5. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

2-4 Eylül 2022 / İzmir

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye

AMEA Folklor Enstitüsü (Azerbaycan)

İksad Enstitüsü (Türkiye)



KONGRE KİTABI cilt -1

Editör(ler): Prof. Dr. Ramazan GAFARLI

Prof. Dr. Metin EKİCİ

ISBN: 978-625-8213-49-2

KONGRE KİTABI

Cilt -1

5. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

2-4 Eylül 2022

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye
AMEA Folklor Enstitüsü (Azerbaycan)
İksad Enstitüsü (Türkiye)

Editör(ler):

Prof. Dr. Ramazan GAFARLI
Prof. Dr. Metin EKİCİ

Bu kitabın tüm hakları FARABİ Yayınevi'ne aittir.
Yazarlar etik ve hukuki olarak eserlerinden sorumludurlar.
FARABİ Yayınevi - 2022©

Yayın Tarihi: 30.09.2022

ISBN:978-625-8213-49-2

KONGRE ID

KONGRE ADI

5. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

TARİH VE YER

2-4 Eylül 2022

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye
AMEA Folklor Enstitüsü (Azerbaycan)
İksad Enstitüsü (Türkiye)

KONGRE BAŞKANI AZERBAYCAN

Prof. Dr. Ramazan GAFARLI - AMEA Folklor Enstitüsü
"Dede Korkut" şöbesinin müdürü,"Dede Korkut" bilimsel dergisinin başkanı

KONGRE BAŞKANI TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin EKİCİ - Ege Üniversitesi
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Başkanı

KONGRE KOORDİNATÖRÜ

Alina AMANZHOLOVA

TOPLAM KATILIMCI SAYISI: 150
TÜRKİYE KATILIMCI SAYISI: 72
DİĞER ÜLKE KATILIMCI SAYISI: 78

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Seyfeddin RZAYEV - Director of the "Mythology" branch of the ANAS Folklore Institute, vice-president of the scientific journal "Dede Korkut"
Prof. Dr. Metin EKİCİ - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Prof. Dr. Ramazan GAFARLI - Director of AMEA Folklore Institute "Dede Korkut" branch
Head of the scientific journal "Dede Korkut"
Prof.Dr. Mahire HÜSEYNOVA - ADPU Vice-Chancellor of International Relations, Dean of the Faculty of Philology
Prof. Dr. Hacer HÜSEYNOVA - Azerbaijan State Pedagogical University
Assoc. Prof. Dr. Nazile ABDULLAZADE - Azerbaijan State Pedagogical University
Assoc. Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Assoc. Prof. Dr. Ruslan ABDULLAYEV - ANAS
Assoc. Prof. Dr.İrade KERİMOVA - Head of ADPU Azerbaijan Linguistics department
Assoc. Prof. Dr.Gönül SAMEDOVA - Head of ADPU Contemporary Azerbaijani language department
Assoc. Prof. Dr. Sehran HAVERİ - ANAS Board member
Assoc. Prof. Dr. Sebine İSAYEVA - AMEA Folklore Institute "Dede Korkut" branch Specialist researcher
Assoc. Prof. Dr. Melahet BABAYEVA - Azerbaijan State Pedagogical University
Assoc. Prof. Dr. Sefa KARAYEV - ANAS Folklore Institute
Assoc. Prof. Dr. Hikmet GULUYEV - ANAS Folklore Institute
Assist. Prof. Dr. Nagihan BAYSAL - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Lect. Dr. Fazıl ÖZDAMAR - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Lect. Dr. Seçkin SARPKAYA - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Dr. Zamik TEHMEZOV - Azerbaijan State Pedagogical University
Dr. Gülşen AĞABEY - Azerbaijan State Pedagogical University
Res. Assist. Gökçe EMEÇ - Ege University Institute of Turkic World Studies Department of Turkish Folklore
Huraman KERIMOVA - ANAS Folklore Institute "Dede Korkut" branch Specialist researcher
Aysel ŞEYDAYEVA - Azerbaijan State Pedagogical University

BİLİM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. İsmayıl KAZIMOV - Azerbaijan National Academy of Sciences
Prof. Dr. Ramazan GAFARLI - Director of ANAS Folklore Institute "Dede Korkut" branch
Prof. Dr. Metin EKİCİ - Ege University
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - Ege University
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - Ege University
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Ankara Hacı Bayram Veli University
Prof. Dr. Ali DUYMAZ - Balıkesir University
Prof. Dr. Naciye YILDIZ - Ankara Hacı Bayram Veli University
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK - Fırat University
Prof. Dr. Mustafa ARSALN - Pamukkale University
Prof. Dr. Ayşe Yücel ÇETİN - Gazi University
Prof. Dr. Cabbar IŞANKUL - Uzbekistan Academy of Sciences
Prof. Dr. Şakir İBRAYEV - Kazakhstan Eurasian National University
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ- Kırşehir Ahi Evran University
Prof. Dr. Edina SOLAK - Zenica University
Prof. Dr. Hacer HÜSEYNOVA - Azerbaijan State Pedagogical University
Prof. Dr. Teyyar CAVADOV - Azerbaijan State Pedagogical University
Prof. Dr. Seyfeddin RZAYEV - Director of the "Mythology" branch of the ANAS Folklore Institute
Assoc. Prof. Dr. Sebine İSAYEVA - ANAS Folklore Institute "Dede Korkut" branch Specialist researcher
Assoc. Prof. Dr. Galib SAYİLOV - ANAS Folklore Institute "Ceremony folklore" branch Specialist researcher
Assoc. Prof. Dr. Gönül SAMEDOVA - Azerbaijan State Pedagogical University
Assoc. Prof. Dr. Sefa KARAYEV - ANAS Folklore Institute
Assoc. Prof. Dr. Hikmet GULUYEV - ANAS Folklore Institute
Assoc. Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - Ege University
Assoc. Prof. Dr. Nevriye ÇUHANDA - Şumnu University
Assoc. Prof. Dr. Xhemile ABDIU - Tiran University
Assist. Prof. Dr. Gürol PEHLİVAN - Manisa Celal Bayar University
Assist. Prof. Dr. Nagihan BAYSAL - Ege University
Lect. Dr. Ulanbek ALIMOV - Manas University
Lect. Dr. Fazıl ÖZDAMAR - Ege University
Lect. Dr. Seçkin SARPKAYA - Ege University
Dr. Zamik TEHMEZOV - Azerbaijan State Pedagogical University
Dr. Halide MEMMEDOVA - Expert researcher at ANAS Folklore Institute "Dede Korkut" branch
Dr. Kadrî AĞGÜN - Kyrgyzstan Turkey Manas University

FOTO GALERİSİ







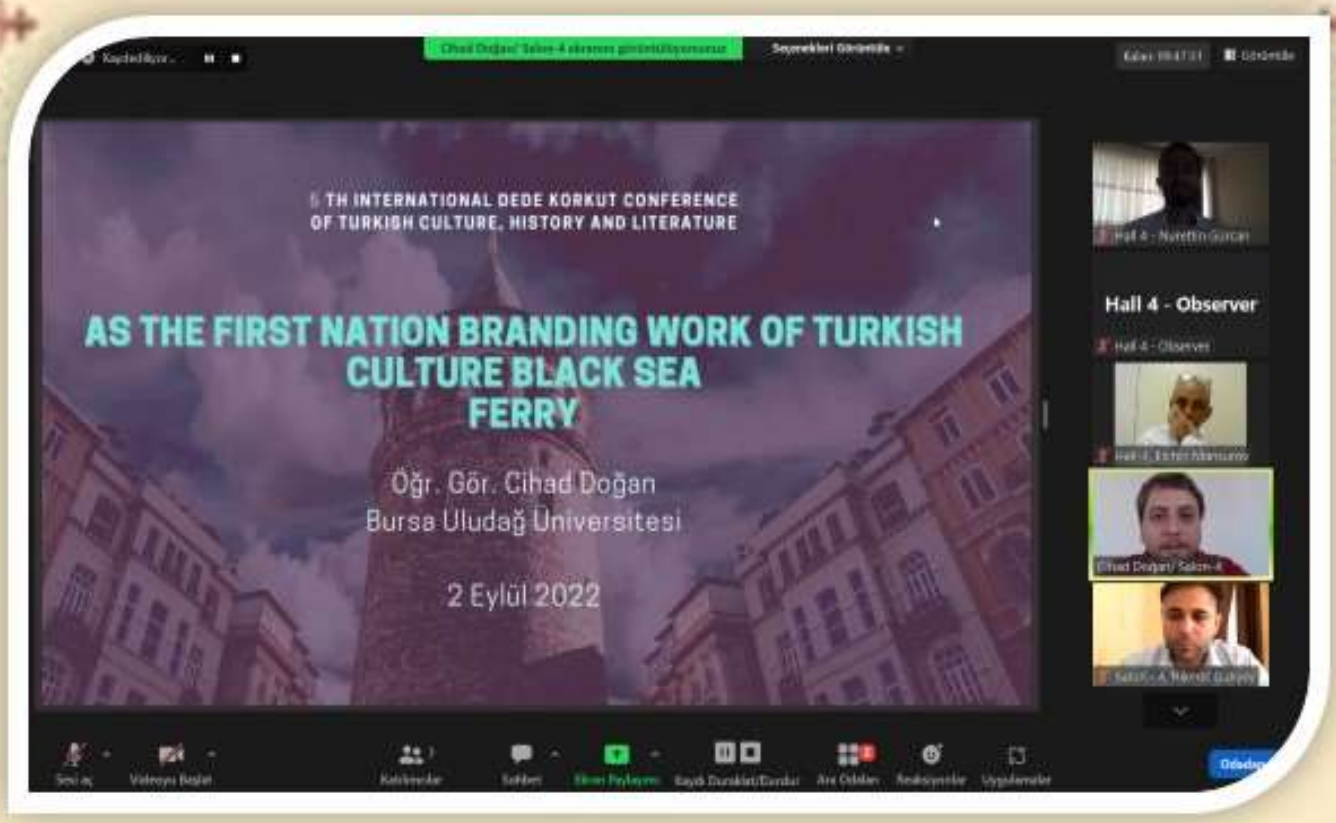

International
EGE CONGRESSES

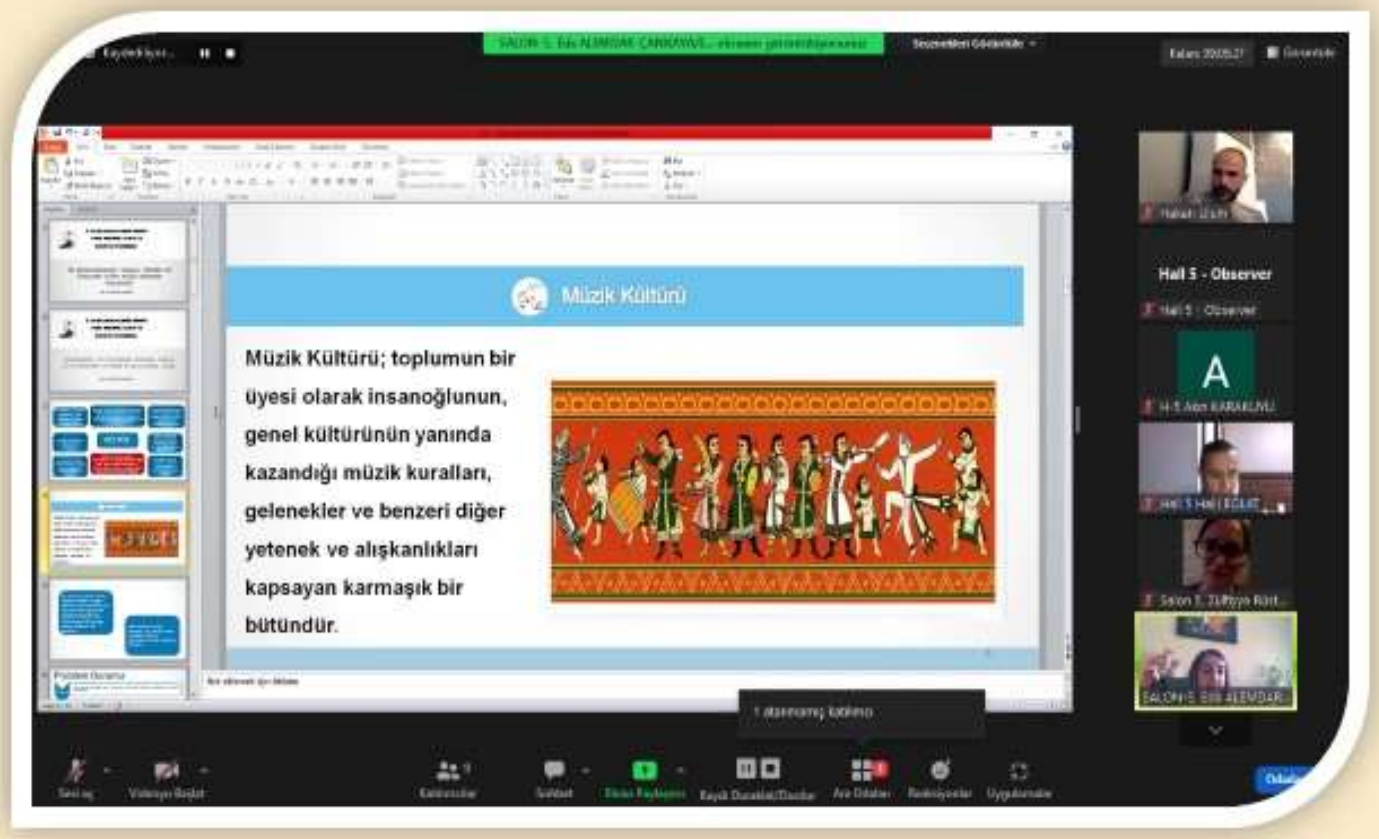

EGE




EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
İKSAD



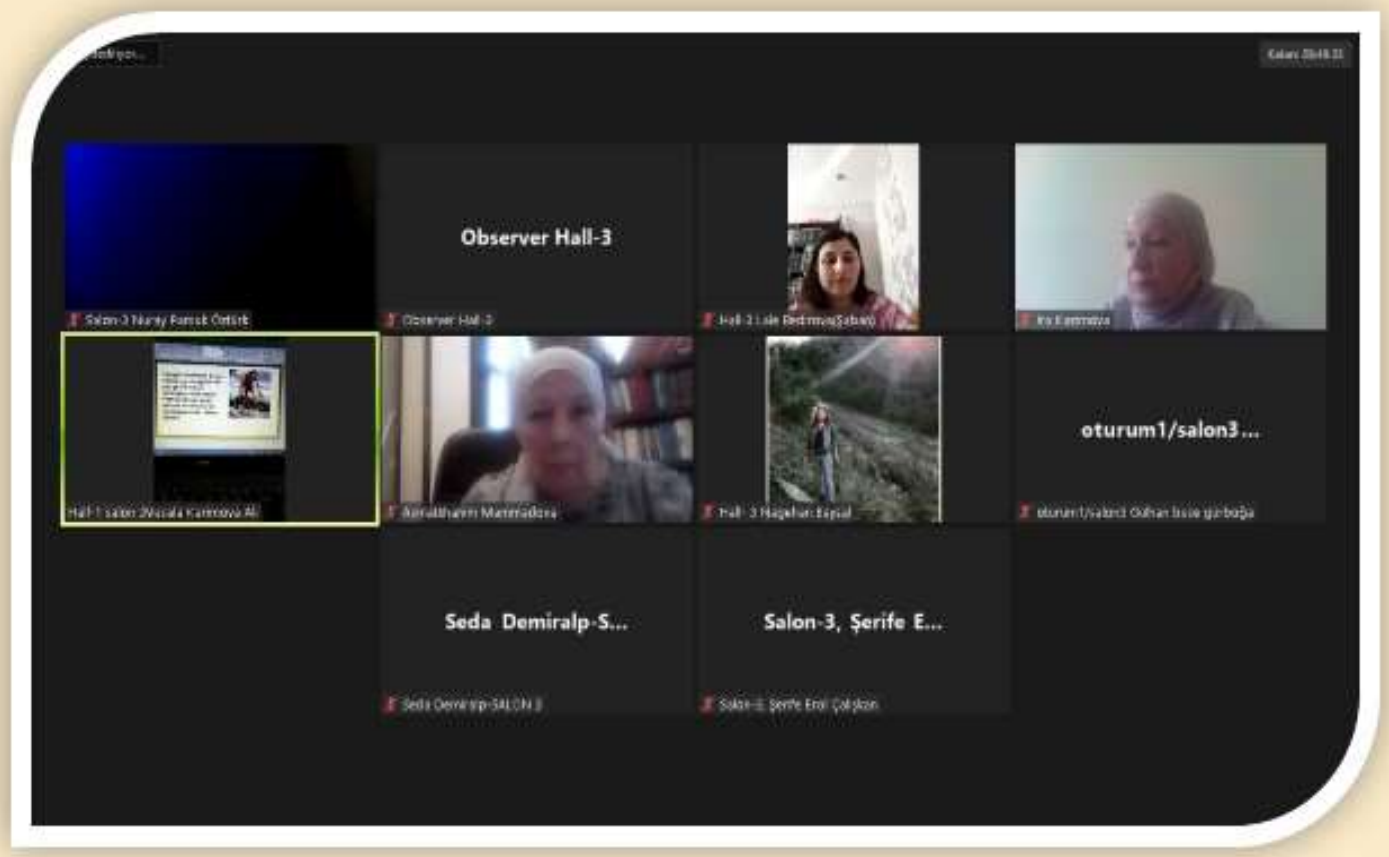

6 TH INTERNATIONAL DEDE KORKUT CONFERENCE
OF TURKISH CULTURE, HISTORY AND LITERATURE
AS THE FIRST NATION BRANDING WORK OF TURKISH CULTURE BLACK SEA FERRY
Öğr. Gör. Cihad Doğan
Bursa Uludağ Üniversitesi
2 Eylül 2022
Hall 4 - Observer


Müzik Kültürü
Müzik Kültürü; toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun, genel kültürünün yanında kazandığı müzik kuralları, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür.
Hall 5 - Observer


Seçenekleri Görüntüle
• Dünya üzerinde birçok ülke kendilerine ait olan ülke değerlerini kullanarak diğer ülke kamuoyuna yönelik olumlu bir imaj, algı, çağrışım ve itibar kazandırma çalışmaları yürütmektedir.
• Gerçekleşen çalışmalar ile ülkeler ekonomik, politik, kültürel ve sosyolojik boyutta birçok katma değere sahip olmaktadır.
• Yapılan çalışmaların sistematik bir şekilde yapılması ülkelerin markalaşması ile gerçekleşmektedir.
• Bu kapsamda yapılan markalaşma çalışması ulus markalaması olarak adlandırılmaktadır.
Hall 4 - Observer


observer h-2
fatma.akin
Salon2- Yeşim U...


BİLİM VE SANAT MERKEZİ TARİH ALANI YARDIMCI DERS MATERYALİNİN SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS ÖGELERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ
Dr. Halil BOLAT
Hall 5 - Observer


Observer Hall-3
oturum1/salon3...
Seda Demiralp-S...
Salon-3, Şerife E...

5. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

2-4 Eylül 2022, İzmir

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye

AMEA Folklor Enstitüsü, Azerbaycan

KSAD Enstitüsü, Türkiye



KONGRE PROGRAMI

Meeting ID: 876 8433 4110
Passcode: 020304

https://us02web.zoom.us/j/87684334110?pwd=bC9xZFVaWkEvNktxSEJFMk9OSlJnUT09

AÇILIŞ TÖRENİ

02.09.2022

Ankara Yerel Saati: *10:30 – 12:00*

Yer: *Mühendislik Fakültesi, Biyomühendislik Bölümü Konferans Salonu*

***

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü

5. ULUSLARARASI DEDE KORKUTTÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

***

Prof. Dr. Metin EKİCİ

Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü

Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Başkanı

5. ULUSLARARASI DEDE KORKUTTÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ BAŞKANI

***

Prof. Dr. Ramazan GAFARLI

AMEA Folklor Enstitüsü

"Dede Korkut" şöbesinin müdürü, Dede Korkut dergisinin başkanı

5. ULUSLARARASI DEDE KORKUTTÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ BAŞKANI

***

Prof. Dr. Alimcan İNAYET

Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Müdür Yardımcısı

***

Prof. Dr. Mustafa MUTLUER

Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ULUSLARARASI EGE SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER KONGRESİ BAŞKANI

***

Prof. Dr. Bahri BAŞARAN

Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Müdürü

ULUSLARARASI İNOVASYON VE MÜHENDİSLİK BİLİMLERİ KONGRE BAŞKANI

***

Dr. Mustafa Latif EMEK

İKSAD Enstitüsü Başkanı

***

Prof. Dr. Necdet BUDAK

Ege Üniversitesi Rektörü

ULUSLARARASI SAĞLIK VE FEN BİLİMLERİ KONGRE BAŞKANI

EGE KONGRELERİ ONURSAL BAŞKANI

AÇIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Metin EKİCİ

Ege Üniversitesinin saygıdeğer Rektörü, üniversitemizin saygıdeğer dekanları, enstitü müdürleri, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü Dede Korkut Şubesi Müdürü Sayın Prof. Dr. Ramazan Gaffarlı, AMEA Folklor Enstitüsünün Mitoloji Şubesi Müdürü Sayın Prof. Dr. Seyfeddin Rzasoy, İKSAD Enstitüsünün Kıymetli Başkanı Sayın Dr. Mustafa Latif EMEK, Türk Dünyası ve Türk Kültürü sevdalısı kongremizin katılımcısı saygıdeğer bilim insanları "5. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi" ve Ege Kongreleri'ne hoş geldiniz. Sizleri "5. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi" Türkiye tarafı Başkanı olarak saygı ve hürmetle selamlıyorum.

"5. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi"; Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Dede Korkut Şubesi ve ile Ekonomik Gelişme ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün (IKSAD) ortaklaşa düzenlediği bir kongredir. Böyle bir işbirliğine bizleri teşvik ettiği ve Korkut Atanın kutlu yolunda birlikte yürüme kararlılığı gösterdiği için AMEA Folklor şubesi başkanı sayın Prof. Dr. Ramazan Gaffarlı hocama hassaten teşekkürlerimi arz ederim. Bu birliktelik bir defaya mahsus değil, iki devlet bir millet olma yolunda her geçen gün daha kararlı adımlar atan Türkiye-Azerbaycan kardeşliğinin, genel olarak Oğuz-Türk boyları kardeşliğinin somut bir göstergesi olarak, iki ülke bilimsel kurumları arasında işbirliği yapma ve sürekli kılınmasında atılan önemli adımlardan biridir.

Tıpkı kırk yıllık Ermeni işgalinden azat edilip tekrar bir Türk yurdu olarak inşasına başlanan Karabağ'da olduğu gibi, kardeş iki ülke arasındaki bu türden işbirliği çalışmalarının artırılması, daha güçlü hale getirilmesi için Dede Korkut'un bilim sofrasında diğer kardeş Türk ülkelerinden kurumların da katılması gerekir. İnşallah gelecekte bunu da gerçekleştirip, bu kongrenin her yıl bir Türk Cumhuriyetinde yapılmasını sağlarız.

Bu beşinci kongremize de bilim insanları çok fazla ilgi göstermiş olup kongremizde 9 ayrı ülkeden (Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Hindistan, Gürcistan, Kuveyt, Kanada, Özbekistan ve Ukrayna) 185 katılımcı bildiri sunacaktır. Bunlardan 102 bildiri yurtdışı, 83 bildiri yurtiçi katılımcıları tarafından yüzyüze ve çevrimiçi olarak sunulacaktır.

Bu kongrenin ve diğer Ege Kongrelerinin düzenlenmesine verdikleri her türlü destek ve katkı için Sayın Rektörümüze çok teşekkür ederim. Dede Korkut Kongresi yanında "Ege Kongreleri" adı altında düzenlediğimiz kongrelere verdikleri destek ve katkı için düzenleme ve danışma kurullarında görev alıp emeği geçen tüm hocalarıma çok teşekkür ederim. Yine bu kongrelerin hayata geçirilmesi ve uluslararası nitelikte bir kaynak eser olarak yayınlamada her türlü emeği sarf eden IKSAD Enstitüsü Başkanı Mustafa Latif Emek ve değerli çalışma arkadaşlarına çok teşekkür ederim.

Saygıdeğer hocalarım, değerli katılımcılar izninizle Korkut Ata'mızın neden bizim için önemli olduğunu kısaca vurgulamak isterim. Dede Korkut yazmaları Türk dili, edebiyatı, tarihi, sanatı, müziği ve kültürünün en temel kaynağıdır. Bu sebeple Fuad Köprülü; "Terazinin bir kefesine bütün Tür edebiyatını, diğer kefesine de Dede Korkut'u koysanız. Dede Korkut ağır basar" demiştir. Dede Korkut/Korkut Ata'nın kutlu sözleri ve anlatmaları bugün elimize üç yazma nüsha halinde ulaşmıştır. Dede Korkut yazmalarında kullanılan dil, estetik üslup ve anlatmalarda aktarılan örnek olaylar ile Türk Milletinin ruhu canlandırılmaya, unutulmaya yüz tutan Türklük olgusu ve varlığı hem kendi devrindekilere hem de kendinden sonrakilere hatırlatılmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle Dede Korkut anlatmaları Orhun Kitabelerinde Türk milletine seslenen Bilge Kağan'nın sözlerinin yeni bir metni gibi kabul edilmelidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Dede Korkut anlatmalarını kahramanlık anlatıları şeklinde okumak yerine, Türk gençlerine seslenen ve örnek metinlerle bu seslenişi kalıcı belleğe yerleştirmeye çalışan atasözleri ve örnek anlatmalar şeklinde okumanın daha doğru olacağına inanıyorum.

Dede Korkut Kitabı'nda, Türk kimliğinin sürdürülebilir kılınması için yapılması gerekenler bir mukaddime ve onüç örnek anlatma üzerinden Türk milletine ve özellikle de gençlere aktarılmıştır. Türk

gençleri Dede Korkut Kitabı'nda söylenen sözlerden ve anlatılan örnek olaylardan hareketle Türk Dilinin ve kültürünün yaşatılması ısrarcı olmalı, Türk kimliğini yaşatmak için Korkut Ata'nın söylemiş olduğu sözlerin anlamlarını yeniden yorumlamalı ve tıpkı Bilge Kağan'ın söylediği gibi kendi ilini ve töresini yaşatmak için nitelikli bilimsel çalışmalar ortaya koymalıdır.

Bizler Ege Üniversitesi mensubu olarak geçmişimizi doğru anlayıp geleceğimizi ona göre planlamaya çalışıyoruz. Kendi değerlerini iyi bilen ve geleceği bugünün dünyasının ihtiyaçları doğrultusunda inşa eden bir üniversitenin mensubu olmaktan gurur duyduğumu belirtir ve sözlerimi Gazi Mustafa Kemal ATATÜRK'ün sözleriyle tamamlamak isterim:

"NE MUTLU TÜRKÜM DİYENE!"

ÖNEMLİ, DİKKATLE OKUYUNUZ LÜTFEN / ÖNƏMLİ, XAHİŞ EDİRİK DİQQƏTLƏ OXUYASINIZ

Önemli, Dikkatle Okuyunuz Lütfen

- ✓ Kongremizde Yazım Kurallarına uygun gönderilmiş ve bilim kurulundan geçen bildiriler için online (video konferans sistemi üzerinden) sunum imkanı sağlanmıştır.
- ✓ Online sunum yapabilmek için **https://zoom.us/join** sitesi üzerinden giriş yaparak "Meeting ID or Personal Link Name" yerine ID numarasını girerek oturuma katılabilirsiniz.
- ✓ Zoom uygulaması ücretsizdir ve hesap oluşturmaya gerek yoktur.
- ✓ Zoom uygulaması kaydolmadan kullanılabilir.
- ✓ Uygulama tablet, telefon ve PC'lerde çalışıyor.
- ✓ Her oturumdaki sunucular, sunum saatinden 15 dk öncesinde oturuma bağlanmış olmaları gerekmektedir.
- ✓ Tüm kongre katılımcıları canlı bağlanarak tüm oturumları dinleyebilir.
- ✓ Moderatör – oturumdaki sunum ve bilimsel tartışma (soru-cevap) kısmından sorumludur.

Dikkat Edilmesi Gerekenler- TEKNİK BİLGİLER

- ✓ Bilgisayarınızda mikrofon olduğuna ve çalıştığına emin olun.
- ✓ Zoom'da ekran paylaşma özelliğine kullanabilmelisiniz.
- ✓ Kabul edilen bildiri sahiplerinin mail adreslerine Zoom uygulamasında oluşturduğumuz oturuma ait ID numarası gönderilecektir.
- ✓ Katılım belgeleri kongre sonunda tarafınıza pdf olarak gönderilecektir
- ✓ Kongre programında yer ve saat değişikliği gibi talepler dikkate alınmayacaktır

ÖNƏMLİ, XAHİŞ EDİRİK DİQQƏTLƏ OXUYASINIZ

- ✓ Konfransımızda Yazı Qaydalarına uyğun göndərilmiş və elmi komissiyadan keçən məruzələr üçün online (video konfran şəklində) çıxış imkanı veriləcəkdir.
- ✓ Online məruzə üçün https://zoom.us/join linki üzərindən daxil olaraq "Meeting ID or Personal Link Name" yerinə ID nömrəsinə daxil olaraq konfransa qoşula bilərsiniz.
- ✓ ZOOM tədbiqi pulsuzdur və yeni hesab açmağa ehtiyac yoxdur
- ✓ ZOOM tədbiqi qeydiyyatdan keçmədən istifadə edilə bilir
- ✓ Tədbiq planşet, telefon və komputerlərdə mümkündür
- ✓ Hər iclasda məruzəçilər məruzə saatından 10 dəqiqə əvvəl konfransa bağlanmış olmaları lazımdır
- ✓ Bütün konfrans iştirakçıları canlı qoşularaq bütün məruzələri izləyə bilərlər.
- ✓ Moderator – iclasdakı çıxış və elmi diskussiyalar (sual-cavab) hissəsindən məsuldurlar

NƏZƏR YETİRİLMASİ VAXİB OLANLAR – TEXNİKİ BİLGİLƏR

- ✓ Komputerlərinizdə mikrafon olduğunə və saz vəziyyətdə olmasına əmin olmalısınız.
- ✓ ZOOM-da ekran paylaşma xüsusiyyətini bacarmalısınız
- ✓ Qəbul edilən məqalə sahiblərinin mail adresinə ZOOM tədbiqindəki linkə aid İD nömrəsi göndəriləcəkdir.
- ✓ Sertifikatlar konfransdan sonra sizlərə PDF olaraq göndəriləcəkdir.
- ✓ Konfrans proqramında yer və saat dəyişikliyi kimi tələblər nəzərə alınmayacaqdır.

Zoom'a giriş yapmadan önce lütfen ad_soyad ve SALON numaranızı belirtiniz

Örnek: Salon-1, Awais Khan

Meeting ID: 876 8433 4110

Passcode: 020304

YÜZ YÜZE SALON-1

02.09.2022 / 14:00-16:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Metin Ekici

Prof. Dr. Sevinç ALİYEVA

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Prof. Dr. Metin Ekici	Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü	BEŞERİ AŞKTAN İLAHİ AŞKA DELİ DUMRUL'UN KÖPRÜSÜ
Prof. Dr. Sevinç ALİYEVA	Azerbaycan, Bakü, Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Dil Komisyonuna bağlı İzleme Merkezi Başkanı	THE THEORY OF THEISM IDEOLOGY AND FORMS OF ITS EXPRESSIONS IN THE BOOK OF DEDE KORKUT
Prof. Dr. Galib Sayılov	Amea Folklor İnstitutu, Merasim Folkloru Bölümü, Azerbaycan, Bakü	ISLAM CANONS IN THE EPOS "THE BOOK OF DEDE GORGUD
Dr. Fazıl Özdamar	Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir Türkiye	AN EPIC THAT HÜSEYIN FEYZULLAHÎ VAHID RECREATED: BASAT HAN
Qasımova Rəna Nüreddin qızı	ADPU-nun Ümumi psixologiya kafedrasının baş müəllimi	ŞƏXSİYYƏTİN "MƏN" KONSEPSİYASI VƏ ÖZÜNÜDƏRKETMƏSİ

YÜZ YÜZE SALOM-1

02.09.2022 / 16:30-18:30 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Ramazan QAFARLI

Prof. Dr. Yaşar İBADOV

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Prof. Dr. Ramazan QAFARLI	AMEA Folklor Enstitüsü "Dede Korkut" şöbesinin müdürü, Dede Korkut dergisinin başkanı	QEYSİN MƏCNUNLUĞU İLƏ DOMRULUN DƏLİLİYİNİN SEMANTİK-FUNKSİONAL BAĞLILIĞI
Yaşar SÖZEN	Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Denizli/TÜRKİYE.	AN ATTEMPT ON THE ANALYTICAL BIBLIOGRAPHY OF THESIS STUDIES MADE IN TURKEY IN THE FIELD OF CHILDREN'S LITERATURE AND CHILDREN'S FOLKLORE IN THE TURKISH WORLD
Prof. Dr. Ali EROL	Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü/ İzmir	AN INTERMEDIARY LANGUAGE BETWEEN WORDS AND MUSIC: POETIC LANGUAGE
Öğr. Gör. Dr. Seçkin SARPKAYA	Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü TÖBİR	A GLANCE TO VIDEO GAME FROM TRADITION: A VIEW TO RELATIONSHIP BETWEEN TRADITIONAL GAME AND VIDEO GAME WITH REFERENCE TO "OYUN" DOCUMENTARY BROADCASTED AT BLUTV
İbadov Yaşar Saday oğlu	Tibbi-biologiya üzrə elmlər doktoru, professor, "Alternativ psixologiya"elmi"nin müəllifi, Böyük Britaniya Oksford Universitetinin akademiki	ELM İNSANLIĞA XİDMƏT EDİR:DƏDƏ QORQUD TARİXİ ŞƏXSİYYƏTDİR
İbadov Yaşar Saday oğlu	Tibbi-biologiya üzrə elmlər doktoru, professor, "Alternativ psixologiya"elmi"nin müəllifi, Böyük Britaniya Oksford Universitetinin akademiki	DƏDƏ Qorqut- TARİXİ ŞƏXSİYYƏTDİR

YÜZ YÜZE SALOM-2

02.09.2022 / 16:30-18:30 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY

Prof. Dr. İradə Hüseynova

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY	Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, Folklor Enstütüsü, Bakı, Azerbaycan	SALUR GAZAN: THE HERO, WHU FOUGHT WITH HIS LEFT EYE OR ONE-EYED (TEPEGOZ)
Prof. Dr. İradə Hüseynova	Bakı Dövlət Universitetinin Qafqaz xalqları tarixi kafedrasının müdiri, tarix elmləri doktoru, professor	ULU ÖNDƏR HEYDƏR ƏLİYEV SİYASİ KURSUNUN LAYİQLİ DAVAMÇISI İLHAM ƏLİYEVİN QARABAĞ MÜNAQİŞƏSİNİN HƏLL EDİLMƏSI UĞRUNDA MÜBARİZƏSİ
Doç. Dr. Meryem Nakiboğlu	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü	NATURE AND CULTURAL FUTURE OF TURKS IMMIGRANT TO EUROPE (EXAMPLE OF GERMANY)
Dipl. -Päd. (Dr.) Abdulkadir İnaltekin	Emekli Öğr. Üyesi,Germany	TRANSITION FROM BILINGUAL TO MULTILINGUAL ON THE 60TH ANNIVERSARY OF TURKS' MIGRATION TO GERMANY
Bünyamin Tetik	Ardahan University, Faculty of Humanities and Letters, Turkish Language and Literature, Ardahan, Turkiye	DEDE KORKUT AND TURKMEN CULTURE IN KUL ATAYI'S LAILA AND MAJNUN

OTURUM-1 / SALON-1

02.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. **Ramil Aliyev**

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Dr. Aynur FERECOVA	Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü araştırmacısı	KİTAB-İ DEDE KORKUT DESTANINDA BAYINDIR HAN İMGESİNİN TEOGONİK SEMANTİKİ
Dr.Ayten ABBASOVA	Bakü/Azerbaycan, Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversiteti "Türk araştırmaları" bölümünün araştırma görevlisi	PERCEPTION OF NATIONAL IDENTITY ON THE BACKGROUND OF AWARENESS IN MAGCAN CUMABAY'S POEMS
Zülfiyyə Vəliyeva	ADPU ETM-nin Elmi işçisi, Respublikanın Əməkdar Müəllimi	COMMON GRANDFATHER OF TURKISH HANDS
Mustafayeva Gulnara	Sheki branch of Azerbaijan State Pedagogical University, Faculty of Philology, teaching consultant	BAKHTIYAR VAHABZADEH'S PHILOSOPHICAL LYRICS
Ramil Aliyev	AMİA Folklor Enstitüsü'nün önde gelen araştırmacısı, prof. dr.	BIOGRAPHICAL TIME IN "KITABI-DEDE GORGUD" EPOS
Dr. Emin Oba **Hulisi Gürbüz**	International Taraz Innovative Institute, Taraz-Kazakistan Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kocaeli-Türkiye	KAZAKH VOCABULARY FROM DEDE KORKUT STORIES
Könül Sadıqova	Azerbaycan Devlet Pedagoji Universitesi, Türk araştırmaları bölümü, Bakü, Azerbaycan	THE MOTIF OF SADNESS IN THE POEMS OF M. FIRAKI
Dr. Günseli GÜMÜŞEL	Atılım Üniversitesi, Ankara, Türkiye	COMMITMENT AND IDENTIFICATION PRACTICES ON THE AXIS OF FAMILY MEMBERS IN DEDE KORKUT STORIES
Doç. Dr. H. Kürşat Türkan **Rabia Sekitmen**	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay/Türkiye	A MONOGRAPHY IN A LOVER: FROM KIRIKHAN MINSTREL SEFIL ALI

OTURUM-1 / SALON-2
02.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)
Moderator: Doç. Sevinc Hamzayeva

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Dr. Afiqa Aliyeva	SDU. Filoloji. Azerbaycan ve yabancı ülkeler edebiyatı. Sumqayıt. Azerbaycan	AHMET BAYTURSU'NUN ŞİİRLERİNDE HALK BİLGELİĞİ
Doç. Sevinc Hamzayeva	SDU. Filoloji. Azerbaycan və yabancı ülkeler edebiyyatı. Sumqayıt, Azerbaycan	YUNAN EDEBİYATI ÇALIŞMALARDA
Əsəd Məhəmməd oğlu Quliyev	sənətşünas, AMEA-nın Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun dissertantı, Rəssamlar İttifaqının üzvü	DƏDƏ QORQUD EPOSUNUN ƏMƏKDAR RƏSSAM İSMAYIL MƏMMƏDOVUN YARADICILIĞINA TRƏSİRİ VƏ TƏZAHÜR XÜSUSİYYƏTLƏRİ
Öğretim Görevlisi, Fatma Akın Çelebi	TED Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Temel Bilimler Bölümü, Ankara, Türkiye	EVALUATION OF TURKISH FOLK CULTURE ELEMENTS IN THE NOVEL OF THE TURKISH TWINS IN THE CONTEXT OF GENDER
Xəlilova Xatirə Süleyman Qizi	Azərbaycan Respublikasının Təhsil İnstitutu, doktorant , ADPU nəzdində ADPK-nın dil-ədəbiyyat müəllimi	“ KİTABİ- DƏDƏ QORQUD ” DASTANININ TƏDRİSİ ZAMANI ŞAGİRDLƏRDƏ FORMALAŞDIRILAN BACARIQLAR
Raqub KƏRİMOV Ruqiyyə SƏFƏROVA Gülçöhrə SALEHZADƏ	AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitut Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti	MİRZƏ FƏTƏLİ AXUNDZADƏNİN QARABAĞ ŞAİRLƏRİ İLƏ DOSTLUQ VƏ QARŞILIQLI YARADICILIQ ƏLAQƏLƏRİ
Öğr.Gör. Dr. Özlem KÜÇÜK	Kocaeli Üniversitesi Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü Kartepe/İzmit KOCAELİ	TRUE LOVE IN KERİME NADİR NOVELS
Nəzrin Tahir qızı İsmayılova	ADPU, Filologiya fakultəsi, müəllim	KİTABİ- DƏDƏ QORQUD DASTANINDA AİLƏ VƏ TƏRBİYƏ MƏSƏLƏLƏRİ
Yeşim Uğur Uzun	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Zootekni ABD, Çanakkale, Türkiye,	EVALUATION ON THE USE OF ANIMALS IN DEDE KORKUT STORIES

OTURUM-1 / SALON-3
02.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)
Moderator: Dr. Öğr. Üyesi Nagihan Baysal

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Doç. Dr. Seda Demiralp	Işık Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler, İstanbul-TÜRKİYE	WHAT THE KELOĞLAN STORIES REVEAL ABOUT MALE ANXIETIES AND MATURE MASCULINITY
Əsmətxanım Bəyəhməd qızı Məmmədova	Bakı Dövlət Universiteti, Şərqşünaslıq fakultəsi, İran filologiyası kafedrası, Bakı, Azərbaycan	NIZAMI GƏNCƏVİ YARADICILIĞINDA AZƏRBAYCAN ŞİFAHİ XALQ ƏDƏBİYYATININ ROLU (BƏHRUZ BAMDADİNİN EYNİ ADLI MƏQALƏSİ ƏSASINDA)
Məcidova Şəhla Əvəz qızı	Şirvan şəhər 16 nömrəli tam orta məktəb, Azərbaycan dili və ədəbiyyat müəllimi	MƏHƏMMƏD FÜZULİNİN "SƏHHƏT VƏ MƏRƏZ" ƏSƏRİNDƏ İNSAN ORQANİZMİNİN BƏDİİ TƏSVİRİ
Sadagat Nematova	Nahçıvan Devlet Üniversitesi Tarih ve Filoloji Fakültesi Edebiyat Bölümü Nahçıvan MR Azerbaycan	COLOR SYMBOL AND GRAY COLOR IN THE EPIC "KITABI-DADE GORGUD"
Asst. Prof. Nuray PAMUK ÖZTÜRK	Selcuk University, School of Foreign Languages, Department of Chinese Translation and Interpreting, Konya, Turkiye	A STUDY ON THE NAME HUIHU (回鶻-UYGHUR) IN TANG POETRY
Lale BEDİROVA (ŞABANOVA)	Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Güney Azerbaycan Folkloru Şubesi, Bakü, Aqzerbaycan	HULASATÜ`L-HAKAYIK ESERİNİN DERLENMESİ VE YAYINI
Vüsalə Kərimova Əli	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Kolleci, Azərbaycan,Bakı	TƏPƏGÖZ ARXETİPİ - AZƏRBAYCAN VƏ DÜNYA ƏDƏBİYYATINDA
Doç. Dr. Şerife Seher Erol Çalışkan Gülhan Buse Gürboğa	Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bartın, Türkiye	FROM RITUAL TO THEATRICAL VİLLAGE PLAY: THE KÖSE PLAY IN THE CASE OF KARS
İrina KAZIMOVA	AZƏRBAYCAN TIBB Unıversıtetı. Xarıcı Dıllər Kafedrasının Baş Müəllımı. Fılologıya Üzrə Fəlsəfə Doktoru, Bakı Azərbaycan	THE AUTHOR'S VIEW ON THE TURKIC EPOS "THE BOOK OF MY GRANDFATHER KORKUT" AND IN THE WORKS OF ANCIENT LITERATURE
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan Baysal	Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı	ANIMAL SYMBOLISM IN THE TURKMEN SAHARA COPY OF THE BOOK OF DEDE KORKUT

OTURUM-1 / SALON-4
02.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)
Moderator: Doç. Dr. Hikmet Guliyev

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Cİhad Doğan	Bursa Uludağ Üniversitesi, İnegöl Meslek Yüksekokulu, Pazarlama Programı, Bursa, Türkiye	AS THE FIRST NATION BRANDING WORK OF TURKISH CULTURE BLACK SEA FERRY
Doç. Dr. Hikmet Guliyev	Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan	GELENEKSEL KÜLTÜREL BELLEKTE VE SANAL SOSYAL ORTAMDA SEYYİD İMGESİNİN FOLKLORİK ANLAMI
Nurettin Gürcan	Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye	A STUDY ON LEADERS WHO INFLUENCED THE EVOLUTION OF MANAGEMENT THOUGHT IN TURKISH CULTURE
Müzeyyen AYGÜN	Öğr. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Gediz Meslek Yüksekokulu, Tasarım Bölümü, Kütahya, Türkiye.	A RESEARCH ON BEAD LACES OF GEDİZ DISTRICT OF KÜTAHYA PROVINCE
Müzeyyen AYGÜN	Öğr. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Gediz Meslek Yüksekokulu, Tasarım Bölümü, Kütahya, Türkiye.	LACES IN TURKISH CULTURE; CROHET LACES SAMPLE OF GEDİZ DISTRICT OF KÜTAHYA PROVINCE
Turan Məhərrəmbəy ƏHMƏDLİ **Amid BAĞIRLI**	Milli Aerokosmik Agentliyinin Xüsusi Konstruktor Texnoloji Bürosu,Lənkəran, Azərbaycan	THE PLACE OF GOTHIC STYLE IN AZERBAIJANI ARCHITECTURE
Hacıyeva Lalə Uğur	Azərbaycan	AŞIQ ƏLƏSGƏRİN GÖZƏLLƏMƏLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN-TÜRK XANIMININ BƏDİİ PORTRETİNİN CİZGİLƏRİ
Mansurov Elçin Bilal oğlu	Azərbaycan Respublikası Səhiyyə Nazirliyi . Milli Onkologiya Mərkəzi . Həkim. Tibb üzrə fəlsəfə doktoru	HOW SHOULD APPOLAGE?
Yegana ALIYEVA	Azerbaijan, Baku, ANAS, Institute of Architecture and Art, Department of Relations of Art, senior researcher, Doctor of philosophy in culturology, associate professor	ALTERNATIVE DEVELOPMENT MODELS OF GLOBALIZATION IN THE CULTURAL THOUGHT OF THE TURKIC WORLD (Comparative analysis on the example of Turkey, Azerbaijan and Kazakhstan)

OTURUM-1 / SALON-5

02.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Salah Eddine Arkadan

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Dr. Salah Eddine Arkadan	Professor of Arabic and Islamic Studies Gulf University for Science and Technology (GUST), Kuwait	THE IMPACT OF COMPARATIVE STUDIES BETWEEN ARABIC AND TURKISH LITERARY WRITINGS ON THE CULTURAL RAPPROCHEMENT BETWEEN THE TWO NATIONS
Ananda Majumdar	University of Alberta, Canada	VALUES AND CUSTOMS IN TURKISH CULTURE AND SEVERALITY
Tinatin Mshvidobadze	Gori State University(Georgia)	3D TECHNOLOGIES FOR PRESERVATION OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE
Tamar Gogoladze	Professor of the Faculty of Humanities, Doctor of Philological Sciences of Gori State University	MAGIC FRUIT IN A FAIRY TALE
Doç. Dr. Gulbakram Jiyembayeva	L.N.Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi	THE MOTIF OF CHILDLESSNESS IN TURKISH EPICS
Dr. Nadiia SENCHYLO-TATLILIOGLU	Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölumü, Erzurum, Türkiye / National Aviation University, Faculty of Linguistics and Social Communications, Kyiv, Ukraine	TYPOLOGICAL DIFFERENCES IN UKRAINIAN AND TURKISH FOLK TALES
Matkerim Dana	Kazakhstan, Almaty, Kazakh National Academy of Arts named after T.Zhurgenov. Faculty of Art History	REFLECTION OF THE NATIONAL MENTALITY IN THE HISTORICAL FILM "SULTAN BEYBARYS

OTURUM-2 / SALON-1

02.09.2022 / 14:00-16:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Nilüfer Pembecioğlu

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Doç. Dr. Nebahat Akgün Çomak **Prof. Dr. Nilüfer Pembecioğlu**	Galatasaray Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü, İstanbul, Türkiye Istanbul University, Faculty of Communication, Radio Television Cinema Department, Istanbul, Türkiye	ANALYSIS OF DEDE KORKUT NARRATIVES WITH THE 12T'S APPROACH
Prof. Dr. Nilüfer Pembecioğlu	Istanbul University, Faculty of Communication, Radio Television Cinema Department, Istanbul, Türkiye	A FAIRY TALE WITH ROE DEER AND İTS OVERLAP WITH SCIENTIFIC REALITY - ANTHROPOLOGY, MYTHOLOGY, FOLKLORE PRACTICES
Dr. Bekir YILDIZ	Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye	REFLECTIONS OF THE PROCESS OF ACTIVE PARTICIPATION OF THE INCLUSIVE STUDENT IN SCHOOL ACTIVITIES
Nisa Gökden KAYA	Hitit University, Faculty of Health Sciences, Department of Child Development, Çorum, Turkiye.	APPLICATIONS FOR THE DISABLED IN TURKISH HISTORY
Nisa Gökden KAYA	Hitit University, Faculty of Health Sciences, Department of Child Development, Çorum, Turkiye.	THE IMPORTANCE OF ENDERUN SCHOOL FOR THE EDUCATION OF GIFTED
Qəribə Vahid qızı Rəhimova	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti	ŞƏXSİYYƏT FORMALAŞMASI VƏ TƏLİM-TƏRBİYƏNİN ROLU HAQQINDA NƏSRƏDDİN TUSİNİN FİKİRLƏRİ
dos. Heydərova Simnarə Nadir qızı	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti Pedaqoji psixologiya kafedrasının müəllimi	MƏKTƏBƏQƏDƏR YAŞLI UŞAQLARDA TƏNQİDİ TƏFƏKKÜRÜN TƏZAHÜR FORMALARI VƏ İNKİŞAF XÜSUSİYYƏTLƏRİ

OTURUM-2 / SALON-2
02.09.2022 / 14:00-16:00 (Ankara saati)
Moderator: Doç. Dr. H.Nurgül Begiç

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Doç. Dr. H.Nurgül Begiç	Izmir Democracy University Faculty of Fine Arts	LAST FELT WORKSHOP AND MASTER IN URFA BIRECIK; HALIL AKYAVUZ
Doç. Tora Mammadova	SDU, Filoloji. Azerbaycan və yabancı ülkeler edebiyyatı Sumqayıt, Azerbaycan	PUBLICISTIC STYLE IN MODERN NOVEL
Doç. Dr. H. Nurgül BEGİÇ Mevlüt OĞUZ	İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Bilim uzmanı, öğretmen	THE LAST MASTER OF SARACLIK TRADITION IN KARAMAN: HASAN GÜNAŞTI
Emil Raul oğlu Ağayev	Teacher of the subject combination commission "Art and physical education" of the Azerbaijan State Pedagogical College under the Azerbaijan State Pedagogical University	IMAGE OF VICTORY IN AZERBAIJAN FINE ARTS
Elşən ABDURAHMANOV Reyhan MƏNƏFOVA	AMEA-nın Şəki Regional Elmi Mərkəzi, Şəki, Azərbaycan	HIDDEN IN IDIOMS FOLK THINKING
Dr. Öğr. Üyesi Fatma KARAMAN	Fırat Üni. İnsani ve Sosyal Bilimler Fak. Alman Dili ve Edebiyatı, Elazığ, Türkiye	EMOTIONS DOMINANT IN GERMAN FOLK SONGS, WHICH ARE REFLECTIONS OF TURKISH CULTURE
Dr. Öğr. Üyesi Fatma KARAMAN	Fırat Üni. İnsani ve Sosyal Bilimler Fak. Alman Dili ve Edebiyatı, Elazığ, Türkiye	THE FAMILY PHENOMENON IN GERMAN FOLK SONGS AS A CULTURAL VALUE
Hatice Aybilge ÇOPUROĞLU	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Mimarlık Tasarım ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, Osmaniye,TÜRKİYE	CONTEMPORARY TRENDS IN TURKISH WEAVING ART WITH THE EXAMPLE OF FIRAT NEZİROĞLU
Ziyadxan Əliyev	Azərbaycan Dövlət Rəssamlıq Akademiyası	AZƏRBAYCAN RƏSSAMLIĞINDA DƏDƏ QORQUD OBRAZI
Esmer Garaşova	Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nesimi adına Dilcilik Enstitüsü	WOMEN'S NAMES OF TURKIC ORIGIN IN J. JABBARLI'S PLAYS

OTURUM-2 / SALON-3
02.09.2022 / 14:00-16:00 (Ankara saati)
Moderator: Doç. Dr. Qüdsiyyə Qəmbərova

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
İlhamə Şıxıyeva X.	Bakı Avrasiya Universitetinin Ümumi Filologiya Kafedrasının Müəllimi, Filologiya Üzrə Fəlsəfə Doktoru	"OĞUZNAMƏ"DƏ LEKSİK DİALEKTİZMLƏR
Qüdsiyyə Qəmbərova	AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent	AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ ZƏRF MORFEMLƏRİN DİAXRONİK-DİALEKTOLOJİ TƏDQİQİ
Abdullayeva Könül Təvəkkül qızı **Tağıyeva Təhminə Hafiz qızı**	ADNSU-nun "Humanitar fənlər" kafedrası AMEA-nın baş mütəxəssisi	AZƏRBAYCAN DİALEKTLƏRİNDƏ FEİLLƏRİN FONETİK, LEKSİK-SEMANTİK VƏ QRAMMATİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ
Ziyafət Əhəd qızı MƏMMƏDOVA	Bakı Dövlət Universiteti,Şərqşünaslıq fakültəsi, İran filologiyası kafedrası, Baş müəllim, Bakı, Azərbaycan.Baş müəllim	İLK FARSDİLLİ LÜĞƏTLƏRİN TÜRKSOYLU LEKSİKOQRAFLARI
Nülüfer ÇELİK	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, OSMANİYE-TÜRKİYE	AN EVALUATION ON COMPOUND VERBS IN RELIGIOUS WORKS WRITTEN IN THE PERIOD OF KIPCHAK AND CHAGATAI TURKISH
Nülüfer ÇELİK	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, OSMANİYE-TÜRKİYE	AN EVALUATION ON SOME WORDS IN THE WORK TITLED 'ALÂ'IMÜ'N-NÜBÜVVE
Cavid Quliyev	Azərbaycan Respublikası, Bakı şəhəri, Bakı Dövlət Universiteti, Şərqşünaslıq fakültəsi, Filologiya	"MOZARE-YE ƏXBARİ" QRAMMATİK NORMASININ MORFOLOJİ VƏ SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ (AZƏRBAYCAN VƏ FARS DİLLƏRİ İLƏ MÜQAYİSƏ MÜSTƏVİSİNDƏ)
Prof. Dr. Mehmet Ali AKKAYA	İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Information and Records Management Division, Izmir, Turkey	A NATIONAL ANALYSIS ON THE SCIENTIFIC HANDLING OF DEDE KORKUT STORIES: DEDE KORKUT STORIES IN GRADUATE THESES
Dr. Öğr. Gör. M. Latif BAKIŞ	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Felsefe Tarihi), Ağrı, Türkiye	EPIC and NATIONAL CONSCIOUSNESS

OTURUM-2 / SALON-4

02.09.2022 / 14:00-16:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Hacer Hüseynova

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Hacer Hüseynova	Azerbaycan Devlet Pedaqoji Universiteti, filoloji fakülte, Aerbaycan dilçiliyi bölümü, Bakü. Azerbaycan	MEANS OF ARTISTIC EXPRESSION IN 20TH CENTURY AZERBAIJANI PROSE: MONOLOGUES AND DIALOGUES
Radjabov Bahtiyor Eshmanovich	Toshkent kimya-texnoloji Enstituti, Uzbekistan	ÖZBEKİSTAN VE AZERBAYCAN CUMHURBAŞKANLARI ÖZBEKİSTAN'DA GÖRÜŞTÜ
Doç. Dr. Zafer KARADEMİR	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi/ Tarih Bölümü/ Sivas/Türkiye	AS IMPORTANT ELEMENTS OF OTTOMAN LIVING TOGETHER ETIQUETTE THE DETACHED/COMMON WALLS AND THEIR FUNCTIONS IN SOCIAL LIFE (1500-1600)
Dr. Mehmet Nuri ŞANDA	Serbest Araştırmacı	THE ESTABLISHMENT AND DEVELOPMENT OF THE HAMIDIYE LIGHT CAVALRY REGIMENTS
Dr. Mehmet Nuri ŞANDA	Serbest Araştırmacı	ACCORDING TO OTTOMAN ARCHIVE DOCUMENTS TRIBES IN ALEPPO PROVINCE IN THE EARLY XXTH CENTURY
Nuranə Həsənova	Bakı Dövlət Universiteti, Jurnalistika, Bakı, Azərbaycan	RETURN TO HISTORICAL ROOTS IN AZERBAIJANI PRESS ON THE EVE OF INDEPENDENCE
Mətanət MƏMMƏDOVA Şəhla MƏHYƏDDİNLİ	Bakı Dövlət Universiteti	İKİNCİ QARABAĞ MÜHARİBƏSİ: AZƏRBAYCAN- TÜRKİYƏ ƏLAQƏLƏRİNDƏ YENİ MƏRHƏLƏNİN BAŞLANĞICI
Ph.d. Ulviya İbrahimova	Baku State University, History faculty, Baku, Azerbaijan Republic	HISTORICAL RESULTS OF RUSSIAN NATIONAL POLICY FOR AZERBAIJAN
Metin DOĞAN	Dr. Öğretim Üyesi, Hacı Bektaş Veli Üniversite, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Nevşehir, Türkiye	RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE EASTERN AND WESTERN CHARACTER OF TURKISH NATIONALISM FROM THE OTTOMAN TO THE REPUBLIC: MOBILITIES OF RELIGIOUS APPROACHES

OTURUM-2 / SALON-5

02.09.2022 / 14:00-16:00 (Ankara saati)

Moderator: Assist. Prof. Dr. Hakan Ulum

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Rüstəmova Zülfiyyə Rufət qızı	Azərbaycsn, Baki, ADPU, Psixologiya	MƏKTƏBLƏRDƏ BULLİNQ VƏ ONUN PROFİLAKTİKASI
Assist. Prof. Dr. Hakan Ulum	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye	MATHEMATICS IN CHILDREN'S GAMES IN TURKISH CULTURE
Dr. Halil BOLAT	Çorum İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Çorum, Türkiye	EXAMINATION OF THE SCIENCE AND ART CENTER HISTORY FIELD AUXİLİARY COURSE MATERIAL IN TERMS OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE
Öğr. Gör. Akın KARAKUYU	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Antakya Meslek Yüksekokulu, Hatay, TÜRKİYE	CYBER SECURITY EDUCATION IN PRIVATE SECURITY EDUCATION AT UNIVERSITIES IN TURKEY
Könül Həsənquliyeva	ADPU, Bakı şəhəri	TƏLİM PROSESİNDƏ KİÇİK MƏKTƏBLİLƏRİN RASTLAŞDIĞI ÇƏTİNLİKLƏR VƏ ONLARIN ARADAN QALDIRILMASI
Eda ALEMDAR ÇANKAYA	Mumtaz Turhan Anatolian High School, Erzurum, Turkey	INVESTIGATION OF THE PASİNLER REGIONAL TURKUS IN TRT REPERTORY IN TERMS OF EDUCATIONAL MUSIC
Dr. Mustafa Sarper ALAP	Kırıkkale Üniversitesi – Türk Bili Ve Edebiyatı Bölümü-Kırıkkale - Türkiye	THE CONTENT OF THE OTTOMAN TURKISH COURSE BOOKS PUBLISHED IN TURKİYE IN LAST YEARS
Habil Xəlilov	AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəz, Azərbaycan, Şəki	ŞIMAL-QƏRBİ AZƏRBAYCANDA YAŞAYAN ƏHALİNİN HƏYATA KEÇİRDİYİ MƏRASİMLƏRDƏ BIRGƏYAŞAYIŞLA BAĞLI OXŞAR XÜSUSİYYƏTLƏR

OTURUM-3 / SALON-1

02.09.2022 / 17:00-19:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Dr. Esra (Lüle) Mert

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Prof. Dr. Esra (Lüle) Mert	İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye	CONFLICTS AND CONFLICT RESOLUTION PROCESSES IN DEDE KORKUT STORIES
Pərixanım Soltanqızı (Hüseynova) Xoşbəxt Əliyeva	ADPU, Filologiya, Ədəbiyyatın tədrisi texnologiyası kafedrası Bakı, Azərbaycan	A. BAKIKHANOV'S SCIENTIFIC AND ARTISTIC CREATIVITY
Məhərrəmova Elmira	ADPU-nun ETM-nin Tətbiqi Tədqiqatlar Mərkəzinin əməkdaşı	RELEVANCE TO THE MOTHER IN THE EPIC OF DEDE KORKUT
Elmira Haşimova	SDU, Filoloji, Azerbaycan ve yabancı ülkeler edebiyyatı	HISTORICAL PERSONS AND SOVIET REALITIES IN MEMORY "THE SECOND TIME IN BAKU"
Nurlane MEMMEDOVA	AMEA Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü, Edebi Tenqid, Baku, Azerbaycan	DASTANS AND ASHİQ FOLKLORE LİTERATURE İN THE RESEARCH OF MASUD ALİOGLU
Neslihan Huri YİĞİT Tayyib GÜMÜŞER	Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Turkish Folklore Department, Sivas, Türkiye	MAGICAL/ SORCEROUS OBJECTS IN ANATOLIAN FIELD TALES
Yrd. Doç. Kamer Alhanova	Azerbaycan devlet Pedogoji Universitesi, Filoloji Fakültesi Öğretim Görevlisi	TÜRK ROMANINDA ÇOCUK PSİKOLOJİSİ
Şəbnəm Məmmədova	AMEA Folklor İnstitutu filologiya üzrə fəlsəfə doktoru	"QORQUD ATA"DAN "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD"A (ƏNƏNƏYLƏ VARİSLİYİN VƏHDƏTİ)

OTURUM-3 / SALON-2

02.09.2022 / 17:00-19:00 (Ankara saati)

Moderator: Doç Dr. Nazile Abdullazade

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Doç. Aide Musa kızı Hasanova Ramile Yusuf kızı Süleymanova	Azerbaycan Devlet Tarım Üniversitesi, Diller Bölümü Başkanı	MULTICULTURALISM IN THE EPICS "BOOK OF DEDE KORKUT"
Pərixanım Soltanqızı (Hüseynova) Xoşbəxt Əliyeva	ADPU, Filologiya, Ədəbiyyatın tədrisi texnologiyası kafedrası Bakı, Azərbaycan	A. BAKIKHANOV'S SCIENTIFIC AND ARTISTIC CREATIVITY
Qəhrəmanova Ulduz Fərhad qızı	ADPU-nun "Ədəbiyyat" kafedrasında müəllim vəzifəsində	MİRZƏ ƏLƏKBƏR SABİR VƏ MÜASİRİ ƏLİQULU QƏMKÜSAR
Sevinc Sadıqova	ADPU-nun dosenti, f.ü.f.d.	ƏDƏBİ DİLİN ARXAİK FEİLLƏRİ "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA
Soltan Hüseynoğlu	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti, Filologiya fakültəsi Bakı, Azərbaycan	KİTABİ-DƏDƏ QORQUD AZƏRBAYCAN MƏKTƏBLƏRİNDƏ
Nazile Abdullazade	Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi Filolji Fakültesi Edebiyatın egitimi teknolojisi Anadilim Dalı,Bakü/Azerbaycan	XX ƏSR AZƏRBAYCAN ŞAİRİ ƏLİAĞA VAHİD VƏ FOLKLOR
Aghayeva Sevda Aydın kızı	ASPU, senior teacher of	"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" EPOSUNDA QƏHRƏMAN QADIN OBRAZLARI
Doç. Dr. Şerebani Mammadova	Nahçıvan Devlet Üniversitesi	HAYDER ALİYEV'İN EDEBİYAT KAVRAMINDA "KİTABİ-DEDE KORKUT"'UN YERİ VE ÖNEMİ

OTURUM-3 / SALON-3

02.09.2022 / 17:00-19:00 (Ankara saati)

Moderator: Prof. Nizami Məmmədov Tağısoy

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Prof. Nizami Məmmədov Tağısoy	Bakı Slavyan Universiteti	"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" AZƏRBAYCAN, TÜRKİYƏ VƏ TÜRKMƏN ƏDƏBİYYATŞÜNASLIĞINDA (1917-1950-CI İLLƏR)
Məhəmməd Məmmədov	Bakı Dövlət Universiteti, Filologiya fakültəsi, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrası, Bakı	"DEDE KORKUT KİTABI"NDA KILIÇ KÜLTÜ
Rzayeva Nurəngiz Tofiq qızı	ADPU-nun dosenti	"KİTABİ- DƏDƏ QORQUD" DASTANI VƏ PSİXOLOJİ FİKİR TARİXİMİZ
Rəhilə Hümmətova, f.ü.f.d. Dosent	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti	ATALAR SÖZLƏRİNİN İŞIĞINDA
Qasımova Maya Rəhim qızı	Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti, Azərbaycan	"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR
Bilal HƏSƏNLİ	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti. Filologiya fakültəsi. Ədəbiyyatın tədrisi texnologiyası.Bakı, Azərbaycan	ƏDƏBİYYAT DƏRSLƏRİNDƏ ƏHMƏD CAVADIN YARADICILIĞINDA VƏTƏNPƏRVƏRLİK MOTİVLƏRİNİN ÖYRƏNİLMƏSİ

OTURUM-3 / SALON-4

02.09.2022 / 17:00-19:00 (Ankara saati)

Moderator: Doç. Dr. Rahmi Tekin

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Fatma İNCE SANCAKLI	İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/Malatya/Türkiye	A DYNASTIC WOMAN IN THE INTERNAL POLITICS OF THE BYZANTINE STATE: EMPRESS THEODORA
Erdal BİLİCİ **Feyza KARABOĞA**	Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, TürkiyeTelefon:0 Bağımsız Araştırmacı	NATIONAL STRUGGLE PERIOD MEHMET AKIF ERSOY'S PERSONAL PUBLIC RELATIONS ACTIVITIES
Doç. Dr. Rahmi Tekin	Van Yüzüncü Yıl Ün. Edebiyat Fak. Tarih Böl. VAN/TÜRKİYE	WOMEN IN ALEPPO ŞER'İYYE REGISTER (956-972 / 1549-1565)
Dr. Fatmagül Saklavcı	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye	BLACKSMITHING IN SİVAS PROVINCE AND FARRIER HÜSEYİN POLAT, ONE OF ITS LAST REPRESENTATIVES
Dr.Hümeyra Türedi **Murat Türedi**	MEB	THE UNDERSTANDING OF WOMEN AND MARRIAGE IN THE EARLY REPUBLICAN PERIOD SOCIETY: AN EXAMPLE OF CELIBACY TAX (1929)
Doç. Dr. Fahriye Emgili	Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Mersin	1908 İLHAK KRİZİNDEN 1914 DÜNYA SAVAŞI'NA BOSNA-HERSEK VE MÜSLÜMANLAR
Fuad Hüseynov	AMEA-nın Lənkaran Regional Elmi Mərkəzinin əməkdaşı	AZƏRBAYCANIN CƏNUB-ŞƏRQ BÖLGƏSI DAŞ DÖVRÜNDƏ

OTURUM-3 / SALON-5

02.09.2022 / 17:00-19:00 (Ankara saati)

Moderator: Doç.Dr. Berna KARAGÖZOĞLU

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Hüseynli Arzu Cavanşir qızı	ASPU, teacher of the Foreign Languages Centre	ŞUŞANİN GÖRKƏMLİ ŞAİRƏLƏRİ
Anar İSKƏNDƏROV	Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti, Dizayn kafedrası, Bakı / Azərbaycan	ERKƏN ORTA ƏSRLƏRDƏ TÜRK XALQLARININ MƏDƏNİYYƏTİNƏ VƏ İNCƏSƏNƏTİNƏ TƏSİR ETMİŞ FƏLSƏFİ VƏ ESTETİK PRİNSİPLƏRİN TƏHLİLİ
Doç.Dr. Berna KARAGÖZOĞLU	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,Tarih Bölümü, Ağrı	SHAH JAHAN PERIOD'S HISTORIANS
Məhrux Dövlətzadə	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti	NATIONAL ENLIGHTENMENT AND TYPOLOGY OF ATTITUDES TO ISLAM. (1890S-1920S)

OTURUM-1 / SALON-1

03.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)

Moderator: Doç. Dr. Mikail Batu

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Uzman Sinan DOĞAN	Mili Eğitim Bakanlığı	TETTITI IN THE SOCIOLOGICAL CONTEXT OF THE IMAGES IN DEDE KORKUT
Doç.Dr. Mehmet Akif ŞEN **Sevilay GÜNDÜZ**	Giresun Üniversitesi, Giresun, Türkiye	MEAL PREPARATIONS FOR HAZELNUT HARVESTING: THE CASE OF GÜRENTEPE DISTRICT OF ORDU PROVINCE
Doç. Dr. Mikail Batu **Öğr. Gör. Onur Tos**	Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, İzmir, Turkey Tarsus Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, Pazarlama Programı, Mersin, Türkiye	NOWRUZ CELEBRATIONS AS A TANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN THE TURKISH WORLD
Doç. Dr. Mikail Batu **Prof Dr. Vefa Kurban** **Öğr. Gör. Onur Tos**	Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, İzmir, Turkey Tarsus Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, Pazarlama Programı, Mersin, Türkiye	MEDIA REFLECTIONS OF NOWRUZ CELEBRATIONS: THE CASE OF TURKEY, AZERBAIJAN AND THE TURKISH REPUBLIC OF NORTHERN CYPRUS
Hicran Hanım HALAÇ **M. Bilge Kağan ÖNAÇAN** **Tolga ÖNEL** **Ebru AYVAZ**	Eskişehir Technical University, Department of Architecture, Eskişehir, TURKEY Okan Univercsity, Department of Information Systems and Technologies, Istanbul, TURKEY HAVELSAN A.Ş., Command Control and Defense Technologies, Naval Combat Management Technologies Center, Istanbul, TURKEY	CREATING CULTURAL HERITAGE AWARENESS WITH GAMIFICATION: HISTORICAL GAME JOURNEY (HGJ)
Hicran Hanım HALAÇ **Ebru AYVAZ**	Eskişehir Technical University, Department of Architecture, Eskişehir, TURKEY	CULTURAL HERITAGE TEACHING: HISTORICAL GAME JOURNEY (HGJ)
Dr. Arş. Gör. Emine ERDOĞAN	Kafkas Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü, Kars, Türkiye	CULTURAL CARRIER OF KARS TRADITIONAL FEMALE CAUCASIAN BABY
Dr. Arş. Gör. Emine ERDOĞAN	Kafkas Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü, Kars, Türkiye	CULTURAL CAAIER OF KARS TRADITIONAL DRESSED MALE CAUCASIAN DOLL
Vafa Mirzayeva	Azerbaycan Devlet Kültür ve Sanat Üniversitesi	SOVYET DÖNEMİNİN EKRAN SANATINDA KONU VE İDEOLOJİ

OTURUM-1 / SALON-2

03.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)

Moderator: Doç. Dr. Mustafa DİĞLER

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Seher ÖRNEK **Feyza KARABOĞA**	Sakarya Üniversitesi SBE, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık, Sakarya, Türkiye Kocaeli, Türkiye	SOCIAL MEDIA CULTURE OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN
Seher ÖRNEK **Feyza KARABOĞA**	Sakarya Üniversitesi SBE, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık, Sakarya, Türkiye Kocaeli, Türkiye	REFLECTIONS OF CORPORATE CULTURE ON SOCIAL MEDIA WITHIN THE FRAMEWORK OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN MINISTRY OF CULTURE
Assist. Prof. Dr. Elif ÖZDOĞLAR **Assist. Prof. Dr. Çağrı YALÇIN**	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü, Kütahya, Türkiye	THE RELATIONSHIP BETWEEN FICTIONAL SPACE-FICTIONAL CHARACTER IN TURKISH MYTHOLOGY
Doç. Dr. Mustafa DİĞLER **Doç. Dr. Rasim SOYLU**	Karamanoğlu Mehmet Bey University, Karaman, Turkey Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye	YÖRÜK WOMEN AND THEIR EFFECTS OF MINIATURE IN TURGUT ZAİM'S PAINTINGS
Doç. Dr. Rasim SOYLU **Doç. Dr. Mustafa DİĞLER**	Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye Karamanoğlu Mehmet Bey University, Karaman, Turkey	THE IMAGE OF THE ANATOLIAN WOMAN IN MEHMET BAŞBUĞ PAINTINGS AND A SEMİOTİCS ANALYSIS
Öğr. Gör. Saadet Nihal COŞKUN **Öğr. Damla ULU**	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Aydın Meslek Yüksekokulu	EXAMPLES OF NATURAL GAMES AND TOYS PLAYED IN TURKISH CULTURE

OTURUM-1 / SALON-3

03.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)

Moderator: Doç. Dr. Safa Garayev

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Dr. Öğr. Üyesi Yunus EKİCİ	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Kadirli Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, Osmaniye, Türkiye	CRIMINAL TATARS IN TURKISH LIBRARY CULTURE
Doç. Dr. Safa Garayev	Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan	PSYCHOANALYSIS OF MATERNAL ANCESTORS IN PATRIARCHAL SOCIETY (IN THE CONTEXT OF THE TEXTS ABOUT THE ORIGIN OF THE GÖKTÜRKS)
Dr. Öğr. Üyesi Minara GULİYEVA JAMSHIDI	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, Çanakkale/Türkiye	EVALUATION ON CEREMONIAL CLOTHING IN THE BOOK OF DEDE KORKUT
Dr. Fatmagül Saklavcı	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye	SILVER WORKING IN SİVAS AND ITS LAST REPRESENTATIVE ŞAHİN KATRANCIOĞLU
Elçin Qaliboğlu	AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent	AZƏRBAYCAN SAZININ FƏLSƏFƏSİ
Uzm. Soydan TERZİ **Doç. Dr. Turgay KABAK**	Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt, Türkiye	A EXAMINATION OF THE BAYBURT KONURSU GRAND MOSQUE (ÇIVISIZ MOSQUE) AS AN EXAMPLE OF THE TRADITIONAL ECOLOGICAL KNOWLEDGE IN THE FIELD OF ARCHITECTURE
Assist. Prof. Dr. Sevda EMLAK **Dilem DOĞAN**	İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü	ICONOGRAPHIC ANALYSIS OF ANIMAL DEPICTIONS IN HORSE SADDLES INCLUDED IN MINIATURES

OTURUM-1 / SALON-4
03.09.2022 / 10:00-12:00 (Ankara saati)
Moderator: Doç. Dr. Asif Hacıyev (Şirvanelli)

Zoom Meeting ID: 876 8433 4110 / Zoom Passcode: 020304

YAZAR(LAR)	ÜNİVERSİTE	BAŞLIK
Asif Hacıyev (Şirvanelli)	pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu	QORQUDŞÜNASLIQDA MÜBAHİSƏ OBYEKTİ OLAN BƏZİ SÖZ VƏ İFADƏLƏR HAQQINDA
Aynur Qafarlı	Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin "Türk araşdırmaları" bölməsinin kiçik elmi işçisi	TÜRK DİLİNİN SÖZ VARLIĞI – "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD"
Dr. Öğr. Üyesi Elif Sabancı Polat	İstanbul Arel Üniversitesi, İstanbul, Türkiye	ILLUSTRATION IN EXPLAINING DEDE KORKUT STORIES
Valide SHİKHALİYEVA	Azerbaycan Devlet Pedaqoji Ünversitesi , "Türk araştırmaları" bölümü, Bilim görevlisi, Bakü/Azerbaycan	LITERARY VIEWS OF ALI CANIP YONTEM
Mahmudov Yusif Məhəmməd oğlu	Qobustan rayonu İ.İbrahimov adına Dərəkənd kənd tam orta məktəbin biologiya müəllimi	AŞIQ ŞEİRİNDƏ TƏBİƏT-İNSAN MÜNASİBƏTLƏRİ EKOLOJİ FİKİRLƏRİN DAŞIYICISI KİMİ
F.ü.f.d. Ülkər Baxşiyeva	ADPU-nun Filologiya fakültəsininədəbiyyatın tədrisi texnologiyası kafedrasının müəllimi	N. GANJAVI'S POEM "SIRLER KHEZINESI" AND TURKISH EPIC FOLKLORE TRADITION
Hakan ÇELİKTEN	Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Şanlıurfa, Türkiye.	IN DEDE KORKUT NARRATIVES AS AN INITIATION RITUAL THE MYHT OF THE SON WHO SAVED HIS FATHER
Günel Hümmətova Saleh	ADPU	1970-80-Cİ İLLƏR BƏDİİ NƏSRİ ƏDƏBİ TƏNQİDDƏ

İÇİNDEKİLER

KONGRE KÜNYESİ	**I**
BİLİM KURULU	**II**
FOTOĞRAF GALERİSİ	**III**
KONGRE PROGRAMI	**IV**
İÇİNDEKİLER	**V**

KONGRE KİTABI

	Sayfa
Ramazan Qafarlı QEYSİN MƏCNUNLUĞU İLƏ DOMRULUN DƏLİLİYİNİN SEMANTİK-FUNKSİONAL BAĞLILIĞI	**1**
Nebahat AKGÜN ÇOMAK, Nilüfer PEMBECİOĞLU DEDE KORKUT ANLATILARININ 12T YAKLAŞIMI İLE ÇÖZÜMLENMESİ	**13**
Soydan TERZİ, Turgay KABAK GELENEKSEL EKOLOJİK BİLGİNİN MİMARİ ALANINDAKİ UYGULAMASINA ÖRNEK OLARAK BAYBURT KONURSU ULU CAMİİ (ÇİVİSİZ CAMİİ) ÜZERİNE BİR İNCELEME	**25**
Seher ÖRNEK, Feyza KARABOĞA AZERBAYCAN CUMHURİYETİ KÜLTÜR BAKANLIĞI ÇERÇEVESİNDE KURUM KÜLTÜRÜNÜN SOSYAL MEDYAYA YANSIMALARI	**35**
Seher ÖRNEK, Feyza KARABOĞA AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NİN SOSYAL MEDYA KÜLTÜRÜ	**48**
Aide Musa kızı Hasanova, Ramile Yusuf kızı Süleymanova "KİTAB-I DEDE KORKUT" DESTANLARINDA ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK	**59**
Könül Sadıqova M.FİRAKİ'NİN ŞİİRLERİNDE KEDER MOTİFİ	**62**
Hüseyin Kürşat TÜRKAN, Rabia SEKİTMEN BİR ÂŞIK BİR MONOGRAFİ: KIRIKHANLI ÂŞIK SEFİL ALİ	**66**
Elif ÖZDOĞLAR, Çağrı YALÇIN TÜRK MİTOLOJİSİNDE KURGUSAL MEKÂN-KURGUSAL KARAKTER İLİŞKİSİ	**75**
Fatma AKIN ÇELEBİ TÜRK İKİZLERİ ROMANINDAKİ TÜRK HALK KÜLTÜRÜ UNSURLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	**83**
Sevda EMLAK, Dilem DOĞAN MİNYATÜRLERDE YER ALAN AT EYERLERİNDEKİ HAYVAN TASVİRLERİNİN İKONOGRAFİK ÇÖZÜMLENMESİ	**92**
Fatma İNCE SANCAKLI	**106**

BİZANS DEVLETİ'NİN İÇ POLİTİKASINDA BİR HANEDAN KADINI: İMPARATORİÇE THEODORA	
Erdal BİLİCİ, Feyza KARABOĞA	
MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİNİN BİYOGRAFİK PORTESİ MEHMET AKİF ERSOY'UN KİŞİSEL HALKLA İLİŞKİLER FAALİYETLERİ	**113**
Fatma KARAMAN	
TÜRK KÜLTÜRÜNÜN YANSIMASI ALMANYA TÜRKÜLERİNDE HÂKİM OLAN DUYGU DURUMLARI	**123**
Fatma KARAMAN	
KÜLTÜREL BİR DEĞER OLARAK ALMANYA TÜRKÜLERİNDE AİLE OLGUSU	**131**
İradə Hüseynova	
ULU ÖNDƏR HEYDƏR ƏLİYEV SİYASİ KURSUNUN LAYİQLİ DAVAMÇISI İLHAM ƏLİYEVİN QARABAĞ MÜNAQİŞƏSİNİN HƏLL EDİLMƏSI UĞRUNDA MÜBARİZƏSİ	**140**
İrina KAZIMOVA	
QƏDİM ƏDƏBİYYAT ƏSƏRLƏRİNDƏ VƏ "KİTABI DEDE KORKUT" TÜRK EPOSUNDA MÜƏLLİFİN MÖVQEYİ	**152**
Saadet Nihal COŞKUN, Damla ULU	
TÜRK KÜLTÜRÜNDE OYNANAN DOĞAL OYUN VE OYUNCAKLARDAN ÖRNEKLER	**160**
Nazile Abdullazade	
XX ƏSR AZƏRBAYCAN ŞAİRİ ƏLİAĞA VAHİD VƏ FOLKLOR	**176**
Seçkin SARPKAYA	
VİDEO OYUNUNA GELENEKTEN BAKMAK: BLUTV'DE YAYIMLANAN "OYUN" BELGESELİNDEN HAREKETLE GELENEKSEL OYUN İLE VİDEO OYUNU İLİŞKİSİNE BİR BAKIŞ	**185**
Akın KARAKUYU	
ATÜRKİYE'DE ÜNİVERSİTELERDEKİ ÖZEL GÜVENLİK EĞİTİMİNDE SİBER GÜVENLİK EĞİTİMİ	**200**
Fazıl ÖZDAMAR	
HÜSEYİN FEYZULLAHÎ VAHİD'İN YENİDEN YARATTIĞI BİR DESTAN: BASAT HAN	**206**
Şerebani Mammadova	
HAYDER ALİYEV'İN EDEBİYAT KAVRAMINDA "KİTABİ-DEDE KORKUT"UN YERİ VE ÖNEMİ	**230**
Abdulkadir İNALTEKİN	
ALMANYA'YA İŞÇİ GÖÇÜNÜN 60. YILINDA İKİ DİLLİLİKTEN ÇOK DİLLİLİĞE GEÇİŞ SÜRECİNDE YENİ LEHÇE "KANAKÇA"	**234**

Meryem NAKİBOĞLU AVRUPA'YA GÖÇ ETMİŞ TÜRKLERİN ANADİLİ VE KÜLTÜREL GELECEĞİ (ALMANYA ÖRNEĞİ)	**247**
Qasımova Maya Rəhim qızı "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR	**255**
Nadiia SENCHYLO - TATLILIOĞLU UKRAYNA VE TÜRK HALK MASALLARINDAKİ TİPOLOJİK FARKLILIKLAR	**262**
Safa Garayev ATAERKİL TOPLUMDA ANNE ECDADIN PSİKOANALİZİ (GÖKTÜRKLERİN MENŞEYİ İLE İLGİLİ METNLER BAĞLAMINDA	**268**
Müzeyyen AYGÜN TÜRK KÜLTÜRÜNDE OYALAR: KÜTAHYA İLİ GEDİZ İLÇESİ TIĞ OYALARI ÖRNEĞİ	**274**
Müzeyyen AYGÜN KÜTAHYA İLİ GEDİZ İLÇESİ BONCUK OYALARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA	**285**
İlhamə Şıxıyeva X. "OĞUZNAMƏ"DƏ LEKSİK DİALEKTİZMLƏR	**297**
Qüdsiyyə Qəmbərova AZERBAYCAN DİLİNDE ZARF BİÇİMBİRİMLERİNİN ARTZAMANLI-DİYALEKTOLOJİK ÇALIŞMASI	**302**
Nizami Məmmədov Tağısoy "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" AZƏRBAYCAN, TÜRKİYƏ VƏ TÜRKMƏN QORQUDŞÜNASLIĞINDA (1917-1950-Cİ İLLƏR)	**308**
Bünyamin TETİK KUL 'ATÂYÎ'NİN LEYLÂ VÜ MECNÛN'UNDA DEDE KORKUT VE TÜRKMEN KÜLTÜRÜ	**315**
Metin DOĞAN OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞULU VE BATILI KARAKTERİNDE DİN TECRÜBESİ: DİN ANLAYIŞLARININ GEL-GİTLERİ	**321**
Hicran Hanım HALAÇ, Ebru AYVAZ KÜLTÜREL MİRAS ÖĞRETİMİ: TARİHSEL OYUN YOLCULUĞU (TOY)	**330**
Hicran Hanım HALAÇ, Mehmet Bilge Kağan ÖNAÇAN, Tolga ÖNEL, Ebru AYVAZ OYUNLAŞTIRMA İLE KÜLTÜREL MİRAS FARKINDALIĞININ OLUŞTURULMASI: TARİHSEL OYUN YOLCULUĞU (TOY	**334**
Anar İSKƏNDƏROV ERKƏN ORTA ƏSRLƏRDƏ TÜRK XALQLARININ MƏDƏNİYYƏTİNƏ VƏ İNCƏSƏNƏTİNƏ TƏSİR ETMİŞ FƏLSƏFİ VƏ ESTETİK PRİNSİPLƏRİN TƏHLİLİ	**339**

Eda ALEMDAR ÇANKAYA
TRT REPERTUVARINDAKİ PASİNLER YÖRESİNE AİT TÜRKÜLERİN EĞİTİM MÜZİĞİ AÇISINDAN İNCELENMESİ **350**

Şəbnəm Məmmədova
“QORQUD ATA”DAN “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”A (ƏNƏNƏYLƏ VARİSLİYİN VƏHDƏTİ) **364**

Mustafa Sarper ALAP
TÜRKİYE’DE SON YILLARDA YAYIMLANAN OSMANLI TÜRKÇESİ DERSİ KİTAPLARININ MUHTEVASI **370**

Neslihan Huri YİĞİT, Tayyib GÜMÜŞER
ANADOLU SAHASI MASALLARINDA BÜYÜLÜ/SİHİRLİ NESNELER **376**

Nülüfer ÇELİK
KIPÇAK VE ÇAĞATAY TÜRKÇESİ DÖNEMİNDE YAZILMIŞ DİNÎ ESERLERDE GEÇEN BİRLEŞİK FİİLLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME **384**

Nülüfer ÇELİK
‘ALÂ‘İMÜ’N-NÜBÜVVE ADLI ESERDE GEÇEN BAZI KELİMELER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME **391**

Kamer Alhanova
TÜRK ROMANINDA ÇOCUK PSİKOLOJİSİ **397**

Mehmet Akif ŞEN, Sevilay GÜNDÜZ
FINDIK HASADI İÇİN YAPILAN YEMEK HAZIRLIKLARI: ORDU İLİ GÜRGENTEPE İLÇESİ ÖRNEĞİ **399**

Berna KARAGÖZOĞLU
ŞAH CİHAN DÖNEMİ TARİHÇİLERİ **409**

Dövlətzadə Məhrux Əfsərağa qızı
MİLLİ MAARİFÇİLİK VƏ İSLAMA MÜNASİBƏTİN TİPOLOGİYASI (1890-1920-Cİ İLƏR) **415**

Sedaqet Nemetova
"KİTABİ-DADE KORKUT” DESTANINDA **419**

Sinan DOĞAN
DEDE KORKUT’TA YER ALAN İMGELERİN SOSYOLOJİK BAĞLAMINDA TETKİKİ **422**

Nagihan Baysal
DEDE KORKUT KİTABI TÜRKMEN SAHRA NÜSHASI’NDA HAYVAN SİMGECİLİĞİ **437**

QEYSİN MƏCNUNLUĞU İLƏ DOMRULUN DƏLİLİYİNİN SEMANTİK-FUNKSİONAL BAĞLILIĞI

KEYSİİN ÇILGINLIĞI (MƏCNUNLIĞI) İLE DOMRULİUN DELİLİĞİ ARASINDAKİ ANLAMSAL-İŞLEVSEL BAĞLANTI

SEMANTIC-FUNCTIONAL CONNECTION BETWEEN THE MADNESS (MƏCNUNLIĞI) OF KEYS AND THE MADNESS OF DOMRUL

Ramazan Qafarlı

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutunun

Dədə Qorqud şöbəsinin müdiri

Çoxsaylı yazılı mənbələrə, o cümlədən Nizaminin «Leyli və Məcnun» məsnəvisində əsasən yalnız bir cəhətə haqq qazandırmaq olar ki, orta əsrlərin başlanğıcında İslam Ərəbistanında cəmiyyət məhəbbətin nə olduğunu anlamırdı. Lakin «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznaməsinin eramızdan əvvəlki çağlarda yaranan «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul» boyunda ilkin ailə münasibətlərinin məhəbbət üzərində qurulub möhkəm sütunlar əmələ gətirdiyinin geniş təsviri verilir. Tanrının işinə qarışıb «ölüm mələyi» (sonrakı variantlarda Əzrayıl şəklinə düşmüşdür) ilə qarşı-qarşıya gələn Dəli Domrul günahının bağışlanması üçün öz canı əvəzinə başqa can ödəmək məcburiyyətində qalır. Boyda ata-ananın övladına, eləcə də əksinə, övladın ata-anasına sevgisinin sönüklüyü göstərir ki, hadisələr türkün «atalar kultu»ndan daha əvvəlki dövrə aiddir. Çünki Dəli Domrulun valideynləri övladlarının ölümü ilə razılaşır, dünyanın ləzzətini alıb son mənzilin astanasına çatsalar da, quru canlarını onun yaşaması yolunda qıymırlar. . Öz növbəsində oğul da doğma ata-anasına laqeydlik nümayiş etdirir – öz şirin canına görə hər ikisinin ölümünə razılaşır. Lakin ər-arvad münasibətinə gələndə eyni motivli yunan miflərindən fərqlənən başqa mənzərə ilə rastlaşırıq. Dəli Domrulun əli hər şeydən üzüləndən sonra ömür-gün yoldaşı ilə vidalaşmaq, halallaşmaq üçün tanrıdan möhlət istəyir. Ərlə arvadın dialoqundan aydınlaşır ki, gənc ailə sevgi əsasında formalaşmışdır və xüsusilə qadın tərəf üçün ərinin yoxluğundan sonra başqası ilə bir yasdığa baş qoymaq ölümə bərabərdir. Belə ki, Dəli Domrulun: *«Gözün kimi sevərsə, Sən ana vargıl! İki oğlancığı öksüz qomagıl!»* - təklifini qadın ürək yanğısı və ciddi etirazla qarşılayır, onunla birlikdə ölməyi digər kişi ilə öpüşməkdən, cinsi əlaqəyə girməkdən üstün tutaraq bildirir: "*«...Bir yastıqda baş qoyub əmişdigim, Qarşu yatan qara tağları Səndən sonra mən neylərəm?*

Açar sözlər:Məcnun, Dəli Domrul, can əvəzinə can vermə motivi, Əzrayıl, dastan, mesnevi, eşq, həyat, ölüm.

Nizamiinin «Leyli ve Mecnun» adlı eseri de dahil olmak üzere çok sayıda yazılı kaynağa göre, Orta Çağıın başlangıcında İslam Arabistan toplumunun sevginin ne olduğunu anlamadığı gerçeğiyle tek bir şey haklı çıkarılabilir. Ancak M.Ö.ide ortaya çıkan «Kitabi-Dada Korkut» sözlü geleneğinin «Dukha goja oglu Deli Domrul» boyu, ilk aile ilişkilerinin aşk üzerine kurulduğunu ve güçlü sütunlar oluşturduğunu ayrıntılı bir şekilde anlatır. Allahıın işine karışan ve «ölüm meleği» (daha sonra Azrail şeklinde) ile karşı karşıya kalan Deli Domrul, günahlarının affı karşılığında bir hayat daha ödemek zorunda kalır. Bir anne babanın çocuğuna olan sevgisinin donukluğu, tersine çocuğun anne babasına olan sevgisinin yoxluqu, de olayların Türk «baba kültü»nden önceye dayandığını göstermektedir. Çünkü Deli Domruliun anne ve babası çocuklarının ölümüyle hemfikirdirler dünyanın tadını çıkarsalar ve son dairenin eşiğine gelseler de onun hayatta kalması için hayatlarını feda etmezler. Buna karşılık, oğul ebeveynlerine kayıtsızlık gösterir - tatlı ruhu için her ikisinin de ölümünü kabul eder. Ancak evlilik ilişkilerine gelince, aynı saikle Yunan mitolojisinden farklı bir tabloyla karşılaşıyoruz. Deli Domruliun eli, her şey bittikten sonra hayat boyu yoldaşına veda etmek için Tanrıidan bir mühlet ister. Genç bir ailenin aşk üzerine kurulduğu ve özellikle bir kadın için kocasının yokluğunda bir başkasıyla bir yastıqa baş koyması ölümle eşdeğer olduğu karı koca arasındaki diyalogdan anlaşılmaktadır. Böylece Dali

Domrul şöyle dedi: “Gözlerin gibi seviyorsa evlen! İki çocuğu yetim bırakma!” Kadın, erinin teklifini ciddi bir itirazla karşılar, başka bir erkekle öpüşmek ve sevişmek yerine onunla ölmeyi tercih eder.

Anahtar Sözcükler: Mecnun, Deli Domrul, can verme güdüsü, Azrail, destan, mesnevi, aşk, hayat, ölüm.

According to numerous written sources, including Nizamiis Leyli ve Majnun, only one thing can be justified by the fact that at the beginning of the Middle Ages, Islamic Arabian society did not understand what love was. However, the «Dukha goja oglu Deli Domrul» clan of the «Kitabi-Dada Korkut» oral tradition, which emerged in BC, explains in detail that the first family relationships were founded on love and formed strong pillars. Deli Domrul, who interferes in Godis business and is confronted with the «angel of death» (later in the form of Azrael), has to pay another life for the forgiveness of his sins. The dullness of a parentis love for their child, on the contrary, shows that the childis love for his parents predates the Turkish «father cult». Because Deli Domrulis parents agree with the death of their child, they do not sacrifice their lives for his survival, even if they enjoy the world and come to the threshold of the last circle. In turn, the son shows indifference to his parents - he accepts the death of both for his sweet soul. However, when it comes to marital relations, we encounter a different picture from Greek mythology with the same motive. Deli Domrulis hand asks God for a respite to say goodbye to his lifelong comrade after everything is over. It is understood from the dialogue between husband and wife that a young family is built on love and especially for a woman to lay her head on a pillow with another in the absence of her husband is tantamount to death. So Dali Domrul said: “If you love like your eyes, get married! Do not orphan two children!” The woman takes his offer with a serious objection, preferring to die with another man instead of kissing and having sex with him.

Keywords: Majnun, Deli Domrul, the instinct to die, Azrael, epic, masnavi, love, life, death.

Nizami məsnəvilərinin mənbələrindən danışanda iki qaynaq diqqət mərkəzinə çəkilir:

Birincisi, folklor, xüsusilə şifahi şəkildə ağızlarda gəzib-dolaşan əfsanə və rəvayətlər;

İkincisi, yazılı ədəbiyyat – ərəb və fars dillərində yazılan əlyazma kitabları.

Hansının üstünlük təşkil etməsi ilə bağlı mübahisə son illərədək davam edir. Məsələn, tədqiqatçılar “Leyli və Məcnun” məsnəvisini yazarkən şairin istinad etdiyi mənbələr haqqındakı qənaətləri dörd istiqamətdə ümumiləşdirirlər:

Birincilər, bəzi motivlərin şifahi xalq yaradıcılığından gəldiyini tam inkar etməsələr də, Nizaminin epik məsnəvini yazılı mənbələrə söykənərək qələmə aldığını iddia edirlər (Bertels E.E., Kraçkovski İ.Y., Jirmunski V.A. və b.);

İkincilər, süzet xəttindəki hadisələrin foklorla bağlılığına şübhə ilə yanaşırlar (Əliyev Q., Əliyev R. və b.);

Üçüncülər, əsərin yazılı mənbələrlə əlaqəsini görməməzliyə vurub şairin ancaq folklor qaynaqlarından istifadəsini qəbul edirlər (Şirvani Y. Xalisbəyli T., Sasani H. və b.);

Dördüncülər, Nizaminin hər iki mənbəyə eyni dərəcədə böyük əhəmiyyət verdiyini, həm xalq əfsanələrini, həm də yazılı abidələri saf-çürük edərək əsərinin kompozisiyasının qurulmasında tikinti materialına çevirdiyini irəli sürürlər (Araslı H., Azadə R., Baxşəliyeva G., Yusifov X. və b.)

