

KIŞ-WINTER 2022

22/2

ISSN: 1301-2045

eISSN: 2667-6729



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ *26. yıl*

T D i D



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ



TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ *26. yıl*

Journal of Turkish World Studies
Журнал Исследований Тюркского Мира

KIŞ-WINTER 2022

22/2

ISSN: 1301-2045
eISSN: 2667-6729

Türk Dnyasy İncelemeleri Dergisine gnderilen yazıların dşünel ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına, çeviri ve aktarmaların hukuki sorumluluğu çevirmenlerine/aktaranlarına aittir. Gnderilen her yazının yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler TDİD yazı işleri tarafından yapılır.

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

TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ 26. yıl

KURUCU / Founder

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

SAHİBİ-SORUMLU MÜDÜR / Owner

Ege Üniversitesi

Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü adına
Enstitü Müdürü Prof. Dr. Nadim MACİT

EDİTÖR / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mertcan AKAN

İngilizce ve Rusça Editörleri

Prof. Dr. Peter B. GOLDEN

Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

Ön Kontrol, Tashih ve Dizgi

Arş. Gör. Şengül AYGÜMÜŞ

Dr. Öğr. Üyesi Nagihan BAYSAL

Arş. Gör. Gökçe EMEÇ YÜCESOY

Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

Kapak Tasarım

Arş. Gör. Ali BALCI

Halkla İlişkiler ve Dağıtım

Arş. Gör. Şima DOĞAN BALCI

YAZIŞMA ADRESİ / Correspondence

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları

Enstitüsü 35100 / Bornova - İZMİR

<http://www.tdid.ege.edu.tr>

Tel / telephone: (+90) (232) 388 01 10 / 2958

Belgegeçer / Fax: (+90) (232) 342 74 96

Elmek / E-mail: egetidid@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/egetidid>

BASKI / Print

Ege Üniversitesi Basımevi Bornova / İZMİR

Tel: 0(232) 388 10 22

Yayın Tarihi: Aralık 2022

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Denizli/Türkiye)

Dr. Svitlana BİLİAİEVA (Kiev/Ukrayna)

Dr. Feruza CUMANIYAZOVA (Taşkent/Özbekistan)

Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN (Ankara/Türkiye)

Doç. Dr. Kuanyszbek KENJALİN (Astana/Kazakistan)

Dr. Artur KONOPACKI (Białymstoku/Polonya)

Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (İzmir/Türkiye)

Prof. Dr. László MARÁCZ (Amsterdam/Hollanda)

Prof. Dr. Eunhyung OH (Seul/ Güney Kore)

Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (İstanbul/Türkiye)

Prof. Dr. Mübariz SÜLEYMANLI (Bakü/Azerbaycan)

Prof. Dr. Erdoğan UYGUR (Ankara/Türkiye)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. İsmail AKA (Ege Üniv. Emekli)

Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Uludağ Üniv.)

Prof. Dr. Yunus BALCI (Pamukkale Üniv.)

Prof. Dr. Şerif Ali BOZKAPLAN (Dokuz Eylül Üniv.)

Prof. Dr. Ali DUymAZ (Balıkesir Üniv.)

Prof. Dr. Mehmet ERSAN (Ege Üniv.)

Prof. Dr. İlhan GENÇ (Düzce Üniv.)

Prof. Dr. Saadetin GÖMEÇ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Yeditepe Üniv.)

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (AHBV Üniv.)

Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Üniv.)

Prof. Dr. Ali YAKICI (AHBV Üniv.)

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM (TKAE)

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 18679

TDİD KURUMSAL

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yılda iki kez yayımlanan ve DergiPark sisteminde yer alan uluslararası hakemli bir dergidir. Ege Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 02.03.2022 tarih ve 5/1 No'lu kararı ile basılmıştır.

**DERGİMİZİN TARANDIĞI
ULUSAL VE ULUSLARARASI İNDEKSLER**
TR Dizin, Index Copernicus, EBSCO, MLA

CORPORATE IDENTITY

Journal of Turkish World Studies is a scientific referee journal which is published twice a year and takes part in DergiPark system. It is published by Ege University Executive Board's No. 5/1 decree dated 02.03.2022.

**ABSTRACTED AND INDEXED
IN FOLLOWING INDEXES:**

TR Dizin, Index Copernicus, EBSCO, MLA

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



programıyla denetlenmektedir.

Kapak Görseli

Ön Kapak: Arçı (Arınma) Evi, Yakutsk, Saha Cumhuriyeti - RF, Eylül 2017.
Salama (çaput) bağlı ağaçlar, Nam Vilayeti girişi, Saha Cumhuriyeti - RF, Ekim 2017.
Arka Kapak: Kültür Koleji öğrencilerinin geleneksel dans gösterisi, Yakutsk, Saha Cumhuriyeti - RF, Ekim 2017.
(Dr. Ümit ŞAHİN kişisel arşivi)

Dergimizin Yurtdışı Haberleşme Üyeleri

ALMANYA - Mark KIRCHNER
ALTAY – Nadejda TIDIKOVA
AZERBAYCAN - Kemal ABDULLAYEV
BULGARİSTAN - Memiş MERDAN
ÇİN - Abdulhekim MEHMET
FİNLANDİYA - Okan DAHE
FRANSA - Remy DOR
GÜRCİSTAN – Marika ÇIKİA
HAKASYA – Viktor BUTANAYEV
HOLLANDA - F. De JONG
IRAK - Çoban Hıdır ULUHAN
İNGİLTERE - Arthur HATTO
İRAN - Ali BERAZENDE
JAPONYA - Tadashi SUZUKİ
KAZAKİSTAN - Kuanyshbek KENZHALİN
KİBRİS - Mustafa YENİASIR
KIRGIZİSTAN - Ulanbek ALİMOV
KOSOVA - Mülazım MAZREK
MACARİSTAN - István ZİMONYİ
MAKEDONYA - Sevim HALİL

MOLDOVA - Lübov ÇİMPOEŞ
ÖZBEKİSTAN - Cabbar İŞANKUL
ROMANYA - Tahsin CEMİL
RUSYA - Dmitry VASILYEV
TATARİSTAN - İhsan DEMİRBAŞ
TUVA – Mira Viktorovna BAVUU-SÜRÜN
TÜRKMENİSTAN - Gurbandurdu GELDİYEV
UKRAYNA - İsmet ZAT
YUNANİSTAN - İbrahim BALTALI

BU SAYININ HAKEMLERİ

Doç. Dr. Nazmi ALAN
Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ
Dr. Öğr. Üyesi Bilal ALPAYDIN
Arş. Gör. Dr. Sudan ALTUN
Prof. Dr. Şeniz ANBARLI BOZATAY
Prof. Dr. Ahmet BURAN
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH
Doç. Dr. Ekrem AYAN
Dr. Öğr. Üyesi Münire BAYSAN
Öğr. Gör. Dr. Halil ÇETİN
Doç. Dr. Sema ASLAN DEMİR
Prof. Dr. İbrahim DİLEK
Prof. Dr. Oğuzhan DURMUŞ
Doç. Dr. Aysun DURSUN
Prof. Dr. Ali DUYMAZ
Arş. Gör. Dr. Didem Gülçin ERDEM KÜK
Prof. Dr. Ali EROL
Prof. Dr. Fazıl GÖKÇEK
Doç. Dr. Sinan GÜZEL
Prof. Dr. Ayşe İLKER
Doç. Dr. Alpay İGÇİ
Doç. Dr. Timur KOZUKULOV
Prof. Dr. Muhsin MACİT
Prof. Dr. Adem ÖGER
Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZKAT
Doç. Dr. Gül Mükerrer ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Önder SEZER
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ŞEN
Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN
Doç. Dr. Nilüfer TANÇ
Prof. Dr. Hacer TOKYÜREK
Prof. Dr. İrfan Kaya ÜLGER
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN
Prof. Dr. Ali Talip YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Bayram YILDIZ
Doç. Dr. Serdar YILMAZ



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- 229** **Mitik Bir Varlık Olan “Almıs”ın Altay Efsanelerindeki Tasavvuru**
The Imagination of “Almıs”, as a Mythic Creature in Altai Legends
Ferah TÜRKER İLTER
Araştırma Makalesi DOI:10.32449/egetdid.1182253
- 251** **Ritüel Temelli Dua Verme Geleneği “Gülbanklar ve Ak Batalar”**
The Tradition of Ritual-Based Praying Gülbanklar and Ak Batalar
İlknur BAYRAK İŞCANOĞLU
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1139491
- 267** **Kazak Halk Hukuku Bağlamında Kız Jibek Destanı**
Kyz Jhibec Epic in the Context of Kazakh Folk Law
Sevgi DAL
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1159673
- 283** **Türkiye’de Çuvaşlara Yönelen İlgî: Zakir Kadîrî Ugan’ın Çuvaşlarla İlgili Değerlendirmeleri Üzerine**
First Concerns to Chuvashes in Turkey: on Zakir Kadiri Ugan’s Assessments of the Chuvashes
Cemalettin YAVUZ
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid. 1165713
- 327** **Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin Şərq intibahına aid olması və Türk folkloru əsasında yaradılması haqqında**
About the fact that Shota Rustaveli’s Work “The Knight in the Panther’s Skin” belongs to the Eastern Renaissance and was Created based on Turkish Folklore
Salide ŞERİFOVA
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1179574
- 353** **Cemâlî’nin Latifelerini Muhtevi Bir Eser: Denâ’et-nâme-i Cemâlî**
A Book Containing Cemali’s Latifes: Dena’et-name-i Cemali
Aysun ÇELİK
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1175524
- 367** **Çağatay Türkçesiyle Yazılan Tevarîh-i Güzîde-Nusret-Name ve Eserde Geçen Manzumeler**
Poems in the Tavarikh-i Guzida Nusrat-nama Written in Chagatay Turkish
Avazkhan UMAROV
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1178527
- 387** **Buddhalar ve Bodhisattvalara Yakarışı Konu Alan Eski Uyğurca Fragmanlar**
Old Uyghur Fragments on the Invocation of Buddhas and Bodhisattvas
Uğur UZUNKAYA
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid. 1161782



-
- 411** **Kamu Diplomasisi Bağlamında FSI'nin Balkanlardaki Faaliyetleri (Bulgarca ve Yunanca Eğitim Setleri)**
FSI's Activities in the Balkans in the Context of Public Diplomacy (Bulgarian and Greek Training Sets)
Oğuz KISA
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid. 1153156
-
- 425** **Azerbaycan Türkçesi Söz Varlığında Hayvan Adlarına Yüklenen Anlamlar**
Meanings Attached to Animal Names in Azerbaijan Turkish Vocabulary
Tuna BEŞEN DELİCE
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1175162
-
- 467** **Kutadgu Bilig'teki Kün-Togdı ve Odgurmuş Tipleri Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi**
The Relationship between Religion and Politics in the Context of Kün-Togdı and Odgurmuş Types in Kutadgu Bilig
Himmet KONUR
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1174738
-
- 487** **Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Tartışmaları**
Religion-State Relations and Discussions on Secularism in Kyrgyzstan
Altynbek JOLDOSHOV
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1171626
-
- 515** **Bağımsızlık Sonrası Orta Asya'da Kamu Yönetimi: Kazakistan Örneğinde Yapı ve Reformlar**
Public Administration in Central Asia After Independence: Structure and Reforms in the Case of Kazakhstan
Şura ZAVALSIZ, Hamza ATEŞ
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1168403
-
- 549** **Rusya-Ukrayna Savaşı ve Türk Devletleri Teşkilatı Ülkeleri**
Russia-Ukraine War and The Organization of Turkic States Countries
Bahar ÖZSOY
Araştırma Makalesi DOI: 10.32449/egetdid.1169441
-
- 577** **Dr. Muhammed Emin Riyahî, Sefârethâme-hâ-yi İrân /Guzâreşhâ-yi Müsaferet ve Memuriyet-i Sefirân-ı Osmanî der İrân, Tahrân.**
İsmail AKA
Kitap İncelemesi DOI: 10.32449/egetdid. 1198920
-
- 581** **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (TDİD)**
Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları
-
- 591** **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (TDİD)**
Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı
-

Saygıdeğer Okur,

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü olarak kuruluşumuzun 30. yıl dönümünü kutlamanın vermiş olduğu gurur ve mutluluk ile 2022 yılını geride bırakıyoruz. 1992 yılından bu yana geçen 30 yıl boyunca kazandığımız tecrübe ile yeni araştırmalar, projeler ve eğitim faaliyetleri ile bilimi yüceltme görevimizi daha da ileri taşımak niyetindeyiz.

Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'ne emek vermiş, Türk Dünyası ile kurmak istediğimiz bu bilim köprüsüne az ya da çok katkıda bulunmuş tüm insanlara huzurlarınızda tekrar gönülden teşekkürlerimizi sunarız.

26 yıldır yayın faaliyetine devam eden Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 2022 Kış (22/2) sayısı ile siz değerli okuyucuların karşısına çıkmaktadır. Bu sayıda, folklor, dil, edebiyat ve uluslararası ilişkiler bilim dalları ağırlıklı olmak üzere on dört araştırma makalesi ve bir kitap incelemesini sizlere sunuyoruz.

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 2022 Kış sayısının hakem sürecinde yer alan tüm değerli bilim insanlarına; ön kontrol, tashih, dizgi, son okuma ve kapak tasarımı süreçlerinde görev alan arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz.

Yeni yılın ülkemize ve tüm insanlığa barış, huzur ve mutluluk getirmesini diliyoruz. Sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Editör
Mertcan Akan



Mitik Bir Varlık Olan “Almıs”ın Altay Efsanelerindeki Tasavvuru *The Imagination of “Almıs”, as a Mythic Creature in Altai Legends*

Ferah TÜRKER İLTER*

Özet

Zengin Altay sözlü geleneğinin içinde önemli bir yere sahip olan destanlar, masallar ve efsaneler, geleneksel inanç sistemi hakkında bilgi edinmemizi sağlayan kaynaklardır. Özellikle, köken itibarıyla arkaik döneme kadar dayanan demonik varlıklarla ilgili zengin bir hazine niteliğindedir. Bu varlıklar arasında “Almıs”la ilgili anlatmaların daha yaygın olduğu görülmektedir. Altaylılarda “Almıs”, “Almın”, “Albın” veya “Albis” olarak adlandırılan bu demonun, Türk boylarının hemen hepsinde yer alan “Alkarısı”na karşılık geldiği önemli araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Altay sözlü geleneğinde Almıs’la ilgili anlatmalara bakıldığında tek bir tasavvurun olmadığı, Almıs’ın çok farklı görünüşlerde karşımıza çıktığını söylemek gerekir. Antropomorfik bir varlık olarak tasavvur edilen bu demon, pek çok olağanüstü fiziksel özelliğe sahiptir. Almıs’ın sahip olduğu olağanüstülükler, onun korkunçluğunu vurgulamakta ve demonik bir varlık olarak Almıs tasavvurunu güçlendirmektedir. Makalede, Altay efsanelerinden hareketle bu demonik varlığın geleneksel Altay inanç sistemi içerisindeki tasavvuru üzerine bir inceleme ve değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Almıs, Alkarısı, Altay, efsane, mit, Erlik, yer altı, demon, şekil değiştirme.

Abstract

Epics, tales and legends each of which has an important place in the rich Altai oral tradition are of the sources providing us with information about the traditional belief system. In particular, it is a rich treasury of demonic beings,

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, ferahturker@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5569-2951.

Bu makale, yazarın Ege Üniversitesi Bilimsel Araştırma Proje Koordinatörlüğü (07-TDAE-001) tarafından desteklenen “Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme-Metin)” başlıklı doktora tezinden üretilmiş olup tezde incelenen Almıslarla ilgili 10 (on) efsane metnine, 18 (on sekiz) metin daha ilave edilerek yeniden değerlendirilmesiyle oluşturulmuştur.

whose origins date back to the archaic period. Among these beings, it is seen that the narratives about "Almis" are more common. It has been denoted by notable researchers that demon, which is called "Almis", "Almın", "Albın" or "Albis" among the Altays, corresponds to the "Alkarısı" found in almost all Turkish tribes. Examining the narratives about Almis in the Altai oral tradition, it is essential to state that there is not only a single conception of Almis but also it appears in many different appearances. Envisioned as an anthropomorphic being, this demon has many extraordinary physical features. These extraordinary features of Almis emphasize her fearfulness and strengthen her imagination as a demonic being. In this article, based on Altai legends, a review and evaluation will be made on the imagination of this demonic being in the traditional Altai belief system.

Keywords: *Almis, Alkarısı, legend, myth, Erlik, underground, demon, metamorphosis.*

Altay efsaneleri, demonik varlıklar hakkında bilgi edinebildiğimiz önemli kaynaklardır. Özellikle yer altına ait bir ruh olan Almis’la ilgili çok sayıda anlatma mevcuttur. Altaylılarda “Almis”, “Almın”, “Albın” veya “Albis” olarak adlandırılan bu demon, Türk Dünyasının hemen hemen bütün bölgelerinde yer alan “Alkarısı” ile büyük benzerlik taşımaktadır. Nitekim Abdülkadir İnan (1987), “Al Ruhı Hakkında” adlı makalesinde Almis’la Alkarısı’nın “karakter ve seciye itibarıyla” aynı ruh olduğunu ve bütün Türk boylarında aynı inanmaların mevcut olduğunu söylerken (s. 259- 261), Altaylı araştırmacı E. E. Yameva ve K. V. Yadanova da Altay mitlerindeki Almis’in, Türk boylarındaki Alkarısı’na karşılık geldiğini ifade etmektedirler (Yamaeva, 2002, s. 199; Yadanova, 2012, s. 129). N.P. Dırenkova ise Almis’in Alkarısı ile fiziksel özellikler bakımından benzer olmasına rağmen, farklı işlevlere sahip olduğunu söyler; ancak Alkarısı’nın kökeninin Sibiryaya Türk boylarında aranması gerektiğini belirtir (Dırenkova, 2000, s. 230-239). Kökeni itibarıyla arkaik dönemlere kadar dayanan bu ruh, Türk boylarının girdikleri farklı kültür dairelerinin etkisiyle, hem görünüş hem de fonksiyon olarak türlü dönüşümler yaşamıştır. Bugün, Türk boylarında genellikle lohusalara, yeni doğmuş bebeklere ve küçük çocuklara musallat olan Alkarısı, Altay’da daha ziyade erkeklere ve özellikle de avcılara musallat olan bir demon olarak karşımıza çıkar.

İnsanın yaratılışından itibaren tarih çizgisinin bütün merhâlelerini bünyesinde barındıran, mitik motiflerin ağırlıkta olduğu ve dolayısıyla geleneksel Altay inanç sistemi hakkında çok zengin veri sunan Altay efsaneleri, “Almis”la ilgili oldukça zengin veri içermektedir. Makalede, Almis’in Altay efsanelerindeki tasavvuru üzerine bir değerlendirme yapabilmek için, E.E. Yamaeva ve İ.B. Şincin tarafından hazırlanan “Altay Kep-Kuuçındar” (1994) adlı eser ile K.V. Yadanova’nın Neskazoçnaya proza Telengitov” (2006) ve “Predaniya

Ulaganskogo Rayona Respubliki Altay” (2020) adlı eserlerinde yer verilen 28 anlatma¹ incelenmiştir. Bu anlatmalardan, yirmi beşinin efsane, üçünün ise memorat olduğu tespit edilmiştir. Makaleye esas oluşturan bu anlatmalardan hareketle Almıs tasavvuru, “Yer Altı Ruhı Olarak Almıs”, “Almıs Kimlere Musallat Olur?”, “Almıs’tan Kurtulma Yolları”, “Almıs’ın Olağanüstülükleri” ve “Antropomorfik Bir Varlık Olarak Almıs” başlıkları altında incelenmiştir.

Yer Altı Ruhı Olarak Almıs

Türk inanç sisteminde en eski dönemlerden beri var olan üçlü evren tasavvuruna göre, gökyüzünde Tanrı ve yardımcı ruhlar, yeryüzünde canlılar ve yer-su iyeleri, yer altında ise Erlik ve kötü ruhlar yaşamaktadır. Almıs da bu üçlü evren tasavvurunda yer altına ait bir demon olarak karşımıza çıkmaktadır. W. Radloff tarafından derlenen “Yerin Yaratılışı” (Yamaeva & Şincin, 1994, s 11-19) adlı anlatmada, Almıs’ın yaratılışından da bahsedilmektedir. Kaostan evrenin yaratılması ve düzeninin kurulmasını ele alan anlatmada, Tanrı ve Erlik, başlangıçta gökyüzünde birlikte yaşarlarken, Erlik’in benliğine yenilerek kendi

¹ Makalede, incelememize esas oluşturan efsane metinlerinin başlıkları, Türkiye Türkçesine aktararak verilmiştir. Orijinal kaynakta sadece numaralandırma yöntemiyle yer alan efsaneler ise tarafımızdan isimlendirilmiştir. Makalede istifade edilen efsaneler şunlardır:

Yamaeva, E.E. & Şincin, İ.B. (1994). Altay kep-kuuçındar adlı eserden alınan efsaneler: [“Sarı-Tañ” (Sarı-Tan); “Almıs” (Almıs); “Almattar” (Almıslar); “Almıstı Cogoltkonı” (Almıstan Kurtulma); “No: 59” (Bokturabay ile Almıs); “No: 60” (Rus Kız ile Almıslar); “No: 61” (Dokuz Rus ile Almıs); “No: 62” (Balıkçılar ile Almıslar) “No: 63” (Oğlan ile Almıslar); “No: 64” (Bahadır Oğlan ile Yaşlı Almıs); “No: 65” (Almıs ve Kurban); “No: 66” (Çoban ile Çocuk Almıslar)]; “No: 67” (Şarkı Söyleyen Almıslar)].

Yadanova K. V. (2006). Neskozçoçnaya proza telengitov adlı eserden alınan efsaneler: [“Rebenok, rodıvişysya ot almısa, eto je almat” (Almıs’tan Olan Çocuk Almat’tır); “Govorili, çto almat proizoşel ot almısa” (Almat Boyunun Almıs’tan Geldiği Söylenir); “Sojitel’stvo ohotnika s jenşçinoy-almıs” (Bir Avcının Almıs ile Birlikte Yaşaması); “Ohotnik i almıs” (Avcı ve Almıs); “Poşël grad iz kamney i uniçtojil almısov...” (Almısları Yok Eden Taş Yağmuru)].

Yadanova K. V. (2020). Predaniya Ulaganskogo Rayona Respubliki Altay adlı eserden alınan efsaneler: [“Almıs, añçınıñ kiynineñ sürüjet” (Almıs, Avcı’yı Takip Eder); “Almıs-Eçki” (Almıs-Keçi); “Almıs la bılıtır” (Almıs ile Bılıtır); “Bılıtır” (Bılıtır); “Şoordıñ tabılğanı kereginde kep-kuuçın” (Şoor’un Bulunması Hakkında Efsane); “Kişi almısla curtaganı kereginde” (İnsanın Almıs’la Birlikte Olması Hakkında); “Almıs la uulçak” (Almıs ile Küçük Çocuk); “Kişi almıska aldirtkanı kereginde” (Almıs’ın İnsanı Ele Geçirmesi Hakkında); “Almıs la almat sööktü kişi” (Almıs ile Almat Boyundan Biri); “Eçki-Körmös” (Keçi-Körmös)].

yeryüzünü oluşturma hevesine kapılması üzerine, Tanrı onu yerin üç kat altına sürer. Ayın ve güneşin olmadığı, karanlık bir yer olarak tasavvur edilen “yer altı”, kıyamete kadar Erlik’in yaşadığı yer olacaktır. Yer altında sıkılarak kendi tebaasını yaratmak isteyen Erlik, “Körükle kısıncı koyup çekiç ile vurur, yılan sürünerek çıkar. Tekrar vurur, ayı koşarak gelir. Tekrar vurur, yaban domuzu görünmeden gelir. Tekrar vurur, Almis gelir. Tekrar vurunca Şulmus gelir, onun ardından vurunca deve gelir.” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 11-19). Anlatmada görüldüğü gibi, yer altına ait olduğuna inanılan hayvanların yanı sıra Almis, Şulmus gibi kötü ruhlar da Erlik tarafından yaratılır. Dolayısıyla Almis, kendisini yaratan Erlik gibi kötü bir varlıktır ve onunla birlikte yer altında yaşamakta, ona hizmet etmektedir. Ancak her ne kadar Almis’in meskeni yer altı olsa da yeryüzünün her tarafına yayılarak insanlara rahat vermediğini ifade etmek gerekir (Alekseyev, 2013, s. 87).

Almis’in yer altına ait bir ruh olduğu bilgisine efsanelerde yer verilmektedir. “Almis” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 93) adlı efsanede, atlara musallat olan Almislerin dövülerek yer altına gönderildiği bilgisi verilir. Almis’in “yer altına” gönderilmesi, bu demonik varlığın ait olduğu yerin bir göstergesi niteliğindedir. “Almis’tan Kurtulma” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 94-97) adlı efsanede ise Altay iyesine adaklık olarak adanan atları iyileştiren kamın, Almislerle “Erlik’in hanlığının elçisi oldun, güneşsiz yerin Almis’i oldun.” şeklindeki sözleri, bu ruhun Erlik’in tebaasından olduğu inancını açıkça göstermektedir. Ayrıca, kamın Altay’ı kirletmekle suçladığı Almisleri, “Almis Kuy” denilen bir mağaraya sürmesi, mağaraların “yer altı dünyasını, yeryüzüne bağlayan kapı” (Ögel, 1993, s. 22) olarak algılanmasıyla alakalıdır. Nitekim mağara, anlatmalarda sıkça bu demonun yaşadığı yer olarak geçmektedir.

Almis’in yer altı ile ilişkilendirilmesi ile ilgili motiflere başka efsanelerde de rastlamaktayız. “Bokturabay ile Almis” (Yamaeva & Şincin, 1994, s.97-99) efsanesinde, Almislerin uyurlarken burunlarından kara yılan, kertenkele gibi bir şey girip çıktığından bahsedilmektedir. Yer altına ait hayvanlardan olan yılan ve kertenkelenin Almis’in burnundan içeri girip çıkması, bu kötü ruhun yer altına ait bir ruh olmasıyla alakalıdır. “Avcı ve Almis” (Yadanova, 2006, s. 112-113) adlı efsanede, Almis’in öldürüldüğünde ortalığa pis bir koku yayılması da pisliliği, kötülüğü vurgulanan Almis’in yer altı ruhu olmasından kaynaklanmaktadır. Zira yer altı dünyasına ait varlıklar, kokularıyla insanlardan ayrılmaktadırlar (Lvovo vd., 2013, s. 116). “Oğlan ile Almisler” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 102) başlıklı efsanede, donmuş Almislerin burunlarından sarı renkte bir sıvı aktığından bahsedilir. Efsanede oğlanın sarı sıvıyı silerek Almisleri öldürmesi, “küçük ölüm” de denen uyku sırasında insanların sünelerinin (ruhlarının) bedenden ayrıldığı inancını çağırır. O vücuttan ayrılmadığı sürece vücut ölmeyecektir. Akan

sınının sarı olması da içten, derinden geldiğinin göstergesidir (Türker, 2011, s. 300). Nitekim, Türk inanç sisteminde daha ziyade olumsuz anlamlarıyla önplana çıkan sarı renk, yer altı ile ilişkilendirilmekte ve Alkarısı gibi yer altına ait varlıklar, hastalıklar hep bu renkle sembolize edilmektedir (Çoruhlu, 2011, s. 220). “Almıs’tan Kurtulma” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 94-97) adlı efsanede adaklık atların zayıflayıp ölmesi üzerine çağrılan kamın yer altına seyahat gerçekleştirmesi, Erlik’e kurban sunması yine bu ruhun yer altı dünyasına ait olmasından kaynaklanmaktadır. Zira, ölümün sebebi Erlik’e bağlanmakta ve bu dünyada refaha kavuşabilmek için onu yumuşatmak gerektiğine inanılmaktadır (A. İnan, 1987, s. 405; Potapov, 2012, s. 48).

Yine pek çok efsanede yer verildiği üzere Almıs’ın geceleri ortaya çıkması, Erlik’in dünyasına ait bir varlık olmasıyla alakalıdır. Nitekim Erlik’in elçilerini görevlendirmeden önce, insanları öldürüp canlarını götürebilmek için yer altından geceleri çıktığına inanılmaktadır (Anohin, 2006, s. 21). İncelediğimiz anlatımlar arasında yer alan “Rus Kız ile Almıslar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 99-100) başlıklı efsanede, “güneş doğmadan” kızın pencereyi açması üzerine eve bu demonun girmesi; “Bokturabay ile Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 97-99) adlı efsanede, Almıslardan kaçan çocuğun “tan vakti” saklandığı yerden çıktığında onu arayan bu kötü ruhların etrafta olmaması, bu varlıkların yer altı ruhu olmasındandır. “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) adlı efsanede ise Almıs’ın eve girdiği vakit, kadının kapıyı açık bırakarak inek sağmaya gittiği “gün batımı” vaktidir. Bu efsanede vaktin “gün batımı” olması dikkat çekicidir, zira özellikle güneşin battığı sırada kötü ruhların “karınca gibi kaynaştıkları”na inanılmaktadır (Lvovo vd., 2013a, s. 117).

Görüldüğü gibi, Almıs Erlik tarafından yaratılmıştır ve onunla birlikte yer altında yaşamaktadır. Erlik kötü olduğu için, Almıs da kötüdür; çünkü onun hizmetindedir. Alekseyev’in (2013) de aktardığı gibi “Erlik, Almıs gibi zararlı yaratıkları yönetir, hangi insana ve hayvana nasıl zarar verilmesi gerektiği hakkında talimatlar verir” (s. 78). Dolayısıyla Almıs’ın yeryüzünde yaptığı kötülüklerin esas sebebi Erlik’tir.

Almıs Kimlere Musallat Olur?

Altay efsanelerinde Almıs’ın en çok insanlara musallat olduğu görülmektedir. Aslında Almıs’ın insanlara musallat olması, yine yaratılışa dayanmaktadır. “Yaratıcıların Farklı Yönlerine Gitmesi” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 29-32) adlı anlatıma göre, “Erlik Burkan” iki kardeşiyle birlikte yeryüzünü yaratan Tanrı konumundayken, kusurlu hayvanları yarattıktan sonra yer altını memleketi olarak seçer. Böylelikle yer altının hükümdarı olan Erlik ölenleri kendisine alır, ruhlarını almak istediği canlılara ise kara tükürükle tükürürerek kötü niyetli,

Altay'a felaket saçan "Aday Erlik" adlı kara saçlı şeytan olur. Söz konusu anlatmada, Erlik başta tam bir yaratıcı Tanrı konumundayken, kardeşleriyle yaptığı görev dağılımından sonra efsanedeki fonksiyonunun değişerek kötülüğü seçtiği ve insanları öldürerek hükümlanlığına almaya çalıştığı görülmektedir. Anohin (2006) de, insanın ve yerin yaratılışı hakkındaki anlatmalara dayanarak, Erlik'in her gece yer altından çıkıp, insanları öldürerek canlarını götürdüğünü, ancak daha sonra tüfeğin sesinden korkup bir daha yeryüzüne çıkmadığını ve o gündün beri yeni canları alıp getirmesi için elçilerini görevlendirdiğini bildirmektedir (s. 21). Dolayısıyla yaratılışı konu edinen bu anlatmadan yola çıkarak, Erlik'in tebaasından olan Almis'in, Erlik'e hizmet edebilmek için benzer bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir.

İncelediğimiz anlatmalarda Almis'in insanlara musallat olmasının asıl sebebi, onları yemek istemesidir. İnsan eti yiyen Almis, efsanelerde de sık sık bu özelliği ile karşımıza çıkmaktadır. Kimi zaman insanın ciğeri, yüreği, böbreği gibi iç organlarını kimi zaman da doğrudan insanın kendisini yemektir. İnsanı yemek ya da ona zarar vermekteki maksadı, Erlik'e hizmet etmek olan Almis'in, aynı zamanda yaratıcısı Erlik gibi kızıl, kanlı yemeklerle beslenmesi, akciğer kanı içmesi dikkat çekicidir (Anohin, 2006, s. 6; Doronin, 2016, s. 12).

Almis'in musallat olmak için en çok erkekleri, genellikle de avcıları seçtiği görülmektedir. Avcı-Almis ilişkisini konu edinen efsaneler, "Almis, Avcı'yı Takip Eder" (Yadanova, 2020, s. 84-85) adlı anlatmada olduğu gibi, genellikle avcının yalnız başına avlanmaya gittiğinin belirtilmesiyle başlar: "Bir avcı, avlanmaya gitmiş. Yalnız başına taygaya avlanmaya gidip (...)". Bazen de "Almisler" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 93-94) adlı efsanede olduğu gibi, olay örgüsü kahramanın تنها bir yerde yalnız kalacağı şekilde ilerler: "Köböklerle Tölös, ava giderler. Bir aya yakın avlanırlar (...) Köbök'ü ayağı kırık bir vaziyette yatarken bulur. Ayağı kırık birini götürmeye imkân yok." Bu efsaneler, "Almis'tan Olan Çocuk Almat'tır" (Yadanova, 2006, s. 105-107) adlı anlatmada olduğu gibi, genellikle avcının karşısına çok güzel bir kadın suretinde çıkan Almis'in çok güzel yemekler hazırlaması ve onunla birlikte olmasıyla devam eder: "(Çadıra) girdiğinde o çok güzel kadının çok güzel bir yemek hazırladığını görür." Almis'in güzel bir kadın suretine girmesi ve lezzetli yemekler hazırlamasının sebebi, genellikle avcıyı yemek istemesidir. Nitekim "Predaniya Ulaganskogo Rayona Respubliki Altay" adlı eserde de kaynak kişi bu durumu şu sözlerle ifade eder: "(Almis) Eskiden insanları yermiş. İnsanları yiyebilmek için farklı suretlere bürünürmüş (...) Bazen de bir kadın kılığına bürünürler. Erkeği baştan çıkarmaya çalışır. Sonra da onu yemeye kalkar" (Yadanova, 2020, s. 86).

Altay efsanelerinde, Almis'in her zaman insanı yeme ya da insana zarar verme gibi bir amacının olmadığı görülmektedir. Örneğin Almat boyunun ortaya

çıkışı hakkındaki “Almıslar” adlı efsanede (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 93-94) bu demon, avcının kırılan ayağını iyileştiren, ona bir oğul veren ve arkadaşının geleceğini anlayınca kaçan güzel bir kadın olarak karşımıza çıkar ve hiçbir olumsuz özelliğe sahip değildir. Bu efsanedeki olağanüstü varlık, bir Almıs’tan ziyade dağ iyesini çağrıştırmakta ve sonradan Almıs’a dönüşmüş gibi durmaktadır. Nitekim efsane, avcı ve dağ iyesinin ilişkisi üzerine kurgulanan anlatımlarla benzer motifler içermektedir (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 114-119). Benzer efsanelerin diğer Sibiryaya boylarında da mevcut olduğu bilinmektedir (Ergun, 2019, s. 361). A. İnan (1987), bu ruhun yaşadığı dönüşümü şu şekilde ifade etmektedir: “Al Ruhı tarihten önceki zamanlarda, tarihî devirlerde tasavvur olunduğu gibi, şerir bir ‘ruh’ olmamıştır. Bu ‘ruh’ eski Türk panteonunda belki hami (koruyucu) tanrılardan biri olmuştur. Bugünkü Türk inanmaları onun şerir bir ruh olduğunu gösterdiği hâlde, bazı emareler de onun bir zaman hami olduğunu bildirmektedir” (s. 263). Fuzuli Bayat (2007) ise dağ iyesi ve Alkarısı arasındaki bu benzerliklerle ilgili olarak, bu ruhların (Alkarısı-dağ iyesi Sarı Kız-Kara Umay) “mitolojik ana kompleksi”nden ortaya çıktığını ve zaman içerisinde farklı kültür dairelerine dâhil olmalarıyla çeşitli dönüşümler yaşayarak birbirlerinin işlevlerini yüklediklerini ifade etmektedir (s. 332-336).

İncelediğimiz anlatımlar arasında, Almıs’ın kadınlara ve çocuklara musallat olmasıyla ilgili az sayıda anlatıma vardır. “Almıs ile Bıtır” (Yadanova, 2020, s. 87-88) adlı efsanede demon, geç saatte eve dönen yalnız bir kadına musallat olmaktadır: “Eskiden bir kişi misafirliğe gittikten sonra, dönüyor ya, kadın (...) Dönerken, akşam olur, çok karanlık. (...) burada çok fazla Almıs’ın yaşadığını bilir.” Efsanede mekân belirtilmemiş de olsa, anlatıcının o yerin Almısların yaşadığı yerlerden olduğu bilgisini vermesi, kadının ıssız bir yerde, hatta dağ, orman ya da nehir kenarında olabileceği intibainı uyandırmaktadır. Zira dağ, orman, nehir kıyısı gibi yerler Almısların yoğun olarak bulunduğu yerler arasındadır. Almıs’ın kadınlara musallat olduğu “Almıs-Keçi” (Yadanova, 2020, s. 87) ve “Almıs’ın İnsanı Ele Geçirmesi Hakkında” (Yadanova, 2020, s. 96-97) adlı memoralarda, keçi şeklindeki bu demonik varlık, kadınlara kendini takip ettirir. Bu takipten sonra kadınlar, aklını yitirir. “İnsanın Almıs’la Birlikte Olması Hakkında” (Yadanova, 2020, s. 93-94) adlı memoratta ise erkek Almıs’la cinsel münasebette bulunduktan sonra kadının yüzü gözü oynamaya başlar. Almıs’ın çocuklara musallat olduğu “Bokturabay ile Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 97-99) adlı anlatımda Almıs, su kenarındaki çocuğu yemek üzere kaçırrır, “Almıs ile Küçük Çocuk” (Yadanova, 2020, s. 95) adlı anlatımda ise çocuğu kaçıırarak kendine koca yapar. Efsanede açıkça belirtilmese de Almıs’ın esas amacının çocuğu yemek olduğunu söylemek mümkündür.

Efsanelerde Almis'in atlara musallat olması da az sayıda geçmektedir. Bu ruh, "Almis'tan Kurtulma" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 94-97) adlı efsanede, Altay iyesine adanan atlara sürekli binerek zayıflatmak; "Almis" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 93) adlı efsanede ise atlara tırnaklarıyla saldırmak suretiyle onları öldürür. Dolayısıyla Almis, sadece insanların canlarına değil, aynı zamanda Altay insanının hayatında pek çok açıdan önemli bir yere sahip olan atına da kastetmektedir.

Almis'tan Kurtulma Yolları

Altaylılar, kendilerine bu kadar zarar veren, kimi zaman canına kimi zamansa malına kasteden Almis'tan kurtulabilmek için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. İncelediğimiz efsanelerde insanların Almislerden kurtulabilmek için bazen öte dünyayla iletişim kurabilen bir aracıya ihtiyaç duydukları bazen de kendi gayretleriyle kurtuldukları görülmektedir. Ancak "Almisleri Yok Eden Taş Yağmuru" (Yadanova, 2006, s. 114) adlı efsanede, insanların bu demondan "ilahi güç", yani Tanrı'nın yardımıyla kurtulduğu görülmektedir. Efsaneye göre, insanlara zulmeden Almisler, Tanrı tarafından üzerlerine taş yağdırılması suretiyle cezalandırılmaktadırlar. Aslında burada, Almislerin Tanrı'nın koyduğu yasağı deldikleri ve kendi varlık alanlarının dışına çıktıkları görülmektedir. Zira "Yerin Yaratılışı" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 11-19) adlı anlatmada, Tanrı Erlik'i yerin altına hapsedtikten sonra onun ve yarattığı kötü ruhların yeryüzüne çıkmasını yasaklamıştır. Dolayısıyla efsanede bahsi geçen cezalandırma, hem Almis'in insanlara verdikleri zararın hem de yasağı bilerek ihlal etmenin cezası niteliğindedir.

Almis'in yer altına ait ruhlardan olması dolayısıyla bazen bu demondan kurtulabilmek için öte dünyayla iletişim kurabilen birinin yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun sebebi sıradan insanın gücünün yetmediği bilinmezliği, kutsiyet atfettiği kişiyle aşma isteğidir. İncelediğimiz anlatmalarda Almis'tan kurtulabilmek amacıyla iki efsanede kam, bir efsanede lama, bir efsanede de kösmökçiden yardım istendiği görülmektedir. Bu araçlar arasında kamlar, gökyüzü-yeryüzü ve yer altı arasında seyahat edebilen ve insanlarla ruhlar arasında iletişim kurabilen bir nevi din adamıdır (Potapov, 2012, s. 51). "Almis'tan Kurtulma" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 94-97) adlı efsanede, "kam" bu aracı fonksiyonundan ötürü çağrılarak üç gün geceli gündüzlü ayın yapar, yer altına ve gökyüzüne yaptığı seyahatlerde adaklık ata Almislerin musallat olduğunu öğrenir. Kam, kahverengi boğasıyla birlikte karanlık yer altına inerek Erlik'e kara boğa kurban eder ve aynı zamanda atın beline tutkal sürerek yakaladığı Almislere işkence edip, onları kovalar. "Avcı ve Almis" (Yadanova, 2006, s. 112-113) adlı efsanede ise avcı, beraber yaşadığı kadının sırtını elletmemesi üzerine şüphelenerek kama sorar, kam ayın yaparak avcının

beraber yaşadığı kadının Almıs olduğunu ve onu tüfikle vurabileceğini söyler; ancak başka bir yardımda bulunmaz. Avcı, kamın söylediği gibi onu tüfikle öldürür. Nitekim, Almıs’ın tüfek sesinden korktuğu ve onları kaçırmak için kullanılan bir yöntem olduğu bilgisi, A. İnan tarafından da aktarılır (1987, s. 260).

Kamın dışında, insanların Almıslardan kurtulmak için “kösmökçi”lerin yardımına da başvurduğu görülmektedir. Bir tür kâhin olan kösmökçiler, kötü ruhları gören, onlarla iletişim geçebilen kişilerdir (Dilek, 2021, s. 544). “Şoor’un Bulunması Hakkında Efsane”de (Yadanova, 2020, s. 90-91), avlanmaya giden avcıların kaybolması üzerine, avcılar ava kösmökçi ile birlikte giderler. Güzel sesli bir at kişnemesinin duyulmasıyla avcılar uyuyakalınca, sesin geldiği yöne doğru giden kösmökçi, at sesinin şoor adlı bir müzik aleti çalarak at gibi kişneyen bir Almıs’tan geldiğini görür. Kösmökçi, tüfikle vurduktan sonra kuru ota dönüşen Almıs’ı yakmak suretiyle ondan kurtulur.

Almıs’tan kurtulmak için öte dünyayla iletişime geçen birinin yardımına ihtiyaç duyulduğu diğer anlatıma, “İnsanın Almıs’la Birlikte Olması Hakkında”dır (Yadanova, 2020, s. 93-94). Buna göre, erkek bir Almıs ile cinsel bir münasebet yaşadıktan sonra rahatsızlanan kadını kurtarmaya hiçbir kamın gücü yetmeyince, Tuva’dan bir lama çağrılır. Efsaneyi aktaran anlatıcı, ne kösmökçinin ne de kamların alkarılarından kurtulmak için yeterli güçte olduğunu, hatta ortamda olduklarında dahi onları göremediklerini, sadece Tuvalı lamaların onlardan kurtulabildiğini ifade eder. Anlatmada, lamanın, kadını iyileştirmek için nasıl bir yöntem izlediği hakkında bilgi verilmez.

Efsanelerde insanların kendi gayretleriyle de Almıslardan kurtulabildikleri görülmektedir. Bu durum, “Almıs’ı öldürerek kurtulma” ve “Almıs’tan kaçma suretiyle kurtulma” olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Efsanelerde Almıs’ı öldürebilmek için farklı yöntemlerin olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, bu demonun “bakır bıçak”la ya da “bakır ok”la öldürülmesidir. “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) adlı efsanede, bakır, Almıs’ı yok etmek için kullanılan bir maden olarak karşımıza çıkar ve hem kahraman hem de karısı, Almısları “bakır bıçak” ya da “bakır ok”la öldürür. Bu efsanede dikkat çeken bir diğer husus, Almısların öldürüldükten sonra bakır tırnaklarının ateşte yakılmasıdır. Bunun sebebi muhtemelen, yer altına ait bu demonun, yaşam gücünü yer altının simgesi olan bakır tırnaklarından almasıdır. Bakır tırnaklı Almıs, bu yönüyle Altay-Sayan avcılık mitlerinde sıkça karşımıza çıkan, yaşam gücünü bakır tırnaklarından alan, bu yüzden de avcılar tarafından elleri kesilerek öldürülen “Jeztırnak” ile benzerlik taşımaktadır (Bayat, 2007, s. 320-321). Nitekim bazı Altay boylarında Almıs’ın, “Jes Tırnak” olarak adlandırıldığı bilgisi Yadanova (2012) tarafından aktarılmaktadır (s. 129).

“Almıs ve Kurban” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 104) adlı efsanede, Almıs, sadece kendine ait kızıl saplı küçük bıçağıyla öldürülebilir. Almıs, kendisine yapılan işkenceye dayanamayarak “Öldürecek olsan benim ayakkabımın tabanında kızıl saplı küçük bıçak var, onu çıkararak benim canımı al!” der ve oğlan Almıs’ın bıçağını alarak boğazını kesmek suretiyle onun canını alır. Almıs’ın sadece kendine ait nesneyle öldürülebilmesi motifi, Altay destanlarında da görülür (Atnur, 2010, s. 55). Er Samır Destanı’nda, Er Samır, yaptığı işkencelere rağmen Erlik Bey’in damadı Kara Bökö’yü öldüremez. İşkenceye dayanamayan Kara Bökö, “Paçamda bıçak var/ Hemen al, dedi/ Canlı vücuduma eziyet etme/ Canımı çabuk al, dedi”. Bunun üzerine Er Samır, Kara Bökö’nün bıçağıyla onu öldürür (Dilek, 2002, s. 81). Kozın Erkeş Destanı’nda ise Kozın Erkeş, düşmana “Kat kat bronz kaplı ayak tabanının ortasından/ Sarı saplı değerli bıçağını” vererek kendisini öldürmesini söyler (Dilek, 2002, s. 289-290). Almıs’la ilgili bu motifin oldukça benzer şekilde destanlarda yer almasıyla ilgili Yadanova (2012), efsanedeki Almıs’ın, destan kahramanı gibi ölümsüz olduğuna dikkat çeker ve bu motifin efsaneye, destandan geçmiş olabileceğini ifade eder (s. 156).

İnsanların Almıslardan kurtulmak için başvurduğu yollardan biri, bu demonik varlığa işkence etmektir. “Almıs’tan Kurtulma” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 94-97) isimli efsanede, işkence, alkarılarından kurtulmak için çağrılan kam tarafından yapılır: “Tef etrafında döndükçe insanın kanını içen, insan etini yiyen alkarılarına ızdırap verir. Dört kazık çakarak, sıçanın yanmayacağı ateş yakıp, alkarılarını bağlayıp kafa derisini soyarak, köpeğin kafa derisini giydirir. Vücudundan keserek önündeki ateşe atar. Yedi Almıs’ın bağrıması yerin dokuz katını titretir, 7 km öteden bile duyulur. İki başlı at kamçısı vücudunu yüzer, sırt derisi kesilip ayağına düşer, omuz derisi koluna düşer. Öfkeyle ağlar, yalvarmayan Almıs yalvarır, iki gözü değişir, vücudu kurur.” İşkenceye dayanamayan Almıslar kaçarak uzaklaşır. “Almıs ile Bıltır” (Yadanova, 2020, s. 87-88) adlı efsanede, ıssız bir yerde tek başına kalan kadın, Almıs’ın yüzüne kızgın kaburga kemiği ile vurarak canını acıtmak suretiyle bu demonu kaçıtır. Efsanenin “Bıltır” (Yadanova, 2020, s. 89) adlı bir diğer varyantında ise avcı, sopayla döve döve Almıs’ı kaçıtır. “Dokuz Rus ile Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 100-101) adlı efsanede, Almıs’ın evinde mahsur kalan sekiz Rus, demir uçlu kepçenin içinde kurşunu eriterek bu varlığın tek gözüne akıtırlar ve gözünün acısıyla Almıs’ın kendini evin dışına atmasıyla kaçarak uzaklaşırlar. Bu efsanede, sekiz Rus’un Almıs’ın tek gözüne kurşun eriterek akıtmak yöntemiyle esaretlerinden kurtulması, Tepegöz’ün tek etli yeri olan gözünden vurulmak suretiyle alt edilebilmesi ile büyük benzerlik taşır.

İncelediğimiz anlatımlarda, Almısları “sarı tegenek” olarak adlandırılan sarı dikenli bir bitki ile döverek kaçırma motifi de görülmektedir. “Almıs” (Yamaeva

& Şincin, 1994, s. 93) adlı efsanede, atlara binen bu kötü ruhları, sarı tegenek ile döverek yer altına gönderirler. “Almıs’ın İnsanı Ele Geçirmesi Hakkında” (Yadanova, 2020, s. 96-97) adlı memoratta, Almıs’ın içine girdiği kadını kurtarmak için üç gün boyunca sarı tegenekle döverler. “Almıs ile Almat Boyundan Biri” (Yadanova, 2020, s. 98-99) adlı efsanede ise Almıs’ın kaçması için sarı tegeğeni göstermek yeterlidir. Altaylılara göre, Almıslar, “sarı tegenek”ten korkarlar. Hatta Yadanova (2012), bugün hâlâ Almıs’tan kendilerini korumak isteyenlerin evlerinin kapısının yanına sarı tegenek astığını bildirir (s. 162). A. İnan da (1987), Altaylıların inanışına göre kötü ruhlar gibi Erlik’in de dikenli çalılardan korktuğu bilgisini aktarmaktadır (s. 406, 429).

Ele alınan efsanelerde, kahramanların Almıslardan akıl yoluyla kurtuldukları da görülür. “Oğlan ile Almıslar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 102) adlı efsanede, donmuş Almısların burnundan sarı bir sıvı aktığını ve sıvının silindiği takdirde bu demonların uyanmadığını fark eden oğlan, her kış pek çok Almıs’ın burnunu silerek onları yok eder. Bu tasavvur, hastalıkların veya ölümlerin sebebinin “can”ın ele geçirilmesine bağlanmasından kaynaklanır (Eliade, 2006, s. 246; Atnur, 2010, s. 54). “Balıkçılar ile Almıslar” adlı efsanede ise balık avlayan iki kardeş, Almısları istedikleri yere götürmek üzere bindirdikleri kayıklarını devirmek suretiyle onlardan kurtulurlar (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 101-102).

Bazı efsanelerde, kahramanların Almıs’la mücadeleye girmeden kaçtığı görülmektedir. Bunun sebebi, Almıs’ın korkunçluğu karşısında insanın dehşete kapılması ve bu demonik varlığı yenemeyeceğini düşünmesidir. Nitekim M. Eliade (2009) de tuhaf ve olağanüstü olanın, insanda kaygı ve uzaklaşma duygusunu ortaya çıkardığı söylemektedir. Bu durum en net şekilde “Bahadır Oğlan ile Yaşlı Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s.102-103) başlıklı anlatmada verilmektedir: “(...) Bir kadın yatıyormuş. Bir kulağını dürüp dürüp, yastık gibi yapmış, diğer kulağını açıp açıp üstünü örtmüş. Görse insana benzemeyen bir kadınmış. Bahadır geldiğinde, kadın kalkmış. (...) bir eski kabanı alarak, silkeledi. O kazana doğru bit denilen şey dökülürdü. Dökülürken bu çok korktu. Güreşeyim dese gücü yetmez, dövüşeyim dese gücü yetmez. Yaşlı kadının heybeti korkunçmuş. (...) Bahadır oğlan cevap vermiş: ‘Bekle, yedi gün bekle. Halkımı toplamam için. Senin evine yurduna gelip savaşıyoruz’ diye bağırılmış.” Bunun üzerine oğlan halkını toplar ve savaşa gider gibi Almıs’la mücadeleye giderler, ancak Almıs’ın olmadığını görürler. Avcı-Almıs ilişkisini konu edinen efsanelerde de avcılar, eşlerinin Almıs olduğunu anlayınca ilk fırsatta kaçarlar: “Almat Boyunun Almıs’tan Geldiği Söylenir” adlı efsanede (Yadanova, 2006, s. 110), “Avcı, iyileşince görmüş ki gece Almıs olur, gündüz kadın olur. Sonra o kişi, avlanmaya gider. Sonra o kişinin (avcının) oğlu oldu (Almıs’tan), oğlunu alıp kaçtı”; “Bir Avcının Almıs ile Birlikte Yaşamaları” (Yadanova, 2006, s. 111) adlı

efsanede “(Avcı, kadını) gözetlediğinde, (kadının) dizinin ölü derisini kazıyarak (çay) kaynattığını görür. Bunun üzerine uzaklaşıp, kaçar”; “Bokturabay ile Almis” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 97-99) adlı efsanede Bokturabay, uyuyor taklidi yaparak bu demonlardan kaçır.

Ele alınan efsanelerde Almis’in kendiliğinden insanlardan kaçtığı da görülmektedir. “Almislar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 93-94) adlı efsanede, avcı ile birlikte yaşayan Almis, avcının arkadaşlarının geleceğini sezmesi üzerine ondan olan çocuğunu bırakarak kaçır. “Almis’tan Olan Çocuk Almat’tır” (Yadanova, 2006, s. 105-107) adlı efsanede Almis, avcı ile birlikte yaşamaktadır. Avcı, kadından şüphelenerek onu gözetlediğinde onun Almis olduğunu anlar ve onunla birlikte yaşamaya devam edemeyeceğini söyler. Bunun üzerine Almis “Çocuğunu al, ben de memleketime gideceğim. Sen anana babana git, ben de kendi anama babama giderim.” der. Her iki efsanede de Almis’in insanlara hiç zarar vermemesi ve avcı ile ilişki yaşadıkten sonra kendiliğinden gitmesi, bu demonik varlığın dağ iyesinden dönüşmüş olabileceğini akla getirmektedir.

Almis’in Olağanüstülükleri

İncelediğimiz anlatmalarda, antropomorfik bir varlık olarak tasavvur edilen Almis’in, birbirinden farklı pek çok olağanüstü fiziksel özelliğe sahip olduğu görülmektedir: “koltuğunun altı delik, tepesi oyuk” (Sarı Tan), “tek bacaklı, tek gözlü” (Dokuz Rus ile Almis), “sırtı tüylü” (Avcı ve Almis), “kulakları yastık yorgan yapacak kadar uzun” (Bahadır Oğlan ile Yaşlı Almis). Söz konusu anormallikler, demonik bir varlık olarak Almis tasavvurunu güçlendirmek, onun olağanüstülüğünü ve korkunçluğunu vurgulamak, insanların zihninde olumsuz bir imaj yaratabilmek içindir.

Almis tasavvurları arasında en çok karşılaşılan “bakır tırnaklı” olmasıdır. Efsanelerde bu tasavvurun sıkça kullanılması, “bakır”ın yer altına dair bir simge olmasındandır. Nitekim “Yeryüzünün Yaratılışı” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 25-29) adlı anlatmada Erlik, Tanrılardan “bakır değneğin değdiği kadar yer” ister ve “bakır değneğini yerin altına doğru sokup tekrar hızlıca çektiğinde yetmiş yedi türlü kötü hastalık o delikten çıkıp yeryüzüne yayılır”. Dolayısıyla efsanelerde Almis’in bakır tırnaklı olarak tasavvur edilmesiyle, bu demonik varlığın yer altı ile ilişkisi güçlendirilmeye çalışılmaktadır. Almis’in bakır tırnakları kimi zaman insanlara, atlara bir saldırı aracı olarak ortaya çıkarken kimi zaman da bu mitik varlığın tanınması için ayırt edici bir özellik niteliğindedir. “Bahadır Oğlan ile Yaşlı Almis” (Yamaeva & Şincin, 1994, s.102-103) adlı efsanede bahadır, kadının iki bileğini tuttuğunda bakır tırnaklı olduğunu görür. “Almis” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 93) adlı efsaneye göre ise bu demon, elini yumruk yapıp, cebine sokarak dolaşır. İnsanla konuşurken dişlerini göstermez, gülmez. Sebebi ise tırnaklarının

ve dişlerinin bakır olmasındandır. Görüldüğü gibi Almıs, bakır tırnaklı olmasının yanı sıra bakır dişli olarak da karşımıza çıkabilmektedir.

Almıs’ın dikkat çeken bir diğer özelliği, olağanüstü büyüklükte olmasıdır. Bu fiziksel özellik ile sadece heybetine değil, gücüne de vurgu yapılmak istenmekte, böylelikle bu demonik varlığın olağanüstülüğü pekiştirilerek, daha da korkunç bir hâle getirilmektedir. “Bokturabay ile Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 97-99) adlı efsanede, Almıs’ın, insandan kuvvetli olduğu, nasıl biri olursa olsun onu yakalayıp götürebilecek güçte olduğu ifade edilmektedir. Hatta, sadece sıradan insanların değil, bahadır gibi kuvvetli insanların bile heybeti ve gücünden korktuğu için yenemeyeceğini düşünerek mücadele bile etmeden kaçtığı bir varlıktır. “Bahadır Oğlan ile Yaşlı Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s.102-103) adlı efsanede, bahadır kuvvetindeki oğlan, yaşlı bir Almıs’la dahi mücadele etmeyi göze alamamaktadır: “Altay halkında bahadır gibi biri varmış. Güreşeyim dese gücü yetmez, dövüşeyim dese gücü yetmez. Yaşlı kadının heybeti korkunçmuş. (...) ‘Bekle, yedi gün bekle. Halkımı toplamam için. Senin evine yurduna gelip savaşıyoruz’ diye bağırır. (...) Atacak oklarını hazırladılar, yaylarını hazırladılar. Yedi gün sonra toplanıp hazırlanıp gittiler”.

Almıs’ın sahip olduğu olağanüstülükler sadece fiziksel görünümüyle sınırlı değildir. “Bokturabay ile Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 97-99) adlı efsanede “uyurlarken burunlarından kara yılan, kertenkele gibi bir şey girip çıktığı”ndan bahsedilirken, “Avcı ve Almıs” (Yadanova, 2006, s. 112-113) başlıklı efsanede “Almıs’ın öldürüldüğünde ortalığa pis bir koku yayıldığı”ndan, “Oğlan ile Almıslar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 102) adlı efsanede ise “donmuş almısların burunlarından sarı renkte bir sıvı aktığı”ndan bahsedilir. Tüm bu tasavvurlarla, bir taraftan Almıs’ın olağanüstülüğü ve korkunçluğu vurgulanmaya çalışılırken, diğer taraftan yer altı ile ilişkisi kuvvetlendirilmektedir.

Efsanelerde dikkat çeken olağanüstülüklerden bir diğeri Almıs’ın yemek hazırlamasıdır. Almıs kimi zaman bir kabandan silkelediği bitlerle yemek pişirirken, kimi zaman da kendi vücudundan keserek ya da memelerinden süt sağarak sofraya kurmaktadır. Ancak kahraman bu durumdan habersiz, karşılaştığı sofranın güzelliği karşısında şaşkındır. “Bir Avcının Almıs ile Birlikte Yaşamaları” (Yadanova, 2006, s. 111) adlı efsanede, bu sofraya avcının güzel eşi tarafından hazırlanır: “Sonra avcı, kadınla birlikte olur. Onlar yaşarlarken, çay vs. alacak bir yer yok. O avcı avlanıp gelse, o kadın çok lezzetli çay hazırlamaktadır. Onu nereden aldığına şaşırıp, bir gün o kadını gözetler.”. “Almıs, Avcı’yı Takip Eder” (Yadanova, 2020, s. 84-85) adlı efsanede ise avcı, kamp yerinde hazır bir şekilde bulunduğu sofrayı kurmayı bilmemektedir: “Avcı, taygaya tek başına avlanmaya gidip, akşam kamp yerine geldiğinde, kamp yerinde birinin yenice çay hazırladığını görür, kaymaklı sütlü çay. Onun dışında atın bağırsaklarını

pişirmiştir. Bu kişi bunları yiyip, karnını doyurup ‘Şimdi bu kişi nereye gitti? Kaymağı nereden aldı? Sütü nereden aldı?’ (...) ‘Dur hele, bunu bi gözetleyeyim’” Örneklerde de görüldüğü gibi, bu motifin yer aldığı efsanelerde anlatıcı, genellikle olayın geçtiği mekânda yiyecek alacak bir yer olmadığını belirterek öyle bir sofraya hazırlamanın olağan dışılığını vurgular ve böylelikle kahramanın şüphe duymasına zemin hazırlar. Durumdan şüphelenen kahraman, gizlice olan biteni gözetlemesi neticesinde bu sofranın Almis tarafından nasıl hazırlandığını öğrenir. “Bir Avcının Almis ile Birlikte Yaşamaları” (Yadanova, 2006, s. 111) adlı efsanede, avcı, kadının dizinin ölü derisini kazıyarak çay kaynattığını görür ve eşinin Almis olduğunu anlar. “Almis, Avcı’yı Takip Eder” (Yadanova, 2020, s. 84-85) adlı efsanede ise bu motife daha ayrıntılı bir biçimde yer verilir: “Ağaçların arasından korkunç büyüklükte sarı bir kadın çıktı dedi, çok uzun saçlı. Aceleyle gidip, su getirdi, dedi. Tencereye kendi karnını yarıp, (bağırsaklarını) temizleyip, tencereye koyup, pişirip, çıkarıp koyup, yine gidip, su getirip, gelip, hazırlayıp, topuğunun ölü derilerini kazıyıp, çay yapıp, sonra memesinden süt sağıp, diğer memesinden kaymak alıp, koyup, çok lezzetli çay hazırlayıp (...)” Verilen örneklerde de görüldüğü gibi, Almis sadece olağanüstülüklerle donatılmamış, aynı zamanda insanda tiksinti uyandıracak şekilde tasavvur edilmiştir. İnsanda tiksinti uyandıran bu tasavvurun yanı sıra kimi zaman hazırlanan sofralarda insan etinin bulunması da insanı dehşete düşürmektedir. Özellikle de “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) adlı efsanede Almis eşi tarafından çok güzel sofralarla ağırlanan avcı, sonradan eşinin çocuklarını öldürdüğünü fark etmektedir: “(Sarı Tan, avdan) döndüğünde en küçük oğlu Tört Ooy yoktur, eşine sorduğunda bulamadıklarını söyler. (...) Almis, tırnaklarıyla ikinci çocuğunu öldürür, etini doğrar ve etiyle yemek hazırlar”. Efsanede açıkça belirtilmese de Almis, avcıdan olan çocuğunu öldürdükten sonra etiyle hazırladığı yemeği eşine yedirmiştir.

Almis’in sofrası, her ne kadar insanda tiksinti uyandıracak, insanı dehşete düşürecek şekilde tasavvur edilmiş olsa da, özellikle avcı ve Almis ile ilgili efsanelerde yer alan bu demonun yemek hazırlaması motifinde “sofranın bereketi” dikkat çekmektedir. Örneğin “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) adlı efsanede avcılarının dağda giderlerken gördükleri evdeki bolluk, sofradaki bereket şu şekilde yer alır: “Az mı giderler çok mu giderler bilinmez, ağaçtan yapılmış bir ev çıkar karşılına. Evin içine girse, samurun en pahalısından, artığından, ayının derisinden yapılmış yatak, döşek, kürk ayakkabı, türlü türlü yiyecekler anlatılamayacak kadar çoktur. Yukarı oturup ağaçtan yapılmış tabağa yemek koyar. Sarı Tan, karnını doyurunca uykusu gelir. Uyandığında etrafta mis gibi kokular ve çok güzel yemekler vardır.” Bu yönüyle Türkiye Türkleri arasında da görülen Alkarısı’nın yakasına demir bir iğne takmak

suretiyle yakalayıp hizmetçi olarak kullanılması ve sofrasının bereketi, yiyecekleri yoktan var etmesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Ancak her iki Türk boyunun efsaneleri arasındaki fark, Altay efsanelerinde bu bolluğun, bereketin aslında gerçek olmaması ve esasen yemeklerin Almıs’ın etinden, derisinden, sütünden yapılmasıdır. Ancak yine de bu kötü demonun bereketle ilişkilendirilmesi, onun hami bir ruh olduğu tarih öncesi dönemlerin kalıntıları olsa gerektir. Bu hususta A. İnan (1987), “Al” kelimesinin ateş kültüyle alakasına dikkat çeker ve bu ruhun en eski devirlerde hami ruh, ateş ve ocak ilahesi olduğunu söyler (s. 263). Efsanelerde Almıs’ın bereketle ilişkisinin kurulabileceği bir başka husus, memelerinin sütle dolu olması ve sofraya hazırlarken sütünü sağmasıdır. Nitekim “süt”ün üst dünyaya ait bir simge olduğunu belirten Lvovo (2013a), Kırgızların bereketli hasat dönemlerinde “Ana Umay’ın göğsünden süt akıyor” dediğini aktarır. (s. 145, 151). Dolayısıyla efsanelerde yer alan bu motifler, Almıs’ın bereketle ilişkisinin bu dönüşümden kaynaklandığını düşündürmektedir. Özellikle de “Almıs ve Kurban” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 104) adlı efsanede, Almıs’a işkence eden avcılara kargısı bu dönüşümün ispatı niteliğindedir: “Beni öldürürsen ölünce kahverengi körmösün olurum! Saygı gösterirsen, aş ve hayvan verirsen yardım ederim. Beni ağırlamazsan, saygı göstermezsen bolluğuna bereketine, çoluk çocuğuna kötülük ederim!”

Almıs’ın olağanüstülükleri arasında yer alan en dikkat çekici motiflerden biri de “şekil değiştirme”dir. Pek çok farklı şekle girebilen Almıs, insan (kadın ya da erkek), keçi, köpek yavrusu ya da cansız nesnelere dönüştürülebilir. Ancak efsanelerde en çok karşımıza, “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) örneğinde de olduğu gibi, güzel bir kız suretinde çıkmaktadır: “(Avcının) gücü bitip de açlıktan bitkin düşünce gözlerinin feri söner, ölü gibi yatıp kalır. Çok mu yatar az mı yatar bilinmez. Kendine gelince bir de bakar ki önünde çizilmiş gibi kara kaşlı, şakayık çiçeği gibi al yanaklı, ince ve güzel sesli, bekâr, güzel bir Altaylı kız vardır”. Almıs’ın, özellikle avcı efsanelerinde karşımıza güzel bir kız suretinde çıkmasının sebebi, avcılarını ya da erkekleri baştan çıkararak onları yemek istemesidir. Nitekim K.V. Yadanova’nın “Predaniya Ulaganskogo Rayona Respubliki Altay” (2020) adlı eserinde “Almıs Hakkında” başlığı altında kaynak kişiden aktardığı bilgi de bu yöndedir: “Bazen de bir kadın kılığına bürünürler. Erkeği baştan çıkarmaya çalışır. Sonra da onu yemeye kalkar” (s. 86). Bu demon, kadın suretine girerek erkeklerle ilişki yaşadığı gibi, erkek kılığına bürünerek kadınlarla da cinsel münasebette bulunabilir. “İnsanın Almıs’la Birlikte Olması Hakkında” (Yadanova, 2020, s. 93-94) adlı memoratta, anlatıcının aktardığına göre, kadının yüzünün gözünün istemsiz bir şekilde hareket etmeye başlamasının nedeni, yakın zamanda erkek Almıs ile birlikte olmasıdır. Almıslar, bazen de iyi görünüşlü erkekler, kadınlar şeklinde görünür ve sanki bir aileymiş

gibi kız istemeye giderler. Bu şekil değiştirmenin amacı, dikkat çekmeden kız kaçırarak ve yemektir. “Rus Kız ile Almislar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 99-100) başlıklı efsanede bu motif şu şekilde yer almaktadır: “Bir süre geçtikten sonra kıza dünürçüler gelir. Oğlan, çok yakışıklıdır. Çok güzel insanlardır, şekil değiştirip gelmişlerdir: ‘Evet, benim oğlum bu. Kızınızı oğluma verin.’ derler. Oğlan yakışıklı olduğu için kız varmaya gönüllüdür. Anası, babası da rıza gösterir. Kızını onlara verip gönderirler”.

Çalışmaya konu olan anlatmalarda Almis, genel olarak Türk boylarının Alkarısı efsanelerinde olduğu gibi, en çok keçi suretine girmektedir. Bunun sebebi, muhtemelen keçinin de tıpkı Almis gibi Erlik tarafından yaratılan bir varlık olmasıyla alakalıdır. “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) adlı efsanede, güzel bir kadın kılığındaki Almis, kimliğinin ifşa olmasıyla birlikte “kara keçi” donuna girerek avcıya saldırır: “Gün boyunca giden Sarı Tan, akşam olduğunda ateş yakıp, bir kütüğe kürkünü çevirerek koyar. İki oğlunu kütüğe çıkarır, bakır okunu hazırlar, oturduğunda kara keçinin koşturarak geldiğini görür. Şekil değiştirmiş olan Almis, kürk giydirilmiş kütüğe tırnaklarıyla saldırır.” “Almis’in İnsanı Ele Geçirmesi Hakkında” (Yadanova, 2020, s. 96-97) adlı memoratta ise Almis, “sarı keçi” suretine girerek kendini takip ettirir: “Yaşlı kadın durup, keçiye gitse, sarı oğlak kendini takip ettirdi. Sarı keçi yine uzaklaşsa o kişi onun peşinden gider. Gittikçe uzaklaştılar. Uzaklaştıklarında o kişiyi kendine çekip Almis yapar.” Bu demon, yine benzer şekilde “Almis-Keçi” (Yadanova, 2020, s. 87) ve “Keçi-Körmös” (Yadanova, 2020, s. 99-100) adlı anlatmalarda keçi kılığında karşımıza çıkmaktadır. İncelediğimiz bu memoralarda Almis, keçi suretine girerek insanları bir şekilde kendine çekmekte ve oldukları yerden uzaklaştırmaya, yolunu kaybettirmeye çalışmaktadır. Neticede ise keçinin peşinden gidenler ya aklını yitirmekte ya da kısa zamanda hayatını kaybetmektedirler. Bu da aslında A. İnan’ın (1987) “Bugünkü Türk inanmalarında yaşayan Al, şerir bir ruh olarak tasavvur olunur; yol şaşırtıcı, yalancı ve hilekâr sayılır.” şeklindeki ifadesiyle örtüşmektedir (s. 265).

İncelediğimiz efsanelerde, Almis’in sarı bir eniğe dönüştüğü de görülmektedir. “Avcı ve Almis” (Yadanova, 2006, s. 112-113) adlı efsanede, eşinin Almis olduğunu fark eden avcı, eşini gizlice gözetlediğinde eşinin bu dönüşümüne şahit olur: “(...) görür ki o kadın çuvaldan bir şeyleri alıp tümseğe koymakta. Bu eski ayakkabının parçaları değil mi? Eşyalar düşünce kadının silkinip sarı enik olduğunu görür. Sarı eniğe dönüşüp o eşyaları yer. Avcı bütün bunları görür. Onları yedikten sonra tekrar silkinince insana dönüşür”.

Almis’in cansız nesnelere dönüştüğü de görülmektedir. “Şoor’un Bulunması Hakkında Efsane”de (Yadanova, 2020, s. 90-91), ilk olarak “şoor” adlı müzik aleti çalan, çok güzel bir at gibi kişneyen, bakır tırnaklı güzel bir kadın suretinde iken

kösmökçinin onu vurmasıyla yere düşen Almıs, önce altın dolu ak bir tuluma, ardından kuru bir ağaç dalına, en son da kuru ota dönüşür. Almıs'ın bu dönüşümünün sebebi, muhtemelen kendini vuran kişiyi aldatmaktır. Nitekim demonun keçeğe dönüşümüyle ilgili Doronin'in derleme yaptığı kaynak kişi, insanın Almıs'ı öldürmek istediği sırada, bu kötü ruh keçeğe dönüşürse ona hiçbir şey yapılamayacağı bilgisini vermiştir (Doronin, s 16). Ancak bu efsanede, bu demonu yok etmek isteyen kişinin kösmökçi olması dolayısıyla Almıs'ın bu niyeti sonuçsuz kalmış ve kösmökçi, kuru otu ateşe vererek ondan tamamen kurtulmuştur.

Antropomorfik Bir Varlık Olarak Almıs

Almıs, Türk boylarında yer alan Alkarısı gibi, antropomorfik bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Almıs, genel olarak dişi bir varlık olarak tasavvur edilse de erkek Almısların da olduğu incelenen anlatılarda görülmüştür. “Sarı-Tañ” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) adlı efsanede, Unçukpas adlı kadın, Almıs'ın çocuğunu kaçırmaması üzerine “bakır bıçağı dişi Almıs'ın yüreğine saplar, Almıs yere yığılır. Erkek Almıs'ın (karşı koymasına) fırsat vermeden ciğerini, yüreğini sonuna kadar bıçaklar”. Almıs'ın daha ziyade kadın olarak tasavvur edilmesi, erkek Almıs'a nadiren rastlanması, bu ruhun tarihi devirlerde “mitolojik ana kompleksinden” (Bayat, 2007, s. 332-336) çıkarak zaman içerisinde geçirdiği dönüşümler neticesinde erkek olarak da tasavvur edilmeye başlandığının göstergesi niteliğindedir.

Almıslar, “Bahadır Oğlan ile Yaşlı Almıs” (Yamaeva & Şincin, 1994, s.102-103) adlı efsanede olduğu gibi yaşlı bir kadın olarak karşımıza çıkabilirken, “Çoban ile Çocuk Almıslar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 105) adlı efsanedeki gibi çocuk olarak da tasavvur edilebilmektedir: “Çoban, taşın üstündeki çok sayıdaki çocuk ayakkabılarını alır. Ah, bir de arkaya baksa, korkunç çocuklar (...)”. Hatta Yadanova (2006) derleme yaptığı kaynak kişinin, “Almıs kimdir?” sorusuna “Çıplak, küçük, küçük çocuklara benzeyen bir yaratık” şeklinde yanıt verdiğini aktarmaktadır (s. 18).

“Oğlan ile Almıslar” (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 102) adlı efsanede, oğlanın “Almıs'ın kızıyla” tanışmasından yola çıkarak Almısların da insanlar gibi soylarını devam ettirdiği, aile sahibi olduğu yönündeki bir tasavvura ulaşmak mümkündür. “Almıs'tan Olan Çocuk Almat'tır” (Yadanova, 2006, s. 105-107) adlı efsanede ise Almıs'ın, birlikte yaşadığı avcıya “(...) Çocuğunu al, ben de memleketime gideceğim. Sen anana babana git, ben de kendi anama babama giderim.” demesi hem Almıs'ın bir ailesinin olduğunu hem de Almıslara ait yerleşim yerlerinin olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Almıs'ın insanla olan cinsî münasebetinden soyun devam etmesine, "Sarı-Tañ", "Almıs", "Almıslar", "Almıs'tan Olan Çocuk Almat'tır", "Almat Boyunun Almıs'tan Geldiği Söylenir" efsanelerinde rastlanmaktadır. Altay inanç sisteminde bazı boyların kökeninin Almıs gibi kötü ruhlara bağlanması, muhtemelen, geleneksel düşünce içerisinde insanın "sınırsız üreme potansiyeline sahip" doğa ile akrabalık ilişkisi kurmak suretiyle doğayı anlamlandırmaya çabalamasındandır (Lvovo vd., 2013a, s. 35, 37).

Ele aldığımız efsanelerde bu antropomorfik varlıkların, insanlar gibi konuştukları, şarkı söyledikleri, yemek pişirip yedikleri, uydukları, evlerde, hatta kendilerine ait yerleşim yerlerinde topluluk hâlinde yaşadıkları, maddi kültür unsurlarına (bıçak, ayakkabı, soba, kazan vb.) sahip oldukları görülmektedir. "Sarı-Tañ" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 89-93) ve "Dokuz Rus ile Almıs" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 100-101) adlı efsanelerde bu antropomorfik tasavvurlara şu şekilde yer verilir: "Çatısı ottan olan bir evin kapısının sonuna kadar açık olduğunu görür. Gizlice içeriye girdiğinde görür ki çocuğunun ciğerini, yüreğini dişleyen dişi Almıs saçlarını taramakta, diğer heybetli Almıs ise uyumaktadır" (Sarı-Tañ); "Almıs kapıdan çıkıp, odun taşır, evde sobayı yakar (...) Soba tamamen yanınca kapıyı kilitler, açılmamacasına.(...) O kişi piştikten sonra masaya koyup, yer. (...) Almıs, horlayarak uyuyunca sekiz kişi kalkıp evin içinde dolanarak bir şeyler ararlar, bir kurşun ile demir uçlu bir kepçe bulurlar. Sobada demir kepçeyi eriterek tek gözüne akıtırlar. Kara toprakta tepinir, dövünür, kapıyı kırarcasına tekmeler. Sekiz kişi çıkarak sallarına binerler. O Almıs'ın haykırışına, gürültüsüne çıkan bütün evlerdeki insanlar tek bacaklı, tek gözlüdürler." (Dokuz Rus ile Almıs). Efsanelerde Almısların da tıpkı insanlar gibi yaralandığı, canlarının acıdığı, hatta "Rus Kız ile Almıslar" (Yamaeva & Şincin, 1994, s. 99-100) efsanesinde olduğu gibi, iyileşmek için tedavi uyguladıkları görülmektedir: "Rus kız, daha önce kolunu kestiği Almısların tuzlu suda kollarını tedavi ettiklerini görür."

İnsanlar gibi yaşayan, acı, öfke, intikam hissi gibi insanî duyguları olan, Almıslar için "ölüm" de vardır. Aslına bakılacak olursa, kötü ruhlar için "ölüm"ün olması yaratılışa kadar dayanmaktadır. "Yerin Yaratılışı" (Yamaeva & Şincin, 1994, s 11-19) adlı anlatmaya göre, Erlik, göğü, Tanrı'nın rızası ile yaptıktan sonra Erlik'in şeytanlarının onun göğünde çok fazla çoğalmasından rahatsızlık duyan Mandi Şire, Tanrı'nın verdiği mızrağı alıp göğeyi çıkar ve Erlik'in göğünü mızrakla parçalaması neticesinde bütün şeytanları ölür. Erlik'in Almıs'ı yaratması ise daha sonra tekrar kendi gökyüzünü yapmaya kalkışan Erlik'in Tanrı tarafından yer altına sürülmesinden sonradır. Dolayısıyla antropomorfik bir varlık olarak tasavvur edilen Almıs'ın, insan gibi doğduğuna, yaşadığına ve ölümlü olduğuna inanılmaktadır.

Sonuç

Altay efsanelerinden yola çıkarak Almıs’la ilgili tasavvurlara ulaşmaya çalıştığımız makalede Almıs’la ilgili tek bir tasavvurun olmadığı görülmektedir. Antropomorfik bir varlık olarak tasavvir edilen bu demon, anlatmalarda çok farklı görünüşlerde karşımıza çıkmaktadır: “koltuğunun altı delik, tepesi oyuk”, “tek bacaklı, tek gözlü”, “sırtı tüylü”, “kulakları yastık yorgan yapacak kadar uzun”, “heybeti korkunç” vb. Bu demonla ilgili tasavvurların ortak noktası ise insanı korkutması ve onda tiksinti uyandırmasıdır. Almıs’ın sahip olduğu bu menfi özelliklerin asıl sebebi, onun Erlik tarafından yaratılan, kötü bir ruh olmasındandır. Erlik’in hizmetkârı, elçisi konumunda olan Almıslar, Erlik’e hizmet edebilmek için başta dağ, orman, nehir kenarı, dik vadiler, yarıklar gibi ıssız yerler olmak üzere yeryüzünün her tarafına yayılırlar ve özellikle yalnız kişilere musallat olurlar. Bu demonik varlıklar, geceleri, özellikle de güneşin battığı vakit ortaya çıkarak güneş doğana kadar eylemlerine devam ederler. Almısların insanlara musallat olmasının sebebi onları yemek istemesidir. Erlik gibi, insan yiyici olan Almıs, insanları öldürüp canlarını Erlik’in yer altı dünyasına götürecektir. Almıs, daha ziyade erkeklere, özellikle de avcılara musallat olmakta, kadınlara, çocuklara ve atlara zarar verdiği de görülmektedir. Dolayısıyla insanlar, hem canlarına hem de mallarına kasteden bu varlıklarla baş edebilmek için kimi zaman kam, lama ya da kösmökçi gibi öte dünyayla iletişim kurabilen kişilerden yardım alırlar, kimi zaman kendi geliştirdikleri yöntemlerle onu öldürürler, kimi zamansa olağanüstülüğü karşısında dehşete kapılarak kaçmayı yeğlerler. Almıs, her ne kadar Altay efsanelerinde insanları yiyen ya da onlara zarar veren, insanda tiksinti ya da ürküntü oluşturan kötü bir dişi ruh olarak karşımıza çıksa da bazı efsanelerde sofrayı türlü yiyeceklerle donatması, memelerinin sütle dolu olması ve avcı-Almıs ilişkisini konu edinen bir anlatmada hiçbir menfi özellik sergilememesi, Almıs’ın tarih öncesinde koruyucu bir ilâhe olduğunun kanıtı gibidir.

Altaylıların doğayı canlı bir varlık olarak algılaması ve doğadaki her unsurun bir koruyucu ruhunun olduğunu düşünmesi neticesinde, doğaüstü varlıklarla ilgili sözlü gelenekte pek çok efsane meydana gelmiştir. Bunlar arasında özellikle Almıs’la ilgili anlatmaların oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Almıs’ın insanlara zarar verme potansiyeli, geçmişten günümüze bu demonla ilgili inançların canlı kalmasına sebep olmuştur. Altaylıların tarih boyunca etkisi altında kaldıkları kültürlere, inanç sistemlerine ait unsurları, kendi inanç sistemleri içerisinde alarak yerelleştirdiğini de göz önüne alırsak köken olarak arkaik döneme kadar dayanan Almıs’la ilgili tek bir tasavvurun olmaması, çok farklı görünümde karşımıza çıkması şaşırtıcı değildir.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Alekseyev, N. A. (2013). Türk Dilli Sibiryaya Halklarının Şamanizmi. Metin Ergun (Çev.). Konya: Kömen.
- 📖 Anohin, A. V. (2006). Altay Şamanlığına Ait Materyaller. Zekeriya Karadavut-Jannet Meyermanova (Çev.). Konya: Kömen.
- 📖 Atnur, G. (2010). Sibiryada Bazı Türk Boylarının Destanlarında Halk Hekimliği Uygulamaları. Bilig, 55, 51-70.
- 📖 Bayat, F. (2007). Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dişi- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler ve Demonoloji): Cilt II. Ankara: Ötüken.
- 📖 Çoruhlu, Y. (2011). Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Kabalcı.
- 📖 Direnkova, N. P. (2000). Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnografiçeskie materialı. Sankt-Peterburg: Nauka.
- 📖 Dilek, İ. (2002). Altay Destanları I. Ankara: TDK.
- 📖 -----. (2021). Türk Mitoloji Sözlüğü. Ankara: TDK.
- 📖 Doronin, D. Y. (2016). Mejdu kozlom i lyudoedom: mifologiçeskie rasskazı ob almısax na altae. Jivaya Starina, 1 (89), 12-17.
- 📖 Eliade, M. (2006). Şamanizm. İsmet Birkan (Çev.). İstanbul: İmge.
- 📖 -----. (2009). Dinler Tarihine Giriş. Lale Arslan (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- 📖 Ergun, P. (2019). Sibiryaya Türklerinin Destanlarında İyeler. Konya: Kömen.
- 📖 İnan, A. (1987). Makaleler ve İncelemeler: Cilt II. Ankara: TTK.
- 📖 Lvovo E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev A. M. & Usmanova. (2013a). Güney Sibiryaya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri (Kainat ve Zaman. Nesnelere Dünya). Metin Ergun (Çev.). Konya: Kömen.
- 📖 -----. (2013b). Güney Sibiryaya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri (İnsan ve Toplum). Metin Ergun (Çev.). Konya: Kömen.
- 📖 Ögel, B. (1993). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar): Cilt I. Ankara: TTK.
- 📖 Potapov, L. P. (2012). Altay Şamanizmi (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen.
- 📖 Türker, F. (2011). Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme Metin). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- 📖 Yadanova K. V. (2006). Neskazoçnaya proza telengitov. Moskova.
- 📖 -----. (2012). Neskazoçnaya proza telengitov. (Dissertatsiya na soiskanie uçenoy stepeni kandidata filologiçeskiy nauk). Rossiyskaya akademiya nauk

ordena drujby narodov institut mirovoy literaturı im. A. M. Gorkogo, Moskova.

- 📖 ----. (2020). Predaniya Ulaganskogo Rayona Respubliki Altay. Gorno-Altaysk: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова».
- 📖 Yamaeva, E. E. & Şincin, İ. B. (1994). Altay kep-kuuçındar. Gorno-Altaysk: Ak Çeçek.
- 📖 Yamaeva, E. E. (2002). Duhovnaya kul'tura altaytsev: epos, mif, ritual. (Dissertatsiya na soiskanie uçenoy stepeni doktora istoričeskix nauk). Institut gumanitarnıx issledovaniy Respubliki Altay. Gorno-Altaysk.



Ritüel Temelli Dua Verme Geleneği “Gülbanklar ve Ak Batalar” *The Tradition of Ritual-Based Praying Gülbanklar and Ak Batalar*

İlknur BAYRAK İŞCANOĞLU*

Özet

Anadolu ve Kırgızistan; ortak tarihe sahip olmanın verdiği ortak inancı, ortak kültürü, olaylara ortak bakışı ve olayları ortak algılayışı halk kültürüne dair pek çok uygulamada ve inanışta devam ettirmiştir. Bu ortaklıklar aradan pek çok zaman geçse dahi aynı anlayışla sürdürülmüş ve bugün benzerliklerin olduğu uygulamalarda ve inanışlarda kendini göstermiştir. Geçmişteki ortak tarih, kültür ve yaşam zaman içerisinde coğrafyaların değişmesiyle birlikte yerini ortak anılara bırakmıştır. Bu çalışmanın ana konusunu oluşturan kalabalık bir grup eşliğinde ve törensel mahiyette edilen dua, Anadolu ve Kırgız halkında görülen benzerliklerdendir. Özellikle Anadolu’da ve Kırgızistan’da insan hayatında geçiş dönemlerinin önemli görülmesi ve bu dönemlerin dualarla kutsanması, duaların törensel bir uygulama ile kalabalık halk eşliğinde ve toplumca saygın, yaşça büyük kişiler tarafından edilmesi gibi benzer özellikler dua ve dua etme ile ilgili ortaklıklardan bazılarıdır. Bu çalışmada Şamanizm, atalar kültü ve tabiat kültlerinin etrafında şekillenmiş, Şaman dualarından bugünlere ulaşan Alevi inanç sistemindeki gülbanklar ile Kırgızistan’daki hayır duası anlamına gelen ak batalar; köken, konu ve işlevsellik açısından karşılaştırılmıştır. Böylece bir zamanlar ortak yaşamının sonucu olan ortak anılardan dua ve ritüellerde dua etme geleneğinin hem uygulama hem de söyleyişte anımsanarak farklı coğrafyalarda nasıl devam ettirildiği benzer ve farklı yönleriyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Ritüel, dua, gelenek, gülbank, ak bata.

Abstract

Based on a common history, the Anatolia and Kyrgyzstan have maintained common beliefs, cultures, perspectives and perceptions on events in many practices and beliefs within their social culture. Even though a long time has

* Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi Türkçe Öğretim, Araştırma ve Uygulama Merkezi, ilknuriscanoglu@gazi.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2849-4992.

passed, these common features have been maintained with the same understanding and are shown in the practices and beliefs where many similarities are observed today. Sharing a common history, culture, and past lifestyles, yet different geographies, have given the people common memories over time. Constituting the main subject of this study, the prayer that is spoken within a crowd and in a ceremonial nature is one of the similarities seen in Anatolian and Kyrgyz people. In Anatolia and Kyrgyzstan, similar features such as considering the transitional periods of human life important, blessing these periods with prayers, and the saying of these prayers in a ceremonial practice within a crowd by a socially respected elder are some of the common features regarding prayer and praying. In this study, Shamanism, the cult of ancestry and the cults of nature, and gulbank, which is included in Alevi belief system and has reached the Shaman prayers of today, were compared with ak bata, which means "blessing" in Kyrgyzstan in terms of their origin, theme, and functionality. Therefore, among the common memories of common past lifestyles, the traditions of praying and in rituals prayers were recalled both in practice and in speaking. This is explained with their similarities and differences by focusing on how and in what way they were maintained throughout different geographies.

Keywords: Ritual, pray, tradition, gulbank, ak bata.

Türkçe sözlükte Tanrı'ya yalvarma, yakarış; ibadet veya yakarma amacıyla okunan din değeri olan metin şeklinde tanımlanan dua, insanlık tarihi kadar eskidir. Tek tanrılı dinlerden önce de insanın yaratıcıya ulaşma ve onunla iletişime geçme noktasında başvurduğu yöntemler arasında yer almaktadır (Erdem Kük, 2021, s. 10). İlkel insanın kendisini tabiat karşısında güçsüz hissetmesi ve kendisinden güçlü olarak gördüğü varlıklara karşı kendisini koruma içgüdüsüyle başlattığı insanî bir ihtiyaçtır. Dua, ilkel dönemlerden başlayarak farklı çağlarda ve dönemlerde, insanoğlunun bir gereksinimi olarak dikkat çekmektedir. İnsanoğlunun bir gereksinimi olarak duaların bireysel özellikler gösterdiği gibi dinî önderler tarafından yönetilen ibadetlerde birtakım kurallara bağlı kalınarak belli bir düzen içerisinde söylenmeleri durumunda da toplumsal bir özellik kazandıkları görülür (Örnek, 2014, s. 77-82). İnsanoğlu günlük hayatında da törensel pek çok uygulamasında da dualara yer verebilmektedir. Doğan Kaya'ya göre dualar; tarihte ve edebî metinlerde dualar, tabiat olayları ile ilgili dualar, hayatla ilgili dualardır (Kaya, 2001, s. 6).

Türk kültürü içerisinde Türklerin İslamiyet'i kabul etmeden önce de hayatlarında çeşitli törenlerde dualara yer verdikleri yapılan çalışmalarda görülmektedir. Türk kültür tarihinde yüzyıllar boyunca farklı konularda manzum ve mensur şekilde olmak üzere pek çok dua örneğinin oluştuğu görülür (Duran, 2003, s. 98). Pertev Naili Boratav'a göre Türk kültüründeki alkış geleneği İslamiyet'in etkisiyle dualara dönüşmüştür (Boratav, 1969, s. 169). Türklerin en

eski inancı olarak kabul edilen Şamanizm’de de özellikle bu dinin din adamları olarak görülen şamanların ayinleri sırasında dualara başvurdukları bilinmektedir.

Dualar içerisinde oluştukları kültürden, inançtan pek çok öge barındırır. Bu sebeple duaları sadece insanoğlunun söylediği dilek ve temenni olarak görmek, duaların geri planında yer alan pek çok ögeyi göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Özellikle Türk kültürü içerisinde oluşmuş dualarda Türklerin Müslüman olmadan önceki inançlarının da kalıntılarını görmek mümkündür (Duran, 2003, s. 99). Bu sebeple Türk kültürü içerisinde oluşmuş duaların konu ve anlam bakımından anlaşılmasında İslamiyet öncesi Türk inanç sisteminin özelliklerinin bilinmesi, Türk kültür dairesi içerisinde oluşmuş duaların anlamlandırılmasında önemlidir. Türklerin İslamiyet’i kabul etmeden önce Gök Tanrı kültünün Orta Asya’da devlet kurmuş sülalelerin hepsinde olduğu Çin kaynaklarından bilinmektedir (İnan, 2000, s. 26). Ayrıca Orta Asya kavimlerinde güneş ve ay kültünün de olduğu görülür (İnan, 2000, s. 29). Kültler, Şamanist yöntemi akla getirmektedir. Özellikle Altay halklarından Türk, Moğol, Mançu ve Tunguz halklarında görülen bu inanış, eski ataların inanışları ile birlik oluşturduğunda bir tabiat dini olarak görülür (Radloff, 2008, s. 10). Tabiat dini görüntüsü veren Şamanizm’de özellikle eski dönemlerde Türkler arasında Yer-Su anlayışı dikkat çekicidir. Şamanizm’deki kişiselleştirilmiş tabiat kuvvetleri anlayışı bu Yer-Su anlayışından ileri gelmektedir. Yer, insana maddi hayatı için gerekli ihtiyaçlarını veren yedi dağ ve denizi ile Yer-Su’dur ve insan bu yüzden ona olan teşekkür ve saygısını göstermek için dua eder, armağanlar sunar (Radloff, 2008, s. 33). İslamiyet öncesi dönemde duanın insan ihtiyaçlarını karşılayan Yer-Su’ya teşekkürü şeklinde olduğu görülür. Ayrıca tabiat kuvvetlerinin desteğini almanın sağlayıcısı olarak da iye inancı ile karşılaşılır ve çeşitli sorumluluk alanları olduğuna inanılan iyelere de dua edilerek güçlerine başvurulur (Erdem Kük, 2021, s. 18). O hâlde İslamiyet öncesinde eski dönemlerde tabiat karşısında kendisini güçsüz hisseden insan kutsal saydığı tabiat güçlerine de (iyelere) dualar etmektedir.

Eski dönemlerde gündelik hayatta iyelere kendisi doğrudan dua edebilen insan ayrıca Tanrı ile iletişime geçmesi için de Şamanizm’in din adamı olarak görülen şamanlardan yardım alarak onların aracılığıyla da onların ettiği dualar ile Tanrı’ya dilek ve isteklerini iletmiştir (Erdem Kük, 2021, s. 24). *Şaman* kelimesi Tunguzca bir kelime olup Türkçe *kam*, Moğolca *böge* sözleri de bu dinle ilgili ayini icra eden, büyü yapan şahıs anlamında kullanılmaktadır (Radloff, 2008, s. 11). Şamanlar yaratıcı ile bağ kuran ve sıradan insanların dilek ve isteklerini dile getiren, dua edebilen ayrıcalıklı ve özellikli kişilerdir.

Şamanizm içerisinde animizm, animatizm, zoomorfizm gibi pek çok görünümü barındırır ve onu diğer düşünce sistemlerinden ayıran en önemli

özelliği olarak ise yaşayan insan ile onun ölmüş atası arasında sıkı bir bağ bulunduğuna inanılmasıdır. Bu bağı da şamanlıkta din adamı, büyücü, sihirbaz olarak görülen şaman yapabilmektedir (Güngör, 1996, s. 237-238). Ata ruhları Şamanizm’de önemlidir. Şamanist dönemdeki şamanlara yüklenen Tanrı’ya ulaşma ve onunla iletişime geçme görevi dualar ile sağlanmaktadır. Şamanizm’de dualar sıradan ifadeler değildir. İslamiyet’te de dualar için aynı şeyleri söylemek mümkündür, dualar İslamiyet’te de sıradan bir söyleyişe sahip ifadeler değildir. Ayetlerde dua; Allah'a yakarma, istek ve ihtiyaçlarını arz ederek O'nun lütfunu dileme, çağırma, seslenme, davet etme, ibadet etme, yardıma çağırma, bir durumu arz etme, Allah'ın birliğini tanıma, isnat ve iddia etme anlamlarında kullanılmıştır (Parladır, 1994, s. 529). İslamiyet’te insanoğlu dilek ve isteklerini bildirmede, affını dilemede, yardıma ihtiyaç duyduğunda Allah’a dua etmektedir. Bu çalışmada da Türk kültür tarihinde hem Şamanizm’de hem de İslamiyet’te toplum hayatı içerisinde önemli bir yeri olduğu görülen duaların Alevi inanç sisteminde kalabalık gruplar hâlinde törensel mahiyette ve Alevi inanç sistemi bağlamında inanç önderleri olarak görülen dedeler tarafından verilmesi geleneğinin Kırgız kültüründe de benzer şekilde(törensel mahiyet taşıması, toplumca saygın ve yaşça büyük kişiler tarafından verilmesi) olması, özellikle hem Alevi inanç sisteminde hem de Kırgız kültüründeki duaların bünyelerinde Şamanizm, atalar kültü ve tabiat kültlerine dair özellikler taşımaları, toplum hayatı içerisinde sahip oldukları işlevsellikleri, söyleniş amaçları ve konuları açısından benzerlikleri; çalışma boyunca verilen gülbank ve ak bata örnekleri ile açıklanmış, dua verme geleneğindeki benzer özelliklerin geçmişteki ortak kültür ve ortak yaşamın birer yansıması olduğuna dikkat çekilmiştir.

Anadolu Aleviliğinde Gülbanklar

Gülbank kelimesi Farsça bir kelimedir ve basit ifade ile “gülbank”ı dua metinleri şeklinde açıklamak mümkündür. Özellikle de Şamanist etkinin Anadolu Aleviliğinde vücut bulmuş hâli şeklinde düşünülebilenecek dua metinleri olan gülbanklarda ve gülbankların söylendiği ritüelistik özellikler taşıyan çeşitli törenlerde bu etkiyi görmekteyiz. Ferit Devellioğlu’na ait Osmanlıca Türkçe Lûgat’te gülbank eskiden tekkelerde, ayın sırasında, saraylarda muayyen merasim sırasında hep bir ağızdan yüksek sesle okunan ilahi veya dua şeklinde tanımlanmıştır (Develioğlu, 2000, s. 297). Gülbanklar, bir işe başlarken veya yapılan bir işin sonunda, o işin hayır ve bereket getirmesi amacıyla okunan, kolay anlaşılabilirliği yanında genellikle belli bir kalıp etrafında şekillenen, Allah’a yakarışı konu edinmesi yönüyle de niyazı içeren dua metinleridir (Pekdemir, 2020, s. 55). Bir başka tanıma göre ise gülbank Alevi-Bektaşî inanç önderleri tarafından ritüel ve inanç pratiklerinde dilek ve temennilerin Allah’a ulaşması

için edilen, bunun için hizmet piri ve bağlı bulunulan ocak pirinin vasıtasına başvuru, ritüel ve inanç pratiklerine göre içeriği değişebilen; giriş, dua ve kapanış formellerinden oluşan yakarış ve dua metinleridir (Ersal ve Ersöz, 2013, s. 55). Yapılan tüm tanımlara göre Alevi- Bektaşî inancının içerisinde söylenen gülbanklar birer dua örneğidir ve belirli bir düzene sahiptir. Söylenmesindeki amaç Yaradan’dan dilek ve istekte bulunmaktır ve bunu kişi hem kendi yaparken hem de bir aracıya ihtiyaç duymaktadır. Gülbanklar ritüel temelli edebî formlardır (Erdem, Kük, 2021, s. 99). Gülbankların ritüel temelli olması dikkat çekicidir çünkü ritüeller içerisinde derin anlamlar ve simgeler barındıran etkinliklerdir.

Paul Connerton *Toplumlar Nasıl Anımsar* isimli çalışmasında Lukes’in *Political Ritual and Social Integration* isimli çalışmasında geçen ritüel tanımına yer verir: “Onu kullananların dikkatini, özel bir önem taşıdıkları düşüncesiyle ve duyguyla ilgili şeylere çeken, simgesel nitelik taşıyan türden kurullarla yönetilen etkinliklerdir (Lukes’ten akt. Connerton, 2014, s. 76-77)”. Bu tanımda da görüldüğü üzere ritüeller onu kullananlar tarafından özel, önemli ve derin anlamlı görülmektedir. Ritüel, bireyin toplum içerisinde nasıl hareket edeceğini gösteren, davranışlar konusunda hazır kalıplar sunan, her olayda yeni arayışı ortadan kaldıran, duygusal bir bağ ile geçmişe bağlılığı sağlayan (Karahan, 2010, s. 233) faaliyetlerdir. Ritüeller bedensel bir davranıştan oluşur, olağanüstü güç ile bir bağı vardır ve tekrarlanan davranışlardır (Olgun, 2013, s. 84-85). Ritüelin tanımlarında geçen ve ritüelin temelini oluşturan davranış, bireye içinde yaşadığı topluma dair böylece bir aidiyet hissi verir. Bu aidiyet hissi ile birey geçiş dönemlerinde, takvimsel bazı olaylarda ve kriz dönemlerinde çeşitli davranışlar sergiler ve sergilenen bu davranışlar ile toplum içerisinde dayanışma ve kolektif şuur artar (Karahan, 2010, s. 231-232). Ritüel için yapılan tüm tanımlarda ritüelin temelinde davranışın olması dikkat çekicidir. Bu davranışlar sıradan davranışlar değildir ve davranışların kökeni ve anlamının kaynağı çok eski inanç sistemlerine kadar götürülebilmektedir. Özellikle Lukes’e ait tanımda geçen “onu kullananların...” ifadesi ritüellerin dikkate alındıkları toplumlarca anlam kazandığı anlamına gelmektedir. Bu anlam kazanma ortak yaşayış ve ortak inanış ile mümkün görünmektedir.

Bir dua çeşidi olarak görülen Gülbanklar, çeşitli ritüelistik uygulamalar içerisinde söylenir. Bu ritüeller sırasında söylenen Gülbankların toplumsal hayatta birer işlevi ve anlamı vardır. Alevi inanç sistemi içerisinde oluşan gülbanklar gündelik hayatta söylenebildiği gibi cem törenleri sırasında Alevi toplumlarının inanç önderleri olarak görülen dedeler tarafından bir düzen ve bir amaç ile de söylenebilmektedir.

Gülbankların inanç önderleri dedeler tarafından söylenmesi Şamanist inanışta Tanrıya, iyi ruhlara ve kötü ruhlara ulaşmada aracı olan şamanları akla getirmektedir. Mircea Eliade'nin *Şamanizm* isimli çalışmasında yer verdiği bir şaman duasında şamanın Tanrı'dan dilekleri şu şekildedir:

"Tüm insanları yaratan.

Sen hepimize sürüler veren Ülgen,

Bizi sıkıntıda bırakma!

Kötü'ye direnmemizi sağla,

Bize Körmös'ü gösterme,

Bizi onun eline teslim etme!

Sen ki yıldızlı göğü döndürüyorsun,

Binlerce bin defa,

Benim günahlarımı cezalandırma" (Eliade, 1999, s. 229).

Yukarıdaki şaman duasının günümüz insanının dualarında geçen af dileme, kötülüklerden korunma, sıkıntı ve beladan uzak kalma gibi dilek ve isteklerine benzerliği dikkat çekicidir.

Gülbanklar belli işlevselliğe sahip dualardır, içerikleri de işlevselliğine göre farklılık gösterir. Alevi Bektaşî inanışında ad koyma, sünnet, sofrası, aşure, cenaze, defin gibi konularda kısacası hayatın önemli her anı ile ilgili gülbanklar söylenmiştir (Ocak, 1992, s. 59). Anadolu Aleviliğinde gülbanklar kullanım yerlerine ve amaçlarına göre farklı türlere ayrılır. Bunlardan bazıları:

"Doğum/ İsim Gülbankları

Sofra/ Yemek Gülbankları

Evlilik/ Nikâh Gülbankları

Ölüm / Cenaze Gülbankları" (Pekdemir, 2020, s. 78-102).

Doğum, sofrası, evlilik ve ölüm gülbankları gündelik hayatla, geçiş dönemleri ile ilgili gülbanklardır. Ayrıca cem törenleri sırasında yapılan hizmetlere yönelik Alevi inanç siteminin dinî önderleri olan dedeler tarafından söylenen hizmet gülbankları da vardır. Bu gülbanklar da cem ritüeli merkezli gülbanklardır:

"Kurban Hizmeti Gülbankları

Sofra/ Lokma Hizmeti Gülbankları

El Suyu (İbrikçi) Hizmeti Gülbankları

Dolu Hizmeti Gülbankları" (Erdem Kük, 2021, s. 102-122).

Alevi inancında hem geçiş dönemleri için hem de cem töreni etrafında oluşmuş farklı konu ve işlevsellikteki gülbanklar eski Türk inanç sisteminden izler taşımaktadır.

Kırgız Türklerinde Ak Bata “Hayır Duası”

İslamiyet’i kabul etmeden önce Kırgızlar da eski Türk inançlarına sahiptirler. Gök Tanrı’ya inanma, tabiat güçlerine inanma, atalar kültü Kırgızların dinî inançlarının temelini oluşturmada önemlidir (Erşahin, 1999, s. 398-399). Geleneklerini oluşturan temeller içerisinde yine Şamanizm, tabiat kültürleri, atalar kültü önemli yer tutmaktadır. Kırgızlar tabiattaki her varlığın, her olayın bir sahibi, koruyucusu olduğuna (Baytok, 2017, s. 3) ve atalarının ruhlarının da onları çeşitli kötülüklerden koruduğuna da inanmaktadırlar. İslami anlayış içerisinde Kırgızlar kendilerini Sünni Müslüman olarak tanımlamaktadırlar (Zhaparaliev, 2019, s. 5) ancak toplum hayatı içerisinde yerleşmiş ve hayatın önemli anlarında törensel bir uygulamaya dönüşmüş olan dua söyleme geleneğinin Alevi inancındaki gülbank söyleme geleneğine benzerliği dikkat çekicidir. Dua ve duayı toplumda saygın bir büyüğün söylemesi durumu Şamanizm ve şaman ilişkisini akla getirmektedir. Eski Türk inancında kam/şaman tarafından verilen alkışların günümüzde Alevi Bektaşî dede ve babalarınca verilen gülbank metinlerinde varlıklarını sürdürdükleri ifade edilebilir (Arslan ve Erdem Kük, 2021, s. 119). Aynı şekilde dua ve duayı eden toplum içerisinde saygın, yaşça büyük kişi anlayışını Kırgız Türklerinde de görmek mümkündür. Özellikle yaşça büyük insanlara saygı Kırgız Türkleri arasında önemlidir ve onların hayır dualarını almak Kırgız gençleri için önem taşımaktadır. Alevi Bektaşî inanç önderi dedelerin de dualarını almak önemlidir çünkü bu inanç önderi kişilerin kutsal bir soydan geldiğine inanılmaktadır ve bu inanç önderi saygın kişiler gülbank vererek kendilerine bahşedilen kutu böylece toplumla bölüşmüş olurlar (Arslan ve Erdem Kük, 2021, s. 119).

Kırgız Türkçesinde dua kelimesinin karşılığı *bata*, dua etmek ise *bata berüü* şeklinde ifade edilmektedir. Kırgız Türkçesindeki *Ak bata* ifadesi ise hayır duasına karşılık gelmektedir. Kırgızlar pek çok konuda ve pek çok amaçla oluşturulmuş dua metinlerine sahiptir. Özellikle törensel nitelik taşıyan, topluluk halinde yapılan, toplumun önde gelen aksakalları, baybiçeleri ve aile büyükleri tarafından çeşitli ritüelistik uygulamalar ile söylenen dualar oldukça çeşitlidir. Çocuğa, yeni evlenen çifte, sofraya, yağmura, dualar edilmekte, Allah’tan sağlık, afiyet, bolluk, bereket, kazadan ve beladan uzak kalmak gibi pek çok konuda dilek ve istekte bulunmaktadır. Konuları ve söyleniş amaçlarına göre Kırgız ak bataları “*hayır duaları*” farklı şekilde sınıflandırılabilir. Geçiş dönemleri dikkate alındığında Kırgız ak batalarını “*hayır dualarını*”:

1. Doğumla ilgili hayır duaları
2. Evlilikle ilgili hayır duaları
3. Ölümle ilgili hayır duaları şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Doğumla ilgili ak batalar “*hayır duaları*” içerisinde çocukla ilgili tüm hayır duaları yer alabilir:

At Koyuu Batası “*Ad koyma duası*”

Beşikke Saluu Bataları “*Beşiğe koyma duaları*”

Sünnötkö Oturguzuu Batası “*Sünnete oturtma duası*”

Evlilikle ilgili hayır duaları içerisinde de geline, yeni evine, gelin ve damada söylenen tüm ak batalar “*hayır duaları*” yer alabilir:

Kız Uzatuu, Kelin Kirgizüü Bataları “*Kız çıkarma, gelin alma duaları*”

Üylönüü Toyga Batalar “*Düşüne dualar*”

Cañı Üygö Batalar “*Yeni eve dualar*”

Ölümlle ilgili hayır duaları içerisinde de:

Beiyt bekittkendeği bata “*Mezar kapatırken ki dualar*”

Beiyt başında bata “*Mezar başında dualar*” yer alabilir.

Geçiş dönemleri ile ilgili oluşturulan ak bataların “*hayır dualarının*” yanı sıra Kırgız Türklerinde farklı konularda ve ritüelistik bazı davranışlar eşliğinde oluşturulmuş ak bataların da olması oldukça dikkat çekicidir. Kurulan sofraya, kesilen kurbanaya, ele dökülen suya gibi gündelik hayatta karşılaşılan ve birlikte yaşamın âdeti kuralları haline gelmiş çeşitli davranışlarla birlikte edilen hayır duaları Kırgız halk kültürünün önemli bir parçasını oluşturmuştur. Hayatın her anında Kırgız halkının verdiği ak batalar, insanın önemli her anında ve döneminde ona eşlik etmiş, sözün gücüyle Kırgız halkı yapmak istediği işe, gideceği yola, yiyeceği yemeğe, içeceği kızıma ve daha pek çok işe başlamıştır. Hem konuları, hem söyleyiş amaçları hem de belirli bir ritüelistik yapı içerisinde söylenmeleri sebebiyle Kırgız sözlü geleneğindeki ak batalar ile Anadolu Aleviliğinde hem geçiş dönemleri ile ilgili söylenen gülbanklar hem de cem törenleri sırasında çeşitli hizmetler için söylenen gülbanklar benzerlikler göstermektedir.

Gülbanklar ve Ak Batalar Arasındaki İşlev ve Muhteva Benzerlikleri

Doğum, evlenme, ölüm gibi geçiş dönemleri insanoğlunun hayatında değişiklik yaşadığı, önemli zamanlarıdır. Alevi inanç sisteminde ve Kırgız geleneğinde de doğumla ve özellikle yeni doğmuş çocuğa ad koyma amacı etrafında oluşmuş gülbank ve ak bata ile karşılaşılacaktır:

“*Alloo akpar, Alloo akpar,*

Alpeyil dayım saktaar.

Teñirim adam berdi,

Aalamga adam keldi.

Allahu ekber, Allahu ekber,

İyi niyetli daima esirger.

Tanrım adam verdi,

Âleme adam geldi.

Ayıl, kalaa süyünçü!

Arıştaar kadam keldi.

Keñ peyilge perzent berdi,

Kasiyeti bassın cerdi.

Berekeni baksın eldi

Kölkösü tapsın şerdi.

Azan aytıp, atın koyem,

Teñir bergen zatın koyem"

(Akmataliyev, 2003, s. 296-297) şeklinde başlayan ad koyma duası, şu şekilde sonlanır:

"Kim deybiz atın?

Körünçü baçım,

Anekey otun keldi!

Emese atın koyem:

Otun alıp baksın eldi.

Carıya aytam Otunçu,

Ayıl, kalaa süyünçü!

Oo, Otunçu, Otunçu!

Atı boldu Otunçu!

Kalk sabına koşulçu!

Oomiyin!"

Köy, şehir sevensin!

İlerler adım geldi.

Cömerde çocuk verdi.

Keremeti bassın yeri,

Bereketi baksın ele,

Gölgesi bulsun şeri.

Ezan okuyup, adını koyuyorum.

Tanrı'nın verdiği özelliğini koyuyorum.

Ne deriz adına?

Görün çabuk,

Anneciğim odun geldi!

Öyleyse adını koyuyorum:

Odun toplayıp baksın halka.

Açıkça söylüyorum Otunçu,

Köy, şehir sevensin!

Oo, Otunçu, Otunçu!

Adı oldu Otunçu!

Kalk kalabalığa katıl!

Amin! (Akmataliyev, 2003, s. 297).

Bir ad koyma gülbangı ise şu şekildedir:

"Bismişah Allah Allah! Hak, Muhammed, Ali, Hacı Bektaş Veli yeni doğan bu canın ömrünü uzun, sağlıklı, rızkını bereketli eylesin. Hayırlı evlatları sevdiren mutlu etsin. Ailesine, vatanına, milletine, tüm dünya insanlarına faydalı olmak üzere yetiştirilsin. Kirvesi Ali, musahibi Hızır olsun! Dil bizden, nefes ceddinden, inayet Ali'den olsun! Erenlerin demine devranına Hü" (Erdem Kük, 2021, s. 149).

Kırgız ak batasında ve Alevi gülbangında da çocuğun dünyaya gelmesinden duyulan sevinç dile getirilmektedir. Kırgız ak batasında çocuğun keramet sahibi, bereketli, güçlü olması dilenirken Alevi gülbangında ise uzun ömür, sağlıklı, ailesine ve vatanına hayırlı bir evlat olması dilenmektedir.

Konu ve söyleniş amacı açısından benzerlik gösteren sünnetle ilgili gülbank ve bata örnekleri şu şekildedir:

"Bisimilla rahman rayım,

Musulman bolduñ karagın,

Bismillahirrahmanirrahim,

Müslüman oldun bak,

*Kana beri karagın:
Çıragın cagar uulsun,
Ata mene apağın.
Tooday bolsun talabın,
Altın menen kümüşton,
Casalsın müldö caragın.
Körküj çıktı minake:
Barbı dagı kaaların?
Koy surasañ koy berem,
Tay surasañ tay berem.
Zat surasañ zat berem,
Baatırlığın baykalsa,
Zoot berem akberen.
Erteñ ele turup ket,
Oşol salttı apkelem.
Muratıña cete ber,
Kündön küngö ösö ber.
Uzak bolup ömürün,
Ömürüñdün tüyünün,
Özüñ bilip çeçe ber.
Oomiyin!”*

Haydi bana bak:
Lambayı yakan oğulsun,
Baba(n) ile annenin.
Dağ gibi olsun isteğın,
Altın ile gümüşten,
Yapılsın tamamen silahın,
Güzelliğın çıktı işte:
Var mı daha isteğın?
Koyun istesen koyun vereyim,
Tay istesen tay vereyim.
Eşya istesen eşya vereyim,
Bahadırlıgını tanısa,
Zırh vereyim yığit.
Yarın da kalk git,
O geleneğı getireyim.
Muradına eriver
Günden güne büyüyüver.
Uzun olup ömrün,
Ömrünün düğümünü,
Kendin bilip çözöver.
Amin! (Akmataliyev, 2003, s. 276-277).

Sünnet erkânı gülbankı içerisinde sünnet olan çocukla ilgili geçen bir kısım ise şu şekildedir:

“Sünnet olan yavruyu, evvela anasına, babasına hayırlı evlat, sonra da bütün insanlık için hayırlı ve yararlı bir insan olarak yetişmesini nasip eyleye” (Erdem Kük, 2021, s. 153).

Bir başka gülbankta da şöyledir:

“Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber. Laa ilahe illallah Vallahu ekber. Allahu Ekber Velilahil hamd. Ey yeri göğü yaratan yüce Allahım! Şu an senin birliğini tanıdığına ikrâr eden, gulfesinden sünnet olarak İbrahim Peygamber’in akdini yerine getiren bu kulun, yalnız sana sığınır, yalnız senden yardım ister, yalnız sana ibadet eder. Sen, rahman ve rahim olan ismin hakkı için dert verip derman aratma! Sağlıklı, sıhhatli uzun ömür ver! Merde, namerde muhtaç etme! Bol ve bereketli, helal yoldan rızkını nasip eyle! Eğitim yaptığı zaman içerisinde zihnini aç, zekâsını kuvvetlendir! İnsanlığa faydalı olan ilim yolunda başarıdan

başarıya ulaştır ya Rabbim! Erenlerin, evliyaların yüzü suyu hürmetine, görünür, görünmez kazadan, beladan, ateşten, âfetten, tufandan koru! Kötü düşüncelere, kötü yollara saptırma! Rahmetin ile mükâfatlandığıın nebilerin, velilerin yüzü suyu hürmetine, doğruluktan, doğru yoldan ayırma! Anasına, babasına ve insanlık âlemine faydalı, dürüst bir insan olmasını nasip et! Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, On İki İmamların, On Dört Masum-u Pakların, On Yedi Kemerbestlerin, Kırkların hayır himmetini, nâzari sefasını bu ikrâr eden kulunun üzerinden eksik etme ya Rabbim!” (Erdem Kük, 2021, s. 153-154).

Alevi gülbanklarında ve Kırgız ak batasında sünnet olan çocuğa iyi dileklerde bulunmaktadır. Çocuğun uzun ömür ve sağlıklı büyümesi ortak dilekler arasındadır.

Hem Alevi gülbanklarında hem de Kırgız sözlü geleneğinde oluşturulan ak batalarda evlilik, yeni evli çift, ölüm, cenaze defni sırasında gibi pek çok konuda özellikle geçiş dönemleri ile ilgili konularla karşılaşmaktadır. Geçiş dönemlerinin insan hayatı için önemi ve onun hayırla başlaması ve devam ettirilmesi için Alevi dedeleri ve Kırgız aksakalları tarafından törenler eşliğinde dualar edildiği görülür. Geçiş dönemi dualarının hem Alevi inanisında hem de Kırgız sözlü geleneğinde olması geçiş dönemine yüklenen önem ve bu önemli anların kutsanması olarak görülebilir.

Gülbanklar ile ak batalar arasında geçiş dönemleri konularının ortaklığının yanı sıra bir de cem törenleri sırasında söylenen yemek duaları ve özellikle bir hizmet gülbangı olarak görülen “El Suyu (İbrikçi) Hizmeti Gülbankı”nın Kırgız ak bataları arasında yer alan “Kolgo Suu Kuyganda Berilgen Batalar”ın “*Ele Su Koyulduğunda Söylenen Dua*” söyleniş amacı açısından benzerliği oldukça dikkat çekicidir.

El suyu hizmeti gülbankı şöyledir:

“Bismişah, Allah Allah! Hizmetleriniz saf ola, yunağınız pak ola, günahlarınız affola, abdestiniz daim ola! Selman-ı Pak Efendimizin hayır himmetleri, geçmiş kerametleri üzerinize hazır ve nazır ola. Gerçek erenlerin demine Hü!” (Erdem Kük, 2021, s. 118)

Ele su koyma hayır duasında geçen bir bölüm ise şöyledir:

<i>“Alla Taala den sooluktu,</i>	Allahu Teala sağlığı,
<i>Tınçtıktı, ketpes döölöttü,</i>	Huzuru, sonsuz mutluluğu,
<i>Keñ peyildi bersin.</i>	Cömertliği versin.
<i>Oomiyin allahuakpar.”</i>	Âmin Allahu ekber (Akmataliyev, 2003, s. 248).

Ele koyulan su ile yapılan işin kutsanması durumu hiç kuşkusuz ki eski inanış sisteminde yer alan tabiat güçlerine inanıştan kaynaklanan su kültü inanışından ileri gelmektedir. Ayrıca su, her iki duada da aslında temizliğin bir ifadesi durumundadır. Suyla günahlardan arınma, huzur, cömertlik ve sağlık dilenmektedir.

Söyleyiş ve konu bakımından benzer özellikler gösteren yemek dualarına örnekler ise şu şekildedir:

“Bism-i Şah, Allah, Allah. Elhamdülillah, nimet-i devlet ziyade ola. Er, Hak bereketin vere. Bu gitti yenisi gele. Nimet-i celil, bereket-i Halil ola. Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin!” (Pekdemir, 2020, s. 82).

Ayrıca:

“Yiyip yedirenler, pişirip getirenler ağrı, acı görmeye. Dertlere derman, hastalara şifa ola. Gittikleri yer gam ve keder görmeye!” (Pekdemir, 2020, s. 84)

“Bismişah, Allah Allah... Sofra-yı Halilullah, bereketi Celilullah, lokma-yı Sefilullah, şefaati Resulullah... Taam-ı cennet, devam-ı devlet, Aga-yı Kamber! Yedirene rahmet, yiylene bereket... Artsın eksilmesin; taşsın dökülmesin. Her bir lokma yüz bin derde deva, hastalara şifa, borçlara eda olsun! Cümlemizi görünür görünmez kazadan beladan saklasın, beklesin, biz birini yedik, Cenab-ı Allah binini ihsan eylesin, Sofralarımız Halil İbrahim sofrası olsun! Sofrada Hızır otursun, sofrayı kuran kaldırsın! Lokma hakkına, evliya keremine, cömertler cemine, gerçek erenlerin demine Hü!” (Erdem Kük, 2021, s. 111-112).

Kırgız sözlü geleneğindeki bir yemek duası ise şu şekildedir:

“Aşıñ, aşıñ aşıña,

Aşın, aşın, aşına

Bakit konsun başıña.

Baht konsun başına.

Tañ mezgili bolgondo,

Tan vakti olduğunda,

Bödönödöy oydolop,

Bıldırcın gibi oynayıp,

Kırgooldoy corgolop,

Sülün gibi koşup,

Kızır kelsin kaşıña.

Hızır gelsin karşıña.

Den soolugun zor bolsun,

Sağlığın çok olsun,

Dastorkonun mol bolsun.

Sofran bol olsun.

Kayda barsań aldında,

Nereye gitsen önünde,

Carkırağan col bolsun.”

Aydınlanan yol olsun (Akmataliyev,

2003, s. 315).

Alevi gülbangında kurulan sofraların bereketli olması, hazırlanan yemeklerin hastalara şifa getirmesi ve kazadan beladan koruması dilenmektedir. Sofra için söylenmiş Kırgız ak batasında da yine sofran bol olsun derken bereketi,

aydınlanan yol dileği ile de kazadan beladan korunma ve hayırlı yol dilenmektedir.

Hem gülbanklarda hem de Kırgız hayır dualarında atalar kültünün yansıması olarak Hızır inanişine rastlanmaktadır. Ondan çıkılacak yolda, yenecek yemekte kolaylık ve yardım istenmektedir.

Alevi inanişinde Hızır inanişiyile oluşmuş bir gülbank şu şekildedir:

“Bismişah Allah Allah! Yaradan Allah, Nübüvvet-i Muhammed, Velayet-i Ali aşkına, dertlerimize derman, hastalarımıza şifa, dilden dileklerimiz, gönülden muratlarımız için, dara, zora yetişen **Hızır aşkına!** Akşamla hayrola, hayırlar fethola, şerler def ola! Münkir, münafık mat ola! **Bozatlı Hızır** hanelerimize huzur ve bereket vere! Saklaya, bekleye, göre, gözete! Yolda, belde, dağda, çölde yardımcınız ola! Cedd-i celalimize, hanemize mihman ola! Çağırdığımız er, evliya cemi cümlemizin canına yetişe. Haneleriniz gül ola, gülünüz bülbül ola, yüzünüz ak ola, özünüz pak ola! Dil bizden, hikmet Hak, Muhammed, Ali'den, kerem Hızır Peygamber'den ola” (Erdem, Kük, 2021, s. 144).

Bir Kırgız hayır duasında Hızır inanişi şu şekilde geçmektedir:

Oomiyin desen mına bata,

*Daarısın **Kıdır ata.***

***Kıdır** kıyalasın,*

Perişte uyalasın.

Bak bersin, baş bersin,

Ömürüñö uzak caş bersin

2003, s. 311).

Âmin desen işte dua,

Koruyucusun Hızır Baba.

Hızır yamaçtan gitsin,

Melek sahiplensin.

Talih versin, baş versin,

Ömrüne uzun yaş versin (Akmataliyev,

Bir başka hayır duasında da Hızır inanişi şu şekilde geçmektedir:

“Oomiyin desen mına bata,

*Töründö corgolosun **Kıdır ata.***

Kayda bolso coluñ şıdır bolsun,

*Coldoşun **Kıdır** bolsun.”*

s. 317).

Âmin desen işte dua,

Yaylağında koşsun Hızır Baba.

Nerde olursa olsun yolun açık olsun,

Yoldaşın Hızır olsun (Akmataliyev, 2003,

Hızır inanişinin yer aldığı dua örneklerinde Hızır'ın zorda olana yardım ettiği anlayışı görülmektedir. Yoldaş, koruyucu, hastalara şifa, dertlilere derman veren Hızır'dır.

İnsanın geçiş dönemlerine, gündelik hayatı içerisindeki sofrasına, yemeğine, elini yıkadığı suyuna yüklediği kutsallığın coğrafyalar değişse bile aynı düşünce ve algı yapısı ile devam ettirilmesi dikkat çekicidir. Özellikle gülbanklar ile ak bataların Şamanist dönemde Şaman'ın yaptığı ayinlerin taşıdığı derin

anlamlarına ve işlevselliğine benzerliği (Halk için aracı olup Yaradan'a dilek ve istekleri sıralamak, şifa dilemek vb.) üzerinden çok zaman geçse bile Şaman ayinlerini hatırlatırcasına devam ettirilen ritüeller eşliğinde söylenmesi, bir zamanlar birlikte yaşamının ve ortak kültürün birer yansımasıdır. Bu ortaklık hiç kuşkusuz ki kolektif belleğin bir ürünüdür. Toplumların ortak belleği olan kolektif bellekte olaylar belli bir kodla ve bir hedefe hizmet edecek şekilde düzenlenmektedir (Boyer ve Wertsch, 2015, s. 17). Gülbankların ve Ak bataların toplum hayatı içerisinde birliği ve beraberliği, aidiyeti sağlaması bu duaların topluma hizmetidir. Kolektif bellek anımsama ve beden ile devam ettirilir ve anımsama aslında geleneğin devam ettirilmesidir. Geleneğin kaynağı geçmiştir ve geçmişin imgeleri bir araya gelerek toplumsal düzeni oluşturur. Toplumsal düzenin oluşması için de o düzene katkıda bulunanların ortak anılarının olması gerekir (Connerton, 2014, s. 11-12). Dua söyleme geleneği de toplumsal düzeni oluşturan bireylerin Şamanist dönemden kalan ortak anılarıdır ve bu anılar farklı coğrafyalarda, Anadolu Alevileri ve Kırgızistan'da Kırgız halkı ile geçmişin imgeleri (Şamanist inanış, atalar kültü, tabiat kültürleri) ve geçmişin anımsanan bilgileri (anıları), uygulamalarla (yemek duası, ad koyma duası vb.) devam ettirilmiştir. Şaman duasının işlevselliği Alevi inanışında gülbankta devam ederken Kırgız halkında ak batalarda sürdürülmüştür.

Sonuç

Hem Alevi inancında yer alan dualar olan gülbanklar hem de Kırgız sözlü geleneğinin önemli bir kısmını oluşturan ak batalar "*hayır duaları*" köken, konu ve işlevsellik bakımından ortaklıklar taşımaktadır. Gülbanklar ve ak batalar:

1. Bünyelerinde Şamanizme, atalar ve tabiat kültürlerine dair izler taşımaktadır.
2. Hayatın önemli görülen her anında (doğum, evlilik, ölüm) insanın yanında olmuş ve geçiş dönemlerinin kutsanmasını sağlamışlardır.
3. Her ikisi de ritüel temellidir ve söylenişleri sırasında icracı ve katılımcı gerektirir.
4. Şamanist yöntemde şamanın Tanrı'ya ulaşmada aracı olduğu gibi gülbanklar da Alevi din önderleri dedeler, Kırgız kültüründe ise ak batalar "*hayır duaları*" aksakallar ve aile büyükleri tarafından söylenmişlerdir.
5. Her ikisi de toplum içerisindeki söyleniş amaçları ve işlevsellikleri açısından benzer özellikler göstermektedirler.

O hâlde, gülbanklar ve ak batalar bünyelerinde taşıdıkları Şamanizm, atalar kültü ve tabiat kültürlerine dair unsurları, toplum hayatı içerisindeki söyleniş amaçları ve işlevsellikleri, ritüel temelli oluşları ile ortak tarihin ve ortak kültürün

farklı coğrafyalarda olursa bile yüzyıllardır devam ettirilmiş önemli parçalarındandır.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Akmataliyev, A. ,Kırbaşev, N. , Ömürbay Uulu, M. & Şarşenaliyev, Ö. (2003). Kaada-Salttar Ak Batalar El Adabiyatı Seriyasınının 29-Tomu. Bişkek: Şam.
- 📖 Arslan, M. & Erdem Kük, D. G. (2021). Alkıştan Gülbanga Türk Kültüründe Dua Verme Geleneği. Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi, 24, 114-140.
- 📖 Baytok, A. (2017). Kırgızlarda Ak Batalar-Dilek Selamları. 8. Uluslararası. Türk Dili Kurultayı, Türk Dil Kurumu.
- 📖 Boratav, P.N. (1969). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek.
- 📖 Connerton, P. (2014). Toplumlar Nasıl Anımsar?, A. Şenel (Çev.), İstanbul: Kayhan.
- 📖 Devellioğlu, F. (2000). Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: Aydın Kitabevi.
- 📖 Duran, H. (2003). Sözlü Gelenekteki Yemek Dualarına Dair. Milli Folklor Dergisi, 15, (57), 98-101.
- 📖 Eliade, M. (1999). Şamanizm. İsmet Birkan (Çev.). Ankara: İmge.
- 📖 Erdem Kük, D. G. (2021). Alevi-Bektaşî Gülbankları-Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Pamukkale Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- 📖 Ersal, M.& Ersöz, S. (2013). Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (65), 53-80.
- 📖 Erşahin, S. (1999). Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülahazalar. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39(1), 393-438.
- 📖 Güngör, H. (1996). Türk Alevî-Bektaşî İnanışlarında Şamanlığın İzleri. Erdem, 8(22), 237-249.

- 📖 İnan, A. (2000). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Karahan, K. (2010). Ritüellerin Toplumsal Etkileri. SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 21, 227-236.
- 📖 Kaya, D. (2001). Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- 📖 Ocak, A. Y. (1992). "Bektaşîlik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde (V, s. 373-379). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- 📖 Olgun, H. (2013). İbadet, Ritüel ve Kurban. Milet ve Nihal, 13(2), 83-99.
- 📖 Örnek, S. V. (2016). Türk Halk Bilimi. Ankara: Bilgesi Su.
- 📖 Parlador, S. (1994). "Dua", TDV İslam Ansiklopedisi içinde (9. Cilt, s. 529-530).
- 📖 Pekdemir, E. (2020). Anadolu Aleviliğinde Gülbak ve Niyaz Anlayışı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun.
- 📖 Radloff W. (2008). Türklük ve Şamanlık. A.Temir, T. Andaç, N. Uğurlu (Çev). İstanbul: Örgün.
- 📖 Türk Dil Kurumu (1998). Türkçe Sözlük 1 (A-J), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Zhaparaliev, S. (2019). Kırgızistan'da Şamanizm: Kırgız Tengrizminin Modern Çağda Yeniden Yükselişi. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 64, 1-22.



Kazak Halk Hukuku Bağlamında Kız Jibek Destanı*

Kyz Jhibec Epic in the Context of Kazakh Folk Law

Sevgi DAL**

Özet

Türk halk edebiyatı yaratmalarından biri olan destanlar bir kültür hazinesidir. Destanlar, ait olduğu toplumun ekonomik, sosyal, hukuki vb. gibi konularda önemli bilgilerini, kültürel hafızasını nesilden nesile taşımakta ve toplumların yüzyıllar boyunca oluşturdukları bu belleğin aktarıcılığını sağlamaktadır. Hacimli eserler olarak destanlar yoğun bilgi barındırmakta ve özellikle kültür araştırmalarında tercih edilen edebi ürünler arasında yer almaktadır. Destan metinlerinde sosyal normlar ve normlardan oluşan hukuk kuralları da gözler önüne serilmektedir. Türk töresi olarak da karşımıza çıkan halk hukuku konusunda destanlar, belge niteliğinde önemli örnekler barındırmakta ve dönemin hukuk anlayışını aktarmaktadır. Kazak Türklerinin destan tasnifinde aşk konulu destanlar başlığı altında yer alan Kız Jibek destanı da Kazakların kültürel unsurlarına, yaşayışına dair birçok örnek barındırmaktadır. Kazak halk hukukuna dair pek çok bilginin yer aldığı destan, çalışmamızda Kazak halk hukuku çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmamızda Fahrūnisa Bilecic'in "Kız Jibek Destanı (Metin-Tercüme-Dizin-İnceleme)" başlıklı doktora çalışmasında yer alan Türkiye Türkçesi aktarımından faydalanılmıştır. Destanda tespit edilen halk hukuku unsurları, özel hukuk ve kamu hukuku ana başlıkları altında incelenmiştir. Özel hukuk başlığı altında görücü gitme, çeyiz, düğüne ve aile içi ilişkiler; kamu hukuku başlığı altında ise yerleşim düzeni, toplumsal ilişkiler ve ceza hukukuna yönelik halk hukuku kurallarına yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Halk Hukuku, töre, Kazak, Destan, Kız Jibek.

* Bu makale Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı'nda hazırlanan "Kazak Destanlarında Halk Hukuku Unsurlarının Değerlendirilmesi" adlı devam eden doktora tezinden üretilmiştir.

** Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, sevgidal92@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4226-4031.

Abstract

Epics, which are one of the creations of Turkish folk literature, are cultural treasures. Epics convey important knowledge and cultural memory of the society they belong to, such as economic, social and legal issues, from generation to generation. Epics also provide the transmission of this memory that societies have created over the centuries. As voluminous works, epics contain intense information. Epics are among the preferred literary products especially in cultural studies. Social norms and legal rules consisting of norms are revealed in epic texts. The epics on folk law, which is also seen as a Turkish tradition, contain important examples in document quality and convey the understanding of law of the period. The epic of Kyz Jhibec, which is under the title of epics on love in the classification of Kazakh Turks, also contains many examples of the cultural elements and life of Kazakhs. Kyz Jhibec epic is more voluminous compared to other Kazakh love epics. The epic, which contains a lot of information about Kazakh folk law, has been examined in our study within the framework of Kazakh folk law. In our study, we benefited from the Turkish translation of Fahrnunisa Bilecik's doctoral dissertation titled Kyz Jhibec Epic (Text-Translation-Index-Review). The elements of folk law identified in the epic were examined under the main headings of private law and public law. The rules of folk law regarding arranged marriages, dowry, weddings and family relations are included under the title of Private Law. Public law rules regarding settlement order, social relations and criminal law are included under the title of Public law.

Keywords: Folk Law, custom, Kazakh, Epic, Kyz Jhibec.

1. Destan ve Kazak Aşk Destanları

Destanlar, Türk boylarının sözlü ve yazılı yaratmaları içerisinde en ilgi çekici eserlerdir (Ekici, 2002, s. 27). Kahramanların hayatları etrafında oluşan ve öğretici nitelik taşıyan bu eserlerin oluşumu için bir yaratma zemini ve millet vicdanında yer eden büyük olayların (savaş, din değiştirme, göç, kuraklık gibi) gerçekleşmiş olması gerekmektedir (Elçin, 2004, s. 72).

Türk kültür hayatına dair hemen her bilgiye ulaşabildiğimiz destanların diğer Türk devletlerinde çeşitli adları bulunmaktadır. Destan terimi Kazak Türkçesinde jır, epos ve dastan gibi terimlerle karşılanmaktadır. Kazak Türkleri, 7,8 kıtalık şiirlerini "jır" olarak adlandırmaktadırlar (Kazak Halkının Sözlü Edebiyatı, 1964, s. 381). Jırların temel özelliği şiir ile ezginin birbiri ile özdeşleşmiş şeklini oluşturmuş olmasıdır. Jır söyleyen sanatçılara da "jırşı" adı verilmektedir. jırşılar, düğün, toplantı gibi topluluklar arasında ya da misafir oldukları mekânlarda performanslarını sergilemektedir (Türk Dünyası Edebiyat Kavramları I, 2001, s. 555). Ancak Kazaklar destan söyleyicileri için yaygın olarak "akın" terimini kullanmaktadırlar. Akın, şair anlamında yaygın olarak kullanılan bir terimdir. Akınların destanları irticalen, ezberlemeden icra ettiği de bilinmektedir (Reichl, 2014, s. 77). Kazak

destanlarına yönelik pek çok tasnif yapılmıştır. Ancak Kazak destanları genel olarak kahramanlık ve aşk konulu destanlar olmak üzere iki ana grupta incelenmiştir (Kız Jibek, 2011, s. 237). Kazak kahramanlık destanları için *batırlar jiri*, *batırlık epos*, *kaharmandık epos*; aşk destanları için *liro epos*, *liro epostık jir*, *gaşıgtık jir*, *romandık epos* terimleri kullanılmaktadır (Yıldız, 2019, s. 37). Kazak destanları konusunda kapsamlı araştırmaları bulunan Şakir İbrayev, lirik destan, romantik destan terimlerinin kullanılmasının diğer toplumların kullanımları ile bütünlük oluşturması dolayısıyla daha uygun olacağını ifade etmektedir (1998, s. 29).

Araştırmacı N. S. Simirnova, Kazak aşk destanlarını toplumu ilgilendiren olaylar ve hayata dair mücadelelerin bulunmasından dolayı “Toplumsal destanlar” şeklinde adlandırmaktadır. Kazak folklorunda ise *lirik destan* ifadesi kalıplaşmış ve yaygın olarak kullanılmıştır (İbrayev, 29, s. 1998). Kazak aşk destanları, Kazak edebiyatında aşk konulu eserleri içermektedir. Bu destan şekli kahramanın âşık olması, evlenmesi şeklinde ilerlemektedir. Bu eylemler Kazak aşk destanlarının değişmez bir parçası olarak görülmektedir (Ezibaeva, 2005, s. 290). Destanlar, birbirini seven iki gencin mücadelesini konu alır. Aşk derdi ile uzak ülkelere giden kahraman, sonunda sevdiğine kavuşmaktadır (Kaskabayev & Azerbayeva, 2004, s. 16). Aşk destanlarının destandan romana geçiş dönemini temsil eden ürünler olarak kahramanlık konulu destanlardan sonra ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Aça, 1998, s. 93). Avezov’a göre, Kazakların aşk konulu destanları feodal toplum çerçevesinde gelişen geleneksel kurallardan doğmuştur (1997, s. 131).

Kazak Türklerinin Kozi Körpeş-Bayan Suluv, Külşe Kız Nazım Bek, Kaşayım-Navrızbay gibi pek çok aşk konulu destanı bulunmaktadır. (Avezov, 1997, s. 131). Kız Jibek Destanı, içerisinde verilen boy bilgileri, İslam dinine yönelik bilgiler dolayısıyla destanın 17-18. yüzyıla ait olduğu ve destanın yaşanmış bir olaydan hareketle doğduğu ifade edilmektedir (Avezov, 1997, s. 167). Ayrıca destanda, Kazak aile yapısı, evlenme-ölüm gibi geçiş dönemleri, Kazak Türklerinin ceza anlayışı, toplumsal ilişkiler gibi konularda ayrıntılı bilgi yer almaktadır. Destan tanımlarında da yer aldığı gibi destanlar, ait olduğu toplumu etkileyen olaylardan beslenmektedir. Kız Jibek destanı da ait olduğu (17-18. yy) Kazak toplumunun yapısını direkt olarak yansıtan bilgiler barındırması nedeniyle inceleme konusu olarak seçilmiştir. Çalışmamız kapsamında Kız Jibek Destanı’ndan hareketle dönemin hukuk anlayışına dikkat çekilmiştir.

2. Kazak Halk Hukuku ve Kız Jibek Destanı

Toplumsal bir varlık olarak tanımlanan insan, sosyal yaşamı için gerekli olan düzen ihtiyacını kurallar ile sağlamaktadır. Toplum hayatında düzeni sağlayan ve sürdüren unsur ise hukuk kurallarıdır (Gözübüyük, 1996, s. 1-2). Malinowski

(1998) araştırmalarında, tarih öncesi dönemlerde dahi, insanların bir arada yaşamasını sağlayan kurallara ve yasaklara duyduğu saygıya dikkat çekmektedir (s. 14). İnsanların bir grup halinde yaşamaya başlaması ile birlikte kuralsız bir yaşam şekli çatışmalara sebep olacağından bu kuralların yaratımı kendiliğinden gerçekleşmiş olmalıdır. Bir devlet otoritesinin varlığından önce insanlar bu kuralları sosyal normlar olarak yaratıp uygulamışlardır.