Doğrudur, tədqiqatçıların əksəriyyəti şairin ərəb və fars dilli mənbələrdən qidalandığını xüsusi vurğulayırlar. Hətta E.Bertels ikinci qaynağın poemanın yaranmasında əsas rola malikliyini təsdiqləməyə çalışır. Nizami əsərində təsvir etdiyi bəzi epizodların hardan gəldiyini açıqlamasaydı, deyilənlərin mütləq şəkildə qəbulu şübhə doğurmazdı. Lakin zəmanəmizə gəlib çatan ərəbdilli əlyazmalarla epik məsnəvinin müqayisəsi çoxlarını bu qənaətlərə ehtiyatla yanaşmağa vadar edir. Məsələnin bu şəkildə qoyuluşu özünü doğrultmur. Çünki hər bir böyük və qüdrətli imperiyada çoxsaylı xalqlar yaşasalar da, onları çox hallarda ümumi din, ümumi yazı dili birləşdirsə də, mədəniyyət amillərini kökdən gələn ayrı-ayrı adət-ənənələrdən, məişət faktorundan, torpaqla, qanla keçən cəhətlərdən, milli

ruhdan ayırıb bir qazanda qaynatmaq hər hansı bir qüvvənin imkanı xaricində olmuşdur. İslam dünyasında ümumi prinsiplərin, məsələn, ədəbiyyatda forma əlamətlərinin bir-birinə keçməsi danılmazdır. Əruz vəzni ərəb şeirindən bütün müsəlman xalqlarına miras qaldığı kimi. Ənənə və varislik məsələsində də ancaq mədəni əlaqələr zəminində incəsənətin, musiqinin bir-birinə yaxınlaşması, birinin digərinə təsiri mümkündür. Lakin ərəb xilafəti dövründə mühüm, özül sayılan dil amili (çünki «Quran» ərəbcə yazılmışdı) belə uzun müddət mütləq şəkildə qorunub saxlanmamışdı, əvvəl fars, sonra türkün xeyrinə güzəştə gedilmişdi və bütün bunlar *«ərəb-müsəlman sinkretik mədəniyyəti»nın* tükdən asılılığını göstərirdi. Ərəbin hakimliyinin ən qüdrətli çağlarında Mədinədə yaşayıb-yaradan, öz ata-baba yurdundan tamamilə uzaq düşən Musa Şəhavətin, İsmayıl ibn Yasərin yaradıcılığında da öz kökünə və soyuna bağlılığı əsaslandıran faktlar aşkarlanmışdır. Halbuki hər iki sənətkarın dövrümüzə ancaq bir neçə seçmə şeiri gəlib çatmışdır və onlara təsadüfi olaraq orta əsrlərin başlanğıcına aid təzkirələrdə «əl Azərbaycani nisbəsi» möhürü vurulmamışdı.

Ümumiyyətlə, Şərqdə «Leyli və Məcnun» əfsanəsinin X yüzillikdə yarandığını irəli sürürlər. Həmin çağadək ərəb mühitində Məcnun, ya da Qeys adlı bir, yaxud bir neçə şairin aşiqanə qəzəllər yazıb ürəklərə yol tapmaq arzusuna düşdüyündən geniş bəhs olunur. Çox hallarda onun hər bir beytinin qəribə əhvalatlardan meydana gəldiyi iddia edilir, bu səbəbdən də xalq arasında adına əfsanələr düzülüb-qoşulması göstərilir. Y.E.Bertels, V.A.Jirmunski, İ.Y.Kraçkovski, H.Araslı, A.Rüstəmzadə, R.Əliyev, X.Yusifov, Q.B.Baxşəliyev kimi alimlər müxtəlif mənbələrə əsaslanıb Məcnunun tarixi şəxsiyyət olması ilə razılaşırlar. Şair Qeys, yaxud Məcnun barədə ancaq ölümündən iki yüz il keçəndən sonra – IX, X əsrlərdə salnamə və təzkirələrdə məlumat verilməyə başlanmışdır. İ.Y.Kraçkovski və E.Bertels bildirirlər ki, Məcnun VII əsrin sonlarında Ərəbistanda yaşamışdır, əsərlərinin üslub və məzmunu Uzra qəbiləsi söz sənətkarlarından Qeys ibn Zərihin (68/687-ci ildə ölmüşdür) Lubnla, Cəmilin (VI əsrin ikinci yarısı və VII əsrin başlanğıcında yaşamışdır) Busaynla, Urvın (40/660-82/701-ci illərə yaxın) Afrla qarşılıqlı sevgisinə həsr olunan poetik irslə səsləşirdi. Məcnunun şeirlərində aşiqin ayrılıq, vüsal, həsrət dolu duyğuları, uğursuz, nakam olsa da, sədaqətli məhəbbətinin Leyli adlı lirik qəhrəmanla bağlanması çoxsaylı əfsanələrin yaranıb geniş yayılmasına təkan vermişdir.[1]

Bu mövzunun ilk olaraq yazılı ədəbiyyata, daha dəqiq desək, epik poeziyaya Nizami tərəfindən gətirildiyi birmənalı şəkildə bütün tədqiqatçılar tərəfindən qəbul edilir.

Nizami məsnəvisinin folklorla əlaqəsini görməməzliyə vuran R.M.Əliyevin qənaətləri həqiqətdən ona görə uzaqdır ki, istinad etdiyi ərəb mənbələrindəki əsərlər məhz xalq arasında gəzib-dolaşan əfsanə və rəvayətlərin yazıya alınmış variantlarıdır.

Maraqlıdır ki, əks mövqedə duranlar da eyni şövqlə yazılı mənbələrin rolunu danırlar. T.Xalisbəyli və Ç.Sasani[2] də təxminən bu fikirdədirlər. Birincinin qənaətlərində Nizami poemasının mənşəyi Babil yazılarına bağlasa da, ikincidə izləri «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznaməsində axtarılıb maraqlı nəticələr əldə edilsə də, son nəticədə əsas fikir ona yönəlir ki, «şair belə bir qüdrətli dastanı yaradarkən, ilk dəfə misilsiz sənət əsərini incələyərkən şifahi xalq ədəbiyyatına, o cümlədən Azərbaycan folkloruna arxalanmışdır».[3]

Məsələyə dar çərçivədən baxanda görünüş də yarımçıq alınır. Nizami poemasının mövzusunu ərəb mühitində yaranan əfsanələrdən götürdüyü danılmaz faktdır. Lakin yığcam struktura malik əhvalatın geniş təsvirlər, dialoqlar, həyata və cəmiyyətin qanunlarına baxışlar, insani və qeyri-insani münasibətlər, duyğu və düşüncələr, iki müxtəlif ailənin qarşılaşması, məişət detalları, nəhayət, zaman və məkan əlaqəsi, ardıcıllığı gözlənilməklə canlandırılmasında, sözsüz ki, şair yerli materiallardan daha çox

[1] Бах: Крачковский И.Ю. Ранная история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе. Изб. сочинения., том II, М.-Л., 1956, с. 591-596; Е.Э.Бертельс. Источники “Лейли и Меджнун” Низами. – В кн. Избранные труды. Низами и Физули. – М., 1962, с. 266-275

[2] Sasani H. Nizaminin «Leyli və Məcnun» poeması. Namizədlik dissertasiyası. – Bakı, 1970 (Azərbaycan EA-nın kitabxanasında saxlanılır).

[3] Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – Bakı, 1991, s 108

faydalanmışdır. Ona görə də «Leyli və Məcnun»un necə yarandığını bu iki amilsiz düzgün müəyyənləşdirmək çətindir.

H.Araslıdan tutmuş A.Rüstəmzadəyə qədər əksər nizamişünaslar məsələyə bu prizmadan yanaşmışlar. Razılaşmayanlar, başqa mövqedən fikir söyləyənlər yenə tapılıb. Bizə elə gəlir ki, mübahisələrə son qoymaq üçün ancaq bir üsul mövcuddur: irəli sürülən müddəalara poemada şairin öz münasibətini aydınlaşdırmaq.

Dövrünün epik şeir ənənəsinə uyğun olaraq Nizami əsərlərinin əsas mövzusunu Şərq xalqlarının uzaq tarixindən götürmüş və müraciət etdiyi çağın nağıl, əfsanə yaddaşındakı izlərini bilicilərdən dinləməklə yanaşı, yazılı mənbələri də diqqətlə öyrənmiş, əlindən tutan, ilhamını pərvazlandıran müəlliflərin adlarını hörmətlə çəkmişdir, bəzən də razılaşmadığı məqamlardan bəhs açmışdır. Lakin nədənsə «Leyli və Məcnun» poemasının başlanğıcında mövzunun xalq arasında geniş yayılmasına dəfələrlə toxunsa da, özündən əvvəlki yazılı mənbələrin üstündən sükutla keçmişdir, müəyyən epizodların təsvirində isə müraciət etdiyi kitablara ancaq dolayı yollarla işarələr vurmuşdur.

Nizami əsərin yazılma səbəblərindən bəhs açanda hətta material azlığından, əlinin təkcə xalq söyləmələrinə çatmasından şikayətlənərək deyirdi ki:

Həddindən artıq bəzək vurmaq da,

Rəvayətin üzünü korlayır.[4]

Və eşitdiyi əfsanələri xalqın yaratdığı şəkildə nəzmə çəkməyi özündən yersiz əlavələr uydurmaqdan üstün tuturdu.

Böyük sənətkar Şirvan hökmdarı Axsitandan "Leyli və Məcnun" mövzusunda əsər yazmaq sifarişini bir neçə səbəbdən tərəddüdlə qarşılamışdı. Onlardan ən mühümü qədim əfsanə haqqında özündən əvvəl tutarlı söz deyilməməsi, daha doğrusu, yazılı mənbələrdən istədiyi materialları tapa bilməməsi idi. İlk baxışda düşünürsən ki, tədqiqatçıların poemanın qida mənbəyi kimi göstərdikləri çoxsaylı kitablardan Nizami xəbərdar olsaydı, bu misraları dilinə gətirməzdi:

Heç kəs bu kədərli [mövzunun] ətrafına dolanmamışdır.

Şair, onu nəzmə çəkməkdən qaçmış,

(Ona görə də) nəhayət, dastan deyilməmiş qalmış.[5]

Belə qənaət oyanır ki, Nizami "Leyli və Məcnun" rəvayətinin ancaq ona qədər poemalaşmamasından danışır. Lakin bir qədər sonra öz gücünə inandığını etiraf edəndə bildirir ki:

*Bütün **imkanların yoxluğu** ilə*

Əsərin lətafətini o yerə çatdıram ki,

Şah həzrətləri onu oxuyarkən,

Yoluna saf gövhər səpsin...[6]

Şair doğrudanmı "imkanların yoxluğu"na baxmayaraq qəmli eşq dastanını təkcə ağızlarda gəzib-dolaşan şifahi rəvayətlərə əsaslanmaqla ərsəyə gətirmək istəyirdi? Adamın inanmağı gəlmir ki, o, yaşının cavanlıq və müdriklik çağında seçdiyi mövzu ilə bağlı yazılı materialları əldə edib faydalanmaqdan boyun qaçırsın. Axı Nizami qocalanda, sağlamlığını itirəndə belə "İsgəndərnamə" kimi nəhəng əsərinə dair çoxsaylı kitabları diqqətlə nəzərdən keçirdiyini etiraf edirdi. Deməli, şair Məcnun haqqındakı əlyazmalarla tanış idi – sadəcə olaraq eşitdiyi şifahi məlumatlarla orada yazılanlar üst-üstə düşdüyündən ya onları tutarlı mənbə saymır; ya da həmin kitablardakı baş obrazla öz aləmində yaratdığı Məcnun arasında böyük fərq görürdü, ona görə də başlanğıcda xatırlamağa lüzum bilmirdi. Ola bilsin ki, ərəb

[4] Nizami. Leyli və Məcnun, s. 36.

[5] Yenə orada, s. 37.

[6] Nizami. Leyli və Məcnun, s. 37.

dilli mənbələrlə birbaşa deyil, dolayı yolla – dostlarının söyləmələri vasitəsiylə tanış olmuşdu. Hər halda şairin həyatının məlum məqamları öz əsərlərinə əsasən üzə çıxarıldığını nəzərə alıb bütün yazdıqlarına inansaq, "Leyli və Məcnun"un bir neçə yerində adını çəkmədiyi söz sənətkarlarının əsərlərinə istinad etdiyinə eyham vurduğu görünür. Ümumiyyətlə, Nizaminin süjetqurma ustalığından xüsusi danışmaq lazım gəlir. Ona qədərki epik şeirdə daha çox didaktik hekayəçilikdən və ayrıca götürülmüş bir qəhrəmanın həyatının düzxətli təsvirindən istifadə olunurdu. Nizami süjeti qollu-budaqlı verməklə, bir-birindən seçilən obrazlar silsiləsini vahid əsər içərisində əritməklə yanaşı təhkiyəçilik funksiyasını üçüncü şəxslə (özü ilə) məhdudlaşdırmır, yeri gələndə əhvalatları qəhrəmanlarının dilindən təsvir edir, eləcə də öz təsvirçilik rolunu çoxsaylı informatorlarla – kənar nağılçılarla bölüşürdü. Onun dövründə epik ənənədə ən geniş yayılmış forma müxtəlif əhvalatları süni yolla bir süjet daxilində birləşdirmək idi. Şərqin "1001 gecə" kitabında "Şəhriyar-Şəhrizad" əhvalatı məhz ərəb mühitində uydurularaq hind, İran, ərəb və türk xalqlarının müstəqil nağılları bir mətn, daha doğrusu, vahid süjet məkanında birləşdirilmişdi. "1001 gecə"nin sınaqdan çıxmış təcrübəsindən bütün sənətkarlar istifadə edirdi. O cümlədən Nizami də "Yeddi gözəl"də həmin strukturdan daha yaradıcı şəkildə faydalanacaqdı. Şair "Leyli və Məcnun"da özünəməxsus yolla gedir və süjet ardıcıllığını poemadakı müəyyən əhvalatları kənar infarmatorların adına çıxırdı. "Leyli və Məcnun"u diqqətlə nəzərdən keçirdikdə aydın görünür ki, o, əvvəlinci fəsilləri bir ozan, dastançı kimi özü təsvir edir, Məcnunu tam yetişdirib ərsəyə gətirəndən sonra isə bir neçə səbəbdən kənar nağılçıları köməyə çağırır. Birincisi, ona görə ki, oxucular əsərin hamıya tanış hekayətlərdən törədiyini görsünlər. İkincisi, reallığına, gerçəkliyinə inansınlar. Üçüncüsü, epizodlararası rabitə, bağlantı təmin edilsin. Bu səbəbdən də Nizaminin təsvirçi köməkçilərini bir neçə qrupa ayırmaq olar:

a) *ümumiyyətlə, şair söz sənətkarını, o cümlədən özünü nəzərdə tutub məcazi nağılçı, söyləyici obrazı yaradır;*

b) *istifadə etdiyi konkret yazılı mənbəni nişan verir;*

v) *nəhayət, şifahi söyləmələrə əsanlandığını bildirir.*

Bəzən şair hadisənin mənbəyini obrazlı şəklə salıb naməlum kənar şəxsə ünvanlayır, konkretlikdən çox uzaq olur və həmin nəqletmə formasından bədii priyom kimi istifadə edir:

Bu xəzinənin xəzinə açanı

Sinə xəzinəsinin qapısını belə açır.[7] –

deyərkən Nizaminin heç kimi nəzərdə tutmadığı, öz təxəyyülünün məhsulu olan müxtəlif səpkili epizodları poemanın ümumi axarına qatmaqla bütöv sturuktur qurmaq məqsədi daşıdığı göz qabağındadır. Bölmədən bölməyə (epizoddan epizoda) keçdikcə onun xəyali nağılçıları, daha doğrusu, infarmatorları, təsvirçiləri də dəyişir. Şair sanki sehirli bir aləmin sakinlərini dilə gətirir:

Bu sazın ərğənununu (orqanını) çalan

Pərdədən belə ahəng çıxarır.[8]

Məna gövhərini dənizdən çıxaran

Dodağından belə gövhər səpmiş ki...[9]

Sanki Nizamiyə belə bir sualla müraciət olunur: "Leyli və Məcnun"u yaradan söz sənətkarları kimlərdir?" Şair də cavab verir ki, " xəzinənin xəzinə açanı", "sazın ərğənununu (orqanını) çalan", "məna gövhərini dənizdən çıxaran"lardır. Onun informator köməkçilərindən biri də dünyagörmüş el ağsaqqallarıdır. Elə bir əsəri yoxdur ki, onların şirin söhbətlərini dinlədiyini yada salmasın. "Leyli və Məcnun"da "Bağdadlı

[7] Nizami. Leyli və Məcnun, s. 113.

[8] Yenə orada, s. 118.

[9] Yenə orada, s. 129.

Salamın Məcnunun görüşünə gəlməsi" əhvalatı "Söz bilicisi belə xatırladır ki..."[10] misrasıyla başlanır. Burada sinəsində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini yaşadan nağılçılara üz tutduğu şübhəsizdir. Şair bir sıra epizodları xalq yaradıcılarından dinlədiyini dəfələrlə etiraf edir:

Əfsanə yaradan xəbər sahibi

Bu hekayə barədə belə xəbər verir.[11]

Nizaminin bilicilərin, sinədəftərlərin el arasında böyükdən kiçiyə hamı tərəfindən yaxşı tanınıb barmaqla nişan verildiyini nəzərə çatdırması folkloru yüksək qiymətləndirməsindən irəli gəlirdi. Azərbaycan türklərinin dilində «barmaqla göstərmək» ifadəsi bu gün də ancaq müsbət anlamda işlənir. Həmişə barmaq o adama tuşlanır ki, xeyrə, şərə yarayır, ağıllı məsləhətləri ilə ad-san çıxarır. Bu ifadə ola bilsin ki, başqa dillərdə mənfi anlamda anılır.

Məsələn, farslarda barmaqlar əxlaqsızlara, əliəyrilərə doğru dikilir. Nizamidə isə:

Söz söyləyənlərin barmaqla göstəriləni

Bu hekayəni belə sona çatdırır.[12]

Onu da vurğulayaq ki, bu nəqletmə forması bütün fəsillər üçün məcburi və ənənəvi xarakter daşımır. Nizami əhvalatların çoxunu birbaşa müəllif təqdimatıyla, yəni öz təxəyyülünün məhsulu kimi söyləyir. Bir neçə fəslin başlanğıcındakı istinadların, ilk növbədə, bu səbəbdən xüsusi şərhə ehtiyacı vardı. Bunları göstərilən şəkildə verməklə bəlkə də şair poemanın rəsmi hissəsində qaynaqlardan danışanda əmələ gələn boşluğu doldurmaq istəmişdi. Diqqət yetirsək, açıq-aydın görərik ki, "Leylinin xəyalına Məcnunun şikayəti" epizodunda əfsanədən, yaxud mənbədən gələn heç bir əlamət yoxdur. Şair əsas qəhrəmanının hiss və duyğularını daxili monoloqla təqdim edir. Nədənsə, bu parçanı da kənar "təsvirçi"yə – informatora ünvanlayır:

Bu təzə əhd gəlininin [dastanın] bəzəkçisi,

Bu kəcavəni belə gilvələndirmişdir ki...[13]

Təqdim olunan misalların hər birinin əsərdə öz funksiyası var və mətn strukturunun elementlərindən biri kimi müxtəlif motivlər arasında daxili rabitə, bağlantı qurur. Çox ehtimal ki, heç birinin arxasında konkret şəxs durmur – üslubi füqurlardır. Lakin poemanın bir neçə yerində "infarmator" məcazi mənada deyil, gerçək söyləyici, yaxud əhvalatın müəllifi tək təqdim edilir. Onun adı çəkilməsə də, yurdu, soyu açıqlanmaqla kimliyini müəyyənləşdirmək imkanı yaradılır. Belə ki, şair "Məcnunun atasının oğlunu görməyə getməsi" fəslini hansı mənbədən götürdüyünü göstərərək yazır:

Fars oğlu fəsahətli [şirindil] dehqan,

Ərəbin əhvalını belə xatırlayır ki...[14]

Burada heç bir mübaliğə, yaxud məcazilik yoxdur, hansısa fars mənşəli və şair təbiətli, ola bilsin ki, ata-babadan qalma peşəsi dehqan olan müəllifə istinad edilir. *"Nəğmələr kitabı" ("Kitab al-aqani")* əsərindəki *"Banu Əmir tayfasından olan Mədinə haqqında hekayət"* ilə ərəb əfsanəsini əsaslı şəkildə yazı yaddaşına göçürən Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani (284/897-356/967) haqqındakı bəzi əlamətlər deyilənlərlə üst-üstə düşür. O, fars əyalətlərinin birində dünyaya gəlmiş və ömrünün çox hissəsini ərəb şairi haqqında məlumatlar toplamağa həsr etmişdir.

[10] Yenə orada, s, s. 200.

[11] Yenə orada, s. 15.

[12] Yenə orada, s. 247.

[13] Yenə orada, s. 138

[14] Nizami. Leyli və Məcnun, s. 141

Nizami "Leylinin ərə getməsindən Məcnunun xəbər tutması" fəslində infarmatorun həyatı ilə bağlı başqa tutarlı fakta işarə edərək yazır ki:

Bağdadın o müdrik söz ustadı,

Sözün sirrini belə açmışdır ki,

O zəncirini qırmış eşq dəlisi...

Hara gəldi, gəzirdi.[15]

Görəsən, şair kimi nəzərdə tutur? Olmaya İbn Kütaybdan (213/828-276/889) bəhs açır? Y.E.Bertels yazır ki, o, Mərv şəhərində dünyaya gəlsə də, ömrünün əsas hissəsini Bağdadda müəllimliklə keçirmiş və orada özünün məhşur "Kitab əş şir və-ş-şüara" ("Şeir və şairlər kitabı") əsərini tamamlamışdır.[16] Əbü-l-Fərəc də İsfahanda doğulsa da, təhsil illərindən başlayaraq Bağdadda yaşamış və orada da dünyasını dəyişmişdir. Məcnun haqqında ilk yazılı mənbələrin hər iki müəllifi Nizami dövründə "Bağdadın müdrik söz ustadı" kimi xatırlana bilərdi. Lakin mənbələrdə ikincinin ulu babalarının bağdadlı olması barədə faktın aşkarlanması Nizaminin burada da Əbü-l-Fərəc İsfahanidən bəhs açdığını aydınlaşdırır. G.Baxşəliyeva Misirdə çap olunan qədim bir əlyazma kitabına əsasən göstərir: *"Göstərilir ki, o İsfahanda anadan olmuşdur, onun ulu babaları Baqdadda yaşamışdır"*.[17]

Eləcə də Nizami yazılı mənbələrdən faydalandığını poemanın son fəsillərində («Leylinin vəfatından Məcnunun xəbər tutması») açıq-aşkar bildirirdi:

Bu məşhur ***misalı yazıya alan***

Əhvalatı ***tabloya belə yazmışdır***.[18]

Şair «Bağdadlı Salamın ikinci dəfə Məcnunun yanına gəlməsi» əhvalatının da konkret ünvanını yazılı mənbələrlə bağlayırdı:

Eşqbazlığın tarix yazanı,

Ərəb yazılarından belə deyir.[19]

Beləliklə, Nizaminin özünün aşkarlamalarından sonra heç bir tədqiqatçının haqqı yoxdur ki, onun bu və ya digər mənbəyə üz tutmasına, yaxud tutmamasına etirazını bildirsin.

Məhəbbətin mənşəyindən danışanlar ilk-əvvəl belə bir sorğuya cavab axtarmışlar: ulu əcdad onu barbarlığın içərisindən keçirib gətirmişdir, yoxsa bünövrəsi mədəniyyətlə qoyulmuşdur? Çoxları belə hesab edir ki, eşq duyğusu məkr, nifrət, paxıllıq, dostluqdan və ana-övlad bağlılığından sonra meydana gəlmişdir. Y.B.Ryurikov sadalananları sevginin «böyük qardaşları» kimi götürüb bildirir ki, toplum halındakı mağara insanları kütləvi nikahla yaşayırdılar və yəqin eşq duyğusundan tamam məhrum idilər. «Qədim dövrün tədqiqatçıları deyirlər ki, heç təknikahlıq yarananda da məhəbbət mövcud olmamışdır. Morqan və Bahofen kimi araşdırıcılara istinad edən Engels yazırdı: «Orta əsrlərədək fərdi cinsi məhəbbətdən söhbət açmaq həqiqətə uyğun deyil. Özlüyündə bu hal ağlabatandır ki, əvvəlki çağlarda da fiziki gözəllik, dostluq münasibətləri, maraq eyniliyi və s. ayrı-ayrı insanlarda cinsi yaxınlığa meyl oyadırdı. Həm kişi, həm də qadın üçün kiminlə intim əlaqəyə girməsi müəyyən əhəmiyyət kəsb edirdi.

[15] Yenə orada, s. 135

[16] Bertels Y.E. Nizaminin «Leyli və Məcnun» əsərinin mənbələri. – Bax:. «Nizami» almanaxı, Birinci kitab, Bakı, 1940, s. 181

[17] Bax: İbn Xalikan. Kitab vafaət..., I-IV, al-Kaxira, 1948

[18] Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun, s. 239

[19] Yenə orada, s. 245

Lakin bu, müasir cinsi məhəbbətdən hələ çox uzaq idi».[20] Bu qənaətlərdə məsələnin prinsipial şəkildə bütün dünya xalqları üçün xarakterik hal kimi təqdimi ilə razılaşmaq mümkün deyil. Çoxsaylı yazılı mənbələrə, o cümlədən Nizaminin «Leyli və Məcnun» poemasına əsasən yalnız bir cəhətə haqq qazandırmaq olar ki, orta əsrlərin başlanğıcında İslam Ərəbistanında doğrudan da cəmiyyət məhəbbətin nə olduğunu anlamırdı. Lakin «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznaməsinin eramızdan əvvəlki çağlarda yaranan «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul» boyunda F.Engelsin «Orta əsrlərədək fərdi cinsi məhəbbətdən söhbət açmaq həqiqətə uyğun deyil» mülahizəsinin tamamilə əksinin şahidi oluruq. Qədim türk yazılı abidəsində ilkin ailə münasibətlərinin məhəbbət üzərində qurulub möhkəm sütunlar əmələ gətirdiyinin geniş təsviri verilir. Tanrının işinə qarışıb «ölüm mələyi» (sonrakı variantlarda Əzrayıl şəklinə düşmüşdür) ilə qarşı-qarşıya gələn Dəli Domrul günahının bağışlanması üçün öz canı əvəzinə başqa can ödəmək məcburiyyətində qalır. Boyda ata-ananın övladına, eləcə də əksinə, övladın ata-anasına sevgisinin sönüklüyü göstərir ki, hadisələr türkün «atalar kultu»ndan daha əvvəlki dövrə aiddir. Çünki Dəli Domrulun valideynləri övladlarının ölümü ilə razılaşır, dünyanın ləzzətini alıb son mənzilin astanasına çatsalar da, quru canlarını onun yaşaması yolunda qıymırlar. Öz növbəsində oğul da doğma ata-anasına laqeydlik nümayiş etdirir – öz şirin canına görə hər ikisinin ölümünə razılaşır. Lakin ər-arvad münasibətinə gələndə eyni motivli yunan miflərindən fərqlənən başqa mənzərəylə rastlaşırıq. Dəli Domrulun əli hər şeydən üzüləndən sonra ömür-gün yoldaşıyla vidalaşmaq, halallaşmaq üçün tanrıdan möhlət istəyir. Ərlə arvadın dialoqundan aydınlaşır ki, gənc ailə sevgi əsasında formalaşmışdır və xüsusilə qadın tərəf üçün ərinin yoxluğundan sonra başqasıyla bir yasdığa baş qoymaq ölümə bərabərdir. Belə ki, Dəli Domrulun: *«Gözün kimi sevərsə, Sən ana varğıl! İki oğlancığı öksüz qomağıl!»* - təklifini qadın ürək yanğısı və ciddi etirazla qarşılayır, onunla birlikdə ölməyi digər kişi ilə öpüşməkdən, cinsi əlaqəyə girməkdən üstün tutaraq bildirir:

«...Bir yastıqda baş qoyub əmişdigim,

Qarşu yatan qara tağları

Səndən sonra mən neylərəm?

Yaylar olsam, mənim görum olsun!

Souq-souq sularun içər olsam,

Mənim qanım olsun!

Altun-ağçan xərcləyür olsam,

Mənim kəfənim olsun!

Tavla-tavla şahbaz atun binər olsam,

Mənim tabutum olsun!

Səndən sonra bir yigidi sevib

Varsam, bilə yatsam,

Ala yılan olub, məni soqsun!»[21]

Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərində ailənin təməli əski çağlardan sevgi əsasında qoyulmuşdur. Deməli, Məcnunun müsəlman Şərqini VII yüzillikdən üzü bəri təlatümə gətirən «eşq üsyanı» Nizaminin həmvətənləri tərəfindən neçə min il əvvəl Dəli Domrulla meydana atılıb bəhrəsini vermişdi.

Eposda Domrulun dəliliyinin mənbəyi birbaşa qadına məhəbbətə bağlanmasa da, el arasında Məcnunun analoqu olan adı qazanması qəribə təsadüfdür. Onun körpü başındakı «ərköyünlüyü» - gəlib-gedəndən pul alması da vaxtsız dünyasını dəyişən gəncin müdafiəsinə qalxarkən kölgədə qalır. O, tanrının özünə qarşı çıxmaqla eşq dəlisi funksiyasını yerinə yetirir. Azərbaycan türkcəsində dəliliyin bir mənası da

[20]Философия любви, Т. 1, с. 25 (См: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21, с. 79)

[21] Kitabi-Dədə Qorqud. – Bakı, Yazıçı, 1988, s. 83

igidlik, ərənlikdir. Domrul düşmən qoşununu dəf etməmişdi, gücünü «həyat eşqi» uğrunda döyüşə sərf edəndə hiylə toruna salınıb yenilmişdi. Onun əsil ərənliyi və igidliyi məhz bu zaman meydana çıxmışdır.

Arxası yerə qoyulandan sonra yenidən ayağa qalxmasına yardım edən qüvvə – qadını ilə arasında olan böyük sevgi məgər dəliliyinin – məcnunluğunun nişanəsi deyildimi? Ərəb dilindən gələn «məcnunluq» dəliliyin analoqu olsa da, əfsanələrin yardımı və Nizaminin qələmiylə tamamilə əks anlamda işlənib ülviliyi, insana vurğunluğu, saflığı, sədaqəti, vəfanı, «məhəbbətin bakirəliyi»ni bildirmişdir. Beləliklə, iki aşiqdən birincisinin dəliliyi insanı ölümsüzləşdirməkdən, ikincisinin məcnunluğu isə məhəbbəti ürəklərdə diriltməkdən başlanır. Lakin hər ikisinin qələbəsinə qarşılıqlı sevgi təminat verir. Dəli Domrul eşqin nə olduğunu, hansı gücə malikliyini tanrılara başa salır, Məcnun isə onun əbədiliyini, Vahid yaradıcının özündən gəldiyini, yer üzündə heç bir qüvvənin ona təsir etmək iqtidarında olmadığını göylərə deyil, yerdəki insanlara öz həyatını qurban verməklə əyani şəkildə göstərə bilir.

İki aşiqdən birinin dəliliyi insanı ölümsüzləşdirmək, ikincisinin məcnunluğu isə məhəbbətin toxumunu ürəklərə səpib cücərtmək olmuşdur. Lakin hər ikisinin qələbəsinə qarşılıqlı sevgi təminat vermişdir. Dəli Domrul eşqin nə olduğunu, hansı gücə malikliyini can alanlara başa salmış, Məcnun isə onun əbədiliyini, Vahid yaradıcının özündən gəldiyini, yer üzündə heç bir qüvvənin ona təsir etmək iqtidarında olmadığını göylərə yox, yerdəki insanlara öz həyatını qurban verməklə əyani şəkildə göstərə bilmişdir.

Məhəbbətdən söz açanlar lap başlanğıcdan onun əhatə dairəsinin genişliyini (erotik sevgi, özünəvurğunluq, eləcə də insana, tanrıya, həyata, vətənə, həqiqətə, azadlığa, xeyirxahlığa bağlılıq) nəzərdə tutub varlıqların əlaqəsindən, münasibətindən doğan bütün halları - coşqunluq, ehtiras, həvəs, maraq və uyğunlaşmanı eyni nöqtədə birləşdirmiş, nəticədə Nizami kimi eşqi dünyanın özünü hərəkətə gətirən qüvvə saymışlar. Çoxsaylı araşdırmalarda daha çox müxtəlifliyinə diqqət yetirildiyindən sevginin mahiyyətinə nüfüz edilməmiş, əksər hallarda onun növ və formalarını müəyyənləşdirməklə kifayətlənmşlər.

Qəribə hisslər aşılayan duyğunun dərkinə mifik təfəkkürlə başlanmasına baxmayaraq, nədənsə, məhəbbətin köklərini dərin qatlarda deyil, mədəni inkişafın ən yüksək mərhələlərində, məsələn, Şərqdə intibah dövründə və Qərbdə renesansda axtarmışlar. Lakin eşqin ən primitiv anlamı miflərin dili ilə yozulmuş, ulu əcdad ilk sevgini Göylə Yer, Günəşlə Ay arasında göstərmiş, nifrətlə sevincin, işıqla zülmətin, ölümlə həyatın qoşa təzahür etdiyini irəli sürmüşdür. İlkin təsəvvürlərə görə, torpaq öz doğduqlarını – bitkilərin toxumlarını hədsiz dərəcədə sevdiyindən diri-diri udub yenidən meydana gətirir. Bu inanc sonralar «Pişik balasını istədiyindən yeyir» şəklində yaddaşlarda atalar məsəlinə çevrilmişdir.

Eşqin insanla əlaqələndirilməsinin izlərinə isə ilk dəfə Narsislə bağlı mifdə – gözəl bir gəncin suda öz əksini görüb vurulması və həsrətdən əriyib yox olması epizodunda rastlaşırıq. Xalq məhəbbəti təsvir və tərənnüm etmək üçün xüsusi epik-lirik janrlar – əfsanələr, mahnılar, bayatılar, eşq dastanları düzüb-qoşmaqla onun mənşəyinin dərin qatlarla bağlılığını əsaslandırmışdır. Maraqlıdır ki, folklorda məhəbbətin müxtəlifliyi arxa plana keçir və iki insan arasında qarşılıqlı şəkildə mövcud olub saflıq, səmimilik, qəlb birliyi, gözəllik, vəfa, həya və ismətin təminatçısı rolunu yerinə yetirir. Və eşqin tədqiqatçılar tərəfindən müəyyənləşən bütün formalarının - *romantik eşq, qəhrəmanlıq eşqi, platonik eşq, qardaşlıq eşqi, valideyn eşqi, harizmatik eşq, eşq-ehtiras, eşq-ehtiyac, eşq-hədiyyə (buta), yaxınlara və uzaqlara (qohumlara) qarşı sevgi, kişi və qadın məhəbbətinin* – zəngin xalq yaradıcılığı qaynaqlarında özünə yer tapması da onun ilkinliyindən irəli gəlir.

Azərbaycan türklərinin yaratdığı əfsanələri məhəbbətin salnaməsi adlandırmaq olar. Ümumiyyətlə, eşq motivlərinə folklorun epik ənənəsində geniş yer ayrılır və insanın ən ülvi, saf duyğularından biri kimi təqdim olunur. İnanclarda sevginin kökləri mifik görüşlərə bağlanır. Yaradıcıya vurğunluğun – haqq aşiqliyinin bünövrəsi əski çağlardan şüurun meydana gəlməsi ilə qoyulmuş, tarixin sonrakı mərhələlərində isə eşqlə başlanğıca qayıdışın mümkünlüyü haqqındakı təsəvvürlər müxtəlif dini təriqətlərin əsasasında duran mühüm amillərdən birinə çevrilmişdir.

Məhəbbət duyğuları müəyyən dövrlərdə - *dünyəvi* və *ilahi eşq* deyə iki anlamda anılmış, lakin eşqin mayasında insanın elə duyğuları dayanmışdır ki, həmişə saflığa, sədaqətə, haqqa, ədalətə, düzlüyə söykənmişdir. Xalqımızın əqidəsində iki sevən gənci bir-birindən ayırmaq haqqı tapdamaq, günaha batmaq sayılmışdır. «Sevgiyə zaval yoxdur» – deyən ulularımız üçün eşq Allahın insanlara bəxş etdiyi ən böyük qüdrət idi. Ona tutulanlar Məcnun tək bu dünyada əzab-əziyyət çəksələr də, son anda insanlıqdan çıxıb başqa cildə girməklə, tanrının yaratdığı təbiət varlıqlarına dönməklə onun ülviliyinə

qovuşurlar. Əfsanələrdə sevən gənclərin arasına qara tikan olub girənlər lənətlənir, qızlarını istədikləri oğlanlardan ayırıb pula, var-dövlətə satanlar – saf eşqi qurban verənlər nifrətlə qarşılanırlar. Belə söyləyirlər ki, «Keçmişlərdən bir oğlan bir qızı sevirmiş. Qız da ondan ötrü dəli-divanə imiş. Gecələri xəlvətə salıb ay işığında, yaxınlıqdakı dağın döşündə görüşərmişlər. Lakin dövlətli ata qızını kasıb oğlana verməyi belə ağlına gətirməz, acığından dil-dodağını gəmirər, dəmir yeyib göyə püskürərmiş. Qızın göz yaşları, yalvarışları da onun daşa dönmüş ürəyini yumuşalda bilmirdi ki, bilmirdi. Az keçmir ki, ata qızını özünə tay hesab etdiyi dövlətli oğlana nişanlayır. Toy günü qız evdən qaçıb görüş yerinə gedir. Sevgilisinin boynuna sarılıb məzlum-məzlum deyir:

– Əzizim, məni başqasına verirlər. Bu gün toyumuzdur. Mən ona getməyəcəyəm. Sənə də mümkün deyil. Onsuz da atam razı olmayacaq. Qaçsaq da tapdırar, səni də, məni də öldürər.

Sevgilisindən bu xəbəri eşidən oğlan dərindən ah çəkir:

– Sənsiz yaşamaqdansa, daş olmaq yaxşıdır, – deyir.

Söz ağzından qurtarmamış yerindəcə donub daşa çevrilir. Qız isə söyüd olur, kölgəsini daşa salır. Deyirlər, söyüdə dönmüş qızın göz yaşları o qədər axır ki, onun dibində bulaq əmələ gəlir. Hər il bahar gələndə söyüd yarpaqlayır, budaqlarını suya sallayır. Bu budaqlarla axıb tökülən göz yaşları onun suyunu acılaşdırır. Ona görə də o bulaqdan heç kim su içə bilmir.

Adamlar burdan gəlib keçəndə söyüdün kölgəsində əyləşib dincələr, nakam aşiqlərin əhvalatını yad edib kədərlənər, varlı ataya nifrət edərlər. Gedəndə isə özləri ilə bulağın suyundan götürməyi unutmazlar. Deyirlər, qızın göz yaşlarından əmələ gəlmiş bu bulaq xəstə üçün dərmandır».[22]

Məhəbbət əfsanələri xalq fantaziyasının elə boyaları ilə işlənir ki, dinləyənlərdə ancaq rəğbət oyadır. Eşq odunu söndürməyə çalışanlar Allahın qəzəbinə keçirlər. Sonralar dastanlaşan «Əsli və Kərəm», bir neçə silsilədən ibarət «Bülbül və Qızılgül», «Lalə» əfsanələrini Azərbaycan türklərinin arxaik epik ənənəsinin şah əsərləri hesab etmək olar.

İnanc sistemlərini qarşılaşdırmaqla birinin digərindən üstünlüyünü göstərən əlamətlərin qabardılmasının tarixi çox qədimdir. Mifik görüşlərdə kultlardan hansının birincilik qazanması uğrunda mübarizə aparılmasının köklərinə bağlanır. Bu motiv sonralar islamla xristianlığın müqayisəsi şəklinə salınmışdır. «Şeyx Sənan», «Əsli və Kərəm» əfsanələrinin mayasında da məhz müsəlman aşiqlə xristian məşuqənin eşq macəraları durur... «Leyli və Məcnun», «Yusif və Züleyxa», «Fərhad və Şirin», yaxud «Xosrov və Şirin», «Tahir və Zöhrə» və digər eşq hekayətləri onlardan törəmişdir. Əgər mifologiyada Günəşlə Ayın, Yerlə Göyün sevgisi işıqla qaranlığın, istiylə soyuğun, xeyirlə şərin vəhdətindən yaranmışdısa, bu əfsanədə Qızılgüllə Bülbülün fədakarlığı ilə əvəzlənmiş və dünyanın bütün əzab-əziyyətinin gözəllik qarşısında heçliyinə insanları inandırmışdır.

Ərəb folklorunun məhsulu olan «Şeyx Sənan»ın yaranma tarixi islamın meydana gəlməsindən uzağa getmir. Türk təfəkküründən doğan «Əsli və Kərəm»in kökləri isə daha dərindədir. Eşq ahından hər iki gənc od tutub yanır. Xeyiri təmsil edən qəhrəmanların külü basdırılan torpaqda qızılgül kolu bitir. Qızılgül Günəşin simvoludur. Şərin – keşiş dəfn olunan yerdə isə qara tikan yetişir. Azərbaycan türklərinin qədim inanclarında qara tikan divlərin dırnaqlarıdır.

Əfsanədə göstərilir ki, müsəlman xanın ölkəsini xristian vəzir idarə edir. Bu, islamın (ola bilsin ki, daha əski çağların inancında Göy tanrısının) tək allaha söykənən başqa din sisteminə hörmətlə yanaşmasına işarədir. Tarixdə də belə olmuşudur. Hunlar, Göy türklər müsəlmanlaşandan sonra da qonşu xristian ölkələrinə sülh və dostluq şəraitində yaşamağı təklif etmişdilər. Onlarla hər cür iqtisadi-mədəni əlaqəni razılıqla qarşılamışdılar. Lakin qara keşiş ölkəsini ona etibar edən xanın oğluna qızını ərə verməyi özünə sığışdırmır.

Dini baxışlar arasındakı fərq ortaya çıxanda islamın təmsilçisi güzəştə getməyə hazır olduğunu nümayiş etdirir. Xristian qara keşiş isə mühafizəkardır. Qəribə orasıdır ki, xanın süfrəsinin ətrafında oturub onun çörəyini yeyəndə, kef məclislərində əylənəndə onların allahları arasında fərqi görməməzliyə vururdu. Elə ki, qanın qarışması məsələsi ortaya çıxır, onda qara keşiş üçün baxışlar da ayrılır, allahlar da.

[22] Azərbaycan mifoloji mətnləri, Bakı, 198 , s. 115-116

Əslində Kərəmin sevgisi də islamla bir araya sığmır. O, Məcnun kimi öz zamanının əksər ölkələrini qarış-qarış gəzib dolaşmaqla həm istəklisinə qovuşmağa can atır, həm də insanlara eşqin ülviliyini nümayiş etdirir. Məcnunun atasından fərqli olaraq xan insanlıq naminə ehkamları pozur. Qara keşişin hərəkətləri isə heç bir xristian ölkəsinin adətləri ilə üst-üstə düşmür. Məhz buna görə sonralar xalq bir qədər də konkretləşmə aparmışdır, eyni motiv əsasında düzüb-qoşduğu məhəbbət dastanında qara keşişi ermənileşdirmişdir. Çünki humanizmlə, bəşəriliklə bir araya sığmayan qəddarlıq (halbuki islamın da, xristianlığın da ümumi kodeksində aldatmaq, övlada, dostluğa xəyanət etmək, ülvi hissləri boğmaq, yediyi çörəyə arxa çevirmək yoxdur) ancaq mənfur qonşularımızın əqidəsinə uyğun gəlirdi.

Əfsanə janrının tələbinə uyğun olaraq xalq Əsli ilə Kərəmin bir neçə qəbrini nişan verir. Deyirlər ki, biri də Xanlar rayonunda, Lüləli adlanan yerdə yerləşir.

Füzuli rayonu, Şükürbəyli kənd sakini Qurbanov Faiq Kamal oğlu danışırmış ki, «Toy gecəsi Kərəmlə Əsli tək-tənha qalıb bir-birinə sarmaşırlar. Kərəm əl atır ki, xalatının düymələrini açsın. Düymələr Kərəmin əli dəyən kimi öz-özünə açılır, axırıncıya çatanda təzədən hamısı düymələnir. Kərəm işi başa düşür. Bilir ki, Qara keşiş nə isə onların başına bədbəxtlik gətirəcək. Əsli də Kərəmə kömək edir. Bu dəfə isə düymələr açılıb axırıncıya çatanda ondan bir qığılcım qalxıb Kərəmin sinəsinə düşür. Kərəm alışıb yanır. Bir göz qırpımında kül olur. Əsli hay-həşir salır, saçlarını süpürgə edib Kərəmin külünü ağlaya-ağlaya yığışdırmağa başlayır. Həmin küldən bir qığılcım da qalxıb Əslinin üstünə düşür. O da yanıb külə dönür. Bu vaxt səs-küyə el-oba adamları tökülüşüb gəlirlər. Otaqda bəylə gəlin əvəzinə ikicə topa kül tapırlar. Bilirlər ki, bu qara keşişin işidir. Hamı göz yaşı töküb ağlayır, hər iki nakam gənci Lüləli deyilən yerdə basdırırlar.

Bir zaman keçməmiş keşiş də azarlayıb ölür. Onu da Əsli və Kərəmin yaxınlığında dəfn edirlər. Nakam gənclərin qəbrinin üstündən gül kolları bitib bir-birinə sarmaşır. Qara keşişin də qəbrindən qaratikan boy verib güllərin arasına soxulur. Deyirlər gül kolları Əsli və Kərəmin ruhudur ki, o biri dünyada qovuşmaq istəyirlər. Qara keşişin ruhu isə qaratikana çevrilib onların qovuşmalarına mane olmaq istəyir».[23]

Əfsanə rəmzlərlə doludur. Eyni adlı dastandan fərqli olaraq burada heç bir kənar hökmdarın təkidi ilə deyil, Qara keşiş özü Kərəmin onları qarabaqara izlədiyini görüb birdəfəlik məsələni çürütmək istəyir və bu anadək gerçəkliklə yoğrulan epizodlar poetik simvollarla, mifik eyhamlarla əvəzlənir. Ata qızının nişanlısına «toy hədiyyəsi» – öz əlləri ilə tikdiyi xalatı verir. Hələ Kərəmə tapşırır ki, toy gecəsi Əslinin yanına getməzdən əvvəl geyinsin və öz əllərilə düymələri açsın. Əslində bu, xoş və bəşəri hadisədir. Lakin «xalat» burada erməni keşişinin türk oğlu üçün hazırladığı qəbirdir, düymələr isə Kərəmin bəxti və taleyinin açarlarıdır – açılıb qurtaran kimi təzədən bağlanır. Fələk keşişin toya razılıq verməsi ilə Kərəmin üzünə gülür, kamına çatmasına mane olan xalatın içində bağlanıb qalması ilə ondan həmişəlik üz döndərir. Od qəzadır, dünyadakı fəlakətlərin mənbəyidir, qədərdir. Kül yaradıcıya qovuşmaqdır. Gül kolu həyatın davamı deməkdir. Doğrudur, əfsanədə qızılgül məhəbbətin qələbəsi kimi göstərilir. Qaratikan isə xeyirlə şərin mübarizəsinin əbədiliyi deməkdir. Təsadüfi deyil ki, Nizami «Leyli və Məcnun» poemasının motivlərini də məhəbbət əfsanələrindən götürmüşdür.

Əfsanələrdə məhəbbət yurdun daşları, qayaları, dağları, çayları, gölləri, bulaqları, quşları, bir sözlə, təbiətin füsunkar gözəllikləri ilə simvollaşdırılır. Eşqi iki gəncin qəlbində söndürmək istəyənlər silah, var-dövlət və taxt-taclarına arxalanırlar. Lakin daha çox eşq cütlüyünün qız tərəfi təkləndikdə şərin qarşısında əyilmir, tanrının yardımıyla təbiətin bir elementinə çevrilib qəlbindəki eşqə yer üzündə abidə ucaldır. Bu motiv iki amildən doğurdu. Birincisi, sevginin öz gücünü təbiətdən aldığını əsaslandırırdı. İkincisi, hər bir kəsin son mənzilinin təbiətin qoynunda – qara torpaqda yerləşdiyinə işarə edilirdi. *Gec-tez o biri dünyada da olsa, sevənlər vüsala yetişəcəklər.*

ƏDƏBİYYAT

1 Azərbaycan mifoloji mətnləri, Bakı, 1988..

2. Bertels Y.E. Nizaminin «Leyli və Məcnun» əsərinin mənbələri. – Bax:. «Nizami» almanaxı, Birinci kitab, Bakı, 1940.

[23] Azərbaycan mifoloji mətnləri, s. 138

3. Kitabi-Dədə Qorqud. – Bakı, Yazıçı, 1988.

4. Şirvani Yusif Ziya. «Leyli və Məcnun» əsərinin meydana gəlməsi məsələsinə dair. «Nizami» almanaxı, Üçüncü kitab – Bakı, 1941, s. 120-126

5. Nizami. Leyli və Məcnun (filoloji tərcümə). Bakı, 1981.

6. Nizami. Sirlər xəzinəsi. (Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir). –Bakı, 1981.

7. Nizami. Yeddi gözəl (filolji tərcümə). Bakı, 1983.

8. Nizami. İsgəndərnamə (filoloji tərcümə). Bakı, 1983.

9. Философия любви, Т. 1, с. 25 (См: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21, с. 79)

10. Sasani H. Nizaminin «Leyli və Məcnun» poeması. Namizədlik dissertasiyası. – Bakı, 1970 (Azərbaycan EA-nın kitabxanasında saxlanılır).

11. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – Bakı, 1991.

12. Геродот. История. В девяти томах. – М., 1999, с. 87-88

13. Крымский А.Е. Низами и его современники. – Баку, 1981, с. 27 və 79

14. Крачковский И.Ю. Ранная история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе. Изб. сочинения., том II, М.-Л., 1956, с. 591-596; Е.Э.Бертельс. Источники “Лейли и Меджнун” Низами. – В кн. Избранные труды. Низами и Физули. – М., 1962, с. 266-275

15. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение. – Л., 1972.

16. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. Второе издание– Санкт-Петербургъ, 1913.

17. Философия любви, Т. 1, с. 25 (См: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21, с. 79).

DEDE KORKUT ANLATILARININ 12T YAKLAŞIMI İLE ÇÖZÜMLENMESİ

ANALYSIS OF DEDE KORKUT NARRATIVES WITH THE 12T APPROACH

***Nebahat AKGÜN ÇOMAK*[1]**

[1]*Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü, İstanbul, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/ 0000-0002-0433-4329*

***Nilüfer PEMBECİOĞLU*[2]**

[2] *Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü, İstanbul, Türkiye.*

[2]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7510-6529*

ÖZET

Küçük, önemsiz ayrıntılardan büyük, önemli ve hayati şeyler öğrenebiliriz. İpuçlarının gizlediği temel sorunları ortaya çıkarmak için onları gözlemlemek, incelemek ve düşünmek çok önemlidir. Dede Korkut anlatılarını farklı bir bakış açısıyla inceleme çabası içinde olan bu çalışma, çeşitli anlatıların farklı değerleri ve gelenekleri nasıl içerdiğini, insanların iletişim amaçlı iletilerini nasıl yeniden üretip tükettiğini etkilediğini ele almaya çalışmaktadır. Bir yandan bu anlatıların ve içerdiği değerlerin geleneksel ve güçlü bir toplum algısı ile nasıl ilişkili olduğunu tartışmakta, bir diğer yandan da bu anlatıların nasıl yeni beklentiler, durumlar, olgular ve yeni sanat eserleri yarattığını incelemektedir.

Kavramların günümüz dünyasında nasıl kullanıldığını, konumlandırıldığını ve kabul edildiğini daha iyi anlamak amacıyla, tarihsel anlatı örnekleri incelenmiş, farklı öykülerde aktarılan dağınık değerler toplanarak kategoriler halinde düzenlenmiştir. Çalışma, bir yandan Dede Korkut anlatılarının çeşitli yorumlarını tartışırken, diğer yandan eserleri derinlere kök salmış anlambilimsel anlamlarına ve kültürel, kültürlerarası, mitolojik ve sembolik anlamlarına bakarak 12K yöntemiyle değerlendirmektedir.

Dede Korkut'un yirmi birinci yüzyılda da güçlü ve ünlü bir imge olduğu görülmektedir. Sözlü ve görsel anlatılar, günümüzde de Dede Korkut'un imajını ve o eski zamanların toplumsal bellekteki gücünü yaymaya devam etmektedir. Bu çalışma, 1997 yılında Stoller & Grabe'nin A Six T's Approach to Content-Based Instruction yaklaşımından esinlenen Pembecioğlu'nun 2012 yılında bir film çözümleme tekniği olarak geliştirdiği 12K yaklaşımıyla anlatıların dağıldımını ve bu gruplaşma çatısı altında kavramların nasıl ele alınabileceğini incelemeye çalışmaktadır. Her K, sağlanan metnin niteliğini ve içeriğini değerlendiren ayrı bir bakış açısını temsil etmekte olup metinlerin tutarlılığını ve uyumunu değerlendiren, temel amaçlar çerçevesinde gerekli bileşenlerin doğasını, amacını ve yerleşimini ortaya koyan veya açıklayan bir formüle ulaşan 12 Dede Korkut metnin tek bir anlatı olarak düzenlemeyi amaçlamaktadır.

Günümüzde birçok film çözümleme çalışmasında kullanılan 12K yaklaşımını, Dede Korkut anlatılarının nasıl farklı amaçları çok farklı şekillerde betimlediğini ve serimlediğini ortaya koyan bir içerik çözümlemesi yapmayı mümkün kılmaktadır. Bu çalışmanın bulgular ve yorum kısmında, 12K yaklaşımına göre ele alınması planlanan kategoriler değerlendirilmektedir. Bu K'ler, ana konunun dışında anlatının nasıl şekillendiğini ve neleri içerdiğini ortaya koymaktadır. Özetle bunları Kavram, Konu, Kurmaca, Katıştırma, Konuşlandırma, Karşıya Geçişler & Kabuller, Karşılamalar, Kavrama ve Karar Verme, Katılım, Kriz Çözümleri, Kurallar, Teknolojik Olanaklar ve Transmedya, Kayganlık kategorileri ele alınarak bununla ilgili çıkarımlar serimlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, 12T Yaklaşımı, 12 K Yaklaşımı, İçerik Çözümlemesi, Anlambilimsel Çözümleme

ABSTRACT

We can learn big, important and vital things from tiny, insignificant details. To uncover the core problems concealed by the clues, it is crucial to observe, examine, and consider them. In an effort to examine Dede Korkut's stories from a different perspective, this study discusses how various narratives contained a variety of values and traditions, and how these are associated to the perception of a traditional and powerful society that influences how people consume communication messages, set expectations, and create new works.

In order to better comprehend how the concepts are employed, positioned, and acknowledged in today's world, examples of historical narratives were analyzed, and scattered values were gathered and organized into categories. On the one hand, the paper discusses various interpretations of the Dede Korkut narratives, and on the other, it evaluates the works using the 12T method, looking at their deeply ingrained semiotic meanings and the cultural, intercultural, mythological, and symbolic meanings that have developed in them.

It is clear that Dede Korkut's reputation is still strong in the twenty-first century. Oral and visual narratives continue to spread Dede Korkut's image and the memory of those valiant times. This paper attempts to analyze how these images are scattered and how could be handled through the 12T's approach, inspired by the A Six-Approach T's to Content-Based Instruction by Stoller & Grabe in 1997 and developed into as a film analysis technique by Pembecioğlu by 2012. Each T represents a separate viewpoint evaluating the caliber of the provided text. Following the texts' consistency and cohesion, the major goal was to organize the 12 texts as a single one reaching at a formula that revealed or explained the nature, purpose, and placement of the necessary components.

Today, used in many film analysis research papers 12T's approach makes it possible to make a content analysis to find out how the Dede Korkut stories are depicted for various purposes in highly different ways. Namely, Theme, Topic, Text, Thread, Task, Transfers & Trends, Transition, Thinking, Tailoring, Taking Risks, Technology, and Transmedia. These T's put forward how the narrative is shaped and what it includes apart from the main issue.

Keywords: Dede Korkut, 12T Approach, 12 K Approach, Content Analysis, Semiotic Analysis

1. INTRODUCTION

One of humanity's most essential creations is oral storytelling. These stories—the earliest intellectual creations in human history—have been transformed into standardized linguistic products across cultures, regions, languages, and historical eras. In order to adapt the heroes of the stories to the needs of various eras, each generation has added new details or removed redundant features from these stories. According to Barthold, (1962), the most well-known of the Oghuz Turks' epic tales is the Book of Dede Korkut, also known as the Book of Korkut Ata. The significant tales convey morals and values to the pre-Islamic beliefs and nomadic Turkic peoples' local traditions. The mythic narrative is a part of the cultural heritage of the Oghuz Turkic peoples, who are originated from Turkey, Azerbaijan, and Turkmenistan.

Basically, Dede Korkut narratives consist of a preface and 12 stories. These stories are told from the mouth of Dede Korkut. Extraordinary events and realistic events are intertwined in the work. In addition to the details about the old lifestyles of the Turks, there are also features related to the religion of Islam. The main storyteller, "Dede Korkut" mentioned in the work is an unknown folk poet. It is thought that these stories, which lived in the oral tradition environment until the 15th century, were written down by an unknown poet, and it is known that these stories still live in the oral tradition environment in Anatolia and Turkish societies.

The stories mainly tell of the wars of the Oghuz Turks with the Georgians, Abkhaz and Trabzon Greeks between the 12th and 14th centuries and the internal struggle of the Turkish tribes. There are also traces of the old epics of the Oghuzs in the work. The narratives also emphasize the desire of the Turkish nation, its lifestyle, traditions and customs, social life, and the place of people in society. These verbal communication texts, which aim to summarize the events in the society and put them in the most

effective mythical form so that future generations can learn from them, have preserved their effectiveness throughout the ages.

2. AIMS AND METHODOLOGY

Dede Korkut's reputation is still strong in the twenty-first century. Oral and visual narratives continue to spread Dede Korkut's image and the memory of those valiant times. This paper attempts to analyze how these images are scattered and how could be handled through the 12T's approach, inspired by the A Six-Approach T's to Content-Based Instruction by Stoller & Grabe in 1997 and developed into as a film analysis technique by Pembecioğlu by 2012.

Each T represents a separate viewpoint evaluating the caliber of the provided text. Following the texts' consistency and cohesion, the major goal was to organize the 12 texts as a single one reaching at a formula that revealed or explained the nature, purpose, and placement of the necessary components.

Today, used in many film analysis research papers 12T's approach makes it possible to make a content analysis to find out how the Dede Korkut stories are depicted for various purposes in highly different ways. Namely, Theme, Topic, Text, Thread, Task, Transfers & Trends, Transition, Thinking, Tailoring, Taking Risks, Technology, and Transmedia. These T's put forward how the narrative is shaped and what it includes apart from the main issue.

3. FINDINGS

The stories also highlight the aspirations of the Turkish people, their way of life, their traditions, and their social structure. These oral communication texts have maintained their potency throughout the millennia. They strive to condense social events and present them in the most effective legendary form so that subsequent generations might learn from them. The findings of the study is classified under the headings of the 12T's and each story is analyzed regarding the functions of T's.

3.1. Theme

As to clarify the structure, in the narratives of Dede Korkut, theme provides us a large scale of concepts ranging from the friendship to trust, from commitment to the love of life, honour, self-realization, establishing a conscious community and creating perfect citizens, etc. Regarding "Theme", as a very general umbrella term, social and cultural values are prioritized in all Dede Korkut stories.

3.2. Topic

A Topic is the subunit of content which explores more specific aspects of the theme. These are selected to complement audience interests, content resources, cultural preferences, and larger marketing objectives. In general, topics are organized to generate maximum coherence for the theme and text as to provide opportunities to explore both content and characters. Regarding the topic of the stories each story seems to be an episode of a longer story, having a different time, involving different heroic characters in its plot and requiring a different tone of attention. Yet, the main topic is introduced in a mysterious way, through the unknown storyteller, Dede Korkut. This is important because, nobody knows who is Dede Korkut. The resources state that we do not have enough information on the personality of Dede Korkut. Dede Korkut, also known as Korkut-Ata, is rumored to be the son of Kara Hoca from the Bayat clan of the Oghuzes. His IX. and XI. It is understood from the stories that he was born at the place where the SiriDerya river empties into the Aral Lake in Turkestan between the centuries, that he had a son named Ürgeç Dede, that he was highly respected by the Oghuz Turks, and that he mentored and counseled the Turkish khans who ruled in these regions (Salmenova, 2020:58).

Dede Korkut, who is said to be a descendant of the Prophet Isaac according to some legends, lived around the Aral Lake of Turkestan between the 9th and 11th centuries. His epics began to stroll around and pass into oral culture between the years 570-632. It is not a coincidence that the stories of Dede Korkut, who is said to have lived in Kars for a while, are known throughout the Turkish world. Dede Korkut stories give important clues about the life, beliefs and social customs of the Oghuz Turks in those times. The narratives are thought to have been written down in the 14th century. So, we may assume that there might be some changes between the oral forms and the written forms, however, the main cornerstones, the themes, the values stand still due to the generally acceptance by the society and the level of the public awareness.

3.3. Text

Both the storyteller and the author of the stories are shrouded in obscurity. The author of the Dede Korkut tales is unknown. Dede Korkut stories were formed in 9th, 11th centuries and put into the written text in the 15th century. We are introduced to the characters almost one by one in each story. These stories seem to be intermingling with each other referring to each other and thus, the whole text seem to be creating its own collaquations, values, cohesion and coherence.

In the narratives, the characters' emotions and ideas are represented in verse while the events are described in prose. The use of pure language and the inclusion of exceptional events are what distinguish it as a unique work. The stories that display the vivid and organic beauty of Turkish language typically contain sound repetitions as well. The legends of Dede Korkut were passed down among the Turks in the 15th century by word of mouth in different languages. It was written down during the Akkoyunlu era in the 16th century when it was compiled in a book known as The Book of Dede Korkut (Meeker, 1992).

The stories begin with the banquet given by the Hanlar Han Bayındır Han or Salur Kazan. Oghuz chiefs go hunting after getting permission from Bayındır Han or Salur Kazan. Meanwhile, their homeland is attacked by the enemy. As a result, they lose their property, while the Oghuz lords come one by one and defeat the enemy and save their country and the captives. It is evident that during this time, when everyone wanted to be inspired and united, the stories were told in front of enormous crowds. Every person in the community can acquire valuable lessons from each of these tales, it is believed. The geographical area where the stories take place is the east and west of the Caspian Sea. Kazılık Mountain, Ala Mountain, etc., are among the places in the East. Places are the first things that come to mind. In the west of the Caspian Sea, this region is the North East Anatolian Region of Azerbaijan and Turkey. Although this vast geography is not named, it is an Oghuz country.

The introduction to the book was written for the introduction of Dede Korkut and consists of two parts The first part is the part that introduces Dede Korkut. The second part is devoted to the words of Dede Korkut. After this introduction, which starts with the basmala and ends with a prayer, there are 12 stories in the book. These are, in order:

• In the story of Boğaç Han, son of Dirse Han; Dirse Han's valiant rams try to have his son Boğaç Han killed by his father with a slander. When they failed, they handed over Dirse to the infidels.

• In the epic where the house of Salur Kazan was looted; While Kazan Khan was having fun and hunting with his lords, he was raided by infidels, his mother, wife and son were taken as prisoners. Kazan Khan and his friends try to free the captives.

• In the story of Bamsı Beyrek, son of Kam Püre; during a wedding, the infidels kidnap Beyrek.

• In the epic where Uruz Bey, son of Kazan Bey, was captured; While Kazan Khan was teaching his son Uruz a fighting lesson, Uruz was taken prisoner.

• In the epic of Deli Dumrul, son of Duha Koca; Deli Dumrul meets Azrael and is defeated by him.

• In the epic of Kan Turali, son of Kangli Koca; Kan Turalı wrestles with three monsters to get the daughter of the Trabzon Tekfur and while returning to his camp with the girl, he is attacked by the infidels.

• In the epic of Kazıklık Kocaoğlu Yigenek; Yigenek fights the infidels to save his captive father.

• In the epic where Basat killed Tepegoz; Basat fights a monster-human Cyclops.

• In the epic of Emre, son of Begil; Begil got angry with Kazan Khan because of a matter of honor and wanted to rebel against him, he fell off the horse during a hunt, the enemies heard about this and attacked his army, his son fought the infidels and was victorious only with the help of Allah.

• In the story of Segrek, son of Usun Koca; Segrek struggles to save his captive brother.

• In the epic that Salur Kazan was captured by his son Uruzun; Kazan Khan is captured by the enemies while sleeping and is rescued by his son.

• In the epic where the Inner Oghuz was the rebel of the Outer Oghuz and Beyrek died; Due to a matter of dignity, the Outer - Oghuz rebels against the Inner - Oghuz.

These aren't just ordinary texts. Each one of them is a narrative to be told for centuries involving lessons to be learned from. Each narrative is connected to and entangled with one another. Their beginnings and endings have been reduced to standard texts, and their textual elements are similar to one another. Due to their transition into other languages and current discourse, they have maintained their value, validity, and fame. However, it is acknowledged that some details were omitted since they seem to be unnecessary in modern ages and that the superfluous repeats, which get shorter and shorter, are removed.

3.4. Thread

Sometimes, the story of the story become more important than the narrative itself. It's just the case in the Dede Korkut stories. The different tales and rumours about the identity of Dede Korkut are so charming that these gather people more than the stories. However, Dede Korkut stories are the clearest documents that shed light on the Turkish spirit, Turkish thought, Turkish culture and lifestyle. It is not racism, discrimination, or deep nationalism that comes out in large part in the narratives. This is the product of an understanding that is full of warnings that people with the same values should not forget certain rituals, that motivates them, and is full of sentences that glorify and praise Turks.In the stories, there are 300 brave men with the gentlemen and 40 men with their children. Next to the women, there are 40 thin-waisted girls. These elements show us today, how the society is structured and how the values were established.

According to Kazakh sources, Dede Korkut, the main character of the Dede Korkut stories, is from Kızılorda, and his tomb is located on the Siriderya River's edge (Salmenova, 2020). It took 36 months for the mythological and legendary story hero Dede Korkut to be born. The seasons shifted and extraordinary things occurred when he was born. Dede Korkut's death is replete with unusual events, just like his birth. He allegedly lived for 295 years. When he thought he was about to die, he traveled far and wide, but wherever he went, he encountered others who had dug his own grave. He then put his prayer mat on the Siriderya River and started to worship after realizing he could not avoid death. Dede Korkut was bitten by a snake, and the river waves carried him to the location of his burial today. The Oghuzs are thought to be mentored by Dede Korkut. He provides solutions to Oghuz people's issues, names newborns, and marries those who desire marriage. In addition, he is the creator of kopuz and the supreme bard. He plays the kopuz and delivers epic tales at the end of each tale.

In the stories, although the Oghuzs were Muslims, religion was not put forward as a strong element. This shows that they have built a more civil society as an egalitarian, just, and respectful society, although they are faithful. However, before going on a journey, the Oghuz make ablution with pure water and pray two rak'ahs. They send salawat to "the well-known Muhammad" while attacking the foes. They always convert the churches in the castles they captured from their adversaries into mosques at the end of the wars. During their attacks they slaughter the monks, and sound the call to prayer. Additionally, four angels—Gabriel, Azrail, Israfil, and Mikail—as well as prophets—Hz. Musa and Prophet Muhammad—three caliphs—Hz. Abu Bakir, Prophet Osman, and Hz. Ali—and verses from the Qur'an—Amme, Tabereke, Yasin, and Ihlas Suras—are mentioned throughout the whole narrative.

Besides the wartime actions, the world portrayed in peacetime activities is extremely serene and peaceful. Women and men have a ritualized way of life. Many symbolic items are seen on this plane. Colors, actions, sung songs always have a meaning. All these offer codes that can be understood by certain individuals or the entire society.

3.5. Task

The tradition of storytelling, gathering people, building a society or implementing certain values within the different parts or classes of the society was important. In a way, the stories create an intertextual area unifying all the people. Thus, the theme of these stories also include a "calling" or "warning" function. And the task presumed in each story was to unite people, create a certain sould embedded in each and every one, with the same values. It's the dignity of the society and the pureness of the messages. It's

very important to figure out that all these stories were told during the conflict and war times. Thus, each story has a function promoting mediation, decision making and thinking in a healthy and clear way.

In the stories of Dede Korkut, Hanlar Han Bayındır Han is in the highest position. After that comes Salur Kazan. Every Khan has a sofa. Beylik is given to the children of the gentlemen after hunting, bird-watching and beheading. Naming is very important in Dede Korkut stories. For example, a child who does not hunt, bird or behead is not given a name. This is regarded as a sanctioned social punishment. In this case, it indicates that a youngster who lacks a certain competency must live as an ordinary citizen with no individuality and as a person who is rejected by society.

For this reason, the most crucial lesson that kids should take away from these tales is that they have the power to choose how they will be remembered. The tales emphasize that every youngster will be valued for their finest efforts by society. Therefore, it is up to the kids to figure out what they do best.

3.6. Transfers & Trends

When questioned about what makes these stories so well-known today, in fact, it is evident that many ideas, meanings, and ideals from Dede Korkut's stories are still valid today. People nowadays can learn a lot from the way of life of those times. The reasons they fought for remain worthy of support today. Many times in the stories, it is mentioned that adversaries have kidnapped children, ladies, mothers, and spouses. Similar issues, bring up the grief that is still important today in any society. Today's current issues still include things like violence against women, child abuse, and refugees who are forced to alter their religion, language, and geography.

In the stories, certain transfers and perceptual patterns show up. One of them is the portrayal of Islam or whether morals are upheld in the stories. The degree to which the behaviors that can be extreme examples are handled clearly becomes incredibly crucial when taking into account that these stories are shared in social settings where everyone is present. The stories' depictions of religion appear to be uncensored. It can be claimed that sequences addressing the beliefs and habits of the time favoured a highly real and authentic portrayal. Despite this, they provide milkshakes to girls who do not believe in Islam and continue to use alcohol, which is forbidden by Islam. They consume and drink horse meat. For example Deli Dumrul, who does not believe in God, wants to fight with him. However, Acıduman & Arda, (2011) state that, the Turks began to embrace Islam in masses only in the tenth century and before that, Shamanism and the Sky God were widely practiced among the Turks. Perhaps that’s why religious issues were not emphasized in the stories.

In the stories, along with the Islamic elements, the influence of Shamanism is also seen. According to some researchers, since the Turkish society had just accepted Islam at that time, the influence of Islam in the stories is superficial. The coexistence of Shamanism and Islamic elements in the stories can be attributed to the Turks being nomadic.

Since they lived in a nomadic way and apart from each other, it is not surprising that religious elements are not at the forefront in these stories that emerged during the spread of Islam.

Some of the stories are based on the Quran, for example, when the time of death comes, we pray that Allah will not separate people from faith and pure water (wudu water), the heroes perform ablution, the Azrael's name is mentioned and many Islamic elements appear before us. When it comes to some shamanist elements, the heroes' drinking, water, tree, mountain motifs are among the first to catch the eye.

In the stories, the family is very solid. Except for the Bamsı Beyrek story, all Oghuz beys are married to one wife. Bamsı Beyrek's second marriage is due to the girl's help and Beyrek's promise during Parasar's liberation from Bayburt Fortress. Oghuz gentlemen are respectful towards women.

Additionally, stories of Dede Korkut do not contain hypocrisy. All ladies and gentlemen are brave. They don't lie, and the only one who does is Yalancolu Yaltacuk, who appears in the Bams Beyrek narrative. Oghuz holds mothers in high regard, saying that "God's right is a mother's right." A boy is the preferred child. The stories depict a nomadic way of life. Their herd is their sole resource. They have highly expensive camels, horses, and sheep. There are shepherds for these thousands of animals.

In the stories, besides the kopuz, the drum is also mentioned. While drumming before going to war, kopuz is a musical instrument that almost every Oghuz mind never misses. In fact, kopuz is a sign of recognition among the Oghuzs.

In the stories, mountains are so high as to disallow the people but nature is very lively, majestic, vicious. Mountains and streams were described in the tales as being alive and having a voice. The hunt is one of the recurring themes in the stories. Most stories feature humans hunting. It is necessary to keep in mind that crucial choices were made in the hunting area. The book is a crucial source for understanding Turkish language, culture, and folklore. Turkish customs for birth, marriage, and death, as well as for oaths, kids' games, folk medicine, and folk veterinary practice. The first sources could be used are primarily stories by Dede Korkut.

According to this viewpoint, narratives offer crucial anthropological sources and evidence. They also depict the society at that time, which had various sociological components. It also incorporated psychology and even economics, such as evaluating the strength of the adversary or the worth of the herd.

3.7. Transition

These epic stories of the wars of Oghuz Turks with other Turkish tribes or with Greeks, Abaza and Georgians get back to the 14th century and took its final form in the 15th century before it was written down in the 15th and 16th centuries. The stories' unknown or nameless authors lead to a variety of transitions regarding the storyteller. Over time, numerous variations of the potential storyteller have been created. This might be accepted as one of the main transitions.

The other transition could be seen in the globalization of the manuscripts. There are two manuscript copies of Dede Korkut stories, one in the Dresden Library in Germany and the other in the Vatican. Thus it means that they are globally known, by other cultures as well. The Dede Korkut stories are the most significant piece of literature about the beginnings of the Turkish minstrel culture that we are aware of. The poet travels from one large nomad tent to the other by taking Kolça kopuz, according to the story's preface. This work reveals the minstrels' primary characteristics and folk cuisine like flatbread, yogurt, black sheep stew, etc.

Dede Korkut stories provided material for many studies both in literature and in cultural and academic terms. Families, parents, teachers, thinkers are all involved in discussions. (i.e. Alsaç, 2018). Regarding the Dede Korkut stories, Kilisli Muallim Rıfat, Orhan Şaik Gökyay, Muharrem Ergin, Saim Sakaoğlu, Osman Fikri Sertkaya, Semih Tezcan, Dursun Yıldırım, Keriman Üstünova, Güllü Yoloğlu, Ali Duymaz, etc. are some of the scientific researchers. Dede Korkut stories provided material for many studies both in literature and in cultural and academic terms.

In her thesis, Çetinkaya (2015) questioned and evaluated the symbols used in Dede Korkut narratives depending on the reference frequencies and usage values in the stories. These elements, which are frequently repeated in the stories and have significant meaning intensities in the story plot, have been tried to be analyzed in accordance with the context in which they are used.

3.8. Thinking

Every different symbol in Dede Korkut narratives is still important today. For example, the symbols could be classified in nine different classes: Herbal Symbols, Natural/Stoneal Symbols, Geometric-Signal Symbols, Animal Symbols, Spatial Symbols, Mystical Heroic Symbols, Objective Symbols, Color Symbols, Numeric Symbols. Dede Korkut stories offer many economic, psychological, sociological, cultural, historical, linguistic, biological, genetic, geographical and political clues about what kind of a battlefield the world at that time was. It is important to check how historical facts overlap with narrative reality. According to the current state of research, two historical layers can be seen in these epics. To Özel, (2015), in the stories, Pechenegs and Kipchaks in the SiriDerya region, the former homeland of the Oghuz, were portrayed through their struggle and communication with their neighbors. The chapters related to this were formed around the name of Salur Kazan before the Oghuzs came to Anatolia and as an epic of the Salur Tribe and adapted to neighborly relations. Eyüboğlu (2022) emphasizes that although they predict that they took place on different dates, there are many studies that

relate the Oghuz and Pecheneg wars to the same geography (Boratav, 1958; Sümer, 1959; Konıratbayev, 2000).

The second layer of the narrative overlaps with another era. Starting from the middle of the 13th century, the influx of the Turkmen groups and mostly Akkoyunlus to the homelands of Georgians, Abkhazians, and especially Trabzon Greeks in East - Anatolia and Azerbaijan and various neighborly relations with these tribes constitute the second main layer. These were embroidered around the name of Bayındır Han.

To Şen, (2022) two levels of the Dede Korkut stories stand out when the location's topography is taken into account. Some of the locations mentioned actively contribute to the setting of the story, while others are merely given as names. The Oghuz provinces or simply Oghuz are the names given by the story staff to the locations where the stories are set. In essence, the province of Oghuz is divided into two parts: İç Oghuz (Üçoklar - Three Arrows) and Taş Oghuz (Bozoklar - Boz Arrows). The contemporary settlement of these locations is depicted as being in northeastern Anatolia. Along with the locations marked on the maps as Akçakale, Cızıglar, Derbend, Mardin, and Bayburt, other names for the landscape include Alagan, Göçedag, Karacuk Mountain, Karada, and Amıt Suyu Dereşam, Gökçe Deniz, Uzun Pınar, etc. were also frequently used. Apart from the places where the actual decoration is formed, the names of Istanbul, Greek, Damascus, Mecca and some mountains in Turkestan, were also mentioned.

It is commonly accepted that the nuclear family type, in which men and women have equal rights and each of them fulfills their social tasks properly and competently, is a strong family institution. Women and men rely on one another. In society, women and men have equal rights. Alongside the men, young ladies who perform similar tasks were engaged in arm-wrestling with the upcoming young man, ride horses, use swords, and demand that a man beat her before they get married. Women typically appear as sexual objects in many myths and tales of the East and West, but in Dede Korkut's stories, a woman is like a rose that cannot be cut because of the importance of mother's right and monogamy. In the stories, there is no love life outside of the family.

3.9. Tailoring

"Tailoring," calls on clever settings in order for the theme to prosper. When anything is integrated into the story, another component is highlighted or a multifaceted, multilingual, and multicultural viewpoint is made clear. By including several multidisciplinary elements into the story, one may be able to analyze the issue from various perspectives.

Şenol (2019) mentions the relationship between the cultures and how The Book of Dede Korkut becomes the common treasure of both Turkish and Hungarian traditions. Until now, neither folklore researchers nor those who are interested in our roots have been able to read Hungarian. This might be accepted as a kind of tailoring to attach the similar cultures to each other through narratives. In some other works, Dede Korkut stories were compared and contrasted with the mythological ones (Sahin, 2015).

Although the extraordinary situations in the stories are a research topic in themselves, these stories are like the mirror of Turkish society at that time. In the Dede Korkut stories, according to the conditions of that period, a high civilization, justice and honesty are encountered. This might be a bit of tailored condition, promoting a hope to become real or describing a utopia. Neverthless, there were also the wars, the bad and ugly side of the dream sometimes turning to be a nightmare.

3.10. Taking Risks

Taking risks could be evaluated in different ways. One of them is the risk to the storyteller. There is always the risk of the audience losing their attention, misunderstanding, or getting bored due to the length of the narrative. The little details of those times could be having great risks in today's lifestyle. For example, the nomadic way of life of the past might not call safe for people today. Dede Korkut's stories there described the tent culture. The tents they made are an element of civilization for that period, yet, they do not carry the same value and meaning nowadays.

One other risk is the misleading clues in the old stories. In the stories, the heroes were given the enemies time and space to rest, providing them the right to choose their weapons. These behaviors are symbols of justice and tolerance. Yet, these privileges of the past might not be valid anymore.

Dede Korkut stories, mention young girls choose the people they will marry, and they try their bravery by wrestling and riding horses during the elections. This also sounds like a utopia still for some of the geographies of the world even in the 21st century.

In the stories, it is seen that the children are not given a name until they do a useful job and reveal their personalities. When the child proves himself, Dede Korkut comes and names the child. Even if it has a motivating function in the past, this tradition seems to be somewhat cruel to the people today. And pretending to be robots, in some parts of the world, people call themselves in numbers only etc.

Regarding the texture of the stories, the risks taken by the characters of the plot could be summed up as being unprepared for the enemy attacks, getting rid of the foes, not being involved in rumors, or saving the kidnapped family members.

3.11. Technology

The values of the *Rural And Agricultural Societies* (after 12,000 BC) and the values of the *Hunting And Gathering Societies* (after 50,000 BC) that managed to endure from the beginning of the world were not the same. Values, ancestry, and reputation moved to the center stage in *Traditional Societies* (about 6000 BC), where new lands were found and new foods were first produced. Around 200 years ago, *Post-Industrial Societies*, which emerged alongside industrialization, brought more adrift social interactions with them. A classed type of life, denoted as the privileged and the unprivileged, had already been generated by *Industrialized First World Societies* in the 17th and 18th centuries.

Conflicts over values and religious beliefs were also prevalent at this time. *The Second World Communities* (USA/USSR in the 19th century) and *Third World Societies* (Traditional Living), which we frequently recall from recent history, appeared to have chosen a way of life that challenged *Post-Industrial Societies* by bringing traditional life and traditional values to the fore.

The necessity for mankind to advance is emphasized today, and it is disclosed that new developments and transformations are anticipated due to projections like Industry 4.0 and Society 5.0. Some claim that these developments include plans to transgress religious, societal, and national boundaries as well as those of identity, gender, and even identity. The concept of "Society 5.0" describes a social system that can mitigate the drawbacks of excessive technological use. We must be able to view the advancement of communication technology not as a danger but rather as a revolution or as opening up new opportunities for the benefit of mankind.

Regarding this chronology, the way the technology is used in the narratives overlap with the reality of nomadic people in those times. However, their method of assessing actions, attitudes, people, wealth, and achievement is still relatively significant today. Even if it is widely acknowledged that technology is the primary factor influencing how people live their lives, it is fascinating to note that some of the values emphasized in historical tales seem to be just as relevant, if not more so, today.

3.12. Transmedia

Transmedia explores the various ways in which a narrative takes shape across several media. The message can change and its effect can be differentiated by altering the receiver and sender's roles, the visual and auditory richness, or access to them. In this perspective, Gümüşer (2021) emphasizes how Dede Korkut narratives can be found in a variety of media outlets today and the significance of the media in the transition from oral to written culture environments as well as the reflection of Dede Korkut narratives in electronic cultural environments. Analysing the differences between the plot, characters, setting, clothing, language, and style of the recent movies Deli Dumrul, Salur Kazan: Zoraki Kahraman, and Bams Beyrek, Gümüşer emphasizes that even if the skeleton of the storylines is kept yet, humor and popular culture aspects were added to grasp the attention of the audience.

Even if the main texts aim for the adults of the time, Özcan, (2008) puts forward the Dede Korkut Stories as the source of folk literature texts for children's literature. Whereas Özcan, mentions the way Dede Korkut stories could be the source of information for the new cartoons, Akgül and Şimşek (2021) mentions how these stories were carried out to the electronic culture. They dwell on the way the stories were transferred from oral culture to electronic one, while Kızıldağ, (2019) questions the cinema versions of the stories. All these exemplify good variations of the transmedia function of the narratives.

Dede Korkut's stories address the child's perspective and their structural, functional, contextual, semantic, and semiotic allusions at the moment of communication with the child as one of the most fundamental works of Turkish languages and one of the key sources in Turkish language studies. It should be underlined that the study strives to identify and provide examples of the value placed on children by Eurasian nations by bridging the gap between Turkish oral tradition and historical writings. It is intended to deliver research that discusses the significance, meaning, and value given to children from the past to the present, drawing on the well-known oral and literary works of the Turks. Even this perspective leads us to think on transmedia in a deeper way as to lead the narratives have a life-long journey for the individuals.

4. CONCLUSION

Regardless of whether they are fairy tales, myths, epics, legends or stories, Dede Korkut narratives undoubtedly have a very important place in Turkish Literature. In addition to their value in the field of literature, they reflect the social life, customs and traditions of our ancestors, the Oghuzs, in Central Asia and Anatolia.

One of the founding authors of Turkic literature, Dede Korkut, wrote several works, including his testament, that is intended to instill in today's youth and future generations a sense of true patriotism, the growth of a conscious human image based on moral principles, human problems, life principles, purpose, and national identity related to social and national concerns.

In the narratives, the future of the people, preservation of common moral values and qualities, education, and respect for the traditions and customs of the past were all discussed. The moral traditions of the Dede Korkut narratives, which are also a living store of wisdom and an unending source of hope for the future, maintain the Turkish and Kazakh people's love of nature, the huge Fatherland, and its glorious past.

Dede Korkut expresses the Oghuz Turks, their beliefs, lifestyles, traditions and customs, bravery, solid character and morality, vastness of the soul, in a naive, pure and clear Turkish. During the oral narrative sessions in the storytelling episodes, the kopuzes played have a lithe rhythm and a burnt air accompany the poems. Dede Korkut's heroes preach goodness and righteousness. He motivates the society and states that he is always there for the weak and the helpless. The narratives are full of words proving that these oldfashioned people are the men of their words. Almost all stories emphasize the Turkish nation's unity and solidarity, as well as holding hands with national solidarity, through a range of perspectives.

All media could be used for educational purposes, cylical and repetitive information in different sources might reinforce learning. When a baby is born, they are incredibly wealthy. These richnesses—which people innately possess in their own bodies—can be summed up as the richness of sensation, richness of perception, richness of interpretation, richness of recollection, richness of reception, and richness of adaptation as well as attaching ideas to each other. All of these glories are influenced by the people encountered throughout life, role models, and social narratives that they look up to in society. In a sense, the tales that permeate that society schematize and structure youngsters.

Today, new mass media offer individuals and societies new lifestyles, expectations, production and consumption models and examples of action. It does this so quickly and in such an eclectic manner that individuals and societies, without even realizing what they are consuming, take this newly presented form, function and content, not only consume it, but also change their lifestyle by adding it to themselves.

Looking at the past from the present, we see that children are involved in a very different communication model, mostly based on oral culture. In this model, due to the oral culture structure, the messages are given to the child without being designed and visualized ready-made, thus contributing to the development of the child's perception and imagination, and the messages in the presented narrative can have very different impacts on the child. History, culture, facts and events conveyed through myths also give us different heroes and heroic presentations, and these narratives have an extremely important place in the development of the child.

Augé, (1998:67) emphasizes that starting from the lullabies that the child hears for the first time, she cares about almost everything that is said about herself or her peers and remembers it throughout her

life and mentions that childhood memories determine completely harmless but unconnected communication codes.

It should be viewed as a method of developing strong empathy for other people in the community, where children learn from the forms of communication and experiences portrayed in the stories and refresh their knowledge in the subjects about which they are interested.

The many pieces of information are combined to create a supersign, a symbolic image, or a superunit (image, icon). They are grouped if similar or related ones follow them; if they don't show up and reoccur, these images are lost. Pre-cognitive development in childhood is when this happens states Sun (1980:50). Uyumaz, (2012) also handles the child education in Dede Korkut stories.

In narratives, the child does not form the intended audience, yet the narratives have a structure that children can take lessons from. Child education has an important place in all narrated events. Children are attached to their mothers with great love and respect, they especially show great respect to their fathers, when young people are in a difficult situation, they beg Allah with all their faith and ask for help. It is among our knowledge that Russia, which noticed this element of belief in the stories in the 20th century, found the book Dede Korkut dangerous for its own regime and banned it from being read.

In the stories, it is repeatedly told how the childless family is insulted in the community, how the childless Khans make vows for a child, especially a boy, do good to the poor and pray to God. The fact that Bayındır Han, the Hanlar Han, hosted the childless Hans from the black tent and insulted them, is bright evidence of the population policy among the ancient Turks. The importance of being a mother and a father is frequently emphasised. The value of a woman is that she is the mother of the holy Turkish child. The level of women who are not mothers in society is very low. In most of the stories, the child education is put forward and most frequently how the child should be protected from strangers, enemies were examplified.

How to flourish the abilites of the children was also mentioned frequently, citing the lessons such as bowing, shooting arrows, horseback riding, hunting, and playing swords in battle. Even if children are older, kissing the hands of their fathers, mothers and even older brothers and listening to their advice is an indispensable form of education.

Dede Korkut has been telling us his stories in a way that has endured the test of time for millennia. Numerous studies have been carried out and will be conducted on these tales. In contrast to their historical lives, which are shown as being the institution garnering the most importance in society, Dede Korkut's stories are incredibly vivid, colorful, and innovative. The families depicted in the stories portray a couple and family members who are committed to one another until death; it is a kind of loving family where members are willing to sacrifice their life to one another and to their children. This is maybe the most significant lesson of all.

REFERENCES

Akgül, M., & Şimşek, M. (2021). Sözlü Kültürün Elektronik Kültüre Taşinmasi: Dede Korkut Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme. Folklor Akademi Dergisi, 4(2), 281-301.

Alsaç, F. (2018). DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE KÜLTÜREL BELLEK BAĞLAMINDA GELENEKLER. Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature, 4(1), 17-35.

Augé, Marc, (1998) Unutma Biçimleri, (Les formes de l'oubli, Manuels Payot' tan çeviren Mehmet Sert), Om Yayınevi

Barthold, V. (1962). The book of my grandfather Korkut. Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences.

Boratav, Pertev Naili (1958). "Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, C. XIII, S. 48, s. 31-62.

Çetinkaya, G. (2015). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Semboller. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halkbilimi Bilim Dalı

Gümüşer, T. (2021). Dede Korkut Anlatılarının Medyada İşlenmesi: Deli Dumrul, Salur Kazan: Zoraki Kahraman ve Bamsı Beyrek Filmleri Örneği . YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi , 1 (2) , 208-224 . DOI: 10.29228/yazitdergisi.54806

Kizildağ, A. G. H. (2019). Dede Korkut Hikâyelerinin Sinemaya Aktarımında Geleneğin İcadı, Dilin Adaptasyonu ve Kurgunun Yeniden Yaratımı:"Salur Kazan: Zoraki Kahraman" Filmi Örneği.

Konıratbayev, Avelbek (2000). "Korkut Ata Hakkında", akt. Dinara Düysebayeva, *Kazakistan"da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 147-182.

Meeker, M. (1992). The Dede Korkut Ethic. International Journal of Middle East Studies, 24(3), 395-417. doi:10.1017/S0020743800021954

Özcan, H. (2008). Halk Edebiyati Metinlerinin Çocuk Edebiyatina Kaynak Olmasi Ve Örneklem Olarak Dede Korkut Hikayeleri. Electronic Turkish Studies, 3(2).

Özel, H. (2015). Dede Korkut Destanlarında Oğuzların Düşmanları Kimlerdi?. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 15(2), 181-184.

Şahin, E. (2015). A mythic journey to Polyphemus, Tepegöz and Grendel. Int J Lit Arts, 3, 12-17.

Salmenova, Zhadyra (2020). Kazak Halk Kültüründe Dede Korkut, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi

San, İnci, (1980). "Yaratıcılık, İki Düşünme Biçimi ve Çocuğun Yaratıcı Eğitimi", TRT Çocuk Yayınları Semineri, 26-28 Ekim 1979, Program Planlama Dairesi Başkanlığı.

Şen, R. (2022, May 3). Dede Korkut Hikayeleri, http://www.recepsen.com/sayfafer-dede-korkut-hikayeleri-95.

Şenol, M. (2019). Türk Kültürüyle Şekillenen Macar Efsaneleri. Proceedings Book, 657.

Sümer, Faruk (1959). "Oğuzlar"a Ait Destani Mahiyetde Eserler", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII/3-4, s. 359-455.

Uyumaz, G. (2012). Dede Korkut Hikayeleri'nde çocuk eğitimi (Doctoral dissertation, DEÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü).

GELENEKSEL EKOLOJİK BİLGİNİN MİMARİ ALANINDAKİ UYGULAMASINA ÖRNEK OLARAK BAYBURT KONURSU ULU CAMİİ (ÇİVİSİZ CAMİİ) ÜZERİNE BİR İNCELEME

A EXAMINATION OF THE BAYBURT KONURSU GRAND MOSQUE (ÇIVIZIZ MOSQUE) AS AN EXAMPLE OF THE TRADITIONAL ECOLOGICAL KNOWLEDGE IN THE FIELD OF ARCHITECTURE

Uzm. Soydan TERZİ, Doç. Dr. Turgay KABAK

Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt, Türkiye

ÖZET

Tarihi İpek Yolu üzerinde kurulduğu için yerleşim tarihi çok eskilere dayanan Bayburt tarihi bir şehirdir. Kendinden önceki kavimler gibi Türkler de Anadolu'ya yerleşmeye başlayınca Bayburt'un stratejik önemini hemen anlamış ve ilk yerleşip Türkleştirdiği şehirlerden birisi haline getirmiştir. Binlerce yıldır bir Türk yurdu olan Bayburt'un günümüze kadar korumayı başardığı kültürel bir kimliği vardır. Dede Korkut coğrafyasında yer alan ve Türkiye'de Dede Korkut ile Bamsı Beyrek'in mezarının olduğuna inanılan tek şehir olan Bayburt, Türk kültürünün hemen her şubesindeki varlığına örnek bulunabilen bir yerleşim yeridir.

Günümüz hızla değişim ve dönüşümün yaşandığı bir çağ olduğu için kültür de hızla değişmektedir. Bu değişim aynı zamanda bir tek tipleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Milli kültürlerin yok olmaya veya tek tipleşerek yozlaşmaya başladığı bu çağda Bayburt gibi kültürel kimliğini koruyan illerin önemi gittikçe artmaktadır. Bu bağlamda Bayburt ili Türk kültürünün sahip olduğu geleneksel bilgiyi gelecek kuşaklara aktarması ile önemli bir il olan Bayburt üzerine bugüne kadar bazı çalışmalar yapılmış olsa da daha çok çalışma yapılması gerekmektedir.

Bayburt'ta mimari alanında var olan geleneksel bilgi incelenirken çalışılması gereken mimari yapıtların başında Bayburt merkeze bağlı Konursu köyündeki "Çivisiz Cami" olarak bilinen Konursu Ulu Camii gelmektedir. Herhangi bir yapıştırıcı veya çivi kullanılmadan tamamen geçme tahtalarla inşa edilen bu camii, kırman örtüsünün yanında doğuya açılan kapısı, güney cephesinde yer alan kuş evi ve önünde bulunan çeşmenin üzerindeki hayat ağacının varlığıyla kadim Türk geleneklerinin önemli bir yansıması olarak görülmektedir.

Bu çalışmada "Çivisiz Camii"'nin yapım tekniği, kullanılan malzemeler, diğer yapılardan farkları ve binlerce yıllık Türk mimari bilgisinin yansımaları geleneksel ekolojik bilgi (GEB) açısından incelenmiştir. Bu sebeple özellikle camiinin fiziki yapısından ziyade inşaa, kullanım ve kültürel açıdan taşıdığı sembolik değerler, bilgiler ve yöre halkının yüklediği anlamlar eski Türk kültürü ile de bağlantı kurularak açıklanmıştır.

Böylece Çivisiz Camii örneğinden yola çıkarak Bayburt'ta var olan dini mimarinin sahip olduğu kültürel değer ve geleneksel bilgi halk bilim literatürüne kazandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bayburt, Geleneksel Mimari, Konursu Çivisiz Camii, Kırman Örtü.

ABSTRACT

Having founded on the historical Silk Road, Bayburt is a historical city, of which history dates back to ancient times. Just as the other tribes before it, when the Turks began to settle in Anatolia, they immediately understood the strategic importance of Bayburt and made it one of the first cities they settled and Turkified. Bayburt, which has been a Turkish homeland for thousands of years, has a cultural identity that it has managed to preserve to this day. Bayburt is the only city in the geography of Dede Korkut , and it is also believed to have the tomb of Dede Korkut and Bamsi Beyrek in its borders.

Bayburt is a settlement that can be found as an example of its presence in almost every branch of Turkish culture.

As today is an era of rapid change and transformation, culture is also changing rapidly. This change also brings about a uniformization. In our time, when national cultures are beginning to disappear or degenerate by becoming uniform, the importance of provinces that protect their cultural identity, such as Bayburt, is increasing. In this context, although some studies have been carried out on Bayburt, which is an important province, by transferring the traditional knowledge of Bayburt province Turkish culture to future generations, more studies should be done.

Konursu Grand Mosque, known as the "Çivisiz Cami" in the village of Konursu, connected to the center of Bayburt, is one of the architectural monuments that should be studied when examining the traditional knowledge of architecture in Bayburt. Completely built with wooden tenon without the use of any glue or nails, this mosque is on the eastern side of the cover to break the gate, located on the south side, a bird house and on the tree of life the fountain in front with the presence of ancient Turkish traditions is seen as an important reflection of.

In this study, the construction technique of the "Çivisiz Mosque", the materials used, the differences from other structures and the reflections of thousands of years of Turkish architectural knowledge were examined in terms of traditional ecological knowledge (GEB). For this reason, especially the symbolic values, information and meanings that the local people carry in terms of construction, use and culture rather than the physical structure of the mosque have been explained by establishing a connection with the ancient Turkish culture.

Thus, based on the example of the Çivisiz Mosque, the cultural value and traditional knowledge of the religious architecture existing in Bayburt were brought to the folk science literature.

Keywords: Bayburt, Traditional Architecture, Konursu Çivisiz Mosque, Kırman Shroud.

GİRİŞ

Geçmişi MÖ 2500-3000 yıllarına kadar uzanan Bayburt Türklerin Anadolu'da ilk fethedip yerleştikleri yerlerin başında gelmektedir. Konumu itibariyle önemli bir geçiş noktası olması şehri askeri, ticari ve kültürel anlamda önemli bir noktaya taşımıştır (Kiper, 2013, s. 9). Türklerin Anadolu'da fethedip yerleştiği ilk yerlerden birisi olan şehir kadim Türk kültürünün yansımalarının net bir şekilde izlenebileceği önemli merkezlerden birisidir.

Bayburt Türkiye'nin en küçük illerinden biri olmasına rağmen kültürel alandaki etkisi sınırlarını aşmaktadır. Bayburt, Şair Zihni, İrşadi Baba, Hicrani Baba gibi önemli kişileri yetiştirmiş; Dede Korkut Hikayeleri'ne ev sahipliği yapmış (Kabak, 2009, s. 568); barıyla, yemekleriyle, coşkun akan Çoruh Nehri ile kendine has özellikleriyle varlığını sürdüren ülkenin en küçük şehirlerden birisidir.

Bu bildiride Bayburt'ta yer alan Konursu Ulu Camii incelenmiştir. Çivisiz Camii olarak da bilinen bu tarihi caminin kadim Türk kültürü ve medeniyeti ve Türk mitolojisiyle olan bağları araştırılarak ortaya çıkarılmıştır. Tüm bu çalışmalar yapılırken gözlem ve derlemeler yapılmıştır. Ayrıca cami ile ilgili daha önceden yapılan çalışmalar da çalışmaya konu edilmiştir.

ARAŞTIRMA ve BULGULAR

İnsanoğlu dünyada var olduğu günden beri yaşadığı dünyayı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Bronowski'nin (2012, s. 18) "insanın kendi yeteneklerini keşfederek yükselmesi" şeklinde ifade ettiği bu süreçte elde edilen bilgi ve birikim nesilden nesile aktarılarak devam eder. Bu doğayı anlamlandırma ve kendi faydasına kullanma süreci ekolojik bilgiyi ortaya çıkarmaktadır.

Tanımını "insanların çevre ile ilişkisiyle bağlantılı, kuşaktan kuşağa aktarılan kümülatif bilgi, inanç ve uygulamalar" (Yolcu, & Aça, 2019, s. 3) şeklinde vereceğimiz "geleneksel ekolojik bilgi" kavramı halk biliminin alanına girmektedir. İnsanın köklerini ve doğa ile ilişkisini anlamaya yönelik araştırmaları kapsamı içine alan "geleneksel ekolojik bilgi" insanın doğayla uyum içerisinde yaşamasını sağlamak ve doğayla arasında yaşanan sorunları görmek için de önemli veriler sunmaktadır.

Bayburt geleneksel ekolojik bilgi aktarımının izlenmesi için önemli coğrafyalardan bir tanesidir. En önemli göstergelerden birisi ise şehrin mimari anlayışı olduğunu söylemek doğru olacaktır. Şehirde bölgeye has taş işçilik ile Türklerin ilk evi olan çadır mimarisi birleştirilerek oluşturulan kırman çatılı evler bu manada büyük öneme sahiptir.

Bayburt merkeze bağlı Konursu köyünde bulunan ve "Çivisiz Cami" olarak bilinen Konursu Ulu Cami herhangi bir yapıştırıcı malzeme ya da çivi kullanılmadan tamamen geçme tahtalarla inşa edilen ilginç camilerden birisidir. Kare biçiminde inşa edilen ve dört ahşap direk üzerine kurulan caminin tavanı da Bayburt'un geleneksel örtü sistemi olan "kırman örtü" şeklindedir (URL 1). Kırman tavan olmasının yanında geleneksel ve hatta mitolojik bazı özellikleri taşıması bu camiyi halk bilimi açısından değerli kılmaktadır.

Konursu Ulu Cami, birçok özelliğiyle Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya taşıdıkları binlerce yıllık geleneği yansıtıyor. Doğuya açılan kapısı, (Özkan, 2008, s. 60) Türklerin kuş sevgisinin göstergelerinden biri olan "kuş evi"nin varlığı, kadim Türk mimari geleneğinin yansıması olan "kırlangıç örtü'sü ve caminin önünde bulunan çeşmenin kitabesinin her iki yanında bulunan Türk mitolojisinin önemli figürlerinden olan "hayat ağacı" işlemesi caminin kadim köklerinin göstergesidir.

Bayburt'un geleneksel mimari anlayışının en önemli göstergelerinden biri olan kırman örtü Çivisiz Camii'nin de ilk göze çarpan görsel zenginliğidir. Caminin kırman (kırlangıç) örtüsünün üzerine oturtulduğu dört direğinden birinin üzerine Arapça sayılarla işlenmiş olan hicri 1308 tarihinden caminin kırman örtüsünün yapılan onarım sonrası yapıldığını anlıyoruz. Yapılan bu onarımda caminin kırman tavanı eski ismi "Dacırak" olan Yedigöze köyünde "Arif Usta" tarafından inşa edilmiştir (KK 1).



Şekil 1. Konursu Ulu Camii ana direkler üzerindeki yapılış tarihi.

Caminin kırman tavanı 12 sıradır (Özkan, 2008, s. 59). Müezzin mahfiline çıkan merdivenler de yine 12 sıra olması dikkat çekicidir. Dört ana direk üzerinde yükselen kırman tavan duvar diplerinde daha küçük direklerle de desteklenmektedir.

Tütekli kubbe, tüteklikli örtü, bindirme tavan ya da kırlangıç kubbe/örtü gibi (Kutlu, 2020, s. 2456) isimlerle Anadolu'nun çeşitli yerlerinde kullanılan bu örtü biçimine Bayburt'ta "kırman" adı verilmektedir. Tanımını "Kare ya da kareye yakın planlı bir mekânın üstünü, köşelerden başlayarak, birbiri üzerine çapraz konumda oturtulmuş ahşap kalaslardan(bazen ağaç gövdelerinden) oluşan bir örtü sistemi" şeklinde yapacağımız bu tavan yapısına Doğu Anadolu Bölgesi'nde sıkça rastlanmaktadır (Sözen, & Tanyeli, 2021, s. 311).

Bu örtü sistemi dumanı kolay tahliye etmesi, havalandırmayı sağlaması, ışığı odanın içinde dağıtma özelliği ve dekoratif olarak görselliğe sunduğu katkıdan (CHOI, 2017, s. 200) dolayı tercih edilmektedir.

1980 yılında başlatılan arkeolojik kazılar sonucunda keşfedilen Botay prehistorik yerleşiminde çalışmalar yapan Viktor Zaibert'e göre 30-70 m2 arasında değişen Botay konutlarının tavanları kırlangıç örtü sistemine göre daraltılarak ortada kare bir açıklık bulunacak şekilde inşa edilmiştir. Botay konutlarında araştırma yapan Zaibert bu konutların hem iç mekân tasarımı hem de mimari özellikleriyle Türk çadırının prototipi olduğunu ifade etmektedir (Kutlu, 2020, s. 4-8).

Kırman çatının Türklere ait bir örtü sistemini sadece Zaibert'ten de öğrenmiyoruz. "Bayburt'taki Hristiyan Dini Mimarisi"(Ergün, 2017) adlı tez çalışması için araştırma yapan Samet Ergün şehirde 16 tane kilise tespit etmiş ve bunları incelemiştir. İncelediği kiliselerden hiçbirinde kırman çatının bulunmayışı bu mimari örtü sisteminin Türklere ait bir anlayış olduğunu göstermektedir.



Şekil 2. Konursu Ulu Camii kırman örtü.

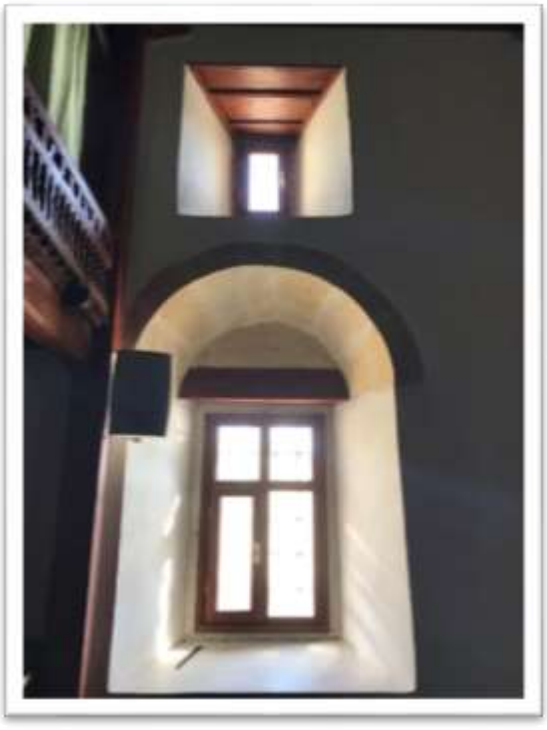
Kitabesinde 1812(Hicri 1227)yılında Ali Beyzade Ömer Ağa tarafından inşa edildiği belirtilen caminin içinde bulunan dış duvarları geleneksel taş duvar işçiliği ile yapılmıştır. Dışarıdan ve içeriden iki ustanın

taşları bağlaya bağlaya ördüğü caminin ön tarafı olan güney cephesi Bayburt taşı ile kaplanmıştır. Diğer taraflar ise eski adı "Abranz" olan Akbulut köyünden çıkan "yeşil taş"larla yapılmıştır. Caminin duvarları yapılırken bağlantıyı sağlamak için ahşaptan hatıllar kullanılmıştır (KK 1, KK 2).



Şekil 3. Konursu Ulu Camii kuzey cephesi.

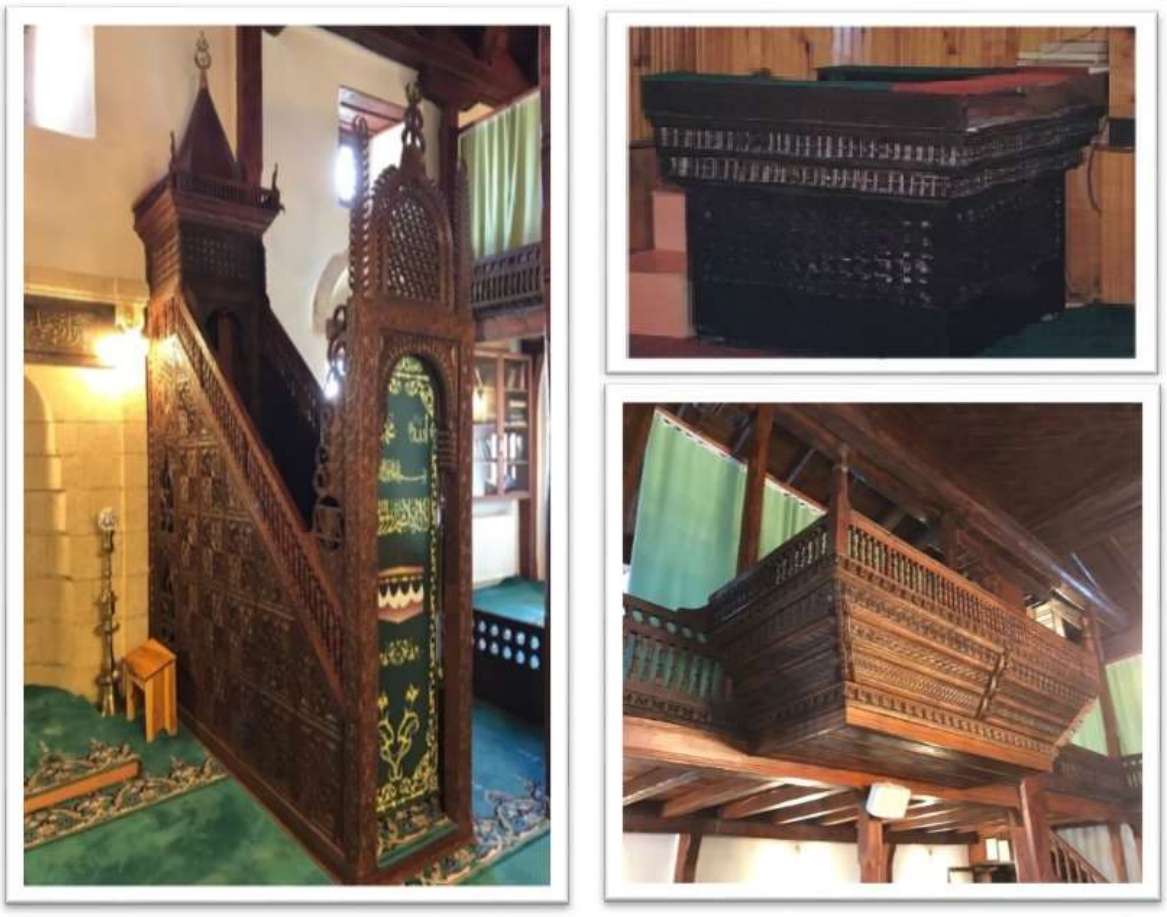
Caminin pencereleri yörenin geleneksel mimarisine uygun olarak küçük tasarlanmıştır. Ancak bir metreyi aşan duvarlar ışığın içeri girmesini engellemesin diye içeri doğru belirli bir açıyla genişleyen pencereler soğuğun girmesini engellerken ışığın yayılarak içeriye girmesini kolaylaştırmaktadır.



Şekil 4. Konursu Ulu Cami pencereleri.

Cami bu pencere yapısı, taş duvarları ve kırman örtüsü sayesinde bölgenin ağır kış şartlarında yöre halkına konforlu bir ortam sunmaktadır. Bahsedilen bu özellikler camiyi kışın sıcak tutarken yazın da serin olmasını sağlamaktadır (KK 3).

Caminin içerisinde bulunan minber üzerindeki yazıya göre minber caminin yapılışından 14 yıl sonra 1826(Hicri 1242) yılında inşa edilmiştir. Ceviz ağacından bitkisel ve geometrik şekiller işlenerek yapılan minber yine üzerindeki yazıya göre bu sanat eseri "Mustafa" adında bir usta tarafından inşa edilmiştir. Bu işlemeler daha önceleri Ermeni ustalar tarafından yapıldığı düşünülse de yazı okununca Türk bir usta tarafından yapıldığı anlaşılmıştır (KK 1).



Şekil 5. Konursu Ulu Camii minber, müezzin mahfili ve vaaz kürsüsü.

Minber üzerinde bulunan Mühr-ü Süleyman ya da Davut'un Yıldızı olarak bilinen altı köşeli yıldız figürü İsrail'i simgelediği için deforme edilerek bir kulağı kesilmiştir. Kaynak kişimiz (KK 1) bunu cehalet olarak nitelendirse de yakın zamanda yapılan restore çalışmasında da buranın düzeltilmediği görülüyor.

Müezzin mahfili, balkon korkulukları ve vaaz kürsüsünün üzerinde herhangi bir yapılış tarihi bulunmasa da gerek tarz olarak minber ile benzerlikleri gerekse de görüştüğümüz Eski Konursu Belediye Başkanı Osman Karabulut tarafından da onaylandığı üzere aynı tarihte aynı ustanın elinden çıktığı tespit edilmektedir (KK 1). Bu görüş cami ve önündeki çeşme ile ilgili bir makalesi bulunan Haldun Özkan (2008) tarafından da desteklenmektedir.

Buranın en önemli özelliği ne ameliye yapılmışsa hepsine tarih koymuşlar. Orada 'Maşallah La İlahe İllallah Usta Mustafa' yazar. Minber ile müezzin mahfili aynı usta tarafından yapılmış. Minber, müezzin mahfili ve kubbenin tepesindeki işlemeli bölüm ceviz ağacından oyularak yapılmıştır. Burası için Ermenilerin yaptığı söyleniyordu ama sonradan minberin üzerindeki yazıyı okuyunca Usta Mustafa'nın yaptığını öğrendik (KK 1).

Müezzin mahfilinin bulunduğu yerden caminin kenarlarına doğru uzanan balkon, tavandan uzatılan direklerle desteklenmiş. Buranın daha sonra alttan bazı desteklerle güçlendirmesi yapılsa da orijinalinde böyle bir durumu yoktur (KK 1).

Caminin minaresi ise 1963 yılında yapılmıştır (Özkan, 2008, s. 59). 35 metre boyundaki bu minare 2010 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan restorasyon sırasında riskli bulunarak yıkılmış ve yerine 25 metre boyunda kesme taştan yapılmış minare inşa edilmiştir (KK 2).

Caminin yenileme sırasında yıkılan iki katlı medrese ve depo bölümü ise en son yapılan bölümüdür. Burası üç kısımdan oluşmaktadır. Alt katta küçük çocukların okuduğu sıbyan mektebi yer almaktadır. Üst kat ise iki bölümden oluşmaktadır. Bir tarafı medrese olarak görev yapmaktayken diğer tarafı ise caminin icara(bir çeşit tarla kiralama yöntemi) verilmiş tarlalarından toplanan ürünlerin depolandığı yerdir (Rapor, 2013).

“Pimapenle kesili olan yerde bir giriş vardı yanında da caminin icara verilmiş tarlalarından gelen zahraları koyduğumuz yer vardı. Altta sıbyan mektebi vardı üstünde de hocamınan ben ohurduh.”(KK 2).



Şekil 1. Konursu Ulu Camii eski ve yeni hali.

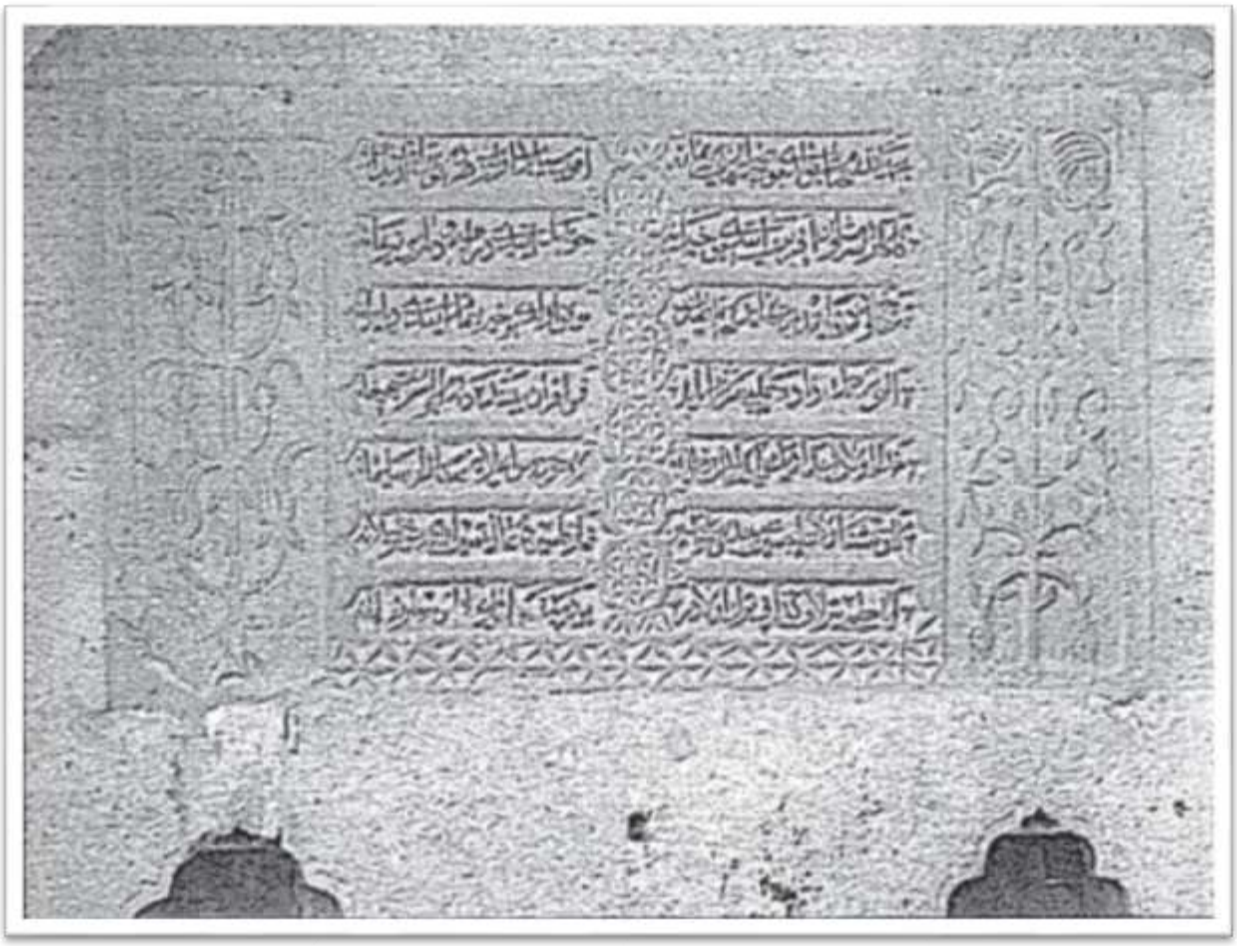
Kuşlar Türkler için İslamiyet öncesinde de sonrasında da oldukça önemli görülmüştür. Şamanlar kostümlerinde kuş tüylerinin bulunmasının yanında (Ülgen, 1994) şaman teflerinin üzerinde de kuş görsellerinin bulunuyor olması bunun göstergelerinden birisidir. İslamiyet’in kabulünden sonra ise kurulan Selçuklu Devleti’nin simgesinin yine çift başlı kartal olması kuşların Türk kültüründeki önemini ortaya koymaktadır.

Konursu Ulu Camii’nin duvarında bulunan kuş evi kadim Türk geleneklerinin önemli yansımalarından biri olarak görülmektedir. Caminin giriş kısmının olduğu tarafta bulunan kuş evi bölge halkı olarak da gölgesinin duvara vuruşuna göre saat olarak da kullanılmıştır.(KK 1)



Şekil 7: Cami duvarına yapılmış kuş evi.

Son olarak caminin önüne inşa edilmiş çeşmeye de değinmek doğru olacaktır. Çünkü çeşmeler de Türkler için oldukça önemlidir. Hayatın kaynağı olarak görülen suyun insanlara ulaştırılması için imkânı olan kişilerce hayır olarak mümkün olan her yere yaptırılmıştır. Konursu Ulu Camii önüne yapılan çeşmenin üzerindeki kitabede bir şiir ve "hayat ağacı" görseli bulunmaktadır.



Şekil 2: Konursu Ulu Cami Çeşmesi kitabesi (Çalık, Genç, & Ercan, 2018, s. 47)

Caminin üzerinde yer alan kitabede yazılanlar aşağıda belirtilmiştir:

"Bi hamdiillâh hitâm buldu bu çeşme sân kerîmâne/ Akub seylâb olub her dem nûş etsinler lezizâne.

Feleklerde sürûşân etdi bu hayrâta/ Çü bezl etdi derâhîm ü denânîri Nerîmâne.

Sehâ ü cûd da fâyıkdır cihânda Hâteö-i Tayy'dan/ Muvaffak oldu bu hayra temâm etdi dilîrâne.

İlâhî Mercimek-zâde Ali'yi ser-firâz eyle/ Kamu akrân beyninde devam bulsun şecîâne

Hudâ evlâd-ı ecdâdın iki âlemde şâd eyle/ Girüb Firdevs-i alâya safâlarla selîmâne

Gelüb teşne olan içsin akîbinde vuzû etsin/ Namaz kılsın düâ etsin otursunlar halîlâne

Eyâ Hâlîmî yeter lâf-ı güzâf terk evlâdır/ Bu deme söyle (?) târîhin okusunlar zarîfâne." (Özkan, 2008)

SONUÇ

Bayburt Türk kültürünün net bir şekilde hayat bulduğu önemli coğrafyalardan birisidir. Türklerin ilk yerleşim yeri olan bu coğrafya geçmişin bilgi birikiminin coğrafyada yüzyıllardır yaşamış sayısız medeniyetin oluşturmuş olduğu bilgi birikim ile harmanlanarak özgün bir kültür ortaya çıkarılmıştır.

Bu anlayış doğaya saygılı, geçmişten getirilen birikimi yok saymazken mevcut bilgileri de göz ardı etmemektedir. Toplumun belleğinde nesilden nesile aktarılan geleneksel ekolojik bilgi insanın ve doğanın faydası için en yüksek verimi alacağı durumu ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Bayburt'un geleneksel mimari alanındaki önemli miraslarından birisi olan Çivisiz Camii adıyla da anılan Konursu Ulu Camii taşıdığı özellikleriyle geçmişin bilgi birikimini geleceğe taşıyan ender yapılardan birisidir.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar:

Bronowski, J. (2012). *İnsanın Yükselişi.* İstanbul: Say.

CHOI, S. (2017). "Bindirme Tavan": Bir Adlandırma Sorunsalı. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 195-202.

Çalık, İ., Genç, S., & Ercan, Ş. (2018). Dogu Karadeniz ile Dogu Anadolu'nun Geleneksel Cami Mimarisindeki Geçiş Örneği Bayburt Konursu Camii ve Restorasyonu. *Restorasyon Yıllığı*, 42-53.

Ergün, S. (2017). *Bayburt'taki Hıristiyan Dini Mimarisi.* (Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

Kabak, T. (2009). Bayburt Kent Kültürünün Mekansal Hafızasında Dede Korkut. *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı* (s. 561-573). Bayburt: Bayburt Üniversitesi Dede Korkut Uygulama veAraştırma Merkezi.

Kiper, N. (2013). *Bayburt Şehircilik Kongresi.* Ankara: BAYPROJE

Kutlu, M. (2020). Orta Asya'da Tütekli (Kırlangıç) Örtünün Kökeni ve Tarihî Gelişim. *History Studies*, 2455-2486.

Özkan, H. (2008). Bayburt/Konursu Ulu Camii ve Çeşmesi. *Sanat Dergisi*, 57-66.

Rapor, (2013). *Bayburt Koıursu Camii Teknik Raporu*, 02 Mimarlık, Erzurum.

Sözen, M., & Tanyeli, U. (2021). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü* . İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ülgen, A. (1994). Türk Mimarîsinin Minyatür Yapıları: Kuş evleri. *Tarih ve Medeniyet* , 55-58.

Yolcu, M. A., & Aça, M. (2019). Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor. *Folklor/Edebiyat, 25*(100),861-871.

Web:

URL 1: 06.03.2022 Tarihinde https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/bayburt/merkez/207-yillik-civisiz-cami-zamana-meydan-okuyor-41184371 adresinden alındı.

Sözlü Kaynaklar:

KK 1: Osman KARABULUT, 1948 Doğumlu, Eski Belediye Başkanı, Konursu Köyü.

KK 2: Orhan KAVALCI, 1952 Doğumlu, Emekli Çiftçi, Konursu Köyü.

KK 3: Selim OLİÇ 1980 Doğumlu, İmam, Konursu Köyü.

AZERBAYCAN CUMHURİYETİ KÜLTÜR BAKANLIĞI ÇERÇEVESİNDE KURUM KÜLTÜRÜNÜN SOSYAL MEDYAYA YANSIMALARI

REFLECTIONS OF CORPORATE CULTURE ON SOCIAL MEDIA WITHIN THE FRAMEWORK OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN MINISTRY OF CULTURE

Seher ÖRNEK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi SBE, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık, Sakarya, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5665-4842

Feyza KARABOĞA

Bağımsız Araştırmacı, Kocaeli, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1923-9965

ÖZET

Kurumsal iletişim, kurum üyelerinin, kurumun müşterek gayeleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri ileti paylaşımıdır. Kurumlar kurumsal iletişim sayesinde verimliliğini ve imajını yükseltebilmekte, hedeflerine erişebilmektedirler. Kurumsal iletişim birçok faktöre etki etmektedir, etkilediği faktörlerden birisi ise kurum kültürüdür. Kurum kültürü bir kuruma ait inanç, tutum ve davranışların kurumun bünyesinde belli bir ahenk kazanmasıdır. İnsanların sahip oldukları kültür onları diğerlerinden ayrı kılarken, kurumların sahip olduğu kültür de kurumları diğer kurumlardan ayrı kılmaktadır. Günümüzde kurumların sosyal medyada ki varlıkları çok önemlidir; yapılan paylaşımlar hedef kitlelerin kurumu algılayış şeklini etkilemektedir. Sosyal medya ortamlarında iyi yapılan kurum kültürü yönetimi, kurumları amaçlarına yaklaştırmaktadır.

Bu araştırma Azerbaycanlı Twitter kullanıcılarının medeniyet nazirliyi etiketi ile yaptığı paylaşımlar üzerinden ele alınmıştır. Bu amaç doğrultusunda medeniyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları Maxqda programında içerik analiz yönetimine göre incelenmiştir; 8 Temmuz 2022 - 15 Temmuz 2022 tarihleri arasında 162 tweet paylaşılmıştır ve bu tweetler üzerinde 696 kodlama yapılmıştır. Çalışmanın sonucunda Kültür Bakanlığı'nın yaptığı faaliyetlerin Azerbaycan halkı tarafından sosyal medyada konuşulmakta olduğu ve bu durumun Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'nın kurum kültürünün sosyal medyaya şu şekilde yansıdığı söylenilebilmektedir; "halka değer veren, halkın değerlerine saygı gösteren, halkın kültür ve eğlence anlayışını tatmin eden, halkı için neyin önemli olduğunu bilen". Ayrıca yapılan analizde bakanlığın yaptığı faaliyetlerden çok Bakan Kerimov'un konuşulması göze çarpmaktadır. Bu durum Kerimov'un liderlik özellikleri ile, Kültür Bakanlığı'nın imaj ve itibarı arasında sıkı bir ilişki olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Azerbeycan, Kültür Bakanlığı, Halkla İlişkiler, Kurum Kültürü, Twitter

ABSTRACT

Corporate communication is the exchange of messages realised by the members of the institution in accordance with the institution's common goals. Institutions can increase their efficiency and image and achieve their goals thanks to corporate communication. Corporate communication affects many factors, one of the factors it influences is corporate culture. Corporate culture is a certain harmony of beliefs, attitudes and behaviours that belong to an institution within the institution. While the culture that people have separates them from others, the culture of institutions separates institutions from other institutions. Nowadays, the presence of institutions in social media is very important; the posts published influence the way the target audience perceives the institution. Good management of corporate culture in social media brings institutions closer to their goals.

This research was conducted using the shares of Azerbaijani Twitter users with the tag civilisation nazirliyi. For this purpose, Twitter posts with the tag civilization nazirliyi were examined using the Maxqda content analysis programme. Between 8 July 2022 and 15 July 2022, 162 tweets were shared and 696 codes were applied to these tweets. As a result of the study, it can be said that the activities of the Ministry of Culture are shared by the Azerbaijani people on social media and this situation is reflected in the social media of the Ministry of Culture of the Republic of Azerbaijan as follows: "appreciates the people, respects the values of the people, satisfies the people's understanding of culture and entertainment, knows what is important for its people". Moreover, it is noticeable in the analysis made that Minister Kerimov is spoken of rather than the activities of the ministry. This situation is interpreted as a close connection between Kerimov's leadership qualities and the image and reputation of the Ministry of Culture.

Keywords: Azerbaijan, Ministry of Culture, Public Relations, Corporate Culture, Twitter

GİRİŞ

Örgütlerde tüm yönetim işlevlerinin uygulanabilmesi sağlıklı bir iletişim yapısının mevcudiyetine bağlıdır. Sağlıklı bir iletişim yapısı olmayan örgütlerde planlamanın yapılması, etkinliklerin yürütülmesi, koordinasyonun sağlanması olanaklı değildir (Atak, 2005: 61). Kurumun iç sistemini oluşturan bireyler, resmi veya gayriresmi biçimlerde karşılıklı olarak birbirleri ile iletişime geçmektedir. Karşılıklı etkileşimin devamlılık sağlaması durumuna kurumsal iletişim denilmektedir. Kurumsal iletişim, kurumun iç ve dış çevre ile sağladığı etkileşim sürecidir. Kurumsal iletişim sürecinin kurumdaki yönetici ve çalışan konumundaki kurum üyeleri arasında malumat, veri, algı ve fikirlerin ulaştırılması görevi bulunmaktadır (Şimşek, 2018:76-77).

Kurumsal oluşumlarda iletişim, kurumların hayatta kalabilmesi ve ilerleyebilmesi için zorunlu öğedir (Arslan ve Arslan, 2007: 143). Kurumların hedef aldıkları kitleyi cezbetme, rekabet ortamında kurumsal imajını yükseltme, iletişim ortamlarında kurumsal çalışmalarına daha çok yer verilmesi, kurumsal problemlerin paydaşlar tarafından anlaşılmasını sağlama, kurumla ilgisi olan kararlarda yasa yapıcılara tesir etme, kurum üyelerinde kurumda yer almanın övüncünü oluşturma, kamuoyunda kurum imajını geliştirme, kurum itibarı, kurum kültürü oluşturma ve hedef kitlede davranış değişikliği oluşturma gibi unsurlar kurumların iletişim amaçlarıdır.

İletişim kurumun amaçlarına ulaşmasını sağlamaktadır ve varlığının devamı için çok önemli bir yere sahiptir. Kurumsal iletişimin etkin olduğu kurumlarda iletişim bilgi sağlama, ikna etme ve etkileme, öğretici iletişim kurma, eşgüdüm sağlama ve sosyalleştirme işlevlerini üstlenir. Bu işlevler için kurum içinde yerinde ve orantılı gayret gösterilirse, çalışanlar edindiği bilgileri uygun bir şekilde paydaşlara yansıtabilmektedirler. Kurum ve kişiler arasında kurulan etkileşim ile kurum kültürünün gelişimi sağlanmakta, kuruma olan bağlılık artmakta, söz konusu kurumun tercih edilme yüzdesi de artmaktadır (Eroğlu, 2013: 30-31).

Kurumsal iletişim; kurumda belli bir iletinin kurum üyeleri arasında, direkt sözlü, sözsüz, yazılı kanalardan ve ya endirekt olarak teknoloji; telefon, faks, bilgisayar vb. yollarla ulaştırma ve alınma sürecidir. Kurum kendi içerisinde ve çevresiyle iyi bir iletişim ağına sahip değilse, başarısız olmakta ve mevcudiyetini kaybedebilmektedir (Yaman, 2010:235). Kurumlar başka kültürlerden bir araya toplanan bireylerden meydana gelmektedir, herkesi ortak bir gayede birleştirmek hiç de kolay olmayacaktır. Bunun için kurumsal iletişim önem arz etmektedir (Tekeli, 2018: 72). Bu nedenden ötürü kurumsal kültür ile iletişim arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Kurum çalışanlarının birbirlerine neyi ne şekilde ulaştıracaklarını tayin eden kültür, yönetici ve çalışan ilişkilerini muhtemel kılan ve destekleyen iletişim yapılarına bağlıdır (Yüksel, 2009: 12). Kurum kültürü, bir kurumun misyon ve stratejilerini gerçekleştirmesinde ve faaliyetin, randımanın, yeniliğin gerçekleştirilmesinde hayati bir unsurdur. Kurum kültürü, kurum üyelerinin paylaştığı hisler, düşünceler, fikirler, etkinlikler, umutlar, varsayımlar, akideler, davranışlar ve kıymetlerden oluşan bir yapıdır (Güney, 2015: 184).

Kurum kültürü, kurum üyeleri tarafından paylaşılan sosyal değerler, ölçünler, düzgüler, inançlar ve anlayışlar topluluğudur. Kurumun bilinirliğini, değerlerini, toplumsal standartlarını, diğer örgüt ve bireylerle ilişki biçimlerini ve düzeylerini de yansıtmaktadır. Kültür, örgütü topluma bağlayan, onun

toplum içinde yerini, önemini ve başarısını belirleyen en önemli unsurlardan biridir (Eren, 2004: 136). Kurum kültürü rekabet üstünlüğü sağlamak için temel oluşumları faaliyete geçirmektedir; kurumun verimini artırmaktadır; çalışanlar arasında yüksek performansı geliştirmektedir; kurum üyelerinin kuruma bağlılığını yükseltmeye yardımcı olmaktadır. Bu anlamda kurum kültürü, bütünleşik görüngeden bakılması mecburi olan kavramsal bir çerçeve meydana getirmektedir (Vural ve Bat, 2013: 81).

Kurum kültürü kurumsal ananenin ve kararlılığın devam ettirilmesine, önderliğe ve yeniliğe, örgütle ilgili daha birçok sürece kılavuzluk yapmaktadır. Kurum kültürünün kılavuzluğu, bir hakikat ve bir süreç olarak kurumsal iletişimle birlikte başlamaktadır (Reilly ve Diangelo, 1990'dan aktaran Durğun, 2006:113). Bir kurumun çalışanları o kurum ile ilgili güncel gelişmelerden daima haberdar olmak istemektedir. Bu isteğin giderilmesi kurum için de önemlidir. Kurumun vereceği kararlar, uygulamaya koyacağı planlar için iletişim ve her tür veri gereklidir. Şeffaf yönetim yalnızca dış hedef kitleye değil, iç hedef kitleye karşı da sorumluluk getirmektedir (Aydemir, 2012: 76-77). Kurumların başarısı kurumda yer alan bireyler arasındaki ilişki biçimlerine bağlıdır. Yeni iletişim araçları vasıtası ile kurumlar, çift yönlü iletişim kurabildikleri sanal ortamlarda kendi kurum kimlikleri, kültürleri ile hedef kitlenin zihninde bir imaj çizmektedir (Işık ve Bilici, 2020; Işık vd., 2021). Bu sanal ortamlarda kurumlar, mevcut iletişimlerini arttırmalarının yanı sıra bir de kamu işbirliğini sağlayabilmekte ve spontane gelişen durumlara adapte olabilmektedir. Kurumlar hedef kitlenin erişebilirliğini arttırmakta, hedef kitledeki imajı korumak ve sürdürmek için sosyal medya kullanmaktadır. Böylece hedef kitleleri ile iletişimlerini güçlendirmektedir (Ünlü ve Yaşar, 2021: 519).

Kurumsal iletişim ve kurum kültüründen bahsedildiğinde bir kurumda söz sahibi olan liderlerin, kurum kültürü üzerinde kendi kişilik özelliklerine, yönetim anlayışına bağlı olarak olumlu veya olumsuz etkiler bırakmakta olduğundan da söz etmek gerekmektedir (Ünlü ve Özcan, 2021:50). Liderlerin kurum içinde aldıkları her karar ve gösterdiği her yaklaşım kurumun gelişimini, başarısını ve sorunlarını doğrudan etkilemektedir (Ünlü vd., 2022: 155-156). Kurum kültürünü korumak ve aktarmak liderin görevleri arasındadır. Kurum kültürü zaman içinde oluştuğundan bir lider kurum kültürünü değiştirmekte ve hatta ona ayak uydurmakta zorluk çekmektedir (Ünlü ve Özcan, 2021: 50). Bir kurum için en zaruri değişiklik kriz döneminde yeni kararlar almak ve uygulamak üzere aktifleşmesidir; ne kadar zarardayım? Daha fazla zarar almamak için ne yapabilirim? İmajımı nasıl kurtarabilirim? Bu dönemde sosyal medyada yaptıkları her paylaşım kuruma hizmet etmekte, kriz sırası ve sonrasında her biri bir önem taşımaktadır (Ünlü ve Yaşar, 2021: 72). Özetlemek gerekirse kurum lider ve yöneticilerin, öngörülerde bulunabilmek ve doğru tutumlar geliştirebilmek için gerekli beceri ve tecrübelere, bilgiye dayalı ilkelere ve değişik perspektiflere ihtiyaçları bulunmaktadır. Toplumlar ve kurumların hayatta kalabilmeleri kültürlerini geliştiren ve yaşatan nitelikli lider ve yöneticilere bağlıdır (Bakır, 2020:60-61).

Literatür Taraması

Literatüre bakıldığında araştırma konusu ile ilgili çeşitli çalışmaların bulunduğu görülmektedir.

Değirmen ve Küçükcan (2019)' ın çalışmalarında hastanelerin sahip oldukları web sitelerinin incelemesi yapılmış, hastanelerde kurum kültürü, kimliği ve etkileşim alanları yönünden web sitelerinin kullanım durumu ve önemi üstünde durulmuştur. Araştırmayla Türkiye'deki devlet üniversiteleri hastanelerinin sahip oldukları web siteleri üzerine ilgili hususlarda genel bir değerlendirmenin yapılması amaçlanmıştır. Bu araştırmada, hedef kitlesi geniş olan hastanelerin web sitesi imkanını ne şekilde kullandıklarının ve web sitelerini kullanarak kurum kültürü, kimliği, etkileşim alanları olarak kendilerini ne şekilde yansıttıklarının ortaya konulması ve Türkiye'deki üniversite hastanelerini içine alan bir kapsamda genel bir durum saptamasının yapılması amaç edinilmiştir. Araştırma Türkiye'de yer alan 55 tane üniversite hastanesinin web siteleri üzerinden yapılmıştır. İçerik analizi yönteminin kullanıldığı bu araştırmada kurum kültürü ve kimliği, genel bilgiler, iletişim bilgileri, etkileşim alanları olarak 4 ana kategoriyi içermekte olan ve toplamda 56 maddenin oluşturduğu kodlama formlarının kullanımı söz konusudur. İncelenmiş web sitelerinin çoğunluğunda 4 ana kategoriyi içeren konularla ilgili bilgilerde eksiklikler olduğu saptanmıştır. Bu bilgilerin kurum kültürü ve kimliğinin iletiminde çok önemli olduğu vurgulanmış, kültürün ve kimliğin başarılı yönetiminin hastalar ve çalışanlar için güçlü ve güvenilirliği yüksek bir kültür yaratabileceğinden bahsedilmiştir. Web sitelerinin bu konular göze alınarak yeniden

ele alınması gerektiği önerilmiştir. Bilhassa kurum kültürü, kimliği, etkileşim alanları konularının web sitelerinde yansıtılmasıyla ilgili daha fazla çalışmanın yapılmasının gerekli olduğu önerilmiştir.

Durğun (2006)' a ait çalışma kurum kültürü ile kurum iletişimi arasında bir bağlantı olduğunu ortaya koymak için yapılmıştır. Çalışmada öncelikle örgüt kültürü kavramı ele alınmıştır. Çalışmanın daha sonraki aşamasında örgütsel iletişim kavramından bahsedilmiştir. Araştırmada örgütsel iletişim ile ilgili çeşitli yaklaşımların ortaya çıktığı belirtilmiş ve bu yaklaşımlarda kültür kavramına yer verildiği görülmüştür. Kültür kavramının ortaya çıkmasıyla örgütsel iletişimin kültürel bir yayılım olarak görülmeye başlandığı üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ilerleyen diğer bölümünde ise örgüt kültürü ve örgütsel iletişim kavramları birlikte ele alınmıştır. Çalışmada kurum kültürü ve kurumsal iletişim ile ilgili literatür incelenmiştir. Araştırmacıların çeşitli zamanlarda kültür ve örgütsel iletişimle ilgili yaptıkları tanımlamalar ve yaptıkları çeşitli sınıflandırmaların sonucunda iki kavramın birbiriyle etkileşim içinde olduğu anlaşılmış ve bu bölümde bu etkileşim vurgulanmıştır.

Sezgin ve Bulut (2013)' a ait araştırma örgüt kültürünü meydana getiren faktörleri ve meydana gelen kültürün halkla ilişkiler uygulamalarını ne şekilde etkilediğini belirlemek için yapılmıştır. Araştırmada öncelikle örgüt kültürü kavramından ve oluşumundan bahsedilmiştir. Çalışmada daha sonra halkla ilişkiler ve amaçlarından bahsedilmiştir. Bir diğer bölümde ise halkla ilişkiler iletişiminden söz edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde halkla ilişkilerin kökeni incelendiğinde halkla ilişkiler ile örgüt kültürü arasında bağlantı kurulduğunun görüldüğü belirtilmiştir. Çalışmada örgüt kültüründe etki yaratan bir takım elemanların var olduğu ve bu elemanların halkla ilişkiler uygulamalarına yardım ettiği saptanmıştır. Kurum kültürünün, kurumda bütün görevlerin uygulanış şeklini yönlendirdiği ve halkla ilişkilerin biçim almasında etkili olduğu vurgulanmıştır. Halkla ilişkilerin ise kültürel ögeleri kurum çalışanlarına ulaştırmada ve sahip çıkmalarını sağlamada büyük etkisi olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda çalışmada halkla ilişiler uygulamaları ve örgüt kültürü arasında güçlü bir karşılıklı ilişki olduğu belirlenmiştir.

Gizir (2007)'e ait araştırmada örgüt kültürü ve örgüt içi iletişim arasındaki etkileşim göz önünde bulundurularak, üniversitelerin kültürel perspektiften ele alınmasında örgüt içi iletişim sürecinin ehemmiyeti üzerinde durulmuştur. Çalışmanın amacı üniversitelerin kültürel açıdan bakılarak incelenmesine yönelik kuramsal bir kök oluşturmaktır. Bu bağlamda konu ile ilişkili literatür taranarak üniversitelerde kurum kültürü ile kurum içi iletişim arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Çalışmada öncelikle örgüt kültürü kavramına yönelik çok fazla tanımın olduğundan bahsedilmiş ve üniversitelerde, kültür kavramından bahsedilmesinin daha yeni başlandığı belirtilmiştir. Daha sonra kültür üzerinde iletişimin sahip olduğu rol vurgulanarak üniversitelerde örgüt içi iletişim konusuna değinilmiştir. Çalışmada örgüt kültürü ile örgütsel iletişim arasında etkileşimin var oluşu, üniversitelerin kültürünün sınanmasında da örgüt içi iletişimin önemli olduğu sonucunun çıkartılmasını sağlamıştır.

Eroğlu ve Özkan (2009)'ın araştırmalarının ilk bölümünde örgüt kültürü kavramı tanımlanmıştır. Daha sonra kurumsal iletişimin "iletişim doyumu" kavramını ön plana çıkardığı belirtilmiştir. Yapılan çalışmada amaç, kurumda yer alan üyelerin demografik özellikleri ile idrak ettikleri kurum kültürü ve iletişim doyum düzeyleri arasındaki bağlantıyı meydana çıkartmaktır. Araştırma kapsamında belirlenen bir kurumun yönetici ve çalışanlarına anket uygulanarak veri toplanmıştır. Çalışmada ortaya çıkan sonuçlara göre, kurum üyelerinin kurumdaki mevcut görevleri dışındaki demografik özellikleri ile örgüt kültürü algılamaları ve iletişim doyum seviyeleri arasında anlamlı bir ayrıma ulaşılamamıştır. Fakat kurumda çeşitli görevlerde bulunan üyelerin, yer aldıkları görevlere göre kurum kültürü algıları arasında manalı bir fark olduğu saptanmıştır. Sonuçlara göre kurum kültürüne, kurumda yönetici sıfatında bulunanlar tarafından daha fazla sahip çıkıldığı ve buna paralel olarak da daha yüksek iletişim doyum seviyesine de sahip oldukları belirlenmiştir.

Becerikli (2014)'nin çalışmasında, kurumların mevcut rekabet ortamındaki yerini alabilmelerinde taviz verilemez bir öğe durumuna gelen kurum içi iletişim ve iç halkla ilişkiler uygulamalarının örgüt kültürüne olan etkileri saptanmaya çalışılmıştır. Çalışmada ilk olarak kurum kültürü, kurum içi iletişim ve kurum içi halkla ilişkiler başlıkları incelenmiş, sayılan başlıkların birbiriyle bağlantıları araştırılmış ve iç hakla ilişkiler faaliyetlerinin kurum kültürüne olan etkisi ele alınmıştır. Araştırmada yer alan bu kavramlar incelendiğinde yapılan tanımlamaların gerçek hayatla ilişkilendirilmesi amacıyla bir kurumdaki üst ve alt kademe çalışanlarına anket uygulanmıştır. Bu çalışma ile kurumun mevcut üyeleri

ve kuruma henüz üye olan çalışanlara kuruma dair bilgiler iletmenin, kurum üyelerinin vazifelerine uyum sağlamalarına yardımcı olduğu ve kurumun kültürel kıymetlerinin kurum içi iletişim yöntemiyle iletilmesinin onların kuruma ait olan kültürel kıymetlere sahip çıkmalarını, kabullenmelerini kolaylaştırdığı saptanmıştır. Kurumun kültürel unsurlarını kurum üyelerine aktaracak olan yönetim fonksiyonunun halkla ilişkiler fonksiyonu olduğu belirtilmiştir. Araştırmada halkla ilişkilerin kurumun kültürel olgularını ortaya çıkartmada etkili olduğu görülmüştür.

Ercan, Köse ve Tetik (2001)'in çalışmalarında, kurum kültürünü oluşturan birden fazla faktör olduğu, kurum kültürünün kurumdan kuruma değiştiği açıklanmıştır. Araştırmada kurum kültürünün kurumdan kuruma farklılık gösterip göstermediği ölçülmüştür. Bu amaçla anket soruları hazırlanmış ve bu sorular seçilen iki kuruma uygulanmıştır. Çalışmada toplanan veriler analiz edildiğinde örgüt kültürünün her iki kurumda da birbirinden farklı olduğu görülmüştür. İki kurumda da kuruma ait olan bir kültürün varlığının kurum üyeleri tarafından bilindiği fakat farklı kurumların üyelerinin, kültür hakkındaki bilgilerinin değişik düzeylerde olduğu saptanmıştır. Araştırma kapsamında yer alan iki kurumdan birisinin üyelerinin, kurumlarında yer aldıkları için övündükleri görülmüşken, diğer kurumun üyelerinin, kurumlarında yer aldıkları için övündüklerinin söylenemeyeceği ortaya çıkmıştır. Buna göre kurum üyelerinin kurum kültürünü benimsediklerinde, kurum için fedakârlık yapmalarının mümkün olduğu, kurum kültürünü benimsemediklerinde ise yer aldıkları kurum için fedakârlıklarda bulunmayacakları sonucuna varılmıştır.

Kocabaş (2005)'ın çalışmasının ilk aşamasında kurumsal değişim kavramından bahsedilmiştir. Çalışmada, kurumlarda yeniliği oluşturan unsurlara değinilmiştir. Daha sonra kurumlarda, yeniliği çalışanlara benimsetecek olan kurumsal iletişim açıklanmıştır. Kurumların dış çevreleriyle de iletişim halinde olmalarının gereklilikleri açıklanmıştır. Kurumların iç ve dış çevrelerine yönelik olan kurumsal iletişimin sistemli ve planlı bir şekilde yürütülmesinin gerekli olduğu söylenmiştir. Çalışmada, planlı bir şekilde entegre edilmiş iç ve dış kurumsal iletişim sistemlerinin, kurumdaki sorumlulukların layıkıyla sürdürülmesinde önem taşıdığı saptanmıştır. Çalışmada, kurumsal iletişimin amaçları saptanmıştır. Bu amaçlardan birisi, kurumların iç örgütsel iletişimde kullanacakları iletişim tekniklerini bütünleştirerek, kurum üyelerine kurum kültürünü öğretme ve yaymada başarılı olabileceğinin tespitidir.

Yüksel (2005)'in araştırmasında kurum üyeleri arasındaki iletişim düzeyinin iş tatminine olan tesirini tetkik etmeye yönelik bir çaba harcanmıştır. Araştırmanın ilk bölümünde araştırılan probleme ilişkin literatür taramasına yer verilmiştir. Araştırmada, kurum çalışanı ve kurum yöneticilerinin birbirleriyle olan iletişimlerinin iş tatminine olan etkisi analiz edilmeye çalışılmıştır. Araştırmaya göre astlar ile üstler arasındaki iletişim, işlerin yerine getirilebilmesi için çok mühimdir. Kurum yöneticilerinin çalışanlarla kurduğu iletişimin iş tatmini seviyesi üzerinde tesirinin olduğu söylenmektedir. Çalışmada ulaşılan sonuçlar, çalışmanın ilk bölümünde incelenen kaynaklardaki sonuçlar ile aynı yönde olsa da oransal olarak farklılaşmaktadır. Bunun sebebi ise, araştırmanın yapıldığı farklı kurumların, farklı kültürel yapılara sahip olmalarıdır. Sonuç olarak iletişim ile tatmin seviyesi arasındaki ilişkinin kurumdan kuruma farklılık göstermesinin sebebi, kurumların kendilerine has olan kültürleri ile ilişkilidir.

Akyol, Tanrısevdi, Gidiş, Dumlu ve Durdu (2020)'nun çalışmalarında öncelikle kültürün örgütleri birbirlerinden ayırmayı sağlayan en temel özellikler arasında olduğu ifade edilmiştir. Örgütlerin kurum kültürlerinin oluşumunda birçok faktörün rolü olduğu dile getirilmiştir. Örgüt kültürünün o örgüte dahil olan üyelerin özelliklerinden biçimlenebileceği aktarılmış ve örgüt kategorisinde olan üniversiteler için de aynı durumun geçerli olduğuna değinilmiştir. Üniversitelerin alt gruplarının, üniversitelerin kendilerine ait kültürden farklı farklı kültürlere sahip olabilecekleri ve kendi yapılarını oluşturabilecekleri ifade edilmiş, bu durumun da üniversiteleri farklı alt kültürlerin sentezini yapan bir örgüt durumuna getirebileceğine vurgu yapılmıştır. Çalışmanın amacı devlete ait bir üniversitenin eğitim fakültesinde görevli olan öğretim üyelerinin örgüt kültürüne dair görüşlerinin ortaya koyulması şeklinde belirlenmiştir. Bu amaç göz önünde bulundurularak araştırma içerisinde bazı alt problemler yanıtlanmaya çalışılmıştır. Araştırmanın katılımcılarını devlete ait bir üniversitedeki eğitim fakültesinde, farklı bölümlerde görev alan, farklı unvanlar taşıyan öğretim üyeleri oluşturmuştur. Görüşme formu öğretim üyelerinin örgüt kültürüne dair fikirlerinin ne olduğunun, kendi örgütleriyle ilgili örgüt kültürü algılarının hangi doğrultuda olduğunun, bağlı oldukları örgütlerde örgüt kültürünün geliştirilmesindeki önerilerinin neler olduğunun belirlenmesine ilişkin 11 sorudan oluşmaktadır. Görüşme yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Görüşmeden elde edilmiş olan veriler tema tema gruplamış ve

içerik analizi uygulanmıştır. Araştırmanın sonuç ve tartışma bölümünde araştırmaya konu edinen temaların incelenmesiyle ortaya çıkan sonuçlar tartışılmıştır. Araştırmanın öneriler bölümünde ise katılımcıların aktarmış olduğu öneriler göz önüne alınmış ve ortak bir kültürün oluşumu için gereken öneriler sıralanmıştır.

Yöntem

Bu çalışmada medeniyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları Maxqda programında içerik analiz yönetimine göre incelenmiştir; 8 Temmuz 2022 - 15 Temmuz 2022 tarihleri arasında 162 tweet paylaşılmıştır ve bu tweetler üzerinde 696 kodlama yapılmıştır.

Amaç

Araştırmanın amacı, kurum kültürü ve kurumsal iletişim kavramlarını açıklamak ve Azerbaycan Kültür Bakanlığı' nın kurum kültürü düzeyine bakarak sosyal medyaya nasıl ve ne kadar yansıdığını tespit etmektir.

Önem

Kurum kültürü kuruluşun gayeleri, stratejileri ve politikalarının oluşturulmasında büyük bir etkiye sahip olduğu gibi, üstlere tercih edilen stratejinin uygulanmasını basitleştiren ya da güçleştiren bir araçtır. Bu sebeple araştırma, kurumların kurum kültürünün sosyal medyadaki yansımasını işleyen çalışmaların yetersizliği sebebiyle de önem taşımaktadır.

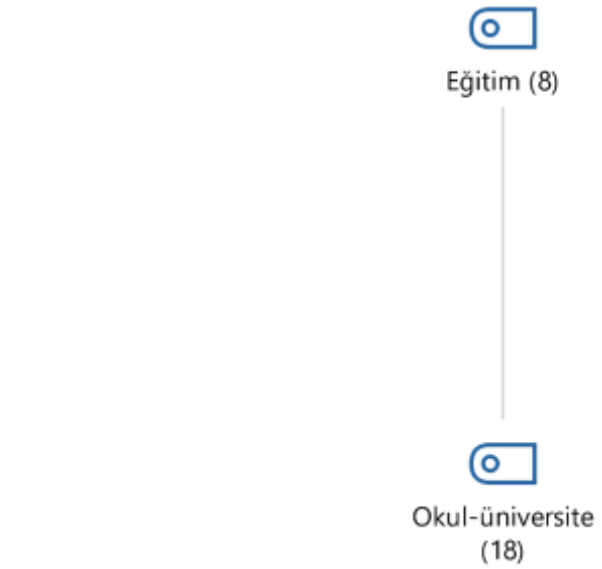
ARAŞTIRMA VE BULGULAR

Medeniyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları Maxqda programında içerik analiz yönetimine göre incelenmiştir. Bulgular aşağıdaki gibidir;



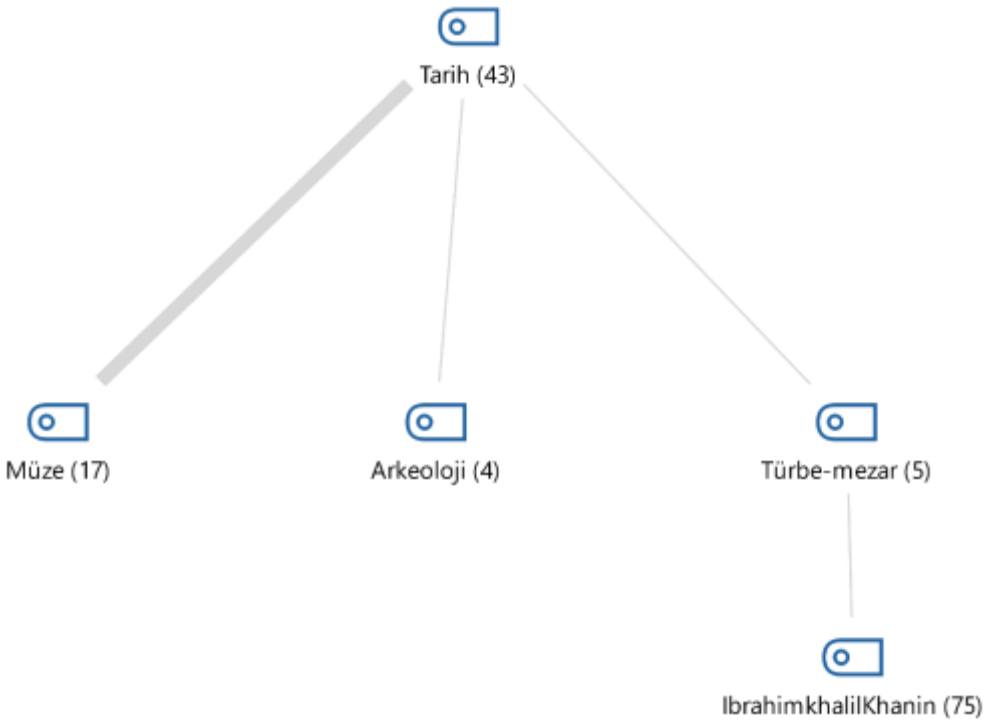
Şekil 1: Kelime Bulutu

Kelime bulutuna bakıldığında "Azerbaycan", "medeniyyet nazirliyi", "medeniyyet", ministry for culture"ve "Turkish" kelimelerinin öne çıktığı görülmektedir.



Şekil 2: Eğitim

Medeniyyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları eğitim kategorisine göre değerlendirildiğinde tek bir alt kategorisinin bulunduğu gözlenmiştir. Eğitim kategorisinin alt kategorisi okul-üniversite (f=18)'dir.



Şekil 3: Tarih

Tarih kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı şu şekildedir: Müze (f=17), arkeoloji (f=4) ve türbe-mezar (f=5)'dır. Türbe-mezar alt kategorisinde Karabağ Hanlığı'nın Hanı olan İbrahim Halil Han (1732-1806) yer almaktadır (f=75)'dır.



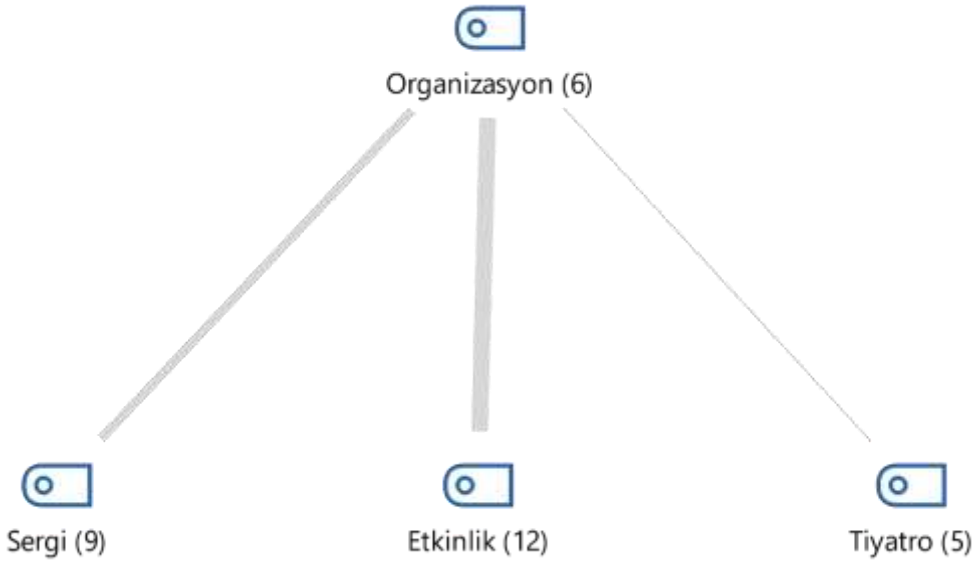
Şekil 4: Müzik

Müzik kategorisinin alt kategorisi olarak konser (f=28) yer alırken, konserin alt kategorisini ise caz (f=2) oluşturmaktadır.



Şekil 5: Kutlamalar

Medeniyyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları kutlamalar kategorisine göre değerlendirildiğinde tek bir alt kategorisinin bulunduğu görülmektedir. Kutlamalar kategorisinin alt kategorisi bayram (f=101)'dır.



Şekil 6: Organizasyon

Organizasyon kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı şu şekildedir: Sergi (f=9), etkinlik (f=12) ve tiyatro (f=5)'dır.



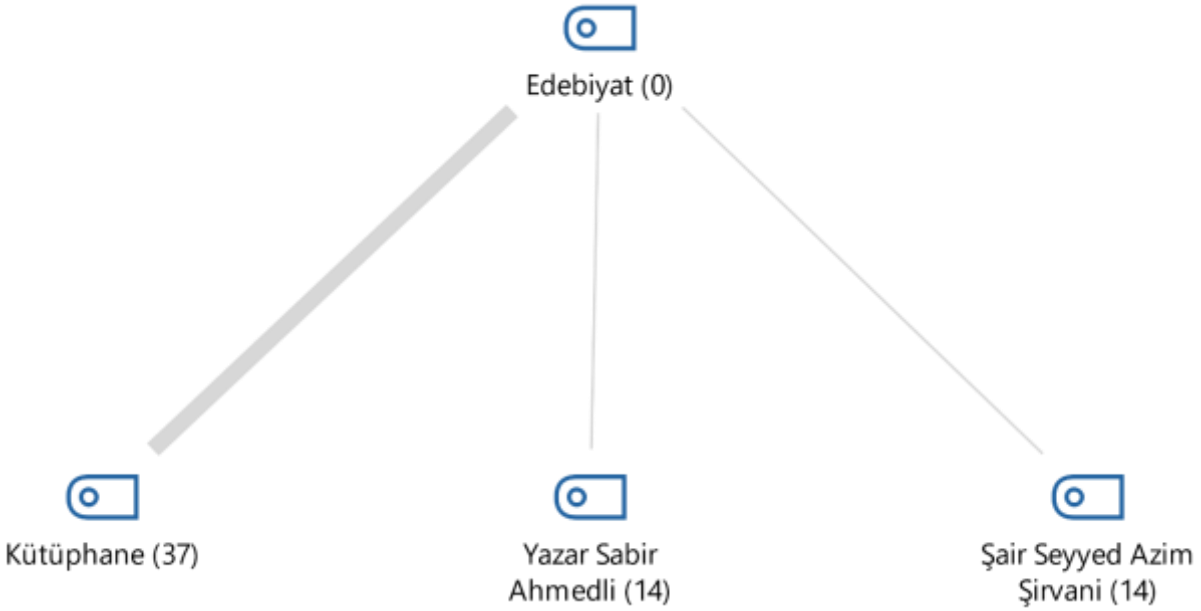
Şekil 7: Medya

Medya kategorisinin alt kategorisini Kültür Bakanı Anar Kerimov'un haberleri (f=263) oluşturmaktadır.



Şekil 8: Görsel Sanatlar

Görsel sanatlar kategorisinin alt kategorisini ise mimari sanatlar (f=2) oluşturmaktadır.



Şekil 9: Edebiyat

Edebiyat kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı şu şekildedir: Kütüphane (f=37), Yazar Sabir Ahmetli (f=14) ve Şair Seyid Azim Şirvani (f=14)'dir.

SONUÇ

Bu araştırma Azerbaycanlı Twitter kullanıcılarının medeniyet nazirliyi etiketi ile yaptığı paylaşımlar üzerinden ele alınmıştır. Bu amaç doğrultusunda medeniyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları Maxqda programında içerik analiz yönetimine göre incelenerek şu sonuçlara ulaşılmıştır: 8 Temmuz 2022 - 15 Temmuz 2022 tarihleri arasında 162 tweet paylaşılmıştır ve bu tweetler üzerinde 696 kodlama yapılmıştır.

Medeniyyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları eğitim kategorisine göre değerlendirildiğinde tek bir alt kategorisinin bulunduğu gözlenmiştir. Eğitim kategorisinin alt kategorisi okul-üniversite (f=18)'dir. Tarih kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı ise şu şekildedir: Müze (f=17), arkeoloji (f=4) ve türbe-mezar (f=5)'dır. Türbe-mezar alt kategorisinin alt temasında ise Karabağ Hanlığı'nın Hanı olan İbrahim

Halil Han (1732-1806) yer almaktadır (f=75)'dır. Müzik kategorisinin alt kategorisi olarak konser (f=28) yer alırken, konserin alt kategorisini ise caz (f=2) oluşturmaktadır.

Medeniyyet nazirliyi etiketli Twitter paylaşımları kutlamalar kategorisine göre değerlendirildiğinde tek bir alt kategorisinin bulunduğu görülmektedir. Kutlamalar kategorisinin alt teması da bayram (f=101)'dır. Organizasyon kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı ise şu şekildedir: Sergi (f=9), etkinlik (f=12) ve tiyatro (f=5)'dır. Medya kategorisinin alt kategorisini Kültür Bakanı Anar Kerimov'un haberleri (f=263) oluşturmaktadır. Görsel sanatlar kategorisinin alt temasını ise mimari sanatlar (f=2) oluşturmaktadır. Edebiyat kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı ise şöyledir: Kütüphane (f=37), Yazar sabir Ahmetli (f=14) ve Şair Seyid Azim Şirvani (f=14)'dir.

Sonuç olarak Kültür Bakanlığı'nın yaptığı faaliyetler Azerbaycan halkı tarafından görülmekte ve konuşulmaktadır. Tweetlerin içeriğinden anlaşılıyor ki bakanlığın yaptığı çalışmalar halkın hem geleneklerine, hem tarihine, hem eğitimine, hem de zevklerine hitap etmektedir. En fazla bayram (f=101) , tarih (f=43) ve kütüphane (f=37) konuşulurken; en az tiyatro (f=5), mimari sanatlar (f=2) ve caz(f=2) temalarında paylaşımların yapıldığı görülmektedir. Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'nın kurum kültürünün sosyal medyaya şu şekilde yansıdığı söylenilebilmektedir; "halka değer veren, halkın değerlerine saygı gösteren, halkın kültür ve eğlence anlayışını tatmin eden, halkı için neyin önemli olduğunu bilen". Ayrıca yapılan analizde bakanlığın yaptığı faaliyetlerden çok Bakan Kerimov'un konuşulması göze çarpmaktadır. Bu durum Kerimov'un liderlik özellikleri ile, Kültür Bakanlığı'nın imaj ve itibarı arasında sıkı bir ilişki olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Bulguların kurum kültürüyle olan ilişkisini ortaya daha iyi koyabilmek amacıyla Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'nın web sitesi incelenmiştir. Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'nın web sitesinde Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası Genel Hükümler'in yer aldığı 1. Bölüm Madde 16'da ülke politikasını açıklayan iki alt madde yer almaktadır, ikinci madde olarak aşağıdaki maddeye yer verilmiştir:

"II. Azerbaycan Devleti, kültür, eğitim, halk sağlığı, bilim, sanatın gelişimini teşvik eder; ülkenin doğasını, milletin tarihini, maddi ve manevi mirasını korur."

Bu maddeden anlaşıldığı üzere Azerbeycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı birçok değeri kurum bünyesinde toplamış ve önemli görümüştür. Tweet'lere bakıldığında da benimsediği değerlerin sosyal medyaya yansıdığı, Azerbeycanlı Twitter kullanıcılarının bu değerlerle ilgili twitter ortamında konuştukları ortaya çıkmıştır.

Tweet'lerden da anlaşıldığı üzere Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ülke politikasına yönelik Kültür Bakanlığı'nın yürüttüğü faaliyetler sosyal medyaya yansımaktadır.

KAYNAKÇA

Akyol, B., Tanrısevdi, F., Gidiş, Y., Dumlu, N. N. ve Durdu, İ. (2020). Üniversitede Örgüt

Kültürü: Bir Devlet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Örneği. Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi, 8(1), 18-38.

Arslan, B. ve Arslan, E. (2007). Örgütsel iletişim. Demiray, U. (Ed.). Genel iletişim içinde

(s.141-182). Ankara: Pegem Akademi.

Atak, M. (2005). Örgütlerde resmi olmayan iletişimin yeri ve önemi. *Havacılık ve Uzay*

Teknolojileri Dergisi, *2*(2), 59-67.

Aydemir, E. (2012). Kurum İçi Halkla İlişkiler Uygulamaları Ve Kurum İçi İletişim. İçinde

Metin Işık (Ed.) Halkla İlişkilere Giriş, (İlk Baskı, Sayfa 71-91). Konya: Eğitim Yayınevi.

Bakır, F. (2020). Kurum Kültürünün Oluşumunda Liderlik Süreci Ve Liderlik . Antalya Bilim

Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi , 1 (1) , 53-61 . Retrieved from https://dergipark.org.tr/en/pub/abuijss/issue/55144/700485

Becerikli, S. (2000). Örgüt kültürü oluşumunda örgüt içi iletişim ve kurum içi halkla ilişkilerin rolü: Beğendik AŞ örneği. *Selçuk İletişim*, *1*(2), 73-89. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/en/pub/josc/issue/19000/200914

Bulut, B. ve Sezgin, M. (2013). Örgüt kültürü ve halkla ilişkiler. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *3*(2), 182-194.

Değirmen, G., Küçükcan, G. (2019). Hastanelerde kurum kültürü, kimliği ve etkileşim alanları

açısından web sitesi kullanımı ve önemi: Türkiye' deki devlet üniversitesi hastaneleri üzerine bir araştırma. Business & management studies: an ınternational journal, 7(4), 1690-1708. https://www.bmij.org/index.php/1/article/view/1163/1098

Durğun, S. (2006). Örgüt kültürü ve örgütsel iletişim. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 3*(2), 112-132.

Ercan, C., Köse, S. ve Tetik, S. (2001). Örgüt kültürünü oluşturan faktörler. *Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *8*(1), 219-242. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/145795

Eren, E. (2004).*Örgütsel davranış ve yönetim psikolojisi.* İstanbul: Beta Basım A.Ş.

Eroğlu, E. ve Özkan, G. (2009). "Örgüt kültürü" ve "iletişim doyumu" ile bireysel özellikler

arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi: bir uygulama örneği. *Selçuk Üniversitesi İletişim*

Gizir, S. (2007). Üniversitelerde örgüt kültürü ve örgüt-içi iletişim üzerine bir derleme çalışması. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 50 (50), 247-268. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/108316

Güney, S. (2015). *Örgütsel davranış*. Ankara: Nobel Yayınları.

Işık, M., & Bilici, E. (2020). Reflection of Anti-Racist Protests on Social Media: The Case of Barack Obama. İnsan ve İnsan, 7(26), 187-206.

Işık, Metin; Bilici, Erdal; Darı, A. B. (2021). Dijital Dönüşüm Bağlamında Halkla İlişkiler. In Ş. Güler (Ed.), Dijital İletişim Araştırmaları (pp. 131–146). Nobel Akademik Yayıncılık.

Kocabaş, F. (2005). Değişime uyum sürecinde iç ve dış örgütsel iletişim çabalarının entegrasyonu gerekliliği. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *7*(13), 247-252. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/844477

Şimşek, M. Ş. ve Çelik, A. (2018). Yönetim ve Organizasyon. Yirminci baskı, Konya: Eğitim

Yayınevi.

Tekeli, M. (2018*). Kurumsal iletişim, kurum kültürüne etkisi: Konya odalar örneği* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp (Tez No: 495579).

Ünlü, S. ve Yaşar, L. (2021). Dijital Çağda E-Kriz Yönetimi ve İletişim Stratejileri,

Editör:Şakir Güler, Dijital İletişim Araştırmaları içinde Yayın Yeri:Nobel, 67 -84

Ünlü, S. ve Yaşar, L. (2021). Online Event Management on Twitter in the Covid-19 Pandemic

Process: The Example of the Ministry of Culture and Tourism. Erciyes İletişim Dergisi, 8(2), 517-534.

Ünlü, S. , Yaşar, L. ve Bilici, E. (2022). Sustainable Leadership Practices in Public Relations:

A Study on TED Leadership Talks . Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi , Halkla İlişkiler ve Sürdürülebilirlik Özel Sayısı , 154-175 . DOI: 10.17829/turcom.1019860

Vural, B. ve Bat, M. (2013). *Kurumsal iletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yaman, E. (2015). *Bireysel iletişimden kurumsal iletişime: kamu yönetiminde etkili iletişim rehber*i. Ankara: Gökçe Ofset.

Yüksel, F. (2009). *Ortaöğretim kurumlarında örgüt kültürü ile örgütsel güven arasındaki ilişki.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Yüksel, İ. (2005). İletişimin iş tatmini üzerindeki etkileri: Bir işletmede yapılan görgül çalışma. *Doğuş Üniversitesi Dergisi, 6* (2), 291-306. Erişim adresi: **Hata! Köprü başvurusu geçerli değil.**

İnternet Kaynakları

Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası (1995). Erişim Tarihi: 13.07.2022

https://culture.gov.az/en/constitution

AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NİN SOSYAL MEDYA KÜLTÜRÜ

SOCIAL MEDIA CULTURE OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN

Seher ÖRNEK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi SBE, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık, Sakarya, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5665-4842

Feyza KARABOĞA

Bağımsız Araştırmacı, Kocaeli, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1923-9965

ÖZET

İnternet ve Web 2.0 teknolojisinin ilerleyişiyle beraber insanların hayatında yer almaya başlayan sosyal medya, kullanıcılarına içerik üretme, ürettikleri içerikleri öteki kullanıcılara iletebilme ve öteki kullanıcılarla etkileşimde bulunabilme olanağı sunmuştur. Sunduğu bu olanaklar sosyal medyanın insanlar tarafından büyük bir ilgisiyle karşılanmasını ve günlük hayatta önemli bir yere yerleştirilmesini sağlamıştır. Birçok olanağı aynı anda sağlaması, zaman, coğrafi ve fiziki sınırları yok etmesi nedeniyle büyük bir ilgi gören sosyal medya, kullanıcısını hem üretici hem tüketici konumuna yerleştirmiştir. Çalışmada, öncelikle sosyal medya kavramı, sosyal medyanın ilerleyişi ve özellikleri incelenecektir. Bu araştırma ile Azerbaycan Cumhuriyeti'nin sosyal medya kullanımının, sosyal medya kullanıcısı olan Azerbaycan halkının Azerbaycan ve Türk kültürü algısının, Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımlarının incelenerek ortaya konulması amaçlanmıştır. Sosyal medya, bireylere kullanıcı olarak iletişim sürecine doğrudan katılma imkanı tanımaktadır. Araştırmada, sosyal medya kullanıcısı olan Azerbeycan halkının Twitter' da iletişim sürecine nasıl dahil olduğuna bakılmıştır. Araştırmanın sonucunda Azerbaycan'da sosyal medya kullanımı için analiz edilen tweet'lerin içeriğine bakıldığında Türk kültürü, tarihi olaylar, Azerbaycan-Türkiye kardeşliği ve milliyetçilik öne çıkmaktadır. Kelime bulutundaki kelime frekansları göz önüne alındığında kelimelerin birbiriyle ilişkili olduğu ve bulguları özetlediği görülmektedir. Araştırma belli bir tarih sınırlılığını içerdiğinden farklı tarihlerle sınırlandırılarak yapılacak analizlerin sonuçlarının faklı çıkması muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Türkiye, Türkçülük, Yeni medya, Sosyal medya.

ABSTRACT

Social media, which have entered people's lives with the advancement of the internet and Web 2.0 technology, provide their users with the ability to produce content, share the content they produce with other users and interact with other users. Thanks to these possibilities, social media have attracted great interest among people and have taken an important place in their daily lives. Social media, which attract great attention because they offer many opportunities at the same time and eliminate temporal, geographical and physical boundaries, have put their users in the position of producer and consumer. The study first examines the concept of social media and the development and characteristics of social media. The aim of this research is to reveal the use of social media in the Republic of Azerbaijan and the perception of Azerbaijani people who are social media users of Azerbaijan and Turkish culture by examining Twitter posts tagged Azerbaijan. Social media allows individuals to participate directly in the communication process as users. The study examined how the Azerbaijani population, who are social media users, are involved in the communication process on Twitter. When examining the content of tweets analysed for social media use in Azerbaijan, Turkish culture, historical events, Azerbaijani-Turkish brotherhood and nationalism are prominent. Looking at the word frequencies in the word cloud, we see that the words are related to each other and summarise the results. Since the research involves a

certain date restriction, it is possible that the results of the analyses, which are limited to different dates, will be different.

Keywords: Azerbaijan, Turkey, Turkism, New media, Social media.

GİRİŞ

İletişim teknolojilerindeki hızlı ilerlemeler toplumun genelini etkileyen bir değişim sürecini başlatmıştır. İnsanlar meydana gelen teknolojik gelişme ve yenilikleri benimsemişlerdir. İnsanların yeni medyadaki teknolojileri çok hızlı benimsemeleri bir bakıma geleneksel medyanın yeni medya olanaklarına, alt yapıyı önceden hazırlamış olmasındandır. Yeni medya ile coğrafi, fiziki ve zaman engelleri yok olmuş, geniş bilgiye hızlı ulaşım sağlanmıştır. Bu durum yeni medya ortamlarının kendine bir kültüre sahip olmasını da beraberinde getirmiştir. Yeni medya ortamlarının oluşturduğu topluluklar insanlar arası ilişkilere yeni bir boyut kazandırmıştır ve topluluğa ait yeni ilişki biçimlerini meydana getirmiştir (Binark ve Bayraktutan, 2013: 17). Bu yeni iletişim mecrasında günlük yaşamın olumlu ve olumsuz tüm yönleri görülebilmektedir. Dijital ortamlar oluşturan yeni medya, insanlara birer kullanıcı olarak iletişim sürecine direkt katılma olanağı sunmaktadır (Bayrak, 2017: 32).

Teknolojinin süratli bir biçimde ilerleyişi, internetin kullanım hızı ve kullanım alanının da büyümesi ile birlikte hem toplumsal alanlarda hem de iş hayatında eski alışkanlıkların ve iş yapma biçimlerinin büyük çoğunluğu değişime maruz kalmıştır. Bu değişimler birçok yeni kavramın insan hayatına girmesine de yol açmıştır. Bu kavramlardan bir tanesi de sosyal medyadır (Bulunmaz, 2011: 29). İnternetin toplumsal yaşamda kullanılmasıyla beraber kullanıcılar ilk olarak Web 1.0 dönemini deneyimlemiştir. Web 1.0 döneminde bir içerik yayınlayıcı bir de içerik okuyucu mevcuttur. O'Reilly Media tarafından 2004 yılında Web 2.0 kavramı dile getirilmiştir. Web 2.0 teknolojisi ile birlikte web sitesi ziyaretçileri sadece tüketici olmaktan çıkmış, aynı zamanda üreteci konumuna da gelmiştir. Web 2.0 ile aynı anda çok sayıda kişiyle eş anlı bir biçimde iletişim kurulabilmeye başlanmış ve sosyal medya Web 2.0 ile birlikte gelişmeye başlamıştır (Güçdemir, 2015: 30). Sosyal medya, Web 2.0' ın kullanıcı hizmetine tanınmasıyla birlikte, tek taraflı ileti aktarımından, çift taraflı ve eş anlı ileti aktarımına ulaşılmasını mümkün kılan medya sistemini ifade etmektedir (Aktaş ve Aktan, 2014: 423).

Sosyal medya, Web 2.0'ın teknolojik esasları üzerine yapılandırılmış, kullanıcıların içerik üretmesine ve değiştirmesine olanak tanıyan web tabanlı uygulamalardır (İrge, 2012: 78). Sosyal medya, kullanıcıların aralarında bilgi, fikir ve ilgi duydukları konuları paylaşarak etkileşim kurmalarına olanak veren çevrimiçi ortamlardan meydana gelmektedir (Çalışkan ve Mencik, 2015: 255). Sosyal medya, kişilerin internet aracılığıyla mekan ve zaman sınırlaması olmadan görüşlerini ve düşüncelerini ifade etmelerine imkan veren, internetin sağladığı multimedya özelliklerini herhangi bir sınır olmaksızın kullanma fırsatı tanıyan, aynı zamanda diğer kişiler ile karşılıklı düşünce aktarımına dayalı interaktif bir ortamın varlığını sağlayan platformlardır (Bulunmaz, 2011: 29).

Yeni medyanın bir parçası olan sosyal medya, günümüzde insan yaşamında çok fazla yer kaplamaktadır. Web 2.0 teknolojisiyle birlikte insanların hayatlarına giren sosyal medya, kullanıcılarına bu ortamlardaki diğer kişilerle çift yönlü etkileşimde bulunma ve içerikler üreterek bunları diğer kullanıcılara iletebilme olanağı sağlamıştır. Bu durum, geleneksel medyanın durgun ve tüketen haldeki kitlesini etkin ve içerik üreten hale getirmiştir (Mavnacıoğlu, 2009: 63). Sosyal medya bu yönüyle insanların ilgisini çekmiş ve günlük hayatın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Sosyal medyanın çoklu ortamları bir arada bulundurması sayesinde çok uzakta olan insanlarla hemen iletişim sağlanabilmekte, fotoğraf, video aktarımı yapılabilmektedir. Bu durum da, Mc Luhan tarafından ortaya atılan "küresel köy" kavramının doğruluğunun anlaşılmasını sağlamıştır (Öztürk, 2015: 288).

Yeni medya araçları olarak bilgisayar oyunları, web siteleri, interaktif televizyon, mobil medya, gösterilebilirken, Facebook, Twitter, Instagram, Youtube gibi sosyal paylaşım ağları da sosyal medya olarak adlandırılmaktadır. Sosyal medya, yazılımları sıklıkla güncellenmekte ve bu sayede teknolojik gelişmelere uyum sağlanmaktadır (Vardal, 2015: 96). Sosyal medyada içerik oluşturmak ve başkaları tarafından oluşturulan içeriklere erişmek oldukça kolaydır. Bu durum, bireylere özgürlük tanıdığı gerekçesiyle olumlu olarak nitelendirilse de bilinçsizce oluşturulan içerikler sanal ilişki bağımlılığı ve bilgi kirliliği gibi etik dışı içerik problemlerine yol açabilmektedir (Yengin, 2015: 8). Bilgiye erişmede

mevcut engelleri ortadan kaldıran sosyal medya, bilgi üretimini belirli kişilerin eline bırakmıyor olsa da bilgiyi ve bilginin kaynağını sıradan hale getirmektedir (Peltekoğlu, 2012: 8).

Sosyal medya kullanıcılarına, hazırladıkları içerikleri, tecrübelerini, bazı konu ve olaylarla ilgili görüşlerini özgürce söyleyebilme ve bunu diğer insanlara iletebilme olanağı tanımıştır. Bu ortamlar aynı zamanda, kullanıcılarının tanıdıkları ve tanımadıkları pek çok kişiyle iletişime girebilmesini, eşanlı olarak çok fazla kişiyle, çok fazla ileti alışverişinde bulunabilmesini sağlamıştır. Geleneksel medyanın aksine herhangi bir editöryal denetimin gerçekleşmemesi, sosyal medyada üretilen ifadeleri kullanıcıların bireysel etik anlayışının eline bırakmaktadır. İnsanların birbiriyle çok fazla paylaşımda bulunduğu sosyal medya ortamı, etik tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.

Sosyal medya, toplumsal hareketlerin bilgi alışverişinde bulunalabilmesini ve örgütlenmesini kolaylaştırmaktadır. Fakat sosyal medya ortamlarının etkileşimlere tamamen açık bir durumda olması, onun rahatlıkla yönlendirilebilir, kışkırtılabilir ve hedefi dışında kullanılabilir bir ortam halini almasını sağlamaktadır. Bir toplumsal hareketin başlattığı yasal ve yerinde bir davranış, bu şekilde amacından ayrılabilir (Çalışkan ve Mencik, 2015: 264). Dedikodu ve safsatalar sosyal medyada kolaylıkla oluşturulabilmektedir. Bilgiler doğruluğu onaylanmadan hızlıca yayılabilmekte ve bireyler bu bilgiyi sorgulayacak kadar zaman bulamadan bilgi binlerce kişiye erişmektedir. Bilgiyi binlerce kişinin ya da yüksek takipçiye sahip bireylerin paylaşıyor olması iletilen bilginin güvenilir gibi gözükmesini sağlamaktadır. Sosyal medya alanları kullanıcılarına, ötekilerin görüşlerini etkilemesi ve değiştirmesi bakımından elverişli alanlar sağlamaktadır. Bu ise bölücü ve nefret barındıran iletileri yaymaya çalışanların kullanımında tehlikeli sonuçlara yol açmaktadır (Irak ve Yazıcıoğlu, 2012: 40).

Medyanın gelişimi geleneksel medya ve yeni medya biçiminde iki döneme ayrılmaktadır. Geleneksel medya araçları konumundaki radyolar, televizyonlar, gazeteler ve dergiler dijital iletişimin sağladığı imkanlarla temelden bir değişim yaşamıştır. İçerik oluşturma aşamalarından yayınlama yöntemlerine kadar geleneksel medyanın tüm evreleri bilgisayar ve internetin sağladığı olanaklarla yeniden düzenlenmiştir (Bostancı, 2019: 19). Teknolojinin gelişmesi ve internetin kullanılmaya başlanmasıyla beraber, insanlar arasındaki mesafeler gün geçtikçe yok olmaya başlamıştır. Mesafelerin ortadan kalkması bir yandan sosyal yaşamı ve iletişim şekillerini değiştirmiş, diğer yandan ise yeni medya kavramını meydana getirmiştir. Yeni medya kavramı temel olarak, interaktif olan, iki yönlü iletişimi kapsayan dijital medya şeklinde belirtilebilmektedir (Bulunmaz, 2015: 76-77). Yeni medyayla birlikte dengeler değişmiştir. Köklü değişiklikleri getiren yeni medya, bireylerin hayat biçimlerini, iletişim kurma biçimlerini hala değiştirmeye devam etmektedir (Yengin, 2012: 114).

İçinde bulunduğumuz yüzyılda iletişim, dijital ve kitlesel bir hal almış ve insanların yaşamlarının odağına oturmuştur (Akar, 2010: 43). Mavnacıoğlu'na (2009: 64) göre sosyal medya şu özellikleri taşımaktadır:

– Zaman ve yer engeli olmaksızın, temel olarak paylaşımların ve tartışmanın yer aldığı genel ağ uygulamalarıdır.

– Kullanıcılar, kendi oluşturdukları içerikleri rahatlıkla sanal ortamda yayımlamaktadır.

– Kullanıcılar, diğer kullanıcıların paylaşımlarını ve hareketlerini izleyebilmektedirler.

– Kullanıcı, bu ortamlarda hem takip etmekte hem de takip edilmektedir.

– Kuralları çizilmiş bir iletişim ortamı değil samimi bir sohbet havası ortamı mevcuttur.

– Paylaşımların içeriği genellikle informeldir ve kullanıcılar arasında yayılan bir dedikodu yumağı haline gelebilmektedir.

Sosyal medya, insanlarla sosyal ilişkiler yürütmekten kaçınan, yüz yüze iletişim kurmakta zorlanan, utangaç olarak nitelendirilen bireylere arkadaş edinme ve paylaşımlar yapma avantajı sağlamaktadır. Sosyal medya platformları bireyleri rahatlama ve bireyler tarafından mevcut yaşamdan uzaklaşma aracı olarak kullanılmaktadır. Sosyal medya bireylere görüşlerini ifade etme ve gündemi oluşturma avantajı vermektedir (Kocabaş, 2016: 74). Sosyal medya toplumda kendine yer edinememiş, aidiyet duygusundan yoksun bireylere sanal dünyada kendilerini kanıtlama olanağı sağlamaktadır (Çalışkan ve Mencik, 2015: 263). Her an değişime uğrayan teknoloji ve beraberinde iletişim biçimleri yaşamı kolaylaştırmanın yanında birtakım problemlere de mahal vermektedir. Sosyal ortamlar, faydalı

kullanımı bilinmediği takdirde tehlikeli olabilmektedir. Sosyal medya, günlük hayatta oluşturulmuş nefret söylemini ve ötekileştirmeyi sanal aleme geçirmekte, kişisel bilgilerin korunmasını sağlayamamakta, tecimsel ya da haber alma amaçlı dijital gözetime ortam sağlamaktadır (Binark, 2015: 10).

ARAŞTIRMA VE BULGULAR

Yöntem

Bu araştırmada içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışma kapsamında Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları Maxqda programında içerik analiz yönetimine göre incelenerek şu sonuçlara ulaşılmıştır: 6 Temmuz 2022 - 13 Temmuz 2022 tarihleri arasında 3312 tweet paylaşılmıştır ve bu tweetler dokuz farklı kategoriye ayrılmıştır. Kategoriler; milliyetçilik, Azerbaycan, ülkeler, liderler, medya, kültür-sanat, edebiyat, spor ve tarih.

Amaç

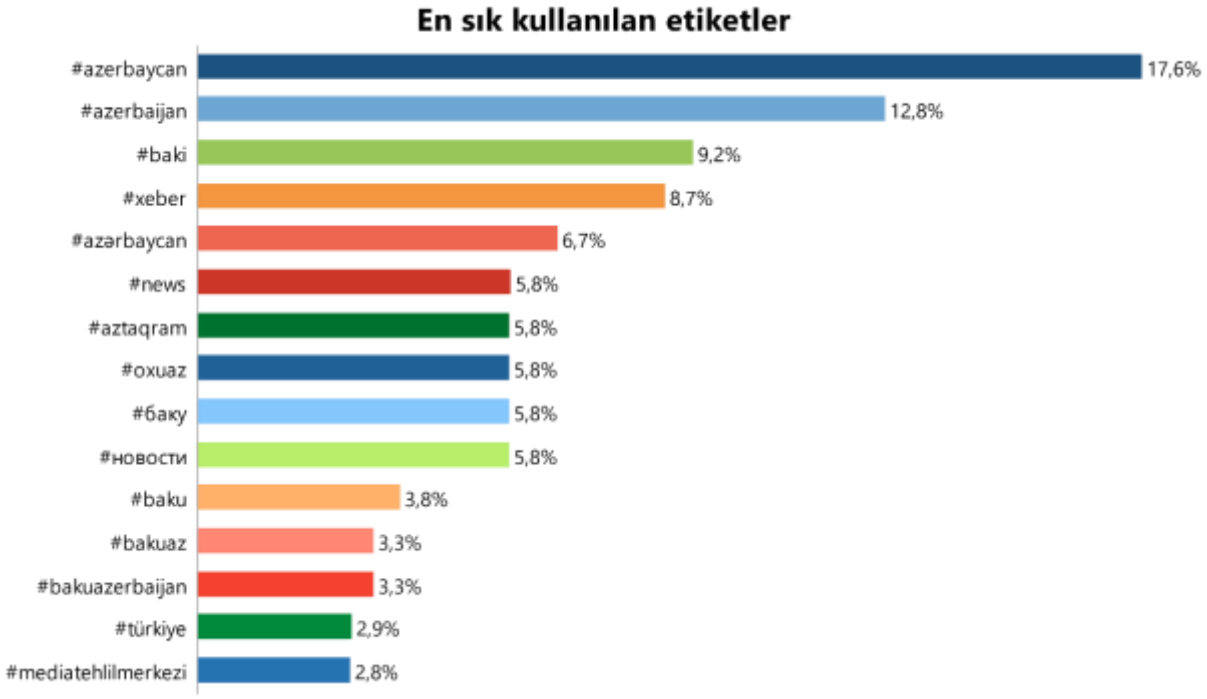
Bu araştırma ile Azerbaycan Cumhuriyeti'nin sosyal medya kullanımının, sosyal medya kullanıcısı olan Azerbaycan halkının Azerbaycan ve Türk kültürü algısı, Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımlarının incelenerek ortaya konulması amaçlanmıştır.

Araştırmanın Önemi

Çalışma Azerbaycan Cumhuriyeti'nin sosyal medya kullanımını Azerbaycan halkının Azerbaycan ve Türk kültürü algısı üzerinden ele alan ilk yayın olması nedeniyle önem arz etmektedir.