Eski Türk yaşantısında sözlü olarak örf, gelenek, teamüller şeklinde var olan halk hukuku (Dursun, 2016, s. 39), günümüzde benimsenen pozitif hukuka da kaynaklık eden köklü bir hukuk sistemidir. 15. yüzyılın ortalarında bir araya gelecek devlet kuran ve siyasi bütünlüğünü oluşturan Kazak Türkleri, kadim Türk töresi birikimi ile kendilerine özgü hukuk sistemlerini oluşturmuşlardır. 16. yüzyılda Kasım Han'ın hukuk anlayışında geleneksel hukuk kuralları temel alınmıştır. Kasım Han'ın kanunları konusunda çok fazla bilgiye ulaşılmasa da kanunlarda İslamiyet'in etkisinin olmadığı, gelenek temelli olduğu ve kanunnamenin eşya hukuku, adam öldürme, asker hukuku, elçilik hukuku, kamu hukuku şeklinde beş ana başlığa ayrıldığı bilinmektedir (Kuandıkov, 2005, s. 138). Kasım Han'dan sonra Esim Han (1598-1645) da örf ve adet kurallarına önem vermiş ve Kasım Han'ın kanunlarını güncelleyerek Esim Han'ın Eski Jolu (Eski Yolu) adı ile kullanmaya devam etmiştir (Margulan, 2005, s. 105; Kartaeva & Dautbekova, 2016, s. 194). Esim Han'ın Eski Yolu'nda ise intikam, bedel ödetmek, amengerlik (levirat), çok eşlilik, başlık parası, ayıp, din düşmanlığı konularına yönelik halk hukuku kuralları karşımıza çıkmaktadır (Kuandıkov, 2005, s. 139). Kazak halk hukuku kuralları, Kazakistan'ın Rusya'nın egemenliği altında kaldığı 19. yüzyıla kadar canlı bir şekilde yaşatılmıştır (Kartaeva & Dautbekova, 2016, s. 193). Hukuk biliminin önemli araştırmacılarından olan Sadri M. Arsal, Türk halk hukukunun kaynaklarından bahsederken Türk halk anlatılarının halk hukuku konusunda önemli bilgiler taşıdığını ifade etmektedir (1947, s. 71-167). Bu bakış açısıyla ele aldığımız çalışmamızda Kazakların aşk konulu destanlarından olan Kız Jibek destanı incelenecektir.

Kız Jibek destanı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Tölegen'in Jibek'i bularak yaşadıkları aşk anlatılmaktadır. İkinci bölümde ise Tölegen'in rakipleri tarafından öldürülmesi ve kardeşi Sansızbay ile Jibek'in evliliği anlatılmaktadır (Kız Jibek, 2011, s. 239). Kız Jibek destanı, Kazakistan dışında da bilinen Kırgız, Tatar, Özbek (Bilecik, 4) gibi versiyonları bulunan bir yaratmadır. Gumarova ve Smirnova destanın on altı nüshası bulunduğunu ifade etmektedir (Kız Jibek, 2011, s. 265). Çalışmamızda inceleme metni olarak ise Fahrünnisa Bilecik'in doktora çalışmasında Türkiye Türkçesine aktardığı, 1963 yılında Almatı'da (Bilecik, 1998, s. 3) yayımlanan nüsha seçilmiştir.

Çalışmamızda Kız Jibek Destanı, *Özel Hukuk ve Kamu Hukuku*¹ ana başlıkları altında tasnif edilerek incelenmiştir. Bir toplumda eşit hak ve yetkilere sahip olan bireyleri ve bireyler arasındaki ilişkileri konu alan (Akı, 2007, s. 81) özel hukuk başlığı altında; aile ilişkileri, evlenme, ölüm, miras, borç, ticaret gibi konulara dair var olan kurallar incelenmektedir. Çalışmamızda da, Kız Jibek destanında yer alan aile ilişkileri (anne, baba ve kardeş rolü), evlenme ve ölüme yönelik hukuk kural-ları, yaptırımlar incelenmek üzere tespit edilmiştir.

Kamu hukuku ise devletin işleyişi, devlet-devlet ilişkisi, birey-devlet ilişkisi gibi konuları temel almaktadır (Akı, 2007, s. 48). Kamu hukukunun kapsamında, toplumsal ilişkiler, yerleşim düzeni, ceza hukuku gibi sosyal yaşamı ilgilendiren konular bulunmaktadır. Kız Jibek destanında ceza hukukuna ve toplumsal ilişki-lere dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Çalışmada tespit edilen unsurlar, Türk halk hukuku ve Kazak toplum yapısına uygun olarak oluşturulmuş olan Kazak hanlarının kanunnameleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Halk hukuku unsur-larının destanda yer aldığı satır numaraları ve sayfa sayıları, alıntılarının yanında belirtilmiştir.

2.1. Kız Jibek Destanı'ndaki Özel Hukuka Dair Bilgiler

Aile İlişkileri

Sosyoloji, antropoloji, halk bilimi gibi alanların temel çalışma konularından birini oluşturan aile, sosyolojik literatürde devlet ve hükümet gibi bir toplumsal kurum olarak görülmektedir (Gökçe, 1976, s. 47). Toplumun oluşmasında görev ve işlevi bulunan ailenin (Balaman, 2002, s. 27) duygusal bir temele dayanma, sosyal kurallarla çevrili ve evrensel olma gibi özellikleri bulunmaktadır (Gökçe, 1976, s. 47-48). Eski Türkler aile yönetimini devlet yönetimine benzetmekte ve devlete duyulan saygıyı aileye de göstermektedirler. Bununla birlikte sosyolog-lar da aileyi devletin en küçük modeli olarak tanımlanmaktadır (Gömeç, 2002, s. 133). Ailenin kutsallığına yönelik bu bakış açısı halk anlatılarına da yansımıştır. Türk destanlarında kahramanların uzak bir mesafeye, savaşa gitmeden önce rıza almaları, anne-babaya karşı derin sevgileri de bu bakış açısının bir parçasıdır. Toplumsallaşmanın temeli ve devlet yapısının çekirdeği (Kafesoğlu, 2013, s. 219) olarak özetlediğimiz aileye yönelik bakış açısı, sosyal yapının, kültürün ve doğal olarak hukukun gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Kazak Türklerinin aile ilişkilerinde anne ve baba kutsal kabul edilen aile üyeleridir. Kazak geleneklerine göre çocuk, soyunu babasından, dilini annesinden almaktadır. (İsmail, 1996, s.

¹ Halk hukukunu özel hukuk ve kamu hukuku şeklinde inceleme modeli ilk olarak Türk halk hukuku konusunda öncü araştırmaları bulunan Aysun Dursun (2016) tarafından kul-lanılmıştır.

68). Çocukların anne babaya karşı saygıları olmazsa olmaz kurallardandır. Babanın sözü, ata sözü olarak kabul edilmekte; anne hakkı ise Tanrı hakkı olarak görülmektedir (Ergin, 2014, s. 27). 1680-1718 yıllarında hanlık yapan ve *Yedi Yargı* adıyla bilinen kanunlar hazırlatan Tavke Han (Kartaeva-Dautbekova, 2016, s. 194)'ın kanun maddeleri arasında bulunan şu madde, ailenin kutsallığını gözler önüne sermektedir: “Eşin veya babanın suçunu gizlemenin cezası yoktur. Aile içinde büyük olan kişilere karşı çıkılmaz” (Levşin, 2005, s. 483). Ayrıca aileye karşı edilen saygısızlıklarda cezalar şu şekilde belirlenmiştir: Erkek çocuk anne ve babasına kötü bir söz söylediğinde siyah bir sığıra ters oturtularak tüm köy boyunca sürüklenir ve kırbaçlanır. Kız çocuğunun saygısızlık yaptığı durumlarda ise kız, annesinin hizmetine verilir, annesi de uygun gördüğü cezayı verir (Levşin, 2005, s. 483). Kazak halk hukukunda suçlular gibi suça yardım eden kişilerin de cezalandırılmasının (Samokvasov, 1876, s. 262-263) söz konusu olmasına rağmen Yedi Yargı'da yer alan “eşin, babanın suçunu gizlemenin cezasının olmaması” eski Türk yaşantısında bir inanış şekli olarak karşımıza çıkan atalar kültürünün bir yansımasıdır. Yine çocukların anne, babaya saygısızlığının dahi kabul edilmemesi de Kazak aile yapısında baba kadar anneye duyulan saygının bir göstergesidir. Tölegen destanda, aile kurumuna verilen önem ve saygı sınırlarını aşmaktadır. Kendisine eş bulmak için başka bir memlekete gitmek isteyen Tölegen anne, babasından bunun için izin almaz. Bu sebeple Tölegen'in annesi Tölegen'e şunları söyler: *Benden doğan oğlansın, öz çocuğu annesi ile babasını bırakır da gider mi? Kal denildiğinde kalasın! Söylenen sözü dinleyesin! Kal denildiğinde kalmazsan söylenen sözü dinlemezsen anneni çaresiz bırakırsın. Ağlaya ağlaya ardından gelip gördüğüm sevgili oğlum! anneni babanı üzüp nereye gidiyorsun?... Sen gittikten sonra ihtiyar annen baban ölür. Sansızbay ise daha küçük. Biz kimle avunaçağız* (0137, s. 166). Yine anne, Tölegen'i bu tavrından dolayı tüm halkın kınayacağına şu sözlerle ifade eder: *Sonra başkaları ne der? ...Annesini, babasını ağlatıp bir kız için gitti deyip, dostun düşmanın gülmez mi?* (0180, s. 167). Destanlarda anne, baba gibi kardeş kavramı da dikkat çekmektedir. Bir aile içindeki çocukların kan bağı veya sıhri bağına ifade eden ve genellikle biyolojik yönüne değindiğimiz kardeş sözü, zaman içerisinde sosyolojik, kültürel açıdan da incelenmeye başlamıştır. Kardeş, sosyo-kültürel yönü ile halk anlatılarında kültürü yansıtan unsurlardan biri haline gelmiştir (Ekici, 2019, s. 488).

Kan bağına dayalı kardeşliğin önemi Türk destan geleneğinde karşımıza çıkan bir akrabalık bağıdır. Kazak destanlarında da kardeşliğin önemi ve kardeşsizliğin üzüntüsü karşımıza çıkan önemli konu başlıklarındandır (Kaplan, 2017, s. 19-160). Kız Jibek destanında da Tölegen ve kardeşi Sansızbay arasındaki duygusal bağ dikkatleri çekmektedir: *Tölegen giderken Sansızbay ağlayarak arkasından*

koştu... Zavallı kardeşine kıyamayıp geri döndü...Gözünden kanlı yaş aktı. Kardeşlik ne zor şeydir (1273-86, s. 186). Kardeşim! ben gittikten sonra yaşlılara (anama, babama) sahip ol... Başıma bir şey gelirse senden başka kimim var, beni takip et peşimi bırakma (1364, s. 187). Sansızbay on yedi yaşına gelmişti. Tölegen'i özlüyordu. Bir gün zırhını giyinip silahlarını kuşanıp Tölegen'i aramak istedi. Kendi kendine düşündü. Babamın duasını alıp gideyim (1782, s. 192).

Tölegen'in kız bulmak ve evlenmek için başka bir yurda gitmesi hem Tölegen'in ailesi hem de tüm köy halkı için olumsuz bir durum olarak görülmektedir. Çünkü Eski Türk yaşamında gerek mekanın gerekse insanların korunması görevi köyün yiğitlerine aittir. Bu sebeple erkek çocukları hem toplum hem de aileler için kıymetlidir (Şahin, 2012, s. 131). Bazarbay' da oğlu Sansızbay'ı yolcu ederken bu noktaya değinmektedir: *Bazarbay, Sansızbay'ı yolcu ederken şu duayı eder: Ey bizi yaratan Zülcelal! İzin vermeden gönderip Tölegen'den ayrıldım. Sert bir yere çarpan kartal gibi kanadım koptu. Tırnağım taşa çarptı, ayağımın acısıyla eğildim (1836, s. 194).*

Düğün/Evlenme:

Kazak aile yapısında tek eşliliğin yaygın olmasıyla birlikte birden fazla kadın ile evlilik gerçekleştirmek de mümkündür (Gürsu, 2017, s. 51). Ancak bu durum keyfi bir şekilde gerçekleşmemektedir. Eş sayısının artması ile verilen başlık parası miktarı da büyümektedir. Örneğin ikinci bir kadın ile evlenen bir erkek, birinci eşine verdiği kadar daha fazla başlık parası ödemektedir. Başlık parasının miktarı herkesin ekonomik gücüne göre belirlense de genellikle birden fazla kadın ile evlenme durumu zengin, varlıklı kişiler tarafından gerçekleştirilebilmektedir (Levşin, 2000, s. 73).

İslamiyet'in etkisi ile kabul edilen Şer'i kurallara göre bir erkeğin dört eş ile evlenmesi mümkündür. Ancak eşin ölmesi ya da ayrılık gibi konularda altı eş kadar izin verilmektedir (Andre, 2000, s. 77). Destanda da bunun örnekleri görülmektedir: *Bazarbay'ın üç karısı, 9 oğlu vardır. Bazarbay'ın dokuz oğlu ölünce altı kadın daha aldı (0042, 0046- s. 164).* Çocuksuzluğun toplum tarafından kınandığı eski Türk yaşantısında Bazarbay, çocukları ölünce "çocuksuz" damgası ile anılmamak, soyunun devam etmesi gibi nedenlerle yeni evlilikler yapmıştır. Ancak destan metninde eski eşlerin ölümüne ya da eski eşlerle boşanmaya dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Türk destanlarında seçerek evlenme yaygın bir şekilde karşımıza çıkar. Kahraman evleneceği kızı kendisi seçmekte ve onun için çeşitli mücadelelere girişmektedir. Bu kız genellikle başka bir boya mensup han, bey kızıdır (Şahin, 2012, s. 124). Kazak geleneklerine göre genç erkekler ilk eşlerini anne babalarının rızası

ile seçmektedir (Levşin, 2000, s. 73) ancak destanda Tölegen evleneceği kızı kendisi seçmek üzere yollara düşmektedir (0110, s. 166). Aynı zamanda evlilik birliğinin kurulmasında aileler kendi aile standartlarına uygun aileler ile dünür olmak istemektedir (Levşin, 2000, s. 73). Destanda da yaşantı ve aileler açısından aranan denklik özelliği ifade edilmektedir. Sırlıbay Han, kızına denk bir damat adayının olmasına sevinmektedir: *Sırlıbay: Karşığa ne yapsa kabulümdür. Jibek'in değerini azaltmadan, ona layık, onunla eşit akran birini bulmuş (0893, s. 179)*. Ek olarak destanda Tüccar da memleketinde kız beğenmeyen Tölegen'e kendi dengi bir kızı bulması için yol göstermektedir: *Tölegen müjdem i isterim. Kendi memleketindeki kızları beğenmiyorsan Akjayık'ta Altı Şekti memleketi var. Oraya gidersen güzel bir kız bulursun. Üşenmeyip kız ararsan oraya git. O civardan bir güzel kız alırsın. Burada dengini bulmak zor olur (0090, s. 165)*.

Kazak geleneklerine göre gençler beşik kertmesi olsa dahi ergenlik çağına gelmeden nikahlanamamaktadırlar (Andre, 2000, s. 77). Evlenmek için bir erkeğin 15, kızın ise 16 yaşında evlenebilecek olgunluğa eriştiğine inanılmaktadır (Sakkulakulı, 2005, s. s149). Erkek çocuk evlenme isteğini ailesine bildirmekte ve aile bir kız seçmektedir. Seçilen kız için aile tarafından başlık parası ödenmektedir (Kozlov, 2000, s. 81). Destanda da Tölegen'in yaşının on altı olduğu ve evlenme yaşına ulaştığı belirtilmektedir: *Tölegen böylece 12 yaşına geldi. Memleketin her yanını gezip kız aradı. On altı yaşına kadar atla gidebileceği her yere gitti ama kız beğenmedi (0070- s. 165)*.

Kazak halk hukukuna göre kızların ise erkekler gibi eş seçme hakkı yoktur (Levşin, 2000, s. 73). Baba, kızların evliliğinde söz sahibidir. Destanda Tölegen'in kızı Jibek'i görmeye geldiğini duyan Sırlıbay Han şu cümleleri söyler: *Tölegen'i göreyim. Ben beğenirsem, Kız Jibek de beğenir dedi (0276- s. 169)*. Kazak halk hukukuna göre bir baba, oğlunu evlendirmek, mirastan pay vermek, kızına çeyiz vermek, onları eğitmek ile yükümlüdür (Sakkulakulı, 2005, s. 149; Kartaeva & Dautbekova, 2016, 196). Evlilikler de aileler anlaşmış olsa dahi başlık parası ödendikten sonra resmen gerçekleşmiş sayılmaktadır (Sakkulakulı, 2005, s. 149). Bu sebeple ailenin oğlu için vereceği başlık parası evliliğin gerçekleşmesi için en önemli unsurlardan biridir. Destanda Bazarbay oğlu için başlık parası vermemektedir. Tölegen de annesine bu konuda sitem etmektedir: *Tölegen şunları söyledi: Dur anne ağlama, böyle bir durumda ağlanır mı? Gözünün yaşını boş yere akıtma. Yirmi yaşına kadar bana başlık parası vermediniz. Yaştlarımla bir tutmadınız. Gözünüz kör olsun! sizin hak ettiğiniz budur (0137-64, s. 166-167)*.

Başlık parası damat ve ailesinin imkanlarına göre belirlenmektedir. Kazak geleneklerine göre başlık parası üçe ayrılmaktadır: Zenginlerin ödediği başlık parası, 120 koyun, 32 at, her biri beş yaşında olan 4 deve; orta düzeyde bir ailenin ödediği başlık parası, 60 koyun, 16 at, beş yaşında iki deve; en düşük ödenen

başlık parası ise 16 at ve iki deveden oluşmaktadır (Kozlov, 2000, s. 78). Kimi zaman cezaların maddi olarak ödenebileceği durumlarda cezalar kun (bedel) adı altında hayvanlar ile ödenmekte kimi zaman ise başlık paraları hayvan değerinde ölçülmektedir. Bu sebeple Kazak toplumunda hayvanlar kişinin varlık durumunun bir göstergesi olarak görülmektedir. Tölegen de bir zengin çocuğu olarak elindeki iki yüz elli atı (0859, s. 178) Kız Jibek'in babasına başlık parası olarak ödemektedir.

Düğün öncesi ve düğün sırasında gelinin sağ kolu olarak görülen ve geline önderlik eden kişiye "yenge" adı verilmektedir. Gelinin akrabalarından seçilen yenge (Balaman, 2002, s. 89) gelin için bir rehber, öğretici konumundadır. Düğüne dair tüm konularda kendi deneyimleri ile yol gösteren yengenin görevlerinden biri de düğünde hazırlanmış olan gelini damada götürmektir (Dursun, 2016, s. 130). Destanda da kırk kadın Jibek'e yengelik yapmak isterler ve Jibek'i Tölegen'e götürürler: *Han hazırlık yapmak için evine gitti. Tölegen yiğitleri ile tepenin yan tarafına gitti. Çadırını kurdu, pek çok marifetli yiğitleri topladı. Oyun, eğlence düzenledi. Akşama çadıra kırk kadın gelip Jibek'i Tölegen'e getirelim, dediler. Yengelik yapmak istediler. Tölegen, kadın başına bir gümüş verdi. Kadınlar bu işe çok şaşırıldılar, akılları başlarından gitti (0902-0903, s. 180).*

Örneklerinin antik Çin metinlerinde var olduğu eski bir Türk geleneği olan levirat (Çelik, 2022, s. 47) Kazaklarda "Amengerlik" olarak adlandırılmaktadır (Töleubaeva, 2010, s. 18). Geleneğe göre eşi ölen kadın yas döneminin ardından eşinin bekar erkek kardeşi veya akrabasıyla evlenmektedir. Bu kurala uymayarak yabancı biri ile evlenen kadın en az 5 deve olacak şekilde ceza ödemektedir. Burada amaç kadının başlık parası verilerek geldiği ailenin içinde tutmaktır (Makovetskiya, 2000, s. 52-53). Destanda da Tölegen'in ölmeden önce eşi Jibek'i kardeşine emanet etmesi ve Jibek ile Sansızbay'ın evlenmeleri bu geleneğin en canlı örneklerinden biridir: *Tölegen: Ölüp gitsem ardımda Sansızbay adlı kardeşim var, Jibeğim niye korkuyor? (1216, s. 184). Yalnız ağaç kesilse kökü kurur, bana bir şey olsa ardımda dokuz yaşımda genç kardeşim var (1216, s. 184). Sansızbay, Kalmak zaferinden sonra kayınbabası Sırlıbay 'ın köyüne gelir: Jibek için Sırlıbay, seksen deveye çeyiz yükletir, dokuz iyi at ve altın çadır verir (2817, s. 210). Şege, Jibek'e Sansızbay'dan haber verirken şöyle der: "biricik kaynın geldi" (2213, s. 200). Sansızbay, Jibek'i aldı (2758, s. 209). Kazak halk kültüründe gelinin eşi ölmüş olsa bile gelin ailenin bir üyesi olmaya devam etmektedir. Jibek destanda bunu hatırlatır: *Şimdi de yoluna baş koyduğum Jağalbaylı. Atları o kadar çoktu ki hesap edilemezdi. Ey Tanrım memlekette yiğit yok mu? Neden esirini (dulunu) arayıp, gelip almıyor? (2058, s. 197). Kazak halk hukukunda amengerlik adı verilen bu uygulamaya uymayan gelinler için çeşitli yaptırımlar bulunsa da destanda**

Jibek bu durumu olağan karşılamaktadır. Bu örnek amengerliğin Kazak toplumu içerisinde yaygın ve kabul edilmiş bir uygulama olduğunu ifade etmektedir.

Ölüm

Eski Türk inanışlarında ölüm, bir son olduğu kadar bir başlangıç olarak da kabul edilmektedir. Bu sebeple ölüm törenleri, doğum ve evlenme törenlerinde olduğu gibi, çeşitli inanış ve ritüellerle örülü uygulama ve davranışlardan oluşmaktadır. Ölüm, Türk kültüründe ölüm haberinin verilmesi, gömülme adetleri, gömülme sonrası gerçekleştirilen ritüeller gibi çeşitli aşamalardan oluşan bir olgudur. Geleneksel Kazak yaşantısında ölümle ilgili çok çeşitli uygulama ve davranışlar bulunmaktadır. Ölen kişinin gömülmeden önce, evinin sağ tarafında, cenaze için ayrılmış kısmında yatırılması ardından gömülme için evden çıkarılması (Kazak Kültürü, 2000, s. 101), ölen kişinin atına bir yıl boyunca kimsenin binmemesi, ölümün üzerinden bir yıl geçmeden yakın akrabaların kızlarını evlendirememeleri (Katanov, 2004, s. 74) gibi kalıp davranışlar, süreklilik ve zorunluluk barındırması yönüyle halk hukuku kuralı olarak kabul edilmektedir (Işıқтаç, 1992, s. 40). Bu halk hukuku kuralları, akraba, komşuluk ilişkilerini geliştirmek ve toplumsal dayanışmayı sağlamak (Örnek, 1971, s. 108) gibi işlevleri yerine getirmektedir. Eski Türklerde ölümlerin kefenle gömülmesi yaygın bir gelenektir (Roux, 1999, s. 241). Bu gelenek, incelemiş olduğumuz destanda Tölegen'in kefenlenerek gömülme istemesiyle karşımıza çıkmaktadır: (Bekejan'ın attığı ok ile alınandan vurulan) *Tölegen aklını başına toplayıp gözünü açıp baktı. Kendisinin sırt üstü yattığını ve üzerindeki her şeyin alınmış olduğunu gördü. O zaman hiç değilse beni gömüp öyle gidin diye Bekejan'a bakıp bir şeyler söylemek istedi (1552, s. 189). Yüzümü sakla ki (beni göm ki) karga, kuzgun yemesin (1554, s. 189). Böyle asil kişiler bile kefeni ve mezarı dahi olmadan köpeklerle kuşlara yem olup ölmüştü (1673, s. 190).* Tölegen'in cümleleri aracılığıyla kefenle gömülmenin süreklilik kazanmış bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Bu uygulamanın gerçekleştirilmesi, ölmek üzere olan Tölegen için son arzu olacak kadar değerlidir. Bu arzu aynı zamanda toplumun halk hukuku olarak kabul ettiği davranış ve uygulamalara verdiği önemin bir göstergesidir.

2.2.Kamu Hukukuna Dair Bilgiler

Ceza Hukuku

Halk hukukunda kademeli bir şekilde karşımıza çıkan cezalandırma şekillerinden biri olan kınama, toplumun bir eksikliğe, kusura karşı gerçekleştirmiş olduğu bir yaptırımdır (Dursun, 2016, s. 247). Destanda Bazarbay'ın oğullarına başlık parası vermediği için ve babalık görevini yerine getirmediği için toplum tarafından kınandığı ifade edilmiştir. Konuyla ilgili Tüccar'ın cümleleri şu şekildedir:

Oğullarından birine dahi başlık parası vermedi. Bunca malı boş yere toplamanın ne gereği var? Gözünün akı ile karası gibi olan oğullarına bırakacağı miras ne? Malına sahip çıkacak nerede? (0074- s. 165). Halk hukukunun birincil işlevi “toplumsal düzeni sağlama”dır. Toplumda var olan düzene göre babanın oğlu için başlık parası vermesi son derece önemli görülen bir düzen kuralıdır. Aksi takdirde toplumun en küçük birimi, kültürün en önemli parçalarından biri olan aile birliği oluşturulamamaktadır. Burada Bazarbay’ın oğlu için başlık parası vermesi de bu düzeni bozan bir davranış olduğu için bu şekilde sözlü bir yaptırım ile karşılanmıştır. Levşin’in yazıya geçirdiği Kazak halk hukuku metinlerinden Yedi Yargı’nın ilk maddesinde toplum içinde “Kana kan, cana can kuralı”nın uygulandığı ifade edilmiştir (Levşin, 20005, s. 482). Bu cezalandırma şekli Kız Jibek destanında şu şekilde yer almaktadır: *Sırlıbay’ın altı oğlu (Jibek in erkek kardeşleri), Tölegen’in ölüm haberini alarak açlayan Jibek in yanına gelirler ve Tölegen’i öldüren Bekejan’ı öldürürler: Bekejan yiğidi hemen ortalarına aldılar. Boynuna ip bağlayıp sürüklediler. Tölegen’in yoluna kurban edip onu öldürdüler (1767, s. 192).* Zorlu bozkır yaşantısında coğrafi sınırlarını, soyunu koruma mücadelesinde olan Kazak Türkleri, “intikam alma” amacıyla pek çok mücadeleye girişmişlerdir. Bu mücadelelerde de Tavke Han kurallarında da belirtilmiş olduğu gibi cana cankana kan anlayışı (Levşin, 2005, s. 482) hakim olmuştur. Bu sebeple Tölegen’i öldüren Bekejan’ın cezası da ölüm olarak verilmiştir.

Toplumsal İlişkiler

Eski Türk yaşantısından günümüze kadar önemini kaybetmeyen geleneklerden biri olan misafirperverlik, Kazak halk hukukunda bir miras çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Bölünbegen Enşi” (Bölünmeyen Enşi-Miras) adı ile Kazakların misafire ikram ettiği yemek, yatacak yer gibi ikramlar, ev sahibinin var olan mülkünden misafirin payı olarak kabul edilmektedir (Seydimbek, 2008, 490). Destanda Jibek de Tölegen’i evine davet eder ve hürmet gösterme isteğini ifade etmektedir: *Kendine güveniyorsan evime gel. Çay ikram edeyim. Kuş tüyünden başına yastık vereyim. Seni misafir etmez miyim? Helva, şeker veririm. Gelirsen gel Tölegen! Bil ki sana hürmetim böyle olur (0835- s. 178).* Türk edebi yaratmalarında kadına dair bilgiler en az erkeklerle ilgili unsurlar kadar yoğun ve değerlidir. Bu eserlerden hareketle Türk kültüründe kadının toplumdaki, aile içindeki yeri, kadın-erkek ilişkileri gibi sosyo-kültürel konular hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz (Ekici,1999, s. 10). Kazak aile yapısında baba otoritesinin varlığının yanında anneye yönelik de büyük ölçüde sevgi ve saygı gösterilmektedir. Kazak sosyal hayatında ise kadınlara dair farklı bakış açıları ile oluşmuş kuralların varlığı göze çarpmaktadır. Örneğin, kadınların, kölelerin ve çocukların yemini, şahitliği kabul edilmemektedir (Levşin, 2005: s. 484). Yine cezalar konusunda kadınlara

yönelik suçlarda verilen cezalar erkeklerin cezalarına oranla daha azdır. Bu durumun temelinde bozkırın zor şartları, benimsenen inanışlar gibi çeşitli sebepler yatmaktadır. Destanda da kadına yönelik kullanılan ifadelerde kadının dış yaşamdaki yerine dair bilgiler bulunmaktadır: *Horen, kaçma planı yapan Jibek'in at isteğini hoş karşılamaz: "Erkeklerin bindiği hızlı koşan ata hiç kadınlar binebilir mi? (2279, s. 201) der ve atını vermez. Horen, Jibek ve atını bulamayınca öfkelendir. Karşığa Horen'e şunları söyler: Bir kadını tulpar (hızlı koşan) a bindirmekle hatalı davrandınız. Jibek in atı dışı. Tulparın sırrını bile bile neden bir kadına bu atı verdin? (2534, s. 206).*

Eski Türk yaşantısı sonucu Türk boyları kendilerine özgü düşünce ve ahlak anlayışlarını oluşturmuşlardır (Kafesoğlu, 2013, s. 331). Bu ahlak anlayışının en önemli özelliklerinden biri de verilen "söz"lerdir. Uygur Türklerinin yazılı hukuk belgelerini yaygın şekilde kullanmaya başlamasına kadar anlaşmalar sözlü olarak, güvene yönelik yapılmaktaydı. Bu sözlü anlaşma sisteminde ve daha sonra ortaya çıkan yazılı anlaşmalarda da ant içmek, söz vermek insan ilişkilerinde önemsenen, kutsal görülen bir eylemdir (Dursun, 2016, s. 236). Toplumda sözüne güvenilmeyen kişilerle hiçbir bağ kurulmak istenmemektedir. Bu sebeple küçükten büyüğe tüm sosyal ve maddi alışveriş konusunda sözün önemi destan metinlerine de yansımıştır: Jibek, iki at karşılığında kendisini Tölgenle tanıştırmak isteyen Karşığa'ya sitem edince Karşığa atları aldığını inkâr etmez ve yalan söylemek istemediğini, iyi niyetli olduğunu ifade eder. Kız Jibek yalan söylemeyen Karşığa için şu şekilde düşünür: *Bu Karşığa adam gibi geldi. Buna görünmezsem ayıp olur (0750, s. 177). Bazarbay Tölegen'den bir yıl yurtta kalmasını, eşinin yurduna gitmemesini şu şekilde ister: Kıymetlim! eğer yaparsan yoluna canım kurban! Gelecek yıl bu vakte kadar o tarafa gitme. Bu yılı geçirip git. Dileğim bu idi. Kabul edersen yemin et, söz ver (1254, s. 185). Tölegen: Babam sözünü dinlemediğim için bana hayır dua etmedi. (1354, s. 187).* Ayrıca destanda babasına evlenmedim diyerek yalan söyleyen Tölegen'in sonunun ölüm olması da Tölegen'in söylediği yalanın cezası olarak düşünülebilmektedir.

Eski Türk yaşantısında mekan, mevki düzeni önemsenmektedir. Abdulkadir İnan'ın *mevki hukuku* adını verdiği düzende obada çadırların diziliş şekillerinden bahsedilmiştir. Birinci oba babanın, ikinci oba büyük oğlun, üçüncü oba ise küçük oğlun obası olarak belirlenmiştir (İnan, 2020, 248). Bu sisteme göre aileler bu düzende bütünlük oluşturmuşlardır. Bu düzen içerisinde büyük oğlun aileden uzaklaşması hem aile yapısını hem de oba düzenini bozacak bir unsur olarak görülmektedir. Genel olarak yurt sevgisini yansıtan destan kahramanlarının aksine Tölegen'in evlenmek için başka memleketlere gitmesine annesi şu şekilde tepki göstermektedir: *Gel oğlum! eve dönsene, babana düşündüklerini söylesene. Pa-*

*dişah kızını alsan bile kendi memleketinde kalsana. Sonra başkaları ne der? Bazarbay (baba) yaşlandı. Senin için üzülmez mi? Memlekette bozguncu kötü insan çok. Sen memlekete memleket dolaşırsan sana da bozuldu, kötü oldu demezler mi? Annesini, babasını ağlatıp bir kız için gitti deyip dostun düşmanın gülmez mi? (0174- s. 167). Tölegen annesini dinlemeyip evlenmek için yurdundan uzaklaşsa da bu tavrın yanlış olduğunu fark eder ve döndüğünde kardeşi Sansızbay'a şu nasihatte bulunur: *Kardeşim Sansızbay! bu sözümü dinle. İyilerle arkadaş olup memleket kıymetini bil (1381, s. 187).**

Sonuç

Töre, geleneksel hukuk, örf adet hukuku gibi adlarla karşımıza çıkan halk hukuku kurallarının insanların bir arada yaşamaya başladığı ilk zamanlardan itibaren gerekli ve geçerli olduğu bilinmektedir. Bu sebeple eski Türk yaşantısındaki hukuk kurallarının destanlar gibi halk edebiyatı ürünlerine de yansıdığı görülmektedir. Kız Jibek Destanı'nda da tespit etmiş olduğumuz bu kurallar arasında evlenme geleneklerine yönelik olan kuralların yoğunlukta olduğu göze çarpmaktadır. Kız Jibek Destanı'nın aşk konulu destan olmasından dolayı bu unsurların sıklıkla yer aldığını ifade edebiliriz. 17.-18. yüzyıllara ait olduğu ifade edilen destanda, İslamiyet'in izleri de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple kuralları incelerken İslamiyet'in Kazakistan'da yayılmış olduğu bu dönemlerde Şer'i hukuk kurallarının da etkisi dikkate alınmıştır.

Çalışmada tespit edilen kurallar hem genel olarak Türk halk hukuku bakış açısıyla hem de Kazak hanlarının oluşturmuş olduğu kanun metinlerinde yer alan maddeler ışığında değerlendirilmiştir. Çalışmada da değinildiği üzere destan metinleri kurmaca bir metnin çok ötesinde yoğun bilgi barındıran bir kültür ürünüdür. Bu sebeple Kız Jibek Destanı'ndan hareketle, destanları halk hukukunun kaynakları arasında saymanın mümkün olduğunu ifade etmek mümkündür.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Çalışmamın oluşum aşamasında yorumları ile beni yönlendiren Doç. Dr. Aysun Dursun'a teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- 📖 Aça, M. (1998). *Kozi-Körpeş-Bayan Sulu Destanı Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma* (3 Cilt). (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- 📖 Akı, E. (2007). *Hukukun Temel Kavramları*. İzmir: Barış
- 📖 Andre, D. (2000). "Asil Kazaklarda Yaşayan Kanun Değerindeki Kurallar I Nikah" Nerin Köse (Akt.), *Kazak Düğünü*, Ankara: Milli Folklor, 77-78.
- 📖 Arsal, S. M. (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- 📖 Avezov, M. (1997). *Folklor Yazıları*. Ali Abbas Çınar (Haz.). Ankara: Bilig.
- 📖 Balaman, A. R. (2002). *Evlilik Akrabalık Türleri Sosyal Antropolojik Yaklaşımlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı
- 📖 Bilecik, F. (1998). *Kız Jibek Destanı Metin-Tercüme-Dizin-İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- 📖 Dursun, A. (2016). *Türk Halk Hukuku*. İstanbul: Ötüken.
- 📖 Ekici, M. (1999). "Anadolu Sahası Köroğlu Anlatmalarında Kadın Tipler." *Milli Folklor*, 6 (44), 10- 17.
- 📖 -----. (2002). "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında -I". *Milli Folklor*, Yıl: 14, Sayı: 53, 27-33.
- 📖 -----. (2019). "Türk Kültüründe Kardeşlik Kavramı ve Halk Anlatmalarında Kardeşlik" *Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin Ulu Çınarı Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Armağanı*. Esmâ Şimşek-vd. (Ed.). Konya: Kömen Yayınları, (2019), 487-494.
- 📖 Elçin, Ş. (2004). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ.
- 📖 Ergin, M. (2014). *Dede Korkut Kitabı 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- 📖 Ezibaeva, B. (2005). "Kıssa Cihanşah Tamuzşahoğlu" *Babalar Sözi Gaşıktık Dastandar* C. 20, Astana: Foliant.
- 📖 Gökçe, B. (1976). "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme" *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1-2, 46-67.
- 📖 Gömeç, S. (2002). "Divan-ı Lügati't Türk'te Akrabalık Bildiren Terimler" *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S.32, Cilt: 20, 133-142.
- 📖 Gözübüyük, Ş. (1996). *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- 📖 Işıқтаç, Yasemin. (1992). *Hukukun Kaynağı Olarak Örf-Adet Hukuku*. İstanbul: Kazancı Matbaacılık.
- 📖 İbrayev, Ş. (1998). *Destanın Yapısı*. Ali Abbas Çınar (Akt.). Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- 📖 İnan, A. (2020). "Orun ve Ülüş Meselesi I. Mevki ve Orun Hukuku" *Makaleler ve İncelemeler*. Cilt, I. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 241-254.

- İsmail, Z. (1996). "Kazaklarda Aile Yapısı" *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Bilig Dergisi*, S.1, 66-74,
- Kafesoğlu, İ. (2013). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken.
- Kaplan, H. (2017). *Türk Dünyası Destanlarında Kardeş ve Kardeşlik*. (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kartaeva, T. & Dautbekova, M. (2016). "Kazak Halkının Geleneksel Hukukunda Cezalandırma Şekilleri" *Milli Folklor*. Yıl: 28, Sayı: 111, 193-217.
- Kaskabayev, S. & Azerbayeva, B. (2004). "Kazak Destanları" *Babalar Sözi, C.1: Hikayelik Destanlar*, Almatı: Foliant.
- Katanov, N. F. (2004). *Türk Kabileleri Arasında*. (Çev. Atilla Bağcı). Konya: Kömen Yayınları.
- Kazak Halkının Sözlü Edebiyatı. (1964). *Kazak Edebiyatının Tarihi*. M.K. Kartaev (Re.), Cilt: I, Almatı: Kazak CCP İlim Akademisi.
- Kız Jibek Kazak Aşk Destanı*, (2012). Ed. Askar Turganbayev, Ankara: TÜRK-SOY.
- Kozlov, İ. (2000). "Kazak Adetlerinin Uygulanması Aile İçi İlişkiler Nikah Hakkında" Akt. Nerin Köse, *Kazak Düşünü*, Ankara: Milli Folklor, 81-82.
- Kuandikov, B. J. (2005). "Kasımın Kaska Jolınan "Esimge Deyin" *Kazaktın Ata Zandarı*, Cilt: IV, Almatı: Jeti Jargı, 138-140.
- Levşin, A. (2000). "Kurallar Evlenme Toyu" *Kazak Düşünü*, Nerin Köse (Akt). Ankara: Milli Folklor, 73-77.
- . (2005). "Jeti Jargı" *Kazaktın Ata Zandarı*, Almatı: Jeti Jarğı, Cilt: IV, 482-485.
- Makovetskiya, P. (2000). "Aile Kurmanın Kuralları" *Kazak Düşünü*. Nerin Köse (Akt). Ankara: Milli Folklor, 39-53.
- Malinowski, B. (1998). *İlkel Toplum*. Çev. Hüseyin Portakal. Ankara: Öteki.
- Margulan, Ä. (2005), "Kasım Han'ın Kaska Jolı" *Kazaktın Ata Zandarı*, Cilt: IV, Almatı: JetiJargı, 104-105.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: AÜ Basımevi.
- Reichl, K. (2014). *Türk Boylarının Destanları*, Metin Ekici (Çev). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm* Aykut Kazancıgil (Çev). İstanbul: Kabalcı.
- Samokvasov, D. Ya. (1876). *Sbornik obychnogo prava sibirskikh inorodtsev* (Sibirya Yabancılarının Geleneksel Hukukunun Toplanması) Varşova: Tip. Ivana Noskovskogo.
- Seydimbek, A. (2008). "Enşi Institutu" *Kazaktın Ata Zandarı*. Cilt: IX, Almatı: Jeti Jarğı, 489-504.

- 📖 Şahin, H. İ. (2012). "Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz Araştırmaları*, 33, 117-138.
- 📖 Töleubaeva, K. (2010). *Kazak jane Ortalıktarının Otbası, Otbasılıq Adet-Ğurıp Salt Sanaları*, Doktora Tezi, ŞVTEE.
- 📖 Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, (2001). Cilt: I, Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- 📖 Yıldız, N. A. (2019). *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*, Ankara: Akçağ.



Türkiye’de Çuvaşlara Yönelen İlgisi: Zakir Kadirî Ugan’ın Çuvaşlarla İlgili Değerlendirmeleri Üzerine

*First Concerns to Chuvashes in Turkey:
on Zakir Kadiri Ugan's Assessments of the Chuvashes*

Cemalettin YAVUZ*

Özet

Türkiye’de Çuvaşlar dâhil olmak üzere Türkiye dışındaki Türklere dönük akademik ilgi, Cumhuriyet sonrasında artmaya başlamıştır. İdil-Ural bölgesinden gelen aydınlar bu konuda önemli katkılar sağlamıştır. Bu aydınlardan biri olan Zakir Kadirî Ugan, 1925 yılında Türk Yurdu dergisinde doğrudan Çuvaşları konu edinen bir makale kaleme almıştır. Söz konusu bu kısa makale Çuvaşların kökeni, dili ve kültürü hakkındaki tartışmaların ve kaynakların Türkiye’de tanıtılması açısından tarihî bir öneme sahiptir. Bu çalışmada öncelikli olarak Zakir Kadirî Ugan’ın Rusya’daki ve Türkiye’deki faaliyetlerinden kısaca bahsedilmiştir. Ardından Ugan’ın söz konusu makalesinin amacı, yöntemi, kaynakları ve Çuvaş kültürüyle ilgili sunduğu bilgiler analiz edilmiş; konuya yaklaşım biçimi, vardığı sonuçların kendi dönemi bağlamında önemi ve ne anlama geldiği sorgulanmıştır. Söz konusu çalışma, Çuvaş dili ve kültürüyle ilgilenen bazı önemli araştırmacıları ve çalışmalarını Türkiye’de tanıtmış olması açısından önemlidir. Ancak Çuvaşların kökeniyle ilgili varılan yargı, yazarın İdil-Ural Türklere arasındaki siyasi çekişmelerin etkisini açık bir şekilde yansıtmaktadır. Ugan’ın Çuvaş folkloruyla ilgili aktardığı bilgiler ise doğru olmakla birlikte temellendirilmemiş ve yanlış bağlamda yorumlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Çuvaş, folklor, Zakir Kadirî Ugan, İdil-Ural, etnik ilişkiler.

* Dr, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edirne/Türkiye // Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü, Türkistan/Kazakistan. yavuzcemalettin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6295-2179.

Abstract

In Turkey, first academic concerns to Turkic people outside Turkey, including Chuvash, started to increase after the establishment of Republic. Intellectuals from the Volga-Ural region made significant contributions to this issue. Zakir Kadirî Ugan, one of these intellectuals, wrote an article directly on Chuvash in the journal Türk Yurdu in 1925. This short article is of historical importance in terms of introducing the discussions and sources about the origin, language and culture of the Chuvash in Turkey. In this study, primarily Zakir Kadirî Ugan's activities in Russia and Turkey are briefly mentioned. Then, the purpose, method, sources and information about the Chuvash culture of Ugan's article are analyzed; The way he approached the subject, the importance and meaning of his conclusions in the context of his period are questioned. The aforementioned study is important in that it introduced in Turkey some important researchers interested in Chuvash language and culture and their work. However, the judgment about the origin of the Chuvash clearly reflects the influence of the author's political conflicts between the Volgal-Ural Turks. The information that Ugan conveyed about Chuvash folklore, although correct, was not grounded and interpreted in the wrong context.

Keywords: Chuvash, folklore, Zakir Kadirî Ugan, Volga-Ural, ethnic relations.

Tarihî kaynaklarda *Çuvaş* adıyla 16. yüzyıldan önce karşılaşılabilir oluşu, köken meselesini *Çuvaşlar*la ilgili bilimsel araştırmaların en temel konusu hâline getirmiştir. 18. yüzyıldan itibaren hız kazanan araştırmalarda ve bilimsel raporlarda *Çuvaşlar*, Türk dili konuşan bir halk olarak tanımlanmış olsa da günümüze kadar onların kökenini Fin-Ugorlardan Moğollara, İranî halklara, Sümerlere ve Yafetilere kadar dayandıran farklı kuramlar ortaya atılmıştır (Bakınız Güzel, 2021; Kuzmin-Yumanadi & Kuleşov, 2002). Bu tartışmalarda tarih, dil bilimi, etnografya, antropoloji ve arkeoloji gibi disiplinlerin verileri de kullanılmıştır. Günümüzde artık *Çuvaş*çanın Türk dili olduğu ve *Çuvaş* etnik oluşumunda İdil Bulgarlarının ana unsuru teşkil ettiği fikri büyük oranda kabul görmüştür.

Çuvaşça, Johann von Strahlenberg tarafından 1730 (Bakınız Durmuş, 2009) gibi erken sayılabilecek bir tarihte Türk dilleri arasında kaydedildikten sonra *Çuvaş* dili ve kültürüyle ilgili alan araştırmaları da başlamıştır. Bu tarihten hemen sonra 20. yüzyıl başlarına kadar gerek özel ilgi, gerekse Rusya'nın demografik ve coğrafi kaynaklarının ortaya çıkarılması amacı ya da misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde hem *Çuvaş* hem de Rus araştırmacıların yanı sıra Rusya dışından gelip alan araştırmalarına dayanan eserler ortaya koyan Fin ve Macar araştırmaların gayretleriyle *Çuvaş* dili ve kültürü ile ilgili hatırı sayılır bir bilgi birikimi meydana geldiği söylenebilir. V. N. Tatişçev, A. A. Fuks, V. A. Sbojev, A.

Ahlqvist, A. F. Rittih, N. İ. Zolotnitskiy, N. İ. İlmisniy, İ. Yurkin, P. M. Mal’hov, V. K. Magnitskiy, P. K. Prokopyev, Gy. Mészáros, N. İ. Aşmarin, H. Pasonen gibi isimler bunlardan bazılarıdır (Bakınız Durmuş, 2014; Güzel 2019, 2021). Bu çalışmalarda Çuvaşlar, dil, din, tarih, köken, etnomüzikoloji, gündelik yaşam, kültürel ve toplumsal yapı gibi birçok farklı açıdan ele alınmıştır.

Türkiye’de ise Çuvaşlara dönük akademik ilginin görece oldukça geç uyandığı anlaşılmaktadır. Ülkemizde Çuvaşlar dâhil olmak üzere Türkiye dışındaki Türklere dönük bilimsel ilginin Cumhuriyet sonrasında arttığı ve İdil-Ural bölgesinden gelen aydınların bu konuda önemli katkılar sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. Çuvaşlarla ilgili ülkemizde bilgi veren ilk kaynağın Şemseddin Sami’nin Kâmûsü’l-A’lâm adlı eser olduğu görülmektedir. Şemseddin Sami, Çuvaşları “Akvam’ı Turaniye zümresinin Finova yahut Türk takımına mensupturlar.” diye nitilemekte ve “Turaniye” terimini ise “Ural-Altay” dilleri anlamında kullanmaktadır (Bakınız Durmuş, 2017, s. 86, s. 94; Şemseddin Sami, 1308, s. 1887). Çuvaş dili hakkında ilk kapsamlı bilgilerin verildiği ve Çuvaşçayı Türkçenin bir lehçesi olarak tanımlayan Hüseyin Kazım Kadri tarafından kaleme alınmış 1927 tarihli *Türk Lügati* bu anlamda tarihî bir öneme sahiptir (Bakınız Durmuş, 2020; Kaya, 2018). Daha öncesinde ise İdil-Ural bölgesinden gelen aydınlardan biri olan Zakir Kadirî Ugan, 1925 yılında Türk Yurdu dergisinde doğrudan Çuvaşları konu edinen bir makale kaleme almıştır. Söz konusu makale Çuvaşların kökeni, dili ve kültürü hakkındaki tartışmaları ve kaynakları Türkiye’de ilk defa gündeme getirmesi açısından tarihî bir öneme sahiptir.

Ne var ki iyi bir başlangıç noktası teşkil edebilecek nitelikteki Ugan’ın bu makalesi, Türkiye Türkolojisinde tetikleyici bir etki yaratmamıştır. N. İ. Zolotnitskiy’in, TDK tarafından “Çuvaş Söz Kökleri Lügâti” adıyla çevirilmiş olup yayımlanmamakla birlikte hâlen Atatürk’ün Anıtkabir’deki kitaplığında bulunan (No.76, T427.1, 030.4) 1875 tarihli sözlüğü ve H. Paasonen’in 1950 yılında TDK tarafından *Çuvaş Sözlüğü* adıyla yayımlanan eserinin dışında 1990’lı yıllara kadar Çuvaşlarla ilgili neşriyat; ansiklopedi maddeleri, az sayıda olmakla birlikte bazı kıymetli yayın değerlendirmeleri, yine sınırlı sayıdaki çeviriler ve incelemelerden ibarettir (Bakınız Çakmak, 2020; Fener, 2020; Özey, 2020). Çuvaşları akademik çalışmalarının merkezine oturtan araştırmacıların yetişmesi ancak Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra mümkün olmuştur.

Bu çalışmada Ugan’ın söz konusu makalesinin amacı, yöntemi, kaynakları ve Çuvaş folkloruyla ilgili sunduğu bilgiler analiz edilmiş; konuya yaklaşım biçimi, vardığı sonuçların kendi dönemi bağlamında önemi ve ne anlama geldiği

sorgulanmıştır. Aynı zamanda söz konusu çalışmanın Latin harflerine aktarılmış biçimi¹ ve orijinal metnine de yer verilmiştir.

Zakir Kadirî Ugan ve Türkoloji

Zakir Kadirî Ugan, İdil-Ural bölgesindeki eski Samara vilayetinin Melekes kazasında bulunan Berendi nahiyesinin Urta Kandal köyünde 1878 yılında doğmuştur. İlk tahsilini köyünde yaptıktan sonra Simbir şehrinde Veli Hazret ve Şakir Ahund Medreselerine devam etmiş, on altı yaşında Buhara'ya giderek İslam felsefesi ve hikmet eğitimi almıştır. Sonra İstanbul'a gelerek kısa bir müddet İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine devam etmiş, oradan Hicaz'a giderek Hadis ve Arap edebiyatı tahsil etmiş ve sonra Mısır'da Ezher Muhammediye Medresesine yazılmıştır. 1905'ten sonra Rusya'ya dönerek önce iki yıl Orenburg'da Hüseyiniye medresesinde, sonra Ufa'da Aliye Medresesinde müderrislik yapmış, Ufa'da "Turmuş" gazetesini çıkarmıştır. 1-11 Mayıs 1917 tarihleri arasında Moskova'da toplanan "Bütün Rusya Müslümanlarının Birinci Kongresi"nde maarif projelerini hazırlayanlardan olduğu gibi 30 Kasım 1917'den 22 Ocak 1918'e kadar Ufa'da faaliyet gösteren "İç Rusya ve Sibirya Müslümanları Millet Meclisi"nde de üyelik yapmıştır (Temir, 1992, s. 19-20).

1917 yılında Moskova'da ve Kazan'da gerçekleştirilen kongrelerde Rusya Müslümanları, gelecekte takip edebilecekleri yolları tartışmışlardır. Müslümanların içinde Türkçüler, Bolşevikler, Toprakçılar ve İslam birliği savunucuları gibi gruplar vardır. Zakir Kadirî bir Türkçüdür ve o "Turmuş" gazetesindeki makalelerinde bölgesel özerklik çağrısında bulunmuştur (Türkoğlu, 2019, s. 124). 28 Ağustos 1917 tarihinde Ufa'da göreve başlayan Muhtariyet Heyeti, 1 Kasım 1917 tarihine kadar eyaletlerden 98 milletvekilinin seçilmesini kararlaştırmıştır. Ugan, milliyetçilerin Ufa listesinden Millet Meclisi'ne seçilerek büyük fraksiyonu teşkil eden Türkçüler arasında yer almıştır. Bolşeviklerin güçlenmesinden sonra 12 Nisan 1918 günü Ufa Vilayeti Halk Komiserleri Sovyeti Başkanı'nın emri üzerine Millî İdare, silahlı güçler tarafından basılıp tek başına bulunan Sadri Maksudî'den işlerin devri istenmiştir. Ekim 1918'de Kızılyar şehrine ulaşan sürgündeki Millî İdare Heyeti içinde Ugan, Eğitim Bakanlığı üyesi olarak bulunmuştur. Ugan'ın yanında eşi ve iki kızı da vardı. Millî İdare Nisan 1919'da fiilen sona ermiştir (Özcan, 2013, s. 79-80).

Ugan'ın, maarif projelerini hazırlayanlardan birisi olması onun Türkolojiyle ilişkisini göstermesi bakımdan ayrıca önemlidir. Moskova'da gerçekleştirilen kongrede "Türkleri birleştirmek ve ortak edebî bir Türkçe oluşturmak için bütün

¹ Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan bu çalışmanın, tarafımızca okunmuş ve imlâ bakımından günümüz Türkçesine en yakın şekliyle Latin harflerine aktarılmasına gayret edilmiştir. Dil özelliklerinin değil, anlamın ortaya konulması amaçlanmıştır.

Türk lehçelerinin okullarda ayrıca tedris edilmesi” yönündeki teklife dayalı olarak 8 Mayıs tarihinde toplantı gerçekleştirilir. Bu toplantıda ilkokullarda eğitim dilinin her topluluğun kendi dilinin, orta ve yüksek okullarda ise “Türk-Tatar kabileleri için ortak olan Türk dilinin” kullanılmasının zorunluluğuna dair bir madde bulunan 24 maddelik kararın ortaya çıkma sürecinde görüş bildirenlerden birisi Zakir Kadirî olmuştur (Devlet, 1998, s. 94-95). Bu durum onun Türk topluluklarının diline ve kültürüne dönük ilginin sebebini göstermesi bakımından önemlidir.

1918’den sonra Çin’e sığınarak Gulca, Pekin, Haylar üzerinden 1922’de Türkiye’ye gelen Zakir Kadirî Ugan, Maarif Vekaleti teşkilatlarında çalışmış, 1937-1939 yıllarında ailesiyle birlikte Helsinki Tatar mahallesinde öğretmen olarak Finlandiya’da bulunmuş ve tekrar Türkiye’ye dönünce de Türk Tarih Kurumu ve Milli Eğitim Bakanlığı hesabına Arapça, Farsça ve Rusçadan tercüme yapıp hayatını idame ettirmiştir (Temir, 1992, s. 20). Hem Batı’dan hem Doğu’dan yaptığı tercümelerin yanı sıra *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nda, *Türk Yurdu* dergisinde telif eserler yayımlamış; öğretmenliğin yanı sıra Türk Ocakları Hars Heyeti ve Türk Tarihi Tetkik Heyeti üyeliği yapmış olan Zakir Kadirî Ugan, 22 Ekim 1954 tarihinde Ankara’da vefat etmiştir.²

Tercümanlık, müderrislik ve tarihçilik gibi yönleriyle öne çıkan Ugan’ın Türk Yurdu dergisinde yayımlanan çalışmaları onun Türkolog yanına işaret etmektedir. 1925-1930 yılları arasında bu dergide İdil-Ural Boyundaki Türk lehçeleri, Tuna Bulgarları, Osmanlı Türkçesinin Şimal Türkçesine tesiri, eski Türk dininde Umay, Türk kabilelerinin oluşumu gibi konularda makaleler kaleme almıştır (Bakınız Türkoğlu, 2019). Onun Türk Yurdu dergisinde kaleme aldığı yazılardan birisi de *Çuvaşların Etnografyası (Etnografiye, Filoloji ve Kısmen Antropoloji Nokta-i Nazarından Çuvaşlar Hakkında Bir Tahlil)* (R.1341/M.1925) başlığını taşımaktadır. Bu kısa yazıda Ugan, her ne kadar “Çuvaşların Etnografyası” şeklinde bir başlık tercih etmişse de Çuvaş kültürüyle ilgili betimleme ve analizlere ağırlık vermemiştir. Çünkü burada amaç “Çuvaşlar kimdir?” sorusuna cevap vermektir.

Çuvaşların Kökeniyle İlgili Değerlendirmeleri

Yazının hemen girişinde Çuvaşların kökeninin Finlere mi yoksa Türklere mi dayandığı, eğer Türklere dayanıyorsa bölgenin tarihinde önemli bir yeri olan İdil Bulgarlarından gelip gelmedikleri meselesinin ilgililerce en çok tartışılan konu olduğunun vurgulanması çalışmanın en temel probleminin Çuvaşların kökeni olmasından ileri gelmektedir. Makalenin başından itibaren, istisnasız ve

² Ugan’ın geniş biyografisi ve çalışmaları için bakınız (Karagözoğlu & Aydın, 2015; Koşay, 1954; Mustafa, 1996; Özcan, 2013; Türkoğlu, 2019).

kapsayıcı biçimde “Kazan ve bu vilayete komşu olan vilayetlerde yaşayan Türkler” ve “Şimal Türkleri” ifadeleriyle nitelendirilen bölgenin Müslüman Türk toplulukları bir ön kabul olarak “Bulgar Türklerinin ahfâdı” şeklinde tanımlanmaktadır.

Bu bakımdan Ugan için Bulgar Türklerinin torunlarının kim ya da kimler olabileceği, literatürdeki geniş tartışmalara rağmen çözüm gerektiren bir konu değildir. Bu sorunun cevabı ona göre tartışmaya dahi açık değildir. Müslüman Bulgarların torunları, bölgedeki Müslüman Türkler olmalıdır. Bu durumda tek bir problem kalmaktadır. Kendilerinde “pek çok Türk seciyesi bulunduğu müverrihlerin ekserisinin müttefik” (Ugan, 1341a, s. 539) olduğu, ancak Müslüman olmayan Çuvaşlar, bu denklemin neresindedir? Diğer bir ifadeyle, Çuvaşların İdil Bulgarlarıyla bir ilişkisi var mıdır sorusu, makalenin tek problemi. Dolayısıyla Çuvaş kültürüyle ilgili konular bu problemin çözümüne katkı sağlayacak araçlardır. Bu nedenle Çuvaş dilindeki Türkçe hususiyetlerin ve Çuvaş kültüründeki İslami etkilerin açıklanması, Çuvaşların kökeni sorusuna açıklık getirmek için yeterli görülmüştür.

Bu amaçla Zakir Kadirî Ugan, Çuvaşların kökeni hakkında üç temel yaklaşım üzerinde odaklanır: 1) Çuvaşlar Türk kabilelerinden biri ve İdil Bulgarlarının torunlarıdır, 2) Çuvaşlar kısmen Türkleşmiş Finlerdir, 3) Çuvaşlar, kökeni Altay Türklerine dayanan Burtaslardır.

Söz konusu yaklaşımlarla ilgili savları ardı ardına sıraladıktan sonra Ugan, herhangi bir sebep belirtmeden Çuvaşların Burtaslardan geldiği fikrini benimsediğini açıkça ifade eder: Burtaslar, kökeni Altay dağlarına dayanan eski bir Türk kabilesidir ve yüzyıllarca Fin etkisinde kaldıkları için dilleri “umumi Türk dilinden addedilemeyecek” derecede farklılaşmıştır. Çuvaş dili ve kültüründeki İslami etkiler ise onların Bulgar Türkleriyle en yakın ve en çok temasta bulunan topluluk olmasından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde İslamiyet’i kabul eden Çuvaşlar, İdil Bulgar Devletinin yıkılmasından sonra eski dinlerine dönmüşler, Rusların Kazan’ı almasından sonra Hristiyanlaşmışlardır. Ancak Müslüman olarak kalıp tamamen “Türkleşenler” de az değildir (Ugan, 1341a, s. 539). Böylece Ugan, Çuvaşların dil ve kültür bakımından İdil Bulgarlarıyla ilişkilendirilebilecek özelliklerine getirdiği açıklamalarla onların Türk olduğunu kabul etse de İdil Bulgarlarının torunları olmadıkları fikrinin altını kalın bir şekilde çizmiştir. Ona göre, aynı şekilde “örf-âdet, ahlak, sima ve kısmen iktisadi hayat” gibi -her ne kadar kendisi bu konularda bir temellendirme yapmamış olsa da- özellikler bakımından Çuvaşların “Bulgarların torunu olan Türklerden” farklılık göstermesi onların başka bir nesilden olduğu fikrini desteklemektedir.

Ugan bu yazıda konuyla ilgili çalışmalar yapmış olan J. C. Adelung, V. A. Sbojev, N. İ. Aşmarin, İ. D. Şişmanov, N. A. Aristov, W. Radloff, M. Klaprot, Şehabeddin Mercanî, Gaynedin Ahmerov gibi önemli isimlere atıf yapmış olsa da kullandığı kaynaklar aynı çeşitliliğe sahip değildir. Karşılaştırmalı bir okumayla onun en çok faydalandığı eserlerin *Bolgarı i Çuvaşi* (Aşmarin, 1902) ve *Müstefad’ül-Ahbar fi Ahval-i Kazan ve Bulgar* (Bakınız Mercani, 2008) olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Üstelik Aşmarin bu eserinde İdil Bulgarlarından kalan mezar kitabelerinin ancak Çuvaşça ile çözümlenebileceğini göstererek Çuvaşlarla Bulgarlar/Suvarlar arasındaki bağlantıyı göstermeye çalışırken Mercanî ise Çuvaşların İslam’la münasebetlerine odaklanarak Fin halklarından olduğunu savunmaktadır.

Hem günümüzden geçmişe doğru bakıldığında hem de Ugan’ın bu yazıda sunduğu veriler nicelik ve nitelik olarak değerlendirildiğinde yazarın Çuvaşların Burtaslığı” yaklaşımından dolayı zayıf bir tezi benimsediği söylenebilir.³ Üstelik Çuvaşçanın bir Türk dili olarak tanımlanma tarihi Philip Johann von Strahlenberg ile 1730 yılına (Bakınız Durmuş, 2009), Çuvaşlarla Bulgarların ilişkilendirilmesi ise 1769 yılına (Feyzhanov, 1863; Tatişçev, 1769, s. 317) kadar dayanmaktadır. Aşmarin ve Mercanî’nin de başvurmuş olduğu bu kaynaklardan Ugan’ın haberdar olmaması mümkün değildir.

Bugün gelinen noktada Eski Bulgarca ve Modern Çuvaşça bağlantısı tarihî-karşılaştırmalı dil biliminin olanaklarıyla kanıtlanmış ve bilim çevrelerince kabul edilmiştir. Tarihsel, dilbilimsel ve arkeolojik veriler de Ogurların ardılı olan İdil Bulgarlarının içindeki Bulgar ve Suvar müttefiklerinin zamanla ayrılıkların en aza indiği bir boy birlikteliği meydana getirdiği, İslamiyet’in kabulünden sonra ise bu yeni dini kabul etmeyen Bulgar ve Suvar kitlelerinin Çuvaşların öncellerini oluşturduğu yönündedir. Bulgarların, yalnızca bugünkü Tatarların atası olduğuna ilişkin yaklaşımlar ise bilimsel olmaktan çok, Tatarların bugünkü topraklarındaki tarihî meşruiyetlerine işaret eden siyasi bir tutumun sonucudur (Güzel, 2021, s. 277-78). Nitekim söz konusu Bulgar-Çuvaş teorisi, Bulgar-Tatar teorisini savunanlar tarafından günümüz Tatarlarının tarihini Moğollarla birleştirmek için kullanılan bir teori olmakla suçlanmıştır. Rus, Çuvaş ve yabancı bilim adamları tarafından desteklenen bu teoriye uygun olarak Rusya’da lise ve üniversite ders

³ Çuvaşların kökeni konusundaki görüşlerin güncel ve kapsamlı bir değerlendirmesi Sinan Güzel tarafından yapılmıştır. Güzel bu çalışmada Çuvaşların kökeniyle ilgili öne çıkan tezleri beş başlık altında toplayarak tartışmıştır: 1) Çuvaşların İdil bölgesinin eski Fin-Ugor halklarından biri olduğu tezi 2) Çuvaşların Fin-Ugorlar ile Türklerin eşit karışımından ortaya çıktığı tezi 3) Çuvaşların Türkleşmiş Moğollar olduğu tezi 4) Çuvaşların oluşumunda İrani köken ve birleşen meselesi, 5) Çuvaşların Türk kökenli olduğu tezi. Günümüzde ise Çuvaşların Türk kökenli olduğu konusunda genel bir uzlaşî hâkimdir (Bakınız Güzel, 2021).

kitaplarında Tatarların tarihi Moğol-Tatar fetihleriyle başlatılmış ve bunların doğrudan torunları oldukları varsayılan İdil ve Kırım Tatarlarıyla bitirilmiştir (Zekiye, 2007, s. 269). Diğer taraftan Çuvaş yazarlar da Tatarları Bulgar tarihinden ve Bulgarlardan soyutlamak için Bulgar-Çuvaş temelinde olmakla birlikte tarihsel gerçekliklere aykırı biçimde edebî eserler üretmişlerdir (Bakınız Bayram, 2014). İdil Bulgarları her iki topluluk için de ortak paydada buluşulabilecek bir miras iken paylaşılmayan bir geçmiş anlamı kazanmıştır.

Ugan, Mercanî ve benzer şekilde bugün de Bulgar-Tatar teorisini savunanların yaptığı gibi Bulgarların torunları olarak sadece Çuvaşlar dışındaki Türkleri görmekle birlikte, onların aksine Çuvaşların Fin-Ugor değil, Türk kökenli bir halk olduğunu vurgulamıştır. Çuvaşları Bulgarlarla en yakın ilişkilere sahip topluluk olarak nitelemiş ve bu nedenle de Çuvaşlar üzerindeki İslami etkileri sorgulamıştır. Elbette Çuvaşların İslam'la ilişkilendirme nedeninin yazarın "Türklük" ya da milliyet algısından bağımsız olduğu da düşünülemez. Bir başka ifadeyle Ugan'ın, Çuvaşların Türklükle olan ilişkilerini, İslamiyet ile olan ilişkilerine oranladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Burada önemli bir noktaya dikkat etmekte fayda vardır. Ugan bölgedeki Türkleri Tatar ve Başkurt gibi adlandırmalarla kesinlikle nitelememektedir. Bu etnonimler sadece yaptığı alıntılarda geçmektedir. Yazarın bilinçli bir şekilde bölgedeki Türkleri kendi dönemi için "İdil-Ural Türkleri", tarihsel olarak "Bulgar Türkleri", "Şimal Türkleri", "Kazan ve bu vilayete komşu olan vilayetlerde yaşayan Türkler" şeklinde; dillerini ise "Şimal Türkçesi" olarak adlandırmaktadır. İdil-Ural bölgesindeki Türk aydınları arasında kendilerini ifade etmek için Türk, Tatar, Türk-Tatar, Bulgar adlandırmalarından hangisini kullanacakları konusu ciddi bir şekilde tartışılmış ve argümanlar ortaya atılmıştır (Bakınız Devlet, 1999, s. 161-67). Bu nedenle Ugan'ın tercihi tesadüfi ya da bilinçsiz olmadığı gibi net bir duruşa da işaret etmektedir.

Yazarın Çuvaş dili hakkındaki görüşleri de herhangi bir analizin sonucu olmayıp daha çok tercih niteliğindedir. Adelung'un Çuvaş dilinin Tatarcadan farklı olduğu ve Moğol-Tatar lehçesine dayandığı; Klaprot, Ahlquist ve Sbojev'in de bu görüşlere katıldığı çıkarımlarını A. F. Rittih'den (Bakınız 1870, s. 18) almıştır. Bu yazarlara dayanarak Ugan, Çuvaşların Türk kökenli olduğu fikrini kabul etse de Çuvaş dilinin artık Türk dili içinde olmadığını düşünmektedir. Yüzyıllarca Fin etkisinde kaldıkları için dilleri "umumi Türk dilinden addedilemeyecek" derecede farklılaştığına dönük ifadesi bu anlama gelmektedir. Onun bu düşüncesi yine Türk Yurdu dergisinde yayımlanan diğer bir makalesinde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ugan (1341b), "İdil-Ural Boyundaki Türk Lehçeleri Hakkında Bir Tahlil" başlıklı bu makaleye şu cümleyle başlamaktadır: "İdil-Ural Türklerinden maksadımız, Bulgar Türklerinin

ahfadı ile Mişçer⁴, Başkurt ve Tibter Türkleri olduğunu tasrih eylemekliğimiz lazım gelir.” (s. 42). Dolayısıyla ona göre gelinen noktada kökenlerine rağmen Çuvaşlar İdil-Ural Türklerinden değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi bu bakış açısının altında onların büyük oranda Hristiyanlaşmış olmalarının etkili olduğu da söylenebilir.

Bununla birlikte Ugan’ın kaynak göstermeden verdiği Çuvaşça dil örneklerinde ciddi hatalar olduğu görülmektedir:

hîvel (хёвел, ‘güneş’) şeklinde olması gereken sözü *kunaş* (قوناش),

vun(i) (вун/вунă, ‘on’) olması gereken sözü *on* (اوک),

tîhîr (тăхăр, ‘dokuz’) olması gereken sözü *tîhaz* (طحز),

paçî (пачё, ‘verdi’) olması gereken sözü *pirdi* (پردی),

pîlû (пёлю, ‘bilgi, bilme’) olması gereken sözü *pûli* (پولی) şeklinde vermiştir.

Elbette bu kaynaklar, bilgiler ve tartışmaların zikredilmiş olması bile tarihsel açıdan önem taşımaktadır.

Çuvaş Kültürü Üzerine Değerlendirmeleri

Zakir Kadirî Ugan, bu kısa çalışmasında Çuvaşları “kısmen antropolojiye nokta-i nazariyesinden” de tahlil edeceğini vaat etmiştir. Ancak bu doğrultuda değerlendirilebilecek sadece birkaç meseleye temas etmiştir. Bunlar da tamamen, İdil Bulgarları döneminde Çuvaşların İslamiyet’i kabul etmiş oldukları ve yakın geçmişe kadar da bu dine bağlı kaldıkları fikrini desteklemek için verilmiş örneklerdir. Doğrudan Çuvaşların yaşayış biçimi ya da kültürlerini ortaya koyma amacı taşımamakla birlikte üzerinde durulması gereken hususlardır. Ugan (1341a) şöyle yazar:

“Bununla beraber yukarıda izah ettiğimiz vechile Çuvaş lisanına % 5 nispetinde Arap kelimelerinin ve bilhassa elfaz-ı mukaddese-i İslamiyenin karışması da Bulgar Türk yurdunda İslamiyet’in intişarı devrinde Çuvaşların İslamiyet’i kabul etmiş olduklarını ispat eder. Çuvaşların bugüne kadar domuz eti yeme[me]leri, Cuma gününü bayram ittihaz etmeleri, zebhiyelerinin İslamca olması ve İdil-Ural Türklerinin 365 seneden beri mahkum olmalarına yani kuvvet-i siyasiyenin Ruslar elinde olmasına rağmen Türklere ve İslamiyet’e karşı muhabbet beslemeleri, fırsat buldukça bütün köyleriyle İslamiyet’i kabul etmeleri bunların yakın bir mazide İslamiyet’e merbut olduklarını ispat edecek hadiselerdendir.” (s. 541).

Ugan’ın Çuvaşların yakın zamana kadar Müslüman olduklarını ispatlamak için ileri sürdüğü delillerden birisi “domuz eti yemeleri” olsa da bunun bir yazım

⁴ Mişçer Tatarları kastedilmektedir.

hatası olduğu hem metnin bağlamından anlaşılmakta hem de konu başka kaynaklardan kolaylıkla teyit edilebilmektedir. Örneğin Simbir bölgesinin topografik özelliklerini ve ilaveten burada yaşayan Rus olmayan halkları tasvir eden 1780 tarihli bir kaynakta “pagan” olan Çuvaşların domuz etinden öğrendikleri ve bunun onlara Tatarlardan geçtiği kaydedilmektedir (Salmin, 2016, s. 477). Aynı şekilde V. A. Sbojev (1856) de Çuvaşların eskiden domuz beslemediklerini ve ondan öğrendiklerini belirtmekle birlikte artık tek bir Çuvaşın bile öğrenmediğini dipnotta ifade etmektedir (s. 68). Viryal Çuvaşları at etini sevmezken Müslümanlarla daha yakın ilişkiler içerisinde olan Anatri Çuvaşları at etini kullanmışlar ve domuz etinden kaçınmışlardır (Arık, 2012, s. 211) V. P. İvanov (1998) da Çuvaşların ve Tatarların geleneksel mutfağındaki belirgin benzerliğe işaret ederek bu görüşlere katılmakta ve Çuvaşların domuz eti yemeye ancak 20. yüzyılda başladıklarını yazmaktadır. Ona göre Çuvaşların ataları Müslümanlıktan önce de domuz eti yememişlerdir, çünkü domuz göçebe hayat tarzına uyum sağlayabilen bir hayvan değildir. Osteolojik verilerden Çuvaş coğrafyasında Bulgarlar döneminde domuz eti yenildiği anlaşılrsa da bu Bulgarların karışık toplum yapısından ve Fin-Ugor halklarına işaret etmektedir (s. 129). İvanov’un açıklamasında iki sorun göze çarpmaktadır. İdil Bulgarlarını tümünden göçebe bir toplum olarak nitelenmek mümkün olmadığı gibi göçebe hayat tarzının domuz beslemeye değilse de domuz eti yemeye engel teşkil etmeyeceği açıktır. Nitekim Bulgar Türklerinin esasında göçebe kültüre sahip olmakla birlikte Büyük Bulgar Devleti döneminde bile şehir kültürüne yabancı olmadıkları bilinmektedir (Koç, 2010, s. 40-41).

Çuvaşların domuz karşı olumsuz tavrının 18. yüzyıla kadar izleri sürülebildiğinden dolayı bu durumun onların yakın bir zamanda İslam’a bağlı yaşadıkları varsayımıyla açıklanabilmesi mümkün değildir. Zaten İslam’ı kabul eden Çuvaşların zamanla Tatarlaştığı günümüzde genel bir kabul olarak (Bakınız Bayram, 2018; Bayram & Falakhova, 2018) karşımızda durmaktadır. Ancak geleneksel dinini sürdüren Çuvaşların 20. yüzyıla kadar bu tavrı sürdürmüş olmaları onların Müslüman Tatarlarla ilişkilerinin boyutunu göstermesi açısından önemlidir ve bunun ötesinde bir iddiayı ispatlaması mümkün değildir. Gerçekten de bu ilişkinin Çuvaşlar üzerinde çok güçlü bir etkisi olduğu görülmektedir. Uzunca denilebilecek bir süreden beri Çuvaş mutfağında domuz etine yer veriliyor olsa da yakın zamana kadar bu olumsuz algının izleri takip edilebilmektedir. Örneğin 1971 yılında Şupaşkar (Çeboksarı) rayonunda derlenmiş bir anlatı bize ataların anıldığı ve onlara yiyeceklerin sunulduğu geleneksel törenlerde domuz etine yer verilmediğini ve bunun sebebini anlatmaktadır:

“Başlangıçta Turı ve Şuyttan birlikte yaşıyorlarmış, iyi geçiniyorlarmış. Turı ne yaparsa Şuyttan da ardından onun yaptığı yapıyorlarmış. Bir gün Turı elma (yivış ulmi) yapmış/yaratmış. Şuyttan, ‘Ben de yapacağım!’ demiş, yuvarladıkça yuvarlamış, bakarak ne kadar benzettiyse de onunki ancak patates (şir ulmi) olmuş. Başka bir gün Turı inek yaratma işine başlamış. Bunu gören Şuyttan da aynı işe başlamış. Başını, boynuzunu, gövdesini Turı’dan bakarak yapmış ve bakmış ki onunki inek değil, keçi olmuş. Keçi, ‘mee’ diye bağıryormuş. Bu nedenle halk keçiye ‘Şuyttan’ın keçisi’ diye çatar. Turı’nın ardı sıra Şuyttan koyun yapmaya koyulmuş, ancak koyun yerine domuz ortaya çıkmış. Bu nedenle, domuzu Şuyttan yarattığı için domuz etiyle ataları anmıyorlarmış.” (Sidorova, 2004, s. 146).

Çuvaş mitolojisinde her ne kadar Turı’nın iradesi altında olsa da alt dünya ve onunla ilişkili olgular Şuyttan’ın eseri kabul edilmekle birlikte bunların tümünden faydasız, olumsuz ve iyinin karşısında kötülüğü temsil eden unsurlar olarak tasvir edilmediği görülmektedir (Bakınız Yavuz, 2019, 2021). Yukarıdaki örnekte patates ve keçiyle birlikte alt dünyayla ilişkilendirilen domuzla ayrı bir olumsuzluk yüklendiği görülmekte ve “kutsal alan” olan dinî törenlerden dışlanmaktadır. İnsanların tarım yapmayı nasıl öğrendiğini konu alan başka bir anlatıda da domuz sadece haber getirmekte geç kaldığı için Turı tarafından lanetlenir ve yılda sadece üç kez gün ışığı görebilmesine izin verilerek cezalandırılır (Sidorova, 2004, s. 192-93). Bu anlatılarda domuzla ilgili kısımların anlatı mantığı içerisinde çelişkili bir tarafı olduğu ve domuzla ilgili olumsuz algının özellikle vurgulanmaya çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu algının geleneksel Çuvaş dünya görüşünden ziyade Müslümanların etkisinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Çuvaşların bir dönem Cuma gününü bayram olarak kabul ettikleri ve bu güne özel bir anlam yükledikleri çeşitli eserlerde kaydedilmiştir. Çuvaş Türkçesinde önceleri “cuma” anlamında Farsça “adine” sözünden gelen “erne” sözünün kullanıldığı, daha sonra bu sözün “hafta” anlamı kazanmasıyla “cuma” anlamında “ernekun” sözünün kullanılmaya başlandığı ifade edilmektedir (Fedotov, 1996, s. 483; Yegorov, 1964, s. 346). Aynı bilgileri tekrar eden V. D. Dimitriyev (1982), “İdil Bulgar dilinde” kelimenin “erne kon” şeklinde olduğunu, İslam’ın İdil bölgesine nüfuz etmesiyle ve bilhassa Kazan Hanlığı döneminde Cuma gününün Çuvaşlar için bayram gününe dönüştüğünü ekler (s. 19).

Çuvaşça “Pazar günü” anlamına gelen “Vırsarnikun” (Vırıs erni kuni) [Rus hafta günü] (Dimitriyev, 1982, s. 19) adlandırması da söz konusu gün adlarının dinî açıdan Müslüman ve Hristiyanların yükledikleri anlamlara dayanılarak oluşturulduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle Çuvaşların Cuma gününe atfettiği önemin İslamiyet ile bağlantısı açıktır. N. İ. Aşmarin (1929) de Çuvaşların

özel önem atfettiği “ernekun” hakkında detaylı bilgiler vermektedir. “Cuma akşamı” olarak çevirebileceğimiz “erne kaş” adlandırması Aşmarin’e göre Perşembe akşamıdır ve o vakit çalışmak günahdır. Yine onun aktardıklarından anlaşılacağı üzere ölen kişinin ilk anma töreni yapıldığı kadar her Cuma akşamı bardak ve kaselere yiyecek bırakılarak ruhuna sunulur. Güzün yapılan *kız birası* töreninden önceki Perşembe günü ve Cuma gecesi de atalara yiyecek sunulur. “Cuma temsilcileri” (erne-kun starasti) adı verilen, halkın belirlediği gençler, bayram günü buğday biçmeye giden kızları kovalayarak geri getirir (s. 29-30).

Aşmarin’in verdiği bu örnekler de tıpkı Anadolu’da olduğu gibi Perşembe gününü Cumaya bağlayan geceye Cuma gecesi denmesi, bu gecenin ve Cuma gününün çeşitli ibadet, dua ve törenler için -özellikle ölmüşlerin ruhu için Kuran veya mevlid okunması- en uygun zamanlar olarak kabul edilirken çalışmak için uygun olmadığına inanılması Çuvaşların Cuma gününe atfettiği önem Müslümanlıkla doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Ancak atfedilen bu önem, sadece kutsallarla temas kurulacak zamanın tayini ile ilgilidir. Çuvaş Türkçesinde Pazar günü için kullanılan adlandırmanın da Hristiyanların dinî gününe referansla meydana gelmiş olmakla birlikte Çuvaşlar üzerindeki Hristiyanlık tesirinin görülmeye başlanması olarak kabul edilebilse de Pazar günü etrafında Cuma ile ilgili olduğu gibi teşekkür etmiş geleneksel inanış ve pratikler kaydedilmemiştir.

Bu iki durum Ugan’ın fikirlerine ters düşmemekle birlikte onu destekleyici nitelikte de değildir. Yukarıda verilen Cuma günü ile ilgili inanışların ve birtakım önemli ritüeller için Cuma gecesi ve gününün seçiliyor olması Çuvaşların yakın bir geçmişte Müslüman olduğu iddiasını destekleyecek örnekler değil, sosyokültürel anlamda hangi toplumla ilişkide ya da onların etkisi altında olduğunu ispat edecek delillerdir. Çünkü Çuvaşlar Müslümanların etkisiyle Cuma gününe dinî bir anlam yüklemekle birlikte bu kutsal vakitte kendi geleneksel dinlerinin gereklerini yerine getirmişlerdir ki bu durum “Çuvaşlar Cuma gününü bayram kabul ederler” cümlesinden çok farklı bir anlam taşır.

Çuvaşların hayvan kesme biçimlerini “zebhiyeleri İslamca” diye niteleyen Ugan, bu iddiasını yine temel tezini desteklemek için kullanmaktadır. Yazar bu iddiasıyla ilgili herhangi bir ayrıntı vermemekte ve iddiasını destekleyecek veriler sunmamaktadır. Bu nedenle tam olarak neyi kastettiği de belirsiz olsa da ifadeden hayvanların İslam’a uygun bir şekilde kesilmesinden başka bir anlam çıkarmak mümkün görünmemektedir. Geleneksel Çuvaş kültüründe hayvan kesimiyle ilgili bilgiler kaynaklarda, *çük* adı verilen kurban törenleriyle ilişkili biçimde sunulmaktadır.

Bu törenler Çuvaş dinî ve kültürel hayatının önemli bir bölümünü meydana getirmektedir. Kanlı ya da kansız kurbanlar, aile içinde veya toplu (bir ya da daha fazla köyün bir arada) olarak yapılan kurbanlar, kurbanın türü ve hangi kutsal güce sunulacağı, kurban yerleri, kurban töreninin amacı (hastalık, felaket ya da bolluk) gibi oldukça geniş ve farklı cepheleri olan bu konunun birkaç cümleyle özetlenmesi mümkün olmadığı gibi bu çalışmanın amaçları arasında da yer almamaktadır.⁵ Burada sadece kurban törenlerinde hayvanın kesim süreciyle ilgili kaynaklarda aktarılan bazı konulara temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle İslam’a göre hayvan kesiminin nasıl olması gerektiğine bakmak gerekir.

Kuran-ı Kerim’de Maide suresinin 3. ayetinde konuyla ilgili İslami esaslara yer verilmiştir: “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı...” (URL-2). Buna göre yenmesi haram olmayan hayvanlardan Allah’tan başkası adına boğazlanmaması ve kesilerek kanının akıtılması temel ilkeler olarak belirlenmiştir. Bu ifadelere göre “zebhiyeleri İslamcadır” yargısı, Çuvaşların inandığı Tanrı düşüncesinin (Turî) İslam’ın ortaya koyduğu Tanrı düşüncesine uygun olduğu fikrini ifade edecektir. Çuvaşlar iyi ve kötü güçlere inanmakla birlikte güçlü tek Tanrı inancına sahip olduğu fikri Gyula Mészáros (1909, s. 8) ve N. İ. Yegorov (1995, s. 120) gibi araştırmacılar tarafından ileri sürülmüşse de böyle bir özdeşleştirme hiçbir zaman yapılmamış, haklı olarak sadece Çuvaş dinî inanışları üzerindeki birtakım muhtemel etkiler üzerinde tartışılmıştır.

Çuvaş dinî törenlerinde istisnasız biçimde kanlı ya da kansız kurban sunumu söz konusudur. Bununla birlikte bu törenlerin içeriği türüne göre basitten karmaşığa doğru geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Hayvanların kesim aşamasıyla ilgili çok fazla olmasa da yeteri kadar veri vardır. Bu verilerden açıkça anlaşılacağı üzere hayvanlar bıçakla kesilmektedir (Çuv. pus-). Bununla birlikte hayvanı keserken dua edilmekte ve her zaman kurbanın Tanrıya (Turî) adandığı vurgulanmaktadır. Hatta bazılarının “Bismillah” lafzıyla da başladığı görülmektedir:

Пёсмёлле, аминь! Атте-анне йăллипе, пире ан пултăр сылăхё, çёçсе пултăр сылăхё.

[Bismillah, amin! Baba anne geleneğiyle, günahı bize olmasın, günahı bıçağa olsun.]

⁵ Konuyla ilgili bakınız (Arık, 2012).

Эй, выльах-чёрлөх суратакан Турă, сана малтанхи такана пусса асăнатпăр. Выльах-чёрлөхе тўлеттер, хунаттар, пёрререн пине ситер, пёр вёсё картара, пёр вёсё шывра пултăр, виçё тёслё выльаха виçё карта тытма пар, сана пёрре пуснăран мана унăн вырăнне пин пуç пар.

[Ey hayvanları yaratan Turı, ilk koçu keserek seni anıyoruz. Hayvanların geride kalanlarına kefareт olsun], üremelerini sağla, birden bine ulaştır, bir ucu ağılda bir ucu nehirde olsun, üç tür hayvandan üç ağıl ver, senin adına bir tane kestiğim için onun yerine bin baş ver.]

Бичағи vururken söylendiği ifade edilen başka bir dua da şöyledir:

Турра така силлентеретпёр, сырлах килёшпе. Тўшлё пултăр, кайрине тўлетёр.

[Turı için koç silkindiriyoruz, rızayla bağışla. Döşlü olsun, geride kalanlara kefareт olsun.] (Yefimova & Stanyal, 2005, s. 341-42).

Burada silkindirmek ifadesi, hayvanın silkinene dek üzerine su dökülmesi anlamına gelmektedir. Hayvanın bu hareketi, kurbanın Tanrı tarafından kabul edileceğine dair olumlu bir işarettir. Bu pratiğin farklı toplumlari da kapsayan çok eski kökenlere sahip olduğu görölmektedir. Örneğin İdil bölgesindeki Fin kökenli halklarla Sarı Uygurlar, Tibet Tangutları arasında gözlemlendiği aktarılmaktadır (Harva, 2014, s. 213, 447). Hristiyanlık öncesinde Harranlılar aynı pratiği aynı amaçla ve şarap kullanarak yapmışlardır (Gündüz, 2005, s. 10). Tahtacı Alevilerinde de kesilecek kurbanın silkinmek ve benzeri eylemlerine hayvanın “işmar etmesi” adı verilmiş ve tören açısından olumlu işaretler olarak yorumlanmıştı (Yörükan, 2006, s. 269).

Çuvaşlarda hayvanın kesilmesi bütünlüklü bir ritüelin içinde yer aldığı için öncesinde ve sonrasında birtakım pratiklerin yer aldığı görölmektedir. Örneğin ilkbaharda o yıl doğmuş kuzulardan kurban kesilmezse hayvanların etinin tatsız ve bereketsiz olacağına dair inanış vardır. Bu nedenle yapılan kurban töreninde hayvanı kesmeden önce kadınlar evin bahçesine bir masa getirip üstüne bir kova su, büyük ahşap kepçe (kurka), kaseyle bulgur, tuz, bıçak ve bölünmemiş bir ekmek koyarlar. Her şey hazır olduktan sonra dua edecek olan kişi hayvanı boğazından bağlayıp masanın yanına getirir ve doğuya dönerek şöyle dua eder:

Сырлаха пар, ырă Туррăм, така чўкёпе Сана асăнатпăр-витёнетпёр, Чўк, сырлаха пар, аминь. Суратнă чунăмпа, ачам-пăчампа, илнё кинём-хёрёмпе, сичё тёслё выльахам-чёрлөхёмпе, сичё тёслё тыррăм-пуллăмпа, Ырă Туррăм, Сана асăнатпăр-витёнетпёр, чўк, сырлаха пар, аминь. Эй, Ырă Туррăм, Сана асăнатпăр-витёнетпёр, савса панине савса ил, пёртен пине ситер. Эпир кёнекеллё халăх мар, виç сăмахпа та пулин пире айван ывăла-хёре хапăл ту, Ырă Туррăм, чўк, сырлаха пар, аминь.

Пёлни пур-тăр, пёлменни пур-тăр, пурте сырлахăр (Yefimova & Stanyal, 2005, s. 341).

[Bağışla, Yüce Turım/Tanrım, koç kurbanıyla seni anıyoruz, sana itaat ediyoruz, kurban, bağışla, amin. Yarattığın canımla, çoluk çocuğumla, gelinim ve kızım, yedi tür hayvanımla, yedi tür tahılımla, Yüce Turım, seni anıyoruz, sana itaat ediyoruz, kurban, bağışla, amin. Ey Yüce Turım, seni anıyoruz, sana boyun eğiyoruz, sevdiğini sev, birden bine ulaştır. Biz kitabı olan halk değiliz, üç sözle de olsa safdil oğul ve kızı karşıla/kabul et. Yüce Turım, kurban, bağışla, amin. Bildiğimiz vardır, bilmediğimiz vardır, hepsini bağışlayın.]

Ardından eğilerek tazim eder ve hayvanın üstüne kepçeyle su dökerek onun silkinmesini sağlar. Hayvan silkindikten sonra onu kesileceği yere götürür ve keser (Yefimova & Stanyal, 2005, s. 341).

Görüreceği üzere bütün bu örneklerde hayvan kesilirken en yüce güç olan Turı’ya ithafen dua edilmektedir ki bu durum Mészáros’u desteklemektedir. Sadece bir örnekte Turı ile birlikte onun en önemli yardımcılarından biri olan Pülihşi’nin adının anıldığını görüyoruz:

Эй, пёсмёлле, Турăçăм, Пүлехçём! Эпир Сана чёрё такапа выльăх-чёрлехсене чипер үстерьнё пирки савăнса, Сана тав туса, пуççапса кёлтăватпăр. Эсё пире тата çапла ху үстерьнё выльăхупа кёлтума хуш. Сырлах, аминь!

[Ey, bismillah, Turım/Tanrım, Pülihşim! Sana canlı koç/koyun ile hayvanların iyi büyümelerini sağladığın için sevinerek şükrederek seni tazim ederek dua ediyoruz. Sen bize yine kendi büyüttüğün hayvanlarıyla dua etmeyi/tören yapmayı emret. Bağışla, amin!] (Yefimova & Stanyal, 2005, s. 343).

Oysaki kaynaklar bize Çuvaşların olumlu veya olumsuz özellikleriyle öne çıkan bütün güçler için kansız (lapa, ekmek, para, pide, bira vd.) ve kanlı (at, sığır, koç, koyun, horoz, tavuk, ördek, kaz) kurbanlar sunduklarını, kime kurban sunulacaksa onun durumuna göre ne kurban edileceğinin yumı/yumış adı verilen falcı/hekim kişiler tarafından belirlendiğini aktarmaktadır (Arık, 2012, s. 80; Nikol’skiy, 1928, s. 587-88; Vişnevskiy, 1846, s. 10-11). Öyle anlaşılıyor ki burada önemli bir nüans vardır. Çuvaşça *çük* ‘kurban, kurban töreni’, *çükle-* ve *çük tu-* ‘kurban sunmak, kurban töreni yapmak’ (Aşmarin, 1941, s. 262, 263, 266) anlamına gelmekle birlikte bu hayvanın kesilme anına değil, kesildikten ve diğer yiyeceklerle birlikte etler piştikten sonra dua eşliğinde yapılan kurban sunum ritüelini ifade etmektedirler. Bir başka ifadeyle kurban sunmak, hayvan kesmek anlamına gelmiyor, kurban eti dâhil tören için hazırlanan bütün yiyeceklerin katılımcılardan önce yüce güçlere takdim edilmesini ifade ediyor. Muhtemelen

bu nedenle hayvan kesilirken en yüce güç olan Turı adına kesilse de kurban sunumu tören hangi kutsal güç adına gerçekleştiriliyorsa ona yapılmaktadır.

Bu sahnenin -çükleme- tasvir edildiği bir kayda göre hayvanın üstüne su dökülmesi ve onu kesmeden önce dua edilmesinin (Bağışla. Bütün kalbimle, tereddüt etmeden sana ağıldaki en sevdiğim hayvanı hediye ediyorum.) ardından hayvan keserler, kanını bulgurun üstüne akıtıp onu etle birlikte pişirerek yerler. Ancak herkesin bu kanı almadığı özellikle vurgulanmaktadır. Daha sonra göğsünden başlayarak karnına kadar hayvanın derisini bıçakla yülerler. Göğsündeki eti derinlemesine keserek “Tuz gibi lezzetli olsun!” deyip içine tuz koyarlar. Etleri hazırlayıp pişirirler ve yemeden önce kurban sunumu (çükleme) yaparlar. O gün için etle birlikte kurban olarak sunmak üzere pide (paşalu) pişirmişlerdir. Kurban sunma vakti geldiğinde pişirilen eti kovayla getirip masanın üstüne koyarlar. Kovanın üstüne bir pide koyarlar. Sonra etten ve pideden herkese pay verirler (alı valli). Evdeki herkese bir parça pide, bir parça et ve bir parça yürek verilir. Sonrasında kurban sunan (çükleyen) kişi kovanın üstündeki et ve pideyi alıp kapıya gider ve dışarıya bakarak şu sözlerle kurban sunar: “Sana, Turı, sıcak kalple hediye olarak koç/koyun (kuzu) getirdim; şimdi sana pişmiş etle, payımızla (alı valli) bütün aile kurban sunuyoruz. Bağışla!” Kurban sunumunu bitirdikten sonra masaya oturmadan önce payını (alı valli) yiyip bitirir. Sonra herkes masaya yemeğe oturur (Yefimova & Stanyal, 2005, s. 342). Buradan çıkan önemli sonuç, kurban sunmanın hayvanı kesmek olmadığı, diğer törensel yiyeceklerle birlikte pişmiş etin kutsallara dualar ve birtakım pratikler eşliğinde ikram etme anı olduğudur.

Ugan'ın tezini desteklemek için ileri sürdüğü bir diğer delil ise Çuvaşların Tatar Türklerine ve İslamiyet'e muhabbet besledikleri ve fırsat buldukça toplu şekilde İslamiyet'e geçtikleri yönündedir. Yazarın bu tespitleri doğrudur ve kendisi herhangi bir kaynağa dayandırmamış olsa da teyit edilebilmektedir. Örneğin Rus olmayan halklara anadilde eğitim verilerek “aydınlatılması” düşüncesinin fikir babası olan N. İ. İlminskiy'e farklı bölgelerdeki misyonerlerden yazılmış mektuplarda bu durum net bir şekilde ifade edilmektedir. Modern Çuvaş millî kimliğinin inşasında önemli rolü olan Simbirsk Çuvaş Öğretmen Okulunun (Bakınız Bayram, 2020) kurucusu olan İ. Ya. Yakovlev'in (Bakınız Güzel, 2014, 2016) 1871 tarihinde İlminskiy'e yazdığı mektupta, 1857 yılında zorla vaftiz edilen Srednyıy Algaş köyü Çuvaşlarının Hristiyanlığa karşı büyük bir nefret besledikleri ve vaftiz edildikten birkaç sene sonra Müslümanlığı kabul edip Tatarlar gibi giyinmeye başladıklarını, ruhban sınıfının ise bu durum karşısında ne yapacağını bilemez durumda olduğunu rapor edilmektedir. Yine başka bir mektupta ise Mitrofan Dimitriyeviç Dimitriyev, görev yaptığı bölgedeki eğitimli din adamlarının Çuvaşlarla gerekli ilişkiyi kuramadıklarına, onları

küçümsediklerine ve bu nedenle Çuvaşların geleneksel dinlerini yaşamaya devam ettiklerine temas etmektedir. Zorla Hristiyanlaştırma çabalarının tam tersi bir etki yarattığı gerçeği birçok misyoner tarafından ifade edilmiş olması, İlminskiy’in kendi sistemini oluşturup ilgili birimlere teslim etmesi sonucunu doğurmuştur (Bayram, 2017, s. 6-10). Bir başka ifadeyle Çuvaşların Tatarlara ve Müslümanlığı karşı olan bu pozitif tavrı, onların bir zamanlar Müslüman olmalarıyla değil ama siyasi otoritenin baskısı ve Tatarlarla olan iyi komşuluk ilişkileriyle açıklanabilir.

Gerçekten de Çuvaşlar ve Tatarlar arasında uzun yüzyıllara dayanan iyi ilişkilerin olduğu tarihî kaynaklardan takip edilebilmektedir. Çuvaşların Rusça, din adamlarının ise Çuvaşça bilmemesi, kilisede ve diğer ortamlarda Rus halkının Çuvaşlara karşı küçümseyici ve ötekileştirici tavrı da vaftiz edilmiş olmalarına rağmen Çuvaşların Hristiyan Ruslara değil, Müslüman Tatarlara yaklaşması sonucunu doğurmuştur (Bakınız Bayram, 2021; Durmuş, 2014, 2016). Macar bilim insanı Mészáros, Kazan’ın Ruslar tarafından işgali sürecinde Çuvaşların bütün güçleriyle Ruslara yardım ettiği yönündeki resmî tarih tezlerinin aksine, Kazan’ın düşüşünün Çuvaşlar için büyük ve yaslı bir olay olduğunu ifade ederek çeşitli folklor metinlerini delil göstermiştir (Mészáros, 1909, s. 234). Modern Çuvaş kimliğinin inşası sürecinde bu hususlar üzerinde özel bir çaba gösterilmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarında Çuvaş edebiyatının İslam, Tatarlar ve pagan yaşam biçiminin eleştirisine odaklandığı ancak Ortodoksluk ve ana dilinin Çuvaş millî kimliğini koruyabileceği fikrinin hâkim olduğu görülmektedir (Rodionov, 2015, s. 68). Böylece Rus-Çuvaş dostluğu ve Çuvaş-Tatar düşmanlığı fikri üzerine kurulan resmî tarih tezi desteklenmiştir (Bayram, 2018, s. 100). Netice itibarıyla Çuvaşların dinî tercihlerini belirleyen tarih değil, bölgedeki siyasi gelişmeler ve buna dayalı olarak şekillenen sosyokültürel ortam olmuştur.

Ugan’ın (1341a), Çuvaşların daha önce Müslüman olduklarını ispatlamak öne sürdüğü son kanıt Valim (Balım) Hoca adında bir evliyanın Çuvaşlar tarafından takdis edilmesidir. “... Mesela 1677 Miladi senesinde Kama nehrinin maverasındaki Pülimir şehrinde İslamların hanı addolunan Balam Gazi Çuvaşlar içerisinde ilahî bir kuvvet sahibi olarak itikat olunur... Bu tarihten 7-8 asır mukaddem Biler şehrinde yaşamış İslam velilerinin Çuvaş ilaheleri içerisinde namlarının şöret bulması yukarıdaki davayı vazih bir surette ispat etmektedir.” (s. 541-542). Çuvaş folklorunda Valim Hoca olgusu ve onun modern Çuvaş edebiyatının kuruluş evresinde Hristiyan bakış açısıyla nasıl yeniden yorumlanarak yaratıldığı konusu tarafımızca yayın aşamasında olan başka bir çalışmada alınmıştır. Ancak burada temel bir hususu tekrar etmekte fayda vardır. Valim Hoca, geleneksel Çuvaş kültürünün kendine özgü dinamikleri

çerçevesinde yorumlanarak çok boyutlu görünüm kazanmış olsa da gerçekten de Tatarlar ve Çuvaşlar için ortak bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki bu ortaklık İslami esaslar üzerine temellenmemektedir. Hem Çuvaşlar hem de Tatarlar için Valim Hoca dağ, su, ağaç ve veli kültürünü bünyesinde barındıran kompleks bir kültürel olgu hâline gelmiştir.

Sonuç

Zakir Kadirî Ugan, İdil-Ural Türklerinin aydın simalarından biridir. Rusya’da özgürlük hareketlerinin güçlendiği dönemde kendisi de çıkarmış olduğu “Turmuş” adlı gazete ile siyasi hayata atılmıştır. Rusya Müslümanlarının kendi içindeki bağımsızlık, dil ve din eğitimi gibi konularla ilgili tartışmalarda adı geçen önemli bir şahsiyet olduğu anlaşılıyor. Rusya Türklerinin bağımsızlığı için mücadele ettiği, ortak “Şimal Türkçesinin” geliştirilmesi yönünde çabaladığı görülmektedir. Onun Türkolojiye dönük ilgisinin altında bu sebebin yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte Ugan’ın Türkçülük yanı kadar bir din adamı olarak İslamcı yönünün de güçlü olduğu söylenebilir. Nitekim Bolşeviklerin iktidarı güçlendikten sonra bölgeden uzaklaşmak zorunda kalmış ve Türkiye’ye yerleşmiştir.

Ugan’ın Türkolojiye dönük ilgisinin sonucu olarak Türk Yurdu dergisinde çıkan hatırı sayılır çalışmalarından biri de Çuvaşlara adanmıştır. 1925 tarihinde çıkan bu çalışma Türkiye’deki Çuvaş dili ve kültürü çalışmaları için öncü sayılabilecek niteliktedir ve tarihî değere sahiptir. Çuvaş dili, kültürü ve tarihi ile ilgili önemli araştırmacıların ve eserlerinin adı zikredilmiş, Türkiye Türkolojisine tanıtılmıştır. Bu anlamda önemli bir başlangıç noktası olarak görülebilecek niteliktedir. Ne var ki bu akademik ilginin devamı gelmemiş, Ugan’ın makalesi Türkiye’de herhangi tetikleyici bir rol oynamamıştır. Rusya’da ve Avrupa’da 1730’lu yıllardan itibaren Çuvaşlarla ilgili zengin bir bilimsel literatürün oluşmaya başladığı görülürken ülkemizde doğrudan bu alana odaklanan uzmanlar 1990’lı yıllarda yetişmeye başlamıştır.

Ne var ki bu çalışmada Ugan, Çuvaşların ne dilini ne de kültürünü temel amaç edinmiştir. Onun başlıca problemi, Çuvaşların kökeninin İdil-Bulgarlarına dayanıp dayanmadığıdır. Ancak araştırmacı probleme İdil Bulgarlarının tek varisinin, Çuvaşları dâhil görmediği “Şimal Türkleri” olduğu ön kabulüyle yaklaşmaktadır. Bu anlamda İdil-Ural Türkleri arasındaki siyasi çekişmeyi de Türkiye’ye taşımış olduğunu ifade etmek gerekir. Onun Çuvaş dili ve kültürü hakkındaki çıkarımlarının da bu bakış açısının etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır.

Bu yaklaşımla yola çıkan Ugan, kendisine belirlediği problemi çözmek adına Çuvaşçanın Türk dili içindeki yerini -İdil Bulgarcasıyla münasebeti- ve Çuvaş

kültüründeki İslami etkileri açıklamaya odaklanır. Bu bağlamda onun bölgedeki Türklerin kültürünü ve tarihî İdil Bulgarlarının kültürünü İslam ile özdeşleştirdiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ugan bazı araştırmacıların fikirlerine dayanarak Çuvaş dilini, kökeni Altay dağlarına uzanan eski bir Türk kabilesine dayandırır. Daha sonra da İdil Bulgarlarının ve bölgedeki Türklerin kültürünü İslam çerçevesinde değerlendiren bir yaklaşımla Çuvaşların; domuz eti yememeleri, Cuma gününe özel bir önem atfetmeleri, hayvan kesme biçimlerinin İslam’a uygun olması ve bölgedeki Müslüman Türklerle yakın ilişkiler sürdürmesi ve kısmen Müslümanlaşmaları gibi örneklerle İdil Bulgarlarıyla muhtemel bağına komşuluk ilişkileri çerçevesinde açıklık getirmeye çalışır. Benzer yaklaşımın bugünkü Tatarlar için de geçerli olduğunu, bilimsel çalışmalar dahil olmak üzere farklı ortamlarda Çuvaşların İdil Bulgarlarının torunları olamayacağı yönündeki görüşlerle sıkça karşılaştığını hatırlatmakta fayda vardır.

Bununla birlikte Ugan’ın Çuvaş kültürüyle ilgili aktardıkları büyük oranda doğru olmakla birlikte oldukça yüzeysel ve temellendirilmemiş niteliktedir. Bu bilgiler, yazarın kendi saha çalışmalarına ya da gözlemlerine dayanmamaktadır. Ancak Ugan’ın bu kısa çalışması, Çuvaş dili ve kültürüyle ilgilenen bazı önemli araştırmacıları ve çalışmalarını Türkiye’de tanıtmış olması açısından önemlidir. Yukarıda gösterildiği üzere söz konusu kültürel unsurların İslami etkiler olduğu açıktır. Ne var ki bunlar geleneksel Çuvaş kültürü içerisinde yorumlanıp şekillendirilmiştir ve oldukça yüzeyseldir. Diğer taraftan bu etkiler Çuvaşların yakın geçmişte Müslüman olduğunu ispat etmek için yeterli değil, yakın zamana kadar Müslüman Türklerle ilişkili ve sosyokültürel açıdan onların tesiri altında olduğunu gösterecek niteliktedir. Yine de bu durum, Çuvaşların İdil Bulgarlarıyla olan bağlantısını sadece komşuluk ilişkilerine indirgenebileceği ve organik bağın reddedilebileceği anlamına gelmemektedir.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Arık, D. (2012). Hıristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar. Ankara: Berikan.
- 📖 Aşmarin, N. İ. (1902). Bolgarı i Çuvaşi. Kazan: Tipo-litografiya İmperatorskago Universiteta.
- 📖 Aşmarin, N. İ. (1929). Çıvaş Sımahışen Kineki / Slovar’ Çuvaşskogo Yazıka. C. 3. Çeboksarı: Tipografiya “Çuvaşskaya Kniga”.

- 📖 Aşmarin, N. İ. (1941). Çıvaş Sımahışen Kineki / Slovar' Çuvaşskogo Yazıka. C. 16. Çeboksarı: Çuvaşskoye Gosudarstvennoye İzdatel'stvo.
- 📖 Bayram, B. (2014). Şehabeddin Mercanî'nin Tarihî Görüşleri Bağlamında Çuvaş Telif Destanlarında "Bulgar" Algısı. (s. 57-95). Şehabeddin Mercani ve Kazan Kültürü içinde. C. 1, Kazanlı Yenilikçi Âlimler. İstanbul: Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı.
- 📖 Bayram, B. (2017). N. İ. İlminkiy'e Yazılan Mektuplarda Çuvaş Kültürü ve Dili Üzerine Tespitler. B. Bayram (Ed.), Türk Bitig Türklük Bilimi Araştırmaları içinde (s. 1-14). İstanbul: Paradigma Akademi.
- 📖 Bayram, B. (2018). Çuvaş Türklerinin Folklorundan 'Fakelore'una Tatar Algısının Değişim ve Dönüşümü. Türkbilgi (36):81-102.
- 📖 Bayram, B. (2020). Konstantin V. İvanov'un Çuvaş Öğretmen Okulu'nun Çalışmalarına Katkısı Üzerine Bir Değerlendirme. E. Yılmaz, B. Bayram, & F. Ersoy (Ed.), Çağdaş Çuvaş Edebiyatı'nın Kurucusu Konstantin V. İvanov Kitabı içinde (s. 21-39). Ankara: Nobel.
- 📖 Bayram, B. (2021). G.T. Timofeyev'in Notları Çerçevesinde 20.Yüzyıl Başında Orta İdil'de Çuvaşların Etnik-Kültürel İlişkileri. Bilig (98):1-23.
- 📖 Çakmak, V. (2020). Türkiye'de Çuvaşça ve Çuvaş Edebiyatı Üzerine Hazırlanmış Lisansüstü Tezler. Tehlikedeki Diller Dergisi, 10(17), 307-332.
- 📖 Devlet, N. (1998). 1917 Ekim İhtilâli ve Türk-Tatar Millet Meclisi (İç Rusya ve Sibiryaya Müslüman Türk-Tatarlarının Millet Meclisi 1917-1919). İstanbul: Ötüken.
- 📖 Devlet, N. (1999). Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Dimitriyev, V. D. (1982). Çuvaşkiy kalendar' i metrologiya. Çeboksarı: Çuvaşkiy Gosudarstvenniy Universitet İmeni İ. N. Ulyanova.
- 📖 Durmuş, O. (2009). Strahlenberg ve İlk Çuvaşça Kelime Listesi. Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi 1(5):503-17.
- 📖 Durmuş, O. (2014). 18. Yüzyıl Çuvaşçasının Söz Varlığı. Edirne: Paradigma.
- 📖 Durmuş, O. (2016). 18. Yüzyılda İdil-Ural Sahasında Gramer Yazıcılığı: İlk Çuvaş, Mari ve Udmurt Grameri Örneği. B. Bayram (Ed.), Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı-II Bildirileri (16-17 Ekim 2015) içinde (s. 155-72). Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi.
- 📖 Durmuş, O. (2017). Şemsettin Sami'ye Göre Tarihî ve Çağdaş Türk Lehçeleri. (s. 77-97) Uluslararası İki Toplumun Aydını: Şemsettin Sami Sempozyumu (19-20 Mayıs 2016) Bildirileri içinde. Edirne: Trakya Üniversitesi.
- 📖 Durmuş, O. (2020). Hüseyin Kazım Kadri'nin Türk Lügati'nde Çuvaşça Kelimeler. İdil Ural Araştırmaları Dergisi 2(2):239-68.

- 📖 Fedotov, M. R. (1996). Etimologičeskiy Slovar’ Çuvaşskogo Yazıka. Çeboksarı: Çuvaşskiy Gosudarstvenniy İnstitut Gumanitarnih Nauk.
- 📖 Fener, K. (2020). Çuvaşlar ve Çuvaşça İle İlgili Çalışmalar Üzerine Kronolojik ve İstatistiksel Bir Bibliyografya Denemesi. Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 4(2), 367-402.
- 📖 Feyzhanov, H. (1863). Tri nadgrobnih Bulgarskih nadpisi. İzvestiya İmperatorskaya Arheologičeskogo Obşestva 4:396-404.
- 📖 Gündüz, Ş. (2005). Eski Harran’da Sihar ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban. Milet ve Nihal 2(1):5-11.
- 📖 Güzel, S. (2014). Çuvaş Türklerinin Kimlik İnşasında İvan Yakovleviç Yakovlev Etkisi. B. Bayram (Ed.), Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı Bildiri Kitabı 12-13 Nisan 2014 içinde (s. 197-218). Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi.
- 📖 -----. (2016). Çuvaş Kimliğine Yön Veren Bir Metin: İvan Yakovleviç Yakovlev’in Siyasi Vasiyetnamesi. B. Bayram (Ed.), Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil- Ural Çalıştayı-II (16-18 Ekim 2015) Bildiri Kitabı içinde (s. 527-40). Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi.
- 📖 -----. (2019). Heikki Paasonen ve Çuvaşça Masal Derlemeleri. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- 📖 -----. (2021). Çuvaşların Kökeni. S. Çirkin (Ed.), Kökler Yay Çeken Kavimlerin Şafağı Dil, Arkeoloji, Tarih, Antropoloji, ve Etnografya Işığında Altay Halklarının Kökeni içinde. C. 1. Dil ve Edebiyat. İstanbul: Ötügen.
- 📖 Harva, U. (2014). Altay Panteonu (Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrıları). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- 📖 İvanov, V. P. (1998). Çuvaşskiy Etnos (Problemi istorii i etnogeografii). Çeboksarı: Çuvaşskiy Gosudarstvenniy İnstitut Gumanitarnih Nauk.
- 📖 Karagözoğlu, G. & Aydınli, O. (2015). Zakir Kadiri Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleri. Usul İslam Araştırmaları 23(23):161-88.
- 📖 Kaya, M. Y. (2018). Hüseyin Kâzım Kadri’nin Türk Lügati’nde Yer Alan Çağdaş Türk Yazı Dillerine Ait Sözcükler Üzerine. N. Muradov & Y. Özkaya (Ed.), Türkiye ile Türk Dünyası Arasında Bir Köprü: Yavuz Akpınar Armağanı içinde (s. 413-21). Ankara: Bengü.
- 📖 Koç, D. (2010). Rus Kaynaklarına Göre İlk Müslüman Türk Devleti: İtil Bulgar Devleti. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- 📖 Koşay, H. Z. (1954). Zakir Kadirî Ugan (1878-1954). Türk Yurdu (239):428-30.
- 📖 Kuzmin-Yumanadi, Y. & Kuleşov, P. (2002). Çuvaşlar ve Etnik Oluşumları. Türkler Ansiklopedisi içinde. C. II. (s. 491-96). Ankara: Yeni Türkiye.
- 📖 Mercani, Ş. (2008). Müstefâdü’l Ahbar Fi Ahvâl-i Kazan ve Bulgar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

- 📖 Mészáros, G. (1909). Csuvas népköltési gyűjtemény. I: A csuvas ősvallás emlékei. Budapeşte: M. T. Akadémia.
- 📖 Mustafa, M. A. (1996). Zakir Kadiri Ugan Cenapları. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri içinde (s. 435-38). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi.
- 📖 Nikol'skiy, N. V. (1928). Kratkiy Kurs Etnografii Çuvaş. Çeboksarı: Çuvaşskoye Gosudarstvennoye İzdatel'stvo.
- 📖 Özcan, Ö. (2013). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Zakir Kadiri Ugan Maddesindeki Hatalar. Türk Yurdu XXXIII(131):76-80.
- 📖 Özey, D. (2020). Türkiye'de Çuvaş Türkçesi ve Edebiyatı Üzerine Bibliyografya. International Journal of Volga - Ural and Turkestan Studies, 2(3), 150-175.
- 📖 Rittih, A. F. (1870). Materialı dlya etnografii Rosii (Kazanskaya Guberniya). C. 1. Kazan: Tipografiya İmperatorskago Kazanskogo Universiteta.
- 📖 Rodionov, V. G. (2015). Interliterary Dialogue Between the Tatar and Chuvash Peoples (Second Half of the Nineteenth Century-Early Twentieth Century. Tatarica: Literature (4):67-76.
- 📖 Salmin, A. K. (2016). Prazdniki, obryadı i verovaniya çuvaşskogo naroda. Çeboksarı: Çuvaşskoye Knijnoye İzdatel'stvo.
- 📖 Sbojev, V. A. (1856). İssledovaniya ob inorodtsah Kazanskoy gubernii. Zametki o Çuvaşah. Kazan: İzdaniye Knigoprodavtsa Dubrovina.
- 📖 Sidorova, E. S. (2004). Çuvaş Halih Pultarulihı Mifsem Legendisem Halapsem. Şupaşkar: Çıvaş Kineke İzdatel'stvi.
- 📖 Şemseddin Sami. (1308). Kâmûsü'l-A'lâm. C. III. İstanbul: Mihran Matbaası.
- 📖 Tatişçev, V. N. (1769). İstoriya Rossiyskaya s samih drevneyşih vremen. C. 1. Moskova: İmperatorskiy Moskovskiy Universitet.
- 📖 Tekin, T. (1998). Volga Bulgar Kitabeleri ve Volga Bulgarcası. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Temir, Ahmet. 1992. Ahmet Temir'in Hayatı. Türk Kültürü Araştırmaları Prof. Dr. Ahmet Temir'e Armağan (XXX/1-2):10-74.
- 📖 Türkoğlu, İ. (2019). Adding a Few More Touches to Zakir Kadyri-Ugan's Creative Biography. Tatarica: Culture, Personality and Education 12.
- 📖 Ugan, Z. K. (1341a). Çuvaşların Etnografyası. Türk Yurdu (6):531-42.
- 📖 Ugan, Z. K. (1341b). İdil-Ural Boyundaki Türk Lehçeleri Hakkında Bir Tahlil. Türk Yurdu (7):42-47.
- 📖 Vişnevskiy, V. P. (1846). O Religioznih Poveryah Çuvaş. Kazanskie Gubernskie Vedomosti. Kazan.

- 📖 Yavuz, C. (2019). Çuvaş Kültür Mitleri. M. Aça (Ed.), Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu (3-5 Ekim Balıkesir/Edremit) Tam Metin Bildiriler Kitabı içinde (s. 441-464). Çanakkale: Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği,
- 📖 Yavuz, C. (2021). Çuvaş Mitleri ve Efsaneleri. Ankara: Bengü.
- 📖 Yefimova, A. A., ve V. P. Stanyal. 2005. Çıvaş Halîh Pultarûlîhi-Pilsempe Kîlîšem. Şupaşkar: Çıvaş Kineke İzdatel’stvi.
- 📖 Yegorov, N. İ. (1995). Çuvaşskaya mifologiya. M. İ. Skvortsov (Ed.), Kul’tura Çuvaşskogo Kraya içinde (s. 109-47) Çast I: Uçebnoye Posobiye. C. 1, Çeboksarı: Çuvaşskoye Knijnoye İzdatel’stvo.
- 📖 Yegorov, V. G. (1964). Etimologičeskiy Slovar’ Çuvaşskogo Yazıka. Çeboksarı: Çuvaşskoye Knijnoye İzdatel’stvo.
- 📖 Yörükan, Y Z. (2006). Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar. İstanbul: Ötüken.
- 📖 Zekiyev, M. (2007). Türklerin ve Tatarların Kökeni. İstanbul: Selenge.

Elektronik Kaynaklar

- 📖 URL-1: https://ulrgo.ru/upload/iblock/23d/Maslenitskiy_T.G._Topografichesкое_opisanie_Simbirskogo_namestnichestva._1780_g.pdf (Erişim Tarihi: 01.08.2022)
- 📖 URL-2: <https://kuran.diyagnet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/maide-suresi-5/ayet-3/diyagnet-isleri-baskanligi-meali-1> (Erişim Tarihi: 03.08.2022)

[s.531] **Çuvaşların Etnografyası**

Etnografya, Filoloji ve Kısmen Antropoloji Nokta-i Nazarından Çuvaşlar Hakkında Bir Tahlil

Adetleri bir buçuk milyona baliğ olup da Kazan, Simbirsk, Ufa ve Samara vilayetlerinde ve bu vilayetlere komşu mahallerde yaşamakta olan Çuvaşların Türklerden yahut Finlerden olup olmadıkları meselesi, hülasa Çuvaşların etnografyası birçok müverrih ve etnografya ulemasını meşgul etmiştir. Çuvaşları Türklerden addeden ulemaya göre bir de bunların Bulgar Türklerinin⁶ hafidleri olup olmamaları meselesi vardır.

Radloff ve Kunik [A. A. Kunik]* gibi muteber simalardan Aşmarin ve meşhur misyonerlerden N. İlminskiy'e göre Çuvaşlar Türk kabilelerinin birini ve aynı zamanda Bulgar Türklerinin enmuzecini [nümune] teşkil ederler. Zeki Velidi⁷ de bu fikirdedir. M. Elremzi de bu nazariyeye iştirak etmektedir.⁸

Şehabeddin el-Mercani pirleri⁹ olduğu halde diğer şimal Türklerinden Ayneddin Ahmeroğlu¹⁰ ve Bulgarlara ait diğer ufak eserler yazan muharrir ve müverrihler Çuvaşların az çok Türkleşmiş Finlerden olduklarında müttefiktirler.

[s.532] Yerofsur Smirnov ile beraber Çuvaşlar içerisine giderek onları etnografya, filoloji ve antropoloji noktasından tetkik eden Şımanov [İ. D. Şışmanov] da Çuvaşları Türkleşmiş Finlerden addediyor.¹¹

Esbayev [V. A. Sbojev] Çuvaşları Burtaslardan ve Madam Fuks [Aleksandra Fuks] ise Hazarlardan addetmektedirler.¹² Hazarlarla Bulgarlar aynı nesilden olduklarından Madam Fuks'un bu fikri Esbayev nazariyesinin aynıdır. Binaenaleyh biz burada bu nazariyeden bahsetmeyeceğiz.

Çuvaşların Bulgar Türklerinin ahfadı ve enmuzeci olup olmamaları meselesi onların halihazırda yaşamakta oldukları vatanlarına ne vakit geldiklerini tespitte muhtaçtır.

Bulgar Türkleri İdil'in (Volga'nın) orta mecralarıyla Kama nehri havzalarına geldiklerinde Fin kavimlerinden Mordvalarla ve Votyakların bu havzada

⁶ Bulgar Türklerinden murad, şimal Türklerinin âbâ ve ecdadı olan Türklerdir.

* Karşıklığa sebep olabilecek ya da günümüzde anlaşılır olmayan yazımlarla ilgili tarafımızca yapılan düzeltme ve eklemeler, ifadenin ilk geçtiği yerde köşeli parantez ([]) içinde gösterilmiştir.

⁷ Zeki Velidi'nin "Türk-Tatar Tarihi".

⁸ M. M. El-Remzi'nin "Telfikü'l Asar ve Telkih-ül Ahbar" nam Arapça eserinin birinci cildi. [Eserin tam adı şöyledir: Telfik el-Ahbar ve telkih aş-Asar fi Vekayi Kazan ve Bulgar ve müluk et-Tatar].

⁹ "Müstefadü'l-Ahbar" birinci cildi.

¹⁰ "Bulgar Tarihi" nam eseri.

¹¹ "Bulgarlar ve Çuvaşlar" nam eser vasıtasıyla.

¹² Çuvaşların Etnografyası.

yaşamakta olduklarında bütün müverrihler müttefiktirler. İhtilaf ancak Çuvaşlarla Çeremişler [Mariler] hakkındadır.

Prokovyev’e göre diğer Fin kavimleriyle beraber Çuvaş ve Çeremişler de bu ülkede takaddim zamanlardan beri yaşıyorlardı. Çuvaşları Bulgar Türklerinden addedenlere (Radloff, Kunik ve Aşmarin) göre davalarının netice-i tabiiyesi olarak Çuvaşların bu havzaya Bulgar Türkleriyle beraber gelmeleri lazım gelir, çünkü onlara göre Çuvaşlar Bulgarların aynıdır.

Çuvaşların Bulgar Türklerinden olduklarına kani olanların bu husustaki delil ve senetleri Çuvaş lisanıyla Bulgar Türk lisanı beynindeki mukarenet ve münasebettir. Bulgar Türklerinden kalmış yazılı taşları, Arap ve Rus lisanlarıyla yazılmış eserlerde zikredilmiş şehir ve şahısların namlarını tahlil ederken bazı taşlardaki bazı sözlerin Çuvaş isim ve şöhretleriyle münasebettar olması bu mudakkiklere Çuvaş kabilesinin Bulgar [s.533] Türklerinden olduğu kanaatini bahşetmiştir. Bu fikirdeki müverrihler Bulgarların insalini tetkik ederken İdil-Ural havzalarında ve Kama nehri kenarlarında yaşamakta olan Türkleri ve onların lisani, cismani ve ruhani hususiyetlerini nazarı-ı itibara almışlardır. Bu nokta-i nazarda olan bu müverrihlerce güya Bulgar Türkleriyle bu Türkler beyninden münasebet yoktur.

Bulgar Türklerinin Çuvaşlar ve Hunlarla olan münasebetleri tahlil ve tetkik olduğu vakit¹³ Hun lisanından kalma sözler¹⁴ şimdiki Bulgaristan’da yaşamakta olan temessül etmiş Bulgarlardan kalma bazı isim ve şöhretler¹⁵ Rus vakanüvisleriyle Arap müverrihleri tarafından zapt edilmiş İdil Bulgarlarından kalma sözler¹⁶ Bulgar Türk yurdundaki makberelerde bulunmuş taşların yazıları¹⁷ ve diğer abideler senet ve delil ittihaz olunmuştur. Mesela Hunlar Dinyeper’i ve diğer bir rivayette -müverrih Yordanis’e göre- bu nehrin bir ırmağını (Var) tesmiye etmişlerdir. Diğer Türkler ise Dinyeper’i Özi, Don nehrinin mansıbı olan denizi Azak namıyla yad ediyorlardı. Bu söz de *azak-ıрак* ve *özen* sözleriyle münasebettar addediliyor. Özen, Şimal Türkçesinde ve Kazak-Kırgız lehçesinde de müsta’mildir. Var ise Çuvaş lisanında özen, yani vadi manasındadır. Bir de Atilla’nın namıyla Çuvaşça Volga’nın namı olan “Atıl”¹⁸ kelimeleri beynindeki münasebet, Çuvaşların Hunlardan olduğuna delil ittihaz olunuyor. “Kırka” yahut

¹³ [Eksik]

¹⁴ [Eksik]

¹⁵ [Eksik]

¹⁶ [Eksik]

¹⁷ [Eksik]

¹⁸ Şimal Türkçesinde “İdil” deniyor.

“hirka” (Atilla’nın sevgili hanımının adı)¹⁹ Çuvaşçada bu makamda “herkka”dır.²⁰ Çuvaşçada “her” Türkçe kız demektir. Çuvaş lisanındaki diğer müennes isimler de buna muvafiktir. (Minkka, Sirtukka ve Ulukka gibi.)

Çuvaş ve Hun lisanındaki bu gibi sözlerdeki münasebetlerden Çuvaşlarla Hunların bir kavmî zümreden olmaları da istidlal olunuyor.

[s.534] Bulgaristan’da İslavlaşmış Bulgarlardan kalma bazı sözlerle Çuvaş lisanındaki bazı kelimelerin münasebettar olmasından Çuvaşlarla Bulgarların kardeşliği istintac ediliyor. Mesela Tuna Bulgarlarındaki “kivas” yahut “kivasas” sözleriyle Türkçedeki “kaan” ile “han” Çuvaş lisanındaki “şurhun”, “sarhun” veyahut “şurhun ve “surhun” (bu şekil telaffuz Kazan vilayetindeki Sunçeleý köyünün Çuvaşlarına mahsustur) sözleri gibi.

Bulgar hanının namı olan “Kuvarat” ile Çuvaş isimlerinden “İşbulat”, “İşkulat” ve “Aktay” sözleri arasında münasebet varlığı da iddia olunmaktadır.

Çuvaş lisanında Şimal Türkçesiyle ve kısmen umumi Türkçe ile müşterek birçok kelimeler vardır. Mesela Çuvaşçada “sıyr” sözü Şimal Türkçesinde aynı tarzda kullanılıyor ki “sığır” (inek) demektir. Şimal Türkçesinde Volga gibi büyük nehirler “İdil” tesmiye olunurlar. Çuvaşçada ise Volga, “Atıl” namıyla yad olunmaktadır.²¹

Sinek Çuvaşça şineg

Kurdaş Çuvaşça tantaş, Şimal Türkçesinde tikdeş.

Güneş Çuvaşça kunaş, Şimal Türkçesinde kuyaş

On Çuvaşça oŋ

Tokuz Çuvaşça tıhaz

Verdi Çuvaşça pirdi, Şimal Türkçesinde birdi.

Tanrı Çuvaşça turı.

Bilgi Çuvaşça püli, Cenup şivesince alamet.

Çuvaş lisanında bu gibi Türk sözleri çoktur. Bununla beraber Çuvaş lisanına Arabi ve biraz da Farsi sözler karışmıştır. Mesela Tanrı manasında olan Turı kelimesi zikir olunduğunda bir de Teali sözünü ilave ederler.

Kâbâ-Kâbe, hırman-kurban, kerimit-kerâmet, azaymaz-ezan, [s.535] masar-mezar, salam alaykum-esselamaleyküm, ha’il-akl, tehamli-ta’amlî, hisib-hesâb, hârsâr-âr, havas-hûs, behâ-bahâ, pigampar-peygamber, tabuka-tabut, terasu-

¹⁹ Şimal Türkçesinde bu makamda “irke” kullanılıyor.

²⁰ Aşmarin’in “Bulgarlar ve Çuvaşlar” nam eseri.

²¹ Araplar bu kelimeyi “Etil” tarzında kullanmışlardır.

terazu, kâpir-kibir, busmullah-bismillah, karam-haram, kalal-halal, yesrail-azrail, perişte-ferişte gibi Arabi ve Farsi sözler karışmıştır.

Çuvaş lisanında Türkçe sözler %20 yahut %30 nispetindedir. Arapça sözler ise takriben % 5 nispetinde karışmıştır.

Çuvaşların Türklerden ve aynı zamanda Bulgar Türklerinin ahfatları olmaları hakkındaki delillerin hülasası budur. Radloff, Kunik, Aşmarin ve İlminskiye bu delillere istinat ederek Çuvaşları Bulgar Türklerinin ahfadından addetmektedirler.

Bir de Bulgar millî hududunda mevcut bazı kabir taşlarının bazı Çuvaş kelimeleriyle karışık olması da Çuvaşların Bulgar Türklerinin enmuzeci olduğuna delil ve senet ittihaz olunmuştur.

Çuvaşları Türkleşmiş Finlerden addeden Mercani’ye göre Bulgar Türkleri Orta İdil ve Kama havzalarındaki Fin kavmi zümrelerinden mukaddem İslamiyet’i kabul ederek mahkumları olan Finler onlar vasıtasıyla tedrici bir surette İslamiyet’i ve bu sayede dinin naşirleri olan Türklerin lisanını da kabul etmişlerdir. Hatta bu havzada Türklerin merkezi olan Bulgar beldesine yakın mahallerde yaşayan Finler tamamıyla Türkleşmişlerdir.

Mercani’ye göre Şemseddin el-Dımaşki’nin “Kavm-i mütevellidun beyn’el-Türk ve’s-Sakalebe - Türklerle Sakalebelerin”²² karışmasından doğmuş bir kavimdir” sözü bu gibi makûleden olan Türklere mahmuldür.

Çuvaşlar Bulgar Türklerinin en yakın komşuları olduğundan İslamiyet’i Çeremiş ve gayr-i Fin taifelerden mukaddem kabul etmişler ve Türkleşmişlerdir. Çuvaşlar Fin lisanıyla s.536 konuşmakta iseler de lisanlarına % 50 nispette ve belki de daha fazla Türk sözü karışarak Çuvaş lisanı Türk lisanının bir şubesi gibi olmuştur.²³ Hülasa-i kelim Mercani’ye göre Fin kavmi zümresinden pek çoğu ve bu cümleden Çuvaşlar İslamiyet’i kabul etmekle Türkleşmişler ve İslamiyetlerinde sabit olanların asıllarının Fin olduğu da tedrici bir surette unutulmuştur. Fakat Bulgar Türk devleti munkarız olmakla bu Finlerin ekserisi tekrar eski dinlerine ve eski Finliklerine dönmüşlerdir. Bununla beraber onlarda pek çok İslam adap ve erkânı beka bulmuştur.²⁴

Bulgar Türklerinin ahfadını teşkil eden Kazan ve bu vilayete komşu olan vilayetlerde yaşayan Türklerle Çuvaşlar beyninde lisanca, örf-âdet, ahlak ve

²² Mercani’ye göre Sakalebe’den murad Finlerdir.

²³ Mercani bu sözü tahminen söylemiştir. Aşmarin ve diğer Çuvaş lisanıyla iştigal eden ulemaya göre yukarıda zikrettiğimiz veçhile Çuvaş lisanında % 25 yahut 30 nispetinde Türk sözü mevcuttur.

²⁴ Mercani’nin “Müstefadü’l-Ahbar” nam eseri, 1, s. 20-26’larda.

simaca ve kısmen iktisadi hayatça fark görülmesi de Çuvaşların Bulgar Türklerinden başka bir nesilden olduğunu ispat ediyor.

Esbayef'in meydana koymuş olduğu "Çuvaşların Burtaslığı" nazariyesine gelince bu kavim hakkında ilk malumat Arap tarihlerinde görülüyor.

Şemseddin el-Dimaşki: "Burtaslar dağınık bir taife olup Volga'ya cereyan eden Burtas namındaki nehrin kenarında yaşamaktadırlar. Ağaçtan yapılmış evlerde ve tepme keçeden yapılmış çadırlarda yaşarlar. Kendilerine mahsus ayrı bir sanları vardır." diyor.

Ebu Abdullah el-Gırnati rivayetine göre Burtas bir kavmin namıdır. Onlar Volga kenarında geniş araziye maliktirler. Burtaslar Hazarlarla komşu olup Bulgar'dan üç günlük mesafede kain ormanlık mahallerde ve yeşil kırlarda yaşamaktadırlar. Burtaslardan on bin miktarında süvari asker toplanılabiliyor. İslam gemileri [s.537] geldiğinde öşür alırlar. Kendilerine mahsus ayrı paraları yoktur. Servetleri ise davlak/doluk namındaki hayvandır. Her mahallede kadıları olup idare işlerini onlar görürler ve muhakemelerini icra ederler. Kendilerinden padişahları yoktur. Libas ve makbereleri İslamların libas ve makbereleri gibidir."

Ebu İshak el-İstahri: "Burtasların iki şehrinde on bin kadar nüfus olduğunu hatipleri bana söyledi. Memleketlerinden 15 günde geçilir. Bunlardan Hacı Tarhan 15 günlük mesafededir" diyor.

El-Mesudi Burtasları Türklerden addetmektedir.

Bu ifadelere nazaran Burtasların mevkileri Volga'nın mecrası itibariyle Kazan'ın aşağısında ve Sarı dağın (şimdiki Sar Tuğ'un) yukarısında olması lazım gelir.

Yakut el-Hamevî: "Burtas şehir ve nahiye adıdır. Onlar Müslüman olup mescit ve camileri vardır. Burtaslara en yakın şehir Suvar şehridir. Lisanları Hazar ve Bulgar lisanından başkadır" diyor.

Suvar şehrinin harabesi Kazan vilayetinde Esbas kazasında olup şehir-i Bulgara yakındır. Bu taraf Türkleri şimdi de bu harabezarı Suvar tesmiye ederler. Arap müverrihlerinden Ebu Ali Ömer bin Daste "Alâ 'alak en-nefise" nam eserinin Bulgar faslında: "Bulgar memleketi Burtas yurduna bitişiktir. Burtas yurdu Sakaliblerle Hazarlar beyninde vakiadır. Ekseri ahali İslamdır" diyor.

Esbayef, Arap tarihlerinde mevcut bu gibi malumata istinat ederek Burtasların bugünkü Çuvaşlar olduğunu ispat etmek istemişse de fenni bir surette izhar edememiştir. M. M. el-Remzi "Telfikü'l Asar ve Telkih-ül Ahbar" nam eserinde Burtaslarla Mordvaların aynı menşeden olduğunu iddia etmiş ise de delil ve senetlerini göstermemiştir.

Çuvaşların Burtaslığı nazariyesini isbat etmekle uğraşanların biri de Ayneddin Ahmeroğlu’dur. Bu zat “Bulgar Tarihi” nam eserinde: “Burtasların ahfadı Çuvaşlar olsa gerektir” diyor. Delil makamında 1551 miladi senesinde [s.538] Burtas sözü istimalden çıkararak mukabilinde Çuvaş sözü istimal olunmaya başladığını ve bu tarihten mukaddem Çuvaş sözü kullanılmadığını beyan ediyor.²⁵

Çuvaşların Kazan vilayetine 13. asır miladide Tatarların Bulgar yurdunu istila ettiklerinde geldiğini ve Kazan vilayetinde Burtas namında 17 köy mevcut olup 14 köyün ahalisi gayrimüslim Çuvaşlar ve kalan üç köyün ahalisi İslam ve onların da esasen Çuvaşlardan olup da İslamiyet’i kabul etmekle Türkleşmiş Çuvaşlardan olduğunu beyan ediyor. Ufa vilayetinde de Burtas namında birkaç Çuvaş köyü mevcuttur.²⁶ Ayneddin el-Hamroğlu [G. Ahmeroğlu] bu iki delili senet ittihaz ederek Çuvaşları Burtaslardan addetmektedir.

Bu nazariyeyi başlayıp meydana koyan Esbayef’in, Çuvaşların Burtaslığı hakkındaki bir delili de Çuvaşça “puranas” kelimesiyle Burtas sözü beyindeki münasebet ve müşabehettir.

Aristof [N. A. Aristov] da Çuvaşların Arap müverrihleri tarafından Burtas tesmiye olunmuş kavim olması ihtimalini tercih ediyor. Fakat Çuvaşlar Burtasların eski bir Türk kabilesine mensup oldukları hâlde asırlarca Finler tesirinde yaşadıklarından lisanlarında ancak esasi kelimeler muhafaza olunmuş ve lisanlarının nahv ve sadai tarzı Ugor ve Fin lisanı tesiriyle zayı olduğundan ayrı bir lisan hasil olmuştur.²⁷

Arap müverrihlerinin Çuvaş lisanının Bulgar Türk lisanından başka bir lisan olduğuna dair olan beyanlarıyla Aristof ve diğer müverrihlerin Çuvaş lisanı hakkındaki fikirlerini “Çuvaş lisanı pek eski zamanlardan beri Ugor ve Fin lisanı tesirinde kalarak Bulgar Türk Devleti devrinde Türk zümresinden sayılmaz bir hâle gelmesiyle” izah ve telif etmek kabildir. Perufsur (İsmirnof) [Smirnov] ile beraber Çuvaşları etnografya, antropolojiye ve filolojiye [s.539] nokta-i nazarından tetkik eden Şeymanof’a göre Çuvaşlar Türkleşmiş Finlerdendir. Şeymanof diyor ki: “Çuvaşların simaları ve iktisadi medeniyetleri onların Türkleşmiş Finlerden olduklarını te’kid ediyor. Ahlak ve örf -âdetleri de bu fikri

²⁵ Çuvaşların etnografyasını yazan müverrihler ise bu vakıyı 1552 senesi olarak tespit ediyorlar.

²⁶ “Bulgar Tarihi”, s. 52-53.

²⁷ “Türk Kavim ve Kabilelerinin Kavmi Teşekkülleri” nam eseri. [N. A. Aristov, *Zametki ab etniçeskom sostave Tyurskih plemen ş narodnostey i svideniye ob ih çislennosti. Jivaya starina.* 1896, İstoriya Çuvaşskoy ASSR, Sayı 2 ve 4.]

takviye etmektedir. Ahenk ve tarz-ı telaffuzları da onların Türkleşmiş Finlerden olduklarını gösteriyor. Lisanlarının aslı da Fin lisanı olduğu anlaşılıyor.²⁸

Adilunuğ [J. C. Adlung] ise Çuvaş lisanını Tatar lisanının (Mengü*-Tatar) zümresine tespit ediyor. Alekvist [A. Ahlqvist] ve Klaprot ve Esbayefler de buna yakın bir fikirdedirler. Bunlara göre Çuvaş lisanı Kazan vilayetindeki Türklerin lisanından başka olup Altay Tatarları (Türkleri) lehçesine yakındır.²⁹

Bu izahata göre Çuvaş kabilesinin Türklerden yahut Türkleşmiş Finlerden olduğu hakkında muhtelif fikirler mevcut ise de onlar da pek çok Türk seciyeleri bulunduğu müverrihlerin ekserisi müttefiktir.

Çuvaşların Bulgar Türklerinin ahfadı ve enmuzec olmamaları gerek[tiği] Çuvaşlara ait olan bu izahlardan ve gerek Bulgar Türk tarihinin tahlilinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber Çuvaşların Bulgar heyet-i siyasiyesine dahil olan kavimler içerisinde Başkurt ve Mişçerlerden [Mişçerler] sonra Bulgar Türklerine en yakın ve en çok temasta bulunan bir kabile olması da aşıkardır.

Biz bu tahlil neticesinde Esbayef tarafından meydana konulan, Aristof ve Ahmeroğlu tarafından izah olunan “Çuvaşların Burtaslığı” nazariyesine iştirak ediyoruz. Adilunuğ, Alekvist ve Klaprot gibi mudakkiklerin Çuvaş lisanı hakkındaki tahlillerini de nazarı-ı itibara alarak Çuvaşların menşei Altay dağları olduğuna da kaniyiz.

Arap müverrihlerinin: “Burtasların lisanı Bulgar lisanından başkadır” mealindeki beyanları ise pek eski bir Türk kabilesine mensup olan Çuvaş lehçesinin uzun [s.540] zamanlar uğru Fin lisanı tesirinde kalarak Bulgar Türk Devleti devrinde umumi Türk lisanından addedilmeyecek bir şekilde dahil olmasından ileri gelmiştir.

Bulgar Türkleri İslamiyet’i kabul ettikten sonra (H. 310- M. 922) İslamiyet’in şimalde intişarı için geniş bir sahada çalışmışlardır. Her tarafa heyetler göndererek İslamiyet’i tebliğ etmişlerdir.³⁰ Bunlar sayesinde Çuvaşlar da İslamiyet’i kabul etmişlerdi. Fakat Çuvaşların bir kısmı Bulgar Türk devletinin sükutuyla eski dinlerine dönmüşler ve Kazan’ı Rusların istilasından sonra onların icbarları neticesinde resmen Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bununla beraber İslamiyetlerinde sabit kalarak tamamıyla Türkleşmiş olanları da az değildir. Bunlar o kadar Türkleşmişlerdir ki onların esas itibarıyla Çuvaş oldukları ancak köylerinin namlarından ve diğer tarihî karinelere anlaşılmaktadır.

²⁸ Aşmarin’in “Bulgar ve Çuvaşlar” nam eseri vasıtasıyla (116 ve 117 sahifelerdeki haşiyelerde).

* Alıntı yapılan kaynakta “Mongo-Tatar” olarak geçmektedir.

²⁹ “Rusya etnografyası için maddeler” nam eserin birinci cildi, s. 18.