Bulgular

Paylaşılan Tweetler'in tema ve alt temaları aşağıdaki gibidir;



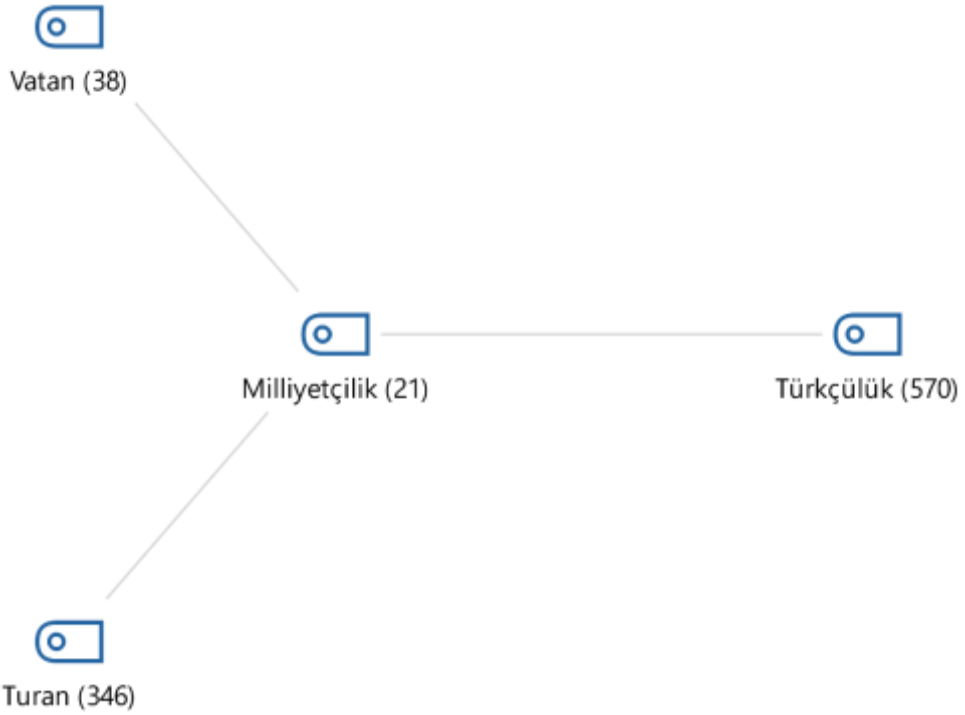
İncelenen tweetlerde en fazla kullanan etiketler şu şekildedir; Azerbaycan (%17,6), Azerbaijan (%12,8), Baki (%9,2), xeber (%8,7) ve Azərbaycan (%6,7)'dır.



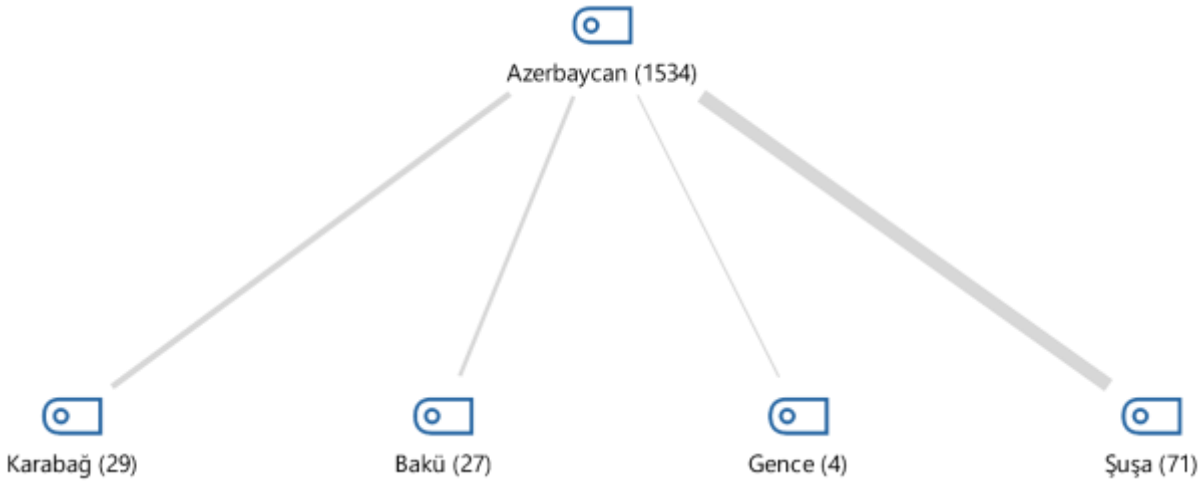
Kelime bulutu incelendiğinde, en fazla Azerbaycan (f=1188) kelimesi bulunmaktadır. Azerbaycan'dan sonra Baki (f=762), Xeber (f=750), Turkish (f=734), Oxuaz (f=726) gelmektedir. Türk (f=570), Mtm(f=355), Turan (f=346), Şuşa (f=71), Uygur (f=54), İstanbul (f=53), Gökbörü (f=26) ve Türkmenistan (f=9) gelmektedir.



Liderler kategorisinde yer alan alt kodlar ve frekansları şu şekildedir: Aliyev (f=8), Atatürk (f=10), Recep Tayyip Erdoğan (f=3), Putin (f=10) ve Haşimov (f=5).



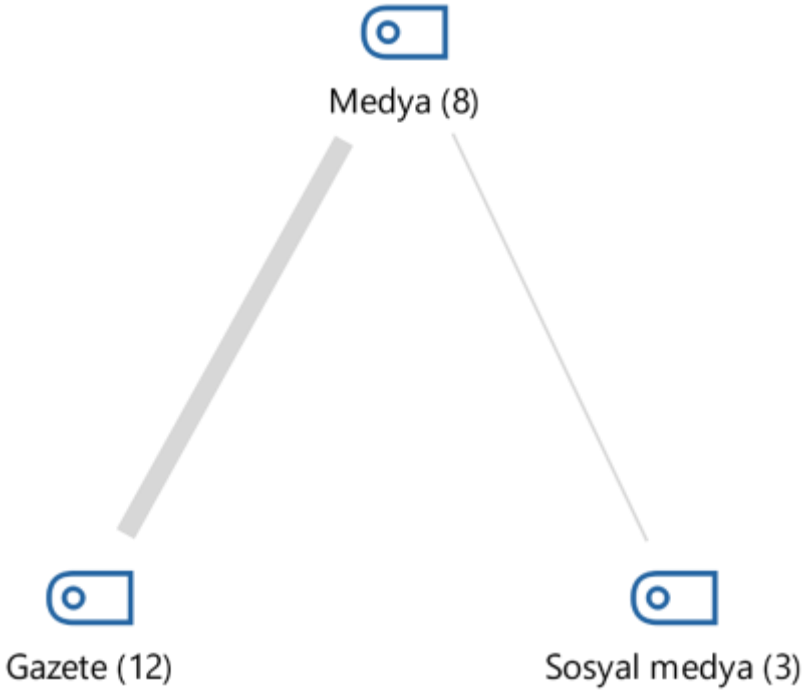
Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları milliyetçilik kategorisine göre değerlendirildiğinde elde edilen temalar ve frekans dağılımları şu şekildedir: Türkçülük (f=570), Turan (f=346), Vatan (f=38) ve Milliyetçilik (f=21)'dir.



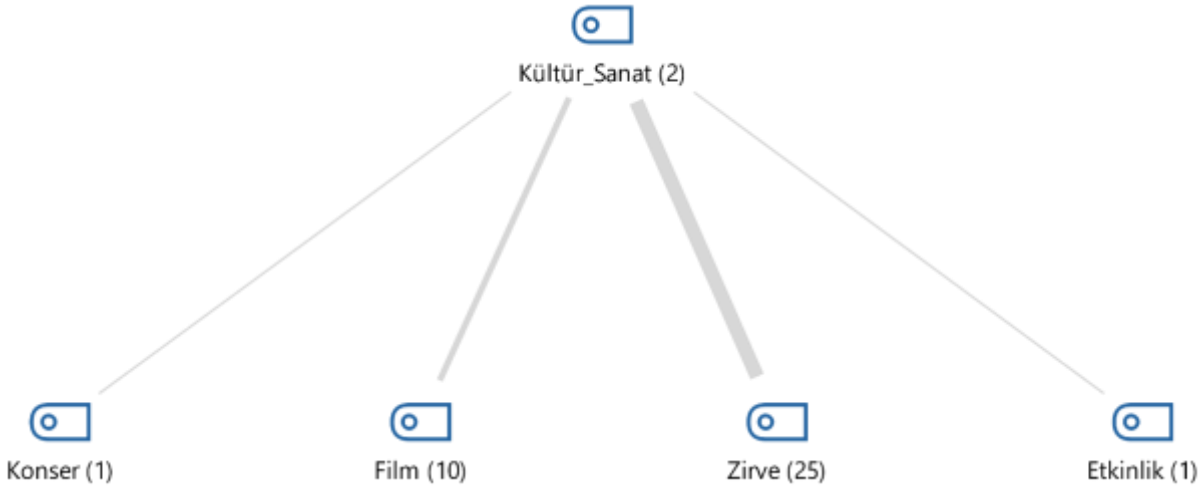
Azerbaycan kategorisinin alt kategorileri Karabağ (f=29), Bakü (f=27), Gence (f=4) ve Şuşa (f=71)'dur.



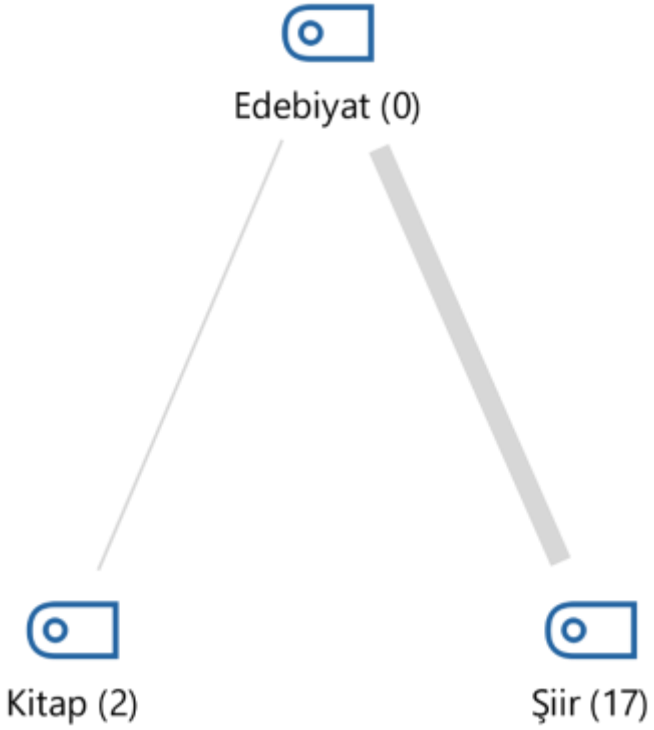
Ülkeler kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı şu şekildedir: Ermenistan (f=23), İran (f=19), Irak (f=11), Kazakistan (f=11) , Türkmenistan (f=9), Ukrayna (f=20), Kore (f=53), Bosna Hersek (f=17), Gürcistan (f=4), Afganistan (f=4), Türkiye (f=140)ve Rusya (f=13)'tür. Türkiye alt tema ve frekans dağılımı şöyledir: İstanbul (f=53) ve Ankara (f=66)'dır.



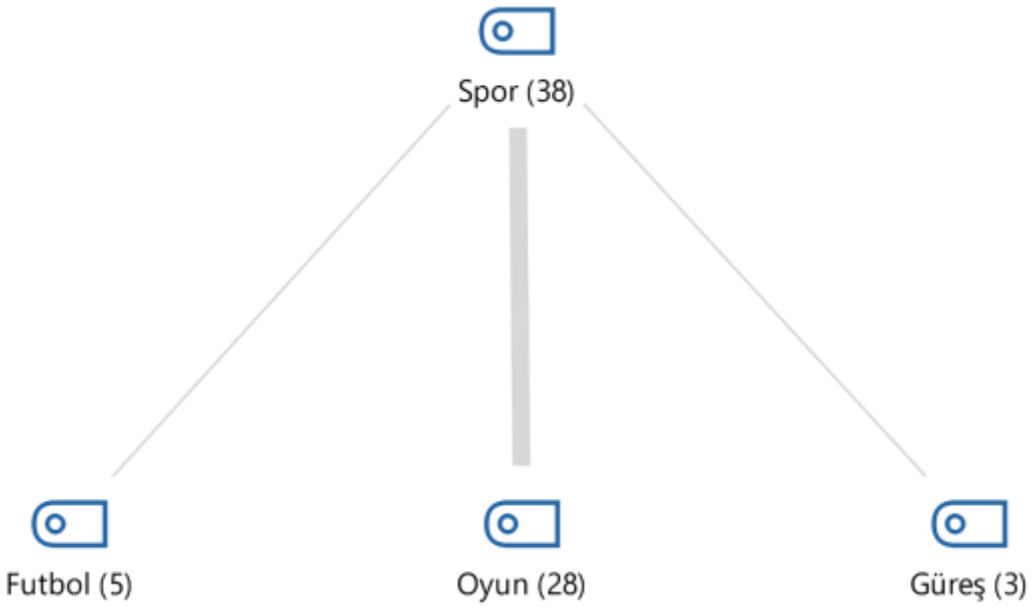
Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları medya kategorisinde değerlendirildiğinde (f=23) kodlama yapılmıştır. Bu kodlamalardan elde edilen tema ve frekans dağılımları şöyledir: gazete (f=12) ve sosyal medya (f=3)'dır.



Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları kültür sanat kategorisinde değerlendirildiğinde (f=39) kodlama yapılmıştır. Bu kodlamalardan elde edilen alt tema ve frekans dağılımları şöyledir: konser (f=1), film (f=10), zirve (f=25) ve etkinlik (f=1)'dır.



Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları edebiyat kategorisinde değerlendirildiğinde (f=19) kodlama yapılmıştır. Bu kodlamalardan iki adet tema elde edilmiştir ve temaların frekans dağılımları şu şekildedir: kitap (f=2) ve şiir (f=17).



Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları spor kategorisinde değerlendirildiğinde spor kategorisi alt kategorilere ayrılmıştır: fotbol (f=5), oyun (f=28) ve güreş (f=3).



Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları tarih kategorisinde değerlendirildiğinde tarihi bir olay olan Şuşa Zaferinden bahsedilen tweet'ler bulunmuştur (f=30).

SONUÇ

Bu araştırmada Azerbaycan'ın sosyal medya kullanımı Twitter paylaşımları üzerinden ele alınmıştır. Bu amaç doğrultusunda Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları Maxqda programında içerik analiz

yönetimine göre incelenerek şu sonuçlara ulaşılmıştır: 6 Temmuz 2022 - 13 Temmuz 2022 tarihleri arasında 3312 tweet paylaşılmıştır ve bu tweetler dokuz farklı kategoriye ayrılmıştır;

İlk kategori olan liderler kategorisinde yer alan alt kodlar ve frekansları şu şekildedir: Aliyev (f=8), Atatürk (f=10), Recep Tayyip Erdoğan (f=3), Putin (f=10) ve Haşimov (f=5). Azerbaycan ve Türkiye liderlerinin toplam frekansları on üçtür, diğer konuşulan liderin de Putin olduğu görülmüştür.

İkinci kategori olan milliyetçilik kategorisinden elde edilen temalar ve frekans dağılımları şu şekildedir: Türkçülük (f=570), Turan (f=346), Vatan (f=38) ve Milliyetçilik (f=21)'dir. Türkçülük ve Turan kategorilerinin frekanslarının yüksek oluşu Azerbaycan ve Türkiye devletlerinin kardeşliğini gösterirken yine diğer kategoriler de Twitter kullanıcılarının milletine ve köklerine bağlı bireyler olduğu yorumunu yaptırmaktadır.

Üçüncü kategori olarak Azerbaycan kategorisinin alt kategorileri Karabağ (f=29), Bakü (f=27), Gence (f=4) ve Şuşa (f=71)'dur. Karabağ ve Karabağ'ı içine alan, Azerbaycan'ın kültür başkenti olan, Şuşa'nın çok konuşulduğu görülmektedir.

Ülkeler kategorisinin alt tema ve frekans dağılımı şu şekildedir: Ermenistan (f=23), İran (f=19), Irak (f=11), Kazakistan (f=11) , Türkmenistan (f=9), Ukrayna (f=20), Kore (f=53), Bosna Hersek (f=17), Gürcistan (f=4), Afganistan (f=4), Türkiye (f=140) ve Rusya (f=13)'tür. Türkiye alt tema ve frekans dağılımı şöyledir: İstanbul (f=53) ve Ankara (f=66)'dır. On iki farklı ülkeden bahsedilen tweet'ler paylaşılmıştır ve bu ülkelerden açık ara en fazla Türkiye yer almaktadır. Türkiye'nin mega kenti İstanbul ve başkenti Ankara da Türkiye'nin alt kategorilerini oluşturmaktadır.

Diğer bir kategori olan medyanın alt kategorilere dağılımı şöyledir: gazete (f=12) ve sosyal medya (f=3)'dır. Geleneksel medya aracı olarak gazetenin sosyal medyadan daha fazla konuşulduğu görülmektedir. Azerbaycan'da haberlerin takibinin gazetelerden yapılmaya devam edildiği söylenebilmektedir. Tweet içeriklerinde xeber, news, Oxuaz ve Mediatehlilmerkezi etiketlerine bakıldığında da bu durum Azerbaycan halkının ülke gündemiyle yakından ilgili olduğu ve hatta seçiçi okur olduğu şeklinde yorumlanabilmektedir.

Kültür sanat kategorisine bakıldığında dağılımlar şu şekildedir: konser (f=1), film (f=10), zirve (f=25) ve etkinlik (f=1)'dır. Alt kategorilerden konser ve etkinliğin en az ve eşit bir şekilde dağılım gösterdiği; en fazla zirveye yer verildiği görülmektedir. Zirve kategorisinin içeriğinin "tarihi program" olduğu; Film kategorisinin içeriğinin ise "TRT2'de gösterilen bir Azerbaycan filmi" olduğu bilinmektedir ve diğer bulgularla paralel olarak Türklük ve milliyetçilik ile ilişkilendirilmektedir.

Edebiyat kategorisinden iki adet alt kategori elde edilmiştir ve frekans dağılımları şu şekildedir: kitap (f=2) ve şiir (f=17). Şiir kategorisinin içeriğinin "15 Temmuz anısına yazılan şiirler" olduğu bilinmektedir ve yine diğer bulgularla paralel olarak milliyetçilik, vatan, Azerbaycan-Türkiye dostluğu ile ilişkilendirilmektedir.

Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları spor kategorisinde değerlendirildiğinde spor kategorisi alt kategorilere ayrılmıştır: fotbol (f=5), oyun (f=28) ve güreş (f=3). Spor türlerinden en az güreş paylaşılırken en fazla oyun üzerine paylaşımlar yapıldığı görülmektedir.

Azerbaycan etiketli Twitter paylaşımları tarih kategorisinde değerlendirildiğinde tarihi bir olay olan Şuşa Zaferinden bahsedilen tweet'ler bulunmuştur (f=30). Bulgulardan anlaşılacağı üzere Azerbaycan'da sosyal medya kullanımı için analiz edilen tweet'lerin içeriğine bakıldığında Türk kültürü, tarihi olaylar, Azerbaycan-Türkiye kardeşliği ve milliyetçilik öne çıkmaktadır. Kelime bulutundaki kelime frekansları göz önüne alındığında kelimelerin birbiriyle ilişkili olduğu ve bulguları özetlediği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Akar, E. (2010). *Sosyal medya pazarlaması*. Ankara: Elif Yayınevi.

Aktaş, H. ve Aktan, E. (2014). Sosyal medya reklamları ve tüketici tutumları: Bir reklam mecrası olarak Facebook. Aydın, S. ve Bilgili, C. (Ed.). *Dijital İletişim Etkisi, Uluslararası Akademik Konferansı, 16-17 Ekim, İstanbul, Bildiriler* içinde (s.422-434). İstanbul: İskenderiye Kitap.

Bayrak, T. (2017). Sosyal medyada dijital etik: Twıtter'da şiddet içerikli iletilerin incelenmesi. *Yeni Medya Elektronik Dergisi*, *1*(1), 32-46. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/en/pub/ejnm/issue/34697/383533

Binark, M. (2015). "Yeni Medya Özel Sayısı Hakkında: Neden?". Folklor/Edebiyat. Cilt:21, Sayı:83. ss. 9-18. https://www.folkloredebiyat.org/Makaleler/1167927273_fe-83-1.pdf

Binark, M. ve Bayraktutan, G. (2013). *Ayın karanlık yüzü: yeni medya ve etik*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Bostancı, M.(2019). *Sosyal medya: dün bugün yarın*. Konya: Palet Yayınları.

Bulunmaz, B. (2011). Otomotiv sektöründe sosyal medyanın kullanımı ve Fiat örneği. *Global Media Journal Turkish Edition, 2*(3), 19-50. Erişim adresi: https://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423901823.pdf

Bulunmaz, B. (2015). Yeni medyada nefret söylemi ve üniversite öğrencilerine yönelik bir araştırma. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8*(1), 73-88. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/en/pub/usaksosbil/issue/21658/232876

Çalışkan, M. ve Mencik, Y. (2015). Değişen dünyanın yeni yüzü: sosyal medya. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (50), 254-277. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/en/pub/abuhsbd/issue/32944/366052

Güçdemir, Y. (2015). *Sanal ortamda iletişim, bir halkla ilişkiler perspektifi.* İstanbul: Derin Kitapevi.

İrge, N. (2012). Enformasyon toplumu ve toplumsal değişim sürecinde sosyal medya. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi,* (17), 63-86. Erişim adresi https://dergipark.org.tr/en/pub/akil/issue/48078/607874

Irak, D. ve Yazıcıoğlu, O. (2012). *Türkiye ve sosyal medya*. İstanbul: Okuyan Us Yayınevi.

Kocabaş, İ. (2016). Halkla ilişkiler aracı olarak sosyal medya: Arçelik ve Bosch markalarının kurumsal Facebook ve Twitter hesapları üzerine bir inceleme. *Selçuk İletişim Dergisi, 9*(2)69-91. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/178287#page=69

Mavnacıoğlu, K. (2009). İnternette kullanıcıların oluşturduğu ve dağıttığı içeriklerin etik açıdan incelenmesi: sosyal medya örneği. Yağbasan, M. (Ed.). *Sosyal Medya Ve Etik Sempozyumu, 7-8-9 Ekim 2009, Elazığ, Bildiriler* içinde (s.63-72). Elazığ: Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi. Erişim adresi: http://web.firat.edu.tr/iletisim/duyuru_dokumanlari/ Sempozyum_web%20icin.pdf

Öztürk, Ş. (2015). Sosyal medyada etik sorunlar. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 9*(1), 287-311. Doi: 10.18094/si.57598

Peltekoğlu, F. (2012). "Sosyal Medya Sosyal Değişim", Sosyal Medya Akademi, İstanbul: Beta Yayıncılık.

Vardal, B. (2015). Yeni medya ve etik. *Uluslararası Çok Dilli Akademik Dergisi Dergisi, 2*(1),95-103. Erişim adresi: https://scholar.google.com.tr/scholar?hl=tr&as_sdt=0%2C5&q=Vardal%2C+B.+%282015%29.+Yeni+medya+ve+etik.&btnG=

Yengin, D. (2012). *Yeni medya ve dokunmatik toplum*. İstanbul: Derin Yayınları.

Yengin, D. (2015). *Sosyal medya araştırmaları.* İstanbul: Paloma Yayın Evi.

"KİTAB-I DEDE KORKUT" DESTANLARINDA ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK

MULTICULTURALISM IN THE EPICS "BOOK OF DEDE KORKUT"

Doç. Aide Musa kızı Hasanova

Azerbaycan Devlet Tarım Üniversitesi, Diller Bölümü Başkanı

Ramile Yusuf kızı Süleymanova

Azerbaycan Devlet Tarım Üniversitesi, Diller Bölümü Öğretim Üyesi

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0349-6219

ÖZET

Geçmişimizi sayfalarında yaşatan ve gelecek nesillere taşıyan "Kitabi-Dede Korkut" destanında, Azerbaycanlılık kavramıyla birlikte halkımızın çok kültürlü ve hoşgörülü özellikleri yansıtılmaktadır. "Kanlı Koca oğlu Kan Turalı'nın" destanı, çok kültürlü değerleri yansıtması açısından daha çok örnek teşkil etmektedir. Boyda Kan Turalı'nın kendisine evlenmesini tavsiye eden babası Kanlı Koca'ya Kan Turalı'nın cevabı: "Baba, ben kalkmadan onun kalkması gerek. Ben siyah ata binmeden önce onun binmiş olması gerek!". Anlaşılan bu arzunun ardından Kan Turalı, Trabzon'a gelmiş ve hristiyan bir tekfürün kızı olan sarı giyimli Selcen Hatun'u alabilmek için kendisine sunulan en zorlu sınavlardan geçmek zorunda kalmıştır. Genel olarak, destanın bu hikayesi, din ve milliyet farklılığının Oğuzların yani Azerbaycanlıların yaşam tarzı ve gelenekleri üzerinde olumsuz bir etkisi olmadığını açıkça göstermektedir. Kan Turalı'nın evlenme ve eş seçme konusunda fikirleri, babası Kanlı Koca ve onun gibi erkekler ve aşiretin rızası da Oğuz boyunun maneviyatında köken ve din ayrımı yapılmadığının açık bir ifadesidir. Araştırmacıların kategorik olarak söylediği gibi, "Müslüman olarak destandaki kahramanların dindarlığı muhafazakarlıktan uzaktır". Destan boyunca, Selcen Hatun dini inancı nedeniyle ayrımcılığa uğramamış, destanda adı geçen diğer kadınlar gibi güzelliği ve cesareti övülmüştür. "Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek" de dinsel olarak hıristiyan olan bir diğer kadın karakter, Beyrek'i ele geçiren Bayburt kalesinin beyinin kızıdır. Bu kız düşmanın kızı olmasına rağmen Beyrek'in esaretten kaçmasına yardım eder. Beyrek, kıza esaretten kaçarsa geri dönüp onu alacağına söz verir.

Böylece destanın genel muhtevasından ve gerçeklerinden Oğuz boyunun insanlarının diğer dil ve dinlere mensup insanlardan hiçbir farkları olmadığı, hümanist bir düşünce, yaşam tarzına sahib olduklarını sergilemişler.

Anahtar Sözcükler: çok kültürlülük, destanlar, manevi değerler, karakterler, yaşam tarzı

ABSTRACT

In the "Book of Dede Korkut" saga, which lives our past on its pages and carries it to future generations, the multicultural and tolerant characteristics of our people are reflected along with the concept of Azerbaijaniness. The saga "Kan Turali Son of Kanli Koja" is more exemplary in terms of reflecting multicultural values. Kan Turali's answer to Kan Turali's father, Kanli Koja, who advised him to marry: "He must get up before I get up. He must mount before I mount my black horse!". After much searching, a suitable girl is found, the daughter of the infidel king of Trebizond. In order to get the Princess Saljan, he has to pass the most difficult tests offered to him. In general, this length of the saga clearly demonstrates that the difference in religion and nationality does not have any adverse effect on the way of life and traditions of the Oghuz, that is, the Azerbaijanis. Kan Turali's ideas about marrying and choosing a wife, his father Kanli Koja and men like him, and the consent of the tribe are also a clear expression of the non-discrimination in the spirituality of the Oguz tribe based on their origin and religion. In general, as the researchers categorically say, "the religiosity of the heroes in the saga as muslims is far from conservatism". Throughout the saga, Seljan Khatuna was not discriminated against

due to her religious differences. Like other women mentioned in the saga, her beauty and bravery were praised.

There is another character of a christian woman in "Bamsi Beyrek, Son of Bay Büre Bey". This is the daughter of Bayburt Castle, who captured Beyrek. Although this girl is the daughter of the enemy, she helps Beyrek to escape from captivity. Beyrek promises the girl that if he escapes from captivity, he will return and get her.

Thus, from the general content and facts of the saga, a definite conclusion emerges that, the people of Oghuz did not make any difference to people of other languages and religions, they had humanistic thinking, lifestyle and outlook.

Key words: multiculturalism, epics, mental values, images, lifestyle

Dede Korkut ve onun adıyla anılan kitap – "Dede Korkut Kitabı", düşünce tarihimizde efsanevi bir kavram haline gelmiştir. "Dede Korkut Kitabı" ana kitabımız olarak adlandırılır, tüm Türk edebiyyatının ağırlığından daha ağır bir eser olarak kabul edilir. Mete, Atilla, Amir Teymur, Osmanlı imparatorlukları, Orhun-Yenisey ebedi taş kitabeleri, M. Kaşgarli'nın "Divani lüğat"-it Türk" ile aynı sırada dayanarak dünyanın yedi harikasından biri olarak değerlendirilmişdir. Bu kitap, "Kül Tigin" ve "Bilga Kağan" destanı ile benzer bir şekilde günümüze ve dünya kültürüne ulaşmış bir Türk destanıdır. "Dede Korkut Kitabı", gövdesinde çeşitli meyveler bulunan bir ağaç gibidir (2, s. 5).

Bu epik eser, giriş ve on iki bölümden oluşmaktadır. Eserde yer alan hikayeler, nazım ile nesrin karışımıyla anlatılmışdır; her bir hikaye, anlatı boyunca boy gösteren kahramanların serüvenleri ve başlarından geçen olaylarla süslenmiştir. Dede Korkut Kitabı'ndaki bütün hikayeler, içerik bakımından birbiriyle bağlantılıdırlar. Eserin nesri, sade ve nazım bölümü de iki bin beyitten ibarettir. Eserdeki şiirler ozanlar tarafından kopuz eşliğinde ve ezgiyle söylenir. Bu hikayeler Türk kavimlerinin kültürlerini ve folklorunu yansıtmaktadır. Girişteki nesir, hikayelerin nesriyle oldukça farklıdır. Dede Korkut Kitabı'nın biri Dresden, diğeri de Vatikan Kütüphanesinde olmak üzere iki yazma nüshası bulunmakdadır. "Kanlı Koca oğlu Kan Turalı'nın" destanı, çok kültürlü değerleri yansıtması açısından daha çok örnek teşkil etmektedir. Boyda Kan Turalı'nın kendisine evlenmesini tavsiye eden babası Kanlı Koca'ya Kan Turalı'nın cevabı: "Baba, ben kalkmadan onun kalkması gerek. Ben siyah ata binmeden önce onun binmiş olması gerek (3, s. 82)!"
Nişanlı arama, bütün tehlikelere bakılmaksızın sonucun güzel olacağı inancı içinde gerçekleştirir. Selcen Hatun'a kavuşma yolunda vahşi-yenilmez hayvanlara galip gelen, mağlup eden Kan Turalı ve onun serüveni oldukça açık ve emin bir yolculuktur. Kan Turalı'nın mücadelesinden başarıyla çıkacağından herkes emindir. Onun mücadelesi onun birey olarak zenginleşmesini, gelişmesini sağlar. Zaten boyutlu ve derin bir kişilik olan Kan Turalı, kendinin ve kendi özelliklerinin bilincindedir. Bu yüzden kimseyi eş olarak seçemez; üstün ve ulaşılmaz nitelikleri olan bir eşi kendine layık görür. Onun bu seçiciliği kendine olan güveninin ve kendi gücüne olan hayranlığının bir sonucudur. Anlaşılan bu arzunun ardından Kan Turalı, Trabzon'a gelmiş ve hristiyan bir tekfürün kızı olan sarı giyimli Selcen Hatun'u alabilmek için kendisine sunulan en zorlu sınavlardan geçmek zorunda kalmıştır. Genel olarak, destanın bu hikayesi, din ve milliyet farklılığının Oğuzların yani Azerbaycanlıların yaşam tarzı ve gelenekleri üzerinde olumsuz bir etkisi olmadığını açıkça göstermektedir. Kan Turalı'nın evlenme ve eş seçme konusunda fikirleri, babası Kanlı Koca ve onun gibi erkekler ve aşiretin rızası da Oğuz boyunun maneviyatında köken ve din ayrımı yapılmadığının açık bir ifadesidir. Araştırmacıların kategorik olarak söylediği gibi, "Müslüman olarak destandaki kahramanların dindarlığı muhafazakarlıktan uzaktır". Destan boyunca, Selcen Hatun dini inancı nedeniyle ayrımcılığa uğramamış, destanda adı geçen diğer kadınlar gibi güzelliği ve cesareti övülmüştür. Dede Korkut Destanlarından Bamsı Beyrek'te, Beyrek de Kan Turalı gibi, yiğitlik vasıfları taşıyan bir kız istemektedir. Bu bakımdan Banı Çiçek'le ok yarıştırır, ata biner, güreşir, hepsinde üstün gelir. Ancak Banı Çiçek'in de aradığı vasıflarda olduğunu anlar, ondan sonra yüzüğünü çıkarıp parmağına takar.

Destan kitabının en mükemmel sanatsal imgesi elbette Bamsı Beyrek'tir. Beyrek, tüm Oğuz kahramanları gibi, elbette her şeyden önce bir kahramandır. Ama görünüşe göre, kol gücüne ek olarak, özel bir zihni ve düşüncesi de var. Kazan Han'ın en yakın ve güvenilir kişisi olarak kabul edilir. Sanatsal olaylar, imgeler ve duygular içeren destanın üçüncü ve on ikinci öyküleri en zengin olanıdır ve her

birinin kahramanı Beyrek'tir. Hem boyu, hem yüzü çok güzel. O kadar güzel ki kendini nazardan korumak için peçe takıyor. Bamsı Beyrek, kendi olma, var olma yolunda mücadele verirken kendini ispatlamış, aşmış bir insan haline dönüşür. İnsani özellikler taşıyan baş kahramanın etrafında gelişen doğum, gençlik, evlilik, savaş, esaret ve bunlar karşısında alınan tavırlar bireyselleşme serüvenidir. Pay Piçen Bey, Deli Kaçkar, Yalancı oğlu Yaltacuk ve Bayburt Hisarı onun çatışma içine girdiği kişiler olarak, hayatın karmaşıklaşmasına sebep olurlar.

"Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek" de din olarak hristiyan olan, ancak oğuz kadınları arasında değil, düşman tarafında olan bir kadın karakter daha vardır. Hıristiyan kız, düşman cephesinde olmasına rağmen azerbaycanlı okuyucunun sempatisini kazanır. Bu kız Beyrek'i ele geçiren Bayburt kalesinin beyinin kızıdır.

Kafir beyinin bekar kızı her gün Beyrek'i görmeğe gelirdi. O gün yine görmeğe geldi. Baktı gördü Beyrek müteessir olmuş. Kız der: Niçin müteessirsin hanım yiğit? Geldikçe seni şen görürdüm, gülerdin oynardın, şimdi noldun dedi. Beyrek der: Nasıl müteessir olmayayım? On altı yıldır ki babanın esiriyim, babaya anaya, akrabaya kardeşe hasretim ve hem bir kara gözlü yavuklum var idi. Yalancı oğlu Yaltacuk derler bir kişi var idi. Varmış yalan söylemiş, beni öldü demiş, ona varır olmuş dedi. Böyle söyleyince kız – Beyrek'e aşık olmuştu - der: Eğer seni hisardan aşağı urgan ile sallandıracak olursam, babana anana sağlık ile varacak olursan beni burada gelip helallığa alır mısın dedi. Beyrek and içti: Kılıcıma doğranayım, okuma saplanayım, yer gibi kertmeyim, toprak gibi savrulayım. sağlık ile varacak olursam Oğuz'a gelip seni helallığa almazsam dedi (3, s. 48). Kız da urgan getirip Beyreği hisardan aşağı sallandırdı. Beyrek aşağı baktı kendisini yeryüzünde gördü. Allah'a şükreyledi, yola düştü. Hristiyan kızı tarafından esaretten kurtarılan Beyrek, nişanlısı Banı Çiçek ile yeniden bir araya gelir ve elbette hristiyan kızıyla evlenme yeminini bozar (1, s. 48-49).

Böylece destanın genel içeriğinden ve gerçeklerinden Oğuz boyunun insanlarının diğer dil ve dinlere mensup insanlardan hiçbir farkları olmadığı, hümanist bir düşünce, yaşam tarzı ve bakış açısına sahip oldukları kesin olarak çıkarılabilir. Oğuzlar, zor durumlarda insanlara yardım eden, topraklarını düşmanlardan koruyan, geleneklerine bağlı, cesur, nazik, cesur bir etnik milli-kültürel varlık olarak vücut bulmuşlardır. Tüm bu çalışmaların ışığında, hem kadim zamanlarımızın tarihi gerçeklerini, hem de bağımsızlık dönemimizin Azerbaycanlılık ve çok kültürlülük değerlerini içinde barındıran "Kitab-ı Dede Korkut" destanını Azerbaycan halkının biyografisi olarak adlandırılabileceğini belirtebiliriz.

Kilisli Muallim Rıfat Bey, destanlarda işlenen konuların yiğitlik, ahlak, aile sevgisi ve Türkleri evlat yetiştirmeye teşvik etmek gibi genel özelliklerine dikkat çekmiştir. Onun bu hususta fikirleri fevkalade önemlidir: "Her Türk'ü kahraman yapmak için birçok kıymetli misaller getirilmiştir. Kitap bu noktada birçok hamasetnamelerin fevkindedir. Bundan dolayı kitaba Kahramanlar Kitabı yahut Kahramanlık Kitabı desek olabilir. Evet, her Türk için kahramanlığı gaye bilmek ve kahraman olmaya çalışmak bir vazifedir. Türk, öyle bir fikir beslemelidir ki, kurda rasgelsem ağzını yırtarım, karşıma arslanlar çıksa bir yumrukta kafasını ezerim, demelidir. Kitap, yiğitliği yalnız erlerde değil kızlarda da arıyor. Kahraman bir delikanlı kahraman bir kız arıyor; kahraman bir kız kendisine kahraman bir eş arıyor.

Fuat Köprülü'nün "Türk edebiyatının bütün eserlerini terazinin bir kefesine, Dede Korkut'u öbür kefesine koysanız yine Dede Korkut ağır basar." sözü de Dede Korkut Hikayeleri'nin önemini ve edebi değerini göstermesi bakımından son derece manidardır.

Kaynakça

1. "Dede Korkut Kitabı", Muharrem Ergin. İstanbul, 2003

2. "Kitabı-Dede Korkut", Orijinal ve basitleştirilmiş metinler//der. T.Hajıyev, S. Alizade. Bakü, 2004

3. "Kitabı-Dede Korkut"//der. F. Zeynalov, S. Alizade. Bakü, 2016

M.FİRAKİ'NİN ŞİİRLERİNDE KEDER MOTİFİ

THE MOTIF OF SADNESS IN THE POEMS OF M. FIRAKI

Könül Sadıqova

Azerbaycan Devlet Pedagoji Universitesi, Türk araştırmaları bölümü, Bilim görevlisi

ORCID ID: 0000-0002-0292-9265

ÖZET

Mahtumkulu Firaki Türkmen edebiyatının seçkin temsilcilerinden biridir. 18. yüzyılda yaşayan şair Türkmen edebiyatında gerçekçiliğin temellerini atmış, edebiyata yeni bir içerik ve yeni bir biçim kazandırmıştır. Mahtumkulu'nun yaratıcılığına, özellikle hayatıyla ilgili yazdığı eserlere keder motifi yansır. Yaşadığı dönem ve toplum, hep karşılaştığı sorunlar şairin yaşamında ve yaratıcılığında derin izler bırakmıştır. Mahtumkulu'nun eserinde keder ve keder motifinin izini süren bu tür "biyografik" nitelikteki eserler, neredeyse doğrudan kendi hayatıyla ilgiliydi. Makhdumgulu'nun hayatı aile trajedileriyle doluydu; ablasını, erkek kardeşini ve yengelerini ve ardından iki çocuğunu birden kaybetmişti. Mahtumkulu, kardeşlerini, çocuklarını ve ebeveynlerini kaybettikten sonra herkesten "farag, uzak" anlamına gelen Faraqi takma adını almıştır.

Genel olarak hayatındaki trajediler onun karamsar olmasına neden olmuştur. Başına gelen talihsizliklerden behs eden ve şu ruhta yazdığı eserlere kardeşi Abdullah'a adanan "Qardaş Abdullaya", 63 yaşındaki babasının ölümüne ithafen "Atam" ve "Yalan dünya", "Bahtım karadır" şiirleri eklenebilir.

Bir ebeveyn gibi çocuklarını kaybetmesi, baba olarak yalnızlığı, hasreti Mahdumgulu'yu üzüyor ve eziyor. Şu anlamda onun bu tür eserlerinde hasret gibi duygular hakimdir.

Şairin şiirlerinin biçim farkına ragmen çoğu ailevi sıkıntıları, üzüntüleri ve kederi tasvir eder.

Anahtar kelimeler: Mahtumkulu, şeirləri, aile trajedileri, çocukları, keder motifi.

ABSTRACT

Mahtumkulu Firaki is one of the distinguished representatives of Turkmen literature. The poet, who lived in the 18th century, laid the foundations of realism in Turkmen literature and brought a new content and a new form to literature. The motif of grief is reflected in Mahtumkulu's creativity, especially in the works he wrote about his life. The period and society he lived in, the problems he always faced left deep traces in the life and creativity of the poet. Tracing the motif of grief and grief in Mahtumkulu's work, such "biographical" works were almost directly related to his own life. Makhdumgulu's life was full of family tragedies; She lost her older sister, brother and aunt, and then her two children. Mahtumkulu took the nickname Faraqi, which means "farag, far" from everyone after he lost his siblings, children and parents.

The tragedies in his life in general have made him pessimistic. The poems "Qardaş Abdullaya", dedicated to his brother Abdullah, "Atam" and "Lying world", "My luck is black" can be added to the works he wrote in the spirit that mentions the misfortunes that have happened to him.

The loss of her children as a parent, her loneliness and longing as a father upsets and crushes Mahdumgulu. In this sense, feelings such as longing dominate in his works of this type.

Despite the difference in form of the poet's poems, most of them depict family troubles, sorrows and grief.

Keywords: Mahtumkulu, her poems, family tragedies, her children, sadness motif.

GİRİŞ

Mahtumkulu Firaki Türkmen edebiyatının seçkin temsilcilerinden biridir. 18. yüzyılda yaşayan şair, Türkmen edebiyatında gerçekçiliğin temellerini atmış, edebiyata yeni bir içerik ve yeni bir biçim kazandırmıştır.

ARAŞTIRMA

Mahtumkulu'nun yaratıcılığına, özellikle hayatıyla ilgili yazdığı eserlere keder motifi yansır. Yaşadığı dönem ve toplum, karşılaştığı sorunlar şairin sadece yaşamında değil, yaratıcılığında da derin izler bırakmıştır. Mahtumkulu'nun eserlerinde keder ve keder motifinin izini süren bu tür "biyografik" nitelikteki olaylar, neredeyse doğrudan kendi hayatıyla ilgiliydi. Şairin aile trajedileriyle dolu bir hayatı olmuştur: "Şirgazi" medresesinde üç yıl yüksek öğrenim gördükten sonra köyüne dönse de, fakat bir gün bile yüzü gülmedi. 1754 yılında aynı gün ablasını, erkek kardeşini ve yengelerini ve ardından iki çocuğunu kaybetti. Mahtumkulu kardeşlerini, çocuklarını ve ebeveynlerini kaybettikten sonra "farag, uzakta" anlamına gelen Faraqi takma adını aldı. .org/wiki/M%C9%99hti

Cahanı yandırdı odun,

Qaçar oldu yaxın-yadın,

Məxdumqulu, sənin adın,

Olsun indi qoy Fəraqi.

Məxdimqulu, adın döndü Fərağa,

Fəraq olub, çək özünü qırağa... (M.Firaki, s.7).

BULGULAR

M.Firaki'nin eserlerinin çoğunda ailesiyle ilgili sorunlar, özellikle de başına gelen trajediler yansıtılır. Bazı şiirlerinde Mahtumkulu'nun aile hayatının başarılı olmadığı görülmektedir. Aile değerlerinin özünü eğitici fikirleriyle yorumlamaya çalışan şair, üzüntüsünü bu şekilde ifade etmektedir.

Məxtimqulu, kimsə bilməz batini,

Evlənsəniz, baxıb alın zatını,

Yiyəm görkəzməsin yaman xatını,

Adam özün bilməz, xam xəyal olar.

Bir kişinin dış görünüşünden çok iç özelliklerini öne çıkaran bir başka şiirinde ise aile hayatındaki başarısızlığı ve bu başarısızlıktan kaynaklanan üzüntüyü şöyle anlatır:

Güvənmə gəl surətinə,

Minərsən qəhər atına,

Tuş olsan yaman xatına,

Ömrün ötər şər iləni (M.Firaki, s.144)

Genel olarak hayatındaki trajediler onun karamsar olmasına neden olmuştur. Bu ruhla yazdığı şiirlere "Yalan Dünya" şiiri de eklenebilir:

Neçələri üryan etdin,

Qara bağrın büryan etdin,

Didəsini giryan etdin,

Böylə dərdə qoyan dünya (M.Firaki, s.142).

Mahdumgulu, 63 yaşındaki babasının ölümüne adadığı "Atam" şiirinde başına gelen talihsizlikler için kendini ovuştururcasına bu dünyanın ölümlü olduğunu babasının diliyle okuyucularına aktarır:

Altmış beşdə, novruz günü, lu ili,

Bu əcəl yolunu pusdu atamın,

Bu dünyanın işi belədir, bəli,

Ömür kədərini kəsdi atamın.

Derdi: "Dünya fani, ömrə bəha yox",

Gündüz rövzə, gecə uyğu, röya yox (M.Firaki, s.48).

Kardeşi Abdulla'nın kaybının acısını, üzüntüsünü yaşadığını ifade eden şair "Qardaş Abdullaya" adlı diğer şiirinde kardeşinin ortadan kaybolması nedeniyle ailesinin kederli olduğunu, babasının sırtının bükük olduğunu şöyle anlatır:

Üstümüzə hicran odu səpildi,

Evimizə kədər-qüssə təpildi,

Qan ağlar, atamın beli büküldü,

Harda vətən tutdun, qardaş Abdulla? (M.Firaki, s.51).

Abisi, ablası ve yengelerinin aynı gün ölümü, 21 yaşındaki Mahdumgulu'yu, babası ve annesini derin bir üzüntüye boğar. Sonra hem anne, babasını, hem de çocuklarını kaybeden Mahtumkulu "Bahtım karadır" şiirinde başına gelen talihsizlikleri "merhametsizlik" ve "kara talih" ile baglamıştır. Genel olarak, Mahtumkulunun ailesine ve çocuklarına duyduğu derin sevgiyi bu kadar karamsar bir ruhla yazdığı şiirlerinde bile görmek mümkündür. Şair dinini seven ve şu yönde bilgili bir insan olduğuna rağmen anne-babasını kutsal nesnelere benzetir:

Koroğlu tək qeyrətimdən ayrıldım,

Qocalmışam, qüvvətimdən ayrıldım,

İki didəm – züryətimdən ayrıldım,

Rəhm edən olmadı, bəxtim qaradır.

Şamü səhər yata bilməm farağat,

Ürəyim çırpınar, könül bitaqət,

Kəbəm, qibləm, qardaş oldular vəfat,

Rəhm edən olmadı, bəxtim qaradır.

Çocuklarını kaybetmiş bir baba gibi yalnızlığı, hasreti ve sonsuzluğu Mahdumgulu'yu üzüyor ve eziyor. Şu anlamda onun bu tür eserlerinde hasret gibi duygular hakimdir:

Tənhalıq həsrəti başdan ötərmiş,

Oğulsuzluq bütün işdən betərmiş,

Züryətsiz igidin yeri itərmiş,

Yurdu yox, karvanı köçdü dedilər (M.Firaki, s.6).

Biçim bakımından da zengin olan şiir türünde yazdığı eserlerinden birinde, ablasının, erkek kardeşlerinin ve yengelerinin kaybını göklerin ağlayıp sızlanması olarak yorumluyor ve şu talihsizliklerden hangisine katlanmak zorunda kalacağını bilmediğini anlatıyor:

Bayram gəlin, Xanmənli qız, Canəsən,

Bu dərdlərin bəs hansına yanasan,

Çərxi-fələk, hər gün əpə dönəsən,

Qəlbimin dünyası izhara gəldi.

Üçünün iqbalın batırdın laya,
Ömrümü qəm ilən ötürdün zaya,
Şamü səhər mən əl açdım xudaya,
Asman ahım görüb, giryana gəldi (M.Firaki, s.103).

SONUÇ

Şairin biçim farkına ragmen şiirlerinin çoğu ailevi sıkıntıları, üzüntüleri tasvir eder. Aile tragedisinin yer aldıgı şu eserlerin ana motifi kederdir.

KAYNAKÇA

1. Qulyev Elman. Türk xalqları ədəbiyyatı, Bakı; "CBC", 2008, 367 səh.
2. Qulyev Elman. Türk xalqları ədəbiyyatı, Bakı; "Elm və Təhsil", 2017, 632 səh.
3. Qulyev Elman. Türk xalqları ədəbiyyatı, Bakı; "Qismət", 2009, 400 səh.
4. Qulyev Elman. Türk xalqları ədəbiyyatı, Bakı; "Constant Empire", 2011, 567 səh.
5. Qulyev Elman. Türk xalqları ədəbiyyatı, Bakı; "Apostoroff", 2014, 612 səh.
6. Klassik türkmən şeiri. Bakı: "Yazıçı", 1983.
7. Məxdumqulu Fəraqi. Qəm seli. Bakı: "Yazıçı", 1984.
8. Məxdumqulu Fəraqi. Seçilmiş əsərləri. Ankara: 2010, 448 s.
9. http://www.pashakerimov.com/saytnew/?menu=home&submenu=readmore&id=647

BİR ÂŞIK BİR MONOGRAFİ: KIRIKHANLI ÂŞIK SEFİL ALİ

A MONOGRAPHY IN A LOVER: FROM KIRIKHAN MINSTREL SEFIL ALI

Hüseyin Kürşat TÜRKAN

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi,

Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,

Hatay/TÜRKİYE

ORCID ID: https://orcid.org/ 0000-0002-6743-9056,

Rabia SEKİTMEN

Bilim Uzmanı / Öğretmen, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,

Hatay/TÜRKİYE

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2425-2072

ÖZET

Hatay, asırlardır birçok medeniyete ev sahipliği yapmış sanat ve kültür şehridir. Her medeniyet oraya farklı mimari anlayış, dini algı, edebi zevk bırakmıştır. Dolayısıyla il, kendi içinde de kompleks bir yapıya sahiptir. Farklı etnik grup ve kültürel yapıların bir arada bulunması her konuda olduğu gibi sanat ve bilime de sirayet etmiştir. Birçok bilim insanı ve sanatçı bu şehirde vücut bulmuştur. Söz konusu çeşitlilik; hoşgörü, barış ve kardeşliği de beraberinde getirerek Hatay'ın "*Medeniyetler Şehri*" olarak anılmasına zemin yaratmıştır. Edebiyatın farklı alanlarında da zengin bir içeriğe sahip olan şehirde Türk halk edebiyatına ait araştırma alanlarının yoğunluğu dikkat çeker. Özellikle âşıklık geleneği konusunda, İç Anadolu ve Doğu Anadolu'dan sonra kayda değer verilere sahiptir.

Âşıklık geleneği, Şamanist dönemin kam/baksı/ozanlarına kadar götürülebilir. Tam anlamıyla "gelenek" halini 15. yy da alır. Âşıklar genel olarak şiirlerini kopuz adı verilen çalgıyla icra ederler. Hatay da âşık/halk ozanı bakımından güçlü bir şehrimizdir. Bazı ilçeler bu hususta diğerlerinden ayrılmaktadır. Özellikle Kırıkhan, Dörtyol, Hassa, Yayladağı, Altınözü ilçelerinde âşıklık geleneğini sürdüren usta âşıklar hala sanatlarını icra etmektedirler. Bildiri, Kırıkhanlı usta âşıklardan biri olan Sefil Ali'nin hayatı, sanatı ve şiirlerini konu almaktadır. Çalışmada öncelikle Âşık Sefil Ali'nin şiirleri derlenmiş ve incelenerek kategorize edilmiştir. Hayatı hakkındaki bilgilere âşık ile yapılan görüşmelerin kayıt altına alınması ile ulaşılmıştır. Dolayısıyla bildiride mülakat yöntemi tercih edilmiştir. Bu monografik çalışma ile yaşayan âşıkların tanıtılarak geleneğe katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık Geleneği, Âşık, Hatay, Sefil Ali.

ABSTRACT

Hatay is a city of arts and culture that has hosted many civilizations for centuries. Every civilization has left different architectural understanding, religious perception and literary pleasure there. Therefore, the province has a complex structure within itself. The coexistence of different ethnic groups and cultural structures has spread to art and science as well as to every other subject. Many scientists and artists embodied in this city. The said diversity; bringing with it tolerance, peace and brotherhood, it paved the way for Hatay to be known as the "*City of Civilizations*". In the city, which has a rich content in different fields of literature, the density of research areas of Turkish folk literature draws attention. Especially on the minstrel tradition, it has remarkable data after Central Anatolia and Eastern Anatolia.

The tradition of minstrelsy can be traced back to the kam/baksi/bards of the Shamanist period. It literally takes the form of "*tradition*" in the 15th century. Minstrels generally perform their poems with an instrument called "*kopuz*". The province of Hatay and its districts are among the strong regions in terms of minstrel/poet. Master minstrels, who continue the tradition of minstrelsy in the region in question, especially in districts such as "*Kırıkhan, Dörtyol, Hassa, Yayladağı, Altınözü*", still practice their art. In the paper, information will be given about the life, art and poems of Sefil Ali, the lover of Kırıkhan, who is one of the known, well-known and loved master minstrels of Kırıkhan district of Hatay. In the study, firstly, the poems of Âşık Sefil Ali were compiled and analyzed by using the interview method, and then the information about his life was obtained by recording the interviews with the minstrel. With this monographic study, it is aimed to contribute to the tradition by introducing the living minstrels.

Keywords: Minstrel Tradition, minstrel, Hatay, Kırıkhan, Sefil Ali.

GİRİŞ

Anadolu sahasında 16. Yüzyıldan günümüze kadar geçirdiği aşamaları izleme imkânını bulduğumuz âşık edebiyatının ortaya çıkışı ve önceki dönemlere ait gelişim çizgisini belirlemek oldukça güçtür. Bu güçlüğü oluşturan faktörlerin başında Türklerin Orta Asya'dan göç ederek Anadolu'da yeni bir yerleşik medeniyet kurmaları, yeni bir dini benimsemeleri, şiir ve musiki alanlarında birtakım değişiklikleri kabullenmeleri gelir (Oğuz vd. 2008: 235). Âşıklık geleneği, Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Âşık, bulunduğu toplumun sözcüsüdür. Âşıklık geleneği yüzyılların deneyimlerinden süzülerek biçimlenmiş, belirli kuralları olan şiirin kalıcı ve etkileyici özelliğinden yararlanarak kuşaktan kuşağa aktarılan bir değerler bütünüdür (http://www.altayli.net/). Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı, bağımsız bir sosyo-kültürel bir kurum kimliği ile ortaya çıktığı 16. yüzyıldan günümüze kadar Türk kültür yaşamının içinde yer alan bütün ögeleri içine alan Türk kültürünün bütün katmanlarınca özümsenen bir kurum olmuştur. Türk sosyo-kültürel yapısı içinde oluşan serbest ve zorunlu kültür değişmeleri işlevsel yönden âşıklık geleneğine önemli bir kaynak olmuştur (Çobanoğlu, 1999: 54). Millî öze bağlı epik şiir söyleyen ozan-baksılar, Anadolu'da yeni kültürel kimlikle yeniden şekillenen Türk edebiyatında yerini âşık tarzı şiirin âşıklarına bırakmışlardır (Eraslan, 1994: 114).

Âşık Edebiyatı hiç kuşkusuz, Türk kültürünün en önemli yapı taşlarından birisini oluşturmuş ve çağlar boyu toplumun ortak kültürünü ortaya koyarak önemli bir kurum olmuştur. Bu kurum, ozan-baksı geleneğinin İslamiyet'ten sonra oluşan tasavvufi düşünce ve Osmanlı'daki yaşam biçiminin kabulleriyle doğmuştur (Kaptan ve Yurduşen, 2014: 198-199). Kendine ait belli bir disipline sahip söz konusu edebiyatın öne çıkan en önemli özelliklerinden biri, usta-çırak ilişkisi ile yaşatılmasıdır. "*Âşık Edebiyatında çırak yetiştirme geleneği yüzyıllar boyu yaşatılan geleneklerden biridir. Usta âşık saza ve söze kabiliyeti olan bir genci çırak edinir, yanında gezdirir, saz ve söz meclislerine sokar, günü gelince mahlasını verir. Yıllar boyu ustasına hizmet eden ve bu arada âşıklığın vecibelerini öğrenen çırak da zamanı gelince ustanın izniyle şiirlerini çalıp söylemeye başlar*" (Kaya, 2000: 13-14). Bununla birlikte âşıklığa geçişin birçok yolu vardır. Boratav'a göre (1995: 20) Âşık'ın şairlik gücünü ve yetkisini, düşünde kendisine Pirinin sunduğu "*aşk bâdesi*"ni içmekle ve "*ideal sevgili*"nin hayalini görmekle kazandığına inanılır. Âşıklar, Osmanlı İmparatorluğu memleketlerinde, hatta Tanzimat'tan sonra bile, 20. asır başlarına kadar, önemli bir mesleki zümre hâlinde devam etmiştir (Köprülü, 1999: 165). Günümüzde ise âşıklık geleneği ülkenin belirli bölgelerinde âşıklar tarafından korunarak yaşatılmaya çalışılmaktadır. Bu bölgelerinden biri olan Hatay'da yaşayan Sefil Ali de söz konusu âşıklardan biri olarak geleneğin temsilcisi ve koruyucularındandır.

1. Âşık Sefil Ali

1.1. Hayatı ve Âşıklığa Başlaması

Âşık Sefil Ali'nin sülalesi "*Kel hassikler*" (Kel Hasan) adlı bir boydan gelmektedir. Âşık Sefil Ali, Haydar ve Meryem'den dünyaya gelmiştir. Haydar ve Meryem'in üçü erkek (Hasan, Ali, İsmet) beşi de kız (Sultan, Fatma, Perihan, Medine, Ayşegül) olmak üzere sekiz çocukları vardır. Asıl adı Ali Tansal olan Âşık Sefil Ali, 1953 yılında Kırıkhan ilçesine bağlı İç Ada Köyü'nde doğmuştur. Âşık, ilköğrenimini de bu köyde görmüştür. Âşığın ailesi çiftçilik ile uğraştığından o da bu işlerle meşgul olmuştur. Âşık, ayrıca inşaat işlerinden de anladığını ifade etmiştir. Sefil Ali, ilkokulu bitirdikten sonra

çiftçilik, çobanlık ve inşaat işleri yaparak ailesinin geçimini sağlamıştır. Âşık Sefil Ali, askerden döndükten sonra babası onu, Meryem adlı biriyle evlendirmiş. Âşığımızın, ikisi kız (Ümmü Deniz, Hava Derya) ve biri erkek (Ahmet) olmak üzere üç çocuğu vardır. Başta Sefil Molla olmak üzere yörede önemli âşıkların yetişmiş olması, âşıklık geleneğinin bilinçli bir şekilde devam ediyor olması, Sefil Ali'nin de sanatını doğrudan ve olumlu şekilde etkilemiş görünmektedir. Âşığın verdiği bilgilerden ve ortaya koyduğu eserlerden onun, âşıklık geleneğinin bilincinde bir sanatçı olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Usta âşıkları hürmetle anması, yeri geldikçe usta malı şiirleri de kullanması onun yalnızca bireysel değil, bu geleneğin kollektif sanat anlayışını da yaşattığını ortaya koymaktadır. Sefil Ali, Türkiye'nin birçok ilini, ilçesini ve köyünü gezmekle beraber kendisinde derin izler bırakan yerler; "*Adana, İzmir, Manisa, Bursa, İstanbul, Gaziantep ve Kıbrıs*" olmuştur. O, buralarda ekmek parasını kazanmak için bulunmuştur. Âşık Sefil Ali, Yunus Emre, Âşık Veysel ve Sefil Molla gibi dehalardan etkilenmekle beraber tanıştığı ve görüştüğü âşıklar arasında "*Hilmi Şahballı, Gül Ahmet Yiğit, Abdurrahim Karakoç, Hacı Karakılçık, Antepli Âşık Ömer ve Mahsunî Şerif*' gibi şahıslar olduğunu beyan etmiştir (Türkan, 2017: 92-93). Âşık Sefil Ali'nin babası Kör Haydar, annesi ise Meryem Hanım'dır. Annesinin soyu çeteliğe dayanır. Bundan dolayı babası ile annesi kaçarak evlenmişlerdir. Âşık, annesini 1984'te, babasını ise 2017'de kaybetmiştir.

Âşığın aile mesleği çiftçiliktir. Bundan dolayı kendisi de çiftçilik ile uğraşır. Aynı zamanda boyacılık mesleğini de ifa eder. Askerliğini yapıp geldikten sonra ise şiir yazmaya ve saz çalmaya başlar. Askerdeyken sevdiği kızı başkasıyla evlendirmeleri üzerine yazdığı dörtlükle kederinin derinliği vücut bulur:

Ben askerden geldim sevdamı el almış

Güvendiğim dağa duman kar yağmış

Zaman geçmiş artık olanlar olmuş

Bu sevda gönlümde kordu desinler

Âşık Sefil Ali, ilk eşi olan halasının kızı Meryem Hanım'ın vefatından sonra Gönül Hanım ile evlenir.

1.2. Sanat Algısı ve Sanatçılığı

Sefil Ali, usta-çırak ilişkisi çerçevesinde yetişen şairlerden değildir (Türkan, 2017: 93). Genç yaşlarda âşıklığa başlamış ve düğünlerde, toplantılarda saz çalıp şiirler söylemiştir. Saz çalma isteği aslında genç yaşlarda gelmiş olsa da babası buna karşı çıkarak ilk sazını kırmıştır. Âşık, ayrı zamanlarda olmak üzere iki defa rüyasında pir elinden bade içmiştir.

Sefil Ali'nin âşıklığa dair niteliklerini Türkan'ın yapmış olduğu maddelendirme ile özetleyebiliriz:

1.2.1. Âşıklığa Başlama: Âşıklığa çocukluk yıllarında bir güzel sevmesi üzerine başlamıştır.

1.2.2. Saz: Saz çalmaktadır.

1.2.3. Bade: Badeli bir âşıktır.

1.2.4. Usta-Çırak İlişkisi: Usta-çırak ilişkisi çerçevesinde yetişen şairlerden değildir.

1.2.5. Mahlas: Mahlas olarak "*Sefil Ali*" ve "*Âşık Sefil Ali*" mahlaslarını kullanmaktadır (Türkan, 2017: 93).

Âşık Sefil Ali'nin şiirlerinin tamamı hayatından izler taşımaktadır. O aynı zamanda halka tercüman olmuş bir halk ozanıdır. "*Sefil*" mahlasını kendi düşünmüş ve seçmiştir. Şiirlerinde genelde 8'li ve 11'li hece ölçülerini kullanmıştır. İlk başlarda kafiye ve ayaklarda sıkıntı yaşasa da daha sonra Bâyezid-i Bestâmî Hazretleri'nin hocası olan Sefil Molla'nın türkülerini dinleyerek kendini geliştirmiştir. TRT'nin radyo programlarına konuk olmuş ve şiirleri dergilerde yayınlanan bir gelenek temsilcisidir. Bir halk ozanı için azımsanmayacak rakamda olan şiirlerinde birçok farklı konuya temas eder.

1.3. Şiirlerinde Şekil ve Ahenk Unsurları

1.3.1. Durak

Âşık Sefil Ali'nin 8'li hece ölçüsüyle yazdığı şiirlerinde sıklıkla 4+4 durağını kullandığı görülür.

Sefil Ali'm / çekeceksin 4+4

Gözünden yaş / dökeceksin 4+4

Bu hayattan / bıkacaksın 4+4

Gel de götür / yara benim 4+4

11'li hece ölçüsüyle yazdığı şiirlerinin çoğunluğunda 6+5 durağını kullanmıştır.

Ağzından çıkanı / kulağın duysun 6+5

Karşındaki kimdir / tanı soytarı 6+5

Afgan, Irak, Libya/ / sıraya korsun 6+5

Karşındaki Türk'tür / tanı soytarı 6+5

1.3.2. Redif ve Kafiye (Uyak)

Âşık, şiirlerinde redif ve kafiyeli (uyaklı) söyleyişlere dikkat ederek geleneğin kaidelerini yerine getirmiştir. Âşığın şiirlerinden örnek olarak verilen dörtlüklerde redif ve kafiyeler koyulaştırılarak verilmiştir.

"*Yağlı yoğurdu beklet**meli***
*Birazcık da ekşit**meli***
*Yazın daha çok ye**meli***
Şu bizim ayran çorbası"

-meli = redif

"*Her bir sözün birbirini tu**t**muyor*
*İnsanlığa kahpeliğin bi**t**miyor*
*İlahi kudrete gücün ye**t**miyor*
Karşında Türkiye tanı soytarı"

-t = yarım kafiye

"*Bunun öbüründen hiç farkı yo**k**tur*
*Boş laf duya duya karnınız to**k**tur*
*Bu devletten başka Türkiye yo**k**tur*
Küfürsüz siyaset yapın efendi"

-ok = tam kafiye

"*Âşık Sefil Ali'm söylemez ya**lan***
*Yalan dünya bizi eyledi ta**lan***
*Çorbaya dürbünle bakarız ka**lan***
İnatlık bedeli ödüyok gardaş"

-alan = zengin kafiye

"*Sefil Ali'm ağlar ne**tsin***
*Vatan için canım ge**tsin***
*Mevlam bana da nasip **etsin***
Nenni şehit oğlum nenni"

-etsin = tunç kafiye

1.4. Şiirlerinde İçerik (Konu)

Âşık Sefil Ali şiirlerinde daha çok vatan ve millet konularına ağırlık vermiştir. Onun dışında din, aşk ve güncel konular üzerine de yazdığı şiirleri mevcuttur. Güncel konulara da değinmesi onun kendini geliştiren ve çağı takip eden bir şair olduğunu gösterir.

1.4.1. Türklük:

"*Türklüğünden gurur duyan*

Küçük bir ozanım ben

Başı hak yoluna koyan

Küçük bir ozanım ben" dörtlüğünde Türk olması ile övünür.

1.4.2. Vatan:

"*Sefil Ali'm gözüm dinmiyor yaştan*

Toprak vatan ise destekle içten

Türk emir alır mı Nato'dan Bush'tan

Aç tarihi oku dememiz gerek" dörtlüğünde vatan sevgisini dile getirir.

"*Ölürsen şehitsin, kalırsan gazi*

Bitirin bu işi görmesin yazı

Yolunuzu bekler gelini kızı

Terörü dünyadan kazın Mehmed'im" dörtlüğünde Türk askerine övgülerde bulunur.

1.4.3. Din:

"*Muhammed Peygamber rahmet önderi*

Onun gibi dünyaya gelmedi biri

On sekiz bin âlemin Hak Peygamberi

Sen onu hor gözle göremezsin ha" dörtlüğünde Hazreti Muhammed'in yüceliğinden bahseder.

1.4.4. Aşk:

"*Cahildin sevdiğim bana söz verdin*

Ölürüm sevdiğim ayrılmam derdin

Neden pişman oldun sözünden döndün

Sebebin ne idi söyle sevdiğim" dörtlüğünde sevdiğine kavuşamamayı sitem ederek anlatır.

1.4.5. Gurbet:

"*Kamıştandı, sazlıktandı evimiz*

Ben köyümde yaşamayı özledim

Kışın sıcak, yazın serin odamız

Ben köyümde yaşamayı özledim" dörtlüğünde köyüne olan özlemi dile getirir.

1.4.6. Güncel Konular:

"*Korona salgını Çin'den yayıldı*

Elli, atmış günde dünyayı sardı

Şehirler boşaldı, evlere daldı

Caddeler, sokaklar, yollar da öksüz" dörtlüğünde son yıllarda yaşanan salgın sürecini anlatır.

"*Çoluk çocuk hasta yatıyor yatak*

Dolar paranıza atıyor atak
Kaldık bir odada her taraf batak
Odunsuz ateşsiz donuyok gardaş" dörtlüğünde ekonomiye değinerek dolar kurunu eleştirir.
"*Elazığ, Malatya kardeşiz kardeş*
Bu millet sizinle sırdaşız sırdaş
Erenler el ele olalım yoldaş
Acılar yaralar sarıldı bugün" dörtlüğünde Elazığ ve Malatya depremlerine değinir.

1.4.7. Toplumsal Eleştiri:

Âşık Sefil Ali zaman zaman eleştirel bakış açısını da şiirlerine yansıtmayı ihmal etmez.
"*Büyüğe küçüğe saygı kalmadı*
Kaybetmiş aslını sorup bulmadı
Yer içer dünyayı gözü doymadı
Azmış senin yarattığın kulların" dörtlüğünde toplumun olumsuz gidişatını eleştirir.

"*Sözünde mert olan geriye dönmez*
Aslanın dişisi erkeği olmaz
Cahilin sapığın fikri bilinmez
Uyanık ol büyük leke ar kızım" dörtlüğünde cahilliğe ve mertliğe atıfta bulunur.

"*Yarabbi dünyanın hali ne böyle*
Bahar başka oldu, yaz başka oldu
Utanma kalmadı, ar, namus, hayâ
Özler başka oldu, söz başka oldu" dörtlüğünde değişen dünya üzerine kaygılarını dile getirir.
"*Kimi puta tapar, kimisi ite*
Yorganı yedirdik pireye bite
Kimi altı oka kimi kır ata
Dizginlen batıya uyduğun yeter" dörtlüğünde Batılılaşmaya olan merakı eleştirir.

"*Yüz dolara tohum sattılar bize*
Dediler bu tohum çıkarır düze
En sonunda bizi döktü faize
Sütün kaymağını yedi bozkurtlar" dörtlüğünde uğradığı bir haksızlığı kalemine döker.

1.4.8. Tarihi Olaylar:

"*Altı temmuz erken doğar*
Günü Kırıkhan'ın Kırıkhan'ın
Tarihlere manşet olmuş

Dünü Kırıkhan'ın Kırıkhan'ın" dörtlüğünde memleketi olan Kırıkhan'ın kurtuluşunu anlatır.

"*Bundan bir asır önce*
Büyük Meclis kuruldu
Büyük Türk Milleti'ne
Egemenlik verildi
Yirmi üç Nisan size
Armağandır denildi" bendinde 23 Nisan'ı anlatır.

"*Kadını kızları kapma sürdüler*
Körpe çocuklara kurşun vurdular
Onlar vatan namus için öldüler
Müslümanlar unutmayın Bosna'yı" dörtlüğünde Bosna katliamı hakkındaki düşüncelerini dile getirerek topluma öncülük eder.

1.4.9. Özel Gün ve Haftalar:

"*Vatanımın gururudur*
Türkiye'min polisleri
Asırlardır dimdik durur
Türkiye'min polisleri" dörtlüğünde polis haftasını,

"*Bir ulu çınardın yakan dünyada*
Kolların yanlara dağıldı baba
Filizlenir yaprakların mânada
Kolların dört yana dağıldı baba" dörtlüğünde babalar gününü,

"*Âşık Sefil Ali'm hatırla dünü*
Bu günmüş dünyada analar günü
Bana da yaklaştı hayatın sonu
Kimse burda bâki kalmıyor ana" dörtlüğünde anneler gününü,

"*Sen anasın, sen bacısın, sen yarsın*
Sen sırtımı yazmadığım duvarsın
Nerde erkek varsa orda sen varsın
Senin hakkın ödenmez ki kadınım" dörtlüğünde kadınlar gününü anlatır.

1.5. İçeriğe Dair Diğer Unsurlar

Âşık Sefil Ali de şiirlerinde halk kültürüne ait atasözü ve deyimleri de şiirlerinde sıklıkla kullanmıştır.

"*Yaşın yirmi ola belin büküle*
Diş kalmayıp yar ağzından döküle
Damarın kurusun kanın çekile

Kalkamayıp küt olasın sevdiğim" dörtlüğünde beddua (kargış) içerikli bir üslup kullanır.

"*Ağzından çıkanı kulağın duymaz*
İnsana değer yok yüzün hiç gülmez
Bu saltanat dünya sana da kalmaz
Ne söylesen sana inanmıyorum" dörtlüğünde deyim ve atasözü ağırlıklı bir üslup kullanır.

Âşık Sefil Ali, şiirlerinde söz sanatlarını da sıklıkla kullanır.

"*Öldürmek mi beni kastın*
Ciğerime közü bastın
Niye selamını kestin
Soldurdun kız güllerimi" dörtlüğünde **hüsn-i tâlil** sanatı,

"*Ağzından çıkanı kulağın duysun*
Karşındaki kimdir tanı soytarı
Afgan, Irak, Libya sıraya korsun
Karşındaki Türk'tür tanı soytarı" dörtlüğünde **irsal-i mesel** sanatı,

"*Noldu Sefil Ali'm noldu?*
Sözlerin menzili buldu
Ah çekti yaşarken öldü
Ruhum vardı öldürdünüz" dörtlüğünde **istifham** sanatı,

"*Emekliler gözün aydın*
Yemekle bitmez bu para
Nankör olma işte duydun
Yemekle bitmez bu para" dörtlüğünde **mübalağa** sanatı,

"*Aman Allah yanıyorum*
Döndüm Kerem'e Kerem'e
Ah çektikçe ölüyorum
Düştüm vereme vereme" dörtlüğünde **telmih** sanatı,

"*Buğday ektim inekleri yaydılar*
Günah dedim koltuğuma sövdüler
Biçer dedim en son bana verdiler
Buğdamı yok yapıp durdu hocalar" dörtlüğünde **tenasüp** sanatı,

"*Düşünsen deryadan derin*
Bu dünyada boldur yerin
Kışın kara toprak serin
Bahar yaz soran sorana" dörtlüğünde **tezat** sanatı yapıldığı görülür.

SONUÇ

Âşık edebiyatı, Türk Halk edebiyatının ayrı bir kolunu oluşturur. İçerdiği kaideler ve disiplinler dolayısıyla bir gelenek edebiyatıdır. Söz konusu geleneğin ortaya çıkışı, geçirdiği süreçler ve günümüzde bulunduğu konum düşünüldüğünde köklü bir edebiyat dalı olduğu görülür. Geleneğe ait kavramlardan olan "*usta-çırak ilişkisi, âşık olma şekilleri, âşık fasılları, muamma çözme, lebdeğmez, âşık atışmaları*" vb. ciddi bir disiplin edebiyatı olduğunu da göstermektedir. Her ne kadar eski gücüne sahip olamasa da bu geleneği hâlâ devam ettirmekte olan âşıklar (halk ozanları) vardır. Söz konusu âşıklar sayesinde âşıklık geleneği ayakta kalmaya çalışmakta ve çağı yakalama gayesi güderek toplumda var olma mücadelesini devam ettirmektedir. Âşık kolları da bu sürecin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Usta âşıkları temsilen vücut bulan âşık kolları, geleneği belli bir sisteme oturtmaya da yardımcı olarak yeni âşıkların yetişmesine fayda sağlamaktadır. Âşıklık geleneğinin ülkemizde en çok Doğu Anadolu ve İç Anadolu Bölgelerinde yaygın olduğu kabul edilmekle birlikte farklı şehirlerimizde de halk ozanları bulunmaktadır. Hatay ilimiz de bu anlamda oldukça zengindir. Özellikle Kırıkhan, Hassa, Yayladağı, Dörtyol gibi ilçelerinde âşıklar şiirlerini sazlı ya da sazsız icra etmektedirler. Hayatı ve sanatını araştırdığımız, şiirlerini incelediğimiz Âşık Sefil Ali de bu âşıklardan biridir. Herhangi bir usta tarafından yetiştirilmemesine rağmen saz çalabilen ve birçok konuda şiir yazabilen bir âşıktır. Dönemin sorunlarına ve konularına kayıtsız kalmaması dikkat çekici bir özelliğidir. Şiirlerinde mahzun tavrının yanında isyankâr bir edası da söz konusudur. Özellikle siyasi içerikli şiirlerinde bu yönü ön plana çıkar. Taşlama türünü başarıyla işler, toplumun yozlaşmış yönlerini buna dâhil eder. Atasözü ve deyimleri sıklıkla kullanması şiirlerini daha kalıcı hâle getirir ve aynı zamanda tek mısrada çok şey anlatmasını sağlar.

KAYNAKÇA

BORATAV, P.N. (1995). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

ÇOBANOĞLU, Ö. (1999). *Osmanlı Devletinde Türk Halk Kültürünün Değişim ve Dönüşüm Dinamikleri*. Osmanlı, Kültür ve Sanat C.9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

ERASLAN, K. (1994). *Divan-ı Lugat-it Türk'te Aruz Vezni ile Yazılmış Şiirler*. Ankara: Türk Dil Araştırmaları Yıllığı, Belleten.

KAPTAN, Z. ve YURDUŞEN, Y. (2014). "Âşık Edebiyatı Halk Şiirinin Tarihsel Gelişim Süreci". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. Yıl: 4 S. 8. s. 195-212.

KAYA, D. (2000). *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Kitabevi.

KÖPRÜLÜ, F. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

OĞUZ, Ö., EKİCİ, M., AÇA, M., DÜZGÜN, D., AKPINAR, B., ASLAN, M., YILMAZ, M., EKER, G. VE ÖZKAN, T. (2014). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

TÜRKAN, H.K. (2017). *Âşık Duran Bebek*. Konya: Kömen Yayınları.

Yararlanılan Web Kaynakları

http://www.altayli.net/ (Erişim tarihi: 11.08.2022).

TÜRK MİTOLOJİSİNDE KURGUSAL MEKÂN-KURGUSAL KARAKTER İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN FICTIONAL SPACE-FICTIONAL CHARACTER IN TURKISH MYTHOLOGY

***Elif ÖZDOĞLAR*[1]**

[1]*Dr. Öğr.Üyesi, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Architecture, Department of İnterior Architecture, Kütahya, Türkiye*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9997-9487*

***Çağrı YALÇIN*[2]**

[2] *Dr. Öğr.Üyesi, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Architecture, Department of İnterior Architecture, Kütahya, Türkiye*

[2]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8408-9190*

ÖZET

Bu araştırmanın amacı Türk mitolojisinde geçen karakterlerin kurgusal mekân-kurgusal karakter ilişkisi bağlamında analiz edilmesidir. Karakterler ve mekânlar için Deniz Karakurt'un hazırlamış olduğu ''Türk Söylence Sözlüğü'' altlık olarak kullanılmıştır. Ayrıca konu ile ilgili literatür çalışması yapılmıştır.

Mitoloji bir kültürün katmanlar halinde geliştirmiş olduğu inanış sistemidir. Mitolojileri kıtalara, bölgelere, inançlara, etnik kökenlere, zaman dilimine göre çeşitli sınıflandırmalar halinde incelemek mümkündür. Bunun yanı sıra edebi eserlerde, çizgi-romanlarda, sinema eserlerinde ve diğer pek çok kurgusal evrende mitlere rastlamak mümkündür. Bu doğrultuda bir mitolojinin birden fazla sınıflandırma altında yer alması da mümkündür. Asya Mitolojisi Yunan Mitolojisi, İskandinav Mitolojisi, Budist Mitolojisi, Pers Mitolojisi v.b çeşitli mitolojiler sanat ürünlerini yüzyıllardır beslemektedir. Bu anlamda oldukça zengin olan Türk Mitolojisi, Türk Söylence Sözlüğü'ne göre ruhani varlıklar; tanrılar, atalar ve analar, iyeler, diğer soyut varlıklardan oluşurken, insani varlıklar; kişiler ve diğer canlılardan oluşmaktadır. Türk mitolojisini diğerlerinden ayıran en önemli özellik iyi ya da kötü her hangi bir özelliğin veya niteliğin cinsiyetleştirilmemesidir. Hemen her kurgusal karakter için ata-ana kavramı üzerinden hem erkek hem de dişi olarak cinsiyet eşitliği yaklaşımıyla betimlenmiştir. Bir diğer önemli özelliği Asya Mitolojilerinde sıklıkla rastlanan ve özellikle Japon kültüründeki şintoist felsefede bulunan insan dışı canlılarında ruhu olduğu inanışı iye kavramı üzerinden Türk Mitolojisinde kurgusal karakterlere yansımıştır. Şintoist felsefeden farkı insan eliyle üretilen bazı mekânların da koruyucu iyesi olmasıdır. Kurgusal karakterlerin doğal ve yapay mekânlar ile ilişkilendirilen görevlerinin olması da Türk Mitolojisinin bir başka özelliğidir. Örneğin Abzar iyesi avlunun koruyucu ruhudur.

Oldukça zengin Türk Mitolojisinin; Türk Dünyası'nda edebi eserlerde, çizgi romanlarda, sinema eserlerinde, resimlerde ve heykellerde fazla yer almaması önemli bir eksikliktir. Keşfe açık ve doygun bu alandan beslenecek algısal-kavramsal sanat ürünleri hem Türk Mitolojisinin tanınırlılığını ve bilinirliliğini artıracak hem de evrensel düzeyde bu sanat ürünlerine değer kazandıracaktır. Akademik araştırmaların bu alanda derinleştirilmesi ve özellikle sanat öğrencilerinin bu konuda bilinç kazanması da önem taşıyan bir diğer husustur.

Anahtar Kelimeler: Türk Mitolojisi, Kurgusal Mekân, Kurgusal Karakter, İç Mimari

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the characters in Turkish mythology in the context of fictional space-fictional character relationship. The "Türk Söylence Sözlüğü" prepared by Deniz Karakurt was used as a base for the characters and spaces. In addition, a literature study was conducted on the subject.

Mythology is a belief system that a culture has developed in layers. It is possible to examine mythologies in various classifications according to continents, regions, beliefs, ethnic origins and eras. In addition, it is possible to encounter myths in literary works, comics, movies and many other fictional universes. In this direction, it is possible for a mythology to take place under more than one classification. Various mythologies such as Asian Mythology, Greek Mythology, Scandinavian Mythology, Buddhist Mythology, Persian Mythology have been raising the art products for centuries. In Turkish Mythology which is quite rich in this sense; according to "Türk Söylence Sözlüğü" spiritual beings are gods, ancestors and mothers, possessors (iye), other abstract beings and human beings are people and other living things. The most important feature that distinguishes Turkish mythology from others is that any good or bad feature or quality is not gendered. For almost every fictional character, it has been described with a gender equality approach as both male and female, over the concept of ancestor-mother.

Another important feature of it is the belief that non-human creatures have souls, which is frequently encountered in Asian Mythologies and especially in the Shintoist philosophy of Japanese culture, and it is reflected in the fictional characters in Turkish Mythology through the concept of possessors. Another speciality of Turkish Mythology is that fictional characters have duties associated with natural and unnatural spaces. For example, the possessor of the Abzar is the guardian spirit of the courtyards.

The very rich Turkish Mythology; It is an important shortcoming that it does not take place much in literary works, comics, movies, paintings and sculptures in the Turkish World. Perceptual-conceptual art products that will be fed from this open and saturated area will both increase the recognition and awareness of Turkish Mythology and will add value to these art products at a universal level. It is also important to deepen academic researches in this field and especially to raise awareness of art students on this subject.

Keywords: Turkish Mythology, Fictional Space, Fictional Character, Interior Architecture

GİRİŞ

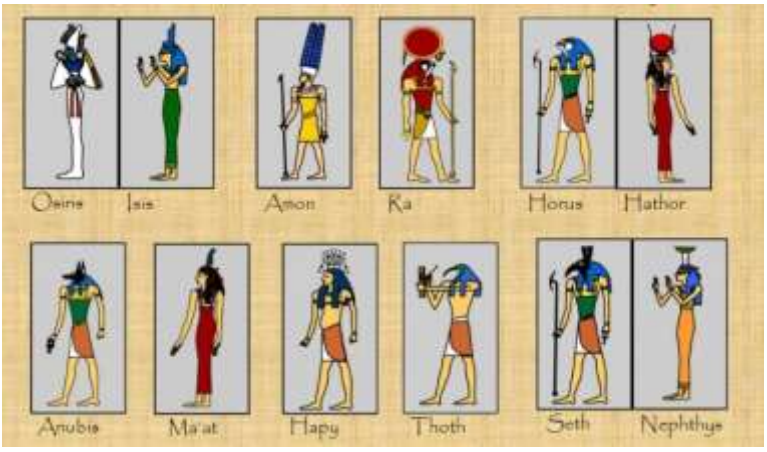
Bu araştırmanın amacı Türk mitolojisinde geçen karakterlerin kurgusal mekân-kurgusal karakter ilişkisi bağlamında analiz edilmesidir. Karakterler ve mekânlar için Deniz Karakurt'un hazırlamış olduğu ‘‘Türk Söylence Sözlüğü’’ altlık olarak kullanılmıştır. Ayrıca konu ile ilgili literatür çalışması da yapılmıştır. Kurgusal mekanlar; tamamı ya da büyük bir kısmının gerçekte var olması içinde bulunulan dönemin şartlarında mümkün görünmeyen parçaların kompoze edilmesi ile oluşturulan mekanlar olarak tanımlanabilir. (Özdoğlar,2015) Kurgusal mekanların kullanıcıları ise kurgusal karakterlerdir. Bu karakterler gerçekte var olmayan ya da var olduğundan farklı betimlenen karakterlerdir. Ayrıca geçmişte yaşamış olan varlıklar, mitolojik karakterler, sürreal ve doğaüstü yaklaşımla kurgulanan cadı, büyücü, kutsal varlıklar, yaratıklar gibi karakterler de kurgusal nitelik taşır. Karakter, mekânı şekillendirirken; mekanlarda karaktere ve eylemlerine yön verir. Bu anlamda güçlü bir karşılıklı etkileşim söz konusudur. Mitoloji bir kültürün katmanlar halinde geliştirmiş olduğu yerel inanış sistemidir. Mitoloji söylenceler bütünü olarak da tanımlanabilir. Hemen her milletin bir söylenceler dağarcığı mevcuttur. (Özdoğlar,2015) Mitoloji, tarihsel bir fon oluşturarak toplumların ve kültürleri tanımlar. (Yasak&Özdemir,2021) Aynı zamanda nesiller arası kültürel aktarımın metotlarından biridir. (Yayan&Han,2019) Eski çağlarda insanların eğitim yöntemlerinden biri mitlerdir. (Küçüktuncer, 2020) Mitoloji “(Yunanca: μυθολογία, μυθος [mithos] yani “söylenen ya da duyulan söz” ve λογος [logos] yani “konuşma” kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. (Kalkan,2014) Mitolojileri kıtalara, bölgelere, inançlara, etnik kökenlere, zaman dilimlerine göre çeşitli sınıflandırmalar halinde incelemek mümkündür. Asya Mitolojilerinden; Çerkes mitolojisi, Türk Mitolojisi, Japon Mitolojisi etnik köken, Budist ve Bon mitolojileri inanç, Pers mitolojisi, İslamiyet öncesi ve sonrası olarak Arap mitolojisi zaman dilimi anlamlarında çeşitli mitolojik sınıflandırmalara dahil olurlar. Bu doğrultuda bir mitolojiyi birden fazla sınıflandırma altında incelenebilir. Avustralya ve Okyanusya Mitolojisi’ne; Aborijin

mitolojisi - Hawaii mitolojisi - Maori mitolojisi - Rapa Nui mitolojisi, Avrupa Mitolojisi'ne Anglo-Sakson mitolojisi -Katalan mitolojisi - Kelt mitolojisi - Korsika mitolojisi - Çuvaş mitolojisi - Etrüsk mitolojisi - Litvanya mitolojisi - Lusitanya mitolojisi – Nors mitolojisi Orta Doğu Mitolojisi'ne Mezopotamya mitolojisi - Yezidi mitolojisi Kuzey Amerika Yerlileri Mitolojisi'ne Abenaki mitolojisi - Ho-Chunk mitolojisi - Eskimo mitolojisi - İrokua mitolojisi – Huron mitolojisi -Kwakiutl mitolojisi - Lakota mitolojisi - Navaho mitolojisi - Saliş mitolojisi - Ute mitolojisi örnek verilebilir. (Özdoğlar,2015)

MİTOLOJİ'DE KURGUSAL KARAKTER VE KURGUSAL MEKÂN İLİŞKİSİ

Edebi eserlerde, çizgi-romanlarda, sinema eserlerinde, tv serilerinde, bilgisayar oyunlarında ve diğer pek çok kurgusal evrende mitlere, mitolojik karakterlere ve mekanlara rastlamak mümkündür. Çağlar boyu bir mitolojinin algısal-kavramsal sanat ürünlerinde betimlenme biçimi ve yoğunluğu ait olduğu inanç sistemi, sanat kültürü, toplum yapısının zenginliğiyle ilintili olmuştur. Asya Mitolojisi Yunan Mitolojisi, İskandinav Mitolojisi, Budist Mitolojisi, Pers Mitolojisi v.b çeşitli mitolojiler sanat ürünlerini yüzyıllardır beslemektedir. Günümüzde kurgusal mekanların ve karakterlerin üretiminde CGI animasyon teknikleri, sanal gerçeklik ve arttırılmış gerçeklik, IMAX teknolojisi ve 3 Boyutlu sinema sistemleri için gerekli teknolojiler, bilgisayar destekli çizim programları, ses ve efekt sistemleri gibi güncel dijital ve sanal olanaklardan faydalanılmaktadır. Bu nedenle mitolojik betimlemelerde bu sanat ürünlerinin yüksek maaliyetleri düşünüldüğünde kültürel zenginliğin yanı sıra bu teknolojiye sahip ya da bu tür sanat ürünlerinin destek aldığı ülkelerin tercihleri önem taşımaktadır. Mit biliminin olgunlaşması 20.yy'da olmuştur. (Alizade, 2013)

Mitoloji ve coğrafya bilimi hem çıkış noktası hem de çıktıları açısından ilişkilidir. (Yasak& Özdemir, 2021) Mısır medeniyeti; Mısır hükumetinin resmi verilerine göre kültür katmanları halinde günümüze dek uzanan 7522 yıllık bir tarihe sahiptir. Bu uzun dönem pek çok etnik gruba, millete, inanca sahne olmuştur. M.Ö 5500-3100 arası Haneden Öncesi Dönem, M.Ö 3100-2686 Erken Haneden Dönemi, M.Ö 2686-2181 Eski Krallık, M.Ö 2181-2055 İlk Ara Dönem, M.Ö 2055-1650 Orta Krallık, M.Ö 1650-1550 İkinci Ara Dönem, M.Ö 1550-1069 Yeni Krallık, M.Ö 1069-747 Üçüncü Ara Dönem, M.Ö 747-332 Geç Dönem, M.Ö 332- 30 Ptolemaios Dönemi, M.S 30-395 Roma Dönemi, M.S 395-640 Bizans Dönemi, M.S 662-661 Raşid Halifeliği, M.S 661-750 Emevi Dönemi, M.S 750-1517 Abbasi Dönemi (M.S 1250-1382 Bahri Memlükler, M.S 1382-1517 Çerkez Memlükler) M.S 1517- 1805 Osmanlı Dönemi , M.S 1805-1953 Muhammed Ali Hanedanı dönemlerinden oluşmaktadır.(Url-1) Mısır söz konusu olduğunda Roma Mitolojisi, Arap Mitolojisi, Çerkez Mitolojisi gibi çeşitli türlerin etkisinden söz etmek mümkündür. Ancak Mısır Mitolojisi denildiğinde akla gelen M.Ö 3100-2686 Erken Haneden Dönemi ve M.Ö 332- 30 Ptolemaios Dönemi arasındaki periyottur. Yönetmen Alex Proyas tarafından çekilen senaryosu Matt Sazama ve Burk Sharpless'e ait olan, 2016 yapımı, fantastik, macera ve aksiyon türündeki ''Gods of Egypt- Mısır Tanrıları'' filmi Mısır mitolojisini konu ederken bu periyotu kullanmaktadır. Bu yapımdan Mısır tanrılarından Osiris eşi İsis, Oğulları her şeyi gören gözün sahibi Horus, Osiris'in çöllerin lideri olan kardeşi Seth, Seth'in kanatlarıyla ünlü eşi Neftis, aşk tanrıçası Hathor, ölüm tanrısı Anubis, bilgelik tanrsı Toth kurgusal karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Derinlemesine incelendiğinde elliden fazla Mısır tanrısı mevcuttur ancak eserde en bilinenler yorumlanmıştır. Antik mısır vatandaşları Bek ve Eşi de insan kurgusal karakterlerdir. Doğaüstücü yaklaşımla insan ve tanrı karakterler arasındaki fark boyut ve oranlarla sunulmuştur. Bu eserde Mısır Tanrıları'nın Saray'ı, Horus'un Odası, İmhotep'in evi, bazı antik tapınaklar, yer altında bulunan ölüler diyarı, Toth'un bilgelik tapınağı, sade Mısır vatandaşlarının yaşadığı tipik dönem konutları kurgusal mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.



Resim 1: Mısır Tanrıları-Url 1

Norse mitolojisinden kaynaklarda İskandinav Mitolojisi adıyla da bahsedilmektedir. Norse mitolojisinin temel mekân kurgusunda dokuz diyardan oluşan diyar kurguları mevcuttur. Bu diyarlar katmanlar halinde yükselir. Asgard en yukarıda olan ve tanrı Aesir'in ve diğer tanrıların yaşadığı ve diğer diyarlar arasındaki düzenin sağlandığı kutsal bir merkezdir. Onun altında sol tarafta yer alan, halk masallarında adı geçen doğaüstü yaratıklar olan elflerin yaşadığı gezegen Alfheim; ay ışığına benzer bir ışığa sahiptir. Sağ tarafta yer alan ateş diyarı Musdellheim'da ise ateş devleri ve iblisler yaşar. Midgard insanların yaşadığı Dünya gezegenine karşılık gelir. Midgard ve Alfheim'in altında Vanir'in diyarı Vanheim, Musdellheim'ın altında cüceler diyarı Nidavellir mevcuttur. Vanheim'ın altında kaya ve buz devlerinin yaşadığı Jotunheim, Nidavellir'in altında ise onursuzca ölenlerin cehennemi Helheim bulunur. Asgardın zıttı yönde en altta ise buz ve sis diyarı Niflheim bulunur. Bu diyarların sayıca gezegenlerle eşitliği dönemin şartları göz önüne alındığında şaşırtıcıdır. Ayrıca etimolojik olarakta Helheim'ın onursuzca ölenlerin diyarı olması ve İngilizcede cehennem sözcüğüne karşılık gelen kelimenin Hell olması dikkat çekicidir. Baş tanrı Odin'in tek gözünün kör olmasının nedeninin çeşitli bilgi ve sırlara vakıf olmasıdır. Mısır mitolojisi tanrılarından Horus'un da tek gözünün herşeyi görmesi ve diğer gözünün kör olması söz konusudur. Bu bağlamda mitolojilerin dönemler sel, inançlar ve kültürler arasında aktarılabildikleri ve/veya iç içe geçebildiklerini söylemek mümkündür.

Norse mitolojisi geçtiğimiz on yıl içerisinde sinema ve tv serilerinde olmak üzere algısal kavramsal sanat ürünlerinde sıklıkla işlenen bir türdür. 2011 yapımı, yönetmen Kenneth Branagh tarafından çekilen ve senaryosu Ashley Miller, Zack Stenz ve Don Payne'ye ait olan ''Thor'' filmi, 2022 yılında vizyona giren Taika Waititi tarafından yönetilen ve senaryosu Jennifer Kaytin Robinson ve Waititi tarafından yazılan ''Thor Aşk ve Gökgürültüsü-Thor Love and Thunder'' filmleri ve Michael Waldron tarafından Disney+ adlı medya sağlayıcısı için oluşturulan mini dizi ''Loki'' Norse Mitolojisini konu etmektedir. Çekici ile bilinen, vicdanlı ancak kibirli şimşek tanrısı Thor ve ile zıttı huylara sahip kötülük ve hile tanrısı sahip kardeşi Loki arasında antigonist-protogonist ilişkisi mevcuttur. Thor yalnız sanat ürünleri anlamında sinemada değil Marvel Comics isimli çizgi roman firmasının ürünlerinde de yaklaşık yetmiş yıldır görülmektedir. Anti-kahraman Jotunheim'lı Loki, Odin tarafından evlat edinilerek Asgard'da büyütülmüştür. Kibrine yenilen ve kişisel gelişimini tamamlamamış Thor ise Odin tarafından cezalandırılarak insanların yaşadığı Midgard'a gönderilmiştir. Eserlerde öne çıkan diyarlar; Asgard, Jotunheim ve Midgard'dır. Koruyucu Heimdallr olan Asgard'ın, gökkuşağı biçimindeki yolla bağlanan giriş kapısı pek çok kurgusal mekânda olduğu gibi paralel evrenler ve/veya eş zamanlı dünyalar arası geçiş için bir belirteç görevi görmektedir.