³⁰ Bu meseleyi “Şimal Türkleri Tarihi” nam eserimizde tahlil ettik.

Halihazırda Hristiyan addedilmiş Çuvaş köylerinde İslam asarının bulunması onların evvelden İslam olup da sonradan Hristiyanlaşmış yahut eski dinlerine dönmüş olduklarına delildir. Mesela Kazan vilayetinde Teteş kazasında Hoca Hasan’dan tahrif edilmiş Hoca San namında bir Çuvaş köyü vardır. Bu köyün ahalisinin lisanı Ari ve Türki karışık bir lisan olup örf adetleri Çuvaşların aynıdır. Bunlar bugün de Hristiyan sayılmaktadırlar. Mezkur köye komşu olan Türklerin rivayetine binaen bu tarihten 135 sene mukaddem bu köyde metruk bir eski cami varmış. Bu köye komşu olan Baytinek nam Çuvaş köyünün kilisesi havlusunda parçalanmış bir taş mevcuttur.³¹ Kazan beldesi imam ve müderrislerinden merhum Molla Hüseyin Efendi, bu köy Çuvaşları [s.541] elinde dördüncü İvan tarafından bu köyün Müslüman mirzaları – zadeganı namına verilmiş bir ferman mevcut olduğunu rivayet ediyor. Bu Çuvaşlar şu Müslüman mirzaların ahfadından olup İvan tarafından ecdatlarına verilmiş araziye sahiptirler.

Mezkur nahiyede Eluğ Yalçık nam Çuvaş köyünün arazisinde bir mezaristan var. Bu mezaristanda da İslamlardan kalma kabir taşları mevcuttur.

Bu vesikalar Çuvaşların bidayette İslamiyeti kabul edip de sonradan muhtelif esbabı içtimaiye ve siyasiye ve bilhassa Bulgar ve bilahire Kazan’ın sükutu neticesinde Rusların icbarları tesiriyle Hristiyanlığı kabul etmiş olduklarını veyahut eski dinlerine döndüklerini gösteriyor.

Bununla beraber yukarıda izah ettiğimiz vechile Çuvaş lisanına % 5 nispetinde Arap kelimelerinin ve bilhassa elfaz-ı mukaddese-i İslamiyenin karışması da Bulgar Türk yurdunda İslamiyet’in intişarı devrinde Çuvaşların İslamiyet’i kabul etmiş olduklarını ispat eder. Çuvaşların bugüne kadar domuz eti yeme[me]leri, Cuma gününü bayram ittihaz etmeleri, zebhiyelerinin İslamca olması ve İdil-Ural Türklerinin 365 seneden beri mahkum olmalarına yani kuvvet-i siyasiyenin Ruslar elinde olmasına rağmen Türklere ve İslamiyet’e karşı muhabbet beslemeleri, fırsat buldukça bütün köyleriyle İslamiyet’i kabul etmeleri bunların yakın bir mazide İslamiyet’e merbut olduklarını ispat edecek hadiselerdendir.

Bir de Bulgar Türk şehirlerinden biri olan Biler şehrinde yaşamış velilerden yahut alimlerden olan Ma’lum Hoca, Hacı Asgar ve Abdullah Hacıların bugün bile Çuvaşlar içerisinde büyük aziz ve evliyalardan addolunmaları onların İslamiyet’e

³¹ Mezkur taşta: [Ugan’ın Arap harfleriyle dizdiği bu kitabeyi Talat Tekin (1998) şöyle okumuştur: al-ḥukmu li-l-lāhi-l-’aliyy-i-l-kabîri / Yūnus awlî ḥacî beḷūwi kü / Raḥmatu-l-lāhi ‘alayhi raḥmat wāsi’at / wafāṭi baḷṭwi tāriḫa çiyetî cūr çirim çeti cāl / swr (sefer?) ayḫi çirem beş küwen eti (s. 142)]. Bundan anlaşıldığına göre Yunus Oğlu 727 senesinde sever? (سور) ayının 25. gününde vefat etmiştir. (Bu ve diğer Bulgar Türk yazıları “Şimal Türkleri Tarihi” nam eserimizde tahlil olunmuştur.)

merbutiyetlerinin derecesini gösterir. Hatta pek yakın bir zamana kadar Çuvaşların İslamiyet'i muhafaza ettiklerini ispat edecek vakıalar vardır. Mesela 1677 Miladi senesinde Kama nehrinin maverasındaki Pülimir şehrinde İslamların hanı addolunan Balam Gazi³² Çuvaşlar içerisinde ilahi bir kuvvet sahibi olarak itikat [s.542] olunur. Çuvaşlar bu zatı Balın Gazi namıyla tesmiye ederler. Musulufka Çuvaşları ise Milim Husa adıyla yad ederler. Simbir vilayeti Kurmuş kazası Çuvaşları bu milli evliyayı Valim Husa namıyla tesmiye etmektedirler. Bu zat şerefine Taynesar namındaki merasimlerinde ayin icra ederler.

Bu velinin namı Çuvaşlar içerisinde pek büyük ve ananelidir. Biler şehrinin vücudundan haberleri olmayan Çuvaş köylüleri Ma'lum hocanın ananesi diye itikat ettikleri Milim Husa Amaşa'ya niyaz ve dua ve alehelerden addetmektedirler. Bu tarihten 7-8 asır mukaddem Biler şehrinde yaşamış İslam velilerinin Çuvaş ilaheleri içerisinde namlarının şöhret bulması yukarıdaki davayı vazih bir surette ispat etmektedir.

1901 senesinde Simbir (Simbirsk) vilayeti Buva kazasına tabii Purunduk nam Çuvaş köyünde yapılan Taharayal [Tihiryal'] tok-tokuz köyün Çuvaşları iştirakiyle bu ilaheler şerefine ayinler icra olunmuştur.³³

Çuvaşların Balın Husa tesmiye ettikleri zatı şimal Türk köylüleri Balam Ata namıyla yad ederler.³⁴

Bu tahlilden Bulgar ve Kazan devletleri devrinde Çuvaşların Müslüman oldukları ve Rusların icbarı ve kuvvet-i siyasiyenin Türkler elinden gitmesi gibi esbap neticesinde tekrar eski dinlerine döndükleri ve cebir neticesinde resmen Hristiyanlığı kabul etmiş oldukları anlaşılması gerektir.

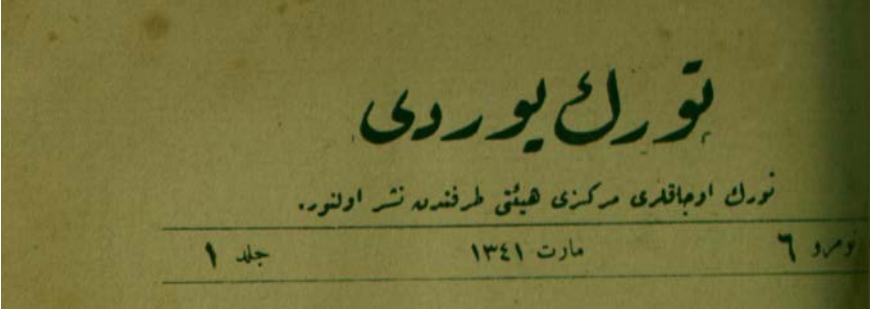
Zakir Kadirî

³² Balam, ferzend makamında olup erkek ve kızıdan 'âmdir.

³³ Aşmarin'in "Bulgar ve Çuvaşlar" eseri, s. 25.

³⁴ Ahmeroğlunun 1916'da icra ettiği fenni seyahat raporunda.

Orijinal Metin



جواشلرک آنوغرافیا

[آنوغرافیا، فیلولوژی و قسماً آنترابولوژی نطقه نظرندنه جواشلر هفتنه برنجیل]

عددلری برنجق میلیونه بالغ اولوبده (قازان)، (سیمیرسق)، (اوقا) و (سامارا) ولایتلرنده و بولایتلره قومشو محللرده باشامقده اولان (جواشلرک) تورکلردن یاخود فیلردن اولوب اولمامه لری مسئلهسی، خلاصه جواشلرک آنوغرافیا برچوق مورخ و آنوغرافیا علماسی مشغول اتمشدر. جواشلری تورکلردن عد ایدن علمایه کوره، برده بوزرک بولغار تورکلرینک [۱] حیدلری اولوب اولمامه لری مسئلهسی واردر.

(رادلوف) و (قونیق) کی معتبرسبالردن (آشپارین) و مشهور میسیونرلردن (ن. ایلینسکی) یه کوره جواشلر تورک قیله لرینک برنجی و عین زمانده بولغار تورکلرینک آنوجنی تشکیل ایدرلر. زکی و لیدی [۲] ده بو فکرده در. م. الرمزی ده بونظریه یه اشتراک اتمکده در. [۳]

شهاب الدین المرچانی پیرلری [۴] اولدینی حالده دیگرشمال تورکلردن عین الدین احر اوغلی [۵] و بولغارلره عاند دیگر اوافق ازلر یازان محرر و مورخلر جواشلرک آرزوق تورکلشمس فیلردن اولدقارنده متفقدرلر.

[۱] بولغار تورکلردن مراد شمال تورکلرینک آبا واجدادی اولان تورکلردر.

[۲] زکی و لیدینک «تورک - تاتار تاریخی».

[۳] م. م. الرمزیینک «تلفیق آلتار و تلفیح الاخبار» نام عربجه اثرینک برنجی.

جلدی.

[۴] «مستفاد الاخبار» برنجی جلدی.

[۵] «بولغار تاریخی» نام اثری.

پروفیسور سمیرنوفلہ برابر چواشلر ایجیریسنه کیده رک اونلری ائتوغرافیا ،
فیلولوژیہ و آنتروپولوژیہ نطقه سننن تدقیق ایدن شیانوفده چواشلری تورکلتمش
قیلردن عد ایدیور . [۱]

(اسبایف) چواشلری بورتاسلردن و مادام (فوکس) ایسه خزرلردن عد
اتمکده درلر [۲] خزرلرله بولغارلر عین نسلدن اولدقلردن مادام فوکس بو
فکری اسبایف نظر به سنک عیندر . بناه علیه بز بوراده بو نظریه دن بحث
ایتمه جکر .

چواشلرک بولغار تورکلرینک احفادی و انمودجی اولوب اولماملری مسئله سی
اونلرک حال حاضرده باشامقده اولدقلری وطنلری نه وقت کلدکلری قیتمه ده
محتاجدر .

بولغار تورکلری ایدلک (وولغانک) اورتا بحر الریله قاما نهی حوضه لریه
کلدکلرند فین قوملردن مورد و آلرله و ویتا قنرک بو حوضه ده باشامقده اولدقلرند
بوتون مؤرخلر منققدلر . اختلاف آنجق چواشلرله چیرمشلر حقنه در .

(پروقوفیف) . کوره دیگر فین قوملریله برابر چواش و چیرمشلرده بو
ئولکده تاقدیم زمانلردنبری باشیدیورلردی . چواشلری بولغار تورکلرینن عد
ایده نلر (رادلوف ، قویق و آشارین) . کوره دعوالرینک نتیجه طبعیه سی
اولارق چواشلرک بو حوضه یه بولغار تورکلریله برابر گه لری لازم کلیر ، چونکه
اونلر کوره چواشلر بولغارلرک عیندر .

چواشلرک بولغار تورکلرینن اولدقلریه قانع اولانلرک بو خصوصه ده کی دلیل
وسندلری چواش لسانیه بولغار تورک لسانی بینه ده کی مقارنت و مناسبتدر . بولغار
تورکلرینن قالمش یازیلی طاشلری ، عرب و روس لسانلریله یازلمش اثرلرده ذکر
ایدلمش شهر و شخصلرک ناملرینی تحلیل ایده رکن بعض طاشلرده کی بعض سوزلرک
چواش اسم و شهرتلیله مناسبتدار اولماسی بو مدققلره چواش قیله سنک بولغار

[۱] « بولغارلر و چواشلر » نام اثر واسطه سیله .

[۲] چواشلرک ائتوغرافیا سی .

تورکلرندن اولدینی قناعتی بخش اتمشدر . بو فکرده کی مؤرخلر بولغارلرک انسانی ندقیق ایدرکن ایدل - اورال حوضه لرندە وقاما نهری کنارلرندە باشامقده اولان تورکلری واونلرک لسانی ، جسمانی وروحانی خصوصیتلرینی نظراعتبارە آلامشدر . بو نقتلە نظرده اولان بو مؤرخلرجه کویا بولغار تورکلریله بو تورکلر بئتده مناسبت یوقدر .

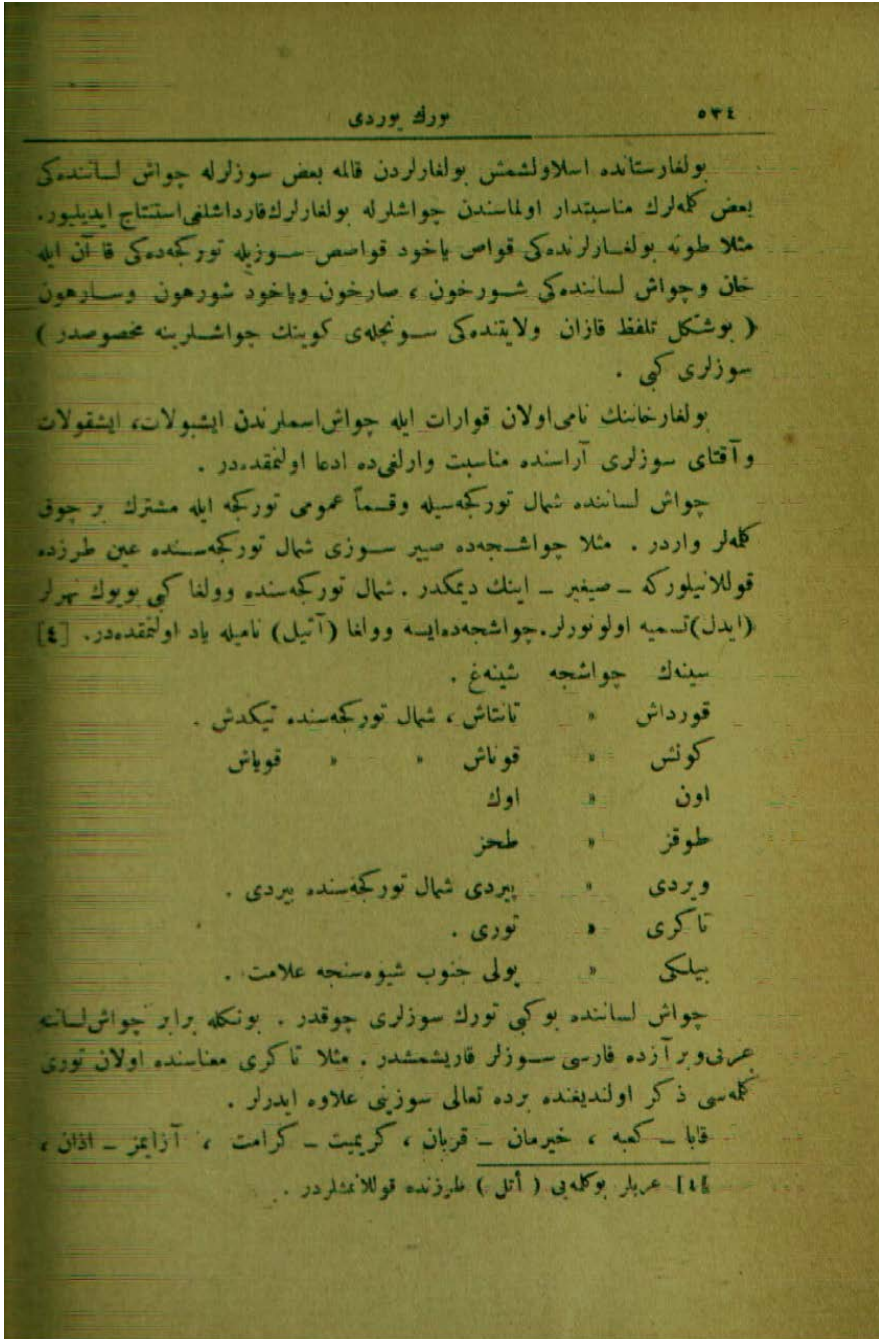
بولغار تورکلرینک چواشلر وهونلرله اولان مناسبتلری تحلیل وندقیق اولدینی وقت ، [۱] ، هون لسانندن قاله سوزلر ، [۲] ، شمديکی بولغارستانده باشامقده اولان نئتل ایتش بولغارلردن قاله بعض اسم وشهرتلر [۳] ، روس وقایع نویسلریله عرب مؤرخلری طرفندن ضبط ایدلش ایدل بولغارلردن قاله سوزلر [۴] ، بولغار تورک یوردندە کی مقبره لرده بولتمش طاشلرک یازیلری [۵] و دیگر آبدلر سند ودلیل اثخاذ اولتمشدر . مثلاً هونلر (دینیپر) ی و دیگر بر روایتده - مورخ یوردانیسه کوره - بوهرک بر ایرماغنی (وار) تسمیه ایتشلردر . دیگر تورکلر ایسه دینیپر ی (اوزی) ، دون نهرینک منصبی اولان دکزی (اوزاق) نامیه یاد ایدیورلردی . بوسوزده (اوزاق - اراق) و (اوزن) سوزلریله مناسبتدار عدایدیور . (اوزن) شمال تورکجه سنده وقازاق - قیرغیزلجه سنده ده مستعملدر . (وار) ایسه چواش لساننده اوزن یعنی وادی مناسبتده در . برده آتیلاک نامیه ، چواشجه وولغانک نامی اولان (آتیل) [۱] گهلری بیتده کی مناسبتده چواشلرک هونلردن اولدینغه دلیل اثخاذ اولتیور . قیرغه یاخود هیرقه (آتیلاک سوکیلی خانمک آدی) [۲] چواشجه ده بومقامده هرقتده در . [۳] چواشجه ده (هر) تورکجه قیز دیمکدر . چواش لساننده کی دیگر مؤنت اسملرده بوکا موافقتدر . (مینقغه ، سیرتوقغه وئولوقغه کبی) .

چواش وهون لساننده کی بوکی سوزلرده کی مناسبتلردن چواشلرله هونلرک رقومی زمره دن اولمالری ده استدلال اولتیور .

[۱] شمال تورکجه سنده (ایدل) دینیور .

[۲] شمال تورکجه سنده بومقامده ابرکه قوللانیور .

[۳] آتشارینک « بولغارلر و چواشلر » نام اثری



ماسار - مزاره، سالام آلایکم - السلام علیکم، هاعل - عقل، نه خلی - طعملی،
حیب - حساب، حارسار - عار، هاواس - هوس، بهخا - بها، پیغمبار -
پیغمبر، تابوقا - تابوت، ته راسو - ترازو، قاپیر - کپیر، بوسمواللاه - بسم الله،
قارام - حرام، قالال - حلال، یسرائیل - عزرائیل، پرشته - فرشته کچی
عربی و فارسی سوزلر قاریشمشدر.

چواشلرک تورکجه سوزلر % ۳۵ یا خود % ۳۰ نسبتدهدر. عربجه سوزلر
ایسه تقریباً % ۵ نسبتده قاریشمشدر.

چواشلرک تورکلردن وعین زمانده بولغار تورکلرینک احضادلری اولمالری
حقیقه کی دلیلرک خلاصه سی بودر. رادلوف، قونیق، آشبارین و ایلمینسکی لر بو
دیلرله استاد ایدرک چواشلری بولغار تورکلرینک احضادنن عد اتمکده درلر.
برده بولغار ملی حدودنده موجود بعض قبرطاشلرینک بعض چواشلرکله
دریشیق اولماسی ده چواشلرک بولغار تورکلرینک آموزجی اولدیغه دلیل وسند اتخاذا
اولمشدر.

چواشلری تورکلشمش فیلردن عد ایدن (مرجانی) به کوره بولغار تورکلری
اورنه ایدل وقاما حوضه لرنده کی فین قومی زمره لرندن مقدم اسلامیتی قبول ایدرک
محکوملری اولان فینلر اولنر واسطه سیله تدریجی برصورتده اسلامیتی و بوسایه ده
دینک ناشلری اولان تورکلرک لسانی ده قبول اتمشدر. حتی بو حوضه ده
تورکلک مرکزی اولان بولغار بلده سنه یاقین محللرده یاشایان فینلر تمامیه
تورکلشمشدر.

(مرجانی) به کوره (شمس الدین الدمشقی) نک: «قوم متولدون بین الترتک
والسقالیه - تورکلرله صقبارک [۱] قاریشمه سندن دوغمش بر قومدر» سوزی
وکچی مقوله دن اولان تورکلره محمولدر.

چواشلر بولغار تورکلرینک اک یاقین قومشوری اولدیغندن اسلامیتی چیرمش
وغیر فین طاقه لرندن مقدم قبول اتمشدر و تورکلشمشدر. چواشلر فین لسانیله
[۱] (مرجانی) به کوره صقالیدن مراد فینلدر.

قونوشمقده ایهلرده لسانلریه $\% ۵۰$ نسبتده دبلکده دهافضله تورک سوزی قاریشهرق چواش لسانی تورک لسانک برشمه سی کی اولمشدر. [۱] خلاصه کلام (مرجانی) به کوره فین قومی زمهره سندن بک چوغی و بوجهدن چواشلار اسلامینی قبول ایتکله تورکشمشدر و اسلامیلرنده ثابت اولانلرک اصللریک فین اولدیغی ده تدریجی بر صورتده اونودولمشدر. فقط بولغار تورک دولتی مقروض اولمقله بوفیلرک اکثریسی تکرار اسکی دینلریه واسکی فینلکلیریه دوتمشدردر. بونکله برابر اونلرده بک چوق اسلام آداب وارکانی بقا بولمشدر. [۲]

بولغار تورکلریک احفادی تشکیل ایدن قازان و بولایت قومشو اولان ولایتلرده یاشایان تورکلرله چواشلار بیننده لسانجه ، عرف عادت ، اخلاق و سپاچه و قسماً اقتصادی حیاتجه فرق کورلمه سی ده چواشلرک بولغار تورکلردن باشقه برنلیدن اولدیغنی اثبات ایدیور .

اسیافک میدانه قومش اولدیغنی : « چواشلرک بورتاسلیقی » نظریه منه کلنجه بوقوم حقتده ایلك معلومات عرب تاریخلرنده کوریلور .

شمس الدین دمشقی : « بورتاسلر داغینیق بر مطاقه اولوب وولغایه جریان ایدن بورتاس نامنده کی نهرك کنارنده یاشامقده درلر . آخاجدن یایش اولرده و تچه کچه دن یایش جادیرلرده یاشارلر . کندیلرینه مخصوص آری بر سانلری واردر » دیور .

[ابو عبدالله الغرناطی] روایته کوره بورتاس بر قومک نامیدر . اونلر وولغا کنارنده کنیش اراضیه مالکدرلر . بورتاسلر خزرلرله قومشو اولوب یینلرندن دیگر بر قوم بوقدر . اونلر دیگر طرفدن بولغارلرله قومشو اولوب بولغاردن اوچ کونلک مسافه ده کائن اورمانلق محللرده ویشیل قیلرده یاشامقده درلر . بورتاسلردن اون بیک مقدارنده سواری عسکر طوبلانیه ییلور . اسلام کیلری

[۱] مرجانی بوسوزی تخمیناً سوبه مقدر . آتھارین و دیگر چواش لسانیه اشتغال ایدن علنابه کوره یوقاریده ذکر ایتدیگمز وجهله چواش لسانده $\% ۲۵$ یخود ۳۰ نسبتده تورک سوزی موجوددر .

[۲] « مرجانیک مستفاد الاخبار » نام اثری ، ج ۱ ، ص : ۲۰ - ۲۹ لرده .

بورتاس سوزی استعمالدن چیقاراق مقابلنده جواش سوزی استعمال اولمايه باشلادیغنی و بوتاریخدن مقدم جواش سوزی قوللانمادیغنی بیان ایسور [۱].

چواشلرک قازان ولایته ۱۳ نجه عصر میلادیده تاتارلرک بولغار یوردی استیلا ایتدکرلنده کلدیکنی وقازان ولایتده بورتاس نامنده ۱۷ کوی موجود اولوب ۱۴ کویک اهالیسی غیر مسلم چواشلر و قالان اوج کویک اهالیسی اسلام و اونلرکده اساساً چواشلردن اولوب ده اسلامی قبول ایتمکه تورکشمش چواشلردن اولدیغنی بیان ایدیور. اوفا ولایتده ده بورتاس نامنده براق جواش کوی موجوددر [۲].

عن الدین احمر اوغلی بواکی دلیلی سند اثخاذ ایدرک چواشلری بورتاسلردن عد ایتمکه در.

بونظریه یی باشلاوب میدانه قویان اسبافک ، چواشلرک بورتاسلی حقتده کی بر دلیلی ده چواشجه (بورتاس) گلهسیله بورتاس سوزی بیئنده کی مناسب و مشابتهتر.

(آریستوف) ده چواشلرک عرب مورخاری طرفدن بورتاس تسمیه اولغش قوم اولماسی احتمالی ترجیح ایدیور. فقط چواشلر - بورتاسلرک اسکی بر تورک قیلمت منسوب اولدقلى حالده عصر لرجه فینلر تاثیرنده باشادقلى لسانلرکده آنجق اساسی کلامر محافظه اولغش ولسانلرکک نحو وصدائی طرزى اوغروفین لسانی تاثیریه ضایع اولدیغندن آیری بر لسان حاصل اولمشدر . [۳]

عرب مورخلرینک چواش لسانک بولغار تورک لساندن باشقه بر لسان اولدیغه دائر اولان بیانلریله (آریستوف) و دیگر مورخلرک چواش لسانی حقتده کی فکرلری « چواش لسانی بک اسکی زمانلر دئبری اوغروفین لسانی تاثیرنده قاله رق بولغار تورک دولتی دورنده تورک زمره سندن صایلماز بر حاله گلهسیله » ایضاح و تالیف ایتک قابلدیر .

بروفسور (اسمیرنوف) له برابر چواشلری آنوغرافیا، آنترولوجی و فیلولوژی

[۱] چواشلرک آنوغرافیسی یازان مؤرخلر ایسه بواقعه یی ۱۵۵۲ سنه اولازق

تلیت ایدیورلر .

[۲] بولغار تاریخی ، ص : ۵۲ - ۵۳

[۳] (تورک قوم و قبیله لرنک قومی تشکلری) نام اثری .

شعۋة نظریندن تدقیق ایدن (شیانوف) « کوره چواشلر تورکلشمش فیلردندر . شیانوف دییورکه : « چواشلرک سیلری و اقتصادى مدنیتلى اونلرک تورکلشمش فیلردن اولدقلىرى تاكيد ایدیور . اخلاق و عرف عادتلرى ده بوفكرى تقویه اتمکدهدر . آهنگ و طرز تلفظلى ده اونلرک تورکلشمش فیلردن اولدقلىرى کوستریيور . لسانلرینىک اصلى ده فین لسانى اولدینى آکلاشیلور . [۱]

آدیلونغ ایسه چواش لسانى تاتار لسانىک (مەنکو - تاتار) زمیره سە نسبت ایدیور . آلکیوست و قلاپروت واسیایفاردە بوکا یاقین برفکردهدرلر . بونلره کوره چواش لسانى قازان ولایتده کی تورکلرک لساندن باشقه اولوب آلتای تاتارلى (تورکلرى) لهجه سە یاقیندر . [۲]

بوایضاحانه کوره چواش قبیله سنک تورکلردن یاخود تورکلشمش فیلردن اولدینى حقتده مختلف فکرلر موجود ایسه ده اونلرده بک چوق تورک سیجیلری بولدیفنده سورخلرک اکثریسی متفقدرلر .

چواشلرک بولغار تورکلرینىک احفادی و انوازجی اولمامه لری کرک چواشلره ناید اولان بو ایضاحلردن و کرک بولغار تورک تاریخنىک تحلیلندن آکلاشلمقدهدر . بونکله برابر چواشلرک بولغار هیئت سیاسیه سە داخل اولان قوملر ایجریسنده باشقرد و میشجه لرلردن سوکره بولغار تورکلری سە ال یاقین واک چوق تماسده بولنان رقبیله اولماسی ده آشکاردر .

بوتحلیل نتیجه سنده اسایف طرفندن میدانه قونولان ، آرستوف و اخر اوغلی طرفندن ایضاح اولنان (چواشلرک بورتاسلنى) نظریه سە اشتراک ایدیوروز . آدیلونغ ، آلکیوست و قلاپروت کبی مدققلرک چواش لسانى حقتده کی تحلیللری ده نظر اعتباره آلهرق چواشلرک منشأى آلتای داغلى اولدیغه ده قانغز .

عرب مؤرخلرینىک : « بورتاسلرک لسانى بولغار لساندن باشقه در » مآئنده کی بیانلری ایسه بک اسکی برتورک قبیله سە منسوب اولان چواش لهجه سنک اوزون [۱] آتبارنىک (بولغار و چواشلر) نام اثرى واسطه سیله (۱۱۶ و ۱۱۷ صحیفه لرده کی حاشیه لرده)

[۲] (روسیه اتنوگرافیسی ایچون ماده لر) نام اثرک برنجى جلدی ، ص : ۱۸ .

زمانلر اوغروفین لسانی تأثیرنده قالهرق بولغار تورک دولتی دورنده عمومی تورک لساندن عدايدلیجک برشکه داخل اولماسدن ایلی کلشدر .
بولغار تورکلری اسلامی قبول ایتدکن سوکره (۳۱۰ هـ - ۹۲۲ م) اسلامیته شالده انتشاری ایچون کنیش براساحده چالیشمشلردر . هر طرفه هیتلر کوندرهک اسلامیته تبلیغ ایتشلردر . [۱] بولغار سایهسند چواشلردم اسلامیته قبول ایتشلردی . فقط چواشلرک برقمی بولغار تورک دولتی سقوطیه اسکی دینلریته دوئمشلر و قازانی روسلرک استیلاسدن سوکره اولنرک اجبارلی نتیجهسند رسماً خریستیانلی قبول ایتشلردر . بونکه برابر اسلامیته نایت قالهرق تمامیه تورکلشمش اولانلریده آز دکلدر . بولغار و قازان تورکلشمشلردکی اولنرک اساس اعتباریه چواش اولدقلری آنجق کوبیلرک ناملرندن و دیگر تاریخی قریه لردن آکلاشمقدهدر .

حال حاضرده خریستان عدايدلمش چواش کوبیلرک اسلام آتاریک بولغاسی اولنرک اولدن اسلام اولوبده سوکره دن خریستیانلشمش یاخود اسکی دینلریته دوئمش اولدقلریته دلیلدر . مثلا قازان ولایتده تهئس قضااسنده (خواجه حسن) دن تحریف ایدلمش (خوجا سان) نامنده برچواش کوبی وارددر . بو کوبک اهل بیتک لسانی آری و تورکی قاریشق برلسان اولوب عرف عادتلی چواشلرک عیندر . بولغار بو کونده خریستان صایلقدهدرلر . مذکور کوبیه قومشو اولان تورکلرک روایتیه بولغار تاریخندن ۱۳۰ سنه مقدم بو کوبیده متروک براسکی جامع وارمش بو کوبیه قومشو اولان (پای تیرهک) نام چواش کوبینک کلیسای حاولوسنده پارچه لاشمش برطاش موجوددر . [۲] قازان بلدهسی امام و مدرسلردن مرحوم ملا حسین افندی ، بو کوبی چواشلی

[۱] بومسئله (شمال تورکلری تاریخی) نام اثریزده تحلیل ایتدک .
[۲] مذکور طاشده : « الحمد لله العلی الکبیر » بولس اول حاسی بولی کا رحمة الله علیه رحمة واسعة و طات یاطوی تاریخی جیهنی جور جبریم جیتی جهل تور آیمیی جیریمی بیش کوبن ایی « بولدن آکلاشلیقنه کوره بولس اوغلی ۷۲۷ سنه سنده تور آیتک ۲۵ نی کوننده وفات ایتشدر . (بوودبکر بولغار تورک یازیلری « شمال تورکلری تاریخی » نام اثریزده تحلیل اولونمشدر .)

أئندە دوردىنچى ابون طرفىدىن بوكويك مسلمان ميرزالى - زادقانى نامە
 ورتىش برفرمان موجود اولدىقى رويات ايدىيور. بوچواشلر شومسلمان ميرزالرک
 احقادىدىن اولوب ابوان طرفىدىن اجدادلىرىنە ورتىش اراضى يە صاحبدلر .
 مذکورناحيده [الوغ باليک] نام چواش کويک اراضىسندە برمزاستان
 وار . بو مزارستانده اسلاملردن قاله قبرطاشلىرى موجوددر .

بو ويئقەلر چواشلرک بدايئە ماسلامىتى قبول ايدوبده سوکرەدن مختلف اسباب
 اجنابىە وسايە وبالخاصە بولغار وبالاخيره قازانک سقوطى نتيجهسندە روسلرک
 اجبارلى تأثيريلە خريستيانلىقى قبول ايتىش اولدقلىرى وباخوداسكى دينلىرىنە دوندکلرلى
 کوسترييور .

بونکە برار بوئتورده ايضاح ايتديکمز وجهلە جواش لاسە بزە نسبتە
 غرب کلرلىک وبالخاصە الفاظ مقدسە اسلامىتک قارىشاسى دە بولغار تورک
 بوردندە اسلامىتک ايتىشلىرى دورندە جواشلرک اسلامىتى قبول ايتىش اولدقلىرى،
 اثبات ايدر. جواشلرک بونکە قاداردوموز آتى يىملرلى، جمە کوتى بايرام اتخاذا تيملرلى،
 ذمىلرلىک اسلامىتک اولماسى ايدال - اورال تورکلرلىک ۳۶۵ سەدن برى محکوم
 اولمارىنە يعنى قوت سياسىيەتک روسلر ائندە اولماسە رغماً تورکلرە و اسلامىت قارشو
 محبت بىلەلرلى، فرست بولدىقە بوتون کويلرلىە اسلامىتى قبول ايتمەلرلى بونلرک
 باقىن برماضيدە اسلامىتە مربوط اولدقلىرى اثبات ايدەجک حادثەلردندر .

ردە بولغار تورک شىرلردن برى اولان [سىلار] شىرندە باشامش ولىلردن
 باخودعلمادن اولان [معلم خواجە]، [حاجى اصغر] و [عبدالله حاجى] لرک
 بونکون بىلە جواشلر ايجروسندە بويوک عزيز واوليالردن عد اولتالارى اونلرک
 اسلامىتە مربوطىتىرىنک درجهسى کوسترر . حتى يک باقىن بر زمانە قادار جواشلرک
 اسلامىتى محافظتە ايتدىکلرلى اثبات ايدەجک واقىقلر واردر . مثلاً ۱۶۷۷ ميلادى
 سەندە قاما نىرلىک ماوراسندەكى [پوليمير] شىرندە اسلاملرک خانى عد اولتان
 [بالام غازى] (۱) جواشلر ايجروسندە الهى بر قوت صاحى اولارق اعتقاد

(۱) بالام - فرزند مقامندە اولوب ارکک وقىزدن عامدر .

اولنیور . چواشلر بوذاتی (بالین غازی) نامیله تسمیه ایدرلر . (موسو لوفته)
چواشلری ایسه [ملیم خوسا] آدیله یاد ایدرلر . سیمبر ولایتی قورمیش قضاسی
چواشلری بوملی اولیانی [وایم خوسا] نامیله تسمیه ایتمکده درلر . بوذات
شرفه [تاینسار] نامنده کی مراسملرنده این اجرا ایدرلر .

بوولینک نامی چواشلر ایجرو سندنه بک بووک و غنمه لیدر . [بیلار] شهرینک
وجووندن خبرلری اولمایان چواش کویلیلری معلم خواجه مک آنسی
دییه اعتقاد ایتدکلری (ملیم خوسا آماشه) به نیاز و دعا و آلله لر دن عدا ایتمکده درلر .
بوتاریخدن ۷ - ۸ عصر مقدم (بیلار) شهرینده پاشامش اسلام ولیرینک چواش
آلهلری ایجرو سندنه ناملرینک شهرت بولماسی یوقاریده کی دعوانی واضح بر صورتده
اثبات ایتمکده در .

۱۹۰۱ سنه سنده سمبر (سیمیرسوق) ولایتی (بووا) قضاسنه تابع
(بوروندوق) نام چواش کویینده پاییلان (تاخاریال توق - طوقیز کویک
عبادت) مراسمنده اوقا ولایتینده کی (بهله بهی) قضاسنه تابع (قاره مالی) کوی
چواشلری اشتراکیله بوآلهلر شرفه اینلر اجرا اولتمشدر . [۱]
چواشلرک (بالین خوسا) تسمیه ایتدکلری ذاتی شمال تورک کویلیلری (بالام آنا)
نامیله یاد ایدرلر . [۲]

بوتحلیلدن بولنار و قازان دولتاری دورنده چواشلرک مسلمان اولدقلری و روسلرک
اجباری وقوت سیاسیله تک تورکلر آلدن کیتیمسی کی اسباب نتیجه سنده تکرار
اسکی دینلرینه دوندکلری وجبر نتیجه سنده رسماً خریستیانلنی قبول اتمش
اولدقلری آکلاشلمش اولسه کرکدر .

زاکر قادری

[۱] (آنتهارین) ک (بولنار و چواشلر) اثری ص : ۲۰

[۲] احمر اوغلتک ۱۹۱۶ ده اجرا ایتدیکی فنی سیاحت راپورنده .



Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin Şərq İntibahına aid olması və Türk folkloru əsasında yaradılması haqqında

Şota Rustaveli'nin “Kaplan Postlu Şövalye” Eserinin Doğu Rönesansı'na Ait Olması ve Türk Folkloruna Dayanılarak Oluşturulması Hakkında

About the fact that Shota Rustaveli's Work “The Knight in the Panther's Skin” belongs to the Eastern Renaissance and was Created based on Turkish Folklore

Salide ŞERİFOVA*

Xülasə

Şərq İntibahının yetişdirməsi olan Şota Rustavelinin şəxsiyyəti, yaradıcılığı, gürcü şairi kimi təqdim edilməsi ətrafında mübahisələrin Azərbaycan elmşünaslığında aktualıq kəsb etməməsilə üzləşirik. Ş.Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin bir çox millətlər tərəfindən özününküləşdirilməsinə cəhdləri tarixi reallıqdır. Özününküləşdirmə prosesi ən çox gürcü və fars ədəbiyyatında özünü göstərməkdədir. Əsər üzərində dəyişikliyin yalnız əsərin qısaldılmasında deyil, həm də əsərə əlavələrin edilməsində üzləşilməsi faktı tədqiqatçılar tərəfindən xüsusi vurğulanır. XII-XIII əsrlər Şərq ədəbiyyatında poema, mənzum roman və s. janrlarının inkişaf etdiyi dövrdə Şərq Renesansının baş verməsi Şota Rustaveli yaradıcılığına diqqət yönəltməyi öna çıxarır. Şərq İntibahı gürcü ədəbiyyatını özündə ehtiva etmir. Şərq Renesansı Qafqazda yaşayan xalqlar içərisində Azərbaycan türklərinin sahib olduğu ədəbi mühiti, farsdilli və ərəbdilli ədəbiyyatı əhatə edir, gürcü və digər xalqların ədəbiyyatı və mədəniyyəti Şərq Renesansına daxil olmaqdan məhrumdur. Ş.Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri göstərir ki, Orta əsrlərdə Qafqazda vahid bir ədəbi mühiti var idi. Bu mühitdə yazıb yaratmış xalqlar türk xalqları ədəbiyyatı çərçivəsində

* Prof. Dr., Azərbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Nizami Genjvi Edebiyat Enstitüsü, Azərbaycan. ssharifova@rambler.ru, s.sharifova@lit.science.az, ORCID ID: 0000-0001-8788-6366.

təşəkkül edib. Türk xalqlarına aid olmayan Qafqaz xalqlarının ədəbiyyatı yalnız ya folklorun, islam olmadıqda dini xarakterli əsərlərin inkişaf ilə əlaqəlidir. Dini janrlar özünəməxsus sistemə malik idi. Ş.Rustaveli kimi ədəblərin əsərlərinin ədəbiyyat və mədəniyyət baxımından tədqiq edilməsi vacibdir. Bu sonradan Qafqazda yaşayan xalqların ədəbiyyatının və mədəniyyətinin saxtalaşdırılmasının aşkarlanmasında əhəmiyyət kəsb edir.

Keywords: *Şota Rustaveli, "Pələng dərisi geymiş pəhləvan", mənzum roman, Şərq intibahı, türk folkloru, özünüküləşdirmə.*

Özet

Doğu Rönesansı'nın bir temsilcisi olan Şota Rustaveli'nin kimliği ve yaratıcılığı konusundaki tartışmaların ve onun Gürcü şairi olarak sunulmasının Azerbaycan biliminde ilgisizlikle karşı karşıyayız. Şota Rustaveli'nin "Kaplan Postlu Şövalye" adlı eserine birçok millet tarafından sahip çıkılmaya çalışıldığı tarihi bir gerçektir. Menimseme süreci en çok Gürcü ve Fars edebiyatında belirgindir. Araştırmacılar, eserdeki değişikliklerin sadece işin kısaltılmasında değil, esere eklemeler yapılmasında da karşımıza çıktığını özellikle vurgulamaktadır. 12-13. yüzyıl Doğu edebiyatında şiirler, manzum romanlar vb. türler yaygın olarak gelişmiştir ve bu dönemde Doğu Rönesansı'nın ortaya çıkması, Şota Rustaveli'nin yaratıcılığına ve kişiliğine dikkat çeker. Doğu Rönesansı Gürcü edebiyatını kendi içinde içermiyor. Doğu Rönesansı, Kafkasya'da yaşayan halklar arasında Azerbaycan Türklerinin edebi ortamını, Farsça veya Arapça edebiyatını içerir ve Gürcü ve diğer halkların edebiyat ve kültürü Doğu Rönesansı'nın dışındadır. Şota Rustaveli'nin "Kaplan Postlu Şövalye", Orta Çağ'da Kafkasya'da birleşik bir edebi ortamın olduğunu gösterir. Bu ortamda yazan ve yaratan halklar, Türk halklarının edebiyatı çerçevesinde şekillenmiştir. Kafkasya'nın Türk olmayan halklarının edebiyatı, yalnızca folklorun gelişimi ve İslam'ın yokluğunda dini nitelikteki eserler ile ilgilidir. Dini türlerin de kendi sistemleri vardı. Şota Rustaveli gibi edebilerin eserlerini edebiyat ve kültür açısından incelemek önemlidir. Çünkü bu, Kafkasya'da yaşayan halkların edebiyat ve kültür tahrifatını ortaya koyması açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: *Şota Rustaveli, "Kaplan Postlu Şövalye", şiir romanı, Doğu rönesansı, Türk folkloru, benimseme.*

Abstract

We are faced with the fact that the discussions on the identity and creativity of Shota Rustaveli, a product of the Eastern Renaissance, and his presentation as a Georgian poet, have nothing to do with Azerbaijani science. It is a historical fact that Shota Rustaveli's work "The Knight in the Panther's Skin" is tried to be claimed by many nations. The process of appropriation is most evident in Georgian and Persian literature. Researchers especially emphasize that changes in the work appear not only in shortening the work, but also in making additions to the work. 12-13. Poems, verse novels, etc. in the 19th century Eastern literature. The genres developed widely, and the emergence of the Eastern Renaissance during this period highlights the creativity and personality of Shota Rustaveli. The Eastern Renaissance does not include Georgian literature. The Eastern Renaissance includes the literary medium of Azerbaijani Turks, Persian or Arabic literature among the peoples living in the Caucasus, and the literature and culture of Georgian and other peoples are outside the Eastern Renaissance. Shota Rustaveli's "The Knight in the Panther's Skin" indicates a unified literary scene in the Caucasus in the middle Ages. The peoples who wrote and created in this environment were shaped within the framework of the literature of the Turkish peoples. The literature of the non-Turkish peoples of the Caucasus is concerned only with the development of folklore and works of a religious nature in the absence of Islam. Religious genres also had their own systems. It is important to examine the works of literary figures such as Shota Rustaveli in terms of literature and culture. Because this is important in terms of revealing the literary and cultural distortions of the peoples living in the Caucasus.

Keywords: Shota Rustaveli, "The Knight in the Panther's Skin", a novel in verse, Eastern Renaissance, Turkish folklore, appropriation.

Şərq İntibahının yetişdirməsi olan Şota Rustavelinin şəxsiyyəti və yaradıcılığı ətrafında baş verən mübahisələr, xüsusilə də gürcü şairi kimi təqdim edilməsi ətrafında mübahisələrin Azərbaycan elmşünaslığında aktualıq kəsb etməməsi ilə üzləşirik. Şota Rustavelinin əsərinin ilkin variantının əldə olmaması, tərcümə variantı olmasının iddia edilməsi, müxtəlif əlyazmalarının tərcümə nümunəsi kimi təqdim olunması, nəşr edilmiş nüsxələrin dəyişikliklərə məruz qalması, əsərin obrazının və süjetinin Şərq mədəniyyəti və xalqı ilə bağlı olması, konkret olaraq, müəllifin milliyyətə gürcü olmaması və s. əsər ətrafında mübahisələrin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Şota Rustaveli haqqında

Şota Rustaveli şəxsiyyət kimi dünya mədəniyyətində tanınmış olsa da, onun şəxsi həyatı və şəxsiyyəti haqqında məlumatlar yox dərəcəsidir. Tədqiqatçılar tərəfindən bu amil diqqətdən yayınmamışdır. Məsələn, Mose Canaşvili Şota Rustaveli haqqında hər hansı bir məlumatın heç bir salnamələrdə

qalmadığını xüsusi olaraq vurğulamışdır: *“Bizim salnaməmizdə Rustaveli haqqında heç bir məlumat saxlanılmamışdır, biz bilmirik ki həqiqətən Rustaveli ləqəbi Rustavi qəsəbəsiyləmi bağlıdır, ədib hansı nəslə məxsus olub, atası, anası, müəllimi kim olub, neçənci ildə anadan olub, neçənci ildə vəfat edib”* («*რუსთაველის შესახებ ჩვენს მატრიანეს არავითარი ცნობა არ შეუნახავს, ისიც კი არ ვიცით, თუ რუსთველი, ასრე წოდებული დაბის რუსთავის გამო, რომელ გვარს ეკუთვნოდა, ვინ იყო მისი მამა, დედა, მასწავლებელი, რომელ წელიწადს დაიბადა, რამდენი წლისა გარდაიცვალა»*).

Şota Rustavelinin ictimaiyyətə təqdim edilən şəkli onun hansı xalqa aid olub-olmaması haqqında fikir yürütməyə kifayət qədər əsas verir. Ədibin ictimaiyyətə təqdim edilən şəkildə şairi qarapapaq-tərəkəmələrə aid olan quzu dərisindən olan papaqla görmək mümkündür. Qıpçaq qrupları ilə qaynayıb-qarışan oğuz-avşarların qarapapaq-tərəkəmə adlandırılması, qara quzu dərisindən papaqdan istifadə etmələri və s. tarixi həqiqətlərdir. Şota Rustavelinin yaşadığı dövrdə və məkanda özlərinə yer tutmuş qarapapaq-tərəkəmə boyuna diqqət yetirməyi vacib bildik. Türk tarixçisi M.F. Kırzioğlu *“Yuxarı Kür və Çoruk boylarında Qıpçaqlar”* (Kırzioğlu, 1992) əsərində qarapapaqların əcdadları sayılan Borçalı və Qazaxlı adlı iki igid atlı-köçəri qıpçaq (kuman-xəzər) uruğunun eramızın II yüzilinin sonları və IV yüzilinin əvvəlləri arasında Şimali Qafqazdan Kür- Araz çayları boylarına axın zamanı Borçalı (Debed) çayı və mənbəyini Pəmbək dağından götürüb Araz çayına qarışan indiki Ermənistan ərazisindəki Qazax (A bar an//A varan) çayı ətrafındakı ərazilərə yerləşdiklərini vurğulayır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Türkiyədə, Gürcüstanda, Azərbaycanda, İranda, Qazaxıstanda, Qırğızıstanda, Özbəkistanda, Dağıstanda və s. kimi məkanlarda məskunlaşmış qarapapaqların ana vətəni Borçalıdır. *“Şimali Qafqazın Dəryal və Dərbənd keçidlərindən gələn qıpçaqlar ilə Cənubi Qafqaz-İran üzərindən gələn oğuzların qarışması ilə bugünkü Gürcüstanın Borçalı və Azərbaycanın Qazax bölgəsi mərkəz olmaqla Qarapapaq-tərəkəmə adıyla yeni bir türk boyu yaranıb.”* (<https://medeniyyet.az/page/news/21120/Turklerin-ferqli-cografialarda-yasamasi-medeni-anlamda-guc-birliyi-ne-mane-olmamalidir.html?lang=>) Tədqiqatçıların vurğuladığı kimi *“...qarapapaqlar eyni zamanda qıpçaq və oğuz türklərinin maddi-mənəvi dəyərlərini daşıyan və inkişaf etdirən bir türk boyudur”* (Valehoğlu, 2005).

Şota Rustavelinin fəaliyyətinin XII əsrlərə təsadüf edilməsi iddia edilir. Bu dövrdə gürcü saraylarında türk dilinin, daha qısa qıpçaqofilliyin irsi ənənə kimi özünü göstərməsi elmdə sözünü deyə bilmiş tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmışdır:

“Kırmskinin dediyi kimi “türk dili Tamarın sarayında istisna deyildi”. Tiflis sarayında qıpçaqlar şərəfləndirilmişdilər və sevildilər, bu Şimali Qafqaz və cənubi Rusiya qıpçaqları idi. XII –ci əsrdə qıpçaqofillik gürcü çarlığında irsi ənənə idi, öz xüsusi qıpçaq qvardiyası çarı əhəmiyyətli dərəcədə, qoşun üçün özbaşına feodallara, müraciət etmək ehtiyacından azad etmişdi. Çariça Tamarın atası III Georginin vaxtında Kubasar adlı qıpçaq şübhəsiz nüfuz sahibi idi, o belə demək olarsa bütün gürcü qoşunlarının baş komandanı-generalissimusu idi”.

XII əsrdə, qıpçaqların sayəsində Gürcüstanın yüksəliş dövründə, yəni Tamarın vaxtında *“Tiflis sarayında ...qıpçaqların başçılarından biri – Sevinc (Söyünc) önə çıxmışdı.”* (https://az.wikipedia.org/wiki/Didi_T%C3%BCrkoba)

Şota Rustavelinin yunan, ərəb və fars dillərinə dərinədən bələd olması faktı da tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmışdır: *“...Şota Rustaveli yunan, ərəb və fars dillərini bilən akademik təhsilli bir şəxs idi. O, bu ölkələrin ədəbiyyatını və fəlsəfəsini dərinədən öyrənmiş, bundan sonra gürcü kraliçası Tamarın (1184-1213) sarayında yüksək maliyyə naziri (“xəzinədar”) vəzifəsini tutmuşdur.”* (Коптева, 2007, s. 9) Şota Rustavelinin 1611-1657-ci illərdə Meqreliyada hökmrənlik edən II Levan Dadianinin mühitində yaşaması və saray xəzinədarı olması kimi iddialar Timoti Qabaşvilinin “Səyahətlər” kitabında əksini tapmışdır.

Gürcü tarixçisi və filoloqu Mose Canaşvili (1885-1934) “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin yaranması üçün müəllifin fars və ərəb dillərinin bilməsinin, həmçinin Şəqrin incəliyinə bələd olmasının vacibliyinə toxunaraq qeyd etmişdir ki, *“bundan başqa, “Pələng dərisi geyinmiş pəhləvan”ın müəllifi fars və ərəb dillərinə yaxşı bələd olmalı idi”* (*“ამან გარდა “ვეფხისტყაოსანშინაც” ეტყობა იმას, რომ კარგად უნდა სცოდნოდა სპარსული და არაბული ენები”*). (ჯანაშვილი, 1896) Bu zaman bir sual meydana çıxır: Öz ana dilində əsər yazmaq üçün fars və ya ərəb dilinə hər hansı bir müəllif niyə *“yaxşı bələd olmalı idi”*? Təbii ki, bir şəxsin çox dil bilməsi müsbət keyfiyyətdir. Ancaq kamil bir əsər yaratmaq üçün bu bir stimuly və ya əsas səbəb deyil, ola da bilməz. Ancaq bir məqama xüsusi diqqət yetirmək lazımdır. Şərq Renesansı dövründə yaşayıb yaratmış ədiblərimiz ana dilindən əlavə, fars və ya ərəb dilini mükəmməl bilmiş, bu dillərdə əsərlər qələmə almışdılar. Onu da qeyd etməliyə ki, Şərq Renesansı zamanı Azərbaycan ədəbiyyatının nümayəndələri fars və ya ərəb dilində kamil bədii nümunələr yaratmaları tarixi reallıqdır. Məsələn, hamının əsərlərini sevə-sevə mütaliə etdiyi Nizami Gəncəvi də fars dilində yazıb-yaratmışdır. Çünki Şərq Renesansı dövründə sarayda yazıb-yaratmış ədiblərin, yaranan bədii nümunələrin yazılı dili fars dili və ya ərəb dili idi. Azərbaycan ədəbiyyatında da farsdilli və ya ərəbdilli bədii nümunələrin qələmə alınması bu məqamla əlaqəli

idi. Azərbaycan dili yalnız Şah İsmayıl Xətai tərəfindən dövlət dilinə çevrilmişdir. Şah İsmayıl Xətəinin Azərbaycan türkcəsini dövlət dilinə çevirməsi ədəbiyyata, mədəni inkişafa da təsirsiz ötüşməmiş, ədiblər ana dilində, doğma Azərbaycan türkcəsində yazıb-yaratmağa başlamışdılar. Azərbaycan türkcəsi dövlət dili olmaqla yanaşı, ədiblərin yazıb-yaratdıqları bir dilə çevrilir, farsdilli və ya ərəbdilli bədii nümunələr tək-tək halda yaranmağa başlayır. Gürcü ədəbiyyatında isə N.Y. Marrın qeyd etdiyi kimi *“bu dövr əsərlərinin mühüm hissəsi ya fars dilindən tərcümədir, ya da fars əsərləri mövzularının yenidən işlənməsidir.”* (Ömərov, 2014, s. 12) Gürcüstan Rusiyaya birləşəndən sonra, təqribən XIX əsrdə gürcü ədəbiyyatında dirçəliş baş verməsi özünü göstərir. Gürcü ədəbiyyatı cərəyan və janr baxımından təkamül prosesi keçirir. Məsələn, bu dövrdə gürcü ədəbiyyatına Peterburqda doğulub böyümüş Aleksandr Çavçavadze ilə romantizm daxil olur.

Şota Rustavelinin və “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin zorən gürcüləşdirilməsi

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin bir çox millətlər tərəfindən özününküləşdirilməsinə səbəblərin yer alması tarixi reallıqdır. Özününküləşdirmə prosesi ən çox gürcü və fars ədəbiyyatında özünü göstərməkdədir. Elmdə “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin ərəb ədəbiyyatından götürülməsi kimi iddiaların mövcud olması da diqqətdən yayınmır. Şota Rustavelinin *“...poemasının predmeti ərəblərdən, Şərq xəlifəti saraylarından götürülmüş roman və ya hekayənin təkrar edilməsidir...”* (Иосселиани, 1870, s. 12) kimi fikirlər də səsləndirilməkdədir. Səbəb də, Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin orijinal variantının elmə məlum olmaması ilə əlaqəlidir. Əsərin ən qədim əlyazmasının 1646-cı ilə təsadüf edilməsi haqqında sadəcə sözdə olan fakt məlumdur. Əsərin zorən özününküləşdirilməsi üçün əsrlər boyu dəyişikliklərə məruz qalması istər gürcü, istərsə də xarici tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmaqdadır. Əsər üzərində dəyişikliyin yalnız əsərin qısaldılmasında deyil, həm də əsərə əlavələrin edilməsində də üzvləşməsi faktı tədqiqatçılar tərəfindən xüsusi vurğulanır. *“Əsrlər boyu “Pələng dərisi geymiş pəhləvan”ın mətni katiblər tərəfindən daim dəyişdirilmiş, əlavə edilmiş, düzəldilmişdir”* (Коптева, 2007, s. 9). Cənəşvili konkret olaraq, əsər üzərində XIX əsrdə otuz dəfə nəşr edilməsini və hər dəfə də əlavələr və düzəlişlər edilməsi faktını qələmə alır. Əsərin ən çox dəyişikliyə məruz qalması Stalin tərəfindən həyata keçirildiyi də iddia edilməkdədir. Stalinin nəzarəti Şota Rustavelinin zorla gürcüləşdirilməsinə atılan addım kimi dəyərləndirilməlidir. Məsələn, tədqiqatçı, tarixçi-şərqşünas Feliks Qermanoviç Kurçveyl (Курцвайль Феликс Германович) vurğulamışdır ki, Sovet illərində poemanın rusca nəsr tərcümələrində də poema xristian təfsiri kimi təqdim

olunurdu. Stalin özü bu prosesə rəhbərlik etmiş, tərcüməçiyə şəxsən nəzarət edərək və mətnə düzəlişlər etmişdir. Məlumdur ki, misralardan birini şəxsən tərcümə edib, bu misranın hansının ona aid olması isə hələlik ictimaiyyətə məlum deyil.

Şota Rustavelinin qələmə aldığı “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinə qədər gürcü ədəbiyyatının keçdiyi yola nəzər salmağı vacib bildik. Təqribən 475-484-cü illərdə qələmə alınması iddia edilən “Şuşanikin əzabları” (qeyd edək ki, bu əsər də də tədqiqatçılar tərəfindən türk xalqlarına aid edilir), İoanna Sabanisdzinin “Abo Tbilelinin əzabları”, müqəddəslərin həyatını əks etdirən əsərlər və s. ədəbi abidələri xristian dinini təbliğ etmələri ilə diqqəti cəlb edir. Məsələn, “Abo Tbilelinin əzabları”nda Abo Tbileli islam dininə riayət etmiş ərəb olub, sonra dinini dəyişərək xristianlığı qəbul etmiş və bu səbəbdən də 786-cı ildə Tbilisidə xəlifə tərəfindən edam edilmişdir. Xəlifənin Tbilisidə adam edam etməsi bu şəhərin də tarixi faktlarda vurğulandığı kimi müsəlman şəhəri olması idi. Tbilisini yəni Tiflisin Şota Rustaveli dövrünü nəzərə alsaq, 1121-ci ilə qədər bu şəhərin müsəlman şəhəri olması haqqında tarixi məlumatlar mövcuddur. Tiflis yalnız 1121–1226-cı illərdə xristianların şəhəri olması, Xarəzmşah Cəlaləddinə gürcülərin məğlub olmasından sonra şəhəri amansızcasına yandıraraq dağlarda gizlənmələri haqqında (Вермишев, 1904, s. 29) da tarixi məlumatlar mövcuddur.

Ümumiyyətlə, gürcü ədəbiyyatının Şota Rustaveliyə qədər gəlib çatmış nümunələrində poema bir janr kimi çox zəif formalaşmışdır. Gürcü ədəbiyyatı daha çox aqioqrafik və ya müqəddəslərin həyatını əks etdirən əsərlərlə zəngin olmuşdur. Məsələn, Vasili Zarzmelinin “Serapion Zarzmaelinin həyatı” (X əsrin birinci yarısı), Qeorgi Merçulinin “Qriqori Xandztelinin həyatı” (951-ci il), XII əsrdə yaranmış ilk gürcü romanı hesab etdikləri “Visramiani” və s. əsərlər. Gürcü ədəbiyyatında “Amirandarecani” qəhrəmanlıq, macərə povesti, İoan Şavtelinin “Əbdul Məsih” təriflərdən ibarət poeması, Çaxruxadzenin qəsidələrdən (panegirik) ibarət “Tamariani” şeirlər toplusu da özünü göstərir. Qeyd edək ki, gürcülərin ilk gürcü romanı kimi qəbul etdikləri “Visramiani” də gürcü ədəbiyyatına xas olmaması tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmaqdadır: *“XII əsr gürcü ədəbiyyatının digər məşhur əsəri ilk gürcü romanı “Visramiani”dir. Lakin bu romanı tam gürcü ədəbi nümunəsi adlandırmaq üçün kifayət qədər əsaslar yoxdur. Bu, sadəcə olaraq, Fəxrəddin Gurganinin 1048-ci ildə yazdığı “Vis və Ramin” poemasının bədii nəsr tərcüməsidir”* (iriston.com). XIX əsrdə gürcü tədqiqatçıları İ. Çavçavadzenin, A. Saracşvilinin Fəxrəddin Gurganinin orijinal əsəri ilə tanış olmalarına rəğmən, həmin əsəri gürcüləşdirməsinə cəhdlər etmələri tədqiqatçılar tərəfindən göstərilmişdir (iriston.com). A. Baramidze

“Nizami və gürcü ədəbiyyatı” əsərində “Nizaminin hələ öz yaşadığı dövrdə iki aşiqanə romantik poeması” – “Leyli və Məcnun”, “Xosrov və Şirin” gürcü dilinə tərcümə edilmişdir” kimi fikrini səsləndirməklə, gürcü ədəbiyyatında tərcümə prosesinin tarixi köklərə malik olmasını göz önündə canlandırır.

Gürcü ədəbiyyatının məşhur “Amiran-Darejaniani” əsəri haqqında isə tədqiqatçı N. Y. Marr yazırdı: *“Bütün deyilənlərdən sonra romanın təmayüllülüyünə şübhə etmək mümkün deyil: həm də aydındır ki, biz fars milli cərəyanı ilə üz-üzəyik. Gürcülərin bura nə dəxli? Heç bir şey: bütün abidədə gürcü xalqı haqqında nə bir kəlmə var, nə də ki, gürcü həyatından bir sətir. Romanın fars milli meylliyi bərqərar olduqdan sonra onun mənşəyi haqqında iki fikirlik ola bilərmiz? Fikrimizcə, yox. Bizi məşğul edən roman fars mənşəlidir; sırf fars ədəbiyyatındadır və onun orijinalını axtarmaq lazımdır”* (Mapp, 1895, s. 363). Bu problemin elmi həlli də öz yolunu gözləyir... N.Y. Marr Çaxruxadze, Sarqış Tmoqveli, Şavteli, Mose Xoneli və digər ədiblər tərəfindən “Leyli və Məcnun”, “Xosrov və Şirin”, “Şahnamə”, “Vaqim və Əzra” və s. Şərq mədəniyyətinə aid olan əsərlərin gürcü dilinə tərcümə edilməsinə də toxunur.

Şota Rustaveli I Şah Abbasın yetirməsi olan I Teymurazın müasiri olması haqqında iddialar səsləndirilir. Qeyd etməliyik ki, I Şah Abbas 1606-cı ildə I Teymurazı Kaxeti xanı təyin etmişdi. 1555-ci il mayın 29-da Amasyada imzalanan sülh müqaviləsi nəticəsində osmanlılar və farslar ilk dəfə Zaqafqaziyanı öz aralarında bölüşdürdülər. Abxaziya, Minqreliya, Quriya, İmeretiya və Samtsxe-Saatabaqo Osmanlıların, Kartli və Kaxetiyaya farsların ixtiyarına keçmişdi.

Varlı təbəqənin nümayəndələri olan gürcülər Şərq ədəbiyyatının, xüsusilə də fars qəhrəmanlarının şücaətini, Şərq adət-ənənələrini, həyat tərzini əks etdirən əsərlərin təbliğinə diqqət yetirirdilər. Gürcü xalqı osmanlıların və farsların mədəniyyətini, ədəbiyyatını təbliğ etməyə başlamaqla yanaşı, Şərq mədəniyyəti, həyatı ilə ünsiyyət yartmağa cəhd də edirdilər. Bu zaman bir çox türk və farsdilli əsərləri gürcü dilinə tərcümə edilmiş və ya yeni şəkildə məzmunu nəql edilmişdir. Bunların parlaq nümunələrindən biri də Xosro Turmanidzenin (1580–1640) “Şahnamə” əsərinin gürcü dilinə tərcümə etməsidir. Maraqlı məqam isə “Şahnamə” əsərinin gürcü dilində “Rostomiani”yə çevrilməsidir. Bir növ gürcü dilində “Şahnamə” silsilə şəkildə təqdim edilmişdir: “Rostomiani” “Bərzu haqqında kitabı” (“Bərzu-namə”), “Utrutiani” (“İtrit haqqında kitabı”), “Saamiani” (“Sam-name”), “Baamaniani”. (“Bəhmən-namə”) və s. Gürcü ədəbiyyatında “İoseb-Zilixaniani” (“Yusuf və Züleyxa”), “Leyl-Mecnuniani”, “Şamparvaniani” (“Şam və Güvə”), “Vard-bulbuliani” (“Qızılıgül və Bülbül”) əsərlərinin tərcümə edilməsi də diqqəti cəlb edir. Gürcü ədəbiyyatında Şərq ədəbiyyatına məxsus əsərlərin tərcümə edilməsi ilə yanaşı, iqtibas, təbdil

edilməsi, nəzirə yazılması adət halını alması bütün dövrlərdə özünü göstərmiş, I Teymurazın “Leyliməcnuniani”, N. Tsisişvilinin “Baramquriani” (“Yeddi səyyarə”), P. Qorqicanidzenin “Xosrovşiriniani”, adı bəlli olmaya müəlliflərin “Fərhadşiriniani”, “Xosrovşiriniani”, “Baraqulicianiani” və s. əsərlərini göstərə bilərik.

Tərcümə əsərləri onu göstərir ki, gürcü ədəbiyyatında farsdilli əsərlərin tərcümə edilməsi bir ənənə almışdır. Bu bir tərəfdən, gürcü ədəbiyyatında poema, mənzum roman və s. janrların təkamül prosesi keçməməsi ilə əlaqəlidir. Bəllidir ki, gürcü ədəbiyyatında müqəddəslərin həyatını əks etdirən və xristian dinini təbliğ edən əsərlər yer tutmuşdur. Artıq gürcü ədəbiyyatında Sulxan-Saba Orbeliandən başlanaraq gürcü ədəbiyyatının yeni istiqamətdə inkişafı özünü göstərməyə başlayır. Sulxan-Saba Orbelianin qələmə aldığı əsərlərin Nizami Gəncəvidən iqtibas edilməsi tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanır: *“Nizaminin yalnız aşiqinə-romantik dastanları deyil, fəlsəfi-didaktik səciyyəli “Sirlər xəzinəsi” poeması da gürcü ədiblərinin diqqətini cəlb etmişdir. Bu baxımdan XVIII əsr gürcü yazıçısı, təmsil ustası Sulxan-Saba Orbelianinin “Uyduzmanın hikməti” adlı əsəri nəzəri cəlb edir. Burada “Ədalətsiz Şirvanşah”, “Hind şahı və dəllək” təmsillərinin məzmunu eynilə Nizami poemasındakı “Ənuşirəvan və bayquşların söhbəti”, “Harunərrəşid və dəlləyin dastanı” hekayələrini xatırladır”* (Ömərov, 2014, s. 12). Nizami Gəncəvinin əsərlərindən gürcü ədəbi mühitində istifadə edilməsi məqamına diqqət yetirən tədqiqatçılar vurğulayır ki, *“Nizaminin başqa müəqibləri kimi, gürcü şairləri də onu iki yolla izləmişlər. Bunlardan bir qismi şairin mövzularını alıb yeni əsər yaratmağa (“Leyliməcnuniani”, “Baramquriani”, “Xosrovşiriniani”, “Fərhadşiriniani”), digərləri isə öz əsərlərini bədii quruluşca Nizamiyə bənzətməyə, Nizami üslubunda yazmağa çalışmışlar (“Şamparvariani”, “Baramquriani”, “Baraqulicianiani”, “Vardbulbuliani”)* (Ömərov, 2014, s. 12). Qeyd edək ki, Sulxan Saba Orbeliani “Kəlilə və Dimnə” əhvalatları əsasında, kiçik həcmli, Avropa tipli nəsr formasında təmsillər qələmə almışdır.

Maraqlı məqam David Kobidzenin “Rustaveli və İran ədəbiyyatı” kitabında Şota Rustavelinin Nizami Gəncəvi yaradıcılığından bəhrlənməsi məqamına aydınlıq gətirməsidir. D. Kobidze bu məqamı Nizami Gəncəvinin əsərlərinin qəhrəmanlarının Şota Rustavelinin poemasında rast gəlinməsinə vurğulamasında özünü göstərir: *“Gürcü şairləri Nizami yaradıcılığı ilə həmişə maraqlanmışlar. Nizami surətlərinin adı Rustavelidən başqa klassik dövrün digər əsərlərində də çəkilir.”* “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanının davamı kimi əsərlərin qələmə alınması da diqqəti cəlb edir. Belə əsərlərdən biri də, Kayxosro Çolokaşvilinin “Omainiani” poemasıdır.

Tədqiqatçılar tərəfindən gürcü ədəbiyyatına qonşu xalqlarının mədəniyyətinin təsir etməsi, lakin gürcü tədqiqatçılarının bunu qəbul etməmələri vurğulanmaqdadır:

“Eteriani”, “Tarieliani” və “Rostomiani” kimi epik silsilə də böyük maraq doğura bilər. Bu əfsanələrin məziyyətlərini aşağılamadan qeyd etmək lazımdır ki, burada da qonşu xalqların təsiri çox nəzərə çarpır. Gürcü alimləri bu təsiri inkar etməyə və ya azaltmağa meyillidirlər. Bir qayda olaraq, bu adi oxucu üçün əlçatmaz olan elmi nəşrlərdə qeyd olunur. Böyük tirajlı kütləvi nəşrlərdə gürcü alimlərinin əksəriyyəti belə bir fikir irəli sürürlər ki, gürcü eposunun qonşularından təsirlənməsinə xüsusi ehtiyacı olmayan gürcü xalqı tərəfindən yaradılıb, çünki onlar mədəni inkişaf baxımından həmişə gürcülərdən geridə qalmış xalq olub” (iriston.com).

Qonşu xalqlar və onun mədəni görüşlərinin alçaldan xalqın Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərini öz adlarına çıxmaları gözləniləndir. Qeyd edək ki, VI Vaxtanqın “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanını ixtisar etməsi, 2000 misradan 1587 misra saxlaması, bundan əlavə psevdorustaveli misralarını saxlaması da əsərin orijinallıqdan uzaq olmasını təsdiq edir. İ.M. Rubanovski də VI Vaxtanqın əsəri redaktə adı altında 22 beytini və 48, 49, 50-ci fəsilərin nəşrinə icazə verməsini də vurğulaması ədəbi cameyədən gizli deyil: *“Çar VI Vaxtanq əsəri redaktə etməmişdir, redaktə adı altında əsər üçün ən qiymətli və dəyərli fəsilələrini və beytlərini qayçılamışdır”* (Руставели, 1937, s. 20).

Məsələn, XVII əsrin 60-cı illərində İoseb Tbilelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinə 67 misra, Nanuçi Çiçişvili 70 misra əlavə etməsi haqqında da məlumatlar mövcuddur. İoseb Tbileli əsasən, Avtandilin vəsiyyətinə əlavə etmişdir ki, bu əlyazmada belə təqdim edilir: *“Avtandilin vəsiyyətini, ölüm vaxtını Nanuçi bəyan edib”* («ანდერძი ავთანდილისა ჟამსა სიკვდილისასა, ნანუჩას ნათქვამი»).

II Arçil “Teymurazla Rustavelinin söhbəti” əsərində konkret olaraq, Şota Rustavelinin əsərinə yeni misraların əlavə olunmasını təsdiq edir. O, ədibin əsərində bir çox keqayələri səsləndirilməsini və onları misralara çevirməsini qeyd edir: *Çox hekayələr səsləndirilərək, misraya çevirildilər... (“ბევრი რამ თქვეს მათ აშბავი, გარდალუქსესთარგაძენბით...)* (<http://www.nplg.gov.ge/ebooks/authors/archili/poema/gabaaseba%20teimurazisa%20da%20rustvelisa.pdf>)

Qeyd etmək lazımdır ki, hələ ictimaiyyətdən gizlədilən bir fakt da diqqətdən yayınmır. Belə ki, Şota Rustavelinin mənzum romanının məhv edilməsi baxımından, Gürcüstanın səlahiyyətli insanların belə əmr vermələri düşünürücüdür. I Antoninin VI Vaxtanqın vaxtında çap edilmiş bir çox

nüsxələrlə bərabər digər nüsxələrin məhv edilməsi və gürcü xalqına bu əsərin oxunmasının qadağan edilməsi Şota Rustaveli yaradıcılığına verilən dəyərdir. Zaxari Çiçinadze bu faktı da qeyd edib: “1767-ci ildə Anton Katolikosun senzurası bu nəşri toplayıb, Tiflisdə yandırmağa təhvil verdilər, bir qismini isə Kür çayına atdılar” (“«მანც 1767 წ. ანტონ კათოლიკოსის ცენზორამ მუგროვა ეს გამოცემა და თვილისში დასწვეს, ზოგი ტკვარში ჩაყარეს») (ჭიჭინაძე, 1909).

Tədqiqatçılar tərəfindən Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin problemikasının Gürcüstanla əlaqəli olmaması kimi fikirlərin səsləndirilməsi, əsərdə Gürcüstan haqqında məlumatın olmaması kimi faktlar tədqiqatçılar tərəfindən xüsusi olaraq qabardılmaqdadır. F.e.d. İlhami Cəfərsoy əsərdə Gürcüstandan bəhs edilməməsi faktına da aydınlıq gətirir: “D.Z. Bakradze, M.Q. Canaşvili və b. yazırlar ki, poemanın əsas ideyası sevgi və vətənpərvərlikdir. Əslində isə əsərdə vətəndən, Gürcüstandan kəlmə belə yoxdur. Poema başdan-başa ülvi sevgi və aşna-vassal süjeti üzərində qurulmuşdur” (Cəfərsoy, 2014, s. 5).

F.G. Kurçveyl əsərdə “gürcü həyatının mahiyyətindən bir dəfə də olsun” söz açılmamasına toxunaraq qeyd edir ki, “əsər Ərəbistan və Hindistanın müsəlman cəngavərlərinin məhəbbət şücaətlərindən və şücaətli qələbələrindən bəhs edir, poema hadisələr və daxili təcrübələrlə zəngindir. Poemada qadın və kişi bərabərliyi probleminə də toxunulur. Poemanın mətnində islam ehkamı da var və gürcü həyatının mahiyyətindən bir dəfə də olsun bəhs edilmir” (Kurzweil, 2019).

“Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanda diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də qəhrəmanların gürcü millətindən olmaması ilə yanaşı, obrazlar içərisində gürcü adlarının, məkanlarının xatırlanmamasıdır. İlhami Cəfərsoy əsərdə bu amilə aydınlıq gətirərəkən bu məqamı belə işıqlandırır: “...əsərdə gürcülərə və xristianlığa aid bircə işarəyə təsadüf etmirik. Əsərin əsas surətləri müsəlman, hadisələrin baş verdiyi yer Ərəbistan, Hindistan və Xatayeti – Çin Türkünəstandır” (Cəfərsoy, 2014, s. 6). Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində hadisələr Gürcüstan xaric məkanlarda təqdim edilməsi bir çox tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmaqdadır. Hadisələr Gürcüstan ərazisindən uzaqlarda, Ərəbistanda, Hindistanda, Mülkizanzarda, Qulanşaroda, Qacetiyada baş verir.

İlhami Cəfərsoy əsərin tarixi köklərinə aydınlıq gətirməsinə cəhdi maraqlı kəsb edir: “Əksinə, əsərin tarixi kökləri Ran, yəni Aran ərənlik fəlsəfəsindən gəlir. Əsərin əsas ideyası vətənpərvərlik yox, cəngavərlikdir. Özü də o, indiki gürcülərin

deyil, İberiyanın qədim sakinlərinin – Əreti əhalisinin arzu və istəklərinin ifadəsidir” (Cəfərsoy, 2014, s. 6).

N.Y. Marr da “Pələng dərisi geymiş pəhləvan”ın və Visramianinin sualları” (“Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани”) kitabında Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində müəllifin Gürcüstanla, onun təbiəti ilə, həmvətənlilərinin yaşayış tərzii ilə bağlı heç bir məlumatı qələmə almamasına toxunmuşdur: “Rustavidən olan dahi gürcü şairi Şotanın Gürcüstan haqqında, doğma torpağının təbiəti haqqında, həmvətənlərinin sosial-maddi şəraitdə yaşadıkları haqqında bir kəlmə də olsun belə danışmır: haqqında danışdığı ölkələr və insanlar, işlətdiyi coğrafi və etnik terminlər hamısı yad sözlərdir.” (Marr, 1966, s. 14-15) N.Y. Marr, İ. Cəfərsoy kimi tədqiqatçılar tərəfindən irəli sürülmən fikirlər Şota Rustavelinin və onun adına təqdim edilən “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin gürcüləşdirilməsinin qarşısı alınması ətrafında atılan addımlar kimi dəyərləndirilməlidir.

“Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanının Tamara həsr edilməsi, əsərə müxtəlif müəlliflərə aid fikirlərin əlavə edilməsi haqqında iddialar mövcuddur. Bizə məlum olan fakta görə gürcü çarı IV Davidin qızı şahzadə Tamar Şirvanşah Mənuçöhrün həyat yoldaşı olmuş və 1111-1160-cı illərdə Şamaxıda yaşamışdır. Axsitan adlı oğlu da Mənuçöhrün ölümündən sonra hakimiyyətə yiyələnmişdir. Əsərin əldə edilmiş bəzi nüsxələrində mənzum romanın Tamara həsr edilməsi faktı ilə rastlaşılır. Məsələn, Mamuka Tavakaraşvilinin köçürməsində kraliça Tamar ilə bağlı epizodların olmaması faktı özünü göstərməkdədir: “1646-cı ildə Meqreliya şahzadəsi II Levan Dadianinin sarayında Mamuka Tavakaraşvili tərəfindən transkripsiya edilmiş “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” A2 [E]–H-599 əlyazmasında Kraliça Tamardan bəhs edən heç bir bənd yoxdur. Bu fakt onu göstərir ki, “Pələng dərisi geymiş pəhləvan”ın kraliça Tamar ilə heç bir əlaqəsi yoxdur və Rustavelinin fəaliyyəti onun dövründə baş tutmayıb.” (Kurzweil, 2019) Əsərin kraliça Tamarla bağlı olmaması haqqında iddia bizə əsas verir ki, mənzum roman sonrakı dövrlərdə bilərəkdən dəyişdirilməyə uğramışdır. Kraliça Tamar ilə bağlı misraların sonradan əlavə edilməsi tədqiqatçılar tərəfindən də vurğulanır:

“Kraliça Tamardan bəhs edən misralara yalnız üç yüz il ərzində müxtəlif yazıçılar tərəfindən yaradılan şeirin sonrakı əlyazmalarında rast gəlinir. Bu müəlliflər Rustaveli ilə heç bir əlaqəsi olmayan çoxsaylı yeni misralar əlavə ediblər.

Tanınmış ədəbiyyatşünas alim Korneli Kekelidze öz tədqiqatında əlavə edilmiş misraları “pseudorustavel” adlandırır” (Kurzweil, 2019).

Tədqiqatçı F.G. Kurçveyl həmçinin bu faktın gürcü tarixşünaslığı tərəfindən oxuculardan gizlədilməsini və psevdorustaveli misralarını Şota Rustaveliyə aid etmələri faktına da toxunması Şota Rustavelinin kimliyi ətrafında müəyyən suallar doğurur. Gürcü ədəbiyyatşünaslığının ciddi-cəhdlə gizlətməyə çalışdıqları əsərin orijinal variantının üzə çıxarılmaması, əsərə psevdorustaveli misralarını əlavə edilərək özlərinin mədəniyyətləri ilə zorən bağlamaları şübhə doğurur. Tədqiqatçı F.G. Kurçveyl bu amilin törədə biləcəyi fəsadları görərək qeyd edir ki, *“...psevdorustaveli misralarının əslində oxucuları çaşdırır. Onları reallıqdan uzaqlaşdırır və yanlış yola yönəldirlər. Xüsusilə “Pələng dərisi geymiş pəhləvan”ın yaranma tarixi ilə bağlı mülahizələrini əsaslandırılmış arqumentlərlə dəstəkləyə bilməyən tədqiqatçıların işini çətinləşdirir”* (Kurzweil, 2019).

Tanınmış qafqazşünas alim Karpez Dondua (1891-1951) Şota Rustavelinin əsərinin yekun misralarının tam Rustaveliyə aid olmadığını, bir və ya bir neçə müəllifə aid olması faktına “Amirandarecaniani” (Памятники эпохи Руставели, 1938) əsərində toxunur. “Rustaveli dövrünün abidəsi” («Памятник эпохи Руставели») məqalələr toplusunda əksini tapmış fikirlər maraqlı kəsb edir: *“Şota Rustavelinin poemasının sonunda son bəndlər var, əksəriyyəti (hamısı olmasa da) bir və ya bir neçə müəllifin əlavələri ilə təqdim olunur. Bu misraların sonuncusuna gəlincə, o, şübhəsiz ki, Rustaveliyə aid deyil.”*

Alim F.G. Kurçveyl haqlı olaraq qeyd edir ki, Şota Rustaveli haqqında həqiqətlər ictimaiyyətə çatdırılmalıdır. Lakin bu həqiqətlərinin üzə çıxdığı zamanı gürcü tarixşünaslığının pis vəziyyətdə qalacağını da vurğulayır: *“Əgər gürcü tarixşünaslığı Rustaveli haqqında bütün həqiqəti ortaya çıxarsa, o, çox yöndəmsiz vəziyyətdə qala bilər. Buna görə də nəyin bahasına olursa olsun, rustveloloqlar, ədəbiyyatşünaslar, tarixçilər, Ümumgürcüstan Rustaveli Cəmiyyətinin nümayəndələri, eləcə də Rustaveli Cəmiyyətinin əcnəbi üzvləri təhlükəsiz adlandırılmaqla “Rustaveli dövrü” adlanan dövrü müdafiə etməyə borcludurlar ki, bunu rahatlıqla absurd adlandırmaq olar”* (Kurzweil, 2019). Biz yalnız ümid edə bilərik ki, gec-tez Şota Rustaveli və onun “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri haqqında həqiqətlər üzə çıxacaq...

“Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin farslaşdırılması

Tədqiqatçılar tərəfindən əsərin farslaşdırılmasına da cəhdlər diqqətdən yayınmır. Şota Rustavelinin ictimaiyyətə məlum olan bu əsərini fars əsərlərindən iqtibas olunmasının vurğulanmasıyla yanaşı, əsərdə gürcü həyatının mahiyyətini təqdim edən məqamın olmamasının da xüsusi olaraq vurğulanması özünü büruzə verməkdədir: *“Ən çox gürcü xalqı bütün fars əsərlərindən “Pələng dərisi geymiş pəhləvan”ı xatırlayır. Əsər tez bir zamanda əhali arasında populyarlıq qazandı. Nəticədə Şota Rustavelinin populyarlığı da artdı.*

“Pələng dərisi geymiş pəhləvan” tipik bir fars əsəridir, fars ədəbiyyatında çoxlu sayda əsər var” (Kurzweil, 2019). N.Y. Marr Şota Rustavelinin mənzum romanının fars ədəbiyyatından alınma olması faktını hələ 1917-ci ildə vurğulamışdır. Hətta o bu amili xüsusi vurğulamışdır ki, əsərin fars dilində orijinalının olmaması heç də əsərin fars mənşəli olmasını inkar edən arqument kimi çıxış edə bilməz (Mapp, 1917, s. 415-446, 475-506).

Əsərin fars, iran mənşəli olması haqqında iddia hələ 1931-ci ildə Parisdə nəşr edilmiş Z. Avalişvilinin *“Pələng dərisi geymiş pəhləvan”*ın sualları” kitabında da əksini tapıb.

Əsərin fars dilindən tərcümə olunması, Şota Rustavelinin onu gürcü dilində poetik formada təkrarlaması kimi məqamlar həmçinin gürcü tədqiqatçıları tərəfindən qeyd edilir: *“...iranşünas Cəmsid və Yelena Giunaşvililərin dediyinə görə, bu əsəri kimsə fars dilindən gürcü dilinə tərcümə etmiş və Rustaveli isə bu tərcüməni tapıb poetik formada təkrarlayıb”* (Kurzweil, 2019).

Əsərin fars ədəbiyyatından təsirlənməsini faktı rus tədqiqatçısı F.G. Kurçveyl tərəfindən belə əsaslandırılır ki, *“XVII-XVIII əsrlər gürcü ədəbi mühitində əsərin fars mənşəli olması haqqında qeyd edilmiş, poemanın fars dilindən tərcümə olunması vurğulanmışdır. Bu, I Teymuraz və II Arçilin əsərlərində daha aydın görünür. Fars nəqlinin apologetik qarşılığını poemanın proloqunda Rustavelinin özü də təsdiqləyir”* (Kurzweil, 2019).

Əsərin adının fars dilindən alınma olması gürcü tədqiqatçısı Mose Canaşvili tərəfindən belə təqdim edilir: *“başlıq “Pələng dərisi” farscadır”* (თვითწოდება „ვეფხისტ ცეცასანი“ სპარსულთა). Rustaveli adını da fars kökənli olması faktına da aydınlıq gətirərək, belə fikir irəli sürür: *““Rustveli” adını əsas götürsək, fars dilindən “rusta” “kənd”, “veli” isə gürcü dilində “vadi”, “dəra” kimi tərcümə olunur”* (https://www.rizvanhuseynov.com/2017/05/blog-post_15.html).

Teymuraz I *“İoseb-Zilixaniani”* əsərində Rustavelini tərif edərkən nəql edəcəyi hekayəni farslardan əldə etməsinə toxunur: *“Deyəcəm: - Mən ilk fars hekayəçisindən bir hekayə tapdım ...”* (“იტყვის: — ვპოვეთ ამბავი პირველ სპარსთაგან მბობითა...”) (თეიმურაზი, 1927).

Tədqiqatçı F.G. Kurçveyl əsərin fars dilindən tərcümə edilməsinin tərəfdarı olaraq, qəti şəkildə münasibətini bildirir: *“Rustaveli poemanı fars dilindən gürcü dilinə yüksək peşəkar səviyyədə ustalıqla tərcümə edib. Bundan əlavə, o, fars və gürcü dilləri ilə bağlı bütün zəngin bilik arsenalından istifadə etmişdir”* (Kurzweil, 2019).

Qeyd edək ki, gürcü alimləri əsərin tərcümə olunması faktının qarşını ciddi-cəhdlə almağa çalışmaları ilə yanaşı, həqiqəti deyənləri ironiya ilə qarşılamaqları təəccüb doğurur. Məsələn, İ.V. Meqrelidze N.Y. Marr və Y.N. Marrın Şota Rustaveli ilə bağlı iddia etdikləri həqiqətlərə ciddi yanaşmaması gürcü rustaviologların münasibətini əks etdirir: *“Bizdə ayrı-ayrı adamlar hay-küy qaldırdılar deyirlər, ata - akademik N. Marr çox cəhd etdi və sübut etməyə çalışdı ki, guya Rustavelinin poemasının süjeti fars mənşəlidir, amma onda heç nə alınmadı, indi də oğlu - Y. Marr. atasının bu fikrini təsdiqləməyə çalışır!”* (https://www.rizvanhuseynov.com/2017/05/blog-post_15.html)

İlya Çavçavadze də N.Y. Marrın Şota Rustaveli ilə bağlı iddialarını birmənalı qəbul etməmiş, qərəzli yanaşma olmasını qeyd etmişdir: *“O, kimin üçün və nə üçün belə cəhd edir, sübut olmadan zor tətbiq edərək, “Pələng dərisi geymiş pəhləvan”ı bizim alimizdən qoparmaq niyyətindədir?”* N.Y. Marrın Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin süjetinin genezisinin fars mənşəli olması haqqında nəzəriyyəsinə V. Beridze alimin *“gənclik zamanı deyilmiş fikir”*, A. Baramidze *“tələskənlik və qeyri-yetkinliyin izi”* və s. kimi dəyərləndirmişdilər.

Əsərin fars ədəbiyyatından tərcümə edilməməsi, türk ədəbiyyatı nümunəsi olması faktının da iddia edilməsi diqqətdən yayınmır. Tədqiqatçı V. Çelidze bu mübahisəli məsələyə özünəməxsus şəkildə aydınlıq gətirilməsinə nəzər salaq:– *“bu fars hekayəsi”* (*“ესე ამბავი სპარსული”*) *“Gürcüstan tarixi”* (*“ქართლის ცხოვრება”*) *toplusunda gürcü tarixi əsərlərdə farsları, əsasən, türkləri, eləcə də Gürcüstanın şərqində yaşayan Qafqaz albanlarını nəzərdə tuturdu”* (Челидзе, 2020, s. 41–60).

2016-cı ildə “Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” İranda” (Гиунашвили, Гиунашвили, 2016) adlı məqalədə Cəmşid Qiunaşvili və Elena Qiunaşvili gürcü alimlərinin illərlə apardıqları siyasətinin əksinə çıxaraq, mənzum romanın fars dilindən gürcü dilinə çevrilməsini bəyan etdilər. Gürcü alimlərinin fars ədəbiyyatının xeyrinə olan bu etirafda məqsəd nədir? Gürcü alimləri yenəmi ictimaiyyəti həqiqətdən uzaqlaşdırmağamı cəhd edirlər? Məqsəd elmi camiatın diqqətini əsərin əsil kökündən yayındırmaq, müəllifin türk mənşəli olmasının izlərini azdırmaqdır?

VI Vaxtanqın 1712-ci ildə əsəri çap etdirərkən, qətiyyətlə İranda bu əsəri tapmağın mümkün olmamasını vurğulaması, onu deməyə əsas verir ki, əsər türkdilli xalqların məhsulu olub. Çünki, əsərin özündən bəlli olur ki, mənzum romanı Rustaveli kəndində doğulmuş bir mesx qələmə almışdır. Mamuka Tavakaraşvilinin əlyazmasının epiloqundakı misralarda Şota Rustaveli mesx kimi təqdim edilmişdir: *“Yazıram, bəlli bir şair, Məsx, Rustveli ləqəbli”* (Халваши,

2015). Vurğulamaq lazımdır ki, mesxlr Cənubi Gürcüstanda yaşayan türk əsilli xalqlar olmuşdur. Əsərin fars dilində qələmə alınması heç də əsərin fars ədəbiyyatına aid olduğunu isbat etmir. Çünki, Şota Rustavelinin yaşayıb yaratdığı dövrdə saray ədəbiyyatı fars və ya ərəb dilində yaradılmışdır. Şüjet xətti də o dövr ədəbiyyatında aktualıq kəsb edən məhəbbət mövsuzunu əhatə etmişdir. Şərq Renesansının nümayəndəsi olan Şota Rustaveli də sələfi Nizami Gəncəvi kimi davranmışdır.

Şərq inibahı və Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanı

Gürcü ədəbiyyatını tədqiq edərkən, Şota Rustavelinin qələmə aldığı mənzum romanın hansı ənənə üzərində yaranması və ya yarana biləcəyi sual doğurur. Şota Rustaveliyə qədər gürcü ədəbiyyatında hər hansı bir ədəbi məktəb yaratmayan bir ədəbiyyatın belə kamil nümunə yarada bilməsi həmin əsərin qələmə alındığı dövrə diqqəti yönəldir. Məsələn, XII-XIII əsrlər Şərq ədəbiyyatında poema, mənzum roman və s. janrlarının geniş inkişaf etdiyi, bu dövrdə Şərq Renesansının baş verməsi Şota Rustaveli yaradıcılığına, şəxsiyyətinə diqqət yönəltməyi önə çıxır. Akademik İsa Həbibbəylinin Şərq İntibah ədəbiyyatının nümayəndələrini vurğulaması məqamına diqqət yetirək: *“Humanizmin böyük carçısı Nizami Gəncəvi Şərq intibah ədəbiyyatının qüdrətli yaradıcılarındanır. Nizami Gəncəvi ilə yanaşı Şota Rustaveli, Əfzələddin Xaqani, Əbülqasim Firdovsi, Sədi Şirazi, Mövlana Cəlaləddin Rumi, Əmir Xosrov Dəhləvi, Əbdürrəhman Cami, Əlişir Nəvai, Əcəmi Naxçıvani, İbn Sina, Fərabi, Bəhməniyar, Əbdülqadir Marağayi və başqaları Şərqdə intibah mədəniyyətinin yaranmasında və inkişafında böyük xidmətlər göstərmiş görkəmli simalardır”* (nizamimuseum.az). Akademik İsa Həbibbəylinin Şərq İntibahı nümayəndələri içərisində gürcü ədəbiyyatının digər nümayəndələrini səsləndirməməsi, belə bir fikir formalaşdırır ki, Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri Şərq ədəbiyyatına məxsusdur. Xaxanaşvilinin Şota Rustavelinin əsərinin məlum bir əsərin poetik şəkildə bəzədilib təqdim edilməsini vurğuladığı kimi: *“Şota xalq poemasını fəlsəfi dünyagörüşü, canlı bələğət və poetik ilhamla bəzəmişdi”*.

Xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, Şərq İntibahı gürcü ədəbiyyatını özündə ehtiva etmir. Şərq Renesansı Qafqazda yaşayan xalqlar içərisində Azərbaycan türklərinin sahib olduğu ədəbi mühiti, farsdilli və ya ərəbdilli ədəbiyyatı əhatə edir ki, gürcü və digər xalqların ədəbiyyatı və mədəniyyəti Şərq Renesansına daxil olmaqdan məhrumdur. Şərq Renesansını əhatə edən ədiblər içərisində də Nizami Gəncəvi, Əfzələddin Xaqani, Əbülqasim Firdovsi, Sədi Şirazi, Mövlana

Cəlaləddin Rumi, Əmir Xosrov Dəhləvi, Əbdürrəhman Cami kimi ədiblər yer almaqdadır.

Şota Rustavelinin əsərinin Şərqlə bağlı olması məqamı “Rustaveli dövrünün abidələri”ni tədqiq etmiş akad. İ. Orbeli tərəfindən də vurğulanır: *“Rustavelini anlamaq, həm də layiqincə anlamaq, XII və XIII əsrlərdəki Şərq mədəniyyətini anlamaq deməkdir. Rustavelini layiqincə, bütün dərinliyiylə anlamayan bir adam, deməli, Şərqi də anlamayır”* (Орбели, 1938). Akad. İ. Orbeli Şota Rustaveli yardıqlığına məhz Şərqin hakim olmasını təsdiq edir. Bu mənzum romanın obrazlarında, mövzusunda özünün təsdiqini tapır. Rustavelişünas Pavel İnkorokva da öz tədqiqatlarında Şota Rustaveli yaradıcılığında Şərq mədəniyyətinin təsirini göstərmişdir: *“Pələng dərisi geymiş pəhləvan” poemasının tədqiqi göstərir ki, Ş. Rustaveli üçün “Şərq mədəniyyəti, gürcü mədəniyyəti qədər yaxın və doğma idi”* (Шота Руставели и его время, 1939, s. 24). Kobidze isə konkret olaraq Şota Rustavelinin Şərq poeziyasının nümayəndəsi kimi təqdim edir: *“Rustaveli – Şərq poeziyasının nümayəndəsidir... Rustavelinin poemasının Qərblə bağlılığı yoxdu”*. Kobidzenin irəli sürmüş olduğu bu iddia bütün həqiqətləri özündə ehtiva edir.

V. Çelidze qeyd edir ki, *“dünya ədəbiyyatında Şota Rustaveli İntibah dövrünün şairi kimi məşhurdur”* (Челидзе, 2020, s. 41–60). Şota Rustavelinin XII-XIII əsrlərə aid olması bizdə bu sualı doğurur. Bu dövrdə, hələ də qəbul edilməsi zor olan Şərq İntibahı özünü göstərmişdir. Şota Rustavelinin Şərq İntibahına aid olması danılmaz faktdır. Avropa İntibahından əvvəl Şərq İntibahının olması, onun görkəmli nümayəndələrinin meydana çıxması biza bunu deməyə əsas verir. Ancaq bir sual doğur. Gürcü ədəbiyyatında Şərq Renesansına aid olan hansı digər əsərlər və ya müəlliflər var? Əlbəttə cavab bir mənalıdır. Yoxdur. Sadəcə gürcü tədqiqatçıları həqiqəti etiraf etmək istəmərlər və ya da etiraf etməkdə çətinlik çəkirlər...

Qeyd edək ki, Şota Rustaveli Şərq şairi kimi təqdim edilir: *“1930-cu illərin sovet mədəniyyətində. Şərq şairləri Əbül-Qasım Firdovsi və Şota Rustaveli öz əsərlərinin qəhrəmanları kimi yeni siyasi məzmun kəsb edirdilər”* (Шик, 2019, s. 116).

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin janr strukturu

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri poema kimi təqdim edilir. Lakin əsər daha çox ədəbiyyatda meydana çıxmış mənzum roman kimi diqqəti cəlb edir. Mənzum roman nəzmlə qələmə alınmış roman nümunəsidir. Mənzum romanda poetik mətnə rast gəlinir, lirik başlanğıca üstünlük verilir. Mənzum roman həm xarakterlərin açılmasının məntiqi baxımından, həm də

məişətin ətraflı təsvir edilməsi baxımından realistik əsər kimi diqqəti cəlb edir. Şota Rustavelinin əsəri də bu baxımdan diqqəti cəlb edir. Şota Rustavelinin səlafi Nizami Gəncəvi də mənzum romanlar müəllifi kimi qəbul edilməkdədir. Yalnız danılmaz bir faktdır ki, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil edilmiş əsərlərin janr mənsubiyyəti məsələsi Azərbaycan ədəbi tənqidində mübahisəli problem kimi tədqiqatçılar arasında ciddi fikir ayrılıqları yaratmışdır. Lakin məzmun və struktur xüsusiyyətlərinə görə mənzum roman janrına aid olması danılmazdır. Bu baxımdan da, ədəbiyyatşünaslar tərəfindən Nizami Gəncəvi “Şərq ədəbiyyatında yeni tipli şeirin-roman janrının böyük yaradıcılarından biri” və Azərbaycan ədəbiyyatında mənzum roman janrının banisi kimi qəbul edilir. Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri də məzmun və struktur xüsusiyyətlərinə görə mənzum roman nümunəsidir.

Gürcü tədqiqatçıları M. Todua, K. Kekelidze və A. Baramidze Şota Rustaveli yaradıcılığı ilə əlaqədar olaraq Nizami Gəncəvi yaradıcılığı ilə müqayisəli və əlaqəli şəkildə təqdim etmişdilər. A. Baramidze 1958-ci ildə nəşr etdirdiyi “Şota Rustaveli” monoqrafiyasında Nizami Gəncəvinin “Leyli və Məcnun”, “Xosrov və Şirin” əsərləri ilə “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri ilə müqayisə apararaq qeyd edir ki, *“Tariyel əlindən hər iş gələn bir qəhrəman, həyatı eşqlə sevən bir aşiq, məharətli dövlət xadimidir. Məcnun isə ancaq acınmalı bir sərsəri, həyata arxa çevirmiş, heyvanlarla ünsiyyət bağlamış bir insandır”*. K. Kekelidzenin isə Nizami Gəncəvinin qadın surətlərini Şota Rustavelinin qadın surətlərinə nisbətən məzlum, fəaliyyətsiz olmasını vurğulayır. Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərini gürcücə oxumayan azərbaycanlı oxucusuna bəlli olur ki, K. Kekelidze və A. Baramidzenin fikirləri absurddur. Nizami Gəncəvinin ədəbi qəhrəmanları onların vurğuladığı kimi deyillər. Buna baxmayaraq, Gürcü ədəbiyyatını tədqiq edən tədqiqatçılar mənzum romanın XII-XIII əsrlərdə qələmə alınmasına toxunaraq, əsəri *“...yüksək humanizm, antiklerikalizm və alovlu vətənpərvərlik ruhu ilə hopmasını”, həmçinin doğma poetik nitqi dünya poeziyasının parlaq zirvələrinə yüksəltməsi”* (Барамидзе, 1985, s. 6) amilinə toxunmuşlar.

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində İslam

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində dinlərin, xüsusilə də islamın təbliği geniş yer tutur. Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanında islam doqmalarının olması və bu baxımından əsərin məhv edilməsi faktı rus tədqiqatçıları tərəfindən vurğulanır: *“Bundan əlavə, şeirdə islam əhkamları var. Buna görə də XVIII əsrin sonlarında gürcü kilsəsi poemanın məzmununu qəbul etmədi və VI Vaxtanq tərəfindən çap*

olunmuş *“Pələng dərisi geymiş pəhləvan”in bir çox nüsxəsini məhv etdi*” (Kurzweil, 2019).

Gürcü tədqiqatçıları Şota Rustavelinin heç bir dini təbliğ etməməsi amilinə də toxunaraq, *“Orta əsrlərin bir çox böyük şair və mütəfəkkirlərindən fərqli olaraq, Rustaveli dini ayinlərin bütün formalarını rədd edirdi, o, həm kilsə-xristian ortodoks doqmasına, həm də müsəlman-sufi mistisizminə yaddır*” (Барамидзе, 1985, s. 6) kimi fikirlərinə əsaslanmışlar. Bu məqama dahi Nizami Gəncəvi yaradıcılığında da şahid olur.

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanında islam dini ilə bağlı məqamların interpretasiya edilərək həyata keçirilməsi tədqiqatçılar tərəfindən hətta sovet dövründə də vurğulanmışdır. Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanında Məkkəyə və Qurana istinadların çoxu əsərin tərcümə variantlarından çıxarılıb. Şalva Nutsubidzenin tərcüməsində Quran 3 dəfə xatırlansa da, Məkkə heç bir dəfə də olsun xatırlanmır. Panteleimon Petrenkonun tərcüməsində Quran 5 dəfə, Məkkə 1 dəfə xatırlanır. Nikolay Zabolotski Quran haqqında 6 dəfə, Məkkə haqqında 1 dəfə deməsi özünü göstərir və s. *“Məkkəyə və Qurana aid çoxlu istinadlar çıxarılaraq, poema xristian təfsiri kimi təqdim edilmişdir. Burada xüsusilə Şalva Nutsubidzenin tərcüməsi seçilir, o, aydın və məqsədyönlü şəkildə bu müsəlman şeirini pravoslav axarında təqdim etmək üçün hər şeyi etdi*” (Kurzweil, 2019). Hətta əsərdəki dini görüşləri xristianladırılmasına cəhdlər də tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanır: *“Bu gün rustaveloloqlar eyni ruhda şeirin xristianlaşdırılmasını davam etdirirlər. Amma indi onlar yalnız girişdəki psevdorustavel misralarına deyil, həm də ərəb [müsəlman] sərkərdəsi Avtandilin duasına əsaslanırlar. Və belə bir arqument irəli sürdülər ki, onun duasına “pravoslav təliminə” dərin inam hopmuşur ki, bu da hər hası bir tənqidi münasibətin probleminə çevrilə bilməz. Müsəlman duası heç bir şəkildə “pravoslav təlimi”ni ehtiva edə bilməz*” (Kurzweil, 2019).

Akademik Şalva Nutsubidzenin tərcüməsi həmkarı akademik Aleksandr Baramidze tərəfindən tənqid edilməsi Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin zərəm İslami dəyərlərin dəyişdirilməsi və ya aradan qaldırılması məqsədi daşmasını əks etdirir: *“Orijinalın mətnini, sətirlərarası mətni və professor akademik Nutsubidzenin tərcüməsini müqayisə etdikdə üçüncü sətirin məzmununu başa düşməkdə mövcud fərqi görmək asandır. Tərcüməçi bilərəkdən orijinaldan açıq-aydın kənara çıxmağa yol verir və bu poetik xəttin xristian ritual yozumunu təklif edir, baxmayaraq ki, vaxtilə bu misranın belə təfsirinin səriştəsiz olduğu vurğulanırdı*” (Барамидзе, 1985, s. 10).

Tədqiqatçı akademik Şalva Nutsubidzenin akademik adı almasına təəccübünü də gizlətmir: *“Şalva Nutsubidzenin tərcüməsini etibarlı şəkildə*

keyfiyyətsiz tərcümə adlandırmaq olar. Bu şəxs hansı xidmətlərinə görə akademik adına layiq görülüb? O yalan və düz olmayan məlumatlara ki, bir çox tədqiqatçılar əsaslanırdılar?” (Kurzweil, 2019). Düşündürücüdür... Şalva Nutsubidzenin bu fədakarlığı onun mükafatı olaraq, akademik elmi rütbəsi ilə dəyərləndirilmişdir. Əldə olan tərcümə nümunələrini bu günə salan “tədqiqatçı-akademik”, ictimaiyyətə açıq olmayan əlyazmaları nə günə salar? Bu sualı hər bir ədəbiyyatşünas özünə verməli, ədəbiyyatına aid olan mənbələrə, əsərlərə, müəlliflərə sahib çıxmalıdır. Özlərinə məxsus olanları kiminsə özününküləşdirməsinə şərait yaratmamalıdır.

F.G. Kurçveyl də əsərdə islam, müsəlman dəyərlərinin əks etdirilməsi məqamını açıqlayır: “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” poeması “gürcü dilinə tərcümə edilmiş müsəlman inancını əks etdirən əsl fars əsəridir” (Kurzweil, 2019). Həmçinin F.G. Kurçveyl Şota Rustavelinin islamı təbliğ etməsinə də toxunur: “Rustaveli İslamın populyarlaşmasına töhfə verdi. O, poemanın məzmununa hopmuş İslamın bütün cəhətlərini [Məkkəni və Quranı mədh etməklə] çox bacarıqlı və incə şəkildə çatdırmağı bacarmışdır” (Kurzweil, 2019).

Əsərin I Şah Abbasın dövründə qələmə alınması faktını iddia edən tədqiqatçılar bu nüsxənin İslam ruhu ilə aşılmasını qeyd edirlər: ““Pələng dərisi geymiş pəhləvan” I Şah Abbasın dövründə yaradılmışdır. Poemanın ilk əlyazma nüsxələri o zaman yaradılmışdır. Ən qədim əlyazmalardan biri - Axaltsix fraqmenti A1 [α] - 2 yarpaq və 24 misradan ibarətdir və XVII əsrin əvvəllərinə aiddir. Bundan əlavə, əlyazmalar o dövrün tipik mühitinə uyğun gələn İslam ruhu ilə güclü şəkildə aşılmışdır” (Kurzweil, 2019). Qeyd etmək lazımdır ki, “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” mənzum romanının süjet davamı olan “Omainiani” poemasında I Şah Abbas mədh edilir.

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri və Türk folkloru

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində türk xalqının həyatında xüsusi yer tutan adət-ənənələr, milli bayramlar və s. yer almaqdadır. Məsələn, əsərdə Novruz bayramının xatırlanması... Onu da qeyd etməliyə ki, əsərin “qayçılanmasından” sonra Novruz bayramı ilə əlaqəli epizodların qalması sevindirici bir haldır. Kainat, xalqlar, millətlər, adət-ənənələr, dinlər və s. haqqında dərin bilgilərə sahib olan Şota Rustaveli əsərdə Novruz bayramının xüsusiyyətlərini dərinlən bilən bir şəxs kimi də aydınlıq gətirir:

Eşit, qoçaq, novruz günü bu şəhərdə budur adət,

Tacir əhli yola çıxmaz, alverçi etməz ticarət.

(აძა ქალაქსა წესისა, დღესა მას ნაჰროზობასა

არცა ვინ ვაჭრობს ვაჭარი, არცა ვინ წავა გზობასა).

Və ya

Novruz gəldi... Verdik şahın arvadına hədiyyələr,

Əvəzini verdi o da... hər qadının qiyməti zər.

(*ღღე მოვიდა ნავროზობა, დედოფალსა ძღვენი ვსძღვენიო;*

ჩვენ მივართვიო, მათ გვიბოძეს, ავახსენიო, ავიხსენიო) (Rustaveli, 2006, s. 158).

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin IX əsrdə yaşamış, bulqar-türkü olan Mikayıl Şəmsi Baştunun “Şah qızı dastanı” əsərinin motivləri əsasında qələmə alınması tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmaqdadır. Məhz əlyazma şəklində yayılan Mikayıl Şəmsi Baştunun “Şah qızı dastanı” əsərinin VI Vaxtaq tərəfindən ilk dəfə 1712-ci ildə gürcü dilində nəşr edilməsi iddia edilməkdədir. Y.N. Marr Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin fars şairi Unsurinin əsərinin prototipi ola bilməsi haqqında iddiası da maraqlı kəsb edir. Y.N. Marr hətta Unsurinin əlyazma fondunu diqqətlə izlənilməsinə də təklif etmiş, həmin fondada Şota Rustavelinin əsərinin prototipini təsdiq edəcək faktların olacağına ümidini əks etdirmişdir (65 лет академику Н.Я. Мappy, 1935, s. 613-621).

Özünü küləşdirilmə prosesində ixtisarlar və ya əlavələr edilməyə məruz qalmış əsərdə türk dilində nəğmələrin qorunub saxlanılması təəccüb doğurur. Əsərdəki türk dilində olan mahnıların bir qisminə toxunulmaması haqqında da Marr, Ş.A. Xantadze və digər tədqiqatçılar tərəfindən münasibət bildirilmiş, Qaston Buaçidze (Буачидзе, 1983, s. 283) həmin türk mahnılarını türk xəttatlarının əlavə etməsi haqqında absurd fikir irəli sürmüşdü.

Azərbaycan tədqiqatçısı İlhami Cəfərsoy qələmə aldığı “İber və H’Ay folklorunda türk mifik təfəkkürünün izləri” əsərində Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin Şota Rustaveliyə aid olmaması, tərcümə nümunəsi olması faktını vurğulayaraq aydınlıq gətirməsinə cəhdləri diqqətdən yayınmır: “*Gürcüstan mədəniyyətinin qızıl dövründə – XII əsrdə yazılan “Bars dərisi geymiş koma” poeması orijinal bir əsər olmayıb, Aran folklorundan tərcümədir*” (Cəfərsoy, 2014, s. 3). Bu iddiada əsərin süjetinin İran ədəbiyyatından götürülməməsi səsləndirilir. Maraqlı kəsb edən fakta toxunan İ. Cəfərsoy “... əsərin süjetini İran ədəbiyyatından deyil, özünə anlaşıqlı olan Aran folklorundan” götürülməsini qəti şəkildə iddia edir. Lakin bütün iddialara rəğmən, Şota Rustavelinin əsərində əsərin fars ədəbiyyatından götürülməsinə açıq aydın-şəkildə işarə edilir:

*Bu bir İrən dastanıydı, dolaşdı dildən-dilə,
Onu gürcü dilində mən şeirə saldım bilə-bilə
(ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საგომანები)*

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində türk ənənələri

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin əsasında Qafqazda yayılmış xalq süjetlərinin yer alması tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanmaqdadır. Məsələn, V.İ. Abaev Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin əsasında Qafqazda yayılmış xalq süjetlərinin yer almasına toxunmuşdur. V.İ. Abaev həmin süjetlərin aşağıdakı elementlərinin olmasını vurğulamışdır:

1. *Qəhrəmanın sevgilisinin qaçırılması;*
2. *Onun axtarılması və qaytarılması boş cəhdlər olması;*
3. *Zahidlik və heyvan obrazına çevrilmə fəvqalədə güc əldə etmək və məqsədə nail olmaq yolu kimi;*
4. *Qəhrəman-pələngin və onun dostlarının kajlarla uğurlu mübarizəsi və gözəlin azad edilməsi” (Абаев, 1990, с. 467-509).*

Tədqiqatçılar “zahidlik və heyvan obrazına çevrilmə fəvqalədə güc əldə etmək və məqsədə nail olmaq yolu kimi”, “qəhrəman-pələngin və onun dostlarının kajlarla uğurlu mübarizəsi və gözəlin azad edilməsi” kimi elementlərin fars ədəbiyyatının kamil nümunəsi hesab edilən “Şahnamə”də, həmçinin Şimali Qafqaz xalqlarının eposunda da özlərini göstərmələri qeyd edilir.

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində Türk dili və türk sözləri

Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərinin gürcü dilinə tərcümə edilməsinə rəğmən, əsərdə küllü miqdarda türk, fars, ərəb sözləri işlənməkdədir. Tədqiqatçılar tərəfindən Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində türk sözlərinin işlənilməsini, səhvən onları fars sözləri kimi təqdim edilməsinə münasibət bildirilməkdədir. Məsələn, əsərdə “covkan” sözünün düzgün təqdim edilməməsi məqamı tədqiqatçıların diqqətindən yayınmamışdır: *“Şota Rustavelinin poemasında çokan oyun adı var. Azərbaycan dilinə tərcümədə o söz top oyunu kimi verilmişdir. Rus dilinə tərcümələrdə isə onun orijinala yaxın çokan forması saxlanılmışdır. N.Y. Marrın fikrincə, çokan fars dilindəki covkan sözündəndir. N.Y. Marr nəzərə almır ki, çovkanı oturaq farslar*

yox, atlı türklər oynayırdılar. Çovkan türk dillərindəki çovumaq felindən törəmişdir. Fars dilində belə söz yoxdur” (Cəfərsoy, 2014, s. 13).

Akademik N.Y. Marr Şota Rustavelinin əsərində türk sözlərinin işlənilməsi məqamına toxunmuşdur. N.Y. Marr əsəri gürcü dilində deyil, Qurd dilində yazılmasını və Qurd dilinə yaxın dillərdə isə imerlər və qurların olmasını, onların nə qədər gürcüləşsələr də, XX əsrin əvvəllərinə qədər, plover, doşaba bekmez, toya dügün, kəfənə bez, evə konax, yetimə yetim demələrini (Marr, 1911, s. 48-57) qeyd etmişdir. N.Y. Marrın bu fikirləri ilə razılaşan f.e.d. İlhami Cəfərsoy isə vurğulamışdır ki, Şota Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri “...Azərbaycan dilinə qohum olan Qurd dilində yazılmışdır”. Bu fikirlərdə diqqəti cəlb edən məqam isə əsərdə plover, bekmez, dügün, bez, konax, yetim və s. kimi türk sözlərinin işlənilməsinə toxunulmasıdır.

Əsərin qəhrəmanlarının adlarının türk, fars, ərəb mənşəli olması da əsərdə diqqətdən yayınmır. Məsələn, əsərin baş qəhrəmanlarından biri olan hindli Tariyelin adı. Tariyel/taryel – fars dilində tar qaranlıq, zülmət və türk dilində yel (külək) sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmiş şəxs adı olaraq, qaranlıq küləyi mənasındadır.

Nəticə

Şota Rustavelinin qələmə aldığı “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsəri göstərir ki, Orta əsrlərdə Qafqazda vahid bir ədəbi mühiti var idi. Bu mühitdə yazıb yaratmış xalqlar türk xalqları ədəbiyyatı çərçivəsində təşəkkül edib. Türk xalqlarına aid olmayan Qafqaz xalqlarının ədəbiyyatı isə yalnız ya folklorun, islam olmadıqda isə dini xarakterli əsərlərin inkişaf ilə əlaqəlidir. Qeyd etməliyik ki, dini janrlar da özünəməxsus sistemə malik idi. Şota Rustaveli kimi ədəblərin əsərləri ədəbiyyat və mədəniyyət baxımından tədqiq edilməsi vacibdir. Ona görə ki, bu sonralar Qafqazda yaşayan xalqların ədəbiyyatı və mədəniyyətinin saxtalaşdırılmasının aşkarlanmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edəcək.

Çıkar Çatışması: Yazar tərəfindən çıxar çatışması beyan edilməmişdir.

Destek ve Teşəkkür: Yazar tərəfindən destek və təşəkkür beyan edilməmişdir.

KAΥNAKÇA

- 📖 65 лет академику Н.Я. Марру. (1965). М., - Л., Изд-во АН СССР.
- 📖 Cəfərsəy İ.(2014). İber və H'Ау folklorunda türk mifik təfəkkürünün izləri. Bakı, "Хəzər Universiteti".
- 📖 Kırzioğlu M.F. (1992). Yukarı-Kür ve Çoruk boylarında KIPÇAKLAR. Ankara.
- 📖 Rustaveli Ş. (2006). Pəng dərisi geymiş pəhləvan. Bakı, "Avrasiya Press".
- 📖 Valehoğlu F. (2005). Qarapapaqlar və onların XIX əsr hərб тарixi, Bakı, «Səda».
- 📖 Абаев В.И. (1990). Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ.
- 📖 Барамидзе А. (1985). Аннотация к поэме «Витязь в тигровой шкуре» в переводе Нуцубидзе Ш. И.
- 📖 Барамидзе А. (1987). Пути развития древнегрузинской литературы. Древнегрузинская литература (V-XVIII вв.) // Составил Л.В.Менабде. Тбилиси, Издательство Тбилисского Университета.
- 📖 Буачидзе Г. (1983). Броссе М. Тбилиси, Мерани.
- 📖 Вермишев Х.А. (1904). Материалы длуа истории грузино-армуанских отношений. СПб.
- 📖 Гиунашвили Дж.Ш., Гиунашвили Е.Дж. (2016). "«Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели в Иране». «КАРАВАН» 2016, № 43.
- 📖 И.А. Орбели в сборнике "Памятники эпохи Руставели" (1938). Ленинград, Эрмитаж.
- 📖 Иосселиани П. (1870). Шота Руставели Посвящается святлейшему князю Давиду Багратовичу Грузинскому. 7 января 1870 г. Душеть, Перепечатано из газеты «Кавказ».
- 📖 Коптев Г. (2007). ОБРАЩЕНИЕ В БУДУЩЕЕ. «Наука в Сибири» № 35 (2620).
- 📖 Марр Н.Я. (1895). Персидская национальная тенденция в грузинском романе «Амирандареджаниани». ЖМНП.
- 📖 Марр Н.Я. (1911). Дневник поездки Шавшетию и Кларджестию. Тифлис.
- 📖 Марр Н.Я. (1917). Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шота из Рустава и новая культурно-историческая проблема. ИАН.
- 📖 Марр Н.Я. (1966). Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани. Тбилиси.
- 📖 Памятники эпохи Руставели. (1938). М.: Изд-во АН СССР.

- 📖 Челидзе В. (2020). По следам контекстов грузинской поэмы Возрождения (Шота Руставели в Иерусалиме). Язык и текст. Том 7. № 4.
- 📖 Шик И.А. (2019). Образы востока в советской фарфоровой пластике 1930-х гг.: «Рустем» Р.Н.Николаевой и «Шота Руставели» Н.Я.Данько. НОВОЕ ИСКУССТВОЗНАНИЕ №03.
- 📖 Шота Руставели и его время: Сборник статей. (1939). М.: Гослитиздат.
- 📖 Шота Руставели. (1917). Витязь в тигровой шкуре. Перевод. с грузинского. К. Д. Бальмонта. Издание второе. Поэма. Москва-Ленинград. Academia.

Elektronik Kaynaklar

- 📖 Cəfərsəy İ. (2020, Temmuz). GÜRCÜLƏŞMİŞ AZƏRBAYCAN ŞAİRİ. Şota Uruz-taveli.
<https://teref.az/kose/160600-gurculesmis-azerbaycan-sairi-sota-uruz-taveli.html>
- 📖 Həbibbəyli İ. (2017, Ocak). Multikulturalizm yollarında: ədəbi-tarixi ənənələr və müasir dövr // nizamimuseum.az/az/news/1268
- 📖 https://az.wikipedia.org/wiki/Didi_T%C3%BCrkoba
- 📖 <https://medeniyyet.az/page/news/21120/Turklerin-ferqli-cografialarda-yasamasi-medeni-anlamda-guc-birliyi-ne-mane-olmamalidir.html?lang=>
- 📖 https://www.rizvanhuseynov.com/2017/05/blog-post_15.html
- 📖 Kurzweil F.G. (2019, Ekim). Эпоха творчества Шота Руставели. Иран и Закавказье в XVII веке (THE ERA OF CREATIVITY SHOTA RUSTAVELI (IRAN AND TRANSCAUCASIA IN XVII CENTURY) <https://klausura.ru/2019/10/epoha-tvorchestva-shota-rustaveli-iran-i-zakavkaze-v-xvii-veke/>
- 📖 Гиунашвили Дж.Ш., Гиунашвили Е.Дж. (2016). “«Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели в Иране» // https://www.rizvanhuseynov.com/2017/05/blog-post_15.html
- 📖 Иосселиани П. (1870). Шота Руставели Посвящается святлейшему князю Давиду Багратовичу Грузинскому. 7 января 1870 г. Душеть, Перепечатано из газеты «Кавказ» // https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/287937/1/Shota_Rustaveli.pdf
- 📖 К вопросу генезиса грузинской литературы (iriston.com)

- 📖 Коптев Г. (2007). ОБРАЩЕНИЕ В БУДУЩЕЕ // <http://www.nsc.ru/HBC/article.phtml?nid=430&id=19>
- 📖 Челидзе В. (2020). По следам контекстов грузинской поэмы Возрождения (Шота Руставели в Иерусалиме) // https://psyjournals.ru/files/119512/langt_2020_n4_Chelidze.pdf
- 📖 Шота Руставели не поэт, а талантливый переводчик персидской поэмы «Витязь в тигровой шкуре» // https://www.rizvanhuseynov.com/2017/05/blog-post_15.html
- 📖 არჩილი. „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ [Электронный ресурс] – URL: <http://www.nplg.gov.ge/ebooks/authors/archili/poema/gabaaseba%20teimurazisa%20da%20rustvelisa.pdf>
- 📖 თეიმურაზ ი. „იოსებ - ზილიხანიანი“ (1927). ტფილის. URL: <http://dspace.gela.org.ge/bitstream/123456789/6029/6/ioseb—zilixanias.pdf>
- 📖 ჭიჭინაძე ზ. (1909). ისტორია ქართული სტამბისა და წიგნის ბეჭდვისა 1709-1909 მეფე ვახტანგ მეექვსე [Электронный ресурс] / თფილისი 1909. –ელექტრომბეჭდავი ამხ. „შრომა“, რუსსკაია ქ., № 3. – URL: <http://openlibrary.ge/bitstream/123456789/6401/3/kartuli%20stamba-1909.pdf>
- 📖 ჯანაშვილი მ. (1896). შოთა რუსთაველი (მე-XIII საუკუნე) [Электронный ресурс] / ტფილისი სტამბა მ. შარაძისა და ამხანაგობისა, ნიკოლ. ქუჩა, № 21. Типог. М. Шарадзе и Коник. Ул., № 21. 1896 – URL: <http://dspace.gela.org.ge/handle/123456789/5075>



Cemâlî'nin Latifelerini Muhtevi Bir Eser: Denâ'et-nâme-i Cemâlî A Book Containing Cemali's Latifes: Dena'et-name-i Cemali

Aysun ÇELİK*

Özet

İnsanlık, tebessümden kahağaya, mizahın her türlü yansımasına, kaynağına ve aklına sahiptir. Türkler de bilinen ilk yazılı kaynaklardan bugüne, mizahın çeşitli görünümlerini “küg, külüt, latife, hezl, hiciv, nükte, fıkrâ” gibi terimlerle karşılaşmışlardır. Bunlardan latifeyi, mizahın güldürürken düşündüren bir türü olarak sıklıkla tercih etmişlerdir. Tecrübenin, tavsiyenin paylaşıldığı, çoğunlukla bir dersin ve hikmetin çıkarıldığı latifeler, sosyal hayatı/ilişkileri yansıtmaya bakımından edebiyat tarihimizde özel bir yere sahiptir. Latifeleri ihtiva eden böyle bir eser, 16. asır ediplerinden Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'ye aittir. İstanbul'da yaşamış olan Cemâlî, matlalarıyla, şehrengizleriyle, latifeleriyle tanınan bir şairdir. Biyografik kaynaklara göre hezl ve latife vadisinde de şöhretli olmasına rağmen Cemâlî'nin bütün latifelerini içeren bir eser bugün elimizde bulunmamaktadır. Bu çalışmada, Cemâlî'nin altı latifesini ihtiva eden Denâ'et-nâme-i Cemâlî adlı eser üzerinde durulmuştur. Denâ'et-nâme-i Cemâlî'nin elimizdeki tek nüshası, Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu. 34 Ha 362/29'da, 80a-82a yaprakları arasındadır. Eser içindeki altı latifenin konusu, hasislikleri ve habislikleri ile ön plana çıkan altı şahıs etrafında şekillenmiştir. Çalışmamızda Denâ'et-nâme-i Cemâlî tanıtılmış ve eserin metni transkripsiyonlu olarak yeni yazıya aktarılmıştır. 16. asrın mahsulü olan bu latifelerin latife türü içerisindeki yerine bakılacak olursa eser, ortak özelliği “cimrilik, habislik” olan kişileri konu etmesi bakımından özgündür. Ayrıca esere “letâ'if-nâme” değil de “Denâ'et-nâme” yani “alçaklık kitabı” gibi özel bir ad verilmesi de kayda değerdir.

Anahtar kelimeler: Cemâlî, Denâ'et-nâme, latife, cimrilik, alçaklık.

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, aysuncelik@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4734-1676.

Abstract

Humanity has all kinds of reflections, sources and minds of humor, from smiles to laughter. From the first known written sources, Turks have met various aspects of humor with terms such as "küg, külüt, latife, hezl, hiciv, nükte, fikra". Of these, they often preferred the latife as a type of humor that makes you laugh and makes you think. The latifes, in which experience and advice are shared, and mostly a lesson and wisdom are drawn, have a special place in our literary history in terms of reflecting social life/relationships. Such a work, which includes latifes, belongs to Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî, one of the 16th century writers. Defterdar-zade Ahmed Cemali, who lived in Istanbul in the 16th century, is a poet known for his matlas, sehrengizs and latifes. Cemali is famous in the valley of hezl and latife, we do not have a work with all his latifes today. In this study, the work called Dena'et-name-i Cemali, which contains six latifes of Cemali, is emphasized. The only copy we have of Dena'et-name-i Cemali is in the Köprülü Manuscripts Library, n. 34 Ha 362/29, pages 80a-82a. The subject of the six latifes in the book is shaped around 6 people who stand out with their stinginess and meanness. In our study, Dena'et-name-i Cemali was introduced and the text of the work was transferred to the new text with transcription. Considering the place of these latifes, which are the products of the 16th century, in the genre of latifes, the work is interesting in that it deals with people whose common feature is "stinginess and meanness". It is also noteworthy that the book was given a special name such as "Dena'et-name", that is, "the book of meanness", rather than letaifname.

Keywords: *Cemali, Dena'et-name, latife, stinginess, meanness.*

Her ulusun, her yurdun ve yörenin bir mizah dünyası vardır. Bu dünyalar; olağan olmayanı, sıradan durmayanı konu etmesi; olayı veya olguyu hem teşhis hem de tebliğ etmesi; eksikliği, haksızlığı yermesi; bazen güldürürken düşündürmesi, bazen düşündürürken incitmesi yönüyle ortak bir atmosferde birleşir. Türklerde; masallar, fıkralar, nükteler, letâ'if-nameler, seyirlik oyunlar, mizahi sözlükler/dergiler/gazeteler bu dünyanın kaynakları; Keloğlan, Nasreddin Hoca, Hacıvat-Karagöz, Bektaşî, Temel gibi figürler, siyasiler, idareciler, meşhurlar, şairler, yazarlar, çeşitli meslek gruplarının mensupları bu dünyanın kahramanlarıdır. Konu ve şekil bakımından mizahın yeni görünümleri ise bugün çeşitli yazılı ve görsel araçlarla ortaya çıkmaya devam etmektedir.

Klasik Türk edebiyatında mizahi eserler, "latife, hezl, hiciv" gibi edebî örnekleriyle karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da anlam ve amaç bakımından aralarında nüanslar bulunmaktadır. Latife, "Hoş şaka, esassız lakırdı" (Ahmet Vefik Paşa, 1306, s. 1307), "güldürecek tuhaf ve güzel söz ve hikâye, şaka, mizac" (Şemseddin Sami, 1317, s. 1240), "hakîkî olmayarak eğlence maksadıyla bir nükteyi hâvî olmak üzere söylenen söz yâhut yapılan şey" (Muallim Naci, 1987, s. 657), "İnsanları güldüren, neşelendiren hoş

ve güzel söz, özellikle şaka, nükte, espri, fıkra" (Batislam, 2013, s. 229) şeklinde tanımlanmaktadır.

Letâ'if-nâmeler gülmek, gülümsetmek, eğlendirmek ile birlikte, bir hikmet ortaya koyma veya ibret verme amacı da güderler. Bu bakımdan latifeleri, mübalağaya kaçmadan, bayağılığa düşmeden yapılan bir mizah çeşidi olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca devrin tanınmış kişilerini, idarecilerini, çeşitli meslekten insanları, günlük hayattaki ve yaşantıdaki anormallikleri konu edinen bir tür olduğu için latifeler, sosyal hayatı da en iyi yansıtan türlerdendir.

Osmanlı toplumunda, her zamanda ve zeminde, her durumda ve alanda mi-zahi malzeme söz konusu olmasına rağmen, alayın, hicvin, şakanın, gülmecenin yazıya geçirilmesi dinî, ferdî ve içtimai hassasiyetler nedeniyle pek yaygın değildir. Fakat genel olarak güldürmeyi/gülümsetmeyi araçsallaştırılıp nasihati amaçladığı için latifeler, klasik edebiyatta hiciv ve hezel gibi türlerden daha fazla yer bulmuştur. Bu bakımdan latife türünü, hem müstakil olarak letâ'if-nâmelerden okumak hem de dolaylı olarak divanlarda, mesnevilerde, tezkirelerde, mensur hikâyelerde görmek mümkündür.

Latifelerden müteşekkil en önemli eserler arasında; Hatiboğlu'nun (XIV-XV. yüzyıl) *Letâifnâme'si*, Vahyî'nin (XV. yüzyıl) *Letâif'i*, Nasûhî'nin (XVI. yüzyıl) *Letâif'i*, Lâmiî Çelebi'nin (XVI. yüzyıl) *Mecmau'l-Letâif'i*, Zâtî'nin (ö. 953/1546) *Letâif'i*, Hüsam Sahrâvî el-Cülûgî'nin (XVI. yüzyıl) *Harnâme'si*, Bursalı Cinânî'nin (ö. 1004/1595) *Bedâiyu'l-âsâr'ı*, yazarı bilinmeyen *Râznâme*, Azmî'nin *Letâif-nâme'si*, Fehîm-i Kadîm'in (ö. 1057/1647) *Tercüme-i Letâyif-i Kümmelîn'i*, Bahrî'nin (XVII. Yüzyıl ?) *Mutayebât'ı*, Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede'nin (ö. 1113/1702) *Letâifnâme'si* ve Tokatlı Ebûbekir Kânî'nin (ö. 1206/1792) *Letâif'i* sayılabilir (Altunel, 2003, C. 27, s. 109-110; Bayram, 2020, s. 47-55).

Altı latifeyi ihtiva eden bir eser de Cemâlî'nin *Denâ'et-nâme'si*dir. Bu çalışmada, mezkûr eser tanıtılmış, eserin metni transkripsiyon alfabetiyle yeni yazıya aktarılarak verilmiştir.

A. Cemâlî

Denâ'et-nâme-i Cemâlî, Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda, Nu. 34 Ha 362/29'da, 80a-82a yaprakları arasında bulunmaktadır. Elimizdeki bu tek nüshanın telif tarihi ve müellifi bilinmemektedir. Aşağıda eseri tanıtırken de belirttiğimiz üzere, metnin dil ve üslup özellikleri ile bibliyografik kaynaklardaki bilgiler ve kütüphane kaydı, *Denâ'et-nâme'si*'nin 16. asır şairlerinden Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî Çelebi'ye ait olduğuna işaret etmektedir.

Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî, İstanbullu olup bir defterdarın oğludur (Solmaz, 2005, s. 255). Cemâlî'nin danışment olduğu (Açıkgöz, 2017, s. 105), devlet

memurluğu yaptığı (Sungurhan, 2017a, s. 271-272) bilinmektedir. 991/1583-84 yılında İstanbul'da vefat eden Cemâlî, İstinye mezarlığında medfundur (Bursalı Mehmet Tahir, 1342, C. II, s. 122).¹ *Denâ'et-nâme*'yi de dâhil edersek Cemâlî'nin bugün için bilinen beş eseri vardır:

Metâli-i Cemâlî, matla beyitlerin kafiye alfabetiğiyle sıralandığı 1112 beyitlik bir eserdir (Çelik, 2017, s. 37-38). *Şehr-engîz-i İstanbul*, İstanbul'un gecesinin ve gündüzünün tasviriyle başlayan, çeşitli meslek gruplarından ve eşraftan 40 kişinin övüldüğü, 459 beyitten oluşan bir mesnevidir (Çelik, 2017, s. 53-55). *Şehr-engîz-i Siroz*, 24 kişinin methedildiği, 179 beyitten oluşan bir mesnevidir (Turan, 2011, s. 54-64). *Berây-ı Kimyâ*, varlığı mümkün olmayan malzemelerle olağandışı bir terkinin hazırlanmasını anlatan tek sayfalık küçük bir latifedir. *Denâ'et-nâme-i Cemâlî*, 6 şahsın hasisliğini ve habisliğini konu alan küçük bir letâ'if-nâme olup eser hakkında aşağıda detaylı bilgi verilmiştir.

Gelibolulu Ali, Cemâlî'yi matlalarıyla meşhur, mesel söylemede usta bir şair olarak tanıtmıştır (İsen, 1994, s. 301). Ahdî de Cemâlî'nin hünerli bir şair olduğunu, şiirlerindeki hayallerin Emrî'ye, akıcılığın da Bâkî'ye benzediğini, durûb-ı emsâl bilmede emsalsiz olduğunu söylemektedir (Solmaz, 2005, s. 255).

Hasan Çelebi "Defterdâr-zâde demekle meşhûr ma'ârif-i garîbe ve letâ'if-i 'acîbesi nâ-mahsûrdur. Vâdî-i hezl ü mutâyebede eş'ârı hûb ve gâyetde üslûb-ı mergûb üzre vâkî' olmuşdur" diyerek Cemâlî'nin hezel ve latife vadisinde güzel şiirlerinin, beğenilen bir üslubunun, özgün bir tarzının olduğunu ifade etmektedir (Sungurhan, 2017a, s. 271). Beyânî (Sungurhan, 2017b, s. 49) ve Riyâzî de (Açıkgöz, 2017, s. 105) Cemâlî'nin latife ve hezelleriyle meşhur olduğunu bildirmektedir.

Bu bilgilerle birlikte *Denâ'et-nâme*'nin Defterdâr-zâde Cemâlî'ye ait olduğu kanaatini güçlendiren gerekçeler aşağıda sıralanmıştır:

1. Hasan Çelebi, Beyânî ve Riyâzî tezkirelerinde Defterdâr-zâde Cemâlî'nin matlalarıyla, latifeleriyle, hezliyatıyla meşhur olduğu söylenmektedir.

2. Defterdâr-zâde Cemâlî, matlalarından birinde "zamanın Necâtî'si olduğunu söylemiş;

Dilâ bu deyr-i bî-bünyâd içinde ehle rağbet yok

Necâtî-i zamâne olduğumçün baña şüret yok (Matla 466) (Çelik, 2017, s. 115)

bir diğerinde atasözü kullanmasına dikkat çekerek;

Dirler emdâli Necâtî ilden istermiş ezel

¹ Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî hakkında detaylı bilgi için bk. Çelik, 2017, s. 27-36.

Şatun almalu degül bizde hele darb-ı medel (Matla 553) (Çelik, 2017, s. 125) demiş ve Necâtî'den alıntı yapmıştır. *Denâ'et-nâme*'nin sonunda da Necâtî Beg'den;

'Âşık irdi 'ıyd-ı vaşla zâhid ider dahı şek

Kimine yimek naşîb oldı kimine emek

beyitini alıntılıyarak "...kazanana ve emek çekene yimek naşîb olmaz imiş Tañrı kime naşîb iderse anuñ olur imiş" demiş ve eserini tamamlamıştır.

Yani Cemâlî'nin Necâtî'yi takip ediyor oluşu iki eserde de aşîkârdır.

3. Defterdâr-zâde Cemâlî, *İstanbul Şehr-engîzi*'nde 40, *Siroz Şehr-engîzi*'nde 24 kişiyi tasvir etmektedir. Şehrengizlerinde insanları lakaplarıyla tanıtıp anlattığı gibi, *Denâ'et-nâme*'de de altı şahıstan üçünü (Hamdî-zâde, Menteşeli Ya'kûb Çelebi, Ak Fâtıma) lakaplarıyla tanıtarak ve onların bazı özelliklerini anlatarak konuya girmektedir.

4. Millî Kütüphane'de 1239 numarada "Latife-i Merhûm Cemâlî Berây-ı Kîmyâ" başlığıyla yer alan metin de küçük bir latifedir ve müellifi Cemâlî'dir. Biz, bu eserin de latife türünde olması nedeniyle Defterdâr-zâde Cemâlî'ye ait olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda kimya hakkında da bir latifesi bulunan Cemâlî ile altı şahıs hakkında latifeler anlatan Cemâlî'yi aynı kişi olarak değerlendirmiş bulunuyoruz.

5. Elimizdeki *Denâ'et-nâme* nüshasının bulunduğu el yazması kitapta, kesin olarak Defterdâr-zâde Cemâlî'ye ait olduğunu bildiğimiz *İstanbul Şehr-engîzi*'nin bir nüshası 55b-65a varakları arasında bulunmaktadır. *Denâ'et-nâme* ise bu şehrengizden yaklaşık 15 varak sonra kaydedilmiştir. Bu bağlamda, söz konusu iki eserin de derleyici/müstensih tarafından bilinçli olarak bir araya getirilmiş olması, *Denâ'et-nâme*'nin Defterdâr-zâde Cemâlî'ye ait olma ihtimalini güçlendirmektedir.

6. En önemli dayanağımız ise mezkûr nüshada *Denâ'et-nâme-i Cemâlî* başlığından başka, eserin herhangi bir yerinde Cemâlî adına rastlamamıza rağmen, kütüphanenin katalog kaydında eserin yazarı bölümünde "Cemali, Ahmed Defterdarzade, 991/1583" şeklinde bir bilgi bulunmaktadır.

Bütün bu nedenleri göz önünde tutarak *Denâ'et-nâme-i Cemâlî*'nin Defterdâr-zâde Cemâlî'ye ait olduğuna kanaat getirmiş bulunuyoruz.

B. Denâ'et-nâme-i Cemâlî

1. Adı

Denâ'et-nâme-i Cemâlî, altı latifeden oluşan mensur küçük bir eserdir. Altı latifeye konu olan altı kişi de "hasislik ve habislik" yönüyle ortak özelliğe sahiptir. Eserin başında tahmid bölümünü müteakiben müellif, "efrâd-ı beşerden ba'zı bî-

hayr ve pür-şer mahlûkātuñ denâ'et ve hissetleri ve habâdet cibilletleri muktezâsınca şâdir olan eṭvâr-ı ğarîbe mülâfâfât-ı 'acîbeden olup" diyerek bazı hayırsız ve şerli kimselerin "denâ'et (alçaklık, adilik)" ve "hisset" (hasislik, cimrilik) yönlerinden dolayı latifelere konu olduğunu ifade etmektedir. Eserin adı da bu cümledeki "denâ'et" kelimesinden hareketle teşekkül etmiştir.

2. Yazılış Sebebi

Cemâîf, Allah'a hamd bölümünden sonra mealen "insanoğlundan bazı hayırsız ve şerli mahlûkatın alçaklık ve cimrilikleri, kötü yaratılışları gereğince ortaya çıkan garip tavırları, acayip latifelerdendir. Şöyle ki ahali meclislerinde anlatılınca ve hikâye edilince dinleyenler gayr-ı ihtiyari güler ve işitenler kahkaha atarlar. Bu zikredilen taifeden beş altı kişinin hoş hikâyesi yazıldı ki şehir içinde beşer suretinde ne insanlar varmış, dünyada kurudan ve yaştan kimler yaratılmış bilinsin. Ve malum olsun ki Allah dünyayı, insanın kendi kabri gibi kimine cennetten bir bahçe, kimine de ateşten bir zindan edermiş. O şahıslardan biri..." diyerek amacının dünyada ne tür insanlar olduğu hakkında dinleyenleri/okuyanları haberdar etmek, Allah'ın yarattıklarına ibret gözüyle bakmak olduğunu ifade etmiştir.

Cemâîf, eserin sonunda bir sebep-i telif daha vermektedir: "...ve bu hikâyetlerden murâd budur ki kazanan ve emek çekene yimek naşîb olmaz imiş Tañrı kime naşîb iderse anuñ olur imiş" [82a] diyerek nasibin, emekten daha geçerli olduğu mesajını bildirmek istemektedir.

3. Muhtevası:

Eser, "Elḥamdü'lillâhi'l-muttaşîfi bi'l-luṭfî vel-'atâ * ve'l-cûdi ve's-seḥâ * ve'lâ yūşaf bi'l-buḥli ve'l-fenâ * ve'l-hisseti ve'l-bükâ * ve's-şalati 'alâ men ünzilet 'aleyhi âyātu'l-vefâ * ve maḥâmidü'l-mürdetü'l-mürde ve's-şafâ * ve 'alâ âlihi ma'âdinü'l-'adli ve'l-i'ṭâ *" şeklinde secili, Arapça bir tahmid ile başlamaktadır. Cemâîf, "lutf, atâ, cûd, sehâ" kelimeleriyle Allah'ın "veren, ihsan eden, cömert" gibi özelliklerini sayarak ona hamdetmektedir. Bu bölüm, daha baştan, eserde cömertliğin karşılığı olan cimriliğin işleneceğine ve eleştirileceğine işaret etmektedir.

Ardından müellif, mealen "İnsanoğlundan bazı hayırsız ve şerli mahlûkatın alçaklık ve cimrilikleri, kötü yaratılışları gereğince ortaya çıkan garip tavırları, acayip latifelerdendir. Şöyle ki ahali meclislerinde anlatılınca ve hikâye edilince dinleyenler gayr-ı ihtiyari güler ve işitenler kahkaha atarlar. Bu zikredilen taifeden beş altı kişinin hoş hikâyesi yazıldı ki şehir içinde beşer suretinde ne insanlar varmış, dünyada kuru ve yaştan kimler yaratılmış bilinsin. Ve malum olsun ki Allah, dünyayı insanın kendi kabri gibi kimine cennetten bir bahçe, kimine de ateşten bir zindan edermiş. O şahıslardan biri..." [80b] diyerek ilk latifelerini anlatmaya başlar.

Birinci Latife: “Hamdî-zâde” olarak bilinen, Bursa’da müderrislik yapan bir kimsenin kasaptan veresiye et alması hakkındadır.

Anlatıya göre, Hamdî-zâde, çarşıda bir kasaba gidip der ki: “Ey usta kasap, Ramazan ayının ilk günüdür. Bizim için günde bir buçuk akçelik et hazırla, her gün bizim Hacı Mübârek’e kusursuzca tart, kemiği az ve bol etli olarak ver. Ve çırakların birine her gün bunu kaydetmesi görevini ver. İnşallah bayram ertesi eksiksiz olarak karşılığını veririz” der ve oradan ayrılır. Kasap da bu durumu uygun göerek Hamdî-zâde’nin dediği gibi yapar. Bir gün önemli bir misafir ağırlaması vardır. Hamdî-zâde, yanındaki Hacı Mübârek’e “Oğlan, bu gece hemşehriler konuktur, eti altı pulluk al!” diyerek onu kasaba gönderir ve iki pulu peşin olarak eline verir. Hacı Mübârek gidince Hamdî-zâde gönderdiğine pişman olur ve der ki: “Eyvah, şimdi haramzade zamanıdır. Bir haramzade Hacı Mübârek’in elinde iki pul bulunduğunu duyarsa onu ikna ederek bizi hem maldan hem de Hacı Mübârek’ten edecek. O vakit halimiz nice olur!” diyerek hayıflanır.

Bu latifede, Hamdî-zâde’nin bir ay boyunca veresiye et sipariş ettiği hâlde, iki pul ile et almaya gönderdiği kişi hakkında çeşitli vesveselere kapılması yadır-ganmaktadır. Yani Hamdî-zâde bir ay hiç para vermeden et sipariş etmekten çekinmez. Fakat altı pulluk et için iki pul ödeyeceği zaman, cimriliği onu evhamının esiri eder.

İkinci Latife: Kendi zannınca ilim denizinde bir cevher olan “Menteşeli Ya’kûb Çelebi”nin parasını ödediği mumları, kendisi olmadığı zamanlarda, oda arkadaşlarının kullanmasını engellemek için başvurduğu yollar anlatılmaktadır.

Bir gün, aynı odayı paylaştığı arkadaşları Ya’kûb Çelebi’ye odanın mum ücretini onun ödemesini teklif ederler. O da kabul eder ve der ki: “Her cuma gecesi bir mum bizden, onu diğer cumaya kadar israf etmeden yetirmek sizden!” Kabul edilir. O cuma gecesi Ya’kûb Çelebi bir mumu verir. Arkadaşları mumun etrafında vakit geçirirken Ya’kûb Çelebi’nin odanın bir başka tarafında kitap araması gerekir. Ya’kûb Çelebi kendi kendine: “Dostların bensiz, benim mumumun etrafında hoşça vakit geçirmesi uygun değildir. Ben mumu verdimse benimle olunduğu zaman, ortada yanması için verdim. Ben bir köşede yalnızken hükmün dışına çıkmış olurum” der. Ve kendisi mumun etrafından uzaklaşıp kitapla meşgul olduğu zamanlarda, arkadaşlarından tarafa bir çarşaf çekerek onların mum ışığından faydalanmalarına engel olur. Geri geldiğinde ise çarşafı tekrar açar ve der ki: “Dostlar lütfen mazur buyurun, bensiz mumun etrafında hoş vakit geçirmeniz bana zulümdür”.

Bu latifede de Ya’kûb Çelebi’nin mum ücretini ödemeyi, kendisi de istifade etmek şartıyla kabul etmesi, kendisi bir başka yerdeyken dostlarının mumdan faydalanmalarını için onlarla mum arasına bir çarşaf germesi yadır-ganmaktadır.

Üçüncü Latife: “Ak Fâtıma” adlı bir kadının satın aldığı atı, dört ay kullandıktan sonra iade etmesini ve at nalına verdiği para için üzülmesini anlatır.

Ak Fâtıma, bir kişiden bir at satın alır. Dört ay kullandıktan sonra, at kusurludur, diyerek sahibine geri verir. Sahibi inat etmeden atı geri alır, kadının parasını eksiksiz iade eder. Ak Fâtıma hemen bir kıskaçla gelip, atın bir nalını yeni değiştirmiştim, diyerek nalı çıkarıp alır. At sahibi, atı alır, gider. Ak Fâtıma üç gün keuderlenir, yemez, içmez, ah eder. Dostları, nalını geri aldın, niye bu kadar üzüluyorsun, der. Ak Fâtıma kızar; elindeki nalı, altı mih ile birlikte bunların üzerine atar ve der ki: “Hiç bunlar yeni değerinde olur mu, ben nasıl ağlamayayım!”

Bu latifede de Ak Fâtıma’nın bir atı dört ay kullandıktan sonra iade edip tüm parasını geri almasına rağmen, attan çıkardığı nalın yeni değerinde olmaması nedeniyle hayıflanması yadırganmaktadır.

Dördüncü Latife: Zamanın kadılarından birisinin soğuk bir kış gününde, israf olmasın diye, ateşi söndürmesini anlatır.

Kadı, Edirne’de kışın soğuk bir gününde hizmetkârına der ki: “Bre oğlan, parmaklarını toplayarak top gibi eyle!”. Oğlan, üç parmağını toplayınca kadı, hemen ateşi suyla söndürür. Ve kadı, “Üç parmağı hareket ediyorsa donmamıştır, donmadıysa kalan iki parmak da donmamıştır. Dolayısıyla ateş söndürülmelidir, söndürülmezse israftır!” şeklinde hüküm verir.

Bu latifede de en gerekli zamanda bile ateşi/yakacağı kullandırtmak istemeyecek kadar cimri ve bu cimrilğine hüküm uyduracak kadar kurnaz bir kadı söz konusu edilmiştir.

Beşinci Latife: Vezir ağalarından birisinin işe daha az para harcayarak gitmek için kayığı tercih etmesi, hatta bunun için bir köleden bile sadaka alacak seviyeye düşmesi hakkındadır.

Eyüp’te oturan bir vüzera ağası, her gün Eyüp’ten Dîvân-ı Âlî’ye ulaşmak için at nalına para harcamak yerine Eyüp kayığına buçuk akçe vererek gidip gelmeye karar verir. Bir gün Eyüp kayığı müşteri bulamayınca beklemeye başlar, bunun üzerine Ağa da ikindiye kadar beklemek zorunda kalır. Bakar ki kayık hareket etmeyecek, bir somun yanına kalsın, diyerek eve yaya olarak gitmeye karar verir. Tam kayıktan çıkarken bir Arap cariyesi çıkagelir. Cariye bakar ki Ağa Hazretleri oradan ayrılırsa kayık tamamen boş kalacak ve daha çok beklemek gerekecek; hemen öne atılarak Ağa Hazretlerine “Lütfedip oturun, bir buçuğu ben vereyim.” der. Ağa Hazretleri ise bu teklife sevinir, cariyenin sadakasını kabul ederek “Allah sana azatlık versin” diye dua eder. Eve vardığında, bedavaya geldiğini anlatır, sevinip güler.

Bu latifede de para vermemek için bir köleye minnet etmek durumu yadırganmaktadır.

Altıncı Latife: İstanbul'da bir dükkânda, bir kişi ile bir pideci/fırıncı arasında meydana gelen kavga hakkındadır.

Bir kişi çarşıda bir kavga görür. Acaba ne oluyor, diye merak eder. Bakar ki birisi dükkân sahibinin eteğini sıkıca tutup yırtmakta, çok uygunsuz sözler söyleyerek dükkân sahibini bir eliyle çekip sürüklemekte ve bir eliyle de çubuğa saplanmış birkaç kömür gibi nesne tutmaktadır. Müslümanlar başına toplanıp pideciye/fırıncıya sebebini sorduklarında, o da cevap verir ve "Bu kişi çubuğa saplanmış ciğer getirdi, bunu bize Allah için pişir, dedi. Ben de pişirdim, gelip aldı gitti, ertesi gün yine geldi. Ustacığım, misafirlikte/ziyafette idik, şimdi ısıt yiyelim, dedi. Tekrar ısıtıyordum gitti, şimdi gelmiş sen benim on akçe değerindeki ciğeri yakmışsın. Hemen ya ciğerim yerine ciğer ya da üç akçemi geri ver, diyerek beni çekip sürüyerek kadiya götürüyor" der. Müslümanlar toplanarak çaresiz pideciyi/fırıncıyı o kişinin elinden iki pul karşılığında alır, kurtarırlar.

Eser, müellifin "Bu hikâyelerden maksat şudur ki kazanan ve emek çekene, yemek nasip olmaz, Tanrı kime nasip ederse onun olurmuş" şeklindeki cümlesi ve Necâtî Beg'in aynı mealdeki

"Âşık irdi 'ıyd-ı vaşla zâhid ider dağı şek
Kimine yimek naşîb oldu kimine emek"
beyiti ile tamamlanmıştır.

4. Dil ve Üslup Özellikleri

Eser, 16. asrın mahsulü olmakla birlikte, istinsah edilen nüshanın dil hususiyetleri Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göstermektedir. Bu özellikleri gösteren bazı ekler ve kelimeler şunlardır:

Ekler:

- ◆ **-a-vuz (istek çokluk 1. şahıs eki):** "...hem mâldan ve hem 'Arabdan çıkavuz..." (1. Latife)
- ◆ **-dükde (zarf-fiil eki):** "...yine meclise geldükde..." (2. Latife)
- ◆ **-ıcak/-icek (zarf-fiil eki):** "...ağşam olıcağ..." (5. Latife); "...yirine gelicek çâder-i şebi açar..." (2. Latife)
- ◆ **-n (yükleme hâli eki):** "...âdem taşuduğın tıyup..." (5. Latife); "...eve müft geldüğün evde hikâyet idüp..." (5. Latife)
- ◆ **-p (zarf-fiil eki):** "...at na'lından pereme hârcı ucuz düşüp her gün..." (5. Latife)
- ◆ **-yorır (şimdiki zaman eki):** "...kâdıya alup gideyorır..." (6. Latife)

Kelimeler²:

² Kelimelerin anlamları için Dilçin, C. (1983)'den faydalanılmıştır.

- ◆ **Dibelek:** Büsbütün, tamamıyla, ebedi. “...gidicek gemi **dibelek** boş kalup...” (5. Latife)
- ◆ **Divşir-:** Toplamak. “... parmaklarını **divşirüp** top gibi eyle...” (4. Latife)
- ◆ **Eyit-:** Söylemek. “...bir kaşşāba gelüp **eydür** ki usta kaşşāb...” (1. Latife)
- ◆ **Kışaç:** Kısaç, kerpeten. “...bir kışaçla gelüp bu na‘lı ol gün ben yeñi itdürdüm...” (3. Latife)
- ◆ **Konuqlık:** Misafirlik, ziyafet. “...konuqlıkda idük...” (6. Latife)
- ◆ **Söyündür-:** Söndürmek. “...āteşi şuyla söyündürür...” (4. Latife)
- ◆ **Taşra:** Dışarı. “...peremedden taşra çıkar...” (5. Latife)
- ◆ **Uşda:** İşte. “...uşda her Cum‘a gicesi bir şem‘ bizden...” (2. Latife)
- ◆ **Üş- :** Toplamak, toplanmak. “...başına **üşüp** kirdeciden su‘āl eylediklerinde...” (6. Latife)
- ◆ **Yir-:** Yırtmak. “...etegin tutup **yirer**...” (6. Latife)
- ◆ **Yüz:** Cihet, yön, taraf. “...çārsū **yüzinde**...” (6. Latife)

Denâ‘et-nâme-i Cemâlî, Arapça, secili bir hamdele ile başlamaktadır. Bundan sonra Türkçe devam eden bölümde de zaman zaman “kimine riyâz-ı cennâtdan bir gülîstân ve kimine emkine-i nîrândan bir zindân” (hamdele), “bilâ-kusûr ve lâ-küşûr“ (1. Latife), “eyyâm-ı şitâda ve evân-ı berd ü ‘anâda” (3. Latife) örneklerinde olduğu gibi ibare sonlarında, ses benzerlikleri tercih edilmiştir. Cümleler uzun olup açık ve akıcı bir üslup kullanılmıştır.

5. Nüshası



Denâ‘et-nâme-i Cemâlî’nin elimizdeki yegâne nüshası, Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu’nda, Nu. 34 Ha 362/29’da kayıtlı bir mecmuanın 80a-82a yaprakları arasında bulunmaktadır. Toplam 312 sayfa olan bu mecmuada çeşitli manzum ve mensur eserler yer almaktadır. Yazı stili taliktir. Başlıklar kırmızı, metinler siyah mürekkeple yazılmıştır. Her sayfada ortada 21 satır bulunmaktadır. Der-kenar bölümünde satır sayısı değişkendir. Metinler, sayfa ortalarına ve kenarlarına yazılmıştır.

6. Çeviriyazılı Metin³

[80a] Denâ‘et-nâme-i Cemâlî

Elhamdü'lillâhi'l-muttaşîfi bi'l-luţfî vel-‘atâ * ve'l-cüdi ve's-sehâ * ve-lâ yüşaf bi'l-buĥli ve'l-fenâ * ve'l-ĥisseti ve'l-bükâ * ve's-şalati ‘alâ men ünzilet ‘aleyhi âyātu'l-vefâ * ve maĥâmidü'l-mürdetü'l-mürde ve's-şafâ * ve ‘alâ âlihi ma‘âdinü'l-

³ Nüshada okunuşundan şüphe edilen ifadelerin yanına (?) simgesi konulmuş ve ifadenin görüntüsü, ilgili yere kopyalanmıştır. Metinde kullanılan “*” işareti, müstensihin ilgili yerlere koyduğu kırmızı mürekkepli noktaları temsil etmektedir.

'adli ve'l-i'tâ * Emmâ ba'd çün efrâd-ı beşerden ba'zı bî-hayr ve pür-şer mahlûkâtun denâ'et ve hissetleri ve habâdet cibilletleri muktezâsınca şâdir olan etvâr-ı ğarîbe mülâtafât-ı 'acîbeden olup şöyle ki mecâlis-i ehâlîde zikr olunacak ve hikâyet kılmıcağ güş idenler bî-ihtiyâr handân ve işidenler kaḫkahaya şitâbân olacak ve şafâlar olup tâ'ife-i mezkûreden beş altı nefer şahşun birer hikâyet-i hoşteri tahrîr olındı ki şeh'r içre şüret-i beşerde ne âdemler olurmuş ve dehr içre huşk u terden kimler vücûd bulurmuş biline tâ ma'lûm ola ki dünyâyı Hâḫ subhânehu ve te'âlâ kabr gibi kimine riyâz-ı cennâtdan bir gülistân ve kimine emkine-i nîrândan bir zindân idermiş zihî kudret-i [80b] ber-kemâl vaz'-ı hâkim-i lâ-yezâl pes ol şahşun biri **Latîfe** efâzıl-ı dehrden Hamdî-zâde dimekle mevşûf kimesne mahrûsa-i Burûsada müderrislik hıdmetiyle me'lûf iken çârsûda bir kaşşâba gelüp eydür ki usta kaşşâb bugünden ki mâh-ı Ramazânun evvelidür hücre için günde buçuḫ aḫçelik et ta'yîn olındı her gün bizim Hâcî Mübâreke şahîḫçe vezn idüp perseng loca (?)  ve kemügi az ve semüzce ola viresin ve şâkirdlerün bir mu'temedine ışmarlayasın ki her gün defter ide biz ḫod yazmayınca olmazuz inşâ'allâh 'ıyd-ı mu'azzam irtesi bilâ-ḫusûr ve lâ-küşûr bahâsı bizim elimizden vâsıl olsun diyüp gider. Kaşşâb daḫı câ'iz görüp didügi gibi ider bir gün Mevlânânun ziyâfeti olup Hâcî Mübâreke eydür oḡlan bu gice hemşehrîler konukludır eti altı pulluk al diyü gönderür ve iki pulı naḫd virür çün 'Arab gider Hamdî-zâde gönderdüğine peşimân olup eydür dirîgâ il ayaḡ üstinde ḫarâm-zâde zamânı 'Arabın elinde iki pul var idügin tuyup bir ḫarâm-zâde ayarḫup gide hem mâldan ve hem 'Arabdan çıkavuz ol vaḫt hâlimiz nice ola ve yâḫûd 'Arab anı her günki gibi alup pula ḫama' eyleye veyâḫûd bu ma'nâyı kaşşâb eylemeye boyumuzca ziyâna uğramaḫdan ḡayrı hemşehrîler yanında yüzümüz kal-maya yimek az ola dir ve biri daḫı budur **Latîfe** Tâlibü'l-'ilm efendilerin biri bir kendü zu'mınca baḫr-ı 'ilmün cevherîsi Mentешeli Ya'ḫûb Çelebi nâm kimesne kendi emdâli birkaç serâmedlerle Mışr der-âmedî (?)  eyyâmında hem-hücre olup yârân-ı şafâ aña müteveccih olup eyitdiler ki efendi sizler hem şeref-i niyâbet ve hem 'â'ide-i kitâbet ile müstefidsiz odanın şem' ücretini siz yalnızca görseñiz didiklerinde Ya'ḫûb Çelebi daḫı kerem-ile ta'aḫḫul itmedin taḫabbül idüp n'ola uşda her Cum'a gicesi bir şem' bizden ve bir Cum'aya dek bilâ-isrâfin yetdürmek sizden diyü ḫavl u ḫarâr olınup ol Cum'a gicesi Ya'ḫûb Çelebi bir şem' i virüp yanup ol gice yârân şu'lesinde hoş geçerken Ya'ḫûb Çelebiye hücre bucaḡında kitâbını aramaḫ lâzım geldikçe şem'ün yârândan ḫarafına bir çâder-i şeb gerer ki ben bir bucaḫda kitâb arar iken yârân şem'ün ziyâsında bensiz hoş geçmesi ne borcumdur ben şem' i virdimse ben bile olup ortada yanmaḫdur murâdum ben bir küşede yalnız iken [81a] ḫâric-i ḫükminde oluram pes bensiz anlar şem' yaḫmaḫ maḫşûdum degül diyü benümle berâber müstefid olmaḫ için virdüm dir pes ol kitâb ḫarışdururken yârândan ḫarafa çâder-i şeb çeker ki bensiz müstefid olmak maḫşûdum degül diyü ve yine meclise geldükde çâder-i şebi açar daḫı eydür yârân-ı şafâ luḫf idüp ma'zûr buyuruñ ki dost[a] dost mu'âmele râst

dimişlerdir ikrārımız mücibince kişi tükürdüğünü yalamağ olmaz uşta her Cum‘a gicesi me‘külât u meşrûbat-ı ‘ārîfânesinden mâ‘adâ bir şem‘ bizden dimiş idük uşda bir şem‘i biz virdük velakin yine ortada yanup yârân şu‘lesinde bizimle berâber fâ‘idelenüp hoş geçmek idi murâdımız hâliyâ bize bir bucağda kaçâ-yı âsumânî bir maşlahat lâzım oldı pes imdi biz bucağda kitâb ararken sizler bizim şem‘ ile bizsiz hoş geçmek bize zulm-i şarîhdür diyü yârândan cânibe çâr-şebi örter ve yine yirine gelicek çâder-i şebi açar ve biri dahı budur ki **Laṭîfe** Ak Fâtıma dimekle ma‘rûf kimesne bir kişiden bir at şatun alur dört ay kullandıktan soñra ma‘yûbdur diyü yine şâhibine redd ider kabûlünde şâhibi ‘inâd itmeyüp atı alur gider aqçesin bî-kuşur virür Aq Fâtıma hemân-dem bir kışaçla gelüp bu na‘lı ol gün ben yeñi itdürdüm iki aqçem gitmişdür diyü atıñ bir na‘lını çıkarur alur at şâhibi gider Aq Fâtıma üç gün ğamnâk olup yimez ve içmez âh ider âh ider yârânı eydürler ki na‘luñ hod elüñe girdi pes bunca kasâvet niyedür hemân-dem Aq Fâtıma ğazaba gelüp na‘lı altı mîhle bunlaruñ üzerine atar ve eydür ki hîç şunlar yeñi bahâsın ider mi pes nice ağlamayayım dir **Laṭîfe** Kuzât-ı zamânenen birisi mahrûsa-i Edirne de eyyâm-ı şitâda ve evân-ı berd ü ‘anâda hıdmetkârına hitâb idüp eydür ki bre oğlan parmaklaruñı divşirüp top gibi eyle oğlan dahı parmaklarımı divşürmek kaçdın idüp şöyle ki üç parmağımı divşürmege kâdir ola hemân-dem âteşi suyla söyündürür nihân eyler zîrâ ki aqall ekdere tâbi‘dür üç parmak harekete kâbil olıcağ ol iki parmak dahı harekete kâbil olup sağ hükminde olur el tonmaduğı dâbit olur el tonmayıcağ hod âteşe ne ihtiyâc kalur pes eger söyündürilmezse isrâf olmuş olur diyü ta‘cîl tutup âteşi söyündürür

[81b] **Laṭîfe** Vüzerâ ağalarından birisi Eyyübdе sâkin iken her gün Eyyübden Dîvân-ı ‘Âliye gelince at na‘lı harcından kaçup Eyyüb peremesi buçuğa âdem taşduğın tıyup hesâb idüp at na‘lından pereme harcı ucuz düşüp her gün Dîvân-ı ‘Âliye Eyyüb peremesiyle gelür gider imiş ittifâken bir gün Eyyüb peremesi âdem bulmaz eglenür ikindüye dek Ağa Hâzretleri atı da bekler görür ki olmaz bir somun dahı yanına kalsun diyü yayan gitmege ‘azîmet idüp peremedен taşra çıkar ittifâk Ağa Hâzretlerinüñ yanında bir ‘Arab cârîyesi vâki‘ olmuş görür ki Ağa Hâzretleri gidicek gemi dibeleg boş kalup ziyâde eglenmek lâzım gelür hemân-dem ‘Arab cârîyesi eydür Ağa Hâzretleri luṭf idüp oturuñ ben sizüñ için bir bucuğ vireyim dir hemân-dem Ağa Hâzretleri biñ cânla anlaruñ şadaqasın kabûl idüp dönüp yine yirine gelüp oturur ve eydür ki Allâh Te‘âlâ biñ biñ berekât virsün Tañrı saña âzâdlık virsün dir aḫşâma dek katlanur aḫşâm olıcağ peremeci dahı peremeyi şalar ol gice Ağa Hâzretleri eve müft geldügin evde hikâyet idüp zevk idüp güler **Laṭîfe** Mahrûsa-yı Kostantiniyyede bir kişi çârsü yüzinde bir kirdeci dükkânında bir ğavğâ görür ‘aceb ne hâdiide ola diyü görmesine teveccüh ve iqbâl gösterüp görse ki bir kişi dükkân şâhibinüñ muhkem etegin tutup yirer ve çok nâ-sezâ sözler söyleyüp dükkân şâhibini bir eliyle çeküp sürer velî bir elinde bir çubuğa şaplanmış birkaç kömür gibi nesne tutup tırur Müslümânlar başına üşüp kirdeciden su‘âl eylediklerinde kirdeci eydür bu kişi bir çubuğa şaplanmış

bir ciger getürdi bunu bize Allâh için pişirivir didi ben dağı pişirivirdüm gelüp aldı gitdi irtesi yine geldi eydür ustacığım konuklıkda idük şimdi (?) ısıdıvir şimdi yiyelim dir tekrâr ısıdıvirdim gitdi şimdi gelmiş sen benim on akçe deger cigerümi yakmış harâb eylemişsin tez ya cigerim yirine ciger veyâhüd üç akçemi vir diyü uşda çeküp süriyüp kâdıya alup gideyorır dir Müslümânlar üşüp kirdeci bî-çâreyi ol kişünün elinden iki pula şulh idüp kırtarırlar varır gider ve Tañrıya şükrler ider ve bu hikâyetlerden murâd budur ki kızanan ve emek çekene yimek naşîb olmaz imiş Tañrı kime [82a] naşîb iderse anuñ olur imiş nitekim Necâtî Big Hazretleri rahimehullâh bu beytde ma'nâyı taşîh eylemişlerdir.

‘Aşık irdi ‘ıyd-ı vaşla zâhid ider dağı şek

Kimine yimek naşîb oldu kimine emek

Temmetü'l-Evrâk* Bi-'Avni'llâhi'l-Meliki'r-Rezzâk

Sonuç

Hezl ve mutayebeleri ile meşhur olmasına rağmen Cemâlî'nin latifelerinin ya da mizahi eserlerinin tamamını ihtiva eden bir eser, bugün için elimizde yoktur. Ancak *Denâ'et-nâme-i Cemâlî*'deki altı latife, şairin latife türündeki üslubunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Cemâlî, ortak özelliği hasislik olan kişileri latifelerine konu ederek letâ'if-nâme anlayışında bir özgünlük ortaya koymuştur. Bu bakımdan eserin edebiyatımızdaki az sayıdaki letâ'if-nâme içerisinde yeri önemlidir.

Birinci latife, Hamdî-zâde adlı bir kişinin kasaptan veresiye et alması ile ilgilidir. İkinci latife, Ya'kûb Çelebi'nin verdiği mum parası hakkındadır. Üçüncüsü, Ak Fâtıma'nın aldığı atı, iade edişi ile ilgilidir. Dördüncüsü, kadılardan birinin kışın soğuk bir günde, yanan ateşi israf olmasın diye söndürmesini anlatır. Beşincisi, vezir ağalarından birinin kayık parası vermemek için cariye bir kadına minnet etmesi hakkındadır. Altıncısı, İstanbul'da bir dükkânda, pideci ile müşteri arasında meydana gelen kavgayı anlatır. Dolayısıyla her bir latifenin konusu sosyal hayat-tan ve ilişkilerden alınmıştır.

Eserin başında müellif, bu latifeleri dinleyenlerin kahkaha atacağını söylese de olay örgüsü ve anlatım bakımından hikâyelerin ancak okuyucuyu acı acı gülümseteceği beklenebilir. Bununla birlikte sebep-i telifte ortaya konulan amaç olan “dünyada ne insanlar var” şeklindeki düşünce, okuyucuda hâsıl olmaktadır.

Eserin başında, hedefinin “dünyada ne tür insanların var olduğundan haberdar etmek” olduğunu söyleyen Cemâlî, eseri tamamlarken de “emek çekene yimek nasip olmaz” diyerek, nasip konusunda tevekkülü nasihat etmektedir. Bu bakımdan eser, latifelerin yazılış amaçlarından biri olan hikmet ve ibret ortaya koymak gayesine uygun bir letâ'if-nâmedir.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Açıköz, N. (2017). Riyâzü'ş-Şuara, Riyazi Muhammed Efendi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- 📖 Ahmet Vefik Paşa (1306), Lehçe-i Osmanî. İstanbul.
- 📖 Altunel, İ. (2003). Latife. İslâm Ansiklopedisi (C. 27, s. 109-110). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- 📖 Batislam, H. D. (2013). Divan Edebiyatında Latife ve Hezl. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22 (1), 229-242.
- 📖 Bayram, B. (2020). I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kadar Türk Edebiyatında Letâifnâmeler (İnceleme-Metinler). (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi/Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- 📖 Bursalı Mehmed Tahir (1342). Osmanlı Müellifleri, II. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- 📖 Cemâlî. Latîfe-i Merhûm Cemâlî Berây-ı Kimyâ, Milli Kütüphane, Nu. 1239.
- 📖 Çelik, A. (2017). Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî ve Metâlî-i Cemâlî İle Şehrengîz-i İstanbul Adlı Eserleri (İnceleme -Metin). Konya: Palet.
- 📖 Defterdâr-zâde Cemâlî. Denâ'et-nâme-i Cemâlî. Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, Nu. 34 Ha 362/29, 80a-82a.
- 📖 Dilçin, C. (1983). Yeni Tarama Sözlüğü. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- 📖 İsen, M. (1994). Gelibolulu Âlî, Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı. Ankara: Akçağ.
- 📖 Muallim Nâcî (1987). Lugat-ı Nâcî. Çağrı.
- 📖 Solmaz, S. (2005). Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- 📖 Sungurhan, A. (2017a). Tezkiretü'ş-şu'arâ, Kınalızâde Hasan Çelebi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- 📖 Sungurhan, A. (2017b). Beyânî Tezkiresi (Tezkiretü'ş-şu'arâ) Mustafa (Cârullahzâde). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- 📖 Şemseddin Sâmî (1317). Kâmûs-ı Türkî. Dersaadet: İkdâm.
- 📖 Turan, L. (2011). Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin Siroz Şehrengîzi. Osmanlı Araştırmaları The Journal Of Ottoman Studies, XXXVII, 49-76.



Çağatay Türkçesiyle Yazılan *Tevarih-i Güzide-Nusret-Name* ve Eserde Geçen Manzumeler*

Poems in the Tavarikh-i Guzida Nusrat-nama Written in Chagatay Turkish

Avazkhan UMAROV**

Özet

Timurlulardan sonra Orta Asya'da egemenliği ve gücü elinde tutan hanedan kurucusu şah ve şair olarak bilinen Şeybani Han ve Şeybaniler Devleti olmuştur. Bu dönemde Türk dili ve edebiyatı, Türk tarihi adına önemli eserler yazılmıştır. Şeybani Han'ın önderliğinde yerel tarih yazıcılığı gün yüzü görmeye başlamıştır. Tevarih-i Güzide-Nusret-name adlı eser mensur olarak düzenlenmiştir. Ancak buna rağmen eserde manzum parçalar da yer almaktadır. Özellikle eserin Nusret-name kısmı olarak kabul edilen Şeybani Han hakkındaki ikinci bölümünde manzumeler daha fazladır. Doğal olarak burada Şeybani Han'ın edebiyata ve şiire ilgi duymuş olması etkili olmuştur. Şiirler genel olarak hanın etrafında bulunan komutanlar, bazı kahraman beyler ve kavimler hakkındadır. Buna Çağatay beyleri, Özbek eli, Canıbek Sultan, Hamza Sultan hakkındaki manzumeleri örnek olarak gösterebiliriz. Bununla birlikte, lirik şiir parçalarının da yer alması esere edebî bir değer katmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tevarih-i Güzide-Nusret-name, Oğuzname, Çağatayca, Şeybani Han, Manzumeler, Özbekler.*

Abstract

After the Timurids, the founder of the dynasty, who held the sovereignty and power in Central Asia, was the Shaybani Khan, known as the Shah and the poet, and the Shaybani State. In this period, important works were written on behalf of Turkish language and literature and Turkish history. Both the shah and the poet, local historiography began to see the light of day under the leadership of Shaybani Khan, one of the important figures of Turkish literature. The work

*Bu çalışma Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Lehçeleri Anabilim Dalında hazırlanan “‘Tevarih-i Güzide-Nusret-name’ Hakkında Bir İnceleme (Giriş - İnceleme - Metin - Sözlük)” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**Doktora öğrencisi, Ege Üniversitesi Türk Dili ve Lehçeleri Anabilim Dalı, Türkiye, avazkhanumarov@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4652-0082.

named *Tevarih-i Guzide-Nusret-Name* was arranged as prose. However, there are also parts of the poem in many important parts of the work. Especially in the second part about *Sheybanī Han*, which is accepted as the *Nusret-name* part of the work, there are more poems. Naturally, *Sheybanī Han's* interest in literature and poetry was effective here. The poems are about the generals around *Sheybani Han*, some brave gentlemen and tribes. It is possible to cite the poems about *Chaghatay Beys*, *Uzbek People*, *Canıbek Sultan* and *Hamza Sultan* as examples. However, the inclusion of lyrical poetry pieces has added literary value to the work.

Keywords: *Oguzname*, *Chaghatay*, *Sheybani Han*, *Poems*, *Uzbeks*; *Tevarih-i Guzide Nusrat-Nama*.

Çağatay edebiyatı 15. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın başlarına kadar yaklaşık olarak Osmanlı Devleti dışında kalan Asya'daki Doğu Türklerinin yazı ve konuşma dilidir (Argunşah, 2018, s. 15). Günümüzde Çağataycaya en yakın olan diller Özbekçe ve Yeni Uygurcadır.

“Bu dönem edebiyatı Timurlular devrinde İslâm medeniyetinin tesiri altında oluşmuş, Harezmi Türkçesinin devamı mahiyetinde gelişen edebiyattır. Timurlular idaresi altında gelişen bu Çağatay dili, özellikle Nevayi'nin eserlerinde klasik biçimini aldı” (Eckman, 2017, s. 15).

Çağatayca Babür Mirza'nın yaşadığı yüzyılda ve ondan sonra uzun bir süre Hindistan'da da varlığını sürdürmüştür.

Timurlulardan sonra Orta Asya'da egemenliği ve gücü elinde tutan hanedan, kurucusu şah ve şair olarak bilinen Şeybani Han ve Şeybaniler Devleti olmuştur. Bu dönemde Türk dili ve edebiyatı, Türk tarihi adına önemli eserler yazılmış ve Şeybani Han'ın önderliğinde yerel tarih yazıcılığına gereken değer verilmeye başlanmıştır (Umarov, 2020).

Şeybaniler ve Astrahaniler devri Buhara Hanlığı'nın hükümdarları bir taraftan devlet işleriyle meşgul olurken bir taraftan da başarılarının gelecek kuşaklar tarafından bilinmesi için yaptıklarının yazıya geçirilmesini istemişlerdir. Böylece hanlıkta tarih yazıcılığı daha ilk hükümdar olan Muhammed Han Şeybani'den itibaren önem kazanmıştır (Çelik, 2012, s. 95-119). Şeybaniler dönemi kaynakları arasında Muhammed Şeybani Han'ın siyasî karakterini ayrıntısı ile aktaran Şeybani-nameler büyük bir öneme sahiptir. *“Bu dönemde Şeybani-name adında birçok eser yazılmış olsa da onlar arasında siyasî ve kültürel yapısı en ayrıntılı olanı Muhammed Salih'in ve Kemaliddin Benai'nin Şeybani-nameleridir”* (Ükten, 2018, s.7; Umarov, 2020). Muhammed Salih'in Şeybani-name'si manzum olarak düzenlenmiştir. Eser Şeybani Han Devleti ve o dönem tarihi açısından çok

kıymetli bir eserdir. Bu dönemde yazılan *Mihman-Name-i Buhara*, *Abdulla-Name* gibi önemli eserlerin çoğu dönemin şartları gereği Farsça olarak kaleme alınmıştır. Muhammed Salih'in *Şeybani-name* ve Zahiruddin Muhammed Babür'ün *Babür-name* eseri Şibaniler dönemine en yakın zamanda yazılan Çağatayca yazılan eserlerdir. Bu listeyi Şeybani Han'ın bizzat emrine göre Türkçe yazılan, içinde çok değerli tarihî, siyasî, sanat ve edebî bilgileri içeren ve müellifi anonim olan *Tevarîh-i Güzîde-Nusret-Name* eseri ile de genişletebiliriz.

Tevarîh-i Güzîde-Nusret-name

Tevarîh-i Güzîde-Nusret-Name XVI. yüzyılda Türkistan bölgesinde yazılan ilk Türkçe tarih yazıcılığı eserinden biridir. Eser mensur olarak yazılan bir vakayinamedir. Şeybaniler hanedanlığının kurucusu Şeybani Han'a atfederek yazılmıştır. Eserin adı *Tevarîh-i Güzîde-Nusret-name'dir*. Bu eser Çağatayca yazılmış önemli edebî miraslarımızdan biridir. Elyazma, hanedan tarihi niteliğinde yazılmış bir tarih kitabıdır. En önemli bölümlerden biri *Destan-ı Oğuz Han* başlığı ile adlandırılan bölümdür. Bu bölüm Reşidüddin'in *Camiu't Tevârîh* eserinden yer alan *Oğuz-nâme'nin* Türkçe tercümesidir (Umarov, 2020). İslamiyet sonrası Türkçe yazılan en önemli *Oğuz-nâme* sayılan bu eser diğer Oğuznâmelere kaynak olacak niteliktedir.

Altı yapraktan oluşan (5a-11a) Oğuz Han destanında Kün Han'ın, Ay Han, Yıldız Han, Gök Han, Tingiz Han ve İl Han'ın savaşları kısaca yorumlanır. Bu bilgilerden sonra Oğuz Han'ın kavimleri: Uygur, Kongırat, Kıpçak, Karluk, Kalaç, Kanglı hakkında önemli bilgiler aktarılmaktadır. Sonra Oğuz Han'ın oğullarının şerhi ele alınmıştır. Sırası ile Oğuz Türkleri, Moğol kabileleri, Cengiz Han ve onun soyundan gelenlerin tarihi, Emir Timur ve onun Toktamış'la olan mücadelesi zikredilmiştir. Eserin ikinci kısmı olan *Nusret-name* kısmında Ebul-Hayr Han dönemi ile Muhammed Şeybani Han dönemi olayları, onun kardeşi Mahmud Sultan ve oğlu Timur Sultan kaleme alınmıştır (Umarov, 2020).

Bize göre eserin en önemli ve orijinal olan kısmı Şeybani Han ve onun askeri, edebî, siyasî yönlerini içeren *Nusret-name* kısmıdır. Bu bölümün özellikle Şeybani Han için yazıldığı başlıklardan da bellidir. Elyazmanın 117b sayfasından Ebul Hayr Han ile başlayan kısım, 121a/10 sayfasından *Dāstān-ı Ebū'l- feth Muḥammed Şeybānī Ḥan ibn Şāh Budağ Sultān ibn Ebū'l-Ḥayr Ḥan* başlığı altında Şeybani Han ile ilgili bölüm başlamaktadır. Bu bölüm Şeybani Han'ın Andican, Semerkant, Karşı, Harezm gibi bölgelere düzenlediği seferleri ve onun etkisinde gelişen olaylar hakkında kıymetli bilgiler içermektedir.

Elyazmanın Yazarı, Yazılış Sebebi ve Yazılış Tarihi

Metnin yazarı belli değildir. Kaynaklarda anonim olarak geçmektedir. Buna rağmen eserin müellifi hakkında araştırmacılar kendi görüşlerini ifade etmişlerdir. P. Lerh bu eserin yazarının Sultan Veled olduğunu düşünmüştür. Fakat Akramov bunun pek mümkün olmadığını belirtmiştir. Sultan Veled eser yazılmadan çok daha önce 1226-1312 yıllarında yaşamıştır. Sultan Veled (Ahmet Behaüddin Veled) hepimizin bildiği ve meşhur âlim, düşünür Mevlevilik tarikatının önderi Mevlana Rumi'nin büyük oğludur (Akramov, 1967, s. 14; Değirmençay, 2009, s. 521-522; Umarov, 2020). P.G. Mukminova hazırladığı tezde *Tevarîh-i Güzîde-Nusret-name*'nin Şeybani Han hakkında yazılan eserlerden biri olduğunu, Şeybani Han'ın bu eserin yazımına bizzat katıldığını ifade etmiştir. Akramov ise, eserin müellifinin Şeybani Han'a yakın olan birinin yazdığını ve bu kişinin Muhammed Salih olabileceğini belirtmiştir (1967, s. 14-15). Ayrıca Muhammed Salih'in Şeybaninamesi'nde ve Şeybani Han'ın divanında yer alan bazı şiirlerin bu eserde de görülmesi araştırmacıları düşündürmüş olabilir (Umarov, 2020). Tabii yukarıdaki fikirler bir ihtimal olduğundan bu konuda kesin bir şey söylemek çok zordur.

St. Petersburg nüshasının bazı bölümlerini çalışan İbrahimov S. K, Mingulov, Pishchulina K. A, Yudin V. P gibi araştırmacılar da elyazmanın müellifi hakkında kendilerinden önceki çalışmaları kaynak göstermişlerdir (1969, s. 9). Bütün bunlara rağmen eserin yazarını kesin olarak belirtmek pek mümkün değildir.

Eserin yazılış sebebi ile ilgili bilgileri yine metnin kendisinden elde edebiliriz. Şeybani Han Buhara ve Semerkant'ı, Maverai'ü'n-Nehr'i ele geçirdikten sonra bu tarihî eserin yazılmasını emretmiş ve bu elyazmada şöyle anlatılmıştır:

*...bu vaktde bu pâdşâh-ı mu'azzam şâhibü's-seyf ve'l-kalem imâmü'z-zamân ve halîfetü'r-rahmân himmetin' âlî tutup ve devlet rikâbın basıp **Mâverâ'ü'n-nehr vilâyetin alıp** ve devlet ve sa'âdet birle taht-gâhıda oturup huşbe ve sikkeni imâmü'z-zamân halîfetü'r-rahmân elkâbı birle müzeyyen ve mükerrem kılğanda mübarek hâûırığa andağ keldi kim tâ güzîde târîhlerdin intiḥâb kılıp ber-güzîde sözlerni cem' êtip, tertîb dâyiresiğâ keltürgey (3b/14-3b/19).* Eserin yazarı bu cümlelerle bu tarih kitabının yazılış sebebini biraz da olsa açıklamış oluyor.

Yine metinde eserin yazıldığı yıl ve yazılma sebebi ile ilgili şu bilgiler verilmektedir:

*...taḳı Moğul bahşıları Moğul ḫatı birle bitilgenlerni âsân bolmak üçün taḳı Fârsî tili birle bitilgenlerni Türkige evürüp tertib berildi, taḳı kitâbğa **Tevarîh-i Güzîde Nuşret-name** at berildi. Bu tevârîḫ hicret **toḳuz yüz sekizde cemâziye'l-evvel ayı cemê êtilip bitildi.** (4a/5-4a/8) Metinde geçen hicri 908 senesi miladi*

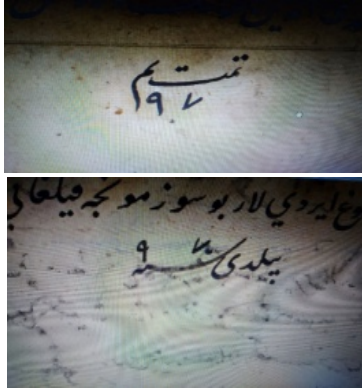
sene ile Kasım-Aralık 1502 yılına denk gelmektedir. Buradan eserin 1502 yılında tam olarak cem edilip yazıldığını anlayabiliriz.¹

Akramov her iki nüsha (Londra ve St. Petersburg) için eserin bitiş tarihini zilkade 909 (Nisan-Mayıs 1504) olduğunu belirtmiştir (1967, s. 24). Akramov'un böyle demesinin önemli sebepleri vardır. Çünkü elyazmanın iki yerinde farklı tarihten söz edilmektedir ki olaylar eserin yazılış tarihinden sonraki tarihlerde geçmektedir.

*Sencer Barlasnı tutup han tapuğuna Témür Bahadır Han mülâzımları keltürdi erse günâhin bağışlap köp 'inâyet ve şefkatlar kıldı. Taqı öz qaşıda mülâzım kıldı. Ol fethte **tārīh tokuz yüz sekizde ramazân** ayıda érdi kim kılıç birle oq uçıda miñ bês yüz kişisi öldi. H^vâst-ı haqq andağ érdi. Cāhillik kılğanlar cezāsın taptı. Taqı han yanıp Semerqand tahtığa keldi (136a/16- 136b/1) Hicri dokuz yüz sekiz yılının ramazan ayı miladi yıl hesabına göre (Şubat- Mart) 1503 yılına denk gelmektedir. Metnin sonlarına doğru hicri 909 senesi tekrardan geçmektedir.*

*Ebū'l-Feth Muhammed Şeybānī Han haleda'llāhu ta'ālā eyyām-i hilāfet min evānū'z-zamān ilā-intihā'ī'd-devrān **tārīh tokuz [yüz] tokuzda şevvāl ayının yigirmisinde** belde-i mahfūza-i Semerqand tevābi'nde bāğ-ı nev maqāmıdın kim gülistān-ı Erem anıñ nūzhet-i şafāsı qaşıda 'adem 'aynū'l-ḥayat anıñ mālāmāl zülāl ḥavzınıñ yaqasında bir şebnem bolğay (140a/8-140a/13) Hicri dokuz yüz dokuz şevval ayının yirminci günü, miladi hesaba göre 1504 yılının 6 Nisanına denk gelmektedir.*

Bunların dışında eserin 148b ve 149a sayfasında da iki farklı tarih mevcuttur:



¹ Hicri seneyi Miladi seneye çevirmede <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/> uygulaması kullanılmıştır.

148b de verilen tarihin hicri dokuz yüz yedi (907) olduğu görünmektedir. Elyazmanın giriş kısmında yazılış tarihi olarak dokuz yüz sekiz (908) senesini görmüştük.

149a sayfada ise dokuz yüz yetmiş (970) senesinden bahsediliyor. Bu miladi seneye göre 1562/1563 yılına denk gelmektedir. Bu sene kaynaklara göre eserin istinsah tarihidir (Akramov, 1967, s. 28).

Eserin Nüshaları

A (Londra) Nüshası

Günümüzde *Tevarih-i Güzide-Nusret-name*² eserin bilinen özgün iki nüshası mevcuttur. Birincisi A nüshası, İngiltere’de British Museum’da **N: OR 3222** numarasıyla kayıtlıdır (Umarov, 2020). İkincisi B nüshası, St. Petersburg Rusya Bilimler Akademisi Doğu yazmalarında N: B 745 numarasıyla kayıtlıdır. A nüsha Charles Rieu tarafından 1888 yılında tavsif edilmiştir. Bu nüsha günümüze kadar ulaşan ve orijinale yakın bildiğimiz en eski nüshadır. Eser hicri 970, Miladi 1562/1563 (A nüsha 48b) yıllarında II. Abdullah Han’ın döneminde istinsah edilmiştir. A nüshanın 1a sayfasında nüsha sahibinin dörtgen küçük mührü olup, orada: “*Ebu Talip El-Hüseyni ve hicri 1059*” şeklinde bir cümle mevcuttur. Mühür üzerinde şu Farsça sözler yazılmış: ³ من مملكات خداوند نعمت (Akramov, 1967, s. 28; Umarov, 2020).

Bu nüsha büyük Babur hükümdarı Şah Cihan’ın (1623-1659) saray tarihçisi ve şairi Al-Arzi mahlası ile tanılan Ebu Talip el-Hüseyni’ye aittir. Kendi hükümdarının emrine göre Horasan, Mekke ve Medine’ye seyahat etmiştir. Sonra kısa bir dönem Yemen hükümdarının saray kütüphanesinde çalışmıştır. Burada Türk dilinde yazılan ملفوظات تَمور adlı eseri Farsçaya çevirmiştir. Al-Arzi sonra Hindistan’a dönüp (hicri 1047/ 1637-1638) tercüme işini Şah Cihan’a hediye etmiştir (Rieu 1879: 177-179, Akramov, 1967, s. 28).

A nüshasının sahibi *Ebu Talip el-Hüseyni* çok güzel şiirler yazmış ve Hindistan’da yeterince meşhur bir şairmiş. Azeri denilen kişinin bilgisine göre, Ebu Talip el-Hüseyni aslen *Hamadan* şehrindeydi. Başka tarihçilerin bilgilerine göre o aslen *Keş* şehrinde doğmuş, sonradan Hamadan’a ve sonra Hindistan’a gelip Şah Cihan sarayında hizmet etmiştir. Hindistan’da vefat etmiş ve Kaşmir’da defnedilmiştir. Akramov’a göre elyazma Ebu Talip el-Hüseyni tarafından Horasan’dan Hindistan’a getirilmiş ve sonradan İngilizler tarafından İngiltere’ye götürülmüş olabilir (1967, s. 28-29).

² Bundan sonra TGNN olarak kısaltılır.

³ Ben Allah’ın nimetinin sahibiyim.

Araştırmacılara göre, eserin yazısı ve içeriği o dönemlerde yazılan *Şibani-nâme* ve *Tarihi Ebul Hayr Han* eserlerine benzemektedir. Londra nüshası çok iyi düzenlenmiştir. Özellikle başlıkların, özel isimlerin koyu ve renkli yazılması, eserin II. Abdullah Han'a sunulduğunu veya bizzat hanın talimatına göre yazıldığının kanıtıdır (Akramov, 1967, s. 27). Londra nüshasının değerini arttıran hususlardan biri eserde on altı adet minyatürün bulunmasıdır. Bu araştırmamıza esas aldığımız Londra nüshasının 43b (Cengiz Han ve onun dört oğlu), 45b (Batu Han ve onun ordusu), 50b (Ögedey Han ve maiyeti), 52b (Korkunç bir fırtına tasviri), 76b (Coci (Yuci) Han), 86a (Çağatay Han'ın resmi), 93b (Tuluy Han), 96a (Mönke Han), 103b (Hülagü Han), 105a (Nasirüddin Tusi'nin Maraga şehrindeki Rasathanesi; Alimler ve katipler), 108b (Bir savaş sahnesi), 113b (Gazan Han ve maiyeti), 118b (Ebul Hayr Han), 130b (Şah Baht Han – Şeybani Han), 137b (Savaş sahnesi), 139b (Çiçekli ağaç) sayfalarında minyatürler vardır. Bütün bunlar eserin sadece bir tarih kitabı değil, aynı zamanda Türk-İslam sanat tarihi açısından da önemli eser olduğunu göstermektedir⁴

TGNN eserinin Şeybani Han'a adanan *Nusret-name* bölümünde mesnevi, gazel, kaside ve başka şiirler de yer almaktadır. A nüshasında geçen manzumeler diğer nüshalara nazaran daha fazladır (Kayumov, 2010: 114). Türkçe manzumeler toplam 593 mısradan oluşurken Farsça manzumeler 24 mısradan oluşmaktadır. Farsça manzumeler dünya klasiklerinden: Sadi'nin *Gülüstan* ve Firdevsi'nin ise *Şah-name*'sinden atfedilmiştir.

A nüsha 149 yapraktan oluşmaktadır. Ta'lik yazısıyla yazılmıştır (Rieu, 1888, s. 276). Her bir sayfası 19 satırdan ibarettir. Bazı sayfalar 17, 18 satırdır. Eserdeki bazı Arapça ayetler ve kelimelerin dışında yazıda herhangi bir hareke bulunmamaktadır. Elyazmanın 116a sayfası boştur (Umarov, 2020). Elyazmada bulunan 16 minyatürün boyası bazen kendisinden sonra gelen sayfalarda leke oluşturmuş, bu da okumayı zorlaştırmıştır. Örneğin, elyazmanın 44a, 51a, 53a, 77a, 95b, 104a, 109a, 114a, 138a sayfalarında minyatürden kalan boyalar vardır. Elyazmanın 64a sayfasındaki 17, 18 ve 19. satırlarda mürekkep dağıldığı için yine okunmakta zorluk çekilmiştir. 67a sayfasında sol üst köşeden sağ alt köşeye çapraz bir çizgi vardır. Tüm bunlara rağmen, genel olarak bu nüshanın yazıları okunaklıdır.

⁴ *Tevarih-i Güzide Nusret-name*'deki minyatürlerle ilgili detaylı bilgi için bkz: Barbara, B. (1994). A Sixteenth Century Manuscript from Transoxiana: Evidence for a Continuing Tradition in Illustration. *Muqarnas*, 11, 103-116.

B (St. Petersburg) Nüshası

İkincisi olan B nüshası, St. Petersburg Rusya Bilimler Akademisi Doğu yazmalarında N: B 745 numarayla kayıtlıdır. Bu da 149 yapraktan ibarettir. Eserin 113b ve 114a sayfaları boştur. Her sayfası 13 satırdan oluşan elyazmanın tavsifini Dimitrieva, Muginov ve Muratov yapmıştır (Akramov, 1967, s. 41-42). Londra nüshasında 16 adet minyatür olduğunu belirten Umarov, St. Petersburg nüshasında herhangi bir minyatür olmadığını ifade etmiştir (Umarov, 2020).

Elyazmanın B nüshası Asya Halkları Enstitüsü'nün St. Petersburg bölümüne P. Lerh koleksiyonundan getirilmiştir. 1858 yılında P. Lerh şark elyazmalarını toplamak için Buhara'ya gelmiştir. Neticede başka elyazmalarla birlikte *Tevarih-i Güzide-Nusret-Name* eserini de Buhara'dan götürmüştür. Lerh bu elyazmayı 1859 yılında Petersburg'daki Bilimler Akademisi'nin Asya müzesine teslim etmiştir (Akramov, 1967, s. 40).

Eserin müellifi, hattatı ve yazıldığı tarih hakkında kesin bilgi yoktur. Akramov elyazmanın yazısına bakarak onun 16. yüzyılın sonu 17. yüzyılın başında yazıldığı fikrine varmış. Elyazmanın özellikleri ve metnine bakarak eserin istinsah edildiği yerin Hindistan olduğunu düşünmüştür (Akramov, 1967, s. 40-41).

Metnin 1a sayfasında elyazmanın sahiplerine ait olan üç tane mühür vardır. Bir mühürdeki yazı okunmuyor. Diğer iki mühürdeki yazılar okunaklıdır. Bu iki mühürden biri yumurta şeklindedir ve aşağıda yer alan şiirli metin mevcuttur.

ملک میرزا معید از دل و جان

Mülk-i Mirza mecid az dil ü cān

بنده کمترین شاه جهان

Bende-i kemterin Şah-i Cihān

Bir diğer mührün (yuvarlak şekilde) bir tarafı tam net görünmemektedir. "*Mahmud... Şah Cihān.*" sözcükleri eksiktir.

Her iki mühürde de elyazmanın sahipleri ve onların haceleri - Hindistan padişahı Şah Cihan zikredilmiştir. Mühürlerin üzerinde çok ilginç bir yazı vardır: *On rupiye satın alındı* (Akramov, 1967, s. 41) Bundan şu anlaşılmaktadır ki, elyazma Şah Cihan zamanında yaşamış insanların elindeydi. Onların hayatı ve saray ile olan ilişkiler hakkında hiçbir bilgi yoktur. Belki bu elyazma sonradan Orta Asya'daki tüccarlar tarafından on rupiye satın alınmıştır.

Londra nüshasının tarihini St. Petersburg elyazması ile karşılaştırdığımızda, Londra elyazması Şah Cihan'ın saray şairi Ebu Talip El-Hüseyni'ye aitti. St. Petersburg elyazmasının ise, yine Şah Cihan'ın hizmetindeki birine (kim olduğu belli değil) ait olduğu anlaşılmaktadır. Akramov'un da belirttiği gibi muhtemelen Petersburg nüshası sipariş üzere Londra nüshasından istinsah edilmiş olabilir (Akramov, 1967, s. 41).

Özbekistanlı araştırmacı Akramov'un belirttiğine göre, tenkitli basımları ve metinleri birbirleri ile karşılaştırmak her iki elyazmanın birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Yine onun ifadesine göre A ve B nüshalarının başı da sonu da aynı olmasına rağmen, St. Petersburg nüshasında hikâyelerin sırası düzensizdir. Akramov, Londra nüshasında okunamayan yerlerin Petersburg nüshasında anlamsız cümleler ya da kelimeler olarak görüldüğünü belirtmiştir. Muhtemelen St. Petersburg nüshasının hattatı, Londra nüshasındaki okunamayan yerleri tam anlamadan, direkt yanlış olarak istinsah etmiştir (Akramov, 1967, s. 41-42).

Petersburg nüshası kronolojik olarak düzensiz yazılmıştır. Çoğu yerde aynı cümleler tekrarlanmıştır. Akramov'a göre bunlar eserin Çağatayca'yı bilmeyen ve Orta Asya'dan olmayan birisi tarafından istinsah edildiğini göstermektedir. Ondan dolayı o bu nüshanın Hindistan'da istinsah edildiği kanaatine varmıştır (Akmarov, 1967, s. 42). Akramov'un Petersburg nüshası için söylemiş olduğu bu cümleler yerindedir. Metindeki olayların iki defa yazıldığını ve düzensiz olduğunu araştırma devamında gördük. Hattat özel isimler, yer ve kabile adlarını yazarken birçok hata yapmış ya da özel isimleri karıştırmıştır. Bunun gibi yanlışları B nüshasında da sık sık karşılaşmak mümkündür.

Yukarıdaki esas olan iki nüshanın dışında, bu elyazmanın kısaltılmış yedi nüshası bilinmektedir. Onlardan dördü Taşkent nüshası, üçü ise St. Petersburg nüshalarıdır. Muhtasar nüshaların içinde en düzgün ve orijinale en yakını T1(Taşkent) nüshasıdır. Bu nüsha Taşkent'te *Ebu Reyhan Biruni Adlı Elyazmalar Enstitüsünde N: 4347* numarayla kayıtlıdır. Araştırmamız sırasında bu nüshaya da bakma fırsatımız oldu. Şekil olarak küçüktür, 10.5 x 17 ebatlarındadır. Eserin cildi hafif yeşildir. Eserin başlığı *Oğuz ve Alan-koa ve Şeybâni-name* şeklinde not düşülmüştür (Akramov, 1967: 51). T1 nüsha 99 yapraktan oluşmaktadır ve nüshasının müellifi *Alla Murad Anarbay oğlu* diye düşünülmüş olsa da aslında bu hattatın ismidir (Umarov, 2020).

Elyazmanın hattatı elyazmanın kılıfında gösterildiği gibi *Alla Murad Anarbay oğlu* Kongırat Özbeklerindedir. Eser hicri 1231(1815/1816) yılında Emir Haydar'ın⁵ eli altında Buhara'daki *Mir Arab* medresesinde istinsah edilmiştir. Eser Buhara kütüphanesine Muhammed Musa koleksiyonundan getirilmiştir. Bunun delili olarak elyazmada Rusça ("Muhammed Musa 1915") ve Arapça yazılmış "*1915'de Necmiddin'den satgun almaştım*" yazıları vardır. Elyazma *Ebu Reyhan Biruni Adındaki Şarkşinaslık Elyazmaları Enstitüsü'ne* 1939 yılında getirilmiştir (Akramov, 1967, s. 51) .

⁵ T₁ 99b

T1 nüshasının 60a yaprağında elyazma ile alakası olmayan dini konudaki bir eserden alıntı verilmiştir. Yaprakların çoğunun haşiyelerinde (53b, 54b, 55a, 56a, 57a, 58a, 58b, 60b, 61a, 62a, 79b, 80a, 96b) günümüzde yapılan işaretler vardır. Bazı kelimelerin altı kurşun kalemle çizilmiştir.

T1 nüshasında A ve B nüshalarında olmayan bazı hikâyelerin olması, A nüshasının baş ve sonuç kısımlarını doldurması açısından son derece önemlidir.

Eserde Geçen Manzumeler ve Önemi

Yukarıda da söylediğimiz gibi TGNN eseri mensur olarak yazılmış olsa da esere edebî özellik kazandırmak için metnin önemli yerlerinde olayları ve şahsiyetleri tam ifade edebilmek için manzumelere yer verilmiştir. Bu manzumelerin çoğu Türkçedir. Az sayıda olsa da Farsça şiirler bulunmaktadır. Manzumeler gazel, mesnevi ve kaside gibi edebî türlerden oluşmaktadır. Eserde ele alınan manzumelerin büyük kısmı Şeybani Han'a adanan *Nusret-name* bölümünde yer almaktadır. TGNN'de yer alan manzumelerin 593 mısra Türkçe, 24 mısra ise Farsçadan oluşmaktadır.

Metin bütün klasik eserler gibi Allah'a hamd ve minnet duyguları ile başlamıştır. Metin yirmi sekiz mısradan oluşmaktadır. Ondan sonra Şeybani Han'ı övgü ile beyan eden kaside gelmiştir. Bu kaside 62 mısradan oluşmaktadır. Kasidedeki dizelerden Şeybani Han'ın diğer mahlasının *Şah Baht Han* olduğunu öğrenmek mümkündür:

Cihān efrūz šāhib-i tāc ḥākan
*'Adālet taḥtī ūzre **Şāh Baht Han***
Şah-i dānā ērūr šāh-i civān-baḥt
Ki ber-ḥūrdār aḥa hem tāc u hem taḥt⁶

Bu dizelerden sonra eserin ne amaçla yazıldığı ve esere kaynaklık eden eserlerin adları verilmiştir. Okuyuculara kolaylık olması açısından eser kaynaklarının Farsça ve Moğolcadan Türkçeye tercüme edildiği belirtilmiştir. Daha sonra ise dünya klasik edebiyatının büyük vekillerinden olan Sadi Şirazi'nin *Gülistan* eserinden şu kıta verilmiştir:

غرض نقشی است کز ما باز ماند
که هستی را نمی بینم بقای
مگر صاحب‌دلی روزی به رحمت
کند در کار درویشان دعایی⁷

⁶ A nüsha, 2b.

⁷ A nüsha, 4a.

*Ġaraż naqşī ast ke ez mā bāz mānad,
Ki hasti rā nemī-bīnam baġāyī .
Meger şāhib-dilī rūzī be-rahmet,
Kunad der kār-ı dervīşān du’āyi*

Anlamı:

Maksat bizden kalacak eserdir,
Ki dünyayı baki görmüyorum.
Meğer bir ermiş bir gün hayır için,
Dervişleri için dua etsin.

Deweese’nin de belirttiği yukarıda zikredilen kıta Sadi’nin *Gülistan* eserinin giriş kısmından alınmıştır (2017, s. 88-105). Şair bu kısımda, “bizden sadece iyi bir eser kalsın diye bu kitabı yazıyoruz, eksik veya kusurları olursa affedin” gibi ifadeler kullanmıştır. TGNN eseri müellifi de eseri yazarken bu amacı göz önünde bulundurarak bu kıtayı esere katmış olabilir.

TGNN eserindeki Farsça mısraların tamamı eserin ilk kısmı olan *Tevarih-i Güzide* bölümünde gelmektedir. Bu durumu, eserin bu bölümlerinin Farsça *Camiu’t Tevarih’in* tercümesi olmasına da bağlayabiliriz. Eserde geçen mısralar olaylara uygun şekilde verilmiştir.

Cengiz Han düşman tarafın casuslarından kaçarken Severğan Şira adlı bir yiğit ona yardım eder. Günlerden bir gün, cenklerin birinde Severğan attan yıkılır ve yaralanır. Buna rağmen üzerine gelen atlı, savaşçıyı mızrakla devirir. Bunun üzerine müellif bu dizeleri örnek olarak verir:

*پیاده ندیدم که جنگ آورد
سر سر کشان ریر جنگ آورد
Piyāde nadīdem ke ceng āverd,
Ser-i ser keşān zīr-i ceng āverd.*

Anlamı:

Asilerin kafasını taş altına koyup,
Piyade olarak, savaşan görmedim.

Bu beyit Ebul Kasım Firdevsi’nin *Şahname* eserinde Rüstem ile Aşkbus arasındaki cenkte yer almaktadır (Fireydon & Ramazani, 2012: 569).

⁸ A nüsha, 18a/19

Yine bir yerde Şu hikmetli mısralar yer alır:

ذکر باقی را حریفان حکیمان عمر ثانی گفته اند
این ذحیره بس ترا کالباقیات الصالِحَات

Zıkrı bākī rā ĥarīfān ĥekimān ‘ömr-i āānī göftend
İn zaĥīre pes tō rā kelbākīyātu’s-şālīhāt

Anlamı:

Danışmendler kalıcı ve baki olarak zikredilmeye ikinci yaşam derler
Bu birikim senin için yeterlidir ve kalıcı salih ameller olarak sayılmaktadır.

Yine bir yerde yazar Abaka Han dilinden Barak’a tembih mahiyetinde Şu Farsça beyti verir:

زدی آتش و شهرها سوختی
جهان داشتن از که اموختی¹⁰
Zedī āteş ve şehrhā sūĥtī
Cihān dāşten ez ki āmūĥti

Anlamı:

Ateşi vurup şehirleri yaktın,
Memleket yönetmeyi kimden öğrendin?

Hemen bu dizelerin ardından Abaka Han bir kaç vilayeti hediye edeceğini vade ederek Barak’a sulh teklif etmiştir.

بتهديد پشتم نهاده سه راه
انصیحت نکر میکند کینه خواه¹¹
Bi-tahdīd pīşem nahāde se rāh
Naşīĥat nakar mīkūned kīne-ĥvāh

Anlamı:

Tehdit ederek önüme üç yol koydu
Nasihat edeni düşman belliyor.

⁹ A nüsha, 64a/2

¹⁰ A nüsha, 107a/16

¹¹ A nüsha, 107a/19-107b/1

من امروز کاری کنم بی گمان
که برنامداران سر آید جهان

Man emrüz kārī künem bi-gümān,
Ke ber-nāmdārān ser-āyed cihān

Anlamı:

Ben bugün, şüphesiz öyle bir iş yaparım ki
Tüm büyük hükümdarların dünyasının sonu olur

TGNN eserinin Oğuz Han, Moğol kabileleri, Cengiz Han, Timur ve Moğol hükümdarları hakkındaki hikâyeleri içeren *Tevarîh-i Güzîde* adlı birinci bölümünde yer alan şiirlerin çoğu Farsçadır. Elyazmanın bu bölümü Raşidüddin Fazlullah'ın *Camîu't Tevarîh* adlı eserinin tercümesi olduğundan bazı şiirler olduğu gibi alınmıştır.

TGNN eserinin Şeybani Han'a adanan *Nusrat-name* bölümünde mesnevi, gazel, kaside ve başka türdeki şiirler de yer alır. TGNN'nin A (Londra) nüshasında geçen manzumeler diğer nüshalara nazaran daha fazladır (Qayumov, 2010: 114). Bu bölümde yer alan mesneviler, kasideler ve gazellerin konusu genellikle Şeybani Han'ın yakınındaki beyler ve kabileler hakkındadır. Eser Şeybani Han adına yazıldığı için onu överek yazılan mesnevi ve kasideler çok dikkat çekicidir. Örneğin, bir yerde Şeybani Han'ın yaptığı kahramanlık ve cesareti Rüstem ve İskender'in yapamayacağı şöyle ifade edilir:

*Zihī pādşāh-ı Sikender şifāt
Ki bolmuş tufeylī anıñ kâināt
Bu işler kim ol èyledi āşikār
Ne Rüstem kılıpdur ne İsfendiyār.¹²*

Şeybani Han'ın dedesi Ebul Hayr Han'ın yirmi dört yaşında Timurlulardan olan Mirza Şahrüh'dan Harezmi şehrini aldığı bilinmektedir. Bu durumdan ilham alan dönemin meşhur şairi *Kemaleddin (Mevlana) Hüseyin Harezmi* Ebul Hayr Han'ın kahramanlıklarını görmüş ve onun adına *Kaside-i Bürde'ye* Türkçe şerh yazmıştır.¹³ Metinde sekiz mısradan oluşan dizeler şunlardır:

*Şeybänniñ fahrı Çiñiz Han uruğı
Kiçik yaşdın uluğlarınñ uluğı
Köñüller rahatı cānlar ferāğı*

¹² A nüsha, 122a

¹³ A nüsha, 117b/16- 118a/3

*Şebistān-ı sa'ādetiniñ çerāğı
Biligniñ cān[ı] devletiniñ cihānı
Ulus élniñ tegişlik inci ħanı
Kamuğ bī-çāre miskīnler penāhı
Sa'ādet ordusınıñ pādşāhı¹⁴*

Yine bir yerde insana düşman olan hırs, kibir ve şehvet hakkında fikir yürütülür ve ardından bu şiir eklenir:

*Āh yıkuqlar ve sınıqlardın kelür,
Ĥaqq yıkuq sınıq köñüllerde olur
Köñlini vīrān tutan me'mūr olur,
Ĥaqq tecellisi ile pūr-nūr olur¹⁵*

Yine bir yerde Moğol hanının verdiği söze ihanet ettiği ve nefsine yenik düştüğü zikredilir. Düşmanları yenen adam pehlivan değil, aksine nefsini yenen kişinin pehlivan olduğu ifade edilir

*Pehlivān érmez kişi kim köp yağılarnı yeñer,
Nefs-i kāfir kişini kim yeñse oldur pehlivān.
Mu'teber bolğay mu hergiz iki düşmenniñ sözi,
Kim atanıñ düşmeni bolmas oğulğa mihribān¹⁶*

En önemli bilgilerden biri de elyazmada Şeybani Han'ın kendi gazellerine de yer verilmiş olmasıdır. Biz araştırma sonucunda elyazmada geçen Şeybani Han'a ait dört gazel tespit ettik (133b, 134b, 135b, 138a). Bu gazeller Şeybani Han Divanı'nın Türkiye'de yapılan yayınında mevcuttur¹⁷.

Şeybani Han Barlas beyleri hakkında şu gazeli söylemiştir:

*Āh uşol Barlas neçeniñ köñlü sulţāndur yana
Sözlese ħandān oluban şeker-efşāndur yana
Nāgehān kılsa tebessüm la'l u dūrni körsetip
Közlerim ol dūr ħayālındın dūr-efşāndur yana
Nāzenīnler ey şanem ħüsnüñe mağrūr olsalar
Cevher-i pākize sēn-sēn, barça ħayrāndur yana*

¹⁴ A nüsha, 118a/4—118a/7

¹⁵ A nüsha, 123b.

¹⁶ A nüsha, 129b.

¹⁷ Konu ile ilgili detaylı bilgi için Bkz: Yakup Karasoy, Şiban Han Divanı (İnceleme- Metin- Dizin- Tıpkıbasım), Ankara, 1998.

*Karşı, Hazār eli dēk kōz kaşına boldum esīr
Neng ve nāmūs koymağan ol ‘anber-efşāndur yana
Ey Şeybānī dilberin dūrr-i yetīmdür koyma anı
Sēn bilür-sēn kadrını kim gevher-efşāndur yana¹⁸*

Şeybani Han Semerkant’tan Karşı şehrine geldiğinde attan düşer. Bu durumunu ifade etmek için aşağıdaki şiiri söyler:

*Éligim ayakdın kan yutup derdi bile dermānedür
Köñlüm bular ğuşşasıdın Mecnūn bēgin dīvānedür
Derdin çekipdür her kēçe dermān tiler sevgenidin
Dōsttin tegipdür uşbu derd ‘ışk ehliğa merdānedür
Gül ‘ārızının vaşfıda ra’nā érür sözüm mēniğ
La’l-ı lebinin hecridin közüm yaşı dürdānedür
Mecnūnluğumniğ sırrını köñlümğa dedim ‘ışk ara
Sırımni fāş etdi mēniğ köñlüm ‘aceb meyhānedür
Her dem cemālī şem’ini hicrān tūni yād eylerem
Ol ḥasret içre dembedem miskīn köñül pervānedür
Hicrān tūnini bir kēçe şem’ ile zāhir eyledim
Dēdi senin bu derdiğe cānım mēniğ hem yanadur
Miskīn Şeybānī dembedem derd ü ğamını çekkeli
Derdı bile dermān tapıp ‘uşşāk ara efsānedür.¹⁹*

Yine bir yerde Şeybani Han Hüsrevşah’a şu gazelini söylemiştir:

*Yüzünni kördüm ol çartāk içinde
Açılmış taze gül yafrağ içinde
Tebessüm kılsağ ol ğonça-lebinidin
Dégey-sen bal çalar kaymak içinde
Nēçe kizlendiğ ey ra’nā ğazālım
Mēni yandurmağıl avlağ içinde
Kerem kılgıl kēl emdi ey ‘azizim
Oturğıl dīde-i müştāk içinde*

¹⁸ A nüsha, 133b/1-6.

¹⁹ A nüsha, 134b/6-12.

*Cihānniñ közi hergiz körmüşi yoq
Ne kıldı lebleriñ sormaq içinde
Kél ey saqı yükünüp bir ayaq tut
Maña dilber bile kışlaq²⁰ içinde
Maña cevr eylediñ ey bağı taşıım
Köñülni saqlamay dil-taq içinde
Muḥālif Vahşını kışlap tururda
Turuş bermey turur turmaq içinde
Şeybāniğa beripdür nuşretin Haq
Kavup-mén Hüsrevi çaqmaq içinde
Çerigniñ gerdini körmey qaçıpdur
Meâeldür kul qaçar urmaq içinde²¹*

Yine bir yerde Şeybani Han şöyle nasihatte bulunuyor:

*Salma köñlüñ qardaşım ér kişige mundağ tüşer
Ér uşoldur biliñiz taqdîr-i Haqqğa şabr éter
Şabr éter bolsa kişi Eyyüb bigi her işde berk
Dünyâ ve ‘ukbâ anıñdur ğuşsa ve ğamdın keter
Ey basâ mundağ elem qardaşlarımğa kıldı çerh
Mén oqur-mén la’net ü yüz miñ tümen andın beter
Ey Moğollar qaçdıñız qardaşlarımğa bakmayın
Ey kâfirler atanız aşlıñğa la ‘netler yeter
Mihribân-sén ey Şeybân qardaşlarıñniñ haqıda
Yaşılıq kıl her kişige bitmes işleriñ biter²²*

Ayrıca TGNN eserinde Çağatay beyleri ve Özbek eli hakkında da manzumeler mevcut. Aşağıdaki dizelerde Çağatay Beyi Baki Tarhan’ın güvenilir ve iyi bir dost olduğu vurgulanmaktadır.

*Çağatay bëgi Baqî Tarhan édi,
Anıñ işi maşâfi firāvân édi
Bu feth içre hem şâf édi niyyeti
İşi yahşı keldi zihî devleti*

²⁰ Yazmada *kılsaq* şeklinde yazılmıştır.

²¹ A nüsha, 135b/1-10.

²² A nüsha, 138a/7-11.

*Taķı kār-perdāz rūz-i neberd,
Atadın ata pūr-dil ü şīr-i merd,
Şi'ār anıñ 'izz ü temkīn edi,
Besī kābil vaşf vü taḥsīn edi
Çağatayda yaḥşı firāvān érür,
Barıdın eygü dōst Tarḥan érür...*

Hemen bu dizelerin ardından Özbek eli tasvir edilir. Şiirde Özbek elinin gönlü ile dilinin bir olduğu, ikiyüzlü olmadığı; gencinin, yaşlısının tek yumruk olarak sultan ve hakanına canı pahasına olsa da itaat edeceği beyan edilir.

*Acāyib türlük el bu Özbēg eli,
Muvāfiķ érür köñli birle tili
Her işte mübārizleri yek-cihet,
Uluğı kiçiki barı yek-cihet
Köyer ḥanları ḥan u ḥaķan yana,
Cānın şarf ḥükm fermānına
Bu elde tekebbür dēgen nē bolur,
Uruş bolsa қaytur dēgen nē bolur...
Yaranı cerāḥatnı bilmes bular,
Ferāğatnı rāḥatnı bilmes bular
Taķı her eygüliklerin aytalıñ,
Bularnıñ miñi bir turur biri miñ
Bu yosunlük el kim maşāf aylagay,
Sōzi ḥūb çıkarğay ne lāf eylegey
Bu elge kim iķbāl boldı qarīn,
Ġanimin körüp yörümes aķın,
Sa'adet bularnıñ ki iķbāl ilen,
Atasığa raḥmet bu ef'al ilen.*

Bu şiirde zikredilenlerden şunu da anlayabiliriz ki Çağatay beyleri denildiğinde Timur ve onun soyundan gelenler kastedilmektedir. Özbek eli denildiğinde ise Şeybani Han kendisini ve kavmini kastetmiştir. Bu da Özbek ve Çağatay adlandırmalarını ayırt etmemize yol gösteren bilgidir.

Sonuç

Tevarih-i Güzide-Nusret-Name eseri İslamiyet'ten sonra Orta Asya'da yazılan ilk tarih yazıcılığı eserlerinden biridir. Eser kendisinde Türk-Moğol tarihi, Emir

Temur, özellikle Şeybaniler Devleti tarihi açısından nadir bilgiler içermektedir. Elyazma, içinde bulundurduğu Oğuz Han destanı ve on altı minyatür eseri ile de çok değerlidir. Eserde geçen üç bine yakın özel adlar ile de Türk-Moğol adbilimi alanı için oldukça önem arz etmektedir.

Eser mensur olarak yazılmış olsa da toplam 593 mısradan oluşan şiir bulundurmaktadır. Bu şiirler eserin edebi değerini arttırmaktadır. Eserde Şeybani Han'ın da şiirlerine yer verilmesi onun edebiyat, sanat ve özellikle şairlerin hamisi olduğunu göstermektedir.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Danışman hocam Prof. Dr. Zeki KAYMAZ'a teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- 📖 Akramov, A. M. (1967). Tavarikh-i Guzida - Nusat-nama, issledovaniya kritičeskiy tekst, annotirovannoe oğlavlenie i tablisa svodnih oğlavleniy. Taşkent: Fan.
- 📖 Argunşah, M. (2018). Çağatay Türkçesi. İstanbul: Kesit.
- 📖 Barbara, B. (1994). A Sixteenth Century Manuscript from Transoxiana: Evidence fon a Continuing Tradition in Illustration. Muqarnas, 11, 103-116.
- 📖 Clauson, S. G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press.
- 📖 Çelik, M. B. (2012). Şeybāniler ve Astrahaniler Devri Yerli Vakayinameleri, History Studies: International Journal of History, 4/2, Temmuz.
- 📖 Deeweese, D. (2014). A Sixteen interpretation of İslamization of the Mongols Attributed to Jalal al-Din Rumi, Mawlana Rumi Review, Vol.5.
- 📖 Değirmençay, V. (2009). "Sultan Veled", TDVİ Ansiklopedisi, C. 37, 521-522.
- 📖 Dmitrieva, L. V., Muginov, A. M. & Muratov, S. N. (1965). Opisanie Tiurkskikh Rukopisei Instituta Narodov Azii, I (Istoriia). Moskova: Nauka.
- 📖 Eckman, J. (2017). Çağatayca El Kitabı. Ankara: TDK.
- 📖 Freydon, C. & Muhammed, R. (2012). Hakim Ebul-Kasım Firdevsi Tusi, Şehname. Tahran.
- 📖 Gülensoy, T. & Küçüker, P. (2015). Eski Türk - Moğol Kişi Adları Sözlüğü. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- 📖 İbragimov, S. K., Mingulov, N. N, Pişulina, K. A & Yudin, V. P (1969) Materiali Po İstorii Kasaxskix Xanstv XV-XVIII Vekov. Almaata: Nauka.
- 📖 Karaismailoğlu, A. (1992). "Benai", TDVİ Ansiklopedisi. C. 5, S. 429.

- 📖 Karasoy, Y. (1998). Şiban Han Divani (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım). Ankara: TDK.
- 📖 Kayumov, A. (1989). Muhammad Solih, Shayboninoma. Taşkent: Gafur Gulam adındaki Edebiyat ve Sanat.
- 📖 -----. (2010). XVI asr O'zbek adabiyoti chimyonlik shoir Huvaydo, Asarlar. Taşkent: "Mumtoz So'z".
- 📖 Rieu, C. (1888). Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum. London.
- 📖 Umarov, A. (2020). Şeybaniler Döneminde Yazılan Tevârih-i Güzîde Nusret-Nâme Eseri Hakkında Bir İnceleme, <https://mamer.biz/seybaniler-doneminde-yazilan-tevarih-i-guzide-nusret-name-eseri-hakkinda-bir-inceleme/>
- 📖 Ükten, S. S. (2018). Buhara Hanlığı'nın Askeri Teşkilatı (1500-1868). Ankara: TTK.
- 📖 Ünlü, S. (2013). Çağatay Türkçesi Sözlüğü. Konya: Eğitim Kitabevi.

Elektronik Kaynakça

- 📖 İnternet: <http://lugatim.com/>. Erişim Tarihi: 10.09.2022.
- 📖 İnternet: <https://sozluk.tdk.gov.tr/>. Erişim Tarihi: 10.09.2022.
- 📖 İnternet: <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/>. Erişim Tarihi: 10.09.2022.
- 📖 İnternet: <https://turuz.com/book/list/category/>. Erişim Tarihi: 10.09.2022.
- 📖 İnternet: <https://www.vajehyab.com/>. Erişim Tarihi: 10.09.2022.
- 📖 İnternet: <https://www.ziyouz.com/kutubxona>. Erişim Tarihi: 10.09.2022.



Buddhalar ve Bodhisattvalara Yakarışı Konu Alan Eski Uygurca Fragmanlar

Old Uyghur Fragments on the Invocation of Buddhas and Bodhisattvas

Uğur UZUNKAYA*

Özet

Eski Uygurca, dinî ve din dışı konulu eserlerden oluşan bir yazınsal geleneğe sahiptir. Dinî konulu eserler söz konusu olduğunda Budizm, Manihaizm ve Nasturi Hristiyanlığa ilişkin metinler öne çıkmaktadır. Bir diğer yandan din dışı konulu metinleri genel olarak sivil belgeler, mektuplar ve tıp vb. konulu metinler oluşturmaktadır. Dinî edebiyat içerisinde en büyük pay Budizm'e aittir. Budizm birçok ekolü ve Sanskritçe Budist külliyata ilişkin birçok metniyle Eski Uygur edebiyatında kendine yer edinmiştir. Günümüzde Budist Uygur edebiyatına ilişkin müstakil metinler yanında hangi metne ait olduğu henüz belirlenemeyen metin parçaları da mevcuttur. Bu yazıda bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda U 3318 (T III M 239), U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501), U 3303 (T III M 219) ve U 2460 (T II 581) arşiv numaralarıyla korunan, şimdiye kadar neşredilmemiş ve Buddhalara ve Bodhisattvalara ilişkin yakarışı konu alan fragmanların neşri gerçekleştirilecektir. Bu fragmanların katalog bilgileri Göttingen Bilimler Akademisi'nin (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen) Almanya'daki Doğu Yazmalarının Kataloglanması (Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland) projesi kapsamında hazırlanan çevrimiçi katalogta yer almaktadır. Bu çalışmada ele alınan fragmanların fiziksel özellikleri ile içeriklerine ilişkin özelliklerini ihtiva eden kısım S. C. Raschmann tarafından hazırlanmıştır. Bu yazıda yukarıda bahsi geçen Eski Uygurca fragmanların yazı çeviriminin, harf çevirisinin, Türkiye Türkçesine aktarımının, metne ilişkin açıklamalarının ve analitik dizin ile sözlüğünün sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygurca, Budizm, Buddha, Bodhisattva, metin neşri.

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

Abstract

Old Uyghur has a literary tradition consisting of religious and non-religious works. When it comes to religious works, texts on Buddhism, Manichaeism and Nestorian Christianity come to the fore. On the other hand, non-religious texts generally consist of civil documents, letters and texts on medicine, etc. The largest share in religious literature belongs to Buddhism. Buddhism finds its place in Old Uyghur literature with its many schools and many texts of the Sanskrit Buddhist corpus. Today, besides the individual texts related to the Buddhist Uyghur literature, there are also text fragments whose text has not yet been determined. In this paper, the unpublished fragments U 3318 (T III M 239), U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501), U 3303 (T III M 219) and U 2460 (T II 581) which protected by archival numbers in the Berlin Turfan Collection will be published. The subject of these fragments is the invocation of Buddhas and Bodhisattvas. The catalog information of these fragments can be accessed from the online catalog prepared within the scope of the Cataloging of Oriental Manuscripts in Germany (Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland) project of the Göttingen Academy of Sciences (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). The catalog information, which includes the physical and content features of the fragments, was prepared by S. C. Raschmann. In this paper, it is aimed to present the transcription of the above-mentioned Old Uyghur fragments, their transliteration, their translation to Turkey Turkish, their explanations regarding the text, and an analytical index and glossary.

Keywords: *Old Uyghur, Buddhism, Buddha, Bodhisattvas, text edition.*

Moğolistan'da kurulan Bozkır Uygur Kağanlığı'na Kırgızlar tarafından 840'ta son verilince Uygurlar yaşadıkları bölgeden güneye ve güneybatıya doğru hareket etmişler ve önemli bir kısmı Xinjiang'a, Tarım vahasına ve Hoço'ya göç ederek burada yeni bir kağanlık kurmuşlardır. Turfan Uygurları tarafından kurulan Hoço Uygur Hanlığı (850-1250) yerleşik bir yaşantıyı benimsemiş ve İpek Yolu üzerinde muhtelif dillerin, dinlerin ve kültürlerin etkisinde bir edebiyat geliştirmişlerdir. Bu edebiyatın birçoğu Uygurların intisap ettikleri Budizm, Manihaizm ve Nasturi Hristiyanlık gibi dinlere ilişkin kutsal yazının tercümesine dayanmaktadır. Bunun yanında Uygur edebiyatının bir diğer kısmını ise din dışı konulu metinler oluşturmaktadır. Bu noktada Gabain (1965, s. 213-239) Eski Uygur edebiyatını dokuz başlık altında inceler: Sözlü geleneğe ilişkin edebiyat (atasözleri, fal kitapları, şarkılar, ağıt, destanlar), Budist edebiyat (anlatılar, sūtralar, tövbe duaları, büyü metinleri, filolojik metinler), Manihaist edebiyat (anlatılar, dualar ve ilahiler, klasik eserler ve öğreti metinleri, tövbe duaları ve filolojik metinler), Hristiyan edebiyat, tıp metinleri, belgeler, mektuplar, askeri ve tarihî metinler. Eski Uygur dinî tercüme edebiyatı içerisinde ise Budizm, hacmen en büyük yere sahiptir. Budist Uygur edebiyatının muhtevası ve tasnifi Gabain'den sonra

muhtelif araştırmalara konu olmuşsa da (krş. Tezcan, 1978; Ölmez, 1997; Scharlipp, 2005; Demir ve Yılmaz, 2007) Sanskritçe Budist külliyyatın tercümesi temelinde Budist Uygur edebiyatını esasen sūtralar, vinayalar ve abhidharmalar oluşturur. Bu çalışmanın konusunu da daha evvel herhangi bir çalışmada incelenmeyen ve bugün Sanskritçe Budist külliyyattan hangi eserin parçaları olduğu tespit edilemeyen esasen Buddhalara ve Bodhisattvalara yakarışı konu alan Eski Uygurca fragmanlar oluşturmaktadır.

Bu çalışmaya dâhil edilen şimdiye kadar neşredilmemiş fragmanlar bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda şu arşiv numaralarıyla korunmaktadır: U 3318 (T III M 239), U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501), U 3303 (T III M 219) ve U 2460 (T II 581). Bu fragmanların katalog bilgilerine Göttingen Bilimler Akademisi'nin (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen) Almanya'daki Doğu Yazmalarının Kataloglanması (Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland) projesi kapsamında hazırlanan çevrimiçi katalogdan erişilebilmektedir. Bu fragmanların fiziksel ve içeriklerine ilişkin özelliklerini ihtiva eden bilgileri S. C. Raschmann hazırlamıştır. Bu çalışmaya dâhil edilen ilk fragman olan U 3318 bu yazının 01-33. satırlarını oluşturmaktadır. Bu fragmanın ön yüzünde 3 arka yüzünde de 3 toplam 6 parça metin vardır ve toplam satır sayısı 33'tür. U 3318'in ön yüzünde Bodhisattvalara yapılan yakarışlar, arka yüzünde ise Buddhalara yapılan yakarışlar mevcuttur (krş. URL-1). Bu çalışmaya dâhil edilen ikinci fragman U 3313 (T III [M] 234) bu yazının 34-55. satırlarını oluşturmaktadır. Bu fragmanın ön yüzünde 2 arka yüzünde de 2 toplam 4 parça metin vardır ve satır sayısı 22'dir. Metnin ön ve arka yüzünde küçük hasar mevcuttur. Metnin ön yüzünde Aryāvalokiteśvara, Maitreya, Ākāśagarbha, Vajrapāṇi ile başlayan 11 Bodhisattvaya yakarışlar mevcuttur. Burada Bodhisattvaların isimleri düzensiz bir biçimde verilmiştir. Diğer yandan arka yüzünde ise pāramitā yolundaki çabalarına açık bir atıfla Bodhisattvalara yapılan yakarışlar mevcuttur (krş. URL-2). Bu çalışmaya dâhil edilen üçüncü fragman olan U 3303 bu yazının 56-66. satırlarını oluşturmaktadır. Bu fragmanın ön yüzünde 5 arka yüzünde ise 6 toplam 11 satır vardır. Bu metinde saygı duyulan Bodhisattvaların isimleri eksik bir şekilde verilmiştir. Fragmanın arka tarafında muhtemelen ön yüzünden bağımsız olan ve henüz belirlenmemiş pāramitālara ilişkin bir metin mevcuttur (krş. URL-3). Çalışmaya dâhil edilen dördüncü fragman olan U 2460 ise bu yazının 67-77. satırlarını oluşturmaktadır. Bu fragmanın ön yüzünde 5, arka yüzünde ise 6 toplam 11 satır bulunmaktadır. Metinde bazı satırlar hasarlıdır. Fragmanın ön yüzünde Bodhisattvalara yapılan yakarışlar, arka yüzünde ise Buddhalara yapılan yakarışlar söz konusudur (krş. URL-4).

Bu çalışmada yukarıda bahsi geçen Eski Uygurca fragmanların yazı çeviriminin, harf çevirisinin, Türkiye Türkçesine aktarımının, metne ilişkin açıklamalarının ve analitik dizin ile sözlüğünün sunulması amaçlanmıştır. Metnin yazı çevirimi ve harf çevirisi bölümünde *Uigurisches Wörterbuch*'da belirlenen yazı çevirimi ve harf çevirisi tablosu takip edilmiştir (krş. Röhrborn, 1977-1998, s. 9-10 ve s. 13-14; Röhrborn, 2010, s. XXXIII-XXXV). Röhrborn tarafından hazırlanan bu tabloda yer alan <č> yerine <ç> ve <š> yerine de <ş> kullanılmasının dışında bu yöntem bütünüyle uygulanmıştır. Bu çalışmada sunulan Eski Uygurca metin 77 satırdan oluşmaktadır; ancak bazı satırlarda kelime ve harf düzeyinde hasarlar mevcuttur. Bunlar metindeki koşut ifadeler yoluyla mümkün oldukça tamamlanmaya çalışılmıştır. Eski Uygurca metnin Türkiye Türkçesine aktarımında metin satır satır aktarılmıştır. Bu çalışmaya dâhil edilen fragmanların bugün hangi metne ait olduğu tespit edilemediğinden orijinal metinle mukayeseli bir inceleme mümkün olmamıştır; ancak yine de metinde geçen kavramlar üzerine izah getirilmiştir. Bu yazının sözlük ve dizin kısmı alfabetik olarak hazırlanmıştır. Sözlük ve dizin bölümüne metinde bütünlüklü olarak korunmuş bütün sözler dâhil edilmiştir. Buna ilaveten, sözlük kısmında metinde yer alan sözcüklerin bütün yazım biçimlerine ve restore edilmiş şekillerine de yer verilmiştir. Sözlük kısmında madde başlarının alıntı sözcük olması durumunda kaynak dillerdeki orijinal biçimlerine yer verilmiş ve ilgili sözcüğün alıntılanma seyrine de ışık tutulmuştur.

Eski Uygurca Metnin Yazı Çevirimi ve Harf Çevirisi

U 3318 (T III M 239) (I)

ön

- altı kırk ,,
"lty äyrä ,,
- (01) 01 y(a)rlikadaçı akşobi atl(ı)g burhan kutıña ,, yükünür-
yrlyä'd'çy 'kşwpy "tlq pwrq'n äwtynk' ,, ywkwnwr
- (02) 02 biz küntin yıñak y(a)rlikadaçı ärdini tugumlug burhan
pyz kwyntyn yynk'ä yrlyä'd'çy 'rdyny twqwm lwq pwrq'n
- (03) 03 kutıña ,, yükünürbiz kedin yıñak y(a)rlikadaçı
äwtynk' ,, ywkwnwrpyz kydyn yynk'ä yrlyä'd'çy y
- (04) 04 ülgüsüz yaşlıg abita burhan kutıña ,,
'wylkswz y's lyq "pyt' pwrq'n äwtynk' ,,
- (05) 05 yükünürbiz tagdin yıñak y(a)rlikadaçı korıgsız ädgü-
ywkwnwrpyz t'qdyn yynk'ä yrlyä'd'çy äwryqsyz 'dkw

U 3318 (T III M 239) (II)

ön

- yeti kırk ,,
yyty q̄yr̄q̄ ,,
- (06) 01 k̄ä t̄ükällig burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz
k' twyk'l lyk pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz
- (07) 02 otra oronta y(a)rlıkadaçı vairoṣanta atl(i)g
'wtr' 'wrwn t' yrlyq̄'d'çy v'yrwṣ'nt' ''tlq q
- (08) 03 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz ratnaṣiki burhan
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz r'tn'ṣyky pwrq'n
- (09) 04 kutiṇa ,, ȳükünürbiz raça-ratnapr(a)base atl(i)g
q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz r'ç' r'tn'prp'sy ''tlq q
- (10) 05 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz ratnadivaçe atl(i)g
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz r'tn'dyv'çy ''tlq

U 3318 (T III M 239) (III)

ön

- säkiz k[ırk] ,,
s'kyz q̄/// ,,
- (11) 01 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz ratnapuṣpe atl(i)g
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz r'tn'pwṣpy ''tlq
- (12) 02 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz ratnakoṣe atl(i)g
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz r'tn'kwṣy ''tlq q
- (13) 03 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz drtipaṣvare atl(i)g
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz drtyp'ṣv'ry ''tlq
- (14) 04 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz dipank(a)ra atl(i)g
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz dyp'nkr' ''tlq q
- (15) 05 burhan kutiṇa ,, ȳükünürbiz burhan
pwrq'n q̄wtynk' ,, ywkwnwrpyz ///p'sy pwrq'n

U 3318 (T III M 239) (I)

arka

- (16) 01 ätözlüg alku kamag bodis(a)t(a)vl[ar] kutiṇa ,, ȳükünür-
't'wyz lwk ''lqw q̄'m'q pwdystv l// q̄wtynk' ,, ywkwnwr
- (17) 02 biz alku kamag ançulayu kälmişlärniṅ bilgä bilig-
pyz ''lqw q̄'m'q ''nçwl'yw k'lmyṣ l'r nynk pylk' pylyk
- (18) 03 lig kapıgı bolmış v(a)žirlig tıltag atl(i)g bodis(a)t(a)v-
lyk q̄'pyqy pwlmyṣ vž yr lyq tylt'q ''tlq pwdystv
- (19) 04 ta ulatı tol p kök kalık uguṣındaki ,, tol p nomlug

- (20) 05 t' 'wl'ty twlp kwyk q'lyq 'wqwş ynd'qy ,, twlp nwmlwq
 uguşdaki bir tæg ätözlüg köñüllüg v(a)žirlig
 'wqwş d'qy pyr t'k 't'wyz lwk kwnkwl lwk vž yr lyq
 (21) 06 uguşdaki tugmiş ätözlüg alku kamag bodis(a)t(a)vlar
 'wqwş d'qy twqmş 't'wyz lwk ''lqw q'm'q pwdystv l'r

U 3318 (T III M 239) (II)

arka

- (22) 01 kutıña ,, [yü]künürbiz alku ançulayu kälmişlärnij
 qwtynk' ,, //kwnwrpyz ''lqw ''nçwl'yw k'lmyş l'r nynk
 (23) 02 bilgä biliglig kapıgı bolmış ,, v(a)žirlig sav atl(i)g
 pylk' pylyklyk q'pyqy pwlmyş ,, vž yr lyq s'v ''tlq
 (24) 03 bodis(a)t(a)vda ulatı tolpa kök kalık uguşındaki tolpa
 pwdystv d' 'wl'ty twlp kwyk q'lyq 'wqwş ynd'qy twlp
 (25) 04 nomlug uguşdaki bir tæg ätözlüg köñüllüg v(a)ž-
 nwmlwq 'wqwş d'qy pyr t'k 't'wyz lwk kwnkwl lwk vž
 (26) 05 irlig uguşdaki tugmiş ätözlüg alku kamag bodi-
 yr lyq 'wqwş d'qy twqmş 't'wyz lwk ''lqw q'm'q pwdy
 (27) 06 s(a)t(a)vlar kutıña ,, yükünürbiz alku ançulayu kälmiş-
 stv l'r qwtynk' ,, ywkwnwrpyz ''lqw ''nçwl'yw k'lmyş

U 3318 (T III M 239) (III)

arka

- (28) 01 lärnij ulug katıgılanmakı bolmış ,, v(a)žirlig iş
 l'r nynk 'wlwq q'tyql'nm'qy pwlmyş ,, vž yr lyq 'yş
 (29) 02 küdüg atl(i)g bodis(a)t(a)vda ulatı tolpa kök kalık uguş-
 kwydwk ''tlq pwdystv d' 'wl'ty twlp kwyk q'lyq 'wqwş
 (30) 03 ındaki tolpa nomlug uguşdaki bir tæg ätözlüg köñül-
 ynd'qy twlp nwmlwq 'wqwş d'qy pyr t'k 't'wyz lwk kwnkwl
 (31) 04 lüg ,, v(a)žirlig uguştaki tugmiş ätözlüg alku
 lwk ,, vž yr lyq 'wqwş t'qy twqmş 't'wyz lwk ''lqw
 (32) 05 kamag bodis(a)t(a)vlar kutıña ,, yükünürbiz alku ançulayu
 q'm'q pwdystv l'r qwtynk' ,, ywkwnwrpyz ''lqw ''nçwl'yw
 (33) 06 [käl]mişlärn[iñ] ulug katıgılanmakı bolmış ,, v(a)žirlig
 ///myş l'r ny// 'wlwq q'tyql'nm'qy pwlmyş ,, vž yr lyq

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (I)

ön

- yeti älig
yyty 'lyk
- (34) 01 aryavalokdeşvar bodis(a)t(a)vka ,, yükünürbiz maitre
'ry'v'lwkdışv'r pwdystv q' ,, ywkwnwrpyz m'ytry
- (35) 02 bodis(a)t(a)vka ,, yükünürbiz kök kalık hömsölük
pwdystv q' ,, ywkwnwrpyz kwyk q'lyq kwymswlw
- (36) 03 bodis(a)t(a)vka ,, yükünürbiz v(a)žir eliglig
pwdystv q' ,, ywkwnwrpyz vž yr 'ylyk lyk
- (37) 04 bodis(a)t(a)vka ,, yükünürbiz aţ mañallıg bodis(a)t(a)v-
pwdystv q' ,, ywkwnwrpyz "d m'nk'l lyq pwdystv
- (38) 05 ka ,, yükünürbiz tıdıgıg köşikig tarkardaçı
q' ,, ywkwnwrpyz tydyqqy kwyšykyk t'rä'rd'çy y

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (II)

ön

- [säkiz älig]
/////
- (39) 01 bodis(a)t(a)vka ,, yükünürbiz yer hömsösi bodis(a)t(a)v-
pwdystv q' ,, ywkwnwrpyz yyr kwymswsy pwdystv
- (40) 02 ka ,, yükünürbiz ülgüsüz küçlüg bodis(a)t(a)v-
q' ,, ywkwnwrpyz 'wylkswz kwyçlw pwdystv
- (41) 03 ka ,, yükünürbiz ulug küçlüg bodis(a)t(a)vka ,,
q' ,, ywkwnwrpyz 'wlwq kwyçlw pwdystv q' ,,
- (42) 04 [yükünürb]iz luu dıdimlig bodis(a)t(a)vka ,, yükünür-
/////////yz lww tydymlyk pwdystv q' ,, ywkwnwr
- (43) 05 [biz]lig luu bodis(a)t(a)vka ,, yükünür
/////k lyk lww pwdystv q' ,, ywkwnwr

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (I)

arka

- (44) 01 [u]latı ,, alku kamag bodis(a)t(a)v
... .. //l'ty ,, "lqw q'm'q pwdystv
- (45) 02 yükünürbiz bütmiş işlig
... ..' ywkwnwrpyz pwytmış 'yş lyk
- (46) 03 ... biliglig iş küdüg p(a)ramittın ünmiş
... pylyklyk 'yş kwydwk pr'myt tyn 'wynmyş
- (47) 04 törümiş ,, tol p kök kalık uguşındaki tol p

- (48) 05 twyrwmyş ,, twlp kwyk q'lyq 'wqwş ynd'qy twlp
nomlug uguşdaki p(a)r(a)manular sanınça
(49) 06 nwmlwq 'wqwş d'qy prm'nw l'r s'nynç' /prwş l'r
sayu y(a)rlikadaçı p(a)ramit temäkdä ulatı alku
s'yw yrlyq'd'çy pr'myt tym'k d' 'wl'ty ''lqw

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (II)

arka

- (50) 01 kamag bodis(a)t(a)vlar kutıña ,, yükünürbiz alku ançulayu
q'm'q pwdystv l'r qwtynk' ,, ywkwnwrpyz ''lqw ''nçwl'yw
(51) 02 kälmişlärneñ bodi tegmä tuyunmak köñülü bulmış ,,
k'lmyş l'r nynk pwdy tykm' twywnm'q kwnkwly pwlmyş ,,
(52) 03 v(a)ç(i)ras(a)tve bodis(a)t(a)vta ulatı tolp kök kalık uguş-
vçr'stvy pwdystv t' 'wl'ty twlp kwyk q'lyq 'wqwş
(53) 04 indaki tolp ,, nomlug uguşdaki bir tæg ätözlüg
ynd'qy twlp ,, nwmlwq 'wqwş d'qy pyr t'k 't'wyz lwk
(54) 05 köñüllüg v(a)žirlig uguşdaki tugmış ätözlüg
kwnkwly lwk vž yr lyq 'wqwş d'qy twqmyş 't'wyz lwk
(55) 06 alku kamag bodis(a)t(a)vlar kutıña ,, yükünürbiz alku
''lqw q'm'q pwdystv l'r qwtynk' ,, ywkwnwrpyz ''lqw

U 3303 (T III M 219)

ön

älig

////

- (56) 01 tın ärtmiş bodis(a)t(a)vka ,, yükünürbi[z]
tyn 'rtmyş pwdystv q' ,, ywkwnwrpy/
(57) 02 ay t(ä)ñri bodis(a)t(a)vka ,, yükünür[biz] ...
''y tnkry pwdystv q' ,, ywkwnwr/// ...
(58) 03 t(ä)ñri bodis(a)t(a)vka ,, yükün[ürbiz]
tnkry pwdystv q' ,, ywkwn/////
(59) 04 yaltrıklıg bodis(a)t(a)vka [, yükünürbiz] ...
y'ltryqlyq pwdystv q' // ////////////// ...
(60) 05 yaltrıklıg [bodis(a)t(a)v]ka ,, [yükünürbiz] ...
y'ltryqlyq ////////// q' ,, ////////// ...

U 3303 (T III M 219.517)

arka

- (61) 01 tın ünmiş törümiş
tyn 'wynmyş twyrwmyş p...//...
- (62) 02 tolp nomlug uguşdaki p(a)ramanu
twlp nwmlwq 'wqwş d'qy pr'm'nw
- (63) 03 sayu y(a)rılıkadaçı p(a)ramit temäk[dä]
s'yw yrlyq'd'çy pr'myt tym'k//
- (64) 04 b[odis(a)t(a)v]lar kutıña yükünürbiz
p///// l'r qwtynk' ywkwnwrpyz
- (65) 05 bilgä biliglig ärdini p(a)ramittın
pylk' pylyk lyk 'rdyny pr'myt tyn
- (66) 06 tolp kök kalık uguşdaki ,, tolp nomlug [uguşdaki] ...
twlp kwyk q'lyq 'wqwş d'qy ,, twlp nwmlwq ///// ///// ...

U 2460 (T II 581)

ön

iki altmış

'yky ''ltmyş

- (67) 01 [yükünür]biz ulug y(a)rılıkançuçı [köñül] ...
/////pyz 'wlvq yrlyq'nçwçy ///// ...
- (68) 02 yükünür[biz] asanke bodis(a)t(a)v[k]a [yükünürbiz]
ywkwnwr/// 's'nky pwdystv /' /////
- (69) 03 bodis(a)t(a)vka yük[ünürbiz]
y's... .. pwdystv q' ywk/////
- (70) 04 bodi[s(a)t(a)v]ka yükünürbiz [bodis(a)t(a)v]-
pwyd/// q' ywkwnwrpyz s' /... .. /////
- (71) 05 ka ,, yükünürbiz otaçı elig[i bodis(a)t(a)vka]
q' ,, ywkwnwrpyz 'wt'çy 'ylyk/ ///// //

U 2460 (T II 581)

arka

- (72) 01 turugma arıg sakınçığ nomlug u[guş] ...
twrwqm' ''ryq s'qynçyq nwmlwq 'w/// ...
- (73) 02 uguş töz¹ y(a)rılıkadaçı ,, ul[u]g y(a)rılık[ançuçı köñül] ...
'wqwş twyz yrlyq'd'çy ,, 'w/q yrlyq///// ///// ...
- (74) 03 t(ä)ñri burhan kutıña [yükünürbiz]

¹ Sözcük satırın üstüne kursiv hatla yazılmıştır.

- y'v... t' tnkry pwrq'n qwtynk' ///////////////
(75) 04 b(ä)k y(a)rp öz tözlüg
vž ... ty pk yrp 'wyz twyz lwk
(76) 05 t(ä)ŋri bu[rha]n kutıŋa yük[ünü]rbiz ...
tnkry pw///n qwtynk' ywk///rpyz ...
(77) 06 ... ädräm² [k]lınç etiglig yaratıg[l]ıg³ yükmäk ...
... 'dr'm //lınç 'ytyklyk y'r'tyq/yq ywkm'k ...

2. Eski Uygurca Metnin Türkiye Türkçesine Aktarması

U 3318 (T III M 239) (I) (ön)

otuz altı **(01)** merhamet edecek Akşobhya adlı Buddha kutsallığına secde ederiz. **(02)** Güney(de) merhamet edecek mücevher doğumlu Buddha **(03)** kutsallığına secde ederiz. Batı(da) merhamet edecek **(04)** sonsuz ömürlü Amita Buddha kutsallığına **(05)** secde ederiz. Kuzey(de) merhamet edecek kısıtlamasız iyiliğe

U 3318 (T III M 239) (II) (ön)

otuz yedi **(06)** sahip Buddha kutsallığına secde ederiz. **(07)** Orta dünyada merhamet edecek Vairocana (?) adlı **(08)** Buddha kutsallığına secde ederiz. Buddha Ratnaśikhin **(09)** kutsallığına secde ederiz. Rājaratnaprabhāsa adlı **(10)** Buddha kutsallığına secde ederiz. Ratnadhvaja adlı

U 3318 (T III M 239) (III) (ön)

o[tuz] sekiz **(11)** Buddha kutsallığına secde ederiz. Ratnapuṣpa adlı **(12)** Buddha kutsallığına secde ederiz. Ratnakośa adlı **(13)** Buddha kutsallığına secde ederiz. Dhṛtibhāsvara (?) adlı **(14)** Buddha kutsallığına secde ederiz. Dīpaṃkara adlı **(15)** Buddha kutsallığına secde ederiz. ... Buddha

U 3318 (T III M 239) (I) (arka)

(16) bedenli bütün₂ Bodhisattvalar kutsallığına secde ederiz. **(17)** Bütün₂ böylesi gelmişlerin (Skt. *tathāgata*) bilgelik **(18)** kapısı olan vajralı sebep adlı Bodhisattva'da **(19)** ve bütün gök elementindeki (Skt. *ākāśadhātu*), bütün **(20)** öğretili alandaki aynı biçimde bedenli, gönüllü, vajralı **(21)** alanda doğmuş bedenli bütün₂ Bodhisattvalar

U 3318 (T III M 239) (II) (arka)

(22) kutsallığına secde ederiz. Bütün₂ böylesi gelmişlerin (Skt. *tathāgata*) **(23)** bilgelik kapısı olmuş vajralı söz adlı **(24)** Bodhisattva'da ve bütün gök elementindeki (Skt. *ākāśadhātu*), bütün **(25)** öğretili alandaki aynı biçimde

² Sözcük satırın üstüne kursiv hatla yazılmıştır.

³ Sözcük satırın üstüne kursiv hatla yazılmıştır.

bedenli, gönüllü, vajralı (26) alanda doğmuş bedenli bütün₂ Bodhisattvalar (27) kutsallığına secde ederiz. Bütün₂ böylesi gelmişlerin (Skt. *tathāgata*)

U 3318 (T III M 239) (III) (arka)

(28) büyük çabası olmuş vajralı iş₂ (29) adlı Bodisattva'da ve bütün ve bütün gök elementindeki (Skt. *ākāśadhātu*), (30) bütün öğretili alandaki aynı biçimde bedenli, gönüllü, (31) vajralı alanda doğmuş bedenli bütün₂ (32) Bodhisattvalar kutsallığına secde ederiz. Bütün böylesi (33) gelmişlerin (Skt. *tathāgata*) büyük çabası olmuş vajralı

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (I) (ön)

kırk yedi (34) Bodhisattva Āryāvalokiteśvara'ya secde ederiz. Bodhisattva (35) Maitreya'ya secde ederiz. Gökyüzü₂ ambarı (Skt. *Ākāśagarbha*) (36) Bodhisattva'ya secde ederiz. Vajra elli (Skt. *Vajrapāṇi*) (37) Bodhisattva'ya secde ederiz. Şanslı₂ (Skt. *Mañjuśrī*) Bodhisattva'ya (38) secde ederiz. Engeli ve örtüyü kaldıracak

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (II) (ön)

[kırk sekiz] (39) Bodhisattva'ya (Skt. *Sarvanivāraṇaśikambhin*) secde ederiz. Yeryüzü ambarı (Skt. *Kṣitigarbha*) (40) Bodhisattva'ya secde ederiz. Sonsuz güçlü Bodhisattva'ya (Skt. *Samantabhadra*) (41) secde ederiz. Büyük güçlü (Skt. *Mahāsthāmaprāpta*) Bodhisattva'ya (42) secde ederiz. Ejderha taçlı Bodhisattva'ya secde ederiz. (43) ejderha Bodhisattva'ya secde eder[iz].

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (I) (arka)

(44) ve bütün₂ Bodhisattva (45) secde ederiz. Bitmiş işli (46) ... bilgili iş₂ mükemmellikten (Skt. *pāramitā*) yükselmiş₂. (47) Bütün gök elementindeki (Skt. *ākāśadhātu*), bütün (48) öğretili alandaki zerrecikler (Skt. *paramāṇu*) sayısınca (49) her biri merhamet edecek mükemmellik (Skt. *pāramitā*) demekte ve bütün₂

U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (II) (arka)

(50) Buddhalar kutsallığına secde ederiz. Bütün böylesi (51) gelmişlerin (Skt. *tathāgata*) bodhi denen aydınlanma zihniyeti (Skt. *bodhicitta*) elde etmiş.(52) Bodhisattva Vajrasattva'da ve bütün gök elementindeki (Skt. *ākāśadhātu*), (53) bütün öğretili alandaki aynı biçimde bedenli, (54) gönüllü, vajralı alanda doğmuş bedenli (55) bütün₂ Bodhisattvalar kutsallığına secde ederiz. Bütün

U 3303 (T III M 219) (ön)

elli (56) -dan geçmiş Bodhisattva'ya secde ederiz. (57) ay Tanrı Bodhisattva'ya secde ederiz. ... (58) Tanrı Bodhisattva'ya secde ederiz. (59) parıltılı Bodhisattva'ya [secde ederiz.] ... (60) parıltılı [Bodhisattva'ya] [secde ederiz.] ...

U 3303 (T III M 219.517) (arka)

(61) -dan yükselmiş₂. (62) Bütün öğretili alandaki zerrecik (Skt. *paramāṇu*) (63) her biri merhamet edecek mükemmellik (Skt. *pāramitā*) demek[te] (64) B[odhisattva]lar kutsallığına secde ederiz. (65) bilgelik mücevheri mükemmellikten (Skt. *pāramitā*) (66) Bütün gök elementindeki (Skt. *ākāśadhātu*), bütün öğretili [alandaki] ...

U 2460 (T II 581) (ön)

elli iki (67) [secde eder]iz. Büyük merhametli [gönül] ... (68) secde eder[iz]. Asaṃkhyeya çağı Bodhisattva'ya [secde ederiz]. (69) Bodhisattva'ya sec[de ederiz] (70) Bodhi[sattva']ya secde ederiz. [Bodhisattva']ya (71) secde ederiz. Hekimler kralı (Skt. Bhaiṣajyarāja) [Bodhisattva'ya]

U 2460 (T II 581) (arka)

(72) duran saf düşünceyi öğretili a[lan] ... (73) soy ve kök merhamet edecek büyük merha[metli gönül] ... (74) Tanrı Buddha kutsallığına [secde ederiz.] (75) sağlam₂ maddeli (76) Tanrı Buddha kutsallığına sec[de eder]iz. ... (77) ... fazilet, amel, donanımlı₂ yığın ...

3. Eski Uygurca Metne İlişkin Açıklamalar

(01) **akşobi**: Bu EUyg. söz bir Buddha adı olup Skt. *akṣobhya*'ya "Akşobhya" (Monier-Williams, 1899, s. 4a; Edgerton, 1953, s. 3b; Tokyürek, 2019, s. 92 ve s. 94) dayanır.

(04) **abita**: EUyg. bu söz Çin. 阿彌陀 *a mi tuo*'nun (Giles, 1902, s. 1, *1; s. 970b, *7812, s. 1407c, *11358) yazı çevirimidir. Sözcük Sanskritçede *amita* "Batı cennetine başkanlık eden Buddha'nın adı" (*amitābha* ~ *amitāyus*) (Monier-Williams, 1899, s. 81c; Edgerton, 1953, s. 63b; Röhrborn, 1977-1998, s. 37a; Röhrborn, 2015, s. 6; Tokyürek, 2019, s. 96; Wilkens, 2021, s. 2b; Karaayak, 2021, s. 357-358) şeklindedir.

(07) **vairoşanta**: EUyg. bu ifade, Skt. *vairocana* "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899, s. 1025c; Edgerton, 1953, s. 512a; ayrıca krş. Ölmez, 1998, s. 273 ve Dietz, Ölmez ve Röhrborn, 2015, s. 365) ile ilişkili olmalıdır. Bu ifade henüz neşredilmemiş bir başka EUyg. metinde daha geçmektedir: [vairo]şanta atl(i)g burhan kutı[ṇa yükünürm(ä)n] U 5113 (o. F.), ön, 7. satır.

(08) **ratnaşiki**: Bu EUyg. ifade Toharcanın A ve B diyalektinde *ratnaśikhi* (Poucha, 1955, s. 254; Adams, 2013, s. 570) biçimlerinde tanıklanmıştır ve esasen Skt. *ratnaśikhi*'e "bir Buddha adı" (Monier-Williams, 1899, s. 865a; Edgerton, 1953, s. 452a; Tokyürek, 2019, s. 70) dayanmaktadır. Bu ifade henüz neşredilmemiş bir başka EUyg. metinde daha geçmektedir: [ratna]şiki [burhan kutıṇa yükünürm(ä)n] U 5113 (o. F.), ön, 9. satır.

(09) raça-ratnapr(a)base: EUyg. bu Buddha ismi Skt. *rājaratnaprabhāsa*'ya (Tokyürek, 2019, s. 128; Laut, 2022, s. 134) dayanmaktadır.

(10) ratnadivaçe: EUyg. bu Buddha ismi Skt. *ratnadhva*'ya (Monier-Williams, 1899, s. 864c; Edgerton, 1953, s. 541b; Tokyürek, 2019, s. 94; Laut, 2022, s. 134) dayanmaktadır.

(11) ratnapuşpe: EUyg. bu Buddha ismi Skt. *ratnapuşpa*'ya (Edgerton, 1953, s. 541b; Tokyürek, 2019, s. 132 ve s. 329; Laut, 2022, s. 134) dayanmaktadır.

(12) ratnakoşe: EUyg. bu Buddha ismi Skt. *ratnakośa*'ya (Monier-Williams, 1899, s. 864b; Tokyürek, 2019, s. 131; Laut, 2022, s. 134) dayanmaktadır.

(13) drtipaşvare: EUyg. bu Buddha ismi daha evvel tanıklanmamış olsa da muhtemelen Skt. konstrüksiyonu *dhṛtibhāsvara* (?) biçimindedir.

(14) dipank(a)ra: EUyg. bu Buddha ismi Toharcanın B diyalektinde *dīpaṅkar* (Adams, 2013, s. 346) şeklinde tanıklanmış olup Skt. *dīpaṅkara*'ya (Monier-Williams, 1899, s. 481a; Edgerton, 1953, s. 265a; krş. Laut, 2022, s. 142) uzanmaktadır.

(34) aryavalokdeşvar: EUyg. bu Bodhisattva ismi Soğdcada *ʿryʿbrʿwkδyşbr* şeklinde tanıklanmış olup esasen Skt. *āryāvalokiteśvara*'ya (Wilkins, 2021, s. 70a/b; krş. Monier-Williams, 1899, s. 103c; Edgerton, 1953, s. 74b) uzanmaktadır.

(34) maitre bodis(a)t(a)v+ka: EUyg. bu Bodhisattva ismi Soğdcada *m'ytr'k* "Maitriya" (Gharib, 1995, s. 209b, *5272) ~ *mytr'k* ~ *mytr'y* "maitre" (Gharib, 1995, s. 226b, *5664) biçimlerinde tespit edilmiş olup Skt. *maitreya*'ya "gelecekteki Buddha" (Monier-Williams, 1899, s. 834b; Edgerton, 1953, s. 440a) dayanmaktadır.

(35) kök kalık hömsölük bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade "gökyüzü₂ ambarı Bodhisattva" anlamında olup Skt. Ākāśagarbha'nın (Edgerton, 1953, s. 87a; Tokyürek, 2019, s. 102) EUyg. tercümesidir. Bodhisattva Ākāśagarbha, Budizm'de Amitābha'yı çağırın ve herkesi koruyan yirmi beş Bodhisattva'dan biridir ve Çin. 虛空藏 *Xukong Zang* (DDB; Hirakawa, 1997, s. 1035a) karşılığındadır. Soothill ve Hodous'a göre, Ākāśagarbha veya Gaganagarbha, *garbhadhātu* grubunda yer alan feza mahkemesindeki merkezi bir Bodhisattva'dır. Bütün bilgelik ve başarı hazinesinin koruyucusu olup güçleri fezanın beş yönüne uzanır ve beş biçimi farklı isimler altında tasvir edilmiştir (Soothill ve Hodous, 1937, s. 390).

(36) v(a)žir eliglig bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade "vajra elli Bodhisattva" anlamında olup Skt. Vajrapāṇi'nin "vajra tutan" (Edgerton, 1953, s. 467b; Soothill ve Hodous, 1937, s. 392a; Tokyürek, 2019, s. 143) EUyg. tercümesidir. Bodhisattva Vajrapāṇi, Çincece 金剛夜叉 *Jingang yecha* (DDB; JEBD, 1979, s.

181b; Soothill ve Hodous, 1937, s. 281a), 金剛力士 *Jingang lishi* (DDB; JEBD, 1979, s. 181a; Hirakawa, 1997, s. 1180b) ve 執金剛 *Zhi jingang* (DDB; JEBD, 1979, s. 302a; Hirakawa, 1997, s. 296a) ile karşılanmaktadır.

(37) aç mañallig bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade “şanslı₂ Bodhisattva” anlamında olup Skt. Mañjuśrī’nin (Edgerton, 1953, s. 414b; Tokyürek, 2019, s. 122) EUyg. tercümesidir. Bodhisattva Mañjuśrī, Çin. 文殊 *Wenshu* (DDB; Soothill ve Hodous, 1937, s. 153a/b; 154a; Hirakawa, 1997, s. 578a) karşılığındadır.

(38) tıdığ köşikig tarkardaçı bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade “engeli ve örtüyü kaldıracak Bodhisattva” anlamında olup Skt. Sarvanivāraṇaṣkambhin’in “engelleri kaldıran Bodhisattva” (krş. Tokyürek, 2019, s. 138) EUyg. tercümesidir ve “Ezoterik Budizm’deki *garbhadhātu* mañdala’nın Engellerin Kaldırılması grubundaki saygının başlıca amacı”nı (DDB) oluşturmaktadır. Bodhisattva Sarvanivāraṇaṣkambhin, Çin. 除蓋障菩薩 *Chu Gaizhang Pusa* (DDB) karşılığındadır.

(39) yer hömsösi bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade “yeryüzü ambarı Bodhisattva” anlamında olup Skt. Kṣitigarbha’nın (Edgerton, 1953, s. 200a; Tokyürek, 2019, s. 113) EUyg. tercümesidir. Bodhisattva Kṣitigarbha, Çince de 地藏 *Dizang* “yeryüzü ambarı, yeryüzü hazinesi, dünya rahmi” (DDB; Soothill ve Hodous, 1937, s. 208b; Hirakawa, 1997, s. 292b) ve 地藏菩薩 *Dizang pusa* “yeryüzü ambarı Bodhisattva” (DDB; JEBD, 1979, s. 141a) ile karşılanmaktadır.

(40) ülgüsüz küçlüg bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade “sonsuz güçlü Bodhisattva” anlamında olup çok kesin olmamakla birlikte Skt. Samantabhadra’nın (Edgerton, 1953, s. 563a) EUyg. tercümesi olmalıdır. Bodhisattva Samantabhadra, Çince de 普賢菩薩 *Puxian pusa* (DDB; Hirakawa, 1997, s. 604b) ve 普賢 *Puxian* (DDB; Hirakawa, 1997, s. 604b) ile karşılanmaktadır.

(41) ulug küçlüg bodis(a)t(a)v+ka: Bu ifade “büyük güçlü Bodhisattva” anlamında olup Skt. Mahāsthāmaprāpta’nın (Edgerton, 1953, s. 427a; Tokyürek, 2019, s. 410) EUyg. tercümesidir. Amitābha’nın Buddha bilgeliliğini temsil eden Bodhisattva Mahāsthāmaprāpta, Çince de 勢至 *Shizhi* (DDB) ve 大勢至菩薩 *Dashizhi pusa* (DDB; JEBD, 1979, s. 42) ile karşılanmaktadır.

(46) p(a)ramit: EUyg. *paramit*, Toharcanın A diyalektinde *pāramit* “transgressus, transcendens” (Poucha, 1955, s. 167), Toharcanın B diyalektinde *pāramit* “üstünlük, ustalık” (Adams, 2013, s. 392) ~ *paramit* (Adams, 2013, s. 380) biçimlerinde tespit edilmiş olup Skt. *pāramitā* “mükemmeliyet”e (Monier-Williams, 1899, s. 619c; Edgerton, 1953, s. 341b; Rhys Davids ve Stede, 1921-25, s. 454) dayanır.

(48) **p(a)r(a)manu**: EUyg. bu sözcük, Toharcanın A diyalektinde *paramānu* ~ *paramānu* “atomus” (Poucha, 1955, s. 161) ve Toharcanın B diyalektinde *paramānu* “atom” (Adams, 2013, s. 380) biçimlerinde tespit edilmiş olup Skt. *paramānu*’ya “son derece küçük parçacık veya atom” (Monier-Williams, 1899, s. 588b; Edgerton, 1953, s. 319b) dayanmaktadır.

(51) **bodi**: EUyg. *bodi* sözü Soğdcada Soğd. *pwδ’y* “bilgi, aydınlanma” (Gharib, 1995, s. 328b, *8161) ~ *pwδy* (Gharib, 1995, s. 329a, *8165) biçimlerinde tanıklanmış olup Skt. *bodhi*’ye “kusursuz bilgi veya aydınlanma” (Monier-Williams, 1899, s. 1178a; Edgerton, 1953, s. 402a; Rhys Davids ve Stede, 1921-25, s. 491) dayanır.

(52) **v(a)ç(i)ras(a)tve bodis(a)t(a)v+ta**: Bu Bodhisattva adı, Skt. *vajrasattva*’ya “kararlı bir ruha veya kalbe sahip olan” (Monier-Williams, 1899, s. 914a) dayanmaktadır. Bodhisattva Vajrasattva, Çin. 金剛手 *Jingangshou* “Vajrapāṇi” (DDB; JEBD, 1979, s. 181a; Hirakawa, 1997, s. 1181a) karşılığındadır. Ayrıca krş. v(a)žir eliglig bodis(a)t(a)vka 036. satır.

(71) **otaçı elig[i bodis(a)t(a)vka]**: Bu ifade “hekimler kralı” anlamına gelmektedir ve Skt. Bhaiṣajyarāja karşılığındadır. Bodhisattva Bhaiṣajyarāja, Çin. 藥王 *Yaowang* ile (DDB; Hirakawa, 1997, s. 1030a) karşılanmaktadır.

4. Sözlük ve Dizin

A

abita < Çin. 阿彌陀 *a mi tuo* << Skt. *amita* “bir Buddha adı” *a. burhan* 04

akşobi << Skt. *akṣobhya* “bir Buddha adı” *a. atl(i)g burhan* 01

alku “bütün, hep” *a. 16, 17, 21, 22, 26, 27, 31, 32, 44, 49, 50, 55, 55*

ançulayu “böylesi” *a. kälmişlärniñ bilgä biliglig kapıgı 17, 22; a. kälmişlärniñ bodi tegmä tuyunmak köñülü 50; a. kälmişlärniñ ulug katıgılanmakı 27, 32*

arig “temiz, saf” *turugma a. sakınçig 72*

aryavalokdeşvar < Soğd. ”ry’br’wkδyşβr < Skt. *āryāvalokiteśvara* “bir Buddha adı” *a. bodis(a)t(a)vka 34*

asanke < Toh. A *asamkhe*; Soğd. ”s’nky < Skt. *asamkhyeya* “*asamkhyeya* çağı” *a. bodis(a)t(a)v[k]a 68*

aṭ “ün, şöhrət” *a. mañallıg bodis(a)t(a)vka 37*

atl(i)g “adlı, isimli” *a. 01, 07, 09, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 23, 29*

ay “ay” *a. t(ä)ñri 57*

B

b(ä)k “sağlam” *b. y(a)rp 75*

bilgä “bilge” *b. biliglig ärdini 65; b. biliglig kapıgı 17, 23*

biliglig “bilgili” *b.* 46; *bilgä b. ärdini* 65; *bilgä b. kapığı* 17, 23

bir “bir” *b. tæg* 20, 25, 30, 53

bodi < Soğd. *pwδ'y ~ pwδy* < Skt. *bodhi* “aydınlanma” *b. tegmä tuyunmak köñüli* 51

bodis(a)t(a)v, bodis(a)t(a)v, b[odis(a)t(a)v], bodi[s(a)t(a)v], [bodis(a)t(a)v]
< Soğd. *pwδystβ ~ pwtystβ* < Skt. *bodhisattva* “Bodhisattva, Buddha adayı, Buddha olacak kimse” *b.* 44; *b.+da* 24, 29; *b.+ka* 34, 35, 36, 37, 37, 39, 39, 40, 41, 42, 43, 56, 57, 58, 59, 60, 68, 69, 70, 70, 71; *b.+lar* 21, 26, 32, 50, 55, 64; *b.+l[ar]* 16; *b.+ta* 18, 52

bol- “olmak” *bilgä biliglig b.-miş* 18, 23; *ulug katıgılanmakı b.-miş* 28, 33

bul- “elde etmek” *bodi tegmä tuyunmak köñüli b.-miş* 51

burhan, bu[rha]n “Buddha” *b. kutıña* 01, 02, 04, 06, 08, 08, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 15, 74, 76

büt- “bitmek, tamamlamak” *b.-miş işlig* 45

D

didimlig “taçlı” *luu d. bodis(a)t(a)vka* 42

dipank(a)ra << Skt. *dīpaṅkara* “bir Buddha adı” *d. atl(i)g burhan kutıña* 14

drtipaşvare << Skt. *dhr̥tibhāsvara* (?) “bir Buddha adı” *d. atl(i)g burhan kutıña* 13

Ä

ädgü “iyilik” *ä.+kä tükällig burhan kutıña* 05

ädräm “erdem, fazilet” *ä. [kı]lınç* 77

ärdini << Skt. *ratna* “mücevher” *ä. tugumlug burhan* 02; *bilgä biliglig ä.* 65

ärt- “geçmek” *ä.-miş bodis(a)t(a)vka* 56

ätözlüg “bedenli, vücutlu” *ä. alku kamag bodis(a)t(a)vlar* 16, 21, 26, 31, 54; *bir tæg ä. köñüllüg v(a)žirliug uguşdaki* 20, 25, 53; *bir tæg ä. köñüllüg v(a)žirliug uguştaki* 30

E

elig “hükümdar” *otaçı e.+[i]* 71

eliglig “elli” *v(a)žir e. bodis(a)t(a)vka* 36

etiglig “donanımlı” *e. yaratıg[ı]ig* 77

H

hömsö < Çin. 含藏 *han cang* “ambar, depo” *yer h.+si bodis(a)t(a)vka* 39

hömsölük “ambar, depo” *kök kalık h. bodis(a)t(a)vka* 35

i

iş “iş” *i. küdüg p(a)ramittın* 46; *v(a)žirliġ i. küdüg atl(ı)g bodis(a)t(a)vda* 28

işliġ “işli” *bütmiş i.* 45

K

kalık “kürsü” *kök k. hömsölük bodis(a)t(a)vka* 35; *kök k. uguşındaki* 19, 24, 29, 47, 52, 66

kamaġ “bütün” *k.* 50; *alku k.* 16, 17, 21, 26, 32, 44, 55

kapıġ “kapı” *bilgä biliglig k.+ı* 18, 23

katıġlanmak “çabalama” *ulug k.+ı bolmış* 28, 33

käl-, [käl]- “gelmek” *ançulayu k.-mişlärninġ* 17, 22, 27, 51; *ançulayu [k].-mişlärn[inġ]* 33

kedın “batı” *k. yırak* 03

[kıl]ınç “amel, iş” *ädräm [k].* 77

korıġsız “kısıtlamasız” *k. ädgükä tükällig burhan kutıña* 05

kök “gök” *k. kalık hömsölük bodis(a)t(a)vka* 35; *k. kalık uguşındaki* 19, 24, 29, 47, 52, 66

köñül, [köñül] “gönül; zihniyet” *bodi tegmä tuyunmak k.+i* 51; *ulug y(a)rlıkançuçı [k].* 67, *ul[u]g y(a)rlık[ançuçı] [k].* 73

köñüllüġ “gönüllü” *bir täg ätözlüġ k. v(a)žirliġ uguşdaki tugmış* 20, 25, 54; *bir täg ätözlüġ k. v(a)žirliġ uguştaki tugmış* 30

köşik “örtü” *tıdıġı k.+ig tarkardaçı* 38

kut, kut “kutsallık” *k.+ıña* 22; *bodis(a)t(a)vlar k.+ıña* 16, 27, 32, 50, 55, 64; *burhan k.+ıña* 01, 03, 04, 06, 08, 09, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 74, 76

küçlüġ “güçlü” *ulug k. bodis(a)t(a)vka* 41; *ülgüsüz k. bodis(a)t(a)vka* 40

küdüġ “iş” *iş k. atl(ı)g bodis(a)t(a)vda* 29; *iş k. p(a)ramittın ünmiş törümiş* 46

küntin “güney” *k. yırak* 02

L

luu, luu < Çin. 龍 *long* “ejderha” *l. bodis(a)t(a)vka* 43; *l. didimlig bodis(a)t(a)vka* 42

M

maitre < Soğd. *m'ytr'k ~ mytr'k ~ mytr'y* < Skt. *maitreya* “gelecekteki Buddha” *m. bodis(a)t(a)vka* 34

mañallıġ “talihli” *ağ m. bodis(a)t(a)vka* 37

N

nomlug “öğretili” *n. u[guş]* 72; *tolp n. uguşdaki* 19, 25, 30, 48, 53, 62, 66

O

oron “yer” *otra o.+ta* 07

otaçı “hekim” *o. elig[i]* 71

otra “orta” *o. oronta* 07

Ö

öz “kendi” *ö. tözlüg* 75

P

p(a)ramanu, p(a)r(a)manu < Toh. A ve Toh. B *paramāṇu* ~ *paramānu* < Skt. *paramāṇu* “zerrecik, atom” *tolp nomlug uguşdaki p.* 62; *tolp nomlug uguşdaki p.+lar* 48

p(a)ramit < Toh. A ve Toh. B *pāramit* (~ Toh. B *paramit*); Soğd. *p'rmyt* < Skt. *pāramitā* “mükemmellik” *p. temäkdä* 49, 63; *p.+tın* 65; *p.+tın ünmiş törümiş* 46

R

raça-ratnapr(a)base << Skt. *rājaratnaprabhāsa* “bir Buddha adı” *r. atl(i)g burhan* 09

ratnadiyaçe << Skt. *ratnadhvaja* “bir Buddha adı” *r. atl(i)g burhan* 10

ratnaçoşe << Skt. *ratnaśośa* “bir Buddha adı” *r. atl(i)g burhan* 12

ratnapuşpe << Skt. *ratnapuşpa* “bir Buddha adı” *r. atl(i)g burhan* 11

ratnaşiki < Toh. A *ratnaśikhi*; Toh. B *ratnaśikhi* < Skt. *ratnaśikhi* “bir Buddha adı” *r. burhan* 08

S

sakınç “düşünce” *turugma arıg s.+ıg nomlug* 72

san “sayı” *p(a)r(a)manular s.+ınça* 48

sav “söz” *v(a)şirliĝ s. atl(i)g bodis(a)t(a)vda* 23

sayu “her biri” *s. y(a)rılıkadaçı p(a)ramit* 49, 63

T

tagdın “kuzey” *t. yınak* 05

tarkar- “kaldırmak, yok etmek” *tıdıĝıg köşikig t.-daçı* 38

täg “gibi” *bir t.* 20, 25, 30, 53

t(ä)ñri “tanrı” *t. bodis(a)t(a)vka* 58; *t. burhan kutıña* 74, 76; *ay t.* 57

tegmä “denen” *bodi t. tuyunmak köñüli* 51

temäk “deme, söyleme” *sayu y(a)rılıkadaçı p(a)ramit t.+dä* 49; *sayu y(a)rılıkadaçı p(a)ramit t.+[dä]* 63

tıdıĝ “engel” *t.+ıg köşikig tarkardaçı* 38

tıtag “sebeþ” *v(a)şirliĝ t. atl(i)g bodis(a)t(a)vta* 18

tolp, tolp “bütün” t. kök kalık *uguşındaki* 19, 24, 29, 47, 52, 66; t. *nomlug uguşdaki* 19, 24, 30, 47, 53, 62, 66

törü- “yükselmek” *ünmiş t.-miş* 47, 61

töz “esas, kök” *uguş t.* 73

tözlüg “esaslı, köklü” *öz t.* 75

tug- “doğmak” *bir tæg ätözlüg köñüllüg v(a)žirliġ uguşdaki t.-miş* 21, 26, 31, 54

tugumlug “doğumlu” *küntin yınak y(a)rlikadaçı ärdini t. burhan* 02

tur- “durmak” t.-*ugma arıġ sakınçıġ nomlug* 72

tuyunmak “aydınlanma” *bodi tegmä t. köñüli* 51

tükällig “sahip” t. *burhan kutıġa* 06

U

uguş, uguş, u[guş], [uguş] “alan” u. *töz* 73; *arıġ sakınçıġ nomlug u.* 72; *bir tæg ätözlüg köñüllüg v(a)žirliġ u.+daki* 21, 26, 54; *bir tæg ätözlüg köñüllüg v(a)žirliġ u.+taki* 31; *tolp kök kalık u.+daki* 66; *tolp kök kalık u.+ındaki* 19, 24, 29, 47, 52; *tolp nomlug u.+daki* 20, 25, 30, 48, 53, 62, 66

uladı, [u]ladı “ve” u. 19, 24, 29, 44, 49, 52

ulug, ul[u]ġ “ulu, büyük” u. *katıġlanmakı bolmış* 28, 33; u. *küçlüġ bodis(a)t(a)vka* 41; u. *y(a)rlikançuçı köñül* 67, 73

Ü

ülgüsüz “sonsuz” ü. *küçlüġ bodis(a)t(a)vka* 40; ü. *yaşlıġ abita burhan* 04

ün- “yükselmek” ü.-*miş törümiş* 46, 61

V

v(a)ç(i)ras(a)tve < Skt. *vajrasattva* “bir Bodhisattva adı” v. *bodis(a)t(a)vta* 52

vairoşanta << Skt. *vairocana* (?) “bir Buddha adı” v. *atl(i)ġ burhan* 07

v(a)žir << Skt. *vajra* “vajra, elmas” v. *eliġliġ bodis(a)t(a)vka* 36

v(a)žirliġ “vajralı, elmaslı” v. 33; v. *iş küdüġ atl(i)ġ bodis(a)t(a)vda* 28; v. *sav atl(i)ġ bodis(a)t(a)vda* 23; v. *tiltag atl(i)ġ bodis(a)t(a)vta* 18; *bir tæg ätözlüg köñüllüg v. uguşdaki* 20, 25, 31, 54

Y

yaltrıklıġ “parıltılı” y. *bodis(a)t(a)vka* 59, 60

yaratıġ[l]ıġ “donanımlı” *etiġliġ y.* 77

y(a)rlika- “merhamet etmek” y.-*daçı* 01; *kedin yınak y.-daçı ülgüsüz yaşlıġ abita burhan* 03; *küntin yınak y.-daçı ärdini tugumlug burhan* 02; *otra oronta y.-daçı vairoşanta atl(i)ġ burhan* 07; *sayu y.-daçı p(a)ramit temäkdä* 49; *sayu y.-*

daçı p(a)ramit temäk[dä] 63; tagdın yıñak y.-daçı korıgsız ädgükä tükällig burhan 05; uguş töz y.-daçı 73

y(a)rlıkançuçı, y(a)rılık[ançuçı] “merhametli” ulug y. [köñül] 67, 73

y(a)rp “sağlam” b(ä)k y. 75

yaşlıg “ömürlü” ülgüsüz y. abita burhan 04

yer “yeryüzü” y. hömsösi bodis(a)t(a)vka 39

yıñak “taraf” kedin y. 03; küntin y. 02; tagdın y. 05

yükmäk “yığın” etiglig yaratıg[lı]g y. 77

yükün-, yükün-, yük[ün]-, [yükün]-, [yü]kün- “secde etmek” y.-ür 43; y.-ürbiz 01, 03, 05, 06, 08, 09, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 50, 55, 64, 70, 71; y.-ürbi[z] 56; y.-ür[biz] 42, 57, 68; y.-[ürbiz] 58, 69; y.-[ü]rbiz 76; [y]-.ürbiz 22; [y]-.ürb]iz 42; [y]-.ür]biz 67; [y]-.ürbiz] 59, 60, 68, 74

Sonuç

Sanskritçe Budist külliyat, Eski Uygurcanın yazılı kaynakları söz konusu olduğunda oldukça önemli bir yere sahiptir. Bugün Uygurcada, Sanskritçe Budist külliyata ilişkin müstakil eserler yanında hangi metne ait olduğu henüz belirlenmemiş metin parçaları da bulunmaktadır. Bu yazı da daha evvel neşri gerçekleştirilmemiş dört Eski Uygurca fragman temelinde filolojik bir metin neşri konu almaktadır. Buddhalara ve Bodhisattvalara yakarışı konu edinen ve bugün Berlin Turfan Koleksiyonu’nda korunan U 3318 (T III M 239), U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501), U 3303 (T III M 219) ve U 2460 (T II 581) arşiv numaralı fragmanların incelenmesiyle ortaya çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir: (1) Mevzubahis fragman 77 satır hacminindedir. Bununla birlikte bazı satırlarda metin hasarları mevcuttur. (2) Metnin söz varlığı göz önünde bulundurulduğunda 106 madde başı tespit edilebilmiştir. Bu madde başlarından 12’si (% 11.32) fiil; 94’ü (% 88.67) ise isimdir. Bu isimlerden ise 22’si (% 23.40) alıntı sözcüktür. Bu alıntı sözcüklerin büyük bir kısmını Sanskritçe Buddha ve Bodhisattva isimleri oluşturmaktadır. Bu çalışma ile Eski Türkçe sahasının önemli bir şubesini oluşturan Eski Uygurcaya ilişkin daha evvel neşredilmemiş dil verileri okuyucuya sunulmak istenmiştir.