Resim 2: Norse Mitolojisinde Dokuz Diyar – Url-2

Bazı mitolojik karakterler evrensel veya yerel tanınırlık kazanmış ve objelere, çeşitli bilim dallarına, çok uluslu markalara, coğrafi bölgelere, sosyal medya platformlarına ve daha pek çok gündelik nesne ve kavrama adlarını vermiştir. Afrodit'in soyundan geldiğine inanılan ve kadınlardan oluşan amazon kavmi ismini küresel e-ticaret platformu Amazon'a, gökkubeyi sırtında taşıyan İapetos'un oğlunun adı Atlas bir okyanusa, Okeanos'la Tethys'in kızlarından biri olan Asia'nın ismi bir kıtaya, iplik ve biçki-dikiş tanrıçası Arakhne'nin adı araknafobia isimli örümcek korkusuna atıf yapan psikolojik eğilime, oklarıyla bilinen aşk tanrısı cupido flört ve evlilik uygulaması Okcupid'e ismini vermiştir. Ülkemizde ise Roma Mitolojisi'nde Mars'a yakınlığıyla bilinen savaş tanrısının adı bir mobilya markası olan Bellona'ya , Kuzey rüzgârı tanrısı Boreas'ın adı Poyraz isimli kuzey rüzgarına, Apollon'un aşık olduğu nimf Defne'nin adı bir ağaca verilmiştir. Gücü ile bilinen yunan kahramanı Herkül, TDK Türkçe sözlüğe ''Güçlü ve kuvvetli kimse'' anlamı taşıyan bir sözcük olarak girmiştir.

TÜRK MİTOLOJİSİNDE KURGUSAL KARAKTER VE KURGUSAL MEKÂN İLİŞKİSİ

''Türk söylence sözlüğü''ne göre, Türk Mitoloji'nde kurgusal karakterler ruhani varlıklar: birbirleriyle sıklıkla karıştırılan ve tanrısal vasfa sahip tanrı-tanrıça ile ata-analar, iyeler (koruyucu ruhlar) ve diğerleri, beşerî varlıklar: İnsan, bitki ve hayvanlar, hayali varlıklar: Mevcudiyeti düş gücüne dayanan albıs (cadı), tepegöz gibi canavar, yaratık, büyücüler vediğerleri nesneler: türk kültüründe değer taşıyan nesneler örn. Kopuz'dur. Türk mitolojisinda tanrılar han ve tanrıçalar hanım ünvanı aldığından, kurgu karakterlerin, gerçek tarihsel kişilikler ile karıştırılma riski söz konusudur. Hem tanrı-tanrıçalar, hem ata-analar tanrısal özellik gösterdiklerinden bu alanda da dikkatli değerlendirme yapmak gerekir. Ay Ata bir tanrı iken Ay Han, Oğuz Han'ın evlatlarındandır.

Türk mitolojisinde adı geçen pek çok hayali varlığın farklı mitolojilerde de yeri vardır. Türk kültüründeki Tulpar, Etrüsk mitolojisinde ve Yunan mitolojisinde Pegasus adıyla anılmaktadır. (Barkın&Özkartal, 2021) Güzellik tanrıçası Ayzıt Hanım'ın ise Roma mitolojisinde Venüs, Yunan Mitolojisinde Afrodit, Mısır mitolojisinde Qetesh, Frigg (Freya) Norse mitolojisinde güzellik tanrıçalarıdır. Karakterlerin metamorfoza uğrayarak kültürler arası aktarılması da görülebilmektedir. Zombi, vampir, cadı, ejderha gibi evrensel birtakım karakterler başkalaşarak, mitolojiler arasında aktarılmıştır. Türk kültüründe cadı kırmızı renk giysiler giyerken, Avrupa mitolojilerinin pek çoğunda siyah giysileriyle tanınır. Bunlar bir diğer mitolojiye yakın olarakta betimlenebilirler. (Duman, 2021)

Türk mitolojisini diğerlerinden ayıran en önemli özellik iyi ya da kötü herhangi bir karakter özelliğinin veya niteliğinin cinsiyetleştirilmemesidir. Ata-ana, tanrı-tanrıça kavramları üzerinden hem erkek hem de dişi versiyonları kurgulanmıştır. Kadına tarih boyunca değer vermiş Türk toplumları, mitolojik temel de de cinsiyet eşitliği yaklaşımını tercih etmiştir. Yunan mitolojisinde, Mısır mitolojisinde ve daha pek çok mitolojide karakterler insani hatalar yaparlar. Bu semavi dinler öncesi pek çok toplumun kendini rahatlatma biçimidir. Örneğin tanrı Seth'in erkek kardeşi Osiris'e ihanet etmesi, kardeşler arası ihaneti meşrulaştırır. Ancak Türk mitolojisinde karakterler sorumlu oldukları görevleri dünyanın devamlılığı için yerine getirir.

Türk mitolojisinde, kurgusal karakterler orman, su-göl, yeraltı, gökyüzü, çöl gibi tabiatın parçalarında ve genellikle dış mekanlarda yaşarlar. Ayrıca doğa olaylarını da mitoloji ile ilintilerler. (Küçüktuncer, 2020) Karakterler mekânsal düzlemde insanların kullandığı mekanlardan farklılaşmış mekanları da kullanırlar. İnsan ve kurgusal evrenin kesişim noktaları aynı olmayabilir. Örneğin Akgöl, sütten bir göldür. Akdeniz, Gökdeniz, Oddeniz olarak deniz kavramına denktir ancak bunlar derya değil mitik nitelikler taşıyan özgün denizlerdir. Akdeniz, Gökdeniz Dünya'nın sonunda yer alır, onların ötesinde yer alan ateş denizi ise Od Deniz'dir. Bir karakter amfibik özellik göstererek birden fazla doğa parçasında da yaşam sürebilir.

Aşapatman Hanım	Tıp Tanrıçası	Göl
Aba Han	Yağmur Hanı	Altın Göl
Arçura	Orman Cini	Orman
Ayzıt Hanım	Güzellik Tanrıçası	Orman
Ayı Ata-Ana	Ayı tanrı ve tanrıça	Toprak ve yeraltı
Guyuk	Canavar	Yeraltı-mezar
Ebren	Ejderha	Su-orman-yeraltı
Küldürgiş	Güldürü Cini	Orman ve çöl
Şalık Han	Av Tanrısı	Orman
Tançulpan Hanım	Orman Tanrıçası	Orman
Yuhva	Şahmaran	Çöl

Tablo 1: Karakterler ve Mekanlar, Karakurt, Deniz. (2011) Türk Söylence Sözlüğü, Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü, 1.Baskı ISBN 978-605-5618-03-2

Japon halk hikayeleri, Japon mitolojisi ve mangalarda esinlenilen özgün güncel hikayelerinde karşımıza çıkan, 20. ve 21.yy'a damgasını vuran şintoist felsefe; bacasız animasyon endüstrisinin Mihenk taşlarından Hayao Miyazaki ve Isao Takahata tarafından kurulan Studio Ghibli'nin ürünlerinin temellerindendir. ''Komşum Totoro-My Neighbour Totoro''filminin baş karakterlerinden Totoro isimli yaratık ormanın koruyucu ruhudur. Türk mitolojisinin bir diğer özgün özelliği Asya Mitolojilerinde sıklıkla rastlanan ve özellikle Japon kültüründeki şintoist felsefede baskın olan insan dışı varlıklarında ruhu olduğu inanışı iye kavramı üzerinden Türk Mitolojisinde de kurgusal karakterlere yansımıştır. Ancak bu felsefenin zenginleştirilmiş bir versiyonunu kullanır. Bir farkı yalnız doğa parçalarının değil insan eliyle üretilen bazı mekânların da koruyucu iyesi olmasıdır. Yani kurgusal karakterlerin doğal mekanlar kadar yapay mekânlar ile ilişkilendirilen görevlerinin olması Türk Mitolojisinin bir başka önemli özelliğidir. Örneğin abzar iyesi avlunun koruyucu ruhu, aran iyesi ahır ruhu, eşik iyesi eşik ruhudur. İç mekân ve dış mekân bağlantısını sağlayan mekânsal parçaların koruyucu ruhlarının olması, Norse Mitoloji'sinde Heimdalr'ın koruduğu Asgard'ın girişini ve ona giden yolu hatırlatır. Kapı bir

mekânsal öge olarak farklı sanat ürünlerinde ve mitlerde pek çok gez boyut değişimi, transformasyon, iç ve dış, ev ve dışarısı, iç ve dış dünya arasında çeşitli anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Narnia Günlükleri'ndeki düşsel bir dünyaya geçiş sağlayan dolap kapısı, Sevimli Canavarlar filmi'ndeki dünyanın farklı bölgelerine canavar diyarından direkt seyahat olanağı sağlayan çocuk odası kapıları da buna örnek verilebilir.

Bir farkı da barınma mekanlarının tipolojilerinin de koruyucu iyeleri olmasıdır. Bu iyelerden yurttan haneye, yani en kapsamlı toplumsal strüktürden en küçük sosyal birime kadar mevcuttur. Bu bağlamda karakterlerin koruyuculuk düzeylerinin farklı olduğu da söylenebilir. Yurt iyesi memleketi, yer iyesi araziyi, il iyesi vilayeti, avul iyesi köyü, oba iyesi obayı, oymak iyesi oymağı, otağ iyesi otağı ve ev iyesi konutu korur. Türk kültüründe iş ve çalışmanın önemine istinaden çalışma mekanlarının da koruyucu ruhu olmasıdır. Ergene iyesi madeni, değirmen iyesi değirmeni, yayla iyesi yaylayı, tarla iyesi tarlayı korur. İslamiyet ile eklenen karakterler ve iyelerin bulunması erken dönemde inancın mitolojiye etki ettiğini gösterir. Bişkek han, iman edenlere sahip çıkarken toplak iyesi camiyi korur.

Bulut, göl, ırmak, su, kır, akarsu, ormanın iyeleri vardır. Bir diğer farkı da bir koruyucu ruhun doğadaki varlıkların yalnız ana tür değil alt türleri için de özelleşmiş türlerinin bulunmasıdır. Ormanın ruhu Totoro'ya karşılık Türk mitolojisinde dağ; kaya ve yara, ekin; yulaf ve buğday, ağaç; köknar, selvi gibi alt birimlere indirgenerek korunmaktadır ve farklı ormanlar da farklı ruhlar tarafından korunur. Doğaya ait bazı ruhlar yalnız koruyucu sıfatıyla anılmaz, manevi anlamlar yüklenerek zenginleştirilir. Bulak İyesi, pınarı koruduğu gibi pınar başında rastgelenlerin âşık olmasına da vesile olur. Kıla ve mal iyeleri ise hayvanları korur.

Kötü karakterler, korku kurgu özellikleri taşıyabilir ve korku duygusu üzerinden insanları caydırıcı bir yapı ile kurgulanırlar. Ancak çoğu karakter beşerî varlıklara ciddi zararlar vermez. Bir karakterin zaman içerisinde evrimleşerek kötücül özellik kazanması da mümkündür. Umay doğum ve sonrası dönemde anayı koruyan bir kutsal varlık iken zamanla çocuk ve anaya kötülük eden bir karakter haline gelmiştir. (Kayabaşı, 2016) Korku kurguya dair mekanların da ruhları bulunur. Ören harabe, söğök mezarlık, in mağara, yunak hamam gibi mekanlardan sorumludur.

Türk resminin ilk örnekleri ise Uygur kaynaklıdır ve Türk sanatının devamlılığında mitolojiden yararlanılması milli ve manevi değerler açısından önemlidir. (Özkartal, 2015) Türk mitolojisi birçok sanatçının için kıymetli bir esin kaynağıdır. Osman Yılmazer; at, güneş, güvercin, kelebek, lale, dört yön, bulut, nar, üçgen, daire, sema, Fatma'nın eli, vav, en, altı gibi İslamiyet öncesi ve sonrası dönem Türk mitolojisi ögelerinden faydalanmıştır. (Yayan&Han, 2019) Çağdaş özgün baskı resimlerde ise Can Göknil'den söz etmek mümkündür. (Mamur Yılmaz, 2019) İlhami Atalay ise İslam, Hitit ve Türk mitolojilerini harmanlayarak eserlerine yansıtmıştır. (Dönmez &Yayan, 2019) Yaşayan eski Türk inançları konusunda da Bahaeddin Ögel oldukça kapsamlı yazınsal eserler vermiştir. (Kalafat, 2009)

SONUÇ

Oldukça zengin Türk Mitolojisinin; Türk Dünyası'nda edebi eserlerde, çizgi romanlarda, sinema eserlerinde, resimlerde ve heykellerde fazla yer almaması önemli bir eksikliktir. Keşfe açık ve doygun bu alandan beslenecek algısal-kavramsal sanat ürünleri hem Türk Mitolojisinin tanınırlığını ve bilinirliliğini artıracak hem de evrensel düzeyde bu sanat ürünlerine değer kazandıracaktır. Ayrıca manevi duyguları pekiştirecek ve salt bilginin gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayacaktır. Akademik araştırmaların bu alanda derinleştirilmesi ve özellikle sanat öğrencilerinin bu konuda bilinç kazanması da önem taşıyan bir diğer husustur. Bugün algısal kavramsal pek çok sanat ürünü basmakalıp etrafında dönmektedir. Mitoloji biliminin geç olgunlaşmış olması bu konudan beslenmek için henüz keşfedilmemiş doneler olduğunu göstermektedir. Türk mitolojisinin cinsiyet eşitliğine verdiği önem, kadınlar haklarının küresel düzeyde tartışmalı bu dönemde oldukça önemlidir. Farklı mitolojiler arasında benzeşen karakterler anlamında pek çoğunun öncülüne sahip olmasına rağmen Türk mitolojisi geri planda kalmıştır.

Mitoloji üzerine yapılan araştırmalarda, ulaşılan akademik çalışmalar aynı isimlere aittir. Akademisyenlerin bu değer üzerine çalışmasını teşvik edici hamleler yapılmalıdır. Mitoloji sanat, tasarım ve mimarlık fakültelerinde zorunlu ders olarak okutulmalıdır. Kurgusal mekân üzerine Kütahya Dumlupınar Üniversitesi'nde dört adet dört adet, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde de bir adet ders bulunmaktadır. Kurgusal mekân ve kurgusal karakter üzerine dersler sayıca arttırılmalıdır.

Sinema, oyun, animasyon gibi bacasız endüstri kollarından ciddi kazançlar ve kazanımlar elde edilebilmektedir. Bu kazanç ve kazanımın Türk mitolojisi üzerinden elde edilmesinin bu alanların gelişimine katkı sağlayacağı düşünülmelidir. Öğrencilerin ve profesyonellerin sanat işlerinden ilham kaynağı olmak için oldukça kadim ve gelişmiş bir kültür mevcuttur. Bunun değerlendirilmesi maneviyatta bir öze dönüş olarak özgün sonuç çıktıları oluşmasını sağlayacaktır. Sanat eserlerinin gösterim ve sergilerle mobilize olabilme niteliğiyle yerel değerlerin evrensele erişmesi ve ona etkimesi mümkün görünmekledir.

KAYNAKÇA

Alizade, R. (2013) Türk Mitolojisi ve Eğitim, International Journal of Social Science 6 (2): 31-45

Karakurt, Deniz. (2011) Türk Söylence Sözlüğü, Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü, 1.Baskı ISBN 978-605-5618-03-2

Dönmez, Ç. & Yayan, G. (2019) İlhami Atalay'ın Eserlerindeki Motif ve Sembollerin Türk Mitolojisi Açısından Analizi, Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 6:365-3784

Duman, H. (2021) Türk Mitolojisinde Ejderha, Uluslararası Beşeri Bilimler Ve Eğitim Dergisi (IJHE), 5(11): 482 – 493

Kalafat, Y. (2009) Yaşayan Eski Türk İnançları İtibariyle Türk Mitolojisi ve Prof. Dr. Bahaeddin Ögel, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 2(8):213-220

Kalkan, F. (2014) Animasyon Sinemasının Hayvan Karakterleri, Başka Yerler Yayınları

Kayabaşı, O.A. (2016) Türk Mitolojisinin Kutsal Dişisi: Umay, IJOESS, 7(22):220-2228

Küçüktuncer, M. (2020) Türk Mitolojisi ve Şamanizm'de Tabiat Olayları, Akra Kültür Sanat Ve Edebiyat Dergisi, 8 (21) : 95-108

Mamur Yılmaz, E. (2019) Can Göknil'in Özgün Baskı Resimlerindeki Türk Mitolojisi İmgeleri, Turkish Studies, 14(7): 3841-3857

Özkartal, M. (2015) Türk Mitolojisi ve Sanat Eğitimindeki Yeri, Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, Ekim: 83-98

Barkın, O.O. & Özkartal, M. (2021) International Social Sciences Studies Journal, 7(77):437-444

Yasak, Ü. & Özdemir, H. M. (2021). Türk mitolojisinde coğrafi izler, Turkish Studies- Language, 16(3), 1745-1764. https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.52302

Yayan, G. & Han, Y. (2019). Türk Mitolojisinde Yer Alan Motif ve Sembollerin Osman Yılmazer'ın Eserlerine Yansımaları, The Journal of Social Science, 34, 628-645

Url-1 https://egymonuments.gov.eg/en/museums/egyptian-museum

Url-2 https://symbolsage.com/nine-norse-realms-mythology/

TÜRK İKİZLERİ ROMANINDAKİ TÜRK HALK KÜLTÜRÜ UNSURLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF TURKISH FOLK CULTURE ELEMENTS IN THE NOVEL OF THE TURKISH TWINS IN THE CONTEXT OF GENDER

Fatma AKIN ÇELEBİ[1]

[1]*Öğretim Görevlisi, TED Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Temel Bilimler Bölümü, Ankara, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1986-7096*

ÖZET

Kültür, çeşitli ortam ve uygulamalarda bireylere gözlem yolu ile cinsel kimliklerine uygun tavır ve davranışları öğretir. Kültür ürünlerinden olan ve kültürle zenginleşen edebî eserler o toplumun hayata bakışı, hayatı anlamlandırması ve o güne kadar getirdiği kültürel bellek anlayışıyla yakından ilişkilidir. Kültürel kodların kurguya işlendiği edebî eserler, üretildiği toplumda görülen cinsiyete bağlı rol dağılımının, cinsiyetlerin kültürel yaratımların oluşmasındaki ve aktarılmasındaki işlevlerinin takibi açısından da oldukça önemlidir. Kültürel simgelerle örülü kurgusal metin, kültürel bellekte cinsiyete dayalı rollerin sınırlarının netleşmesini ve biçimlenmesini sağlar. Cinsiyet kavramı biyolojik özelliklerle insanın doğuştan itibaren taşıdığı bir çeşit kimliktir. Toplumsal cinsiyet ise öğrenilebilen, toplumlar ve kültürlere göre değişip biçimlenen bireyin toplumsal yaşamda üstlendiği rolleri ve yükümlülükleri ifade eden bir kavramdır. Toplumsal cinsiyet kavramı edebi eserlerin kurgusal yapısına dahil edilerek sorgulanabilir, eleştirilebilir veya pekiştirilebilir. Cumhuriyet'in ilk kadın yazarlarından Cahit Uçuk'un kaleme aldığı Türk İkizleri'nin kurgusunda da geleneksel Türk Halk kültürü unsurlarıyla birlikte toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin yapılar görülmektedir. Bu çalışma, Türk İkizleri'nde görülen geleneksel Türk halk kültürü unsurlarının toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmesini konu almaktadır. Çalışmada toplumsal kabuller ve uygulamalarla oluşup biçimlenmiş Türk halk kültürü öğeleri, Türk İkizleri'nde toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde okunmuş ve değerlendirilmiştir. Çalışmaya konu olarak eserin seçilmesinde metnin olay örgüsü içindeki zengin kültürel yapı örüntüsü etkili olmuştur. Çocuk edebiyatı, çocuğun kültürel kimliğinin oluşmasında etkin rol oynaması, çocuğun içinde bulunduğu kültürel ortamı tanıması açısından da önem arz eder. Çocuk edebiyatı ürünleriyle geleneksel kültür aktarımında geleceğin icracısı ve aktarıcısı olan çocuklar hedef kitle olarak ele alınmaktadır. Çalışma, Türk İkizleri'ni bu bakış açısıyla da değerlendirmektedir. Türk İkizleri, Hans Christian Andersen 1958 Yarışmasında şeref listesine girmiş olması yönüyle de Türk edebiyatında tanınmaktadır. Araştırmanın veri kaynağını oluşturan Türk İkizleri adlı eserde yer alan Türk halk kültürü ögeleri, fişleme yöntemi ile belirlenmiş ve metin analizi yöntemiyle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, halk kültürü, roman, çocuk edebiyatı, Türk İkizleri

ABSTRACT

Culture teaches individuals attitudes and behaviors appropriate to their sexual identity through observation in various environments and practices. Literary works, which are cultural products and enriched with culture, are closely related to that society's view of life, its interpretation of life and the understanding of cultural memory that it has brought up to that day. Literary works in which cultural codes are processed into fiction are also very important in terms of following the gender role distribution seen in the society in which they are produced, and the functions of genders in the formation and transfer of cultural creations. The fictional text woven with cultural symbols ensures that the boundaries of gender-based roles are clarified and shaped in cultural memory. The concept of gender is a kind of identity that human beings have from birth with biological characteristics. Gender, on the other hand, is a concept that can be learned and that expresses the roles and obligations of the individual in social life, which is shaped and changed according to societies and cultures. The concept of gender can be

questioned, criticized or reinforced by including it in the fictional structure of literary works. In the fiction of The Turkish Twins, written by Cahit Uçuk, one of the first female writers of the Republic, structures related to gender roles are seen together with traditional Turkish folk culture elements. This study focuses on the examination of traditional Turkish folk culture elements seen in Turkish Twins in the context of gender. In the study, the elements of Turkish folk culture, formed and shaped by social acceptances and practices, were read and evaluated on the axis of gender roles in The Turkish Twins. The rich cultural structure pattern in the plot of the text was influential in the selection of the work as the subject of the study. Children's literature is also important in terms of playing an active role in the formation of the child's cultural identity and recognizing the cultural environment in which the child lives. Children, who are the performers and transmitters of the future, are considered as the target audience in the transmission of traditional culture with children's literature products. The study also evaluates The Turkish Twins from this point of view. The Turkish Twins are also known in Turkish literature for being in the honor list in the Hans Christian Andersen 1958 Competition. The elements of Turkish folk culture in the work called The Turkish Twins, which constitutes the data source of the research, were determined by the filing method and examined by the text analysis method.

Keywords: Gender, folk culture, novel, children's literature, The Turkish Twins

GİRİŞ

Kültür bilminin temel çalışma alanı olan insan, edebiyatın da temel nesnesidir. Edebiyatın sözlü ve yazılı boyutunda insan, kültürel birikimini ortaya koyar ve bu birikimin gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlar. Edebi eserlerin gelecek kuşaklara taşıdığı birikim, toplumun hayata bakışını, gelenek ve göreneklerini, çeşitli tören ve icra ortamlarında uyguladığı ritüelleri de içerir. Tüm bu uygulamalar sırasında kadın ve erkeğin rolleri de önceden kültür tarafından belirlenmiştir. Bu rol paylaşımı çocuk edebiyatında görüldüğünde çocuğun hayata hazırlanması işleviyle de ön plana çıkar. Çocuk Edebiyatına verilen eserler çocuğu bu açıdan da eğitir, donatır.

Cinsiyet kavramı biyolojik özelliklerle insanın doğuştan itibaren taşıdığı bir çeşit kimliktir. Toplumsal cinsiyet ise öğrenilebilen, toplumlar ve kültürlere göre değişip biçimlenen bireyin toplumsal yaşamda üstlendiği rolleri ve yükümlülükleri ifade eden bir kavramdır. Toplumsal cinsiyet kavramı, bireyin doğuştan getirdiği cinsiyeti yani biyoloji cinsiyeti üzerine kurulan kültürel ve sosyolojik kalıp ve pratikleri ifade etmektedir (Demir, 2020: 833). Toplumsal cinsiyet, bireyin üyesi olduğu toplumda kadın ve erkek kimliklerinden beklentisine göre şekillenir. Bu beklenti toplumsal cinsiyet kavramının oluştuğu topluma göre eşitlikçi ya da kimi alanlarda bir cinsiyeti diğerinden üstün tutan bir yaklaşım ekseninde gelişmiş olabilir. Yıldız Ecevit de toplumsal Cinsiyetin, kamusal yaşam içinde kadın ve erkek arasındaki güce dayalı birlikteliklerini anlayabilmek, toplumsal hayatta yaşananları kavramak ve eşitsizliklerin altını çizmek için kullanılan bir ifade olduğunu belirtir. (Ecevit, 2011: 4,5; Karkıner, 2011: 149). Toplumlar, cinsiyetlerin bazı özelliklerini öne çıkararak cinsiyetlerin toplumsal rollerini, belirlemiştir. Birçok toplum kadını doğurganlığıyla, erkeği fizik gücüyle öne çıkarmakta ve bu özellikleriyle toplumsal cinsiyet rolleri belirlemektedir. Bunun yanında o toplumun geçim kaynakları, yaşadığı coğrafya, dil, din, inanç pratikleri de toplumsal cinsiyet rollerini şekillendirir. Kültürün doğurduğu toplumsal cinsiyet kavramı, yine kültürel pratiklerle gelecek kuşaklara aktarılır. Halk eğlencelerinden alkış kargış ve dualara, halk hekimliğinden giyim kuşama, geçiş dönemi ritüellerinden halk mutfağına kadar pek çok alanda toplumsal cinsiyet rolleri görülür.

Toplumsal cinsiyet algısının gelişmesi toplumun cinsiyetlerden beklentisiyle oluşurken bu kavramı bireylerin öğrenmesi çoğunlukla gözlem yoluyla gerçekleşir. Bireyler toplum içindeki davranış kalıplarını, kelime seçimlerini, çeşitli toplumsal uygulamalarda hangi rolü üstleneceğini gözlem yoluyla öğrenir. Burada elbette en önemli gözlem alanı toplumsal yaşamın bizzat kendisi iken günümüzde iletişim teknolojilerinin modern yaşamın bir parçası oluşu dolayısıyla medya, yazın, sanat da bu kavramın öğrenilmesi ve aktarılmasında rol oynar. Toplumsal cinsiyet kavramı edebi eserlerin de kurgusal yapısına dâhil edilerek sorgulanabilir, eleştirilebilir veya pekiştirilebilir. Toplumsal yaşamın gözlenmesi ile oluşturulan yazılı kültür eserleri, toplumsal cinsiyet konusunda oldukça önemli göstergeleri bünyesinde barındırır. Cumhuriyet'in ilk kadın yazarlarından Cahit Uçuk'un kaleme aldığı Türk İkizleri'nin kurgusunda da geleneksel Türk Halk kültürü unsurlarıyla birlikte toplumsal cinsiyet

rollerine ilişkin yapılar görülmektedir. Bu çalışma, Türk İkizleri'nde görülen geleneksel Türk halk kültürü unsurlarının toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmesini konu almaktadır. Çalışmada toplumsal kabuller ve uygulamalarla oluşup biçimlenmiş Türk halk kültürü öğeleri, Türk İkizleri'nde toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde okunmuş ve değerlendirilmiştir.

CAHİT UÇUK'UN HAYATI, ESERLERİ VE TÜRK İKİZLERİ

Cahit Uçuk Cumhuriyetin ilk kadın yazarlarındandır. 1909 yılında Selanik'te doğmuştur. (Doğan, 1990) Yazarın çocukluğu Osmanlı'nın son döneminde gençliği ise Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında geçmiştir. Asıl adı Cahide Üçok'tur. Türk edebiyatına çeşitli türde eserlerle katkı sağlamıştır. Çocuk edebiyatına öykü ve roman türleri ile eserler vermiş, toplumun aydınlanmasında, kültürün aktarılmasında rol oynamıştır. Türk İkizleri'nin Milletlerarası Çocuk Kitapları Birliği tarafından düzenlenen "Hans Christian Andersen 1958 Yarışması"nda şeref listesine girmesiyle yazarın hem ulusal hem de uluslararası düzeyde tanınırlığı artmıştır.

Türk İkizleri Anadolu kırsalındaki insanın hayatını, yeme içme, giyim, kutlama tören, göç, hayvancılık, tarım gibi gündelik meselelerini konu alırken çocuk edebiyatı ürünü olması sebebiyle okuyuculara hayata dair öğütler verir. Bu öğütler arasında çalışkan olmak, dürüst olmak, ailenin kutsallığı, adalet, emek, vatan sevgisi gibi değerler de görülmektedir. Eser okuyucusunu hayata hazırlar, eğlendirirken eğitir. Çocuk edebiyatı eserlerinin çocuğun kültürel kimliğinin oluşmasında etkin rol oynaması, çocuğun içinde bulunduğu kültürel ortamı tanıması açısından da önem arz eder. Çocuk edebiyatı ürünleriyle geleneksel kültür aktarımında geleceğin icracısı ve aktarıcısı olan çocuklar bu açıdan da önemli işlev üstlenirler. Çalışmada yer verilen başlıklar toplumsal cinsiyet kavramı açısından belirgin veriler içeren unsurlardır. Çalışmaya konu olan romanda toplumsal cinsiyet rolleri açısından değerlendirilecek pek çok unsur bulunmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın temel konusu roman içindeki halk kültürü unsurlarını tespit emenin ötesinde bu unsurların toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında değerlendirilmesidir. Romanda tespit edilen halk kültürü unsurlarının toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmesi sırasında örnek izleklerin yeterli ve özü ifade edecek ölçüde olmasına dikkat edilmiştir.

TÜRK İKİZLERİ ROMANINDAKİ TÜRK HALK KÜLTÜRÜ UNSURLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Ekonomi

Halk yaşamında ekonomik faaliyetlerin de belli koşullarda cinsiyetler arasında paylaşılmış olduğu görülmektedir. Romanda görülen halk ekonomisi unsurlarından hayvancılık faaliyetleri olay örgüsünde önemli yere sahiptir.

1.1. Hayvancılık

-Durak, hadi oğlum hayvanları suvarıver, ama çok içirme.

Parlak, kardeşinden geri kalmamak için, sudan çıkarak katırlardan birinin yularını yakaladı. Dere kenarına doğru çekti. (s.15)

Parlak, yere çömelmiş, tavukları, ayaklarındaki ipleri çözerek kardeşine veriyordu. Durak, ikişer, üçer evin yanında, önü tahta parmaklıklı kerpiçten yapılmış kümese götürerek bırakıyordu. (s.27)

Durak, komşu köylerdeki akrabalardan armağan gelen koçu besliyordu. Kocaman kuyruklu, kıvrım kıvrım boynuzlu koç, bir ay içinde Durak'a alışmış, o nereye gitse o da ardından koşuyordu. (s.189)

Avucundaki tuzu yalayıp bitiren Tosuna her günkü gibi, tos çalışmaları yaptırıyordu. Elini hayvanın boynuzlarının arasına dayayarak:

-Tos!.. tos!.. diyordu.

Örneklerde Hayvancılığa dair unsurların erkek roman kişilerinin sorumluluğunda olduğu görülmektedir. Hayvancılığın daha hareketli ve güç gerektiren bir iş olması bu işi erkeğin sorumluğuna vererek toplumsal cinsiyet kavramının yansımalarını gösterir. Bununla birlikte ikizlerin yardımlaştığı örneklerin işbölümü ve eşitliği teşvik ettiğini düşündürmektedir.

2. Beslenme-Mutfak-Kiler

Fatma bibi, ağacın dibinde bıraktığı heybeden yufka ekmeği, tulum peyniri çıkardı, yufka ekmeğinin içine peynirleri sererek dürmeç yaptı, çocuklara seslendi. (s.14)

Çorbayı içtikleri istekle pilavlarını, onun üstüne bir tabak pembe renkli kabak reçeli yediler, birer tas soğuk su içerek sofradan kalktılar. (s.33)

Parlak cezveyi aldı. Sitile daldırarak su doldurdu. Kahvesini, şekerini koyduktan sonra, ocağın tam karşısına diz çökerek oturdu. Cezveyi, kor ateşlerin ortasına sürdü. Beklemeye başladı. Kahve kaynamaya başlayınca, takadan, anasının, kulpsuz büyük fincanını alarak, kabaran bol köpüklü kahveyi boşalttı, anasına uzattı. (s.34)

Parlak, çorba tenceresini ocağa koyarken, Durak sofrayı kurdu. Reçel, ekmek, çökelek çıkardılar. (s. 71-72)

Durak onun yolunu keserek elinden sitili aldı:

-Su getirmek benim işim… Sen, anama yardım et. (s.100-101)

El birliğiyle kahvaltı sinisini hazırlayarak kahvaltılarını yediler. (s.115)

-Bir tanecik daha sorum var, anam nerede?

Durak puflayarak cevap verdi:

-Komşuda, pastık seriyorlarmış. Yardıma gitti. (s.145) pastık: dut pestili

-Receple Hasan, bir de Durak, ağaçlara tırmanır, dut silkerler. Gülsüm kadının Fadime, güçlü kuvvetlidir. Dutların üstüne çıkar çiğner, küçükler de dut toplarlar. Akşama kalmaz, işimiz tükenir…(s.153)

-uşak devşek ellerinize birer tane alır, ağaçların dibine yayılır, dut toplarsınız. (s.153) uşak devşek: çoluk çocuk

Fatma bibi, Gülsüm kadının Fadime ile yere çömelince, Parlak, komşu kızlar, küçük kızlar da üsküreleri kaparak eteklerini çemrediler. Hepsi bir sıra olarak dut toplamaya başladılar. (s. 156)

Delikanlılardan biri, ağzı sıkı sıkı bağlanmış çuvalı yakalayarak dut sıkma yerinin üzerine koydu. Kendi ayaklarını yıkayarak çuvalın üstüne çıktı. Çiğnemeye koyuldu. (s.157)

Kızım ipek urbaları içinde altın başını parlatarak ince bölük örülmüş saçlarının ucunda altın saçaklarını şıkırdatarak bana hizmet görecek, kahvemi pişirecek ayranımı, şerbetimi getirecek, çevremi işleyecek, çorabımı örecek, kızımı hemen kocaya vermem. İstediğim zaman, köyün en babayiğit delikanlısına yavuklayacağım, şehir davulu ile düğününü yapacağım. (s.195)

Örneklerde Halk mutfağı, yeme içme pratikleri konularında kadının ön plana çıktığı görülmektedir. Romanda yemeğin pişirilmesi, hazırlanması, sunulması konularında kadın kişiler öne çıkarken sofra kurma, kışlık hazırlık gibi alanlarda işbölümü yapıldığı gözlemlenir. Kışlık yiyecek hazırlığı için komşuların yardımlaşması sırasında cinsiyetler arasındaki işbölümü şöyledir; güç gerektiren işlerde erkeklerin daha etkin rol aldığı görülürken kadınların daha ince, dikkat ve özen gerektiren işlerde çalıştığı dikkat çeker. Bununla birlikte evde sofra kurma konusunda ikizlerin yardımlaştığı da görülür. Bu da toplumsal cinsiyet rolleri açısından ev içinde dengenin sağlanmaya çalışıldığını da gösterir.

3. Halk Sanatları ve Zanaatları

3.1. Dokumacılık

Kışın Parlak'ın dokuyup kasabadaki seçime sokacağı halının yünlerini bükecek, boyayacak, hazır edeceklerdi.

Halıya lazım olan bir batman yünü yıkayıp kurutmuşlardı.

Fatma bibi ayvanın önünde yün tarayan kızına seslendi:

-Parlak, hazırlanmış sümek'in varsa getiriver yavrum.

Parlak, yanında duran sümeklerden bir iki tane alarak bahçede yün büken anasına götürdü. (s.187)

Parlak, koşarak yerine döndü. Yün tarağının tahta uçlarına oturdu. Tarağın sivri uçlu dişlerinin ortasında toplanan kirleri, dikenleri çıkararak attı. Sağ yanında taranmamış yünler vardı. Onlardan bir deste alarak tarağın dişlerine geçirdi. Uçlarını çekerek yeniden dişlere taktı. Taradıkça karışık yünler sap sap oluyor, içlerindeki kirler, çer çöp tarağın ortasında kalıyordu. (s.188)

Küçük kız kendi halısı için böylece çalışırken, Durak, komşu köylerdeki akrabalarından armağan gelen koçu besliyordu. (s.188-189)

Parlak'ın elleri duralamış, gözleri dalmıştı:

-Benim dokuyacağım seccade de halı sergisinde birinci armağanı alırsa, ben de onun parası ile gelen yıl daha çok yün alırım, büyük bir tezgâh yaptırır, komşu kızları toplar, hep birlik kocaman bir halı dokuruz. O zaman senin paranın yanına ben de kendi payıma düşeni koyarım. Sana yük olmadan okumaya giderim… (s.190)

Ana kız akşama kadar uğraşarak halının yünlerini boyadılar. (s.198)

-Sonra daha, sen, halı dokuyacaksın ben koçumu besiye sokacağım. (s.214) (durak)

-Parlak, yünlerini getir de çilelerini çözüp yumak yapalım. Yarın tezgâhı kurarsak halıya başlarsın. (s.215) (Fatma bibi)

Parlak'ın elleri, tezgâhın ortasına gerili sık iplerin üzerinden koşar gibi çalışıyor; tezgahın üst başına asılı, renk renk yün yumaklarından sarkan ipliklerden ilmekler yaparak küçücük çakısı ile kesiyor, bir sıra bitince argaç yününü geçirerek kirkidliyor, yeni sıraya başlıyordu. (s.219)

Örneklerde görüldüğü gibi dokuma işi roman kişilerinden Fatma bibi ve Parlak'ın ilgilendiği bir alandır. Parlak yardım almayı düşündüğünde de komşu kızları çağırmayı planlamaktadır. Durak ve Parlak arasında geçen konuşmada dokuma işinin kadınlara, hayvancılık ve besi işlerinin ise erkeklere yüklendiği görülmektedir. Dokuma işi, ince işçilik, özen ve dikkat gerektiren bir iş olarak kadının görev alanına dâhil edilmesi toplumsal cinsiyet kavramını da düşündürmektedir. Kadın renkleri kullandığı, estetik tasarımlar ortaya koyduğu, ince işçilik gerektiren işlerle ilgilenirken erkek daha hareketli, güç ve sorumluluk gerektiren işlerle meşguldür. Bu da toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadın ve erkeğin farklı işlere yönelmesini açıklamaktadır.

4. Giyim-Kuşam ve Süs

Parlak, ayağındaki yemenileri çıkarmış, yerlere kadar uzun kırmızı basma entarisinin eteklerini toplamış, topuklarına inen donunun paçalarını sıvayarak dereye girmişti. (s.13)

Parlak, çabucak yemenilerini giymiş, paçalarını, eteklerini indirmiş, katırı yedeğine almıştı. (s.16)

Fatma bibi, uzun etekli entarisinin belindeki kalın kuşağın arasından anahtarlarını çıkardı, oda kapılarını açtı. (s.21)

Parlak, yerlere kadar uzun entarisinin eteklerini toplayarak kaldırdı, uçlarını belindeki şal kuşağın arasına sıkıştırdı. (s.22)

Fatma bibi, kalkmış urbasını giyiyordu.(s.37)

Fatma bibi, entarisini giydi, şal kuşağı beline sardı. Altın başını başına takarak üzerine beyaz, uzun bürükünü örttü. (s.41)

Durak bıçağı alarak şalvarının cebine koydu. (s.50)

Yeşil yaprakların arasında, renk renk mintanlı bir sürü çocuk kahkahalarla gülerek bağırışıyorlar, ağaçtan ağaca konuşuyorlar, kopardıkları, kestikleri dalları ağaçlardan aşağı bırakıyorlardı. (s. 50)

Babanızın gocuğunu, şalvarını, kasketini kar içinde görünce sormuş: (s.58) gocuk: kurt postundan kürk ceket

İkizler sırtlarına yeni urbalarını giydiler. (s.74)

Yarım saat sonra peşkirlerini topladılar. (s.85) yemek yerken kullanılan, el kurulanan, büyük mendil biçiminde pamuk ya da keten bez.

Durak, urbasını sırtına geçirmiş, beline şal kuşağını dolamıştı. (s.115)

Kızlar entarilerini çıkarmışlar, iç gömlekleriyle, oğlanlar mintanlarını atmışlar iç donlarıyla kalmışlardı. (s.148)

İki delikanlı, durak, çimenlerin üzerine otururak ayaklarındaki yemenileri, topukları, burunları kırmızılı, yeşilli, konçları nakışlı çoraplarını çıkardılar. (S.155-156)

Parlak, burunları, topukları, konçları, renkli ipliklerle örülmüş yün çoraplı ayaklarıyla koşarak yandaki odalardan birine daldı. (s.215)

Fatma bibi, dikişli pamuk hırkasını giydi, başına bürükünü örttü. (s.233)

Türk İkizleri romanında halk giyim kuşamına dair pek çok unsur görülmektedir. Romanda olay zamanının genişliği sebebiyle farklı mevsim ve hava koşullarında cinsiyetlerin giyimleri hakkında da fikir edinilebilmektedir. Kış mevsiminde giyilen gocuk, erkek roman kişisinin üzerinde görülür. Kadın roman kişilerinde çocuklarla ortak olarak urba adı verilen bir üst giyim görülür. Romanda urbanın farklı kumaş tiplerinden yapıldığı görülür; ipek, pamuklu gibi. Roman kişilerinden çocukların ve kadınların daha renkli giysiler olduğu görülürken yetişkin erkeklerin renkleri çorap, mendil gibi küçük parçalarda kullandığı görülmektedir. Genç kızların giyimi yazar tarafından sık sık "yerlere kadar uzanan eteği" ifadesiyle betimlenmiştir. Baş aksesuarı ve giyim örnekleri erkeklerde kasketken kadın roman kişilerinde daha estetik başlıklar görülmektedir. Altın baş da bu estetik başlıklardan biridir. Genç kızlar da saç örgülerine altın saçaklar takarak giyimlerini estetize ederler. Bunun yanında yetişkin kadınların başörtüsü kullandığı da görülür. Bu örtü bürük olarak adlandırılır. Kadın ve erkek giyiminde görülen ortak unsurlar bele bağlanan şal kuşak, ayağa giyilen bir tür ayakkabı olan yemenilerdir. Yemeniler cinsiyet fark etmeksizin roman kişilerinin giydiği geleneksel ayakkabılardır. Romanda görülen giyim kuşam unsurlarında cinsiyet farkının özellikle belli parçalarda belirginleştiği görülmektedir.

5. Kalıp Hareketler / Kalıp Sözler

Kolay gelsin Parlak! (s. 189)

Kolaysa başına gelsin ecem… (s. 189)

Türk İkizleri romanında halk kültürü unsurlarından kalıp sözler ve davranışlara da yer verilmiştir. Bu unsurların kullanımında kadın ve erkeğin ortaklığı dikkate çekmektedir. Örneklerde kadın ve erkek roman kişileri kalıp söz ve davranışları kültüre uygun izleklerde kullanmaktadır.

6. Halk Edebiyatı

6.1. Türkü

Parlak'ın yüzü, sevinç ve keyfinden gülüyor, gözleri parlıyor, incecik sesiyle bir türkü mırıldanarak kardeşinin köşeye dayadığı hasırları birer birer alarak yere seriyordu. (s.22)

Abuğ Hasan bir türkü söylüyor, ikizler, düşünüyorlardı. (s.79)

Bağırışıyorlar, türkü söylüyorlar sanki, değil mi? (s.79)

Hep bir ağızdan bir köy türküsüne başladılar. (s. 83)

Parlak, ince, fakat tatlı güzel sesiyle bir köy türküsüne başladı. (s.97)

Ağaçlarda kuşlar cıvıldıyor, aşağı bağlardan türkü sesleri geliyordu. (s.113)

Güneşin sıcaklığı, ortalığın derin sessizliğine rağmen, küçük elleriyle, kocaman bakır tencereleri oğmaktan yorulmuyor, bir yandan da türkü söylüyordu. (s.161)

Bir yanda davullar, zurnalar çalıyor, türküler söyleniyordu. (s. 231)

Türkü edebiyatı ürünü olarak genel itibariyle "ezgiyle söylenen çok çeşitli tür ve biçimdeki halk şiiri manzumesi" şeklinde tanımlanır (Dilçin, 2004: 289). Şükrü Elçin de ağıtları "insanoğlunun üzüntü, telaş, korku ve heyecan anındaki feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini, şikayetlerini düzenli düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere ağıt adı verilir." Sözleriyle açıklar (1990: 1). Bu tanım türkülerin duyguların ifadesinde ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Cahit Uçuk, Türk İkizleri'nde roman kişilerinin duygu durumlarını, düşüncelerini ve olaylar karşısındaki tepkilerini ifade etmek için türkülerden yararlanmıştır. Yazar, türkülerle roman kişisinin duygu düşüncelerinin aktarıcısı olarak kullanır. Olay örgüsü boyunca kadın, erkek fark etmeksizin duygularını, düşüncelerini, sevinç ve kederlerini ifade etmek için

6.2. Masal

Masal, Boratav tarafından "Nesirle söylenmiş, dinlik ve büyülük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü. Gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatıdır" ifadeleriyle tanımlanmıştır (Boratav, 1999: 75). Türk İkizleri romanında masalın hoşça vakit geçirme, birlikte vakit geçirirken sosyalleşme ihtiyacını karşılama gibi işlevlerinin olduğu görülmektedir.

Kümesin yanına bir fak yapmışız, gece yarısı, çukura bir düşmüş, onu çıkarınca bize alışmış, odada oturuyor, bize masal söylüyordu.(s.41)

Ana, Durak, rüyasında bizim kuracağımız fakı görmüş, faka bir ayı düşmüş, onu çukurdan çıkarınca hayvan bize alışmış, masal filan söylüyormuş. (S.41)

İkizler, analarının her zaman anlattığı küçüklüklerinin masalını, hiç bıkmadan dinlemişlerdi. (s.58)

Yemekten sonra Durak'la Parlak derslerini çalışırken, Fatma bibi ile Abuğ Hasan karşılıklı oturuyor, yavaş sesle konuşuyorlar; çocukların dersleri bitince onlara masallar, askerlik hikayeleri, köyünü, çocukluğunu anlatıyor, vaktin geçtiğini anlamıyorlardı. (s.73)

Geceleri toplanıp masal söyleyeceğiz, hikâye okuyacağız. (s.214)

Türk İkizleri romanının olay örgüsünde görülen Türk Halk Edebiyatı ürünlerinden masallar, hoşça vakit geçirme, birlikte vakit geçirirken sosyalleşme ihtiyacını karşılama işlevlerindedir. Romanda masalın anlatıcısı olarak kadın ve erkek roman kişilerine yer verilmiş olsa da muhtelif örneklerde anlatıcı olarak kadın roman kişilerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Romandaki ilgili izleklerin toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde değerlendirilmesiyle masal anası ya da masal ebesi ifadelerinin de bu örneklerle özdeşleştiği görülmektedir.

6.3. Atasözü

İnsan çiğ yemezse karnı ağrımaz, Fatma bibi. (s. 102)

Doğru yolda yürüyenin alnı ak olur… (s. 102)

Suya düşüp yılana sarılan bir insan gibi dallarını halata dolamıştı. (s.175) (köylüler, Denize düşen yılana sarılır, atasözünü, denizleri olmadığı için "suya düşen yosuna sarılır" diye söylerler.

Türk İkizleri romanının olay örgüsünde görülen sözlü kültür unsurlarından atasözlerinin, cinsiyet ayrımı olmaksızın roman kişileri tarafından kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu durum romanda atasözleri kullanımında eşitlikçi bir yapının olduğunu göstermektedir.

6.4. Tekerleme / Sayışma

Pır pır eder uçamaz,

Yalaktaki çıkamaz.

Keçi gibi sıçrarız,

Kuşlar gibi uçarız.

Sen yalakta kalırsın!

Kuzu gibi bağırırsın!

Bacakta kuvvet ister,

Senin varsa çık göster…

Kuvvetsizdir yalakta,

Kuvvetliler ayakta!

Çırpınır, çabalarsın,

Çıkamazsın ağlarsın…

Kuvvetsizler güç alsın,

Kuvvetliler öç alsın!

Pır pır eder uçamaz,

Yalaktaki çıkamaz!.. (s. 202)

Çocuk oyunlarında görülen bir sayışma, tekerleme türü olarak görülen bu örnek cinsiyet fark etmeksizin oyuna katılan tüm çocuklar tarafından söylenmektedir. Burada, romanda yer alan bu örnek için çocuk oyunlarında cinsiyet ayrımı olmadığı söylenebilir. Çocuk edebiyatı ürünü olan Türk İkizleri romanının bu bağlamda cinsiyet eşitliğini desteklediği söylenebilir.

6.5. Mani / Bilmece

Bazı geceler, komşuları geliyor, maniler okuyorlar, bilmeceler söylüyor eğleniyorlardı. (s.240)

Türk İkizleri romanının olay örgüsünde mani ve bilmecelerin kullanımı bir tür eğlence aracı olarak görülmekte ve cinsiyet ayrımı belirtilmemektedir. Romanda, yetişkinler hoşça vakit geçirmek için mani ve bilmeceler söylüyor, cinsiyet ayrımı olmaksızın bir arada bulunuyorlar. Bu örnekte cinsiyet ayrımının gözlemlenmeyişi romanın cinsiyet eşitliği fikrini güçlendirmektedir.

7. Adlar

7.1. İnsan İsimleri

Türk İkizleri romanın başkişilerinden ikizler Durak ve Parlak isimlerindedir. Diğer kahramanların isimleri Fatma, Hasan, Recep, Ahmet, Ayşe, Gülsüm gibi Arapça kökenli ve Türk toplumunda sık kullanılan isimlerdir. İkizlerin isimleri çağrıştırdığı anlamlar açısından değerlendirildiğinde toplumsal cinsiyet rollerinin etkisi görülür. Erkek isimlerinde güç, kahramanlık, hız ve çeviklik gibi çağrışımlar görülürken kadın isimlerinde daha durağan ve estetik odaklı sıfatların kullanıldığı görülür.

Durak ismi bir hareketlilik, yolculuk ya da mücadele sonrası dinlenme anlamındadır. Burada isim hız sonrası kısa süreli sakinliği temsil eder. Dinlenme sonrası başlayacak yeni yolculuğu da çağrıştırmaktadır. Recep ismi TDK İsimler sözlüğünde "gösterişli, heybetli" ifadeleriyle tanımlanmıştır.[1]

Kadın ismi olarak romanda geçen Parlak ismi güzellik ve sakinliği temsil eder. Romandaki diğer kadın isimlerinin Arapça kökenlerindeki anlamları araştırıldığında da namus, temizlik, güzellik, refah gibi anlamları olduğu görülmektedir. Ayşe, rahat ve huzur içinde yaşayan anlamındadır.[2] Gülsüm; yuvarlak, dolgun yüzlü anlamındadır.[3] Bu örneklerde de görüldüğü gibi kadın isimlerinin estetik kaygıları öne çıkaran, ağırbaşlı, uyumlu, durağan çağrışımları vardır.

7.2. Hayvan İsimleri

Bizim haylaz keçinin kızı Gümüş, oğlu Mercan'ı, Yumuk koyunun kızı Pamuk'u, Uslu ineğin kızı Nazlı'yı beraber götürmek istiyoruz. (s. 117)

İnek Uslunun kızı Nazlı, keçi Haylaz'ın çocukları Mercanla Gümüş, koyun Yumuk'un kızı Pamuk bahçenin en kuytu, gölgeli bir köşesinde yatmışlar sakız çiğniyorlardı. (s.144)

Örneklerinde görüldüğü gibi insan isimlerindeki nahiflik, incelik, uysallık gibi sıfatlar dişi hayvanlara da yakıştırılmıştır. Erkek hayvanlardaki ok, tok, tosun gibi isimlerse yine gücü, hareketliliği ve heybeti temsil etmektedir.

[1] Ayr. bkz. https://sozluk.gov.tr/
[2] Ayr. bkz. https://sozluk.gov.tr/
[3] Ayr. Bkz. https://sozluk.gov.tr/

SONUÇ

Cahit Uçuk, Türk İkizlerinde kırsal yaşam pratiklerini, kırsal yaşamın inceliklerini ve sorumluluklarını kendine has üslubuyla okuyucuya aktarmıştır. Eserin bir çocuk romanı olması sebebiyle okuyucuya hayata dair öğütler verildiği de görülmektedir.

Bu çalışma kapsamında Türk İkizleri romanının içeriğinin halk kültürü unsurları açısından oldukça zengin olduğu görülmüştür. Tespit edilen Türk halk kültürü unsurlarının toplumsal kültürün her iki cinsiyetten beklentileri, onlara yüklediği görev ve sorumlulukların farklı uzam ve zaman ekseninde nasıl geliştiği açısıyla bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Çalışmamız neticesinde toplumsal cinsiyet kavramının doğurduğu davranış kalıplarının Türk İkizleri romanında mevcut olduğu tespit edilmiştir.

Eserde toplumsal yaşamda ve ev yaşamındaki yardımlaşma izlekleri ile çocuk okuyucuya daha eşitlikçi bir yaşamın öğütlendiği de görülmektedir.

KAYNAKÇA

ACIPAYAMLI, Orhan, "Türk Kültüründe Ad Koyma Folklorunun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, IV: Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara1992, s. 1-14.

BORATAV, Pertev Naili. (1999). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınları

ÇOBANOĞLU, Özkul.(2008).Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.

Demir, E. (2020). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Siyasetteki Rolü ve Önemi, Yunus Emre Tansü (Ed.), Abay Kunanbayev Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-III, İKSAD Publishing House, Gaziantep,833-863.

DİLÇİN, Cem (2004) Örneklerle Türk Şiir Bilgisi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

DOĞAN, Abide (1999), Cahit Uçuk Hayatı-Sanatı-Eserleri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

ECEVİT, Y. (2011). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç, Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner (Ed.). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2-29.

ELÇİN, Şükrü (1990) Türkiye Türkçesinde Maniler. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

UÇUK, Cahit (2018), Türk İkizleri, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul

https://sozluk.gov.tr/

https://sozluk.gov.tr/

https://sozluk.gov.tr/

MİNYATÜRLERDE YER ALAN AT EYERLERİNDEKİ HAYVAN TASVİRLERİNİN İKONOGRAFİK ÇÖZÜMLENMESİ

ICONOGRAPHIC ANALYSIS OF ANIMAL DEPICTIONS IN HORSE SADDLES INCLUDED IN MINIATURES

***Sevda EMLAK*[1]**

[1]Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, İzmir, Türkiye.

[1]ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5311-6726

***Dilem DOĞAN*[2]**

[2]Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat ve Tasarım, İzmir, Türkiye.

[2]ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1841-0123

ÖZET

Türk kültüründe mühim bir yere sahip olan at geçmişten günümüze korunmuş, ehlileştirilmiş ve pek çok mitolojik vasıfları taşıyan bir hayvandır. Kaşgarlı Mahmud'un Divan-ü Lügat-it-Türk isimli eserinde "At Türkün kanadıdır" sözüyle konar göçer yaşam süren Türklerin yaşamında atın önemi ve kutsallığı açıkça vurgulanmaktadır. Kültürümüzde atla ilgili ritüellerden olan güzel kızların kısrağa benzetilmesi, atların kuyruklarının bağlanması, ölen hükümdarın atları ile gömülme gibi gelenekler ata verilen değerinin bir ifadesidir. Yüzyıllarca ata verilen bu önem atın süslemelerinde de kendini göstermiştir. Minyatür sanatında da çeşitli örneklerine rastladığımız at tasvirleri bulunmaktadır. Minyatürlerde çeşitli koşum takımları ve süslü tasvirleriyle yer alan at figürleri daha çok savaş ve av sahnelerinde yer almaktadır. Bu at koşum takımları minyatürlerde çeşitli tasvirlerle işlenmiştir. Çalışma konusu Berlin Devlet Kütüphanesi ve New York Halk Kütüphanesi koleksiyonlarında yer alan bazı yazma eserlerdeki minyatür tasvirlerinde yer alan eyer örtülerindeki hayvan tasvirleridir. Araştırmanın amacı minyatürlerde yer alan atların eyerlerinde kullanılan hayvan figürlerinin atfettiği unsurları belirlemek ve bu figürlerin mitolojideki anlamlarına dair bilgiler vermektir. Araştırmanın sonucunda eyerlerde kurt, tavşan, ceylan, tilki ve çeşitli kuş (Turna, Güvercin) gibi hayvan figürlerine rastlanmaktadır. Şehname eserinin 457b varağında tilki figürü; hilekarlık, kurnazlık ve soy sembolünü, 336b ve 219a varağında kuş figürü; güç ve kutsiyeti, 380b varağında kurt figürü üstünlük, yiğitlik, kuş ise asaleti simgelemektedir. Şehnamenin 255a varağında bulunan güvercin figürü sadakat ve barışı, Hamse eserinin 136a varağında tavşan figürü iyi şans ve ürkeklik timsalidir. Kısas-ı Enbiya eserinin 65b varağında turna kuşu bilgeliği, 113b varağında bulunan kuş figürü haber simgesi ile ilişkilendirilmiştir. Türk kültüründe hayvan unsurları ve hayvan figürlerine atfedilen öğeleri belirlemek Türk kültürü ve Türk mitolojisine dair bize bilgi vermesi bakımından kazanımdır.

Anahtar Kelimeler: Minyatür, At Eyeri, Hayvan Figürü

ABSTRACT

The horse, which has an important place in Turkish culture, is an animal that has been preserved from the past to the present, has been tamed and has many mythological characteristics. The importance and sanctity of the horse in the life of Turkish nomads is clearly emphasized by Kaşgarlı Mahmut with the phrase "The horse is the wing of the Turk" in his work named Divan-u Lugat-it-Turk. In our culture, horse-related rituals such as the comparison of beautiful girls to mares, tying the tails of horses, and burial of the rulers with their horses are an expression of the value given to the horse. This importance given to the horse for centuries has also shown itself in the ornaments of the horse. In miniature art, there are horse depictions, of which we come across various examples. Horse figures with various

harnesses and ornate depictions are mostly seen in war and hunting scenes in miniatures. These horse harnesses are handled with various depictions in miniatures. The subject of the study is the animal depictions on the saddle covers in the miniature depictions of some manuscripts in the Berlin State Library and New York Public Library collections. The aim of the research is to determine the elements attributed to the animal figures used in the saddles of the horses in the miniatures and to give information about the meanings of these figures in mythology. As a result of the research, animal figures of wolf, rabbit, gazelle, fox and various birds (Crane, Pigeon) were found in the saddles. Fox figure on foil 457b of the Shahnameh, symbolizes deceit, cunning and ancestry; Bird figure on foil 336b and 219a, symbolizes power and holiness; On foil 380b, the wolf symbolizes superiority,valor and the bird symbolizes nobility. The figure with a dove on foil 255a of the Shahnameh is a symbol of loyalty and peace, and the figure of a rabbit on foil 136a of the Hamse work is the epitome good luck and timidity. The crane bird on foil 65b of the work of Kısas-ı Enbiya is taken as the symbol of wisdom, and the bird figure on foil 113b is associated with the news symbol. Determining the animal elements and the elements attributed to animal figures in Turkish culture is an achievement in terms of giving us information about Turkish culture and Turkish mythology.

Keywords: Miniature, Horse Saddle, Animal Figure

GİRİŞ

Anadolu coğrafyası Türk kültüründe tarihin erken zamanlarından beri atlar her zaman önemli bir konumda yer almış ve göçebe yaşamın en büyük yardımcılarından olmuştur. At insanlık tarihinde toplumlarda her zaman için yer edinmiş, simge haline gelmiş ve birçok alanda insanlara hizmet etmiştir (Kurtipek ve Akbulut, 2021:155). Türklerin atı evcilleştirdiğine dair bilgiler yazılı, sözlü ve arkeolojik kaynaklarda yer almaktadır. Özellikle arkeolojik kazılardaki verilere göre, M.Ö 3000 yıllara kadar dayandığı görülmektedir (Yılmaz ve Toraman, 2020: 745). Atın evcilleştirilmesiyle hareket özgürlüğü kazanan insanlar, birbirinden habersiz yaşadıkları çevrede farklı topluluklarla iletişim kurmuştur. Bu sayede at farklı kültürlerin alışveriş kaynağı ve toplumların gelişmesine olanak sağlayan bir varlık olmuştur (Çınar, 1995: 148). İnsanların atla beraber yaşamaya başlamasıyla, uzak yerler yakın olmuş, göçebe yaşamda yük taşıyıcısı ve savaşlarda zafer alınmasına olanak sağlanmıştır (Tansü ve Güvenç, 2015: 2). Göçebe hayat süren Türkler at ile sosyal, kültürel, ekonomik faaliyetlerde önemli bir role sahip konuma gelmişlerdir. Türkler çok sayıda at beslemiş ve yetiştirmişlerdir. Yabancı ülkelerden gelir sağlamak amacıyla atlarını satmış veya nadide kumaşlar ile at değişimleri yaparak ticaret yapmışlardır (Çolak, t.b. :11).

At, Türklerde sadece bir hayvan değil aynı zamanda bir yoldaş, bir arkadaş ve yol gösteren olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta öldükten sonra olan yaşama inançlardan dolayı atların her zaman yanlarında olacağına inanılmaktadırlar (Kaba, 2011:177). Kurgan olarak bilinen eski Türk mezarlarında rastlanılan bu durum aslında atın diğer dünyada da sahibine hizmet edeceği düşüncesi ile yapıldığı bilinmektedir (Yıldız, 2011: 44-45). Tarihsel akış içerisinde bazı atların kuyruklarında bağlama, düğüm ve kesme uygulamasına dönem dönem rastlanıldığı görülmektedir. “Geç Hun dönemine ait sanat eserlerinde Hunların (ve Çinlilerin) süvari atları, kuyrukları kesilmiş veya düğümlenmiş olarak tasvir edilmiştir” (Esin, 2004: 282). Aynı özelliğin Pazırık kurganları kazı çalışması verilerine göre; atlarla ilgili birçok unsura rastlanmış ve özellikle atların kuyruklarında bağlama ve düğüm olduğu görülmüştür (Yılmaz ve Toraman, 2020: 749). At kuyruğuna düğüm atma adetine Türk kültüründe de çeşitli zamanlarda rastlanmaktadır (Esin, 2004: 282). Yazılı kaynağın az olduğu bir dönemde gerçekleştirilen düğüm bağlama geleneği genel olarak savaş, kahramanlık, ölüm gibi durumlarda yapıldığı görülür (Yılmaz ve Toraman, 2020: 760).

Türk kültürü destan, masal ve mitolojisinde atlardan sık sık söz edilmektedir (Bıyıklı, 2019: 404). Türk mitolojisine göre atın Tanrıyı gördüğü inancı vardır. Ayrıca atların insanlar gibi konuşma yetisine sahip olduğu düşünülmektedir (Yurtsever, 2021: 23). Türk destanlarında ise attan, kahramanının yardımcısı ve yakın arkadaşı olarak bahsedilir (Gökçimen, 2010: 173). Destanlardaki kişilerin olağanüstü kahramanlık özelliklerini gösterebilmesi bir hayvan ile sağlanmaktadır. Atta bu hayvanlardan biri olarak sayılmaktadır (Abdurrezzak, 2017: 270). 12 hayvanlı Türk takvimde at, güneşin en yüksek bulunduğu zamana haziran ayına denk gelmektedir (Roux, 2011: 35). Yılkı yılı olarak da bahsedilen at yılı; on ikilik

devrenin yedinci yılı olarak görülmektedir (Külcü, 2015: 2). Yond yılı; at yılı olarak bilinir ve halkın bu yılda kışları soğuk, yazları bolluk bereket içinde yaşayacakları inancı vardır (Yıldız, 2011: 41). At yılında doğan kişilerin daima hareket halinde olacağı savaş, avcılık ve yolculuk gibi faaliyetlerde bulunacağından söz edilir (Esin, 2004: 260).

İslamiyet öncesi dönemlerde at Türklerin hep hayatında olmuş ve halı, kilim, duvar resmi, heykel gibi pek çok alanda yer aldığı görülmüştür. İslamiyet sonrası dönemde ise bu durum azalmış, yazma eserdeki minyatür sanatına yansımıştır (Seyhan, 1995: 168). Minyatür sanatı edebi, ilmi ve tıbbi alanlarda yazılan geçmiş hakkında bilgileri aktaran ve tarihi belge olarak değerli bilgilere sahip sanat yapıtları olarak görülmektedir (Odabaş, 2011: 145). Bu el yazmalarda anlatılan hikayelerin, destanların veya masalların içinde üsluplaşmış birçok hayvan tasvirlerine yer verilmektedir. Minyatür sahnelerinde, baytarnameler de at ve atçılığa ait eserlerde sık sık at tasvirlerini görmemiz mümkündür. At tasvirleri savaş sahnelerinde, göç ve yolculuk esnasında, hayvan mücadele ve avcılık, padişah geçitlerinde ve oyun sahnelerinde bulunmaktadır. Atların kullanımı düşman saflarını bozmak, ordu sevk işleri ve avcılık gibi birçok şekli ile olmuştur (Seyhan, 1995: 176). Farklı dönemlerde sık sık tasvirlerine rastladığımız at figürlerinin, çeşitli gereç ve at koşum takımları ile resmedildiği görülür.

Tarihte atın diğer hayvanlara göre daha fazla kullanılması, göçebe yaşayan bir toplumda at koşum takımlarının bulunmasına yol açmıştır. Kültürel ve sosyal açıdan birçok değeri üzerinde taşıyan at koşum takımları üzerinden çok zaman geçmesine rağmen tarih içinde çok büyük değişimlere uğramadan kullanılmaya devam ettiği görülmüştür (Kurtipek ve Akbulut, 2021: 155). Atın giysisi olarak görülen koşum takımı eyer, eyer örtüsü, üzengi, başlık, dizgin gibi temel parçaların birleşiminden oluşmaktadır. Atların önemli bir figür olarak sürekli kullanılması onların koşum takımları özelliklerinin de ön planda olmasını sağlamıştır. At örtüsü anlamına gelen eyer, çeşitli kaynaklarda farklı isimlerde yer almaktadır. Bir kaynakta gaşiye kelimesi hem eyer hem de eyer örtüsü anlamında kullanılmıştır (Esin, 2004: 287). Başka bir kaynakta ise, kesme ve haşa kelimeleri kullanılmakta olup haşa için uzun saçaklı olarak bahsedilmiştir (Dingeç, 2011: 5). Ayrıca başka bir kaynakta ise post, yapuk, haşe ve zinpuş kelimeleri kullanılmakta olup zinpuşun değerli kumaş ve mücevherlerden oluştuğu belirtilmektedir (Sönmez, 2001: 23). "İlk eyer, MÖ 700'lü yıllarında Asurlular tarafından yapılmıştır. MÖ 400-500 yıllarına ait olan eyere ait kalıntılar Pazırık bölgesindeki gömütlerle yapılan kazılarda bulunmuştur ve elde edilen verilerde atların o dönemlerde genel olarak eyerli olduğu ortaya çıkmıştır" (Kurtipek ve Akbulut, 2021:162). At eyeri; at sağlığı için önemlidir. Ayrıca binici için kolaylık sağlayan ve atın üzerindeki kişinin denge kurması bakımından önemli bir örtüdür. Bu sebeple çeşitli parça ve özelliklere sahip eyerler bulunmaktadır. Bu eyerlerin üzerine çeşitli süslemeler yapıldığı görülür. Süslemeler yalnızca rahatlık değil estetik olarak da göze hitap etmesi ve koşum takımlarının ilgi çekmesi sağlanmıştır.

ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Bu araştırma nitel araştırmanın veri toplama araçlarından biri olan doküman analizi yöntemi ile yapılmıştır. Doküman analizi; araştırılan konuyla ilgili yazılı ve görsel materyaller (yönetmelik, resim, notlar, gazeteler, kütüphane arşivleri, vb.) kullanılarak araştırma konusunda bilgiler elde etmemizi sağlamaktadır (Batdı, 2021: 216). Doküman analizi; araştırmaya konu olan dokümanların bilimsel esaslara uygun olarak ayrıntılanması anlamına gelmektedir (Kıral, 2020:170-189). Arkeolog ve tarihçilerin bir medeniyet ya da kültürün geçmişine ilişkin özellikleri ortaya çıkarmak için kullandıkları bir yöntemdir. Bu sebeple araştırmada amaçlanan bilgilerin yazılı malzemelerle, resimler ve geçmişteki durumlarıyla sunulmasıdır (Yıldırım, Şimşek, 2011: 187). Araştırma sonucunda elde edilen veriler betimsel olarak yorumlanmıştır.

Araştırmanın verileri Berlin Devlet Kütüphanesi ve New York Halk Kütüphanesi dijital veri tabanından elde edilmiştir. Şehname, Hamse ve Kısas-ı Enbiya eserlerinin minyatür sahnelerinde yer alan at figürlerinin üzerindeki eyer örtülerinde bulunan hayvan figürleri belirlenmiş ve mitlerine yer verilmiştir. Minyatür sayfalarında bulunan sahneler konularıyla beraber anlatılmış, renkler, sayfa düzeni içerisinde figürün hangi motifler ile tasvir edildiği belirlenerek, kompozisyon ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

BULGULAR

Çalışma bulguları Berlin Devlet Kütüphanesi ve New York Halk Kütüphanesi dijital veri tabanından elde edilmiştir. Minyatürlerden Berlin Devlet Kütüphanesi'ndeki Şehname eserinin 457b varağında Gürsasb'ın dev bir boynuzlu kurdu öldürme sahnesi (Resim 1), 336b varağında Rüstem'in, Çinli

Hakan'ı yenme sahnesi (Resim 2), 380b varağında iki savaşçı düellosu (Resim 3), 219a varağında Key Kavus'un cennete uçmaya çalışması sahnesi (Resim 4), 255a varağında bir savaşçının uzun mızrağı ile saldırma sahnesi (Resim 5) ve Gencevi'nin Hamsesinin 136a varağındaki Hüsrev'in, Şirin'in sarayın önünde bekleme sahnesi (Resim 6) ele alınmıştır. New York Halk Kütüphanesi'nden ise Kısas-ı Enbiya eserinin 65b varağında bulunan genç bir şehzade olan Yusuf'un at sırtındaki tasviri (Resim 7) ve 113b varağında yer alan Davud'un (David), Jalud (Goliath) ordusunu bozguna uğratması sahnesi (Resim 8) ele alınmıştır. Bu minyatür tasvirlerinde yer alan atların eyerlerinde bulunan hayvan figürlerinin mitolojik anlamları üzerinde durulmuştur.



Resim 2. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1, 528 Sayfa Boyutu :36x24 cm, Gürsasb'ın Dev Bir Boynuzlu Kurdu Öldürme Sahnesi

Berlin Devlet Kütüphanesi, VOHD 16,1,528 envanter kayıtlı Şehnamenin Müellifi Ebu el Kasım Mansur ibn Ḥasan Firdevsi'dir (935-1020). Nüsha 1014 /1605 tarihli ve dili Farsçadır. 764 varaktan oluşan yazma eserin içerisinde 67 minyatür bulunmaktadır. XVII. yüzyılın başlarında yapılan eserin sayfa boyutu 36x24 cm'dir. 60.000 beyitten oluşan şiir Talik hattı ile yazılmış, Fars kahramanlık destanı anlatan bir eserdir.

Eserin 457b varağında yer alan minyatür Gürşasb'ın dev bir boynuzlu kurdu öldürmesini konu almaktadır. Minyatür 24,2x15 cm ölçülerindedir. Atının üzerinden inmiş Gürşasb'ın kurt ile savaşması tasvirinde kurdun sırtında kılıcı ile bir yara açtığı görülmektedir. Arka planda, iki savaşçı kayaların arkasından bakmaktadır. Kayalıkların üzerinde bir dağ keçisi resmedilmiştir. Mor kayalar üzerinden pembe-siyah geçen bulutlar ile altın gökyüzü tasvir edilmiştir. Minyatürde savaşçı figürü ön planda resmedilirken hayvan ve doğa tasvirleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

At tasvirinde Gürşasb'ın atının yaralı olduğu görülür. At ağzı açık bir şekilde yere doğru dizlerinin üzerine düşmüştür. Doru at olarak adlandırılan kahverengi (koyu) atın; yele, kuyruk ve dizleri siyah renkten oluşmaktadır. Atın üzerindeki eyer örtüsünde mavi zemin üzerine iki farklı tilki figürü yapıldığı görülür. Bir tilki diğer tilkiyi kovalar şekilde resmedilmiştir. Sol taraftaki tilki koyu kahve renkli, ağzı açık ve ayağa kalkar bir şekilde tasvir edilmiştir. Sağ taraftaki tilki ise açık kahve renginde, diğer tilkiyle göz teması içinde olduğu görülmektedir. Farklı renkte bitkisel motiflerle tilki figürleri bir arada tasvir edilmiştir. Eğer örtüsünün etrafına altın zemin üzerine rumi motifleri ile bezenmiş bordür yapılmıştır.

Eğer süslemesinde kullanılan Tilki figürünün Türk kültüründe yer alan hayvan motiflerinden biri olduğu görülür. Genellikle, hilekâr ve kurnazlık ile ilişkilendirilir (Kolot, 2018: 24). Avlama biçiminden dolayı kurnaz olduğundan bahsedilen tilkinin, çok iyi koku aldığından dolayı tehlikeyi sezer ve avını kolaylıkla avlar (Yıldız, 2011: 197). Eski çağlarda tilkinin, Altaylılar ve Yakutlar 'da töz içinde bulunması onu ata simgesi olarak görüldüğünün işaretidir (Başar, 2015: 123). Altay ve Yakutlarda tilkinin tözlerde yer aldığı görülmektedir. Bu durum tilkinin eski çağlarda ata simgesi olarak kullanıldığına işaret etmektedir

(Çoruhlu, 2002; 157). Şaman başlığında kullanılan boncuk, ip veya kuş tüylerinin yanında tilki postunun da yer alması Şaman törenlerinde tilkinin de kullanıldığını göstermektedir (Başar, 2015; 123).



Resim 3. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,513 Sayfa Boyutu: 36x24 cm, Rüstem'in, Çinli Hakan'ı Yenme Sahnesi

Berlin Devlet Kütüphanesi, VOHD 16,1,513 envanter kayıtlı Şehnamenin müellifi Ebu el Kasım Mansur ibn Ḥasan Firdevsi'dir (935-1020). Dili Farsça olan eser; talik hattı ile yazılmış ve 764 varaktan oluşmaktadır. Yazma eserin içerisinde 67 minyatür bulunmaktadır. Mevcut nüshası XVII. yüzyıl (1014/1605) başlarında yapılan eserin sayfa boyutu 36 x 24 cm ölçülerindedir. 60.000 beyitten oluşan şiir Fars kahramanlık destanı anlatan bir eserdir.

Eserin 336b varağında yer alan minyatürde Rüstem'in Çin Hakan'ı yenme sahnesi konu alınmıştır. Minyatürün ölçüleri 24 x 17 cm'dir. Kayalık bir arazide gerçekleşen sahnede Rüstem'in filin üzerinde, Çin Kağanı ise atının üzerinde savaştığı görülmektedir. Rüstem beyaz filin üzerinden düşme riskini göze alarak bir kement yardımıyla Çin Kağan'ını çekmek üzere tasvir edilmiştir. Rüstem ve Çin Hakanı minyatürde ön planda betimlendiği görülür. Doğa tasvirinde altın ve mavi renk gökyüzü, mor kayalıklar arasında bodur ağaç tasvirleri, çiçek ve yaprak motifleri kullanılmıştır.

Rüstem'in açık kahverengi atının (Kula atı olarak adlandırılan vücudu açık kahverengi, yelesi, kuyruğu ve ayakları siyah kahve renk) yelesi, kuyruğu ve dizleri siyah renkten oluşmaktadır. Atın eyer örtüsünde koyu lacivert üzerine altın ile süsleme yapılmıştır. Eyer süslemesinde Turna kuşu figürü ve bulut motifleri tasvir edilmiştir. Kuş figürleri farklı hareket ile birbirlerine bakar şekilde tasvir edilmiştir. Tasvirde vurgulanmak istenilen iki turna kuşu figürü belirgin bir şekilde betimlenmiştir. Eyerin kenar bordürüne gonca, penç ve yaprak motiflerinden oluşan bir süsleme yapılmıştır.

Kuşlar birçok kültür ve gelenekte sıklıkla kullanılan bir figürdür (Yıldırım, 2015: 235). Türk kültüründe kuş figürü genel olarak insanların sadık dostları arasında kabul edilen koruyucu ve haberci dostları olarak tabir edilir (Balaban, 2017:123). Birçok medeniyetin vazgeçilmez figürleri arasında olan kuş, Orta Asya bozkırının engel ve sınır tanımayan boyutu ile göklere yükselerek yüceliğini göstermektedir (Yonuk vd. 2021: 252). Türk topluluklarında Gök Tanrı inancı etkisiyle kuşlar, gökyüzünün ebedi sahibi birçok devleti için güç ve asalet figürü olarak kullanıldığı bilinmektedir (Yücel ve Yozgat, 2018: 1482). Yuva yaptığı eve bereket, şans ve haber getirdiği bilinen kuşlar, tarih öncesi devirlerden beri uçabilme yetenekleri ile insanların dikkatlerini çekmişlerdir (Balaban, 2017: 123). Ayrıca kuşlar gökle ilişki içinde oldukları için yukarı alemi temsil ettiği düşünülen canlılar konumundadırlar. Gök bağları sayesinde tüm dünya milletlerinde kutsiyet arz etmektedir (Küçük, 2017: 22).



Resim 4. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,518 Sayfa Boyutu: 36x24 cm, İki Savaşçı Düellosu Sahnesi

Berlin Devlet Kütüphanesi, VOHD 16,1,518 envanter kayıtlı Şehnamenin müellifi Ebu el Kasım Mansur ibn Ḥasan Firdevsi'dir (935-1020). Nüsha 935-1020 tarihli ve dili Farsçadır. 764 varaktan oluşan yazma eserin içerisinde 67 minyatür bulunmaktadır. XVII. yüzyılın başlarında yapılan eserin sayfa boyutu 36x24 cm'dir. 60.000 beyitten oluşan şiir Talik hattı ile yazılmış, Fars kahramanlık destanı anlatan bir eserdir.

Eserin 380b varağında yer alan minyatür iki savaşçı arasındaki düelloyu konu almaktadır. Minyatür 24x15 cm ölçülerindedir. Tepelik bir arazide iki taraf arasında kafa kafaya çekişmeli bir dövüşme sahnesi görülmektedir. Tepe kısımlarda kayaların arkasındaki kişiler bu kavgayı izlemekte ve aralarında konuşur bir şekilde tasvir edilmiştir. İki savaşçının etrafında yer alan figürler kendi aralarında konuşmakta ve bir yandan da atlarını tutmaktadırlar. Açık bir tepelik arazide gerçekleşen bu sahnede bitkisel motiflere sıkça yer verilmiştir. Atların yanı sıra kayaların arasında dağ keçisi ve geyik figürlerine yer verilmiştir.

Minyatür sahnesinde yer alan beyaz at vücudunun yarısına kadar tasvir edilerek cetvel ile nihayetlendirilmiştir. Ağzı açık şekilde tasvir edilen atın sırt kısmı ve bazı yerlerinde siyah tüyler yer almaktadır. Atın yelesi siyah ve beyaz tüylerden oluşmaktadır. Atın eyer örtüsünde kırmızı zemin üzerine altın ile kurt ve kuş figürü tasvirleri yapılmıştır. Serçe olarak belirlenen kuşun, ağzı kapalı ve ağacın dalında oturur şekilde tasvir edilmiştir. Kurt figürüne baktığımızda ise kafası geriye doğru dönük, kulakları dik ve yerde oturur bir şekilde resmedilmiştir.

Türk kültüründe önemli motiflerden biri de kurttur. Türkler, kendilerinin kurt soyundan geldiklerine inanmaktadırlar. Aynı insanlarda olduğu gibi ana, baba ve çocuktan oluşan soylu ve kalabalık bir aile sistemi vardır. Bu durum ona karşı korkuyla karışık hayranlığın getirisi ile benimsenmiş, inanç ve uygulamalarında olmasını sağlamıştır (Yıldız, 2011: 29). Ata-ana hayvan ve türeme sembolüdür (Armutak, 2002: 423). Bu sembol Göktürklerin Bozkurt Destanı'nda belirtildiğine göre ana hayvan rolünde çoğalmayı gerçekleştirdiği açıklanır (Kolot, 2018: 15). Ayrıca Göktürklerde, kurt figürü tuğralarla bayrakların tepesine yerleştirilmiş ve devletin simgesi olarak sayılmaktadır (Yurtsever, 2021: 20). Türeyiş Destanı'nda ise kurt, ata figürü olarak karşımıza çıkar (Mollaibrahimoğlu, 2008: 10). Türklerin kendilerine kurt figürünü sembol olarak seçmesi onu diğer milletler arasında kurt gibi güçlü ve saldırgan karakterli insanlar olarak tanınmasını sağlamıştır (Yıldız, 2011: 17). Oğuzlarda "kurt", diğer Türk boylarında "börü" olarak bahsedilmekte ve Türklerin geçmiş zamanlardan beri "böri" veya "börü" olarak kullandıkları belirtilmektedir. Börü anlam olarak ise üstünlük, yiğitlik ve büyüklük şeklinde kullanılmıştır (Beydiz, 2016: 240). Oğuz Kağan Destanı başta olmak üzere başka destanlarda da adı en çok geçen hayvanlardan biri de kurt olmuştur (Gülşen, 2013: 18). Destanın başlangıcında Oğuz Kağan ifade edilirken "beli kurt gibidir" ifadesi yer almaktadır (Beydiz, 2016: 243).



Resim 4. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,502 Sayfa Boyutu: 36x24 cm, Key Kavus'un Cennete Uçmaya Çalışma Sahnesi

Berlin Devlet Kütüphanesinde yer alan VOHD 16,1,502 envanter kayıtlı Şehnamenin Müellifi Ebu el Kasım Mansur ibn Ḥasan Firdevsi'dir (935-1020). Nüsha 935-1020 tarihli ve dili Farsçadır. 764 varaktan oluşan yazma eserin içerisinde 67 minyatür bulunmaktadır. XVII. yüzyılın başlarında yapılan eserin sayfa boyutu 36x24 cm'dir. 60.000 beyitten oluşan şiir Talik hattı ile yazılmış, Fars kahramanlık destanı anlatan bir eserdir.

Eserin 219a varağında yer alan minyatürde Key Kavus'un cennete uçmaya çalışma konu alınmıştır. Minyatür 24,5 x 14,5 cm ölçülerindedir. Minyatür sahnesinin temel figürü olan Kev Kavus, halısının üzerinde dua eder şekilde tasvir edilmiştir. Dört büyük kara kartalın Kev Kavus'un tahtanı çevrelediği görülür. Kayalar arasında olayları izleyen ve uyuyan insan figürleri yer almaktadır. Rüstem ve iki savaşçısı durumu seyreder şekilde tasvir edilmiştir. Güçlü ve canlı bir doğa tasviri yapılan sahnede birçok yeşil bitki ve ağaç betimlemelerine yer verilmiştir. At, kuş ve kartal gibi birçok hayvan figürüne rastlanmaktadır.

Minyatürde Rüstem'in Rahs isimli atı nehirden su içmektedir. Vücudunun yarısı tasvir edilen atın, koyu mavi renk eyer örtüsü üzerine altın ile turna kuşu figürleri yapılmıştır. Kuş figürü eyer örtüsü üzerinde iki farklı şekilde yer almaktadır. Örtünün üst kıvrılan kısmında kanat ve başının hareketli bir şekilde, alt kısımda olan diğer kuş figüründe ise kanatları havada ve ağzı açık şekilde tasvir edilmiştir. Birçok medeniyette farklı metaforlara sahip olan kuş figürü Türk kültüründe ve mitolojisinde önemli bir figür olarak yer alır.



Resim 5. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,644 Sayfa Boyutu: 36,5x23,5 cm, Bir Savaşçının Uzun Mızrağı ile Saldırma Sahnesi

Berlin Devlet Kütüphanesi, VOHD 16,1,644 envanter kayıtlı Şehnamenin Müellifi Ebu el Kasım Mansur ibn Ḥasan Firdevsi'dir (935-1020). Dili Farsça olan eser 298 varaktan oluşmaktadır. Yazma eserin içerisinde 50 büyük kısmen tam sayfa minyatür bulunmaktadır. Mevcut nüshası XV. yüzyılda ele alınan eserin sayfa boyutu 36,5 x 23,5 cm'dir. 60.000 beyitten oluşan şiir Talik hattı ile yazılmış, Fars kahramanlık destanı anlatan bir eserdir.

Eserin 255a varağındaki minyatürde bir savaşçının uzun mızrağı ile bir başka savaşçıya saldırma sahnesi yer almaktadır. Minyatür 23x22 cm ölçülerindedir. Tepelik bir arazide gerçekleşen sahnede yalnızca iki insan figürüne yer verilmiştir. İki savaşçının atlarının üzerinde tasvir edildiği ve savaşçılardan birinin diğerine mızrağıyla saldırdığı görülür. Doğa tasvirinde renkli çiçekler, bitkiler, ağaçlar ve kuş figürlerine yer verilmiştir.

At eyeri tasvirlerine bakıldığında her iki atın da eyer örtüsü bulunmaktadır. Ancak koyu kahverengi atın eyer örtüsünde hayvan figürü yer almaktadır. Tasvirde atın kuyruğunun ucunun kesilip, bağlandığı görülür. At, dört nala koşar şekilde tasvir edilmiştir. Atın eyer örtüsü koyu mor renk zemin üzerine altın ile süslenmiştir. Eyer örtüsünde yarı stilize bitkisel motifler ve iki güvercin figürü tasviri yer almaktadır. Altın ile bezenen güvercin figürleri ve bitkisel motifler doğal bir bütünlükle tasvir edilmiştir. Eyerin kenarına altın ile kalın bir bordür yapılmıştır.

Beyaz renginden dolayı barış ve aşkın sembolü olarak görülen güvercin, birçok kültürde karşımıza çıkmakta ve inanış sisteminde yer almaktadır. Antik Mısır inanışına göre güvercinin ülkenin etrafında salınması iyi haberlerle geri geleceği düşüncesini barındırır (Armutak, 2004:149). İslam minyatürlerinde Nuh Tufan'ından bahseden tasvirleme de Hz. Nuh'un elinde bir güvercin tuttuğu ve tufanın bittiğini haber verdiğinden bahsedilmektedir (Beydiz, 2016:162). Hz. Muhammed (S.A.V)'in Hz. Ebubekir (R.A) ile Medine'ye hicreti sırasında, örümcek ağının önüne güvercinlerin yuva yapması müşriklerin oraya girmesine engel olmuş, bundan dolayı Müslümanlar arasında ayrı öneme sahip olmuştur (Doğan, 2013: 86). Uygur Türklerinde güvercin; bolluk, bereket, dostluk, sadakat, vefakâr bir kuş olmasının yanı sıra haberci kuş olarak da bilinir (Öger ve Köse, 2014:167). Türk mitolojisin de ise ruhun simgesi olarak bilinir (Şişci, 2018: 52-53).



Resim 6. Hamse, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1, 403 Sayfa Boyutu :32x21 cm, Hüsrev'in, Şirin'in Sarayının Önünde Bekleme Sahnesi

Berlin Devlet Kütüphanesi, VOHD 16,1,403 envanter kayıtlı Hamsenin Müellifi Nizami Gencevi'dir. Nüsha 994/1586 tarihli ve dili Farsçadır. 290 varaktan oluşan yazma eserin içerisinde 67 minyatür bulunmaktadır. Mevcut nüshası XVII. yüzyıl sonlarında ele alınan eserin, sayfa boyutu 32 x 21 cm'dir. 35.000 beyitten oluşan şiir talik hattı ile yazılmış bir eserdir.

Eserin 136a varağında yer alan minyatür Hüsrev'in Şirin'in sarayının önünde beklemesini konusu işlenmiştir. Minyatür 25,5 x 17 cm ölçülerindedir. Sayfanın sol, üst kısmında pencereden Hüsrev'e bakan Şirin'in tasviri yer almaktadır. Pembe ve kırmızı tonları ile renklendirilmiş bir doğada Hüsrev'in atının üstünde Şirin'e bakması tasvir edilmiştir. Hüsrev'in siyah atının yüzünün bir kısmı beyaz renkte diğer kısımları siyah renktedir.

Hüsrev'in siyah atının eyer örtüsünde kırmızı zemin üzerine tavşan figürü yapıldığı görülür. Ön ayakları havada arka ayakları ise kısmen yere basar şekilde tasvir edilen tavşan figürünün, kulakları hava da ve ağzı açık şekilde betimlenmiştir. Eyer örtüsünün ortasına altın zemin, kapalı form dendanlar yapılarak ortasına penç motifi uygulanmıştır. Eyerin uç kısmına dendanlarla paftalar yapılarak kalın bir bordür oluşturulmuştur. Eyer örtüsünde altın ile helozon oluşturularak gonca, yaprak, penç ile bitkisel motifler yapılmıştır.

Tavşan motifi Türk mitolojisinde sık kullanılan bir hayvan figürüdür. Tasvirlere bolluk, kurnazlık, iyi şans, korkaklık ve ürkeklik simgesi olarak yansımaktadır (Çoruhlu, 2002: 156). Altay Türklerinde, tavşanın sağlam, kafatası kemiğini bulmak şans ve talih getireceğine yorumlanır (Kolot, 2018: 23). Erken dönem Türk mitolojisinde beyaz tavşan gök unsuruna siyah tavşan ise yer unsuruna işaret etmektedir (Kolot, 2018: 23). Tavşan figürü av hayvanları arasındadır. 12 hayvanlı Türk takviminde "*tabışgan yılı"* tavşan anlamına gelmekte on ikilik devrenin dördüncü yılı olarak sayılmaktadır (Külcü, 2015: 2). Şamanist kültürde tavşan, şamanın yardımcı ruhlarından birisi olarak görülmektedir. Bu sebeple de bazen tavşan derisinden yapılmış şaman davullarına rastlanıldığı bilinmektedir (Çoruhlu, 2002: 156).



Resim 7. Kısas-ı Enbiya, New York Halk Kütüphanesi, Katalog No: Spencer Coll, Pers. ms. 46 Sayfa Boyutu: 18,3x13,3 cm, Genç Bir Şehzade Olan Yusuf At Sırtında Oturma Sahnesi

New York Halk Kütüphanesi, Spencer koleksiyonu, Spencer Coll. Pers. ms. 46 envanter numara ile Kısas-ı Enbiya'nın müellifi Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es Salebi en Nişaburi' dir (ö.427/1035). 1580 yılında ele alınan eserin sayfa boyutu 18,3 cm x 13,3 cm ölçülerindedir. Farsça yazılan eser peygamberlerin ders verici hayat hikayelerini ve kıssalarını konu almaktadır.

Eserin 65b varağında yer alan minyatürde genç bir şehzade olan Yusuf'un at sırtında olan sahnesi ele alınmıştır. Açık bir doğa tasviri içerisinde at üzerinde oturan Yusuf; arkasında bulunan figür tarafından başının üstünde yer alan bir kubbe formu ile korunduğu görülür. Yusuf'un başının üstünde tacı, tacının içinde bir kuş ve arkasında altın rengi ateş yükseldiği görülmektedir. Sahnenin tepelik kısımlarında bulunan insan figürlerinin yanı sıra köpek, at ve kuş gibi hayvan figürleri de yer almaktadır.

Yusuf'un atının eyer örtüsünde yapılan tasvirde kuş figürüne rastlanır. Örtünün tam ortasına dendanlar ile kapalı form bir süsleme yapılmıştır. Eyer örtüsü üzerinde küçük boyutlarda bulut motifleri ile büyük bir turna kuşu figürü yer almaktadır. Turna kuşunun kanatları açık ve uçar bir şekilde tasvir edilmiştir. Eyer örtüsünün kenarına altın ile kalın bir bordür yapılarak uçlarına kırmızı renkte püsküller ile süsleme uygulandığı görülmektedir.

Göçmen bir kuş türü olan turna kuşu, Türk halk kültürü ve inancında sık karşımıza çıkan bir motiftir (Demir, 2019:181). Halk edebiyatında mistik ve realist bir düşünüş ile ele alınmaktadır (Elçin, 2013:1). Türklerde ilk çağlardan beri inanç ritüelinde turna kuşunun töz olarak seçildiği bilinmektedir (Bulut, 2019:172). Ayrıca turna kuşu halk türkülerinde sevgiliye haber ve selam getirip götürmeyi sağlamaktadır (Mirzaoğlu, Sıvacı, 2005: 45). Bu sebeple kültürümüzde gelinlerin başına turna kuşu tüyü kullanılması adeti günümüze kadar gelmiştir (Bulut, 2019:172). Turna kuşu telinin padişah başlığından, börk ve miğfer gibi askeri parçalara kadar kullanıldığı görülür (Demir, 2019: 185).



Resim 8. Kısas-ı Enbiya, New York Halk Kütüphanesi, Katalog No: Spencer Coll, Pers., 46 Sayfa Boyutu: 17,8x 16,8 cm, Davud'un (David), Jalud (Goliath) Ordusunu Bozguna Uğratma Sahnesi

New York Halk Kütüphanesinin, Spencer koleksiyonunda, Spencer Coll. Pers. ms. 46 envanter numarası ile kayıtlı olan Kısas-ı Enbiya'nın müellifi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es Salebi en Nişaburi'dir (ö.427/1035). 1580 yılında yazılan eserin sayfa boyutu 17,8 cm x 16,8 cm ölçülerindedir. Farsça olan eser, peygamberlerin kıssalarını ve ders verici hayat hikayelerini anlatan eserlerdir.

Eserin 113b varağında yer alan minyatür Davud'un (David), Jalud (Goliath) ordusunu bozguna uğratmasını konu almaktadır. Tepelik bir arazide gerçekleşen bozguna uğratma sahnesinde; tepenin arkasında bulunan figürler kendi aralarında konuşur ve olayı şaşkınlıkla seyreder bir şekilde tasvir edilmiştir. Sahnede üç farklı at tasviri yer almaktadır. Siyah atın sahibi atına sarılmış ve kaçmaya çalışmaktadır. Beyaz atın sahibinin korkusu suratına yansımış ve atına olan gücüyle sarılıp atını oradan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Mavi at ise sahibinin kılıcıyla saldırının heyecanını yaşarken ellerinde kılıç bulunan diğer figürlerin üzerine doğru koşar şekilde tasvir edilmiştir. Gök kırçıl (blue roan) olarak bilinen açık mavi renkteki atın yele ve kuyruk kısmı hafif siyahtır. Atın eyer örtüsünde turuncu ve eflatun zemin üzerine altın ile süsleme yapıldığı görülür. Eyer örtüsünün kenar bordürüne eflatun renk üzerine altınla süslemeler yapılmıştır. Örtünün orta kısmına kapalı formda dendanlar oluşturulmuş ve içerisine sarmal dallar yapılarak penç motifi uygulanmıştır. Hayvan figürlerinden gücün ve dayanıklılığın rengi olan turuncu zemin üzerine altın ile büyük bir kuş figürü uygulanmıştır. Kuş figürü keskin bakışlı, göz boşlukları net, gagası sivri, kanatları büyük bir kuş olarak tasvir edilmiştir. Son derece canlı ve hareketli tonlar savaş sahnesindeki hızı yansıtmaktadır.