KISALTMALAR ve İŞARETLER

*	madde başı
...2	ikileme
bk.	bakınız

Çin.	Çince
DDB	Digital Dictionary of Buddhism
EUyg.	Eski Uygurca
JEBD	<i>Japanese-English Buddhist Dictionary</i>
krş.	karşılaştırınız
Skt.	Sanskritçe
Soğd.	Soğdca
Toh. A	Toharcanın A diyalekti
Toh. B	Toharcanın B diyalekti

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Bu yazı TÜBA-GEBİP programı tarafından desteklenmiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Adams, Douglas Q. (2013). A Dictionary of Tocharian B. Revised and Greatly Enlarged. Vol. 1-2. Amsterdam. New York: Rodopi. (Leiden Studies in Indo-European. 10.)
- 📖 Demir, N & Yılmaz E. (2007). Uygur Edebiyatı: Nesir. T. S. Halman (Ed.), Türk Edebiyatı Tarihi I içinde (s. 154-161). İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- 📖 Dietz, S., Ölmez, M. & Röhrborn K. (2015). Die alttürkische Xuanzang-Biographie V. Nach der Handschrift von Paris und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain ediert, übersetzt und kommentiert. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 📖 Edgerton, F. (1953). Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. c. II: Dictionary. New Haven: Yale University.
- 📖 Gabain, A. von (1965). Die alttürkische Literatur. P. N. Boratav (Ed.), Philologiae Turcicae Fundamenta içinde (s. 211-243). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- 📖 Gharib, B. (1995). Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English. Tehran: Farhangan.
- 📖 Giles, H. A. (1912). A Chinese-English Dictionary. Part I-II. Shanghai & London: Kelly and Walsh.

- 📖 Hirakawa, A. (1997). A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. Tōkyō: Reiyukai.
- 📖 JEBD = Japanese-English Buddhist Dictionary (1979). Tōkyō: Daitō Shuppansha.
- 📖 Karaayak, T. (2021). Eski Uyurca Abitaki Metinlerinin Söz Varlığı. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Laut, J. P. (2022). Zu den ‚gelehrten Entlehnungen‘ indischer Herkunft im Alttürkischen. B. Khabtagaeva (Ed.), Historical Linguistics and Philology of Central Asia. Essays in Turkic and Mongolic Studies içinde (s. 128-151). Leiden & Boston: Brill.
- 📖 Monier-Williams, M. (1899). A Sanskrit-English Dictionary. Oxford: Oxford University.
- 📖 Ölmez, M. (1997). Kurzer Überblick über die Buddhistische Übersetzungsliteratur in Alttürkisch. M. Ölmez (Ed.), Çağdaş Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış Nevin Önberk Armağanı içinde (s. 225-256). Ankara: Simurg.
- 📖 Ölmez, M. (1998). Tibet Buddhizmine Ait Eski Uyurca Bahşı Ögdisi. J. P. Laut ve M. Ölmez (Eds.), Bahşı Ögdisi. Klaus Röhrborn Armağanı içinde (s. 261-293). İstanbul/Freiburg: Simurg.
- 📖 Poucha, P. (1955). Institutiones Linguae Tocharicae. Pars I: Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A. Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství. (Monografie Archivu Orientálního XV.)
- 📖 Rhys Davids, T. W. & Stede, W. (1921-1925). The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Oxford: Pali Text Society.
- 📖 Röhrborn, K. (1977-1998). Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien 1-6. Wiesbaden: Steiner.
- 📖 Röhrborn, K. (2010). Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, Neubearbeitung. I. Verben. Vol. 1: ab- - äzüglä-. Stuttgart: Steiner.
- 📖 Röhrborn, K. (2015). Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. II. Nomina-Pronomina-Partikel. Band 1: a-asvık [Uyurca Sözlük. İslam Öncesi Orta Asya Türkçe Metinlerinin Dil Malzemesi. Yeniden düzenlenmiş baskı. II. İsimler-Zamirler-Edatlar. 1. Cilt: a-asvık]. Stuttgart: Steiner.
- 📖 Scharlipp, W. E. (2005). Die alttürkische Literatur: Einführung in das vorislamische Schrifttum. Engelschoff: Verlag auf dem Ruffel.
- 📖 Soothill, W. E. & Hodous, L. (1937). A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

- 📖 Tezcan, S. (1978). En Eski Türk Dili ve Yazını. A. Sayılı (Ed.). Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe içinde (s. 271-323). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 📖 Tokyürek, H. (2019). Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- 📖 Wilkens, J. (2021). Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch – Deutsch – Türkisch / Eski Uygurcanın El Sözlüğü: Eski Uygurca – Almanca – Türkçe. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- 📖 Elektronik Kaynaklar
- 📖 DDB = Digital Dictionary of Buddhism, www.buddhism-dict.net (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 U 2460 (T II 581): (ön): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u2460seite2.jpg> (arka): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u2460seite1.jpg> (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 U 3303 (T III M 219): (ön): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3303seite2.jpg> (arka): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3303seite1.jpg> (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 U 3313 (T III [M] 234; T III M 234.501) (I-II): (ön): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3313seite2.jpg> (arka): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3313seite1.jpg> (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 U 3318 (T III M 239) (I-III): (ön): <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3318seite1.jpg> (arka) <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u3318seite2.jpg> (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 URL-1: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001023 (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 URL-2: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001013 (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 URL-3: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00000994 (Erişim Tarihi: 13.08.2022).
- 📖 URL-4: https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00001001 (Erişim Tarihi: 13.08.2022).



Kamu Diplomasisi Bağlamında FSI'nin Balkanlardaki Faaliyetleri (Bulgarca ve Yunanca Eğitim Setleri)

*FSI's Activities in the Balkans in the Context of Public Diplomacy
(Bulgarian and Greek Training Sets)*

Oğuz KISA*

Özet

Teknolojinin hızla gelişmesi ile birlikte, insanlar farklı coğrafyalardaki dil ve kültürlerle daha hızlı tanışabilmektedirler. Bu durum yabancı dil öğretimine olan ilginin artmasına katkı sağlamaktadır. Yabancı dil öğretiminde üniversitelerin TÖMER birimleri ve çevrim içi platformlar ön plana çıksa da birçok ülkenin yabancı servisleri veya enstitüleri farklı ülkelerdeki personelinin eğitimi noktasında yabancı dil eğitimi setleri hazırlamaktadır. Bu noktada, yabancı dil öğretiminin ülkelerin siyasi ya da sosyal amaçlarla eğitim politikasına dönüştüğünden bahsedebiliriz. Kamu diplomasisinin herhangi bir egemen ülkenin kendi ulusal çıkarlarını koruma bilinciyle ve dış politika hedefleri doğrultusunda ilgili ülkedeki kitleleri bilgilendirme ve etkileme amacıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Öyleki kamu diplomasi devletlerin siyasi amaçlarını gerçekleştirme noktasında önemli bir yere sahiptir. Çalışmanın amacı doğrultusunda, Amerikan Yabancı Hizmet Enstitüsü (FSI-Foreign Service Institute) tarafından hazırlanan Bulgarca ve Yunanca dil eğitimi setlerinin kamu diplomasisi bağlamında analizi yapılacaktır. Belirli bir hedef kitesine göre hazırlanan bu setlerden ilki, Bulgar dili üzerine hazırlanmıştır (Bulgarian Basic Course Volume I ve Bulgarian Basic Course Volume II). Yunan dili üzerine ise üç set hazırlanmıştır (Greek Basic Course Volume I, Greek Basic Course Volume II ve Greek Basic Course Volume III). Çalışmanın sınırları içerisinde bu setler hedef kitle, seçilen metin türleri, tercih edilen diller ve kullanılan materyaller ve kamu diplomasisi bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Kültürel Diplomasi, yabancı dil öğretimi, kültür, FSI.

* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, kisaoguz64@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9238-0116.

Abstract

With the rapid development of technology, people can meet languages and cultures in different geographies faster. This situation contributes to the increase of interest in foreign language teaching. Although TÖMER units and online platforms of universities come to the fore in foreign language teaching, foreign services or institutes of many countries prepare foreign language training sets for the training of their staff in different countries. At this point, we can talk about the fact that foreign language teaching has turned into an educational policy with the political or social purposes of the countries. We can say that public diplomacy emerged with the awareness of protecting the national interests of any sovereign country and with the aim of informing and influencing the masses in the relevant country in line with foreign policy goals. In fact, public diplomacy has a significant important place in the realization of the political goals of the states. In line with the purpose of the study, the Bulgarian and Greek language training sets prepared by the American Foreign Service Institute (FSI-The Foreign Service Institute) will be analyzed in the context of public diplomacy. The first of these sets, prepared according to the specific target group, was prepared on the Bulgarian language (Bulgarian Basic Course Volume I and Bulgarian Basic Course Volume II). On the Greek language, three sets have been prepared (Greek Basic Course Volume I, Greek Basic Course Volume II and Greek Basic Course Volume III). Within the scope of the study, these sets will be discussed in the context of the target group, selected text types, preferred languages and materials used, and public diplomacy.

Keywords: *Balkans, Cultural Diplomacy, foreign language teaching, culture, FSI.*

Diplomasiye göre çok daha yeni bir kavram olan kamu diplomasisi özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren diğer ülkelerin kamuoylarını etkilemek için devletlerin sıklıkla kullandığı bir argüman olmuştur. Kamu diplomasisinde en etkin kullanılan yöntem iletişimdir. Öyle ki bir devletin dış politikasındaki amaçlarına göre kamu diplomasisi, olumlu anlamda itibar oluşturma, yönlendirme ve yönetilme noktasında özel bir iletişim dilinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Kamu diplomasisi terim olarak ilk defa ABD Bilgi Servisi (USIA – United States Information Agency) müdürü Edward Murrow tarafından 1963 yılında kullanılmıştır (İnan, 2012, s. 63). Murrow kamu diplomasisini geleneksel diplomasi ile karşılaştırarak açıklar: Kamu diplomasisi geleneksel diplomasiden farklı olarak sadece hükümetler ile değil aynı zamanda hükümet dışı birey, kurum, organizasyonlarla iletişim hâlinde faaliyetlerini sürdürür. Bu faaliyetler, Amerikalı bireyler ve organizasyonlar tarafından temsil edilen çeşitli görüşlerin yanı sıra resmî hükümet görüşlerini de barındırabilir (Leonard vd., 2002, s. 1).

Bu kavramı ilk kullanan isimlerden bir diğeri ise yine Amerikalı Edmund Gullian (1965)'dir. Akademisyen alt yapısı bulunan emekli bir diplomat olan Gullian, kamu diplomasisini toplumların tepkileri üzerinden dış politikanın oluşturulması ve yönlendirilmesi üzerindeki etki ve uluslararası ilişkilerin geleneksel diplomasi alanları dışında ele alınması şeklinde açıklar (Cull, 2009, s. 11-17).

Kamu diplomasisi kavramının ortaya çıkışı üç temele dayandırılır. Birincisi, Amerika'nın Sovyetler Birliği'nin uyguladığı politikalar arasında net bir ayırım yapabilmek için propaganda ve psikolojik savaş gibi terimlere karşı daha yumuşak, alternatif bir terime ihtiyaç duyması. İkincisi, FSI memurlarının diplomat statüsüne kavuşması. Üçüncüsü ise kendi içinde örtük bir sisteme sahip olan geleneksel diplomasinin uluslararası kamuoyuna yaklaşım noktasında örtük bir mekanizmaya sahip olması (Cull, 2009, s. 17). Sonuç olarak kamu diplomasisinin dış politika, kamuoyu, özel gruplar, kültürlerarası ilişkiler gibi alanlarda şekillendiğinden bahsedebiliriz.

Devletler, kamu diplomasisi faaliyetleri kapsamında hedef toplumlarla iletişim kurma ve bu iletişimi devam ettirme, toplumsal değerlere hassasiyet gösterilmesi ve ortak noktaların belirlenmesi gibi alanlara yönelik çeşitli argümanlar geliştirirler. Bu faaliyetler devletlerin karşılıklı olarak yürüttüğü geleneksel diplomasi anlayışından tamamen farklı olmamakla birlikte kamu diplomasisinde öncelikli alanlardan bahsetmek mümkündür. Bu alanlar; eğitim ve sosyo-kültürel boyutla sınırlandırılabilir. Devletler bu doğrultuda farklı kamu, özel kurum ve kuruluşlar yoluyla bu alanlarda faaliyetlerini inşa etme ve sürdürme eğilimindedir. Amerikan Yabancı Hizmet Enstitüsü de bu amaçla kurulmuş kurumlardan bir tanesidir.

Değişen dünya düzeniyle birlikte yabancı dil öğretimi, ülkelerin siyasi veya sosyal amaçlarına yönelik olarak eğitim politikası haline dönüşmüş hatta devletlerin bütçelerinde önemli kalemlerden biri haline gelmiştir. Dünyada dil öğretileri dışişleri, kültür bakanlığı gibi devlet kurumları ile bağlantılı olan resmî veya yarı resmî kurum ya da kuruluşlar aracılığıyla uygulanmaktadır. Bu anlamda faaliyet gösteren kuruluşlardan birkaçı şöyledir: Alliance Française, Fransa merkezli bu kuruluş 136 ülkede 1040 şube ile faaliyetlerini yürütmekte ve yılda yaklaşık 450.000 kişiye başta Fransızca olmak üzere çeşitli dillerde dersler vermektedir. Bir diğerkuruluş ise 1925 yılında kurulmuş olan Almanya merkezli Goethe-Institut'tür. Bu enstitü 100 ülkede 159 şubesiyle faaliyet göstermekte ve yaklaşık 370 milyon euro bütçeye sahiptir. Bunlar dışında önemli diğerkuruluşlar ise İngiltere merkezli British Council, İspanya merkezli Instituto Cervantes, Çin merkezli Confucius Insitute ve Türkiye'den Yunus Emre Enstitüsü'nü sayabiliriz.

Kamu diplomasisi ve dil öğretimi bağlamında ele aldığımız bu çalışmanın esası, Yabancı Hizmet Enstitüsü (FSI) tarafından hazırlanan Bulgarca ve Yunanca setlerine dayanmaktadır. Çalışmada, FSI'nin faaliyetleri hakkında bilgi verilecek ve setlerin içeriği hakkında bilgi verilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kamu Diplomasisi ve FSI'nin Balkanlardaki Faaliyetleri

Kamu diplomasisi kavramına giriş bölümünde kısaca değinmiştik, ancak burada Balkan coğrafyası üzerinde yürütülen kamu diplomasisine ilişkin daha detaylı bir bilgilendirmenin yerinde olacağı düşünmekteyiz.

Kamu diplomasisi kavramını ilk defa Amerikalı diplomatların kullandığını ifade etmiştik. Türk Dil Kurumu çevrimiçi sözlüğünde ise bu kavram “Bir ulusun düşüncelerini, hedeflerini, ideallerini, güncel politikalarını, kurumlarını ve kültürünü yabancı ülkelerin kamuoylarına anlatma amacıyla uygulanan politika.” şeklinde açıklanmıştır.

Uluslararası ilişkilerde devletler arasında çeşitli askerî, ekonomik, siyasi, toplumsal krizler veya sorunlar yaşanabilmektedir. Bu sorunun ileri bir boyuta ulaşip ‘savaş’ noktasına ulaşmasını engellemek ve problemlere daha akılcı ve ılımlı bir çözüm arayışı dünya siyasetine yön vermekte ve diplomasi ayağında yeni alternatif arayışlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu doğrultuda ülkeler özel eğitimden geçmiş diplomatlar yetiştirmektedir. Diplomatlardan istenen ise; ülke için uygun siyasi taktiklerin belirlenmesi, kamuoyunu etkileme, bilgi toplama, devletler arasında barışa hizmet etme, uluslararası iletişim kanallarını yönetme ve sürdürme gibi görevleri yerine getirmek olarak açıklayabiliriz.

Devletler kamu diplomasisi noktasında amaçlarına ulaşmak için çeşitli argümanlar geliştirmekte ve kullanmaktadır. Ekşi'ye (2014) göre bu argümanlar; Kitle iletişim araçları, medya haber ajansları, radyo ve TV istasyonları, gazeteler, özellikle yabancı basın, dergiler, sinema, tiyatro, dizi, müzik, blog, sosyal medya ve sosyal ağlardır (s. 88). Bu sayede asıl hedeflenen gündem oluşturma, konuları sınırlandırma, manipülasyon, söylem inşa etme ve bu söyleme hâkim olma gibi durumlara hazırlıklı olmak diyebiliriz.

Kamu diplomasisinde yürütülen argümanların başında eğitim faaliyetleri gelmektedir. Eğitim faaliyetleri büyük ölçüde hükümet destekli resmî veya özel kuruluşlar vasıtasıyla sağlanır. Amerikan Yabancı Hizmet Enstitüsü (FSI) de bu amaca hizmet etmesi için kurulmuş bir dil okuludur. Bu okulu diğerlerinden ayıran en önemli yanı ise hazırlatmış olduğu setlerin siyasi amaç gütmesidir. Bu enstitünün belli başlı dillere yönelik dil eğitimi setleri hazırlatması çok manidardır. Özellikle Türkçe için hazırlanan setin içeriğine bakıldığında bu bakış

açısını işlenen metinlerde, seçilen konularda görmek pek de zor değildir¹. Bu enstitü popüler diller (İngilizce, Almanca, Fransızca) dışında konuşur sayısı az olan diller hatta Afrika yerel dillerine yönelik de setler hazırlamıştır. Bu dillerden bazıları şunlardır; Amharic, Chinyanja, Fula, Kirundi, Kituba, Lingala, Swahili, Yoruba.

Balkan coğrafyası Avrupa kıtasının güneyinde bulunmaktadır. Kuzey sınırında Tuna ve Sava nehirleri bulunan bu coğrafyanın batı sınırını Adriyatik, doğusunu Karadeniz, güneyini ise Türkiye'nin Doğu Trakya'da kalan ve toplam yüzölçümün %27'sini teşkil eden kısmı ile Yunanistan çevrelemektedir. Çizmiş olduğumuz bu sınırlara göre Balkan coğrafyası içerisinde Bosna Hersek, Bulgaristan, Arnavutluk, Hırvatistan, Karadağ, Kosova, Makedonya, Sırbistan ve Yunanistan bulunmaktadır. Slovenya'nın %27'si ve Romanya'nın %9'u da bu sınırlara dâhil edilebilir (Özgöker & Batı, 2016, s. 29).

FSI'nin Balkanlar ile ilgili çalışmaları Bulgarca ve Yunanca ile sınırlandırılmıştır. Neden özellikle bu iki dile ilgili setler hazırladığı ise bilinmemekle birlikte özellikle Yunanca seti Amerikan diplomatları için hazırlanmış bir çalışmanın ürünüdür.

1.2. Yabancı Dil Öğretiminde Dil-Kültür İlişkisi ve Kültürdilbilim Yaklaşımı

Kültür terimi Güncel Türkçe Sözlük'te, "1. Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmeye kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin."¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Eagleton (2005), kültürü en basit tabirle "özgül bir grubun yaşam tarzını oluşturan değerler, adetler, inançlar ve pratikler bileşiği" şeklinde açıklar (s. 46). Bu yaklaşımlardan hareketle kültür maddi ve manevi değerler bütünüdür. Maddi yönü somut kültürel değerlerden, manevi yönün soyut kültürel değerlerden oluşmaktadır. Bu değerler içerisinde dil önemli bir yere sahiptir. Dil ile kültür nesilden nesile, toplumdaki topluma taşınabilir. Toplumların yaşamındaki bütün değerler dil vasıtasıyla söze dönüşür ve kalıcılığı sağlanır.

Eagleton (2005), 'Kültür Yorumları' adlı eserinde "Kültürel çıkarları yöneten genellikle siyasi çıkarlardır" ifadesini kullanır (s. 16). Çalışmamızda anlatılmak istenen tam da bu ifadeyle ilişkilidir. Kültür diplomasisi devletlerin kültürlerinin şekillenmesinde rol oynadığı gibi başka devletler üzerinde de doğrudan veya dolaylı bir etkiye sahiptir. Yabancı dil öğretimi de bu etkiyi sağlayan önemli araçlardan biridir. Kültürel diplomasiin yürütülmesi noktasında devletler sanat,

¹ Amerikan Yabancı Hizmet Enstitüsü (FSI) tarafından hazırlanan Türkçe öğretim seti hakkında detaylı bilgi için bk. Alan, & Kısa, 2022, s. 230-241.

¹ Güncel Türkçe Sözlük (<https://sozluk.gov.tr/>) (Erişim Tarihi: 10.07.2022).

spor, akademik personel ve öğrenci değişimi programları, sergi gibi argümanlar da kullanmaktadır. Fakat bunların hiçbiri dil öğretimi kadar etkili değildir.

Dil ve kültür arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıkan sorunlarla Kültürdilbilim disiplinlerarası bir alan olarak 20. yüzyılın sonlarında oluşmaya başlamıştır. Kültürdilbilimin temelleri W. Humboldt'un çalışmalarına dayandırılmaktadır. Humboldt, milli ruhun ve dünya bakışının dil sayesinde yansıtıldığını vurgulamıştır (akt. Kozan, 2012: 91). Yani kültürdilbilim kültürel bilginin taşıyıcısı konumundaki dil ile halk hafızası durumundaki kültür arasındaki etkileşim alanıyla ilişkilidir. Kültürdilbilimde dil ve kültür arasındaki etkileşim iki gösterge sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda kültürdilbilimin amaçlarından ilki dil ve kültür arasındaki etkileşim mekanizmasının betimlenmesidir. Bu amaca göre kültürdilbilim, kültür göstergelerinin dilde nasıl yansıtıldığı sorusuna cevap aramaktadır².

1.3. Yabancı Dil Öğretiminde Ülkedilbilim Yaklaşımı

Temelleri Rus dilbilimine dayanan bu disiplin teorik ve pratik anlamda yabancı dil öğretiminde yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyulmasıyla araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Kültürdilbilimsel yaklaşım çerçevesinde gelişen ülkedilbilim terimini ilk defa 1970'li yıllarda Ye. M. Vereşçagin ve V. G. Kostamarov kullanmıştır. Dilsel birimlerde kültürel bilgilerin tespit edilmesine yoğunlaşan filolojik bir temele dayandırılan ülkedilbilim terimini Alimjanova (2016) *"ülkedilbilim terimi, yabancı dil öğretimini kapsayan ve öğretilen dilin ülkesi hakkında bilgi veren bir alandır"* diye belirtir (s. 39). Ülkedilbilim, *"dil eğitiminde milli kültüre yönelik bilgilerin tanıtılması, pekiştirilmesi ve kullandırılması"* şeklinde tanımlanmıştır (Vereşçagin'den aktaran Kozan, 2014, s. 3). *"Ülkedilbilim, dilsel birimlerden yola çıkar, dil öğretimi çerçevesinde, deyimlerde ve sözcüksel birimlerde kültürel bilgilerin tespit edilmesi üzerinde yoğunlaşır"* (Zinovyeva, 2014, s. 57).

Yukarıdaki tanımlamalardan hareketle söyleyebiliriz ki FSI tarafından hazırlanan setler ülkedilbilim yaklaşımı gözetilerek hazırlanmıştır. Anlıyoruz ki ele aldığımız bu iki dil için hazırlanan setler ABD vatandaşları, diğer ülke vatandaşları ve özellikle ABD diplomatları için Bulgar ve Yunan toplumu ile dillerine yönelik bilişsel alana erişim imkânı sağlamaktadır. Bu sayede hedef dillerin millî dünya görüşünün özellikleri, yapısı ve kültürlerinin dilde yansımalarını görme noktasında bakış açısı kazandırılmaktadır.

² Kültürdilbilim terimi hakkında detaylı bilgi için bk. Kozan, 2014.

2. Yöntem

Araştırma nitel araştırma yöntemine dayandırılarak doküman analizi (tarama modeli) ile çalışmanın verilerine ulaşılmıştır. Bu çalışma, Yabancı Hizmet Enstitüsü (FSI) tarafından hazırlatılan Bulgarca öğretim seti “Bulgarian Basic Course Volume I (Student Text) (1-15)”, “Bulgarian Basic Course Volume II (Student Text) (16-30)” ve Yunanca öğretim seti “Greek Basic Course Volume I (1-25)”, “Greek Basic Course Volume II (26-50)”, “Greek Basic Course Volume III (51-75)” adlı kitaplar ile sınırlandırılmıştır.

3. Yabancı Hizmet Enstitüsü (The Foreign Service Institute ‘FSI’) Dil Öğretim Faaliyetleri

Yabancı Hizmet Enstitüsü (FSI), ABD’de yaklaşık 70 yıldır faaliyet gösteren dil eğitim merkezidir. Bu enstitünün misyonu, çalışanlarına küresel arenada başarıya ulaştıracak birinci sınıf diplomatik eğitim vermek, ABD dış politikasını ilerletmek ve Amerikan halkına kariyer boyu öğrenme fırsatları sağlamaktır. Sahip olduğu bu vizyon gereği diplomasiye yönelik eğitimler dışında yabancı dil öğretimi ve kültürlerarası iletişime yönelik alanlarda da faaliyet göstermektedir. Merkez olarak kabul edilen FSI Institute, kendi bünyesinde dört okula sahiptir. Bu okullar çeşitli alanlara yönelik eğitim vermekle birlikte bunlardan özellikle “Dil Çalışmaları Okulu” (The School of Language Studies ‘SLS’) özel bir öneme sahiptir. Bu okulda Doğu Asya ve Pasifik, Avrupa ve Afrika, Yakın Doğu, Orta ve Güney Asya, Balkanlar, Slav ve Avrasya bölgelerindeki egemen devletler ve yerel milletlerin dillerine yönelik 65’den fazla dilde eğitim verilmektedir.

Dil Çalışmaları Okulu (SLS), ABD devlet çalışanlarına yabancı dil ve kültür eğitimi sağlar. Sınıf öğretimi ve uzaktan eğitimden öğrenim danışmanlığı hizmetlerine ve testlere kadar dil öğretimi için gerekli eğitimlerin tümü burada verilir. SLS’de çalışan personel ABD hükümetinin dil eğitmenleri ve test uzmanları topluluğu içindedir. Ayrıca bağlı olduğu FSI ve diğer devlet kurumlarıyla uyum içinde faaliyet göstermektedir. Fakat bu okulu diğerlerinden ayıran nokta çeşitli ülkelerde görev yapacak ABD diplomatlarına yönelik dil ve kültür eğitimleri vermesidir³. SLS’nin dil öğretimi süreçlerine bakıldığında ise temel düzeyden ileri düzeye kadar bireye dil yeterlilikleri (konuşma, dinleme, okuma-anlama, yazma) kazandırıldığı görülmektedir.

FSI’nin yabancı dil öğretiminde kazandığı başarı elbette tesadüfi değildir. Bu başarı akademik dünyada yer etmiş, özel olarak geliştirilen öğrenme metotlarına ve eğitim malzemelerinin çeşitliliğine bağlıdır. Bu kurumu başarı noktasında öne çıkaran en önemli yeterliliklerinden bir tanesi bireyin dil yeterliliğini ölçmek için

³ FSI ile ilgili daha fazla bilgi için bk. <https://www.state.gov/m/fsi/c74465.htm> (Erişim Tarihi: 10.07.2022).

kullanılan FSI testidir⁴. Bu test tüm dünyada yaygın olarak kullanılan konuşma, dinleme, okuma-anlama becerilerini ölçmek için geliştirilmiş ve uygulanma noktasında standart bir ölçüye sahiptir (McCARUS, 2002, s. 83). Genel olarak FSI'nin sunmuş olduğu eğitim ve kullandığı kaynaklar bölge ve dil uzmanlığı, liderlik becerisi, problem çözme gibi alanlarda bireyi yetkin kılmayı amaçlar.

3.1. FSI Bulgarca Öğretim Seti

FSI tarafından hazırlanan Bulgarca öğretim seti iki kitap ve 56 adet ses kaydından oluşmaktadır⁵. Bu kitaplar, "Bulgarian Basic Course Volume I (Student Text) (1-15)", "Bulgarian Basic Course Volume II (Student Text) (16-30)" dir.

3.1.1. Bulgarian Basic Course Volume I-Student Text

İki kitaptan oluşan bu setin ilki "Bulgarian Basic Course Volume I-Student Text", 1961 yılında Amerikan Learned society birliği üyesi olan Yakın Doğu ve Afrika Dilleri Bölüm Başkanı Carleton T. Hodge öncülüğünde hazırlanmıştır. Bu cilt 15 ünite ve 494 sayfadan oluşmaktadır. Setin birinci cildi Bulgar diline bir giriş mahiyetindedir ve dil öğrencisinin Bulgarca veya başka bir Slav dili hakkında daha önceden herhangi bir bilgi sahibi olunmadığı varsayılarak hazırlanmıştır. Bu setlerin hazırlanmasında Bulgar kökenli yerel konuşmacılar da kullanılmıştır.

Bu ciltlerin her biri inceleme üniteleri dışında üç bölüme ayrılmıştır: basit cümleler, notlar ve alıştırmalar. Ünite 13'te bir okuma parçası da bulunmaktadır. Temel cümleler, ezberlenmesi basit diyalog metinlerinden oluşmaktadır. Notlar bölümünde ise dilin gramer yapısına dair bilgiler bulunur. Özellikle ünite 1-11 arasında en kullanılan gramer kalıplarını görmek mümkündür. Bu bölümün sonunda ilgili üniteye ilişkin alıştırmalar bulunmaktadır. Ayrıca üniteler içerisinde dinleme bölümüne ait diyalog ve temel cümlelerin okunmuş biçimlerine ilişkin 36 adet ses kaydı vardır.

3.1.2. Bulgarian Basic Course Volume II-Student Text

Setin ikinci cildini oluşturan bu kitap, "Bulgarian Basic Course Volume II-Student Text" adıyla ilk ciltle birlikte 1961 yılında Carleton T. Hodge yönetiminde hazırlanmıştır. 460 sayfadan oluşan bu ciltte de 15 ünite bulunmakta ve ilk cildin devamı niteliğindedir. On beşer ciltten oluşan bu sette toplam 30 ünite bulunmaktadır. Kitabın içeriğinde sıklıkla diyaloglara yer verilmiştir. Gramer öğeleri ilk cilde oranla temel düzey seviyesinden ileri düzeye yönelik olarak

⁴ FSI testi ile ilgili daha fazla bilgi için bk. <https://www.state.gov/m/fsi/sls/testingfaqs/index.htm> (Erişim Tarihi: 10.07.2022).

⁵ Bu set için bk. <https://www.livelingua.com/project/fsi/bulgarian> (Erişim Tarihi: 10.07.2022).

işlenmiştir. Kitabın sonunda 64 sayfalık bir sözlük ve 4 sayfalık gramer notları dizini yer almaktadır.

3.2. FSI Yunanca Öğretim Seti

FSI tarafından hazırlanan Yunanca öğretim seti üç kitap ve 82 adet ses kaydından oluşmaktadır⁶. Bu kitaplar, “Greek Basic Course Volume I (1-25)”, “Greek Basic Course Volume II (26-50)”, “Greek Basic Course Volume III (51-75)” dır.

3.2.1. Greek Basic Course Volume I-Student Text

Üç kitaptan oluşan bu setin ilki “Greek Basic Course Volume I-Student Text”, 1967 yılında Lloyd B. Swift editörlüğünde ve Yakın Doğu ve Afrika Dilleri Bölümü Başkanı dilbilimci Serge Obelensky önderliğinde hazırlanmıştır. Setin içerisinde yer alan Yunanca metinler, dil eğitimcileri olan Panagiotis S. Sapountzis ve Aspasia Alikı Sapountzis tarafından sağlanmıştır. James C. Bostain ise, üslup ve ifadenin netliği noktasında metinlerin İngilizce kısımlarını kontrol eden kişidir. Setin içerisindeki dinleme bölümleri için oluşturulan kayıtlar, Garry Alley yönetiminde FSI stüdyolarında üretilmiştir. FSI Yunanca Temel Kursunun birinci cildi 25 ünite ve 367 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın içeriği diyaloglar ve dilbilgisi konularından (ünlüler, ünsüzler, ses olayları, zamirler, filler, zamanlar, hâl ekleri, sıfatlar, zarflar) oluşmaktadır. Ayrıca her beş ünite de bir alıştırmalar bölümü bulunmaktadır. Bu cilt aynı zamanda modern konuşma Yunancasına giriş mahiyetindedir. Birinci ciltte yer alan diyaloglarda kullanılan dilin üslubu ne tamamen ortak konuşma diline ait ne de tam anlamıyla resmidir. Kitabın içeriğinde dinleme bölümleri için üretilen 30 adet ses kaydı ve son bölümde 21 sayfalık sözlük bulunmaktadır.

3.2.2. Greek Basic Course Volume II-Student Text

Setin ikinci cildi “Greek Basic Course Volume II-Student Text”, 1968 yılında Augustus A. Koski editörlüğünde dil eğitimcileri Serge Obolensky, Panagiotis Sapountzis, Aspasia Alikı Sapountzis tarafından hazırlanmıştır. Bu cilt 209 sayfadan oluşmaktadır. Toplam 25 üniteden oluşan bu cildin sonunda 22 sayfalık sözlük de bulunmaktadır. FSI Yunanca Temel Kursunun ikinci cildinin içeriği birinci ciltteki üslup ve formatta (diyaloglar, özel gramer kalıpları) devam etmiştir. Ayrıca günlük konuşma dili (Kathomilumeni) Yunancasının temel gramer unsurları işlenmiştir. Bu sayede resmî konuşma dili (Katharevousa) Yunancasının hızlı bir şekilde edinilmesi için temel oluşturulmuştur. Bu ciltte ve üçüncü ciltte öğrencinin Yunanca dilbilgisi ve sözcük bilgisinin daha da ileri

⁶ Bu set için bk. <https://www.livingua.com/project/fsi/greek> (Erişim Tarihi: 10.07.2022).

götürülmesi amaçlanmaktadır. Kitabın içeriğinde yer alan 26 adet dinleme kaydı Jose M. Ramirez'in teknik desteğiyle FSI dil laboratuvarında üretilmiştir.

3.2.3. Greek Basic Course Volume III-Student Text

Setin üçüncü kitabı “Greek Basic Course Volume III-Student Text”, 1969 yılında Augustus A. Koski editörlüğünde hazırlanmıştır. Bu cildin baş yazarı, FSI’de Yunanca eğitmeni olan Panagiotis S. Sapountzis'tir. Sapountzis 51'den 65'e kadar olan ünitelerdeki metinlerin hazırlanması görevini ve sonraki ünitelerde yer alan özel gazete makalelerinin seçimini yapmıştır. Bunun dışında gramer konularında, ünite tekrarları noktasında alıştırmalar hazırlamıştır. Yakın Doğu ve Afrika Dilleri Bölümü Başkanı Serge Obelensky, çalışmanın planlanmasında rehberlik etmiştir. Sapountzis ve Aspasia Alike Sapountzis'in yardımlarıyla kitapta yer alan gramer notları hazırlanmıştır. Bu cildin ortaya çıkmasında katkısı olan bir diğer isim James C. Bostain'dir.

Diğer ciltlerde olduğu gibi bu ciltte de 25 ünite bulunmaktadır ve 212 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın sonunda 19 sayfalık sözlük bulunmaktadır. Cildin hazırlanış amacına baktığımızda Katharevousa'da yazılmış gazeteleri ve resmî belgeleri okumak için bir temel olarak planlandığını görmek mümkündür. İlk beş ünite, modern standart Yunanca (Kathomilumeni) ve Katharevousa'daki anlatılardaki temel diyaloglardan oluşur. Katharevousa dilbilgisinin özellikleri, cildin başından itibaren açıklanır, dil öğrencisinin bunları öğrenmesine yardımcı olmak için kapsamlı alıştırmaların bu ciltte sıklıkla kullanıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca kitabın dinleme bölümleri için hazırlanan 26 adet ses kaydı Jose M. Ramirez'in teknik desteğiyle FSI Dil Laboratuvarı'nda üretilmiştir.

4. Bulgular

FSI tarafından hazırlanan bu setler genel kullanıma hizmet ettiği gibi siyasi amaca yönelik olarak da hazırlanmıştır. Bu kullanım farklılıklarını belirlenen maddeler üzerinden yorumlamaya çalışacağız.

Hedeflenen Kitle: Özellikle Bulgarian Basic Course Volume I-II (Student Text) setinin içeriğine baktığımızda Amerikan halkından veya başka halklardan Bulgarca öğrenmek isteyen dil öğrencileri için hazırlandığını söyleyebiliriz. Ancak aynı durum Greek Basic Course Volume I-II-II (Student Text) seti için geçerli değildir. Özellikle ikinci cildin sonlarında ve üçüncü cildin tamamında siyasi konuların ve metinlerin dil malzemesi olarak seçildiği görülmüştür.

Seçilen Metinler: Bulgarian Basic Course Volume I-II (Student Text) seti genel kitleye hitap ettiği için tercih edilen metinler de bu doğrultuda seçilmiştir. Toplamda 30 ünitenin bulunduğu sette *günlük ifadeler, tanışma, hava durumu, oda kiralama, akşam yemeği, alışveriş yapmak, mektup yazımı, boş zaman anlatımı, pazar yeri, hizmetçiye talimat, gezi programı, doktor ziyareti, telefon*

görüşmesi, ülke hakkında genel bilgi, spor dalları, Bulgaristan hakkında, kültür gibi konular metin bazıları olarak ele alınmıştır. Siyasi amaçla seçildiğini düşündüğümüz çok az metin bulunmakla birlikte bu metinlerde işlenen temalar şunlardır; *hükümet ve geçit töreni*.

Greek Basic Course Volume I-II-II (Student Text) setinin birinci cildi tamamen basit ifade biçimleri, diyaloglar ve gramer yapılarından (ünlüler, ünsüzler, zamanlar, zarf-sıfat-zamir) oluşmaktadır. Setin ikinci cildi de daha çok basit ve genel konular içeren temalardan oluşmaktadır. Bu ciltte tercih edilen temalar *bir şey satın alma, telefonla otel rezervasyonu yapmak, otelde, hava durumu, parti, kafede, araç kullanımı, limanda, havaalanında, güzel sanatlar, Yunan tiyatrosu* şeklindedir. Bu ciltte siyasi olarak öne çıkan temalar ise şunlardır; *ABD konsolosluğunda, vize başvurusu, konsolos yardımcısının ofisinde, mahkeme salonunda, siyasi tartışma*. Setin üçüncü ve son cildi tamamen Yunan kültürü, edebiyatı ve tarihine yönelik olarak seçilmiş metinlerden oluşmaktadır. Bu ciltte seçilen temalar ise şu şekildedir; *“Olimpiyat Oyunları, Yunanistan Kraliyet Ailesi, Yunan Halk Şarkıları, Yunanistan’da tütün ürünleri, Modern ve Antik Yunan, Yunanistan’da müzik, Yunanistan Bayrağı, Yunan Kadınlarının El İşleri, 28 Ekim 1940 Yıldönümü Münasebetiyle Yunan Halkına Bildiri⁷, Yunan Tarihi, Navarin Deniz Savaşı, Modern Yunan Edebiyatı, Yunanistan’da İkidillilik, George Vlahos’un Hitler’e Mektubu, Gazete Yazısı, Yunanistan’da Futbol, Lozan Antlaşması.”* Görüldüğü üzere bu cilt tamamen siyasi amaçla hazırlanmıştır. Yabancı dil öğretiminde kullanılan kitapların hiçbirinde bu şekilde seçilmiş siyasi içerikli temalar bulunmaz. Ancak FSI tarafından hazırlanan setlerin büyük çoğunluğu bu amaçla hazırlanmıştır.

Tercih Edilen Diller: Bulgarian Basic Course Volume I-II (Student Text) setinin birinci cildinin ilk üç ünitesinde Bulgar el yazısıyla yazılmış diyaloglar ve basit kullanımlar olduğu görülmüştür. FSI tarafından hazırlanan setlerin geneline baktığımızda el yazısı kullanımının tespit edilememesi ilginçtir. Setin genelinde Bulgarca kullanımların İngilizce biçimleri de verilmiştir.

Greek Basic Course Volume I-II-II (Student Text) setinin birinci cildinde günlük konuşma dili *“kathomilumeni”* ve resmî konuşma dili *“katharevousa”*⁸ ile kullanımlar İngilizce biçimleri ile tercih edilmiştir. İkinci ve üçüncü ciltte ise modern Yunan dili tercih edilmiştir. Bu iki ciltte birinci ciltte olduğu gibi İngilizce karşılıkları da verilmiştir.

⁷Bu tarih, İtalyan ve Yunanlar arasındaki savaşla ilişkilidir. Yunanistan’da “Ohi Day (Hayır Günü)” adıyla anılan bu tarih Yunan toplumunda önemli bir yere sahiptir.

⁸Katarevusa (Yunanca Καθαρεύουσα, Katharevousa), Yunanistan'ın kuruluşundan 1976 yılına kadar Yunanistan'ın kullandığı resmi dildir.

Kullanılan Materyaller: FSI tarafından hazırlanan setlerin içeriğinde sıklıkla resim, tablo, harita gibi materyaller kullanılmaktadır. Ancak çalışmada kullandığımız iki sette de bu yönde bir tercihte bulunulmamıştır. Sadece Greek Basic Course Volume I (Student Text) cildinin on ikinci sayfasında Yunanistan haritası görsel olarak kullanılmıştır.

Sonuç

Kamu diplomasisi araçlarından biri yabancı dil öğretimi ile ilgili argümanlardır. Devletler bu bağlamda alana yönelik resmî veya özel kurumlarla faaliyet ve etkinlikler geliştirmektedir. Bunun da temel sebebi devletlerin yumuşak gücü olan kamu diplomasisi araçlarından etkin şekilde yararlanma isteğidir.

Dil öğretiminde kültürdilbilimsel bir yaklaşımla oluşturulan FSI setleri hedef dile yönelik kültürdilbilim ve ülkedilbilim disiplinleri çerçevesinde oluşturulmuş dil öğretimi kaynaklarıdır. Yabancı dil öğretiminde önemli bir yere sahip olan hedef dilin kültürü ve toplumsal yapısına ilişkin bilgiler, ele aldığımız bu iki set içerisinde açıkça görülmektedir. Genellikle siyasi amaç güdülerek hazırlanan FSI'nin özel eğitim setlerinden Bulgarca eğitim seti ve Yunanca eğitim setinde kültürel unsurlara sıklıkla rastlanmıştır. Özellikle Yunanca eğitim setinde Yunan toplumunun tarihinin, coğrafyasının, eğitiminin, kültürünün, toplumsal yapısının, önemli siyasi olaylarının, edebiyatının vb. kültürel değerlerin detaylı olarak ele alındığı görülmektedir. Sonuç olarak ele aldığımız bu setler içerisinde Bulgar ve Yunan toplumlarının dilleri kadar kültürel değerleri de dil malzemesi olarak kullanılmıştır.

Bilindiği üzere ABD'nin Balkan coğrafyasındaki faaliyetleri Soğuk Savaş dönemi sonrasında netlik kazanmaya başlamıştır. Ancak değişen dünya düzeninde geleneksel diplomasi anlayışı yerine devletler yeni iletişim ve etkileşim kanalları arama yoluna gitmiştir. FSI'nin Balkan coğrafyasındaki faaliyetleri de işte bu anlayışa yani yumuşak güç olan kamu diplomasisine hizmet etmektedir. Sadece ABD değil başka ülkeler de çeşitli coğrafyalarda varlığını ve etkileşimlerini sağlama ve sürdürme gayesi taşımaktadır. Devletlerin sahip olduğu anlayış ve bu doğrultuda geliştirdiği faaliyetlerde elbette farklılıklar da vardır. Örneğin Türkiye'nin bu coğrafyadaki faaliyetlerini düşündüğümüzde Türk kamu diplomasisi biçim ve kapsam bakımından birçok devlete göre farklı bir anlayış ve düşünceye sahiptir. Balkanlardan Orta Asya'ya kadar uzanan Türkiye'nin yumuşak güç potansiyeli, askerî veya teknolojik üstünlükten ziyade devlet geleneğinin getirmiş olduğu tarih ve kültür derinliğine dayanmaktadır.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- Alan, N. & Kısa, O. (2022). Amerikan Yabancı Hizmet Enstitüsü Tarafından Hazırlanmış Türkçe Öğretimi Seti ve Kültürel Söz Varlığı Üzerine. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 230-241.
- Alimjanova, G. M. (2016). Karşılaştırmalı Kültürdilbilimi (Dil-Kültür-İnsan). Seyhan Uçar ve Şekip Aktay (Çev.). Ankara: Gazi.
- Arı, T. & Pirinççi, F. (2011). Soğuk Savaş Sonrasında ABD'nin Balkan Politikası. *Alternatif Politika Dergisi*, 3(1), 1-30.
- Aycan, E. & Çalışkan, S. (2020). Dijital Kamu Diplomasisi Aracı Olarak Türkçe Öğretimi: Yunus Emre Enstitüsü İnternet Sitesi İncelemesi. *Sanat ve İnsan Dergisi*, (4), 133-140.
- Bekar, N. (2019). Kültürel Diplomasi Açısından Batı Balkanlarda Türkiye ve Almanya (2000-2015). *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(3), 3064-3084.
- Carleton, T. Hodge vd. (1961). *Bulgarian Basic Course (Units 1-15)*. Washington: Foreign Servis Institute.
- Carleton, T. Hodge vd. (1961). *Bulgarian Basic Course (Units 16-30)*. Washington: Foreign Servis Institute.
- Cull, N. J. (2009). *Public diplomacy: Lessons from the past (No. s 12)*. Los Angeles, CA: Figueroa Press.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür Yorumları. Özge Çelik (Çev.)*. İstanbul: Ayrıntı.
- Ekşi, M. (2014). *Kamu Diplomasisi ve Ak Parti Dönemi Türk Dış Politikası*. Ankara: Siyasal.
- Kozan, O. (2012). *Rus ve Türk Gazetelerindeki Haber Başlıklarının Kültürdilbilimsel Çözümlemesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Gazi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2014). *Kültürdilbilim Nedir? Olena Kozan (Ed.) Kültürdilbilim (Temel Kavramlar ve Sorunlar) içinde (s.1-9)*. Ankara: Gazi.
- Leonard, M., Stead, C., & Smewing, C. (2002). *Public Diplomacy*. London: Foreign Policy Center.
- McCarus, E. (2002). *Amerika Birleşik Devletleri'nde Arap Dili Araştırmaları Tarihi. Yılmaz Özdemir (Çev.)*. M.Ü. İlahiyat Dergisi, (22), 81-93.
- Özgöker, U., & Batı, G. F. (2016). *AB'nin Doğu Sınırı Balkanlar*. İstanbul: Derin.
- Sapountzis, P., Obolensky, S. (Ed.) (1969). *Greek Basic Course (Units 51-75)*. Washington: Foreign Servis Institute.

- 📖 Obolensky, S., Sapountzis, P. & Sapountzis, A. (Ed.) (1967). Greek Basic Course (Units 1-25). Washington: Foreign Servis Institute.
- 📖 Obolensky, S. Sapountzis, P. Sapountzis, A (Ed.) (1968). Greek Basic Course (Units 26-50). Washington: Foreign Servis Institute.
- 📖 Tokmak, M. C. (2020). Kültürel Diplomasi Perspektifinden Uluslararası İletişim Stratejilerinin Değerlendirilmesi: Türkiye’de Faaliyet Gösteren Yabancı Temsilcilikler Üzerine Bir İnceleme, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- 📖 Zinovyeva, Y. İ. (2014). Ülkedilbilim ve Kültürdilbilim Terimleri Üzerine. F. Ataklı (Çev.). Olena Kozan (Ed.) Kültürdilbilim (Temel Kavramlar ve Sorunlar) içinde. (s. 57-59). Ankara: Gazi.
- 📖 <https://tr.wikipedia.org/wiki/Katarevusa> Erişim Tarihi: 10.07.2022



**Azerbaycan Türkçesi Söz Varlığında Hayvan Adlarına
Yüklenen Anlamlar***
*Meanings Attached to Animal Names in Azerbaijan
Turkish Vocabulary*

Tuna BEŞEN DELİCE**

Özet

Hayvan adları, bir dilin temel söz varlığı arasında sayılan sözcüklerdendir. Toplumlar, özellikle yerleştikleri coğrafyada yaşayan, kendi sosyal ve iktisadi hayatı için bakıp besledikleri hayvanların adlarını söz varlığının değişmeyen ya da en az değişen unsurları olarak tarih boyunca kullanmışlardır. Türkler gibi konargöçer yaşam tarzı benimsemiş bir millet için hayvanlar, hayatlarının merkezinde yer alan vazgeçilmez unsurlardandır. Özellikle bu hareketli hayata uyum sağlayabilen, savaşları ve göçleri kolaylaştıran, geçimlerini sağlamaya yarayan hayvanların adlarının söz varlığında daha fazla yer tuttuğu ve bu hayvan adlarına diğerlerine göre çok daha fazla anlam yüklediği söylenebilir. Bu çalışmada Azerbaycan Türkçesinde kullanılan hayvan adlarına yüklenen olumlu ve olumsuz anlamların belirlenmesi hedeflenmiştir. Bunun amacı kendi anlamı dışında başka bir anlamı karşılamak için kullanılan hayvan adı göndergesinin hangi özelliğinin bu yeni anlam için referans noktası alındığı hakkında bir kanaate ulaşmaktır. Hayvanın dış görüntüsü, mizacı, yararlı ya da zararlı olması, mitolojideki veya inanç sistemindeki yeri; hayvanlara yüklenen anlamlarla doğrudan alakalıdır. Çalışmada Azerbaycan Türkçesinin açıklamalı sözlüklerindeki bütün hayvan adları belirlenmiş ve bunlardan kendi anlamı dışında başka anlam ya da anlamlar yüklenmiş olanlar bu anlamlara göre sınıflandırılmıştır. Yine atasözleri ve deyimler sözlüklerinde hayvan adları geçen deyim ve atasözleri, o hayvan adının hangi gösterilene işaret ettiğine göre değerlendirilerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu verilere göre hayvan adları, olumlu ve olumsuz anlam yüklenenler olmak üzere iki ana başlık altında alt başlıklara bölünerek incelenmiştir.

*Bu makale "IBAD 2016-1st International Scientific Researches Congress Humanity and Social Sciences, MADRID" adlı kongrede "Azerbaycan Türkçesi Söz Varlığında Hayvan Adlarına Yüklenen Anlamlar Üzerine" başlığıyla sunulmuş ve özeti yayınlanmış bildirinin genişletilmiş şeklidir.

**Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, tunabesen@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9216-4210.

Anahtar Kelimeler: *Azerbaycan Türkçesi, söz varlığı, hayvan adları, anlambilim, atasözleri, deyimler.*

Abstract

Animal names are among the words that are considered among the basic vocabulary of a language. Societies throughout history have used the names of animals, especially those living in the geography they settled, that they look after for their social and economic life, as the unchanging or least changing elements of their vocabulary. For a nation that adopted a nomadic lifestyle like the Turks, animals were one of the indispensable elements of their lives. In particular, the names of animals that can adapt to this active life, facilitate wars and migrations, and make a living, have taken more place in the vocabulary and these animal names have a much more meaning than the others. In this study, it is aimed to determine the positive and negative meanings of animal names used in Azerbaijani Turkish. The purpose of this is to reach an opinion about which feature of the animal name referent, which is used to meet a meaning other than its own, is taken as a reference point for this new meaning. The appearance of the animal, its temperament, whether it is useful or harmful, its place in mythology or belief system; It is directly related to the meanings attributed to animals. In the study, all animal names in the annotated dictionaries of Azerbaijani Turkish were determined and those that had other meanings or meanings other than their own were classified according to these meanings. Again, idioms and proverbs with animal names in proverbs and idioms dictionaries were included in the study by evaluating according to which animal name indicates which signified. According to these data, animal names were examined by dividing them into sub-headings under two main headings as positive and negative meanings.

Keywords: *Azerbaijani Turkish, vocabulary, animal names, semantics, proverbs, idioms.*

Tarih boyunca Türklerin sosyal, dinî ve iktisadi yaşamının merkezinde yer alan canlılar olması nedeniyle hayvan adları, Türk dilinin temel söz varlığı içinde de önemli bir yere sahiptir (Aksan, 2015, s. 34-35; 2000, s. 114-115). Hayvan ve hayvan kavram alanına giren pek çok sözcük, Türk dilinin bütün dönemlerinde yazılı ve sözlü dilde işlek olarak kullanılmıştır. Hayvan türlerinin adları, hayvanların özellik adlandırmaları, onlardan elde edilen ürünlere verilen isimler, onlarla yapılan eylemler vs. söz varlığımızı zenginleştiren unsurlardır.

Türklerin tabiat ile iç içe süren konargöçer yaşam tarzı, hayvanlarla olan ilişkisini daha da kuvvetli hâle getirmiştir. Türkler, sahip oldukları atlar ve binicilik yetenekleri sayesinde hızlı ve çevik ordular kurmuşlar (Kafesoğlu, 1996, s. 205-207); bununla birlikte atları ve sürülebilir hayvanları sayesinde

yaşadıkları ortamdaki şartlar zorlaştığında yurtlarını başka yerlere taşıyabilmişlerdir. Sahip oldukları bu hayvanlar, Türklerin en önemli geçim kaynağı olmuştur. Yurtlarını değiştirseler de onlar sayesinde geçim kaygısı çekmemişlerdir¹.

Hayvanlar, günlük hayatta olduğu kadar kültürel ve dinî hayatta da önemli bir yer tutmaktadır (Rasonyi, 1971, s. 42-46). Tarihte Türklerin bayraklarında, tuğlarında, tamgalarında vs. hayvan motiflerine sıkça rastlanır. Göktürkler'in tuğlarının tepesinde altından yapılmış bir kurt başı bulunur ve bunun altına da kurban ettikleri at veya yak öküzünün kuyruğu bağlanırdı (Ögel, 2001a, s. 78). Ölüm, doğum, evlilik gibi ritüellerde yine hayvanlar -başta at olmak üzere- önemli yer tutar. Efsaneler ve destanlar hayvan motifleri üzerine kurulur. Mesela kurt, Türk mitolojisinin başlangıcı ve en önemli sembolü kabul edilmektedir (Ögel, 2001b: s. 19). Türk milletinin kurttan türemesi (31-33), kurdun Tanrı'nın gönderdiği bir haberci olması; kahramanlara, ordulara rehberlik etmesi vb. (23-27) özelliklerinin yüklendiği kurt motifi, devletlerin sembolü olarak da kullanılmıştır.

Türklerin sosyal, kültürel ve dinî hayatları içinde yer edinmiş olan veya yalnızca söz varlığında bulunan hayvan adlarının bir kısmı, kendi asıl göndergesi dışında soyut ve kısmen de somut anlamları karşılamak için kullanılmıştır. Bu da "anlam değişmesi" sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Sözcüklerdeki anlam değişmesi; insanların olaylara, nesne ve durumlara bakış açılarına, edebî dilde sözcükleri sanatsal kullanma yönelimlerine göre tarih boyunca devam etmiştir. Her kültürde, her dinde, her coğrafyada değişen koşullar nedeniyle, hatta aynı dilin konuşurlarının, aynı dinin mensuplarının farklı tecrübeleri dolayısıyla aynı sözcüğe yüklenen anlamlar bile farklı şekilde değişmiştir. Bir kültürde birçok anlam yüklenmiş bir hayvanın adı, diğer kültürde kendi göndergesi dışında bir anlam taşımazken bazı hayvan adları, neredeyse her dönemde ve her dilde benzer yeni anlamlar kazanmıştır. Bu nedenle her dilin kendi söz varlığı içindeki anlam değişmelerinin tespiti; elde edilen verilerin akraba dillerdeki, kendi dil ailesinin tarihî dönemlerindeki, hatta yabancı dillerdeki karşılıklarının anlam değişmelerinin belirlenmesi ve karşılaştırılması açısından önemlidir. Bundan dolayı, çalışma konusu olarak Azerbaycan Türkçesinin söz varlığında anlam değişmesine uğramış veya kendi göndergesi dışında başka anlamları da işaret eden hayvan adları ve onlara yüklenen olumlu ve olumsuz anlamlar olarak belirlenmiştir.

¹Geniş Bilgi için bk. Doğan, L. (2001). Türk Kültüründe Hayvan ve Hayvan İsimleri. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 12, 615-659.

Türk dilinde hayvan adları ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunların bir kısmı ad bilimi (onomastik) içinde hayvan adlarının yer adı (toponim), kabile, soy adı-lakap (etnonim) ve şahıs adı (antroponim) olarak kullanımını ele almış (Karakuş, 1997), bir kısmı da Türk kültüründe hayvanların yeri ile birlikte Türk devlet ve topluluklarındaki adlandırmalarını konu almıştır (Doğan, 2001). Bunların önemli bir bölümü Türk dilinin belli bir tarihî döneminde yazılmış eserlerdeki hayvan adlarının derlendiği ve incelendiği çalışmalardır (Besli, 2010; Tokyürek, 2013). Bazı çalışmalarda belli bir eserde geçen hayvan adları belirlenmiş; bu adlar ya hayvanların özelliklerine göre (Abik, 2009; Gül, 2015; Kuyma, 2018) ya da kullanım sıklıklarına veya günümüz Türkiye Türkçesinde kullanılıp kullanılmamalarına göre (Bozkaplan, 2007) sınıflandırılarak incelenmiştir. Kimi çalışmalar da günümüz Türk lehçelerinde kullanılan hayvan adlarını (Gümüşatam, 2011; Konur, 2016) ya da bu adların atasözleri gibi söz varlığı ürünleri içindeki kullanımını tespit etmek (Öz, 2000; Mert, 2007) amacıyla hazırlanmıştır. Sağlık-Şahin'in "Türkmen Türkçesinde Hayvan Adlarının Olumsuz Anlamda Kullanılmaları Üzerine" (2009) adlı makalesi ise Türkmen Türkçesindeki hayvan adlarının argo ve olumsuz anlam ifade etmek üzere kullanımını ele almaktadır.

1. 1. Anlam Değişmesi

Hayvan adlarının asıl göndergesi (asıl anlam) dışında bir kavramı anlatması, *anlamdeğişmesi* sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Değişme sonucu ortaya çıkan anlam (*betilenmişanlam*) sözcüğün somut bir imgeden soyut ilişkilere geçişte kullanıldığı imgesel anlamdır (Günay, 2007, s. 71).

Anlam değişmesi, genelde söz sanatı yapma maksadıyla ortaya çıkan tüm dil kullanımının ortak adı diye tanımlanabilecek *değişmece*² yoluyla olmaktadır. *Değişmece* sonucu asıl anlama yapılan katkı; bir başka sözcük, durum ya da olguyu adlandırmada kullanılır. Sözlüklerde değişim yoluyla ortaya çıkan anlamlar (*betilenmiş anlamlar*) genel olarak *mecaz* (*mec.* kısaltmasıyla) olarak verilmektedir. Yeni anlamdaki (*betilenmiş anlamdaki*) değişim, genelde üç *değişmece* yoluyla gerçekleşir: *eğretileme/mecaz* (*metaphor*), *düzdeğişmece* (*metonymy*), *kapsamlayış* (*synecdoch*). Bunlar arasındaki fark, asıl anlam ile

²*değişmece*: Kurala ya da eşdeğer, ama daha yalın ve dolaysız bir anlatıma oranla belirgin bir değişim gösteren her türlü dilsel birim ya da bu türlü birimler içeren her türlü düzenleniş; bir göstergenin ya da bir göstergeler bütünü'nün "gerçek" diye nitelendirilen anlamı dışında kullanılması. *Değişmece* genellikle iki nesne ya da varlık arasındaki benzerlik (*eğretileme*) ya da herhangi bir eşdeğerlik (*düzdeğişmece*) ilişkisi aracılığıyla bir gösterge ya da göstergeler bütünü'nün bir başka gösterge ya da göstergeler bütünü'nün yerine kullanılmasından kaynaklanır... (Vardar, 1998, s. 72)

sonradan verilen anlam arasındaki ilişkinin mantıksal durumuyla açıklanabilir (Günay, 2007, s. 72-73).

Hayvan adlarının olumlu ya da olumsuz anlamda kullanımları, daha çok *mecaz* ile açıklanabilir. *Mecaz*, herhangi bir şeyin ya da olayın karşılaştırılabileceği başka bir şeyden söz edilerek betimlenmesidir. *Mecazda* eşdeğerlik ilişkisi kurulan iki öge arasında anlamlı ögelerden birinin diğerinin yerine kullanılması söz konusudur. *Mecazda* benzetme biçimi ya da benzetmeyi belirten dilsel anlatımlar (-e benzer, gibi) kullanılmaz. Bununla birlikte *mecazda* iki kavramın gösterilenleri arasında benzerlik vardır; yani *mecaz*, benzerliğe dayalı bir değişmedir. Birleşik sözcükler (*malbaş* “ahmak, kafasız”³) ve deyimlerin (*Atına eşşək demişəm?!* “Kötü bir şey mi dedim?”, *eşşək gəlib, eşşək getmək* “kaba ve yeteneksiz kişiler için söylenen söz”) çoğunda *mecaz anlatım* biçimi vardır. Edebî metinlerde anlatıma güçlülük ve canlılık katmak için *mecaz anlatım*a başvurulabilir (Günay, 2007, s. 73-76). (Çalışmada tanımların verildiği kısımlarda sık sık “edebî benzetmelerde”, “edebî metinlerde” ibareleri görülecektir. Hatta bir hayvan adında –*sona*- sadece edebî eserlerde “güzel” anlamında kullanıldığı bilgisi yer almaktadır.) *Mecaz*, bir somut durum yoluyla başka bir somut durumu (*qaraqarğa*: 1. parlak siyah tüyleri olan iri karga. 2. yaşına rağmen saçları ağarmayan adam) ya da –daha sık karşılaşılan bir durum olarak- bir somut durum yoluyla başka bir soyut durumu (“[Əsgər:] *Gəl, gəl, maralım, gəl; Gəl, gəl, ceyranım, gəl!* Ü. Hacıbəyov⁴ “ADİL III: 262) belirtir (Günay, 2007, s. 77).

Mecaz, bir tür kısaltılmış *karşılaştırmadır*; ancak *mecazda* karşılaştırma örtüktür. *Karşılaştırma* ile *mecazın* temel farkı budur. *Karşılaştırma* da *mecazda* olduğu gibi iki ögenin birbiriyle ilişkilendirilmesi yoluyla imgeler yaratmaya yarayan bir değişmece türüdür; ancak karşılaştırmada benzetme durumu gösterilir (*Tovuz kimi hoş bəzənib durubsan/ Ala gözə siyah sürmə vurubsan*). *Karşılaştırmada* (*Rəqqasə də kəklik kimi süzüb gedir çəmənliyə*) üç öge zorunludur: *karşılaştırılan* (*kəklik*), *karşılaştıran* (*rəqqasə*), *karşılaştırma aracı ya da biçimi* (*süzmək / sakit uçmaq* “sakince kanat çırpmaq”) (Günay, 2007, s. 78).

Yukarıda anlatılan anlam değişme yolları, bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Özellikle sözlüklerde verilen tanımlarda *mecaz* olarak işaretlenmiş sözcükler, anlam değişimine uğramış hayvanlar listesinin

³Örnekler, alıntı yapılan kaynaktan değildir; Azerbaycan Türkçesinden uygun örnekler verilmiştir.

⁴ Makale içindeki tanık cümleler, *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti'nden* sözlükte yer aldığı şekliyle -yani cümlenin ait olduğu yazar adıyla- verilmiştir. Sonrasında kaynak sözlüğün kısaltması ve sayfa numarası, parantez içinde belirtilmiştir.

çoğunluğunu oluşturmuştur. Bu şekilde işaretlenmemiş olanlar ise ya benzetme kalıpları içinde kullanılmaları dolayısıyla ya da atasözleri ve deyimlerde temsil ettikleri anlamdan yola çıkılarak değerlendirilmiştir.

1. 2. Amaç, Yöntem, Evren

Bu çalışmada Azerbaycan Türkçesinde kullanılan hayvan adlarına bu adların asıl göndergesi dışında yüklenen anlamların tespiti amaçlanmıştır. Bunun için Azerbaycan Türkçesi söz varlığında yer alan bütün hayvan adları ve tanımları belirlenmiştir. Bunlardan kendi anlamı dışında başka bir anlamı ifade etmek için kullanılan hayvan adları; tanımlarındaki mecaz anlamlar, benzetme yapılarında, atasözleri ve deyimlerde temsil ettikleri özellikler bakımından değerlendirilerek olumlu ve olumsuz anlamda kullanımlarına göre sınıflandırılmıştır. Bu yolla hangi hayvan adlarına hangi olumlu ve olumsuz anlamların yüklendiği tespit edilmiştir. Elde edilen veriler; hayvan adlarına yüklenen anlamlar ile dil kullanıcısının tarih, kültür, din gibi toplumsal değerlerinin veya bu hayvan adının gerçek dünyadaki göndergesinin fiziksel özelliklerinin ne kadar ilişkili olduğunun da belirlenmesi açısından önemlidir.

Çalışmanın evrenini Azerbaycan Türkçesi için Azerbaycan ve Türkiye’de hazırlanan açıklamalı sözlüklerdeki hayvan adları ile hayvan adı geçen atasözleri ve deyimler oluşturmaktadır. Çalışmanın temeli Azerbaycan Türkçesinin en kapsamlı sözlüğü olan *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati* (ADİL)’nde (Ə. Ə. Orucov (ed.), 1964-1987) geçen hayvan adları ve tanımları üzerine kurulmuştur. Sözlükteki tanımlarda asıl anlam dışında verilen mecaz anlamlar belirlenmiştir. Tanımında olumlu veya olumsuz kişilik özelliklerinin veya durumların belirtildiği hayvan adları tespit edilerek sınıflandırılmıştır. Tanımında herhangi bir mecaz anlam yer almayan hayvan adları da atasözleri ve deyimlerde temsil ettikleri özellikler dikkate alınarak sınıflandırmaya dâhil edilmiştir. Atasözleri için *Azerbaycan Atasözleri* (AA) (Musaoğlu ve Gümüş, 1995) ve *Atalar Sözləri* (AS) (Abbaslı, 2013) eserleri, deyimler için de *Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğü* (ADS) (Altaylı, 2005) taranmıştır. Bunların yanı sıra *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati*’nde bulunmayan hayvan adları ve bunların Türkiye Türkçesindeki tam karşılığı için de *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü* (ATS)’nden (Altaylı, 2018) faydalanılmıştır. Tanık cümleler ve deyimlerin büyük kısmı *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati*’nden alınmıştır.

Sözcükler, olumlu ya da olumsuz anlam yüklenenler olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır. Bu ana başlık altında yer alan alt sınıflandırmalar; hayvanlara yüklenen, birbirinin benzeri olan anlamların bir araya getirilmesiyle yapılmıştır. Ancak, bazı başlıkların tek bir hayvan adı için açıldığı görülecektir. Bunun sebebi, o hayvana diğerlerinden farklı olarak kültürel ve manevi

değerler dolayısıyla anlam yüklenmesi (*at*) ya da diğerleriyle aynı kategoriye alınamayacak anlamlar yüklenmiş (*qurd*, *bayquş*) olmalarındandır. Bazı hayvan adları da eşit derecede baskın olmak üzere olumlu ve olumsuz anlamlar yüklendiği için (*tutu/ tutuquşu*) iki ayrı başlık altında ele alınmıştır.

2. Olumlu veya Olumsuz Anlam Yüklenmiş Hayvan Adları

2.1. Olumlu anlam yüklenen hayvan adları

Azerbaycan Türkçesi açıklamalı sözlükleri, deyimler ve atasözleri sözlükleri taranarak derlenen hayvan adları incelendiğinde güzellik, cesaret, asalet ve mizaç yönünden olumlu anlamlar yüklenenler aşağıda sınıflandırılarak incelenmiştir.

2.1.1. Güzellik ve estetiklik anlamları yüklenen hayvan adları

ceyran “ceylan”, *durna* “turna”, *qaraqarğa* “kara karga”, *kəklik* “keklik”, *maral* “geyik”, *laçın* “laçın”, *maya* “maya, dişi deve”, *sona* “suna”, *şahmar* “iri ve zehirli bir yılan cinsi”, *tovuz* “tavuskuşu”, *yaşılbaş* “erkek ördek” güzelliği, zerafeti tarif etmek için kullanılan hayvan adlarıdır.

2.1.1.1. Ceyran: ceylan; benzetmelerde güzeli işaret eder (ADİL IV, s. 468).

Deyimlerde ve *ceyran* sözcüğüyle yapılan yeni adlandırmalarda bu hayvanın özel olmasına, gözlerinin güzelliğine, hızına, ince ve zarif görüntüsüne gönderme olduğu görülür.

ceyran belinə çıxmaq “nadir olmak, bulunmamak, çok zor bulunmak”, *ceyranbasan* “hızlı koşan”, *ceyranbaxışlı / ceyrangözlü* “iri, güzel gözlü”; *ceyrankeçməz* “çok dar, geçilmesi zor” (ADİL IV, s.468).

*Ceyran qovan çiçəyə batar, donuz qovan – lehməyə*⁵ (AS, s. 101).

2.1.1.2. Durna: turna (ADİL II, s. 165).

Kuşlar, tarih boyunca mezar taşlarında, kitabelerde, halılarda ve sanat eserlerinde motif olarak kullanılan hayvanlardır. İnanç sistemlerinde ise kuşlar, ruh simgesi olarak görülen hayvanlardandır; özellikle bir su kuşu olan *turnanın* Türklerde Gök Tanrı anlayışı dışındaki ilâhlardan biri olarak hikmet sahibi ruhu temsil ettiği kabul edilmektedir (bk. *leylek* maddesi). Bu kuşa olan mistik yaklaşım, İslamiyet sonrasında da devam etmişse de günümüzde *turnaya* süs ve şekil bakımından gönderme yapılmaktadır. *Turna*, leylek büyüklüğünde, uzun bacaklı, zarif boyunlu, parlak, duru güzel gözlü göçmen bir su kuşudur (Elçin, 2003: 44-46). Bu fiziksel özelliklerden hareketle günümüzde Azerbaycan Türkçesinde *durna* sözcüğü özellikle “uzun boyluluğu, duru güzelliği” tarif etmek için kullanılmaktadır. Bu sözcüğün *durna boğazı*, *durna gözü* (ADİL II,

⁵*lehmə*: çamur, balçık.

s.165) gibi yapılarda mecaz anlamda kullanımına daha ziyade edebî eserlerde rastlanmaktadır.

durna boğazı “turnanın boynu gibi uzun ve zarif”; **durna gözü kimi** “çok temiz, saf, berrak, şeffaf, dupduru” (ADİL II, s. 165).

Mahirə ... durna boğazını yuxarı tutaraq çağırdı: – Sarxan! Sarxan! M.Hüseyn (ADİL II, s. 165)

Ortalıqda qoca, kühənsal⁶ bir ağac altında da Qoşabulaq durna gözü kimi qaynayır, göz yaşı kimi axıb ətrafı süd gölüne döndərir. “Koroğlu” (ADİL II, s. 165).

2.1.1.3. Qaraqarğa: 1. parlak siyah tüyleri olan iri karga. 2. yaşına rağmen saçları ağarmayan adam (ADİL I, s. 428).

Tanımda da görüldüğü üzere *qaraqarğa*, yaşlı olmasına rağmen saçları ağarmamış insanlar için kullanılan benzetmenin göstergesidir.

Qaraqarğa qarımaz⁷ (ADİL I, s. 428).

2.1.1.4. Kəklik I: keklik (ADİL III, s. 39).

Tarih boyunca sözlü ve yazılı edebiyatta birçok hayvan, özellikle de kuşlar, alegori için kullanılmıştır. Onlara yüklenen roller, elbette bu hayvanların sosyal hayatları ve inançları ile şekilleniyordu. Mesela *kuğu* ve *kaz* gibi bazı kuşlar Orta Asya'da ve Çin'de çok eski zamanlardan beri kutsal sayılıyordu. Örneğin *bıldırcın* yiğitliğin, *sülün* güzellik ve iyi şansın, *saksağan* iyi haberin, *turna* ölümsüzlüğün ve uzun hayatın, *altın* ya da *kırmızı karga* güneşin, *kara kargaşeytanın* ve kötülüğün, *ördek* (Budist devirde) mutluluk ve refahın, *tavus* güzellik, itibar ve şeref, *güvercin* uzun hayatın, *kaz* erkekliğin, evliliğin ve başarının simgesi olmuştur. *Kaz* ve *kuğu* gibi kuşlar, Türklerde ayrıca kut ve beylik timsali olmuştur. Ağaçkakan da yardımcı bir ilah olan Suyla'nın ruhunun simgesi ve tanrının elçisi kabul ediliyordu (Çoruhlu, 2000, s. 152-153).

Keklik de sülüngillerden bir kuş olarak Azerbaycan Türkçesinde bir nevi güzellik işaretçisidir ve sözlükte *kəklik kimi* benzetme kalıbı içinde “cilveli hareketi ve çevikliği” anlatmak için kullanılır (ADİL III, s. 39).

Otuzunda kəklik kimi səkərsən; İgidlik eləyib qanlar təkərsən. “Koroğlu” (ADİL III, s. 39).

Rəqqasə də kəklik kimi süzüb gedir çəmənliyə; Hər könüldən bir səs gəlir, “ölməmişəm, sağam!” – deyə. S. Vurğun. (ADİL III, s. 39).

⁶*kühənsal*: yaşlı, ulu

⁷*qarımaq*: ihtiyarlamak

2.1.1.5. Laçın:1. laçın, doğan; karşılaştırmalarda cüret, yetenek, yiğitlik sıfatı olarak kullanılan söz 2. edebî eserlerde güzelin gözlerine gönderme yapan sözcük (ADİL III, s. 228).

Avcı kuşlardan biri olan *laçın* adı, tanımda da görüldüğü gibi “yetenekli, yiğit” anlamının yanı sıra edebî benzetmelerde “güzelin gözlerine işaret” edilirken de kullanılır.

[*Qərib:*] *Ahu baxışlıdır, laçın cürətli; Uçmağa, qonmağa çıxası gözəl. “Aşiq Qərib”* (ADİL III, s. 228).

Gecə-gündüz gözüm baxdı yollara; Bir laçın gözlünün nigaranıdı. Q. Zakir (ADİL III, s. 228).

2.1.1.6. Maral: ceylan, geyik; benzetmelerde güzel anlamında (ADİL III, s. 262).

Geyik, Türk mitolojisindeki önemli hayvan motiflerinden biridir. Birçok hikâye, rivayet doğrudan ya da dolaylı olarak geyik ile ilgilidir. Geyik ve geyik cinsi hayvanların hükümdarların arazisi olarak bilinen kutlu dağda ölümsüzlük otunu yiyerek ölümsüz ve efsanevi varlıklar olduğuna ve bu şekilde dünyadaki varlıklarını sürdürdüklerine inanılmıştır (Sayın-Alsan & Akın, 2020, s. 217). Geyik, şaman törenlerinde suretine bürünülen hayvan-ata ya da ruhlardan biridir. Orta ve İç Asya'da özellikle beyaz geyik kutsallaştırılır. Al ya da kahverengi geyikler ise yer ya da yeraltı unsurlarıyla ilişkilendirildiğinden mitolojide peşinden koşan avcıyı yeraltına (ölüme) götüren geyikleri anlatan efsanelere rastlanır. Geyiğin deniz tanrıçası sayıldığı bir Göktürk efsanesi de vardır. İslamiyet sonrasında da Türklerde geyiğe yüklenen birçok anlam simgesel olarak devam etmiştir (Çoruhlu, 2000, s. 142-143).

Muhtemelen *geyik/ maral/ ceyran* hayvan adlarına yüklenen “güzellik” anlamının tarihi, geyiğin deniz tanrıçası sayıldığı efsane kadar eskidir. *Maral* sözcüğü de *-ceyran* sözcüğü gibi- Azerbaycan Türkçesinde benzetmelerde “güzel” anlamında kullanılır. Bu hayvan adıyla yapılan *maralbaxışlı* sıfatı da “iri, baygın, güzel gözlü” anlamıyla kullanılmaktadır (ADİL III, s. 262).

Ovçusu olmuşam səntək maralın; Xəyalımdan çıxmaz hərgiz xəyalın. M. P. Vaqif (ADİL III, s. 262).

[*Əsgər:*] *Gəl, gəl, maralım, gəl; Gəl, gəl, ceyranım, gəl!* Ü.Hacıbəyov (ADİL III, s. 262).

[*Turxan bəy:*] *Gerçəkdən maral deyil, adətən maralbaxışlı bir mələk!* H. Cavid (ADİL III, s. 262).

2.1.1.7. Sona: asıl anlamı ördek olup aşık şiirinde güzellik göstergesi olarak kullanılan sözcüktür. Hatta sözlükte bu sözcük hayvan adı olarak değil, yukarıda

da belirtildiği gibi aşık şiiri benzetmelerinden biri olarak tanımlanmaktadır (ADİL IV, s.96-97).

*Gecə- gündüz oda düşüb yanaram/ Siyah telli bir sonanın ucundan*⁸. M.V. Vidadi (ADİL IV, s. 96-97)

2.1.1.8. Şahmar: 1. zehirli, iri yılan cinsi. 2. edebî benzetmelerde güzelin saçına işaret eder (ADİL IV, s. 504).

Azerbaycan Türkçesinde zehirli ve iri bir yılan cinsine ad olan *şahmar* adı, Türkiye Türkçesinde “Başı insan, gövdesi yılan biçiminde olduğuna inanılan efsanevi yaratık.” (<https://sozluk.gov.tr/>: 23.10.2021) anlamıyla *şehmeran* biçiminde kullanılmaktadır. Bu anlamla kullanılan *Şahmaran* ya da *Şahmeran*, Hint-İran ve Anadolu coğrafyalarında anlatılan masal kahramanının adıdır. Bunun yanı sıra, *Şahmaran*’ın sembol olarak kullanıldığı ya da sadece onun hikâyesinin anlatıldığı mesneviler de yazılmıştır. Bu eserlerin çoğunda yarı kadın, yarı yılan şeklinde tasvir edilen *Şahmaran*’ın kimi eserlerde cinsiyeti belirtilemeksizin ele alındığı görülmektedir (Havlioğlu, 2014, s. 345-346). *Şahmaran*, belden aşağısı yılan şeklinde olan gösterişli ve güzel bir kadının göstergesiye de Azerbaycan Türkçesi söz varlığında bu adın iri bir yılan türü ve kadının sadece saçlarının güzelliğinin göstereni olarak kullanıldığı görülmektedir.

Dönübdür sarasər şahmara tellər. M. P. Vaqif (ADİL IV, s.504).

2.1.1.9. Tovuz: tavus kuşu (ADİL IV, s. 192).

Türklerde *tavus*, güzellik, itibar ve şerefın simgesidir. 568 yılında İstemi Kağan'a elçi olarak giden Bizanslı Zamarkhos, hükümdarın tahtının ayaklarında tavus figürlerinin olduğundan bahsetmiştir. Bu durumda tavus kuşunun göndergelerinden birinin de “taht” olduğunu söylemek mümkündür (Çoruhlu, 2000, s. 153). Ancak Azerbaycan Türkçesinde *tavus kuşu* muhteşem görüntüsü nedeniyle –ki sadece erkek tavus kuşları süslüdür- “güzellik” benzetmelerinde çok kullanılır. *Tovuz kimi* “tavus kuşu gibi” benzetmesi de çok süslü, cilveli güzel için kullanılır.

Tovuzkimi hoş bəzənib durubsan/ Ala gözə siyah sürmə vurubsan. Aşiq Ələsgər (ADİL IV, s.192).

Tavus kuşu göstergesinin kullanıldığı bir atasözünde güzelliğın bedelinin ağır olduğu anlamı görülmektedir:

Tovuz quşunu tükünə görə kəsərlər (AA, s.313).

2.1.1.10. Tutu: 1. papağan 2. tatlı dilli, güzel sözler söyleyen güzel hakkında (ADİL IV, s. 215).

⁸*ucundan*: yüzünden, sebebiyle

Bu hayvan, konuşuyor olması özelliğiyle “tatlı dilli, güzel sözler söyleyen” anlamıyla kadınları tarif etmek için kullanılır.

Tutu danışıqlı, qumru ağızlı/ Şirin dili canım aldı, əfəndim! “Koroğlu” (ADİL IV, s. 215).

2.1.1.11. Yaşılbaş: erkek ördek (ADİL II, s. 520).

Aslında *sona* sözcüğünün sıfatı olarak kullanılan bu sözcük; şiirde “güzel” anlamıyla kullanılır (ADİL II, s. 520). Budist devirde “zenginlik ve refahın sembolü olan *ördek* (Çoruhlu, 2000, s. 153), sonraki dönemlerde çok rastlanan bir motif olmamıştır. Yeşil ve parlak rengiyle edebiyatta fazlasıyla kullanılan *yeşil başlı / gövel ördek*, Azerbaycan Türkçesinde karşımıza *yaşılbaş* veya *yaşılbaş sona* olarak çıkar ve güzele gönderme yaparken kullanılır.

Sallanıban kəklik kimi səkəndə/ Dönər bir yaşılbaş sonaya Telli. Aşıq Əbdi (ADİL II, s. 520).

2.1.2. Cesaret ve yiğitlik anlamı yüklenen hayvan adları

arşlan/ arşlan, bəbir “leopar”, *qoç* “koç”, *laçın* “laçın”, *şahin, tərşan* “yırtıcı bir kuş türü”, *şir* “arşlan” hayvan adları da cesaret, yiğitlik, korkusuzluk, çeviklik gibi özellikler yönünden benzetme yapıldığında kullanılmaktadır.

2.1.2.1. Arşlan/ arşlan: 1. arşlan 2. yiğit, kahraman, cesur (ATS I, s. 133).

Arşlan, erken devirlerden beri Türklerin tanıdığı ve sanat eserlerinde kullandığı figürlerdendir. Hatta Çin kaynaklarından bazı Türk kavimlerinde arşlan oyunu denilen folklorik bir oyunun oynandığı, haraç ya da vergi olarak canlı arşlan verildiği ve arşlanın taht simgesi olduğu bilinmektedir. Motif olarak yer aldığı sanat eserlerinde arşlan, zafer kazanan konumdadır ve iyi-kötü, aydınlık-karanlık gibi kavram çiftlerinden olumlu olan tarafı temsil etmektedir. Yırtıcı hayvanların çoğunda olduğu gibi arşlan da savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret simgesi olmuştur. Arşlanın postu ve yelesi de yiğitlik simgesi olarak kullanılmıştır. Hatta Türklerde yaygın olan uzun saç ile arşlan yelesi arasında simgesel ilişki kurulmuştur. İslamiyetten sonra da arşlan simgeciliği aynı anlamlandırmalarla devam etmiştir (Çoruhlu, 2000, s. 136-137).

Arşlan sözcüğü, Azerbaycan Türkçesinde de gücün, kahramanlık ve cesaretin göstergesi olarak kullanılmaktadır.

Bu dağlar qoynunda arşlan yatmışdır/ Burda Koroğlular at oynatmışdır. S. Vurğun (ATS I, s. 133).

Arşlan sözcüğü, atasözlerinde de bu anlamıyla kullanılmakta ve genel olarak *köpek*, *tilki* ve *çakal* ile karşılaştırılmaktadır. Arşlanın yanında bu hayvanlar – elbette- aşığılanmaktadır.

Arşlan ağızından şikar alınmaz (AA, s. 53).

Aslan tülkü kölgəsində yatmaz (AA, s. 51).

Aslan qocalanda başına çaqqallar toplaşar (AA, s. 51).

İtin qabağından qalanı aslan yeməz (AA, s. 241).

2.1.2.2. Bəbir: leopar, panter, pars (ADİL I, s. 233).

Türk avlanma şekillerinin en önemlilerinden birisi olan sürek avı sırasında atlar ve avcı kuşların yanı sıra av için terbiye edilmiş *çita* ve *pars* gibi çeşitli hayvanlar da kullanılmaktaydı (Çoruhlu, 2000, s. 162). Kedigillerden olan hayvanlar genel olarak “cesur, güçlü, mert” anlamlarının göstergesi olarak karşımıza çıkar. Azerbaycan Türkçesinde de çok yaygın bir kullanım alanı olmayan *bəbir* adı ile kurulan *bəbri-bəyan* tamlaması, çok cesur kişiyi anlatmak için kullanılır (ADİL I, s. 233).

Mən dedim bəs Xancovanı cavandır/ Bir igid oğlandır, bəbri-bəyandır.
Nəbati (ADİL I, s.233).

2.1.2.3. Qartal: 1. kartal 2. *mec.* ağırbaşlı, cesur, gösterişli insan hakkında 3. *mec.* benzetmelerde uçak ve pilotları temsil eden sözcük (ADİL I, s. 444).

Türklerin türeyiş efsanelerinden biri de “kartaldan türeyiş”in anlatıldığı efsanelerdir (Ögel, 1993, s. 585) Türklerin millî simgelerinden olan, Gök Tanrı'nın simgesi olarak ya da şaman ruhunu ifade etmek amacıyla “Dünya Ağacı”nın tepesinde tasavvur edilen *kartalla* şamanist uygulamalarda çok yaygın olarak karşılaşmaktadır. *Kartal* ve diğer yırtıcı kuşlar, özellikle Göktürk ve Uygur devirlerinde hükümdar ya da beylerin, koruyucu ruhun ve adaletin simgesi olarak görülürdü. *Kartal*, güneşi ve aynı zamanda güç ve kudreti ifade ediyordu. İslamiyet sonrasında da *kartala* yüklenen hükümdarlık, güç, kuvvetle ilgili simgesel anlam devam etmiştir (Çoruhlu, 2000, s. 133-134).

Tarih boyunca bu kadar yüceltilmiş bir hayvanın Azerbaycan Türkçesinde “cesur, ağırbaşlı, gösterişli” anlamlarıyla kullanılması da *kartal* imgesine bakışın değişmediğini gösterir.

Hər beşik körpə aslan yuvasıdır, dəymə gəl; Qartallar yurdunun qapısını döymə gəl! S. Rüstəm (ADİL I, s.444).

Sakit buludlarda süzəndə hilal; Döndü yuvasına bir dəstə qartal. M.Rahim (ADİL I, s.444).

2.1.2.4. Qoç: 1.koç. 2. *mec.* yiğit, cesur (ADİL I, s. 553).

Koç, eski Türklerin Gök Tanrı'ya kurban ettikleri hayvanlardan biridir. Kurban edilen diğer hayvanlardan olan *koyun* ve *dağ keçisi* -ki bunlar özellikle matem törenlerinde yere de kurban ediliyordu- ile karşılaştırıldığında *koçun* daha çok gökle ilişkilendirildiği görülür. Bu nedenle *koç*, “güç, kuvvet ya da cesaret” simgesi olmuştur (Çoruhlu, 2000, s. 150).

Günümüzde de *koç* sözcüğü, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Azerbaycan Türkçesinde de “yiğit, cesur” anlamı ile genel olarak sıfat görevinde kullanılmaktadır.

Qoç Koroğlu gələr qoşa/ Polad qalxan dutar başa “Koroğlu” (ADİL I, s.553).

2.1.2.5. Laçın: 1. laçın, doğan; karşılaştırmalarda yetenek ve yiğitlik sıfatı olarak kullanılan söz. 2. edebî eserlerde güzelin gözlerine gönderme yapan sözcük (ADİL III, s. 228).

Türk mitolojisinde türeyişle ilgili önemli simgesel hayvanlardan olan kartal, şahin, atmaca, doğan gibi avcı kuşlar, kendilerinden türenildiğine inanılan bir hayvan ata ya da hayvan anadır. Bu nedenle bu tür yırtıcı kuşlar aynı zamanda birer tözdür (Çoruhlu, 2000, s. 111).

Avcı kuşlardan biri olan *laçın* da Azerbaycan Türkçesindeki benzetmelerde “cüret, yetenek ve yiğitlik” anlamıyla kullanılır.

Eyvazım bənzər laçına/ Sonalar heyran saçına “Koroğlu” (ADİL III, s. 228).

2.1.2.6. Pələng: 1. kaplan. 2. yiğit, mert anlamında (ADİL III, s. 493).

Yırtıcı hayvanların genelinde olduğu gibi *pələng* için de ikinci anlam olarak “yiğit, mert” açıklaması verilir.

Tüfəng tutan bu ərələr/ Bəslədiyim pələnglər/ Nəyim varsa sənindir. S. Vurğun (ADİL III, s. 493).

2.1.2.7. Şahin: 1. şahin. 2. *mec.* cesur, mert, yiğit korkusuz insan için kullanılır (ADİL IV, s. 503).

Bu sözcük cesur, mert, korkusuz kimseyi anlatmak için kullanılır. Ayrıca Sovyetler Birliği döneminde edebî benzetmelerde uçak ve pilotlar için de *şahin* sözcüğünün kullanıldığı görülür. Sözlükte *şahincəsina* sözcüğüne de “kahramanca, korkusuzca, mertçe” anlamıyla yer verilmiştir (ADİL IV, s. 504).

Sovet şahinləri bütün əmələrdə-yerdə də, suda da, havada da əsl sahibkar kimi gəzirlər. Mir Cəlal (ADİL IV, s. 504).

2.1.2.8. Şir I: 1. aslan. 2. *mec.* çok cesur, korkusuz, kuvvetli adam hakkında (ADİL IV, s. 524).

Farsça’dan dile girmiş ve *aslanın* eş anlamlısı olan bu sözcük de “yiğit, cesur, korkusuz ve kuvvetli” adam için kullanılır. Bu sözcükle yapılan *şir kimi* benzetmesi “aslan gibi, korkusuzca, kahramanca” anlamına karşılık yapılırken “öfkelenmek, yüreklenmek, cesaretlenmek” anlamı için de *şirə dönmək* deyiimi kullanılır.

Qoçaqdı, şirdi balam/ Qiblədi, pirdi balam/ Gəl, fələk, qıyma mənə/ Yazığam, birdi balam (ADİL IV, s. 524).

2.1.2.9. Tərılan: 1. güçlü gagası ve uzun kanatları olan yırtıcı bir kuş; doğan; şahin. 2. *mec.* mert, yiğit, çevik, *mec.* benzetmelerde cesur pilotlara verilen ad (ADİL IV, s. 171).

Bu sözcük de diğer avcı kuşlarda olduğu gibi edebî benzetmelerde “yiğit, mert” anlamıyla kullanılır. Bunun yanı sıra *şahin* ve *qartal* sözcükleri gibi cesur pilotlara verilen ad olarak karşımıza çıkar.

*Əjdər o tərılanı basdı bağına/ Qadın tək ağlamaq gəldi ağrına.*H. K. Sanılı (ADİL IV, s. 171).

*Uçun, tərılanlarım, öpürəm sizi/ Qəlbimdə döyünən saf qəlbinizi.*S. Vurğun (ADİL IV, s. 171).

2.1.3. Asalet ve değerli anlamını yüklenen hayvan adı

2.1.3.1. At: at (ATS I, s.136).

Tarih boyunca Türk milletinin her zaman en yakınında bulunan; ona günlük hayatında, göçerken, savaşırken, avlanırken en iyi hizmet eden hayvan, attır. Bu nedenle atın Türkler için en kıymetli, en önemli hayvan olduğu söylenirse yanlış olmaz.

At, tarih boyunca Türk milletinin yol arkadaşı ve bu milletin kıtalar arasındaki yolculuğunun en önemli aracı olması dolayısıyla söz varlığında da önemli bir yere sahiptir. Orta Asya'nın birçok bölgesinde ve Anadolu'da mezar taşlarına işlenen, minyatürlerde ve motiflerde yer alan at; Kazak, Kırgız, Yakut ve Hakas Türklerinde kızların çeyizinde değerli bir hediye olarak görülmektedir (Doğan, 2001, s. 621). Oğuz Türkleri için at, diğer Türk boylarından daha farklı bir yere sahiptir. Oğuzlarda at etinin yenmemesi de ata bakışın farklılığının en önemli göstergelerindendir.

At sözcüğü, en eski dönemlerden beri aynı şekilde kullanıldığı için de atasözleri ve deyimlerde en çok kullanılan hayvan adı olarak karşımıza çıkmaktadır. At kıymetlidir, ata sahip olmak ayrıcalıktır. Bu düşünce, atasözleri ve deyimlerde de yer bulmuştur:

At min, ad qazan (AA, s. 56).

Abdal at mindi, özünü bəy sandı (AA, s. 11).

Atın yaxşısını yaxşı saxla, paltarın yaxşısını yaxşı gey, at da paltar da səni yaxşı saxlar (AA, s. 64).

Atlı ilə atsız (piyada) bir deyil (AA, s. 65).

Atlı, piyadaya gülər (AA, s. 65).

Atasözleri ve deyimlerde “at”ın değeri, *at - köpek / it* veya *at-eşek* karşılaştırmasıyla da gösterilmektedir. Bu söz varlığı ürünlerinde *at* yüceltilirken *eşek* ve *köpek* aşağılanır:

at yerinə eşşək bağlamaq “kaliteye önem vermemek” (ADS, s. 66); *atına eşşək demişəm?!* “kötü bir şey mi dedim?” (68).

At işlər, eşşək dişlər (AA, s. 57).

At meydanında eşşək anırmaz (AA, s. 57).

Atdan at olar, eşşəkdən qoduq (AA, s. 66).

At izi it izinə qarışmaz (AA, s. 57).

Ata qabaqdan yanaş, itə daldan (AA, s. 60).

At-katır karşılaştırmasında da atı “soyluluk” anlamıyla kullandıkları görülür:

At qatır doğub, nəslə pozulub (AA, s. 57).

Atı atası ilə tanıyarlar, qatırı anası ilə (AA, s. 64).

2.1.4. Yetenekleri dolayısıyla olumlu anlamlar yüklenen hayvan adları

Kendi türünün özelliğinden daha farklı özelliklere ya da bir özelliğe üst seviyede sahip olan hayvanlar, bu yönleriyle benzetme için kullanılır. Bu özellikleri de sözlüklerde mecaz anlam olarak verilir. *Bülbül, suquşu* “genelde sulak yerlerde yaşayan bir kuş türü”, *yelbə* “çok hızlı yürüyen, küçük, göçmen kuş” bu tür hayvanlardır.

2.1.4.1. Bülbül: bülbül.**Sarı bülbül:** kanarya, *mec.* çok güzel sesi olan insan hakkında (ADİL I, s. 336).

Güzel sesli ve özellikle de güllerin açılma vakti daha canlı ve hoş öten *bülbül*, bu özelliği ile edebiyatta önemli bir yere sahip olmuştur. Azerbaycan Türkçesi sözlüğünde ise bülbül için “çok güzel sesli bir kuş” tanımı yapılarak bu mecaz anlam verilmezken alt türü olan *sarı bülbül* için “güzel sesli” anlamı, mecaz anlam olarak verilmiştir.

Oxu, ey bülbüli-növxani-çəmən! Sənin ilə edəcək fəxr⁹ vətən. M.Hadi. (ADİL I, s. 336).

2.1.4.2. Suquşu: 1. genelde sulak yerlerde yaşayan bir kuş türü 2. *mec.* yüzmeyi çok seven (ATS II, s. 364).

Bu kuş, sulak yerlerde yaşadığı ve diğer kuşlardan farklı olarak suda hareket kabiliyeti olduğu için “yüzmeyi -belki de suyu- çok seven” anlamı yüklenmiştir.

2.1.4.3. Yelbə: çok hızlı yürüyen, küçük, göçmen kuş (ADİL II, s. 528).

Bu kuş adı da *yelbə kimi* benzetmesinde “çok hızlı” anlamı için kullanılır. Yine bu kuşun hızlı hareket etme kabiliyetine gönderme yapılmaktadır.

Bu at yelbə kimi qaçır (ADİL II, s. 528).

⁹*bülbüli-növxani-çəmən:* bahçenin yeni okuyan bülbülü; *fəxr etmək:* övünmek.

2.1.5. Doğası/ mizacı gereği sahip olduğu özellikler dolayısıyla olumlu anlamlar yüklenen hayvan adları

Burada sayılan hayvanların kendine has karakteri göz önüne alınarak bu başlık altında ele alınmıştır. Hareket, görüntü gibi fiziksel özellikler dışında kalan; karakter, huy bakımından olumlu kabul edilen özelliklere sahip olan *qoyun* ve *quş* burada ele alınmıştır.

2.1.5.1. Qoyun: koyun (ADİL I, s. 538).

Koyun, önceleri Gök Tanrı'ya; İslamiyet'ten sonra ise Allah'a kurban edilen hayvan olarak karşımıza çıkar. Eski Türk inancında özellikle beyaz koyun Tanrı'ya kurban edilirken yer tanrısına da onun da hayvanı olduğu düşüncesiyle -genelde- matem törenlerinde beyaz olmayan koyun kurban ediliyordu. Eserlerde yer alan mücadele motiflerinde *koyun* mağlup olanı temsil ediyordu. İslami dönemde ise *koyun* sükûnet, huzur, barışın simgesi ve hatta bolluk ve bereketin işareti olarak kabul edilmiştir (Çoruhlu, 150, s. 2000). Görüldüğü üzere bu hayvan, her dönemde kurban ve masum kavram alanında kalmıştır.

Sonuçta *koyun*, yaratılışı gereği sakin, yumuşak başlı bir hayvan olduğundan Azerbaycan Türkçesinde "sakin, halim selim" biri anlatılırken **qoyun kimi** (ADİL I, s. 538) benzetmesi yapılır. Bununla birlikte *qurd-qoyun* ikilisi deyimlerde ve atasözlerinde sıklıkla bir arada kullanılır; bu ikisinin bir arada yaşaması "huzur"u anlatırken *kurda koyun* emanet edilmesi benzetmesinde *qurt* göstergesi "itibar edilmemesi gereken kişi"yi anlatırken *qoyun* göstergesi "masum insan"ı temsil eder.

qoyunu qurda tapşırmaq "güvenilmeyen insan hakkında", **qurdla qoyun bir yerdə otlayır** "rahatlık, güvenlik, huzur hakkında", **qoyunu qoyun ayağından, keçini keç...** "herkesi kendi durumuna göre değerlendirmek" (ADİL I, s. 538)

2.1.5.2. Quş: kuş...(ADİL I, s. 589).

Kuş ya da kuş türü adlarının bu hayvanların yaratılış özelliği olan uçuş yeteneği dolayısıyla daha çok özgürlüğe işaret etmek amacıyla benzetmelerde, atasözü ve deyimlerde kullanıldığı görülür.

Bülbülü qızıl qafəsə salıblar, "Vay vətən!" demiş (AA, s. 102).

Quşa qızıl qafəs zindandır (AA, s. 269).

2.2. Olumsuz anlam yüklenen hayvan adları

Hayvan adlarının olumsuz yönüyle başka bir kişi ya da durum için kullanılması, genelde sözcüğün ait olduğu dildeki anlamını değiştirme ya da mecazlaştırma yoluyla ortaya çıkan *argo* konusu içinde yer almaktadır (Sağlık-Şahin, 2009, s. 17); ancak, taramanın yapıldığı temel kaynakta *donuz*, *eşşək*, *köpək*, *ayı potası* gibi sadece birkaç sözcük için "sövme sözü" açıklaması

yapıldığından burada olumsuz anlamlarıyla tespit edilen sözcükler argo sözcük olarak değerlendirilmemiştir. Burada görüntüleri, yaradılış özellikleri, kültür ve inanç dünyasındaki yerine göre mecazlaştırma yoluyla olumsuz anlam yüklenen hayvan adları; sözlükteki tanımı, atasözleri ve deyimlerdeki temsil ettikleri özellikler esas alınarak sınıflandırılmıştır.

2.2.1. Kabalık, zorbalık ve aptallık anlamı yüklenen hayvan adları

Bu anlamlara karşılık kullanılan hayvan adları *ayı*; *dəvə* “deve”, *donuz* “domuz”, *dovdaqquşu* “leylekçillerden yabancı bir kuş”, *eşşək* “eşek”, *qarğa* “karga”, *inək* “inek”, *kəl* “manda (erkek)”dir.

2.2.1.1. Ayı: 1. ayı 2. kaba, terbiyesiz, görgüsüz insan için kullanılır (ADİL I, s. 74).

Türk mitolojisinde önemli bir yer tutmakla beraber hiçbir zaman kartal, at ya da kurt kadar önemli olmayan *ayı*, Orta ve İç Asya'daki bazı Türk topluluklarında hâlâ yaşayan tözler arasındadır. *Ayı* için kullanılan sözcüklerin bir kısmının “ata” anlamına gelmesi, Başkurtlar gibi bazı Türk topluluklarının ata saydıkları ayıdan türediklerine inanmaları, yahut Yakutların *ayı* kafatası üzerinde ant içmeleri, şamanların *ayırı* göğe yükselmelerinde yardımcı ruh olarak görmeleri, kürkünü giyip parçalarıyla elbiselerini süslemeleri, onu avladıklarında gücünün ve çeşitli özelliklerinin insana geçtiğini düşünmeleri bu hayvanın Türk inanç ve kültüründeki yerinin belirlenmesi açısından önemli göstergelerdir. Ancak, İslamiyet sonrasında *ayı* daha çok kaba kuvvetin, aptallığın ve kötü insanın simgesi olarak görülmüştür (Çoruhlu, 2000, s. 139-140).

Azerbaycan Türkçesi söz varlığında iri ve güçlü bir fiziksel yapıya sahip olan bu hayvanın adı, “kabalık, terbiyesizlik ve görgüsüzlük” mecaz anlamlarıyla yerini almıştır. Bu sözcükle oluşturulmuş benzetme yapıları, sövme sözleri, deyimler ve atasözleri bulunmaktadır. Deyimlerde ve atasözlerinde *ayı* göstergesinin “düşüncesizlik, kabalık, kalpsizlik” özelliklerini de temsil ettiği görülür. Bir atasözünde de *ayı* ile yine aşağılama maksadıyla kullanılan hayvan adlarından biri olan *maymunun* denk tutulduğu görülür:

ayı kimi “ayı gibi güçlü, kaba, terbiyesiz kimse”, ***ayı potası*** “1. ayı yavrusu. 2. sövme sözü”, ***ayidan dönmə*** “sevgiye, aşka kayıtsız olanlar için söylenen söz”, ***ayı nədi, oynamaq nədi?*** “Böylesi tavırlar sana yakışmıyor.” (ADS, s.77).

Ayının boğazına su çıxanda, balasını ayağının altına alar (AA, s. 70).

Ayı ilə meymun-birbirinə uyğun (AA, s. 70).

Ayidan xarrat¹⁰ *olmaz* (AA, s. 70).

¹⁰*xarrat*: marangoz

Türkiye Türkçesinde daha çok *tavşan* ve *fare* ile kurulan atasözlerinin Azerbaycan Türkçesinde *ayı* ile kurulmuş olması ilgi çekicidir.

Ayı *maşadən küsüb, məşənin xəbəri yox* (AA, s. 70). / *Tavşan dağa küsmüş, dağın haberi yok.*

Ayı *yuvasına sığmaz, quyruğuna xəlbir bağlar* (AA, s. 70). / *Fare, giremediği deliğe quyruğuna kabak bağlayıp gelirmiş.*

2.2.1.2. Dəvə: deve (ADİL II, s. 55).

Göçebe Türk toplumunun sosyal ve iktisadi hayatında at ve koyun kadar olmasa da, yine de önemli bir yer tutan deve, eski Türklerce bilinen ve sürülerinde her zaman bulunan bir hayvandır (Sili, 1997, s. 155). Birçok hayvan gibi *deve* de Türk mitolojisinde cesaret simgesi ya da bir semboldür. Özellikle buğra denilen erkek develer, kahramanlar tarafından töz olarak kabul edilmiştir. Dede Korkut'ta da deve, kahramanların güç gösterisi için yendiği bir hayvandır. İslamiyetten sonra da devenin töz olma vasfı devam etmiştir. Hatta Karahanlılar döneminde *deve* unvan sembolü olarak görülür (Çoruhlu, 2000, s. 146). İpekyolu güzergâhında yaşayan Uygurların Çinlilerden etkilenerek deve yetiştirmeye başlamaları ve develerini güden Celayir kabilesinin kendilerini diğer Türk boylarından imtiyazlı görmeleri de deve yetiştiriciliğinin bu işi yapana statü kazandırmasının bir göstergesidir (Ögel, 2000, s.35).

Azerbaycan Türkçesi söz varlığında ise *deve* adının geçtiği deyim ve atasözlerinde, bu hayvan adının “kaba ve uygunsuz davranışları” betimlemek için kullanıldığı belirlenmiştir.

dəvə durdu dam yıxdı “dikkatsizlik ve sakarlıkları yüzünden bir şeyleri kırıp dökən insanlar hakkında” (ADS, s.177); **dəvə kimi dalıya işmək** “1. geri gitmek, işleri yolunda gitmemek. 2. yaşı ilerledikçe çocukça düşünceler sergilemek” (178); **dəvənin boynu kimin (düz)** “doğru düzgün olmayan şeyler hakkında” (ATS II, s. 55).

Dəvə oynayanda qar yağar (AA, s. 140).

Bazı örneklerde *deve*, Türkiye Türkçesindeki *öküzün* yerine, “bönlük ve ahmaklık” anlamlarıyla kullanılmaktadır.

dəvə nalbəndə baxan kimi (baxmaq) “öküzün trene baktığı gibi bakmak” (ADS, s. 178).

Cüssesiyle ters orantılı akıl ve iradeye sahip olduğu düşünülen *deve*, atasözlerinde “ahmaklık, büyük ama aciz” anlamlarını aktarmak için de kullanılmaktadır.

Dəvə böyükdür- ot yeyər, şahin kiçikdir- ət yeyər (AA, s. 138).

Dəvə bostana girəndə elə bilər onu heç kim görmür (AA, s. 138).

Davə kimi böyüksən qulağı qədər ağılın yoxdur (AA, s. 138).

Davə başın soxar pambığa, gözlərini də bərk-bərk yumar./ Deyər: -Məni heç kəs görmədi (AA, s. 137).

Cüssesinin iriliği dolayısıyla “yüksek mevki ve büyük iş, büyük pay, pahalı şey” anlamlarıyla kullanıldığı örnekler de tespit edilmiştir.

davə davədən başlamaq “bir şeyin en pahalısına yapışmak” (ADS, s. 177); **davədən böyük fil var** “daha büyük mevkide olanlar var, senden daha güçlüsü var.”; **davəni dangi (palanı, yükü) ilə yemək (udmaq)** “deveyi hamuduyla yutmak, en büyük şeyi bile kimseye hissettirmeden yapmak”, **davəni iynənin deşiyindən (gözündən) keçirmək** “deveyi iğne deliğinden geçirmek” (s. 178).

Develerin kindar hayvanlar olduğu düşüncesiyle kindarlığı anlatırken de *deve* sözcüğü ile kurulmuş deyim ve atasözlerinin kullanıldığı görülür:

davə kini saxlamaq “kin gütmek” (ADS, s. 178), **davə kinli** “çok kindar kimseler hakkında” (s. 178).

Davənin kini-ılanın kini (AA, s. 141).

Bir deyimde de *deve-Arap* çağrışımına işaret edildiği ve devesiz kalmış Arap göstereninin “çaresizlik” anlamını vermek için kullanıldığı tespit edilmiştir. Burada da bağlam içinde *davə* göstereninin değerinin değişebildiği görülmektedir.

davəsi ölmüş ərəb “başına her türlü bela geldiğinden ve türlü eziyete maruz kaldığından yaşananlara kayıtsız kalan adam hakkında” (ATS II, s. 55).

2.2.1.3. Donuz: 1. domuz. 2. *mec.* çok kirli, çirkin, intizamsız adam; *mec.* (bazen sövme sözü olarak) kaba, anlayışsız adam (ADİL II, s. 139).

Domuz, Türk kültür hayatında hiçbir zaman önemli bir yere sahip olmamıştır. Türklerin islamiyetten önce de domuzdan uzak durduğu bilinmektedir. Türklerin domuz beslemediği ve domuz eti yemediği bilgisi Çin kaynaklarında yer almaktadır. Bu hayvanın konargöçer kültüre uygun bir yaradılışının olmaması (Şahin, 2019, s. 118) buna sebep olarak gösterilse de yerleşik Uygur Türklerinin de -Maniheizme geçmelerine rağmen et yemeye devam etseler de- domuz eti yememeleri (Kılıç & Albayrak, 2012, s. 710) bu mesafeli duruşun sadece domuzun göçebe yaşama uyum sağlayamayan bir hayvan olmasıyla açıklanamayacağını göstermektedir. 12 hayvanlı Türk takviminin 12. ayına adı verilen bu hayvanın Türk kültür hayatında bundan fazla bir yer tutmadığını söylemek mümkündür.

Azerbaycan Türkçesi söz varlığında da *domuz* adına yüklenen anlamlar, bu hayvandan neden uzak durulduğunu göstermektedir. Tanımda da görüldüğü gibi *donuz*, hem görüntü olarak “kirli, çirkin” hem davranış olarak “kaba,

anlayışsız” insanı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu sözcüğün bazen küfür gibi kullanıldığı bilgisi de tanımda yer alır. Az sayıda deyim ve atasözünde görülür.

Donuzdan bir tük çakmak də qanimatdır (AA, s. 152).

2.2.1.4. Dovdaq: 1. leylek-gillerden eti yenen yabani bir kuş; büyük toy kuşu
2. *mec.* çok kolay aldatılabilen dar görüşlü kimse; ahmak (ADİL II, s. 122).

Azerbaycan Türkçesinde bu kuş türünün adı, muhtemelen görüntüsü nedeniyle “aklı kıt, kolay aldanan” benzetmesi için kullanılmaktadır.

Dovdağ adamı aldatmaq asandır¹¹(ADİL II, s. 22).

2.2.1.5. Eşşək: 1. eşek. 2. inşaatta bir şeyi durdurmak için altına konan geçici direk, iskele. 3. *mec.* kalın kafalı, ahmak, cahil (sövme sözü olarak). 4. *sp.* üzerinde jimnastik hareketleri yapmak için kullanılan deri geçirilmiş ağaç (ATS II, s. 224).

Eşek, yine *at* gibi, neredeyse bütün Türk lehçelerinde aynı sözcükle karşılanan eski ve dilde oldukça işlek kullanılan bir hayvan adıdır. Sosyal hayatta hep iş hayvanı olarak gördüğümüz eşek, Türk mitolojisinde önemli bir motif değildir. Anadolu masallarında ise iyi bir motif değildir. Manas Destanı’nda Manas Han’ın çiftçilere “yeşil eşekli yurt” demesi ve bu çiftçilerin atları yerine eşeklerini övmelerini kınadığı görülür (Ögel, 1995, s. 541). Bunlardan hareketle sosyal ve kültürel hayatta eşeğin yalnız ağır işlere koşulan bir hayvan olarak değerlendirildiği söylenebilir. Bu hayvanın inatçı doğası onun kalın kafalılığı olarak anlaşılmış, görüntüsü ve hareket kabiliyeti atla kıyaslanınca eşek, aciz bir hayvan olarak görülmüştür.

Azerbaycan Türkçesinde de birçok deyim ve atasözünde eşek sözcüğü kullanılmış; kullanıldığı yerlerde de “ahmaklık, kalın kafalılık, kendini bilmezlik ve acizlik” anlamları vurgulanmıştır. Birkaç örnekte de “atın olmadığı yerdeki son çare” anlamıyla yer aldığı görülür:

eşşək nə bilir za’faran (plov) nədir, eşşək nə bilir xurmanın dadını “Ahmak, iyi ile kötüyü ayırt edemeyen adam için kullanılır.” (ATS II, s. 224); **eşşək gəlib, eşşək getmək** “Kaba ve yetenezsiz kişiler için söylenir.” (ADS, s. 207).

Eşşəyə buynuz versən, vurar ölkəni dağidar (AA, s. 181).

Eşşəyə qızıldan noxta¹² *taxsan yenə adı eşşəkdir* (AA, s. 181).

Eşşəyin yükü yüngül olanda oynamağı gələr (AA, s. 181).

Eşşəyə min, ata çatınca¹³(AA, s. 60).

At olmayan yerdə eşşək də atdır (AA, s. 57).

¹¹asan “kolay”

¹²noxta: gem

¹³çatınca: ulaşıncaya kadar

2.2.1.6. Qarğa: karga (<https://obastan.com/qar%C4%9Fa/23777/?l=az>).

Karga; kaz, baykuş, kuğu gibi şamanın suretine girdiği hayvanlardandır (Çoruhlu, 2000, s. 151). Göktürklerde karga, kutsal bir kuş -totem- olarak sonsuzluğun, tokluğun, derin düşünceliliğin sembolü olarak görülür (Bogenbayev & Calmırza, s. 2014). Yakut Türklerinin efsanelerinde ateşin Ulu Toyon tarafından ateş kargası aracılığıyla insanlara gönderildiği anlatılır (Çoruhlu 2000, s. 50). Orta Asya'da ve Çin'de altın ya da *kırmızı karga*, güneşin; *karakarga*, şeytanın ve kötülüğün simgesi olarak karşımıza çıkar (152-153). *Karga*, İslami dönemde ise Habil'i öldüren Kabil'e kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini gösteren hayvan olarak görülür. Bu durum, kargayı Allah'ın izniyle rehberlik eden konumuna taşısaya da (Özbaş, 2010, s. 62) dünyada işlenen ilk cinayet sahnesinde yer alması, ona olumsuz bakışı da birlikte getirmiştir (Büyükkol ve Öztütüncü, 135, s. 2021). Eski Türk inancında kutsal bir imge olarak kabul edilen karga, zaman geçtikçe leş yiyici, uğursuzluk sembolü bir hayvan olarak görülmeye başlanmıştır.

Azerbaycan Türkçesinde *karga* sözcüğüne olumsuz anlam yüklenmiş; deyimlerde “fevri ve akılsızca davranış sergileyen” anlamında kullanılmıştır.

qarğa-quzğun kimi tökül(üş)mək “bir şeyin üstüne çullanmak”; ***qarğa beyni yemək*** “delirmek, sersemlemek”; ***qarğa beyni yedirmək*** “delirtmek, sersemletmek, aklını almak” (ADİL I, s. 435).

[*Dilbər xanım:*] *Çaxır içmişən, yoxsa qarğa beyni yemişən, məni evdən qovursan?... Bəxtəvər başıma, altmış yaşında sahibim təzədən eşqə düşüb!* N. Vəzirov. (<https://obastan.com/qar%C4%9Fa/23777/?l=az>).

2.2.1.7. İnek: 1 inek. 2. (*argo*) çok şişman, kaba kadın veya korkak, kafasız kimse hakkında (ADİL II, s. 402).

Yakut Türklerinin bazı boylarının atası bir “alaca inek”ti (Ögel, 1995, s. 536). Bununla birlikte inek -genel olarak- İslamiyet öncesinde de sonrasında da kurbanlık hayvanlardan biri olmuştur.

Azerbaycan Türkçesinde de *inek*, tanımda da görüldüğü gibi özelde kadın için kabalık, genelde ise korkaklık ve aptallık sıfatı yerine kullanılır. *İnek kimi sağmaq* deyiminde de pasiflik göstergesi olarak karşımıza çıkar.

inek kimi sağmaq “kendisi için gelir kaynağı yapmak, birinin varını yoğunu elinden almak, birini sömürmek, istismar etmek” (ADİL II, s. 402).

Bir sözlə Molla Qasım Güllücə kəndini¹⁴ inək kimi sağır yeyirdi. S. S. Axundov (ADİL II, s. 402).

¹⁴*kənd* : köy

Hər il inək kimi sağılan torpaq gücdən düşmüşdü. “Azərbaycan Gəncləri qəzeti” (ADİL II, s. 402).

2.2.1.8. Kəl: 1. gücünden yararlanılan mandanın erkeği. 2. genelde dağlarda yaşayan yabani hayvan. 3. *mec.* güçlü, kuvvetli, zorba adam için kullanılır (ADİL III, s. 39, 40).

Azərbaycan Türkçesinde erkek manda için kullanılan bu hayvan adının da “güçlü ve zorba” insanlar için kullanıldığı görülür.

*Kələ oxşayır. Lap kəldir*¹⁵(ADİL III, s. 40).

2.2.1.9. Mal I: 1. büyükbaş hayvan. 2. *kon.* akılsız, düşüncesiz, konuşmayan kişi (ADİL III, s. 256).

Azərbaycan Türkçesi konuşma dilinde *mal* sözcüğünün “aptal, aciz” anlamlarıyla kullanıldığı görülür. Bu hayvan adıyla yapılmış *malbaş* “ahmak, kafasız” birleşik sözcüğü de sözlükte madde başı olarak ve bazen sövme sözü olduğu açıklamasıyla yer alır (ADİL III, s. 258).

mal kimi gözünü döymək “boş gözlerle bakmak, tembel tembel bakmak” (ADİL III, s. 256); *malbaş* “ahmak, kıt kafa” (s. 258).

*Bizimki malın, məğmunun*¹⁶ biridir, lap düz buyurursan! Mir Cəlal (ADİL III, s. 256).

Ə-ə sizinləyəm ey, nə mal kimi gözünüzü döyürsünüz? M. İbrahimov (ADİL III, s. 256).

[*Məşədi Cahangir:*] *Sənə kim demişdi, hökumətdən qaçanlara yorğan-döşək açasan, malbaş oğlu malbaş!* Mir Cəlal (ADİL III, s. 256).

2.2.1.10. Öküz: 1. öküz 2. *mec.* çok iri, kaba; *mec.* anlayışsız, zorba, edepsiz adamlar hakkında (ADİL III, s. 463).

Eski Türklerde özellikle boğa ya da öküz alplik simgesiydi. Yak öküzünün kuyruğu egemenlik simgesi olan tuğlarda kullanıldığı için boğa, göğe mensup (gök boğa) olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte yere kurban olarak *öküz* ve koç cinsi hayvanlar sunulduğundan yer unsuruna da dâhil edilmiştir. Dede Korkut hikâyelerinde de boğa güç, kuvvet ve yiğitlik simgesidir. Hikâyelerdeki kahramanlar, boğayı yenerek güçlerini ispat ederler (Çoruhlu, 2000, s. 145-146). Fakat *öküz* sözcüğü, sonraki dönemlerde bu hayvana atfedilen yüceltmelerden oldukça uzak anlamlar için kullanılmıştır.

Azərbaycan Türkçesi söz varlığında yer alan *öküz* sözcüğüne büyükbaş hayvan olması nedeniyle sahip olduğu fiziksel özelliklere bakılarak “kaba, zorba” gibi olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Ayrıca *öküzün böyüyü pəyədədir*

¹⁵*oxşamaq:* benzemek”, *lap:* tam, en, çok

¹⁶*məğmun:* aciz

“işin zoru hâlâ önündedir, sıkıntı henüz bitmemiştir” (ADİL III, s. 463) deyiminde görüldüğü gibi büyük ve sıkıntılı işler için de *öküz* benzetmesi yapılmıştır.

[Sara bibi:] *Hələ öküzün böyüyü payədədir*. Qantəmir (ADİL III, s. 463).

2.2.2. Aşağılama, küçümseme, korkaklık, düşkünlük anlamları yüklenen hayvan adları

Bu anlamlar için kullanıldığı tespit edilen hayvan adları şunlardır: *cüca* “civciv”, *it / köpək / tula*, *dovşan* “tavşan”, *meymun* “maymun”, *yepələk* “av kuşunu ele alıştırırken kullanılan kuş”, *vağ* “balıkçıl bir kuş”, *yapalaq / yapələk* “puhu kuş”.

2.2.2.1. Cüca: tavuk yavrusu, civciv (ADİL IV, s. 494).

Bu hayvan adıyla yapılmış olan adlandırma ve benzetme kalıplarında *cüca* sözcüğü, “zayıflık, zavallılık ve küçüklük” göstergesi olarak kullanılır. Yüklenen anlam da hayvanın fizyolojik yapısıyla ilgili bir benzetme sonucu ortaya çıkmıştır.

cüca kimi “küçük, cılız, sıska”; *islanmış cüca kimi* “çok acınacak hâlde”, zavallı durumda olan kimse için; *cücağöz* “küçük gözleri olan” (ADİL IV, s. 494).

Bu öy cücağöz Əhmədin öyüdü.

2.2.2.2. Dovşan: 1. tavşan. 2. mec. korkak, cesaretsiz kimse hakkında (ADİL II, s. 122-123).

Türk mitolojisinde fazla bir yer tutmayan *tavşan*, şamanın yardımcı ruhlarından biridir. İslamiyetten sonra ise *tavşan*ın daha ziyade bolluk, kurnazlık ve iyi şansın simgesi olarak anlatıldığı görülse de bu hayvan, korkaklık ve ürkeklik simgesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tavşan, Alevi Türkler için uğursuz bir hayvandır (Çoruhlu, 2000, s. 156).

Azerbaycan Türkçesinde ise *dovşan* sözcüğünün tanımda verilen “korkak” sıfatının yanı sıra “işe yaramaz” anlamıyla da kullanıldığı görülür. Bu hayvanın kulakları da dik duran nesnelere anlatmak için kullanılan benzetme unsurudur. Yine fitratı gereği korkak olan bu hayvanın adı, kaçması ve kovalanmasından bahsedilen deyimlerde de kullanılmıştır.

dovşan bığı “ne hayrı ne şerri olmayan insan için kullanılır”, *dovşan ürəkli* “yüreksiz, korkak”, *dovşan yuxusu* “kısa ama derin uyku”, *dovşana qaç, taziya tut demək* “ikiyüzlülük etmek”, *dovşanı araba ilə tutmaq* “bir şeyi acele etmeden, sabırla, ustalikle elde etmeye çalışmak” (ADİL II, s. 123).

Toybəyi bığlarını¹⁷ dovşan qulağına döndərmişdi. Mir Cəlal (ADİL II, s. 123).

¹⁷*bığ*: bıyık

2.2.2.3. İt: 1. it, köpek. 2. *mec.* (sövme sözü olarak) kötü huylu, ağız bozuk, kavgacı insan (ADİL II, s. 435).

Güçsüz şamanların koruyucu ruhu olduğuna inanılan *köpek*, Türklerde genellikle kurdun karşısında koyunun konumuna benzer bir işlev üstlenmiştir. Ayınler sırasında güçlü şamanlar kurt, kartal gibi hayvanların biçimine girerken, zayıf şamanlar köpek şekline giriyordu ve köpek, genellikle yeraltına inerken kullanılıyordu. Bu olumsuz anlamına uygun olarak bazı Türk topluluklarında cenaze töreninde kurban edilen bu hayvan, Türk kozmolojisinde ölüme işaret eden bir simgeydi. Nadiren de olsa bazı eski Türk toplulukları köpeğe tapıyor ve ona kurban kesiyorlardı. Karakırgızlar ya da Çin'in kuzeyindeki eski Türk kavimleri gibi bazıları da köpektan türediklerine inanıyorlardı. Köpeğin tanrı, ata ya da türeme simgesi olması daha çok Moğol, Tibet ve Çin kültürü dolayısıyladır (Çoruhlu, 2000, s. 154).

Geçmişte de olumsuz anlamlar yüklenmiş olan *it / köpek*, Azerbaycan Türkçesinde en fazla olumsuz anlam yüklenen hayvan adlarından biri olarak görülmektedir. *İt*, sadece "kötü huylu" insan için kullanılan bir sıfat ya da adlandırma değil, aynı zamanda bir durumun en kötü, en aşağı şeklini ve istenmeyen durumları tarif ederken de kullanılan sözcüktür. Azerbaycan Türkçesinde *it* ile kurulmuş çok sayıda deyim ve atasözü bulunmaktadır.

Tespit edilen deyim ve atasözlerinde *it* sözcüğü, kişinin karakterinden bahsediliyorsa "kötü huylu, kavgacı" anlamını, bir durumdan bahsediliyorsa "gereksiz, önemsiz, aşağılık" anlamlarını vermek için kullanılmaktadır.

it da getdi, ip da "kon. her şey elinden gitti, bütün ümitler boş çıktı", ***it daftarında adı yoxdur*** "kon. çok saygısız, avare, işsiz güçsüz insan için kullanılır", ***it yiyəsini tanımır*** "kon. haddinden fazla insan, tıka basa dolu yer veya karmaşa için kullanılır", ***itlə çıxarmaq (qovmaq)*** "aşağılayıp söverek kovmak", ***it ilində*** "çok eskiden, unutulmuş bir zamanda", ***it günü çəkmək*** "kon. çok zor bir hayat geçirmek, eziyetli, sıkıntılı bir yaşam sürmek", ***it kökündə / it günündə / it diriliyində*** "kon. 1. çok kötü durumda, temiz olmayan. 2. yorulmuş, bitmiş, tükenmiş", ***itdən alıb, itə vermək / itdən əskik eləmək / itdən biabır etmək/ itin sözünü demək*** "kon. aşağılayıcı sözler söylemek", ***itə dönmək*** "kon. çok kızmak, hiddetlenmek, herkesi azarlamak", ***itin dilini bilir*** "(şaka) açığız, uyanık insan için kullanılan söz", ***itin dişi, motalın derisi*** "kon. bana ne, kendileri bilir", ***itinə tök*** "kon. haddinden fazla, çok fazla, çok", ***itlə pişik kimi (dolanmaq)*** "birbiriyle sürekli kavgaya eden insanlar için kullanılan söz", ***başına it oyunu açmaq (gətirmək)*** "rezil rüsva etmek", ***kimin iti tutub*** "...kim üzdü, ...kim kırdı", ***nə iti (itim) azıb?*** "kon. ne işi

(işim) var?, nene (neme) gerek? (ADİL II, s. 435), **it-qurd** “kon. tanınmayan bilinmeyen, değersiz kişiler anlamında aşağılama sözü” (s. 436).

[Sultan bəy:]...**İtin** birisi qapıma gəlib qızımı özünə bənd eləyir, belə də binamusluq olar?!Ü. Hacıbəyov (ADİL II, s. 435).

[Osman:] Bir də, İsgəndərin bizə nə dəxli var, ey? **İt ilində** babası körpüdən keçəndə, mənim babamın böyrünə dəyib. M. Hüseyn (ADİL II, s. 435).

İt ardına düşən, ləş üstünə çıxar (AA, s. 238).

İt dəvəyə hürər, dəvə eşitməz(AA, s.238).

İt itin quyruğunu basmaz (AA, s. 238).

İt quduranda yiyəsini də qapar (AA, s. 238).

İt yiyəsini tanımır (AA, s. 239).

İtə atmağa daşı yoxdur (AA, s. 239).

İtə hürmək qalar (AA, s. 239).

2.2.2.4. Köpək: 1. köpek, it. 2. sövme sözü olarak kullanılır (ADİL III, s. 111).

Azerbaycan Türkçesinde sövme sözü olarak kullanılan **köpək** adı, aynı zamanda “yalaka, karaktersiz, aciz” anlamlarını da karşılayan bir göstergedir. Azerbaycan Türkçesinde daha çok **it** sözcüğü kullanılmakla beraber **köpək** sözcüğü de söz varlığında yer almaktadır. Çoğunlukla olumsuz anlamda kullanımlarıyla karşımıza çıkan **köpək** ve yine olumsuz anlamlarıyla bilinen **çakal**, **tilki**, **kurt** gibi isimlerin nazar değmesin diye geçici olarak çocuklara verildiği bilinmektedir (Doğan, 2001, s. 621). Hatta buna örnek olarak Türkmen şairlerinden **Ataköpək Mergen**'in adı gösterilebilir.

Azerbaycan Türkçesinde **köpək kimi** benzetmesi, “çok yaltaklanan insan” için yapılır. Bununla birlikte **köpəkləşmək** fiili, aşağılamak amacıyla “ihtiyarlamak” anlamına karşılık kullanılmaktadır (ADİL III, s. 111). **Köpək** adının geçtiği atasözü ve deyim sayısı **it** adı geçenlere oranla oldukça düşüktür. Bunun nedeni de **it** sözcüğünün eskiden beri ve yaygın olarak kullanılıyor olmasıdır.

Köpək elə köpəkdir, xaltası qızıldan¹⁸ da olsa (AA, s. 266).

Çağırılmamış qonağı **köpəklər** qarşılar (AS, s. 104).

Ər-arvad ipəkdi, araya girən **köpək** (AS, s. 174).

Köpəgin könli **köpəklən** xoş olur (AS, s. 263).

Köpək üni gögə çıqmaz (AS, s. 263).

Köpəyin duası yerinə yetsə, göydən gündə sümük yağar (AS, s. 264).

¹⁸xalta: tasma, qızıl: altın

[Yasavulbaşı] *Bir gün səhərə yaxın bu xüylərlə yerinin içində xumarlanırkən, birdən qapısı açıldı və qıyıqgözlü, seyrək uzunbiğli sadiq köpəyi başını içəri uzadıb dedi...* M. Rızaquluzadə (ADİL III, s. 111).

Köpek sözcüğünün atasözlerinde “sadiq” anlamıyla olumlu kullanımlarına da rastlanmıştır:

Köpək sahibini tanıyar (AS, s. 263).

Köpəkyad kişiyyə quyruq bulamaz (AS, s. 263).

2.2.2.5. Meymun: 1. maymun 2. *mec.* çok çirkin insan için kullanılır. 3. başkalarının taklidini yapan adam için kullanılır (ADİL III, s. 272).

Maymun imgesi, Türk kültüründe Budizm inancı dolayısıyla görülmektedir. Bunun dışında on iki hayvanlı Türk takviminde bir yılın simgesidir. İslamiyet sonrasında ise bu hayvanın mitolojik izleri neredeyse silinmiştir. İslamiyet sonrası eserlerde olumsuz özellikleriyle öne çıkan *maymun*, hilekâr, kurnaz ve edepsiz insanları temsilen kullanılmıştır (Çoruhlu, 2000, s. 155-156).

Maymun, hayvan türleri içinde fiziksel yapısı insana en fazla benzeyen hayvandır ve “çirkin insan” benzetmesinde de en fazla bu hayvanın adı kullanılır. Bu nedenle Azerbaycan Türkçesi sözlüklerinde *maymun* tanımında mecaz anlam olarak “çirkin insan” benzetmesi için kullanıldığı bilgisi yer alır. *Maymunun* hareketli ve oyuncu bir hayvan olması özelliği de **meymunluq etmək** (ADİL III, s.272) fiil öbeğinde “maskaralık, soytarılık etmek” çerçevesinde “başkasını taklit etmek” anlamıyla karşımıza çıkar. Bulunduğu birkaç atasözünde de yine aşağılama anlamı, *meymun* göstereni üzerinden verilmiştir. Bu hayvan, günlük hayatın ve kültürümüzün içinde çok yer almadığı için *meymun* sözcüğünün geçtiği deyim ve atasözleri neredeyse yok denecek kadar azdır.

Meymunun balası əvvəlcə yerişər, sonra iməklər (ADİL III, s.273).

Meymun baxdı güzgüyə, adını qoydu özgüyə (AS, s. 310).

Meymunun balası əvvəlcə yerişər, sonra iməklər (AS, s. 310).

Meymunun boğazına su çıxanda balasını ayağı altına alar (AS, s. 310).

Meymunun xarratlıqda nə işi var? (AS, s. 311).

2.2.2.6. Milçək: sinek (ADİL III, s. 322).

Azerbaycan Türkçesinde *sinek* için kullanılan bu sözcük, gösterdiği hayvanın fiziksel özellikleri dolayısıyla “küçük, önemsiz”, vızıltısı dolayısıyla “geveze, gereksiz konuşan”, her şeye konan bir hayvan olduğu için de “mide bulandırıcı” anlamlarını vermek için kullanılır.

milçək vızıltısı qədər “hiç tesiri olmayan söz, ses vs. hakkında”, **milçək qovmaq (tutmaq)** “hiçbir işle uğraşmamak, avare gezmek”, **milçək kimi**

vızıldamaq “ara vermeden aynı sözü dönüp dönüp tekrar etmek”, **milçək uçsa eşidilər** “çok sakin, sessiz yer hakkında” (ADİL III, s. 322).

Milçəkdən fil qayırır (AS, s. 315).

Milçək bir şey deyil, könül bulandırır (ADİL III, s. 322).

Akif əsəbi halda gəzinir. Süleyman onun dalına düşüb milçək kimi qulağının dibində vızıldayır. M. İbrahimov (ADİL III, s. 322).

2.2.2.7. Toyuq: tavuk (ADİL IV, s. 194).

Bu hayvan da tabiatı gereği güçsüz olması ve erken kalkmak, gün boyu eşinmek, hava kararınca kümesine girmek gibi kısıtlı eylemlerle ömrünü tamamlaması dolayısıyla “zayıflık, acizlik, tekdüzelik, yetersizlik” anlamlarını içeren atasözü ve deyimlerde kullanılır.

toyuq bir qıçlıdır (ki, bir qıçlı) “yanlış da söylese dediğinden vazgeçmeyen kimse, inat, ters kimse”, **toyuq kimi büzüşmək** “soğuktan veya ateşten büzüşmek”, **toyuq kimi (təki) hinə girmək** “akşam hemen eve gelip, kapıyı pencereyi kapatıp evde oturmak veya yatmak”, **toyuq ölsə bin çəngə tükdür, dəvə ölsə dərisi bir yükdür** “küçük bir şeyle büyük bir şey karşılaştırıldığında kullanılır”, **toyuq tara çıxanda (çıxan vaxt)** “hava karardığı zaman”, **toyuq tardan düşəndə (düşən vaxt)** “hava aydınlandığında, sabah erkenden”, **bişmiş toyuğun gülməyi gəlir (tutur)** “anlamsız şey veya söz hakkında kullanılan söz” (ADİL IV, s. 194).

*Dedi, toyuq bir qıçlıdır¹⁹, deməli, bir qıçlıdır, daha danışmaq ola bilməzdi.*M.İbrahimov (ADİL IV, s. 194).

[Camal:] *Əşi, ay Nəbi dayı, indidən niyə toyuq təkin hinə girmisiniz?* Ə.Abasov (ADİL IV, s. 194).

Toyuğu bir xalvar buğdanın içinə salsan, yenə eşələnməyindən qalmaz (AA, s. 313).

Dəlinin düşünməsinə, toyuğun eşələnməsinə dərman yoxdu (AS, s. 123)

Toy da olsa toyuğun vayıdı, vay da olsa toyuğun vayıdı (AS, s. 390).

Toyuğun uçuşu zibilliyə qədər olar (AS, s. 390).

2.2.2.8. Tula: 1. düzgün, uzun tüyleri olan, uzun bacaklı av köpeği. 2. küfür ifadesi (ADİL IV, s. 209).

Bir köpek türü adı olması dolayısıyla sövme sözü olarak kullanılan *tula*, aynı zamanda **tula payı** “önemsiz/ değersiz bahşış veya pay” (ATS II, s. 3369) deyiminde küçümseme anlamını vermek için de kullanılmıştır. Atasözlerinde

¹⁹qıç: but

köpək-tula karşılaştırmasında *tula* “ahmak” anlamıyla ve daha ziyade aşağılama bildirmek için kullanılmıştır.

Atın axmağı yorğa olar, itin axmağı tula (AS, s. 58).

Tulanın quyuğunu kəsməklə köpək olmaz (AS, s. 391).

Tulanun əbləhi oldur ki, dutduğun qoya, qaçana yügürə (AS, s. 391).

[Zeynal:]...Sözlərinə bir baxın, nanəciblər²⁰, qudurğanlar, **tulalar!**...C.Cabbarlı (ADİL IV, s. 209).

2.2.2.9. Vağ: 1. genelde balıkla beslenen uzun gagalı kuş; balıkçıl kuşu 2. *mec.* ahmak, ebleh, akılsız kimse için kullanılır (ADİL I, s. 342).

Bu hayvan adı da muhtemelen fiziksel görüntüsü sebebiyle Azerbaycan Türkçesinde “aptal, ebleh” mecaz anlamıyla kullanılmaktadır.

Ağzını ayırıb vağ kimi dayanıb (ADİL I, s. 342).

2.2.2.10. Yapalaq / Yepələk: 1. baykuş grubundan bir kuş, puhu kuşu 2. *mec.* korkaklık, acizlik ifade eden söz (ADİL II, s. 491).

Bu kuş da aslında bir *baykuş* türü olmasına rağmen *yapalaq* adı, Azerbaycan Türkçesinde uğursuzluk anlamıyla değil; “korkak, aciz” anlamıyla karşımıza çıkar.

[Aslan bəy:] Adın Laçın bəy, özün **yapalaqdan** aciz. N.Vəzirov (ADİL II, s. 491).

Gündüzlər hünərli görünən qazaq; Qaranlıq düşəndə olur yapalaq... H.K.Sanlı (ADİL II, s. 491).

İddiası tərən, özü yapalaq (AA, s. 224).

2.2.3. Hainlik, sinsilik, kurnazlık, döneklik anlamı yüklenen hayvan adları

Bu anlamlar için kullanılan hayvan adları *əqrəb* “akrep”, *bügelemun* “bukalemun”, *kərtənkələ* “kertenkele”, *ilbiz* “salyangoz”, *tülkü* “tilki” dir.

2.2.3.1. Əqrəb: 1. akrep 2. burçlardan birinin adı. 3. *mec.* gizlice kötülük eden hain kimse için kullanılır (ATS II, s.230).

İnsanlara her değdiğinde soka bu hayvanın adı da atasözlerinde insanın “hainlik ve kötülük” özelliğini tanımlamak için kullanılmaktadır. Her daim kötü tabiatlı olanları tanımlamak için de bu hayvan adı kullanılmaktadır.

Sən ki bir əqrəb imişsən, gerçək; Bu zəhərlər, bu tikanlar nə demək. H. Cavid (ATS II, s. 230).

Basma ayağını bizim torpağa/ İlandan, əqrəbdən yar ola bilməz. S. Vurğun (ATS II, s.230).

²⁰*nanəcib:* nankör, şerefsiz

Əqrəb etməz əqrəbaya əqrəbə etdiyini (AA, s. 34).

Əqrəbin xasiyyəti sancmaqdır (AA, s. 35).

2.2.3.2. Buqələmun: 1. bukalemun. 2. *mec.* dökək (ADİL I, s. 318).

Bu hayvan fitratı gereği bulunduğu yere göre renk değiştirmesi dolayısıyla *buqələmun* adı, insanın “dökəklik, duruma göre davranma” özelliğini anlatmak için kullanılır. Tabii bu sözcük dile sonradan girdiğinden atasözleri ve deyimlerde *buqələmun* adına rastlanmaz.

Səlimi ... “bu qorxunc buqələmunlar mühit və həyatı hələ nə qədər zəhərləyəcəkdir!” – deyə düşündü. M.İbrahimov (ADİL I, s. 318).

Bu siyasi buqələmunlardan cümhuriyyət miqyasında neçəsi vardı? Ə.Əbülhəsən (ADİL I, s. 318).

2.2.3.3. İlan: 1. yılan. 2. *mec.* hain, acı dilli, kindar adam. 3. yılan gibi kıvrılıp uzanan şey hakkında (ATS II, s.384-385).

Yılan -kara yılan- Türk Şamanizminde yer altı ilahı Erlik'le ilgili bir simgedir. Bazı şamanlar *yılan* biçimine girerler ve elbiseleri ile eşyalarında yılan motifleri bulundururlar. On iki hayvanlı Türk takviminin yıl simgelerinden biri olan *yılan*, Türk efsanelerinde lanetlenmiş bir hayvandır ve bu nedenle yer altında yaşamaya mahkum olmuştur. Bu olumsuz bakış, yalnız Budizm inancını benimsedikleri dönemde değişse de (Çoruhlu, 2000, s. 157-159) *yılana* yüklenen anlamlar genel olarak kötüdür.

Azerbaycan Türkçesinde *yılan*, istisnasız bütün örneklerde olumsuz anlam dairesi içindedir. Atasözleri ve deyimlerde “kötü, tehlikeli, haince” durumları ve bu karakterdeki insanları anlatırken çoğunlukla *yılan* sözcüğüne başvurulduğu görülmektedir. Özellikle *kara yılan* benzetmesi kötülük anlamını pekiştirmek için kullanılır. Bununla birlikte çok minik şeyler de “yılan gözüne” benzetilerek anlatılmaktadır.

ilan ağzından qurtarmaq “çok tehlikeli, zor bir durumdan kurtarmak”, ***ilan ağzından qurtulan quş (qurbağa) kimi*** “çok tehlikeli, zor bir durumdan kurtulan kimse hakkında”, ***ilan vurmuş kimi*** “1. eziyetten, ağrıdan çırpınan insan hakkında 2. birden atılarak, yukarı sıçrayarak”, ***ilan dili çıxartmaq / ilan kimi dil çıxartmaq*** “acizce yalvarmak, yalvarıp yakarmak”, ***ilan əlindən qurtarmaq*** “birini zulümden, eziyetten kurtarmak”, ***ilan gözü kimi*** “çok az, çok zayıf, hissedilmeyecek kadar”, ***ilana aği vermək*** “el altından tahrir etmek, gizlice fitnelemek”, ***ilanın quyruğunu basmaq*** “birini öfkələndirmek”, ***dili ilanı yuvadan çıxardır*** “tatlı dille insanları ikna etme özelliği olan insanlar için kullanılır”, ***elə bil ilan qovub*** “çok telaşlı, nefes nefese” (ATS II, s. 384-385).

[Knyaz:] *Sən də dəf ol ki, hövsələm bitdi; ikiniz bir **ilansınız**, nankor!* H. Cavid (ATS II, s. 384).

[Sona:] *Məni o qara **ilan** Kamran aldatdı.* H.Nəzərli (ATS II, s. 384).

[Vaqif:] *Basma ayağını bizim torpağa; **ilandan**, əqrəbdən yar ola bilməz.* S.Vurğun (ATS II, s. 384).

*Həmzə ... Veysin qabağında gərək **ilan kimi dil çıxarda**, arvad kimi göz yaşı tökə idi.* Ə. Əbülhəsən (ATS II, s. 384).

İlan vuran ala çatıdan qorxar (AA, s. 334).

İlan qabığını dəyişər, xasiyyətini dəyişməz (AA, s. 334).

İlanın ağına da lə'net, qarasına da (AA, s. 335).

İlanın başını özgə əli ilə əz (AA, s. 335).

2.2.3.4. İlbiz: 1. salyangoz 2. *mec.* sinsi, el altından iş çeviren adam hakkında (ADİL II, s. 386).

Muhtemelen sakin ve sessiz bir şekilde hareket etmesi dolayısıyla insanın "sinsilik" özelliğini anlatmak için *ilbiz* sözcüğü kullanılmaktadır.

İlbizin biridir (ADİL II, s. 386).

2.2.3.5. Kərtənkələ: 1. kertenkele. 2. *mec.* aciz, eli kolu olmayan insanlar hakkında; *mec.* hilekâr ve saman altından su yürüten insanlar hakkında (ADİL III, s. 53-54).

Genel olarak sürüngen hayvan adları, ya "acizlik" ya da "hainlik, kötülük" anlamlarıyla kullanılmaktadır. *Kərtənkələ* de bu anlamlarla karşımıza çıkar. Hatta bir atasözünde yılanı zehir taşıyanın kertenkele olduğu söylenerek (AA, s. 335) kötülük karşılaştırması yapıldığı da görülür.

İlana ağunu **kərtənkələ** verir (AA, s. 335).

[Elxan:] *Aqşin, Aqşin, unutma ki, mən udula²¹ biləcək bir **kərtənkələ** deyiləm.* C. Cabbarlı (ADİL III, s. 54).

[Nüşabə:] *Ey **kərtənkələ**, gəl hiyləni burax! Gözünü gizləmə, üzümə dik bax!* A. Şaiq (ADİL III, s. 54).

[Rüstəm:] *Hara gedirəm, bu **kərtənkələ** [Qoşatxan] qabağıma çıxır.* M. İbrahimov (ADİL III, s. 54).

2.2.3.6. Tülkü: 1. tilki. 2. *mec.* kurnaz, hilekâr, yaltak kimse; *mec.* korkak kimse (ADİL IV, s. 218).

Altay ve Tuvalarda *tilkinin* tözler arasında yer alması, onun eski çağlarda ata simgesi olduğunu göstermektedir. Şaman başlığında diğer unsurların yanı sıra

²¹*udmaq:* yenmek

tilki postu da bulunmaktadır. *Tilki* bazen kahramanların koruyucu ruhlarından biri olarak da kabul edilmiştir. İslamiyette ise *tilki*, daha ziyade hilekârlığın, yalancılığın, kurnazlığın ve korkaklığın simgesi olmuştur. Dîvânu Lügâti't-Türk'te, kinaye olarak kız çocuklarına tilki (tilkü) dendiği belirtilmektedir. Eserde bir kadın doğurduğu zaman "Tilki mi doğdu yoksa kurt mu?" diye sorulduğu, bu şekilde "Kız mı doğdu yoksa oğlan mı?" demek istendiği; kıza aldattığı ve yaltaklandığı için *tilki*, erkeğe yiğitliği dolayısıyla *kurt* dendiği bilgisi yer alır (Çoruhlu, 2000, s.157).İslamiyetle birlikte *tilki*ye yüklenen anlamın tamamen olumsuz hâle geldiği buradan anlaşılmaktadır.

Hayvancılıkla uğraşan insanların gözünden bakıldığında ise *tilki*, geçim kaynağı olan hayvanları gizlice yakalayıp yiyen bir canlıdır. Onun bu "sessiz hırsız" olma özelliği dolayısıyla da *tülkü* sözcüğü Azerbaycan Türkçesinde "kurnaz ve hilekâr" insanı anlatmak için kullanılır. Hatta "hilekârlık" adı için de *tülkülük* (ADİL IV, s. 218) sözcüğü kullanılmaktadır.

özünü tülkülüyə vurmaq (qoymaq) "yalakalık etmek, hilekârlık yapmak" (ADİL IV, s. 218).

[Xart:] *Bu baş vəzir cənabları qoca tülküdür.* Ə. Məmmədخانlı (ADİL IV, s. 218).

Aslanam, deyiləm tülkü; Tanımaram qorxu, hürkü. "Koroğlu" (ADİL IV, s. 218).

[Ataş:] *Qaçayla Ataş olan yerin həndəvərinə Kəngərli kimi tülkülər hərlənə²² bilməz.* Ə. Vəliyev (ADİL IV, s. 218).

Bu Məhbub xanımda bir tülkülük var. "Koroğlu" (ADİL IV, s. 218).

2.2.4. Uğursuzluk anlamı yüklenen hayvan adı

Azerbaycan Türkçesinde "uğursuzluk" anlamıyla kullanıldığı tespit edilen tek hayvan *adıcbayquş* "baykuş"tur.

2.2.4.1. Bayquş: 1. baykuş 2. uğursuzluk sembolü 3. *mec.* kalabalığı sevmeyen, insanlardan kaçıp yalnız yaşayan adamlar hakkında (ADİL I, s. 184).

Baykuş aslında hem olumlu (bilge) hem olumsuz (uğursuz) anlam yüklenen hayvanlardandır (Köse, 2019, s. 294); ancak, Azerbaycan Türkçesinde "baykuş"a gece uçan bir kuş olması, görüntüsü ve ötüşünden dolayı daha ziyade olumsuz anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu hayvan, aynı zamanda harabe yerler ile de ilişkilendirildiğinden *bayquş yuvası* "harabelik" anlamında kullanılmaktadır (ADİL I, s. 184).

²²*həndəvər:* çevre, etraf, *hərlənmək:* dolanmak

bayquş kimi (təkin) qu vurmaq “tek başına kalmak, yalnız kalmak” (ADS I, s. 105), **bayquş yuvası** “harabelik, insanlar tarafından terk edilmiş, uğursuz yer” (s. 105).

Bayquş xarabalığı gülüstana dəyişməz (AA, s. 86).

Bayquş gündə üç sərçə yeyər (AA, s. 86).

[Gülnaz] **bayquş kimi həyətlərinə kədər və qüssə gətirmiş bu adamların yaxasından tutub, çölə atmaq ... istəyirdi.** M. İbrahimov (ADİL I, s. 184).

Bir neçə ildən sonra [qoçuların] sayəsində Zabrat kəndi bayquş yuvasına döndü. H. Sarabski (ADİL I, s. 184).

2.2.5. Acımasız, güclü gaddar anlamı yüklənən hayvan adı

Bu anlam için kullanılan tek hayvan adı *qurddur*.

2.2.5.1. **Qurd I:** kurt, canavar; *mec.* benzetmelerde kullanılır (ADİL I, s. 578).

Kurt, Türkler için çok önemli bir hayvandır. Günlük yaşantısında hayvanlarını hatta kendisini *kurt*tan korumak zorunda olduğundan ondan korkmaktadır. Bu nedenle ona tanrısal güçler atfetmiş ve böylece *kurt* en önemli hayvan motiflerinden biri olarak Türk mitolojisinde yerini almıştır. Tarih boyunca birçok Türk devletinin ya bayrağında ya da devlet armasında *kurt* sembolü kullanılmıştır. İslamiyetten sonra ise tanrısal konumunu kaybeden *kurt*, “yiğitlik ve cesaret” sembolü olarak devam etmiştir (Çatalbaş, 2011, s. 51). Aslında bu kadar muteber saydığı bir hayvanın adına daha olumlu anlamlar yüklenmesi beklenirken Azerbaycan Türkçesinde genel olarak “gaddar, açgözlü, fitneci, riyakâr” gibi anlamların göstereni rolündedir. Bu da *kurt* motifini kutsayan toplumun bilinçaltında bu hayvanın her zaman hayvanlarına saldıran bir canavar olarak kodlandığını göstermektedir. Söz varlığı bu düşüncenin aynası olarak bize birçok örnek sunmaktadır.

qurd nağılı “zaman geçirmek için konuşulan aldatıcı sözler” (ADİL I, s. 578), **qurdla qiyamətə qalmaq** “(genelde olumsuz anlamda, kinaye) çok yaşamak, ölmemek”, **qurdla quzu bir yerdə / qurd quzu ilə otlayır** “ortam çok sakin”, **qoyun cildinə (dərisinə, donuna) girmiş qurd** “riyâkar, ikiyüzlü, gaddar adam”, **gözünün qurdu ölmək** “doymak, isteği körelmek” (s. 579).

[Hacı Murad:] **Mən olmuşam bir leş, siz olmusunuz bir ac qurd.** S. S. Axundov (ADİL I, s. 578).

[Vaqif:] **Xalq razı qalmasa bir hökmdardan; Hâkimi qurd kimi didəcək zaman.** S. Vurğun (ADİL I, s. 578).

[Qazanxan:] **Gördüm ki, ... qara quduz qurdlar evimi dəlir...** M. Rızaquluzadə (ADİL I, s. 578).

Qurt acgöz olar (AA, s. 268).

Qurtdan qorxan qoyun saxlamaz (AA, s. 268).

Quzunun təqsiri qurdun acıqmasıdır (AA, s. 269).

Bazı deyimlerde *qurd* sözcüğünün “cesur, tecrübeli” gibi olumlu anlamda da kullanıldığı belirlenmiştir.

qurd ürəyi yemək “cesaretli, cesur olmak”, **köhnə qurd** “hiçbir tuzağa düşmeyen, aldanmayan, tecrübeli, uyanık” (ADİL I, s. 579), **qurd üzlü olmaq** “cesur olmak, korkusuz olmak” (ADS, s. 207).

2.2.6. Sevimsiz huyları ve durumları anlatmak için kullanılan hayvan adları

Arı, bit, birə “pire”, *çaqqal* “çakal”, *çəyirtkə* “çekirge”, *əlquşu* “ehlileştirilmiş av kuşu”, *qarışqa* “karınca”, *xoruz* “horoz”, *keçi, leylək, tısbağa* “kaplumbağa”, *tutuquşu* “papağan” gibi hayvanlar bu başlık altında toplandı. Bu hayvanların bir kısmı “kalabalık” gibi rahatsız edici durumları tarif ederken kullanılırken bir kısmı da kendi doğaları gereği taşıdıkları “yavaşıklık, kavgacılık, gevezelik, hareketlilik” özellikleri dolayısıyla ikinci bir anlama karşılık kullanılmaktadırlar.

2.2.6.1. Arı: 1. arı 2. arı kovanı (ADİL I, s. 123).

Arılar, aslında “çalışkanlık” özelliği ile eşleştirilen hayvanlar ise de Azerbaycan Türkçesinde “kalabalık” ve yuvasına dokunulduğunda verdiği tepki dolayısıyla “öfke” çağrışımı için *arı* sözcüğü ile oluşturulan kalıp yapılar kullanılır.

arı yuvası “çok kalabalık”, **arı yuvasına çöp soxmaq** “birini kızdırmak, öfkeye sebep olmak” (ADİL I, s. 123).

2.2.6.2. Bit: bit (ATS I, s.286).

Azerbaycan Türkçesi deyimlerinde *bit*, daha çok fakirlikle eşleştirilmiştir. Küçümseme göstergesi olarak da kullanıldığı görülür. *Birə* “pire” de *bit* gibi küçümseme şeyleri ifade etmek için kullanılan bir hayvan adıdır.

bit basmaq “fakirleşmek”, **bitə yol vermək** “birisine çok yüz vermek, haddini aşmasına sebep olmak”, **biti tökülmək** “çok fakir olmak” (ADS, s. 122), **bitin götündən birə çıxartmaq** “kendinden bir şeyler uydurmak, laf çıkarmak” (s. 123).

Bir birədən ötrü yorğanı yandırmazlar (AA, s. 98).

2.2.6.3. Çaqqal: çakal (ADİL IV, s. 409).

Olmayacak zamanda yağın yağmura verdikleri adda ve sert, olgunlaşmamış her türlü meyveye ad olan sözcükte *çaqqal* adının olmasına bakarak bu hayvanın adının olumsuz adlandırmalarda kullanıldığını söylemek mümkündür. Atasözlerinde *aslan, qurd* gibi hayvanlarla karşılaştırmalı kullanıldığında *çaqqal*, aşağılanan tarafı temsil eder.

çaqqal yağışı “güneşli havada yağan iri taneli sağanak”, **çaqqalboğan** “her türlü sert olgunlaşmamış meyve” (ADİL IV, s.409).

Çaqqaldan çox çariq aparan olmaz, yenə ayaqları yalındı (AS, s. 105).

Çaqqal ənigi qurd olmaz, əslı qurd gərək (AS, s. 105).

Aslan qocalanda başına çaqqallar toplaşar (AS, s. 49).

2.2.6.4. Çəyirtkə: çekirge (ADİL IV, s. 426).

Çekirgelerin sürü hâlinde hareket etmeleri dolayısıyla “kalabalık” anlamı için *çəyirtkə kimi* benzetmesi kullanılmaktadır.

çəyirtkə kimi “bulut gibi, büyük topluluklar hâlinde bir şeyin üstünü kaplayan canlılar hakkında” (ADİL IV, s. 426).

2.2.6.5. Əlquşu: 1. ehiləştirilmiş kuş, av kuşu; ehil kuş 2. *mec.* kucağa alışmış, fazla ilgi gösterilen çocuk (ADİL II, s. 264).

Tanımda da görüldüğü gibi avcılık için kullanılan ehiləştirilmiş kuşlara verilen bu ad, kucağa alışmış çocuğu anlatmak için de kullanılmaktadır.

2.2.6.6. Qarışqa: karınca (ADİL IV, s. 440).

Karıncalar da *çekirgeler* gibi sürü halinde yaşayan hayvanlar olduğundan bu hayvanın adı “kalabalık, haddinden fazla” anlamı veren benzetmelerde kullanılır.

Küçələrdə adam qarışqa kimi qaynayır (ADİL IV, s. 440).

–Şəhər yuxarısındakı bu geniş düz qarışqa yuvası kimi qaynayırdı. Çəmənəminli (ADİL IV, s. 440)

Qarışqa kimi, yaxud qarışqa yuvası kimi (qaynamaq) “sayıca haddinden fazla şeyler hakkında” (ADİL IV, s. 440).

2.2.6.7. Xoruz: 1. horoz. 2. *mec.* kavgacı, kavgacı kimse (ADİL IV, s. 333).

Ön-Türkler ya da Hun döneminden kalan eserlerin ve elbiselerin üstündeki motiflerde yer alan *horozun* kötü ruhları kovan, koruyucu bir simge olarak kullanıldıkları düşünülür. Bu düşünceyi *horozun* güneşin doğduğunu haber veren bir hayvan olmasına bağlamak mümkündür. İslami dönemde de *horoz*a yaklaşım olumludur. Hatta horozun olduğu eve şeytan girmediği, sabah namazını haber veren bir hayvan olması dolayısıyla peygamberin kendine beyaz bir horozu dost edindiği gibi –güvenilir olmasa da– birçok rivayet olduğu görülür (Çoruhlu, 2000, s. 149).

Azerbaycan Türkçesinde ise kavgacı mizacı dolayısıyla *horoz* adına yüklenen mecaz anlam olumsuzdur. Hatta *xoruzlanmaq* “horozlanmak, efenlenmek” (ADİL IV, s. 334) fiili de kavgaya her zaman hazır olanların bu eyleme kalkışmalarını anlatmak için türetilmiştir.

Bu anlam dışında “elde kalan son şey, görevine son verme, sırrın ifşa olması” ile ilgili durumları anlatan deyimlerde de *xoruz* kullanılmaktadır. Atasözlerinde ise “duruma göre hareket etme” ve “değersiz” anlamlarını vermek için de bu sözcüğün kullanıldığı görülmüştür.

xoruz kimi “1. yüzü kırmızı, sağlıklı kimse için. 2. kavgacı kimse için”, ***xoruz*** ***yükləmək***, ***xoruz*** ***yük eləmək*** “varını yoğunu elinden alıp soyup soğana çevirmek”, ***xoruz*** ***qoltuğuna verilmək*** “kovulmak işten atılmak”, ***xoruzunu qoltuğuna vermək*** “işten kovmak”, ***xoruzun quyruğu görünür*** “meydana çıkıyor, sırrı ifşa oluyor” (ADİL IV, s. 333).

Evdə xoruz olur, bayırda toyuq (AA, s. 186).

Xoruzun saqqalı ağarsa da bahası on dörd şahıdı (AS, s. 225).

Xoruz sözcüğü yalnız olumsuz anlamda kullanılmamıştır. Gün doğumunda ötmesi dolayısıyla zaman kavram alanına giren deyimlerde, renkleri dolayısıyla “sağlıklı” benzetmesinde, fiziksel özellikleri dolayısıyla da “genç, çevik” gibi olumlu anlamlarla da karşımıza çıkmaktadır.

xoruz banı²³ “sabahın erken saati”, ***xoruz banına kimi (qədər)*** “sabaya kadar”, ***xoruz səsi eşitməyən (eşitməmiş)*** “kimsenin bilmediği, duymadığı, görmediği, yepyeni” (ADİL IV, s. 333), ***xoruzgöz*** “yeniyetme, genç; hareketli, çevik” (s. 334).

Xoruz olmasa, səhər açılmaz (AS, s. 224).

2.2.6.8. Keçi: 1. keçi 2. *mec.* yaramaz, hareketli çocuk için kullanılır (ADİL III, s. 32).

Eski Türk inanç sisteminde ve mitolojisinde keçi sembolü; aydınlığı, erişilmeze erişebilirliği, bereketi, zenginliği, asaleti, yüceliği, bilgeliği ve hâkimiyeti temsil etmektedir. Türk halklarının önemli ortak damgası olan keçi figürünün Türk topluluklarının yaşadıkları coğrafyalarda kayalara, anıtlara, yazıtlara, süs ve günlük kullanım eşyalarına işlendiği görülür. *Keçi*, tarih boyunca çeşitli Türk toplulukları tarafından tarıma ve yerleşik hayata elverişli olmayan topraklarda beslenme ihtiyacını karşılamak ve geçimlerini sağlamak amacıyla yetiştirilen önemli bir hayvan olmuştur (Dalkıran ve Bayrak, 2019, s. 25). Günümüzde bu hayvan adına yüklenen anlamlar, mitolojik değerinin aksine onun karakteristik özellikleri ile ilgilidir.

Azerbaycan Türkçesinde *keçi*, inatçılık özelliği ile değil “hareketlilik” özelliği ile mecaz anlam kazanmıştır. Genel olarak çocuklar için yapılan benzetmelerde *keçi kimi* “keçi gibi (hareketli)” yapısı kullanılsa da keçinin ne yapacağı belli

²³*xoruz banı*: horoz sesi, horoz ötmesi, şafak vakti

olmayan mizacından dolayı bu tip durumları anlatan deyimlerde de *keçi* sözcüğü kullanılmıştır.

keçini bostana buraxmaq “birini zarar verebileceği bir yere bırakmak” (ADİL III, s. 33).

Keçinin qoturu²⁴ *sərçəşmədən su içər* (AA, s. 253).

Necə²⁵ *bulandırıb keçi bu çayı? Keçi aşağıda, qurd yuxarıda!* B. Vahabzadə (ADİL III, s. 33).

[*Tükəzban xala Zeynəbə:*] *Sənin əlindən çal-çəpər də qalmadı. Keçi kimi, hara gəldi dırmaşırsan. Ayaq basmadığın yer yoxdur.* İ. Şıxlı (ADİL III, s. 33).

Keçinin əcali çatanda çobanın çomağına sürtünər (ADİL III, s. 33).

2.2.6.9. Leylək: (*kon.* hacıleylək) leylek (ADİL III, s. 228).

Eski Türklerden beri mitolojik bir unsur olarak *leylek* motifi görülmektedir. Eski Çin yıllıklarında Göktürklerin kurttan türeyişini anlatan bir rivayette olağanüstü özelliklere sahip olan İ-ci-Ni-su-tu'nun iki karısından biri olan – muhtemelen- yaz tanrısının kızından doğan dört çocuğundan birinin beyaz leyleğe dönüşmesi anlatılmaktadır. Bu da eskiden Türklerin leyleğin insan soylu olduğunu düşündüklerini gösterir (Ergun, 2011, s. 134). Uzun bacaklılar kategorisine giren leylek ve turna, dişi ruh ve doğurucu ananın sembolü olarak görülür. Bu kuşlar, aynı zamanda ongunluk özelliğini de taşırlar. Yani bu tür kuş sureti, bazıları için “ana”, bazıları için “kadın eş”, bazıları içinse “kız” işlevini yerine getirmiştir. En önemlisi de belli bir grubun “anası” ya da “lideri” ve “öğretmeni” olarak tasvir edilmiştir (s. 136). Günümüzde de leyleğe zarar vermek günah sayılır, onun yuvasını bozmanın uğursuzluk getireceğine inanılır, havada leylek görülürse o yıl boyu gezileceğine, otururken görülürse bir yere gidilemeyeceğine yorulur. Bütün bunlar, leyleğin –turna vb. uzun bacaklı uçabilen kuşların- geçmişten beri Türk kültüründe önemli, hatta kutsal bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Günümüzde ise Azerbaycan Türkçesinde bütün bu bakış açısı bir yana bırakılarak bir atasözünden hareketle *leylək* sözcüğüne bu hayvanın uzun gagalarını birbirine sürekli vurarak çıkardığı ses dolayısıyla “gereksiz, boş konuşan” anlamı yüklendiği görülür.

Dəmirçinin ömrü taq-taqla, leyləğin ömrü laq-laqla kəçər (ADİL III, s. 228).

2.2.6.10. Tısbəğa: kaplumbağa (ADİL IV, s. 191).

²⁴*qotur*: uyuz

²⁵*necə*: nasıl

Bu hayvanın tabiatı gereği yavaş olması ve kendini kabuğuna çekerek saklanması özellikleri dolayısıyla *tısbağa* sözcüğü, “yavaş, asosyal” anlamlarıyla benzetme ve deyim kalıpları içinde kullanılır.

tısbağa kimi başını qınına çəkmək “1. sosyal hayattan uzak durarak kendi işleriyle meşgul olmak. 2. kendi evinde oturup hiçbir yere gitmemek”, ***tısbağa qınından çıxıb, (öz) qınıni bəyənmir*** “büyüyüp yetiştiği aileyi, muhiti, yeri beğenmeyen insan için kullanılır”, ***tısbağa sürəti (yerişi, gədişi)*** “çok yavaş, çok ağır bir yürüyüş” (ADİL IV, s. 191).

Camaatı talamağa adət etmiş xainlər tısbağa kimi başını qınına çəkib dışarı çıxmağa cürət etmirdi(lər). M.S. Ordubadi (ADİL IV, s. 191)

2.2.6.11. Tutuquşu: 1. papağan. 2. *mec.* kendi fikri olmayıp başkalarının fikirlerini tekrar eden insan hakkında (ADİL IV, s. 215).

Papağan kendisine öğretileni tekrar eden bir kuş olduğundan “kendisi düşünemeyen, başkalarının fikirlerini dillendiren” insan için benzetme unsuru olarak kullanılır. Bununla birlikte ***tutuquşu kimi ötmək (danışmaq)*** “akıcı ve güzel konuşmak” olumlu anlamıyla da kullanıldığı görülür (ADİL IV, s. 215).

Teymur baxır ki, bayaqdan tutuquşu kimi danışan vəzirlər, əyanlar Molla Nəsrəddini görçək lal oldular (ADİL IV, s. 215).

2.2.7. Cahillik ve yobazlık anlamı yüklenen hayvan adı

Bu anlamda kullanılan tek hayvan, *yarasadır*.

2.2.7.1. Yarasa: 1. yarasa. 2. *mec.* cahil, eğitim düşmanı olan kimselerin sembolü (ADİL II, s. 497).

Görüntüsü ve karanlıkta yaşayan bir hayvan olması dolayısıyla “cahillik ve eğitim düşmanlığı” anlamı yüklenen tek hayvan adı *yarasadır*. Tanımda da görüldüğü gibi “cahil ve yobaz” insanları anlatmak için kullanılır.

Gündüz yarasaya gecədir. (AS, s. 199)

SONUÇ

Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti ve Azərbaycan Türkçesi Sözlüğü’nde 469 hayvan adı tespit edilmiştir. Tabii bu hayvan adları içinde kuş ve kuşun alt türleri ya da balık ve balığın alt tür adları gibi tür ve alt sınıfa verilen hayvan adları da yer almaktadır. Bu adların yaklaşık 32 tanesi aynı hayvanı gösteren eş anlamlı sözcüklerdir. Bu 469 hayvan adından 61’inin (yaklaşık %13’ünün) kendi göndergesi dışında başka anlamlar için kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu tespit, hayvan adının yalnız tanımında verilen mecaz anlamına dayanarak değil, bu adın deyim ve atasözlerinde temsil ettiği anlamlar da göz önüne alınarak yapılmıştır. Olumlu anlam yüklenen hayvan adları 24 (bütün hayvan adlarına oranı yaklaşık %5), olumsuz anlam yüklenen hayvan adları da 38 (bütün hayvan

adlarına oranı yaklaşık %8) tanedir. Bazı hayvan adlarına hem olumlu hem de olumsuz anlamlar yüklendiği de görülmüştür: *qurd*, *xoruz*, *tutuquşu* gibi.

Olumlu anlam yüklenen hayvan adları şunlardır: güzellik ve estetik anlamı yüklenen hayvan adları *ceyran* “ceylan”, *durna* “turna”, *qaraqarğa* “kara karga”, *kəklik* “keklik”, *laçın* “laçın”, *maral* “geyik”, *maya* “maya, dişi deve”, *sona* “suna”, *şahmar* “iri ve zehirli bir yılan cinsi”, *tovuz* “tavuskuşu”, *tutu* “papağan”, *yaşılbaş* “erkek ördek”; cesaret ve yiğitlik anlamı yüklenenler *arşlan/ aslan*, *bəbir* “leopar”, *qoç* “koç”, *laçın* “laçın”, *şahin*, *tərılan* “yırtıcı bir kuş türü”, *şir* “aslan”; asalet ve değerli anlamı yüklenen hayvan adı *at*; yetenekleri dolayısıyla olumlu anlam yüklenenler *bülbül*, *suquşu* “genelde sulak yerlerde yaşayan bir kuş türü”, *yelbə* “çok hızlı yürüyen, küçük, göçmen kuş”; doğası/ mizacı gereği sahip olduğu özellikler dolayısıyla olumlu anlam yüklenenler *qoyun* “koyun”, *quş* “kuş”tur.

Olumsuz anlam yüklenen hayvan adları şunlardır: kabalık, zorbalık ve aptallık anlamları yüklenen hayvan adları *ayı*, *dəvə* “deve”, *donuz* “domuz”, *dovdaqquşu* “leylekçillerden yabancı bir kuş”, *eşşək* “eşek”, *qarğa* “karga”, *inək* “inek”, *kəl* “manda (erkek)”, *mal*, *öküz*; aşağılama, küçümseme, korkaklık, düşkünlük anlamları yüklenenler *cücə* “civciv”, *it / köpək / tulan* “av köpeği”, *dovşan* “tavşan”, *meymun* “maymun”, *yepələk* “av kuşunu ele alıştırırken kullanılan kuş”, *vağ* “balıkçıl bir kuş”, *yapalaq/ yəpələk* “puhu kuşu”; hainlik, sinsilik, kurnazlık, döneklik anlamı yüklenenler *əqrəb* “akrep”, *bügelemun* “bukalemun”, *kərtənkələ* “kertenkele”, *ilbiz* “salyangoz”, *tülkü* “tilki”; uğursuzluk anlamı yüklenen hayvan adı *bayquş* “baykuş”; acımasız, güçlü gaddar anlamı yüklenen hayvan adı *qurd* “kurt”; sevimsiz huyları ve durumları anlatmak için kullanılan hayvan adları *arı*, *bit*, *birə* “pire”, *çaqqal* “çakal”, *çəyirtkə* “çekirge”, *əlquşu* “ehlileştirilmiş av kuşu”, *qarışqa* “karınca”, *xoruz* “horoz”, *keçi*, *ləylək*, *tısbağa* “kaplumbağa”, *tutuquşu* “papağan”; cahillik ve yobazlık anlamında kullanılan hayvan adı da *yarasadır*.

Bir hayvan adına kendi anlamı dışında anlam yüklenmesi için o hayvanın bir şekilde dil konuşurlarının hayatında olması gerekir. Bu var olma durumu yüzyıllar önce de olabilir, yakın tarihte de. Ama o hayvan, gerçek hayatta fiilen ya da toplumsal hafıza yoluyla dil konuşurlarını etkilemelidir ki ona yeni anlamlar atfedilebilsin. Bu nedenle adlarına yeni anlamlar yüklenmiş hayvanların büyük çoğunluğu, Türk milletinin yüzlerce yıldır birlikte yaşadığı; efsane ve destanlarında, inanç dünyasında yer verdiği; kutsadığı, saygı duyduğu, korktuğu, küçümsediği veya tiksindiği hayvanlardır.

Atasözleri ve deyimlerde en işlek kullanılan hayvan adlarının eskiden beri Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda en yakınında bulunan, sevdiği ya da

korktuğu hayvanların adları olduğu tespit edilmiştir. Dile sonradan girmiş, alıntı hayvan adlarının deyim ve atasözlerinde kullanılmadığı ve sözlüklerde -genel olarak- gerçek anlamıyla yer aldığı görülmektedir.

Hayvan adlarına anlam yüklenmesinde adın göndergesinin dış görünüşü ve mizacı oldukça önemlidir. Büyük ve yırtıcı hayvanlara daha ziyade “güçlü, cesur, mert, zalim, gaddar vs.” anlamları yüklenirken sürüngen türü hayvanlara “sinsi, hain, kalles vs.” gibi anlamlar yüklenmektedir. Görüntüsü estetik olan hayvanlar güzelliğin sembolü gibi kullanılırken otçul hayvanlar cüssesine göre sakinliği, kabalığı ya da aptallığı temsilen kullanılmıştır. Görüntü ya da mizacının yanı sıra o hayvanın dil konuşurlarının sosyal ve kültürel hayatındaki yerinin hayvan adlarına yüklenen anlamlarda etkili olduğu görülmüştür. Görüntü ve özellikleri benzer hayvanlara -mesela *aslan* ve *qurd*- farklı anlamlar yüklenmesi ise bu hayvanların dil konuşurunun gerçek yaşam alanındaki durumuyla sıkı sıkıya bağlıdır. Mesela *qurd*, eski Türk inanç sisteminde, efsane ve destanlarda her ne kadar kutsal ve özel bir yere sahipse de sıra anlam yüklemeye geldiğinde bu hayvan, halkın sürülerine saldıran, zarar veren, güçlü ve zalim bir hayvan olması yönüyle öne çıkmaktadır. Gerçek hayatta sık karşılaşmadığı ve yalnız güçlü bir yazılı veya sözlü edebiyat motifi olması yönüyle görünen *aslan* ise olumlu anlam yüklenen bir hayvan adı olarak karşımıza çıkar. Yani, anlamlandırmada gerçeklik ve yaşanmışlık mitolojik değerın önüne geçmektedir.

Azerbaycan Türkçesinde “kurnazlık, hilekârlık, uğursuzluk, gizlice iş çevirmek, hainlik, acizlik, yavaşlık, kötü huyluluk, kavgacılık, fakirlik, kabalık, bönlük, ahmaklık” gibi özelliklerin ifadesinde daha çok hayvan adlarına gönderme yaparak ya da hayvan adlarıyla üretilmiş deyim ve atasözlerini kullanarak sözün güçlendirildiği görülmüştür.

Olumlu anlamda kullanılan hayvan adlarının olumsuz anlam yüklenenlere göre daha az olması dikkat çekicidir. Olumlu anlam için kullanılan hayvan adları, daha ziyade “cesaret, yiğitlik, mertlik” gibi karakter özelliklerine gönderme yapmakta, diğer bir kısmı ise güzelliği tarif için kullanılmaktadır.

Azerbaycan ve Türkiye Türkçesindeki hayvan adlarının yapı ve anlam bakımından -birkaçı hariç- hemen hemen aynı olduğu söylenebilir. Farklılıklara -az da olsa- bu sözcüklerin deyim ve atasözlerindeki kullanımlarında rastlanmaktadır.

Kısaltmalar:

ağz.: ağızlarda

bk.: bakınız

hlk.: halk ağzında

kon.: konuşma dilinde

mec.: mecaz

Eser Kısaltmaları

AA: Azerbaycan Atasözleri

ADS:Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğü

ADİL I-II-III-IV: Azərbyaycan Dilinin İzahlı Lüğəti

AS: Atalar Sözləri

ATS I-II: Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü I-II

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Yağubqızı, M. vd. (2013). Atalar Sözləri. Abbaslı, İ (Ed.). Bakı: Nurlan.
- 📖 Abik, A. D. (2009). Kutadgu Bilig’de Hayvan Adları. TUBA /JTS, 33(1), 1-32.
- 📖 Aksan, D. (2015). Türkçenin Sözvarlığı. İstanbul: Bilgi.
- 📖 ----- (2000). Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim. Ankara: TDK.
- 📖 Altaylı, S. (2005). Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğü. Ankara: Prestij.
- 📖 ----- (2018). Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü I-II. Ankara: TDK.
- 📖 Besli, E. (2010). Eski ve Orta Türkçe Hayvan İsimlerinin Etimolojisi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- 📖 Bogenbayev, N. & Calmırza, A. (2014). Eski Türk Dünya Görüşündeki “Kut” Ve “Karga” Kavramları. Millî Folklor, 26(103) , 69-79.
- 📖 Bozkaplan, Ş. A. (2007). Kutadgu Bilig’deki Hayvan Adları Üzerine Bir İnceleme. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2 (4), 1110-1118.
- 📖 Büyükkol, S. & Öztütüncü, S. (2021). Türk Mitolojisindeki Karga / Kuzgun İmgesinin Çağdaş Türk Resim Sanatına Yansımaları. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 14 (33) , 131-145.
- 📖 Çatalbaş, R. (2011). Türklere Hayvan Sembolizmi ve Din İlişkisi. Turan-Sam, 3 (12), 49-60.
- 📖 Çoruhlu, Y. (2000). Türk Mitolojisinin Anahatları. İstanbul: Kabalıcı.

- 📖 Dalkıran, A. & Bayrak, T. (2019). Türk Kültüründe Keçinin Yeri ve Mehmet Başbuğ Resimlerindeki Yansımaları. Tarihın Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 22, 25-35.
- 📖 Doğan, L. (2001). Türk Kültüründe Hayvan ve Hayvan İsimleri. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 12, 615-659.
- 📖 Elçin, Ş. (2003). Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 0 (28), 43-56.
- 📖 Ergun, P. (2011). Bebekleri Dünyaya Leyleklerin Getirdiğine Dair İnancın Türk Mitolojisindeki Kökleri Üzerine. Millî Folklor, 23(89), 133-146.
- 📖 Gül, M. (2015). Dîvânü Lugâti't Türk'teki Hayvan Adları Üzerine Bir İnceleme. İdil, 4 (15), 1-24.
- 📖 Gümüşatam, G. (2011). Kavram Alanları Açısından Kıbrıs Türklerince Hayvanlara Verilen Adlar. Diyalog, 3 (Kış), 11-32.
- 📖 Günay, D. (2007). Sözcükbilime Giriş. İstanbul: Multilingual.
- 📖 Havlioğlu, D. Z. (2014). Şahmaran bir Anadolu Efsanesi. Emine Gürsoy-Naskali (Ed.), Yılan Kitabı içinde (s.345- 355). İstanbul: Kitabevi.
- 📖 Kafesoğlu, İ. (1996). Türk Millî Kültürü. 14. bs. İstanbul: Boğaziçi.
- 📖 Karakuş, İ. (1997). Türkçe Ad Bilim (Onomastik)'de Hayvan Adları. Erdem, 9 (27), 1143-1151.
- 📖 Kılıç, S. & Albayrak, A. (2012). İslamiyetten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. 7 (2), 707-716.
- 📖 Komisyon, Orucov, Ə. Ə. (1963). Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti I, Bakı: Azərbaycan SSR Elmler Akademiyası Nəşriyyatı.
- 📖 ----- (1980). Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti II, Bakı: Elm.
- 📖 ----- (1983). Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti III, Bakı: Elm.
- 📖 ----- (1987). Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti IV, Bakı: Elm.
- 📖 Köse, S. (2019). Türk Kültüründe Baykuş. Kültür Araştırmaları Dergisi, 1 (3), 288-301.
- 📖 Kuyma, E. (2018). Senglâh'ta Renk Adları ile Kullanılan Hayvan Adları. Turkish Studies, 13 (15), 305-321
- 📖 Mert, O. (2007). Kazak Türkçesi'nde Hayvan Adlarıyla Kurulan Atasözleri. S. Şimşir&B. Aydoğan (Ed.), Kazakistan ve Türkiye'nin Ortak Kültürel Değerleri Uluslar Arası Sempozyumu 21-23 Mayıs 2007 kitabı içinde (s. 297-312). Almatı.
- 📖 Musaoğlu, M. & Gümüş, M. (1995). Azerbaycan Atasözleri. Ankara: Engin.
- 📖 Ögel B. (1993). Türk Mitolojisi I. 2. bs. Ankara: TTK.
- 📖 ----- (1995) Türk Mitolojisi II. Ankara: TTK.
- 📖 ----- (2000). Türk Kültür Tarihine Giriş I. 4. bs., Ankara: Kültür Bakanlığı.

- 📖 -----. (2001a). Türk Kültürünün Gelişme Çağları II. İstanbul: MEB.
- 📖 -----. (2001b). Türk Mitolojisi I. İstanbul: MEB.
- 📖 Öz, A. (2000). Hayvanlarla İlgili Özbek Atasözleri. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 9, 114-159.
- 📖 Özbaş, M. (2010). Kurtarıcı Kargadan Burnu Pislikten Çıkmayan Kargaya: Türk Halk Anlatılarında Karganın Dönüşümü. Millî Folklor, 22 (88), 57-65.
- 📖 Rasonyi, L. (1971). Tarihte Türklük. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- 📖 Sağlık-Şahin, S. (2009). Türkmen Türkçesinde Hayvan Adlarının Olumsuz Anlamda Kullanımları Üzerine. E. Gürsoy-Naskali & H. Oytun-Altun (Ed.), Türk kültüründe Hakaret. Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, 1 (2/1), 16-27.
- 📖 Sayın-Alsan, Ş. & Akın, S. (2020). Türk Kültür ve Sanatında Geyik Sembolizmi. Ulakbilge, 45, 215-226.
- 📖 Sili, T (1997). Atayurttan Anayurda Deve Folkloru. Bilig, 4 (Kış).
- 📖 Şahin, G. (2019). Türk Dünyasında Domuz (Sus Scrofa Domesticus) Yetiştiriciliği ve Türk Kültüründe Domuz. Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi, 5 (9), 104-122.
- 📖 Tokyürek, H. (2013). Eski Uygurcada Hayvan Adları ve Bunların Kullanım Alanları. TÜBAR, XXXIII (Bahar), 221-281
- 📖 Vardar, B.; Güz, N.; Huber, E.; Senemoğlu, O. V. & Öztokat, E. (2018). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İzmir: ABC.

Elektronik Kaynakça

- 📖 Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti <https://obastan.com/qar%C4%9Fa/23777/?l=az> (Erişim Tarihi: 21.12.2021)
- 📖 Konur, E. (2016). Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesindeki Hayvan İsimleri Üzerine Bir İnceleme, <https://edebiyatvesanatakademisi.com/Icerik.aspx?a=/e/YORUMLAR/Makale/T%c3%9cRK%c4%b0YE-T%c3%9cRK%c3%87ES%c4%b0> (Erişim Tarihi: 10.03.2021)
- 📖 TDK <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 23.10.2021)



Kutadgu Bilig'teki Kün-Togdı ve Odgurmuş Tipleri Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi

*The Relationship between Religion and Politics in the
Context of Kün-Togdı and Odgurmuş Types in Kutadgu Bilig*

Himmet KONUR*

Özet

Türk-İslam edebiyatının ilk mahsullerinden olan Kutadgu Bilig hicrî beşinci yüzyılın ortalarından sonra (h. 462/m. 1069-1070 yılında) mesnevî tarzında kaleme alınmış bir siyasetnamedir. Eserde hakan rolünde Kün-Togdı, vezir rolünde Ay-Toldı, vezirin halefi rolünde Öğdülmiş ve zahid rolünde Odgurmuş olmak üzere dört ana karakter bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda töre, kut, akıl/idrak ve akıbet/ahiretten oluşan siyasetin dört temel unsurunu ve bunlarla özdeşleşen - sırasıyla- adalet, devlet, akıl ve kanaati temsil etmektedir. Kanaatimce Kün-Togdı ve Odgurmuş siyaset-din ilişkisinin asıl kahramanlarıdır. Zira onlardan biri dünyevî değeri uhrevî mutluluğun baş temsilcisi ve teminatıdır; başlangıçta aralarında görüş farklılığı bulunsa da sonradan uzlaşırlar. Kün-Togdı Odgurmuş'ın şahsında zahidâne hayata, Odgurmuş da Kün-Togdı'nın şahsında siyasete saygı duyar. Dahası Kün-Togdı onun yaşantısının her şeyden üstün ve değerli olduğunu kabul eder. Odgurmuş halktan uzaklaşarak ıssız bir yerde ibadete çekilen bir zahittir. Bu haliyle siyaset nazarında onun en yüksek konuma yerleştirilmesi ve dinin en önemli temsilcisi olarak konumlandırılması bazı problemleri içinde barındırmaktadır. Zira o sosyal hayatın dışında ve Müslümanlık tarafından eleştirilen bir hayatı tercih etmiştir. Kutadgu Bilig üzerine yapılan çalışmalar genellikle eserdeki din-siyaset ilişkisini idealize ettiği için bu ilişkinin doğurduğu problemleri göz ardı etmiştir. Bu çalışmada eserde kurulan siyaset din ilişkisi eleştirilecek yönleriyle birlikte ele alınacaktır. Önce Kutadgu Bilig'de yer alan konuya dair bilgiler yalın bir dille betimlenerek açıklanacak daha sonra din devlet ilişkisinin ana unsurlarını temsil eden değerlerin genel çerçevesi ve İslam siyaset geleneği ile ilişkisi veya ilişkisizliği üzerinde durulacaktır. Son olarak eserde kurulan siyaset din ilişkisinin olumlu ve olumsuz yönlerine değinilecektir.

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, himmet.konur@deu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2781-1431.

Anahtar kelimeler: *Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hacip, Din ve devlet, Kün-Togdı, Odgurmış.*

Abstract

Kutadgu Bilig is one of the first works of Turkish-Islamic literature. It was written in the masnavi style after the middle of the eleventh century (H. 462/A.D. 1069-1070). It is a work of the type of political book and gives information and advice to the head of state and senior state officials on the structure of the state and the ideal style of politics. There are four main characters in the work: Kün-Togdı as the khan/president, Ay-Toldı as the vizier/prime minister, Ögdülmüş as the prime minister's successor, and Odgurmış as the ascetic. At the same time, they represent the four basic elements of politics consisting of töre/tradition, kut/bless, understanding and hereafter. And they also represent justice, state, reason and abstinent respectively. It seems to me that Kün-Togdı and Odgurmış two heroes of the work, represent the relationship between religion and state. While the former is the chief representative and guarantor of earthly happiness and the other hereafter happiness. Although there was a clash of opinions between them at the beginning, they later reconciled. Kün-Togdı respects the ascetic life in the person of Odgurmış, and Odgurmış respects the politics in the person of Kün-Togdı. Odgurmış is an ascetic who distanced himself from the people and worshiped in a deserted place. Kün-Togdı considered his life as an ascetic more valuable than anything else and saw him as the most important representative of religion. For us this causes some potential problems. Because he preferred a life outside of social life and criticized by Islam. Studies on Kutadgu Bilig have generally ignored these kind of problems. Because they idealized the relationship between religion and politics mentioned in the work. In this study, the relationship between politics and religion in the work will be discussed with a critical view. First, the information on the subject in it will be explained by describing in a simple language, then the main values that represent the main elements of the relation between the state and religion will be discussed and their relationship or unrelatedness with the Islamic political tradition will be emphasized. Finally, the positive and negative aspects of the relationship between politics and religion, which are ideally presented in the work, will be discussed.

Keywords: *Kutadgu Bilig, Yusuf Khass Hajib, religion and state, Kün-Togdı, Odgurmış.*

Kutadgu Bilig hicrî beşinci yüzyılın ortalarından sonra (h. 462/m. 1069-1070 yılında) mesnevî tarzında kaleme alınmış Türk-İslam düşüncesinin ilk önemli siyasetnamesidir (Yıldız, 2017, s. 93). Siyaset ve din sosyal boyutu olan kurumlar ol-

maları itibarıyla tarih boyunca çeşitli şekillerde birbiriyle ilişki içerisinde olmuştur. Bu durum siyasetnamelere de yansımıştır. Kutadgu Bilig bunun örneklerinden biridir.¹

Siyaset kısaca toplumu yönetme sanatı olarak tanımlanır. Yönetme işleminin arzu edilen istikamette ve başarılı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için yöneten yönetilen ilişkisinin doğru zemine oturtulması ve sağlıklı olarak yürütülmesi gerekir. Kurumsal açıdan bakıldığında yönetilecek olan devlettir. Siyasetnameler devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış eserlerdir (Adalıoğlu, 1998, s. 304-306). Bu türün bir örneği olan Kutadgu Bilig'de de yöneten yönetilen ilişkisi -dinî, aklî, tecrübî, hukukî ve ahlâkî verilerden yararlanarak- sağlıklı bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır (Yıldız, 2017, s. 96).

Kutadgu Bilig doğru/ideal siyaset için gerekli olan dört ana karakterin temsil ettiği dört temel (ilke) üzerine kurulmuştur. Birincisi Kün-Togdı'nın temsil ettiği adalet, ikincisi Ay-Toldı'nun temsil ettiği devlet, üçüncüsü Ögdülmüş'in temsil ettiği akıl ve dördüncüsü Odgurmuş'un temsil ettiği kanaattir (KB/355-357).² Aynı zamanda bu karakterler yine bu temel ilkelerle ilişkili daha başka kavramlara karşılık olarak da kullanılmış; Kün-Togdı doğru töre, Ay-Toldı kut, Ögdülmüş akıl ve Odgurmuş akıbet olarak tanımlanmıştır (KB/355-357).

Eser Türkler arasında İslam dini merkezli toplumsal bir dönüşümün yaşandığı süreçte kaleme alınmıştır (Yıldız, 2017, s. 99). Fuat Köprülü'nün deyimıyla bir "geçiş devri" ürünüdür (Köprülü, 1983, s. 23).³ Bir yandan eski Türk devlet anlayışını sürdürürken diğer yandan İslam dininin temel ilkeleri ile bütünleşmiş bir yapı arz eder.⁴ Siyasetin ana unsurlarını oluşturan karakterler ve temsil ettikleri

¹ Kutadgu Bilig'de din siyaset ilişkisi ve özellikle Orta Asya Türk ve İslam devletlerine potansiyel katkısına değinen bir çalışma olarak bk. (Doğan, 2016, s. 113-131). Doğan eserdeki din ve devlet ilişkisini idealize ederek Orta Asya Türk ve İslam Devletleri için model olarak takdim etmiştir. Biz bu ilişkinin problemleri olduğunu düşünüyoruz. İleride bu konu üzerinde durulacaktır. (Mlf)

² Bu çalışmada eserin değişik baskılarından faydalanma imkânı sağlamak için sayfa numarası yerine beyit numaraları verilecektir. Kutadgu Bilig'e metin içerisinde "KB" şeklinde işaret edilecektir. Sadeleştirilmiş metinlerde ve alıntılarda eserdeki töre yerine yasa, kut yerine mutluluk kavramı kullanılması metnin yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek mahiyet arz etmektedir. Bu nedenle biz mümkün mertebe bu kavramları sadeleştirmeden kullanmayı tercih ettik. (Mlf)

³ Köprülü'ye göre bir İbn Sina şakirdi tarafından Aristo felsefesine göre yazılmış olan Kutadgu Bilig'te Türklerle has telakkiler çok azdır bk. Köprülü, 1980, s. 168-170.

⁴ İslam öncesi Türk tarihi ve edebiyatına dair bilgi ve belgeler arttıkça iki devir arasında karşılaştırma yapmak ve daha kesin sonuçlara varmak mümkün olacaktır. Eserin siyasete ilişkin genel çerçevesi İslam öncesi döneme dayanmaktadır. Ele alınan konular ayet ve hadislerle desteklenmiştir. (Mlf) Ayetler hakkında bk. Nalbant, 2019, s. 81-95. Hadisler konusunda bk. Palabıyık, 2010, s. 25-79. Ayet ve hadisler için ayrıca bk. Bayar, 2011, s.105-118).

ilkeler arasındaki uyumsuzluk ve çatışmayla başlar süreç içinde bu durumun giderilmesi, uzlaşa ve uyum sağlanmasıyla sonuçlanır.

Eserin yazılış amacı siyaset sayesinde dünya ve ahiret mutluluğunu kazandırmaktır (KB/351-352). Dünyevî mutluluğun baş aktörü Kün-Togdı, uhrevî olanı ise Odgurmuş'tır. O aynı zamanda inzivaya çekilmiş bir zahiddir.⁵ Hayatını ibadetle geçirir. Duygu, düşünce ve eylemlerinin merkezinde din yer alır (KB/3441, 4976, 5037). Bu itibarla Kutadgu Bilig'te siyaset-din ilişkisi deyince daha çok bunları temsil eden Kün-Togdı ile Odgurmuş arasındaki ilişki anlaşılmalıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi eserde İslam'ın temel ilkeleriyle bütünlük arz eden bir yapı söz konusudur. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında bütün karakterler ve temsil ettikleri ilkeler İslam dininin prensipleriyle uyumlu olarak ele alınmıştır. Ancak bu konuda başat rol Odgurmuş karakterine tahsis edilmiştir. Odgurmuş'a geçmeden önce diğer karakterler ve temsil ettikleri değerler üzerinden eserde yer alan dinî unsurlara kısaca göz atmakta fayda bulunmaktadır.

Kün-Togdı

Eserin ana karakteri Kün-Togdı'dır. O Hakan, Ulu Hakan, Bey, Beylerbeyi gibi adlarla anılır. İlin/ülkenin sahibi ve yöneticisidir. Eserin başkahramanı odur (Yıldız, 2017, s. 94). Kün-Togdı siyasetin başı; oyunun kurucusudur. Bu isim ona boşuna verilmemiştir. O gezegenlere göre güneş mesabesinde. Kutlu, ılımlı, sözü doğru, gönlü zengin, akıllı, bilgili, cesur, yardımsever, himmet ve mürüvvet sahibidir. Bir gün otururken beyliğin işlerini düzene koymak için töre oluşturmak gerektiğini düşünür. Çünkü töre beylikten önemlidir (KB/454). Devleti güçlü ve ebedi kılacak olan töredir. Bu konuda kendisine yardım edecek akıllı, bilgili, dürüst ve işten anlayan birine ihtiyaç duyar. İsteddiği özelliklere sahip bir kimse bulamaz (KB/368-431).⁶ Daha sonra Tanrı onu ayağına getirir.

Ay-Toldu

Bu kişi Ay-Toldu'dur. O zeki, yiğit, uyumlu, akıllı, bilgili, iyi kalpli, yumuşak ve doğru sözlü, bütün erdemleri bilen ve uygulayan bir erdir. Bilgi ve birikiminin kıymetini ancak Kün-Togdı'nın bileceğini düşünür ve çevresinin de yardımıyla onun huzuruna çıkar, kendini tanıtır ve yanında çalışmaya başlar. Ay-Toldu Kün-Togdı için bir kuttur. Devlet için gerekli olan ve devletle özdeşleşen özelliklere sahiptir. Zaman zaman aralarında gerginlikler yaşansa da kısa sürede tam bir uyum sağlanır. Kün-Togdı Ay-Toldu'ya beylerin, o da ona devletin tabiatını öğretir. Kün-Togdı'nın bildirdiğine göre beylere yakın olanlar davranışlarına dikkat etmeli, kendilerini beyle bir tutmaya kalkmamalıdır. Beyler ateşe benzer, her an

⁵ Zühd ve zahid tasavvufî kavramlar arasında yer alır. Bu kavramlara tasavvufta yüklenen anlam ve özellikler hakkında bk. İzmirli, 2019, s. 43-135.

⁶ Tedbir almak yanında diğer unsurların da İslam'ın önem verdiği özellikler olduğu dikkati çekmektedir. (Mlf)

yakınındakileri yakabilir. Başkaldırının başını koparır. Ay-Toldı da Kün-Togdı'ya devleti öğretir. Devlet tanrı tarafından verilen bir kuttur. Top gibi yuvarlak, geyik gibi ürkek, vahşî ve süratlidir. Güvenilmez, vefasız ve dönek tabiatlıdır. Onu elde tutabilmek için tabiatına uygun hareket etmek gerekir. Devlet kutuna sahip ve hâkim olmak için beyin/hakanın sahip olması gereken erdemler yanında bir de yardımcıya ihtiyacı vardır ki o da Ay-Toldı'dır. O ışığını güneşten/Kün-Togdı'dan alır ve dünyaya yansıtır (KB/55-750). Belli bir süreç sonunda Ay-Toldı devlet için gerekli olan ideal kıvama gelir ve Gün-Togdı ona vezirlik unvanı, mühür, tuğ, davul ve zırh verir. Bütün ilde onu yetkili kılar (KB/1036-1037). Ay-Toldı işleri yoluna koyar. Halk zenginleşir. Herkes halinden memnundur. Kurt kuzuyla birlikte yaşamaya başlar. Halk hakana dua eder (KB/1038-1044, 3102-3108).

Öğdülmiş

Bu arada Ay-Toldu devletin devamı için yerine geçmek üzere oğlu Öğdülmiş'i yetiştirir. O bir yönüyle Ay-Toldı'nın diğer yönüyle devletin çocuğudur. Devlet için yetiştirilmiştir. Ay-Toldı vefat edince yerine o geçer. Yine işler yolundadır. Devletin doğru düzgün idaresi için aklî, tecrübî, dinî ve ahlâkî açıdan gereken her şey yapılmaktadır (KB/1546 vd.). Kün-Togdı töreyi doğru kurmuş, dünyayı düzene sokmuş ve iyi bir siyaset izlemiştir (KB/3108). Öğdülmiş de töreye uygun olarak görevini icra etmiştir. Ancak Kün-Togdı hem kendini hem de Öğdülmiş'i yalnız ve eksik bulur. Konuyu Öğdülmiş'e açar ve bir yardımcı bulmasını emreder.

Odgurmuş

Öğdülmiş'in aklına akrabalarından Odgurmuş gelir. O akıllı, zeki, bilgili, becerikli, erdemli, iyilik sahibi, heva ve hevesine uymayan, günahlardan sakınan bir kimsedir. Eğer kabul ederse her işte hakana ve kendisine yol göstereceğinden ve yardımı dokunacağından emindir. Ancak o dağa çıkmış ve kendisini ibadete vermiştir (KB/ 3133-3151). Kün-Togdı daha önce Ay-Toldu ve Öğdülmiş'i olduğu gibi onu da yanına almak ve devlet yönetimine dâhil etmek ister. Ancak bu o kadar kolay değildir. Siyaset ve devlet dünya işidir. Odgurmuş ise akıbet yani ahiret adamıdır. Zekî, bilgili ve erdemli ise de dünyayı bırakıp dağa çıkarak kendini ibadete vermiş bir zahittir (KB/3228, 3441, 3442, 3443, 3563, 3915, 3929, 3975, 4976, 5036, 5037, 5106, 6384).

Zorlu ve riskli bir süreç başlar. Hakan kendi adına onu davet etmesi için Öğdülmiş'i görevlendirir. Öğdülmiş sözlü davet yerine yazılı davetin; Hakan'ın mektubunu götürmenin daha doğru olacağını söyler. Bunun üzerine hakan oldukça etkili bir mektup yazar. Besmele ve hamd ü sena içeren ifadelerden sonra selam ve esenlik dileklerini bildirir, hal ve hatır sorar. Onun durumuna dair olumlu ve olumsuz görüşlerini sıralayarak huzuruna ve hizmetine davet eder. Hakan onun dengi bulunmadığını, akıllı, erdemli, bilgili ve iyi bir kimse olduğunu işitmiştir. Bu özellikleri sebebiyle onu yanında görmek ve ondan faydalanmak istemektedir.

Ancak onun eleştirilecek tarafları da vardır; akrabalarından uzaklaşmış, köy ve kent halkından yüz çevirmiş, yalnız başına ibadet için dağa çekilmiştir. Hakana göre akrabalardan, eş ve dosttan bu denli uzak durmak doğru değildir. Sebebi ne olursa olsun varsa dargınlık ve küskünlükleri gidermek, barışmak gerekir. Sırf ibadet için dağa çekilmek de yanlıştır. Tam olarak ibadet sevabı alabilmek için ilim sahibi olmak gerekir. Âlimin uykusu cahilin ibadetinden daha sevaplıdır. Dağda ilim öğrenme imkânı yoktur. Yerleşim birimleri olarak köy ve kentte daha fazla ibadet etme imkânı vardır. Dağda namaz ve oruçtan başka ne yapılabilir ki? Zahitlik kişinin şöhret bulmasına, gurura kapılmasına ve ibadetlerinin boşa gitmesine neden olabilir. (Nafile) ibadetleri halktan gizlemek gerekir. Bunun için köy ve kent hayatı daha elverişlidir. Oralarda iyilik yapmak; halka yararlı olmak, akrabalara yakınlık göstermek, düşkünlere, dul ve yetimlere, kör, kötürüm ve aksak olanlara yardım etmek, farz namazları cemaatle kılmak, Cuma namazlarını kılabilmek, helal dünyalık kazanıp yoksullara dağıtmak, insanların elinden tutmak, onlara güler yüzle karşılık vermek gibi birçok sevap kazanma fırsatı vardır. Bu sayılanların hepsi birer ibadettir. Namaz ve oruç ise yalnız eda edenin yararındır. Bu ikisiyle yetinmek bencillik olur. Hz. Peygamber'in "İnsanların iyisi kendi yararını koyup başkalarının yararını gözetir" hadisi bunu teyit etmektedir.⁷ Fazla ibadet ederek kurtulacağını zannetmek doğru değildir. Hangi ibadetin kulu kurtaracağını Tanrı bilir. Onun kulların ibadetine ihtiyacı yoktur. Oğurmuş için en doğrusu hakanın davetine icabet etmektir. Her iki dünyayı kazanmanın yolu buradan geçer (KB/3145-3262).

Mektubu alan Öğdülmiş davet için Oğurmuş'a gider. Aralarında tartışmalar yaşanır. Öğdülmiş onun insanlardan; tanıdık, dost ve akrabalardan uzaklaşmasını yanlış bulduğunu söyler. Oğurmuş kendini savunur. Düşüncesine göre insanlardan uzaklaşmak hem dininin gereği ve hem de kendi iyiliği içindir. Dünya işine karışan kişi ahiret işini yerine getiremez. Halka kapısını kapatmayan Rabbine tam olarak kulluk edemez. Dinin düşmanı olan heves ve nefis insanı ibadetten uzaklaştırır. Buna fırsat vermemek için onları baskı altında tutmak gerekir. Bunun yolu da ıssız yerlere sığınarak ibadet etmekten geçer. İnsanlardan ayrı yaşamının gıybet etmekten, insanların gönlünü kırmaktan, onlara yük olmaktan ve boş konuşmaktan kurtulmak gibi bir takım faydaları da vardır. Kendisinin halka yararı olmasa da zararı da yoktur. Bu sayede o Tanrı'yı yâd edip onunla baş başa kalma bahtiyarlığına ermiştir. Kula düşen kabul olup olmamasına bakmaksızın ibadet etmektir (KB/3334-3366).

Öğdülmiş ona bu anlattıklarının doğru olmakla birlikte birer bahane olduğunu söyler. Yalnız başına ibadete çekilmenin başka mahzuruna değinir. Kişinin

⁷ Hadis ve kaynakları için bk. Palabıyık, 2010, s. 46.

öldükten sonra adının yaşaması ve soyunun kesilmemesi için evlenmesi, oğul-kız sahibi olması gerektiğinden bahseder. Odgurmuş ise oğul ve kızın kötü çıkma ihtimalini hatırlatır. Dost arkadaş edinmekle uğraşmanın zorluklarına değinir (KB/3334-3366).

Bu tartışmaların ardından Ögdülmüş sözü Hakan'ın davetine ve mektubuna getirir. Hakan'ın merhametli, kutlu, doğru, töreli, adaletli oluşundan; ona yakın olanların onun kutundan pay alacağından, doğruluğa dayanan törenin göğün direği olduğundan, doğru töre yapan adil beyler sayesinde yedi kat yerin düzeninin sağlandığından bahseder. Beylik düğümünü/problemlerini el ele verip çözmek için hakanın kendisini davet ettiğini söyler. Bu aşamada tartışma yerini müzakereye bırakır. Odgurmuş bu konuda Ögdülmüş'in görüşünü alır. O da hakan gibi düşünmektedir. Odgurmuş itirazını sürdürür. Meseleye Ögdülmüş'in tek taraflı baktığını ve dünyaya aldandığını söyler. Ona göre dünya hayatı gelip geçicidir. Sonunda/akıbetinde ölüm ve ahiret vardır. Ahiret hayatı ebedidir. Bu dünyada yapılacak en doğru iş ibadet ederek ölüme ve ahirete hazırlanmaktır (KB/ 3454-3645). Ögdülmüş ise Odgurmuş'un yaklaşımını tek taraflı bulur. Sadece dünyanın kötülüğünü düşünerek günah korkusuyla yaşamının yanlışlığına değinir. Allah'ın azabı yanında rahmeti de bulunduğunu, rahmetinin gazabından üstün olduğunu, azabından korkmakla beraber rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğini hatırlatır. Ona göre herkes köy ve kenti koyup dağa çekilecek olursa dünya bozulur ve insanoğlunun soyu kesilir. Dünyayı da ahireti de yaratan Allah'tır. Kula düşen her ikisi için çalışmaktır (KB/3446-3681). Onun bu açıklamaları Odgurmuş için yeterli olmaz. Meseleyi sübjektif boyuta taşır. Bu işin gönlüne yatmadığını, hakanın işine yarayacak erdemlere sahip olmadığını, dünyadan kaçarak kendini Tanrı'ya tapınmaya adadığını, hakana kulluğun kendisine yakışmayacağını söyler ve onun davetini reddeder (KB/3682-3706).

Ögdülmüş ikna etmek için çok uğraşsa da Odgurmuş'ı zorlamaz. Hakan'ın davet mektubuna karşılık onun da ret cevabını mektupla bildirmesini ister. Bunun üzerine Odgurmuş hakana ret gerekçelerini bildiren bir mektup yazar. Mektubunda Allah'a hamd, peygambere selam ettiğini, hakana duacı olduğunu ve devletin sağladığı imkânlardan hoşnutluğunu bildirir. Kendisine yöneltilen eleştirilerin bir kısmını nezaketle cevaplandırır. Mazeret olarak öncelikle kendisinin hizmet; töre, usul ve adab-ı muâşeret bilmediğini dile getirir. İkinci olarak da dünyanın cefa yurdu oluşuna değinir. Dünyada elde edilen her şeyin bir faturası vardır. Kendisinin yiyecek ve giyecek dışında hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Bunları veren Tanrı'dır. Neticede hakan bir dünya beyidir. O da herkes gibi bir kuldür. Kula kulluğun manası yoktur. Hakan'a davetini kabul etmek için dört şart koşar. Ondan (1) ölümsüz bir yaşam, (2) yaşlılığı olmayan gençlik, (3) hastalısız bir esenlik

ve (4) yoksulluğun olmadığı bir hayat diler. Bunlar mutlak olarak hiçbir kulun karşılayabileceği istekler değildir (KB/3713-3820).

Öğdülmiş mektubu alıp hakana götürür. Hakan mektubu dikkatle okur. Önce kızgınlıktan yüzü kızarır zira o Odgurmuş'a "ipek", o ise hakana "diken" göndermiştir. Hakan Tanrı'nın kut verdiği seçkin bir kuldur. İlinde/ülkesinde isteğinin yerine getirilmemesi töreye sığmaz. Bu nedenle ona kızar. Bir süre düşününce söylediklerine hak verir ve tavrı yumuşar. Her ne kadar reddedilse de onu yanında görme kararından vazgeçmez. Bir davet mektubu daha gönderir. İkinci kez mektup götüren Öğdülmiş Odgurmuş'a dil döker. Hizmet konusundaki kaygılarını gidermeye çalışır. Ona hizmet; töre, usul ve adap öğretir. Hiyerarşik olarak kime nasıl davranması gerektiğini anlatır. Bunları dikkatle dinleyen Odgurmuş konuşma sırası kendine gelince sözü ölüme getirir. Öğdülmiş'e bir soru sorar:

Tut ki dediğin gibi hakanın hizmetine girdim
İnsanların tavrını tamamen öğrendim
Yararı ne ölünce
Elde kalan iki bez olunca? (KB/4699-4700).

Ona göre beyin kuldan, zenginin fakirden farkı yoktur. Asıl olan türeten/yaratan Tanrı'ya tapınarak ahireti kazanmaktır. Dünya hayatı geçicidir. Beylerin işi terstir. Onlara yaranmak zordur. Dünya bir tuzaktır. Bugün sana gelen devletin seni ne zaman bırakacağını bilemezsin. Kut dönek ve kabadır. Ona inanılmaz. Netice itibarıyla Odgurmuş daveti yine reddeder ve kendisinin ancak yararlı sözler söyleyerek ve dua ederek onlara yardımcı olabileceğini söyler (KB/3821-4873).

Geri Adımlar ve Uzlaş

Süreç zorlu olmakla birlikte zorlama içermez. İkna için töre hatırlatılır, aklî ve dinî bütün gerekçeler dile getirilir. Herkes kendi kanaatini özgürce ifade eder. Öğdülmiş Odgurmuş'ın söylediklerini hakana iletir. Hakanın gönlü kırılır, gözünden yaş gelir. Sonunda Odgurmuş'a hak verir. Ebediyet insanın huzur bulduğu yerdedir. Devlet günleri geçicidir. İnsan bu dünyada yükseldikçe baş ağrısı artar. Hakan üzülse de öfkelenmez. Akl-ı selim ile hareket eder. Zorlama yoluna gitmez. Bekleyip görelim der. Birkaç gün sonra Öğdülmiş'i çağırıp tekrar konuyu açar. Odgurmuş'ın birlikte çalışmayı reddetmesini kabullenme noktasına gelmiştir. Ancak yine de bir şekilde ondan faydalanmak ister. *"Ziyaret için ben gideyim veya o bana gelsin, bir öğüt ve nasihat versin, yine yerine dönsün, işlerini yapsın"* der. Öğdülmiş bunu yerinde bulur ancak *"Hakan gitmesin ben onu getireyim"* der. Ne de olsa hakan kut sahibi, töre koyucu, ilin başıdır. Öğdülmiş gidip durumu Odgurmuş'a anlatır. Odgurmuş ziyaret teklifini akla yatkın ve İslam'a uygun bulur.

Gideyin hakana, hakan gelmesin
Ben emek çekeyim, o zahmet etmesin

Hakan halkın büyüğü, ilin beyi

Değer vermeli ona, saygı göstermeli (KB/4995-4996)

der ve yakında hakanı ziyaret edeceğini bildirir. Ziyaret sürecinde hem Odgurmuş hem de hakan adına belli bazı hususlara riayet edilecektir. 1. Ziyaret gece gerçekleşecek, bu sayede Odgurmuş halkın diline düşmekten kurtulacaktır. Zira o bir zahittir. Herkesin gözü önünde hükümdarları ziyaret etmek zahitliğin şanına yakışmaz. 2. Odgurmuş önce Ögdülmüş'in evine giderek orada bekleyecek, hakanın uygun gördüğü vakitte huzuruna çıkacaktır. Böylece törenin gereği olarak hakanın emri yerine getirilmiş olacaktır. Nihayet ziyaret gerçekleşir, mesafe korunmakla beraber uzlaşa da sağlanır (KB/4898-5034).⁸ Hakanın isteği üzerine Odgurmuş ona öğüt verir.⁹

Ana başlıklar halinde şu öğütlerde bulunmuştur: Dünyaya güvenip gönül bağlama, ölümü unutma, ahirete hazırlıklı ol, gönlünü diri tut, hayatı iyi değerlendir; malını paylaştır, halkının çıkarını düşün, onlara iyi bak, onları aç, yoksul ve hasta bırakma, fakir, dul ve yetimi gözet, doğru, alçak gönüllü, tatlı dilli, merhametli, bağışlayıcı, cömert ol, ibadetlerini eda et, az ye, az konuş, dilini tut, büyük söz söyleme, doğrulukla töre yap, töreye uy, işlerini akılla gör ve bilgiyle işle, iyi ve faydalı işlerle uğraş, uyanık ve tedbirli ol, gözü açık davran, akıllı, bilgili, doğru ve dürüst kimseleri kendine yakın tut, onların sözünü dinle ve hakkını gözet, temiz bir kadı, iyi bir vekil ve seçkin bir vezir edin, nefesine ve hevesine uyma, kibirlenme, cimrilik etme, hazine biriktirme, malına güvenme, haramdan uzak dur, içki içme, fesada yaklaşma, kötü olma, kötü ve faydasız işlerden kaçın, adını kötüye çıkartma, kötülere ve fesat çıkarana uyma, kötülerden ve kötülüklerden uzak dur, ahmak ve duyarsız davranma, kötülere hoşgörü gösterme, kötülük yapanları cezalandır, din işleri dışındaki işlerde aceleci olma, öfkene kapılma, ceza verirken acele etme, kusurun olursa itiraf et, özür dile ve tevbe et vs. (KB/5132-5442).¹⁰

Siyaset ve din arasında bir denge kurulmuş; hakan muradına ermiş Odgurmuş'ı huzuruna getirtmiş ve öğütlerini dinlemiştir. Odgurmuş da manevî otoritesini; ıssız yerlerde Tanrı'ya ibadet etmenin dünya işleriyle uğraşmaktan daha önemli olduğunu kabul ettirmiş ve özgürlüğünü güvence altına almıştır. Kendisi de dünya işleriyle uğraşanlara saygı duyar hale gelmiştir. Önceleri devlet işleriyle

⁸ Benzer bir mücadele ve uzlaşa sonraki asırlarda kaleme alınan Fuzulî'nin Rind ile Zahid adlı eserine de yansımıştır. Eser farklı din anlayışlarını temsil eden rind ve zahidin birbirini eleştirisiyle başlamış bu eleştirilerden faydalanarak dostluk kurmalarıyla sonuçlanmıştır. Bk. Fuzulî, 1993, s. 17-104.

⁹ Bunlar zahit bir din adamı olarak Odgurmuş karakteri üzerinden nakledilen dinin siyasetten beklentileri olarak değerlendirilebilir. (Mlf).

¹⁰ Öğütlerin sıralaması birbiriyle ilgili olanlar bir araya getirilmek suretiyle tarafımızdan yapılmıştır. (Mlf)

uğraşmayı küçümserken nihaî olarak devleti temsil eden Ögdülmüş'e şu sözleri söylemiştir:

Bugün orada durmak sana iyilik
Yine burada durmak bana iyilik
Senin bugün ile/ülkeye yararın çoktur
Bozulursa bu yarar yerini beddua alır
Hakan seni ilde yetkili kıldı
Sen iyiliklerle büyüttün adını (KB/5725-5727)

Daha sonra Odgurmış hastalanır ve ölür. Hakan Ögdülmüş'e başsağlığı, Odgurmış'a da dua edip Tanrı'dan günahlarını bağışlamasını diler (KB/6304-6306). Eserdeki karakterler ve siyâsî rolleri üzerinden takip edildiğinde yukarıda tasvir edildiği gibi sürecin görüş ayrılığıyla başladığı ve uzlaşmayla sonuçlandığı görülmür. Meseleyi daha iyi kavrayabilmek için konuyu bu karakterlerin temsil ettiği dinî kavramlar açısından değerlendirmek faydalı olacaktır.

Dinî Kavramlar

Eserde kut ve töre hem siyasî hem de dinî içerikli en önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra buna akıbet/ahiret kavramı eklenmiştir. Bu kavramlara geçmeden şunu belirtelim ki Türk İslam edebiyatının ilk mahsullerinden olan bu siyasetnamede, İslam tarihinde ilk asırlardan itibaren siyasî açıdan merkezî rol oynayan halife ve hilafet kavramlarına yer verilmemiştir. Bunlar İslam ve siyaset denilince ilk akla gelen kavramlar arasında yer alır. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların başına geçen dört sahabeye halife unvanı verilmiştir. Onların devlet başkanlıklarının meşruiyeti başlangıçtan itibaren Müslümanların kahir ekseriyeti tarafından kabul görmüştür. Daha sonra Emevî, Abbâsî ve Yavuz Sultan Selim'den itibaren bazı Osmanlı sultanları da bütün Müslümanların başı olarak halife unvanını kullanmıştır (Avcı, 2009, s. 539-546).

Kutadgu Bilig halife ve hilafet kavramlarının yaygın olarak kullanıldığı (h. 462/m. 1069-70) yıllarda Kaşgar ilinde tamamlanıp Maşrık/Doğu Karahanlı meliki Tavgaç Buğra Han huzurunda ona yol göstermek için sunulmuştur. Eser Allah, peygamber ve dört sahabenin övgüsüyle başlar (KB/1-62). Ancak bu dört sahabenin halife oluşundan bahsetmez. Tavgaç Buğra Han'ın veya eserdeki karakterlerin zamanın halifesiyle ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine dair herhangi bir bilgi içermez. Geçmişte yaşayan herhangi bir halifeye, hilafet kavramına ve kurumuna atıfta bulunmaz.¹¹ Siyasetin başı tarihi şahsiyet olarak doğrudan Tavgaç

¹¹ Buradan hareketle Kutadgu Bilig'te siyaset-din ilişkisinin İslam tarihi tecrübesinden çok Türklerin eski inançlarına dayandığı söylenebilir. Ögel Türklerin yeni gelen tesirleri körü körüne kabul etmeyip eski inançlarıyla bağdaştırmaya çalıştıklarına vurgu yapar. Bk. Ögel, 1998, s. 482. Bu üzerinde ayrıca durmaya değer bir konudur. (Mlf) Kutadgu Bilig'ten yaklaşık iki asır sonra kaleme alınan İbnü't-Tiktaka'nın (2016) siyasetname türünün bir örneği olarak kabul edilebilecek eserinde

Buğra Han, eserdeki karakter olarak ise Kün-Togdı'dır. O siyaset etme yetkisini doğrudan Tanrı'dan alır ki buna kut denir.

Kut

Kutadgu Bilig'e dair çalışmalarda kut kavramı saadet, talih, mutluluk, inayet, ihsan ve ikram sözcükleriyle karşılanmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak -kanaanımce- bunların her biri bu kavramı karşılamaktan uzak olup anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Esere bakıldığında bu kavrama şans, talih, nasip gibi olumlu anlamlar yanında döneklık ve vefasızlık gibi özelliklerin de nispet edildiği görülmektedir. Bunları kut kavramına karşılık olarak kullanılan kavramlara nispet ederek kullanma; "dönek mutluluk" veya "vefasız talih" deme imkânı yoktur. Bu nedenle başka kavramlarla karşılamak yerine bu kavramın kendisini kavramak ve kullanmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.¹²

Kut kavramı bir yönüyle Tanrı'nın hakana inayet, ikram ve ihsanını, diğer yönüyle ise ona yüklediği sorumluluğu ifade eder.¹³ Kut başlı başına değer ifade etmez. Kıymeti bilinir ve iyi değerlendirilirse iyi, aksi halde kötü sonuç doğurur. Kutadgu Bilig'e göre Tanrı kut verdiği için Tavgaç Buğra Han kutlu/şanslıdır. Bu nedenle şükredip Tanrı'nın adını bin kez anmalıdır (KB/109). Yusuf Has Hacip ona "Dirliğin sürsün, bin kutla dolsun- Çekemeyen gözler ateşte yansın" diye dua etmiştir (KB/121). Burada kutun iyi tarafına değinilmiştir. Aynı zamanda o "... dönek kutun hâkimidir." (KB/91). Burada ise kuta olumsuz bir özellik atfedilmiştir.

Dönektir bu devlet, hem yapar hem bozar

Kararlı değildir bıcarsa kaçar

Bu kuta inanma, iyilik yap

Bugün sendeyse yarın başkasında bil

Bu kuta güvenme ey kut bulan

Gelen kut bir gün gidecektir

Ey devlet sahibi, bu devlet ile

Durayım dersen dur sen iyilik ile (KB/584-551)

Bu beyitlerde devlet ile kut özdeşleştirilmiş ve her ikisi de döneklık ve güvenilmezlik ile nitelendirilmiştir. Ancak kut veya devlete mutlak olarak kötü gözle

siyaset ve devlet yönetimine dair bilgilerden sonra hulefa-yı râşidinden başlayarak Abbasiler döneminin sonuna kadar olan halifelerden ve İslam devletlerinden bahsedilmiştir (s. 1-237). Bu eser ile Kutadgu Bilig'in meseleye yaklaşımı tamamen farklıdır.

¹² Sait Başer -sadece çevirilerde yer alan karşılıkların değil- birkaç kaynaktan geçen anlamlandırmalara bakarak bu kavramı tarif etmenin de sakıncalı olacağını bildirmiştir (Başer, 2019, s. 75).

¹³ Ögel kutu Tanrı'nın bazı insanlara bahşettiği kutsal kudret olarak açıklamıştır. Bk. Ögel, 1998, s. 303.

bakmak doğru değildir. Zira değişkenlik, döneklilik ve vefasızlık onların tabiatının gereğidir. Eserde bu konuya da değinilmiştir.

Benim kusurum döneke diye insanlar

Beni ayıplayıp yargılarlar

Kusur değil bak benim değişkenliğim

Ben hep yeni şeyler seçerim (KB/685-686.)

Kut olarak verilenlerin devlet, beylik, hakanlık, devlet başkanlığı, hâkimiyet, siyaset, il ve ülke olduğu değişik beyitlerde ifade edilmiştir.

Nasıl ki düz yerde top yuvarlanır

Devlet de onun gibidir, uzaklaşır (KB/662)

Güvenme bu kuta (devlete) kutlu kişi

İnanma bu kuta, adlı kişi

Akarsu, güzel söz ve kut durmadan

Gezinirler dünyayı durup dinlenmeden

İnanılmaz bu kuta, vefasız, dönektir

Yürürken hemen uçar, ayağı kaygandır (KB/668-670)

Kuttur bey, kuta yakın olursa kişi

Dileğine kavuşur ilerler bütün işleri (KB/606)

Kutadgu Bilig’de yöneten yönetilen ilişkisi hak ve sorumluluk temeline oturtulmuştur. Kuta sahip olmak bir ayrıcalık olduğu kadar bir sorumluluk meselesidir. Gereklere yerine getirildiği takdirde elde tutulur. Kut herkese değilse de herhangi bir kimseye nasip olabilir ancak kalıcı olması akla ve bilgiye bağlıdır.

Bu kut kime gelirse yaşarır

Akıllı insanla kut tümünden bağdaşır (KB/1707)

Bilgisize de kut gelir yaşarır

Ama bilgiliyle kökten anlaşır

....

Gelir kut kişiye, ağırlar onu

Siner bu ağırlık yürürse doğru (KB/ 1709; 1714)

İyilik, doğruluk ve edep kutun kalıcı olmasını sağlarken kötü huyluluk, yalan ve bilgisizlik onun geçip gitmesine yol açar (KB/ 1658-1676). Gereği yerine getirilmediği takdirde “göç atı gibidir kut, göçer gider.” (KB/1704).

Yukarıda belirttiğimiz gibi devlet, beylik, hakanlık, devlet başkanlığı, hâkimiyet, siyaset, il ve ülke karşılığı kullanılan kut siyasî hâkimiyetin Tanrısal/ilahî kaynağına işaret etmesi bakımından dinî bir kavram olup Kutadgu Bilig’de siyaset ve din ilişkisini ifadede merkezî rol oynar.

Töre

Töre de Kutadgu Bilig’teki dinî içerikli kavramlardan biridir. Bu kavramın yasa veya sözlü yasa olarak günümüz Türkçesine aktarılması da doğru değildir (Başer,

2019, s. 98). Eserin geneli dikkate alındığında törenin devlet nizamı ve geleneğini ifade eden bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. Doğrusu yanında eğrisi de olabilir. Doğru/ideal töre Tanrı'nın hakandan belli ilkelere dayalı olarak tesisini ve tatbikini istediği devlet nizamını ifade eder. Devletin bekası için töre her şeyden önemlidir (KB/454). Şartlara göre değişebilen ve yenilenen törenin anayasa hükmünde değişmez prensipleri de vardır. Bunlar könülük (adalet), uzluk (iyilik-faydalılık), tuzluk (eşitlik) ve kişilik (insanlık-üniversallık)'tır (Kafesoğlu, 1997, s. 247; Dikici, 2005, s. 536).

Doğru töre tesisinde beyler ve âlimler olmak üzere iki zümre önemli rol oynar. Biri kılıçla diğeri kalemle doğru töre inşasına katkı sağlar (KB/265-269). Töreyi Kün-Togdı yani devletin başı temsil eder (KB/355). Doğru töre kurmak öncelikle onun görevidir. Töre tesis edecek beyler akıllı, bilgili ve erdemli olmalıdır.

Cihanı elde tutmak için bin erdem gerek
Eşegi alt etmek için aslan olmak gerek

...

Kılıç vurur, biçer düşman boynunu
Töredir düzelten ilini, halkını (KB/284, 286)

Bu genel özellikler yanında hakan ateş, düşman, hastalık ve bilgiyi küçük görmemeli, öfkeyle hareket etmemeli, akıllı, bilgili ve iyi huylu olmalıdır (KB/306-326). Ülkesinin güvenliği, halkının huzur, barış ve refahı için gerekli tedbirleri almalıdır (KB/446-449). İşlerin yoluna girmesi ve törenin bozulmaması için iş bilen yardımcı edinmelidir (KB/428-429). Doğruluk törenin vazgeçilmez şartıdır. Hakan doğru töre kurmalıdır. Herkese adil davranmalı; insanları bey ve kul diye ayırmamalıdır. Adaleti geciktirmemeli, haksızlık yapanları ve zalimleri cezalandırmalı, mazlumları sevindirmelidir (KB/808-821).¹⁴ Eserde değişik vesilelerle hakandan/beyden beklenen bazı özellikler ön plana çıkarılmıştır.

İki şeyden ibarettir ilin bağı, kilidi
Biri sakınmaktır, biri töre, ilin kökü
Eğer bey tedbirliyse ilini korur
Düşmana boyun eğdirir, onu sıkı tutar
Hangi bey ile/ülkeye doğru töre verirse
İli ilerler ve günü parlar (KB/2015-2017)

Tedbirli olmak ve doğru töre koymak beyliğin elde tutulmasını sağladığı gibi zorbalık ve vurdumduymazlık da yıkılmasına sebep olur (KB/2024). Bunun yanında beyin kurması gereken bir hiyerarşik-bürokratik düzen ve bu düzen içinde yer alanlarla ilişkilerini belirleyen birtakım ilkeler bulunmaktadır ki bunlar da tö-

¹⁴ Kut ve töreye ilişkin bölümleri bir arada incelemek için bk. Göksu, 2020, s. 73-125.

renin bir parçasıdır. Hakan/bey başta veziri olmak üzere bütün kullarından töreye bağlı hareket etmelerini ister. İilde/ülkede her şeyin yolunda gitmesi töreye ve törenin başı ve sorumlusu olarak hakana bağlıdır (KB/2029-2036).

Gerek kut gerek töre kapsamında dile getirilen hususlar aslında bir din olarak İslam'ın da gerekleridir. Bunlar öyle incelikle ele alınmış ve ifadeye kavuşturulmuştur ki çoğunlukla dikkat edilmez ve hatırda tutulmazsa ayet ve hadislerle telmihte bulunulduğu fark edilmez. Bunun muhtemel bir sebebi burada dile getirilen hususların zaten İslam öncesi Türk siyaset geleneğinde de bulunması olsa gerektir. Bilgelerin düşünceleriyle tarihten süzülüp gelen siyaset ilkeleri akla dayalı olarak ve ikna süreci işletilerek sayılıp dökülmüştür. Bunlar ayet ve hadislerle desteklenmiştir.¹⁵

Akıbet

Eserde yukarıda bahsettiğimiz tarzda şekillenen siyaset-din ilişkisi yeterli görülmemiş buna bir de Odgurmuş'un temsil ettiği din anlayışı eklenmiştir. Odgurmuş kanaat, akıbet ve ahireti temsil etmektedir. Aslında o da akıl ve bilgi sahibidir. Aynı zamanda zahittir.¹⁶ Müşahhas karakter olarak aile hayatını, yakın akrabayı, köy ve kenti terk edip ıssız bir yere çekilerek sadece ibadet etmesiyle temayüz etmiştir. Nedense Yusuf Has Hâcîp onu da siyasetin aslî unsurlarından biri olarak konumlandırmak istemiştir. Eserde bunun diğer üç unsurda olduğu gibi tam ve sorunsuz bir şekilde gerçekleştiğini söyleyebilmek güçtür. Neticede Odgurmuş siyâsî bir sorumluluk ve görev üstlenmemiştir. Kendini siyasetin dışında tutmuş katkısını da dua etmek ve öğüt vermekle sınırlandırmıştır. Yukarıda yer verdiğimiz öğütlerine bakıldığında bunların büyük ölçüde daha önceden de dile getirildiği görülmektedir. Toplumunu terk edip ıssız yerde ibadet etme tarzındaki yaşantısı ise sosyal bir faaliyet alanı olarak siyasetin tabiatına aykırıdır. Odgurmuş'un tercihi bireysel olarak sürdürülebilir. Sosyal karakter kazanması ve yaygınlaşması siyaseti büyük ölçüde anlamsızlaştıracak niteliktedir. Odgurmuş kendi adına başarılı bir konum elde etmiş; tercih ve yaşantısından taviz vermemiştir. Hakan'a bağlılığını ve siyasetin kendi kulvarındaki faaliyetlerine saygı duyduğunu

¹⁵ Kutagdu Bilig'te dini unsurlar olarak inanç, ibadetler ve ahlak ön plana çıkmıştır. Muamelat ve ukûbâta dair hemen hiçbir şeye rastlanmamaktadır. Bu da üzerinde ayrıca durulmayı gerektiren bir husustur. (Mlf).

¹⁶ Sait Başer Odgurmuş'un Tanrı ilmini biliyor göründüğünü, bu vasfı taşıyanlara ârif, bilgi sahalarna da irfan dendiğini bildirmiştir (Başer, 2019, s. 69). Ancak eserin geneli dikkate alındığında onun toplumdan uzaklaşarak sadece ibadete yönelmesi itibarıyla zahit kimliğiyle öne çıktığını söyleyebiliriz. Eserde Odgurmuş'a ait irfan kapsamında değerlendirilebilecek makam ve hallere, söz ve davranışlara rastlanmamaktadır. (Mlf)

Zahidler sonraki dönemlerde de siyasetnamelerin gündemine girmiştir. Nizamülmülk eserinde padişahların âbid ve zâhidlere nasıl davranması gerektiği konusuna değinmiştir (Nizâmülmülk, 2013, s.71).

ifade ile yetinmiştir. İşin diğer tarafında yer alan Kün-Togdı ve Ögdülmiş ise onu sisteme dâhil edebilmek için büyük çaba sarf etmelerine rağmen bunu başaramamıştır. Önceleri eleştiresel de sonunda onu haklı bulmuşlar ve geri adım atmışlardır. Eserde ayrıca dünya ve din/ahiret ayrımı keskinleşmiş Odgurmuş dinin, diğerleri ise dünyanın sahibi ve temsilcisi olarak takdim edilmiştir. Her türlü dünya işinin din ve ahiret açısından taşıyabileceği değer ve anlam yerine sadece ahiret için çalışmak üstün tutulmuştur.

Burada takdim edildiği haliyle zahit karakterinin halkla ilişkisi problemlidir. Zira ona nispet edilen halktan uzaklaşarak ıssız bir yere çekilme ve vaktini sadece ibadetle geçirme tarzında belirginleşen dindarlık anlayışı tarih boyunca eleştirilmiştir. Bu eleştiriler eserde de dile getirilmiştir. O ne bir âlim ne de bir sufi veya mutasavvıftır. Akıllı ve bilgili ise de saygınlığını ilmi ile elde etmemiştir. Eserde yer aldığı kadarıyla ondan sufilere mahsus haller ve sözler de sadır olmamıştır. Kendisine teklif edilen halk içinde Hak ile beraber olma (halvet der encümen) ve gösterişten uzak dindarlık (melamet) anlayışını reddetmiştir.¹⁷ Ogdurmuş'un dinî yaşantısı herkes tarafından örnek alınacak nitelikte değildir. Zaten eserde de böyle bir konuma yerleştirilmemiştir. Ondandır beklenen akıbeti/ahireti hatırlatması, öğüt vermesi ve dua etmesidir. Öğütleri içerik itibarıyla sadece zahitlerin değil hemen her Müslümanın bilebileceği niteliktedir. Buna rağmen Kutadgu Bilig'de onun şu veya bu şekilde siyasetin/devletin önemli bir unsuru olarak kabul edilmesi ilginçtir.

Hükümdar ile zahit, siyaset ile din arasında kurulan bu denge ve ilişkinin olumlu sayılabilecek yönleri de vardır. Hakan ilin/ülkenin başıdır. Töre gereği kimseden emir ve talimat almaz. Ancak o da bir insandır, yanlış yapabilir, dünya işlerine dalıp ahireti unutulabilir. Ona öğüt verecek ve ahireti hatırlatacak birine ihtiyaç duyabilir. Doğrudan emri altına girmiş birinden öğüt alması devlet ve töre açısından bazı mahzurları da beraberinde getirir. Hakanın hizmetindeki birinden öğüt alması töreye sığmaz. Öte yandan devlet çarkı içinde yer alan kişilerin dünyevî kaygı ve maksatlardan müstağni kalması da zordur. Bu yönüyle ilk bakışta zahit karakterinin dünya işlerinden uzaklaşması menfi bir durum gibi görünse de

¹⁷ Fatih M. Şeker'e göre "Eserin bütününde tasavvufi hayat zihni bir mefhum olarak görülmez. (...) Makam, hal, fenâ, seyr ü sülük, keramet gibi tasavvufun teknik kavramları (...) eserde yer tutmaz." Ancak "metnin bütününde dünya tamamen tasavvufî bir çerçeve içinde mütalaa edilir" (Şeker, 2009, s. 362-363).

Şeker eserin tasavvufi içeriğini ön plana çıkarmış, kendi ifadesiyle "kelimenin tam manasında sözüyle ve özüyle tam bir zâhid" olan Ogdurmuş'un tasavvufu değil zühdü esas aldığı ifade etmekten kaçınmıştır.

müspet bir tarafı da içinde barındırır. Hakana nasihat edecek kimse dünya işle-
rinden tamamen azade olmalıdır ki sırf ahiret için samimi olarak öğüt verebilsin.
Törenin ve devletin akıbeti için böylesi daha uygun görülmüştür.

Sonuç

Siyasetname türünde bir eser olan Kutadgu Bilig’de siyaset ve din ilişkisi üze-
rinde de durulmuştur. Genel olarak her Müslüman’ı ilgilendiren inanç esasları ve
ibadetler yanında sahip olunması gereken ahlâkî erdemlere ve kaçınılması gere-
ken hal ve hareketlere değinilmiştir. Özel olarak ise -siyasetname olması bakı-
mından- siyaset ve devlet açısından önemli konumda bulunan Kün-Togdı ve Od-
gurmış karakterleri üzerinden ideal sayılan bir ilişki tarzı ortaya konulma yoluna
gidilmiştir. Kün-Togdı devletin ve siyasetin başıdır. Tanrı ona bu görev ve yetkiyi
doğru töre inşa etmesi için kut olarak vermiştir. Tanrı tarafından verilmesi itiba-
riyle onun yetki ve sorumluluğu dinî/ilâhî bir nitelik taşır. Kün-Togdı kutu elinde
tutmak ve doğru töre inşa etmek için her türlü tarihî tecrübe, erdem ve dinî bil-
giden faydalanmış ancak devletin bekası için bunu yeterli görmemiştir. Bu eksik-
liği gidermek için dünyadan uzaklaşarak vaktini ıssız bir yerde ibadetle geçiren
Odgurmış’ı kendi yanında çalışmaya davet etmiştir. Odgurmış ise bunu reddet-
miştir. Kün-Togdı ve Odgurmış önceleri birbirlerinin rollerini eleştirirken so-
nunda bir uzlaşma noktasına varmıştır. Kün-Togdı Odgurmış’ı yanında çalıştırmak-
tan vazgeçmiş sadece ziyaretleşme ve öğüt almaya razı olmuştur. Odgurmış da
onun davetini tümüyle reddetmeyip -emrinde çalışmasa da- ona öğüt verme ve
dua etme görevini üstlenmiştir. Sonunda töreyi temsil eden Kün-Togdı akı-
beti/ahireti temsil eden Odgurmış’ın üstünlüğünü kabul etmiştir. Odgurmış da
Kün-Togdı’nın rolünün önemini ifade ve itiraf etmiştir. Varılan uzlaşmaya göre artık
hakan zahidi yanında çalışmaya zorlamayacak, zahit ise hakana öğüt vererek ve
dua ederek katkı sağlayacaktır. Eserde yer aldığı şekliyle zahidin yaşantısı İslam
tarihi boyunca tenkit edilmiştir. Onun İslam’ı temsil kabiliyeti yoktur. Tercih et-
tiği yaşantı herkese örnek olabilecek özellikte değildir. Bu ve benzeri eleştiriler
Kutadgu Bilig’de de dile getirilmiştir. Buna rağmen eserde o siyasetin dört ana
unsurundan biri olarak sunulmuş ve diğer unsurlarından üstün tutulmuştur.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, H. H. (1998). Hilâfet. TDVİA içinde, (Cilt 17, ss. 539-546). İstanbul: TDVİA.
- Avcı, C. (2009). Siyâsetnâme. TDVİA içinde (Cilt 37, s. 304-306). İstanbul: TDVİA.
- Başer, S. (2019). Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre. İstanbul: Post.
- Bayar, O. C. (2011). Kutadgu Bilig'te Âyet ve Hadîsler. IJSES Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi, 1 (1), 105-118.
- Dikici, M. (2005). Türklerde İnançlar ve Din. Ankara: Akçağ.
- Doğan, N. (2016). Kutadgu Bilig'de Din ve Devlet İlişkisi: İki Dünyada da Mutlu Olmak. Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1, 113-131.
- Fuzulî. (1993). Rind ile Zâhid. Hüseyin Ayan (Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Göksu, E. (2020). Kutadgu Bilig'e Göre Türk Hükümdarlık Sanatı. İstanbul: Kronik.
- İbnü't-Tıktaka. (2016). el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirler Tarihi 632-1258). Ramazan Şeşen (Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- İzmirli, B. (2019). Tasavvufta Tipoloji Semantik Analiz. Ankara: Araştırma.
- Kafesoğlu, İ. (1997). Türk Millî Kültürü. Ankara: Ötügen.
- Köprülü, M. F. (1980). Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Ötügen.
- (1983). Orta zaman Türk Hukukî Müesseseleri İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?. İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi içinde, İstanbul: Ötügen.
- Nalbant, M. V. (2019). Kutadgu Bilig'te Ayet Olarak Düşünülen İbareler Üzerine Bir Değerlendirme. Dil Araştırmaları, 25, 81-95.
- Nizamülmülk. (2013). Siyâsetnâme. Nizâmettin Bayburtlugil (Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Ögel, B. (1998). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) (Cilt 1-2). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Palabıyık, A. (2010). Düşünce Hayatımızı Aydınlatan Hadisler (Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakâyık Örneği). İzmir: Tibyan.
- Şeker, F. M. (2009). İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldız, M. (2017). Türk Siyâsî Geleneğinin Kadim Kapıları. İstanbul: Ötügen.
- Yusuf Has Hacib. (2015). Kutadgu Bilig. Mustafa S. Kaçalın (Haz.). İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı.
- (2018). Ayşegül Çakan. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Extended Summary

Kutadgu Bilig is one of the first products of Turkish-Islamic literature. Written by Yusuf Has Hacib in Balasagun in Hijri 462, Gregorian 1069-1070, the work was completed in Kaşgar and presented to the Karakhanid ruler Tavgaç Uluğ Buğra Han. The work was written as a policy book. It also contains information on the relationship between religion and politics. In some studies, this relationship has been idealized. In my opinion, this relationship has elements to be criticized.

In Kutadgu Bilig, there are four basic principles represented by the four main characters that are necessary for correct politics. The first is the justice represented by Kün-togdı, the second is the state represented by Ay-Toldı, the third is the reason represented by Ögdülmiş, and the fourth is the abstinend represented by Odgurmış. At the same time, these characters are also used in response to other concepts related to these basic principles; Kün-Togdı is defined as right töre/tradition, Ay-Toldı kut/bless, Ögdülmiş intellect and Odgurmış hereafter. Kün-Togdı and Odgurmış are important characters in terms of politics and religion. The purpose of writing the work is to provide happiness in the world and the hereafter through politics. The main actor of worldly happiness is Kün-Togdı, and that of the otherworldly one is Odgurmış. He is also an ascetic in seclusion. He spends his life in worship. Religion is at the center of his feelings, thoughts and actions. Kün-Togdı is the head of state. He does not find it right for him to stay away from people and only worship. He wants to take advantage of him in politics and state affairs. There are arguments between them. Finally, Kün-Togdı admits that his life is more valuable than anything else and leaves him alone. Odgurmış, on the other hand, declares that he respects Kün-Togdı's work as the head of state and is content with praying and giving him advice. Such a consensus is reached between them and the final relationship is established.

Although this relationship is presented as ideal in the work, it is problematic in some respects. Because he is an ascetic. He is estranged from the people, withdrawn to a deserted place and spends his time in worship. His life, above all, such a life has been criticized by many Muslims throughout the history of Islam. These criticisms were also brought up in Kutadgu Bilig. Few Muslims preferred and idealized such a life. Odgurmış has no ability to represent Muslims. Despite this, presenting him in the position of representing one of the four main elements of politics in the work and placing his life in the most valuable and superior position should not be the right choice.

In addition, Odgurmış's life and views are such as to render politics meaningless and devalued. He distanced himself from the people, preferred to leave the world and work only for the Hereafter and defended this. However,

politics is the art of governing the people. It is a social activity to put world affairs in order. The fact that Oğurmuş was placed in the highest position as an ascetic in the field of politics, which has these characteristics, deserves criticism.

Oğurmuş's prayer is of such a nature that it does not require being an ascetic in content. In the parts of the work where Oğurmuş is not mentioned, these were brought to the agenda as the characteristics that should be found in the heads of state. Therefore, it is difficult to talk about an extra contribution of his advice to politics.

When the work is examined in general, apart from Oğurmuş and the values it represents, another relationship between religion and politics can be mentioned in the work. The effect of this relationship on politics seems simpler and more functional. Although the work was written after the Turks became Muslims, the roots of this relationship must be based on the Turkish political tradition. Because it differs from the political structure shaped around the concepts and institutions of the caliphate and imamate in the history of Islam. Two concepts that express this relationship, namely Kut/bless and töre/state tradition, come to the fore.

Kut refers to the precious things that God has given to some of his servants. The country, the state and the presidency, which constitute the subject of politics, are the most important among them. Kut is a concept that should not be attributed to absolute value. For this reason, he is also described as renegade and disloyal. If it is not evaluated well and necessary steps are not taken and measures are not taken to protect it, it will be lost. Kut has a religious character because it is given by God.

The most valuable authority in the field of politics is the presidency and administrative authority. God has given the head of state this authority to establish the right tradition. The right tradition is the state order that God wants the head of state to establish. Scholars also contribute to this. It contains the principles of correct management filtered through the history within the tradition. Although it can be renewed over time, it also has some unchanging principles. Justice, equality, goodness and humanity are the main ones. It is essential to establish the right tradition for the survival of the state. If the head of state does not establish the right tradition, he will not fulfill his responsibility to God and society. Other government officials are also responsible for the execution of the tradition. The people are also obliged to abide by the tradition. The head of state punishes anyone who does not comply with the tradition. The head of state does not discriminate. With these features, tradition is also a concept with a religious content.

The information about the sacred and tradition given in Kutadgu Billig is also supported by verses and hadiths. In this respect, it has also been associated with the principles of Islam. If the understanding of religion represented by Odgurmuş is left aside, the relationship between religion and politics, which is shaped around the concepts of kut and tradition in Kutadgu Bilig, presents a more practical and functional structure in terms of politics.

In our article, which deals with these and similar issues, firstly, the information about the subject in the work is explained by describing in a simple language, then the general framework of the values that represent the main elements of the religion-state relationship and its relationship or unrelatedness with the Islamic political tradition are emphasized. Finally, the positive and negative aspects of the relationship between politics and religion established in the work are mentioned.



Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Tartışmaları

Religion-State Relations and Discussions on Secularism in Kyrgyzstan

Altynbek JOLDOSHOV*

Özet

Kırgızistan'da bağımsızlığından itibaren diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinden daha farklı bir siyasal ve toplumsal dönüşüm süreci yaşanmıştır. Bu sürecin yansıması dinî alanda da görülmektedir. Kırgızistan'daki dinî alan gün geçtikçe farklılaşmakta, çeşitlenmekte ve dinamik bir süreci yansıtmaktadır. Böylece farklılaşan ve çeşitlenen dinamik süreç Kırgızistan'da din-devlet ilişkilerine de yansımaktadır. Diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinden farklı olarak Kırgızistan'da devlet daha ziyade "pasif laiklik" anlayışını sürdürmeye yönelmektedir. Bu çalışmada öncelikle "sekülerlik" ve "laiklik" kavramları üzerindeki tartışmalar analiz edilecek; daha sonra günümüz devletlerinin din-devlet ilişkileri değerlendirilerek, laik devletlerin uyguladığı laiklik anlayışları ele alınacaktır. Ardından post-Sovyet Orta Asya Cumhuriyetlerinin siyasal rejimleri laiklik bağlamında incelenecek ve Kırgızistan'ın dinî alandaki farklılıkları vurgulanacaktır. Son olarak Kırgızistan'da din-devlet ilişkileri analiz edilecek ve bu bağlamda Kırgızistan'daki laiklik tartışmaları değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: *Kırgızistan, Din-Devlet İlişkileri, Sekülerlik, Dışlayıcı Laiklik, Pasif Laiklik.*

Abstract

Since its independence, Kyrgyzstan has experienced a different political and social transformation process than other Central Asian Republics. The reflection of this process is also seen in the religious field. The religious sphere in Kyrgyzstan is becoming more diverse, diversified and reflects a dynamic process. Thus, a differentiated, diversified and dynamic process is also reflected in the religion-state relations in Kyrgyzstan. Unlike other Central Asian Republics, the state in Kyrgyzstan tends to pursue a more "passive secularism" approach. In this study, first of all, the discussions on the concepts of "secularism" and "laicism" will be

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

analyzed. Then, the religion-state relations in today's states will be evaluated and the understanding of secularism applied by secular states will be discussed. In addition, the political regimes of the post-Soviet Central Asian Republics will be examined in the context of secularism and the religious differences of Kyrgyzstan will be emphasized. Finally, religion-state relations in Kyrgyzstan will be discussed and, in this context, the debates on secularism in Kyrgyzstan will be evaluated.

Keywords: *Kyrgyzstan, Religion-State Relations, Secularism, Assertive Secularism, Passive Secularism.*

Kırgızistan'da bağımsızlığının ilk günlerinden itibaren rekabetçi bir siyasal yapı ve canlı bir sivil toplum oluşmaya başlamış ve bu çerçevede Kırgızistan diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinden daha farklı bir siyasal ve toplumsal dönüşüm sürecine girmiştir. Bu durum aynı zamanda dinî alanda da yaşanmış ve Kırgızistan'a birçok dinî grup gelerek faaliyet yürütmeye başlamıştır. Böylelikle Kırgızistan toplumu dinî alanda gün geçtikçe farklılaşmış ve çoğulcu bir dinî alan oluşmaya başlamıştır.

Kırgızistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Askar Akayev, Cumhurbaşkanlığının ilk dönemlerinde dinî alana yönelik daha çoğulcu ve liberal bir yaklaşım çerçevesinde politika izlerken, zamanla "*devleti ve toplumu istenmeyen dini etkilerden koruma*" gerekçesiyle bu alanı düzenlemeye girişmiştir. 24 Mart 2005 Halk Ayaklanması sonucunda Cumhurbaşkanı olan Kurmanbek Bakiyev dinî alana yönelik selefi Akayev'in başlattığı politikaları sürdürmüş ve hatta daha da güçlendirmiştir. 7 Nisan 2010 Halk Ayaklanması¹ sonucunda Cumhurbaşkanı olan Almazbek Atambayev dinî alanda özellikle dışarıdan gelen İslami geleneklere oldukça şüpheli yaklaşmış ve "*geleneksel dinler*"i² seleflerinden çok daha belirgin bir şekilde savunmuştur. Atambayev'in ardından Cumhurbaşkanı

¹ Söz konusu Halk Ayaklanmasının ardından Kırgızistan'da Geçici Hükümet kurulmuş ve 27 Haziran 2010 tarihinde Roza Otunbayeva'nın geçici Cumhurbaşkanlığı referandumla onaylanmıştır. Ancak Otunbayeva'nın bir buçuk yıllık Cumhurbaşkanlığı dönemi hem süresinin "*kısa*"lığı hem de "*geçici*"liği nedeniyle Kırgızistan'daki din-devlet ilişkilerine veya devletin din politikasına yansımadağı söylenebilir.

² Burada "*geleneksel dinler*"den kastedilen Orta Asya'daki "*geleneksel Hanefi İslam*" anlayışı ve "*Rus Ortodoks Kilisesinin temsil ettiği Ortodoks Hristiyanlıktır*. Rus Ortodoks Kilisesi Orta Asya Cumhuriyetlerinde yaşayan Rus azınlığın temsilcisi olarak hem Rusya ile hem de vatandaşı olduğu bu cumhuriyetlerin iktidarıyla iyi ilişkiler yürütmekte ve bunlar tarafından desteklenmektedir. "*Geleneksel Hanefi İslam*" anlayışından kastedilen ise dış ülkelerin maddi ve manevi etkisinde kalmadan, Orta Asya'nın iç dinamikleri çerçevesinde süregelen dinî anlayışı ifade etmek için kullanılmaktadır. Dahası dinî alanda "*Buhara Tartip*" (Buhara Eğitimi) olarak tanınan bu anlayışın mensupları hem apolitik olmaları hem de mevcut iktidarlara sessiz kalarak dolaylı yoldan desteklemeleri ile dikkat çekmektedir.

olan Sooronbay Ceenbekov Kırgızistan’daki siyasi ve dinî liderler arasında bir ortaklığı teşvik ederek bu yakınlaşmayı daha da ileriye götürmeye çalışmıştır (Engvall, 2020, s. 8). 5-6 Ekim 2020 olaylarıyla iktidara gelen Sadır Caparov ise 2 Mayıs 2022 tarihinde Ramazan Bayramı konuşmasında *“İslam kültürü ile asırlık Kırgız kültürünü karşı karşıya getirmeye çalışan provokatörler var ve halkımızı bunların yanlış yönlendirmelerine karşı dikkatli olması gerektiğini vurgulamak isterim”* (Şambetov, 02.05.2022) diyerek dinî alanda seleflerinden çok daha farklı bir politika izlemeyeceği izlenimi vermiştir.

Bütün Orta Asya Cumhuriyetleri devlet-din ilişkilerinde ülkelerinde var olan ve siyasete karışmayan *“geleneksel dinler”*i dolaylı ya da doğrudan desteklemektedir. Hatta bu ülkelerdeki otoriter rejimlerin sürdürülmesinde *“geleneksel dinler”* halk nezdinde meşrulaştırma aracı görevini üstlenmektedir. Ancak Kırgızistan’daki dinî durum diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinden bazı noktalarda farklılaşmaktadır. Kırgızistan’da diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinden farklı olarak bağımsızlığından günümüze kadar dış destekli çeşitli dinî örgütler aktif olarak faaliyet sürdürmektedir. Diğer bir deyişle Kırgızistan’da diğer Orta Asya Cumhuriyetleri gibi devletin laiklik anlayışına karşı çıkmayan ve devletle iş birliğine dayanan *“geleneksel dinler”* desteklenmesine rağmen devletin laiklik anlayışına karşı çıkabilecek alternatif dinî hareketlerin etkinliği de söz konusudur. Bu çoğulcu ortam Evanjelik Hıristiyanlardan, Yehova Şahitleri ve Tebliğ Cemaati’ne kadar uzanan birçok dinî grup ve özellikle de İslam’ın farklı yorumlarının rekabet ettiği bir alana dönüşmektedir. Dolayısıyla Kırgızistan toplumunun dinî anlayışı çok yönlü, dinamik ve sürekli değişim içinde olarak tanımlanabilir. Laik bir devlet olarak Kırgızistan yönetimi ülkede giderek farklılaşan ve değişen dinî durumla yüzleşmek ve buna uygun devlet politikaları izlemek zorunda kalmaktadır. Kırgızistan’da devlet ister istemez dinî alanda daha çoğulcu bir politika izlemek, dinî alana daha az müdahaleci olmak ve diğer Orta Asya Cumhuriyetleri gibi *“dışlayıcı”* (assertive) laiklik değil daha *“pasif”* (passive) laiklik anlayışını uygulamak durumunda kalmaktadır.³

Bu çalışmada *“Kırgızistan toplumunun bağımsızlıktan günümüze farklılaşan dinî anlayışı ve dinamik dinî yapısı devleti daha pasif bir laiklik anlayışını sürdürmeye yönelttiği”* hipotezi öne sürülmektedir. Bu hipotez bağlamında aşağıdaki araştırma sorularına yanıt aranacaktır: Kırgızistan toplumunun dinî anlayışı diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden nasıl farklılaşmaktadır? Kırgızistan’da devlet yönetimi neden diğer Orta Asya cumhuriyetleri gibi dışlayıcı

³ Ahmet T. Kuru tarafından geliştirilen *“dışlayıcı”* ve *“pasif”* laiklik kavramları daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

laiklik anlayışını uygulayamamaktadır? Din-devlet ilişkileri bağlamında Kırgızistan'daki laiklik tartışmaları nasıl değerlendirilebilir?

Bu bağlamda öncelikle “*sekülerlik*” ve “*laiklik*” kavramları üzerinde durulacak ve bu kavramların etimolojik ve kavramsal analizi yapılacaktır. Daha sonra günümüz devletlerinin din-devlet ilişkileri değerlendirilecek ve laik devletlerin uyguladığı laiklik anlayışları ele alınacaktır. Ayrıca post-Sovyet Orta Asya cumhuriyetlerinin siyasal rejimleri laiklik bağlamında değerlendirilecek ve Kırgızistan'ın dinî alandaki farklılıkları vurgulanacaktır. Son olarak Kırgızistan'da din-devlet ilişkileri ele alınacak ve bu bağlamda Kırgızistan'daki laiklik tartışmaları üzerinde durulacaktır.

1. Sekülerlik ve Laiklik Kavramları

“*Sekülerlik*” (secularism) ve “*laiklik*” (laïcité) kavramlarına kaynaklık eden sözcüklerin etimolojik kökenleri her ne kadar Eski Yunan ve Roma İmparatorluğu dönemlerine kadar uzansa da⁴ bu kavramların günümüzde kullanılan anlamları daha çok Rönesans ve Reform hareketleri ile Hümanizm, Rasyonalizm, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi Avrupa toplumunda yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal dönüşüm süreçleriyle ilişkilidir. Dahası günümüzde kullanılan “*sekülerlik*” ve “*laiklik*” kavramlarının düşünsel temelleri Orta Çağdan Yeni Çağa doğru ilerleyen dönemlerde Avrupa toplumlarında yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal dönüşüm süreçlerince şekillenmesinin ötesinde bu süreçlerin düşünsel ürünüdürler. Ancak Avrupa toplumlarında yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin niteliği ve tarihsel referanslarından kaynaklanan farklılıkların söz konusu kavramlarda da anlam değişimlerine yol açtığı görülmektedir.

Öncelikle, “*sekülerlik*” (secularism) en genel anlamıyla “*toplumda uhrevilikten dünya hayatına yönelen bir hareket*”⁵ olarak tanımlanırken, “*sekülerleşme*” (secularization) ise modern toplumlarda a) “*dinî inanç ve ibadetlerin azalması*”, b) “*dinin bireyselleşmesi*” ve 3) “*seküler alanların ayrışması*” (devlet, ekonomi ve bilim gibi) (Casanova, 2006, s. 1-2) şeklinde anlaşılabilir. Bu şekliyle sekülerlik ve sekülerleşme kavramları daha çok dinamik

⁴ a) Sekülerlik (İngilizce “secularism”) kavramına kaynaklık eden “saeculum” sözcüğünün kökeni Latinceye dayanmakta ve “çağ, nesil ve periyod (aynı zaman dilimi)” anlamına gelmektedir. Hristiyan Latincesinde “dünya” anlamında kullanılmaktadır. b) Laiklik (Fransızca “laïcité”) kavramına kaynaklık eden “laos”(ismi) ve “laikos”(sıfatı) sözcüklerinin kökenleri Eski Yunancaya dayanmaktadır. Yunancada “laos” halk, kalabalık ve kitleyi ifade ederken, din adamları için kullanılan sözcük “kleros”tur ve bu çerçevede “laikos” sözcüğü halka ait olanlar ve din adamı olmayanlar için kullanılmaktadır. Aynı sözcüğün Latincesi olan “laicus” terimi de dinsel olmayan anlamına gelmektedir.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.britannica.com/topic/secularism>, (25.04.2022).

bir sürece ve belli bir zaman dilimi içerisinde dinin toplumsal gücünün ve prestijinin azalmasına işaret etmektedir. Ancak her ne kadar “*sekülerleşme*” ile ilgili çalışmalarda günümüz modern toplumlarında sekülerleşmenin oluşup oluşmadığına dair yoğun tartışmalar yaşanmakta ise de⁶ toplumsal gelişmenin pek çok çeşidinde olduğu gibi sekülerleşme sürecinin pürüzsüz bir yol izlediği düşünülmemelidir.

Öte yandan, “laiklik” a) “*din (kilise) ile devlet işlerinin ayrılmasını ve devlet işlerinde dinin herhangi bir siyasi veya idari etkisini dışlayan*” ve b) devletin “*dinî veya uhrevî anlayışlardan bağımsızlığını niteleyen*”⁷ bir kavramdır. Bu haliyle laiklik devlet işleriyle dinin birbirinden ayrılmasını ve devlet işlerinde dinin hiçbir şekilde referans olarak gösterilmemesini ifade eden siyasi/hukuki bir ilkedir. Diğer bir deyişle, laiklik sekülerlik ve sekülerleşmeden farklı olarak sosyolojik değil yalnızca siyasi/hukuki bir ilkedir ve toplumun veya toplumsal durumun niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin bir niteliğidir (Erdoğan, 1995, s. 184).

Görüldüğü gibi “*sekülerlik*” genel olarak “*toplumsal yaşamda dinin etkisinin azalması*”na vurgu yapan dinamik bir süreci ifade ederken, “*laiklik*” ise daha çok “*dinin devlet işlerine karışmamasını düzenleyen*” siyasi/hukuki bir ilkeye gönderme yapmaktadır. Diğer bir deyişle “*sekülerlik*” toplumsal dünyevileşmeye denk düşerken, “*laiklik*” ise devletle ilgili bir ilke olarak görülmektedir (Bezci, 2015, s. 3). Dahası bu iki kavram arasındaki anlam farklılıkları Avrupa toplumlarında gelişen farklı toplumsal ve tarihsel gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Fransız modeli sekülerleşmeyi ifade etmek için kullanılan “*laiklik*” kavramı daha çok “*bilinçli bir müdahale sonucu toplumların dinî ve mistik inançların etkisinden kurtulmasını*” vurgu yaparken, Anglo-Sakson modeli sekülerleşmeyi ifade etmek için kullanılan “*sekülerlik*” kavramı ise “*toplumların belli bir karışma olmaksızın evrimleşerek kendiliğinden dinin etkisinden kurtulma sürecini*” belirtmektedir. Ancak her iki kavram arasındaki anlam farklılığına fazla anlam yükleyerek yapılan değerlendirmeler⁸ söz konusu kavramlarda anlam karmaşasına yol açmakla kalmayıp, aynı zamanda bu kavramların nitelediği

⁶ Günümüz modern toplumlarında sekülerleşmenin yaşanıp yaşanmadığına yönelik tartışmalara örnek olarak bk. (Casanova, 2006; Hamilton, 2014).

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/la%3%afcit%3%a9/45938>, (25.04.2022).

⁸ “Laiklik” ve “sekülerlik” kavramları arasındaki anlam farklılıklarına vurgu yapan çalışmalara örnek olarak bk. (Ertit, 2014).

toplumsal süreçlerin anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Bu nedenle “*sekülerlik*” ve “*laiklik*” kavramlarındaki anlam farklılıklarının abartılmaması gerekmektedir.⁹

Ayrıca “*sekülerlik*” ve “*laiklik*” kavramları arasındaki anlam karmaşasını gidermek üzere Ahmet T. Kuru’yu izleyerek “*dışlayıcı*” ve “*pasif*” laiklik kavramlarını kullanmak daha işlevsel olabilir.¹⁰ Kuru’ya göre dine yönelik devlet politikaları ideolojik mücadeleler sonucunda oluşmaktadır. Diğer bir deyişle, devletin ideolojisi devletin dinî alana yönelik politikalarının şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu çerçevede laik devletlerdeki din-devlet ilişkilerinin biçimlenmesinde verilen ideolojik mücadele genellikle bu iki tip laiklik üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada “*dışlayıcı laiklik*” dinin kamusal alandan bütünüyle çıkarılması, özel alanla sınırlanması ve devletin dışlayıcı tutum sergilemesi olarak anlaşılmaktadır. Buna karşılık “*pasif laiklik*” ise devletin dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha pasif bir tutum alması olarak tanımlanmaktadır (Kuru, 2011, s. 14).

2. Günümüz Devletlerinde Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Anlayışları

Tarihsel olarak din-devlet ilişkilerine yönelik her devletin kendi yaklaşımını geliştirdiği ve bu yaklaşım çerçevesinde oluşturdukları anlayışları mevcuttur. Örneğin günümüzde var olan 197 devleti Ahmet T. Kuru’yu izleyerek din-devlet ilişkileri açısından dört kategori altında değerlendirmek mümkündür. Bunlar: a) hem resmi hem de hukuki sistemleri dinî kurumların kontrolü altında bulunan “dinî” devletler (12 adet - örneğin: Suudi Arabistan, Vatikan ve İran); b) resmi dine sahip ancak hukuk sistemleri dinî kurumlarca kontrol edilmeyen “resmi dini” olan devletler (60 adet- örneğin: Yunanistan, Danimarka ve İngiltere); c) ne resmi dinleri, ne de hukuk sistemleri üzerinde kurumsal dinî kontrol olan “laik” devletler (120 adet - örneğin: ABD, Fransa ve Türkiye); d) din düşmanı politikalar izleyen “din karşıtı” devletler (5 adet - örneğin: Kuzey Kore, Çin ve Küba) (Kuru, 2011, s. 11).

Yukarıda görüldüğü gibi günümüzde en yaygın olan ne resmi dinleri ne de hukuk sistemleri üzerinde kurumsal dinî kontrol bulunan “*laik*” devletlerdir. Bu devletlerin temel özelliği din-devlet ilişkileri açısından bakıldığında devlet işlerinde dinî referansları kabul etmemeleridir. Diğer bir deyişle, bu ülkelerde dinî kurallar ve değerler devlet işlerinin yürütülmesinde referans noktasını oluşturmamaktadır. Ancak dünyadaki laik devletlerin laiklik anlayışları

⁹ Bu çalışmada Türkçe literatürde kullanıma yaygınlığı nedeniyle *sekülerlik* kavramı yerine “*laiklik*” kavramı kullanılacaktır.

¹⁰ Orijinali İngilizce olarak yazılan Ahmet T. Kuru’nun eserlerindeki “*secularism*” (yani sekülerlik) kavramı Türkçeye “*laiklik*” olarak çevrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İngilizcesi: (Kuru, 2007; 2009); Türkçesi: (Kuru, 2011).

birbirinden çok farklılık arz etmekte ve her devletin kendi yaklaşımı ve bu yaklaşım çerçevesinde geliştirilen uygulama biçimleri mevcuttur. Örneğin “*dışlayıcı laiklik*” anlayışına sahip olan Fransa’da dinî kurumlar devlet işlerinden tamamen ayrılmış iken, “*pasif laiklik*” anlayışına sahip olan Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) devlet yönetiminde dinî söylem kullanılabilir. Diğer bir deyişle, Fransız laiklik (laïcité) anlayışında devlet dinî alanı kontrol altına almaya çalışmakta ve devletin din adamlarına ve dinî kurumlara yönelik bir dışlayıcılığı söz konusudur. Ancak ABD’nin laiklik (religious freedom) anlayışında dinî çoğulculuk devletin temelini oluşturmakta ve devlet din adamlarına ve dinî kurumlara daha kapsayıcı yaklaşmaktadır (Gunn, 2004).

Gerçekten de ABD’nin laiklik anlayışında devlet dinî alanı düzenlememiş olması nedeniyle dinî hareketler devletten ceza görme ve ayrıcalıklarını kaybetme korkusu olmadan serbestçe ifade ve örgütlenme imkânına sahiptir (Erdoğan, 1995, s. 182). Nitekim daha ABD’nin Bağımsızlığının ilanı ile birlikte kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının amacı devleti dinden korumaktan çok dini devletten korumak üzere şekillenmiştir. Buna karşılık Fransa’da Katoliklik ile monarşiye karşı laik cumhuriyetçiliğin Fransız Devrimiyle başlayan mücadelesi 1905 tarihli kilise-devlet anlaşmasıyla sonuçlanmış ve bu çerçevede vicdan ve din özgürlüğü güvence altına alınmıştır. Dolayısıyla ABD’nin tersine, dini devletin müdahalesinden korumak yerine Fransız laiklik anlayışında devleti Katolik kilisesinin nüfusundan korumak amacıyla kilise ile devlet ayrılmıştır (Martin, 2009, s. 130-31). Yine de günümüz Fransa ve ABD farklı şekillerde de olsa da laiklik anlayışını içselleştirmiş ve büyük ölçüde bu ilkelere saygı gösteren demokratik devletlerdir (Sewell, 2009, s. 122). Dahası tarihsel olarak Avrupa toplumlarındaki laiklik anlayışının şekillenmesinde devlet ile din arasındaki karşılıklı mücadele önemli rol oynamıştır. Her ne kadar günümüz Avrupa toplumlarında hala laiklik uygulamaları üzerinde tartışmalar devam etse de bu tartışmalar mevcut ilkelerin özüne değil daha çok bu ilkelerin uygulanma biçimlerine yönelik olduğu söylenebilir.

Öte yandan Avrupa dışındaki toplumlarda laiklik ilkesinin kabul edilmesi ve uygulanması toplumsal taleplerden ziyade çoğunlukla toplumsal devrim sonucunda veya elitlerin bu ilkeyi benimsemesiyle oluşmuştur. Örneğin Türkiye’de laiklik ilkesinin kabul edilmesi, 19. yüzyıldan başlayan modernleşme sürecinde dinî ve seküler elitler arasındaki çekişme sonucunda şekillenmiştir. Dahası Kurtuluş Savaşı sonrasında Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte Saltanat ve Hilafet kaldırılmış, ancak yine de 1924 Anayasa’sında “*Türkiye Cumhuriyeti’nin dini, İslam’dır*” diyen ikinci madde kalmış ve laik bir devlet statüsü sağlanamamıştır. 1926’da laik bir medeni kanun kabul edilene kadar Türkiye Cumhuriyeti yarı teokratik bir rejimle laiklik arasında bir geçiş dönemi

yaşamıştır. Türkiye’de hukuksal anlamda tutarlı bir laiklik ancak 1928’de devletin dininin İslam olduğunu belirten maddenin Anayasa’dan çıkartılması ve 1937’de yapılan Anayasa değişimiyle laiklik maddesinin eklenmesiyle tamamlanmıştır (Timur, 2017, s.183). Dolayısıyla Türkiye’de laiklik ilkesinin kabul edilme süreci hiç de kolay olmamış ve toplumsal taleplerden ziyade kurucu elitlerin bu ilkeyi benimsemesiyle oluşturulmuştur. Bu çerçevede hem kelime hem de entelektüel bağlamda her ne kadar Türk laikliğinin kökeni Fransız laikliğine dayanmakta ise de Türkiye’de laiklik Fransa’dan bile daha “*dışlayıcı laiklik*” anlayışına doğru evrilmiştir. Buna karşılık tarihsel kökeni yine Fransız laikliğine dayanan Senegal’de ise tüm dinlere yönelik hoşgörüyü ön plana çıkaran daha “*pasif laiklik*” anlayışına doğru gelişmiştir.¹¹

3. Post-Sovyet Orta Asya Cumhuriyetlerinde Siyasal Rejimler ve Laiklik Anlayışları

1991’de Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla bağımsızlıklarını kazanan Orta Asya Cumhuriyetleri, bağımsızlıklarının ilk yıllarında liberal söylem çerçevesinde gelişen küresel bir “*demokratikleşme dalgası*”¹² ile karşılaşmışlardır. Diğer bir deyişle hem bağımsızlığın verdiği dinamik gelişmelerin hem de küresel demokratikleşme süreçlerinin etkisiyle bu cumhuriyetlerde çok partili siyasal hayat, sivil toplum ve muhalefetin de mevcut olduğu daha “*çoğulcu*” bir siyasal ve toplumsal ortamın belirtileri görülmüştür. Ancak çok geçmeden söz konusu demokratikleşme sürecinin Orta Asya Cumhuriyetleri başta olmak üzere bazı eski Sovyetler Birliği Cumhuriyetleri’nde beklenildiği gibi demokratik dönüşüme yol açmadığı ileri sürülmeye başlamıştır. Bu ülkelerde bir taraftan periyodik seçimler yapılmakta olmasına rağmen hukukun üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı, ifade özgürlüğü ve mülkiyet hakları vb. özgürlüklerin sağlanamadığı “*illiberal demokrasi*”lerin (illiberal democracy) (Fareed, 1997) yükselmeye başladığı iddia edilirken, diğer taraftan da hem demokratik hem de otoriter unsurları birleştiren “*melez rejim*”lerin (hybrid regim) (Diamond, 2002) ortaya çıktığı öne sürülmeye başlanmıştır. Sonuçta Orta Asya cumhuriyetlerindeki siyasi rejimler seçimler gibi bir takım demokratik prosedürleri sürdürmelerine rağmen siyasal açıdan otoriter bir kurumsallaşma sürecine girmişlerdir (Alkan, 2012).

Gerek iç dinamikler gerekse uluslararası alandaki gelişmelerden kaynaklanan etkileşimler zamanla her Orta Asya Cumhuriyetinde farklı tipte otoriter rejimleri ortaya çıkardığı görülmektedir (Lewis, 2022, s. 73). Örneğin Freedom House’un

¹¹ Türkiye ile Senegal’in laiklik uygulamalarını karşılaştıran çalışma için bk. İngilizce: (Kuru & Stepan, 2012); Türkçe: (Kuru & Stepan, 2013).

¹² Hatta bu süreç Huntington tarafından demokratikleşmenin “*üçüncü dalga*”sı olarak değerlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İngilizce: (Huntington, 1991); (Huntington, 1993).

demokrasi skoruna göre günümüzde beş Orta Asya cumhuriyetinin hepsi “konsolide otoriter rejimler” olarak tanımlanmaktadır.¹³ Ancak söz konusu rejimlerin ayrıntılı derecelendirmelerine bakıldığında Türkmenistan’ın 0, Özbekistan’ın 4, Tacikistan’ın 2, Kazakistan’ın 6 ve Kırgızistan’ın 13 puana sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kırgızistan her ne kadar 2017 yılı itibariyle “yarı-konsolide otoriter rejimler” kategorisinden “konsolide otoriter rejimler” kategorisine geçmiş olsa da diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden farklı olduğu dikkat çekmektedir. Diğer Orta Asya cumhuriyetleri ile karşılaştırıldığında çok partiliğe ve muhalefete siyasal hayat içinde yer verilen tek ülke Kırgızistan’dır. Diğer bir deyişle Kırgızistan’ın bağımsızlık sonrası yaşadığı siyasal süreç diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden ayırt edilir şekilde farklı bir değişime işaret etmektedir. Bu özellik aynı zamanda Kırgızistan’ın otoriter bir kurumsallaşmaya yönelmesini de frenlemektedir (Alkan, 2012, s. 24).

Öte yandan Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan’ın otoriterliğe meyiletmesi, petrol veya doğal gaz zenginliğine bağlı “rantiye devlet” (rentier state) olmasından kaynaklandığını ileri süren yaklaşımlar da bulunmaktadır.¹⁴ Kırgızistan ise bir taraftan komşusu olduğu bu ülkelerdeki otoriter rejimlerin etkisi altında kalmakta (Kuru, 2014, s. 422-423), diğer taraftan liderlerin yönetim tarzının da etkili olduğu farklı bir siyasal rejime doğru evirilmektedir (Karaman, 2022). Dahası Kırgız cumhurbaşkanlarının kendilerinden daha geniş yetkili diğer Orta Asya cumhuriyetlerinin otoriter rejim modellerini takip etmeye çalıştıkları, ancak her girişimin kitlesel protesto ve ayaklanmalara (2005, 2010 ve 2020) neden olduğu ve bunların sonucunda cumhurbaşkanlarının görevlerinden uzaklaştırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Kırgızistan’da otoriterlik kurumsallaşamamış ve göreceli olarak diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinden daha çoğulcu ve farklı seslerin bulunduğu siyasal ve toplumsal dönüşüm süreci yaşamıştır.

Konuya siyasal rejimler ve laiklik ilişkisi bağlamında bakıldığında, günümüzde Kırgızistan hariç diğer post-Sovyet Orta Asya cumhuriyetlerinin hepsi hem otoriter hem de resmi olarak laik devletlerdir.¹⁵ Diğer bir deyişle Sovyetlerin son döneminde başlayan “din karşıtı” ve “ateist” politikaların kaldırılması ve Orta Asya cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla birlikte her ülkenin kendi anayasasına laiklik ilkesini veya din-devlet ayırımını yerleştirdikleri görülmektedir. Bu çerçevede bütün cumhuriyetler ibadet veya inanç

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. <https://freedomhouse.org/countries/nations-transit/scores>, (04.05.2022).

¹⁴ Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Orta Asya’dakiler olmak üzere 49 nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin neden çoğunluğu otoriterliğe meylettğini analiz eden çalışma için bk. (Kuru, 2014).

¹⁵ Kazakistan Anayasası (Madde 1/1), Kırgızistan Anayasası (Madde 1/1), Tacikistan Anayasası (Madde 1), Türkmenistan Anayasası (Madde 1), Özbekistan Anayasası (Madde 61).

özgürlüğünün garanti altına alındığını ve bireylerin kendi dinini yaşamakta ya da hiçbir dini uygulamamakta özgür olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca Orta Asya cumhuriyetlerinin anayasalarında “İslam” ülkenin resmi dini haline getirilmediği gibi, “İslam”, “Müslüman” veya “Kuran” gibi kelimelere de referans verilmemektedir (Peyrouse, 2021, s. 265). Ancak Orta Asya cumhuriyetlerindeki rejimlerin laiklik uygulamaları liberal yaklaşımı referans almamaktadır. Çünkü liberal laiklik anlayışı devletin din ve inançlar karşısında tarafsız kalmasına, din ve inançlardan herhangi birinin devlet açısından diğerlerine göre bir üstünlük taşımasına dayanmaktadır (Bezci, 2015, s. 10). Dahası gelişmiş demokrasilerde bu tarihi tecrübelerden kaynaklanan farklı laiklik anlayışları devletin tarafsızlığı ve din özgürlüğüne dayanan ortak bir kavramsal zemine doğru yönelmektedir. Bu çerçevede din özgürlüğü ve laiklik farklılıklarının bir arada barış içinde yaşamasının temin edilmesi gerektiği; farklı inanç grupları arasında saygı esasına dayalı olarak ilişkileri düzenleyici ahlaki, hukuki ve siyasal bir değer olduğu; herhangi bir inancın diğer inançlar üzerindeki tahakkümünün engellendiği ve bir inancın dinî pratiklerini yerine getirirken diğerlerinin özgürlüklerinde bir azalmaya yol açmaması gereken ahlaki değer ve hukuki ilkelerin sağlanması olarak anlaşılması gerekmektedir (Başdemir, 2009, s. 24-25).

Bu çerçevede post-Sovyet Orta Asya cumhuriyetleri her ne kadar resmi olarak laik olsalar da ülkelerindeki dinî faaliyetleri sıkı bir şekilde kontrol edebilmekte (örneğin, devletin onayladığı “*geleneksel dinler*” aracılığıyla) ve aynı zamanda din üzerinde önemli düzenlemeler ve kısıtlamalar da getirebilmektedirler (Charles, 2013, s. 5). Oysa bu devletlerin baskıcı ve din özgürlüğüne karşı politikaları çoğu zaman en az göze çarpan özellikleri arasında yer almaktadır (Mahoney, 2017, s. 559). Dahası Sovyet politikaları tarafından oluşturulan ve bazı farklılıklar olsa da her ülkede varlığını sürdüren “*geleneksel*” ve “*geleneksel olmayan*” dinler arasındaki ayrımı sürdürmektedirler. Bu çerçevede “*geleneksel*” söylemiyle Orta Asya’daki “*geleneksel Hanefi İslam*” anlayışı ve “*Rus Ortodoks Kilisesi*”nin temsil ettiği Ortodoks Hristiyanlık onaylanmaktadır. “*Rus Ortodoks Kilisesi*” Orta Asya cumhuriyetlerinde yaşayan Rus azınlığın temsilcisi olarak hem Rusya ile hem de vatandaşı olduğu bu cumhuriyetlerin iktidarıyla iyi ilişkiler yürütmekte ve bunlar tarafından desteklenmektedir. “*Geleneksel Hanefi İslam*” anlayışı ise dış ülkelerin maddi ve manevi etkisinde kalmadan, Orta Asya’nın iç dinamikleri çerçevesinde süregelen dinî anlayışı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu çerçevede “*geleneksel Hanefi İslam*” anlayışı resmi olarak kabul edilebilir tek uygulama biçimi haline getirilmekte, din ve etnisite arasındaki içsel bağa vurgu yapılmakta ve bu yaklaşımın hoşgörülü, apolitik ve yerel kültürle uyumlu olduğu vurgulanmaktadır (Peyrouse, 2021, s. 264). Dahası “*geleneksel Hanefi İslam*” söylemiyle

siyasallaşmayı reddeden, “ulusal”, “yerel”, “dinî” ve “kültürel” gelenekleri teşvik eden ve yalnızca manevi kaygıları olan dinî bir uygulama kastedilmektedir. Ancak özellikle dinî çoğulculuk üzerindeki kısıtlamalara yönelik ilk taleplerin çoğu “geleneksel” dinî anlayıştaki liderlerden geldiği iddia edilse de başka nedenlerin olduğu da göz ardı edilmemelidir. Dinî çeşitliliği kontrol etme dürtüsü eski bir Sovyet zihniyetinin bir ürünü olmasının yanı sıra aynı zamanda daha geniş dinî ve politik kaygıları da yansıtmaktadır. Bunlar: yeterince anlaşılmamış dinî hareketlerin faaliyetleri hakkında kamusal endişeleri, otoriterliğe meşruiyet sağlamak için dinî “tehditlerin” siyasi manipülasyonunu ve sosyal istikrar ve ulus inşa sürecine bir tehdit olarak dinî çeşitlilik hakkındaki milliyetçi endişeleri de kapsamaktadır (Anderson, 2002). Bu çerçevede “illiberal rejimler” din ve vicdan özgürlüğünü “geleneksel olmayan” (Evanjelik Hıristiyanlardan, Yehova Şahitleri ve Tebliğ Cemaate kadar uzanan) dinî grupların etkisinden kurtulmak olarak yeniden tanımlamaktadırlar.¹⁶

Ayrıca otoriter siyasi rejimlerde iktidar halkın katılımına ve denetimine dayanmadığından, bu rejimlerde uygulanan laiklik ilkesi de devletin temel insan hak ve özgürlükleri ve özel olarak din özgürlüğünü de baskı altında tutma aracına dönüşebilmektedir. Bu çerçevede Kırgızistan hariç diğer Orta Asya cumhuriyetlerinin daha çok “dışlayıcı laiklik” anlayışını sürdürdükleri söylenebilir. Buna karşılık otoriterliğin tam olarak kurumsallaştırılmadığı ve kırılabilir bir siyasi yapıya sahip olan Kırgızistan’da ise dinî durum diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden farklılık göstermektedir. Kırgızistan’daki “zayıf devlet” (weak state) yapısı din özgürlüğü olmak üzere genel olarak temel insan hak ve özgürlükleri ve düzenli seçimler gibi birtakım özgürlüklere sınırlı da olsa imkân tanımaktadır. Özellikle devletin yetersiz kaldığı durumlarda daha az maliyetli olması nedeniyle “düzensiz çoğulculuk” (uneven pluralism) durumu hem elitlerin hem de sıradan vatandaşların çıkarlarına uygun düşmektedir.¹⁷ Kırgızistan her ne kadar diğer Orta Asya Cumhuriyetlerinin otoriter rejimleri gibi devletin laiklik anlayışına karşı çıkmayan ve devletle iş birliğine dayanan “geleneksel dinler”i desteklese de uygulamada pek de başarılı olamadığı söylenebilir. Gerek bağımsızlık sonrası dönemde yaşanan farklılaşma süreci gerekse devletin laik anlayışını sorgulayan “geleneksel olmayan” dinî anlayışların mevcudiyeti Kırgızistan’ın daha çoğulcu ve din özgürlüğünden yana bir devlet politikası izlemesine neden olmaktadır. Dolayısıyla diğer Orta Asya Cumhuriyetleri daha

¹⁶ Dinî alana yönelik Kazakistan ve Kırgızistan’ın devlet politikalarını inceleyen ve dinî çoğulculuğun ulusal egemenliğe karşı yıkıcı bir tehdit olarak algılandığını vurgulayan çalışma için bk. (Levy, 2018).

¹⁷ Mali ve Kırgızistan örneğinden hareketle zayıf devlet (weak state) ve düzensiz çoğulculuk (uneven pluralism) arasında ilişki kuran çalışma için bkz. (Jaimie Bleck & Igor Logvinenko, 2018).

çok “*dışlayıcı laiklik*” anlayışını sürdürebilirken, mevcut iç ve dış koşullar nedeniyle Kırgızistan’ın daha çok “*pasif laiklik*” anlayışını takip ettiği söylenebilir.

4. Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri

Tarihsel olarak göçebe Kırgız kabilelerinin toplumsal yaşamında dinin (İslam’ın) etkisinin minimal düzeyde olduğu ve daha çok nominal bir dinî yaşam sürdürdükleri bilinmektedir. Kırgız kabilelerinin İslamlaşma sürecinin 18. ve 19. yüzyıllarda ancak tamamlandığı düşünüldüğünde bu durum çok daha iyi anlaşılabilir. Kırgızistan’ın güneyi özellikle de Fergana Vadisi’nde yaşayan Kırgız kabileleri İslam diniyle daha erken dönemde tanışmışlardır. Bu vadede yaşayan Kırgız kabileleri yerleşik yaşam tarzına sahip, Türkçe ve Farsça konuşan diğer halklarla kurdukları ilişkiler çerçevesinde İslam kültüründen etkilenmiş ve göçebe yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına geçmeye başlamışlardır. Ancak kuzey bölgeleri, özellikle dağlık alanlarda yaşayan Kırgız kabileleri İslam dini ve kültürüyle çok daha geç dönemde tanışmışlardır. Bu bölgelerde yaşayan Kırgız kabileleri kendilerini Müslüman olarak tanımlasalar bile İslam dini ve kültürüyle ilgili bilgileri çoğu zaman yüzeysel düzeyde kalmıştır (Sıdıkov, 1990, s.37-49; Soltonoev, 2003, s. 150-152). Bu nedenle Kırgızistan’ın kuzey bölgelerinde yaşayan Kırgız kabilelerinin İslamlaşma süreci Kırgızistan’ın Rusya İmparatorluğu’nun egemenliğine girmesiyle de devam etmiştir. Kırgız kabilelerinin İslam dini ve kültürüyle tanışmalarında Rusya İmparatorluğu’nun Kırgızistan’ı işgali sonrasında Kırgızistan’a gelen ve Çin ile Çarlık arasında ticaretle uğraşan Tatarlar ile Çin’deki karmaşa nedeniyle kuzey Kırgızistan’a göç eden Uygur ve Dunganların büyük rolü olmuştur (Kozukulov, 2020, s. 182).