SONUÇ

At; Türk kültüründe ve birçok medeniyetin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Göç ederken, savaşa giderken ve ticaret yaparken atlar her zaman için hep ön planda olmuştur. Atların, yaşam koşulları içerisinde bu denli önemli olması onların birçok alanda kullanılması ile ilişkilidir. Tarihte her dönem kullanılan atların hem sağlık hem de gerekli ihtiyaçları sebebi ile çeşitli donanımlara gerek duyulduğu görülür. Bu gereksinimler arasında atların sağlığı için önemli olan at eyeri ve koşum takımları yer almaktadır.

Çalışmamızda çeşitli minyatür sahnelerinden ele alınan eyer örtülerindeki hayvan figürlerinin tasvirlerine bakıldığında; eyerlerin renkli ve gösterişli tezyin edildiği görülür. At figürlerinin kahve, mavi, siyah ve beyaz renklerle resmedildiği ve sekiz farklı at eyeri örtüsünün düz renk zemin üzerine altın ile tezyin edildiği belirlenmiştir. Atların eyer örtülerinde altın, turuncu, eflatun, kırmızı, lacivert ve bordo gibi canlı renklerin kullanıldığı ve hayvan figürlerinin altın ile bezendiği görülür. Atların ve at koşum takımlarının, minyatürlerde altın ile bezenmesi atın süslemesine verilen önemi göstermektedir. Ele alınan bütün sahnelerde at eyer örtülerinin; altın ile bezenmesi gösterişli süslemelerin yapıldığını

kanıtlar niteliktedir. Eyer örtülerinde altın; hayvan figürlerinde, bitki motiflerinde ve kenar bordürü süslemelerinde sık kullanıldığı belirlenmiştir.

At eyeri örtülerinde tasvir edilen hayvan figürlerinin ikonografik çözümlemesi sonucunda 457b varağında Gürşasb'ın dev bir boynuzlu kurdu öldürme sahnesinde (Resim 1) hayvan-savaşçı düellosu tasviri yapılmıştır. Burada atın eyer örtüsünde tilki figürüne atfedilen unsurlar arasında kurnazlık, hilekarlık metaforlarının vurgusu olabileceği gibi, tilkinin Ata simgesi oluşu Türk kültüründe soya verilen önemin simgesi ile de ilişkilendirilebilir. 336b varağında Rüstem'in Çin Hakan'ını yenmesini konu alan dövüş sahnesindeki (Resim 2) eyer örtüsünde bulunan Turna kuşu figürü; Türk halk kültürü inanç ritüellerine göre önemli bir güç sembolü olarak görülür. 380b varağında iki savaşçı arasındaki düelloyu (Resim 3) konu alan sahnedeki at eyer örtüsünde kuş ve kurt figürü tasvirleri görülür. Türk kültüründe kurt figürünün üstünlük, yiğitlik simgesine atfedildiği görülür. Kuş figürünün ise gök ile ilişkilendirildiğinde güç ve asalet timsali olarak işlendiği düşünülmektedir. 219a varağında Key Kavus'un cennete uçmaya çalışması sahnesindeki (Resim 4) eyer örtüsünde yer alan kuş figürleri Türk halk kültüründe insanların sadık dostu olarak bilinir ve Gök unsuru ile ilişkilendirildiğinde kutsiyet simgesine işaret ettiği düşünülür. 255a varağında bir savaşçının mızrağı ile saldırma sahnesinde (Resim 5) yer alan eyer örtüsündeki güvercin figürü, Türk mitolojisinde ruhun sembolü olarak ele alınabileceği gibi sadakat ve haber simgeleri ile de ilişkilendirilebilir. 136a varağında Hüsrev'in Şirin'in sarayının önünde beklemesi sahnesinde (Resim 6) yer alan at eyer örtüsündeki tavşan figürü, iyi şans, korkaklık ve ürkeklik imgelerine atfedilebilir. 65b varağında genç bir şehzade olan Yusuf'un at sırtında oturduğu sahnede (Resim 7) yer alan eyer örtüsünde; Turna kuşu bilgelik ve gerçekliğin sembolünü işaret eder. 113b varağında Davud'un (David), Jalud (Goliath) ordusunu bozguna uğratma sahnesinde yer alan eyer örtüsünde bulunan kuş figürü güç ve asalet timsali olarak işlenmektedir.

Minyatür sahnelerinde ele alınan hayvan figürlerinin metaforik anlamları yapıldığı alana, konusuna ve bezeme şekline göre farklılık gösterebilir. Minyatür sahnesindeki hayvan figürlerine atfedilen unsurlar metnin konusuna ve sanatçının tasavvuruna göre şekillenirken sahnede vurgulanmak istenen anlamlar ikonografik çözümleme de değişmeceli olarak ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdurrezzak, A. O. (2017). Türk Dünyası Mitolojik Destanları ile Homeros Destanlarındaki "At" Motifi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of Social Science* 4(17), 262-283.

Armutak, A. (2002). Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi I. Memeli Hayvanlar. *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, *28*(2), 411-427.

Armutak, A. (2004). Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi II. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar. *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, *30*(2), 143-157.

Balaban, T. (2017). *Kuş Kitabı*, Anadolu Türk Efsanelerinde Kuşlar ve Uçmak, (Ed.) Emine Gürsoy Naskali- Ayşe Şeker, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Başar, L. K. (2015). Altay Destanlarında Mitolojik Unsurlar. Yüksek lisans tezi. On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Batdı, V. (2021). *Eğitimde Araştırma Yöntemleri: Temel Kavramlar, İlkeler ve Süreçler,* Nitel Verilerin Toplanması ve Analizi. (Ed.) Bayram Çetin, Mustafa İlhan, Melek Gülşah Şahin, Pegem Akademik Yayıncılık.

Beydiz, M. G. (2016). *Mitolojiden Sanata Hayvan İmgesi*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Beydiz, M. G. (2018). Turgutreis Akyarlar'da Ünik Bir Taş Ev-Balık, Güvercin ve Hayat Ağacı İkonografisi. *Amisos*, *3*(4), 90-109.

Bıyıklı, M. (2019). Türklerde At Kültürü ve Türk Mitolojisinde Atın Yeri ve Önemi, 5. Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Kongresi International Congress on Afro- Eurasian Research V19-22 Lefkoşa TRNC.

Bulut, S. (2019). *Anadolu Turnaları: Biyoloji, Kültür, Koruma*, İdeal İnsan Donuna Giren Turnaların Romanı, (Ed.) Ufuk Özdağ, Gonca Gökalp Alpaslan, Ankara: Ürün Yayınları.

Çolak, H. F. (t,b). Eski Türklerde At Kültürü. Lisans Tezi, Tarih Bölümü, Gazi Üniversitesi, Ankara.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. Kabalcı.

Çınar, A. A. (1995). *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık*, Divanu Lügatit- Türkte At Kültürü. (Ed.) Emine Gürsoy- Naskali, Türkiye Joker Kulübü.

Demir, H. (2019). *Anadolu Turnaları: Biyoloji, Kültür, Koruma*, Türk Kültüründe Turna Kültü Bağlamında Turna Teli/Teleği Takma Geleneği, (Ed.) Ufuk Özdağ, Gonca Gökalp Alpaslan Ankara: Ürün Yayınları.

Dingeç, E. (2011). 18. Yüzyılın İkinci Yarısında Saray Atlarının Binit Takımları. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(20), 1-20.

Doğan, A. (2013). Türk Halk Kültüründe ve Erzurum Kadın Barlarında Güvercin Motifi. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (30), 83-93.

Elçin, Ş. (2003). Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (28), 1-13.

Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* (Vol. 2). Kabalcı Yayınevi.

Gülşen, H. (2013). Kurt Motifi Üzerine Bir İnceleme. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (39), 18-28.

Gökçimen, A. (2010). Türkmen Masallarında Mitolojik Hayvanlar ve Fonksiyonları. *Türkbilig*, (20), 165-178.

Gürçay, S. (2019). Mitolojilerde Uçan At Motifi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma**.** *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, Yıl 5 Sayı 8 Bahar, 37-54.

Kaba, A. (2011). *Altay, Tuva, Hakas ve Şor Destanlarında At Motifi Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek lisans tezi. Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırşehir.

Kahraman, M. (2017). *Uluslararası Savaş ve Kültür Sempozyumu*, Üzengi ve Eyerin Savaş Tarihindeki Önemi, (Ed.) Nazan Kahraman, Metin Turan, Çiğdem Dürüst, Timur Yılmaz, Ankara: Başkent Klişe ve Matbaacılık.

Kıral, B. (2020). Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 170-189.

Kolot, B. (2018). Irk Bitig'deki Hayvanlar ve Bu Hayvanların Türk Mitolojisindeki Yeri. Doktora Semineri, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Kurtipek, A. & Akbulut, D. (2021). At Binicilik Takımlarının Motosiklet Kültürü Üzerindeki Yansımaları. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (8), 155-174.

Küçük, A. (2017). *Kuş Kitabı*, Türklerin Yaratılış Mitlerinde Kuşlar. (Ed.) Emine Gürsoy Naskali- Ayşe Şeker, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Külcü, R. (2015). Türklerin Kültür Mirası Olarak "12 Hayvanlı Türk Takvimi". *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, *1*(1), 1-4.

Seyhan, N. (1995). *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık*, Türk Kültüründe At Tasvirleri. (Ed.), Emine Gürsoy Naskali, İstanbul.

Sönmez, E. (2001). 1129/1717 Tarihli Deftere Göre Raht Hazinesi. Yüksek lisans tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Sıvacı Mirzaoğlu, F. G. (2005). Türkülerde Mitolojik Unsurlar. *Türkbilig Dergisi*, S, 10, 34-53

Şişci, F. (2018). Türk Mitolojisinde Güvercin Motifi ve Çağdaş Türk Resminde Temsili. *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, *7*(41), 47-53.

Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi* Çev. Musa Yaşar Sağlam Ankara: Bilgesu Yayınları

Odabaş, H. (2011). Osmanlı Yazma Eserleri ve Türkiye'de Yazma Eser Kütüphaneciliği, *Bilig* (56), 143-164.

Öger, A. & Köse, S. (2014). Uygur Kültüründe Tufan'ın Kuşları: Kırlangıç ve Güvercin. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, (3), 163-175.

Tansü, Y. E., & Güvenç, B. (2015). Eski Türk Mitolojisinde Hayvan Motifleri Üzerine Düşünceler. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 111(218), 203-218.

Yıldırım, A. (2015). Mevlana'nın Eserlerinde Kuş Sembolizmi. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Tuzla Belediyesi Kültür Yayınları,* (6), 235-247.

Yıldırım, A., Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (8. Baskı). Ankara: Seçkin.

Yıldız, Ş. N. (2011). Türk Halk Anlatılarında Hayvan Motifleri. Yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Yılmaz, A., & Toraman, A. (2020). Türk Kültüründe At Kuyruğu Bağlama ve Kesme Geleneği Üzerine Bazı Tetkikler. *History Studies (13094688), 12*(3), 745-763.

Yonuk, A; Altınöz, A; Özçelik, H. (2021). Mit ve Efsanelerde Yer Alan Kuş İmgelerinin Heykel ve Seramik Sanatındaki İzdüşümleri, *Millî Folklor,* 132: 250-261.

Yurtsever, N. İ. (2021). Çağdaş Türk Resim Sanatında Kompozisyon Elemanı Olarak Şamanizm ve Şamanist Unsurlar. Yüksek lisans tezi. Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kastamonu.

Yücel, A., & Yozgat, S. (2018). Türk Mitolojisindeki Kuş Sembollerinin Günümüz Logo Tasarımlarına Yansıması. *Turkish Studies Social Science*, 13(18), 1477- 1493.

Görsel Kaynaklar

Resim 1. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1, Gürsasb'ın dev bir boynuzlu kurdu öldürme sahnesi, https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN731525744&PHYSID=PHYS_0920

Resim 2. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,513, Rüstem'in, Çinli Hakan'ı yenme sahnesi https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN731525744&PHYSID=PHYS_0678

Resim 3. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,518 Sayfa Boyutu: 36x24 cm, iki savaşçı düellosu sahnesi https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN731525744&PHYSID=PHYS_0766

Resim 4. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,502, Key Kavus'un cennete uçmaya çalışma sahnesi https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN731525744&PHYSID=PHYS_0443

Resim 5. Şehname, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1,644, Bir savaşçının uzun mızrağı ile saldırma sahnesi https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN737910119&PHYSID=PHYS_0515

Resim 6. Hamse, Berlin Devlet Kütüphanesi, Katalog No: VOHD 16,1, 40, Hüsrev'in, Şirin'in sarayının önünde bekleme sahnesi https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN671780964&PHYSID=PHYS_0285

Resim 7. Kısas-ı Enbiya, New York Halk Kütüphanesi, Katalog No: Spencer Coll, Pers. ms. 46 Genç bir şehzade olan Yusuf at sırtında sahnesi https://digitalcollections.nypl.org/items/3ed94ae0-edc7-0135-0e67-1f82795f69e3

Resim 8. Kısas-ı Enbiya, New York Halk Kütüphanesi, Katalog No: Spencer Coll, Pers.ms. 46, Davud'un (David), Jalud (Goliath) ordusunu bozguna uğratma sahnesi https://digitalcollections.nypl.org/items/44d3bfe0-edc7-0135-0e58-7357dcc7cb71

BİZANS DEVLETİ'NİN İÇ POLİTİKASINDA BİR HANEDAN KADINI: İMPARATORİÇE THEODORA

A DYNASTIC WOMAN IN THE INTERNAL POLITICS OF THE BYZANTINE STATE: EMPRESS THEODORA

Fatma İNCE SANCAKLI

İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/Malatya/Türkiye

ORCID ID: 0000-0003-4579-6703

ÖZET

Orta Çağ Avrupa toplumunda kadının durumu hiç de iç açıcı değildir. Toplum içerisinde erkeğin gerisinde, evlenmeden babasının, evlendikten sonra ise eşinin egemenliği ve baskısı altında, birçok Avrupa toplumunda genellikle toplumdan soyutlanmış bir hayat sürdürmektedir. Avrupa'da çıkarılan yasalar dahi erkeğin durumu baz alınarak hazırlanmıştır. Kadınlar toplum içerisinde zaman zaman cadı olarak nitelendirilmişler ve şiddetli cezalara çarptırılmışladır. Onlara göre cadının cinsiyeti kadındı ve Havva'da ilk cadıydı. Kadınlar bütün bu durumlardan kurtulabilmek adına çeşitli gizli cemiyetler kurmaya çalışmışlar ancak bunlardan da istenilen başarılar elde edilememiş ve kadın Orta Çağ Avrupası'nda her zaman hor görülen bir varlık olarak yaşamını idame ettirmeye çalışmıştır. Orta Çağ Avrupası'nın en önemli devletlerinden birisi olan Bizans Devleti zamanında halk tabakasına ait kadınlar hakkında elde net bilgiler bulunmamaktadır. Halk tabakasına ait kadınlar resmedilirken genellikle kalabalıklar içerisinde gösterilmiştir. Bizans Devleti'nde kadınların meslekleri arasında dokumacılık, tarımsal faaliyetler, Pazar yerlerinde üretilen tarım ürünlerinin satıcılığı ve sağlık ile alakalı ebelik, doktorluk ve sütannelik görülmektedir. Ayrıca toplum içerisinde hayatını rahibe olarak sürdürenler de bulunmaktadır. Bizans Devleti'nde hanedan kadınlarının durumu biraz daha farklıydı. Bizans İmparatoriçeleri, Türk Devletleri'nde olduğu gibi herhangi bir siyasî sebebe dayanılarak seçilmiyordu. Bir kadının İmparatoriçe olabilmesi için bazen güzellik bile yeterli olabiliyordu. İmparatoriçe, imparatorluk meşruiyetinin aktarımcısı olması dolayısıyla devlet içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Çünkü imparatorun ölümü sonrasında imparatoriçe ya tahtın varisini kendisi seçiyor ya da varis olarak düşündüğü kişi ile evlenerek devletin devamlılığını sağlıyordu. Bu çalışmada Bizans Devleti'nin iç politikasında hanedan kadınlarının etkisi, İmparatoriçe Theodora örneği üzerinden izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bizans Devleti, imparatoriçe, kadın.

ABSTRACT

The situation of women in medieval European society is not at all encouraging. In the society, behind the man, under the domination and pressure of his father before marriage and his wife after marriage, he generally leads a life isolated from the society in many European societies. Even the laws enacted in Europe were prepared based on the situation of men. From time to time, women were described as witches in society and were severely punished. According to them, the witch's gender was female, and Eve was the first witch. In order to get rid of all these situations, women tried to establish various secret societies, but the desired success could not be achieved from these, and the woman tried to maintain her life as a despised existence in the Middle Ages Europe. During the Byzantine Empire, one of the most important states of Medieval Europe, there is no clear information about women belonging to the common people. While depicting women belonging to the commoners, they are usually shown in crowds. Among the occupations of women in the Byzantine State, weaving, agricultural activities, sales of agricultural products produced in market places and health-related midwifery, doctor and wet nursery are seen. There are also those who continue their lives as nuns in the society. The situation of dynastic women in the Byzantine State was somewhat different. Byzantine Empresses were not chosen based on any political reason as in the Turkish States. Sometimes even beauty was enough for a woman to become an Empress. Empress had a privileged position in the state as she was the transmitter of imperial

legitimacy. Because after the death of the emperor, the empress either chose the heir to the throne herself or married the person she thought as the heir to ensure the continuity of the state. In this study, the influence of dynasty women in the internal policy of the Byzantine State will be explained through the example of Empress Theodora.

Keywords: Byzantine State, empress, woman.

GİRİŞ

Ortaçağ Batı dünyasında kadın aslında iki zıt kutbu temsil etmektedir. Bir taraftan Havva'nın izlerini taşıyan, kendini beğenmiş ve kibirli bir imajı temsil ederken diğer taraftan da Meryem gibi kendisini dine adamış, mütevazı kadın imajını temsil etmektedir. Erken Ortaçağ'da köylü kadınların görevi üst sınıfların giydirilmesi ve beslenmesi, hayvanlara bakmak, ot biçmek, üretmiş oldukları malları pazarlarda satmak ve çocuklarına bakmaktır. Kentlerde yaşayan kadınların görevi ise bira mayalamak, müşteri çekmek, kasiyerlik yapmak, temizlik, hizmetçilik, dokumacılık, seyyar satıcılık, manavlık gibi işlerle uğraşmaktır. (Fonay Wemple, 1992, 179-180; Kaçar, 2003, 757; Parlak, 2017, 7-9).

Ortaçağ Batı hukukunda kadınları erkeklerden ayıran bir takım yasalar bulunmaktadır. Mesela özgür bir kadın köle bir erkekle evlenemezdi. Şayet evlenirse kadın bütün mirastan men edilir ve doğacak olan çocukları da köle sayılmaktadır. Ancak özgür bir erkek ile köle bir kadının evlenmesi konusunda herhangi bir sakınca yoktur. Bu evlilikten doğan çocuklarda özgür sayılırlardı ve babalarının mirasından faydalanabilirlerdi. Kadınların süslenmesi de bu dönemde yasaktır. Bu durum ile alakalı da yasalar da vardır. Miras uygulamasına baktığımızdaysa, XIII. yüzyıla kadar İngiltere, Fransa, Burgunya, İskoçya gibi birçok ülkede eğer kadınların erkek kardeşleri yoksa miras onlara kalabilirdi. Salic Yasası'nda erkek, kadının getirdiği çeyizi geri vermek koşuluyla ondan ayrılabilirdi ve onu kovabilirdi. Ortaçağ Avrupa hukukuna göre kadın, dinî ve siyasî yönetime müdahil olamazdı. (Akkaya Kia, 2015, 15-16).

Ortaçağ Avrupası'nda kadın evlendikten sonra tamamıyla kocasının otoritesi altına girmekteydi. Evlenmek istemeyen kadınlar ise dinî grup ya da tarikatlara girerek, manastırlarda yaşamışlardır. Bu dönemde Avrupalı kadınlar, aslında aile ve eş baskısından kurtulmanın yolunu dine dönüp manastırlara kapanmakta bulmuşlardır. Bir kadın hamile kaldığında ya da adet gördüğünde bunların dinî törenlere katılmalarına izin verilmemiştir. Ayrıca manastırlardaki kadınların erkek çocuklarına ders vermeleri yasaklanmıştır. Kilise ya da manastırdaki erkeklerin ise sadece hasta ve yaşlı kadınlara bakmasına izin verilmiştir. Rahibeler eğitim faaliyetlerinde etkin oldukları için bunların okuma yazma öğrenmesine izin verilmiştir. (Fonay Wemple, 1992, 179-180).

Kadınlar hastalandığında, onları muayene eden doktor ona dokunamamış ve aile büyüklerinden yardım almıştır. Fakat acil muayene gerektiren bir durumda kadına dokunabilmiş, muayene edebilmiştir. Kadınlar muayene edilemediğinden dolayı kısır olarak suçlanmış ve bu da boşanma sebebi olmuştur. (Genç, 2011, 262).

Kilise boşanmayı ve yeniden evlenmeyi uygun bulmamıştır. Bunu engellemek için bazı kararlar almıştır. İncil'de şöyle denilmektedir: *"Kim karısını boşar ve başkasıyla evlenirse ona karşı zina eder ve kadın kocasını boşar ve başkasıyla evlenirse zina eder."* Taşrada bulunan dul kadınlar ya başka bir yere göç etmiş ya da onlara en büyük oğlu tarafından sahip çıkılmıştır. Bu durum XV. yüzyılda Güney Avrupa'da uygulanmıştır. Ancak Kuzey Avrupa'da dul kadın devlet kontrolü altına alınmıştır. (Genç, 2011, 262).

Kilise başlangıçta dinî sebeplerden dolayı fahişeliğe karşı çıksa da daha sonradan toplumun isteği ve kendi çıkarları doğrultusunda bu duruma ses çıkarmamıştır. Hatta genelevlerden vergi alarak, devlete yeni bir gelir kapısı daha kazandırmıştır. Bu durum kilisenin bir müddet sonra kadınları bir meta gibi gördüğünün en bariz göstergelerinden birisidir. Genellikle ailelerinden kaçan, yoksulluk sorunu olan kadınlar bu yola başvurmuşlardır. Bu kadınlar ya genelevlerde ya da şehirlerin dışında yaşamak zorunda bırakılmışlardır. Bu kadınlar toplum içerisinde kirli ve pis olarak kabul edildiklerinden, çarşıda ya da pazarda bir şeye dokunduklarında ellerini sürdükleri şeyi almaya mecbur bırakılmışlardır. Bu kadınlar zor bir durumda kaldıklarında kiliselere sığınmışlar, bundan dolayı da kiliseler tövbe eden bu kadınlar için bir sığınma yeri haline dönüşmüştür. (Aksan, 2017, 95-111; Parlak, 2017, 7-9).

Ortaçağ Avrupası'nda bütün kötülüklerin kaynağı olarak kadın görülmekteydi. Bundan dolayı da kadınlar çoğu zaman cadılıkla suçlanmaktaydılar. Cadının cinsiyeti Ortaçağ Avrupası'nda kadındı. Hatta Havva, Adem'i yoldan çıkardığı için ilk cadı da Havva idi. Cadı kelimesinin anlamı bitkisel yöntemleri kullanarak insanları iyileştirme gücüne sahip olan kişidir. Dolayısıyla Avrupa'daki ilk doktorlar da yine kadınlar arasından çıkmıştır. Ortaçağ Avrupası'nda cadı olduğu düşünülen bir kadının cadılığını kanıtlamak için, vücuduna iğne batırılırdı, kadın batırılan bu iğnelerden dolayı bir süre sonra acıdan bitkin düşerdi ve vücudundan da kan çıkmazdı. Batırılan iğnelere rağmen vücudundan kan çıkmayan kadın cadı sayılırdı. Erkekler bu dönemde kadınları cadılıkla da suçlayabilirlerdi. Kadın cadı olmadığını söyleyip, bunun iftira olduğunu kanıtlamaya çalışsa da bunu başaramazdı. Cadı olduğu kabul edilen kadınlar meydanlarda bazen tek bazen de toplu olarak yakılarak cezalandırılırlardı. Ancak incelendiğinde cezalandırılan kadınlar genellikle, akıllı ve zeki kadınlardır. Kadınların yüksek statülere yükselmesini bir türlü kabullenemeyen zihniyet, onların daha da güçlenmelerinin önüne geçebilmek amacıyla, onları cadılıkla itham etmiş ve öldürerek, onlardan kurtulmaya çalışmıştır. (Akın, 2001, 283; Scott, 2003, 113).

Kadınlar da bu dönemde erkeklerin baskısına karşı kendilerini koruyabilmek ve hayallerine erişebilmek amacıyla bazı gizli cemiyetler kurmuşlardır. Bu cemiyetlerden bir tanesi Kadın Templier Cemiyeti'dir. Bu cemiyette sayı sınırlaması vardır ve aynı zamanda kadınların boş işlerden ve ailelerinden bahsetmeleri de yasaktır. Bu kadınlar azizelerin hayatları, tarih, astronomi ve fal gibi konularda araştırmalar yapmışlardır. Bu tür cemiyetler haricinde yine kadınlar tarafından kurulan *"Mantellate, Bizzocole, Pinzocchere"* gibi gruplar da vardır. Bu gruplara mensup olan kadınlar kendilerini eğitime adamış, bakire kadınlardan meydana gelmektedir. Ancak bu kadınların çalışmaları rahipler tarafından engellenmiştir. Hatta bu kadınların yaşamlarını düzene sokmak için tarikatlar bile kurmuşlardır. Daha sonra ise bu kadınların birçoğu yakılmak suretiyle cezalandırılmışlardır. (Ülgen, 2015, 164-182).

Ortaçağ Avrupası'nın en önemli devletlerinden birisi olan Bizans Devleti'nde kadının durumuna baktığımızda ise; Bizans kadınları ile alakalı bilgilerin çoğunun yüksek tabakadan soylu ve zengin aile mensuplarına ait olduğunu görürüz. Kadınlar ile alakalı günümüze kadar ulaşan görsel kayıtlara baktığımızda Havva, Meryem ve azizelerin dışında daha çok imparatoriçe ve soylu kadınların tasvir edildiğini görmekteyiz. Halk tabakasından kadınlar ise daha çok kalabalık gruplar içerisinde resmedilmiştir. Bu tasvirlerde kadınların ya yanlarında ya da omuzlarında çocukların bulunduğunu görmekteyiz. Kadınlar genellikle minyatürlerde yün eğirmekte, dokuma yapmakta, bahçe ya da tarlada çalışmakta, süt sağmaktadırlar. Bu minyatürler bize Bizans Devleti'nde kadınların günlük hayatta oldukça aktif olduklarını göstermektedir. Bunların haricinde yaşamlarını manastırlarda rahibe olarak sürdüren kadınlar da bulunmaktadır. (Tokalak, 2006, 569; Köroğlu, 2010, 1).

Bizans Devleti içerisinde aktrislik, dansözlük yaparak geçimini sağlayan kadınlar da bulunmaktaydı ve toplum içerisinde bunlara pek de hoş gözle bakılmazdı. Toplum içerisinde kadınların yaptıkları mesleklere baktığımız zaman profesyonel ağıtçılıkla da karşılaşmaktayız. Bunların haricinde büyük arazileri işleten kadınlarla alakalı bilgilere vergi kayıtlarından rastlamaktayız. Eldeki kayıtlara baktığımızda Türk toplumlarında kız çocuklarına ve kadına verilen değerin Bizans toplumunda genel olarak görülmediğini tespit edebiliriz. Bizans Devleti'nde genç kızların hayatlarında katı kurallar bulunmaktaydı. Genç kızlar genellikle görücü usulü ile evlendiriliyorlar ve evliliklerinde herhangi bir görüş bildiremiyorlardı. Bizans sosyal yaşamında kızlar genellikle 12, erkeklerse 14 yaşına geldiklerinde evlendiriliyorlardı. 25 yaşından küçük kızlar ve dullar babalarının onayı olmadan asla evlenemezlerdi. Evlendikten sonra tamamıyla kocanın hegomanyası altına giren kızların beraberlerinde getirdikleri çeyizleri de ölümleri halinde çocuklarına miras kalıyordu. (Köroğlu, 2010, 1-2).

Bizans Devleti'nde evlilik müessesesinin oluşabilmesi için de kilise tarafından konulmuş katı kurallar vardı. Mesela, bir Hristiyan bir Yahudi ile evlenemezdi. Evlense bile nikâhı geçersiz sayılırdı. I. Konstantin bu tür bir evliliğin cezasının ölüm olduğunu ifade etmiştir. Aynı katı kurallar Iustinianos'un Codex'inde de yer almıştır. Hristiyan-Yahudi evliliği haricinde 3 tür evliliğe daha karşı çıkılmıştır. Bunlar: koruyucunun, korumasındaki kişi ile evlenmesi, rahip ve rahibelerin evlenmesi ve son olarak da yakın akraba evlilikleridir. (Köroğlu, 2010,10).

Bizans Devleti'nde esas olan tek eşlilikti. Çok eşlilik yasalar ile kısıtlanmıştı ve zina olarak kabul edilmekteydi. Buna rağmen evlenenlerin nikâhları kabul edilmiyor ve evlilik taçları takılmıyordu. Hatta

bu durumdan dolayı aforoz edilenlerin varlığına dahi rastlamaktayız. Bizans toplumunda bir kadın için en önemli şey annelikti. Anne olamayan kısır kadınlar toplum tarafından dışlanıyor ve aşağılanıyordu. Yasal açıdan kadının erkekle eşit olduğu tek yer çocukların yetiştirilmesi ve eğitilmesi meselesi idi. Eşlerinin ölümü halinde de çocukların yasal koruyucusu kadındı. (Ataş, 2007, 90).

THEODORA

Theodora fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesi 501 tarihinde Girit'ten Konstantinopolis'e göç etmiştir. Babası, yeşiller[1] tarafından ayı bakıcısı olarak görevlendirilmiştir. Ancak Theodora'nın babası, Konstantinopolis'e geldikten kısa bir süre sonra hayatını kaybetmiştir. Babasının ölümünden sonra bir süre Theodora'nın annesi sirkte pandomim sanatçısı olarak ailenin geçimini sağlamıştır. Ancak onun da yaşının ilerlemiş olması dolayısıyla önce Theodora'nın ablası Comito, 16 yaşındayken de Theorora aynı yerde çalışmaya başlamıştır.[2]

Babasının ölümünden sonra annesi yeniden evlenmiş ve üvey babasının mavilere yakın olması dolayısıyla onlar da maviler[3] tarafına geçmişlerdir. Theodora, o esnada birlikte olduğu erkeklerden birinden hamile kalmış ve evlilik dışı bir de kız çocuğu dünyaya getirmiştir. (Refik, 2012, 23).

Theodora, zeki, ince ruhlu ve zevkli bir kadındı. Kalbi daima iyi değildi. Genellikle, alaycı sözler söyler, arzu ettiği zaman gönülleri etkilemek hususunda büyük bir başarı gösterirdi. Bununla beraber cüretkâr ve girişimciydi. Herkesin hürmet ve takdirini, işveleri ve tebessümleri ile kazanmanın yolunu bilirdi. Kendisinde aşka büyük bir istidat olduğu için tiyatroda seri muvaffakiyetler kazanmıştı. Theodora, fazilete o derece lüzum göstermeyen bir mesleğe girmiş, bütün Bizans'ı cazibesi ve sergüzeştleri ile doldurmuştu. Theodora, sahnede rezalet denebilecek roller oynuyordu. Hususiyle şehirde akşamcılıkları, laubali sözleri, âşıklarının çokluğu ile nam salmıştı. Bu halleri o derece yayılmıştı ki Theodora sokaktan geçtiği zaman namuslu insanlar daima uzaktan gitmeye başlamış, Theodora'ya rastlamak adeta uğursuzluk sayılır olmuştu. Bu sırada Theodora, henüz yirmisindeydi. Theodora birgün birden bire ortadan kayboldu. Theodora'nın Suriyeli Hecebolus isminde bir aşığı vardı. Bu zat Afrika'ya tayin olunmuş, Theodora da aşkının peşinden ayrılmak istememişti. Fakat bu aşk hayatı çok sürmemişti. Hecebolus, Theodora'yı kovmuş, zavallı kadın sefalet ve ihtiyaç içinde sürünmüştü. (Refik, 2009, 25-27).

Theodora, Hecebolus'tan ayrıldıktan sonra Antakya'ya gider, burada Makedonia isimli bir kızla tanışır. Bu kız Theodora'nın hayatını değiştirecektir. Kız maviler tarafından istihdam edilen bir dansözdür. Ancak bu sadece görünüşten ibarettir. Makedonia'nın asıl görevi Justinyen'e rejim aleyhtarları hakkında

---

[1] Yeşiller, daha çok halkın alt ve fakir sınıflarını temsil eden ve aynı zamanda da Monofizit Ortodoks mezhebine bağlı kişilerden meydana gelmektedir. (Ostrogosky, 2011, 70)

[2] *"Ravona'da, Sen Vital Kilisesi'nin duvarlarını süsleyen mozaikler içinde zarif ve cazip bir kadın siması bakışları üzerinde toplar. Bu sima hipodrom sahnelerinden Bizans tahtına yükselen, işvesi ve cazibesi ile gönülleri büyüleyen Theodora'nın simasıdır. Theodora miladın altıncı yüzyılında tiyatro sahnelerinde arz-ı endam eylediği zaman velveleli bir şöhret kazanmıştı. Suriye'nin mavi seması altında yetişen bu cazip çiçek, Bizans sahnelerinde bütün hayran bakışları üzerinde topluyordu. Theodora'nın babası, tiyatroların birinde ayı bakıcısı idi. Annesi iffet ve namusa laubali, tiyatro kulislerinde hayat süren bir kadındı. Theodora, işte bu ailenin evliliğinden dünyaya gelmişti. Theodora, hâkimiyeti altına alacağı halkı önce cazibesi ile büyülemişti. Babası Akaçyus, annesini üç kızı ile kimsesiz ve mahrum bir halde bırakmış, kadıncağız evlatları ile beraber geçimini sağlamak için başka biriyle münasebette bulunmaya başlamıştı. Fakat bu adama da kocasının memuriyetini temin etmek gerektiği için, Theodora'nın annesi üç kızını çiçekler ile süsleyerek sahneye çıkarmış, Maviler'le Yeşiller grubundan Maviler'in teveccühünü kazanarak amacına ulaşmayı başarmıştı. Theodora o zamanlar Yeşiller'in gösterdikleri kayıtsızlığı ömrü boyunca unutmamış, bu suretle hipodrom kulislerinde hayat sürmeye başlamıştı."* (Refik, 2009, 25-27. Ostrogosky, 2011, 70).

[3] Maviler, devletin elitlerinden oluşan ve Diofizit Ortodoks inancına sahip olan kişilerden meydana gelmektedir. (Ostrogosky, 2011, 70).

topladığı bilgileri ulaştırmaktır. Makedonia, Theodora ve Justinyen arasında da aracılık rolü oynayacak ve bunun neticesinde Justinianos, Theodora'ya aşık olacaktır. (Umar, 1998, 32, Dikici, 2016, 129).

Justinianos, bir süre sonra Theodora ile evlenmek ister ancak bunun için önünde iki engel vardır: bunlardan ilki İmparotoriçe Eufemia'dır. O bu evliliğe şiddetle karşıdır. Diğer sorun ise kanunlardır. Kanunlara göre konsül ve senatörlerin aktristler ile evlenmeleri yasaktır. Ancak bu sorunların ikisi de kısa bir süre içerisinde ortadan kalkacaktır. Önce İmparatoriçe Eufemia ani bir kalp krizi ile hayatını kaybedecek, arkasından da Jusitianus'un Theodora ile evlenmesi için gerekli yasal düzenlemeler yapılacaktır ve Justinianus ile Theodora Ayasofya'da yapılan görkemli bir düğünle evleneceklerdir.[4]

Theodora, Justinianus ile evlendikten sonra devletin kaderini dahi tayin edebilecek kadar güçlü bir konuma gelmiştir. Nitekim Nika İsyanı bunun bir örneğidir. 10 Ocak 532 tarihinde Konstantin valisi hem yeşillerden hem de mavilerden şiddet olaylarına karışan yedi kişiyi önce tevkif ettirmiş, arkasından da onları astırmıştır. Ancak idam sırasında biri mavilerden diğeri de yeşillerden olmak üzere iki kişi kaçmayı başarmıştır. Bu olaydan üç gün sonra hipodromda yarışlar vardır. Bu yarışlar esnasında maviler ve yeşiller, İmparatordan bu iki kişinin bağışlanmasını istemişlerdir. Ancak İmparator bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine maviler ve yeşiller birleşerek, *"Nika, Nika"* diye bağırmaya başlamışlardır. İmparator, hipodromu terk etmiş, ancak isyan kısa sürede hipodrom dışına da taşmıştır. Önce hapishanedeki mahkumlar, isyancılar tarafından serbest bırakılmış, sonra da valilik konağı, Ayasofya, Aya İrene, Zeuxippos ve Mese üzerindeki birçok bina ile Sampson Hastanesi de dahil olma üzere bir çok yeri yakmışlardır. (Dikici, 2016, 136).

İsyanı durdurmak için asilerin isteği doğrultusunda Kapadokyalı Ionnes, Tribonian ve şehrin valisi görevden alınır ancak buna rağmen isyanlar durmaz. Çünkü isyancılar bu kez de Justinianus'un tahtan indirilmesini istemektedirler. Onun yerine de İmparator Anastasius'un yeğeni olan Hypatius'u bulurlar ve onu tahta çıkarmaya çalışırlar. (Prokopius, 2001, 79).

Bu sırada Justinianus, üzüntüsünden şaşırmış ve ne yapacağını bilmez bir haldedir. Müşavirleri ile yaptığı müzakereler sonrasında kaçma kararı alır. Bu toplantı esnasında Theodora da hazır bulunmaktadır. O zamana kadar sükûnetini bozmayan Theodora, Justinianus'un bu çaresizliğini görünce ayağa kalkmış ve İmparatora şu sözleri söylemiştir: *"Kaçmaktan başka bir kurtuluş çaresi kalmamış bile olsa ben yine kaçmayacağım. Başında saltanat tacı taşıyanlar, o taçla beraber ölmelidirler. Halk beni İmparatoriçe diye selamladıktan sonra yaşamamak benim için evladır. Sezar! Sen kaçmak istiyorsan işte meydan! Paran var, gemiler hazır! Fakat ben sebat edeceğim. Benim için imparatoriçelik elbisesi en güzel bir kefendir."* demiştir. (Refik, 2009, 33-34; Dikici, 2016, 137).

Bunun üzerine kaçma fikrinden vazgeçilir. Asiler ertesi gün krala yeni şartlarını bildirmek için hipodroma gelirler ve Belaserius, hipodroma mavileri oturduğu batı kapısından, Mundus ve adamları ise ölü adam kapısı diye bilinen kapıdan girer. Mavi-yeşil, erkek-kadın ayrımı yapılmadan orada bulunan herkes kılıçtan geçirilir. Hypatius da yakalanır. Aslında Justinianus onu affetmek niyetindedir. Ancak Theodora bu duruma müdahale eder ve Justinianus'a: *"Bu adam, beyaz saçına bakmadan, halk tarafından kendisine sunulan tacı kabul etmiştir. Yarın potansiyel bir ayaklanma için yeni adaydır. Affedilmesi mümkün değildir. Bunun için asılması lazım."* der. Justinianus da onu haklı bulur ve Hypatius, idam edilir. (Dikici, 2016, 138).

Theodora'nın, Bizans siyasetindeki yerini anlamamız açısından bir diğer önemli örnek olarak da Justinianus Codex'ini gösterebiliriz. Justinianus Codex'i o döneme kadar yapılan yasaların en geniş kapsamlısıdır. Theodora bu hazırlanan bu kanun kitabına kadın haklarıyla alakalı bazı maddeleri ekletmek istemiş. Codexi hazırlayan görevliler buna karşı çıkmak istemişlerse de Theodora, bu konuda diretince, kadın haklarıyla alakalı o dönem için oldukça marjinal sayılabilecek bazı maddeler de bu Codexe dahil edilmiştir. (Çelebican, 2000, 45, Dikici, 2016, 135).

Theodora'nın Suriye keşişlerine karşı büyük bir sevgi ve saygı beslerdi. Onları her zaman sarayına kabul eder ve dualarını alırdı. Theodora, Hristiyan bir hükümette dinî meselelerin ne kadar ehemmiyetli

[4] Dönemin tarihçisi Prokopius, Theodora hakkında ağza alınmayacak cümleler kurmuş, sadece bununla da yetinmemiş, Justinianus'tan da şeytan diye bahsetmiştir. (Prokopius, 2001, 54; Refik, 2009, 27-28).

olduğunu, bu meselelere kayıtsız kalmaktan ne tür neticelerin doğacağını bilirdi. Anadolu ile Suriye ve Mısır'ın verimli toprakları, imparatorluğun en önemli yerleriydi. Dini ihtilaflar yüzünden bu yerlerin elden çıkması Bizans için büyük bir kayıp olacaktı. Bu sebeple Theodora, dinî ihtilaflara karşı kendi eğilimlerine mani olur, imparatoru da böyle davranması konusunda yönlendirirdi. Justinianus, kalben dine bağlı olduğu için dini meselelere karışırdı. Theodora ise dinî münazaraların geçici ve değişken fırtınalarına ehemmiyet vermeyerek, meselenin daima esasını dikkate alırdı. Bu sebeple Rafizileri himaye etmiş, Papa'ya karşı durmuş, kararsız ve perişan haldeki kocasını bildiği yola sürükleyerek, dini kavgalara bütün mevcudiyeti ile atılmıştır. (Refik, 2009, 35).

Theodora, devlet ricalinin de kendisine bağlı olmasını isterdi. Bunun için de her türlü hileyi kullanmaktan çekinmezdi. Örneğin General Belisarius'u kontrolüne almak için onun eşi Antoni'yi kullanıyordu. Bizans İmparatorluğu'nun en parlak dönemi olan Justinianus dönemi, en iyi komutanlarından Belisarius hem Avrupa'ya hem de Afrika'ya yaptığı seferler ile Bizans hakimiyetini en geniş sınırlarına ulaştırmak için yola çıkmıştı. Ancak Theodora, Belisarius'u bu seferden geri çağırtarak, Konstantinopolis'e dönmesini sağlamıştır. Theodora'nın buradaki amacı Belisarius'un merkezden çok uzak bölgelerde hakimiyet kurarak, gücünü çok artıracağını ve Bizans'a karşı isyan edebileceğini düşünmüştü. (Dikici, 2016, 143).

İmparatoriçe Theodora, 547 senesinde hastalanır ve 548 tarihinde de hayatını kaybeder. Justinianus, onun ölümünden sonra bir daha evlenmeyecek ve kendisi ölünceye kadar da her zaman onu yasını tutacaktır. (Umar, 1998, 35).

SONUÇ

Orta Çağ Avrupası'nın en önemli devletlerinden birisi olan Bizans Devleti zamanında halk tabakasına ait kadınlar hakkında elde net bilgiler bulunmamaktadır. Halk tabakasına ait kadınlar resmedilirken genellikle kalabalıklar içerisinde gösterilmiştir. Bizans Devleti'nde kadınların meslekleri arasında dokumacılık, tarımsal faaliyetler, Pazar yerlerinde üretilen tarım ürünlerinin satıcılığı ve sağlık ile alakalı ebelik, doktorluk ve süt annelik görülmektedir. Ayrıca toplum içerisinde hayatını rahibe olarak sürdürenler de bulunmaktadır. Aslında rahibe olmak o dönem kadınları için erkeğin baskısından bir kurtuluş yoludur. Evlenmeden önce kadınların hayatı çok katı kurallar ile sınırlandırılmıştı. Kadınlar başka dinden birisi ile evlenemezlerdi. Özellikle de bir Yahudi ile evlenmek kadının toplumdan tamamen dışlanması hatta aforoz edilmesi anlamına gelmekteydi. Bizans Devleti içerisinde kadın için güzel olan en önemli husus tek eşliliğin esas olmasıydı. Birden fazla kişi ile evlenmek zina sayılıyordu. Kadın toplum içerisinde sadece ana olarak değerliydi. Kısır kadın kadından sayılmıyordu.

Bizans Devleti'nde hanedan kadınlarının durumu biraz daha farklıydı. Bizans İmparatoriçeleri, Türk Devletleri'nde olduğu gibi herhangi bir siyasî sebebe dayanılarak seçilmiyordu. Bir kadının İmparatoriçe olabilmesi için bazen güzellik bile yeterli olabiliyordu. İmparatoriçe, imparatorluk meşruiyetinin aktarımcısı olması dolayısıyla devlet içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Çünkü imparatorun ölümü sonrasında imparatoriçe ya tahtın varisini kendisi seçiyor ya da varis olarak düşündüğü kişi ile evlenerek devletin devamlılığını sağlıyordu. Bizans Devleti'nde hanedan kadınları devletin hem iç hem de dış politikasında oldukça etkin bir şekilde yer alıyorlardı. İmparatoriçe Theodora da Bizans Devleti'nin işleyişinde hanedan kadınlarının yerini göstermesi bakımından oldukça ehemmiyeti olan bir örnektir.

KAYNAKÇA

Akın, Haydar (2001). *Orta Çağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı,* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Akkaya Kia, R. (2015). "Atina'daki Demokrasiden Orta Çağ'a Kadının Dünyası ve Kadın Filozoflar", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,* LXXIII, S.1, s.7-20.

Aksan, Yücel (2017). "Ortaçağ Avrupası'nda Fahişelik", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, IV, S.2, s.95.

Ataş, Z. (2007). *Bizans İmparatorluğunda Saray Teşkilatı,* Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Çelebican, Karadeniz (2000). *Roma Hukuku,* Ankara: Turhan Yayınları.

Dikici, Radi (2016). *Bizans'ı Anlamak,* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Fonay Wemple, Suzanne (1992). "Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar", *Kadınların Tarihi Ortaçağ'ın Sessizliği,* II, ed. Georges Duby ve Michelle Perrot, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.179-180.

Genç, Özlem (2011). "Ortaçağ Avrupası'nda Kadın" *Ortaçağda Kadın,* ed. Altan Çetin, Ankara: Lotus Yayınevi, s.241-296.

Kaçar, Turhan (2003). "Ionnes Chrysostomus'un Düşüşü: Doğu Roma Başkenti'nde Din ve Politika", *Belleten,* LXVII, S.250, s.745- 770

Köroğlu, G. (2010). "Bizans'ta Kadın ve Kadın Takıları", *Etkinlikler - Voyvoda Caddesi Toplantıları 2009-2010,* İstanbul: (Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi), s.1-15.

Ostrogosky, Georg (2011). *Bizans Devleti Tarihi,* Çev. Fikret Işıltan, Ankara: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Parlak, S. (2017). "Ortaçağ'da Kadın Olmak", *Doç. Dr. Numan Durak AKSOY Anısına,* Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Matbaa ve Basımevi, s. 1-13.

Prokopius (2001). *Bizans'ın Gizli Tarihi,* Çev. Orhan Duru, İstanbul: Kültür Yayınları.

Refik, Ahmet (2009). *Bizans ve Osmanlı Saraylarında İhtiraslı Kadınlar,* Haz. Nükhet Erkoç, İstanbul: Karakutu Yayınları.

Refik, Ahmet (2012). *Bizans İmparatoriçeleri,* Çev. Muammer Yılmaz, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Scott, George Ryley (2003). *İşkencenin Tarihi,* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Tokalak, İ. (2006). *Bizans-Osmanlı Sentezi,* İstanbul: Gülerboy Yayınları.

Umar, Bilge (1998). *Türkiye Halkının Ortaçağ Tarihi,* İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Ülgen, Pınar (2015). "Tarihteki En İlginç Haçlı Seferi Cadılığa Karşı Düzenlenen Haçlı Seferi", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, (5), s.164-182

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİNİN BİYOGRAFİK PORTESİ MEHMET AKİF ERSOY'UN KİŞİSEL HALKLA İLİŞKİLER FAALİYETLERİ

NATIONAL STRUGGLE PERIOD MEHMET AKIF ERSOY'S PERSONAL PUBLIC RELATIONS ACTIVITIES

Erdal BİLİCİ

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Türkiye

ORCID ID; https://orcid.org/0000-0001-9386-1624

Feyza KARABOĞA

Bağımsız Araştırmacı

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1923-9965

ÖZET

Bu araştırmada bir biyografik portre olarak Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler modeli ele alınmıştır. Çalışmada Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler tekniğini belirlemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Mehmet Akif Ersoy'un hayatını ele alan ilk kamu belgeseli olan İstiklal Şairi Mehmet Akif Ersoy (2013) belgeseli incelenmiştir. Çalışma, Mehmet Akif Ersoy'un biyografik belgeseli üzerinden kişisel halkla ilişkiler faaliyetleri üzerine yapılan ilk araştırma olması nedeniyle önem arz etmektedir. Belgesel, Maxqda programında söylem analizi yöntemiyle incelmiştir. Analiz sonucunda elde edilen bulgular şöyledir: Belgeselde Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler faaliyetleriyle ilgili tarihsel hikayeleştirme, konumlandırma, medyatikleştirme ve ahlaki kariyer üzerine söylemler bulunmaktadır. Tarihsel hikayeleştirme edebi hayatı, eğitim hayatı ve İstiklal Savaşı'na olan katkılarına yer verilerek Mehmet Akif'in biyografik portresi çizilmektedir. Konumlandırma temasında Mehmet Akif'in toplumsal açıdan konumlandırması şair kimliği üzerine oluşturulurken özel konumlandırılması ahlaki ilkelere bağlılığı, entelektüel yapısı ve merhametli olması üzerine inşa edilmiştir. Mehmet Akif'in medyatikleştirme temasında milli mücadeleye katkı sağlamak amaçlı yaptığı propaganda konuşmaları ele alınmaktadır. Ahlaki kariyer ilkesinde de Mehmet Akif'in tüm bu kimliklerinin harmanlandığı davranışları üzerine genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Sonuç olarak bu araştırmada Mehmet Akif Ersoy düşünce yapısının davranış kalıplarıyla bütünleştiği bir kişisel halkla ilişkiler modeli sergilediği tespit edilmiştir. Mehmet Akif Ersoy'un biyografisi ile ilgili araştırma yapacak araştırmacıların Mehmet Akif'in liderlik yaklaşımları ve liderlik rolleri üzerine çalışma yapması halkla ilişkiler açısından portresinin tamamlanması açısından etkili olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Milli Mücadele, Biyografik Belgesel, Kişisel Halkla İlişkiler, Kişisel Halkla İlişkiler Modeli

ABSTRACT

Mehmet Akif Ersoy's personal public relations model is discussed in this research as a biographical portrait. This study it is aimed to determine the personal public relations technique of Mehmet Akif Ersoy. For this purpose, the first public documentary about Mehmet Akif Ersoy's life, the Poet of Independence Mehmet Aksoy (2013), was examined for this purpose. The study is critical because it is the first research on personal public relations based on Mehmet Akif Ersoy's biographical documentary. The documentary was analyzed using the discourse analysis method in the Maxqda program. The findings obtained from the analysis are as follows: In the documentary, there are discourses on historical narrative, positioning, mediatization, and moral career of Mehmet Akif Ersoy's personal public relations activities. Mehmet Akif's biographical portrait is drawn by giving place to his historical storytelling, literary life, education life, and his contributions to the War of Independence. In the positioning theme, Mehmet Akif's social positioning is based on his poet identity, while his unique positioning is built on

his commitment to moral principles, intellectual structure, and compassion. Mehmet Akif's propaganda speeches to contribute to the national struggle are discussed in the theme of mediatization. In the moral career principle, a general evaluation of Mehmet Akif's behaviors in which all these identities are blended. As a result, this study found that Mehmet Akif Ersoy's mentality was linked to behavioural patterns and represented a personal model of public relations. Researchers conducting research on Mehmet Akif Ersoy's biography will benefit from studying Mehmet Akif's leadership approaches and leadership roles with a view to completing his portrait in the field of public relations.

Keywords: Mehmet Akif Ersoy, National Struggle, Biographical Documentary, Personal Public Relations, Personal Public Relations Model.

GİRİŞ

Mehmet Akif Ersoy, 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk yıllarında meydana gelen farklılaşma, toplumsal dönüşüm ve değişime tanık olmuş vatanını seven ve bir milli şairdir (Karışman, 2018:635-636). Bu değişimi ve dönüşümü eserlerine yansıtan Mehmet Akif Ersoy, yalnızca milli şairimiz değil aynı zamanda veteriner hekim, siyasetçi, öğretmen ve iletişimcilerimizden bir tanesiydi. Öyle ki Ersoy, Türkiye'ye yönelik başlatılan sömürgecilik hareketlerine karşı ciddi ve etkili halkla ilişkiler faaliyetlerinde bulunmuştur (Göçer, 2017:355). Böylece hem Türk ordusunun hem de halkın inancının, cesaretinin ve umudunun artmasında milli bilinç aşılamayı kendisine misyon edinmiş ve önemli iletişim faaliyetlerini uygulamıştır. Büyük şairin yazmış olduğu İstiklal Marşı, Türk halkının ve ordusunun milli duygularının güçlenmesine katkı sağlamış; istilacı ülkelerin Türk ulusuna karşı başlatmış olduğu bölücü eylemlerini engellemelerine teşvik etmiştir (Demir, 2022:133).

Sömürgeci devletlerin Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra Anadolu'ya uyguladığı zulümler ve yaptığı haksız muameleler Türk halkını olumsuz yönde etkilemiştir (Akandere, 2008). Ayrıca o dönemde, ekonominin kötüleşmesi ve buna bağlı olarak alım gücünün düşmesi, ordunun terhis edilmesi ve siyasi otoritenin gücünü kaybetmeye başlaması da Anadolu halkının üzerinde ciddi etkiler bırakan diğer unsurlardandır. En önemlisi de, yurdun emperyalist güçler tarafından işgal edilmesi toplumda çaresizlik duygusunun artmasına neden olmuştur (Arslan, 2014:118-119). Millî Mücadele'nin Anadolu'yu bu çaresizlikten kurtaracak tek yol olduğunun farkında olan Mehmet Akif Ersoy, farklı şehirlerde halkla ilişkiler faaliyetlerinde bulunarak Anadolu insanını bilinçlendirmiştir (Karabulut, 2021:36-37). Türk halkı Mehmet Akif Ersoy gibi önemli çalışmalarda bulunan büyük şahsiyetler sayesinde sömürgeci güçlere karşı özgürlüğünü elde etmiştir. Mehmet Akif Ersoy'un iletişim faaliyetleri açısından Anadolu'nun pek çok bölgesinde yapmış olduğu konuşmalar ve ortaya koyduğu eserler küllerinden yeniden doğan Türk Devleti'nin kurulmasında hayati bir rol oynamıştır (Avşar, 2010).

Anadolu'yu yok etmeye yönelik antlaşmalardan sonra Türk halkının inancı ve umudu büyük ölçüde azalmıştır. Bu durum ise Türk halkının Milli Mücadele fikrinden uzak durmasına neden olmuş ve bir bekleyiş sürecine girmelerine zemin hazırlamıştır (Karabulut & Bulut, 2021:141). Yine o dönem Anadolu'nun bazı bölgelerinde, işgalci güçlerin yaptığı zülüm ve haksız muamelelere farklı yaklaşımlar mevcuttur. İşgalin yoğun olmadığı bu bölgelerdeki halkın düşüncesi, büyük devletlerin himayesine girmek yönündedir. Bu yüzden Milli Mücadele'nin kazanılması ve halkın bu harekete teşvik edilmesi yönünden büyük şair Akif'in halkla ilişkiler faaliyetlerinin önemi büyüktür (Özbalcı, 1987:199-200). Milli Mücadele'nin kazanılması gerekliliğine, bu mücadeleden Anadolu'nun zaferle çıkacağına tüm kalbiyle inanan ve her zaman "imanı güçlü olanların umutsuzluğa kapılmamaları" gerektiğini savunan Türk halkının büyük şairi Mehmet Akif Ersoy, Milli Mücadele dönemlerinde iletişim faaliyetleri aracılığıyla kamuoyu oluşturmada çok etkili bir görev üstlenmiştir (Taştan, 2018:806).

Çok ağır şartları barındıran Sevr Antlaşması'yla Anadolu'nun dört bir yanı kuşatılmıştır. Mehmet Akif bu duruma karşı kayıtsız kalınamayacağının bilinciyle hareket ederek milli birlik ve beraberliğin tesisi için iletişim çalışmalarına başlamıştır (Şahin, 2017:311). Bu bilinçle Çanakkale'de İstiklal savaşının başlamasından sonra Balıkesir'de halka bilinçlendirme ve farkındalık kazandırma konuşmalar yaparak Kuvva-yı Milliyye'ye destek toplama amacı gütmüştür ve fiilen de savaşa katılmıştır. Ayrıca, Mehmet Akif'in çabaları sonucunda çıkarmış olduğu Sebilü'r-Reşad dergisi, milli mücadele ruhunun tekrar dirilmesinde önemli bir araç olmuştur (Beyaz, 2021:99-100). Bu dergide mandacılığın ve ayrıca Sevr hükümlerinin reddedilmesinin gerekliliği ele almıştır. Derginin dışında yine, Balıkesir Zağanos Paşa

Cami'inde yapmış olduğu halkla ilişkiler faaliyetleri kapsamında milli mücadele lehine va'azlarda bulunmuştur (Özdabak, 2017:22). Ek olarak, camide hutbeye de çıkan Mehmet Akif burada yaptığı konuşmalarda işgalci güçlerin amaçlarını ve fikirlerini açıklayarak halkın bilinçlenmesi konusunda bir iletişimci rolü üstlenmiştir. Büyük şair Kastamonu ve birçok bölgede de aynı faaliyetlerde bulunarak halkla ilişkiler çalışması yapmıştır. Sonuç olarak, Mehmet Akif Ersoy'a ait şiirlerde ve eserlerde yer alan bilgiler de doğrudan halkı merkeze aldığı için halkla ilişkiler kapsamında da değerlendirilebilmektedir (Türk, 2016:444).

Bu araştırmada Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkileri ele alınacaktır. Çalışmada Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler tekniğini belirlemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Mehmet Akif Ersoy'un hayatını ele alan ilk kamu belgeseli olan İstiklal Şairi Mehmet Akif Ersoy (2013) belgeseli incelenecektir. Çalışma, Mehmet Akif Ersoy'un biyografik belgeseli üzerinden kişisel halkla ilişkileri üzerine yapılan ilk araştırma olması nedeniyle önem arz etmektedir. Belgesel, Maxqda programında söylem analizi yöntemiyle incelecektir.

Biyografik Belgesellerde Kişisel Halkla İlişkiler Uygulamaları

Halkla ilişkiler bir yönetim işlevi olarak, insanların topluluk halinde yaşamalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Toplumların yönetme-yönetilme ve yönetenlerin de kamuoyu oluşturma ihtiyaçları iletişim ve halkla ilişkilerin araç olarak kullanılmasını gerektirmektedir (Işık, 2007; Işık, 2014). Kişiler halkla ilişkiler, halkla ilişkilerin standart strateji yönetim tekniklerini kullanarak kamusal kimlik oluşturulmasıdır. Kişisel halkla ilişkiler, kurum içindeki diğer işlevler gibi halkla ilişkiler disiplini ve planlı bir süreç gerektirmektedir. Kişisel halkla ilişkilerin hedefi bireylerin ayırt edici nitelikler kazanmaları ve istedikleri yönde bir imaja sahip olmalarıdır. (Motion, 2000: 465-467). Motion ve Shirley Leitch'e göre (2007:33) kamusal kimliği oluşturan altı unsur bulunmaktadır:

- Tarihsel hikayeleştirme: Bireyin hayatında önem arz eden bir tarihin vurgulanmasıdır. Ünlü'ye göre (2018:20), kişinin eğitim, kariyer veya sosyal hayatından bahsedilirken tarihler kişinin hayatını ilginçleştirmekte, kamuoyunun empati kurmasını sağlamaktadır.

- Konumlandırma: Bireyin imajı ile ilişkilendirilmektedir; kamuoyunun birey hakkındaki düşüncelerini kişisel, özel ve genel konumlandırma açısından tespit etmektir. Nessmann'a göre (2009:351-353), kişisel konumlandırmada bireyin kişilik yapısı söz konusudur. Özel konumlandırma bireyin dışarıdan nasıl gördündüğüne odaklanmaktadır. Genel konumlandırmada ise, bireyin benimsediği ideolojiye uygun davranışları ve bu davranışların çıktıları ön plana çıkmaktadır. Bireyin kişisel halkla ilişkiler açısından konumlandırmasında bir uyumluluğun olması gerekmektedir.

- Metalaştırma: Bireyin kendini bir marka olarak sunmasıdır ve marka değeri görmek için yaptığı tüm uygulamaları içermektedir. Ünlü'ye göre (2018:22-23) burada stratejik pazarlama yaklaşımları söz konusudur.

- Medyatikleştirme: Kişinin medyada gündem olması ve olumlu söylemlerin baskın hale gelmesi için uygulanan faaliyetlerdir. Medyatikleştirmenin konumlandırma ve metalaştırma unsurları ile ters düşmemesi için "doğru zamanda doğru mesajı vermek" çok önemlidir.

- Estetikleştirme: Kişinin nesnel iletişimde verdiği mesajın fiziksel özellikleri ile uyumlu olması gerekmektedir.

- Ahlaki kariyer: Bireyin sosyal itibar ve saygınlık kazanmak adına yürüttüğü çalışmaları ve verdiği ödünleri içermektedir.

Kamusal kimliği oluşturan unsurlara bakıldığında kişisel halkla ilişkilerin bireyin geçmişten başlayarak günümüze kadarki hayatını ele aldığı, güçlü yanlarını vurguladığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bireylerin bu kişiselleştirilmiş modeli kullanarak kendi kamusal kimliklerini inşa ettiği ve bu kimliklerin bir söylem alanı olarak görünürlük kazandığı söylenilebilir (Aydemir, 2018:74). Sonuç olarak birey bu model ie kendi değerini vurgulamakta ve rekaber koşullarına karşışık stratejik taktikler geliştirme fırsatı kazanmaktadır (Ünlü, 2018: 18).

İletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler belgesel filmlere ulaşımı kolaylaştırmakta ve belgesel filmlerin daha fazla izleyici kazanmasının yolunu açmaktadır. Ayrıca yaşanan teknik gelişmeler

sayesinde belgesel film türlerinin çeşitlenmesine ve eski belgesellerin iyileştirilmelerine olanak sağlamaktadır (Kohle, 2016:67-69). Belgesel filmlerde çeşitli efektlerin kullanılabilir oluşu hikayelerin daha gerçekçi kılınmasına fırsat tanımaktadır (Tağ Kalafatoğlu, 2019:392). Bu sayede belgesel izleyicileri kendilerini bir maceranın ortasında bulmakta ve filmi yalnızca seyretmemekte, aynı zamanda deneyimlemektedir (Vázquez-Herrero ve López-García, 2019:257). Dolayısıyla belgesel filmler kişisel veya toplu bir etkinlik olarak düşünüldüğünde, bireylere daha etkin, hızlı ve duygusal bir iletişim kurma imkanı vermektedir (Tuğcu vd., 2022:427). Ayyıldız ve Şentürk'e göre (2017:262), özellikle biyografik filmlerde, karakterlerle empatik iletişim kurmada başvurulan, efektler ve sinema dili epey önemlidir. Biyografik belgeseller vefat etmiş liderlerin veya tarihte önemli bir yer edinmiş isimlerin hayatlarını ele almaktadır. Doğal olarak bu filmlerde epik veya gerçekçi bir anlatım söz konusudur (Ünlü ve Yaşar, 2021). Biyografik belgesel filmlerin, hayatı konu edinilen kişinin misyonunu ve vizyonunu paylaştığı didaktik bir yönü bulunmaktadır (Ünlü vd., 2022).

İlgili Çalışmalar

Türk milli şuurunun yeniden oluşmasında önemli roller üstlenen Mehmet Akif Ersoy ile ilgili pek çok çalışma yapılmaktadır. Bu araştırmaların konuları şu şekildedir:

Mehmet Akif Ersoy'un şiirlerinde sosyolojik temaları konusundaki yapılan çalışma Cirhinlioğlu & Tektaş'a (2019) aittir. Mehmet Akif Ersoy'un uygarlık imgesi üzerine Aydın (2012) çalışmalar yapmıştır. Mehmet Akif Ersoy'u milli mücadele açısından ele alan çalışmalar şu şekildedir: Akandere, (2008); Sönmez, (2020). Mehmet Âkif'in savaş edebiyatı ve propagandası üzerine Ulucutsoy (2018) araştırma yapmaktadır. Mehmet Akif Ersoy'un siyasal yönünü ele alan araştırmalar şu şekildedir: Çarkçı, (2020); Kaya, (2009). Mehmet Akif Ersoy'un Mısır'daki yaşamına ilişkin ele alınan çalışmalar şu şekildedir: Kozlu, (2018); Ei-Katory & Deliçay, (2006); Özlük, (2007); Deliçay, (2012) ve Doğan, (2021). Mehmet Akif Ersoy ve İslamcılık konusunda ele alınan çalışma şu şekildedir: Ozan, (2016). Son olarak Mehmet Akif Ersoy'u bir eğitimci olarak ele alan çalışma ise şu şekilde: Özgen, (2013); Baysülen, & Toprakçı, (2017).

Mehmet Akif Ersoy üzerine yapılan çalışmalar analiz edildiğinde onun edebi kişiliği, eğitimci kimliği,siyasi kimliği ve milli mücadeleye olan katkıları üzerine çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmadaysa Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkileri üzerine yoğunlaşılarak onun hangi halkla ilişkiler modeli üzerinden kendi kimliğini inşaa ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

ARAŞTIRMA VE BULGULAR

Yöntem

Söylem, toplumu kuşatan bellek, biliş ve toplumsal üyelerin ideolojileriyle ortaya çıkmaktadır. Van Dijk'e göre, ideolojiler toplumsal olarak öğrenilen ve aktarılan kollektif bir yapıdır. Dolayısıyla bu kollektif yapının söylemsel çözümlemesi yapılırken onlar-biz ya da iç-dış ayrımı toplumsal kimliklere ilişkin tutumlar odağına alınarak yapılmaktadır (Gül ve Nizam, 2021:193). Bu bağlamda söylemsel çözümleme toplumsal yapıdaki güç-iktidardaki etkililiği ve değişimi kitle iletişim araçlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Eleştirel söylem analizi yaklaşımında medya metinleri makro ve mikro yapıda incelenmektedir. Makro yapıda metin durumsal açıdan ortaya konulurken mikro yapıda cümle yapıları, nedensellik ilişkileri ve retorik unsurları irdelenmektedir (Gül ve Nizam, 2021:193). Bu bağlamda çalışmanın araştırma soruları aşağıdaki gibidir:

- Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler açısından konumlandırma unsurları nelerdir?
- Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler açısından tarihsel hikayeleştirme unsurları nelerdir?

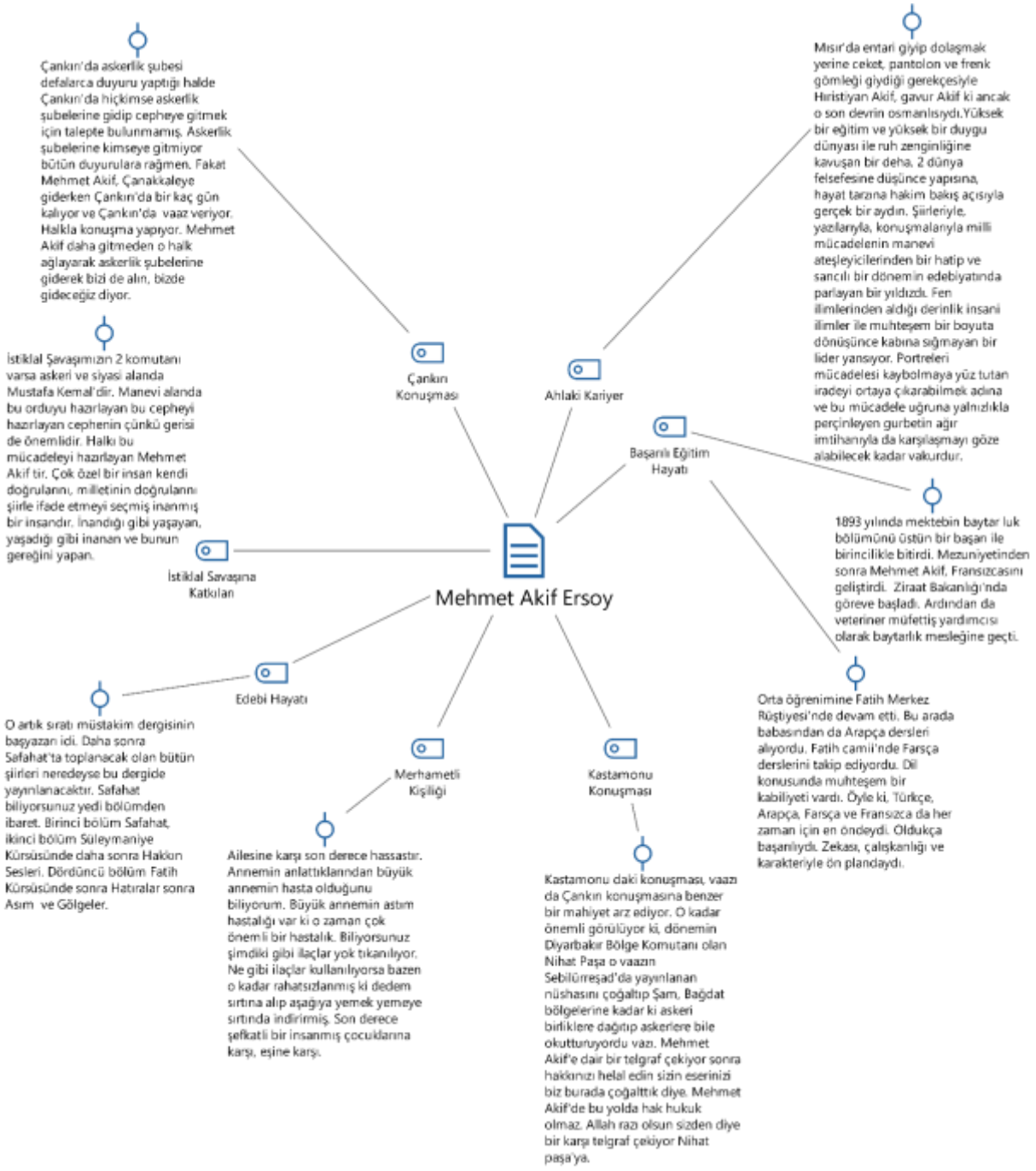
Bulgular

İstiklal Şairi Mehmet Akif Ersoy (2013) belgeseli maxqda programında söylem analizi metoduyla analiz edildiğinde elde edilen bulgular şöyledir: Tarihsel hikayeleştirme temasında Mehmet Akif Ersoy'un biyografik özelliklerine yer verilmektedir. Bu tema içerisinde eğitim hayatı, edebi hayatı ve İstiklal Savaşı'na katkıları yer almaktadır.

Konumlandırma temasındaysa özel konumlandırma alt başlığında entelektüel kişiliği, ahlaki ilkelere bağlılığı ve merhametli yapısına yer verilmektedir. Genel konumlandırmadaysa toplumdaki algına yer verilmektedir.

Medyatikleştirme temasında Mehmet Akif Ersoy'un İstiklal Savaşı sürecindeki iletişim ve propaganda faaliyetlerine yer verilmektedir. Bu propaganda faaliyetleri içerisinde Çankırı konuşması ve Kastamonu konuşmasına değinilmektedir.

Ahlaki kariyer temasında bu temaların bir özeti niteliğinde genel bir sunum yapılmaktadır. Bu temaların şemalaştırılmış şekli aşağıdaki gibidir.



Şekil 2: Mehmet Akif Ersoy Belgeselinin Söylem Temaları

Belgeseldeki temalar makro açıdan analiz edildiğinde elde edilen bulgular şu şekildedir: Tarihsel hikayeleştirme sürecinde Mehmet Akif'in eğitim hayatına değinilmektedir. Bu süreç, "Orta öğrenimine Fatih Merkez Rüştiyesi'nde devam etti. Bu arada babasından da Arapça dersleri alıyordu. Fatih camii'nde

Farsça derslerini takip ediyordu. Dil konusunda muhteşem bir kabiliyeti vardı. Öyle ki, Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca da her zaman için en öndeydi. Oldukça başarılıydı. Zekası, çalışkanlığı ve karakteriyle ön plandaydı." Şeklinde ifade etmektedir. Eğitim hayatının son dönemi ve mesleki hayatının başlangıcını "1893 yılında mektebin baytarlık bölümünü üstün bir başarı ile birincilikle bitirdi. Mezuniyetinden sonra Mehmet Akif, Fransızcasını geliştirdi. Ziraat Bakanlığı'nda göreve başladı. Ardından da veteriner müfettiş yardımcısı olarak baytarlık mesleğine geçti." şeklinde özetlenmektedir.

Tarihsel hikayeleştirme kapsamında Mehmet Akif'in edebi hayatına da değinilmektedir. "O artık sıratı müstakim dergisinin başyazarı idi. Daha sonra Safahat'ta toplanacak olan bütün şiirleri neredeyse bu dergide yayınlanacaktır. Safahat biliyorsunuz yedi bölümden ibaret. Birinci bölüm Safahat, ikinci bölüm Süleymaniye Kürsüsünde daha sonra Hakkın Sesleri. Dördüncü bölüm Fatih Kürsüsünde sonra Hatıralar sonra Asım ve Gölgeler." Edebiyat hayatı belgeselde Safahat eseri üzerinden anlatılmaktadır.

Tarihsel hikayeleştirme temasının son başlığı ise Mehmet Akif'in İstiklal Savaşı'na katkılarıdır. Onun savaşa olan katkısı "İstiklal Savaşımızın iki, komutanı varsa askeri ve siyasi alanda Mustafa Kemal'dir. Manevi alanda bu orduyu hazırlayan bu cepheyi hazırlayan kişi de önemlidir. Çünkü cephenin gerisi de önemlidir. Halkı bu mücadeleyi hazırlayan Mehmet Akif'tir. Çok özel bir insan kendi doğrularını, milletinin doğrularını şiirle ifade etmeyi seçmiş inanmış bir insandır. İnandığı gibi yaşayan, yaşadığı gibi inanan ve bunun gereğini yapan." şeklinde anlatılmaktadır.

Belgeselde Mehmet Akif'in konumlandırılmasında özel konumlandırma alt grubunda ahlak ilkelerine bağlılığına yer verilmiştir; "Almanlar, Müslüman esirlerin durumunu yerinde incelemeleri için Osmanlı Devleti'nden bir heyeti Almanya'ya davet ettiler. Berlin'e gidecek olan heyeti, o zaman Osmanlı'nın haber alma ve casusluk örgütü olan Teşkilât-ı Mahsusa seçecekti. Teşkilat-ı Mahsusa, heyetin başında bizzat Akif'in olmasını istedi ….. Alman Devleti bütün masrafları üstleniyordu. Devletin statüsü vardır. Birinci sınıf otelde kalacak. Birinci sınıf lokantalarda yiyecek ve günde şu kadar bir harcırah alacak. Mehmet Akif bunları kabul etmiyor. Diyor, buraya gelseydim, nerede kalabileceksem öyle bir yerde kalacağım. Alman Devleti ikinci sınıf bir otel bulmak mecburiyetinde kalıyor. Akif, bir gün bir dostunun oğluyla karşılaşır. Orada kaldığı otelde misafir ediliyor ve yemek yiyorlar. Akif diyor ki, bu delikanlının hesabını ayrı yaz. O, Alman devletinin davetlisi değil, benim davetlimdir. Karşıdaki efendim bize talimat verildi diyor. Akif'in bütün misafirleri de bizim misafirimizdir diyor. Akif, hayır diyor. Çok ısrar edince onun faturası ayrıl kesilmiş. Akif böyle bir Akif. Yani bir kişinin yaptığı kahvaltıyı sen ödersen ne olur, devlet ödese ne olur? Bırak devlet ödesin. Fakat Mehmet Akif, bu bir vebaldir ve sen benim misafirim olarak geldin diyerek kendisi ödüyor."

Belgeselde Mehmet Akif'in özel konumlandırılması noktasında entelektüel kişiliğine de değinilmiştir; "Halkalı'daki Ziraat mektebine yürüyerek gidip geliyor. Halkalı-Fatih arasını her gün yürüyerek gidip geliyor. Arabaya binmek şehir içinde ayıptır diyor. Böyle de bir yürüme gücü var. Yani komple sporcu o noktadan baktığımız zaman. Sanat yönünde de kendisi ney üflüyor. Neyzen Tevfik'ten alıyor dersi belirli bir aşamadan sonra bu saatten sonra dede efendi olacak halim yok ya bu kadarı bana yeter diyor. Çocuklarına piyano ve resim dersi aldırıyor. Resim dersini Nazım Hikmet in annesinden alıyor çocukları ve kendisi Mısır'da iken torunu olduğunda da torunun 4-5 yaşlarına geldiğini öğrendiğinde mektup yazıp artık yaşı gelmiş ihmal etmeyin keman dersi aldırın diyor torunu için. Ali Rıfat Çağatay'da birkaç tane eserini bestelemiş." şeklinde onun entelektüel kişiliğine vurgu yapılmıştır.

Özel konumlandırılması temasında Mehmet Akif'in merhametli yapısına da yer verilmektedir. Onun merhametli yapısı, "Ailesine karşı son derece hassastır. Annemin anlattıklarından büyük annemin hasta olduğunu biliyorum. Büyük annemin astım hastalığı var ki o zaman çok önemli bir hastalık. Biliyorsunuz şimdiki gibi ilaçlar yok tıkanılıyor. Ne gibi ilaçlar kullanılıyorsa bazen o kadar rahatsızlanmış ki dedem sırtına alıp aşağıya yemek yemeye sırtında indirirmiş. Son derece şefkatli bir insanmış çocuklarına karşı, eşine karşı." anlatımıyla onun merhametine örnek verilmiştir.

Mehmet Akif'in genel konumlandırması ise İstiklal Marşı ve Çanakkale şiiri üzerinden anlatılmaktadır; "Süleyman Nazif'in tanımlamasından ve diğer bütün herkesin söylediğinden bizim çıkardığımız eğer hiçbir eser yazmasaydı, İstiklal Marşı ve Çanakkale şiirleri bizim için Akif'in büyüklüğüne yeterli olurdu." açıklaması Mehmet Akif'in eserlerinin insanlar üzerindeki bıraktığı etkinin gücüne dikkat çekmektedir.

Medyatikleştirme temasında İstiklal Savaşı sürecinde Mehmet Akif'in yürüttüğü propaganda faaliyetlerine değinilmektedir. Bu kapsamda belgeselde Çankırı ve Kastamonu konuşmalarına yer verilmiştir. Çankırı konuşması ile ilgili şu açıklamalara yer verilmiştir: "Çankırı'da askerlik şubesi defalarca duyuru yaptığı halde Çankırı'da hiç kimse askerlik şubelerine gidip cepheye gitmek için talepte bulunmamış. Askerlik şubelerine kimseye gitmiyor bütün duyurulara rağmen. Fakat Mehmet Akif, Çanakkale'ye giderken Çankırı'da birkaç gün kalıyor ve Çankırı'da vaaz veriyor. Halkla konuşma yapıyor. Mehmet Akif daha gitmeden o halk ağlayarak askerlik şubelerine giderek bizi de alın, bizde gideceğiz diyor." Örnekte görüldüğü üzere Mehmet Akif'in yaptığı konuşmalar Çankırı halkının savaşa katılımında rol oynamaktadır.

Kastamonu konuşmaları ile ilgili şu açıklamalar yapılmıştır: "Kastamonu'daki konuşması Çankırı konuşmasına benzer bir mahiyet arz ediyor. O kadar önemli görülüyor ki, dönemin Diyarbakır Bölge Komutanı olan Nihat Paşa o vaazın Sebilürreşad'da yayınlanan nüshasını çoğaltıp Şam, Bağdat bölgelerine kadar ki askeri birliklere dağıtıp askerlere bile okutturuyordu vazı. Mehmet Akif'e dair bir telgraf çekiyor sonra hakkınızı helal edin sizin eserinizi biz burada çoğalttık diye. Mehmet Akif'de bu yolda hak hukuk olmaz. Allah razı olsun sizden diye bir karşı telgraf çekiyor Nihat Paşa'ya." Çankırı ve Kastamonu konuşmalarıyla ilgili açıklamalarından Mehmet Akif'in milli mücadeleye katılımı artırma noktasında önemli bir etkisi olduğu görülmektedir.

Ahlaki kariyer temasındaysa, "Mısır'da entari giyip dolaşmak yerine ceket, pantolon ve frenk gömleği giydiği gerekçesiyle Hıristiyan Akif, gavur Akif ki ancak o son devrin Osmanlısıydı. Yüksek bir eğitim ve yüksek bir duygu dünyası ile ruh zenginliğine kavuşan bir deha. 2 dünya felsefesine düşünce yapısına, hayat tarzına hakim bakış açısıyla gerçek bir aydın. Şiirleriyle, yazılarıyla, konuşmalarıyla milli mücadelenin manevi ateşleyicilerinden bir hatip ve sancılı bir dönemin edebiyatında parlayan bir yıldızdı. Fen ilimlerinden aldığı derinlik insani ilimler ile muhteşem bir boyuta dönüşünce kabına sığmayan bir lider yansıyor. Portreleri mücadelesi kaybolmaya yüz tutan iradeyi ortaya çıkarabilmek adına ve bu mücadele uğruna yalnızlıkla perçinleyen gurbetin ağır imtihanıyla da karşılaşmayı göze alabilecek kadar vakurdur." açıklaması yapılmaktadır. Buna bağlı olarak Mehmet Akif'in son Osmanlı aydını kimliğini temsil ettiğini ve karakteristik yapısıyla da bu kimliği desteklediği görülmektedir.

Belgesel mikro açıdan ele alındığında özne olarak kullanılan kelimeler, istiklal şairi, vatan şairi, bayrak şairi, hatip, gazetecidir. Belgeselde günlük bir dil ve aynı zamanda devrik yapılı cümle kullanımı bulunmaktadır. Cümleler arasında tarihsel referans yer almaktadır. Bu referans kullanımına, "İşgale uğrayan Anadolu topraklarında direniş başlamıştı. Akif için geri dönüş zamanıydı. Harekete bizzat katılan Akif'in Balıkesir'de verdiği hutbe büyük ilgi görmüştü. Birçok yerde hutbe vererek insanları direnişe çağırdı. İstanbul'da rahat hareket etme olanağı kalmayan Mehmet Akif, oğlu Emin'i yanına alarak Anadolu'ya geçti. Sebilürreşad' ı Ankara'da çıkarması için Mustafa Kemal Paşa'dan davet gelmişti. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışının ertesi günü olan 24/4/1920 günü Ankara'ya vardı. Milli mücadeleye şair hatip seyyah gazeteci ve siyasetçi olarak bizzat katıldı. O artık birinci meclisin Burdur milletvekiliydi. Akif, milli mücadele başladığı zaman gönüllü olarak milli mücadeleye katıldı." açıklaması Anadolu'nun işgallere karşı direnişinden meclisin açılış sürecine kadar ki süreç tarihsel referans ilişkisi içerisinde sunulduğunu göstermektedir.

Belgesel retoriksel açıdan değerlendirildiğinde kişisel tecrübelerle ikna teknikleri kullanılmıştır. Bu bağlamda belgeselde araştırmacı yazarlar ve Mehmet Akif Ersoy'un torununun anlatımlarından faydalanılmıştır.

SONUÇ

Mehmet Akif Ersoy'un biyografik belgeselindeki kişisel halkla ilişkiler faaliyetlerinin ele alındığı bu çalışmada elde edilen sonuçlar şu şekildedir: Belgeselde Mehmet Akif Ersoy'un kişisel halkla ilişkiler faaliyetleriyle ilgili makro söylem konuları tarihsel hikayeleştirme, konumlandırma, medyatikleştirme ve ahlaki kariyer üzerinedir.

Tarihsel hikayeleştirme temasında edebi hayatı, eğitim hayatı ve İstiklal Savaşı'na olan katkılarına yer verilmiştir. Bu temada genel olarak Mehmet Akif Ersoy'un çocukluğu, eğitimi, edebi kişiliğinin gelişimi ve milli mücadele yıllarını anlatarak tarihsel bir biyografi ortaya konulmuştur.

Konumlandırma temasında Mehmet Akif'in toplumsal açıdan genel konumlandırması şair kimliği üzerine oluşturulmuştur. Özel konumlandırılması ahlaki ilkelere bağlılığı, entelektüel yapısı ve merhametli olması üzerine inşa edilmiştir.

Mehmet Akif'in medyatikleştirme temasındaki faaliyetleri kapsamında milli mücadeleye katkı sağlamak amaçlı yaptığı konuşmalar ele alınmaktadır. Belgesel kapsamında Kastamonu ve Çankırı konuşmaları üzerine vurgu yapılmaktadır.

Ahlaki kariyer ilkesinde de Mehmet Akif'in tüm bu kimliklerinin harmanlandığı davranışları üzerine genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Onun aydın bir kişiliğe sahip olduğunu ve bu kişiliği islami felsefeyle yoğurduğu böylece oluşan portrenin bir mücadeleci liderliği yansıttığının altı çizilmektedir.

Belgesel mikro düzeyde incelendiğinde Mehmet Akif yerine istiklal şairi, vatan şairi ve bayrak şairi kavramları kullanılmaktadır. Kullanılan cümle yapısı devriktir. Belgeselde kullanılan retorikse kişisel tecrübelerden faydalanmadır. Bu retorik yapısının ortaya çıkmasında Mehmet Akif Ersoy'un torununun anlatıcı olması da etkilidir.

Sonuç olarak bu araştırmada Mehmet Akif Ersoy düşünce yapısının davranış kalıplarıyla bütünleştiği bir kişisel halkla ilişkiler modeli sergilediği tespit edilmiştir. Mehmet Akif Ersoy'un biyografisi ile ilgili araştırma yapacak araştırmacıların Mehmet Akif'in liderlik yaklaşımları ve liderlik rolleri üzerine çalışma yapması halkla ilişkiler açısından portresinin tamamlanması açısından etkili olacaktır.

KAYNAKÇA

Akandere, O. (2008). Oğlu Emin Akif Ersoy'un Anlatımlarıyla Mehmet Akif Ersoy'un Milli Mücadeleye Katılması ve Bazı Hususiyetleri. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (20), 721-729.

Arslan, H. (2014). Mehmet akif ersoy'un şahsiyeti ve millî mücadeledeki rolü. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5(1), 117-150.

Avşar, Z. (2010). Siyasal iletişim bağlamında bir biyografi çalışması: Mehmet Akif Ersoy. İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, (30), 241-284.

Baysülen, E., & Toprakçı, E. (2017). Mehmet Akif Ersoy'un Eğitim Felsefesi (Konuşmaları Ve Yazdıkları Işığında Nitel Bir Analiz). Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, (42), 168-188.

Beyaz, Y. (2021). Vatanından Uzakta Bir İstiklal Şairi: Mehmet Âkif. Sırat-I Müstakim/Sebilürreşad Dergisi ve Mehmet Âkif Ersoy, 243.

Cirhinlioğlu, Z., & Tektaş, M. (2019). Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Sosyolojik Temalar. Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7(1), 99-109.

Çarkçı, A. (2020). Meşrutiyetten Cumhuriyete Mehmet Akif Ersoy'un Siyasi Faaliyetleri ve Düşünsel Biyografisinde Yer Alan Siyasal Kavramlar. Mevzu–Sosyal Bilimler Dergisi, (3), 9-43.

Deliçay, T. (2012). Mısırlı Edip Abdulvehhâb Azzâm'ın Kaleminden Mehmet Âkif. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(1), 111-123.

Demir, İ. (2022). Bir Eğitimci ve Din Eğitimcisi Olarak Mehmet Akif Ersoy. Karadeniz Araştırmaları, 19(73), 133-145.

Doğan, A. (2021). Mehmet Akif'in Seyahatleri ve Mısır Yılları. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (Hütad), (35/Özel Sayı), 103-113.

Ei-Katory, E. S. A., & Deliçay, T. (2006). Mehmet Akif'in Mısır'daki Çalışmaları ve Kültürel Çevresi. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11(2).

Göçer, G. (2017). Mehmet Akif Ersoy'un siyasal kimliği ve ittihat ve terakki cemiyeti ile olan ilişkisi. Mehmet Akif Ersoy üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi, 9(19), 354-367.

Gül, S. S., & Nizam, Ö. K. (2021). Sosyal bilimlerde içerik ve söylem analizi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (42), 181-198.

Işık, M. (2007). Televizyon ve Çocuk, Eğitim Kitabevi Yayınları, Konya.

Işık, M. (2014). Globalleşme -Yerelleşme Ve Medya . Selçuk İletişim , 1 (4) , 38-43 .

Karabulut, M. (2021). Mehmet Akif Ersoy ve Hikmetli Şiir. Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, (Yûnus Emre'den Mehmed Âkif'e Şiir Özel Sayısı), 34-44.

Karabulut, M., & Bulut, E. (2021). Mehmet Âkif Ersoy ve İstiklal Marşı. Turkish Academic Studies-Turas, 2(2), 138-142.

Karışman, F. Z. (2018). Mehmet Âkif Ersoy Hayatı Mûsikî Yönü ve Bestelenmiş Şiirleri (AH Turabi). Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), 18(1), 635-644.

Kaya, H. (2009). Mehmet Akif Ersoy'un dini ve siyasi fikirleri/Mehmet Akif Ersoy's religious and palitical ideas.

Kohle, F. H. (2016). What is social media and why is it important to documentary Filmmakers?. Media Watch, 7(1), 55-74.

Kozlu, Z. G. (2018). Mehmet Akif Ersoy'un Mısır Hayatı Ve Mısır'da Yazdıkları. Researcher, 6(4), 431-445.

Motion, J., & Leitch, S. (2007). A toolbox for public relations: The oeuvre of Michel Foucault. Public Relations Review, 33(3), 263-268.

Motion, J. (2000). Personal public relations: identity as a public relations commodity, Public Relations Review, 25(4), 465-479.

Nessmann, K. (2009). Personality PR. The Phenomenon of Personalization. In Rogojinaru, A. and Wolstenholme, S. (Eds.). Current Trends in International Public Relations (pp. 351-364). Bukarest: Tritonic.

Ozan, İ. H. (2016). Iı. Abdülhamid Döneminde İslamcı Muhalefet Ve Mehmet Akif Ersoy. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4(4-5), 145-163.

Özbalcı, M. (1987). Batılılaşma Gayretlerimiz ve Mehmet Akif Ersoy. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 2(1), 190-221.

Özdabak, P. Ş. (2017). Mehmet Akif Ersoy Ve İmparatorluktan Ulus-Devlete Geçiş Sürecinde Kimlik Dönüşümleri (1918-1920). Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi, 19.

Özgen, M. (2013). Mehmet Akif Ersoy'un Türk Eğitimine Katkıları. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1(27), 1-22.

Özlük, N. (2007). Mehmet Âkif'in Mısır Dönüşü ve Vefatı Günlerinin Dönemin Matbuatına Yansıyışına Dair Bibliyografya. İlmi Araştırmalar, (23), 151-154

Sönmez, Z. (2020). Hasan Basri Çantay'ın Mehmet Âkif Ersoy'la Dostluğu ve Millî Mücadele'ye Katkıları. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 22(TBMM'nin 100. Yılı ve Millî İrade Özel Sayısı), 172-189.

Şahin, S. (2017). Milli Mücadele Döneminde Mehmet Akif Ersoy'un Kastamonu Vaazı Üzerine Bir İnceleme. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 19(2), 311-338.

Tağ Kalafatoğlu, Ş. (2019). Belgesel Drama Filmlerin Eğitsel Amaçlarla Kullanımı. Odü

Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (Odüsobiad), 9(2), 391-403.

Taştan, Z. (2018). Mehmet Akif Ersoy'da Şehadet Anlayışı. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 5(12), 803-828.

Tuğcu, M. S., Hıdıroğlu, İ., & Demir, S. T.(2022) Biyografi Belgesellerinde Portrenin İnşası ve Anlatı. Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, 10(1), 403-439.

Türk, O. (2016). Mehmet Akif Ersoy'un "Safahat" Adli Eserinde Sosyal Eğitim Unsurlari. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (Asos Journal), 4(26), 443-457.

Ulucutsoy, H. (2018). Balkan Harbi'nden Millî Mücadele'ye Mehmet Âkif'in Savaş Edebiyatı ve Propagandası İstikametindeki Faaliyetleri. Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 5(2), 200-234.

Ünlü, S. (2018). Kişisel Halkla İlişkiler. Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. & Yaşar, L. (2021), Biyografik Filmlerde Toplumsal Cinsiyet Rolleri ve Liderlik Yaklaşımları: Tomiris, Elizabeth ve Cleopatra, Yayın Yeri:Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Editör:Mihrican AYLANÇ, Basım sayısı:1, ISBN:978-975-6002-21-6, Bölüm Sayfaları:65 -80 içinde Kadın Odağında Toplumsal Cinsiyet Disiplinlerarası Yaklaşımlar.

Ünlü, S. , Yaşar, L. & Bilici, E. (2022). Sustainable Leadership Practices in Public Relations: A Study on TED Leadership Talks . Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi , Halkla İlişkiler ve Sürdürülebilirlik Özel Sayısı , 154-175 . DOI: 10.17829/turcom.1019860.

Vázquez-Herrero, J., & López-García, X. (2019). When media allow the user to interact, play and share: recent perspectives on interactive documentary. New Review of Hypermedia and Multimedia, 25(4), 245-267.

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN YANSIMASI ALMANYA TÜRKÜLERİNDE HÂKİM OLAN DUYGU DURUMLARI

EMOTIONS DOMINANT IN GERMAN FOLK SONGS, WHICH ARE REFLECTIONS OF TURKISH CULTURE

***Fatma KARAMAN*[1]**

[1]*Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversite, İnsani ve Sosyal Bilimler Fak, Bölüm, Elazığ, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0461-5593*

ÖZET

İnsana özgü olan duyguların resim, heykel, şiir ve roman gibi birçok alternatif sanatsal biçimlerde yansıtılması olanaklıdır. Duyguları ifade etme biçimlerinden biri de türkülerdir. Türkülerde yaşanılan veya şahit olunan olayların kişide bıraktığı hissiyatın ve duyguların kelimeler ve ezgisel söylemler aracılığıyla ortaya çıkması söz konusudur. Dolayısıyla türküler hem somut yaşanılan olgu ve olayların hem de söz konusu olayların ve yaşantıların kişide yarattığı duygu durumlarına ilişkin bilgi vermede zengin yaratılardır. Bu bağlamda bu çalışmada Almanya'ya 1960'lı yıllarda geçici işçi olarak giden ve zaman içerisinde Almanya'da bir kültür oluşturan Türk gurbetçilerin Almanya'da kaldıkları dönemde yaktıkları türkülerde hâkim olan duygu durumları incelenmiştir. Çalışmada birincil kaynak olarak kullanılan türküler, birebir Almanya'ya giden ve oradaki yaşantıyı tecrübe edinen kişiler tarafından yakıldığı için tespitlerde bulunulması konusunda yeterli kaynak oluşturmuşlardır. Çalışmada betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Bu amaca ulaşmak için Almanya'da Türk gurbetçiler tarafından yakılan ve daha sonra Ali Osman Öztürk tarafından derlenip yayınlanan türküler analiz edilmiştir. Analizler sonucunda belirlenen duygu durumları temalar altında toplanarak kategorilere ayrılmıştır. Yabancı topraklarda yaşadıkları güçlüklerin veya kolaylıkların Türk gurbetçilerde bıraktığı duyguların genel olarak hangi temalar altında toplandığı araştırılmıştır. Çalışmada tespit edilen temalara ilişkin örnekler verilerek temalar yorumlanmıştır. Çalışma sonucunda Almanya türkülerinde acı, üzüntü ve özlem gibi duyguların yaygın olarak yansıtıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Almanya, Türküler, duygu durumu, gurbet.