4.1. Din Karşıtlığından Düzenlenmemiş Dini Alana Geçiş

Çarlığın yıkılmasıyla iktidara gelen Bolşevikler Sovyetler Birliği’nin kuruluşundan itibaren içinde dinin olmadığı rasyonel bir toplum vizyonu ile hareket etmişlerdir. Bu çerçevede Sovyet yöneticilerinin ilk başlarda kullandıkları söylem, farklı halkların dinî ve milli farklılıklarına saygıya dayalı bir politika yürütüleceği izlenimi verilmişse de rejim güçlendikçe çok daha sert, totaliter uygulamalar hayata geçirilmiştir. Bir taraftan dinî kurumların kapatılması, din eğitiminin yasaklanması gibi uygulamalarla dinin işlevsizleştirilmesi yoluna gidilirken, diğer taraftan da ortaya çıkacak boşluğu doldurmak için devlet destekli “*bilimsel ateizm*” Sovyet insanına benimsetilmeye çalışılmıştır (Yaman, 2007). Sovyetler Birliği döneminde dinî örgütlere yönelik en yoğun baskı Stalin dönemindeki, 1929 tarihli “Dinî Dernekler Yasası”yla yapılmıştır. Bu yasayla dinî eğitim almak, dinî literatür üretmek ve dağıtmak, dinî faaliyetler düzenlemek ve hayır kurumları için para toplamak üstüne yasaklar getirilmiştir. Bu çerçevede Orta Asya’da dinî okullar ve dindar Müslümanların

idari görevlerde bulunmaları yasaklanmış, camileri kapatılmış veya yıkılmış ya da müzelere dönüştürülmüştür. Ayrıca 1927’de devlet kadınların başörtüsünü çıkartma kampanyası gibi geleneksel uygulamalara karşı seferberlik başlatmıştır. Ancak Sovyetler Birliği’nin 1941’de II. Dünya Savaşı’na girmesiyle her ne kadar din karşıtı propaganda tamamen sona ermesede Stalin’i savaşa destek sağlamak için dinî gruplarla uzlaştırıcı önlemler almaya yöneltmiştir. Ortodoks kilisesinin bir patrik seçebilmesine, merkezi bir idari yapı oluşturmasına, dinî kurumların yeniden açılmasına ve dinî literatürün basılmasına izin verilmiştir. Bu çerçevede Ekim 1943’te Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi (SADUM)¹⁸ kurulmuştur. Merkezi Taşkent’te bulunan SADUM 1943-1991 yılları arasında Orta Asya’da İslam’ın tek resmi temsilcisi olmuştur. Bu kurum aracılığıyla Sovyetler Birliği’ndeki Müslümanlar, akademiler açabilmiş, dinî yayınlar basabilmiş ve bazı gruplar Mekke’ye hac için izin alabilmişlerdir. Stalin’in 1953’te ölümüyle birlikte Kruşçev yönetiminde din özgürlüğü ve din karşıtı faaliyetler hakkında çelişkili bir tutum sergilenmiştir. 1964’ten 1985’e kadarki Brejnev yönetiminde ise “böl ve yönet” politikası ağırlık kazanırken, kısa süren Andropov (1982-1984) ve Çernenko (1984-1985) yönetimlerindeyse Sovyet sistemini reforme etmeyi amaçlayan bir dizi başarısız girişim izlenmiştir.¹⁹

Sovyetler Birliği’nde Gorbaçov’un başlattığı “*perestroika*” (yeniden yapılanma) ve “*glasnost*” (açıklık) politikalarıyla diğer alanlarda olduğu gibi dinî alanda da liberalleşme sürecine girilmiştir. Gorbaçov “*glasnost*” ve “*perestroika*” politikalarına toplumsal destek çekebilmek için devlet-din ilişkilerini de normalleştirmeye çalışmıştır. Yetmiş yıllık toplumun zorla sekülerleştirilmesi şeklindeki Sovyet “*toplum mühendisliği*” (social engineering) projesi de değiştirilmiştir. 1990’a kadar Sovyet yönetimince zaman zaman artan veya azalan ancak yine de sistematik olarak devam eden “ateizm propagandası” politikası sonlandırılmıştır. Diğer bir deyişle 1990 tarihli “Dinî Örgütler Yasası”yla dinî kuruluşlara tam statü sağlanmış, devlet okullarında normal ders saatlerinden sonra din eğitimine izin verilmiş, kilisenin mülk sahipliği onaylanmış, ibadet özgürlüğü garantilenmiş, dinî inanca yönelik ayrımcılık (hükümet müdahalesi) yasaklanmış ve devlet destekli ateizm reddedilmiştir (Charles, 2013, s. 7-8). Bu çerçevede her Orta Asya cumhuriyetinin Dinî İdareleri

¹⁸ Rusçası “Duhovnoe upravlenie musulman Sredney Azii i Kazakistan” (SADUM) olan bu idare Sovyetlerin Orta Asyalı halklardan destek alabilmek üzere 1943’te (İkinci Dünya Savaşı sırasında) kurulmuştur. SADUM daha sonra İslam ülkeleri ile olan ilişkilerin kurulması ve geliştirilmesi sürecinde Sovyetlerin bir taraftan İslam ülkelerine diğer taraftan kendi Müslüman nüfuzu üzerinde “sempatik” görünme stratejisi olarak işlev gören kurum olmuştur.

¹⁹ Sovyet yönetiminin toplumun dinî inançları ortadan kaldırmak için aldığı önlemleri Tacikistan örneğinde detaylı olarak inceleyen çalışma için bk. (Thibault, 2015).

(*kaziyat*) daha önce merkezi Taşkent'te bulunan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dini İdaresi'nden ayrılarak kendi ülkelerine bağlı bağımsız "Müftiyat" olarak kurulmaya başlanmıştır. Kırgızistan'da 1991 yılında "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi (diğer bir adıyla Müftiyat) kurulmuştur.²⁰ Ancak Gorbaçov'un ülkenin karşılaştığı ekonomik, siyasi ve toplumsal sorunları çözmeye yönelik reform girişimleri başarısızlığa uğramış ve ülkenin dağılmasıyla son bulmuştur.

Bağımsızlık sonrası Kırgızistan'da Akayev yönetimi devlet ile din işlerini karıştırmamaya ve ülkenin demokratikleşme sürecine paralel olarak çoğulcu ve liberal bir din politikası yürütmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Kırgız Cumhuriyeti Cogorku Keneşi (Parlamentosu) tarafından 16 Aralık 1991 tarihinde "İnanç Özgürlüğü ile Dinî Kuruluşlar Hakkında Kanun" kabul edilmiştir. Bu kanunla din ve vicdan özgürlüğü konusunda birtakım özgürlükler sağlanmasının yanında, dinî kuruluşların faaliyetleri ile ilgili yasal ilişkiler düzenlenmiştir.²¹ Bu çerçevede Kırgızistan din-devlet ilişkilerini belirlemede liberal yaklaşımla çoğulcu bir politikayı sürdürmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bağımsızlığın ilk yıllarına çeşitli dinlerin, dinî grupların, cemaatlerin ve tarikatların Kırgızistan'a gelerek serbest faaliyet yürütebilmeleri ve Kırgızistan'da dinî alanın farklılaşma süreci eşlik etmiştir. Diğere bir deyişle, Kırgızistan'da Akayev'in izlediği liberal politika çerçevesinde dinî örgütler serbest faaliyet yürütebilmişler ve devlet dinî alana müdahale etmemiştir. Kırgızistan laik bir devlet olarak herhangi bir dini veya inancı desteklemediği gibi bütün din ve inançlara "eşit" uzaklıkta durmaya ve "liberal" bir politika izlemeye çalışmıştır. Bu çerçevede Kırgızistan'a Avrupa, Kuzey Amerika ve Güney Kore gibi ülkelerden çeşitli Hristiyan kiliselerine mensup Evanjelist misyonerler ve Protestan mezhepleri gelmiş ve aktif rol oynamışlardır. Ancak 2000'li yıllarla birlikte Hristiyan misyonerler hem halk nezdindeki baskılar hem de hükümetin kısmen müdahaleleri nedeniyle etkinliğini kaybetmeye başlamıştır.

Öte yandan bağımsızlıkla birlikte Kırgızistan'da cami ve dinî okulların sayıları hızla artmaya başlamış ve özellikle Suudi Arabistan, Türkiye ve Hint Alt Kıtası'ndan gelen dinî etkilerle ülkede İslami canlanma yaşanmıştır. Kırgızistan'da diğere dinlerde olduğu gibi İslam ülkelerinden gelen dinî kurum, örgüt ve cemaatlerin faaliyetleriyle Kırgız toplumu içerisinde İslam dini etkinlik kurmaya başlamıştır. 1990 yılında Kırgızistan genelinde toplam 39 cami varken,

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Kırgızcası "Kırgızistan musulmandarının din başkarmalığı" (Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi), resmî websaytı <https://muftiyat.kg/%d0%bc%d1%83%d1%84%d1%82%d0%b8%d1%8f%d1%82%d1%82%d1%8b%d0%bd%d1%82%d0%b0%d1%80%d1%8b%d1%85%d1%8b/>, (10.05.2022).

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/891?cl=ru-ru>, (04.05.2022).

günümüzde (2022) resmi kayıtlara göre 2968 cami, merkez, vakıf veya dernekler bulunmaktadır.²² Ayrıca resmi olarak kayıt olmadan faaliyet yürüten örgütlerin de var olduğu iddia edilmektedir. Örneğin resmi olarak kayıtlı olmayan Tebliğ Cemaati gibi örgütler Kırgız toplumunda İslam dininin etkisini yaygınlaşması ve halk nezdinde “*dinî ritüelleri uygulayan vatandaşların artması*” sürecinde önemli rol oynamakta ve bağımsızlığın ilk yıllarına göre günümüzde Kırgız toplumunun yaşamında İslam dininin rolü artmaktadır. Bu nedenle Kırgızistan'da “*geleneksel Hanefi İslam*” anlayışı ve bu anlayışın mensupları gün geçtikçe güç kaybettiği söylenebilir.

Bağımsızlık sonrası dönemde Kırgızistan dışından gelerek aktif faaliyet yürütmeye başlayan çeşitli dinî örgütler ülkenin sadece dinî alanında değil ekonomik sosyal ve siyasi yaşamında da etkili olmaya başladığı görülmektedir. Kırgızistan'daki yeniden İslamlaşma sürecinde, Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından yaşanan kaos, işsizlik, yoksulluk ve ahlaki hayal kırıklığının önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Kırgızistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Akayev'in belirttiği gibi bağımsızlık sonrasında “*yirminci yüzyılın en büyük sosyal, politik ve ekonomik dönüşümü*” yaşanmıştır ve toplum, Kırgızistan'daki yetmiş yıllık Sovyet sosyalizminde uygulanan kuralların, normların ve inançların artık uygulanmadığı yeni bir gerçeklikle yüzleşmek zorunda kalmıştır (Engvall, 2020, s. 14).

4.2. Dinî Alanı Düzenleme Girişimleri

Kırgızistan'da ilk kez dinî alanı düzenlemek amacıyla 1996 yılında “Din İşleri Devlet Komisyonu” kurulmuştur. Komisyon faaliyet alanını “*dinî alanda devlet politikasının geliştirilmesi ve uygulanması üzerinde çalışan ve bu konularda diğer devlet organlarının faaliyetlerini koordine eden merkezi organ*” olarak tanımlamaktadır.²³ Ancak yine de Kırgızistan, 6 Mayıs 2006 tarihli “Kırgız Cumhuriyeti'nin Dinî Alanda Devlet Politikası Konsepti (Stratejisi)” kabul edilene kadar din-devlet ilişkilerini liberal prensipler çerçevesinde sürdürmeye devam etmiştir. Bu çerçevede Kırgızistan yönetimi bağımsızlığının ilk yıllarında dinî alana yönelik çoğulcu ve liberal bir politika izlemeye çalışmıştır. Ancak sonraki yıllarda dinî alanda devletin düzenleyici yetkilerinin güçlendirilmesi, dinî konulara yönelik devletin daha az tarafsız olması ve dinî alanda devletin daha proaktif bir yaklaşım benimsemesi gibi gelişmeler eşlik etmiştir.

İlk olarak, Kırgızistan'ın dinî alana yönelik politikalarında “*geleneksel*” ve “*geleneksel olmayan*” dinler ayrımı belirginleşmeye başlamıştır. Bu çerçevede

²² Ayrıntılı bilgi için bk. http://religion.gov.kg/ky/religion_organization/registered/muslim, (19.05.2022).

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Komissiyanın Negizdeliş Tarihi, (Komisyonun Kuruluş Tarihi) <http://religion.gov.kg/ky/comission/history>, (04.04.2021).

“*geleneksel Hanefi İslam*” anlayışı ile “*Rus Ortodoks Kilisesi*” mensuplarına Kırgız devletinin gelişimi üzerindeki tarihsel etkileri nedeniyle öncelik verilmiştir. Dahası Kırgızistan yönetimi ülkedeki dış kaynaklı Selefi hareketlerin etkisini kesmek ve toplumun bütünlüğünü sağlamak amacıyla Hanefiliğin gelenek ve ilkelerini geliştirme ve koruma görevini üstlenmiştir.

İkinci olarak, Kırgızistan yönetimi dinî kurumları daha iyi kontrol etmek, izlemek ve aynı zamanda onlarla daha yakın iş birliği yapmak amacıyla ülkedeki başlıca dinî kurumlara, Müftiyat’a (sözde bağımsız) ve Devlet Din İşleri Komisyonu’na talimatlar vermeye başlamıştır. Böylece esasen dinî aşırılığı önleme gerekçesiyle devlet dinî kurumların faaliyetlerine müdahale etmiştir. Bu çerçevede Kırgızistan’da 31 Aralık 2008 tarihli “İnanç Özgürlüğü ve Dinî Kuruluşlar Hakkında Kanun” kabul edilmiştir. Bu Kanunun amacı Hizb-ut-Tahrir gibi küresel İslamcı hareketleri yasaklamak ve benzer aşırılık yanlısı yabancı dinî kuruluşların faaliyetlerini kısıtlamak olmuştur (Engvall, 2020, s. 7).

Kırgızistan’da 2014 yılında dinî alanın düzenlenmesini amaçlayan yeni strateji belirlenmiş ve Müftiyatın da desteğiyle “*geleneksel Hanefi/Maturidi İslam*”²⁴ anlayışına dayanan “2014-2020 Yıllara Yönelik Kırgız Cumhuriyeti’nin Dinî Alanda Devlet Politikası Konsepti (Stratejisi)” 14 Kasım 2014 tarihinde kabul edilmiştir.²⁵ Bu Stratejide bağımsızlıktan günümüze kadar Kırgızistan’da yürütülen din-devlet ilişkileri ve devletin dinî alana yönelik yürüttüğü politika yetersiz olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Bu strateji çerçevesinde devlet dinî alana yönelik yürüteceği beş yıllık stratejisini belirlemiştir. Buna göre, toplumu bölücü faaliyetlerinin yanı sıra ülkenin toprak bütünlüğüne, devletin kurumlarına, siyasi ve ekonomik istikrarına ve bağımsızlığına zarar veren her türlü dini örgüt, vakıf ve cemaatin dinî amaçlı çatışmalara dönüşebilecek çalışmalarının önlenmesi amaçlanmıştır. Özellikle, İslami kimlikle faaliyet yürüten örgüt ve cemaatlerin çalışmalarının izlenmesi ve dinî eğitim kurumlarının müfredatlarının gözden geçirilmesi öncelikli konular arasında yer almıştır. Bu çerçevede devlet “*geleneksel Hanefi/Maturidi*” anlayışını onaylamış ve bu anlayışa dayanan Müftiyat ile iş birliğini güçlendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede 2014 yılında ülkenin manevi ve dinî kültürün geliştirilmesinde aktif yer almak, vatandaşların manevi ve entelektüel potansiyelini artırmaya yönelik girişimleri desteklemek ve dinler arası uyum ve hoşgörüyü güçlendirmek

²⁴ Daha önceki Kırgız Cumhuriyeti’nin Dini Alanında Devlet Politikası Üzerine Konsepti (Stratejisi)’nde “geleneksel dinler”den kastedilen “geleneksel Hanefi İslam” anlayışını ifade ederken, 2014 tarihli “2014-2020 Yılları İçin Kırgız Cumhuriyeti’nin Dini Alanda Devlet Politikası Konsepti (Stratejisi)”nde ise “*geleneksel Hanefi/Maturidi İslam*” anlayışını içerecek şekilde detaylandırılmıştır.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68294>, (04.05.2022).

amacıyla devlet destekli faaliyet yürüten “İyman” Dinî Kültürü Geliştirme Vakfı kurulmuştur.²⁶

Ayrıca 28-29 Eylül 2017 tarihinde dönemin Din İşleri Komisyonu tarafından Kırgızistan’da “Modern Laik Devlette İslam” konulu Uluslararası Konferans düzenlenmiştir. Konferansta İslam’ın siyasallaşmasının, radikalleşmenin önlenmesi, ulusal kimliğin korunması, din-devlet ilişkilerinde örnek uygulamalar başlıca tartışma konularını oluşturmuştur. Konferansın açılış konuşmasını yapan dönemin Cumhurbaşkanı Atambayev, bağımsızlık yıllarıyla birlikte Kırgızistan’da İslam’ın etkisinin arttığını, yerel halkın anlayışına uymayan anlayışların ülkeye gelmesi sonucu halk arasında kutuplaşmalara yol açtığını ve özellikle de ulusal gelenekleri inkâr eden eğilimlerin görülmeye başladığını vurgulamıştır. Bu çerçevede Atambayev diğer Müslüman ülkelerin yaşam tarzı, gelenekleri ve kıyafetlerinin din kisvesi altında empoze edildiğini de kaydetmiştir.²⁷ Aynı konferansın devamı olarak 15-16 Kasım 2018 tarihinde “II. Uluslararası Modern Laik Devlette İslam” Konferansı” düzenlenmiştir. Söz konusu Konferansta dönemin Cumhurbaşkanı Ceenbekov, bundan sonra devletin dinî konulara daha fazla dikkat edeceğini vurgulamıştır. Bu çerçevede temel sorunun devletin ilkeleri ve anayasal normlara uyulması olduğunu, ülkede var olan tüm dinlere eşit davranılması ve diğer dinlere mensup Kırgızistan vatandaşlarının haklarına eşit derecede saygı gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁸ Yine bu konferanslar dizisinin devamı olarak 21 Kasım 2019 tarihinde “III. Uluslararası Konferans: İslam ve Ortodoksluk-Barış Dinleri” başlığı altında düzenlenmiştir. Cumhurbaşkanı Ceenbekov Konferansın açılış konuşmasında İslam ve Ortodoksluğun ülkenin manevi mirası olduğunu, aynı zamanda barış ve karşılıklı saygı içinde birlikte yaşamının en güzel örneği olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kırgızistan toplumunda dinler arası barış ve uyumun korunması ve güçlendirilmesinin, çeşitli aşırılıkçı ve radikal hareketlere karşı etkin direniş için koşullar yaratacağını ifade etmiştir.²⁹

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/21186>, (10.05.2022).

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. “İslam azırcı svettik mamlekette” el aralık konferentsiyasının bayandamalar cıynagı (“Modern Laik Devlette İslam” Uluslararası Konferansı Bildiriler Kitabı) Bişkek: 28-29 Eylül 2017. <http://religion.gov.kg/storage/uploads/file/0a72f749cee4adac74b5875a66779d6de36ad909.pdf>, (09.05.2022).

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. “İslam azırcı svettik mamlekette” II-el aralık konferentsiyasının bayandamalar cıynagı (II. “Modern Laik Devlette İslam” Uluslararası Konferansı Bildiriler Kitabı) Bişkek: 15-16 Kasım 2018. <http://religion.gov.kg/storage/uploads/file/2018.pdf>, (09.05.2022).

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Emne için islam cana pravoslav Hristiyan dini? (Neden İslam ve Ortodoks Hristiyan Dini?), <https://kyrgyz.news/?p=10377>, (09.05.2022).

14 Kasım 2014 tarihli Stratejinin devamı niteliğinde olan ve dinî alanda başlatılan çalışmalara katkıda bulunmayı amaçlayan “2021-2026 Yılları İçin Kırgız Cumhuriyeti’nin Dinî Alanda Devlet Politikası Konsepti (Stratejisi)” 30 Eylül 2021 tarihinde kabul edilmiştir.³⁰ Söz konusu stratejinin öncelikli alanları olarak, devletin laik ve yasal temellerinin güçlendirilmesi; devlet-din ilişkileri arasındaki potansiyelin güçlendirilmesi ve iş birliğinin genişletilmesi; din ve din eğitimi sisteminin iyileştirilmesi; dinî alanda bilişim ve eğitim politikası; dinî gerekçelerle çatışmaların önlenmesi gibi konular belirlenmiştir.

Sonuçta Kırgızistan’da devletin dinî alanı düzenleme girişimleri üç noktaya odaklanmaktadır: geleneksel dinlerin desteklenmesi; devletin dinî kurumların faaliyetlerine müdahalesi, dinî aşırılığın önlenmesi. Dinî alandan sorumlu devlet organları dinî örgütlerle ilişki kurmak ve diyalogu geliştirmek yerine çoğu zaman onları izleme ve kontrol etmeye odaklanmaktadır. Ancak yine de komşu Orta Asya cumhuriyetleriyle karşılaştırıldığında Kırgızistan’daki devletin zayıf idari kapasitesi, dinî alanda polislik önlemlerini daha az uygulanabilir kılmaktadır. Bu nedenle Kırgızistan’da bir dereceye kadar daha çoğulcu bir dinî alan varlığını sürdürmektedir (Engvall, 2020, s. 39-40).

5. Kırgızistan’da Laiklik Tartışmaları

1990’ların başında Kırgızistan’da İslam, Rus Ortodoks Kilisesi, Adventist ve Katolik olmak üzere yalnızca dört alanda faaliyet gösteren dinî kuruluş vardı. Ancak günümüzde Kırgızistan’da çok çeşitli dinî kuruluş ve dernek faaliyet yürütmektedir. Mayıs 2022 yılı itibarıyla Din İşleri Devlet Komisyonu’nda 3.385 dinî kuruluş veya dernek kayıtlı bulunmaktadır. Bunların 2968 İslami, 402’si Hristiyan, 12’si Bahai, 1’i Yahudi, 1’i Budist dinî topluluklardır.³¹ Bağımsızlık sonrasında Kırgızistan’a Avrupa, Kuzey Amerika ve Güney Kore gibi ülkelerden gelen çeşitli Hristiyan kiliselerine mensup Evanjelist ve diğer Protestan mezhepler ile Bahai, Yahudi ve Budist dinî toplulukların mensupları ülkenin laik anlayışına karşı ya nötr kalmakta veya en azından karşı çıkmamaktadırlar.

Yine Kırgızistan’daki Ortodoks Rus Kilisesi de “*geleneksel dinler*” kategorisinde değerlendirilmektedir ve mensubu olan Rus kökenli vatandaşlar da devlet ile iş birliği içindedir. Ancak Kırgızistan’da faaliyet sürdüren İslami dernek ve cemaatlerde durum çok farklılaşmaktadır. Özellikle bağımsızlık sonrası Kırgızistan’a gelerek faaliyet yürütmeye başlayan İslami dernek ve cemaatlerin bazılarının devletin laiklik anlayışına karşı oldukları görülmektedir. Bu dernek ve

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/430711>, (04.05.2022).

³¹ Kırgızistan’daki her cami veya kilise dernek statüsünde Din İşleri Devlet Komisyonu’na kaydolmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. http://religion.gov.kg/ky/religion_organization/registered/all, (04.05.2022).

cemaatlerin desteklediği siyasi liderler de zaman zaman laiklik karşıtı söylem ve girişimlerle kamuoyunda yer almaktadır. Örneğin 7 Nisan 2010 Devrimi ile Bakiyev’in devrilip yerine yönetimi devralan Geçici Hükümet, yeni Anayasa çalışmalarını yürütmek üzere Ömürbek Tekebayev başkanlığında 75 kişiden oluşan bir komisyon kurdurduğunda, komisyonun Anayasa yazım sürecinde bazı üyeleri tarafından Anayasadaki “*laiklik*” ilkesinin kaldırılması önerilmiş ve oyçokluğuyla kaldırılmıştır. Ne var ki durumun ciddiyetini anlayan bazı sivil toplum kuruluşlarının girişimleri sonucunda ertesi gün tekrar “*laiklik*” ilkesi oylamaya sunulmuş ve Anayasaya laiklik ilkesi çok az oy farkıyla tekrar eklenebilmiştir (Kozukulov, 2015, s. 205; 2017, s. 93).

Aslında günümüz Kırgızistan toplumunun İslam dinine yönelik yaklaşımları genel olarak üç ana tutumda sınıflandırılabilir: İlk olarak, ağırlıklı kısmı Bişkek’te yaşayan ve devletin “*laik*” tutumunu savunan, siyasi, ekonomik ve entelektüel bir elit mevcuttur. Bir zamanlar baskın olan bu grup gün geçtikçe güç kaybetmektedir. İkinci olarak, ulusal kimliğin bir parçası olarak giderek “*geleneksel Hanefi/Maturidi İslam anlayışı*” ile “*Kırgız milliyetçiliği*”ni harmanlayarak benimseyenler mevcuttur. Üçüncü olarak, Kırgızistan’daki Müslümanlara daha muhafazakâr İslami yorumları kabul ettirmeye çalışan “*radikal İslami akımlar*” bulunmaktadır (Engvall, 2020, s.8-9). Bunlardan birinci ve üçüncü yaklaşımın taraftarları arasında karşılıklı suçlamalarla devam eden bir zıtlık bulunmaktadır. Bazı uzmanlar söz konusu durumun “*Kırgız toplumunda dinî ve laiklik taraftarlarını radikalleştirdiğini*” iddia etmektedirler (Djuraev, 2018).

Kırgız toplumunda devletin “*laik*” tutumunu savunan laiklik taraftarları ülkedeki İslami eğilimin artmasından ve İslami kimliğin yükselişinden rahatsız olmaktadır. Diğer bir deyişle laiklik taraftarları toplumun değerlerinin oluşumunda din adamları ve dinî kurumların ağırlıklarının artmasından şikâyet etmektedirler. Bu durum laiklik taraftarlarını radikal çağrılara ve karşılaştırmalara itmektedir. Örneğin, laik okullar ile camiler ve medreseler, özgürlük ile din arasında antagonizm kurulmakta; ayrıca din, cehalet ve hoşgörüsüzlük, hatta aşırılık ile eşitlenmektedir. Aslında İslami eğilimin artmasını aşırıcılık ve radikalleşme olarak anlayıp diğer olumsuz fenomenlerle karşılaştırılması, laiklik taraftarlarının ülkedeki dinî durumu görememelerinden kaynaklanmaktadır. Her halükârda, siyasette laik ilkelerin gözetilmesi, laiklerin din ile aşırılık arasında net bir ayırım yapma konusundaki isteksizliği nedeniyle karmaşıklaşmaktadır. Kırgızistan’da dine ve dolayısıyla İslam’ın uygulanmasına yönelik ilginin artmaya devam edeceği düşünüldüğünde laiklik taraftarlarının bu yaklaşımları hoşgörü ve karşılıklı anlayış arayışını sekteye uğratmakta ve antagonizmanın gelişmesine yol açmaktadır (Djuraev, 2018).

Öte yandan Kırgızistan'daki İslami dernek ve cemaatlerin faaliyetlerinden etkilenerek dinî hassasiyeti yükselenler kendi inandığı dogmalarını dayatmayı doğal karşılamaktadır. Diğer bir deyişle onlar açısından hakikat tek ve bunu tartışmak veya müzakere etmek düşünülemez. İslami kimliğin yükselişi ve dine yönelik ilginin artışı, yozlaşmakta olan laik sistemin adalet getirmeyeceği algısına bağlanabilir. Özellikle devletin zayıf durumundan doğan boşluğu çoğu uluslararası maddi ve manevi destekle çalışmalarını sürdüren dinî (İslami) dernek ve cemaatler doldurmaktadır. Sıradan insanlar bu kurumların faaliyetlerini takdir etmektedirler. Bununla birlikte bu kuruluşların bazıları Selefi anlayışını yaymaktadırlar ve bazılarının finansman kaynakları belirsizdir. Özellikle devlet politikalarından memnun olmayan bazı şehirli gençler de radikal İslam'a sarılmaktadırlar (International Crisis Group, 2016, s. 6-7).

Sonuçta her iki taraf birbirlerine karşı güvensizlik duygusu beslemekte ve karşılıklı suçlamalarla tartışmalar devam etmektedir. Güvenilir devlet ve ekonomik beklentilerinin olmaması nedeniyle dinde yerini bulan vatandaşların sayısı her geçen gün artmaktadır. Böylece Sovyet sonrası Kırgızistan'ın siyasal ve kamusal yaşamında din (İslam) önemli bir faktör haline gelmektedir. 2000'li yıllardan itibaren Kırgızistan'daki İslami dernek ve cemaatlerin sayısı ikiye katlanmış ve halka hizmet sunmada önemli rol oynamaya başlamıştır. Ayrıca bu dernek ve cemaatler aracılığıyla İslam'ın çeşitli mezhep ve yaklaşımları yayılmaktadır. Bazıları hoşgörüyü teşvik ederken, diğerleri farklı bir yaklaşım benimsemektedirler. Bu tür dernek ve cemaatler devletin zayıflığını ve yolsuzluğun bıraktığı boşlukları doldurmakta, dinî ve sosyal meselelere müdahale etmektedirler. Ancak bu kuruluşların çok azı politik olmasına rağmen derinleşen istikrarsızlık ve artan dinî radikalleşme, İslam ve siyaset arasında büyüyen bir çatışmaya yol açmaktadır. Her ne kadar etnik kökeni Kırgız olanların çoğu dini ulusal kimliğin bir parçası olarak görürse de ekonomik ve sosyal olarak korumasız ve devletten umutsuz bazı Kırgızlar arasında radikal İslami hareketler popüler hale gelmektedir. Bu tür hareketler ülkeye yurt dışından gelmekte veya yurt dışından finanse edilmektedir. Bu durum özellikle toplumla daha az etkileşimde olan Özbek asıllı Kırgızistan vatandaşları için de geçerlidir. Dolayısıyla sorun siyasal İslam'ın bir biçiminin büyümesi değil, daha çok toplumun belirli kesimlerinin kökenlerini dinle ilişkilendirmesidir. Bu da siyasette bir boşluk yaratmaktadır. Devlet kurumlarının yetersiz kaldığı durumlarda vatandaşlar dine sarılmaktadırlar. Bu, İslam'ın radikal biçimlerinin ve bazı durumlarda şiddeti teşvik eden aşırılıkçı hareketlerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir (International Crisis Group, 2016, s. 1-2).

Kırgızistan Anayasasında *“dinî ve etnik temelde siyasi partilerin oluşturulması, dinî derneklerin siyasi amaçlar gözetmesi”* yasaklanmasına

(Madde 8/3) rağmen zamanla bu durumun değişmekte olduğu görülmektedir. Ayrıca Anayasada “hiçbir din devlet dini veya zorunlu din olarak kabul edilemez” (Madde 9/1), “din ve tüm dinî kùltler devletten ayrılmıştır” (Madde 9/2 ve “dinî derneklerin, din ve tarikat görevlilerinin kamu organlarının faaliyetlerine müdahalesi yasaktır” hükümleri yer almaktadır.³² Ancak her ne kadar Kırgızistan'da dinî kuruluşların devlet yönetimine müdahale etmeleri yasaklanmış olsa da din (İslam), siyasette giderek daha güçlü bir faktör haline gelmektedir. Toplum daha dindar hale geldikçe din (İslam) politikacılar için önemli bir meşruiyet kaynağına dönüşmektedir (Engvall, 2020, s. 9). Örneğin her ne kadar partisinin “dinî ve geleneksel” değerlere bağlı olduğunu ve aynı zamanda dinî bir gündeme sahip olmadığını ısrar etmesine rağmen Kırgızistan'da siyasal İslam söylemleriyle tanınan gazeteci Mıktıbek Arstanbek'in Aralık 2021 tarihinde kurduğu “Nur Partisi”nin kamuoyunda tartışmalara neden olduğu görülmektedir (Nadjibulla, 02.02.2021). Nitekim Kırgızistan'da İslam'ın giderek siyasallaştırılmasına yönelik girişimlerin olduğunu ve çoğunlukla siyasi elitler tarafından İslam'ın siyasi çıkarları için bir araç olarak kullanılmaya başladığı iddia edilmektedir. Bu çerçevede siyasi elitler seçimlerde dinî (İslami) retoriği yaygın olarak kullanmakta, dinî dernek ve okulları ziyaret etmekte, yasama sürecinde din adamlarının tavsiyeleri doğrultusunda kanunlar çıkarmaya çalışmakta, önemli sosyo-politik konularda din adamlarının aktif katılımı sağlanmakta ve sonuçta kendilerini daha dindar olarak göstermeye çalışmaktadırlar (Omorov, 2020).

Günümüz Kırgızistan toplumunda dinî hoşgörü kültürü toplum düzeyinde yaygınlaşmamakta ve yerel düzeyde sürekli anlaşmazlıklar yaşanmaktadır. Özellikle din değiştirerek İslam'dan çıkan vatandaşlara yönelik Kırgız toplumunda olumsuz bir algı ve bu vatandaşlara yönelik toplumsal baskı bulunmaktadır. İslam'dan başka dine geçen vatandaşlar kendi inançlarını yaymada engellerle karşılaşmakta, hatta bu vatandaşların ölümleri halinde Müslüman mezarlığına gömülmesine karşı çıkmaktadır. Örneğin Kırgızistan'ın Calal-Abad İline bağlı Ala-Buka ilçesinde yaşayan ve din değiştiren yaşlı bir kadının defin sürecinde sorunlar yaşanmıştır. İlçe vatandaşları din değiştiren birisinin Müslüman mezarlığına defnedilemeyeceğini belirterek karşı çıkmışlar, defnedilmiş olan cenazeyi tekrar tekrar yerinden çıkarmışlar ve en sonunda cenaze polislerin yardımıyla, kimsenin bilmediği bir yere defnedilmiştir (Kalmatov, 19.10.2016). Yine Kırgızistan'da farklı inançlara sahip gençler arasındaki eğilimleri ve bu gençler arasındaki hoşgörü düzeyini belirlemek için

³² Kırgız Respublikasının Konstitusiyası (Kırgız Cumhuriyeti Anayasası). Ayrıntılı bilgi için bk. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/112213?cl=ky-kg>, (04.05.2022).

araştırma yürüten International Alert Örgütünün raporuna göre, özellikle tek etnikli ve genellikle kırsal bölgelerde dinî hoşgörüsüzlük düzeyi çok-etnikli bölgelere göre daha yüksektir. Ancak Karakol şehri gibi çok çeşitli etkin gruplardan insanların bir arada yaşadığı yerlerde de çatışmalar çıkabilmektedir. Genellikle din değiştiren insanlara yönelik tek etnikli ve kırsal bölgelerde yaşayanlar daha hoşgörüsüz davranmaktadır. Örneğin din değiştiren ve çeşitli Protestan cemaatlerine üye olanlar ile İslam dinini nominal düzeyde uygulayan sıradan vatandaşlar arasında sürekli çatışmalar çıkmaktadır.³³

Ayrıca günümüz Kırgızistan'ında "laiklik" ilkesi hem devlet organları hem de toplumun bazı kesimleri tarafından farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Kırgızistan'da bazı resmi makamlar, politikacılar ve toplumun belirli bir kesimi "laiklik" ilkesini Sovyetlerin din karşıtı "laiklik" anlayışına gönderme yaparak anlamakta ve bu noktadan hareketle yoğun bir şekilde eleştirmektedir. Özellikle dinî hassasiyeti yüksek olan vatandaşlar arasında bu anlayışın daha da baskın olduğu görülmektedir. Buna rağmen yetkili devlet organları ise "laiklik" ilkesini dinî kuruluşların devlet işlerine karışmaması olarak anlamaktadır (Kırgız Cumhuriyeti Devlet Din İşleri Komisyonu, 2016, s. 35-37). Bütün bunlar aslında Kırgız toplumunda "laiklik" ilkesini farklı şekillerde anlaşıldığını göstermektedir. Ayrıca Kırgızistan'da devlet okullarına başörtü ile gelme, devlet kurumlarında ibadethanelerin bulunması, cami ve medreselerin devlet tarafından desteklenmesi gibi uygulamaların devletin laiklik anlayışına uygunluğu konularında zaman zaman kamuoyunda tartışmalar yer almaktadır. Ancak bu tür olayların kamuoyuna yansımaları ve tartışılması bile Kırgızistan'da göreceli olarak daha açık ve çoğulcu bir toplumun olduğunu göstermektedir. Diğer Orta Asya cumhuriyetlerinde bu tür olaylar yaşanırsa genellikle kamuoyuna yansımadan kapatılmaktadır (Sagındık Kızı, 02.12.2018).

Sonuç

Bağımsızlığından bu yana diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden farklı bir siyasal ve toplumsal dönüşüm süreci yaşamış olan Kırgızistan'ın günümüzde nispeten daha "açık" ve "çoğulcu" bir toplumsal yapıya sahip olduğu söylenebilir. Dahası muhalefetin faaliyetleri, siyasi partiler ve sivil toplum kuruluşlarının etkinliği gibi unsurlar Kırgızistan'ı diğer komşu Orta Asya cumhuriyetlerinden farklı kılmaktadır. Kırgız toplumsal yapısındaki bu farklılıklar dinî alanda da görülmekte ve Kırgızistan'da din-devlet ilişkileri bu gelişmeler çerçevesinde şekillenmektedir. Bu çerçevede Kırgızistan'da dinî alan çok yönlü, dinamik ve

³³ Burada nominal Müslümanlardan kastedilen kendilerini köken, kültür veya etnik grup olarak İslam'ın taraftarı olarak gören, ancak herhangi bir din kuralına bağlı olmayan sıradan bireylerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. (International Alert, 2020, s. 141).

sürekli değişen bir durum sergilemektedir. Dolayısıyla Kırgızistan yönetiminin ülkede giderek farklılaşan ve değişen dinî durumla yüzleşerek, buna uygun bir devlet politikası izlemeye doğru yöneldiği söylenebilir. Diğer bir deyişle Kırgızistan’da devlet ister istemez dinî alanda daha çoğulcu politika izlemek, dinî alana daha az müdahaleci olmak ve “pasif laiklik” anlayışına daha uygun politikalar uygulamak durumunda kalmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın başında öne sürülen “*Kırgızistan toplumunun bağımsızlıktan günümüze farklılaşan dini anlayışı ve dinamik dini yapısı, devleti daha pasif bir laiklik anlayışını sürdürmeye yönelttiği*” hipotezinin doğrulandığı söylenebilir.

Ancak buna rağmen diğer Orta Asya cumhuriyetlerindeki gibi Kırgızistan’da da dinî alanda otoriter politikalar yürütülmesini ve laiklik ilkesini katı ve esnek olmayan bir kavram olarak algılayıp, “dışlayıcı laiklik” uygulaması talep eden kesimlerin olduğu da bir gerçektir. Kırgızistan toplumunda dine (İslam’a) yönelik ilginin daha da artmaya devam edeceği düşünüldüğünde bu kesimlerin savunduğu yaklaşımların hoşgörü ve karşılıklı anlayış arayışını sekteye uğratacağı ve antagonizmanın keskinleşmesine yol açacağı söylenebilir. Bu nedenle Kırgızistan’da devlet yönetimi, laiklik ilkesini “yumuşak” ve “esnek” bir ilke olarak kabul etmeli, kamusal diyalogu sağlamalı, toplumda sürdürülebilir çeşitliliği ve bu çeşitliliğin toplum tarafından özel bir değer olarak algılanmasını teşvik etmelidir. Ayrıca Kırgızistan’da devlet yönetimi toplumdaki farklılıkları görmezden gelmek yerine, bu tür karmaşık konuların açıkça tartışılmasını teşvik etmelidir.

Öte yandan Kırgızistan kamuoyunda devlet okullarına başörtü ile gelme, devlet kurumlarında ibadethanelerin bulunması, cami ve medreselerin devlet tarafından desteklenmesi gibi uygulamaların devletin “laiklik” ilkesine uygunluğu konularında zaman zaman tartışmalar yer almaktadır. Ancak bütün bu tartışmalara rağmen Kırgızistan’da “laiklik” ilkesinin dinî kurumların devlet işlerine karışmaması ve devlet kurumlarının tarafsız olması gerektiği şeklinde anlaşılması gerekir. Bu çerçevede “laiklik” ilkesinin devlet tarafından benimsenmesine ve bu ilkenin kolluk kuvvetleri, yerel yönetimler ve diğer devlet kurumları tarafından uygulanmasına özel önem verilmelidir. Çünkü devletin, toplumun laik ve laik olmayan, yani “biz” ve “öteki” şeklinde bölünmesini engelleyerek durumun ağırlaşmasına engel olması gerekir. Kırgızistan gibi laik bir ülkede İslam, insanları bölmek değil, birleştirmek için siyasi değil sosyal bir rol üstlenmelidir. Bunu yapmak için devlet kurumları dinî grup ve cemaatler üzerinde baskı kurmadan ve taleplerini dayatmadan seküler dinî örgütler ve hareketlerle yakın çalışmanın yolu bulunmalıdır. Ayrıca laik bir devlet olarak Kırgızistan’da inançlı vatandaşların olduğu kadar inanmayan vatandaşların da varlığı kabul edilmeli ve farklı görüşlere sahip insanların eşit şartlarda bir arada

yaşamasi, toplumun bekasi ve gelismesi için asgari düzeyde sağlanmalıdır. Diğer bir deyişle, eğer inanan vatandaşlar yaşamakta, eğitim almakta ve kamusal yaşama katılmakta özgürlerse, bu tür fırsatlar inanmayan vatandaşlara da sunulmalıdır.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- Anderson, J. (2002). Social, Political, and Institutional Constraints on Religious Pluralism in Central Asia. *Journal of Contemporary Religion*, 17(2), 181-196.
- Başdemir, H. Y. (2009). Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü. *Liberal Düşünce*, 14(55), 23-40.
- Bezci, B. (2015). Sekülerizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 1-11.
- Bleck, J. & Logvinenko I. (2018). Weak states and uneven pluralism: lessons from Mali and Kyrgyzstan. *Democratization*, 25(5), 804-823.
- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularisation: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 7-22.
- Charles, R. (2013). *Secular Regimes and State Engagement with Religion in post-Soviet Eurasia*. (Unpublished Ph.D. dissertation). University of California, Berkeley. https://escholarship.org/content/qt7tw454f3/qt7tw454f3_noSplash_3855e32b7cbeb4f880911fa866ef886e.pdf, (18.05.2022).
- Djuraev, E. (30.09.2018). Religious and Secular Radicalism in Kyrgyz Society. <https://cabar.asia/en/religious-and-secular-radicalism-in-kyrgyz-society/>, (18.05.2022).
- Diamond, L. (2002). Thinking about Hybrid Regimes. *Journal of Democracy*, 13(2), 21-35.
- Alkan, H. (2012). Türk Cumhuriyetlerinde Siyasal Kurumsallaşma Süreci: Geçen Yirmi Yılın Bir Bilançosu. *Bilig*, 61, 1-30.
- Emne üçün islam cana pravoslav Hristiyan dini? (Neden İslam ve Ortodoks Hristiyan Dini?), <https://kyrgyz.news/?p=10377>, (09.05.2022).
- Erdoğan, M. (1995). Sekülerizm, Lâiklik ve Din. *İslâmî Araştırmalar*, 8(3-4), 179-194.
- Ertit, V. (2014). Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1), 103-124.

- Engvall, J. (2020). Religion and the Secular State in Kyrgyzstan, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, Silk Road Paper, Printed in Lithuania. https://www.silkroadstudies.org/resources/Religion_and_the_Secular_State_in_Kyrgyzstan_-_Johan_Engvall_-_10.06.20_FINAL_wCover.pdf, (13.04.2022).
- Fareed, Z. (1997). The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*, 76(6), 22-43.
- Gosudarstvennaya komissiya po delam religiy Kirgizskoy Respubliki (Kırgız Cumhuriyeti Devlet Din İşleri Komisyonu) (2016). Vliyanie religioznogo faktora na sotsialno-politiçeskuyu situatsiyu v Kirgizskoy Respublike (Kırgız Cumhuriyeti'nin Sosyo-Politik Durumu Üzerinde Dini Faktörünün Etkisi), Bişkek: OsOO "Triada Print"
- Gunn, T. J. (2004). Religious Freedom and Laicite: A Comparison of the United States and France. *BYU L. Rev.*, 2, 419-506.
- Hamilton, M. (2014). Sekülerleşme var mı yok mu? Anthony Giddens (Ed.), *Sosyoloji -Başlangıç Okumaları içinde* (s.455-464). Günseli Altaylar (Çev.) İstanbul: Say.
- Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma.
- (1993). *Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma*. Ergun Özbudun (Çev.). Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.
- International Alert, (2020). *Constructive Dialogues on Religion and Democracy project – Second Compilation of Researches*, Bishkek 2020. https://www.international-alert.org/wp-content/uploads/2021/10/Kyrgyzstan_ConstructiveDialogues_Vol2_EN_2019.pdf, (08.05.2021).
- International Crisis Group, (2016). *Kyrgyzstan: State Fragility and Radicalisation*, Crisis Group. Europe and Central Asia Briefing, 83. <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/central-asia/kyrgyzstan/kyrgyzstan-state-fragility-and-radicalisation>, (08.05.2021).
- "İslam azırkı svettik mamlekette" el aralık konferentsiyasının bayandamalar cıynagı ("Modern Laik Devlette İslam" Uluslararası Konferansı Bildiriler Kitabı). Bişkek: 28-29 Eylül 2017. <http://religion.gov.kg/storage/uploads/file/0a72f749cee4adac74b5875a66779d6de36ad909.pdf>, (09.05.2022).
- "İslam azırkı svettik mamlekette" II-el aralık konferentsiyasının bayandamalar cıynagı (II. "Modern Laik Devlette İslam" Uluslararası Konferansı Bildiriler Kitabı). Bişkek: 15-16 Kasım 2018. <http://religion.gov.kg/storage/uploads/file/2018.pdf>, (09.05.2022).
- Kalmatov, R. (19.10.2016). Ala-Buka: markum ayaldı üçüncü iret çerge beriştı (Ala-Buka: Rahmetli Kadını Üç Defa Defnettiler),

- https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_ala_buka_funeral/28062244.html, (09.05.2022).
- 📖 Karaman, Ö. F. (2022). Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Ortaya Çıkan Rejim Modelleri Kapsamında Kırgızistan'ın İncelenmesi. *Reforma*, 4(92), 6–18.
- 📖 Kırgız Respublikasının Konstitusiyası. (Kırgız Cumhuriyeti Anayasası). bk. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/112213?cl=ky-kg>, (04.05.2022).
- 📖 Kırgızistan musulmandarının din başkarmalığı (Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi). resmî websaytı <https://muftiyat.kg/%d0%bc%d1%83%d1%84%d1%82%d0%b8%d1%8f%d1%82%d1%82%d1%8b%d0%bd-%d1%82%d0%b0%d1%80%d1%8b%d1%85%d1%8b/>, (10.05.2022).
- 📖 Komissiyanın Negizdeliş Tarihi. (Komisyonun Kuruluş Tarihi). <http://religion.gov.kg/ky/comission/history>, (04.04.2021).
- 📖 Kozukulov, T. (2015). Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 177-209.
- 📖 -----. (2017). Kırgızistan'da Devletin Din Siyaseti. *Akademik Hassasiyetler*, 4(7), 85-104.
- 📖 -----. (2020). Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Kırgız Toplumunda Din ve Dini Kurumlar Üzerine Bir Analiz. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), 173-206.
- 📖 Kuru, A. T. (2007). Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion. *World Politics*, 59(4), 568–594.
- 📖 -----. (2009). *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France And Turkey*, Cambridge: Cambridge University.
- 📖 -----. (2011), Pasif ve Dışlayıcı Laiklik- ABD, Fransa ve Türkiye. Eylem Çağdaş Babaoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- 📖 -----. (2014). Authoritarianism and democracy in Muslim countries: rentier states and regional diffusion. *Political Science Quarterly*, 129(3), 399-427.
- 📖 Kuru, A. T. & Stepan A. (2012). Laicité as an “Ideal Type” and a Continuum: Comparing Turkey, France and Senegal. Ahmet.T. Kuru, Alfred Stepan (Eds.), *Democracy, Islam & Secularism in Turkey içinde* (95-121). New York: Columbia University.
- 📖 -----. (2013). Bir ‘ideal Tip’ ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması, Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan (Ed.), *Türkiye’de Demokrasi, İslâm ve Laiklik içinde* (91-114), Hande Tatoğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- 📖 Levy, D. (2018). The impulse to orthodoxy: why illiberal democracies treat religious pluralism as a threat. *Religion, State & Society*, 46(3), 243-265.

- 📖 Lewis, D. G. (2022). *Vrieties of Authoritarianism in Central Asia*, Rico Isaacs and Erica Marat (Ed.), *Routledge Handbook of Contemporary Central Asia* içinde (s.73-86). New York: Routledge.
- 📖 Mahoney, J. (2017). The politics of religious freedom: Liberalism and toleration in Muslim-majority states. *Philosophy and Social Criticism*, 43(6), 551-570.
- 📖 Martin, B. (2009). Çok Dinli Toplumlarda Din Özgürlüğünün Laik Sistemlerce Güvenceye Alınmasının Koşulları ve Zorlukları. Gülnur Elçik (Ed.), *Din ve Demokrasi içinde* (s.124-134), Metin Susan (Çev.). İstanbul: Sena Ofset.
- 📖 Nadjibulla, F. (02.02.2021). Noviy "Nur". Polemika vokrug pervoy "islamskoy" partii v Kırgızstane, (Yeni "Nur". Kırgızistan'daki ilk "İslami" Parti Tartışma Yarattı), <https://rus.azattyq.org/a/kyrgyzstan-s-first-islamic-party-sparks-controversy/31081487.html>, (09.05.2022).
- 📖 Omorov, A. (2020). Kırgızstandın sayasatında islam (Kırgızistan Siyasetinde İslam), <http://religion.gov.kg/storage/uploads/file/9897f927885fe5494c60379ff5440fe9db784c0e.pdf>, (09.05.2022).
- 📖 Peyrouse, S. (2021). *Central Asia's Contemporary (Post-Soviet) Religious Landscape: A 'De-Secularization' in the Making?*. Jeroen Van den Bosch, Adrien Fauve & Bruno De Cordier (Ed.), *European Handbook of Central Asian Studies: History, Politics, and Societies içinde* (s.247-289). Stuttgart: Ibiden Verlag.
- 📖 Sağındık Kızı, V. (02.12.2018) "Din caatında korkunuçtar bosogobuzda turat" (Din Alanda Tehlikeler Önümüzde Bekliyor) https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_religion_dangers_reform/29632295.html, (08.05.2022).
- 📖 Sewell, E. A. (2009). Dini çoğulculuk, Demokrasi ve Uluslararası İnsan Hakları Normları. Gülnur Elçik (Ed.), *Din ve Demokrasi içinde* (s. 117-123), Metin Susan (Çev.). İstanbul: Sena Ofset.
- 📖 Sıdkov, O. (1990). *Tarih Kırgız Şadmaniya: Kırgız Sancırası*. (Şadman Kırgız Tarihi: Kırgız Şeceresi). Frunze: Kırgızstan.
- 📖 Soltonoev, B. (2003). *Kırgız Tarihi*. (Kırgız Tarihi). Bişkek: Arhi İnnovatsiyalık Borboru.
- 📖 Şambetov, T. (02.05.2022). Caparov din menen salttı karşı koyboogo çakırdı (Caparov Din ile Geleneği Karşı Karşıya Getirmemeyi Tembihledi), <https://www.azattyk.org/a/31830545.html>, (09.05.2022).
- 📖 Thibault, H. (2015). The Soviet Secularization Project in Central Asia: Accommodation and Institutional Legacies. *Eurostudia*, 10(1), 11–31.
- 📖 Timur, T. (2017). *Laiklik, Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. Gökan Atılğan & E. Atila Aytekin (Ed.), İstanbul: Yordam Kitap.

- 📖 Yaman, A. (2007). Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi. Bilgi Bellek, 4(8), 77-96.
- 📖 <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/891?cl=ru-ru>, (04.05.2022).
- 📖 <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68294>, (04.05.2022).
- 📖 <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/21186>, (10.05.2022).
- 📖 <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/430711>, (04.05.2022).
- 📖 http://religion.gov.kg/ky/religion_organization/registered/all, (04.05.2022).
- 📖 http://religion.gov.kg/ky/religion_organization/registered/muslim, (19.05.2022).
- 📖 <https://freedomhouse.org/countries/nations-transit/scores>, (04.05.2022).
- 📖 <https://www.britannica.com/topic/secularism>, (25.04.2022).
- 📖 <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/la%c3%afcit%c3%a9/4593>, (25.04.2022).



**Bağımsızlık Sonrası Orta Asya'da Kamu Yönetimi:
Kazakistan Örneğinde Yapı ve Reformlar**
*Public Administration in Central Asia After Independence:
Structure and Reforms in the Case of Kazakhstan*

Şura ZAVALSIZ*
Hamza ATEŞ**

Özet

1991 yılına kadar Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği bünyesindeki ülkelerden biri olan Kazakistan, devlet mülkiyetine dayalı ekonomi ve otoriter idari yapıya sahipti. Sovyet düzenin oluşturduğu artan merkezileşme ve buna bağlı gelişen yönetim zorluğu, zaman içerisinde bir takım idari reformların yapılmasını gerekli kılmıştır. Yapılan reformların Birliğin dağılmasını engelleyememesi, arasında Kazakistan Cumhuriyeti'nin de bulunduğu Sovyetler Birliği'ndeki devletlerin bağımsızlığını ilan etmesiyle sonuçlanmıştır. Devralınan Sovyet sisteminin işlevsizliği, bağımsız Kazakistan'ın kalkınması için engel oluşturduğundan, Kazakistan'da bir dizi idari reform yapılmıştır. Bu çalışmada, bağımsızlık sonrası Kazakistan'daki kamu yönetimi yapısı ve gerçekleştirilen reformlar incelenmektedir. Çalışma, Kazakistan kamu yönetimi reformlarına bütüncül bakabilmeyi ve reformların analizi amaç edinmektedir. Gerçekleştirilen reformlara öncelikli olarak birincil kaynaklar incelenerek ulaşılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme tekniğinin kullanıldığı çalışmanın yöntemi, birincil kaynakların analizine, ikincil kaynakların ise gözden geçirilmesine dayanmaktadır. Çalışma sonucunda, Kazakistan'da gerçekleştirilen reformların, Yeni Kamu Yönetimi anlayışı ilkelerinde inşa edildiği görülmektedir. Kazakistan'daki kamu yönetimi reformunu; yapı oluşturma (1991-2001), modernize etme (2002-2011) ve geliştirme (2012-2021) olmak üzere üç aşamaya ayırmak mümkündür.

Anahtar kelimeler: Kamu Yönetimi, Kazakistan, Orta Asya, Reform, Sovyetler Birliği.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, surazavalsiz@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8656-6192.

** Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, ates.hamza@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0975-0062.

Abstract

Kazakhstan, which was one of the countries within the Union of Soviet Socialist Republics until 1991, had an economy based on state ownership and a authoritarian administrative structure. The increasing centralization created by the Soviet order and the associated difficulty of administration necessitated some administrative reforms over time. The failure of the reforms to prevent the disintegration of the Union resulted in the declaration of independence of the states in the Soviet Union, including the Republic of Kazakhstan. Since the dysfunction of the inherited Soviet system was an obstacle to the development of independent Kazakhstan, a number of administrative reforms were made in Kazakhstan. In this study, the public administration structure and the reforms carried out in Kazakhstan after independence are examined. The study aims to take a holistic view of the Kazakhstan public administration reforms and to analyze the reforms. The reforms was reached primarily by examining the primary sources. The method of the study, in which the document review technique, which is one of the qualitative research methods, is used, is based on the analysis of primary sources and the review of secondary sources. As a result of the study, it is seen that the reforms carried out in Kazakhstan are built on the principles of New Public Administration. public administration reform in Kazakhstan; It is possible to divide it into three phases: building (1991-2001), modernizing (2002-2011) and development (2012-2021).

Keywords: *Public Administration, Kazakhstan, Central Asia, Reform, Soviet Union.*

1922 yılında kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) bünyesinde 15 ayrı devlet bulunmaktadır. Birlik içerisindeki devletler SSCB'nin otoriter yönetimi altında 1991 yılında kadar varlıklarını devam ettirdiler. SSCB'nin dağılmasıyla ortaya çıkan cumhuriyetlerden biri de Kazakistan'dır. Orta Asya bölgesi içerisinde en zengin yer altı kaynaklarına, en geniş yüzölçümüne sahip olması ve bölge politikalarında hem bölge düzeyinde hem de uluslararası düzeyde öncü olması (Akkaya, 2018) Kazakistan'ı bölgedeki diğer devletlere nazaran öne çıkarmaktadır. Sahip olduğu imkânların yanında, yaşadığı bazı zorluklar da bulunmaktadır. Komünizm sonrası Kazakistan'ı Sovyet komuta kontrol sisteminden, piyasa ekonomisine dönüştürmek (Bhuiyan, 2010), demokratik devlet ve toplum yapısı kurmak gibi devletin bütününe ilgilendiren alanlarda köklü değişikliklerin yapılması karşılaştığı zorluklar arasındadır.

Kazakistan'ın Orta Asya'da sahip olduğu imkânları koruması, uluslararası sisteme entegre olması ve kalkınması için bir dizi idari ve siyasi reformların gerçekleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, bağımsızlık sonrası Kazakistan'da siyasi, sosyoekonomik ve idari dönüşüm yaşanmaktadır. Bu dönüşümün ayrılmaz bir parçası kamu yönetimi reformlarıdır. Kazakistan

Cumhuriyeti, reformları uygulamada Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT) ülkeleri arasında en başarılısı (Ibrayeva ve Nezhina, 2013) olduğu yönünde görüşlerin olması, Orta Asya ülkelerinde gerçekleştirilen kamu yönetimi reformlarını Kazakistan özelinde incelenmesini daha öncelikli kılmaktadır. Bununla birlikte, Türk dili literatüründe bu alandaki eksikliğin gözlemlenmesi, Kazakistan yönetim yapısının geçmişten günümüze incelenmesini daha önemli kılmaktadır.

Kazakistan'ın kamu yönetim yapısı ve reformlarının incelenmesinin amaçlanan çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Sovyetler Birliği döneminde Kazakistan'daki kamu yönetim yapısı incelenmektedir. Bu bölümün amacı, Kazakistan'ın devraldığı yönetim mirasının gerçekleştirdiği reformlara etkisini ortaya koymaktır. İkinci bölümde, 1991 yılında bağımsızlığını kazanan Kazakistan Cumhuriyeti hakkında genel, tanımlayıcı bilgiler verilmektedir ve günümüzdeki kamu yönetim yapısı incelenmektedir. Bu bölümde Kazakistan'ın kamu yönetimi reformlarını daha anlaşılır kılma amacıyla kamu yönetim yapısı; cumhurbaşkanı, parlamento, hükümet ve yerel yönetim başlıklarında incelenmektedir. Çalışmanın ana odağı olan kamu yönetim reformları ise üçüncü bölümde; başkanlık sistemi, yerel yönetim, e-devlet ve kamu hizmeti olmak üzere dört başlıkta değerlendirilmektedir.

1. Sovyetler Birliği'nde Kazakistan'da Kamu Yönetimi

1917 yılı Rus Devrimi sonrasında, Orta Asya'yı da kapsayan geniş coğrafyada kurumsal yapı inşa edilerek toplumsal bir model oluşturulmuştur. SSCB ülkeleri, standart bir komünist totaliterlik modeline göre federal devlet tipinde şekillendirilmiştir. Kurulan bu düzende ilk olarak piyasa ekonomisinin kaldırılması ve devlet mülkiyetine dayalı merkezi olarak planlanmış bir ekonomik sistemin inşa edilmesi amaçlanmıştır. Kapitalizm yapısı içerisinde bulunan 'burjuva' sınıfının yerine proletaryanın egemen olacağı bir yapı oluşturulmuştur (Liebert, Condrey ve Goncharov, 2017).

Oluşturulan komünist düzen "toplum iradesi" ve "ortak iyi" ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Bu ilkeler, kırsal kesimdeki kolektif çiftlikleri (*sovhoz*) ve kooperatif işletmeleri (*kolhoz*) meydana getirmiştir. Bu kavramların uygulanabilirliği için Komünist Parti bir araç olarak kullanılmıştır. Komünist Parti idari hiyerarşinin en üstünde yer alarak, politikaların geliştirilmesini ve uygulanmasını kontrol etme sorumluluğuna sahip olmuştur (Sootla ve Lääne, 2017).

Kamu kurumlarının oluşturulması ve yönetim süreçleri, merkezi Moskova olan SSCB yönetiminin yetkisinde gerçekleştirilmiştir (Akyn ve Rakhymbai, 2017). Sovyetler Birliği'nin idari ve ekonomik organizasyonu, sosyalist planlama anlayışı gereği, merkezi yönetim tarafından gerçekleştirilmiştir. Merkezi

yönetim, Birlik bünyesindeki her bir ülkeyi üretim planlamasında, zincirin birer halkaları haline getirerek, Birlik içerisindeki ülkeleri birbirine bağılı bir yapı haline gelmesini sağlamıştır (Özdemir ve Çakır, 2007).

SSCB bünyesinde bulunan devletlerin yönetim hiyerarşisinde en büyük meclis, her Federe Cumhuriyeti'nin kendi Yüksek Sovyet'i olmuştur (Zhumashov, 2010). Yüksek Sovyet'ten sonra yerel yönetim sovyetleri olan; eyalet, kent, ilçe ve köy yönetim kademeleri gelmiştir. Birlik döneminde Kazakistan SSC'de; eyalet meclisi (*Oblastnoy Sovyet*), kent meclisi (*Gorodskoy Sovyet*), ilçe meclisi (*Rayonnyi Sovyet*) ve köy meclisinden (*Selskyi Sovyet*) oluşan yerel yönetim birimleri bulunmaktadır. Buna karşın, yerel yönetim birimleri doğrudan merkeze bağılı kalarak, totaliter yapının birer aracı olmuştur (Tileuberdi, 2014).

Komünist Parti'nin devletin tüm yönlerini kontrol etme arzusu, son derece merkezîyetçi bir yönetimle sonuçlanmıştır. Oluşturulan sosyalist düzen, ekonomik kurumlar arasındaki sınırın yok olmasına, komünist seçkinlerin ve totaliter yapının oluşmasına neden olmuştur. Oluşan totaliter yapı, SSCB'nin bünyesindeki ülkelerdeki etkisini ilk olarak 1950'li yıllarda zayıflatmıştır ve Birliğin dağılmasına giden süreç yaşanmıştır. 1950'li yıllarda küreselleşme eğilimi olan dünyaya uyum sağlama amacıyla Sovyetler Birliğı bünyesinde idari ve ekonomik reform başlatılmıştır. Bu reformlar, siyaset ile sosyoekonomik konuların arasında yönetsel olarak bir ayırım yapılmasını içermiştir. Sovyetler Birliğı'nin dağılmasını önlemek için 1980'li yıllarda ikinci reform yapılmıştır. Esnek bir yönetim ve demokratikleşme reformları çerçevesinde açıklık (*Glasnost*) ve yeniden yapılandırma (*Perestroyka*) adımları atılmıştır (Liebert, Condrey ve Goncharov, 2017).

Yapılan reformlar, Birliğin parçalanmasını engelleyemeyerek, 1917 yılında temelleri atılan ve 1922 yılında kurulan Sovyetler Birliğı'nin 1991 yılında dağılmasıyla sonuçlanmıştır. 16 Aralık 1991 tarihinde "Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Bağımsızlığı Üzerine" kanunuyla Kazakistan'da bağımsızlık ilan edilmiştir.

Sovyetler Birliğı'nin dağılmasından sonra bağımsız olan devletler; idari, ekonomik ve sosyal yapı inşasında farklı yollar izleseler de, ortak bir Sovyet mirasına sahip olmuşlardır. Bu miras; otoriter ve devletçi ekonomi yönetimi tarafından tasarlanan, demokratik olmayan kamu yönetimi sistemi olmuştur (Liebert, Condrey ve Goncharov, 2017). Sovyetler Birliğı'nin dağılmasında otoriter yapı ve devletçi ekonomik sisteminin etkisinin olması, bu kapsamda yapılacak reformları ise kaçınılmaz kılmıştır.

Bağımsız devletlerin çoğı, bağımsızlık sonrasında ekonomik liberalizasyon, sosyal kalkınma ve esnek yönetim anlayışının bir parçası olan kamu yönetimi reformunu gerçekleştirmiştir (Knox, 2017). Sovyetler Birliğı'nin dağılmasından

sonra bağımsızlığını kazanan Kazakistan Cumhuriyeti de kalkınmasını sağlayacak kamu yönetimi reformları gerçekleştirmiştir.

2. Kazakistan Cumhuriyeti

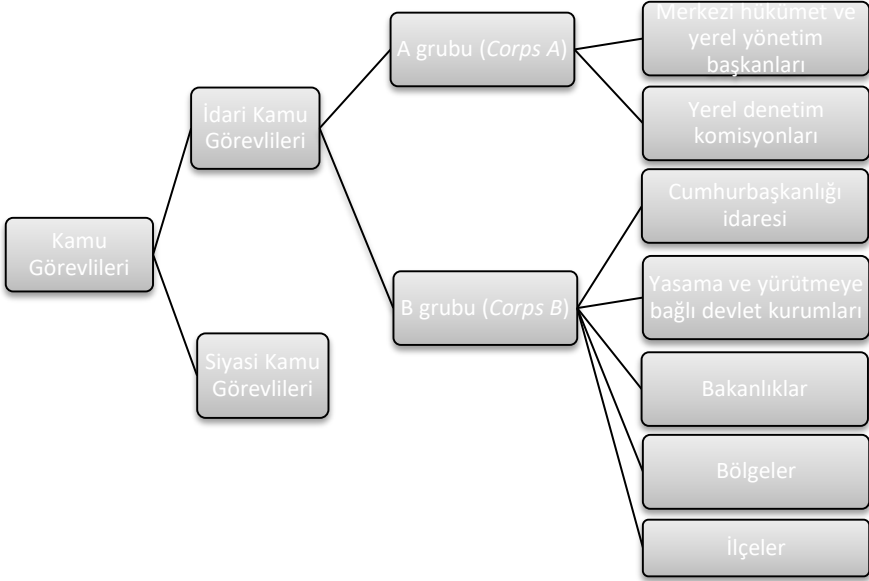
16 Aralık 1991'de bağımsızlığını kazanan Kazakistan Cumhuriyeti, başkanlık sistemine dayalı üniter bir devlettir. Anayasasına (1995) göre Kazakistan; insanı, yaşamını, temel hak ve özgürlüklerini ülkenin en yüksek değerleri olarak tanıyan demokratik, laik, sosyal bir hukuk devletidir. Kazakistan 2,725 milyon km² yüzölçümü ile dünyanın en büyük dokuzuncu ülkesidir (Worldatlas, 2021) ve 18,73 milyon nüfusuyla (World Bank, 2020) dünyanın en düşük nüfus yoğunluklarından birine sahiptir.

Kazakistan oldukça zengin yeraltı kaynaklarına sahiptir. Kanıtlanmış petrol rezervi bakımından dünyada dokuzuncu sıradadır. Bununla birlikte; sahip olduğu kömür rezervinde sekizinci, uranyum rezervinde ikinci; çinko, tungsten ve barit rezervlerinde birinci; gümüş, kurşun ve kromit rezervlerinde ikinci; bakır ve florit rezervlerinde üçüncü; altın rezervinde dünyada altıncı sırada yer almaktadır (www.akorda.kz, 2021).

2.1. Kazakistan'ın Kamu Yönetim Yapısı

Kazakistan'ın kamu yönetimi yapısı merkezi ve yerel yönetim teşkilatlarıyla bütünlük göstermektedir. 2015 yılı Kamu Hizmeti Kanunu'na göre, ülke genelinde siyasi ve idari olmak üzere iki tür kamu görevlisi bulunmaktadır. Bir kamu görevlisi aynı anda hem siyasi hem idari kamu görevinde bulunamamaktadır. Siyasi kamu görevlilerinin atamaları ya da seçilmeleri siyasi yollarla gerçekleşmektedir. Siyasi kamu görevlileri, işbirliği ve temsil görevlilerinin yanında kalkınma programlarına dayalı politikaların geliştirilmesi ve uygulamasından sorumludurlar.

İdari kamu görevlileri, kanun ve cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle belirlenen durumlar haricinde, istihdamları kalıcı olan kamu hizmet görevlileridir. İdari kamu görevlileri kendi içerisinde "A" ve "B" grubu (*corps*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. A yönetim düzeyindeki görevliler, özel istihdam ve işten çıkarma şartlarının serbest olduğu grubu oluşturmaktadır. A grubu dışında kalan kamu görevlileri ise B grubu (*corps*) görevlileridir. Kamu görevlisi hiyerarşisi Şekil 1'de görülebileceği gibidir:



Şekil 1. Kazakistan’da Kamu Görevlisi Hiyerarşisi

(Kaynak: 2015 yılı Kamu Hizmeti Kanunu’na dayanarak yazarlar tarafından oluşturuldu)

2.1.1. Merkezi Yönetim

30 Ağustos 1995 tarihinde ulusal referandumla kabul edilen Kazakistan Anayasası’na göre, Kazakistan Cumhurbaşkanı, devletin başı ve en yüksek siyasi görevlisidir. İç ve dış politikayı belirlemekte ve Kazakistan’ı temsil etmektedir. Hükümetin koordineli işleyişi ve halka karşı sorumluluğu cumhurbaşkanına aittir. Kazakistan Cumhurbaşkanlığı oldukça kuvvetli bir yapıdadır. Devletin tüm erkleri cumhurbaşkanına bağlıdır. Hükümet görevlilerini, Başbakanı, Ulusal Banka Başkanını, Cumhuriyet Başsavcısını, Senato Başkanını ve Cumhuriyet Milli Güvenlik Komisyonu Başkanını atar ve görevden alabilir. Bununla birlikte, Kamu Hizmet Kurumu, Ulusal İnsan Hakları Merkezi, Başkanlık İdaresi, Muhasebe Komitesi, Merkez Bankası, Ulusal Güvenlik Komitesi, Başsavcılık Ofisi doğrudan cumhurbaşkanlığına bağlıdır.

Kazakistan Anayasası’na (1995) göre, Kazakistan parlamentosu; Senato ve Meclis (*Mazhilis*) olmak üzere iki meclisli yapıdan oluşmaktadır. Senato, 16 bölge ile başkent Nur-Sultan’dan ikişer üye ve Cumhurbaşkanı tarafından atanan 15 üye olmak üzere toplam 49 üyeden oluşmaktadır. *Mazhilis* ise 107 milletvekilinden oluşmaktadır. Senato milletvekillerinin görev süresi altı yıl, *Mazhilis* milletvekillerinin görev süresi ise beş yıldır. Senato başkanı

Cumhurbaşkanı tarafından atanmaktadır. *Mazhilis* başkanı ise meclis üyeleri tarafından seçilmektedir. Cumhurbaşkanının parlamentoyu feshetme ve Parlamentodan geçen yasaları veto etme yetkisi bulunmaktadır. Parlamento bünyesinde her iki meclisinde kendine ait yetki sorumluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, alınacak bazı kararlar önce *Mazhilis*'te sonra Senato'da ortak olarak alınmaktadır. Görev ve sorumluluk dağılımları değerlendirildiğinde, iki meclisinde ülkenin genelini ilgilendiren ekonomik, idari ve siyasi meselelerde ortak sorumluluğun olduğu görülmektedir. Aynı ayrı yetkileri değerlendirildiğinde ise Senato'nun daha geniş yetkilerinin olduğu, *Mazhilis*'in ise hükümeti düşürmeye yönelik irade sahibi olduğu görülmektedir (Kazakistan Senatosu, 2021; Kazakistan Anayasası, 1995).

Kazakistan Cumhurbaşkanı, hükümetin işleyişinden sorumludur. Parlamentodaki çoğunluğu oluşturan siyasi partiyi temsil eden başbakan adayı, meclis çoğunluğunun onayını aldıktan sonra cumhurbaşkanı tarafından atanır. Cumhurbaşkanı, başbakanın önerisiyle hükümeti kurmaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti Hükümeti 18 bakanlıktan oluşmaktadır (Kazakistan Hükümeti, 2021).

Başbakan, Başbakan yardımcıları, bakanlar ve diğer yetkililerden oluşan Kazakistan Hükümetinin, Cumhurbaşkanlığını asiste eden bir yapıda olduğu söylenebilir. Görev ve sorumlulukları 30 Ağustos 1995 tarihli Anayasaya göre, Cumhurbaşkanı kararnamesiyle verilebilecek görevleri yerine getirmek ve Cumhurbaşkanı tarafından onaylanan kamu programlarını uygulamak öncelikli görevleri arasındadır.

Kişiselleşmiş siyasi güç, patrimonyal yapı ve cumhurbaşkanının otoritesi karşısında Kazakistan parlamentosu dengeleyici bir güç olma özelliğine sahip olamamaktadır (Anbarlı Bozatyay ve Şahnagil, 2020: 361).

2.1.2. Yerel Yönetim

8 Aralık 1993 tarihli Kazakistan Cumhuriyeti İdari-Bölgesel Yönetim Kanunu'na göre, Kazakistan Cumhuriyeti'nin idari-bölgesel bölümlenmesi; köy, kırsal yerleşim, kırsal bölge, şehir, ilçe, *oblast*'dir (eyalet). Yerel yönetim; 14 eyalet, üç büyükşehir (Almatı, Nur-Sultan ve Çimkent), 175 idari bölge, 84 şehir, 35 köy ve 7031 kırsal yerleşimlerden oluşmaktadır (Koishymanova, 2020). Eyaletlerin her biri Cumhurbaşkanı tarafından atanan bir *Akim* (vali) tarafından yönetilmektedir. Kazakistan'da merkezi yönetim ve yerel yönetimler arasında hiyerarşik bir ilişki bulunmaktadır.

23 Ocak 2001 tarihli 148 sayılı "Yerel Yönetim ve Özyönetim Kanunu"na göre *Akim*, Cumhurbaşkanı ve Hükümetin yerel yönetimlerde temsilcisi ve yerel

yürütme organının başıdır. *Akimat* ise yerel yönetim bütçesinden finanse edilen yerel yürütme organıdır.

Yerel temsil organları olan *Maslikhatlar*; Senato'nun bölgesel alt bölümüdür ve başkanı Senato başkanı tarafından atanmaktadır. *Akimat*ların yürütme faaliyetlerini kontrol etme ve öneriler geliştirmek üzere oluşturulmuştur (Kazakistan Senatosu, 2021). *Maslikhatlar* bölge halkının beklenti ve taleplerini merkezi yönetime iletmekten sorumlu makamlardır (Ranov, 2017).

3. Yöntem

Bu çalışmada, Kazakistan'ın bağımsızlık sonrası kamu yönetim sistemine ve reformlarına odaklanılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Kazakistan Cumhuriyeti'nin kamu yönetim sistemi ve reformlarını değerlendirme amacı ile birincil kaynakların analizine ve ikincil kaynakların gözden geçirilme yöntemine dayanmaktadır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman inceleme tekniği kullanılmaktadır. Bu teknik, verilerin sistematik olarak incelenmesi ve değerlendirilmesinde tercih edilen (Ekiz, 2013), incelenmesi amaçlanan olgu veya olgular hakkında bilgi içeren materyallerin analizini içermektedir (Şimşek ve Yıldırım, 2016).

Birincil kaynaklara Kazakistan'ın resmi kurumlarının internet adreslerinden ulaşılmıştır. Verilere, Kazakistan Cumhuriyeti Düzenleyici Hukuki İşlemler Bilgi Sistemi, Kazakistan Cumhurbaşkanlığı ve Hükümeti ile Kazakistan Cumhuriyeti Yasal Bilgi Sistemi'nden ulaşılmıştır.

Kazakistan'ın kamu yönetimi reformları; başkanlık sistemi, yerel yönetim, e-devlet ve kamu hizmeti başlıklarında incelenmektedir.

4. Kazakistan'da Kamu Yönetimi Reformları

Kazakistan'da var olan yaygın yolsuzluk, siyasi yönetimde yürütme ile yasama arasında güç dengesinin olmaması, modern olmayan devlet yapısı, Sovyetler Birliği'nden devralınan oldukça merkezileşmiş yönetim anlayışı, kamu personel sisteminin zayıflığı kamu görevlilerinin zayıf hesap verebilirliği kamu yönetimi reformlarının yapılmasını gerekli kılmaktadır (Khairmukhanmedov, 2017; Akyn ve Rakhymbai, 2017; Ibrayeva ve Nezhina, 2017).

Bağımsızlık sonrası Kazakistan'ın benimsediği reformlardan biri kamu yönetimi reformudur. Kamu yönetimi reformları bağımsızlığın ilk yıllarından bu yana devam etmektedir. Reformlar yukarıdan aşağıya siyasi bir zorunlulukla gerçekleştirilmektedir (Knox, 2008). Cumhurbaşkanlığı düzeyinde gerçekleştirilen reformlar, ülke genelinde hızla uygulanmakta ve yasal statü kazandırılmaktadır.

1997 yılında birinci Kazakistan Cumhurbaşkanı halka sesleniş konuşmasında, Sovyet yönetim anlayışının neden çöktüğünü ve bağımsızlık sonrası devralınan yönetime yönelik yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir (www.akorda.kz, 1997):

“Sovyet komuta ekonomisi içinde devlet, her şeyi ve herkesi kontrol etmeyi başardı. Sonuç olarak, çok sayıda kesişen zincirle garip bir yapı meydana geldi. Gelişmiş ülkelerde Sovyet kontrolü altındaki benzer faaliyetlerin %80'den fazlası devlet işlevleri listesine dâhil edilmemektedir. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra, devlet inşası ve yönetimiyle ilgili yeni sorunları çözmek zorunda kaldık.”

Bağımsızlık sonrası Kazakistan'da Cumhurbaşkanlığı düzeyinde eski sistemin sıkıntıları ve oluşturulacak yeni sistem için gerekli olan ilke ve esaslar ortaya konulmaktadır. İlk olarak, bağımsız Kazakistan'ın işleyişi için mevzuat oluşturulmasına ve bunun sonucunda idari yönetim istikrarının korunması amaçlanmaktadır. Devam eden konuşmasında Cumhurbaşkanı, oluşturulacak reform paketlerinin nihai olarak yedi temel ilke üzerinde olacağını ifade etmektedir (www.akorda.kz, 1997):

- 1) Kapsamlı ve profesyonel yönetim,
- 2) Strateji hedeflerine yönelik eylem programları,
- 3) Kurumlar arası etkin koordinasyon,
- 4) Bakanların yetki ve sorumluluklarının, hesap verebilirliklerinin ve faaliyet denetimleri,
- 5) Adem-i merkeziyetçiliği güçlendirmek,
- 6) Yolsuzlukla mücadele,
- 7) İnsan kaynakları yönetimi.

Kazakistan'da cumhurbaşkanlığı makamının siyasi karar alması bakımından güçlü olması otoriterleşme eğilimini artırmasının yanında, kamu yönetimi reformlarının oldukça hızlı gerçekleştirilmesine neden olmaktadır (Knox, 2008). Gerçekleştirilen kamu yönetimi reformları, devletin bütünü kapsayan yapıdadır. Reformlar; kamu hizmetlerinin modernizasyonu, devlet bürokrasisinin rasyonelleştirilmesi, kamu hizmetinde kalite standartlarının oluşması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, etik kültürün inşası, kamu personel yönetiminin dizayn edilmesi, yolsuzlukla mücadele gibi konularda gerçekleşmektedir. Vatandaş odaklılık, şeffaflık, etkinlik, hesap verebilirlik ve profesyonel yönetim kültürünü devlet yönetiminde oluşturmak için yukarıdan aşağıya reformlar gerçekleştirilmektedir. Bu kapsamda; başkanlık sistemi, yerel

yönetimler, elektronik devlet, kamu hizmet sunumlarında reformlar yapılmaktadır.

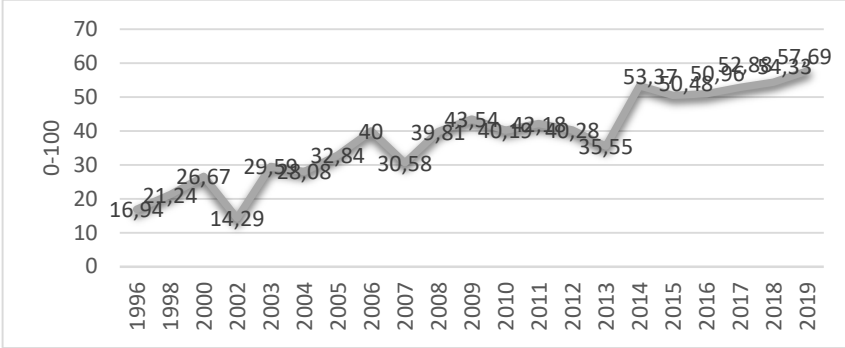
Kazakistan'ın kamu yönetimi reformu Avrupa Birliği (AB) tarafından mali olarak desteklenmektedir. 23 Haziran 2011 tarihinde Kazakistan Hükümeti ile AB arasında "Kamu sektörünün reformu ve modernizasyonu: Kazakistan Cumhuriyeti'nin kamu yönetiminin modernizasyonu politikasının desteklenmesi" ve "Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yerel Kalkınmanın Desteklenmesi"ne yönelik iki mali program uygulanmaktadır. AB tarafından toplam 25 milyon *Euro* mali destek verilen bu program kapsamında, kamu yönetiminin modernizasyonu ve yerel yönetimlerin güçlendirilmesi hedeflenmektedir. Bu kapsamda, yasal ve kurumsal çerçevenin geliştirilmesi, kamu hizmeti standardının oluşturulması, vatandaş katılımı, kamu görevlilerinin ileri düzeyde eğitimi yönünde adımlar atılmaktadır.

Kazakistan'da kamu hizmeti reformlarının üretilmesi ve değerlendirilmesi amacıyla 2013 yılında Kazakistan ve Birleşmiş Milletler (BM) ortaklığında Astana Kamu Hizmeti Merkezi (*Astana Civil Service Hub*) kurulması kamu yönetimi reformlarının uluslararası araçlarından biridir. Bu merkez çok taraflı bir yapıdadır. Kazakistan'ın, bölge coğrafyasının ve 42 katılımcı ülkenin kamu hizmet sistemlerinin etkinliğini geliştirmek ve işbirliği sağlama amacıyla faaliyet göstermektedir (Astana Kamu Hizmeti Merkezi, 2021).

Kazakistan'da kamu yönetimi reformları; kamu kurumlarında hesap verebilirliği artırmak, yolsuzlukla mücadele, memurların ahlaki ve etik sorumluluklarını artırmak, modern ve profesyonel devlet yapısı oluşturmak, vatandaş odaklı yönetim yapısının oluşturulmasını amaçlamaktadır. Bu kapsamda kamu kurumlarından hizmet alan vatandaşların, kamu görevlilerinin suistimallerini bildirmelerine imkân tanıyan şikâyet hatları kurulmaktadır (Akyn ve Rakhymbai, 2017). Kamu yönetimi reformu, Kazakistan vatandaşlarının kamu görevlilerine yaptığı şikâyetlerin toplam sayısının büyük ölçüde azalmasında etkili olmaktadır. Resmi verilere göre, 2012 yılında 19.1 milyon olan şikâyet ve itiraz başvuru sayısı 2017 yılında 1.7 milyona gerileyerek, yıllar içerisinde azalmaktadır (Emrich-Bakenova, 2021).

Kaufmann, Kraay ve Mastruzzi (2010) tarafından oluşturulan hükümet etkinliği ölçeği; kamu hizmetlerinin kalitesi ve kaliteye yönelik algı, siyasi baskılara karşı bağımsızlık seviyesi, kaliteli politika oluşturma ve hükümetin politikaları yerine getirme güvenilirliğinden oluşmaktadır. Ölçeklendirme sonucu ülkeler, 0 (en düşük) ile 100 (en yüksek) arasında derecelendirilmektedir. Bu ölçeğin kullanıldığı Dünya Bankası Yönetişim (2021) verilerine göre, Kazakistan'ın hükümet etkinliği 1996 yılından 2019 yılına kadar üç kattan fazla artış

göstermektedir. Kazakistan'ın hükümet etkinliğinde yıllara göre iniş-çıkışlar yaşansa da yükselen grafik göstermektedir (Bkz. Grafik 1).



Grafik 1. Kazakistan'da Hükümet Etkinliği

(Kaynak: World Bank. Worldwide Governance Indicators, 2021.)

Yapılan çalışmalarda bağımsızlığından bu yana Kazakistan'ın, gerçekleştirdiği reformlarla kademeli olarak gelişme gösterdiği (Turganbayev ve Diener, 2018; Vakulchuk, 2016; Bhuiyan, Amagoh, 2011; Knox, 2008) sonucuna ulaşıldığı görülmektedir. Kazakistan'ın resmi mevzuat sisteminde kamu yönetimi reformuna yönelik yasal ve kurumsal metinler Tablo 1'de görüldüğü gibidir.

Tablo 1. Kazakistan'da Kamu Yönetimi Reformları

1992 - Kamu Yönetimi Organlarının Örgütlenmesi ve Faaliyetlerinin İyileştirilmesi Hakkında Kararname
1993 - Kazakistan Cumhuriyeti İdari-Bölgesel Kuruluş Kanunu
1993 - Yerel Yürütme ve Temsili Organları Hakkında Kanun
1995 - Kamu Hizmeti Kararnamesi
1998 - Kamu Hizmeti İşleri Dairesi
1999 - Kamu Hizmet Kanunu
2001 - Yerel Yönetim ve Özyönetim Üzerine Kanun
2005 - E-Devlet
2005 - Tek Merkezden Kamu Hizmeti (<i>One-Stop-Shop – OSS</i>)
2007 - Kamu Yönetim Sisteminin Modernizasyonuna Yönelik Tedbirlere İlişkin Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi
2011 - Yeni Kamu Hizmeti Modeli
2012 - Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yerel Özyönetim Geliştirme Kararnamesi

2015 - Kamu Hizmet Kanunu

2020 - "2025 Yılına Kadar Kamu Yönetiminin Geliştirilmesi" Hakkında Karar

2021 - "2030 Yılına Kadar Kamu Yönetiminin Geliştirilmesi" Hakkında Karar

(**Kaynak:** Kazakistan'ın mevzuat sistemine dayanılarak yazarlar tarafından oluşturuldu.)

Tablo 1 değerlendirildiğinde, Kazakistan'ın kamu yönetimi reformunu, zaman ve anlayış bakımından üç aşamaya ayırmak mümkündür:

- Birinci aşama (1991-2001) yeni kamu yönetimi sistemi oluşturma,
- İkinci aşama (2002-2011) oluşan sistemin modernize edilmesi,
- Üçüncü aşama (2012- 2021) kamu yönetimi sisteminin geliştirilmesi.

Bu bölümde Kazakistan'da yapılan kamu yönetimi reformları; başkanlık sistemi, yerel yönetim, e-Devlet, kamu hizmeti reformlarına yönelik idari ve hukuki metinler incelenerek değerlendirilmektedir. Reformlara yönelik metinlere Kazakistan Cumhuriyeti Yasal Bilgi Sistemi, Başkanlık, Cumhurbaşkanlığı, Parlamento'nun resmi internet sayfalarından ulaşılmaktadır.

4.1. Başkanlık Sistemi

Komünist Parti'nin otoriter yönetim sistemini devralan Orta Asya ülkeleri, egemen ve bağımsız olma sürecine oldukça hazırlıksız yakalandılar. Bu durum otoriter tek parti sisteminin bağımsızlık sonrası devlet başkanlığı kurumunun kişiselleştirildiği otoriter yapıya dönmesine neden olmuştur (Kaushik, 2001). Bağımsızlığın kazanılmasından önce Komünist Parti Genel Sekreterine tanınan yüksek otorite, bağımsızlık sonrası başkanlık sistemine benzer bir yapı kurularak sürdürülmüştür.

Kazakistan'da başkanlık sistemi reformu, Kazakistan henüz bağımsız olmadan başlamıştır. Demokratikleşme adımları çerçevesinde, başkanlık sisteminde bir dizi anayasal reform gerçekleştirilmiştir. Yapılan ilk anayasa değişikliğiyle, Komünist Parti Birinci Sekreterliği'nin yerine 24 Nisan 1990 tarihinde Cumhurbaşkanlığı makamı yasal olarak tanınmıştır. Kazakistan SSC'de Komünist Parti Genel Sekreteri olan Nursultan Nazarbayev, Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Daha önce meclise ait olan halk adına karar verme yetkisine Cumhurbaşkanı da dahil edilmiştir. Bağımsızlığın ilanından 1995 yılına kadar ülkenin yönetimi, Yüksek Konsey ve Cumhurbaşkanı tarafından gerçekleştirilmiştir (Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Bağımsızlığı Üzerine, 1991).

1993 yılında kabul edilen Anayasayla kuvvetler ayrılığı ilkesi benimsenerek, devletin en yüksek otoritesi ve yürütmenin başını Cumhurbaşkanı, meclis ise yasamayı temsil etmiştir (Taranov'dan akt. Khairmukhanmedov, 2017). Yeni anayasayla cumhurbaşkanı ve meclisin ortak yönetimine son verilmiştir. Kabul edilen yeni Anayasaya göre anayasal sistem, başkanlık sistemi olarak belirlenmiştir. Buna karşın Cumhurbaşkanı'nın yetkileri hem Meclis, hem Anayasa Mahkemesi tarafından sınırlanmıştır (Avcu ve Zholdasbekova, 2018: 130).

1995 yılında patlak veren siyasi kriz, meclisin kendi kendini feshetmesine ve hükümetin istifa etmesine neden olmuştur. Bu siyasi kriz yeni bir anayasa ve yeni bir cumhurbaşkanlığı sistemi doğurmuştur. 1995 yılında kabul edilen Anayasayla, güçlü bir başkanlık sistemi kurulmuştur. Cumhurbaşkanı yasama, yürütme ve yargının başı olmuştur (Khairmukhanmedov, 2017). Yeni Anayasada kuvvetler ayrılığında bahsedilse de cumhurbaşkanı devletin tüm erklerini sahip olan yetkiyle donatıldı (Avcu ve Zholdasbekova, 2018: 131). Referandum yapma hakkı ise sadece Cumhurbaşkanı'na ait olduğu kabul edildi (Cumhuriyet Referandumu Hakkında Kanun, 1995).

Bağımsızlık sonrası iç ve dış siyaset alanındaki krizlerle mücadele yöntemi olarak, güçlü bir cumhurbaşkanı makamı oluşturulmuştur. Cumhurbaşkanlığının üstünlüğüne dayalı olan Kazakistan başkanlık modelinin güçlü yönü, krizlere karşı; acil, kararlı ve yüksek düzeyde yönetilebilirliğe sahip olması olurken, zayıf yönü bu sistemde kontrol ve dengelerin yetersiz olmasıdır (Çetin, 2017: 914)

2007 yılındaki anayasa değişiklikleri ile Kazakistan'da güçlü cumhurbaşkanı ile parlamento arasında denge sağlayacak ve parlamentonun gücünü artıracak düzenlemeler yapılmaktadır. Kazakistan Parlamentosuna daha fazla yetki verilmektedir ancak bununla birlikte cumhurbaşkanı veto etme yetkisi hala güçlüdür. Başbakanı atama ve görevden alma, Parlamento'yu feshetme ve cumhurbaşkanlığı kararname çıkarma yetkisine sahiptir (Ibrayeva ve Nezhina, 2017).

Yıllar içerisinde Kazakistan'da devletin tüm erklerinin Cumhurbaşkanlığının altında toplandığı, lider kılavuzluğunda tek parti rejimine (Alkan, 2007) bağlı otokratik yönetim kurulsay da, bu durum kamu yönetimi reformlarının uygulanmasında ve güvence altına alınmasında kilit rol oynamaktadır. Kamu yönetimi reformlarının gerçekleşmesinin zeminini hazırlamak, kayda değer ilerleme sağlamak, kamu hizmetlerini modernize etmek için Kazakistan'da istikrar kazanmış bir siyasal sistemin ve merkezi otokratik yönetimin bir fırsat olduğu ileri sürülmektedir (Knox, 2008; Çetin, 2017: 914; Anbarlı Bozatay ve Şahnagil, 2020: 362)

4.2. Yerel Yönetim

Bağımsızlığın ilk yıllarında ekonomik reformlar ve merkezi yönetim reformları yapılmaya başlanmasına karşın yerel yönetimlere yönelik reformlar ikinci planda kalmıştır. Sovyet sisteminden devralınan; eyalet, kent, ilçe ve köy meclislerinden oluşan yerel yönetim birimleri devam ettirilmiştir.

Bağımsızlık öncesi 15 Şubat 1991 tarihinde Kazakistan SSC’de kabul edilen “Yerel Yönetim ve Yerel Sovyetler Kanunu”na göre, temsil organlarının yürütme organlarına karşı üstünlüğü bulunmaktaydı. Bağımsızlığın ilk yıllarında, Sovyet döneminde uygulanan yerel yönetim anlayışını devam ettirilmektedir (Makhmutova, 2006).

Sovyet döneminde olduğu gibi, yetkili kamu görevlileri merkezi ve yerel yönetimlerde eşit olmayan bir şekilde temsil edilmekte ve kamu hizmeti sunumunun kalitesinde farklılıklar olmaktadır (Vakulchuk, 2016). Bölgeler arası farklılıklar ve yerel yönetim reformlarının ortaya çıkışının ana sebepler; Sovyet dönemi yerel yönetim sisteminin serbest piyasa koşullarına uyum sağlayamaması, dengesiz nüfus dağılımı, merkezi ve yerel yönetim organlarının arasındaki koordinasyonsuzluktur (Turganbayev ve Diener, 2018). Bu durum ve şartlar, kamu yönetimi reformunun yerel yönetimler ayağında da uygulanmasını gerekli kılmaktadır. Kazakistan’da yerel yönetim ana yapısını düzenleyen Anayasa, kanun ve kararnameler bulunmaktadır. Kazakistan yerel yönetim reform belgeleri:

- Kamu Yönetimi Organlarının Örgütlenmesi ve Faaliyetlerinin İyileştirilmesi Hakkında Kararname (1992)
- Yerel Yürütme ve Temsil Organları Hakkında Kanun (1993)
- Kazakistan Cumhuriyeti İdari-Bölgesel Kuruluş Kanunu (1993)
- Yerel Yönetim ve Özyönetim Üzerine Kanun (2001)

Bağımsızlığın kazanılmasından sonra, 7 Şubat 1992 tarihinde Cumhurbaşkanı kararnamesiyle, dikey bir yürütme yapısı kurulmuştur. Merkezi yönetimden yerel yönetime kadar tek tip kamu idare yapısı oluşturulmuştur. Devam eden yılda Kazakistan’ın ilk Anayasasıyla (1993), yerel temsil organlarının bağımsız kararlar alma hakları verilmiştir. Yerel yönetimin bu yapısı, 10 Aralık 1993 tarihinde kabul edilen “Yerel Yürütme ve Temsili Organları Hakkında Kanun”la belirlendi. Bu yasayla, temsili meclis olan *Maslikhat*lar, yerel yürütme organlarını olmaktan çıkarılmıştır. Sovyet mantığından tamamen ayrılarak; yerel yönetim başkanı halk yerine Cumhurbaşkanı temsil eder anlayışı getirilmiştir. Bununla birlikte, Sovyetlerin kurduğu tüm yerel yürütme kavramı kanundan çıkarılmıştır.

Bu bağlamda, kırsal köylerdeki temsili organları kaldırılmıştır (Makhmutova, 2006).

İlk olarak 1993 yılında kabul edilen Yerel Yürütme ve Temsili Organlar Hakkında Kanun'la ilk defa belediye başkanı ve yerel meclis kavramlarından bahsedilse de yerel yönetimin gelişmesi ve güçlendirilmesindeki başarısı sınırlıdır (Bayildinov'dan akt. Ranov, 2017). Aynı yıl İdari-Bölgesel Kuruluş Hakkında Kanun ile Kazakistan'ın idari-bölgesel bölünmesi; *oblast*, ilçe ve kırsal bölgeler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu kanun yerel yönetim üzerinde Cumhurbaşkanı ve Hükümetin yetkilerini de içermektedir.

1995 yılında kabul edilen Anayasada, adem-i merkezîyetçi bir anlayıştan daha ziyade yerel yönetimlerin kendi kendine yetebilen anlayışa önem verilmektedir (Ranov, 2017). Anayasayla, yerel temsilciler ve yürütme organları tanınmaktadır. Bu değişiklikle Kazakistan'da yerel yönetimler, ilgili bölgedeki idari işlerden sorumlu yerel temsilciler ve yürütme organları tarafından yürütülmektedir (Kazakistan Anayasası, 1995: madde 85).

1995 yılında yeni Anayasanın kabulü ve yerel yönetim anlayışındaki değişiklik sonrasında "Kazakistan Cumhuriyeti'nin İdari-Bölgesel Kuruluşu Hakkında" Kanun'da yerel yönetim sisteminde değişiklikler yapılarak, Kazakistan'da yerel meclisler aracılığıyla "kendi kendini yönetim sistemi" anlayışı kurulmaktadır (Tileuberdi, 2014).

23 Ocak 2001 tarihinde kabul edilen "Yerel Yönetim ve Özyönetim Üzerine Kanunu"yla, yerel yönetimdeki, yerel temsilci ve yürütme organlarının yetkilerini, organizasyonunu, faaliyet prosedürlerini ve yasal statülerini belirlenmektedir.

Kazakistan'daki güçlü merkezileşme, yerel düzeyde kapasitelerin zayıflamasına neden olmaktadır (OECD, 2014: 66). Kazakistan'da hükümet yapısı, merkezi yönetim az sayıda karar verme yetkisini yerel yöneticilere bırakmaktadır. Bununla birlikte, yerel düzeyde vatandaşların siyasi kararlara katılımını engelleyen oldukça merkezi bir hiyerarşik sisteme sahiptir (Ibrayeva ve Nezhina, 2017).

Kazakistan'daki merkezi yönetim yerel yönetimlere göre güçlü yapıdadır ancak strateji belgelerinde; ülkenin kalkınması için yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gerekliliği de belirtilmektedir. Örneğin, birinci Cumhurbaşkanı Nazarbayev'in 2005 yılındaki ulusal sesleniş konuşmasında, stratejik planlar çerçevesinde, Kazakistan'da yerel yönetimlere yönelik iki temel hedeften bahsetmektedir:

- 1) Yönetme gücünü merkezden uzaklaştırılıp yerele yakınlaştırmak,

- 2) Bölgelerdeki yönetim sisteminin etkinliğini düzenlemek ve gücünü artırmak.

Kazakistan'da yerel yönetim reformları, kamu hizmeti sunumunu iyileştirmenin aracı olarak görülmektedir. Reform çalışmalarının ana amacının yerel yönetim sistemini güçlendirmek olmaması Kazakistan'daki yerel yönetimler az gelişmesine neden olmaktadır. Yerel kamu yönetimi, merkezi yönetime bağımlı olması, yerel yönetimler sınırlı bir mali özerkliğe sahip olması ve halkın karar alma süreçlerine katılımı yetersizliği sorunları ön plana çıkmaktadır (Bhuiyan, 2010).

4.3. E-Devlet

İnternetin yaygın kullanımı kamu hizmetlerinin elektronik araçlarla sunulmasına olanak sağlamaktadır. Birinci Cumhurbaşkanı Nazarbayev'in 2005 yılındaki ulusal sesleniş konuşmasında, kamu hizmet kalitesinin artırılması ve hizmet sürelerinin kısaltılması için e-Devlet sisteminin zorunluluğundan bahsetmektedir.

Cumhurbaşkanının çağrısı sonrası Kazakistan'da da kamu kurumları tarafından kamu hizmetinin üretilmesinde ve sunulmasında elektronik sistem de dâhil edilmektedir. Bu kapsamda kamu hizmetinin sunumu ve vatandaş katılımına yönelik e-Devlet (*e-Government*) reformu gerçekleştirilmektedir.

Kazakistan'daki uygulanan e-Devlet reformu dört aşamada gerçekleştirilmektedir (World Bank, 2009; www.egov.kz, 2021). Bu aşamalar sırasıyla bilgi, etkileşim, işlem ve dönüşümdür. 2005 yılında açıklanan e-Devlet programına göre:

Birinci aşamada (2005-2007) e-Devlet portalı kurularak altyapısı geliştirilmiştir. Kamu hizmetini sağlayacak devlet kurumları, çalışmaları oluşturulmuştur. Bununla birlikte hizmet sunumuna ilişkin düzenlemeler yapılmıştır.

İkinci aşamada (2008-2010) kişi ve kurumlara yönelik sunulacak e-Devlet hizmetlerinin geliştirilmesini amaçlanmaktadır. Genel olarak; bilişim sistemleri, kamu kurumlarının veri tabanları, elektronik lisanslama, e-Devlet kapısı tanıtılmaktadır. Bu aşamada, elektronik hizmet sunma portalında ilk kez vatandaşın katıldığı etkileşim yaşanmaktadır. Kazakistan vatandaşları küçük çapta kamu hizmeti alabilme ve kamu kurumuna talep gönderebilme imkânı bulmaktadırlar.

Üçüncü aşamada (2010-2015) Kazakistan vatandaşları doğrudan işlemlerini online platformdan yapabilmektedir. Kazakistan'da kamu hizmet sayısının ve hizmet alan kullanıcı sayısının artmaktadır.

Dördüncü aşamada (2015 ve sonrası) e-Devlet gelişiminin tamamlanmakta, hizmet hızı ve sayısı artmaktadır. Örneğin, Kazakistan vatandaşları e-Devlet üzerinden 15 dakikalık bir süre içerisinde, tüzel kişilik, kimlik kartı, pasaport veya ehliyet kaydı yapabilmektedirler. Sosyal açıdan önemli hizmetlerin hepsi elektronik sisteme aktarılmaktadır.

www.egov.kz kamu yönetiminin kapasite geliştirmesinin bir parçası olarak Kazakistan'da faaliyetlerini sürdürmektedir. Sağlık, eğitim, istihdam, sosyal güvenlik ve yardım, vatandaşlık, göç ve göçmenlik, gümrük ve vergiler, askerlik kayıt işlemleri ve güvenlik, turizm, spor, ulaştırma ve iletişim ile ilgili birçok kamu hizmeti e-Devlet aracılığıyla sunulmaktadır (www.egov.kz, 2021).

2019 yılı ve sonrasında, Kazakistan'da kamu hizmetlerine erişimde e-Devlet büyük öneme sahiptir. 10 milyondan fazla vatandaşın e-Devlet kullanıcısı olduğu Kazakistan'da kamu idarelerince sunulan 723 kamu hizmetinin 580'i (%80) elektronik ortamda sunulmaktadır (primeminister.kz, 2019).

4.4. Kamu Hizmeti

Sovyet yönetimindeki Kazakistan'da kamu hizmeti faaliyetleri ile bağımsızlık sonrası kamu hizmeti anlayışında oldukça kuvvetli farklılıklar bulunmaktadır. Sovyet döneminde kamusal ve özel alandaki çoğu faaliyeti kapsayan kamu hizmeti anlayışından, liberalleşme politikalarının da etkisiyle, çok daha az aktif rol oynayan bir anlayışa dönülmektedir. Sovyetlerden devralınan bu anlayışın dönüşümünü gerçekleştirecek bir dizi kamu hizmet reformu gerçekleştirilmektedir. Bağımsızlığın ilk yıllarında kamu görevlileri tarafından kamu hizmetinin etkinliğini artırmaya odaklanan söylemler sonrasında, kamu hizmetleri alanındaki reformları tanımlayan mevzuat ve strateji belgelerin hazırlanmaya başlanmaktadır (Akyn ve Rakhymbai, 2017).

Kazakistan'da modern kamu hizmeti sisteminin köklerini Cumhurbaşkanlığı Kamu Hizmeti Kararnamesi (1995) oluşturmaktadır. Kazakistan'da kamu hizmeti reformu oldukça hızlı gelişme göstermektedir. 1999 yılında Kamu Hizmet Yasası ve kamu hizmetine yönelik 11 Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi'yle, tüm Sovyet sonrası ülkeler içerisinde mevzuatta reformları yapan ilk ülke Kazakistan'dır (Astana Civil Service Hub (ACSH), 2016).

Kazakistan'da kamu hizmetleri reformları, bağımsızlığın kazanılmasından bu yana sürekli ve dinamik olarak devam etmektedir. 1995 yılından başlayan ve mevzuat da yansıyan bir dizi kamu hizmeti reformu yapılmaktadır. Reform aşamaların her biri, kamu hizmetini sunan hem kamu görevlisinin hem de yapıların daha nitelikli olmasına yönelik yasal ve düzenleyici belgelerdir (Akyn ve Rakhymbai, 2017). Gerçekleştirdiği reformlarla Kazakistan, kamu hizmeti

modelini oluşturulmuş ve kamu hizmetinin uygulamalarının tümünü başarılı şekilde sürdürmektedir (Idrissova, 2014).

Kazakistan'da kamu hizmeti reformları:

- Kamu Hizmeti Kararnamesi (1995)
- Kamu Hizmet Kanunu (1999)
- Yeni Kamu Hizmeti Modeli (2011)
- Kamu Hizmet Kanunu (2015)

Kazakistan sürdürülebilir kalkınma amacıyla bir yandan kamu hizmeti reformlarının devam ederken diğer yandan bölgesel merkezlere de öncülük yapmaktadır. 2013 yılında Astana'da (yeni adıyla Nur-Sultan) Kazakistan Kamu Hizmeti Ajansı ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı ortalığında Kamu Hizmeti Merkezi (*Astana Civil Service Hub*) kurulmuştur. Bu merkezin kurulmasındaki temel gerekçe; bölgesel işbirliği ağları kurarak, katılımcı ülkelerin kamu hizmeti sistemlerinin etkinliğini artırmaya yardımcı olunması ve katılımcı ülkelerin kamu hizmeti reformunu ve modernizasyon reformlarına yönelik bilgi ve deneyim paylaşımına imkan sağlamaktır. Bu merkezde 2021 yılı itibarıyla Türkiye'nin de dahil olduğu 42 katılımcı ülke bulunmaktadır (www.astanacivilservicehub.org, 2021).

Kazakistan'da kamu hizmeti reformunda Cumhurbaşkanlığı oldukça proaktif bir tutum sergilediği söylenebilmektedir. Kamu hizmetine yönelik kanunların oluşturulması ya da değişikliği haricinde Kazakistan'da, kamu hizmetinin daha da geliştirilmesine yönelik çok sayıda kararname ve Cumhurbaşkanlığı kararı bulunmaktadır. Örneğin, 18 Eylül 1998 tarihinde 4073 sayılı "Devlet Kurumları Sistemini Optimize Etmeye Yönelik Önlemler Hakkında" cumhurbaşkanı kararıyla kamu hizmet sisteminin iyileştirilmesine yönelik düzenlemeler yapılmaktadır. Bu kararda, Cumhurbaşkanına doğrudan bağlı Kamu Hizmeti Ajansı'nın temelleri atılmaktadır.

Kazakistan'da kamu hizmetine yönelik yapılan reformların sonuç odaklı yönetim sistemine odaklanmadan gerçekleştirilmesi; kamu yönetiminin etkinliği sınırlı düzeyde kalmasına neden olabilmektedir (Janenova ve Knox, 2017). Bu doğrultuda, mevzuatta yapılan değişikliklerle sonuç odaklı kamu yönetim sisteminin geliştirilmesi ülke gündemine yerleşmektedir. Çalışmanın devam eden bölümünde, yıllara göre kamu hizmetine ilişkin yayımlanan mevzuat ve hizmet sunum yöntemleri değerlendirilmektedir.

4.4.1. Kamu Hizmet Kanunu

Kamu hizmetine ilişkin ilk kanun düzenlemesi 1999 yılında Kamu Hizmet Kanunuyla oluşturulmuştur. Bu kanunun dayandığı kamu hizmet ilkelerini şu şekildedir:

- 1) Hukukun üstünlüğü,
- 2) Kazakistan vatanseverliği,
- 3) Güçler ayrılığına bakılmaksızın kamu hizmeti sisteminin birliği,
- 4) Vatandaşların hukuki menfaatlerinin üstünlüğü,
- 5) Kamu hizmetlerinin erişilebilirliği,
- 6) Vatandaşın kamu hizmetine gönüllü katılımı,
- 7) Kamu görevlilerinin profesyonelliği ve yetkinliği,
- 8) Eşit işe eşit ücret,
- 9) Üst düzey kamu görevlileri tarafından, bağlı kamu kurum çalışanlarına yönelik verilen kararların uygulanmasının zorunlu olması,
- 10) Kamu görevlilerinin denetlenebilirliği ve hesap verebilirliği,
- 11) Kamusal faaliyetlerin kamuoyuna tanıtılması,
- 12) Kamu görevlilerinin yasal ve sosyal korunması,
- 13) Kamu görevlilerinin inisiyatif alması,
- 14) Kamu görevlerinde kişisel sorumluluk bilincinin oluşturulması,
- 15) Kamu görevlilerine yönelik ileri eğitimin sürekliliği.

15 ilkeye dayanan bu kanun Kazakistan'a özel yeni bir kamu hizmet sistemini oluşturmaktadır. Meslek sınıflandırma yapılarak kamu görevlilerinin; siyasi ve idari görevliler olarak ayrılması, idari kamu hizmetine kabul için rekabetçi yapının oluşturulması, Kamu Hizmeti için yetkili organ disiplin kurulları ve uzman bir Kamu Hizmeti Ajansının oluşturulması getirilen yeniliklerdir.

Sovyet tarzı kamu hizmeti sisteminde tüm kamu görevlilerinin siyasi atama yoluyla görev almaktaydı ya da parti üyeleri kamu görevlisi olarak kabul edilmekteydi. Geçmişinde Sovyet etkisi bulunan Kazakistan'ın, kamu görevlileri arasında idari ve siyasi kamu görevlileri olarak ayırım yapılması getirilen en köklü değişimlerden biridir (ACSH, 2016).

4.4.2. Yeni Kamu Hizmeti Modeli

Kamu Hizmet Kanunu'nda yapılan değişiklikler ve 18 farklı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi'ne rağmen mevzuattaki boşluklar, personel gücünün yetersizliğinin devam etmesi, yolsuzluğun yüksek düzeyde devam etmesi, kamu kurumlarındaki insan kaynakları biriminin geri planda kalması sonucu yeni bir kamu hizmet modeli oluşturmanın temelini oluşturmaktadır (ACSH, 2016).

Kazakistan Cumhurbaşkanlığı tarafından 2010 yılında çıkarılan 922 sayılı kararnamede Kazakistan Cumhuriyeti'nin 2020 yılına kadar olan kalkınmasını sağlayacak, yeni bir kamu hizmeti modelinin geliştirilmesi vizyonu oluşturulmuştur. Kazakistan vatandaşlarının yüksek kalitede kamu hizmeti sağlama amacıyla oluşturulan bu yeni modelde bir dizi ilke ve esaslar belirlenmiştir.

2030 Stratejisinin hükümlerine atıf yapılan bu modelde; meritokrasi, verimlilik, etkililik, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerine dayalı olarak kamu hizmeti inşa edilmektedir.

Oluşturulan Yeni Kamu Hizmeti Modeli (2011) üç amaçtan oluşmaktadır:

- 1) Kamu hizmeti sisteminde etkin personel politikası ve insan kaynakları yönetimi,
- 2) Kamu hizmetlerinin sunumunda yüksek kalite ve verimlilik,
- 3) Kamu görevlilerinin olumlu imajı ve davranış etiği.

Bu üç amaca yönelik Yeni Kamu Hizmeti Modelinin oluşturma aşamaları şu şekildedir:

- 1) Kamu hizmeti sisteminde personel mekanizmalarının oluşturulması ve revizyonu,
- 2) Kamu hizmetlerinin kalitesi artırılması, erişilebilir ve vatandaş odaklı olması,
- 3) Kamu hizmetinin statüsünün yükseltilmesi ve kamu görevlilerine yönelik etik davranış standartlarının oluşturulması.

4.4.3. Kamu Hizmeti Kanunu

2015 yılına kadar yürürlükte kalan Kamu Hizmeti Kanunu birçok değişiklikten geçmiştir. 2015 yılında kamu hizmeti reformu kapsamında bazı değişikliklere gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda yeni bir Kamu Hizmet Kanunu kabul edilmiştir. Kamu Hizmeti Kanunu'nda, kamu hizmetinin temel ilkelerde eklemeler yapılmıştır. Yapılan değişikliklerin strateji planlarında bahsedilen reform başlıklarıyla ilişkili yapıda olduğu görülmüştür.

Yapılan reforma göre, devlet organlarının yapacakları faaliyetlerde verimlilik, etkinlik, şeffaflık ilkeleri kanuna eklenmiştir. Bununla birlikte yine reform kapsamında bahsedilen liyakat sistemi de yapılan yenilikler arasındadır. Buna göre, meritokrasi sistemi inşa edilerek, kamu görevlisinin kişisel değerlerinin ve başarılarının tanınması, yeteneklerine ve mesleki eğitimine uygun olarak kamu hizmeti kariyerindeki ilerlemesi esas alınmıştır.

Kanuna eklenen bir diğer reform başlığı etikdir. Etik değerlerin kamu kurumlarında bir ilke olarak inşa edilmektedir. Yapılan bir diğer yenilikle, memurların yasal ve sosyal olarak hakları kanuni güvence altına alınmaktadır.

2015 yılı sonrasında, Kazakistan kamu hizmetinde; patronajın azaltılması, karar alma süreçlerinde şeffaflık ve hesap verebilirlik, sivil toplumun karar alma süreçlerine dahil edilmesi ve kademeli yetki devri, uzman pozisyonlar için Kazakistan'ın kamu hizmetinde yabancı uzmanların işe alınması (ACSH, 2016) çalışmaları devam etmektedir.

4.4.4. Kamu Hizmetinin Tek Merkezde Sunulması (One-Stop-Shop)

Birinci Cumhurbaşkanı Nazarbayev'in 2005 yılında halka yönelik "Hızlandırılmış Ekonomik, Sosyal ve Siyasi Modernleşme Yolunda Kazakistan." konuşmasında, özellikle yolsuzluk ve suçla mücadele ile kamu hizmetlerinin kolay erişilebilir olmasında "tek noktadan" sunulmasının öneminden bahsetmektedir. Bu kapsamda 2005 yılı sonrasında, Kazakistan'da kamu hizmetlerini tek bir merkezden sunulacağı, *One-Stop-Shop* (OSS) olarak da isimlendirilen, çalışmalar başlamıştır. Bu kapsamda kurulacak merkezlerde tüm kamu hizmetlerinin sunulması amaçlanmaktadır.

Kazakistan'da "tek noktadan" kamu hizmeti sistem reformu dört aşamada gerçekleştirilmektedir (Janenova, 2017): 1. pilot aşama (2005-2006) 2. direnç aşaması (2007-2010); 3. yenilikçi aşama (2011-2015); 4. entegrasyon aşaması (2016-2020).

Birinci aşamada, Nur-Sultan ve Almatı'nın toplam dört ilçesinde OSS kurulmuştur. Bu merkezlerde, Adalet Bakanlığı, Savunma Bakanlığı ve Maliye Bakanlığı tarafından verilen kamu hizmetleri sunulmuştur. İkinci aşamada politik çözümler, örgütsel ve teknolojik sorunlar, adem-i merkeziyetçiliğe yönelik girişimlerde bulunarak altyapı oluşturulmuştur. Üçüncü aşamada, "e-Devlet" sistemi ve "Kamu hizmetleri" kanunu kapsamında, merkezlerde sunulan kamu hizmetlerinin kapsamını genişletilmiştir. Dördüncü aşamada "Vatandaşlar için Devlet" anlayışıyla OSS'lerin sayısı artmış ve geliştirilmiştir.

OSS olarak isimlendirilen Kamu Hizmet Merkezleri, kamu hizmetleri reformuna yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bununla birlikte kamu hizmeti reformlarının etkinliği ve sürdürülebilirliğine katkı sağladığı düşünülmektedir. OSS sayesinde Kazakistan'da, daha şeffaf ve erişilebilir kamu hizmetleri sunulmaktadır (Janenova, 2017).

Bununla birlikte, OSS sisteminin kendi içerisinde güçlü ve zayıf yönleri, sahip olduğu bazı fırsatları ve uygulanabilirliğini engelleyen bazı tehditleri bulunmaktadır. Kazakistan'ın siyasal, toplumsal ve ekonomik şartları OSS'lerin

faaliyetlerine etki etmektedir. Güçlü Yön, Zayıf Yön, Fırsat, Tehdit (GZFT – SWOT) analiziyle bu etki değerlendirilmesi Şekil 2’de görülebileceği gibidir.

Güçlü Yönler	Zayıf Yönler	Fırsatlar	Tehditler
Politikaların doğrudan Cumhurbaşkanı tarafından hazırlanması.	Kamu hizmet reformuna yönelik vizyonun zayıf olması.	Yolsuzlukla mücadele ve kamu hizmet reformuna yönelik girişimler.	Kamu görevlerinin kişisel ya da grup çıkarlarını öncelemesi.
Kamu hizmetleri standartlarının olması.	Hizmetin değerlendirmesinin de vatandaş görüşlerinin alınmaması.	Yönetim yapısına yeni paydaşların katılımı.	Kamu hizmetinin sunumuna yönelik ayrılan kamu fonlarının amaç dışı kullanımı.
Devlet kurumları ve uzmanlık alanları arasında ortaklıkların geliştirilmesi.	Modern hizmet sunum yöntemlerinin, merkezi otoritenin genişlemesinde araç olarak görülmesi.		Siyasi karar vericilerin değişmesi durumunda politika uygulamalarının devam etmemesi.

Şekil 2. Kazakistan’da OSS’lerin SWOT Analizi

(Kaynak: Janenova, Saltanat. “Public Service Integration in Kazakhstan: The Case Of One Stop Shop”, 2010.)

OSS hizmetlerinin e-Devlet sistemiyle entegre edilmesiyle, çevrimiçi olarak da hizmet sunulmaktadır. Almatı’daki OSS merkezinde gerçekleştirilen memnuniyet anketi sonucunda; ön büro performansı, hizmet verimliliği ve yolsuzlukla mücadele konusunda vatandaşların memnuniyet düzeyinin yüksek olduğunu görülmektedir (Ibrayeva ve Nezhina, 2017).

Sonuç

Bağımsızlığının 30. yılında Kazakistan’ın kamu yönetim yapısının ve reformlarının incelendiği bu çalışmada, Kazakistan’ın 1991 yılından 2022 yılına kadar yönetsel gelişiminin izlenmesi amaçlanmaktadır. Bağımsızlığından bu yana Kazakistan’da gerçekleştirilen reformların, Yeni Kamu Yönetimi anlayışı ilkelerinde inşa edildiği görülmektedir. Çalışma sonucunda, gerçekleştirilen reformların; vatandaş ve sonuç odaklı, verimli, şeffaf, etik ve hesap verilebilir yönetim oluşturma, yerleşme, demokratikleşme ve kamu hizmetlerine erişebilirliği artırma kapsamında olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma sonucunda, bağımsızlığının 30. yılında Kazakistan’ın kamu yönetimi reformunu, zaman ve anlayış bakımından üç aşamaya ayırmak mümkündür:

- Birinci aşama (1991-2001) yeni kamu yönetimi sistemi oluşturma,
- İkinci aşama (2002-2011) oluşan sistemin modernize edilmesi,
- Üçüncü aşama (2012- 2021) kamu yönetimi sisteminin geliştirilmesi.

1991 yılına kadar Sovyetler Birliği'nin Kazakistan üzerinde sosyoekonomik ve idari kontrol gücü oldukça kuvvetlidir. Sovyet sisteminin temel sorunlarından biri, burjuva sınıfına karşı egemenlik kazanan proletarya sınıfının zaman içerisinde kendi elitlerini oluşturmasıdır. Oluşan bu sınıf devlet adına yürüttüğü ekonomik ve idari faaliyetleri, bireysel çıkarları doğrultusunda kullanmaları yolsuzluğun neredeyse tüm Sovyet cumhuriyetlerinde var olmasına neden olmuştur. Sistemin yaşadığı zorluklardan bir diğeri ülkedeki ekonomik faaliyetlerin tümünün devlet tarafından gerçekleştirilmesi ve halkın çoğunluğunun kamu görevlisi statüsünde olmasıdır. Bununla birlikte, Komünist Parti egemenliğindeki ülkelerde yönetim hiyerarşisi oldukça katı yapıya sahiptir. Ülke genelinde yönetim düzeyinin en tepesinde bulunan Komünist Parti Genel Sekreterinin rakipsiz liderliği, antidemokratik gelişmelere meydan vermiştir. Bu durumlar devletin hantallaşmasına, otoriterleşmesine neden olmuştur. Birliğin dağılmaması amacıyla çeşitli reformlar yapılsa da bu reformlar yeniden yapılanma için yeterli olmamıştır.

Sosyalist sisteminin kendi kendini tüketmesiyle, Birlik bünyesindeki cumhuriyetler BDT anlaşmasıyla Sovyetler Birliği'ni resmen dağıtmışlardır. BDT ülkeleri bağımsızlığa hazırlıksız yakalanmış ve işlemeyen bir Sovyet mirasını devralmışlardır. Devralınan bu mirasın işlevsizliği devlet yönetim sisteminde yapılacak köklü reformları adeta mecbur kılmıştır. BDT ülkelerinin hemen hemen her birinin farklı reformlar gerçekleştirmesi yüzölçümü büyüklükleri, doğal kaynaklar, jeopolitik konum ve beşeri unsurların farklı olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Kazakistan'ın reform çalışmalarını neredeyse bağımsızlığın ilk yıllarında itibaren başlatması, sahip olduğu yer altı ve yer üstü kaynaklarını korumak ve geliştirmek amacını taşımaktadır. Reformların temel sebebi ülkenin kalkınmasını sağlamaktır. Bağımsızlığın ilk yıllarında gelişmiş ülkeler sıralamasında ilk 30'a girme hedefiyle birinci Cumhurbaşkanı tarafından stratejik ve kalkınma planlarıyla açıklanmıştır. Kazakistan'daki devlet aktörleri, bağımsız Kazakistan'ın ilk hedefinin, serbest piyasa ekonomisine geçmek, esnek yönetim ve uzlaştırıcı düzenlemeler yoluyla devlet yönetim yapısını kurma amacıyla olmuşlardır. Kazakistan bağımsızlığını kazandıktan sonra siyasi, sosyoekonomik ve idari bir dönüşüm yaşamıştır. Bu değişikliğin ayrılmaz bir parçası kamu yönetimi reformu olmuştur.

Kamu yönetimi reformları kapsamında, başkanlık sistemi, yerel yönetimler, kamu hizmeti sunum yöntemlerinde birçok değişiklik yaşanmaktadır. Kazakistan'ın kamu yönetimi reformlarında iki husus oldukça belirgindir. Birincisi, bağımsızlığın ilk yıllarından bu yana reformlar devam etmektedir. İkinci husus ise reformlar, Cumhurbaşkanlığı düzeyinde yapılmaktadır.

Kazakistan'da kamu yönetimi reformu kapsamında yerel yönetimlere geniş yetkilerin verilmesi ve esnek yönetim yapısı kurulmasına karşın Kazakistan'da merkezi yönetimin gücü hala oldukça kuvvetlidir. Kazakistan'daki merkezi otokratik liderlik biçimi bir yönüyle kamu yönetimi reformlarının gerçekleştirilmesine katkı sağlamaktadır. Ülkedeki en güçlü siyasi aktörün himayesinde gerçekleştirilen kamu yönetimi reformları; kamu hizmetlerinin modernizasyonunu, bürokrasinin rasyonelleştirilmesini, kalite ve performans standartlarının uygulanmasını ve yolsuzlukla mücadele önlemlerinin alınmasında ilerleme kaydedilmesine neden olmaktadır. Bu gelişmeler, vatandaş ve sonuç odaklılık, etkinlik, şeffaflık, hesap verebilirlik ve profesyonellik ilkelerinin kamu kurumlarında benimsenmesini kolaylaştırmaktadır. Bu ilkelerin benimsenmesi beraberinde OSS, Açık Hükümet, e-Devlet gibi sistemleri meydana getirerek, erişilebilir kamu hizmeti sağlamaktadır.

Kamu yönetimi reformları; Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi, Kanun, Cumhurbaşkanlığı Kararı ve yönetmeliklerle yapılmaktadır. Kazakistan çok fazla sayıda reform belgesine sahiptir. 30 yıllık bağımsızlık döneminde çok sayıda reform belgesi bulunmaktadır. Bu belgelerde yer alan hedeflerin çoğu modern ve profesyonel kamu yönetim yapısı kurmaya yöneliktir. Ancak birbirini tekrar eden ve çok detaylı olan bu belgeler uygulamada karışıklığa yol açabilmekte, reformların takibini zorlaştırabilmekte ve ilerleyememe algısını oluşturabilmektedir.

1993 yılından beri kamu hizmetine yönelik reform belgeleri gelişme göstermektedir. Bununla birlikte, çoğu hedef ve düzenleme birbirini tekrar eder niteliktedir. Mevzuat ve kurumsal belgeler aracılığıyla, Kazakistan'da coğrafi, sosyal, ekonomik ve siyasi olarak kendine özgü bir kamu hizmeti sisteminin kurulduğu görülmektedir ancak birbirini içerik olarak tekrar eden yeni belgeler çıkarılması; sil baştan bir reform anlayışını oluşturmaktadır. Yeni reform belgeleri yerine Kazakistan'ın, reform hedeflerinin uygulanabilirliğini ve verimliliğini takip etmesi gerektiği düşünülmektedir.

Çalışma içerisinde Kazakistan'ın en etkin olduğu reform türü kamu hizmeti ve kamu hizmet sunum yöntemleri olduğu görülmektedir. Kazakistan kamu hizmet reformu ile modern kamu hizmet sunum yöntemlerini işler kılmaktadır. Yerel yönetim reformlarındaki eğilim, adem-i merkezîyetçiliği sağlama, yerel

yönetimleri idari ve ekonomik olarak güçlü yapıya kavuşturma yönündedir. Ancak yerel yönetim birimleri olan *Akim*'ler hala Cumhurbaşkanı tarafından atanmaktadır. Kazakistan Parlamentosu güçlendirilmeye ve Cumhurbaşkanı'yla aralarında bir denge sağlanmaya çalışılsa da, Kazakistan'daki Cumhurbaşkanlığı ülkedeki en güçlü idari ve siyasi kurumdur.

Çıkar Çatışması: Yazarlar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazarlar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

Katkı Payı: Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı yaptıklarını beyan etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- 📖 Akkaya, C. (2018). Kazakistan Orta Asya'da Bir "Bölgesel Güç" müdür?. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=8qTc7n_4G7X-r5cSoOiZdw&no=8MIE4n4Rugam-s-bNjmKEQ
- 📖 Alkan H. (2007). Seçkinler Rekabeti Ve Otoriter Kurumsallaşma Arasında Kurumsallaşma Arasında Kazakistan'da Siyasal Sistem Kazakistan'da Siyasal Sistem. OAKA, C.II, S.4: s.1-28.
- 📖 Anbarlı Bozatay, Ş. ve Şahnagil, S. (2020). Kırgızistan ve Kazakistan'da Bağımsızlık Sonrası Değişen Siyasal Sistemin Doğası Ve Kamu Yönetimi Reform Süreçleri. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi Özel Sayı, 338-367. DOI: 10.33692/avrasyad.831861
- 📖 Akyn, B. ve Rakhymbai, B. (2017). Implementation of Civil Service Reforms in Post-Soviet Kazakhstan: Legal Framework, Opportunities and Challenges. Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues, 20(3): 1-16.
- 📖 Astana Kamu Hizmeti Merkezi (Astana Civil Service Hub). (2021). <https://www.astanacivilservicehub.org/> (Erişim Tarihi: 03.06.2021).
- 📖 ----. (2016). Ülke Profili: Kazakistan Cumhuriyeti. https://www.astanacivilservicehub.org/uploads/country_profiles/Country-profile_Kazakhstan.pdf (Erişim Tarihi: 07.06.2021).

- 📖 Avcu, S. A. ve Zholdasbekova, A. (2018). Kazakistan. Çolpan Yıldız, A. ve Yılmaz, M. (ed.), Bağımsızlıklarının Yirmi Yedinci Yılında Türk Cumhuriyetleri içinde (ss. 119-196), Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı Yay.
- 📖 Bhuiyan, S. H. (2010). Decentralization and Local Governance in Kazakhstan. *International Journal of Public Administration*, 33(12-13): 658–672. <https://doi.org/10.1080/01900692.2010.514445>
- 📖 Bhuiyan, S. H., & Amagoh, F. (2011). Public sector reform in Kazakhstan: issues and perspectives. *International Journal of Public Sector Management*, 24(3): 227-249. <https://doi.org/10.1108/09513551111121356>
- 📖 Çetin, N. (2017). Kazakistan'da Başkanlık Sistemi'nin Gelişimi: Dünden Bugüne. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi: Türkistan Forumu III Bildiri Kitabı içinde (ss. 894-916), Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- 📖 Emrich-Bakenova, S. (2021). Public Service Provision in Kazakhstan: Challenges to Procedural Fairness. Anastasia Koulouri & Nikolai Mouraviev (Eds.) in *Kazakhstan's Developmental Journey Entrenched Paradigms, Achievements, and the Challenge of Global Competitiveness*. Singapore: Springer Nature Singapore (e-book). <https://doi.org/10.1007/978-981-15-6899-2>
- 📖 Ekiz, D. (2013). *Introduction to Research Methods and Methods in Education*. Ankara: Anı.
- 📖 Ibrayeva A. R., Nezhina, T. (2017). Public Sector Reforms in Kazakhstan. Liebert, S., Condrey, S.E., & Goncharov, D. (Eds.) in *Public Administration in Post-Communist Countries: Former Soviet Union, Central and Eastern Europe, and Mongolia*. New York: CRC. <https://doi.org/10.4324/9781315089300>
- 📖 Idrissova, A. (2014). Civil Service Reforms in Kazakhstan and Its Influence on Modernization (Version 9997893). *International Journal of Business, Human and Social Sciences*, 7.0(3): 800-803.
- 📖 Janenova, S. (2010). *Public Service Integration in Kazakhstan: The Case Of One Stop Shop*. (PhD Thesis). The University of Edinburgh, UK. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/4450>
- 📖 -----. (2017). *One-Stop-Shop Public Service Delivery Model: the Case of Kazakhstan. Regional Hub of Civil Service in Astana*.

https://www.astanacivilservicehub.org/uploads/case_studies/Kazakhstan_case-study_ENG.pdf (Erişim Tarihi: 06.06.2021).

- 📖 Janenova, S. & Knox, C. (2017). Civil service reform in Kazakhstan: trajectory to the 30 most developed countries?. *International Review of Administrative Sciences*, 0(0): 1–21. <https://doi.org/10.1177/0020852317722397>
- 📖 Kaufmann, D., Kraay, A. & Mastruzzi, M. (2010). *Massimo. The Worldwide Governance Indicators: Methodology and Analytical Issues (September 2010)*". World Bank Policy Research Working Paper No. 5430. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1682130>
- 📖 Kaushik, De. (2001). Orta Asya Cumhuriyetleri: 10 yıllık Bağımsızlık Döneminin Bilançosu. *Avrasya Etüdları*, 20, Özel Sayı, s. 3-20.
- 📖 Kazakistan Cumhuriyeti Yasal Bilgi Sistemi. (1991). *Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Bağımsızlığı Üzerine*. https://adilet.zan.kz/eng/docs/Z910004400_ (Erişim Tarihi: 07.06.2021).
- 📖 -----. (2007). *Kamu Yönetim Sisteminin Modernizasyonuna Yönelik Tedbirlere İlişkin Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi*. https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U070000273_ (Erişim Tarihi: 08.06.2021).
- 📖 Kazakistan Cumhuriyeti Düzenleyici Hukuki İşlemler Bilgi Sistemi. (1995). *Kazakistan Cumhuriyeti Anayasası (30 Ağustos 1995)*. https://www.gov.kz/memleket/entities/mdai/documents/details/adilet/K950001000_?lang=en (Erişim Tarihi: 03.06.2021).
- 📖 Kazakistan Cumhuriyeti Yasal Bilgi Sistemi. (1993). *Kazakistan Cumhuriyeti İdari-Bölgesel Bölümü Hakkında Kanun*. https://adilet.zan.kz/eng/docs/Z930004200_ (Erişim Tarihi: 08.06.2021).
- 📖 -----. (2010). *2020'ye Kadar Ulusal Kalkınma Planı*. https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U100000922_ (Erişim Tarihi: 08.06.2021).
- 📖 -----. (2020). *2025 Yılına Kadar Kazakistan Cumhuriyeti'nde Kamu Yönetiminin Geliştirilmesi Hakkında Kararname*. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2000000339> (Erişim Tarihi: 06.06.2021).
- 📖 -----. (2021). *2030 Yılına Kadar Kazakistan Cumhuriyeti'nde Kamu Yönetiminin Geliştirilmesi Hakkında Kararname*. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U2100000522> (Erişim Tarihi: 06.06.2021).

- (2011). Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yerel Kalkınmanın Desteklenmesi. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1100000687> (Erişim Tarihi: 08.06.2021).
- (1998). Devlet Kurumları Sistemini Optimize Etmeye Yönelik Önlemler Hakkında Karar. https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U980004073_ (Erişim Tarihi: 08.06.2021).
- (2015). Kazakistan Cumhuriyeti Kamu Hizmeti Kanunu. <https://adilet.zan.kz/eng/docs/Z1500000416> (Erişim Tarihi: 05.06.2021).
- (1995). Cumhuriyet Referandumu Hakkında Kanun. https://www.akorda.kz/ru/official_documents/constitutional_laws/o-respublikanskom-referendume (Erişim Tarihi: 09.06.2021).
- (2001). Kazakistan Cumhuriyetinde Yerel Yönetim ve Özyönetim Üzerine Kanun. https://adilet.zan.kz/eng/docs/Z010000148_ (Erişim Tarihi: 03.06.2021).
- (2011). Kamu Sektörünün Reformu ve Modernizasyonu: Kazakistan Cumhuriyeti'nin Kamu Yönetiminin Modernizasyonu Politikasının Desteklenmesi. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1100000688> (Erişim Tarihi: 08.06.2021).
- (2012). Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yerel Özyönetim Geliştirme Kavramının Onaylanması Hakkında Kararname. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U1200000438> (Erişim Tarihi: 07.06.2021).
- (1999). Kamu Hizmeti Kanunu. https://adilet.zan.kz/eng/docs/Z990000453_ (Erişim Tarihi: 05.06.2021).
- (2011). Yeni Kamu Hizmeti Modeli. <https://adilet.zan.kz/eng/docs/U1100000119> (Erişim Tarihi: 06.06.2021).
- (1993). Yerel Yürütme ve Temsili Organları Hakkında Kanun. https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z930004100_ (Erişim Tarihi: 09.06.2021).
- Kazakistan Hükümeti. (2021). Hükümet Kabinesi. <https://www.primeminister.kz/en/government/composition> (Erişim Tarihi: 06.06.2021).
- Kazakistan Senatosu. (2021). Yerel Temsil Organları (Maslikhatlar) Hakkında Yönetmelik. <https://senate.parlam.kz/en-US/senate/maslikhat/polojenie> (Erişim Tarihi: 09.06.2021).
- Khairmukhanmedov, N. (2017). Structural characteristics and problems of the Presidential System in the Republic of Kazakhstan. *International Journal*

of Social Sciences and Education Research, Volume: 3 Issue: 5, 1432-1451.
<https://doi.org/10.24289/ijsser.312098>

- 📖 Knox, C. (2008). Kazakhstan: modernizing government in the context of political inertia. *International Review of Administrative Sciences*, 74(3): 477–496 doi:10.1177/0020852308095314
- 📖 -----. (2017). Public Sector Reform in Central Asia and the Caucasus. *International Journal of Public Administration*, 1-11. <https://doi.org/10.1080/01900692.2017.1411362>
- 📖 Koishymanova, U. (2020). Kazakistan'da Latin Alfabesine Geçiş Sürecinde Kamusal İletişim Politikası ve Halkla İlişkiler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=rO4ygXBT3asD2e gm9F1H3g&no=ZwdDE2Log-saYIOlrCWGeQ>
- 📖 Liebert, S., Condrey, S.E., & Goncharov (2017). Introduction: Public Administration in Central and Eastern Europe and the Former Soviet States—Common Legacy and Challenges of the Post-Communist Era. Liebert, S., Condrey, S.E., & Goncharov, D. (Eds.) in *Public Administration in Post-Communist Countries: Former Soviet Union, Central and Eastern Europe, and Mongolia*. New York: CRC, 1-5. <https://doi.org/10.4324/9781315089300>
- 📖 Makhmutova, M. (2006). Local government organization and finance: Kazakhstan. Shah, Anwar (Ed.). *Local Governance in Developing Countries*, 2006: 275–302. Washington, DC: The World Bank.
- 📖 Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2014). *Kazakhstan: Review of the Central Administration*. OECD Public Governance Reviews, OECD Publishing, Paris. <https://doi.org/10.1787/9789264224605-en>.
- 📖 Özdemir, A. & Çakır, M. (2007). Bağımsızlık Sonrası Orta Asya Ülkelerinin Yoksulluk Sorunu. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 5(8): 32-41.
- 📖 Ranov, Z. (2017). Kazakistan ve Türkiye'de Yerel Yönetimler: Mali Perspektiften Karşılaştırmalı Bir Analiz (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 📖 Sootla, G. & Lääne, S (2017). Public Administration Developments and Practices in Estonia. Liebert, S., Condrey, S.E., & Goncharov, D. (Eds.) *Public*

- Administration in Post-Communist Countries: Former Soviet Union, Central and Eastern Europe and Mongolia (p. 161- 189). New York: CRC. <https://doi.org/10.4324/9781315089300>
- 📖 Şimşek, H. & Yıldırım, A. (2016). *Qualitative Research Methods in the Social Sciences*. Ankara: Seçkin
- 📖 Tileuberdi, Y. (2014). *Türkiye ve Kazakistan Yerel Yönetim Reformlarının Karşılaştırmalı Analizi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- 📖 Turganbayev, Y. & Diener, A. C. (2018). Kazakhstan's evolving regional economic policy: assessing strategies of post-socialist development. *Eurasian Geography and Economics*, 59 (5-6): 657-684, <https://doi:10.1080/15387216.2019.1586559>
- 📖 World Bank. (2009). *Kazakhstan - Rapid appraisal of e-government program (2008-2010)* (English). Washington, D.C.: World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/794471468292884167/Kazakhstan-Rapid-appraisal-of-e-government-program-2008-2010> (Erişim Tarihi: 02.06.2021)
- 📖 -----. (2021). *Worldwide Governance Indicators*. <https://info.worldbank.org/governance/wgi/Home/Reports> (Erişim Tarihi: 10.06.2021).
- 📖 -----. (2020). *Country Context*. <https://www.worldbank.org/en/country/kazakhstan/overview> (Erişim Tarihi: 02.06.2021).
- 📖 Worldatlas. (2021). *The Largest Countries in the World*. <https://www.worldatlas.com/articles/the-largest-countries-in-the-world-the-biggest-nations-as-determined-by-total-land-area.html> (Erişim Tarihi: 02.06.2021).
- 📖 www.akorda.kz. (2021). *Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı*. https://www.akorda.kz/kz/republic_of_kazakhstan/kazakhstan (Erişim Tarihi: 02.06.2021).
- 📖 -----. (2005). *Hızlandırılmış Ekonomik, Sosyal ve Siyasi Modernleşme Yolunda Kazakistan*. https://www.akorda.kz/en/addresses/addresses_of_president/address-of-

the-president-of-the-republic-of-kazakhstan-nursultan-nazarbayev-to-the-people-of-kazakhstan-february-18-2005. (Erişim Tarihi: 07.06.2021).