ABSTRACT

It is possible to reflect human feelings in many alternative artistic forms such as painting, sculpture, poetry and novel. One of the ways of expressing emotions is folk songs. It is in question that the feelings and emotions left by the events experienced or witnessed in the folk songs are revealed through words and melodic discourses. Therefore, folk songs are rich creations in providing information about both concrete facts and events and the emotional states created by the events and experiences in question. In this context, in this study, the prevailing moods in the folk songs that Turkish expatriates, who went to Germany as temporary workers in the 1960s and formed a culture in Germany over time, were examined during their stay in Germany. Since the folk songs used as the primary source in the study were burned by people who went to Germany and experienced the life there, they constituted sufficient resources for determinations. In the study, descriptive analysis method was preferred. In order to achieve this aim, folk songs written by Turkish expatriates in Germany and later compiled and published by Ali Osman Öztürk were analyzed. The emotional states determined as a result of the analyzes were grouped under themes and divided into categories. It has been researched under which themes the feelings of the difficulties or conveniences they experienced in foreign lands in Turkish expatriates in general. The themes were interpreted by giving examples of the themes identified in the study. As a result of the study, it was concluded that the emotions such as pain, sadness and longing were widely reflected in German folk songs.

Keywords: Migration, Germany, Folk songs, mood, expatriate.

GİRİŞ

Almanya'nın ikinci dünya savaşında yenilmesi neticesinde Almanya hızlı bir şekilde ekonomisini düzeltmek üzere yeni üretim olanakları yaratmıştır. İş sahasının gelişmesine bağlı olarak Almanya'nın sahip olduğu insani iş gücü yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla Almanya eksik olan insan gücünü dış ülkelerden işçi talep ederek giderme yoluna gitmiştir. Söz konusu ülkeler arasında Türkiye'de yer almıştır. Bu doğrultuda Almanya 1961 yılında Türkiye'den işçi talep etmek için Türkiye ile iş gücü anlaşması imzalamıştır. Bu anlaşma kapsamında bilhassa kırsal bölgeler olmak üzere Türkiye'nin birçok ilinden Türk vatandaşları işçi olarak Almanya'ya göç etmiştir. Başta para kazanmak adına geçici bir süreliğine Almanya'ya giden gurbetçiler her ne kadar Almanya'ya göç etmeden önce planlamasalar da bulundukları yerlerde uzun süre kalarak yabancı topraklarda hayatlarını devam etmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla iş amacıyla geçici süreliğine Almanya'ya giden Türk gurbetçiler, yaşadıkları yerlerde kültürel bir coğrafya oluşturmuşlardır. Çünkü "Türk kültürü, Türk milletinin yaşadığı mekânla etkileşimi, binlerce yıllık tarihinin bir birikimidir" (Tanrıkulu, 2022: 163). Almanya'ya göç eden gurbetçiler Türk kültürünü yabancı topraklara da taşıyarak Türklere özgü olan birçok özelliği Almanya'ya yansıtmışlardır. Bunlardan biri de türkülerdir. İlk etapta yabancı dil sorunu yaşayan gurbetçiler kendilerini türkülerle ifade etme yoluna giderek Almanya türküleri olarak nitelendirilen çok sayıda türkü yakmışlardır. Bu türküler bu süreçte yaşanılan olayların onlarda bıraktığı duygu durumlarını ifade edebilmek için bir rahatlama ve kendilerini dile getirebilme aracı olmuştur. Bu türküler, Almanya'daki Türk müzik cemiyetleri ve Türk derneklerinde usta çırak ilişkisi usulünce yakılmasına bağlı olarak hem anonim özelliğe hem de halk edebiyatı âşıkları tarafından yakılmış olması özelliğine sahiptir (Öztürk, 2010:3). Anlaşıldığı gibi profesyonel bir alt yapıya dayanmadan hayatın günlük akışında yakılan bu türküler daha sonra Ali Osman Öztürk tarafından derlenip "Alamanya Türküleri" başlığı altında basılarak birçok kişiye ulaşımı sağlanmıştır. Anonim halk şiirinin bir türü olan türkü kavramı Türk kelimesinden türetilip Türk'e ait olan anlamına gelmektedir (Aslan, 2021: 138). Dolayısıyla türküler Türk kültürünün ezgisel yolla dile getirilmesi olarak da tanımlanabilir. Türkülerde ait olduğu milletin ruh hali, neşesi, derdi, inancı, zevkini ve yaşadığı olayların yansıması görülmektedir (Kaya, 2007: 741). Bu bağlamda bu çalışmada Almanya'ya 1960'lı yıllarda geçici işçi olarak giden ve zaman içerisinde Almanya'da bir kültür oluşturan Türk gurbetçilerin Almanya'da kaldıkları dönemde yaktıkları türkülerde hâkim olan duygu durumları incelenmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz araştırmada ulaşılan verilerin temalar biçiminde gruplanması ve yorumlanmasıdır (Kartal, 2021:233). Bu bağlamda bu çalışmada Türk gurbetçilerin Almanya'da kaldıkları dönemde yaktıkları türkülerde hâkim olan duygu durumlarının neler olduğu araştırılmıştır. Analizler sonucunda belirlenen duygu durumları temalar altında toplanarak kategorilere ayrılmıştır. Yabancı topraklarda yaşadıkları güçlüklerin veya kolaylıkların Türk gurbetçilerde bıraktığı duyguların genel olarak hangi temalar altında toplandığı incelenmiştir. Verilerin analiz edilmesinde ise yorumbilimden faydalanılmıştır. Genel olarak bir durumu açıklamak olan (Palmer, 2008) yorumbilim "bir metinde olduğu düşünülen gizli ya da derin anlamın ortaya çıkarılması ve yorumlanmasında metnin yazarından, yazıldığı dönemden, kullanılan dilden vb. hareketle yorumlanması" (Kolcu, 2008: 432) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla çalışmada tespit edilen temalara ilişkin örnekler verilerek temalar yorumlanmıştır.

Evren ve Örneklem

Bu çalışmada evren ve örneklemin belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme yönteminde araştırma konusuna ilişkin en kapsamlı bilgiye sahip olan bireylere veya olaylara ulaşılarak detaylı bilgi edinilir (Şahan/Uyangör, 2021: 124). Bu bağlamda bu çalışmada da Almanya'ya işçi olarak giden ve orada Türk gurbetçiler tarafından yakılan türküler incelenmiştir. Araştırmada toplamda 51 türkü incelenmiştir.

Almanya Türkülerinde Hâkim Olan Duygu Durumları

Almanya'ya göç olgusunun temelinde her ne kadar ekonomik sebepler olsa dahi, süreç içerisinde göçün duygusal boyutunun etkileri geniş çaplı olmuştur. Almanya'ya göç olgusunun gurbetçiler üzerindeki duygusal etkileri türkülere yansıtılmıştır. Dolayısıyla aşağıda Almanya'da yakılan türkülerde hâkim olan duygu durumları temalar altında analiz edilerek yorumlanmıştır.

Tema 1: Özlem

"Almanya yolları uzayıp gider/Hep bana düşmüş acıyan keder

Sevdiğim de döne döne el eder/Ölmeden öldürdü hasretlik beni"(Öztürk, 2001:142).

Göç olgusunun ilk etapta göç eden kişide meydana getirdiği duygulardan biri de özlemdir. Para kazanmak amacıyla Almanya'ya giden Türk gurbetçiler sevdikleri kadını veya erkeği yıllarca görmeyerek onlara büyük bir özlem duymuşlardır. Nitekim yukarıdaki dizelerde Türkiye ile Almanya arasındaki uzaklığa ve zamanın şartlarının elverişli olmamasına bağlı olarak sevgiliye duyulan özlem dile getirilmiştir.

"Dereler yandan gelir/Bu sevda candan gelir

Sevdiğim koku koku sürmüş/Ta Almanya'dan gelir" (Öztürk, 2001: 144).

Sevdiğini Almanya'ya gönderip Türkiye'de kalanlar da aynı şekilde bu özlemi çekmişlerdir. Yukarıdaki dizelerde sıladaki sevgilinin Almanya'da bulunan sevdiğinin kokusunu aldığını dile getirerek özleminin büyüklüğünü vurgulamıştır.

"Hasretim vatana bağrım sızlar/Anneyi babayı gönül arzular

Sılada ki körpe körpe kuzular/Garip babam derler ağlar mola" (Öztürk, 2001: 202).

Türkülere yansıyan özlem sadece eşe veya sevgiliye değil; anne, baba ve çocuklara da duyulan özlem de dile getirilmiştir. Almanya göç eden gurbetçilerin büyük bir bölümü evli olup sılada eşlerini ve çocuklarını yıllarca görememişlerdir. Yukarıdaki dizelerde küçük çocuklarına hasret bir babanın yanında anne ve babasını görmeyi arzulayan bir evlat ön plandadır.

Tema 1.1. Vatan özlemi

"Tren gelir öterek/Kömürleri dökerek

Vatanımdan ayrıldım/Göz yaşımı dökerek" (Öztürk, 2001: 145).

Sevgiliye, eşe, çocuklara, anne, baba ve kardeşlere duyulan özlemin yanında vatana duyulan özlem de türkülerde dikkati çekmektedir. İlk defa yurt dışına giderek vatanından ayrılan Türk gurbetçiler yurttan ayrılmadan önce dahi vatanlarını özlemeye başlamışlardır. Yukarıdaki dizelerde vatandan ayrılırken vatan hasretinin başladığı dile getirilmiştir.

"Ayrı düştüm vatanımdan ilimden/Servetim yok, sermayem yok elimden

Bilinmiyor yoksulların halinden/Almanya'ya mecbur etti fakirlik" (Öztürk, 2001: 148).

Yukarıdaki dizelerde memleketteki ekonomik olanakların kısıtlı olması nedeniyle maruz kalınan yoksulluğun vatandan ayrılmaya sebep olduğu ve Almanya'ya mecburi bir gidişin kaçınılmazlığı vurgulanarak vatandan ayrı olmanın yarattığı özlem belirtilmiştir.

"Bir kara sevdadır vatana hasret/Tüter de burnumda bitmiyor anam anam

Yüreğim dolu dolu her yanım bir dert/Dertler çoğaldı da bitmiyor anam" (Öztürk, 2001: 150).

Diğer bir türküde vatan özlemi kara sevdayla ilişkilendirilerek benzetme yoluyla özlem dile getirilmiştir. Yukarıdaki dizelerde annesine seslenerek vatan özlemini haykıran bir gurbetçi görülmektedir.

"Alaman'ın yurdunu/Nasıl sevem yurdunu

Ben parayı neyleyim/Ben özledim yurdumu" (Öztürk, 2001: 161).

Almanya'da gurbetçilerin yaşadıkları bir takım olumsuzluklar nedeniyle Almanya'ya ilişkin olumlu duyguların gelişmemesinin vatana özlemi daha da tetiklediği söylenebilir. Dolayısıyla yukarıdaki dizelerden vatana duyulan hasretin giderek artması nedeniyle Almanya'ya para kazanmak amacıyla gidilmesine rağmen paranın bir öneminin kalmadığı, vatan özleminin daha ağır bastığı anlaşılmaktadır.

Tema 2. Pişmanlık

"Bilseydim şu Almanya'ya gelmezdim/Ayrılık da nedir ben de bilmezdim

Garib olup gurbet ilde kalmazdım/Muhanetin derdi ne çetinmiş" (Öztürk, 2001: 142).

Almanya'ya göç sonucunda pişmanlıklar da yaşanmıştır. Örneğin yukarıdaki dizelerde Almanya'yı görmeden önce Almanya'da iyi koşulların olduğu beklentisinin gurbetçilerde oluştuğu ancak bu beklentilerin gerçekleşmemesi nedeniyle pişmanlıkların yaşandığı belirtilmiştir.

"Gurbet kurtuluş olmaz/Elin kahrı çekilmez

Ne zaman döneceğiz/Bunu hiç kimse bilmez" (Öztürk, 2001: 146).

Diğer bir türküde de yine Almanya'nın kendileri ve aileleri için bir kurtuluş olacağı umuduyla Almanya'ya göç edildiği, fakat Almanya'ya gitmekle hayatlarında beklenildiği gibi bir kurtuluşun olmaması nedeniyle pişmanlık duygusunun yaşanıldığı anlaşılmaktadır.

"Para için kayıp ettik neşeyi/Dönemedik, döndürmezler köşeyi

Bırak elindeki şu pis şişeyi/Yurda dön Ahmed'im yurda dön yurda" (Öztürk, 2001: 149).

Bazı türkülerde Almanya'ya gelmekle düşünüldüğü gibi çok fazla kazancın elde edilmediği, aksine bazı istenmedik davranışların edinildiği ve bu nedenle Almanya'ya geldikleri için pişmanlık yaşadıkları dikkati çekmektedir.

"Gelen pişman Almanya'ya/Bir de kalıp da gelmeyen

Kahreder kahpe feleğe/Çile çekip te ölmeyen" (Öztürk, 2001: 151).

Bazı türkülerde ise hem Almanya'ya gidenlerin hem de yurtta kalanların çift taraflı bir pişmanlık yaşadıkları vurgulanmıştır. Yukarıdaki dizelerde yurttaki bazı Türk vatandaşların Almanya'ya gidememeleri nedeniyle büyük bir fırsatı kaçırdıklarını düşünmeleri nedeniyle pişmanlık yaşamadıkları, diğer yandan da Almanya'da olanların ise Almanya'ya geldikleri için koşulların beklenildiği gibi olmaması nedeniyle pişmanlık yaşadıkları belirtilmiştir.

Almanya'nın konakları/Turist Türkleriyle dolu

Hepsi de şaşırmış yolu/Niye geldin Almanya'ya? Ne işin var Almanya'da?" (Öztürk, 2001: 221).

Bazı türkülerde Almanya'daki gurbetçilerin yurttaki vatandaşlara Almanya'ya gelmeleri için cazip bir gerekçenin olmadığını dolayısıyla Almanya'ya gelmemelerini dile getirdikleri anlaşılmaktadır.

Tema 3.Umutsuzluk

"Çekerim hasreti böyle kalır mı/Gönül aradığını birgün bulur mu

Almanya derler de bize yurt olur mu/Ölmeden öldürdü gurbetlik beni (Öztürk, 2001: 142).

Türk gurbetçiler Almanya'ya çocuklarına ve kendilerine iyi bir gelecek sağlayabilme umuduyla gitmişlerdir. Ancak orada beklenildiği gibi bir yaşam standardı elde edemeyerek umutsuzluk yaşamaya başlamışlardır.

"Almanya uzak gurbet/Haberin tez ilet

Bir gün olur biter mi/Çekilen bunca hasret" (Öztürk, 2001: 146).

Almanya türküleri incelendiğinde türkülerin büyük bir çoğunluğuna özlem temasının yansıdığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki dizelerde de görüldüğü gibi bazı türkülere de gerek yurt ve memleket özleminin gerekse de aile özleminin sona ereceğine ilişkin umudun olmadığı vurgulanmıştır.

"Görünmüyor sıla uzak/Gidem desem yollar tuzak

Felek yazmış nasıl bozak/Yazamam ki gurbet seni" (Öztürk, 2001: 155).

Bazı türkülerde Almanya'ya göç değiştirilemeyen bir yazgı olarak kabul edilmiş ve geri dönüşün veya memnun olunmayan durumun değişmesine dair bir umudun olmadığı dile getirilmiştir. Nitekim yukarıdaki dizelerde de vatana dönüşe ilişkin umutların tükendiği belirtilmiştir.

Tema 4. Çaresizlik

"Gözüm kaldı vatanımın yolundan/Kimse bilmez fakirlerin halinden

Çekemem bu hasreti gelse elimden/Almanya'ya mecbur etti fakirlik" (Öztürk, 2001: 148).

Almanya'ya göçün en önemli sebeplerinden biri ekonomik sıkıntılar olmuştur. Bu durum türkülere de yansıtılmıştır. Yukarıdaki dizelerde yoksulluk nedeniyle istenmeyen bir duruma çaresizce katlanıldığı belirtilmiştir.

"Dolu testiye su koysam almıyor/Boş testiye de hiç dolmuyor

Kör ola muhanet haldan bilmiyor/Elim kolum bağlı çöllerde kaldım/Garib oldum yaban ellerde kaldım" (Öztürk, 2001: 142).

Diğer bir türküde Türk gurbetçilerin içerisinde bulundukları çaresizlik hali dikkati çekmektedir. Yukarıdaki dizelerden Almanya ile çöl ilişkilendirilerek Almanya'da yaşamanın çölde yaşamakla eş değer görüldüğü anlaşılmaktadır.

"Bir ummana dalmış gibi/Sanki murat almış gibi

Dağ başında kalmış gibi/Sardı duman duman beni" (Öztürk, 2001: 157).

Yabancı topraklarda yaşamak zorunda olmanın sebep olduğu çaresizlik duygusu yukarıdaki dizelerde de net bir şekilde vurgulanmaktadır. Çaresizlik duygusu dağ başında kalma ile Almanya'da olma eş değer gösterilerek dile getirilmiştir.

4.1. Çaresiz Bekleyiş

"Almanya'nın yollarında/Ördek yüzer göllerinde

Çağırdım yâri gelmedi/Tüy bitirdim dillerimde" (Öztürk, 2001: 146).

Yukarıdaki dizelerde Almanya'da yıllarca çalışıp yurda dönemeyen sevgilinin sıladaki yârine seslenişi vurgulanmaktadır. Gurbetteki sevgili çaresiz bir biçimde sıladaki sevgilinin yolunu gözlemektedir.

"Ah bana derler gam yükünü sen götür/Benim yük götürür dermanım mı var

Bu sene bu sene/ Ah elin kızı bu sene bu sene/Şaşkın gelin bu sene bu sene" (Öztürk, 2001: 141).

Diğer bir türküde gurbette kalan ve evlenme planlaması yapan erkeğin her sene izdivacını ertelemesi dile getirilmiştir. Dolayısıyla çaresiz bir bekleyişin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

"Şu dağlar duman oldu/Hallerim yaman oldu

Yar gitti Almanya'ya/Bir hayli zaman oldu" (Öztürk, 2001: 145).

5. Hüzün

"Turnalara dertlerimi söyledim/Ayrı düştüm yâre selam eyledim

Bir efkar bastı da coştum ağladım/Gurbet elde kalan güler m'ola/Ağlar ağlar göz yaşını siler m'ola" (Öztürk, 2001: 142).

Göçün kişide bıraktığı yoğun duygulardan biri de hüzündür. Yukarıdaki dizelerde gurbet elde yaşamanın kişiye verdiği hüzün duygusundan dolayı göz yaşının aktığı ifade edilmiştir.

"Ne varsa savuluyor/İş bitince kovuluyor

Bakın DERVİŞ boğuluyor/Gözlerimin seli ile" (Öztürk, 2001: 157).

Yabancı topraklarsa işçi olarak yaşama sürecinde kişinin değer görmemesi içsel bir acıma duygusuna neden olmakta ve bunun sonucunda da hüznün yaşanması olası bir durumdur. Nitekim yukarıdaki dizelerde işverenin iş bittikten sonra işçileri kovmasının kişinin gözyaşı dökmesine neden olduğu ifade edilmiştir. İlk amaçları para kazanmak olan Türk gurbetçileri Almanya'da insani özellikleri yok sayılarak iş gücü olarak değerlendirilmişlerdir (Karaman, 2022: 157).

"Vermedin bir yuva pişmiyor aşım/Karlar yağdırdın ak doldu başım

Bilmiyorum nedir benle savaşın/Viraneden beter yıktın Almanya" (Öztürk, 2001: 191).

Diğer bir türküde ise Almanya'da olmanın kişiye bir avantaj sağlamanın ötesinde kişiyi mutsuz ettiği bunun sonucunda hüznün baş gösterdiği vurgulanmıştır.

6. Zorluk

"Ömür boyu iş aradım/Yaban ellerde ellerde

Gece gündüz iş aradım/Yaban ellerde ellerde" (Öztürk, 2001: 170).

Türk gurbetçiler her ne kadar çalışmak amacıyla Almanya'ya gitmiş olsalar da gider gitmez hemen iş bulamamışlar ve bazı sıkıntılar çekmişlerdir. Yukarıdaki dizelerde de yabancı topraklarda uzun süre iş aranıldığı ve iş bulamamaktan kaynaklı bazı sıkıntıların yaşandığı ifade edilmiştir.

"Boran eser yel olur/Yağmur yağar sel olur

Çekilmez gurbet kahrı/El kapısı zor olur" (Öztürk, 2001: 145).

Diğer bir türküde yabancı topraklarda yaşamanın birçok zorlukla mücadele edilmesi anlamına geldiği belirtilerek Almanya'da yaşamanın zor bir süreç olduğu vurgulanmıştır.

"Garip kalmışım *arada/Fitil işliyor yarada*

Çetin imiş gurbet kahrı/Çeken biliyor burada" (Öztürk, 2001: 171).

Yukarıdaki dizelerde de gurbetçilerin birçok noktada zorluk çektiği ifade edilerek gurbet ellerde yaşamanın zorluklarını en iyi orada yaşayanların bileceği vurgulanmıştır.

7. Düş Kırıklığı

"Şu Almanya iyi diyorlardı/Görünmez dağları vardı

Tek yoldaşım yavru oldu/Almanya'da Almanya'da" (Öztürk, 2001: 163).

O dönemlerde Türkiye'de Almanya'ya karşı genellikle olumlu bir algı geliştiği söylenebilir. Bu durum türkülere de yansıtılmıştır. Örneğin yukarıdaki dizelerde Almanya'nın iyi olduğuna yönelik yaygın bir görüşün olduğu ancak yaşanılan sürecin bu algının gerçekle örtüşmediği gösterdiği belirtilmiştir.

"Aşılmaz dağları aştımda geldim/Tükenmez yolumu sabırsız geldim

Seni bana cennet tabir ettiler/Cehennem'den farkın yokmuş Almanya" (Öztürk, 2001: 163).

Diğer bir dizede uzun uğraşlar sonucunda Almanya'ya gidildiği ancak Almanya'nın bu uzun uğraşlara değer bir yer olmadığı ifade edilerek düş kırıklığı yaşanıldığı vurgulanmıştır.

"Nasıl methedeyim Almanya seni/Tatlı ismin *acı suyun var senin*

Mıknatıs misali çektin sen beni/Akıl fikir almaz şeyin var senin" (Öztürk, 2001: 168).

Yukarıdaki dizelerde uzaktan Almanya çok iyi bir fırsat olarak görünse dahi gurbetçi işçilerin sahip olduğu olanakların pek de övünülerek kadar iyi olmadığı dolayısıyla Almanya'daki yaşamın pişmanlığa neden olduğu belirtilmiştir.

"Doğduğun yer ora et orda rahat/Suyu havası hoş ora başkadır

Anlatılanların hepsi yalandır/İnanmazsan Almanya'ya gel de gör" (Öztürk, 2001: 186).

Yukarıdaki dizelerden ise Almanya'ya ilişkin söylenen olumlu ifadelerin gerçeği yansıtmadığı bu nedenle ana vatanda kalınmasının daha doğru bir karar olacağı dile getirilerek Almanya'ya gelmek isteyen diğer kişilerin de pişmanlık yaşamalarının önüne geçilmek istendiği anlaşılmaktadır.

8. Aşk

"Nerden geldim Berlin'e/Gönül verdim birine

Keşke sevmez olaydım/Düştüm alem diline" (Öztürk, 2001: 176).

Almanya'da Türk gurbetçiler sadece olumsuz duygular yaşamamış aynı zamanda olumlu duygu durumları da yaşamışlardır. Örneğin yukarıdaki dizelerde Berlin'de bir Türk gurbetçi erkeğin Alman bir kıza âşık olduğu belirtilmiştir.

"Aşığım ben deli gibi/Almanya'da bir kız sevdim

Sanki bahar gülü gibi/Almanya'da bir kız sevdim" (Öztürk,2001: 173).

Diğer bir türküde aşık olunan Alman kızına övgüler dizilerek Alman kızına olan aşk ifade edilmiştir.

"*Kurdele takmış saçına/Benzersin ayın üçüne*

Gamlı gönlümün içine/Girsen ne olur Alman kızı" (Öztürk, 2001: 176).

Tek taraflı sevdalar da türkülere yansımıştır. Örneğin yukarıdaki dizelerde Alman kızına beğeni dile getirilerek Alman kızının da aşkına karşılık vermesine ilişkin bir yalvarış söz konusudur.

"Bir Alman kızına gönlümü verdim/Bir sarışın mavi gözlü geline

Ağlayı ağlayı tükenmez derdim/Nasıl oldu yolum düştü Kölün'e" (Öztürk, 2001: 179).

Bazı türkülerde de sevgiliye duyulan imkânsız aşklar vurgulanmıştır. Yukarıdaki dizelerden Alman kızına gönlünü kaptıran erkeğin sevgiliden çaresizce karşılık beklediği ve bunun kendisine üzüntü verdiği anlaşılmaktadır.

9. İsyan

"Olmaz olsun böyle kader/Gurbet ellerinde eyledi heder

Bu hasretlik ayrılık canıma yeter" (Öztürk, 2001: 203).

Bazı türkülerde isyan ön plana çıkmaktadır. Örneğin yukarıdaki dizelerde gurbet ellerde heder olunduğu, böyle bir kaderin yaşanmak istenmediği ifade edilmiştir.

" Anadolu fukaranın anası/Fabrikası değirmeni binası

Yeter artık bizden beter olası/Alamanya gardaşımı geri ver" (Öztürk, 2001: 204).

Almanya'ya geçici bir zaman için gidilmesine rağmen orada bir ömür geçirilmiştir. Yukarıdaki dizelerde Almanya kişileştirilerek Almanya'nın ayrılıklara neden olmasına bağlı olarak Almanya'ya beddua edildiği anlaşılmaktadır.

"El kapısı batsın yere/Çok uğraştım yorgunum dost

Elim kolum yara bere/Çok savaştım yorgunum dost" (Öztürk, 2001: 217).

Diğer bir türküde ise Almanya el kapısı olarak görülmüş, orada bir yaşam mücadelesi verildiği, bu durumun ise artık katlanılmaz bir hal aldığı ifade edilerek Almanya'daki yaşantıya isyan ön plandadır.

10. Mutluluk

"İlk geldiğim güzel şehir/Seni yaşıyorum Berlin

Acı tatlı anılarda/Dolup taşıyorum Berlin" (Öztürk, 2001: 213).

Almanya'ya ilişkin türkülere yansıyan sadece üzüntülü duygular olmamış çok sayıda örnek olmasa da mutlu ruh hali de türkülere konu olmuştur. Yukarıdaki dizelerden Berlin şehrine yönelik olumlu duyguların hâkim olduğu ve Berlin'in hayranlık duyulan bir şehir olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Sonuç

Türkü, genel olarak duyguların dile getirildiği ezgisel bir türdür. Türkülerde kişilerin veya toplumun duyguları ve yaşantıları samimi bir şekilde dışa vurulabilir. Dolayısıyla 1960'li yıllarda Almanya'ya iş amacıyla giden Türk gurbetçilerimiz yabancı topraklarda ve yabancı bir kültürde yaşamalarına bağlı olarak maruz kaldıkları sıkıntıları, mutlulukları türkülerde dile getirmeyi tercih etmişlerdir. Nitekim Almanya'ya göç sürecinde Türk gurbetçiler tarafından çok sayıda türkü yakılmıştır. Bu çalışmada Almanya türkülerinde hangi duyguların hâkim olduğu araştırılarak türkülerden örnekler sunulmuştur. Araştırma sonucunda türkülerde geçen duygu durumları on tema altında gruplandırılmıştır. Almanya türkülerinde hâkim olan duygu durumları "özlem, pişmanlık, umutsuzluk, çaresizlik, hüzün, zorluk, isyan, mutluluk, düş kırıklığı ve aşk olmuştur.

KAYNAKÇA

Aslan, Ensar (2021). Türk Halk Edebiyatı, 7. Baskı, Ankara: Pegem Akademi.

Karaman, Fatma (2022). "Göçmen Edebiyatında Türkülerin Türk Kültürünü Yansıtma Gücü"

Millî Folklor, 133 Bahar: 145-159.

Kartal, Şefik (2021). Nitel Araştırmanın Desenlenmesi içinde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ed. Mustafa Çelebi, Ankara: Pegem Akademi.

Kaya, Doğan. (2007). Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü. Ankara, Akçay Yayıncılık.

Kolcu, Ali İhsan (2008). Edebiyat Kuramları, Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi.

Öztürk, Ali Osman (2001). Alamanya Türküleri. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı.

Öztürk, Ali Osman (2010). "Almanya'daki Türk İşçilerinin Türküleri Üzerine". Türk Yurdu Dergisi,99(269):1-20, Erişim adresi: https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1828, erişim tarihi: 14.12.2020.

Ulusoy, Ergin (2016). Diasporayı Yeniden Düşünmek, Ankara: Pegem Akademi.

Palmer, Richard E. (2002). Hermenötik, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul: Anka Yayınları.

Şahan, Hasan Hüseyin/Uyangör, Nihat (2021). Bilimsel Araştırmalarda Örneklem Seçimi, içinde Bilimsel Araştırma Yöntemleri Ed. Mustafa Çelebi, Ankara: Pegem Akademi.

Tanrıkulu, Murat (2022). Coğrafya ve Kültür, 4. Baskı, Ankara: Pegem Akademi.

KÜLTÜREL BİR DEĞER OLARAK ALMANYA TÜRKÜLERİNDE AİLE OLGUSU

THE FAMILY PHENOMENON IN GERMAN FOLK SONGS AS A CULTURAL VALUE

***Fatma KARAMAN*[1]**

[1]*Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversite, İnsani ve Sosyal Bilimler Fak, Bölüm, Elazığ, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0461-5593*

ÖZET

Aile, bir toplumu oluşturan temel yapı taşlarından biri olması nedeniyle gerek tarihsel süreçte gerekse de günümüz 21. yüzyılda önemli bir değere sahiptir. Türk toplumu açısından aile kavramı ele alındığında verilen değerin daha da büyük olduğu anlaşılmaktadır. Bu önem neticesinde Türk toplumunda aile kavramının birçok alana konu olduğu görülmektedir. Bu alanlardan biri de genel anlamda edebiyattır. Genel ve kapsamlı bir alan olan edebiyat bünyesinde çok sayıda edebi tür barındırmaktadır. Bu edebi türlerden biri de türkülerdir. Türküler sadece ezgisel bir söylem değil, aynı zamanda türkülere konu olan söz konusu toplumun veya toplumların kültürel değerlerini de büyük kitlelere duyuran edebi bir türdür. Birçok türkü gerçek hayatta karşılığı olan bir yaşantıdan, bireysel veya toplumsal yaşanmışlıklardan kaynağını alarak yakılmıştır. Dolayısıyla türküler aracılığıyla Türk toplumunun aile yapısı, dini inanışları, giyim tarzları gibi birçok kültürel değerlerine ilişkin bilgi edinile bilinmektedir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı 1960'lı yıllarda Türkiye'nin birçok ilinden geçici işçi olarak Almanya'ya giden Türk gurbetçilerin Almanya'da yaktıkları türkülere yansıyan aile olgusunu araştırarak analiz etmektir. Bu amaca ulaşmak için Ali Osman Öztürk tarafından derlenen ve "Alamanya Türküleri" başlığı altında yayınlanan kaynakta yer alan türküler incelenmiş ve aileye ilişkin bölümler analiz edilerek Almanya türkülerine yansıyan Türk aile yapısı betimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Almanya, Göç, Almanya Türküleri, Türk kültürü, Aile kavramı.

ABSTRACT

The family has an important value both in the historical process and in today's 21st century, as it is one of the basic building blocks that make up a society. Considering the concept of family in terms of Turkish society, it is understood that the value given is even greater. As a result of this importance, it is seen that the concept of family in Turkish society is the subject of many fields. One of these fields is literature in general. Literature, which is a general and comprehensive field, contains many literary genres. One of these literary genres is folk songs. Folk songs are not only a melodic discourse, but also a literary genre that announces the cultural values of the society or societies that are the subject of the songs to large masses. Many folk songs have been created by taking their source from a real-life experience, individual or social experiences. Therefore, it is known that information about many cultural values such as family structure, religious beliefs and clothing styles of Turkish society can be obtained through folk songs. In this context, the aim of this study is to analyze the family phenomenon, which is reflected in the folk songs that Turkish expatriates, who went to Germany as temporary workers from many cities of Turkey in the 1960s, sang in Germany. In order to achieve this aim, the folk songs in the source compiled by Ali Osman Öztürk and published under the title "Alamanya Folk Songs" were analyzed and the Turkish family structure reflected in the German folk songs was described by analyzing the sections related to the family.

Keywords: Germany, Migration, German Folk Songs, Turkish culture, Family concept.

GİRİŞ

Almanya ikinci dünya savaşında yenilen ülke olarak sosyal, siyasal ve ekonomik olmak üzere birçok yönden çöküntülü bir sürece girmiştir. İkinci dünya savaşından sonra özellikle ekonomik açıdan sıkıntılı bir süreç yaşayan Almanya kısa sürece kötü durumda olan ekonomik durumunu iyileştirmek için önemli girişimlerde bulunması üzerine Almanya'nın ülkesinde mevcut olan iş gücü yetersiz duruma gelmiştir. Bu nedenle Almanya, ülkesinde çalışmak üzere Yunanistan ve İtalya gibi dış ülkelerden işçi talebinde bulunmuştur. Bu ülkelerden biri de büyük bir iş gücü kapasitesiyle Almanya'da bulunan Türkiye'dir. Dolayısıyla Almanya Türkiye ile 31 Ekim 1961 tarihinde iş gücü anlaşması imzalamıştır. Bu anlaşma uyarınca Malatya, Amasya, Ordu, Erzincan gibi Türkiye'nin birçok ilinden Türk vatandaşlar çalışmak üzere Almanya'ya geçici işçi olarak gitmişlerdir. Almanya'ya giden Türk gurbetçilerin medeni durumları ve cinsiyet dağılımları evli, bekâr, kadın ve erkek olmak üzere farklılık göstermiştir. 1960'li yıllarda yaşanan dış göç olgusunun Almanya'ya gidiş amacında olduğu gibi sadece ekonomik bir etki yaratmamış, sosyal, toplumsal ve kültürel birçok yönden etkilenme ve dönüşüm de yaşanmıştır (Karaman, 2022: 146). Almanya'ya dış göç olgusu Türk gurbetçilerin aile yapısını da etkilemiştir ve bu etkilenmenin Almanya türkülerinde dile getirildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı 1960'lı yıllarda Türkiye'nin birçok ilinden geçici işçi olarak Almanya'ya giden Türk gurbetçilerin Almanya'da yaktıkları türkülere yansıyan aile olgusunu araştırarak analiz etmektir. Çalışmada Almanya türkülerine yansıyan aile olgusunun nasıl olduğu, dış göç olgusundan sonra aile yapısında değişiklik olup olmadığı araştırılmıştır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu araştırmada doküman inceleme ve yorumbilim yöntemleri kullanılmıştır. Doküman inceleme araştırılması amaçlanan olgu veya olgulara ilişkin bilgilere sahip olan yazılı materyallerin analizidir (Yıldırım/Şimşek, 2021: 189). Araştırmada doküman olarak ele alınan materyaller yazar ve okuyucu arasındaki iletişim kanalları olarak kabul edilir (Özkan, 2021: 15). Doküman incelemesindeki önemli noktalardan biri araştırmaya konu olan dönemi yaşamış ya da döneme tanıklık etmiş ve şuan hayatta olmayan kişilerin araştırılmasının olanaklı olmasıdır (Ulutaş, 2021: 292). Yorumbilim insanın yarattığı sanatsal eserleri anlama çabası (Palmer, 2002: 37) edebi eserleri tefsir etmedir (Kolcu, 2008: 432). Yorumlayıcı yöntemde eserin en temel öğelerinin genellikle eseri yaratan kişinin bilinçsiz eğilimi doğrultusunda ortaya çıktığı, dolayısıyla söz konusu eğilimin de araştırmacı tarafından yorumlanarak anlaşılabileceği görüşü hâkimdir (Aytaç, 2013: 113).

Evren ve Örneklem

Bu araştırmada amaçlı örneklem yöntemlerinden biri olan maksimum çeşitlilik örneklemesi tercih edilmiştir. Araştırma konusunu detaylı biçimde inceleme esasına dayanan (Mertkan, 2015: 49) amaçlı örnekleme yöntemlerinden olan maksimum çeşitlilik örneklemesinde farklı olay veya olgulardaki ortak durumları veya farklılıkları belirlemektir (Mertkan, 2015: 50). Dolayısıyla bu çalışmada da Almanya'da yakılan 42 türkü incelenmiştir.

Almanya Türkülerine Yansıyan Aile Olgusu

Almanya'ya giden gurbetçilerin bir kısmı evli olarak eşini ve çocuklarını sılada bırakıp Almanya'ya göç ederken; bir kısmı da bekâr olarak Almanya'ya gitmişlerdir. Bu dış göç olgusu ise aile düzeninin doğal akışını bozarak aile düzeninde bazı değişimlerin olmasına neden olmuştur. Gurbetçilerimizin geride bıraktıkları ailelerinin durumları ise aşağıda örnek verilerek açıklandığı gibi Almanya yakılan birçok türküye yansıtılmıştır.

"Üçü kız iki oğlan/Kime bırakıp gittin

Böyle güzel yuvayı/Ateşe yakıp gittin" (Öztürk, 2001: 143).

Yukarıdaki dizede üç kız, iki oğlan çocuğu olmak üzere beş çocuğunu Türkiye'de bırakıp Almanya'ya işçi olarak giden bir babaya sesleniş söz konusudur. Baba gurbete gittikten sonra ailenin sorumluluğunun anneye geçmesi ve bu durumun da anne tarafından yuvasının ateşe atılmış olması gibi değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

"Almanya'ya gitmişsin/Orada evlenmişsin

Tam yedi sene oldu/Evine gelmemişsin" (Öztürk, 2001: 143).

Almanya'ya giden evli erkeklerin zaman içerisinde Türkiye'de eşleri olmalarına rağmen Almanya'da da evlendikleri türkülere yansıtılmıştır. Yukarıdaki dizelerde Almanya'ya gittikten sonra yedi sene evine gelmeyen erkeğin Almanya'da ikinci bir evlilik yaptığı trajik bir biçimde anlatılmak istenmiştir. Dolayısıyla Almanya'ya dış göç olgusunun ailelerin mevcut düzeninin bozulmasına ve var olan evliliklerin üzerine yabancı bir ülkede ikinci evliliklerin yapıldığını göstermektedir.

"Az para yollarsın/Bu para neye yarar/Beş çocuklu ailen/Hepsi seni arar"(Öztürk, 2001: 143).

1960'lı yıllarda ülkede yaşanan işsizlik gibi ekonomik sebepler nedeniyle çoğunlukla işsizliğin daha yaygın olduğu kırsal kesimlerden Almanya'ya dış göç olgusu gerçekleşmiştir. Ailenin çektiği maddi sıkıntıları azalmak gibi öncelikle ekonomik temellere dayayan Almanya'ya göç, sılada kalan eşin ve çocukların ihtiyaçlarını gidermede bazen yetersiz kalmıştır. Bu durum ise türkülerde açıkça dile getirilmektedir. Örneğin yukarıdaki dizelerde eşin az para gönderdiği ve gönderilen bu paranın da beş çocuk için yeterli olmadığı belirtilmiştir. Dolayısıyla maddi açıdan rahatlamak adına ailenin sıkıntılara göğüs germesine rağmen ekonomik olarak beklentinin karşılanamadığı anlaşılmaktadır.

"Alamanya dediler/Bir ileri bir geri

Kör olasın Almanya/Ağlattın gelinleri" (Öztürk, 2001:144).

Yukarıdaki dizelerde daha yeni evlenen erkeklerin de eşlerini tek başına bırakarak Almanya'ya gittikleri ifade edilmektedir. O dönemde Türkiye'de Almanya'ya gitmenin bir kurtuluş olabileceği ve Almanya'nın çok iyi bir fırsat olabileceği düşüncesinin, genç erkeklerin yeni evlendikleri eşlerini yalnız bırakmalarına sebep olduğu belirtilmiştir.

"Almanya içi çarşı/Dükkânlar karşı karşı

Baba uzağa gitme/Dökerim kanlı yaşı" (Öztürk, 2001: 144).

Türkülere konu olan sadece yetişkinler değil aynı zamanda anne veya babalarından ayrı büyümek durumunda kalan çocuklar da olmuştur. 1960'lı yılların teknolojik yapısı ve ulaşım olanakları da göz önünde bulundurulduğunda o dönemde yurt dışında olmanın aile bireylerine yansıdığı zorlukları daha iyi anlaşılmaktadır. Dönemin olanakları çerçevesinde Türkiye ile Almanya arasındaki mesafenin uzaklığı çocukların babalarını yıllarca görememeleri ve bu engelin onlarda bıraktığı üzüntü ve çocukların babalarının yanlarında olmamasının eksikliğini hissetmeleri türkülerde dile getirilmiştir.

"Kapının önü mış mış/Benim yavrum uyumuş

Babası Almanya'da/Hiç haberi yoğumuş" (Öztürk, 2001: 145).

Çocukların yanı sıra bebekler de sadece anneleri ile büyümek durumunda kalmış ve baba figürünün varlığından dahi haberdar olamamışlardır. Nitekim yukarıdaki dizelerde de bir annenin bebeğinin babasının sevgi ve şefkatinden yoksun olması ve buna bağlı olarak baba kavramının bebekte gelişemediği belirtilmiştir. Babalar kundaktaki bebeklerini bırakıp gitmişlerdir.

"Almanya sen de babamı götürdün/Hallerimiz yaman oldu dön baba

Hanı söz vermiştin çabuk geleceğim/Hallerimiz yaman oldu dön baba/Nolur dön baba vay zalim baba ey" (Öztürk, 2001: 216).

Almanya türkülerinin birçok dizesinde çocukların babalarına seslenişi dikkati çekmektedir. Gurbetçilerin başta geçici bir süreliğine Almanya'ya gitmeleri ve sonrasında kısa süre olarak düşünülen bu sürenin uzun yılları alması hatta bazı gurbetçilerin orada düzen kurarak ülkeye dönüş yapmamaları çocukların baba olmadan büyümelerine ve çocuklarda sürekli bir bekleyiş halinin olmasına neden olmuştur. Nitekim yukarıda verilen dizelerde babasının giderken çocuklarına Almanya'dan hemen kısa süre sonra döneceği sözünü verdiği ve bu sözün baba tarafından yerine getirmemesi neticesinde çocukların gözünden babanın zalim biri olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır.

"Onun burda taşı toprağı vardır/Alamanya gardaşımı geri ver

Düz ovası yeşil yaprağı vardır/Alamanya gardaşımı geri ver" (Öztürk, 2001: 147).

Almanya türkülerine aile üyeleri olarak sadece çekirdek aile biçiminde anne, baba ve çocuklar değil, abi ve kardeşler de konu olmuştur. Yukarıdaki dizelerde abinin Almanya'ya giden kardeşine seslenerek köyde tarlasının, düz ovasının olduğunu ve Almanya'da kalarak orada çalışmaya ihtiyacının olmadığını ve ülkesine geri dönmesini istediği ifade edilmiştir.

"Toprağımda elin kara sabanı/Gönderin amcamı, verin babamı

Bağrıma basarım yırtık abamı/Alamanya gardaşımı geri ver" (Öztürk, 2001: 147).

Diğer bir dizede Almanya'ya giden amcasının köydeki tarlasını başka kişiler işleterek çalışırken amcanın ise yabancı ellerde elin işini yaptığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla amcanın köyde toprağının olması nedeniyle Almanya'da sıkıntı çekerek çalışmasının mecburi bir durum olmadığı belirtilmiştir.

"Unutturdular sana ana dilini/Makinaya nikahladık gelini

Çöktün aha bükecekler belini/Yurda dön hey bacım yurda dön yurda" (Öztürk, 2001: 149).

Almanya'ya gidenler sadece eşlerini Türkiye'de bırakan babalar değil; bunun tam tersi durum da gerçekleşmiştir. Nitekim kadınlar da eşlerini ve çocuklarını sılada bırakarak Almanya'ya göç etmiştir. Yukarıdaki dizelerde kocasını Türkiye'de bırakıp Almanya'ya işçi olarak giden bir kadına vurgu yapılmıştır.

"Boynu bükük bükük benim yavrular/Sararıp da solan güle benziyor

Yurdundan uzakta körpe kuzular/Ellerin yanında ele benziyor" (Öztürk, 2001: 154).

Eşlerini sılada bırakıp Almanya'ya giden bazı kadınlar çocuklarını yabancı bir kültürde yetiştirmek durumunda kalmışlardır. Bu kültürleşme durumu yukarıdaki dizelere yansıtılmıştır. Yukarıdaki dizelerde annelerinin yanında yabancı bir ülkede büyüyen çocukların kendi öz kültüründen uzaklaşarak yabancı kültürü edinmesinden kaygı duyulduğu ifade edilmek istenmiştir.

"Yandım dostlar aman vallahi yandım/Güzelle yaşamak iyidir sandım

Yemeğe hasretim vurst'tan usandım/Bakla, pancar, bulgur, bostan bilmiyor" (Öztürk, 2001: 159).

Almanya'ya giden bazı erkek gurbetçiler Alman kadınlarla evlenmeyi tercih etmişlerdir. Alman eşlerinden de kendi yurtlarındaki kadınların eşlerine karşı aynı sorumlulukları yerine getirecekleri beklentisine girmişlerdir, ancak bu konuda pişmanlık ve hayal kırıklığı yaşamışlardır. Bu durum Almanya türkülerine yansıtılmıştır. Örneğin yukarıdaki dizelerde güzel bir Alman kadınla evlenen bir Türk erkeğinin mutlu bir evlilik geçireceği beklentisinin

olduğu, ancak bu beklentisinin Alman kadının Türk yemek kültüründe olan ve zahmet gerektiren yemekler yapmak yerine her gün sosis gibi hazır gıdalarla yemek öğünlerini geçiştirmesi nedeniyle gerçekleşmediği belirtilmiştir.

"Başından savuyor nerede görsem/Bir ekmek uğruna köpek mi olsam

Evimiz kilitli ne zaman gelsem/Hatırdan hürmetten dosttan bilmiyor" (Öztürk, 2001: 159).

Türkülerde hem Alman hem de Türk kültüründeki evli kadınların evine ve eşlerine karşı görevlerinin neler olduğu ve her iki kültürdeki farklılıklar vurgulanmıştır. Yukarıdaki dizelerde gurbetçi erkeğin geleneksel anlamda ev hanımı olan Alman eşinden akşam işten eve döndüğünde evde olmasını, misafirleri güler yüzle ağırlamasını istediği ancak bu durumun gerçekleşmediği belirtilmiştir. Evlendiği Alman kadının Türkiye'deki eşinden gördüğü ve alıştığı gibi evde olmaması gelenek ve görenekleri bilmemesi onu rahatsız etmektedir. Burada kültür çatışmasının varlığı söz konusudur.

"Dağıttım yuvamı eyledim talan/Ben söylesem sazım söylemez yalan

Almanya'da bize kurdular plan/Bu senede gelemiyom yavrular" (Öztürk, 2001: 164).

Bazı evli erkek gurbetçilerin Almanya'da yıllarca kalmaları ve Türkiye'deki eşleri ve çocuklarının onları beklemelerine rağmen dönüş yapmamaları aile birliğinin dağılmasına sebep olmuştur. Nitekim yukarıdaki dizelerde de anlaşıldığı gibi babanın ve eşin aileden uzun yıllar uzak kalması sonucunda aile birliğinin dağılmasına sebep olduğunu kabul etmesi ve bunun üzüntüsünü yaşaması dikkati çekmektedir.

"Almanya'ya geleli/Altı seneyi geçti

Hayal et bekle beni/Osman'ım dönerim geri" (Öztürk, 2001: 165).

Daha önce de çalışmada belirtildiği gibi sadece erkek karısını bırakıp Almanya'ya gitmemiş karısı da kocasını bırakıp gurbete gitmiştir. Yukarıdaki dizelerde eşini Türkiye'de bırakıp Almanya'ya giden ve altı yıl geçmesine rağmen daha ailesine dönemeyen bir gurbetçi kadının umutlu bekleyişi öne çıkmaktadır.

"Bu hasretlik Osman'ım/Çekilmez oldu gayri

Baba diye haykırıyor/Almanyalı çocukarın" (Öztürk, 2001: 166).

Eşlerini Türkiye'de bırakıp Almanya'ya giden bazı gurbetçi kadınlar eşlerini de yanlarına almak istemiştir. Yukarıdaki dizelerde Türkiye'deki kocasına seslenen ve çocuklarının babalarını beklediğini dile getiren Türk kadını örneği yer almaktadır. Yukarıdaki dizelerden kocasını Türkiye'de bırakıp Almanya'ya giden kadının Almanya'da tek başına çocuklarına bakmak durumunda kaldığı anlaşılmaktadır.

"Karı sen bizim köylüydün/Ağır akıllı huyluydun

Ne çabuk modaya uydun*/Vay başıma vay başıma" (Öztürk, 2001: 164).*

Almanya'ya giden Türk kadını zaman içerisinde bulunduğu çevrenin giyim tarzı, davranış biçiminden etkilenmiş ve karşı kültürün yaşam biçimini hayatında uygulamaya başlamıştır. Yukarıdaki dizelerde köy hayatından çıkıp Almanya'ya giden ve kocasının gözünden gerek huylarını gerekse de giyim tarzını değiştiren Türk kadını vurgulanmıştır.

"Türkiye'ye geleceğim Memed'im/Her güçlüğü yeneceğim Memed'im

Sana taksi alacağım Memed'im/Şöförü ben olacağım Memed'im" (Öztürk, 2001: 186-87).

Almanya'ya giden kadınların iş hayatında aktif yer almasına bağlı olarak kadınlar ailesine ekonomik açıdan destek olmaya başlamıştır. Aile içerisinde geleneksel anlamda kadının

görevinin eşine ve çocuklarına bakmak ve eşin ise herhangi bir işte çalışıp eve para getirmek durumunda olduğu aile yapısında kadının rolünün değiştiği anlaşılmaktadır. Yukarıdaki dizede Türkiye'de varlıklı olmayan bir ailenin üyesi olan kadının Almanya'da para kazanması sonucunda Türkiye'de bulunan eşine araba alacak kadar ekonomik bir güce ulaşması ve bunu eşine müjdeli bir haber olarak vermesi dikkati çekmektedir. Dolayısıyla Almanya'ya dış göç olgusundan sonra eşlerin görevlerinde değişim olduğu anlaşılmaktadır.

"Zeyneb'im Almanya'nın yolunu tuttu/Ayşe'nin Fatma'nın boynunu büktü

Altı aylık Ahmet'ini nasıl unuttu/Yavan ekmek yiyelim Zeyneb'im" (Öztürk, 2001: 206).

Kadın gurbetçilerden bazılarının çocuklarını babaya bırakıp Almanya'ya gitmesi neticesinde aile içerisinde bir takım sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki dizelerde Almanya'ya giden annenin iki kız çocuğunu ve bir oğlunu babalarına bırakması ve hem çocukların hem de babanın bu süreçte çok zorluk çekmesi, bu nedenle babanın annenin yokluğundan kuru ekmek yemeği tercih ettiği dile getirilmiştir.

"Aylarca gitmez işine/Düşmüş Maria'nın peşine

Para göndermez eşine/Orası yok burası var" (Öztürk, 2001: 168).

Öncelikli olarak para kazanmak amacıyla Almanya'ya giden bazı gurbetçiler Türkiye'de kendilerinden para bekleyen ailelerine gerekli ekonomik desteği yapma konusunda sıkıntılar yaşamışlardır. Uzun süre işe gitmemeleri sonucunda gelirlerinde azalmalar olmuştur. Yukarıdaki dizelerde erkek gurbetçinin Alman bir kadınla ilişki yaşaması neticesinde işini ve Türkiye'deki ailesini ihmal etmesi vurgulanmıştır.

"Berlin'in suları akar/Duvarları Ost'a bakar

Şu Berlin'in kızları/Acımaz evler yıkar" (Öztürk, 2001: 177).

Bazı Türk erkek gurbetçiler Alman kadınlarla gönül ilişkisi yaşayarak evlilik birliklerine zarar vermişlerdir. Yukarıdaki dizelerde Berlinli kızların acımasız olduğu ve canlar yaktığı ifade edilmiştir. Bu dizelerden erkek gurbetçilerin Almanya'dayken eşlerinin kendilerine olan güvenini sarsarak evliklerini olumsuz etkiledikleri anlaşılmaktadır.

"Yuvamı da yıktın Alamanya/Başımı da yaktın Alamanya

Nereden çıktın Alamanya" (Öztürk, 2001: 182).

Almanya'ya göç olgusunun çiftlerin boşanmasına neden olduğu birçok türküde belirtilmiştir. Yukarıdaki dizelerde Almanya eşlerin boşanmasının bir gerekçesi olarak gösterilerek dış göçe sitem edilmiştir.

"Ah Alamanya Alamanya/Ben gibi damat bulamanya

Ben buraya tek geldim/Çift gidiyorum Alamanya (Öztürk, 2001:181).

Almanya'ya bekâr olarak giden bazı Türk gurbetçiler orada evlenerek aile kurmuşlardır. Yukarıdaki dizelerde Almanya'nın çok iyi bir Türk damat aldığı ve Almanya'ya giderken Türk erkek gurbetçinin tek olduğu, fakat ilerleyen yıllarda Almanya'da bir aile kurduğu anlaşılmaktadır.

"Bizim Hasso kıymet vermez paraya/Diyor zevkim için geldim Almanya'ya

Sarışından iki çocuk çıkınca/Başını belaya sokmuş geliyor" (Öztürk, 2001: 198).

Bazı türkülerde Alman kadınlarla evlilik dışı ilişkilerden çocukların olduğu ifade edilmiştir. Örneğin yukarıdaki dizelerde kazandığı paraya kıymet vermeyerek zevki peşinde koşan ve bunun sonucunda çocuk sahibi olan gurbetçi bir erkeğin yaşadıkları belirtilmiştir.

"Dinleme kardeşim sakın el sözü/Turist gelmek değil akıl işi

Dağıtma yuvanı bozma işini/İnanmazsan Almanya'ya gel de gör" (Öztürk, 2001: 186).

Türk gurbetçilerin Almanya'ya gitmesi ve maddi kazanç elde etmesi neticesinde Türkiye'de Almanya'ya gitmek isteyenler arasında Almanya'ya ilişkin olumlu bir algı oluşarak Almanya'da çalışmaya talep de artış görülmüştür. Bu durum Almanya türkülerine de konu olmuştur. Yukarıdaki dizelerde Türkiye'den Almanya'ya turist olarak gelip daha sonra Almanya'da çalışmak isteyen bir kişiye Almanya'da çalışan bir gurbetçinin bu kararının yanlış olduğunu ve Almanya'ya gelmesinin aile düzenini bozup aile birliğinin bozulmasına değmeyeceği ifade edilmek istenmiştir. Dolayısıyla bu dizelerde de Almanya ile ilişkilendirilen ilk olgu aile olmuştur.

"Beş tane yavrumu bıraktım sefil/Sana iş bulmaya geldim Almanya

Ben de bir insanım bir köle değil/Çekilmez derdinden öldüm Almanya" (Öztürk, 2001: 203).

Almanya'ya dış göç olgusundan eşlerin yanı sıra çocuklar da etkilenmiş ve çocukların ebeveynlerden biri olmadan büyümelerine neden olmuştur. Yukarıdaki dizelerden de anlaşıldığı gibi baba iş bulabilmek için beş çocuğunu yalnız bırakıp Almanya'ya göç etmiş ve burada sıkıntılar çekmiştir. Ailenin bütünlüğünün korunamadığı dikkati çekmektedir.

"Sarmaş dolaş olmuştuk/Giderken Almanya'ya/Söz vermiştin hayatım/Yanına aldırmaya

Ha bugündür ha yarın/Bir buçuk sene oldu/Kime dert yanıyorsam/Diyorlar ki oh oldu" (Öztürk, 2001: 205).

Bazı gurbetçiler Almanya'da bir düzen kurarak yerleştikten sonra eşlerini yanlarına alabilmek ümidiyle ilk etapta yalnız olarak Almanya'ya gitmişlerdir. Ancak süreç planladıkları gibi gitmemiş ve eşler arasında yıllarca süren bir ayrılık baş göstermiştir. Yukarıdaki dizelerde de Almanya'ya giderken eşine en kısa zamanda yanına alacağına yönelik söz veren gurbetçinin bu sözü yerine getirememesi ve Türkiye'deki eşinin yaşadığı hayal kırıklığı vurgulanmıştır.

"İşçi kurumlarına durmadan koşuyorum/Onbeş güne gelmezsen ben seni boşuyorum

Konsolosluğa gittim seni şikayet ettim/Mahkeme kararıyla nikahımı feshettim" (Öztürk, 2001: 206).

Diğer bir türküde yine giderken eşine kendisini Almanya'ya yanına alacağına söz veren eşin yıllarca bu sözü yerine getirememesine bağlı olarak kadının artık beklemekten vazgeçerek boşanmak için girişimlerde bulunduğu trajik bir biçimde dile getirilmiştir.

"Aman yıkılası o, kula kulluk/Gelinler ağladı, türedi dulluk

MAHSUNİ der bütün sebep yoksulluk/Alamanya sana giden dönmüyor" (Öztürk, 2001: 222).

Almanya'ya dış göç olgusuyla aile yapısının bozulduğunun diğer bir örneği yukarıdaki dizelerde görülmektedir. Yukarıdaki dizelerde yoksulluk nedeniyle daha yeni evlenenlerin yoksulluk nedeniyle eşlerini anayurtta bırakıp Almanya'ya gitmek zorunda kalınması sonucunda boşanmaların arttığı ve ailelerin dağıldığı belirtilmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Türkiye'den 1960'lı yıllarda Türkiye'nin birçok ilinden geçici işçi olarak Almanya'ya giden Türk gurbetçilerin Almanya'da yaktıkları türkülere yansıyan aile olgusu araştırılıp analiz edilerek Almanya türkülerine yansıyan aile olgusunun nasıl olduğu, dış göç olgusundan sonra Almanya'ya göç veren ailelerin Türk aile yapısında değişiklik olup olmadığı araştırılmıştır.

Çalışmanın sonucunda Almanya'ya dış göç olgusundan sonra babanın Almanya'ya gitmesinden dolayı ailenin sorumluluğunun anneye geçtiği, yeni evlenen erkeklerin eşlerini sılada tek başına bırakarak Almanya'ya gittikleri, çocukların babalarını yıllarca görememeleri ve bu engelin onlarda bıraktığı üzüntü ve çocukların babalarının yanlarında olmamasının onlarda yarattığı eksikliklerin olduğu, kocasını Türkiye'de bırakıp Almanya'ya giden kadının Almanya'da tek başına çocuklarına bakmak durumunda kaldığı, erkek gurbetçinin Alman bir kadınla ilişki yaşaması neticesinde işini ve Türkiye'deki ailesini ihmal ettiği belirlenmiştir. Bazı evli erkek gurbetçilerin Almanya'da yıllarca kalmaları, Türkiye'deki eşleri ve çocuklarının onları beklemelerine rağmen dönüş yapmamaları aile birliğinin dağılmasına sebep olmuştur. Almanya'ya giden evli erkeklerin zaman içerisinde Türkiye'de eşleri olmalarına rağmen Almanya'da da evlendikleri türkülere yansıtılmıştır. Almanya'ya geçici işçi olarak giden gurbetçilerimizin bir kısmının ikinci bir evlilik yaptığı trajik bir biçimde anlatılmıştır. Dolayısıyla Almanya'ya dış göç olgusunun ailelerin mevcut düzeninin bozulmasına ve var olan evliliklerin üzerine yabancı bir ülkede ikinci evliliklerin yapıldığına sebep olduğu belirlenmiştir.

Almanya'ya gidenler sadece eşlerini Türkiye'de bırakan babalar değil; bunun tam tersi durum da gerçekleşmiştir. Nitekim kadınlar da eşlerini ve çocuklarını sılada bırakarak Almanya'ya göç etmiştir. Eşlerini sılada bırakıp Almanya'ya giden bazı kadınlar çocuklarını yabancı bir kültürde yetiştirmek durumunda kalmışlardır. Almanya'ya giden kadınların iş hayatında aktif yer almasına bağlı olarak kadınlar ailesine ekonomik açıdan destek olmaya başlamıştır. Aile içerisinde geleneksel anlamda kadının görevinin eşine ve çocuklarına bakmak ve eşin ise herhangi bir işte çalışıp eve para getirmek durumunda olduğu aile yapısında kadının rolünün değiştiği anlaşılmaktadır.

Türkülerde hem Alman hem de Türk kültüründeki evli kadınların evine ve eşlerine karşı görevlerinin neler olduğu ve her iki kültürdeki farklılıklar vurgulanmıştır.

Almanya'ya dış göç olgusundan eşlerin yanı sıra çocuklar da etkilenmiş ve çocukların ebeveynlerden biri olmadan büyümelerine neden olmuştur. Almanya türkülerine aile üyeleri olarak sadece çekirdek aile biçiminde anne, baba ve çocuklar değil, abi ve kardeşler de konu olmuştur. Genel olarak Almanya'ya gitmek zorunda kalınması sonucunda eşlerin birbirinden uzun süre ayrı kalmalarına bağlı olarak boşanmaların arttığı ve ailelerin dağıldığı, çocukların ebeveynlerden birinin yokluğunda büyümek durumunda kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Aytaç, Gürsel (2013). Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Karaman, Fatma (2022). "Göçmen Edebiyatında Türkülerin Türk Kültürünü Yansıtma Gücü" Millî Folklor, 133 Bahar: 145-159.

Kolcu, Ali İhsan (2008). Edebiyat Kuramları, Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi.

Mertkan, Şefika (2015). Karma Araştırma Tasarımı, Ankara: Pegem Akademi.

Özkan, Umut Birkan (2021). Eğitim Bilimleri Araştırmaları için Doküman İnceleme Yöntemi, 4. Baskı, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Öztürk, Ali Osman (2001). Alamanya Türküleri. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı.

Palmer, Richard E. (2002). Hermenötik, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul: Anka Yayınları.

Ulutaş, Birgül (2021). Doküman Analizi içinde Nitel Araştırma, Yöntem, Teknik, Analiz ve

Yaklaşımları, Ed. Fatma Nevra Seggie/Yasemin Bayyurt, 3. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, s. 287-305.

Yıldırım, Ali/Şimşek, Hasan (2021). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 12. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

ULU ÖNDƏR HEYDƏR ƏLİYEV SİYASİ KURSUNUN LAYİQLİ DAVAMÇISI İLHAM ƏLİYEVİN QARABAĞ MÜNAQİŞƏSİNİN HƏLL EDİLMƏSI UĞRUNDA MÜBARİZƏSİ

THE STRUGGLE OF THE GREAT LEADER HAYDER ALIYEV'S POLITICAL COURSE ILHAM ALIYEV FOR THE RESOLUTION OF THE KARABAKH CONFLICT

İradə Hüseynova
Bakı Dövlət Universitetinin Qafqaz xalqları tarixi kafedrasının müdiri, tarix elmləri doktoru, professor
Azərbaycan Respublikasının Əməkdar müəllimi

XÜLASƏ

Azərbaycan Respublikası geosiyasi və geostrateji əhəmiyyətinə görə dünyanın ən əlverişli bölgələrindən birində yerləşir. XX əsrin son otuz ilində Azərbaycanda bir çox sahələrdə köklü sürətdə pozitiv dəyişikliklər baş vermiş, dövlət quruculuğu istiqamətində tutarlı addımlar atılmışdır. Sözü gedən dövr Azərbaycan tarixində xüsusi yer tutur. Bu tarixi zaman kəsiyi Heydər Əliyev kimi dünya şöhrətli dövlət və siyasi xadimin fəaliyyəti ilə səciyələnmişdir. Onun bütün həyat və fəaliyyəti Azərbaycan xalqının, milli dövlətçiliyin inkişafı və möhkəmlənməsinə həsr edilmişdi. Heydər Əliyevin çoxşaxəli xarici siyasətinin ən əsas istiqamətlərindən biri də Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün qorunması, Ermənistan-Azərbaycan, Qarabağ münaqişəsinin həll edilməsi uğrunda çətin və gərgin əməyidir.

Müasir dövrdə bu siyasi yolu layaqətlə davam etdirən, çağdaş Azərbaycan dövlətinin möhkəm keşiyində duran prezident İlham Əliyevdir.

Azərbaycan regionda ən güclü dövlət olmaqla bərabər, həm də postsovet məkanında, istər xarici siyasət, istərsə də digər sosial, siyasi və iqtisadi parametrlər baxımından öndə gedən ölkədir. Qarabağ münaqişəsinin həlli ölkə rəhbərliyinin siyasətində prioritet məsələ olmuşdur.

Qarabağ uğrunda mübarizənin nəticəsi olaraq – İkinci Qarabağ müharibəsi Azərbaycan hərb tarixinin daha və bəlkə də ən möhtəşəm bir zəfər səhifəsi kimi əbədi olaraq şanlı tariximizə həkk olundu. 44 gün sürən və işğalçı Ermənistanın təslim olması ilə başa çatan bu qalibiyyət müharibəsi Azərbaycan Silahlı Qüvvələrinin Ali Baş Komandanı, ölkə Prezidenti İlham Əliyevin başçılığı ilə igid və cəsur Azərbaycan ordusunun - əsgər və zabitlərinin, Azərbaycan xalqının layiq olduğu möhtəşəm qələbə ilə tarixə qızıl hərflərlə yazıldı. Xalqımız bu böyük və şanlı tarixi hadisənin – 30 il sürən işğalın başa çatmasının, əzəli və müqəddəs torpaqlarımızın erməni qəsbkarlarının, hərbi birləşmələrinin tapdağından azad edilməsinin, rəşadətli ordumuzun misilsiz qəhrəmanlığının, əsgərlərimizin hər addımda göstərdikləri igidlik və şücaətlərinin canlı şahidi oldu.

Açar sözlər: Azərbaycan, Heydər Əliyev, dövlətçiliyin inkişafı, Qarabağ, İlham Əliyev, 44 günlük müharibə, rəşadətli milli ordu, zəfər tarixi.

ABSTRACT

The Republic of Azerbaijan is located in one of the most favorable regions of the world due to its geopolitical and geostrategic importance. In the last thirty years of the 20th century, positive changes took place at a radical speed in many areas of social life in Azerbaijan, and concrete steps were taken in the direction of state building. The mentioned period occupies a special place in the history of Azerbaijan. This historical period was marked by the activity of a world-famous state and political figure like Heydar Aliyev. All his life and activities were devoted to the development and strengthening of the Azerbaijani people, national statehood. One of the most important directions of Heydar Aliyev's multifaceted foreign policy is his hard and intense work for the protection of the territorial integrity of Azerbaijan and the resolution of the Armenia-Azerbaijan, Karabakh conflict.

President Ilham Aliyev, who benefits from Heydar Aliyev's hearth and is a firm guardian of the modern state of Azerbaijan, continues this political path with dignity in modern times.

Azerbaijan has not only become the most powerful country in the region, but is also a leading country in the post-Soviet space, both in terms of foreign policy and other social, political and economic parameters. However, the settlement of the Karabakh conflict remained a priority issue in the policy of the country's leadership.

The last of these struggles - the Second Karabakh War - was forever engraved in our glorious history as another and perhaps the most magnificent page of victory in the military history of Azerbaijan. This victorious war, which lasted for 44 days and ended with the surrender of the invading Armenia, was written in golden letters in history with the magnificent victory deserved by the brave and brave Azerbaijani army - soldiers and officers, and the people of Azerbaijan under the leadership of the Supreme Commander of the Azerbaijan Armed Forces, President of the country Ilham Aliyev. Our nation was a live witness of this great and glorious historical event - the end of the 30-year occupation, the liberation of our ancient and holy lands from the hands of the Armenian usurpers and their military units, the incomparable heroism of our brave army, the bravery and bravery of our soldiers at every step.

Keywords: Azerbaijan, Heydar Aliyev, development of statehood, Karabakh, Ilham Aliyev, 44-day war, brave national army, history of victory.

Giriş

Azərbaycan Respublikası geosiyasi və geostrateji əhəmiyyətinə görə dünyanın ən əlverişli bölgələrindən birində yerləşir. Avropa ilə Asiyanın qovşağında, Şərq-Qərb sivilizasiyalarının, Şimal ilə Cənubun kəsişməsində, qədim karvan yollarının üzərində qərar tutan Azərbaycan ən qədim dövrlərdən səyyahların, yadellilərin, qonşu dövlətlərin marağını cəlb etmiş, öz azadlığı və müstəqilliyi uğrunda qanlı-qadalı mübarizələr aparmalı olmuşdur.

Ulu Öndər Heydər Əliyevin Qarabağ siyasəti

XX əsrin son otuz ilində Azərbaycanda rəhbərlik özündən əvvəlki dövrlərdən tamamilə fərqlənmişdir. Bu dövr Azərbaycan tarixində xüsusi yer tutur. Bu dövrü fərqləndirən mühüm cəhətlərdən biri ondan ibarətdir ki, yeni müstəqillik əldə etmiş Azərbaycan Respublikasına Heydər Əliyev kimi dünya şöhrətli dövlət başçısı və siyasi xadim eəhbərlik etmişdir. Heydər Əliyevin bütün siyasi və dövlətçilik fəaliyyəti çağdaş Azərbaycanın, Azərbaycan xalqının, milli dövlətçiliyin inkişafı və möhkəmlənməsi tarixidir. Heydər Əliyev dünyanın görkəmli dövlət və siyasi xadimi kimi şöhrətlənməsi və tanınmasına qədərki dövrdə həmişə yaradıcı, qabil təşkilatçı, görkəmli rəhbər respublikanın inkişaf perspektivini əvvəlcədən görən, xalqın milli-mənəvi dəyərlərinin inkişafı qayğısına qalan müdrik siyasət yeritmiş və onun həyata keçirilməsində böyük müvəffəqiyyətlərə nail olmuşdur.

Heydər Əliyevin çoxşaxəli xarici siyasətinin ən əsas istiqaməti və nəticələrindən biri də Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün qorunması, Ermənistan-Azərbaycan, Qarabağ münaqişəsinin sülh yolu ilə həll edilməsi uğrunda çətin və gərgin əməyi, bu sahədə dövlətlərin və müxtəlif təşkilatların rolundan istifadə etməsidir.

Ümummilli liderimiz, müstəqil Azərbaycanın memarı Heydər Əliyev hələ 1991-ci ildə Azərbaycan Respublikası Ali Sovetinin birinci sessiyasında torpaq məsələsinin xalqımızın əsas amalı olduğunu göstərərək deyirdi: "Əsrlər boyu Vətən, torpaq anlayışı xalqımızın ləyaqətini, mənliyini, şərəfini əks etdirmişdir. Xalq öz torpağının müqəddəsliyini qorumaq üçün onun uğrunda ölüm-dirim mübarizəsi aparmışdır, babalarımız Vətən torpağının hər bir qarışını namus simvolu kimi qorumuş, onun yolunda canlarını, övladlarını qurban verməkdən çəkinməmişdir"[1, 55].

Azərbaycan 1992-ci il fevralın 2-də Birləşmiş Millətlər Təşkilatının tamhüquqlu üzvü qəbul edilmişdi. Azərbaycan müstəqilliyini bərpa etməsindən sonra Heydər Əliyev ilk dəfə olaraq BMT-nin Baş Məclisinin 49-cu sessiyasında çıxış etmişdir. Bu məqsədlə 1994-cü il sentyabrın 25-də Amerika Birləşmiş Ştatlarına yola düşmüşdü. O, əsasən, Nyu-Yorka BMT Baş Məclisinin 49-cu sessiyasında iştirak etmək üçün getmişdi. Ancaq ABŞ prezidenti Bill Klinton da dəfələrlə Heydər Əliyevə məktub göndərmişdi. Bu, Azərbaycana müsbət münasibətini göstərirdi. Ona görə də Azərbaycanın dövlət

başçısının ABŞ prezidenti ilə görüşü səfərin ən mühüm nəticələrindən biri oldu. Heydər Əliyev ABŞ prezidentinə Ermənistan - Azərbaycan münaqişəsi barədə ətraflı məlumat vermiş, xüsusi xəritə üzrə onun ağır nəticələrini göstərmişdir. Azərbaycanın məsələnin həll edilməsində ədalətli mövqeyini bildirmişdir[2, 332].

Heydər Əliyev müstəqilliyin qorunub saxlanması və möhkəmləndirilməsi, Qarabağ probleminin sülh yolu ilə həll edilməsi, bazar iqtisadiyyatı istiqamətində islahatların həyata keçirilməsi, dünyanın iqtisadi-siyasi prosesinə sıx cəlb olunması prosesinin dərinləşməsində beynəlxalq təşkilatların rolundan istifadə etməyə xüsusi əhəmiyyət verirdi. Azərbaycan qısa müddətdə BMT, Avropada Təhlükəsizlik və Əməkdaşlıq Təşkilatı (ATƏT), İslam Konfransı Təşkilatı (İKT), Türk Dövlətləri Birliyi (TDB), Müstəqil Dövlətlər Birliyi (MDB), Avropa Şurası (AŞ), Gürcüstan-Ukrayna-Özbəkistan-Azərbaycan-Moldova (GUAM), Qara Dəniz İqtisadi Əməkdaşlıq Təşkilatı, Parlamentlərarası İttifaq (Pİ), İqtisadi Əməkdaşlıq Təşkilatının (İƏT) üzvü olmuşdur.

Heydər Əliyev Qarabağı həmişə diqqət mərkəzində saxlamamaqla normal münasibətləri qorumağa çalışırdı. Çünki burada vəziyyətin sabitliyini pozmağa çalışanlar var idi. Bunun qarşısını almaq üçün Heydər Əliyev Azərbaycana rəhbərlik etdiyi zaman Qarabağın iqtisadi cəhətdən inkişafına lazımı şərait yaradırdı.

Yalnız 1991-ci il fevralın 5-də işə başlayan Azərbaycan SSR Ali Sovetinin on ikinci çağırış birinci sessiyasında "DQMV-də vəziyyəti normallaşdırmaq tədbirləri haqqında" məsələ müzakirəyə qoyulmuşdu.

Ermənistanın Naxçıvana bağlı ərazi iddiaları sonralar da davam etmiş və 1988-ci ildən yenidən baş qaldırmışdı. Bunlardan başqa Zəngəzur, Göycə mahalından da torpaq verilmişdi. Heydər Əliyev Ermənistana torpaq verilməsi nəticəsində Azərbaycanın ərazisinin Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövrü ilə müqayisə edərək göstərirdi ki, 1918-ci ildə Azərbaycan Respublikasının ərazisi 114 min kv. kilometr idisə, 1991-ci ildə 86 min kv. km qalmışdır[3, 108].

Qarabağ məsələsi ortaya atılandan sonra Azərbaycanın vəziyyəti daha da ağırlaşıb, ərazi bütövlüyü pozuldu. 1990-cı ilə kimi DQMV, keçmiş Şaumyan (kənd) rayonu, Çaykənd kəndi Azərbaycanın tabeçiliyindən çıxmışdı, Şərur rayonunun Kərki kəndi Ermənistan tərəfindən tamamilə işğal olunmuşdu.

Ermənistan-Azərbaycan, Qarabağ münaqişəsi

Ermənistan-Azərbaycan, Qarabağ münaqişəsinin həllinin 1992-ci ildən ATƏT-in müstəvisinə keçirildiyi vaxtdan, xüsusilə Heydər Əliyevin Azərbaycan Respublikası Prezidenti seçilməsindən sonra bu təşkilatla Azərbaycanın, onun prezidentinin sıx əlaqəsi yaradılmışdır. Bu faktı qeyd etmək lazımdır ki, 1992-2000-ci illərdə Heydər Əliyevin ATƏT-in rəhbərliyi ilə, Minsk qrupunun təmsilçiləri ilə 130-dan çox görüşü keçirilmişdir. Bu görüşlərdə Ümummilli lider onları diqqətlə dinləməklə öz mövqeyini açıqlamış və eyni zamanda Minsk qrupunun fəaliyyətində olan çatışmazlıqları, xüsusilə, ikili standartlar siyasəti yeritməsini, ögey-doğmalıq münasibətini, Ermənistanın Azərbaycana təcavüzünü qeyd etməməsini və s. ikili mövqeyini ciddi tənqid etmişdir.

1991-ci il oktyabrın 18-də öz müstəqilliyini elan etmiş, Azərbaycan Respublikası 2003-cü ilə kimi böyük tarixi inkişaf yolu keçmişdir. Azərbaycan Respublikasında hüquqi, demokratik, dünyəvi dövlət qurulmuş, cəmiyyət həyatının, dövlətçilik fəaliyyətinin müxtəlif sahələrində, o cümlədən xarici siyasət sahəsində mühüm nailiyyətlər qazanılmışdır. Böyük qətiyyətlə deməliyik ki, bütün bunların əsasında Ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin fəaliyyətinin nəticələri dayanır.

Bunun nəticəsidir ki, Azərbaycan nəinki, regionun, ən qüdrətli dövlətinə çevrilmişdir, həm də postsovet məkanında, istər xarici siyasət, istərsə də digər sosial, siyasi və iqtisadi parametrlər baxımından öndə gedən ölkədir.

Bu mübarizələrdən sonuncusu – İkinci Qarabağ müharibəsi Azərbaycan hərb tarixinin daha və bəlkə də ən möhtəşəm bir zəfər səhifəsi əbədi olaraq şanlı tariximizə həkk olundu. 44 gün sürən və işğalçı Ermənistanın təslim olması ilə başa çatan bu qalibiyyət müharibəsi Ulu Öndər, dahi tarixi şəxsiyyət Heydər Əliyevin siyasi kursunun layiqli davamçısı Azərbaycan Silahlı Qüvvələrinin Ali Baş Komandanı, ölkə Prezidenti İlham Əliyevin başçılığı ilə igid və cəsur Azərbaycan hərbçilərinin - əsgər və zabitlərinin, Azərbaycan xalqının layiq olduğu qələbə ilə tarixə həmişəlik yazıldı. Xalqımız bu böyük və şanlı tarixi hadisənin – 30 il sürən işğalın başa çatmasının, əzəli və müqəddəs torpaqlarımızın erməni hərbi birləşmələrinin tapdağından azad edilməsinin, hərbçilərimizin misilsiz qəhrəmanlıqlarının, əsgərlərimizin hər addımda göstərdikləri igidlik və şücaətlərin canlı şahidi olduq.

İkinci Qarabağ müharibəsi

İkinci Qarabağ müharibəsinin başladığı gün – sentyabrın 27-də Ermənistan silahlı qüvvələri genişmiqyaslı təxribat törədərək cəbhəboyu zonada yerləşən Azərbaycan Ordusunun mövqelərini və yaşayış məntəqələrimizi iriçaplı silahlar, minaatanlar və müxtəlif çaplı artilleriya qurğularından intensiv atəşə tutmağa başladılar. 30 il ərzində Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin sülh yolu ilə, danışıqlar masası arxasında, beynəlxalq hüquq əsasında ədalətli şəkildə həll olunması üçün səylə çalışan Azərbaycan Respublikası sentyabrın 27-ə qədər məhz bu istiqamətdə fəaliyyət göstərdi. Lakin ermənilərin bütün cəbhə boyu genişmiqyaslı hücuma keçməsi, baş nazir N.Paşinyanın son vaxtlar verdiyi sərsəm bəyanatlar və Ermənistanın hərbi-siyasi rəhbərliyinin qeyri-konstruktiv mövqeyi münaqişənin hərbi yolla həllindən başqa heç bir digər yolun qalmadığını sübuta yetirdi. Ermənistan silahlı qüvvələrinin hücumunun elə ilk günü, sentyabrın 27-də rəşadətli ordumuzun uğurlu əks-hücum əməliyyatları nəticəsində bir sıra kəndlər erməni işğalçılarından təmizləndi: Füzuli rayonunun Qaraxanbəyli, Qərvənd, Kənd Horadiz, Yuxarı Əbdürrəhmanlı kəndləri; Cəbrayıl rayonunun Böyük Mərcanlı, Nüzgar kəndləri; Ağdərə və Murovdağ istiqamətlərində yüksəkliklər.

Müzəffər Ali Baş Komandan, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev əks-hücum əməliyyatının başladığı vaxtdan bir an belə, hadisələri diqqətdən kənarda qoymadı, gecə-gündüz cəbhə xətti ilə operativ əlaqə saxladı, ordumuza, komandirlərə bütün lazımi göstəriş və əmrləri verdi – bir sözlə, igid sərkərdə kimi əsgər və zabitləri öz ətrafında səfərbər etdi. O, eyni zamanda, ölkəmizin ətrafında hadisələrlə bağlı informasiya blokadasının aradan qaldırılmasında da, baş verənlər barədə obyektiv, operativ, arqumentli, faktlara söykənən məlumatların yayılmasında da yetərincə fəal idi. Məsələn, Prezidentimizin ilk müsahibələrindən biri İkinci Qarabağ müharibəsi başlayandan cəmi 2 gün sonra - sentyabrın 29-da "Rossiya-1" telekanalında yayımlanan "60 dəqiqə" proqramında oldu. Azərbaycan-Ermənistan təmas xəttində baş verən son hadisələrə həsr olunan verilişdə İlham Əliyev verilişin aparıcılarının suallarına dəqiq, tutarlı və məntiqli cavabları ilə aciz durumda olan Ermənistanın baş nazirindən tamamilə fərqləndi. Aparıcıların Türkiyənin əməliyyatlarda rolu ilə bağlı sualına cavab olaraq cənab İlham Əliyev qeyd etdi ki, Türkiyə bizə mənəvi dəstək göstərir. Qardaş xalq həmişə - bütün çətin məqamlarda, tarixin taleyüklü dönəmlərində Azərbaycanın yanındadır. Ölkəmizin başçısı demək olar ki, bütün xarici KİV-lərə müsahibələrində bu məsələyə toxundu və qəti şəkildə bildirdi ki, Türkiyənin Azərbaycanın yanında olması yalnız mənəvi məsələdir, başqa heç nə. Türkiyə Azərbaycanı İkinci Qarabağ müharibəsində siyasi və diplomatik kontekstdə dəstəkləyir. Bu dəstəyə görə biz Türkiyə Cümhuriyyətinə, bütün qardaş türk xalqına minnətdarıq. Türkiyə bizə qardaş, dost ölkədir, münaqişənin bütün dövrlərində bizim yanımızda olub. Türkiyə beynəlxalq aləmdə də, beynəlxalq təşkilatlarda da Azərbaycanın haqlı mövqeyini həmişə dəstəkləyib. Türkiyə Cümhuriyyətinin Prezidenti Rəcəb Tayyib Ərdoğan dəfələrlə çox mühüm bəyanatlar verdi. İkinci Qarabağ müharibəsi başlayan zaman parlamentin açılış sessiyasında çıxış edərkən o, daha bir mühüm bəyanat verdi ki, Türkiyə Azərbaycanın yanındadır və Azərbaycan tək deyil.

Qədirbilən Azərbaycan xalqı qardaş Türkiyənin ölkəmizə dəstəyini həmişə yüksək qiymətləndirmişdir və bu, bütün səviyyələrdə özünü büruzə vermişdir; yəni yaşından, sosial durumundan və ictimai-siyasi mövqeyindən asılı olmayaraq bütün azərbaycanlılar türklərə səmim-qəlbdən, qardaş məhəbbəti bəsləmişlər. Ulu öndər Heydər Əliyevin "Bir millət - iki dövlət" kəlamı həqiqətən də hər iki dövlətin vətəndaşları tərəfindən onların qəlbindən, ürəyindən xəbər verən fikir kimi qəbul olunur. 2020-ci il dekabrın 10-da Bakıda "Azadlıq" meydanında Zəfər Paradı keçirildi, Türkiyə Cümhuriyyətinin Prezidenti Rəcəb Tayyib Ərdoğan da tədbirdə iştirak edirdi. Dövlətimizin başçısı, Silahlı Qüvvələrin Ali Baş Komandanı Prezident İlham Əliyev dəfələrlə olduğu kimi, yenə də Türkiyəyə, qardaş ölkənin rəhbərliyinə və bütün sıravi türk vətəndaşlarına öz dərin minnətdarlığını bildirdi: "Bu gün Türkiyə-Azərbaycan tarixində çox

əlamətdar bir gündür, önəmli bir gündür. Bu gün biz birlikdə Zəfər paradını seyr edərkən bir-birimizi təbrik etdik. Bu Zəfər münasibətilə xalqlarımızı təbrik etdik. Bu tarixi Zəfər bizim birliyimizin təcəssümüdür. Türkiyə və onun Cümhurbaşqanı müharibənin ilk saatlarından Azərbaycana, Azərbaycan xalqına öz dəstəyini göstərmişdir. Onun bəyanatları həm Azərbaycan xalqı üçün çox dəyərli, qiymətli idi, eyni zamanda, bütün dünyaya bir mesaj idi ki, Azərbaycan tək deyil, Azərbaycana heç kimsə maneə olmasın, Azərbaycan haqq davasına çıxıbdır, Vətən savaşına çıxıbdır və Türkiyə Azərbaycanın yanındadır. Bu mesaj, əslində, həmrəyliyin bir təcəssümü idi, onu göstərdi ki, Azərbaycan öz haqlı davasında haqlıdır. Biz tarixi ədaləti bərpa etdik. Biz uzun illər sürən işğala son qoyduq. Türkiyə kimi qardaşımızın yanımızda olması bizi daha da ruhlandırırdı, bizə əlavə güc verirdi. Biz gücdən istifadə edərək öz tarixi torpaqlarımızı işğalçılardan azad etdik"[4]. Necə də sərrast və səmimi deyilmiş sözlərdir! Ərdoğan Türkiyəsini dünya üçün müstəqillik, mərdlik, cəsarət və inkişaf örnəyi hesab edən Prezidentimizin sözlərinə görə, dünyada məhz Türkiyə və Azərbaycan qədər bir-birinə yaxın ölkə yoxdur. Burada söhbət təkcə coğrafi yaxınlıqdan getmir, çünki coğrafi yaxınlıqdan da üstün olan meyar məhz mənəvi yaxınlıqdır. Türkiyə-Azərbaycan birliyi sarsılmazdır, əbədidir, səmimidir, iki doğma qardaşın ayrılmaz bağlılığıdır, mənəvi ittifaqıdır. İşğaldan azad edilmiş və viran edilmiş Qarabağın yenidən dirçəldilməsi və ölkəmizin inkişaf etmiş regionlarından birinə çevrilməsi istiqamətində görüləcək möhtəşəm işləri də iki dövlət ələlə verərək birgə edəcəklər. Ölkə Prezidenti İlham Əliyevin vurğuladığı kimi, Qarabağ dünyanın ən gözəl bölgələrindən biri olacaqdır: "Əminəm ki, türk qardaşlarımızın yardımı ilə biz buna nail olacağıq. Biz bu gün artıq konkret layihələr haqqında danışdıq – yol layihələri, dəmir yolları layihələri, infrastruktur layihələri. Bütün bu layihələrdə Türkiyə və Azərbaycan şirkətləri bərabər iştirak edəcəklər. Bütün bu layihələrin qısa vaxt ərzində həyata keçirilməsi bölgəyə yeni nəfəs gətirəcəkdir"[5].

Hazırda dünyanın aparıcı ölkələrinin ali hərbi məktəblərində Azərbaycan ordusunun nadir döyüş taktikası öyrənilməkdədir. Məsələn, Almaniya kimi hərbi və iqtisadi cəhətdən inkişlaf etmiş dövlət Azərbaycanın 44 günlük müharibə təcrübəsini öyrənməklə bağlı qərar verdi. Belə ki, Almaniya ordusunun yüksək rütbəli hərbçiləri Azərbaycan ordusunun İkinci Qarabağ müharibəsi zamanı istifadə etdiyi pilotsuz uçan aparatlarla bağlı təcrübəni araşdıraraq, hökuməti silahlanma konsepsiyasına yenidən baxmağa çağırmışlar. Almaniyanın "Frankfurter Allgemeine" qəzeti 2021-ci il yanvarın 22-də yazırdı ki, "Federal hökumət dərhal bu pilotsuz döyüş sistemlərinin silahlanmaya daxil edilməsi üçün tədbir görməlidir. Sosial Demokrat Partiyası isə özünün Hans-Peter Barteles, Frits Felgentro və Eva Högel kimi ekspertlərinə qulaq asıb ordunun dronlarla silahlandırılmasını bloklamaqdan əl çəkməlidir".

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, ölkəmiz də pilotsuz uçuş aparatları istehsal edir. Azərbaycanın "İti qovan" adlanan öz milli döyüş aparatları gecə və gündüz, istənilən mürəkkəb hava şəraitində sərbəst şəkildə düşməni izləmək və ona güclü zərbələr endirmək imkanına malikdir.

Bildiyimiz kimi ATƏT-in məhz münaqişəni aradan qaldırmaq məqsədilə yaradılan Minsk qrupu isə 28 il ərzində fəaliyyət göstərsə də, heç nəyə nail olmamışdır. Prezidentin qeyd etdiyi kimi, bu qətnamələrin icra edilməməsinin və münaqişənin sülh yolu ilə, beynəlxalq hüquq və sərhədlərin toxunulmazlığı çərçivəsində həll olunmamasının bir səbəbi qeyri-konstruktiv Ermənistandırsa, digər tərəfdən isə BMT qətnamələrinin kağız üzərində qalmasıdır. Dövlətimizin rəbəri bu məsələ ilə bağlı bildirmişdir: "Əgər Ermənistan iradə göstərsəydi və əsas beynəlxalq təşkilatların qətnamələrinə uyğun şəkildə davransaydı, münaqişə uzun illər bundan əvvəl həll edilmiş olardı. Çünki 1993-cü ildə Ermənistan ərazilərimizin bir hissəsini işğal etdikdə BMT Təhlükəsizlik Şurası qoşunların bizim ərazilərdən dərhal, tam və qeydşərtsiz çıxarılması ilə bağlı dörd qətnamə qəbul etdi. Lakin bu qətnamələr kağız üzərində qalmaqdadır. Həll yolunun tapılması üçün vasitəçilik aparmaq məqsədilə Minsk qrupu artıq 28 ildir ki, fəaliyyət göstərir və heç bir nəticə yoxdur. Qeyd etdiyim kimi, əsas səbəb Ermənistanın mövqeyidir, ikinci səbəb Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Təhlükəsizlik Şurasının qətnamələrinin icrasına başlamaq üçün vasitəçilər tərəfindən təkid göstərilməməsi və təzyiqin olmamasıdır. Bir çox hallarda mən bu məsələni qaldırmışam və demişəm ki, Ermənistanı qətnamələrin tələblərinə əməl etməyə məcbur etmək və torpaqlarımızın boşaldılmasına başlamaq üçün ona qarşı beynəlxalq sanksiyalar tətbiq olunmalıdır"[6].

Ölkə başçısı bəyan etmişdir ki, münaqişənin həlli üçün hüquqi çərçivəmiz var, lakin təcavüzkara kifayət qədər praktiki təzyiq yoxdur. Beləliklə, biz burada beynəlxalq hüquq və reallıqda baş verənlər arasında ziddiyyət görürük. Ermənistan tərəfindən beynəlxalq hüquqa və normalara açıq şəkildə məhəl qoyulmaması beynəlxalq hüququn işləmədiyinin və ya selektiv üsulla işlədiyinin yaxşı göstəricisidir. Məlum

olduğu kimi, bəzi hallarda Təhlükəsizik Şurasının qətnamələri bir neçə gün, bəlkə də bir neçə saat ərzində icra olunur. Lakin bizə gəldikdə qətnamələr uzun illərdir ki, kağız üzərində qalıb. 27 ildən bəri bu sənədlərin icrası istiqamətində qətiyyən heç bir addım atılmamışdır. Əslində, qətnamələrin qəbul edilməsindən sonrakı aylarda Ermənistana – işğalçı ölkəyə qarşı sanksiyalar tətbiq edilməliydi. BMT-nin bu cür təcrübələri vardır. Beləliklə, təcavüzkara praktiki təzyiqin olmaması münaqişənin bu qədər uzun çəkməsinin əsas səbəblərindən biri olmuşdur.

Torpaqlarımızın 30 il əvvəl işğal olunmasında erməni lobbisi və diasporunun, həmçinin bu lobbinin təsirinə məruz qalan bir çox dövlətlər Ermənistana dəstək vermişlər. Belə bir dəstək İkinci Qarabağ müharibəsi zamanı da özünü aydın büruzə verirdi. Məsələn, Fransa açıq-aşkar Ermənistanı, qondarma "Dağlıq Qarabağ Respublikası"nı dəstəkləyir. 2020-ci il noyabrın 10-da Rusiya Federasiyası, Azərbaycan və Ermənistan arasında Azərbaycanın Dağlıq Qarabağ regionunda müharibənin dayandırılması ilə bağlı imzalanmış üçtərəfli bəyanatdan bir qədər sonra – noyabrın 25-də Fransa Senatı qondarma qurumu və separatçı rejimi tanıyan qətnamə qəbul etdi. Sənəddə göstərilirdi ki, "Fransa Avropada "erməni soyqırımı"nı tanıyan ilk ölkə oldu, indi də Dağlıq Qarabağın müstəqilliyini tanıyan ilk dövlət olmalıdır"[7]. Lakin bütün bu ikili standartlara və qərəzli mövqelərə baxmayaraq, Azərbaycan dünyanın əksər ölkələrinin, beynəlxalq hüquqa hörmət edən, dövlətlərin ərazi bütövlüyünü, sərhədlərin toxunulmazlığını müdafiə edən, terrorizmi və separatizmi pisləyən dövlətlərin dəstəyini qazandı. Müzəffər Ali Baş Komandan, Prezident İlham Əliyev 2021-ci il yanvarın 7-də ötən 2020-ci ilin yekunlarına həsr olunmuş videokonfrans şəklində müşavirədəki giriş nitqində bu məsələyə ətraflı toxundu: "Baxmayaraq ki, dünyada kifayət qədər güclü erməni lobbisi var. Dünyada bir çox aparıcı dövlətlər Ermənistanı dəstəkləyir və müharibə dövründə biz bunu açıq-aşkar görürdük, bəzi ölkələr bunu gizlədə bilmirdilər. Bu dəstək Ermənistana nə verdi? Heç nə. Bizim gücümüz, iradəmiz qarşısında bu dəstək sıfıra bərabər oldu. Hər kəs gördü ki, bizi heç kim və heç nə dayandıra bilməz. Mən deyəndə ki, biz axıra qədər gedəcəyik, sözümə əməl etdim. O vaxt dayandıq ki, Ermənistan öz alçaldıcı məğlubiyyətini etiraf etdi, diz çökdü, ağ bayraq qaldırdı, təslim oldu. Hesab edirəm ki, bu, Ermənistan üçün tarixi dərs oldu. Onlar bir daha Azərbaycan xalqının böyüklüyünü gördülər"[8].