📖 ----. (1997). Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı. Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in Kazakistan Halkına Hitabı.

https://www.akorda.kz/en/addresses/addresses_of_president/address-of-the-president-of-the-republic-of-kazakhstan-nursultan-nazarbayev-to-the-people-of-kazakhstan-october-10-1997 (Erişim Tarihi: 02.06.2021).

📖 www.e-gov.kz. (2021). Kazakistan Cumhuriyeti e-devleti. Kazakistan'da e-devlet nasıl geliyor. <https://egov.kz/cms/information/about/help-elektronnoe-pravitelstvo> (Erişim Tarihi: 05.06.2021).

📖 www.primeminister.kz. (2019). Kazakistan Cumhuriyeti Başbakanlığı. Cebinizde Kamu Hizmeti Merkezi.

<https://www.primeminister.kz/en/news/reviews/public-service-center-in-your-pocket-amendments-to-labor-legislation-excise-taxes-on-gasoline-how-government-tuesday-took-place> (Erişim Tarihi: 02.06.2021).

📖 Vakulchuk, R. (2016). Public Administration Reform and Its Implications for Foreign Petroleum Companies in Kazakhstan. *International Journal of Public Administration*, 1532-4265 (Online), 1-15 DOI: 10.1080/01900692.2015.1072214

📖 Zhumashov, Y. (2010). Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yerel Yönetim Reformları: Kolhoz ve Sovhoz Sisteminin Çözülmesi ve Yeni Yapılanma. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=6kZ7xq-LWAZA7Uq9Q9dXyg&no=K7_aD1E1C7kSRByCMCvrQQ



Rusya-Ukrayna Savaşı ve Türk Devletleri Teşkilatı Ülkeleri *Russia-Ukraine War and The Organization of Turkic States Countries*

Bahar ÖZSOY*

Özet

Sovyetlerin dağılması ile bağımsızlığını kazanan ülkelerden kimileri Rusya ile yakın ilişkilerini sürdürmeye devam ederken kimileri de Batılı kurum ve kuruluşlara üye olmak suretiyle Moskova nüfuz alanından çıkmışlardır. 90'lı yıllarda Rus nüfuz alanından uzaklaşmak nispeten daha kolay olsa da Moskova'nın ekonomik olarak güçlenmesi ve tek kutuplu sistemi sorgulamaya başlaması eski Sovyet ülkelerinin benzer adımlar atmasını engellemektedir. Nitekim AB ve NATO ile iş birliğini geliştirmek isteyen Gürcistan ile 2008 yılında yaşanan savaş ve benzer sebeplerle 2014 yılında Kırım'ın ilhakı Rus dış politikasının kırmızı çizgilerini göstermektedir. Bununla birlikte bağımsız bir ülke olarak Ukrayna'nın NATO'ya üye olma isteğinden vazgeçmemesi ve bu yönde adımlar atması ile 24 Şubat 2022 tarihinde Rus ordusu Ukrayna'ya girmiştir. Rusya'nın Ukrayna müdahalesinin küresel alanda önemli siyasi, askeri ve ekonomik sonuçları olmuştur. Devam eden savaştan en çok etkilenen ülkelerin başında ise Rusya ile yakın bağları bulunanlar gelmektedir. Bu çalışma Rus yayılmacılığına Türk Devletleri Teşkilatına üye ülkeler gözünden bakmakta ve bu ülkelerin Rusya-Ukrayna Savaşı'ndaki tutumlarına ve savaşın bu ülkeler üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Rusya, Ukrayna, Türk Devletleri Teşkilatı, NATO, güvenlik.

Abstract

While some of the countries that gained their independence with the dissolution of the Soviet Union continued to maintain close relations with Russia, others left Moscow's sphere of influence by becoming members of Western institutions and organizations. Although it was relatively easy to move away from the Russian sphere of influence in the 90s, Moscow's economic empowerment and its beginning to question the unipolar system prevent the former Soviet countries

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, b.ozsoy@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6667-6789.

from taking similar steps. As a matter of fact, the war with Georgia in 2008, which wants to develop cooperation with the EU and NATO, and the annexation of Crimea in 2014 due to similar reasons show the red lines of Russian foreign policy. However, as an independent country, Ukraine did not give up its desire for NATO membership and took steps in this direction, and the Russian army entered Ukraine on February 24, 2022. Russia's invasion in Ukraine has had important political, military and economic consequences in the global arena. Among the countries most affected by the ongoing war are those with close ties to Russia. This study looks at Russian expansionism from the perspective of the member states of the Organization of Turkish States and focuses on the attitudes of these countries in the Russia-Ukraine War and the effects of the war on these countries.

Keywords: Russia, Ukraine, The Organization of Turkish States, NATO, security.

1991 yılında Sovyetlerin dağılması ile tek kutupluluğa evrilen siyasi sistem içerisinde Rusya eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ülkeleri üzerindeki egemenliğini kaybetmiş olsa da nüfuzunu sürdürmeyi bir politika olarak benimsemiştir. Bu ülkelerle olan tarihsel bağların yanı sıra nüfus, kültür, ekonomi ve ideolojik unsurlar Moskova tarafından araçsallaştırılmakta ve fiili bir baskı olarak kullanılmaktadır. Bu baskı stratejisi kimi zaman siyasi, kimi zaman ekonomik alanlarda uygulanırken özellikle son on beş yılda Moskova'nın Batı ile ilişkilerini yakınlaştırma yönünde adımlar atan ülkelere karşı askeri eylemler şeklinde de görülmektedir. 2008 yılında Gürcistan ile yaşanan sorunun ardından 2014 yılında Ukrayna'ya bağlı özerk cumhuriyet olan Kırım'ı ilhak eden Moskova son olarak Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO) üyeliğini bir dış politika hedefi olarak belirleyen Kiev'e karşı askerî harekât başlatmıştır. 24 Şubat 2022 tarihinde başlayan ve halen devam eden savaşın önemli ekonomik, siyasi, toplumsal ve güvenlikle ilgili sonuçları olmuştur. Bununla birlikte savaşın etkilerine kimi ülkelerin daha fazla maruz kaldığını ifade etmek gerekir.

Bilindiği gibi Orta Asya demografik, ekonomik, stratejik ve güvenlik gibi öncelikli konularda Moskova'nın temel yaşam alanlarından birini oluşturmaktadır. Bağımsızlığın ardından geçen 30 yılı aşkın sürede Türk Cumhuriyetleri dış dünya ile bütünleşme noktasında önemli bir yol katetmiş olsalar da bu ülkelerin iç ve dış politikalarının Rusya'dan bağımsız olduğunu söylemek güçtür. Diğer bir anlatımla Rusya'nın arka bahçesi olarak anılan Orta Asya gerek Moskova dış politikasından gerekse de Moskova'ya uygulanan politikalardan doğrudan etkilenmektedir. Bu bağlamda Rusya-Ukrayna Savaşı, Orta Asya ülkelerinin uyguladıkları dış politika stratejilerini çeşitlendirebilmeleri için bir fırsat olabileceği gibi Moskova'nın bölgedeki nüfuzunun daha da güçlenmesine yol açabilir. Kuşkusuz her iki olasılık da bölge ülkelerinin bu

süreçte sürdüreceği dış politika kararları ile ilişkili olacaktır. Diğer taraftan eski Sovyet ülkelerinden farklı olarak Türkiye'nin Rusya ile olan ilişkileri kimi zaman Batı'ya rağmen iş birliği kimi zamansa Batı'ya karşı bir dengeleme unsuru olarak ilerlemektedir. Savaş bağlamında düşünüldüğünde ise Ankara'nın uygulamış olduğu politikalar ve diplomasi yöntemi gerek taraf ülkelerle olan ikili ilişkileri gerekse de küresel güvenliğin sağlanması noktasında Türkiye'yi kilit bir ülke haline getirmiştir.

Bu çalışma Rusya-Ukrayna Savaşı'nı Türk Devletleri Teşkilatına Üye ülkeler üzerindeki etkileri bağlamında ele almaktadır. Üç bölümden oluşan çalışmada ilk olarak "Resmî Belgeler Işığında Rus Dış Politikası ve Ukrayna Savaşı" başlığı altında Rusya-Ukrayna Savaşı bağlamında Rus dış politikası ve Rusya'nın savaşı başlatmadaki motivasyonu üzerinde durulmuştur. "Rusya-Ukrayna Savaşının Etkileri" başlıklı ikinci bölümde savaşa yönelik yaptırım ve ülke kararlarına yer verilmiş ve savaşın küresel alanda ortaya çıkardığı etkiler çeşitli başlıklar altında sınıflandırılmıştır. "Rusya-Ukrayna Savaşı ve Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkeler" başlıklı son bölümde savaşın Türk devletleri üzerindeki etkilerine ve Türk Devletleri Teşkilatına üye ülkelerin savaşa yönelik tutumlarına Rusya'ya olan bağımlılıkları ve Rusya ile olan bağlantıları çerçevesinde yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise konu ile ilgili değerlendirmelerde ve savaş sonrası dönemde Türk Devletleri'nin dış politika yönelimlerine yönelik öngörülerde bulunulmuştur.

1. Resmî Belgeler Işığında Rus Dış Politikası ve Ukrayna Savaşı

1991 yılında Sovyet hakimiyetinin dağılması ile son bulan Soğuk Savaş yerini bölgesel sıcak çatışma ve savaflara bırakırken eski Sovyet coğrafyasında siyasi ve ekonomik krizler görülmeye başlamıştır. Yeltsin dönemi dış politikası ise Batı ile yakın ilişkilerin kurulmasını öngörmüş ve Rusya'yı küresel alanda iddialı bir aktör olmaktan ziyade sisteme entegre bir üye olarak kurgulamıştır. Bununla birlikte gerek bu dönemde gerekse sonraki süreçte hazırlanan dış politika belgelerinde eski Sovyet coğrafyası Rusya'nın en çok üzerinde durduğu bölgelerden olmuştur. Nitekim 1993 yılında kabul ettiği doktrinle Moskova, uygulayacağı dış politika stratejisinin ilk sinyallerini vermiştir. Yakın Çevre Doktriniyle eski Sovyet coğrafyası ekonomik ve yaşamsal çıkar alanı olarak kabul edilirken Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT) ülkeleri ile siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerin sürdürülmesi üzerinde durulmuştur. Rusya'nın söz konusu yakın çevre stratejisinin temelini sahip olduğu güvenlik endişeleri oluşturmakta, Ruslar ve Rusça konuşan topluluklar Moskova'nın hazırlamış olduğu güvenlik politikalarında diğer ülkelere müdahale aracı olarak görülmektedir (Hamzaoğlu, 2020, s. s.292-294).

90'lı yılların ikinci yarısından itibaren Rusya küresel alandaki rekabete önemli bir aktör olarak eklenirken Putin'in devlet başkanlığına geldiği ilk yıllarda dış politika küresel alanda iş birliği, koordinasyon, barış ve istikrarın korunması gibi ilkeler üzerine inşa edilmiştir. 28 Haziran 2000 tarihinde yayınlanan "Dış Politika Algılaması" başlıklı belge Putin yönetiminin çizgilerini belirleyen bir strateji öngörmektedir. Bu kapsamda belgede vurgulanan çok kutupluluk ve aktif dış politika hedeflerinin -kimi yöntem değişiklikleri ile birlikte- Rusya tarafından savunulmaya devam ettiği görülmektedir. Bunun yanında belgede "Bölgesel öncelikler" başlığı altında BDT'ye üye ülkelerle çok taraflı ve ikili iş birliğine dikkat çekilmiş, Avrupa Birliği (AB) temel siyasi ve ekonomik ortaklardan biri olarak gösterilmiş, güvenlik ve istikrarın korunmasında NATO ile hareket etmenin önemi vurgulanmıştır (<https://nuke.fas.org/guide/russia-/doctrine/econcept.htm>).

Bununla birlikte Putin doktrinine dayanan Rus dış politikasının zaman içerisinde sertleştiğini ifade etmek gerekir. Sovyet çöküşünün sonuçlarını tersine çevirmeyi, Transatlantik ittifakı bölmeyi, Soğuk Savaş sonrası coğrafi yerleşimi yeniden müzakere etmeyi ve Avrupa ve ABD tarafından kurulan liberal kurallara dayalı uluslararası düzeni ortadan kaldırmayı amaçlayan Putin doktrinine göre, küresel egemenlik Çin, Hindistan ve ABD gibi birkaç büyük gücün şemsiyesi altındadır ve bazı ülkeler tam olarak egemen değildirler. Bunun yanında doktrine göre Rusya, güvenliğini tehdit altında hissediyorsa güç kullanımı hakkına da sahiptir (Canpolat, 2022).

Moskova'nın enerji gelirlerindeki artışın ortaya çıkardığı ekonomik büyümenin etkisi ile 2000'li yılların ortalarından itibaren AB ve NATO gibi örgütlerle olan ilişkileri iş birliğinin yanında rekabete doğru evrilmiştir. Yine eski Sovyet coğrafyasındaki ülkelerin Batılı kurum ve kuruluşlarla olan ilişkilerinin üyeliğe doğru dönüşümü de bu rekabetin artmasında bir etkidir. Baltık ülkelerinden sonra Gürcistan ve Ukrayna'nın Batı ve NATO ile ilişkilerinin gelişmesi Rusya'nın söylem ve eylemlerinin sertleşmesine neden olmuştur.¹ Nitekim, 2007 Şubat'ında gerçekleştirilen 43. Münih Güvenlik Konferansı'nda Putin tek kutuplu uluslararası sistemi ABD'yi doğrudan karşısına alarak net bir biçimde eleştirmiştir. Konuşmasında Çin ve Hindistan gibi ülkelerin ABD'nin uluslararası alandaki konumunu değiştirdiğine, insan hakları, eşitlik, demokrasi vb. değerleri savunan ülkelerin sivilleri hedef alan askeri hareketlerinin

¹Kimi araştırmalarda Gorbaçov'un Almanya'nın yeniden birleşmesini kabul ettiğinde, kendisine NATO'nun doğruya doğru genişlemeyeceğine dair gayri resmi sözler verildiği ancak bu tür vaatlerin resmileştirilmediği ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Shevel, Oxana (2015). *Rusia and Near Abroad, Great Decisions*, 5-16.

olduğuna, AB ve NATO'nun güç kullanımına karar veremeyeceğine; bu kararın sadece BM'ye ait olduğuna, NATO genişlemesinin istikrar ya da güvenlikle ilgili değil bir provokasyon niteliği taşıdığına değinen Putin, bir anlamda mevcut uluslararası sistemi kabul etmeye devam etmeyeceklerinin sinyallerini vermiştir (Johnson's Russia List, 2007). Rusya'nın tüm eleştiri ve itirazlarına karşın 2008 yılında Bükreş'te gerçekleştirilen NATO Liderler Zirvesi'nde -üyeliğin kimi zorluklar taşımasına karşın²- Ukrayna ve Gürcistan'ın NATO'ya üyeliği gündeme gelmiştir. Dahası NATO doğuya doğru genişlerken AB de "doğu komşuluğu" politikasını uygulamaya koyarak Ukrayna başta olmak üzere Azerbaycan, Ermenistan, Belarus, Moldova ve Gürcistan ile ilişkilerini belirli bir perspektif üzerinden geliştirme yönünde adımlar atmıştır (Tsygankov, 2015). Tüm bu gelişmelerin etkisi ile Moskova 2008 Ağustos ayında Gürcistan ve ayrılıkçı Abhazya ve Güney Osetya rejimleri arasında yaşanan savaşa dahil olmuştur. Savaşın ardından iki bölgeyi bağımsız cumhuriyetler olarak tanıyan Moskova, bölgede askeri üsler kurarken Gürcistan BDT üyeliğinden ayrılarak Rusya ile diplomatik ilişkilerini kesmiştir.

12 Temmuz 2008 tarihinde yayınlanmış dış politika konseptinde Rusya kendini hem Avrasya'nın "en büyük gücü" hem de çok uluslu ve çok inançlı toplumu ve asırlık tarihiyle en büyük Avrupa Devleti olarak tanımlamaktadır. BDT üye devletleri ile ikili ve çok taraflı iş birliğinin geliştirilmesinin, Rusya'nın dış politikasının öncelikli bir alanını oluşturduğunun ifade edildiği belgede gümrük birliğinin kurulması, ortak ekonomik alanın oluşturulması ve diğer Avrasya Ekonomik Topluluğu Üye Devletlerinin katılımının teşvik edilmesi için Birlik içinde Beyaz Rusya ve Kazakistan ile aktif olarak etkileşimde bulunmanın gerekliliği vurgulanmıştır. 2008 Dış Politika Konseptinde de Rusya, NATO'nun genişlemesine özellikle Ukrayna ve Gürcistan'ın ittifak üyeliğine alınması planlarına ve NATO askeri altyapısının genel olarak Rusya sınırlarına yaklaştırılmasına yönelik olumsuz tutumunu sürdürmüştür. Belgede ayrıca ilk kez "enerji güvenliğinden" bahsedilmekte ve Rusya Federasyonu'nun ulusal çıkarlarını korumak için elindeki tüm ekonomik araçları ve kaynakları kullandığı belirtilmektedir (The Foreign Policy Concept of the Russian Federation, 2008).

2013 yılında yayımlanan Dış Politika Doktrininde üzerinde en çok durulan konuların başında güvenlik gelmektedir. Batı'nın dünya ekonomisine ve

² 1995 yılında hazırlanan NATO Genişlemesi Çalışması (*Study on NATO Enlargement*)'nin altıncı maddesine göre "etnik anlaşmazlıkları veya irredentist iddialar dahil olmak üzere harici toprak anlaşmazlıkları veya dahili yargı anlaşmazlıkları olan devletler, bu anlaşmazlıkları AGİT ilkelerine uygun olarak barışçıl yollarla çözmelidir. Bu tür anlaşmazlıkların çözümü, bir devletin İttifaka katılmaya davet edilip edilmeyeceğini belirlemede bir faktör olacaktır". Ayrıntılı bilgi için bknz: https://www.nato.int/cps/en/natohq-/official_texts_24733.htm.

siyasetine hâkim olma yeteneğinin azalmaya devam ettiği vurgulanarak küresel güç ve gelişme potansiyelinin başta Asya-Pasifik bölgesi olmak üzere Doğu'ya doğru kaydığı ifade edilmektedir. Diğer belgelerde olduğu gibi Rus dış politikasının öncelikli alanları arasında ilk olarak BDT üye ülkeleri sayılmıştır. Bunun yanında BDT içinde özellikle Ukrayna ile ilişkilerin geliştirilmesi, genişletilmiş entegrasyon süreçlerine katılımın artırılması vurgulanmıştır (The Concept of the Foreign Policy of the Russian Federation, 2013). Adı geçen konseptte Ukrayna ile ilişkilerin geliştirilmesi isteğine karşın 2014 yılında Ukrayna'da Maidan gösterileri ile başlayan ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin yenilenmesi ile sonuçlanan olaylar Kiev-Moskova ilişkilerinde yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Yaşanan iktidar değişikliği ile Batı yanlısı Yuşçenko'nun iktidara gelmesi Rusya'nın Ukrayna politikasını sertleştirmiştir. Bu kapsamda çok geçmeden Ukrayna'nın doğusu Rus destekli ayrılıkçı yönetimler tarafından işgal edilirken Kırım da Rusya tarafından ilhak edilmiştir (Tellal, 2010, s. 3-4). Kırım ilhakının ardından Moskova G-8 üyeliğinden çıkarılmış ve çeşitli yaptırımlarla karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte özellikle Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi (BM Güvenlik Konseyi)'ndeki veto yetkisinin ve sahip olduğu enerji potansiyelinin Rusya'nın uluslararası alandaki gücünün azalmasına engel olduğunu belirtmek gerekir. Diğer taraftan Rusya'nın Kırım'ı ilhakı Ukrayna'nın NATO'ya olan ilgisini azaltmamıştır. Nitekim Kasım 2014'te yapılan bir ankette Ukraynalıların %51'i NATO üyeliği için oy kullanacağını ifade etmiştir (Shevel, 2015, s. 9). Mammadov, Kırım'ın ilhakının Rus dış politikasındaki keskin bir değişikliğe işaret etmenin yanında yeni bir Putin Doktrini ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Bu yeni doktrine göre Rusya kendini Avrupa-Atlantik uygarlığının bir parçası ve Batı'yı da güvenilir bir ortak olarak görmemektedir. Daha önce milliyetçi kesimler tarafından dile getirilen Rusya sınırları dışında yaşayan Rusların/ Rusça konuşanların hak ve çıkarlarını koruma gerekliliği Putin doktrini ile beraber bir devlet politikasına dönüşmüştür. Bunun yanında bu doktrinle birlikte Kırım'ın ilhakının diğer Post-Sovyet ülkelere jeopolitik bir "mesaj" niteliği taşıdığı da ifade edilmektedir (Mammadov, 2014, s. 73-83).

2014'te Kırım'ın ilhak edilmesi ve Batı ülkelerinin uygulamaya koyduğu yaptırımlar sonrasında Rusya ilk kez yönetim değişikliği olmadan dış politika konseptini güncellemiştir (Güler ve Teke, 2021, s. 16). 2016 yılı dış politika konseptinde üzerinde durulan konuların başında da NATO ve AB'nin jeopolitik genişlemesi gelmekte; ABD ve müttefikleri tarafından Rusya'ya karşı benimsenen çevreleme politikası ve Rusya'nın maruz kaldığı siyasi ve ekonomik baskıların bölgesel ve küresel istikrarı baltaladığı belirtilmektedir. Ukrayna ile her alanda siyasi, ekonomik, kültürel ve manevi bağların geliştirilmesinin arzulandığının ifade edildiği belgede, tüm ilgili Devletler ve uluslararası

kuruluşlarla iş birliği içinde Ukrayna'daki iç çatışmanın siyasi ve diplomatik çözümünün teşvik edilmesi için her türlü çabanın gösterileceği taahhüt edilmiştir. Yine bir önceki konseptte paralel şekilde 2016 belgesinde belirtilen konulardan biri de Batı'nın dünya ekonomisi ve siyasetindeki etkisinin azaldığıdır (The Foreign Policy Concept of the Russian Federation, 2016).

Adı geçen dış politika konsept ve doktrinlerinden hareketle Rusya'nın özellikle Putin'in iktidara gelmesi ve ekonomik genişlemenin sağladığı özgüvenle güvenlik konusuna ağırlık verdiği görülmektedir. Baltık ülkelerinden sonra eski Sovyet coğrafyasından hiçbir ülkenin NATO üyeliğine sıcak bakmayan Moskova için bu sınırlar yaşamsal önem taşımakta ve kırmızı çizgiler olarak addedilmektedir.

Neden Ukrayna?

Bağımsızlığından bu yana Ukrayna, SSCB'nin nükleer silahlarının kontrolü, Kırım Yarımadası'nın durumu, Sovyetler Birliği'nin Karadeniz filosunun payı, doğal gaz fiyatları, Doğu Ukrayna'da yaşayan Rus azınlıklar ve dış politika yönelimi gibi konular nedeniyle zaman zaman Rusya ile karşı karşıya gelmiştir. Bununla birlikte Moskova'nın Kiev'e askeri saldırısının sebeplerini genel olarak tarihi, ekonomik ve jeopolitik (ya da güvenlik) başlıklarında sıralamak mümkündür.

Tarihi bağlamda ele alındığında Ukrayna'nın, Rusya tarafından bağımsız ve egemen bir devlet olarak görülmediği söylenebilir. Rusya'nın tarihi anlatısında ve ulusal kimliğinde özel bir yeri bulunan Ukrayna, Rusya ve Belarus ile "aynı soy ağacının üç dalı" olarak tanımlanmakta; Kiev Rus şehirlerinin, kimliğinin ve kültürünün beşiği olarak tasavvur edilmektedir (Shevel, 2015, s. 9). Dahası bu durum Rus nüfus nezdinde de bir karşılık bulmaktadır. Örneğin, 2005 yılında yapılan bir ankete göre Rusların %78'i Rusya ve Ukrayna'nın birleşmesine sıcak bakmaktadır. Diğer taraftan Nisan 2008'de Putin'in, ABD Başkanı George W. Bush'a "Ukrayna'nın bir devlet bile olmadığını" söylemesi dikkat çekicidir (Shevel, 2015, s. 10). Bu perspektiften hareket eden Rus lider zaman zaman da nüfus faktörünü politik bir araç haline getirmektedir. Bilindiği gibi Ukrayna'nın Rusya dışındaki en büyük etnik Rus nüfusu barındırması Rusya'nın Ukrayna müdahalesi için temel gerekçelerinden biri olmuştur. Özellikle Kırım, Donetsk ve Luhansk gibi bölgelerdeki ağırlıklı Rus nüfus Moskova'nın Kiev'e müdahalesi sırasında araçsallaştırılmıştır. 2005 yılında meclise yaptığı bir konuşmada Putin, Sovyetler Birliği'nin yıkılmasını "büyük bir jeopolitik felaket" olarak addetmiş ve sınırlar dışında yaşayan yirmi beş milyon Rus olduğunu ve Ukrayna'nın on iki milyon Rus'a ev sahipliği yaptığını vurgulamıştır (Stent, 2022). Yine 18 Mart 2014 tarihinde Devlet Duma'sı milletvekillerine, Federasyon Konseyi üyelerine, Rusya

bölge başkanlarına ve Kremlin'deki sivil toplum temsilcilerine hitap ettiği bir konuşmasında Putin, insanların kalplerinde ve zihinlerinde Kırım'ın her zaman Rusya'nın ayrılmaz bir parçası olarak kaldığını belirtmiştir (President of Russia, 2014). Yakın tarihli bir makalesinde ise Putin Ruslar, Ukraynalılar ve Belarusluların, Avrupa'nın en büyük devleti olan Eski Rus'un torunları olduğunu ve modern Ukrayna'nın tamamen Sovyet döneminde oluşturulduğunu fakat Rusların ve Ukraynalıların aynı millet olduğunu ifade etmiştir (Putin, 2021).

Rusya'nın Ukrayna müdahalesinin güvenlikle ilişkili olan jeopolitik boyutunda ise Ukrayna'nın olası NATO üyeliği ve Batı ile entegrasyon çabaları gelmektedir. 1997 yılında Ayrıcalıklı Ortaklık anlaşması imzalanmasına, 2002 yılında ise NATO-Rusya Daimî Ortaklık Konseyi'nin kurulmasına rağmen Putin, NATO'nun genişlemesinin Rusya'nın potansiyel bir düşman olarak görülmesi ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Nitekim AB ile Rusya arasında tampon bir ülke konumunda olan Ukrayna'nın AB üyesi olması ya da NATO'ya girmesi ihtimali ile Moskova güvenlik endişelerini söylem düzeyinden eyleme geçirmiş, siyasi ve ekonomik baskılarla Kiev'in Rus nüfuz alanından uzaklaşması engellenmeye çalışılmıştır. Örneğin 2013 yılında Moskova, birçok Ukrayna ürününün ithalatını kısıtlayarak Kiev yönetimine ekonomik bir savaş açmıştır. Ukrayna'da zaten zor olan ekonomik durumu ağırlaştıran Moskova ardından AB ile olan ortaklık anlaşmasından vazgeçmesi karşılığında Ukrayna'ya toplam 15 milyar dolarlık düşük faizli kredi ve doğal gazda yüksek indirim tekliflerinden oluşan bir ekonomik ve mali yardım paketi sunmuştur. Bu kapsamda dönemin Cumhurbaşkanı Victor Yanukoviç, Kasım 2013'ün sonunda Litvanya'da gerçekleştirilecek olan Doğu Ortaklığı Zirvesi öncesinde Brüksel ile anlaşmayı reddetmiştir. Alınan bu karar, cumhurbaşkanını protesto etmek için binlerce Ukraynalının sokaklara çıkması ve iktidarın Viktor Andriyoviç Yuşçenko'nun eline geçmesi ile sonuçlanmıştır (FETL, 2016, s. 9). Bunun yanında Ukrayna'nın Karadeniz'deki konumu da Rusya'nın güvenlik endişeleri ile ilişkili bir diğer konudur. Deniz ve hava unsurları bakımından stratejik bir önem atfeden Kırım'ın Karadeniz'in merkezinde olması nedeniyle Moskova Ukrayna'nın NATO üyeliğine karşı çıkmaktadır (Akman, 2014, s. 11). Karadeniz bölgesi jeopolitik ve jeostratejik olarak Orta Asya, Kafkaslar, Karadeniz ve Akdeniz'e açılabilmesi nedeniyle Rusya için büyük önem taşımaktadır (Akman, 2014, s. 1). Bu kapsamda Rusya'nın yakın çevre politikasında Kırım'la birlikte Karadeniz Filosunun çok önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Yine Ukrayna'nın, Karadeniz'in doğusundaki Kerç Boğazı ve Azak Denizi gibi stratejik suyollarını ele geçirmek isteyen Rusya açısından vazgeçilmeyecek bir konumda yerleşmesi de Ukrayna'nın hedef alınmasında etkili nedenlerden biri olarak gösterilebilir (FETL, 2016).

Rusya'nın Ukrayna saldırısının temel sebeplerinden olan ekonomik boyutun önemli bir ayağını enerjinin taşınması konusu oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Rus gazı, AB'nin doğal gaz ithalatının yaklaşık yüzde 40'ını oluşturmakta ve bu ticaretin sağlandığı güzergahın merkezinde Ukrayna bulunmaktadır. Ukrayna'nın Batı ile entegrasyonu bu güzergahın Rus nüfuz alanından çıkmasına neden olacaktır. Bunun yanında yaklaşık 45 milyonluk bir pazarın AB ve NATO'ya karşı kaybedilmesi ihtimali de Rusya'yı endişelendiren bir diğer etmendir. Rusya'nın Ukrayna'nın ihracat (%6,5) ve ithalatında (%11,5) üçüncü sırada yer aldığı düşünüldüğünde bu endişenin gerçeklik payı artmaktadır (Astrov vd., 2022, s. 37).

Anılan gerekçelerle Rusya 2021 yılının sonlarında bir kez daha Ukrayna başta olmak üzere eski Sovyet coğrafyasındaki ülkeleri olası NATO üyeliklerinin gerçekleşmemesi konusunda uyarılmıştır. 17 Aralık 2021 tarihinde Moskova Ukrayna, İsveç ve Finlandiya'nın daimî tarafsızlık taahhüdünde bulunmalarını ve NATO üyeliği talebinde bulunmayacaklarını açıklamalarını istemiştir. Diğer bir deyişle Moskova NATO'nun Orta ve Doğu Avrupa'daki bütün asker ve teçhizatı kaldırarak 1997 yılındaki konumuna çekilmesini istemiştir. Rusya NATO üyesi olmayan komşularının dış politika tercihleri üzerinde veto yetkisine sahip olmayı istemektedir ki bu durum, başta Ukrayna olmak üzere Rusya'ya komşu ülkelerde Rus yanlısı hükümetlerin iktidarda olmasını sağlayacaktır (Stent, 2022).

Ancak söz konusu ülkelerin NATO ile iş birliğine devam etmeleri ve olası üyeliklerin ABD ve Batı tarafından desteklendiğine yönelik haberlerin artması Rusya'nın sınıra yüz doksan bini aşkın asker konuşlandırmasına ve 24 Şubat 2022 tarihinde Ukrayna topraklarına girmesine neden olmuştur (Watling, 2022). Batı'nın Ukrayna'yı askeri ve ekonomik olarak desteklemesine ve Rusya'ya çeşitli yaptırımlar uygulamasına karşın devam eden savaşın etkileri -tarafaların sahip oldukları ekonomik ve jeostratejik önemden dolayı- küresel alanda hissedilmektedir.

2. Rusya-Ukrayna Savaşının Küresel Alandaki Etkileri

24 Şubat 2022 tarihinde başlayan Rusya-Ukrayna savaşının nedenlerini açıklayan konuşmasında Putin, Rusya'yı küresel hakimiyet arayan Batı tarafından savaşa zorlanan mağdur olarak sunarken Ukrayna'yı yeni bağımsızlık ilan etmiş olan ayrılıkçı cumhuriyetlerde soykırım yapmaya çalışan bir cani olarak tanımlamış; savaşın amacının Ukrayna'nın Nazizimden ve askerden arındırılması olduğunu söylemiştir (Wasilewski, 2022). 6 ayı aşkın süredir devam eden savaşın küresel boyutta çeşitli sonuçları olmakla birlikte kuşkusuz Ukrayna halkı savaşın olumsuz etkilerine en fazla maruz kalanlardır. Ülkenin, güneyindeki Karadeniz limanları Rus saldırısıyla fiilen durma noktasına geldiğinden, başta tarım ürünleri

ve metaller olmak üzere ihracat yapma oranı yüzde ellinin altına düşmüştür. Mal ihracatı 2021'de, ülkenin GSYİH 'sının üçte birinden fazlasını oluşturduğu düşünüldüğünde Ukrayna ekonomisinin küçüleceği ve ülkedeki yoksulluğun artacağı söylenebilir (Astrov vd., 2022, s. 18). Uluslararası Para Fonu (IMF) da Ukrayna'nın ekonomik üretiminin 2022'de en az %10 küçülebileceğini (savaşın uzaması halinde bu oran %35 olabilecektir) öngörmektedir (Astrov vd., 2022, s. 20). Yine savaşın en ağır sonuçlarından biri de ülkede göçmen ve mülteci bir nüfusun ortaya çıkmasıdır. BM verilerine göre Rusya'nın Ukrayna'yı işgalinden bu yana 6,6 milyon kişi ülke içinde yer değiştirmiş; 6,3 milyon kişi Polonya ve Moldova başta olmak üzere komşu ülkelere göç etmiştir. Bunun yanında yaklaşık 13 milyon insanın savaştan etkilenen bölgelerde mahsur kaldığı veya artan güvenlik riskleri nedeniyle yerlerinden ayrılmadığı belirtilmektedir (UNCHR, 2022).

Rusya'nın Ukrayna'ya saldırısına uluslararası alanda iki yönlü bir tutum geliştirildiğini ifade etmek gerekir. İlk olarak kimi ülkeler bireysel olarak Rusya'nın saldırısını kınamış ve Moskova ile siyasi ve ekonomik ilişkilerini azaltma yönünde adımlar atmışlardır.³ İkinci olarak AB, BM gibi bölgesel ve uluslararası örgütler Rusya'ya yaptırım uygulama; Ukrayna'ya ise askeri ve ekonomik yardım yapılmasını kararlaştırmışlardır. Örneğin, 28 Şubat 2022'de AB Ukrayna'ya, ölümcül güç sağlamak için tasarlanmış silahlar da dahil olmak üzere 500 milyon euro değerinde askeri teçhizat tedarik edeceğini duyurmuştur. Fon miktarı daha sonra toplam 2 milyar Euro'ya yükseltilmiştir. Böylece AB ilk kez saldırı altındaki bir ülkeye silah ve diğer teçhizatın satın alınmasını ve teslimatını finanse etmiştir. Rusya'nın Ukrayna saldırısını bölgesel ve küresel bir tehdit olarak algılayan AB liderleri 10-11 Mart 2022'de şu kararlar üzerinde de anlaşmışlardır (Clapp,2022, s. 4):

- ◆ AB'nin kendi güvenliği için daha fazla sorumluluk almak;
- ◆ AB'nin özerk hareket etme kapasitesini artırmak;

³ Bunun yanında Rusya kendisine yapılan yaptırımlara karşılık vereceğini ifade ederek ve dış politikada enerjiyi bir araç olarak kullanma yönünde adımlar atmıştır. Bu kapsamda 1 Nisan itibarıyla gaz anlaşması taraflarının, ödemelerini ruble ile yapmasını şart koşan kararname Putin tarafından imzalanmış; ruble ile ödeme yapmayı reddeden Danimarka, Finlandiya, Hollanda, Polonya ve Bulgaristan'a doğal gaz akışı durdurulmuştur. Dahası Eylül ayı içerisinde Rusya içerisindeki Doğu Ekonomik Forumu Genel Kurul Toplantısı'nda yaptığı konuşmada Rus lider "Gaz, petrol, kömür, kalorifer yakıtı sağlamayacağız. Hiçbir şey sağlamayacağız. Batı donmuş olacak" şeklindeki açıklaması ile Batı'yı sert bir dille karşısına almıştır. Diğer taraftan Putin, işgal altındaki Donetsk Halk Cumhuriyeti ve Luhansk Halk Cumhuriyeti'ndeki Ukraynalılara Rus pasaportu verilmesine yönelik bir yasayı onaylamıştır. Ayrıntılı bilgi için bknz: Dünya Rus petrolüne ne kadar bağımlı? Horton J., Palumbo D. & Bowler, T. (2022, 4 Mayıs). The Moscow Times (2022, 25 May). BBC Türkçe (2022, 26 Temmuz). Habertürk (2022, 12 Eylül).

- ◆ AB-NATO iş birliğini güçlendirmek;
- ◆ Savunma harcamalarını önemli ölçüde artırmak;
- ◆ İş birliğine dayalı savunma yatırımları ve ortak tedarik için daha fazla teşvik geliştirmek;
- ◆ Güvenlik ve savunma için stratejik kolaylaştırıcılara ve gelişmekte olan kritik teknolojilere yatırım yapmak;
- ◆ Siber ve hibrit tehditlere karşı dayanıklılığı güçlendirmek ve dezenformasyonla mücadeleyi hızlandırmak;
- ◆ AB'de askeri hareketlilik çabalarını hızlandırmak;
- ◆ Avrupa Barış Desteği (EPF) aracılığıyla ortakları desteklemeye devam etmek.

16 Mart 2022 tarihinde Avrupa Konseyi üyeliğinden ayrılan Rusya'nın kınandığı 30-31 Mayıs tarihli toplantıda ise Avrupa Konseyi şu kararları almıştır (European Council²⁰²²):

- ◆ Uluslararası adalet, savaş suçlarının soruşturulması ile ilgili AB desteğinin taahhüdü;
- ◆ Rusya'ya karşı altıncı yaptırım paketi, boru hattıyla teslim edilen ham petrol için geçici bir istisna dışında, Rusya'dan Üye Devletlere teslim edilen petrol ürünlerinin yanı sıra ham petrolü de kapsayacağı,
- ◆ İnsani ve mali destek sağlanması, özellikle 2022'de 9 milyar Euro'ya varan yeni makro-finansal yardım ve Ukrayna'nın yeniden inşasını desteklemek için donmuş Rus varlıklarını kullanma seçeneklerinin araştırılması;
- ◆ Avrupa Barış İmkânı kapsamında Ukrayna'ya sağlanan askeri desteğin artırılmasına yönelik kararın desteklenmesi;
- ◆ Ukrayna'nın AB'ye yaptığı tüm ihracatlar üzerindeki ithalat vergilerinin bir yıl süreyle askıya alınması;
- ◆ Siyasi destek, özellikle Komisyon'un Ukrayna, Moldova Cumhuriyeti ve Gürcistan tarafından yapılan AB üyeliği başvurusuna ilişkin görüşlerin hazırlanması;
- ◆ Savaşın komşu ülkeler ve Batı Balkanlar üzerindeki etkisine dikkat çekilmiş; Moldova Cumhuriyeti'ne destek verilmesinin gerekliliği belirtilmiştir.

Alınan bu önlemlerin yanında Rusya'ya çeşitli yaptırımlar da getirilmiştir. Böylece Rusya uluslararası alanda en yaptırımlı ülke haline gelmiştir. Rusya'ya karşı yaptırımlar şu başlıkları içermektedir (Astrov vd., 2022, s. 24-25):

- ◆ Medya: Rus devletine ait medya kanallarına ve ajanslarına yasak (RT, Sputnik);
- ◆ Kişiler: Başkan Putin, bazı Rus bakanlar, Alt meclis milletvekilleri, Üst meclis milletvekilleri, oligarklar ve etkili medya figürleri;
- ◆ Finansal: Rusya Merkez Bankası'nın (CBR) Batılı ülkelerde tutulan varlıklarının dondurulması; CBR, Maliye Bakanlığı ve bir dizi kamu iktisadi teşebbüsü ile işlemlerin yasaklanması; yedi Rus bankasının SWIFT ödeme sisteminden çıkarılması; devlet tahvilleri için birincil/ikincil piyasalara erişimin kaldırılması;
- ◆ İhracat yasakları: Silahlar, çift amaçlı mallar, petrol/gaz arama ve çıkarma makineleri, parçaları ve havacılık endüstrisi bileşenleri, lüks mallar ve “ileri teknoloji” olarak adlandırılan seçilmiş mallar büyük ölçüde yarı iletken ürünler, Telekom ve BT güvenlik cihazları, sensörler, lazer ekipmanı ve jet ve deniz motorlarından oluşur;
- ◆ İthalat kısıtlamaları ve yasakları: AB üyesi olmayan ülkelerde metaller, lüks mallar ve enerji ambargosu.

Ülkeler nezdinde bakıldığında da Rusya'ya çeşitli yaptırımlar olduğu görülmektedir. ABD, Birleşik Krallık, Kanada ve Avustralya gibi Rusya'ya nispeten daha az bağımlılıkları bulunan ülkeler Rusya'dan enerji ithalatını yasaklama veya azaltma kararı almışlardır. Bunun yanında AB de 2022 yılı sonuna kadar Rusya'dan yapılan gaz ithalatının yaklaşık üçte ikisini azaltmayı ve 2030'dan önce Avrupa'yı Rus gazına bağımlıktan kurtarmayı hedefleyen yeni bir enerji stratejisi (REPowerEU) belirlemiştir (Hausmann, 2022, s. 1). Bilindiği gibi petrol ve gaz ihracatından elde edilen gelir, Rusya'nın federal bütçesinin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır. Anılan bu yaptırımlara uyulması halinde ülke gelirlerinde bir düşüş yaşanması kaçınılmazdır. Son olarak Letonya, Litvanya, Estonya, Polonya, Çekya, Slovenya, Danimarka, Belçika ve Hollanda ise Ruslara turist vizesi vermeyi durdurmuştur (Sputnik Türkiye, 2022, 13 Eylül).

Rusya'nın Ukrayna'ya yönelik askeri müdahalesinin ve anılan önlemler ve yaptırım kararlarının küresel alanda da çeşitli etkileri olmuştur. Bunlar şu başlıklar altında sıralanabilir:

Enerji fiyatlarının artması, gıda sıkıntısı ve ekonomik durgunluk: Rusya'nın Ukrayna'ya askeri müdahalesi sonrası Moskova ile ticari ilişkileri bulunan bazı ülkeler bu ilişkileri minimum düzeye indirmeye ya da tekrar gözden geçirmeye başlamışlardır. Örneğin Japonya, en büyük ikinci kömür ve beşinci büyük petrol ve sıvılaştırılmış gaz tedarikçisi olan Rusya'ya karşı alınan yaptırım kararlarına katılmıştır (Evstratov, 2022). Rusya ve Ukrayna dünyanın tahıl ambarı olarak tasvir edilmektedir. İşgal altındaki Ukrayna, dünyanın dördüncü büyük tahıl

ihracatçısıdır. Ayçiçek yağının %42'si, mısırın %16'sı, buğdayın %9'u Ukrayna tarafından üretilmektedir. Ülkede yaklaşık 20 milyon ton tahıl ihraç için hazır bulunurken Ukrayna lideri bu miktarın gelecek yıl 75 milyon tona yükselebileceğini söylemiştir. Ülkenin buğday ihracatının yaklaşık %90'ını oluşturan Karadeniz'deki tüm limanların kapatılması nedeniyle buğday ihracatı durmuştur. Bu durum birçok ülkenin buğday ihracatını azaltan veya yasaklayan ticaret politikası önlemleri uygulamaya koymasının da etkisi ile küresel alanda gıda fiyatlarının yükselmesine neden olmuştur (Baffes ve Nagle, 2022). Örneğin buğdayın fiyatı, savaşın başladığı Şubat sonundan bu yana %40'tan fazla artmıştır. Nijerya'da makarna ve ekmek fiyatları %50 oranında artarken Suriye'de ekmek fiyatları iki katına çıkmıştır (BBC Türkçe, 2022). Bunun yanında dünyanın en büyük soya fasulyesi üreticisi Brezilya, potasyum gübrelere yakın yaklaşık yarısını Ukrayna ve Rusya'dan satın almakta ve ürettiği soya fasulyesinin çoğunu çiftlik hayvanlarını beslemek için kullanan Çin'e satmaktadır. Sonuç olarak, gübre arzındaki bir aksama Çin'de ve tüm dünyada et fiyatlarını etkileme potansiyeli taşımaktadır. Neticede yüksek gıda maliyetleri, tahıl ihraç eden ülkeler başta olmak üzere dünya yoksulluğunu derinleştirmektedir (Ruta, 2022, s. 8). Dahası gıda harcamaları, düşük geliri ülkelerde hane bütçelerinin daha büyük bir yüzdesini oluşturduğundan kimi bölgeler bu fiyat artışlarından daha fazla oranda etkilenmektedir. Afrika'nın buğday ithalatının %50'sinin Rusya ve Ukrayna'dan geldiği düşünüldüğünde özellikle Mısır, Sudan, Tunuz, Cezayir, Tanzanya, Benin, Ruanda, Eritre gibi ülkelerde tahıl azlığına bağlı oldukça yüksek fiyat artışları görülmüştür (Chronas & Hanelt, 2022). Savaşın uzun sürmesi halinde birçok ülkenin açlık sorunu ile karşı karşıya kalması ve bölgeler arası yoksulluk makasının daha da genişlemesi söz konusu olabilecektir. Son olarak savaş, Rusya ile 36 ülke arasında karşılıklı hava sahasının kapanmasına neden olurken bu durum Avrupa ile Doğu Asya arasında daha uzun rotalar ve daha yüksek hava taşımacılığı maliyetleri ile sonuçlanmıştır. Artan belirsizlik ve jeopolitik riskler yatırımcılar açısından güven duygusunu azalttığından orta ve uzun vadede savaşın etkilerinin daha da artması söz konusudur (Ruta, 2022, s. 9-10).

Kutuplaşmanın artması: Son yıllarda Rusya başta olmak üzere birçok ülke tarafından ABD'nin küresel liderliğine karşı çıkılırken çok kutuplu bir uluslararası sistemin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Bununla birlikte Moskova'nın Kiev'e saldırısının bu kutuplaşmaya daha sert ve keskin bir nitelik kazandırdığı görülmektedir. Öyle ki mevcut düzende uluslararası hukuk, eşitlik, egemenlik, bağımsızlık, insan hakları gibi temel değerlerden ziyade ülkelerin birbirlerine olan bağımlılık ve bağlılıkları çerçevesinde bir ayrışma yaşanmaktadır. Örneğin, Çin'in Rusya ile olan siyasi, ekonomik ve askeri iş birliği mevcut savaşta Pekin'i

taraf yapmaktadır. Yine BM Genel Kurulu'nun işgali kınayan kararında çekimser kalan Hindistan, Rusya ile ticarete yerel para birimlerinin kullanılması konusunu gündeme taşıyarak en azından ABD'nin karşısında olduğu izlenimi yaratmıştır. Askeri teknolojisini Rusya'dan karşılayan Yeni Delhi'nin zaman zaman BM Güvenlik Konseyi'nde Moskova tarafından desteklediği bilinmektedir (Evstratov, 2022).

Uluslararası barışın tehdidi ve silahlanmanın artması: Savaşın uluslararası alandaki en önemli sonuçlarından biri bölgesel örgütlerin ve birçok ülkenin askeri harcamalarını artırma kararı almasıdır. Daha önce ifade edildiği gibi AB, Rusya'nın Ukrayna'ya saldırısı sonrasında askeri harcamaları artırma kararı almıştır. Örneğin, AB'nin en önemli ülkelerinden Almanya savaşın başlamasından birkaç gün sonra silahlı kuvvetlerinin güçlendirildiğini ve askeri harcamalarını GSYİH'nin %2'sine çıkardığını duyurmuştur. Buna ek olarak, Alman Federal Savunma Kuvvetlerinin tesislerinin güçlendirilmesi için 100 milyar dolarlık bir ödeme yapılması öngörülmüştür. Ukrayna'ya askeri yardım gönderen ülkelerden biri olan Japonya'da da askeri bütçenin artırılması konusu gündeme gelmiştir (Evstratov, 2022).

AB'nin alternatif enerjiye geçiş sürecinin hızlanması ve ek önlemler alınması: Rusya-Ukrayna savaşı enerji alanında Moskova'ya bağımlı olan ülkelerin yeni önlemler almalarını ve alternatif kaynaklara yönelmelerini gerekli kılmıştır. Rusya'ya yönelik yaptırımlara karşı Moskova'nın enerjiyi bir araç olarak kullandığı AB ülkeleri çeşitli önlemler ve kararları uygulamaya koymuşlardır. Örneğin Almanya Rusya'nın Ukrayna'yı işgalinin başlangıcından bu yana Rus gazına bağımlılığını %55'ten %35'e düşürmüştür (BBC Türkçe, 2022a). Yine Berlin yönetimi sıvılaştırılmış doğal gaz için iki ek depolama tesisinin inşasına başlamıştır. Bireysel önlemlerin yanında AB nezdinde de kimi ortak adımlar atılmıştır. 8 Mart 2022 tarihinde AB Komisyonu Avrupa'yı 2030'da Rus gazına bağımlılıktan çıkarmayı hedefleyen "Avrupa'nın Hesaplı, Güvenli ve Sürdürülebilir Ortak Hareket Planı'nı (REPowerEU: Joint European Action for Affordable, Secure and Sustainable Energy) yayımlamıştır (European Commission, 2022). Hazırlanan plan enerji tasarrufu, enerji kaynaklarının çeşitlendirilmesi ve fosil yakıtların evlerde, endüstride ve enerji üretiminde ikame edilmesi için yenilenebilir enerjinin kullanımının hızlandırılması gibi başlıkları içermektedir.

Bölgesel güç geçişlerinin hızlanması: Son yıllarda Ukrayna'nın NATO'ya üyeliğinin çeşitli zorluklara rağmen gündeme getirilerek bir anlamda Rusya'nın dikkatinin bölgeye yönlendirilmesinin istendiği görülmektedir. Bu süreçte Moskova, dikkatini ve kaynaklarını Doğu Avrupa'ya yönlendirirken Çin'in Orta Asya'daki nüfuzunu daha da artıracakları öngörülebilir. Örneğin, 2021'de Rusya'ya

yapılan 1,70 milyar dolarlık ihracata kıyasla Çin, 1,74 milyar dolarlık mal ihraç ederek Özbekistan'ın en büyük ihracat pazarı olmuştur. Avrupa'ya olan mevcut demiryolu taşımacılığının %90'dan fazlasının Rusya'dan geçtiği düşünüldüğünde savaş ile birlikte Pekin, Rusya'ya alternatif olarak Özbekistan ile ticaret rotasını çeşitlendirmekle ilgilenmektedir (Tanchum, 2022). Yine, İkinci Karabağ Savaşı sonrasında bölgedeki etkinliği artan Türkiye'nin Rusya-Ukrayna savaşı ile birlikte nüfuz alanının genişleyeceği öngörülebilir. Özellikle Rusya'nın bölgede güvenliğinin garantörü olmaktan ziyade büyük bir güvenlik tehdidi olarak algılanması halinde Orta Asya-Türkiye ilişkilerinin siyasi, ekonomik ve askeri alanlarda genişlemesi söz konusu olabilecektir (Engvall, 2022).

Psikolojik boyut: Son olarak savaşın psikolojik boyutu üzerinde durmak gerekmektedir. AB açısından bakıldığında sınırlarında gerçekleşen bu saldırı Rus yayılmacılığını yeniden gündeme getirmiştir. Eski Sovyet coğrafyasındaki kimi ülkelerin AB üyeliği ile birlikte Rusya'ya duydukları korkuyu Birlik içerisine getirdiklerini ifade eden Dejevsky, AB'nin taslak anlaşmasındaki güvenlik unsurlarının Rusya'yı NATO ve AB arasında bir ayırım kalmadığı inancına sevk ettiğini belirtmektedir (Dejevsky, 2019). Bu bağlamda Rusya'nın NATO kadar AB'yi de hedef aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Rusya'nın Ukrayna'ya saldırısı sonrasında AB, askeri konulara eğileceği ve NATO ile iş birliğini geliştireceği yönünde kararlar almıştır. Diğer taraftan eski bir Sovyet cumhuriyetinin işgal edilmesi Rusya'nın yakın çevresindeki ülkelerde kendi toprak bütünlüklerinin ve egemenliklerinin de ihlal edilebileceğine dair endişelerin oluşmasına neden olmaktadır. Özellikle sınırları içerisinde büyük bir Rus nüfusu barındıran ülkeler açısından gelecekte benzer sorunlar yaşanması ihtimali söz konusudur. Örneğin Putin yapmış olduğu bir konuşmada, Sovyetlerin dağılmasından önce Kazakların hiçbir zaman devleti olmadığını ifade etmiştir. 6 yıl aradan sonra benzer sözler Rusya Devlet Dumas'ındaki Eğitim ve Bilim Komitesi başkanı Vyacheslav Nikonov tarafından dile getirilmiştir. Nikonov, Kazakistan'ın daha önce var olmadığını Kazakistan topraklarının, Rusya ve Sovyetler Birliği'nden hediye olduğunu ifade etmiştir. Bir başka Duma üyesi Yevgeniy Fyodorov, Kazakistan'ın topraklarını Sovyetler Birliği'nden kiraladığını söyleyerek Rus milletvekillerini Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından "toprakların geri alınması" ve "1991'de alınan yasadışı kararların" iptali konusunu incelemeye çağırmıştır (Trotsenko, 2021). Söz konusu söylem ve ifadelerin daha önce Ukrayna için kullanıldığı düşünüldüğünde Kazakistan'ın da benzer bir sorunla karşı karşıya kalması mümkün görünmektedir.

Sonuç olarak savaşın etkileri küresel olmasına karşın Rusya ve Ukrayna'ya siyasi ve ekonomik bağımlılığı yüksek olan ülkelerin bu süreçten daha fazla oranda etkilenecekleri açıktır. Bu bölgelerin başında ise kuşkusuz Rusya'nın

yakın çevre olarak tanımladığı Orta Asya bölgesi gelmektedir. Bunun yanında Ukrayna savaşı iki ülke ilişkilerinin yakın coğrafyada askeri iş birliğine evrildiği Türkiye-Rusya ilişkilerinin geleceği açısından da büyük bir önem taşımaktadır.

3. Rusya-Ukrayna Savaşı ve Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkeler

1993 yılında ilan ettiği “yakın çevre” doktrini ile Rusya, bölgedeki nüfuzunu güçlendirecek politikalara yönelirken bölge ülkeleri Moskova için taşıdıkları önemi yeterince etkin değerlendirememişlerdir. Söz konusu dönemde yaşanan siyasi ve ekonomik krizlerin yanında bilimsel, teknolojik ve endüstriyel yetersizlikler bu ülkeler için Rusya’ya olan bağımlılığın temelini oluştursa da tarihsel ve ideolojik etkenler de göz ardı edilmemelidir. Aradan geçen onlarca yılda Kafkasya ve Orta Asya’nın Türk devletleri bağımsızlık yolunda önemli bir yol katetmişlerdir. Bununla birlikte bu ülkeler sahip oldukları enerji potansiyeli ve buldukları coğrafi konum nedeniyle Çin, AB, ABD gibi büyük güçler tarafından çevrenemeye devam etmektedirler. Özellikle son yıllarda Çin eğitimden altyapıya, enerjiden lojistiğe kadar birçok alanda Orta Asya ekonomisindeki payını artırmaktadır. Diğer taraftan son yıllarda bölgesel ve küresel sorunların çözümünde Ankara’nın diplomasi alanındaki başarısı da vurgulanmalıdır. 2019 yılının son günlerinde ortaya çıkan Covid pandemisi sonrası birçok ülkeye sağlık, temizlik ve hijyen malzemesi gönderen Türkiye, savaş ve kriz ortamlarından kaçan göçmenlere yönelik uyguladığı politika ile de büyük bir insani diplomasi örneği sunmaktadır. Türkiye’nin yumuşak ve sert güç unsurlarındaki artan etkisi ve Türk Devletleri arasındaki entegrasyonun daha sağlam adım ve çabalarla desteklenmesi bölgedeki nüfuzunun artmasını sağlamıştır. Bununla birlikte gerek ikili ilişkiler gerekse BDT, Avrasya Ekonomik Birliği (AEB), Kolektif Güvenlik Anlaşması Örgütü (KGAÖ) gibi oluşumlar çerçevesindeki iş birlikleri Rusya’nın Orta Asya’da en önemli aktörlerin başında geldiğini göstermektedir. Moskova bölgedeki değişim ve dönüşüm üzerindeki kontrolünü kaybetmek istemediği gibi tarihsel, coğrafi, siyasi ve ekonomik bağlar sebebi ile Moskova’nın iç ve dış politikasındaki gelişmeler de bölge ülkelerini yakından ilgilendirmektedir. Nitekim son olarak Rusya-Ukrayna Savaşı Türk Devletleri Teşkilatına üye olan tüm ülkeleri özellikle ekonomik olarak olumsuz etkilemiştir.

Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan tarafından 2009 yılında Nahcivan’da Türk Devletleri arasındaki kapsamlı bir iş birliğini sağlamak amacı ile Türk Dili Konuşan Ülkeler İş birliği Konseyi kurulmuştur. 2019 yılında Özbekistan’ın katıldığı Örgüt, 12 Kasım 2021 tarihinde düzenlenen İstanbul Zirvesi’nde Türk Devletleri Teşkilatı’na dönüştürülmüştür. Söz konusu Zirve’de Türkmenistan’ın da gözlemci statüsü kazanması ile tüm bağımsız Türk Devletleri Teşkilata dahil olmuştur. Türk Devletleri arasındaki iş birliğinin geliştirilmesi amacıyla Teşkilat çerçevesinde siyaset, ekonomi gümrük ve ulaştırma, kültür,

eğitim ve bilim, turizm, diaspora ve uluslararası iş birliği alanlarında çalışmalar yürütülmektedir (Sipahi ve Özsoy, 2018, s. 410). Türk Devletleri Teşkilatına üye olan ülkelerin tamamı Rusya ile siyasi, ekonomik, kültürel alanlarda yakın ilişkiler içerisindedir. Bunun yanında Türkiye dışındaki ülkelerin uzun yıllar Sovyet hakimiyeti altında kalmış olmaları ve çoğunun sınırları içerisinde önemli oranda Rus nüfus barındırmaları Rusya'yı bölgenin temel aktörlerinden biri haline getirmiştir.

Orta Asya'nın Rus dış politikasındaki önemi nedeniyle Moskova, bölge liderleri ile iletişim kanallarını açık tutmaktadır. Bu kapsamda savaş kararının ardından iki üst düzey Rus yetkili bölgeye giderken Putin Özbekistan Cumhurbaşkanı Mirziyoyev ile bir telefon görüşmesi gerçekleştirmiştir. Rusya ile olan yakın bağlar nedeniyle bölge ülkelerinin olası savaşa karşı zaman zaman Rusya'yı destekler nitelikte olduğu görülmektedir. Örneğin, Kırgız Cumhurbaşkanı Sadır Caparov, 22 Şubat'ta yaptığı sosyal medya paylaşımında, Rusya'nın Donbas bölgesine müdahalesini desteklediğini açıklarken Özbekistan Cumhurbaşkanı Şevket Mirziyoyev de Putin ile telefon görüşmesinde Rusya'nın askeri operasyonunu anlayışla karşıladığını bildirmiştir (Oğuz, 2022). Savaşın başlaması ile Orta Asya Türk Devletleri'nin Ukrayna'nın toprak bütünlüğünü desteklemekle birlikte Rusya'yı doğrudan karşılarına almaktan çekindikleri görülmektedir. Örneğin, 9 Mart 2022 tarihinde Meclis'te yaptığı konuşmasında Kırgızistan Cumhurbaşkanı Caparov küçük bir ülke olarak savaşı durdurabilecek etkilerinin bulunmadığını söyleyerek tarafsız kalmak zorunda olduklarını ifade etmiştir (<https://rus.azattyk.-org/a/-31744688.html>; Eschment, 2022). Bunun yanında hem Özbekistan'da hem de Kırgızistan'da Donetsk, Luhansk ve Kırım da dahil olmak üzere Ukrayna'nın toprak bütünlüğüne destek açıklamalarında bulunan dışişleri bakanlarının görevden alınmaları dikkat çekicidir (Marat & Engvall, 2022). Savaş öncesinde Ukrayna'ya resmi bir ziyaret gerçekleştiren Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev ve Ukrayna Cumhurbaşkanı Volodimir Zelenski ülkelerinin egemenliği ve toprak bütünlüğüne vurgu yapan bir açıklamada bulunmuşlardır. Bununla birlikte Azerbaycan'ın savaşın başlamasından iki gün önce Rusya ile 43 maddelik müttefiklik anlaşmasını imzalaması dikkat çekicidir. Rusya Federasyonu ve Azerbaycan Cumhuriyeti arasında müttefiklik karşılıklı faaliyet hakkında Beyanname taraflar arasında siyasi, askeri, ekonomik, ticari ve kültürel ilişkilerin geliştirilmesi konularını kapsamaktadır (<https://president.az/az/articles/view/-55498>). Uluslararası alanda tarafların birlikte hareket edeceğine yönelik imzalanan bu Beyanname ile Azerbaycan-Rusya ilişkileri müttefiklik seviyesine yükselmiştir. Nitekim, Rusya'nın Ukrayna'ya yönelik askeri müdahalesini onaylamamasına karşın Bakü yönetimi, Moskova'ya yönelik yaptırımlara katılmamıştır.

Türk Devletleri Teşkilatı'nın üyesi olan Türkiye'nin Rusya-Ukrayna savaşına olan yaklaşımı diğer ülkelerden farklılık göstermektedir. İki ülke ile de yakın ilişkileri bulunan Türkiye'nin savaşa yönelik ilk önemli kararı 28 Şubat 2022 tarihinde Montrö Boğazlar Sözleşmesi'nin gereklerini uygulayarak Karadeniz'i savaş gemilerine kapatması olmuştur. Uluslararası alandaki yaptırım kararlarına rağmen Ukrayna ve Rusya ile ilişkilerini devam ettiren Ankara, savaşın ilk günlerinden itibaren oldukça aktif bir diplomasi uygulamaktadır. 10 Mart 2022 tarihinde Antalya'da Türkiye-Rusya-Ukrayna Üçlü Dışişleri Bakanları Toplantısı yapılırken Dış işleri bakanı Mevlüt Çavuşoğlu her iki ülkeye de resmi ziyaretler gerçekleştirmiştir. 29 Mart'ta ise taraflar Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın katılımı ile İstanbul'da bir kez daha görüşmüşlerdir. Her iki ülke ile yakın ekonomik ilişkileri bulunan Türkiye'nin savaşın sonlandırılmasına yönelik adımlarının yanında savaşın etkilerini en aza indirmeye çalıştığı da görülmektedir. Nitekim Ankara'nın süreçteki en önemli başarısının Ukrayna ve Rusya'nın tahıl ürünlerinin Karadeniz üzerinden dünya pazarlarına taşınmasına olanak sağlayan anlaşmaya (Tahıl ve Yiyecek Maddelerinin Ukrayna Limanlarından Emniyetli Sevki Girişimi Belgesi) varılmasını sağlaması olmuştur. Anlaşmaya göre gıda yüklü kargo gemiler, kılavuz gemiler aracılığıyla mayınlı limanlardan Karadeniz'e ulaşacak ve önceden belirlenen rotalardan dünya pazarlarına taşınacaktır. Söz konusu anlaşmanın imzalanmasının ardından buğday fiyatları %5 azalışla şubat ayından bu yana en düşük seviyeye gerilemiştir (BBC Türkçe, 2022).⁴ Bu kapsamda savaş sürecindeki siyasi ve diplomatik çabaları Ankara'nın uluslararası alandaki gücünün bir göstergesi olarak okunmalıdır.

Diğer taraftan Rusya'nın Ukrayna'ya yönelik askerî harekâtına yönelik olarak Türk Devletleri Teşkilatı'ndan resmi bir açıklama yapılmamıştır. Bununla birlikte BM Genel Kurulu'nda Rusya ve Ukrayna savaşına dair yapılan oturumlarda Türkiye dışındaki Türk Devletleri Teşkilatına üye ülkelerin tutumları birbirine benzemektedir. 3 Mart 2022 tarihli toplantıda Türkiye'nin içinde olduğu 141 ülke tarafından, Ukrayna'nın egemenliğini, bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü destekleyen ve Rusya'yı kınayan bir karar kabul edilmiştir. Belarus, Kuzey Kore,

⁴ Rusya ve Ukrayna, içerikleri aynı olmasına rağmen iki ayrı belgeyi imzalamışlardır. Temmuz ayı itibari ile yaklaşık 80 adet geminin olduğu belirtilirken bu gemilerin denize açılabilmelerini sağlayacak koridorun oluşturulması ile yaklaşık 25 milyon ton tahılın dünya pazarlarına taşınması mümkün olacaktır. Rusya'nın anlaşmanın sadece Ukrayna tahıl ürünlerini değil kendi gıda ürünleri ve gübresini de içerecek şekilde bir paket haline getirilmesini istediğinden Rusya'ya yaptırım uygulayan ülkelerin ikna edilmesi gerekmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: "Tahıl koridoru anlaşması: Beyaz Saray ve AB, İstanbul'daki anlaşmayı 'memnuniyetle' karşıladı", 22 Temmuz 2022, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-62261317>.

Eritre, Rusya ve Suriye karara karşı oy kullanırken Kazakistan ve Kırgızistan'ın içinde olduğu 35 ülke alınan karara çekimser kalmıştır. Türk Devletleri Teşkilatı üyesi olan Azerbaycan, Özbekistan ve gözlemci üye Türkmenistan ise oylamaya katılmamıştır. Yine, Türk Devletleri Teşkilatı'nda gözlemci üye olan Macaristan da oylamada Rusya'yı kınayan ülkelerden biridir.⁵ 24 Mart 2022 tarihinde BM Genel Kurulu'nda “Ukrayna'ya karşı saldırganlığın insani sonuçları” başlığıyla yapılan ikinci oylama da 5'e karşı 140 oyla kabul edilerek Rusya'ya Ukrayna'daki savaşa derhal son vermesi, Ukrayna'da yardıma erişimin engellenmemesi ve sivillerin korunması çağrısında bulunulmuştur. Rusya, Suriye, Kuzey Kore, Eritre ve Belarus alınan karara karşı oy kullanırken içlerinde Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan olan 38 ülke çekimser kalmıştır. Azerbaycan ve Türkmenistan oylamaya katılmazken Türkiye alınan kararın lehinde oy kullanmıştır. 7 Nisan 2022 tarihinde BM Genel Kurulu'nda Rusya Federasyonu'nun BM İnsan Hakları Konseyi üyeliğinin askıya alınmasına yönelik yapılan toplantıda 93 evet, 24 hayır ve 58 çekimser oyla Rusya'nın üyeliği askıya alınmıştır. Türkiye'nin ve Macaristan'ın onayladığı karara, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan karşı çıkarken Azerbaycan ve Türkmenistan bu oylamaya katılmamıştır. Türk Devletleri Teşkilatına üye ülkelerin tutumları incelendiğinde Türkiye ve Macaristan dışındaki ülkelerin Rusya'yı karşılarına almak istememeleri nedeni ile oylamaya katılmadıkları ya da alınan kararlarda çekimser kaldıkları söylenilebilir. Kuşkusuz tarihsel bağlar kadar siyasi-ekonomik ilişkiler ve güvenlik endişeleri bu ülkelerin dış politika kararlarında etkili olmaktadır.

Bölgede Çin'in artan yatırımlarına karşın Rusya birçok ülke için temel ticari ortaaktır. Rusya Azerbaycan'ın Türkiye ve İtalya'dan sonraki en büyük ticaret ortağıdır. 2020 yılında Rusya Kazakistan'ın ihracatında üçüncü ithalatında ise ilk sırada yer almıştır. 2021 yılı verilerine göre Rusya Özbekistan ithalatında %22,40 oranla ilk sırada gelirken ihracatında %12,09'luk payla Çin'in ardından ikinci sıradadır. Son olarak Rusya, Kırgızistan ithalatında ilk sırada (%32,76 ile) yer alırken ihracatında Kazakistan'ın ardından (%22,94 ile) ikinci sıradadır (<https://www.kolayihracat.gov.tr/ulkeler>). Yine, **dünyanın en uzun kara sınırına** sahip olan Kazakistan ile Rusya'nın **enerji**, uzay, atom enerjisi ve tarım alanlarında iş birlikleri mevcuttur. Kazakistan 2021 yılında ham petrolünün (68 milyon varil) %90'ından fazlasını Rusya üzerinden ihraç etmiştir. Diğer bir

⁵ BM Genel Kurulunda Rusya aleyhine oy kullanmasına karşın Macaristan yönetimi Ukrayna'ya yardım için gönderilen silahların topraklarından geçişine izin vermeyeceğine yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Savaşa müdahil olmak istemediklerini, ancak Ukrayna'dan gelen mültecileri kabul edeceklerini ve insani yardım sağlayacaklarını belirten Başbakan Victor Orban'ın, “NATO bizi korur.” diye düşünenler yanılıyor.” açıklaması ise dikkat çekicidir. Ayrıntılı bilgi için bkzn: “Orban: NATO Bizi Korur Diye Düşünenler Yanılıyor”, 4 Mart 2022, <https://www.sozcu.com.tr/>.

anlatımla Avrupa pazarındaki toplam petrol talebinin %10'unu karşılayan Kazakistan için Rusya ile ilişkiler büyük önem taşımaktadır (CABAR, 2022). Dahası Kazakistan'ın Rusya'ya Kırgızistan'ın ise hem Rusya hem Kazakistan'a tahıl ürünlerinin ithalatında bağımlılığı bulunmaktadır. 2021 yılında Kazakistan, tahılın yüzde 77'sini Rusya'dan satın almıştır. Kırgızistan ise yüzde 90 olan buğday ithalatında ağırlıklı olarak Rusya ve Kazakistan'a bağımlıdır (Wani, 2022). Ekonomik bağımlılığın bir diğer boyutunu Rusya'daki Orta Asyalı göçmenler oluşturmaktadır. Resmi verilere göre 2021 yılında Özbekistan'dan 4,5 milyon, Kırgızistan'dan ise yaklaşık 900 bin kişi iş sebebi ile Rusya'ya göç etmiştir. 2020 yılında Kırgızistan'ın GSYİH'sının yaklaşık %28'ini yurt dışından yapılan havaleler oluştururken Orta Asya'nın en kalabalık ülkesi olan Özbekistan'da Ocak 2021-Kasım 2021 arasında GSYİH'nin %11,6'sı (yaklaşık 7,6 milyar dolar) işçi dövizleridir ve bu rakamın büyük bir oranını Rusya'dan gönderilen havaleler oluşturmaktadır (Najibullah, 2022). Rusya'ya olan ekonomik bağları ile birlikte düşünüldüğünde Dünya Bankası ithalatının yüzde 40'ını Rusya'dan yapan Kazakistan ekonomisinin büyüme oranının %1,5'e; Özbek ekonomisinin ise %3,6'ya düşeceğini öngörmektedir (The World Bank, 2022a; The World Bank, 2022c). Dış ticaretinin önemli bir bölümünü Rusya ile yapan ve Rusya'dan gelen işçi dövizlerinin GSYİH'deki payının yüksek olduğu Kırgızistan'ın ise süreçten en olumsuz etkilenen ülke olduğu görülmektedir. Nitekim Dünya Bankası Kırgızistan ekonomisinin 2022 yılı için yüzde 5 küçüleceğini öngörmektedir (The World Bank, 2022b).

Orta Asya devletlerinin Rusya ile olan ilişkilerinde temel alanlardan birini de güvenlik oluşturmaktadır. Örneğin, bölgenin en kalabalık ülkesi olan Özbekistan bulunduğu konum nedeniyle dışarıdan gelebilecek tehlikelere açık ülkelerden biridir. Taliban'ın Afganistan'ı ele geçirmesi sonrasında Rusya, KGAÖ çerçevesinde Tacik-Afgan sınırına askeri teçhizat göndermiş; Tacikistan ve Özbekistan ile askeri tatbikatlar düzenlemiştir. Bununla birlikte, Rusya'nın Ukrayna işgali sonrasında bölgedeki askeri iş birliğinin devam edip etmeyeceği belirsizliğini korumaktadır (Wani, 2022). Güvenlikle ilgili endişelerin diğer boyutu Rusya ile doğrudan bağlantılıdır. 2022 yılının ilk günlerinde enerjiye yapılan zamlarla birlikte Kazakistan'da sokak gösterileri meydana gelmiş, olayları kontrol altına almakta zorlanan Kazakistan Cumhurbaşkanı Tokayev ülkesinin de üyesi olduğu KGAÖ'den yardım istemiştir. Kazakistan'daki olaylara barış gücü ile müdahale eden KGAÖ kurumsal etkisini test ederken Moskova bölgenin önemli bir aktörü olduğunu bir kez daha teyit etmiştir. Bununla birlikte Kazakistan'ın Rusya için taşıdığı anlam düşünüldüğünde ülkedeki Rus etkisinin daha da artması uzun vadede çeşitli sorunları gündeme getirebilir. Bilindiği gibi çoğunluğu ülkenin kuzeyinde yaşayan Rus nüfus Kazakistan nüfusunun yaklaşık yüzde

yirmisini oluşturmaktadır (Daminov, 2021). Kırım'ın ilhakı göz önüne alındığında Rusya'nın bu ülkedeki nüfusu bir müdahale aracı olarak kullanması ihtimali Kazakistan yönetiminin Moskova ile ilişkilerini belirli bir denge üzerinde yürütmesini gerekli kılmaktadır.

Ukrayna'ya insani yardım sağlayan ülkelerden olan Azerbaycan da Orta Asya ülkeleri gibi doğrudan Rusya'yı karşısına almaktan kaçınmaktadır. İkinci Karabağ Savaşı sırasında Moskova'nın tarafsız kalması ve savaş sonrasında bölgeye bir Rus barış gücü birliğinin yerleştirilmiş olması Bakü yönetiminin Ukrayna savaşında taraf olmasını engelleyen etmenlerdendir. Bunun yanında Hankendi'nin henüz Ermeni işgali altında olmasının da dış politikasında toprak bütünlüğü ilkesini savunan Azerbaycan'ın Rusya'ya yönelik yaptırımlara katılmasını ve Rusya'yı alenen eleştirmesini engellediğini söylemek mümkündür.

Türkiye'nin BM nezdindeki oylamalarda Rusya aleyhindeki kararlarına rağmen bu ülkeye yaptırım uygulamaması bununla birlikte Ukrayna toprak bütünlüğünü savunan söylem ve çabaları Ankara'nın her iki ülke ile olan yakın ilişkileri ile açıklanabilir. 2021 yılı verilerine göre Ukrayna Türkiye ihracatında 20.; ithalatında ise 12.sıradır (TÜİK; 2021). Ukrayna'nın Türkiye'den İHA satın alan ilk ülke olmasının yanında askeri iş birliğinin yatırımlara dönüştürülmesi de söz konusudur. Nitekim 2021 yılında Kiev, TB2'nin parçalarını üretmek için bir tesis kuracağını duyurmuş ve daha gelişmiş Bayraktar modellerinin motorlarının Ukrayna'da üretilmesi planlanmıştır (Daniel & Lindenstrauss, 2022). Savaşın bir diğer tarafı Moskova ise Türkiye'nin bir numaralı enerji ihracatçısıdır. 2021 yılında Türkiye ihtiyaç duyduğu petrolün %24,20'sini Irak'tan sonra ikinci sırada doğal gazın ise %44,87'sini Rusya'dan ithal etmiştir (EPDK, 2022). Bunun yanında Rus şirketi Rusatom tarafından Mersin'e Türkiye'nin ilk nükleer santrali yapım aşamasındadır. Yine, Türkiye turizm gelirlerinde de Rusya ilk sırada yer almaktadır. Türkiye-Rusya ilişkilerinin bir diğer boyutunu da askeri iş birliği oluşturmaktadır. Ülkenin geleceği konusundaki farklılıklara ve özellikle İdlib başta olmak üzere birçok alanda meydana gelen anlaşmazlıklara rağmen Suriye'de Moskova ve Ankara birlikte hareket etmektedir. Türkiye'nin Rusya'dan S-400 hava savunma sistemi satın almasıyla birlikte savunma sanayisini de ilişkilerin geliştiği bir alan olarak belirtmek gerekmektedir.

Türkiye dışındaki Türk Devletleri Teşkilatına üye ülkeler anılan gerekçelerle Rusya ve Ukrayna arasındaki savaşa aktif bir müdahaleden kaçınmakta, Rusya'ya olan bağımlılıkları ve bölgedeki Rus nüfuzu Ukrayna'nın toprak bütünlüğünün yüksek tondan savunulmasına engel olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

1991 yılında Sovyetlerin dağılması ile bağımsızlığını kazanan Orta Asya ve Kafkasya'nın Türk devletleri ile Türkiye arasındaki entegrasyon çabaları sonuç vermeye başlamış TÜRKSOY, Türk Keneşi, TürkPa gibi oluşumlar çerçevesinde çok taraflı ilişkilere kurumsal bir nitelik kazandırılmıştır. Türk devletleri arasındaki iş birliğini daha kapsamlı ve sürdürülebilir kılmayı hedefleyen Türk Keneşi 2021 yılında Teşkilat seviyesine yükselirken, Özbekistan'ın tam üye Türkmenistan'ın ise gözlemci üye statüsü almaları Örgütün güçlenmesini sağlamıştır. Türkiye dışındaki üyelerin uzun yıllar Sovyet hakimiyetinde kalmaları, önemli oranda Rus nüfus barındırmaları, coğrafi olarak Rusya'ya yakın olmaları ve büyük güçlerin rekabet alanında bulunmaları Moskova'nın Örgüte üye ülkelere olan ilgisinin temelini oluşturmaktadır. Bunun yanında bölge ülkelerinin sahip olduğu enerji kaynakları ve bölgenin önemli bir ulaşım güzergahında konumlanması Orta Asya ve Kafkasya'yı siyasi, ekonomik ve güvenlik başlıklarında Rus dış politikasının merkezine koymaktadır. Diğer taraftan enerji başta olmak üzere artan ekonomik ilişkiler, Azerbaycan ve Suriye gibi üçüncü ülkelerdeki iş birlikleri, NATO'ya rağmen geliştirilen savunma sanayisindeki ilişkiler Türkiye ve Rusya'nın birbirine olan bağımlılığını derinleştirmektedir. Bu kapsamda Türk Devletleri Teşkilatına üye olan tüm ülkeler Rusya'nın iç ve dış politikasındaki gelişmelerden bir şekilde etkilenmektedirler.

Diğer taraftan AB'nin ve NATO'nun 90'lı yıllardaki genişlemesini başlangıçta bir tehdit olarak algılamayan Moskova, Putin'in iktidara gelmesinden sonra eski Sovyet coğrafyasındaki ülkelerin AB ve NATO ile yakınlaşmalarından rahatsızlık duymuştur. Nitekim hazırlanan dış politika belgelerinde NATO'nun genişlemesinin Rusya'nın çevrelenmek istenmesi ile ilgili olduğu belirtilmiştir. Özellikle Batı ve Rusya arasında bir tampon görevi gören Gürcistan ve Ukrayna'nın olası NATO üyeliklerine "şiddetle" karşı çıkmış; 2008 yılında Gürcistan'a giren Rusya, 2014 yılında Ukrayna'ya bağlı Donetsk ve Luhansk'ta Rus ayrılıkçıları desteklemiş ve Kırım'ı ilhak etmiştir. Bununla birlikte Ukrayna'nın Batı ile bütünleşme ve NATO'ya girme yönünde adımlar atmaya devam etmesi nedeniyle Rus ordusu 24 Şubat 2022 tarihinde Ukrayna'ya girmiştir.

Rusya'nın Ukrayna'ya müdahalesi silahlanmanın artması, Batı'da Rusya'ya yönelik güvenlik endişelerinin çoğalması ve AB sınırlarının tehdiye açık hale gelmesine yol açtığı gibi enerjide Rusya'ya bağımlı olan ülkelerin politikalarını yeniden gözden geçirmelerine neden olmuştur. Artan enerji fiyatları ve savaşın taraflarının küresel gıda tedarikinde dünyanın önde gelen ülkeleri olmaları dünya genelinde tahıl ürünlerinin yükselmesi ile sonuçlanmıştır. Savaşın bir diğer önemli sonucunu da ortaya çıkan göçmen nüfus sorunu oluşturmaktadır. BM verilerine göre 6,6 milyon kişi ülke içinde yer değiştirirken 6,3 milyon kişi Polonya

ve Moldova başta olmak üzere komşu ülkelere göç etmiştir. Rusya-Ukrayna savaşının etkileri küresel olmakla birlikte bu etkilerin kimi ülkeler üzerinde daha ağır hissedildiği görülmektedir. Türk Devletleri Teşkilatına üye ülkeler Rusya ile olan bağlantı ve Rusya'ya olan bağımlılıkları nedeni ile savaş sürecinden en fazla etkilenen ülkelerin başında gelmektedirler.

Rusya'ya uygulanan kimi yaptırımlar Türkiye için bir avantaj olmasına karşın enerji ve gıda fiyatlarının artması, göçmen sorununun ortaya çıkması, yoksulluğun derinleşmesi, bu ülkelerden gelen turist sayısına bağlı olarak turizm gelirlerinin azalması gibi etmenler Türkiye'yi olumsuz etkilemektedir. Bunun yanında savaşın uzaması ile yaptırımlara katılmayan Türkiye'nin NATO ve AB ile sorun yaşaması ihtimali de bulunmaktadır. Diğer taraftan Rusya ile daha yakın bağlara sahip olan Türk devletlerinin süreçten daha fazla etkilenmeye devam edeceğini söylemek mümkündür. Rusya'ya uygulanan yaptırımlar nedeniyle Orta Asyalı göçmen işçiler ortaya çıkan işsizlikten en çok etkilenen savunmasız grupların başında gelmektedir. Rublenin ABD doları karşısında değer kaybetmesi işçilerin gelirlerinde önemli bir azalmaya yol açarak ülkelere gönderdikleri döviz miktarının düşmesine neden olmaktadır (Najibullah, 2022). Neticede Kırgızistan gibi işçi dövizlerinin GSYİH'de büyük bir pay sahibi olduğu ülke ekonomileri zarar görecektir. Nitekim yaptırımların olumsuz etkileri görülmeye başlanmıştır. 10 Mart 2022 tarihinde Rusya'nın, Avrasya Ekonomik Birliği'ne (EAEU) tahıl ve beyaz şeker ihracatını yasaklamasının ardından Kazakistan'ın da benzer adımlar atması Kırgızistan ve diğer ülkelerde benzer bir krize yol açmıştır (Wani, 2022). Orta Asya'da gıda ürünleri fiyatları ortalama %15,4; mal ve hizmet fiyatları %12; gıda dışı fiyatlar %10,9; ücretli hizmetler fiyatları ise %8,3 artmıştır (CABAR, 2022).

Diğer taraftan Kazakistan gibi büyük bir Rus nüfus barındıran ülkeler açısından Rusya'nın askeri müdahaleleri önemli bir tehdit niteliği olarak da okunabilir. 2022 yılının ilk günlerinde enerji fiyatlarındaki artışa yönelik başlayan protestoların yönetim aleyhine gösterilere dönüşmesi sonrasında KGAÖ'den yardım istenmesi Rusya'nın bölgedeki nüfuzunu teyit etmesi bakımından önemli olmuştur. Rusya ile gelişen ilişkilere rağmen Ukrayna müdahalesinden sonra Kazakistan'ın Moskova'ya ne kadar güvenebileceği belirsizdir. Bununla birlikte Rusya'nın bölgede açabileceği olası bir güç boşluğunu Çin başta olmak üzere birçok ülke doldurmak için beklemektedir. Bu süreçte Ankara özellikle Türk Devletleri Teşkilatı çerçevesinde bir politika belirleyerek bölgedeki etkisini daha da artırabilir. Rusya-Ukrayna Savaşına toprakları uzun yıllar işgal altında kalan Azerbaycan tarafından bakıldığında Ukrayna'nın toprak bütünlüğünün savunulması önemlidir. Bununla birlikte Rusya ile imzalanan müttefiklik anlaşması, İkinci Karabağ Savaşı sonrasında Kafkasya'ya yerleştirilen Rus barış

gücü, Kafkasya'daki yeni iş birliği mekanizmaları ve ekonomik ilişkiler Azerbaycan'ı Rusya'yı karşısına almaktan alı koyan temel gerekçelerdir. Nitekim uluslararası alanda Rusya'ya alınan kınama kararına Türkiye ve Macaristan dışında hiçbir Türk Devletleri Teşkilatı üyesi ülke "evet" oyu vermemiştir. Dahası Türkiye dahil hiçbir ülke de Rusya'ya yönelik yaptırımlara katılmamıştır. Bu durum kuşkusuz Türk Devletleri Teşkilatına üye olan ülkelerin Rusya'ya olan bağımlılıkları ile ilişkilidir.

Son olarak Rusya-Ukrayna Savaşı Türk Devletleri Teşkilatı üyesi ülkeler için yalnızca iki taraf arasındaki bölgesel bir savaş olarak düşünülmemelidir. Rusya'nın aldığı kararlar öncelikle bu ülkeleri etkilediği gibi Rusya'ya uygulanan yaptırımların olumsuz sonuçları da ilk olarak bu ülkelerde hissedilmektedir. Nitekim Rus nüfusun ülke içerisindeki oranının oldukça yüksek olduğu Kazakistan'ın, GSYİH'si Rusya'da çalışan ülke vatandaşlarına bağımlı olan Kırgızistan'ın, sınır komşusu Afganistan olan Özbekistan'ın, işgal altında olan topraklarını İkinci Karabağ Savaşı'nı sonlandıran Rusya'nın da tarafı olduğu üçlü beyanname ile alan Azerbaycan'ın ve enerjide Rusya'ya en bağımlı ülkelerden biri olan Türkiye'nin Rusya'ya yönelik yaptırımlara katılması savaşın ülkeleri üzerindeki olumsuz etkilerini daha da artırmak anlamına gelecektir. Bu noktada Teşkilata üye devletlerin kararları anlaşılır olmakla birlikte özellikle Orta Asya'da savaş sürecinde doğrudan ya da dolaylı olarak Rusya'nın etkisinin daha da arttığı belirtilmelidir. Bu nedenle bölge ülkelerinin orta ve uzun vadede Rusya'ya olan bağımlılıklarını azaltmaya yönelik bir strateji benimsemeleri gerekmektedir. Bu stratejide Türk Devletleri Teşkilatının ortak bir politika belirlemesi ve birbirleri arasındaki entegrasyonu güçlendirmeleri düşünebilir. Bunun yanında bölgedeki Rus etkisinin daha da genişlemesi ABD ve Batı'nın bölgedeki nüfuzunun azalması ile paralellik göstermektedir. Bu kapsamda bölgeye yönelik siyasi ve ekonomik reformların artırılması ve güçlendirilmesi bölgesel politikalarda bu ülkelerin Rusya'yı tek seçenek olarak görmekten de alıkoyacaktır.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Akman, H. (2014). Kırım-Sivastopol Üssü ve Karadeniz Rus Filosunun Paylaşım Sorunu. *Turkish Studies*, 9(1), 2014, 1-20.
- 📖 Astrov, V., Ghodsi, M., Grieveson, R., Holzner, M., Landesmann, M., Kochnev, A., Pindyuk, O., Stehrer, R. & Tverdostup M. (2022). *Russia's Invasion of Ukraine: Assessment of the Humanitarian, Economic and*

- Financial Impact in the Short and Medium Term. Policy Notes and Reports 59, <https://link.springer.com-/article/10.1007/s10368-022-00546-5>.
- 📖 Baffes, J. & Nagle P. (2022). Commodity prices surge due to the war in Ukraine. <https://blogs.worldbank.org/developmenttalk/commodity-prices-surge-due-war-ukraine>.
- 📖 BBC Türkçe (2022, 22 Temmuz). Ukrayna: Rusya, Avrupa'ya karşı gaz savaşı yürütüyor. <https://www.bbc.com/turkce/articles/c72xx0n0v0po>.
- 📖 BBC Türkçe (2022b, 22 Temmuz). Tahıl koridoru anlaşması: Beyaz Saray ve AB, İstanbul'daki anlaşmayı 'memnuniyetle' karşıladı. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-62261317>.
- 📖 BBC Türkçe (2022, 23 Temmuz). Tahılın Ukrayna'dan çıkarılması dünya için neden önemli?. <https://www.bbc.com-/turkce/articles/cndy1jr6n8po>.
- 📖 BBC Türkçe (2022a, 11 Temmuz). Almanya, Rusya'dan doğalgaz tedarikinin tamamen durabileceği konusunda uyardı. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-62121317>.
- 📖 CABAR (2022, 4 April). The War in Ukraine: What Impact on Central Asia?. <https://cabar.asia/en/war-in-ukraine-what-impact-on-central-asia>.
- 📖 Canpolat, H. (2022). Rusya Kızgın Değil; Odaklanıyor, Ukrayna Krizini Putin Doktrini Üzerinden Anlamak. TASAM, 12 Şubat 2022, <https://tasam.org/tr-TR/Icerik/69041>.
- 📖 Chronas, V. & Hanelt, C. (2022). Europe's Struggles for Influence in Africa in Light of the Kremlin's invasion. <https://globaleurope.eu/globalization/europes-struggles-for-influence-in-africa-in-light-of-the-kremlins-invasion/>.
- 📖 Clapp, S. (2022). Russia's war on Ukraine: Reflections on European security, neutrality and strategic orientation. European Parliament, Briefing, May 2022.
- 📖 Daminov, I. (2021). Kazakhstan's Ethnic Policy 1991-2021: What Needs to Change?, Central Asian Bureau for Analytical Reporting. <https://cabar.asia/en/kazakhstan-s-ethnic-policy-1991-2021-what-needs-to-change>.
- 📖 Dejevsky, M. (2019, 4 Mayıs). Avrupa Birliği'nin doğudaki genişlemesi, Brexit'i nasıl yarattı ve Rusya'yı nasıl düşman haline getirdi?. <https://www.indyurk.com>.
- 📖 Engvall, J. (2022). Russia's War in Ukraine: Implications for Central Asia. <https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/13712-russias-war-in-ukraine-implications-for-central-asia.html>.
- 📖 EPDK (2022). Yıllık Sektör Raporu. <https://www.epdk.gov.tr/Detay/Icerik/3-0-94/yillik-sektor-raporu>

- 📖 Eschment, B. (2022). Responses From Central Asian States to the Russian Invasion of Ukraine. <https://www.e-ir.info/2022/03/31/responses-from-central-asian-states-to-the-russian-invasion-of-ukraine/>.
- 📖 European Commission (2022). "REPowerEU: Joint European Action for More Affordable, Secure and Sustainable Energy. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/-IP_22_1511.
- 📖 European Council (2022). European Council conclusions on Ukraine. <https://www.consilium.europa.eu/>.
- 📖 Evstratov, A. (2022). Implications in the Eurasian space of the Russian military operation in Ukraine. <https://wgi.world/implications-in-the-eurasian-space-of-the-russian-military-operation-in-ukraine/>
- 📖 Güler, M.Ç. & Teke, M. A. (2021). Resmî Belgeler Işığında Rusya'nın Dış Politika Eğilimi, SETA.
- 📖 Habertürk (2022, 12 Eylül). Putin Batı'ya meydan okudu: Avrupa bu kış donmuş olacak. <https://www.haberturk.com/putin-bati-ya-meydan-okudu-avrupa-bu-kis-donmus-olacak-3519872>.
- 📖 Hamzaoğlu, H. (2020). Rus Dış Politikasında Realist Yaklaşım: Primakov Doktrini ve Yakın Çevre Kavramı. *Avrasya Uluslararası araştırmalar Dergisi*, 8(24), 281-299.
- 📖 Hausmann, R., A. Łoskot-Strachota, A. Ockenfels, U. Schetter, S. Tagliapietra, G.B. Wolff & G. Zachmann (2022). Cutting Putin's energy rent: 'smart sanctioning' Russian oil and gas'. Working Paper 05/2022, Bruegel.
- 📖 Horton, J. Daniele Palumbo & Bowler, T. (2022, 4 Mayıs). Dünya Rus petrolüne ne kadar bağımlı?. BBC Türkçe. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-60674748>.
- 📖 <https://president.az/az/articles/view/55498>
- 📖 <https://rus.azattyk.org/a/31744688.html>.
- 📖 https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_24733.htm
- 📖 <https://www.sozcu.com.tr/>
- 📖 Johnson's Russia List (2007). 2007 Putin Speech and the Following Discussion at the Munich Conference on Security Policy. 10 March 2007, <https://russialist.org/transcript-putin-speech-and-the-following-discussion-at-the-munich-conference-on-security-policy/>.
- 📖 Mammadov, H. (2014). Rus Dış Politikasında Stratejik- Zihinsel Süreklilik ve Putin'in Dış Politika Doktrini. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- 📖 Marat, E. & Engvall, J. (2022). Former Soviet States Are Distancing Themselves From Their Old Imperial Master. <https://www.silkroadstudies.org/publications/joint-center->

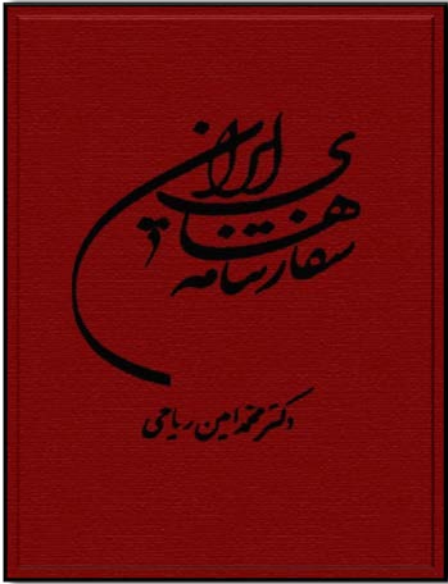
- publications/item/13447-former-soviet-states-are-distancing-themselves-from-their-old-imperial-master.html.
- 📖 Najibullah, F. (2022, 1 March). Central Asia Takes Economic Hit From Russian War In Ukraine Sooner Than Expected. Radio Free Europe, <https://www.rferl.org/a/central-asia-migrants-ruble-impact/31730968.html>.
- 📖 Oğuz, E. (2022, 3 Mart). Ukrayna krizinde Orta Asya iki ateş arasında. <https://www.indyrturk.com>.
- 📖 President of Russia (2014, 18 March). Address by President of the Russian Federation. <http://en.kremlin.ru/events/president/-news/20603>
- 📖 Putin, V. V. (2021, 12 iyula). Об историческом единстве русских и украинцев. <http://-kremlin.ru/-events/president/news/66181>
- 📖 Remi, D. & Lindenstrauss, G (2022). Walking a Fine Line: Turkey's Mediation between Russia and Ukraine, and Relations with the West, INSS Insight. No. 1586, <https://www.inss.org.il/publication/turkey-russia-ukraine/>
- 📖 Ruta, M. (2022). The Impact of the War in Ukraine on Global Trade and Investment. Washington: World Bank Group.
- 📖 Shevel, O. (2015). Russia and Near Abroad, Great Decisions. https://www.researchgate.net/publication-/274385776_Russia_and_the_Near_Abroad
- 📖 Sipahi, E.B. & Özsoy, B. (2018). Türk Dünyasında Diaspora Faaliyetleri Bağlamında Türk Keneşi ve Türksoy Üzerine Bir Değerlendirme". Uluslararası Avrasya Göç Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı. Türkistan/Kazakistan, 397-419.
- 📖 Sputnik Türkiye (2022, 13 Eylül). AB üyesi 9 ülke, Ruslara vize vermeyi durdurdu. <https://sputniknews.com.tr/20220913/ab-uyesi-9-ulke-ruslara-vize-vermeyi-durdurdu---1061139083.html>.
- 📖 Stent, A. (2022, 27 January). The Putin Doktrine. Foreign Affairs. <https://www.foreignaffairs.com>.
- 📖 Tanchum, M. (2022). New Turkey-Uzbekistan Strategic Partnership Accelerates Turkey's Rise as a Eurasian Agenda-Setter. <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/688-new-turkey-uzbekistan-strategic-partnership-accelerates-turkey%E2%80%99s-rise-as-a-eurasian-agenda-setter.html>
- 📖 Tellal, E. (2010). Zümrüdüanka: Rusya Federasyonu'nun Dış Politikası. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 65(03), 189-236.
- 📖 The Concept of the Foreign Policy of the Russian Federation (2013, 12 February). <https://thailand.mid.ru/en/concept-of-the-foreign-policy-of-russia>.

- 📖 The Foreign Policy Concept of the Russian Federation (2000, 28 June). <https://nuke.fas.org/guide/russia-/doctrine/econcept.htm>.
- 📖 The Foreign Policy Concept of the Russian Federation (2008, 12 January). <http://en.kremlin.ru/supplement/4116>
- 📖 The Foreign Policy Concept of the Russian Federation (2016, 30 November). https://www.rusemb.org.uk-/rp_insight/
- 📖 The Moscow Times (2022, 25 May). Moscow Simplifies Citizenship for Ukrainians in Captured Territories. <https://www.themoscowtimes.com/2022/05/25/russia-simplifies-citizenship-for-ukrainians-in-captured-territories-a77801>.
- 📖 The World Bank (2022a). The World Bank in Kazakhstan. <https://www.worldbank.org/en/country-/kazakhstan/overview>
- 📖 The World Bank (2022b). The World Bank in Kyrgyzstan. <https://www.worldbank.org/en/country-/kyrgyzrepublic>
- 📖 The World Bank (2022c). The World Bank in Uzbekistan. <https://www.worldbank.org/en/country-/uzbekistan/overview#economy>
- 📖 Trotsenko, P. (2021). Controversial 'Russian Gift' Comments Spark Mixed Feelings In Northern Kazakhstan. 5 January 2021, <https://www.rferl.org/a/kazakh-russian-gift-comments/31035059.html>.
- 📖 Tsygankov, A. (2015). Vladimir Putin's last stand: the sources of Russia's Ukraine policy, Post Soviet Affairs. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/1060586X.2015.1005903>.
- 📖 TÜİK (2022). Ülkelere Göre Dış Ticaret. <https://data.tuik.gov.tr/>
- 📖 UNCHR (2022). About the Crisis in Ukraine. <https://www.unrefugees.org/>.
- 📖 Wani, A. (2022). The Ukraine war weighs down on the Central Asian Republics. May 13.2022, <https://www.orfonline.org/expert-speak/the-ukraine-war-weighs-down-on-the-central-asian-republics/>.
- 📖 Wasilewski, P. (2022). The Evolving Political-Military Aims in the WAR in Ukraine after 100 days. Foreign Policy Research Institute.
- 📖 Watling, J. (2022, 4 March). Russia's callousness towards its own soldiers is undermining its combat power. The Guardian, Russia <https://www.theguardian.com/>.
- 📖 ГЁТЦ, Э. (2016). «Это геополитика, дурачок!» Анализ политики России в отношении Украины. Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право, 4(9).



Dr. Muhammed Emin Riyahî, *Sefârethâmelehâ-yi İnan /Guzâreşhâ-yi Müsâferet ve Memuriyet-i Sefirân-ı Osmanî der İnan (İnan’da Osmanlı Elçilerinin Yolculuk ve Memuriyetleri ile İlgili Raporlar), Tahran, 1368, 4. s. 442-53.*

İsmail AKA*



Müellif, 1970’lerden önce Ankara’da İnan Kültür Müsteşarı olarak görev yaptığı gibi, Şah Rıza Pehlevî’nin son hükümetinde Kültür Bakanı olarak bulunmuş olup, eserin önsözünde de belirttiği gibi, kitap ile ilgili malzemeyi bu yıllarda Türkiye’deki kütüphane arşivlerinden derlemiştir. Eserde Safevilerin son zamanları, Şah Sultan Hüseyin devrinden başlayıp, Fethali Şah devrine kadar giden süre içinde İnan’a giden 7 Osmanlı elçisinin görev, yolculuk ve raporları ele alınmaktadır. Raporlar, devrin İnan’ının durumunu gözler önüne sermekte olup, Dürri Ahmed Efendi’nin sefaretnamesi Safevilerin son dönemindeki İnan’ın

karışık vaziyetini, Mustafa Nazif Efendi’nin sefaretnamesi; Nâdir Şah’ın kudretini, Tatar Rahmi Efendi’nin sefaretnamesi; Nâdir Şah’ın ölümünden sonra İnan’ın karışık günlerini, Sünbülzâde Vehbi Efendi’nin sefaretnamesi; Kerim Han Zend devri, Mehmed Refîî’nin sefaretnamesi; İnan ve Rus savaşları sırasında İnan’ın tutum ve yaklaşımları hakkında kaynaklarda bulunmayan bazı bilgileri bize aktarmaları bakımından büyük önem taşımaktadırlar. Eserde her raporun Farsça çevirisi de verilmiştir.

* Prof. Dr. (E), Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. ismail.aka.ege@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1919-563X.

Eserde Safevilerin son zamanları, Şah Sultan Hüseyin devrinden başlayıp, Fethali Şah devrine kadar giden süre içinde İran'a giden 7 Osmanlı elçisinin görev, yolculuk ve raporları ele alınmaktadır. Raporlar, devrin İran'ının durumunu gözler önüne sermekte olup, Dürri Ahmed Efendi'nin sefaretnamesi Safevilerin son dönemindeki İran'ın karışık vaziyetini, Mustafa Nazif Efendi'nin sefaretnamesi; Nâdir Şah'ın kudretini, Tatar Rahmi Efendi'nin sefaretnamesi; Nâdir Şah'ın ölümünden sonra İran'ın karışık günlerini, Sünbülzâde Vehbi Efendi'nin sefaretnamesi; Kerim Han Zend devri, Mehmed Refiî'nin sefaretnamesi; İran ve Rus savaşları sırasında İran'ın tutm ve yaklaşımları hakkında kaynaklarda bulunmayan bazı bilgileri bize aktarmaları bakımından büyük önem taşımaktadırlar. Eserde her raporun Farsça çevirisi de verilmiştir.

Eserin girişinde daimî elçiliklerin kurulmasından önceki elçiler ve onlarda aranan özellikler hakkında Nizamül-mülk, Reşidüddin, ve Fahr-i Müdebbir gibi müelliflere dayanılarak bilgi verilmekte, Osmanlıların da Selçukluların vârisleri olmaları ve kendilerini ayrıca Bağdat halifelerinin vârisi olarak kabul etmelerinden dolayı, eski İran geleneklerinin bu devirde de devam ettiği, ancak 18. yüzyıldan itibaren Batı devletleri ile ilişkiler yüzünden teşrifat usullerinde de değişiklikler yer almaya başladığı vurgulanır (s. 18-19).

Yazar, Osmanlı-İran münasebetlerini, Çaldıran Savaşından Nâdir Şah dönemine kadar olan düşmanlık dönemi ile Nâdir Şah ve sonrası dostluk dönemi olmak üzere iki devre olarak ele almak görüşünde olup (s. 25), eserde bu dönemlerdeki ilişkiler, elçi teatileri hakkında geniş bilgi verilip, özellikle Kasr-ı Şirin anlaşmasının önemi üzerinde durulur (s. 43). Zîra bu anlaşma ile yaklaşık 90 yıl, II. Şah Abbas, Şah Süleyman ve Şah Sultan Hüseyin devirlerinde iki devlet arasında sulh dönemi yaşandığı, sınırların korunduğu, İstanbul ile İsfahan arasında elçilerin gidip-geldiği ifade edilir. Bu dönem içinde 10 İran elçisi İstanbul'u, 7 Osmanlı elçisi ise İsfahan'ı ziyaret etmişlerdir.

Safevî Devleti'nin Çöküşü başlığını taşıyan 1. kısımda (s. 49 v. dv.), devletin durumu hakkında bilgi verilip, Afgan istilâsından söz edilerek, İran'ın bu karışık durumundan yararlanmak amacı ile durumu daha yakından görmek üzere Dürrî Ahmed Efendi'nin İran'a gönderildiği kaydedilir. Dürrî, Şah Sultan Hüseyin ve İhtimadüddeve'ye verilmek üzere 2 mektup ile yola çıkıp (1132 Şevval/Ağustos 1720), Bağdat yolu ile Tahran'da Şah'ın huzuruna çıkıp, 15 ay sonra İstanbul'a dönmüştür (s. 52). O dönerken Şah Hüseyin tarafından kendisine Osmanlı sultanı III. Ahmed ve Vezir Damad İbrahim Paşa'ya hitaben 2 mektup verilmiştir. Burada sefaretnamenin iki devletin ilişkileri bakımından önemli bir belge olduğu vurgulanıp, değerlendirildikten sonra, metnini Farsça çevirisi verilir (s. 67-98). (Bu sefaretnâme için ayrıca bk. F. R. Unat, Osmanlı Sefirleri, s. 59).

Nâdir Şah'ın Huzurunda başlığını taşıyan 2. Kısımda Tanburî Arutin'in 1150/51 (1737/38) yıllarında gerçekleştirdiği yolculuğu, *Tahmasb Kulu Han'ın Tarihi* adı altında verilir. Burada Türkçe, Ermeni alfabesi ile yazılan eser hakkında bilgi verildikten sonra (s. 101 v. dv.), metnin Farsça çevirisi nakledilir (s. 116-162). (Bilindiği gibi bu eser Esat Uras tarafından TTK.'nda basılmıştır).

Nâdir Şah'ın Huzurunda Barış başlığı altındaki 3. kısımda Mustafa Nazif Efendi'nin 1159 (1748) yılındaki elçiliği ele alınır. Burada önce o yıllardaki siyasi durum hakkında bilgi verilip (s. 165 v. dv.), Nâdir Şah'ın Sultan Mahmud'a mektupları, barış akidnâmesi, ve daha bazı belgelerin metni verilip, elçilik raporunun Farsça tercümesine geçilir (s. 179-194). Yazar bu arada elçilik raporunun Nâdir Şah'ın özellikleri ve onunla ilgili bilgiler bakımından da önemli olduğunu belirtir (s. 174). (Ayrıca bk. Unat, s. 84).

Nâdir Şah'ın Sonu başlığı altındaki 4. kısımda (s. 197 v. dv.), Tatar Rahmi Efendi'nin memuriyeti ile ilgili sefaretnâmesi ele alınır. Sivas valisi Kesriyeli Ahmed Paşa'nın memuriyeti ile ilgili sefaretnâme onun maiyetinde bulunan Rahmi Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Elçilik heyeti 28 Ocak 1747 tarihinde İstanbul'dan yola çıkıp, Bağdat üzerinden İran'a varmış, ancak kısa süre sonra Nâdir Şah'ın öldürüldüğü haberini almışlardı. Eserde bu sırada İran'daki olaylar ve durum hakkında geniş bilgi verildiği gibi, Bağdat yöresindeki olaylara da temas edilip raporun Farsça çevirisi nakledilir (s. 205-242). (Ayrıca bk. Unat, s. 86).

5. kısımda **Şiraz Sarayı'nda** başlığı altında Sünbülzâde Vehbi Efendi'nin 1189 (1775) yılındaki elçiliği incelenir (s. 242 v. dv.). Burada Nâdir Şah'ın ölümünden sonra özellikle Zendler devri ve Irak'taki olaylar hakkında bilgi verilip, sefaretnamenin bu devirde iki devlet ilişkileri hakkında verdiği bilgiler bakımından önemli olduğu ifade edilip, Farsça çevirisi verilir (s. 253-263). (Ayrıca bk. Unat, s. 134).

6. kısım, **İran, Osmanlı Devleti ve Fransa Arasında 3'lü İttifak** başlığını taşımakta olup (s. 267 v. dv.), Mehmed Refiî Efendi'nin Osmanlı Sadrazamına verdiği 1222/23 (1807/8) yıllarına ait rapordur. Bu tarihlerde Rusların Kafkasya'nın güneyine inmeleri İran'ı olduğu kadar Osmanlı Devletini de endişelendiriyordu. Bu durumu gören Napolyon, 3 devlet arasında ittifak teklifinde bulunmuş ve Osmanlı Devletinden İran'a bir elçi gönderilmesini istemişti. Napolyon'un ittifak teklifi İran ve Osmanlı Devleti tarafından olumlu karşılanmış olup, Mehmed Refiî Efendi, elçi olarak İran'a gönderilmiştir. M. Riyahî bu kısımda önce siyasi olaylar, Napolyon'un faaliyetleri, Osmanlı-İran ve Osmanlı-Fransa münasebetleri hakkında geniş bilgi verip, ardından 15 maddelik raporun Farsça çevirisini nakleder (s. 291-325). (Ayrıca bk. Unat, s. 203).

7. kısımda önce Esad Efendi'nin 1241 (1825) tarihli Türkmençay Anlaşması öncesi durum ile ilgili raporu hakkında bilgi verilir (s. 329 v. dv.). Raporda

Osmanlı Devleti ile İran arasındaki başta Irak ve Bağdat olmak üzere sınır meseleleri, İranlı tüccar ve hacıların karşılaştıkları çeşitli güçlükler ile İran'ın Rusya ile olan ilişkileri üzerinde durulup, ardından raporun Farsça çevirisi verilir (s. 341-358).

Ekler kısmında (s. 359 v. dv.), Şah Tahmasb'ın öldürülmesi, Hasanali Han, Abdülbaki Han, Mustafa Han, Nâdir Şah'ın Tophanesi, Nâdir Şah'ın kesin ölüm tarihi gibi konularda kaynaklara dayanarak yeni bilgiler verilmektedir.

Eserin sonunda, eserde adı geçen devrin şahsiyetlerinden bazılarının resimleri, dizin ve kaynaklar yer almaktadır.

Yasincizâde Seyyid Abdülvahhab Efendi'nin 1226 h. (1811) yılına ait İran sefaretnâmesi (bunun için bk. Unat, s. 206) görülmemiş olmakla birlikte eser, Osmanlı-İran ilişkileri açısından önemli bilgiler vermekte olup, bu alanda önemli katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması: Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Destek ve Teşekkür: Yazarlar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Unat, F. R. (1968). Osmanlı Sefirleri ve Seferatnameleri. Ankara: TTK.
- 📖 Arutin, T. (1942). Tahmas Kulu Han'ın Tevrihi. Esat Uras (Çev.). Ankara: TTK.



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Tanım:

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (kısaca TDİD); Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanındaki çalışmaları kapsayan, Yaz ve Kış olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan, bilimsel denetim sürecinde kör hakemlik yöntemini kullanan, Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde, İngilizce ve Rusça kaleme alınmış yazıları kabul eden Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nün yayımıdır.

Amaç:

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında bilimsel bilgi birikimine katkı sağlayacak, mevcut birikimi revize edecek, sorunsalları derinleştirecek çalışmaları yayımlama, bu alandaki çalışmaları görünür kılma ve yaygınlaştırma alanlarını hazırlama çabasıdır. Özellikle Türk halkları arasında tarihsel ve mekânsal boyutta devamlılık ve kırılmaların konu edildiği çalışmalara tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Kapsam:

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında araştırma, olgu sunumu, derleme, tezden yayın, çeviri, aktarma ve nekroloji türünden çalışmaları; yine bu alanda bilimsel yayınlar üzerine yapılan incelemeleri ve yabancılara Türkçe öğretimiyle ilgili çalışmaları yayımlar.

Yazıların kabulü ve değerlendirilmesi:

TDİD yazı kabul ve değerlendirme süreçlerini DergiPark (<http://dergipark.gov.tr/egetedid> adresi) üzerinden yürütür. Yayımlanması için dergiye gönderilen yazılar, editör/editörler ve/veya Yayın Kurulu tarafından yayın ilkeleri ve yazım kuralları noktasında incelenir, iThenticate sisteminde etik denetimden geçer ve genel hatlarıyla bilimsel değerlendirmeye tabi tutulur. Bu süreçlerde sorun tespit edilmediği takdirde, yazıdaki yazara/yazarlara ait bilgiler olmaksızın (Yayın Kuruluyla ilgili süreçlerde de

geçerlidir) editör/editörler tarafından değerlendirilmek üzere, Yayın Kurulunun önerileri dikkate alınarak alanın uzmanı olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerle yazar adı, yazarlarla da hakem adı paylaşılmaz. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya editörler ve/veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlardan, hakemlerin ve editörün/editörlerin ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate almaları beklenir. Yazarlar, bu eleştiri ve önerilerde katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itirazlarını ve/veya hakem raporları, editör(ler) ve Yayın Kurulu görüşleri doğrultusunda revize ettikleri çalışmalarını, <http://dergipark.gov.tr/egetdid> adresi üzerinden tekrar dergiye ulaştırmalıdır. Revize edilmiş metin, hakemlerin talebi, editörlerden ve Yayın Kurulundan herhangi birinin bu yönde görüşü söz konusuysa, tekrar hakem değerlendirmesine sunulur. Editörler, Yayın Kurulu ve hakemler tarafından yürütülen değerlendirme sürecinden onanarak geçen yazılar, yayımlanma sırasına konulur. Bu süreçlerde onanmamış yazılar, yayımlanmaz. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde (TDİD'de) yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı bu dergiye devredilmiş sayılır. Yayımlanan makalelerin tüm hukuksal sorumluluğu yazarlarına aittir.

Not: TDİD'e yapılacak yazı başvurularında, yazının daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekmektedir. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı belirtilmelidir. Bunun dışında bilim etiğinin gerekli kıldığı diğeri tüm bilgilerin şeffaflık içinde paylaşılması talep edilmektedir.

Yazım kuralları:

Başlık: İçerikle uyumlu bir başlık olmalıdır. Başlık 12 kelimeyi geçmemeli, sadece ilk harfleri büyük ve koyu harflerle, 12 punto büyüklüğünde yazılmalıdır. İngilizce başlık italik ve 11 punto büyüklüğünde, başlığın altında yer almalıdır. Calibri yazı tipi kullanılmalıdır.

Yazar adı ve unvanı: Başlığın altında, sağa dayalı, 11 punto büyüklüğünde, adının ilk harfi büyük, soyadı tamamen büyük harflerle yazılmalıdır. Eğer varsa akademik unvan da ismin önüne eklenmelidir. Yazarın varsa çalıştığı kurum, adres ve e-posta adresi dipnotta (*) işareti ile 9 punto büyüklüğünde olacak şekilde belirtilmelidir.

Özet: 150 kelimedenden az ve 200 kelimedenden çok olmayacak şekilde kaleme alınmalıdır. Türkçe makalelerde özetin İngilizce tercümesi; Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçeleri, İngilizce ve Rusça kaleme alınan makalelerde ise özetin

Türkiye Türkçesine tercümesi yahut aktarması yer almalıdır. İsteyen yazarlar makalelerin sonuna İngilizce yahut Rusça geniş bir özet de ekleyebilirler. Bu özetler makalenin üçte biri oranını geçmemelidir.

Anahtar kelimeler: Özette tanımlanan kuralların gerekli kıldığı dil ve lehçelerde ilgili bilim alanının terminolojisi dikkate alınarak en az beş anahtar kelime özetlerin altına yazılmalıdır.

Makale metni: Yazılar A4 boyutundaki kâğıtlara, tek satır aralığıyla, Calibri yazı tipi ile 11 punto büyüklüğünde, dipnotlar ise 9 punto, tek paragraf aralığıyla, Calibri yazı tipi ile yazılmalıdır.

Alıntılar: Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

Kaynakça: Latin alfabesi dışındaki alfabelerle kaleme alınan yazıların bibliyografyasında Latinize biçimi de yer almalıdır.

Kaynak gösterme:

• Gönderilen yazılar, referans sistemi, kaynak gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalı, kaynaklar dipnot sistemi yerine iç not olarak hazırlanmalıdır. Metin içerisinde verilecek kaynaklarda yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası aşağıdaki gibi verilecektir.

Metin içi kaynak gösterimi aşağıdaki gibidir:

• **Yazar Adı Metin İçinde Geçiyorsa**

Metin içinde yazar adı geçiyorsa yazar adından sonra parantez içinde tarih verilir. Sayfa numarası ise alıntı yapılan cümleden sonra yazılır.

Ahmet B. Ercilasun (2010), “Eski Oğuz Türkçesinin en önemli ses özelliği, küçük ünlü uyumunun mevcut olmayışıdır” (s. 459).

• **Yazar Adı Metin İçinde Geçmiyorsa**

(Yazar soyadı, yıl, s.)

“Eski Oğuz Türkçesinin en önemli ses özelliği, küçük ünlü uyumunun mevcut olmayışıdır” (Ercilasun, 2010, s. 459).

• **Anonim Çalışma**

Atıf yapılan çalışmanın yazarı belli değilse çalışmanın adı yazılır. Çalışmanın adı metin içinde verilecekse italik olarak yazılmalıdır.

Diğer bir kaynakta (Dünyada Memurlar ve Sendika, 1996, s. 55) da belirtildiği gibi...

Yazarı belli olmayan çalışmalarda yazar adı “Anonim” olarak da kabul edilebilir. Bu durumda kaynakça kısmında da yazar adını “Anonim” kullanın.

Diğer bir kaynakta (Anonim, 1996, s. 55)’da belirtildiği gibi...

- **Metin İçinde Genel Bir Referans Yapılıyorsa**

(Yazar soyadı, yıl)

Gramerleşme, gramatikal yapıların süreç içerisinde nasıl ortaya çıktıklarını göstermektedir (Gökçe, 2013).

- **Aynı Yazara Ait Birden Fazla Çalışma**

Ahmet B. Ercilasun, Bengü taşların, Köktürklerin ikinci döneminden kalmış olan yazılı anıtlar olduğunu (2016, s. 339), bu yazıtlardan da Çoyr yazıtının tarihi bilinen en eski Türk yazıtı olduğunu belirtmektedir (2010, s. 128).

- **Aynı Yıl İçerisinde Yazar Tarafından Yapılan Farklı Çalışmalar**

Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla çalışmasına atıf yaparken yayın tarihinden sonra “a, b, c” gibi ibareler konulmalıdır.

Gülsevin, Oğuz boylarının her birinin özgün ağız özelliklerini belirleyebilmenin bugün çok zor olduğunu belirtir (2010a, 1077).

- **İki Yazarlı Çalışma**

Metin içinde yazar adı geçiyorsa:

Doğan ve Koç, Kazak Türkçesinde 9 adet ünlü bulunduğunu belirtir (2013, s. 18).

Metin içinde yazar adı geçmiyorsa:

“Kazak Türkçesinde 9 adet ünlü bulunmaktadır” (Doğan & Koç, 2013, s. 18).

- **Birden Çok Yazarlı Çalışma**

Üç, dört veya beş yazarlı çalışmalarda ilk atıfta yazar adları metin içinde geçiyorsa:

Yazarların hepsi yazılır. En son yazılacak olan yazardan önce “ve” bağlacı kullanılır:

2017’de Ali, Mustafa, Mehmet ve Savaş kültürün edebi eserler yoluyla nasıl temsil edildiğini belirtmişlerdir (s. 35).

Daha sonraki atıflarda ise yazar adı metin içerisinde geçiyorsa:

İlk yazarın adı, “vd.”

2017’de Ali, vd. kültürün edebi eserler yoluyla nasıl temsil edildiğini belirtmişlerdir (s. 35).

Birden çok yazarlı çalışmalarda yazar adı metin içinde geçmiyorsa:

(Ervin vd., 2018, s. 470).

- **Dolaylı Alıntılarda**

Eğer dolaylı alıntı yapılacaksa orijinal kaynak kişi metin içinde yazılır; ikincil kaynak kişi ise parantez içerisinde belirtilir.

Köprülü, Salsalname'yi Gülşehrî'den önce de birisinin yazmış olduğunu belirtir (Köprülü'den aktaran Ercilasun, 2010, s. 439).

- **Kurumsal Yazar**

Türkçe Sözlük'e göre (2011), ...

- **Aynı Soyadına Sahip Yazarlar**

(Yazar adının ilk harfi. soyadı, yıl, s.).

Türk destanlarında aile algısında ad verme ve ad biliminde ad verme... (H. İ. Şahin, 2012, s. 118; İ. Şahin, 2015, s. 45).

- **İki Veya Daha Fazla Çalışma**

(yazar soyadı, yıl; yazar soyadı, yıl).

Emir kipinde her şahıs için ayrı bir emir eki vardır (Korkmaz, 2009; Ergin, 1983).

- **Ciltli Çalışma**

Sayfa numarası ve tarihi belirtilir. Sadece atıf yapılan cilt yazılır:

Hümâ, güzelliğin de bir timsâli idi (Ögel, 2014, s. 123).

Çok ciltli çalışmalar:

(Pflanze, 1963-1990).

- **Daha Önceki Bir Baskının Yeni Basımı**

(Frazer, 1991/2004).

- **Antoloji Çalışması**

Antolojiden veya editörden değil, direkt çalışmadan bahsedilir.

"Antolojinin adı" (yıl).

Güneydeki yoksulluk Hurston'un otobiyografisi olan "Karayolundaki Toz İzleri" (1982)'nde ele alınmaktadır.

- **Ansiklopediler**

(Balkans: History, 1987).

- **Sözlükler**

(Develioğlu, 2013).

- **Elektronik Ortamdaki Metinler**

- **Video ya da Film**

(Filmin adı, yıl) (Deli ve Dahi, 2019).

Video veya filmin herhangi bir saatine, dakikasına veya saniyesine atıfta bulunurken şu şekilde verilir:

(00:02:15-00:02:35)

- **Podcast/ YouTube**

Eğer video/ podcast yazar adı, unvanı, kayıt tarihi varsa belirtilmelidir. Saat, dakika, saniye olarak referans edilmek istendiğinde şu şekilde verilmelidir: (00:02:15-00:02:35).

Orçun Madran “BBY 262 Web tasarımı dersi uygulaması” (2015)’nda web sayfası tasarımının nasıl olacağı ile ilgili bilgi vermektedir.

- **Ders/ Söylev/Konferans**

Teplin vd. tarafından Psikoloji-Hukuk, Toplum Toplantısı (2005)’nda gençlerde karşılaşılan şiddet eğilimi ve intihar oranları ele alınmaktadır.

- **Diğer Kaynaklar**

- **Gazete**

Ali Yüksel çocuk gelinlerin sayısındaki artışın çok yüksek oranlara ulaştığını dile getiriyor (Cumhuriyet, 2014).

Metin içi alıntılarda ayrıntılı bilgi için:

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/citations>

Kaynakçanın hazırlanması:

• **Kaynakça yeni bir sayfadan başlamalı** ve yazarların soyadlarına veya yazarı bilinmeyen kaynakların başlıklarına göre alfabetik sırayla düzenlenmelidir.

- Kaynakçada yer alan yapıtları yayımlayan yayınevleri belirtilirken yayınevi, yayıncılık gibi sözcükler kullanılmamalıdır. İmge Yayınevi değil İmge, gibi.

- Birden fazla yayınevi gösteriliyorsa, aralarına noktalı virgül konarak tümü belirtilmelidir.

- Aynı yayınevi için birden fazla basım yeri gösterilmişse, yalnızca ilki kullanılmalıdır.

- Makalelerde sayfa numaraları tam olarak belirtilmelidir.

Temel format: Yazarın Soyadı, Adının Baş harfi. (Basım Tarihi). *Kitabın Başlığı*. Basım Yeri: Yayınevi.

Ögel, B. (2001). Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

- **Tek Yazarlı Kitap**

Togan, Z. V. (1981). Umumi Türk Tarihine Giriş. İstanbul: Enderun.

- **Çok Yazarlı Kitap**

Yakıcı, A., Yücel, M., Doğan, M. & Yelok, V. S. (2017). Üniversiteler İçin Türkçe- 1 Yazılı Anlatım. Ankara: Yargı.

- **Aynı Yazarın İki veya Daha Fazla Çalışması:**

Yıla göre sıralanır.

İnan, A. (1954). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: TTK.

İnan, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi. Ankara: Kültür Bakanlığı.

- **Aynı Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış İki Çalışması**

İnan, A. (1976a). Eski Türk Dini Tarihi. Ankara: Kültür Bakanlığı.

İnan, A. (1976b). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: TTK.

- **Anonim Kitap**

Yazarı bilinmiyorsa eserin adı verilir. Manas. (1995). Ankara: TİKA.

- **Çeviri Kitap**

Ligeti, L. (1986). Bilinmeyen İç Asya. Sadrettin Karatay (Çev.). Ankara: TDK.

- **Editörlü Kitap**

Özbek, M. (Ed.) (2005). Kamusal Alan. İstanbul: Hil.

- **Editörlü Kitapta Bölüm**

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), Kamusal Alan içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

- **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

Kafesoğlu, İ. (2016). Türk Millî Kültürü (40. Baskı). İstanbul: Ötüken.

- **Sadece Elektronik Basılı Kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). Egoism & the cnsts in Western values. erişim

[http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?litem%20I%20135)

- **Kitabın Elektronik Versiyonu**

Moran, B. (2015). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3. [https://books.google.com.tr/books?id=p38wDwAAQBAJ&printsec=frontcover &dq=bilge+karasu&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKewi8qZLz9KThAhWIOKYKHZ2FBIOQ 6AEIljAB#v=onepage&q=bilge%20karasu&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=p38wDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=bilge+karasu&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKewi8qZLz9KThAhWIOKYKHZ2FBIOQ6AEIljAB#v=onepage&q=bilge%20karasu&f=false)

- **Elektronik Adresten Yararlanılan Kaynakta**

Kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Koronavir%C3%BCs> Erişim Tarihi:

- **Elektronik Makaleler**

Bubur, R. (2019). İzmir Kiraz'da Suludere Köyü'nde Beylikler Devrinden Bilinmeyen Bir Cami ve Hamam Kalıntısı. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. doi: 10.32449/egetdid.650960 Erişim Tarihi:

- **Elektronik Gazete Makaleleri**

Hızlan, D. (2019, 28 Mart). Piyanist Feyzi Aslangil'i Andık. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/dogan-hizlan/piyanist-feyzi-aslangili-andik-41164207> Erişim Tarihi:

- **Çok Ciltli Çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). Bismarc and the Development of Germany (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

- **Çok Ciltli Çalışmalarda Tek Cilt Kullanımı**

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. Bismarc and the Development of Germany. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- **Daha Önceki Bir Baskının Yeni Basımı**

Frazer, James G. (2004). Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri 1. İstanbul: Payel. (İlk Baskı: 1991).

- **Bilimsel Dergide Tek Yazarlı Makale**

İnan, A. (1959). Manas Destanı Üzerine Notlar. Belleten, 8(7), 125-159.

- **Bilimsel Dergide Çok Yazarlı Makale**

Tansuğ, K., & İnanlı, Ö. (1949). Sümerlinin Dünya Görüşü ve Babil Edebiyatına Toplu Bir Bakış. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2(4), 551-581.

- **Elektronik Dergiden Makale**

Arslan, A. (2014). Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri ve Göçmenlerin Türkiye'de İskanları. Turkish Studies, 9 (4). doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6813> Erişim Tarihi:

- **Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. New York Times, s. 21.

- **Basılmamış Tezler, Posterler, Bildiriler**

YÖK'ten indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonunda verilir.

Yıldırım, İ. (2014). Yöresel Festival Üzerine Görsel Etnografik Bir İnceleme: Ankara "Beypazarı Festivali" Örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- **Ansiklopedi/ Sözlük**

Balkans: History. (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

- **Sözlükler**

Devellioğlu, F. (2013). Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat (30. Baskı). Ankara: Aydın.

- **Kurumsal Yazar**

American Psychiatric Association. (2005). . . .

- **Söyleşi**

Ozansoy, G. (1967). Bizde Bir Bunalım Edebiyatı Yok. Cemal Süreya ile Söyleşi. Haber Gazetesi, 19 Şubat 1967. Erişim Tarihi: 4 Şubat 2020, <https://www.cafrande.org/soylesi-bunalim-edebiyati/>

- **Film**

Safinia, F. (Yönetmen). (2019). Deli ve Dahi [Film]. ABD: Fastnet Films Icon Productions Voltage Pictures.

Kaynakçadaki alıntılarda ayrıntılı bilgi için:

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples>

Sayfa düzenine ilişkin esaslar:

Sayfa Yapısı: Üst: 3 cm, Alt: 2,3 cm, Sol: 2 cm, Sağ: 2 cm.

Cilt Payı: 0 cm, sol.

Üst Bilgi: 2 cm.

Alt Bilgi: 1,3 cm.

Paragraf başı: 0,6 cm.

Paragraf Aralığı: Önce ve Sonra 2nk Satır Aralığı: Tek

Tablo ve grafik kullanımına ilişkin esaslar:

1. Metin içerisindeki tablo ve grafiklerin 9 punto büyüklüğünde hazırlanması gerekmektedir.

2. Metin haricinde ek olarak sunulacak tablo ve grafikler, kaynakçadan sonra “Ekler” başlığı altında verilmelidir.

3. Tablo numarası ve isimleri alt kısmına, bu bilgilerin alındığı kaynak açıklaması ise parantez içinde yazılmalıdır.

4. Tablo, grafik ve resimler 10 sayfayı geçmemelidir.

Yazarlara yardımcı olabilecek diğer hususlar:

Yukarıda belirtilen yayın ilkeleri ve yazım kurallarına göre hazırlanan yazılar, DergiPark sistemi kullanılarak <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresi üzerinden gönderilirken yazının; araştırma makalesi, olgu sunumu, tezden üretilen yayın, derleme veya diğer türden hangisine ait olduğu seçilmelidir. Çeviri ve aktarma türünden çalışmalarda, çeviri veya aktarmanın yapıldığı orijinal metnin birer kopyası da iletilmelidir. Yazı içerisinde farklı yazı karakterleri (fontlar) kullanılmış ise bunlar belirtilmeli, makale ile birlikte yazı karakteri de iletilmelidir. Makaleler ile ilgili bütün yazışmalar ve süreçler DergiPark üzerinden gerçekleşmekte ve DergiPark'ta arşivlenmektedir.



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ
YAYIN ETİĞİ VE YAYINDA SUİSTİMAL BEYANI

Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı, Code of Conduct and Best-Practice Guidelines for Journal Editors (Committee on Publication Ethics, 2011)'na dayanmaktadır.

1. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN SORUMLULUKLARI

Editoryal Bağımsızlık

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, herhangi bir kimse veya ticari ortaklarının etkisi olmadan editoryal kararların bağımsızlığının sağlanmasını taahhüt etmektedir.

Fikri Mülkiyet ve Telif Hakkı

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, dergide yayımlanan makalelerin mülkiyet ve telif haklarını korur ve her makalenin yayımlanmış versiyonunun kaydını sağlamaktadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yayımlanmış her makalenin bütünlüğünü ve şeffaflığını sağlamaktadır.

Bilimsel Suistimal

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, hileli yayın veya yayıncı intihali ile ilgili olarak daima uygun tedbirleri almaktadır.

2. EDİTÖRLERİN VE YAYIN KURULUNUN SORUMLULUKLARI

Adil Davranış ve Editoryal Bağımsızlık

Editörler, gönderilen makaleleri hem akademik değerine göre (önem, özgünlük, çalışmanın geçerliliği, açıklığı) hem de derginin kapsamına uygunluğu temelinde değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yaparken, yazarın ırkı, cinsiyeti, cinsel yönelimi, etnik kökeni, hangi ülkenin vatandaşı olduğu, dini inancı, politik görüşü veya hangi kurumda çalıştığını dikkate almaz.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Editör, derginin tüm editoryal içeriği ve bu içeriğin yayımlanması zamanlaması konusunda tam yetkilidir.

Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.

Gizlilik

Editörler, en az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

Yayın Kararları

Editörler haber, çeviri ve kitap incelemesi dışında gönderilen tüm makalelerin yayınlanmak üzere değerlendirildiğini ve bu alanda uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesinden geçirilmesini sağlar. Editör, dergiye gönderilen yazıların hangisinin yayınlanacağına karar vermekten, söz konusu çalışmanın onaylanmasına, araştırmacılar ve okuyucular için önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal gerekliliklere dayanarak sorumludur.

İfşa ve çıkar çatışmaları

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi editörü yazarlar, hakemler ve editörler gibi taraflar arasındaki herhangi çıkar çatışmalarına izin vermez. Dergiye gönderilen bir makaledeki yayınlanmamış materyaller, yazarın sarih bir yazılı onayı olmadan herhangi biri tarafından kullanılmamalıdır.

Tarafsızlık

Dergiye gönderilen makaleler daima, herhangi bir önyargı olmaksızın değerlendirilmektedir.

3. HAKEMLERİN SORUMLULUKLARI

Değerlendirme

Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.

Editöre Destek

Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.

Çabukluk

Bir makalede bildirilen araştırmayı değerlendirmek için nitelikli olmayan ya da kısa sürede değerlendirmenin imkânsız olacağını bilen hakem derhal editörü bu durumdan haberdar etmeli ve yeni bir hakem atanması için değerlendirme sürecinden muafiyetini istemelidir.

Gizlilik

Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkalarıyla müzakere etmemelidir.

Tarafsızlık

Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.

Kaynakların Tanınması

Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan yayınlanmış çalışmalarını bilmelidir. Daha önceki yayınlarda bildirilen bir gözlem, türetme veya tartışma olan herhangi bir ifadeye ilgili alıntı ile eşlik edilmelidir. Bir hakem aynı zamanda editörlere, söz konusu yazı ile kişisel bilgileri olan diğer herhangi bir yazı (yayınlanmış veya yayınlanmamış) arasındaki önemli benzerlik veya örtüşme durumlarını da bildirmelidir. Bunun için ayrıca benzerlik raporu sunan yazılımlarından yararlanarak incelemesini derinleştirebilir.

İfşa ve Çıkar Çatışmaları

Davetli hakemler, inceledikleri makalelerle ilgili çıkar çatışması ortaya çıkması durumunda (rekabetçi, işbirlikçi veya makale yazarları, şirketler veya kurumlardan herhangi biriyle olan diğer ilişkilerden kaynaklanan bağlantılar) derhal hakem davetini reddetmeli, editörlere bildirimde bulunmalıdırlar.

Gönderilmiş bir makalede bulunan yayınlanmamış materyal, yazarların açık yazılı onayı olmadan bir hakem tarafından kendi araştırmasında kullanılmamalıdır. Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen ayrıcalıklı bilgi veya fikirler gizli tutulmalı ve gözden geçirenin kişisel avantajı için kullanılmamalıdır. Bu, inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. YAZARLARIN SORUMLULUKLARI

Raporlama Standartları

Dergiye gönderilen bir metin özgün olmalıdır ve yazarlar, metnin daha önce herhangi bir dergide yayınlanmamış olmasını sağlamalıdırlar. Araştırmanın verileri, makalede tam olarak belirtilmelidir. Dergiye gönderilen bir metin, başkalarının çalışmayı türetmesine izin vermek üzere yeterli detay ve referansları içermelidir.

Veri Erişimi ve Alıkonma

Yazarlardan çalışmalarının ham verilerini editör incelemesi için el yazmasıyla birlikte sağlamaları istenebilir ve eğer uygulanabilirse verileri

kamuya açık hale getirmek için hazırlanmalıdırlar. Her halükârda, yazarlar, katılımcıların gizliliğinin korunabilmesi koşuluyla, bu verilerin yayınlanmasından en az 10 yıl sonra (tercihen kurumsal veya konu bazlı veri havuzu veya diğer veri merkezi aracılığıyla) diğer yetkili profesyonellere erişilebilir olmasını sağlamalıdır. Tescilli verilere ilişkin yasal haklar yayımlanmasını engellemez.

Özgünlük ve intihal

Yazarlar, yalnızca tamamen orijinal eserler yazdıklarını ve gönderdiklerini ve başkalarının eserlerini ve/veya ifadelerini kullandıysa, bunun uygun şekilde atıf yapılarak belirtildiğinden emin olmalıdırlar. Makalede bildirilen çalışmanın niteliğini belirlemede etkili olan yayınlara da değinilmelidir. İntihal, bir başkasının yayını, yazarınki gibi yazmaktan, başkalarının çalışmalarının önemli kısımlarını (atfetmeden) kopyalamak veya başka bir deyişle, başkaları tarafından yürütülen araştırmaların sonucunu almak için birçok biçime sahiptir. Herhangi bir şekilde yapılan intihal, etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez.

Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmacının aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmacının sonuçlarını araştırmacının bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını

gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

İntihal Politikası

Dergimize gelen her inceleme, “iThenticate” intihal programında taranmaktadır. Editörlerin, hakemlerin ve yazarların, uluslararası yayın etik kurallarına uyması ve makalelerin yazım kurallarına uyumlu olması zorunluluğu vardır.

Birden çok, yinelenen, fazlalık veya eşzamanlı başvuru / yayın

Aynı çalışma birden fazla dergide veya birincil yayında yayınlanmamalıdır. Bu nedenle, yazarlar başka bir dergide yayınlanmış bir makaleyi değerlendirmek üzere göndermemelidirler. Bir makalenin birden fazla dergiye aynı anda sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

Bazı makalelerin (klinik kılavuzlar, çeviriler gibi) birden fazla dergide yayınlanması, belirli koşulların yerine getirilmesi şartıyla bazen gerekli olabilir. İlgili dergilerin yazarları ve editörleri, aynı verileri ve ana belgenin yorumunu yansıtmaması gereken ikincil yayını kabul etmelidir. Birincil referans ikincil yayında belirtilmelidir.

FERAGAT

Editörler ve yayın kurulu, yazarların ifade ettiği görüşlerden ve dergideki yayınlanan yazıların içeriğinden sorumlu değildir. Özgünlük, yazıların okunması ve hatalar bireysel yazarların sorumluluğundadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde inceleme ve yayınlanmak üzere gönderilen tüm yazılar, özgünlük, etik konular ve faydalı katkılar için çift-kör incelemelere tabi tutulmaktadır. Hakemlerin kararları dergide yayınlanacak tek araştırmacı ve kesindir.

Mitik Bir Varlık Olan "Almıs"ın Altay Efsanelerindeki Tasavvuru
The Imagination of "Almıs", as a Mythic Creature in Altai Legends
*Ferah TÜRKER İLTER

Ritüel Temelli Dua Verme Geleneği "Gülbanklar ve Ak Batalar"
The Tradition of Ritual-Based Praying Gülbanklar and Ak Batalar
*İlknur BAYRAK İŞCANOĞLU

Kazak Halk Hukuku Bağlamında Kız Jibek Destanı
Kyz Jhibec Epic in the Context of Kazakh Folk Law
*Sevgi DAL

Türkiye'de Çuvaşlara Yönelen İlgi: Zakir Kadirî Ugan'ın Çuvaşlarla İlgili Değerlendirmeleri Üzerine
First Concerns to Chuvashes in Turkey: on Zakir Kadiri Ugan's Assessments of the Chuvashes
*Cemalettin YAVUZ

Şota Rustavelinin "Pələng dərisi geymiş pəhləvan" əsərinin Şərq intibahına aid olması və Türk folkloru əsasında yaradılması haqqında
About the fact that Shota Rustaveli's Work "The Knight in the Panther's Skin" belongs to the Eastern Renaissance and was Created based on Turkish Folklore
*Salide ŞERİFOVA

Cemâlî'nin Latifelerini Muhtevi Bir Eser: Denâ'et-nâme-i Cemâlî
A Book Containing Cemali's Latifes: Dena'et-name-i Cemali
*Aysun ÇELİK

Çağatay Türkçesiyle Yazılan Tevarîh-i Güzide-Nusret-Name ve Eserde Geçen Manzumeler
Poems in the Tavarikh-i Guzida Nusrat-nama Written in Chagatay Turkish
*Avazkhan UMAROV

Buddhalar ve Bodhisattvalara Yakarışı Konu Alan Eski Uygurca Fragmanlar
*Old Uyghur Fragments on the Invocation of Buddhas and Bodhisattvas
Uğur UZUNKAYA

Kamu Diplomasisi Bağlamında FSI'nin Balkanlardaki Faaliyetleri
(Bulgarca ve Yunanca Eğitim Setleri)
FSI's Activities in the Balkans in the Context of Public Diplomacy
(Bulgarian and Greek Training Sets)
*Oğuz KISA

Azerbaycan Türkçesi Söz Varlığında Hayvan Adlarına Yüklenen Anlamlar
Meanings Attached to Animal Names in Azerbaijan Turkish Vocabulary
*Tuna BEŞEN DELİCE

Kutadgu Bilig'teki Kün-Togdı ve Odogurmuş Tipleri Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
The Relationship between Religion and Politics in the Context of Kün-Togdı
and Odogurmuş Types in Kutadgu Bilig
*Himmet KONUR

Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Tartışmaları
Religion-State Relations and Discussions on Secularism in Kyrgyzstan
*Altynbek JOLDOSHOV

Bağımsızlık Sonrası Orta Asya'da Kamu Yönetimi: Kazakistan Örneğinde Yapı ve Reformlar
Public Administration in Central Asia After Independence: Structure and Reforms
in the Case of Kazakhstan
*Şura ZAVALSIZ, Hamza ATEŞ

Rusya-Ukrayna Savaşı ve Türk Devletleri Teşkilatı Ülkeleri
Russia-Ukraine War and The Organization of Turkic States Countries
*Bahar ÖZSOY