Nəticə. Ərazi bütövlüyü bərpa olunduqdan sonra təbii ki, Azərbaycanın dövlət sərhədlərinin də müvafiq şəkildə bərpası məsələsi aktuallaşmışdır. Ölkəmizin 30 ilə yaxın müddət ərzində zəbt olunmuş əraziləri işğaldan azad edildikdən sonra İran və Rusiya ilə dövlət sərhədləri yaranmışdır. Prezident İlham Əliyev 2020-ci ilin yekunlarına həsr olunmuş müşavirədə yekun çıxışında dövlət sərhədi məsələsi ilə bağlı demişdir: "Sərhədlərin qurulması istiqamətində təxirəsalınmaz işlər aparılmalıdır. Çünki bizim Ermənistanla 100 kilometrlərlə sərhədimiz yaranıb. Yəni, artıq bu sərhəd bizim nəzarətimizə keçib. Orada bütün sərhəd infrastrukturu təşkil edilməlidir. Dövlət Sərhəd Xidmətinə müvafiq göstərişlər verilib. Hazırda Dövlət Sərhəd Xidməti Zəngilan-Qubadlı sərhədinin mühafizəsi ilə məşğuldur. Kəlbəcər-Laçın istiqamətində Müdafiə Nazirliyinin qoşunları xidmət göstərirlər. Gələcəkdə bu məsələyə də baxılacaq. Hər halda sərhədin mühafizəsi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Çünki Ermənistanda revanşist qüvvələr var və biz onların bəyanatlarını diqqətsiz qoya bilmərik. Amma hər kəs bilməlidir ki, əgər bizim sərhədlərimiz pozularsa, onu pozan mütləq cəzalandırılacaq və belə təxribatlar bu qüvvələrə çox baha başa gələcək"[9]. 2021-ci il aprelin 26-da Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev işğaldan azad edilmiş bölgələrimizə növbəti səfəri zamanı bu məsələyə bir daha toxunaraq qeyd etdi ki, Azərbaycan-İran sərhədi tam bərpa edilmişdir, işğal altında olmuş 132 kilometr sərhəd bərpa edilmişdir. Müharibədən dərhal sonra sərhəd boyunca bütün lazımi istehkam, mühafizə işlərinin görülməsinə başlanmışdır. Azərbaycan sərhədçiləri hazırda işğaldan azad edilmiş ərazilərdə Azərbaycan-Ermənistan sərhədini də qoruyurlar. Bu sərhəd də bərpa edilmişdir və sərhəd boyunca bütün lazımi infrastruktur işləri aparılır. Ermənistanla sərhədin uzunluğu 500 kilometrə yaxındır. Bu sərhəd 30 ilə yaxın müddət ərzində işğalçı qüvvələrin əlində idi. İkinci Qarabağ müharibəsində Azərbaycan zəfər qazanaraq bu sərhədi də tam bərpa etmişdir.

İkili standartlar özünü İkinci Qarabağ müharibəsi zamanı Ali Baş Komandandan müsahibələr alan bəzi KİV nümayəndələrinin hadisələrə yanaşmalarında, verdikləri suallarda da özünü qabarıq şəkildə göstərirdi. Əslində isə jurnalistlər tam bitərəf olmalı, hansı mövqedə olduqlarını hiss etdirməməli, yalnız obyektiv informasiya verməlidirlər. Cənab İlham Əliyev dəfələrlə və bütün müsahibələrində birmənalı şəkildə Türkiyənin Azərbaycana yalnız mənəvi və siyasi dəstək göstərdiyini vurğulamasına baxmayaraq, jurnalistlər bəzən erməni mövqeyindən çıxış edir və eyni məsələlərə təkrar-təkrar toxunurdular. Məsələn, Fransanın Xarici İşlər nazirinin xəbərdarlığına görə, "Türkiyənin Azərbaycanın arxasında durması

bu münaqişənin beynəlxalq münaqişəyə çevrilməsinə gətirə bilər" kimi məsuliyyətsiz və qərəzli fikrə münasibət bildirən cənab Ali Baş Komandan buna çox sərrast və tutarlı cavab vermişdir: "Türkiyə regionda və xüsusilə Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsi ilə bağlı vəziyyətdə sabitləşdirici rol oynayır. Hər bir ölkənin tərəfdaşı və ya müttəfiqi ola bilər. Azərbaycan və Azərbaycan xalqı Türkiyə kimi tərəfdaşa, müttəfiqə və qardaş ölkəyə malik olmaqdan çox xoşbəxtdir. Biz Ermənistanın Fransanı özünə müttəfiq hesab etməsinə etiraz bildirmirik və Fransa hazırda Ermənistana ən çox dəstək göstərən ölkədir. Eyni zamanda, biz görürük ki, müttəfiqlərin seçilməsi ölkələrin özündən asılıdır. Məsələn, Fransanın xarici işləri naziri Rusiyanın Ermənistana pulsuz silah verərək onu dəstəkləməsindən narahat deyil və o, bunun münaqişəni beynəlxalq bir münaqişəyə çevirəcəyini düşünmür. Lakin Türkiyə legitim, siyasi dəstəyini ifadə etdikdə bu, narahatçılıq yaradır. Səmimi desəm, bir NATO ölkəsinin digər NATO ölkəsinə qarşı belə hərəkət etməsini başa düşə bilmirəm. NATO-ya üzv ölkələr müttəfiq olmalıdırlar, lakin biz bunu görmürük"[10].

Fransa ilə bağlı bir məqama da toxunaq ki, Minsk qrupunun üç həmsədrindən biri və bununla da əslində, həm Ermənistana, həm də Azərbaycana bitərəf münasibət bəsləməli olan Fransa Respublikası İkinci Qarabağ müharibəsi zamanı və aktiv döyüş əməliyyatları bitdikdən sonra belə, Ermənistanı açıq-aşkar dəstəkləməkdən çəkinməmişdir. Hətta Azərbaycan müharibədə qalib gəldikdən, üç ölkənin - Rusiya, Azərbaycan və Ermənistanın iştirakı ilə birgə üçtərəfli bəyanat imzalandıqdan və döyüşlər dayandıqdan sonra belə, bu razılaşma Fransaya sərf etməmişdir. Bunu ölkə Senatının qondarma "Dağlıq Qarabağ Respublikası"nı tanıması da sübut edir. Belə çıxır ki, münaqişə tərəfləri razılaşıb birgə bəyanat imzalasalar da, Fransa bu bəyanatla razı deyil və döyüşlərin yenidən başlanmasını istəyir, bu, ona sərf edirmi?! Əks təqdirdə, Senat belə yanlış və qızışdırıcı qərar qəbul etməzdi.

Sentyabrın 27-də başlayan və 44 gün davam edən İkinci Qarabağ müharibəsinin hər bir günü Azərbaycanın işğal olunmuş şəhər, kənd, qəsəbə və strateji yüksəkliklərinin azad edilməsi ilə nəticələnirdi. Ölkə vətəndaşları hamılıqla böyük sərkərdə - müzəffər Ali Baş Komandanımızın müjdə dolu xəbərlərini intizarla gözləyirdilər. Bütün hərbi əməliyyatlar ordumuzun şücaəti, həmçinin Ali Baş Komandanın qətiyyəti sayəsində müvəffəqiyyətlə aparılırdı. Müharibənin ilk günü artıq bir neçə kəndin 30 illik işğaldan azad edildiyini vurğuladıq. Oktyabrın 3-də Madagiz də Ermənistan qoşunlarının tapdağından qurtuldu və onun əvvəlki adı – Suqovuşan bərpa edildi. Torpaqlarımızı işğaldan qurtarmaq naminə canından-qanından keçən igid Azərbaycan əsgərinin şücaəti sayəsində oktyabrın 4-də Cəbrayıl şəhəri və rayonun 9 kəndi 27 ildən sonra işğalçı ermənilərdən tam azad edildi. Silahlı Qüvvələrin Ali Baş Komandanı möhtərəm cənab İlham Əliyev bu münasibətlə xalqa müraciətində demişdir: "Biz bu gün xalqımızın və dövlətimizin yeni tarixini yazırıq, şanlı tarixini yazırıq. Biz bu gün tarixi ədaləti bərpa edirik. Çünki Qarabağ torpağı bizim əzəli tarixi torpağımızdır. Azərbaycan xalqı əsrlər boyu bu torpaqlarda yaşayıb, yaradıb, qurub, tikib. Ancaq uzun illər ərzində - 30 ilə yaxındır ki, erməni cəlladları torpağımızı işğal edib, bizim bütün tarixi, dini, mədəni abidələrimizi darmadağın edib dağıdıblar... Biz bütün şəhərləri bərpa edəcəyik. Ermənilər tərəfindən dağıdılmış bütün məscidlərimizi bərpa edəcəyik. Bu bölgələrə həyat qayıdacaq"[11].

Hörmətli prezidentimiz İlham Əliyev 09.11.2020 tarixində BBC kanalına verdiyi müsahibədə söylədiyi məntiqli fikirlər, gətirdiyi tutarlı faktlarla Ermənistan və onun havadarlarının yaydığı yalan xəbərləri, dövlətimiz haqqında yaratmaq istədiklər mənfi imici darmadağın etdi [21].

Cəbrayılın azad edilməsindən cəmi 5 gün sonra mühüm əhəmiyyətli daha bir yaşayış məskəni – Hadrut qəsəbəsi işğaldan qurtuldu. Ermənilər Hadrutun alınmasından sonra özlərinə gələ bilmir və bunu etiraf etmirdilər. Hətta Ermənistan Müdafiə Nazirliyinin əslən Hadrutdan olan mətbuat katibi Ş.Stepanyan da hər vəchlə Hadrutun ermənilərin nəzarəti altında olması haqqında dezinformasiya yayırdı. Ali Baş Komandanımızın sözlərinə görə, Hadrut qəsəbəsinin azad edilməsi çox uğurlu hərbi əməliyyat nəticəsində mümkün olmuşdur. İlk növbədə, ətraf dağlar götürüldü. Hadrutun ətrafında yerləşən yüksəkliklər Azərbaycan Ordusu tərəfindən götürüləndən sonra faktiki olaraq nəzarət Azərbaycan Ordusuna keçdi və Hadrut qəsəbəsinin işğaldan azad edilməsi artıq qaçılmaz oldu. Hadrut qəsəbəsinin işğaldan azad edilməsi böyük əhəmiyyətə malik olan bir əməliyyat idi. Çünki Cəbrayıl rayonundan, Cəbrayıl şəhərindən sonra Hadrutun azad edilməsi hərbi əməliyyatlarımızın davam etdirilməsi üçün xüsusi əhəmiyyətə malik olan hadisə idi.

Bu yaxınlarda Hadrutda olan cənab Prezident İlham Əliyev bu məsələyə ətraflı toxunaraq bildirmişdir:

“Onu da bildirməliyəm ki, Füzuli şəhəri Hadrutdan sonra azad edilmişdir – oktyabrın 17-də. Ermənistan ordusu bizi məhz digər istiqamətdə gözləyirdi. Ancaq müharibə qaydalarına əməl edərək, strateji planlaşdırmanı düzgün icra edərək biz Cəbrayıldan sonra Hadrutu, ondan sonra Füzulini işğaldan azad etdik... Hadrutun azad edilməsindən sonra biz Şuşaya istiqamət götürdük. Şuşa əməliyyatının uğurlu keçirilməsi üçün məhz Hadrutu azad etmək önəmli idi. Yenə də düşmənin bizi gözləmədiyi istiqamətdən Şuşaya yaxınlaşdıq. Dağlardan, dərələrdən, sıldırım qayalardan keçərək, o qayaları dırmaşaraq biz Şuşanı işğalçılardan azad etdik. Ona görə Hadrut əməliyyatı dünyanın hərb elmində xüsusi yer tutacaq”[12]. Hadrut qəsəbəsi keçmiş Dağlıq Qarabağ Muxtar Vilayətinin Hadrut rayonunun mərkəzi sayılırdı. Dağlıq Qarabağ Muxtar Vilayəti ləğv olunandan sonra keçmiş vilayətin Martuni və Hadrut rayonları birləşdirildi və Xocavənd rayonu yaradıldı. Bu əraziyə qədim tarixi adı – Xocavənd adı qaytarılmışdır.

Lakin ermənilər öz ənənəvi xarakterlərinə sadiq idilər: onlar döyüş meydanını qoyub-qaçmaqla paralel olaraq, cəbhə xəttindən xeyli kənarda yerləşən şəhər və kəndlərimizi atəşə tutur, dinc sakinləri qətlə yetirirdilər. Cəsur Azərbaycan ordusu isə düşmənin yalnız hərbi qüvvələrinə və obyektlərinə zərbə endirir, mülki əhalini və obyektləri isə hədəfə almırdı. 4 oktyabr 2020-ci il tarixdən başlayaraq döyüş bölgəsindən xeyli uzaqda – 60 km məsafədə yerləşən Azərbaycanın ikinci böyük şəhəri olan Gəncə, o cümlədən strateji sənaye əhəmiyyəti daşıyan Beyləqan və Mingəçevir şəhərlərinin yaşayış məntəqələri raket və mərmilərlə atəşə tutuldu, nəticədə ölən və yaralananlar oldu. Erməni həyasızlığı heç bir sərhəd tanımır; erməni tərəfi Gəncənin raket zərbələri ilə dağıdılmış görüntülərini yayaraq, bunu azərbaycanlıların dağıtdığı erməni şəhəri kimi qələmə verdilər! Erməni qəsbkarları Tərtər, Bərdə və digər şəhərlərimizi də atəşə tutdular. Ermənistanın təcavüzkar siyasətinin davamı olaraq, 2020-ci il oktyabrın 28-də saat 13 radələrində düşmənin silahlı birləşmələri tərəfindən Bərdə şəhərinə - dinc sakinlərin sıx hərəkətdə olduğu və ticarət obyektlərinin kompakt yerləşdiyi əraziyə böyük dağıdıcı qüvvəyə malik ballistik “kластer” tipli 2 ədəd raket zərbəsinin endirilməsi nəticəsində 22 nəfər həlak oldu, 70 şəxs isə müxtəlif dərəcəli bədən xəsarətləri aldı. Azərbaycan Respublikası Baş Prokurorluğu tərəfindən baş vermiş hadisələrlə bağlı toplanmış materiallar əsasında Cinayət Məcəlləsinin 100.1-ci (təcavüzkar müharibəni planlaşdırma, hazırlama və ya başlama), 116.0.7-ci (müdafiə olunmayan ərazilərə, yaşayış məntəqələrinə və silahsızlaşdırılmış zonalara hücum etmə), 116.0.8-ci (hərbi hədəf olmayan, aydın görünən və fərqləndirilən dini, təhsil, elm, xeyriyyə, tibb obyektlərinə, xəstə və yaralıların yerləşdirildiyi yerlərə hərbi zərurət olmadan hücum etmə), 120.2.12-ci (milli, irqi, dini ədavət və ya düşmənçilik niyyəti ilə adam öldürmə) maddələri ilə cinayət işləri başlanılıb, istintaq qrupları yaradılmaqla operativ istintaq hərəkətləri icra olunmaqdadır.

44 günlük Vətən müharibəsi zamanı rəşadətli və qalib Azərbaycan ordusunun uğurlu hərbi əməliyyatları nəticəsində ermənilərin zəbt etdiyi şəhər və qəsəbələrimiz bir-birinin ardınca işğaldan azad olunmuşdur: Füzuli şəhəri, Horadiz qəsəbəsi, Cəbrayıl, Zəngilan, Hadrut, Qubadlı rayonları... nəhayət, alınmaz qala, Qarabağın ürəyi - gözəl və qədim Şuşa!

2020-ci il noyabrın 8-də rəşadətli Azərbaycan Ordusunun igidcəsinə və dünyanın hərb tarixinə düşəcək döyüşlərinlərdən sonra Şuşa şəhərini düşməndən azad etməsi nəticəsində üçrəngli Azərbaycan bayrağı artıq bu füsunkar şəhərimizdə də dalğalanır. Məhz Şuşa azad edildikdən sonra Ermənistan yeganə çıxış yolunun kapitulyasiya olduğunu, nəhayət, başa düşdü. Müzəffər Azərbaycan Ordusu qarşı tərəfin ən möhkəm istehkamlarını qəhrəmancasına darmadağın edərək Qarabağ dağlarının zirvəsini - milli kimliyimiz, qürurumuz, qeyrət və mənliyimizin rəmzi olan, 28 il həsrət qaldığımız qədim Şuşamızı, Cıdır düzünü, İsa bulağını, Xarı Bülbülümüzü öz canı və qanı bahasına yenidən və əbədi olaraq fəth etdi[13]. Bu böyük hərbi qələbə münasibətilə ordumuzun Ali Baş Komandanı İlham Əliyev Şəhidlər Xiyabanına gedərək, xalqa müraciət etdi. Prezidentimiz hakimiyyətə gəldiyi zamandan bəri həmişə Ulu Öndər Heydər Əliyevin müdrik daxili və xarici siyasətinə sadiq qalacağını vəd etmiş və bunu real fəaliyyəti ilə də sübut etmişdir.

Yaxşı yadımızdadır, 2003-cü ilin 15 oktyabr prezident seçkiləri ərəfəsində Ümummilli lider Heydər Əliyevin Azərbaycan vətəndaşlarına ünvanladığı 1 oktyabr 2003-cü il tarixli müraciət də təkcə ulu öndərin deyil, bütövlükdə Azərbaycan xalqının İlham Əliyevə olan böyük ümidlərinin təcəssümü kimi ortaya çıxmışdır. Ulu öndər bu tarixi müraciəti ilə xalqa onun əsasını qoyduğu siyasəti davam etdirə biləcək dəqiq ünvanı göstərmişdir: “...Üzümü Sizə - həmvətənlərimə tutaraq, qarşıdan gələn prezident seçkilərində prezidentliyə namizəd, mənim siyasi varisim, Yeni Azərbaycan Partiyası sədrinin I müavini

İlham Əliyevi dəstəkləməyə çağırıram. O, yüksək intellektli, praqmatik düşüncəli, müasir dünya siyasətini və iqtisadiyyatını gözəl bilən, enerjili və təşəbbüskar bir şəxsiyyətdir. Sizi əmin edirəm ki, həm İlham Əliyev, həm də Yeni Azərbaycan Partiyası bundan sonra da xalqın ən layiqli övladlarını öz ətrafında sıx birləşdirərək Azərbaycan dövlətinin inkişafı və xalqımızın firavanlığı yolunda çox işlər görəcəklər. İnanıram ki, mənim axıra çatdıra bilmədiyim taleyüklü məsələləri, planları, işləri sizin köməyiniz və dəstəyinizlə İlham Əliyev başa çatdıra biləcək. Mən ona özüm qədər inanıram və gələcəyinə böyük ümidlər bəsləyirəm"[14].

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti kimi fəaliyyətə başladığı vaxtdan ulu öndər Heydər Əliyevin siyasi kursunun heç bir alternativi olmadığını bəyan edən və onun xarici və daxili siyasətini uğurla davam etdirən ordumuzun Ali Baş Komandanı İlham Əliyev Şuşanın alınması münasibətilə xalqımızı təbrik edərkən bu məsələyə də toxunmuşdur: "...Mən bu gün, eyni zamanda, ulu öndər Heydər Əliyevin məzarını ziyarət etdim, onun ruhu qarşısında baş əydim. Ürəyimdə dedim, xoşbəxt adamam ki, ata vəsiyyətini yerinə yetirdim. Şuşanı azad etdik! Bu, böyük Qələbədir! Şəhidlərimizin, Ulu Öndərin ruhu şaddır bu gün! Gözün aydın olsun Azərbaycan! Gözünüz aydın olsun dünya azərbaycanlıları!"[15].

Onu da vurğulamaq vacibdir ki, Şuşa şəhərinin azad edilməsi çox mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Bu şəhər o qədər müdafiə cəhətdən əhəmiyyətli, o qədər coğrafi-strateji baxımdan önəmli bir məkandır ki, noyabrın 8-də məhz Şuşanın azad edilməsi Ermənistanın təslim olması ilə nəticələndi. Strateji yüksəklikdə yerləşən və ermənilər tərəfindən güclü müdafiə sisteminin yaradıldığı bu şəhəri almaq sanki mümkünsüz görünürdü. Lakin müzəffər Azərbaycan Ordusu, igid əsgərlərimiz qeyri-adi şücaət göstərərək, hərb tarixinə düşəcək bir səviyyədə döyüşmüş, yaxın məsafədən əlbəyaxa döyüşlərdə erməni əsgərlərinə qalib gəlmişlər. Prezidentimizin qeyd etdiyi kimi, "Şuşanın işğaldan azad edilməsi bizim gücümüzü göstərdi, Ordumuzun peşəkarlığını, hərbçilərimizin cəsarətini, qəhrəmanlığını göstərdi. Şuşanın götürülməsi çox böyük peşəkarlıq, cəsarət tələb edən əməliyyat idi. Əminəm ki, bu əməliyyat dünya hərb tarixində xüsusi yer tutacaqdır. Çünki bu əməliyyatı yalnız yüngül silahlarla silahlanmış bizim qəhrəman hərbçilərimiz dağlardan, meşələrdən, cığırlardan keçərək icra ediblər. Şuşanın işğaldan azad edilməsi bizim şanlı Qələbəmizdir". Silahlı Qüvvələrin Ali Baş Komandanı, ölkə Prezidenti İlham Əliyevin sərəncamına əsasən, Azərbaycan Respublikasının Şuşa şəhərinin işğaldan azad olunması uğrunda aparılmış döyüş əməliyyatlarında iştirak edərək şəxsi igidlik və şücaət göstərmiş 4646 hərbi qulluqçu "Şuşanın azad olunmasına görə" medalı ilə təltif olunub. Bu medala layiq görülən hərbi qulluqçuların 1-i general-leytenant, 4-ü general-mayor, 31-i polkovnik, 141-i isə polkovnik-leytenantdır.

Azərbaycan tarixinin həqiqətlərini gələcək nəsillərə çatdırmaq məqsədi ilə möhtərəm Prezidentimiz Şuşanı Azərbaycanın mədəni paytaxtı elan etmişdir: "Şuşa şəhəri buna layiqdir. Hesab edirəm ki, nəinki Azərbaycanın, bölgənin mədəni paytaxtı sayıla bilər. Şuşanın mədəni həyatı zəngin olmalıdır. Şuşanın bərpası ilə əlaqədar işlərə artıq start verildi. Mənim göstərişimlə böyük heyət oraya ezam edildi. Deməli, yaşayış fondunun, tarixi abidələrin təftişi aparılmalı, vurulmuş ziyan dəqiq hesablanmalıdır və biz Şuşa şəhərinin restavrasiyasına başlamalıyıq. Ancaq yenə də vaxt itirmədən, ancaq, eyni zamanda, tələsmədən Şuşanın ilkin siması, tarixi siması bərpa edilməlidir"[16]. Yeri gəlmişkən, artıq bununla bağlı - Şuşa şəhərinin tarixi görkəminin bərpası, əvvəlki şöhrətinin özünə qaytarılması və ənənəvi dolğun mədəni həyatına qovuşması, eləcə də Azərbaycanın çoxəsrlik zəngin mədəniyyətinin, memarlıq və şəhərsalma sənətinin parlaq incisi kimi beynəlxalq aləmdə təbliği məqsədilə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin sərəncamı da verilmişdir. 7 may 2021-ci il tarixli "Şuşa şəhərinin Azərbaycanın mədəniyyət paytaxtı elan edilməsi haqqında" Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamına əsasən, Şuşa şəhəri Azərbaycanın mədəniyyət paytaxtı elan edilmişdir. Sənəddə göstərilir ki, "Şuşa şəhəri tarixən Azərbaycanın tarixi-mədəni, ictimai-siyasi həyatının mühüm mərkəzlərindən biri olmuşdur. 1977-ci ildə xalqımızın Ümummilli lideri Heydər Əliyevin təşəbbüsü ilə "Şuşa şəhərinin tarixi hissəsini tarix-memarlıq qoruğu elan etmək haqqında" qərar qəbul edilmişdir. Həmin qərar nəticəsində Şuşada abidələrin qorunması, görkəmli mədəniyyət və incəsənət xadimlərinin xatirələrinin əbədiləşdirilməsi istiqamətində əhəmiyyətli addımlar atılmışdır"[17]. 1992-ci il mayın 8-də Şuşa şəhərinin Ermənistan tərəfindən işğal edilməsi nəticəsində bu qədim şəhərin qiymətli tarixi-mədəni irsi məhv edilmişdir.2020-ci il noyabrın 8-də şəhər Ali Baş Komandan, ölkə prezidenti cənab İlham Əliyevin qətiyyəti və əsgərlərimizin igidliyi sayəsində düşmən tapdağından tam azad edilmiş, dərhal da Şuşanın bərpa-quruculuq işlərinə başlanılmış, vurulmuş ziyanın hesablanması üçün müvafiq inventarizasiya aparılmışdır. Sərəncamda o da vurğulanır ki, "Tarixi-mədəni əhəmiyyəti və Azərbaycan xalqı üçün müstəsna mənəvi dəyərə malik olması Şuşaya

xüsusi qayğı və həssaslıqla yanaşılmasını zəruri edir. Bu baxımdan, Şuşada dövlət idarəetməsinin və hüquqi tənzimləmənin daha da təkmilləşdirilməsi şəhərdə tarixi-mədəni irsin bərpasına və qorunub saxlanmasına xidmət etməklə yanaşı, onun daim inkişafına şərait yaradacaqdır"[18].

Müxtəlif elm sahələrini gözəl bilən və daim diqqətdə saxlayan cənab İlham Əliyev ədəbiyyat və incəsənətə də lazımi hamilik göstərir. Dövlətimizin başçısı artıq 2021-ci ildən Şuşa şəhərində Vaqif poeziya günlərinin və həmçinin "Xarıbülbül" festivalının bərpa olunmasının məqsədəuyğunluğunu bildirmişdir. Lakin bir sıra məmurların Şuşada rəhbərlik etdikləri qurumların filiallarını və ya regional bölmələrini yaratmaq barədə müraciətləri dövlət başçımızın haqlı narazılığına səbəb olmuşdur. Prezident demişdir ki, mən Şuşanı mədəniyyət paytaxtı elan etmişəm, "məmurlar paytaxtı" yox. İşğaldan azad edilmiş regionlar ilk növbədə minalardan təmizlənməli, sonra dəyən ziyanın qiymətləndirilməsi aparılmalı və daha sonra infrastruktur layihələri icra edilməlidir. Sonda tikinti işlərinə başlanılacaqdır. Prezidentin sözlərinə görə, tikinti işləri "ağıllı şəhər" konsepsiyası, "ağıllı kənd" konsepsiyası əsasında hazırlanacaq baş plana uyğun gerçəkləşdiriləcəkdir: "Bütün torpaqlar planlı şəkildə bərpa ediləcək. Orada insanlar üçün şərait yaradılacaq, elə şərait ki, dünya üçün nümunə olacaq. Heç bir qanunsuz hərəkət ola bilməz. Heç bir torpaq zəbt oluna bilməz. Hər şey planlı və əsaslı şəkildə olmalıdır. Mən əminəm ki, biz buna nail olacağıq. Biz hamımız istəyirik ki, dağıdılmış şəhərlər tezliklə bərpa edilsin, amma, eyni zamanda, elə olsun ki, bu, oraya qayıdacaq insanların rahatlığını təmin etsin və müasir, güclü Azərbaycanın gücünü bütün dünyaya göstərsin"[19].

ICESCO-nun Baş direktoru Salim bin Məhəmməd əl-Malik Şuşanın islam dünyasının paytaxtı olması barədə təklif irəli sürmüşdür. Bundan başqa, Türkdilli Dövlətlərin Əməkdaşlıq Şurasının Baş katibi Bağdad Amreyev isə 2022-ci ildə Şuşanın türk dünyasının mədəni paytaxtı elan edilməsi fikrində olduqlarını bəyan etmişdir. Çünki Şuşa şəhəri bütün türk və islam dünyası üçün böyük mədəni əhəmiyyət daşıyır.

Prezident Şuşanın necə bərpa edilməsi məsələsinə toxunarkən demişdir: "Şuşada biz ancaq və ancaq tarixi binaları bərpa etməliyik, mən belə hesab edirəm. Ondan sonra "xruşşovkalar"la bağlı, - indi qabaqlamaq istəmirəm, - mənim fikrim var ki, onların bir çoxu oradan yığışdırılmalıdır. Onların yerində yəqin ki, müasir 4-5 mərtəbəli yaşayış binaları tikilməlidir. Ancaq bununla bağlı mən, sadəcə olaraq, öz fikirlərimi bölüşürəm. Amma necə olacaq, onu mütəxəssislər, memarlar, tarixçilər, şuşalılar özləri deyəcəklər ki, bu şəhəri necə görmək istəyirlər, çünki bu, onların şəhəridir"[20].

Minillər boyu torpaqlarımız uğrunda, Azərbaycanın azadlığı naminə minlərlə oğul-qızlarımız şəhid olublar və sübut ediblər ki, Azərbaycan bizim Vətənimizdir! Ötən yüzilliklərdə - eramızdan əvvəl də, eramızdan sonra da öz şücaəti ilə adı nağıl qəhrəmanlarına çevrilən çoxlu qəhrəmanlarımız olubdur. Cavanşir, Babək, Şah İsmayıl Xətai, Cəmşid xan Naxçıvanski, Həzi Aslanov, Mehdi Hüseynzadə və başqaları.

Elə keçən əsrdə hər iki cahan savaşında, həm 1914-1918-ci illəri əhatə edən Birinci dünya müharibəsində, həm də 1939-1945-ci illərin İkinci dünya müharibəsində nə qədər azərbaycanlı əsl igidlik göstərərək adını tarixə qızıl hərflərlə yazmışdır. Lakin 1988-ci ildən başlayan, keçmiş SSRİ-nin dağılması ərəfəsində davam edən və ölkəmiz öz istiqlaliyyətini əldə etdikdən sonra daha da şiddətlənən Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ müharibəsi dövrümüzün müasiri olan qəhrəmanların yaranmasına səbəb oldu. İşğalçı Ermənistan tərəfindən zorla cəlb edildiyimiz müharibədə dilindən, dinindən, etnik mənşəyindən asılı olmayaraq qəhrəman oğul və qızlarımız, vətənpərvər övladlarımız Vətən uğrunda tərəddüd etmədən həyatlarını qurban verərək göstərdikləri rəşadət və igidliklərlə öz ulu əcdadlarının, ata-babalarımızın ruhunu yaşatdıqlarını sübut etdilər – Əlif Hacıyev, Albert Aqarunov, Salatın Əsgərova, Yuri Kovalyov, Alı Mustafayev, Əliyar Əliyev, Mübariz İbrahimov, Raqif Orucov, Polad Haşımov, Zaur Nudirəliyev, Faiq Qasımov, Mehrab Niftəliyev... İşğalçı Ermənistanla aparılan döyüşlər göstərdi ki, vətən hamımızındır, biz onu müqəddəs hesab edirik və bu müqəddəs torpaq uğrunda canından keçməyə hazır olan oğul və qızlarımız çoxdur. Vətənin dar günündə, torpaqlarımızın 20 faizinin işğal altında qaldığı bir vaxtda igidlərimiz öz canları bahasına olsa belə, düşmənlə döyüşə atıldılar. Neçə-neçə zabit və əsgərimiz Vətən uğrunda mərdliklə vuruşdu, qəsbkarlara layiq olduqları cəzanı verdilər.

Beləliklə, İkinci Qarabağ müharibəsinin elə ilk günlərindən etibarən işğalçı ordunun "yenilməzliyi" barədə mif qısa müddər ərzində dağıdıldı. Erməni yaraqlı dəstələri yalnız dinc sakinlərlə, mülki əhali ilə "mübarizə" aparmağı yaxşı bacarır, özü də gecə yarısı, şəhər və qəsəbə sakinləri yatdıqları zaman. Azərbaycanın döyüş əməliyyatlarının aparıldığı ərazilərdən xeyli uzaqda yerləşən yaşayış yerləri – Gəncə,

Bərdə, Mingəçevir, Tərtər şəhərləri Ermənistan ərazisindən bombardman edilmiş, onlarca dinc sakin həlak olmuşdur. Bu şəhərlərə hər gün yüzlərlə, minlərlə mərmi atılırdı! Qeyd etdiyimiz kimi, döyüş meydanında məğlub olan ermənilər bunun əvəzini namərdcəsinə və hərb qanunlarına zidd olaraq dinc sakinlərdən çıxırdılar. Mülki şəxslərə qarşı zorakılıq işğalçı ölkənin əsl simasını, gerçək mahiyyətini bir daha sübut edir. İşğalçı ölkənin digər məqsədi isə Azərbaycanı təxribata çəkmək və onu Ermənistana cavab atəşi vurmağa vadar etmək idi. Beləliklə, erməni terrorçuları KTMT-ni Azərbaycana qarşı döyüşə cəlb etməyə çalışırdılar. Lakin ordumuzun Ali Baş Komandanı İlham Əliyevin vurğuladığı kimi, Azərbaycan bunun əvəzini, həlak olmuş dinc sakinlərimizin qisasını döyüş meydanlarında, özü də işğalçı erməni ordusuna qarşı həyata keçirdi. Həm dinc sakinlərin, həm də hərbçilərimizin qanı yerdə qalmadı, bütün torpaqlarımız minimum itki ilə azad edildi. Ümumilikdə, 44 günlük Vətən müharibəsi dövründə 300-dən çox yaşayış məntəqəsi birbaşa döyüşlər nəticəsində azad edildi və Ermənistan öz məğlubiyyətini etiraf etməyə məcbur oldu. Noyabrın 10-da kapitulyasiyaya imza atmaqla Ermənistan Respublikası Ağdam, Kəlbəcər və Laçın rayonlarını Azərbaycana qaytarmaq məcburiyyətində qaldı. Azərbaycanın ərazi baxımından bu üç böyük rayonu heç bir itki olmadan, bircə güllə belə atılmadan işğaldan azad edildi.

Artıq azad edilmiş və erməni vandalları tərəfindən viran edilmiş cənnət simalı, behişt camallı Qarabağın dağlıq hissəsində və ətraf 7 rayonda gecəli-gündüzlü quruculuq işləri gedir, dövlətimizin hərtərəfli qayğısı və diqqəti ilə regionun bütün kənd, qəsəbə və şəhərlərində intensiv şəkildə infrastruktur yenidən bərpa olunmaqdadır. Tezliklə bu ərazilərimiz yenidən əvvəlki gözəlliyinə qovuşacaq və hətta daha da möhtəşəm olacaq, daha da yüksək səviyyədə inkişaf etdiriləcək. Artıq avtomobil və dəmiryolları çəkilir, elektrik stansiyaları quraşdırılır, hava limanları tikilir və s.

Azad edilmiş ərazilərimiz strateji iqtisadi əhəmiyyət daşıyır. Sürətli quruculuq işləri nəticəsində tezliklə bu ərazilərdə həm kənd təsərrüfatı, həm turizm, həm də iqtisadiyyatın digər sahələri inkişaf etdiriləcək. İndiyə qədər işğal səbəbindən regiondan aralı keçən beynəlxalq səviyyəli nəqliyyat-kommunikasiya layihələri Qarabağ bölgəsində gerçəkləşəcək.

Nəqliyyat əlaqələri iqtisadi inkişafın dayanıqlığı, ölkələrarası münasibətlərin möhkəmlənməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir və bu, əslində hər hansı regionda sülhün və sabitliyin bərqərar olmasına da əhəmiyyətli töhfə verir.

10 noyabr Bəyanatına əsasən, Naxçıvanla Azərbaycan arasında nəqliyyat-kommunikasiya dəhlizinin yaradılması nəzərdə tutulur. Zəngilan-Mehri-Naxçıvan dəhlizi Azərbaycanın üzərindən keçən beynəlxalq tranzit layihələrin əhəmiyyətini daha da artıracaq.

Bu qələbə Azərbaycanın uzun illər boyu haqq işi uğrunda apardığı mübarizənin, müdrik, balanslı daxili və xarici siyasətin məntiqi nəticəsidir desək yanılmarıq. Hazırda Azərbaycan nəqliyyat sahəsində dünyada lider dövlətlərdən biridir. İcra edilən beynəlxalq layihələr Azərbaycanı beynəlxalq nəqliyyat habına çevirir və bu da ölkə iqtisadiyyatı üçün xüsusi imkanlar açır. Nəqliyyat və telekommunikasiya infrastrukturunun qurulmasına yatırılan investisiyalar uzunmüddətli perspektivə hesablanmışdır. Bu sərmayələr ölkənin uzunmüddətli dayanıqlı inkişafına nail olmaq üçün vacib addım hesab edilir. Azərbaycan artıq kosmik sahəyə ayrılan investisiyaların bəhrəsini görməkdədir. İkinci Qarabağ müharibəsi dövründə düşmənin hərəkətlərini onlayn formatda izləmək və onların təxribatlarının qarşısını almaq Azərbaycana əlavə üstünlük yaratdı. Müharibədən sonra yaranmış vəziyyət region ölkələri üçün geniş imkanlar açdı.

Ədəbiyyat

1. Hüseynova İ. Müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurucusu. Bakı: Təhsil, 2004, s.55.

2. Hüseynova İradə. Müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurucusu. Təhsil, Bakı: - 2004. – s.332.

3. Heydər Əliyev. Azərbaycan Respublikası Ali Sovetinin birinci sessiyasında çıxışı. Qətiyyətin təntənəsi, Bakı: - 1995.s.108

4. Azərbaycan və Türkiyə prezidentləri mətbuata birgə bəyanatlarla çıxış ediblər/ https://apa.az/az/apa-tv/xeber/xeberler/azerbaycan-ve-turkiye-prezidentleri-metbuata-birge-beyanatlarla-cixis-edibler-61519

5. Azərbaycan və Türkiyə prezidentləri mətbuata birgə bəyanatlarla çıxış ediblər https://president.az/articles/48792

6. İlham Əliyev “Əl-Cəzirə” televiziya kanalına müsahibə verib https://president.az/articles/41429

7. Fransa Senatı terrorçuları "tanıdı": Paris Qarabağda yeni müharibə istəyir - GÜNÜN MÖVZUSU / https://news.milli.az/politics/900086.html

8. 2020-ci ilin yekunlarına həsr olunan videokonfrans şəklində keçirilən müşavirədə İlham Əliyevin giriş nitqi https://president.az/articles/49937

9. Prezident: “Ermənistanla sərhədlərin qurulması istiqamətində təxirəsalınmaz işlər aparılmalıdır” / https://pravda.az/news/34171

10. “44 günlük diplomatiya dərsləri” / ideya müəllifi A.Mustafazadə. Bakı, 2021.

11. İlham Əliyevin xalqa müraciəti. https://ordu.az/az/news/173302

12. Hadrutdan verilən mesaj: Bu əməliyyat dünya hərb elmində xüsusi yer tutacaq – TƏHLİL / https://apa.az/az/xeber/siyasi/Hadrutdan-veriln-mesaj-Bu-mliyyat-dunya-hrb-elmind-xususi-yer-tutacaq-colorredTHLILcolor-634092

13. Zahid Rza. Mənə qardaş deyən dilinə qurban!..https://ikisahil.az/post/mene-qardash-deyen-diline-qurban

14. “Mən ona özüm qədər inanıram və gələcəyinə böyük ümidlər bəsləyirəm” / “İki sahil” qəzeti, 15 oktyabr 2019-cu il.

15. Şuşa şəhəri işğaldan azad edildi! https://beu.edu.az/az/article/susa-seheri-isgaldan-azad-edildi-540

16. https://azertag.az/bolme/politics

17. Şuşa şəhərinin Azərbaycanın mədəniyyət paytaxtı elan edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı / https://president.az/articles/51394

18. Şuşa şəhərinin Azərbaycanın mədəniyyət paytaxtı elan edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı / https://president.az/articles/51394

19. İlham Əliyev Abşeron Rayon Mərkəzi Xəstəxanasının yeni inşa edilən binasının açılışında iştirak edib/ https://president.az/articles/50466

20. https://525.az/news/161292-susani-medeniyyet-paytaxti-elan-etmisem-memurlar-paytaxti-yox---prezident-ilham-eliyev

21. İlham Əliyev “BBC News”a müsahibə verib / https://president.az/articles/45845

АВТОРСКАЯ ПОЗИЦИЯ В ТЮРКСКОМ ЭПОСЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» И В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДРЕВНЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ

QƏDİM ƏDƏBİYYAT ƏSƏRLƏRİNDƏ VƏ "KİTABI DEDE KORKUT" TÜRK EPOSUNDA MÜƏLLİFİN MÖVQEYİ

THE AUTHOR'S VIEW ON THE TURKIC EPOS "THE BOOK OF MY GRANDFATHER KORKUT" AND IN THE WORKS OF ANCIENT LITERATURE

İrina KAZIMOVA

Azərbaycan Tibb Universiteti. Xarici dillər kafedrasının baş müəllimi.

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Bakı, Azərbaycan

XÜLASƏ

Məqalənin girişində cəmiyyətin mənəvi inkişafına təsir edən ədəbiyyatdan bəhs edilir. Antik dövrün ədəbi əsərləri, bir qayda olaraq, müəllifin özünün də mənsub olduğu insanlar birliyi üçün vacib olan hadisələri əhatə edir. Qədim ədəbi abidələrin qəhrəmanlıq pafosu ilə hopmuş əsərləri xalqın ruhunun ifadəsi, onun taleyinin əksi olmaqla müəllifin sosial, dini, əxlaqi, vətənpərvərlik mövqeyini ifadə edir. Müəllifin ədəbi mühitdə mövqeyini ədəbiyyat yarandığı andan izləmək olar və bu özünü qəhrəmanlıq janrlarında ən aydın şəkildə göstərir. Qədim müəllif cəmiyyətə, insana münasibətini dünyagörüşü ilə ifadə edir. Onun səsi həmişə zamanla vəhdət təşkil edirdi.

XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərinin alimi V.V.Bartoldun rus dilinə tərcümə etdiyi qədim türk dastanı olan "Kitabi Dede Korkut oğuz dilində" qədim türk eposunun nümunəsidir, müasir Azərbaycan yazıçısı Anarın "Dede Korkut" əsərii rus dilinə tərcümə edilmişdir, və qədim rus ədəbiyyatının bəzi əsərlərini misal çəkmək olar. Alimlərin tənqidi materialı əsasında antik dövr əsərləri arasında müqaisə aparılır: Abdulla Kamal, T.G.Cəfərov, Hammuda Abdalati, D.S.Lixaçev, B.A.Rıbakov, 19-cu əsr filosofu V.S.Solovyov və s.

Hər hansı bir əsərin ədəbi ideyası müəllifin mövqeyi ilə sıx bağlıdır. Qədim əsərdə müəlliflik adətən anonim olur. Antik ədəbiyyatda şəxsi müəlliflik ümumi kollektiv ideya vasitəsilə təzahür edir. Müəllifin vətəndaş mövqeyi onun müdrikliyindədir. Bunun bariz nümunəsi türk eposunun baş qəhrəmanı aşıq Dede Korkutun qədim povestin on iki boyunda adinin çəkilməsidir. türk xalqlarının əfsanələri bu qəhrəmanın kimliyi vasitəsilə bilinir. Antik dövrün müəllifi bütün fikirlərini Dede Korkutun dili ilə ifadə edilir. Dede Korkutun həyatının mənası sevdiyi xalqın tarixini gələcək nəsillərə buraxmaq, doğma yurdun təbiətinin gözəlliyini göstərmək, qədim insanların, uzaq əcdadlarımızın adət-ənənələrini göstərməkdir. Qədim rus ədəbiyyatında "Vladimir Monomaxın təlimləri", "İqor polku haqqında dastan" kimi əsərlərdə döyüşçülərin şücaətlərinin tərənnümü ilə yanaşı, sülhə çağırış da var. Antik dövrün müəllifi təkcə tarixi hadisələrdən bəhs etmir, həm də onları təhlil edir, igit qəhrəmanların və ya döyüşçü şahzadələrin səhvlərini göstərir və məsləhət verir.

Sonda: antik dövr müəlliflərinin yaradıcılıq nümunələrinin nəticəsi ümumiləşdirilir, çünki onlar ən qiymətli tarixi əsər olaraq təqdim edilir, bəzən adlarını da, gizli saxlayırlar. Qədim ədəbiyyat əsərlərinin müəllifləri əlamətdar hadisələri əbədi saxlamağa çalışırlar, ona görə də bu əsərlər çox dəyərlidir.

Açar sözlər: Dede Korkut, qədim ədəbiyyat, türk eposu, müəllifin mövqeyi.

ABSTRACT

The introduction of the article is a discussion about literature that influences the spiritual development of society. Literary works of antiquity, as a rule, cover events that are important for the community of people to which the author belongs as well. The works of ancient literary monuments, imbued with the pathos of heroism, are an expression of the spirit of the people, a reflection of their fate and reveal the social, religious, moral, patriotic position of the author. The author's position in a literary work can be

traced from the very beginning of literature and manifests itself most clearly in heroic genres. The ancient author expresses his attitude to society, to man through his world outlook. His voice always sounded in unison with the times and expressed public interests.

The study is carried out on the examples of the ancient Turkic epic "The Book of my Grandfather Korkut in the Oghuz language" translated into Russian by the scientist of the late XIX - early XX centuries V.V. Bartold, as well as on the examples of the story "Dede Korkut" by the modern Azerbaijani writer Anar and some works of ancient Russian literature. A parallel is drawn between the works of antiquity based on the critical material of scientists: Abdulla Kamal, T.G. Jafarov, Hammudah Abdalati, D.S. Likhachev, B.A. Rybakov, philosopher of the 19th century V.S. Solovyov and others.

The literary idea of any work is closely connected with the author's position. Authorship in an ancient work is usually anonymous. Personal authorship in ancient literature is manifested through a common collective idea. The civil position of the author lies in his wisdom. A vivid example is the main character of the Turkic epic, the singer-storyteller Dede Korkut , which links all twelve tales of the ancient narrative. The identity of this hero is given through the legends of the Turkic peoples. The author of antiquity expresses all his thoughts through the lips of Dede Korkut. The meaning of Dede Korkut's life is to leave the history of his beloved people to future generations, to show the beauty of the nature of his native land, to tell about the traditions and customs of ancient people, our distant ancestors. In ancient Russian literature, along with the glorification of the exploits of warriors, there is a call for peace in such works as "Instructions of Vladimir Monomakh", "The Tale of Igor's Campaign". The author of antiquity not only narrates about historical events, but also analyzes them, can give advice and point out the mistakes of dzhigit-heroes or warrior-princes.

In conclusion, the significance of the creative work of the authors of antiquity is summarized, which represented the most valuable historical material, sometimes without leaving the author’s names. The works of ancient literature are common in the intention of the author to capture the events that are significant for his people and leave them for centuries, so they have the highest value.

Keywords: Dede Korkut, ancient literature, turkic epos, author's position.

Вступление. Общеизвестно, что литература оказывает влияние на духовное развитие общества. Являясь выражением души народа, отражением его судьбы, древняя литература была пронизана пафосом героизма, нравственности, духовности. Литературная идея любого произведения тесно связана с авторской позицией, которая прослеживается от самого зарождения литературы и проявляет себя наиболее ярко в исторических жанрах, таких как былины, летописи, жития, речи, слова, поучения, хождения, письма, песни. Отношение к обществу, к человеку древний автор выражает через свое религиозное миропонимание. Произведения древности на историческую тему раскрывают социальную, религиозную, нравственную, патриотическую ориентацию автора, чей голос всегда звучал в унисон времени и выражал общественные интересы родины. Все авторы древности отличались творческой скромностью и добродетелью. Они, большей частью, не оставляли нам своих имен, понимая, что личность есть мельчайшая частичка в водовороте истории. Отношение к истории не всегда было однозначным. Древние люди еще не отдавали себе отчет о роли и значении истории в жизни человечества. Они не думали «о чувстве истории как протяженного во времени процесса. Прошлое, – указывал Д.С.Лихачев, – было как бы единым, стариной вообще, не разделенной на эпохи и не упорядоченной хронологически... Времени как истории еще не существовало» (7, с. 250). Авторы древности оставляли ценнейший исторический материал, возможно, не осознавая всей значимости своей миссии.

Исследование связано с прослеживанием авторской позиции в произведениях древней литературы. Авторство в древнем произведении, как правило, анонимно, а индивидуальность автора показана через общность патриотического, нравственного, духовного чувств народа. Личное авторское начало в фольклоре, а позднее и в древней литературе проявляется через общую коллективную идею. Д.С.Лихачев писал: «Авторское начало было приглушено... Это хор, в котором нет или очень мало солистов и в основном господствует унисон. Древняя литература ближе скорее к фольклору, чем к индивидуализированному творчеству писателей нового времени» (6, с. 5). Фольклорная традиция анонимности автора в древней литературе

подтверждается и исследователем летописи XII века Б.А.Рыбаковым: автор «Слова о полку Игореве» ничего не говоря о себе, достаточно полно раскрывает авторскую позицию, показывая знания различных областей жизни, проявляя свое отношение и к современникам, и к людям далекого прошлого (9, с. 398).

Рукопись древнего тюркского эпоса «Книга о моем Деде Коркуте на языке племени огузов» или «Книга моего деда Коркута на огузском языке» переведена на русский язык ученым-востоковедом конца XIX – начала XX века академиком В.В.Бартольдом. Русские ученые В.Жирмунский и А.Кононов – ученики переводчика древнего тюркского эпоса, как и сам В.В.Бартольд отмечали, что авторство произведения обобщено и принадлежит певцам-сказителям нескольких поколений племен и народов, имеющих общие этнические корни и проживающих на землях таких современных государств как Турция, Азербайджан, Туркмения: «Книга является записью и литературной обработкой эпических сказаний, слагавшихся и передававшихся у этих народов в творческой и устно-поэтической традиции на протяжении многих веков, с IX по XV в.» (5, с. 5). Кроме того, мы проводим исследование с идеями древнего эпоса и в обработке современного азербайджанского писателя Анара, который превратил свод отдельных песен древней рукописи в своеобразно композиционно построенную повесть, объединив все положительные черты древнего эпоса, сохранив всю красочность художественных выразительных средств. Именно в силу того, что эта повесть представляет собой целостное произведение, при ее анализе можно выделить идеи миролюбия, отрицания войны, мирного добрососедства, взаимопомощи, преданности своему народу и искренней, неуемной любви к родной земле.

Произведения героического цикла доносят до современника любой эпохи не только геройский дух, обычаи, сведения о быте людей, их окружении, но и удивительный склад исторической личности безымянного автора. Как и в большинстве произведений древней литературы, в тюркском эпосе «Книга моего деда Коркута» («Китаби Деде Коркут») не оставлено имени того, кто создавал песни-сказания, но мы убеждаемся «в величии автора, в масштабах его личности, немало сделавшего во имя древнего и великого общества...» (1, с. 14), – отмечает азербайджанский исследователь эпоса Камал Абдулла. Как правило, в опасные для родины времена авторы-сказители славили мужество защитников-воинов, мудрость уважаемых, почтенных старцев. Таким героем и является певец-рассказчик Деде Коркут – главный герой древнего тюркского эпоса. Все свои мысли и чаяния автор древности выражает устами Деде Коркута, чей образ и объединяет все песни-сказания эпического произведения. Личность этого героя эпоса дана через легенды тюркских народов. Мотив этих легенд и раскрывает образ главного героя Деде Коркута – мудрого старца, праотца древнего народа, певца-сказителя, который и явился свидетелем всех событий, о которых он повествует: «… из племени Баят вышел человек по имени Коркут-Ата. Среди огузов он был первым человеком, он знал все…» (5, с.11). Рассказывая о своем народе, он горячо сопереживал его победам и поражениям, подвигам и неудачам. Как мудрый учитель богатырей-джигитов, он наставлял их на верные дела, поучал добрым словом, помогал советом и делом. В этом заключается значимость главного героя эпоса Деде Коркута, через образ которого проявляет себя автор. И чем больше личность автора растворяется в своем герое, тем ярче эта личность. В наставлениях и рассуждениях главного героя эпоса о судьбе, о закономерностях жизни отражается народная философия многих поколений. «Книга, которая не только влияет, но и определяет наше существование... историческое, нравственное, эстетическое» (3, с. 3), – отмечает Р.Бадалов во вступительной статье к книге Кямала Абдуллы «Тайный «Деде Коркуд».

В древней литературе образ литературного героя не наделен еще характерными чертами индивидуума. При воспевании подвигов особой индивидуализации не требуется. Автор не размышлял над психологическими характеристиками своего литературного героя. Если в произведениях древней литературы появляются характерные отличия героев, то отличительные черты указывают на зарождающийся интерес к человеку, как отдельной личности в литературном произведении. Возможно, внешние характеристики богатырей-джигитов, князей отличны друг от друга, но все они едины в героизме, как и в чувстве безграничной любви к родине и показаны через авторское чувство патриотизма самих сказителей.

При описании исторических событий прошлого времени, авторы исполняли миссию хранителей литературных исторических памятников. Сохраняя древние произведения, летописцы последующих поколений собирали, обобщали и переписывали произведения, стараясь не изменить ни содержания, ни характеристику исторической личности, описанную предшественником, тем самым, ограничивая себя в художественном вымысле, и в этом случае авторы являлись переписчиками, а их произведения представляли собой исторические источники. В другом случае, автор-свидетель дает картины событий, свидетелем или участником которых он сам и оказался. У автора появляется возможность не только описать событие, но, проанализировав ситуацию, дать свою оценку фактам. В произведениях возникает образ литературной личности с присущими ей человеческими качествами, которые наблюдает сам автор в процессе общения. Причем эта личность, как правило, показана во время свершения подвига, а значит, характеризуется исключительно с положительной стороны. Здесь автор ответственен за достоверность излагаемых событий и за характеристику героя. Он свободен от тех ограничений первоисточника, которые испытывал автор-переписчик. Автор-свидетель пишет историю сам. Начинает не только проявляться собственное мнение по отношению к описываемым событиям, но и развивается художественный вымысел. Он имеет большую свободу при характеристике и воспроизведении литературных образов. У писателя, кто является свидетелем самого исторического события, есть возможность показать своего героя во взаимосвязи с окружающей обстановкой, конкретизировать его действия и поступки, а затем, если не проанализировать, то, хотя бы дать им собственную оценку, таким образом, проявив свою позицию по отношению к истории народа.

В эпоху зарождения литературы личность становится выразительницей либо доброго, либо злого начала. В сознании древнего автора все дьявольское, вражеское являлось воплощением зла вселенского, чуждого Божественному началу. Зло не имеет территориального, национального происхождения. Оно катастрофично для человека, для народа, для родины. В фольклоре и в древней литературе зло принимает фантастический облик Депе Гэза (Тепе Гёза), Змея Горыныча, Змея Тугарина и др. Злая сила грозит тьмой, гибелью людей. Несправедливость захватчиков и угнетателей придает подвигам воинов смысл и значимость – они борются с неверными. Злу противопоставлено добро, причем, добро лишено фантастики и однозначно в своей конкретности. Появление зла пробуждает жажду идеала, и он воплощен в героическом подвиге, борьбе человека за правое дело. Идеал в древней литературе – это показ личности, осознающей смысл жизни, угодной Творцу и людям. Противопоставляя Божественное начало дьявольскому продолжению, автор древнего повествования выражает идеал истинно верующего человека.

Разнообразна тематика 12-ти песен-сказаний «Книги моего деда Коркута», но все они объединены главным героем, а также авторскими обобщениями. Главный герой тюркского эпоса Деде Коркут – мусульманин исламского периода. Свидетельством является вступление к эпосу: «Во имя Бога, всемилостивого, всемилосердного, к его помощи мы прибегаем…» (5, с.11), слова Деде Коркута, кто говорил о всем насущном: «если не помолиться Богу, дело не удастся…» (там же), повторение Шахады в каждой песне эпоса: «…в единстве Божьем нет сомнения» (5, с. 55). В конце каждой из двенадцати песен устами Деде Коркута автор воздает молитву, обращенную к читателю, таким образом проявляя свое уважение к тому, кто знакомится с его повествованием. Обобщение начинается словами: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былину он сложил, он составил…» далее звучит молитва за благополучие читателя (5, с. 21). Возможно и так: «Дед мой Коркут сложил *радостную* песнь…» (курсив наш), (5, с. 48), в зависимости от содержания повествования. Общими являются повествования о совершении омовения и намаза. Обобщением всех песен является и обращение автора к читателю: «Хан мой» или «Султан мой». Слова готовности сразиться с неверными, как правило, схожи. Общие мысли в памятниках древней литературы не только дань традиции, но и четко обозначенная линия авторской позиции, которая всегда являлась выражением народной идеи.

Идеал древней литературы величествен, он возвышает человека, проникнувшегося добром и духовной красотой. Образы положительных героев богатырей-джигитов помогают раскрыть этот идеал. Так, один из героев повести Анара Бамсы Бейрек, попав в плен к врагу, отказывается от предложения кагана крепости Бейбурд «жить во дворце, спать на шелках-кумачах, есть

сладко, пить, развлекаться» (2, с. 60 – 61), прежде выполнив условие: пойти на землю огузскую и разгромить племя огузов. Не задумываясь, дал Бейрек свой ответ, знаменующий идею патриотизма и любви к Родине: «Не буду я бесчестить свой род, свой корень. Не отрекусь я от своего племени. Пока у меня есть дом, не постучусь в чужую дверь… Обнажи меч, отруби мне голову. Не боюсь ни меча твоего, ни кинжала» (там же). Таким образом, Бейрек отказывается от заманчивых предложений кагана крепости Бейбурд, прежде выполнив условие: разгромить свое родное племя. Не задумываясь, дает Бейрек свой ответ, знаменующий идею патриотизма и любви к родине о том, что не будет бесчестить свой род и не отречется от своего племени. Ответ Бамсы Бейрека схож с патриотическим мотивом древнерусских исторических произведений («Повесть временных лет», «Сказание о траве емшан» и др.): «...ляжем здесь костьми, ибо мертвые не принимают позора» (8, с. 36). Зачастую в исторических произведениях древности встречается множество примеров повторных высказываний, что свидетельствует о бережном сохранении традиции и знании текстов авторов предшествующих литературных произведений. Авторскую позицию, проявленную через патриотизм литературных героев, показывает азербайджанский исследователь древности Т.Г.Джафаров в книгах «Древняя Русь и тюрки в литературных памятниках XII – XVII веков», «Древняя Русь и тюрки в летописях воинских и исторических повестях». По его словам, герои древних литературных памятников имеют одни и те же убеждения: не отступать перед опасностью, пленению предпочитают смерть (4, с. 57). Эти патриотические идеи прослеживаются в каждом произведении древности, демонстрируя не повтор мысли другого автора, а преемственность литературных связей.

Женские образы в повествовании древнего эпоса показаны через геройство матери, жены, подруг. В первой песне «Книги моего деда Коркута» о Богаче-джане, сыне Дерсе-хана показано геройство матери, сумевшей спасти своего сына от верной смерти, залечив его раны (5, с.14-21). В третьей песне о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Буры дочь хана гяура помогает Бейреку бежать из плена, несмотря на свои чувства (5, с. 41). В повести Анара «Деде Коркут» этот эпизод описан так же: Селтьджан-хатун, наблюдая побег любимого мужа на свою родину, приказывает страже не препятствовать совершить этот поступок. Жертвуя своим чувством, она дает любимому человеку свободу выбора. Автор повести сравнивает образ девушки в минуты тревоги и отчаяния с птицей: любящая Бейрека «Сельджан-хатун со стены из белой башни увидела убегающего Бейрека, заметалась, как раненая птица. Она готова была взлететь с ограды» (2, с.103). В четвертой песне о том, как сын Казан-бека Уруз-бек был взят в плен мать Бурла-хатун вместе со своими сорока подругами принимает участие в освобождении сына, позвав на помощь беков-огузов (5, с. 49-59). В пятой песне об удалом Думруле, сыне Дука Коджи жена Делю Думрула готова отдать свою жизнь Азраилу вместо своего мужа (5, с. 59-63). В шестой песне о Кан-Турали сыне Канлы-Коджи невеста спасает своего жениха от недоброжелателей (5, 63-72). В тюркском эпосе, как и во всей древней литературе, образ женщины-матери, жены, сестры олицетворяет собой живое и светлое начало жизни.

Неоспоримая религиозная истина о том, что все благо от Бога, а вред от дьявола помогает авторам древней литературы объяснить неправедные поступки, как собственных воинов, так и иноземных захватчиков дьявольским промыслом: «Дьявол ведь ссорит нас, ибо не хочет добра роду человеческому» (8, с. 69). («Поучение» Владимира Мономаха). Интересен тот факт, что в силу территориальной близости русских княжеств и земель древнего восточного народа, именуемого огузами, русские князья и огузские джигиты имели общего врага в лице половцев, которые совершали набеги на близлежащие земли. Сравнивая тюркский эпос «Китаби Деде Коркут» с известным древнерусским произведением «Слово о полку Игореве», мы находим идентичность в развитии не только реальных событий, но и нравственно-этических принципов и литературных идеалов. Воспевая славные подвиги исторических личностей своей эпохи, авторы древности не умалчивают и остроконфликтных ситуаций внутри страны: распри, необоснованные войны, разногласия беков и князей, что приводило к гибели воинов-джигитов, беков, князей и к поражению в битвах с врагом. Поэтому автор «Поучения», Владимир Мономах, с благоговением вспоминает «войны при умных делах наших, при добрых и блаженных отцах наших» (8, с. 68-69). Авторы не могут обойти стороной ошибки князей, ибо произведения древности носили документальный характер и призваны были рассказывать о реальных событиях, тем более, если речь шла об истории отечества. Главный герой древнего племени

огузов Деде Коркут печалится, описывая междуплеменные споры огузов, и радуется смелости, благородству славных подвигов воинов-джигитов. Нравственно-патриотическая идея древнего тюркского эпоса – идея миролюбия перекликается с идеей разумных подвигов в словах мудрейшего князя Святослава из «Слова о полку Игореве». Святослав осуждает горячие молодые головы русских князей за то, что пролили безвинную кровь русских воинов. Осуждено и тщеславие, и безрассудство, и незнание жизни, присущее молодости. В наказание молодые князья получили смерть, позор, пленение, бесчестие. Исследователи древнерусской литературы определяют основной идеей «Слова о полку Игореве» – призыв древних авторов к разумности.

В те далекие времена люди и, безусловно, сами авторы древности пребывали в неразрывной связи с природой. Исходя из своеобразного влияния разных религиозных обрядов на мировоззрение древних авторов, различно отношение к природе. Во время побега из половецкого плена, «одушевленная» природа помогает князю Игорю. Бамси Бейреку, герою «Книги моего деда Коркута», удалось совершить побег из крепости Бейбурд благодаря своему серому жеребцу, который самостоятельно разыскал своего хозяина и все время пленения Бейрека находился рядом, что является вполне реальной ситуацией, никак не мистикой (5, с.41). Хотя в тюркском эпосе в переводе Бартольда встречается обращение героев к воде, ветру, дереву, но это своеобразная дань фольклорной традиции.

Разнообразие литературных приемов повествования способствует яркому проявлению собственного чувства гордости за героев произведения и помогает высказать свою авторскую позицию. В произведениях древности авторы в своем повествовании используют выразительные художественные средства: красочные эпитеты, сравнения, которые позволяют нам увидеть живые картины событий древнего времени героических предков. Особая роль отводится природе. В древнерусском эпосе «Слово о полку Игореве» природа одухотворена и выступает как один из героев эпоса. Она помогает раскрыть сюжет и выразить взгляд автора на события в поэме. Например, затмение солнца предвещает беду и неудачу, а, значит, уже в начале произведения автор предупреждает нас об опасности военного похода при помощи приметы. В тюркском эпосе «Китаби Деде Коркут» автор рисует красоту природы своего родного края, олицетворяя ее с образами из жизни, как это делали и авторы древнерусской литературы. У народов мусульманского Востока, что проживали на территории, где бытовала первоначально также языческая религия зороастризма, осталось достаточно места символам и обычаям, поэтому сама природа носит скорее символический характер, нежели мистический. В повести Анара «Деде Коркут» современного азербайджанского писателя упоминается о таких символах как костры, камни, почетные значимые имена и др. Так, не имея средств коммуникации, в те далекие времена племена огузов оповещали своих соседей о случившемся при помощи костров на вершине горы: «Люди, горы огнями своими перекликались друг с другом». Один костер предвещает праздник, «на пир народ собирает»; два костра – знак беды, просьба помочь друг другу защитить от врага. Деде Коркут знаменует и завещает Азеру три костра, что означали бы начало мирного труда. «Пусть теперь, увидев три костра, все с сохой собираются. Пусть знают, что время идти работать» (2, с. 126). Символы в повести помогает автору выразить народную идею эпоса. Безусловно, символ широко используется и авторами древнерусской литературы, но не всегда как изобразительно-выразительное средство художественной речи, зачастую как доказательство мистических воззрений автора. Наряду с символами, выполняющими роль поэтических приемов, автор «Слова о полку Игореве» «наполняет свою поэму языческими божествами... От языческих богов почти незаметен переход к природе вообще, ко всему живому, что оказывается вещим» (9, с.396-397), - отмечает Б.А.Рыбаков.

Надо учесть тот факт, что на Руси хоть и была уже принята христианская вера, но символика и традиции язычества бытовали в народе и находили свое яркое отображение в литературе. Д.С.Лихачев в статье «Крещение Руси и государство Русь» видит причину соединения таких весомых религиозных пластов, как христианство и язычество в том, что на Руси «распространение христианства шло без особых требований и научений, направленных против язычества ... именно это обстоятельство и способствовало мирному вхождению христианства в народную жизнь и не позволило церкви занимать резко враждебных позиций по отношению к языческим обрядам и верованиям, а напротив, постепенно вносить в язычество христианские

идеи, а в христианстве видеть мирное преображение» (7, с. 253). Наличие язычества в христианской вере философ XIX века В.Соловьев относит к «средневековому миросозерцанию». «Средневековым миросозерцанием я называю для краткости исторический компромисс между христианством и язычеством, – тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке» (10, с. 1 из 6). Христианство своеобразно входило в сознание и жизнь восточных славян: оно как бы накладывалось на языческую веру, в которой люди осознавали себя удобно и привычно. Осознание бытия состоялось именно в период языческого верования средневекового человека, основанного на тесной и неразрывной связи с природой. Безусловно, это религиозное становление, зависимость человека от сил природы наложило свой отпечаток на формирование творческого мировоззрения авторов и их произведения.

В противовес христианству, ислам, по мнению В.С.Соловьева, – это «религия вполне осуществляема в жизни мусульманского мира. Представление о Боге как единой исключительной силе… определяет собой весь мусульманский строй» (10, с. 4 из 6) Каждому мусульманину доступно и понятно исламское учение, которое раскрывает свою истину в Единобожье. «Подчинение Доброй Воле Господней вместе с послушанием Его благотворному Закону является самой надежной гарантией мира и гармонии... Оно создает гармонию между элементами природы» (11, с. 20)

Заключение. Анализируя исторические произведения древности, мы наблюдаем их своеобразие, отличительные особенности, но все они схожи в проявлении нравственности, патриотизма, духовности. Если сравнить авторскую позицию древней литературы с фольклором, надо отметить, что авторы литературных произведений более определены в силу того, что они являются либо непосредственными участниками, либо свидетелями описываемого события. Порой автор-переписчик не просто пересказывает события, а заставляет читателя видеть их глазами своих героев через авторское обобщение. Автор считает своим патриотическим долгом рассказать о подвигах, о мужестве героев своего любимого народа, о традициях и обычаях древних людей, далеких предков нашего народа, показать красоту природы родного края, оставить на память последующим поколениям историю своего народа.

В произведениях древности природа и люди тесно взаимосвязаны между собой, хотя трактовка природных сил и явлений зависит от религиозных убеждений и мировоззрения авторов. Если автор древне-азербайджанского эпоса запечатлевает на страницах произведения картинки прекрасных пейзажей, любуясь ими и проявляя при этом гордость и любовь к родной земле, то древнерусские авторы, наряду с этим, верят в магическую, сверхъестественную силу природы, обожествляя ее и поклоняясь ей.

Авторы древности восхваляют подвиги, которые совершаются во время битв против неверных, агрессоров, захватчиков родных земель. Но это не прославление войны, а завет на будущее: жить в мире с честью и достойно, творя благие дела, избегая споров, разрушений и смерти. В свершении подвигов противопоставляются добро и зло, которые существуют в мире, как жизнь и смерть, мир и война. Прославление подвигов богатырей-джигитов в тюркском эпосе или русских князей в древнерусских произведениях – это и есть победа добра над злом в нравственном понимании, выраженном в авторской позиции создателей древних эпических произведений.

Список литературы и электронных ресурсов:

1. Абдулла К.М. Неполная рукопись. М.: Хроникер, 2006, 255 с.

2. Анар. Деде Коркут. Повесть по мотивам азербайджанского эпоса. Баку: Гянджлик, 1988, 124 с.

3. Бадалов Р. Прошлое, которое не останется позади // Абдулла Камал. Тайный «Деде Коркуд». Баку: Мутарджим, 2006, с. 3-22.

4. Джафаров Т.Г. Древняя Русь и тюрки в литературных памятниках XII-XVII веков. Баку: Мутарджим, 2013, 343 с.

5. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В. Бартольда. М.-Л., АНСССР, 1962. academia.edu/45623502/ Книга_моего_деда_Коркута_Огузский_героический_эпос_М.Л_1962?email_work_card=title

6. Лихачев Д.С. Литература Древней Руси // Повести Древней Руси. М.: Художественная литература, 1986, с. 3-23.

7. Лихачев Д.С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. М., 1988, № 6, с. 249-258.

8. Повести Древней Руси. М.: Художественная литература, 1986, 447 с.

9. Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М.: Наука, 1972, 520 с.

10. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года // Мир слова русского. С – 1 из 6. http://www/rusword.com.ua/articler/view.php?i=f23

11. Хаммудах Абдалати. Ислам какой он есть. Лондон. ELRAHMA. Баку. Азербайджанская Государственная Книжная Палата, 1999. 319 с.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE OYNANAN DOĞAL OYUN VE OYUNCAKLARDAN ÖRNEKLER

EXAMPLES OF NATURAL GAMES AND TOYS PLAYED IN TURKISH CULTURE

Saadet Nihal COŞKUN

Öğretim Görevlisi Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Aydın Meslek Yüksekokulu

ORCID ID: 0000-0001-6237-3804

Damla ULU

Öğrenci Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Aydın Meslek Yüksekokulu

ORCID ID: 0000-0001-8707-4579

ÖZET

Oyun; çocukluk döneminin temel amacı durumundadır. Çocukta Öğrenme kolaylığı, yaratıcılığının ve hayal gücünün geliştirilmesi, tecrübe kazanma, iletişim kurma ve yetişkinliğe hazırlanma aracı gibi çok yönle kazanımlara sahiptir. Duyguları ifade etme, özgürce yapılan haz veren mutluluk kaynağı olan, gelişimine katkı sağlarken aynı zamanda eğlendiren, çocuğun tüm gelişim alanlarını destekleyen etkinliklerdir. Oyuncak; genellikle çocukların oyun oynarken kullandığı tüm nesnelerdir. Oyun ve oyuncağın çocuğun gelişim alanlarına katkısı oldukça büyüktür. Bu gelişim alanları sırasıyla bilişsel, psiko-motor, sosyal-duygusal ve dil gelişimidir. Bu çalışmada Geleneksel Türk Oyun ve Oyuncakları ele alınmıştır. Anlatılmış olan bu oyun ve oyuncaklar çocukları bazen belirli yönlerden desteklerken bazen tüm gelişim alanlarına hitap etmektedir. Çalışmada yer alan örnek oyunların isimleri sırasıyla şu şekildedir. Gaziantep yöresine ait olanlar; AbeDolamaç (Aba Dolamaç), Âşık Oyunu, Beş Taş (lastik top ile), cicoz, cıncık, çömçe gelin, Niğde yöresine ait olanlar; Baş oyunu, Birim Bilek Oyunu, Sekkerge Oyunu, Topal Tavuk Oyunu, Çuval Yarışması Oyunu, Ardahan yöresine ait olanlar; Kibrit Oyunu, Dodo, Cız Topu, Ayakkabı Hırsızı, Hudut Oyunu. Türk kültüründe oynanan Geleneksel Türk Oyunlarında Oynanan Doğal Oyuncaklar konusunun araştırılmasının amacı geçmişte bulunan oyuncakları günümüzde tanıtmak, oyunları ve oyuncakları yeni nesile aktarmak ve geçmişteki oyun ve oyuncakların tekrardan kullanılması için ön ayak olmaktır.

Anahtar Kelimeler: Oyun, Oyuncak, Psiko-motor Gelişim, Sosyal-Duygusal Gelişim, Dil Gelişimi, Bilişsel Gelişim, Geleneksel Türk Oyuncakları.

ABSTRACT

The game; The main purpose of the childhood period is learning, creating, gaining experience, communication and preparation for adulthood, expressing emotions, activities that develop and entertain the child, which is a source of happiness that gives pleasure freely, and supports all developmental areas of the child. Toy; They are generally all objects that children use while playing. The contribution of games and toys to the developmental areas of the child is quite large. These development areas are cognitive, psycho-motor, social-emotional and language development, respectively. In this study, Traditional Turkish Games and Toys are discussed. While these games and toys that have been described sometimes support children in certain aspects, they sometimes address all developmental areas. The names of the sample games in the study are as follows, respectively. Those belonging to Gaziantep region; AbeDolamaç (Aba Dolamaç), Love Game, Five Stones (with rubber ball), cicoz, cıncık, çömçe bride, Those belonging to the Niğde region; head game, Unit Wrist Game, Sekkerge game, Lame Chicken Game, Sack Contest Game. Those belonging to the Ardahan region; Match Game, Dodo, Cız ball, Shoe Thief, Border Game.

The aim of researching the subject of Natural Toys Played in Traditional Turkish Games played in Turkish culture, presenting toys from the past, to transfer games and toys to future generations and to lead the reuse of past games and toys.

Keywords: Play, Toys, Cognitive Development, Social-Emotional Development, Psychomotor Development, Language Development, Traditional Turkish Toys.

OYUN NEDİR?

Yapılan araştırmalara göre oyun ile ilgili kuramcıların yaptığı birçok tanımına rastlanmıştır.

Freud'a göre oyun, çocuğun üstesinden gelemediği duygu ve düşüncelerinin oyuna yansımasıdır. Travmatik yaşantısını oyuna aktarır ve oyunda olaylarla baş etmeyi öğrenir. Oyunu bir ego fonksiyonu olarak gören Erikson'a göre çocuk psikososyal gelişimdeki atakları en normal şekilde atlatabilmek için oyun oynar. Problem anında problemle nasıl başa çıkabileceğini oyun ile öğrenir. Piaget'e göre oyun, gerçeğe uyumdur. Çocuk oyun ile yetişkin rollerini kendini hazırlar. Sorumluluk almayı öğrenir(www.ozelturkkoleji.com; Polat H, 23.03.2022; 1). Lazarus'a göre oyun kendiliğin ortaya çıkar. Hedefi yoktur. Mutluluğa ulaştıran serbest bir etkinliktir. Shiller 'a göre oyun, çocuktaki birikmiş olan enerjinin harcanması değil, duyguların özgürlüğü biçiminde tanımlamıştır (Pehlivan. H, 2005; 8,9; Poyraz. H, 2017; 174) .

Bu tanımlardan yola çıkarak, Oyun; İnsanlığın varoluşundan beri her çağda görülen bireylerde ve çocuklarda eğitim, gelişim vb. alanları destekleyip güçlendiren, bıkmadan yaptıkları bir etkinliktir. Bu beceriler hayatının her yerinde kullanacağı ve karşısına çıkan sorunlarda çözüme pratik bir şekilde ulaşabileceği becerilerdir. Çocuklar oyun sırasında yalnızca öğrenmezler. Aynı zamanda eğlenirler. Kendilerini rahatlatırlar. Oyun yoluyla zihinlerini boşaltırlar. Freud'un da dediği gibi psikolojik yaşantısını oyuna aktarır. Böylelikle çocuğun duygu ve düşüncelerini oyun sayesinde öğrenebiliriz.

Oyun çocuğun gelişimi için önemlidir ve çocuğun gelişimiyle yakından ilgilidir. Yapılan araştırmalar sonucunda çocukların oynadıkları oyun ile gelişim süreçleri arasında bir bağlantı olduğu ortaya çıkmıştır. Oyunun zihinsel, sosyal-duygusal, psiko-motor ve dil gelişimi arasında bağlam bulunmaktadır(Poyraz. H, 2017; 38).

Bilişsel Gelişime katkıları; Çocuk oyun yoluyla sebep sonuç ilişkisi kurmayı, merak etmeyi, mantık yürütmeyi, kendini bir amaç için güdülemeyi öğrenmektedir. Oyun oynayan çocuk rol model yöntemiyle hem oyuncaklarıyla hem de akranlarıyla sözel alışveriş içindedir. Bu şekilde büyüyen çocuk ilerleyen dönemde okuma yazmaya hazırlık sürecini yaşamış birçok gelişim aşamasını tamamlamış bir şekilde okula bir başlangıç olabilmektedir (www. behcetuzch.saglik.gov.tr; 2015;85).

Çocuklara kolaylıkla öğrenemediği bilgileri oyun yoluyla öğretmek mümkündür. Çocuk oyun yoluyla öğrendiği bilgiyi çabuk öğrenir, benimser ve kalıcı olur. Anne ve babalar, öğretmenler oyun ile çocuğun iç yaşantısını öğrenebilirler. Çocuk oyun esnasında birçok kavram öğrenir.

Bu kavramlardan bazıları:

- Büyüklük, şekil, ağırlık, ölçme, sayma, zaman, mekân, renk
- Eşleştirme, sıralama, analiz etme, değerlendirme

Oyunun ve oyuncağın çocukta Psiko-Motor Gelişimine katkıları; Psiko-motor gelişimini etkiler, fiziksel büyümeyi etkiler ve çocuğun büyümesi ile birlikte beyin omurilik gelişimine katkı sağlar. Bu gelişim etkileri sonucu çocuktaki organizma isteme bağlı olarak hareketlilik kazanmaktadır (Pehlivan H. 2005; 18). İnsanın ruhsal yaşantısıyla bütünlük kuran hareketlerdir. İlk aylarda anne karnının etkisinde olan bebek ikinci ayını doldurduktan sonra yavaş yavaş çevresiyle etkileşime girmektedir. Sonraki aylarda başını dik tutabilme, yattığı yerde dönebilme, oturabilme, ayakta durma, koşma gibi beceriler kazanmaktadır. Örneğin kimi çocuklar etkinliklere başlamada çekingenlik gösterebilmektedirler. Denge tahtasında yürümekten korkarlar fakat bu onların organlarında, kas ve sinir sistemlerinde bir bozukluk olduğu anlamına gelmez(Poyraz. H, 2017; 43).

Oyunun psiko-motor gelişimine katkılarından bazıları şunlardır:

- Küçük kas becerilerindeki etkileri (kalem tutma, düğme ilikleme, kapının kolunu açma, yırtma, koparma, makasla kesme vs.)

- Büyük kas becerilerindeki etkileri (yürüme, koşma, atlama, tırmanma vs.).

Oyunun Ve Oyuncağın çocukta Sosyal-Duygusal Gelişim açısından katkıları; Sosyal-duygusal ilişkiler daha doğmadan anne karnındayken başlamaktadır. İnsan yaşamı son bulana kadar devam etmektedir. Sosyal duygusal ilişkiler oyun yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Oyunun yalnızca eğitsel bir yanı bulunmamaktadır. Çocuğun ruh sağlığı için çok büyük önem arz etmektedir ve duygusal ilişkilerinin başlamasında en iyi ortamları sunmaktadır(www.dergipark.org.tr ; 2019; 4). Çocuk oyun esnasında kendi dünyasında bağımsız, son derece özgür, başına buyruk hareket ederek duygusal olarak kendini rahatlatmaktadır. Sosyal ve duygusal gelişim çocuğa toplum kurallarını ve gereksinimlerini oyun esnasında en kolay biçimde aktarmaktadır. Çocuk oyun sırasında kendini ifade edebilme, karşısındakini dinleme, sırasını beklemek, temizlik düzen kurallarına uyma, saygı gösterme, sorumluluklarının farkında olma gibi davranışları oyun ile öğrenmektedir. Çocuk oyun sayesinde kaygı, mutluluk, korku, sevinç, nefret, güven duygusunun yanı sıra dostluk, sevgi, ölüm gibi birçok duyguyu kısmen yaşayarak öğrenmektedir. Oyun oynarken ebeveynini rol model alarak oyununu oynayabilmektedir. Yaşadığı sıkıntıları oyuna yansıtabilmektedir ve oyunda bu sıkıntılara kendince çözüm yolları bulabilmektedir. Çocuklar oyun oynarken bağımsız olmaktan hoşlanmaktadırlar. Ebeveyn kısıtlamalarını sevmezler. Oyununu kendi istediği biçimde başlatmakta, sürdürmekte ve sonlandırmaktadır. Çocuk oyundayken kendine neler katacağını düşünmeden oynamaktadırlar. Kendini tamamen oyuna vermektedir ve oyun sayesinde hayat hakkında birçok deneyim katmaktadır. Bu deneyimler o esnada fark edilmese bile ileriki yaşlarında hayatı için kolaylıklar sağlamaktadır.

Oyunun sosyal-duygusal gelişimine katkılarından bazıları şunlardır:

- Sevinç, öfke, mutluluk, kin, dostluk, ölüm gibi duyguların öğrenilmesi
- Sorumluluk alma, yaşama hazırlanma, kendini ifade edebilmenin kazanılması

Oyunun Ve Oyuncağın Çocukta Dil Gelişim açısından katkıları; Oyunun dil gelişimindeki etkisi çok büyüktür (www.dergipark.org.tr ; 2019; 5). Çocuklar oyun oynarken devamlı olarak konuşmaktadır. Aynı sözcükleri tekrar etmektedir. Cümleler kurup düşüncelerini ifade etmeye çalışmaktadırlar. Oyun esnasında nesnelerin isimlerini öğrenmekte ve ne işe yaradığını kavramaktadır. Bunlar çocuğun sözcük dağarcığının gelişmesine yardımcı olmaktadır. Ayrıca yaratıcılığı gelişmektedir.

OYUNCAK NEDİR? OYUNCAĞIN ÇOCUKUĞUN GELİŞİMİNE ETKİSİ

Oyuncak; çocukların oyun oynarken kullandığı tüm nesnelerdir. Oyuncaklar çoğunlukla gerçek nesnelerden uyarlanmıştır. Çocuklar nesnelere anlam yükleyip onları oyuncak haline de getirebilmektedir. Örneğin bir taşı araba, elindeki sopayı at olarak hayal edebilmektedirler. Çocukların hayal güçlerinin ve yaratıcılıklarının gelişimesinde büyük rol oynar. Büyüme sürecinin her aşamasında davranış tutum ve hareketlerine belli bir düzen getiren, fiziksel, psiko-sosyal gelişimlerine katkı sağlayan aynı zamanda çocukların gelişmesine katkı sağlayan her türlü oyun malzemesi veya oyun aracı olan malzemeler oyuncak olarak adlandırılabilmektedir. (www.oyuncaksitesi.com ; 31.03.2022).

Oyun gibi oyuncaklar da geçmişten günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Yapılan araştırmalara göre tarihi milattan öncelere dayanmaktadır. Seramik oyuncaklar, yapılan araştırmaya göre Neolitik Çağ'dan beri önümüze gelmektedir. Neolitik dönemde oyuncak yapım malzemesi için deri, ahşap, fildişi, kemik gibi materyaller kullanılsa da kolayca şekil verilebilmesi ve tekrardan kullanabilir olmasından dolayı killer çok daha fazla tercih edilmiştir fakat bu materyalin çok kolay parçalanması ve dağıldığından günümüze kadar bu oyuncaklar gelememiştir. Günümüze kadar gelen ve arkeolojik çalışmalarda örneklerinin bulunduğu tespit edilen seramik oyuncaklar, eklemleri olan hareket edebilen oyuncak bebekler, çeşitli büyüklükte yoyolar, bebek çıngırakları, mermer topaçlar ve oyuncak arabalardır (Sevim. C, Gönül. E, Anadolu Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi; 31.03.2022; 24,25). M.Ö 2. yüzyılda Mısır'da oyuncak olarak topaç ve misket bilinmekteydi. Bunun ile birlikte aynı dönemde Firavun mezarlarında oyuncak bebekler bulunmuştur. (www.fikriyat.com ; 31.03.2022). İlk seri üretime geçen tahta bebekler 1700 lü yıllarda Almanya'da gerçekleşmiştir. Osmanlı döneminde hayvan bağırsaklarından yapılmış balonlar, topaçlar, toprak düdükler, tefler Eyüpsultan'da satılmış olduğu bilinmektedir.



Fotoğraf 1: Bronzdan yapılmış oyuncak araba. (Anadolu, Erken Tunç Çağı Dönemi) (www.leblebitozu.com ; 29.03.2022).



Fotoğraf 2: Fildişinden yapılmış oyuncak bebek. (Antik Roma dönemine ait. M.S 1. yüzyılın sonuna tarihlenen). (www.leblebitozu.com ;31.03.2022)

Oyunun çocuğun gelişim alanlarına etkisi ne kadar büyük ise oyuncağın çocuğun gelişim alanlarına etkisi de o kadar büyük olmaktadır. Oyuncaklar çocuğun kendi kendine karar verebilmesini, seçme ve değerlendirme duygusunu geliştirmektedir. Ayrıca yaratıcı düşünmesinde de katkıda bulunmaktadır. Çocuğun eğlenmesinin yanı sıra çocuğa yeni şeyler öğretmektedir. Bir materyalin farklı boyutlarda ve renklerde olması çocuğa renkleri, boyut ve biçim kavramını kazandırmaktadır. Bazen tek bir oyuncağın birçok gelişim alanına faydası olmaktadır. Çocuğun vaktini verimli geçirebilmesi için oyuncak oldukça önemlidir. Çocukların gelişimine katkısı olacak şekilde oyuncak seçmek oldukça önemlidir. Doğru seçilmiş olan oyuncak çocuğun sosyal, duygusal, motor, bilişsel gelişimini, mantık ve hayal gücünü, dil ve konuşma becerilerini geliştirmesinde yardımcı olmaktadır (www.medicalpark.com.tr , 05.04.2022).

GELENEKSEL TÜRK OYUNLARINDA OYNANAN DOĞAL OYUNCAKLARA ÖRNEKLER

Geçmişten günümüze kadar oyun ve oyuncak alanında birçok değişim ve gelişim olmuştur. Yurdumuz insanının eskilerde oynadığı oyuncaklar vardır.

Özbakır, İ. 2009 yılında yaptığı araştırmada oyuncakları 3 başlıkta incelemiştir.

Bunlar;

a) SANAYİ ÜRÜNÜ OLARAK NİTELENDİRİLEN HAZIR OYUNCAKLAR

-Balon, Plastik Top, Misket, Boncuk, Plastik Top, vb…

b) EL YAPIMI OYUNCAKLAR

-Örgüden, artık kumaştan yapılan bez bebekler, toplar veya çeşitli hayvan figürleri, İp, salıncak, sapan, ok, yay, topaç, vb…

c) DOĞAL OYUNCAKLAR

Doğada oynanabilen her türlü oyundur genellikle grup oyunlarıdır. Malzemesi taş, tahta, sopa, ağaç, toprak, çimen vb. herşey olabilir. Mesela; aşık, yumurta taşıma, beş taş, çelik çomak, dokuz taş vb…)

Doğal oyuncaklar adındanda anlaşıldığı gibi doğal hayatta bulunabilecek ya da satın alındığında dahi pahası az olan, yapımı kolay olan oyuncaklardır. Mesela topun olmadığı bir yerde hemen ortaya buruşturulmuş kâğıt, kumaş ya da hayvan kılları çıkmaktadır. Oyunları ve oyuncakları sınıflandırarak tam olarak bilgi sahibi olmak mümkün olmamaktadır. Geleneksel oyunlarda geçmiş zamanda pek imkân bulunmadığı için daha çok hayal gücü ile karşılaşmaktayızdır. Bazı oyun ve oyuncakların örneklerini aşağıda görmekteyizdir.

Geleneksel oyuncakların en sık kullanılanı olarak düşünülen bir oyundur. Oyun en maliyetsiz oyundur. Oyunun adı Üç Taş, Beş Taş, Dokuz Taş olarak bilinmektedir. 5-6 adet gıygan[1] büyük düz bir taşın üzerine taşların ya da kozalakların üst üste sıralanmasıyla başlar. Oyunda bulunan çocuklar kendi içlerinden bekçi adını verdikleri bir kişiyi belirlerler. Bekçinin görevi sıralanan taşların başına geçip diğer oyuncuların dağıttığı taşları sıralamasıdır. Bekçi dışında ki tüm oyuncular sıralanan taşlardan 10-20 adım uzakta dururlar. Her oyuncunun kendine ait bir gıyganı vardır. Sırayla her oyuncu kendi gıyganını dizili taşlara atıp devirmeye çalışır. Atış yapıldıktan sonra diğer oyuncular hızla büyük taşa koşarlar. Bekçi vurulup dağılan gıyganları toplayıp yeniden dizinceye kadar bütün oyuncular kendilerine ait gıyganları büyük taşa vurmak suretiyle ritim tutup şu tekerlemeyi söylerler:

[1] Toprak altından ince katlar şeklinde çıkan yumuşak taşlar. Erişim: Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks Erişim Tarihi: 11.04.2022

Fotoğraf 3: 9 taş oyunu oynama resmi (www.fizikcisehriye.wordpress.com , Erişim Tarihi: 11.04.2022).



"Dana dana dastana, / Dana girmiş bostana, / Bu danayı ne yapmalı? / Nacaklamalı, bıçaklamalı." Bekçi gıyganları yeniden dizince yine diğer oyuncular 10-20 adım taşlardan uzaklaşırlar ve sıradaki oyuncu vuruşunu yapar. Vuramayan oyuncu yeni bekçi olur. Oyun bu şekilde tekrarlanır. Büyük taşın üzerine gıygan yerine kozalak sıralanarak da oynanır"

Birçok yörede bilinen, Hıdrellez şenliklerinde yalnızca çocuklar değil büyüklerin de oynadığı ''Yumurta'' oyunu doğal bir oyuncaktır.

Oynanışı 2 kişiyle olmaktadır. Her iki kişinin eline de yumurta verilir ve yumurtalar birbirleri ile tokuşturulur. Hangi yumurta önce kırılırsa o yumurtayı tutan kişi kaybetmiş olmaktadır.''



Fotoğraf 4: Yumurta tokuşturma oyunu oynanış resmi (www.omerlim.com ; 11.04.2022)

Doğal oyuncaklar adındanda anlaşıldığı üzere doğada bulunan hertürlü bitkilerin, taşların oyuncak olarak kullanılmasıdır.

Fındık dalı ve çay tohumu ile oynanan oyun ise şu şekildedir;

"Çay bahçelerinden toplanan misket biçimindeki çay tohumları bir çanta içine konulur. Fındık ağaçlarının daha çok taze olan küçük dallarından birkaç tanesi dallardan ayrılarak bu dalların uçları bıçakla sivri hale getirilir. 3-4 kişi yan yana gelerek sırayla atış yapmaya hazırlanırlar. Çay tohumlarının sivri uçlu dalın ucuna sokarak alabildiğine savururlar en uzağa kim atarsa o kazanır." (www.academia.edu ;11.04.2022 ; 147-162)

BAZI YÖRELERE GÖRE OYUN VE OYUNCAKLARDAN ÖRNEKLER

Geçmişten günümüze gelen veya günümüze ulaşamayan birçok oyuncak yapılmıştır. Türk kültüründe yani bizim yörelerimizde de yapılmış birden çok oyuncak bulunmaktadır. Bu oyuncakları günümüze taşımak artık zorlaşmıştır. Geleneksel oyuncakları eskilerimizin anlattığı kadar bilmekteyiz. Bu başlıkta yörelere göre oyun ve oyuncaklar anlatılmaktadır. İncelenen yörelere göre sırasıyla Gaziantep, Çorum, Niğde, Ardahan, Adana yörelerinin oyun ve oyuncaklarının bir kısmının oynanış şekli ve görseli aşağıda verilmiştir.

GAZİANTEP YÖRESİNE AİT BAZI OYUNLARDAN ÖRNEKLER

Gaziantep yöresinde bulunan geçmişten günümüze kadar isimleri bilinen ya da günümüz çocuklarının da hala oynamaya devam ettiği geleneksel oyunlardan örnekler derlenmiştir.

a. Abe Dolamaç (Aba Dolamaç) Oyunu

Bu oyunun aynı zamanda bir diğer adı Abe Dolambaç (Aba Dolambaç) olarak da bilinmektedir. Genellikle erkek çocuklar tarafından oynanan bir oyundur. Oyun oynayacak kişi sayısında sınır yoktur. Kalabalık olan gruplarla oynanmaktadır. Açık alanlarda, bahçelerde, kırlarda oynanmaktadır. Bu oyundaki oyun malzemesi aba adı verilen bir kostümdür. Oyuncular içinden seçilen "ebe" ismi verilen oyunculardan birinin abası sarılarak bohça haline getirilmektedir. Abanın kolları düğümlenmektedir. Oyuncular iki metre arayla geniş bir daire içinde yere oturmaktadırlar. Birbirlerine bohçayı fırlatmaktadırlar. Ebe bohçayı yakalamaya çalışarak çemberin etrafında koşmaktadır. Ebe hangi oyuncunun attığı bohçayı yakalarsa bohça ile ona vurur ve onu kaldırıp yerine kendisi oturmak suretiyle ebe likten kurtulur. Oyun böyle devam etmektedir Ebe statüsünden ayrılmak isteyen oyuncular cezalandırılmakta ve ebe statüsünden kurtulabilmektedirler. Bu, bugün artık oynanmayan oyunlardan biridir(Akbaş. B.veÜnal Özuslu. S.2016:25-42 - ijeces.hku.edu.tr; 10.05.2022; 26).

b. Aşık Oyunu

Oyun aşık kemiğinden yapılan iki temel materyal ile oynanmaktadır. Daire içinde vurulacak olan aşıklar koyun veya keçilerin arka bacaklarında bulunan ve aşık adı verilen dört yüzlü bir kemikten elde edilmektedir. Temizlenen bu kemikler bitkilerden elde edilen kök boyalarla boyanmakta, süslenmekte ve oyuna hazır hale getirilmektedir. Daire içindeki aşıkları vuracak olan vurucu aşık ise koç bacağından alınmaktadır ve ağır olsun diye de içi oyularak bu oyuğa kurşun dökülmektedir. Bu vurucu olan aşık "şak" diye de adlandırılmaktadır. Oyunun oynanış biçimi şu şekildedir. İlk atışı yapacak oyuncu ve atış sırası önceden kura ile belirlenmektedir. Toprak ya da kâğıdın üstüne 50 cm çapında bir çember çizilmektedir. Bu çemberin ismine ''zıda'' denmektedir. Atış mesafesine göre aşıklar dairenin içinde üst üste dizilmektedir. Kura ile ilk atışı yapmaya hak kazanan oyuncu 2-3 metre ileriden aşıkları vurmaya çalışmaktadır. Bir veya birden çok devirdiği aşıklardan çemberin dışına çıkmış olanlar atışı yapan oyuncunun olmaktadır. Atışı aşıklara isabet etmeyen oyuncu sırasını kaybetmekte ve atış sırası sonraki oyuncuya geçmektedir (Tokuz. G. 2011;205-208).

c. Beş Taş (Lastik Top ile)

5 tane taş top olmadan sadece taş ile de oynanabilir eğer lastik top yoksa taşlardan biri top yerine kullanılabilir. Bu oyun her yerde (ev, sokak –açık, kapalı) alanlarda oynanabilmektedir. Lastik topun büyüklüğü bir mandalina veyahut ceviz büyüklüğünde olmaktadır. Taşlar oyuncunun eline alıp yere atılması ile başlar daha sonra yerde dağılan taşların tek tek top veya top yerine oynanan taşın havaya atılması ve havaya atılan taşı yada topu yere düşürmeden yerdeki taşlaın toplama becerisidir. Taşlar önce birer birer, sonra 2+2+1, 3+2, 4+1 olarak birbirine değmeden karşıya geçilir. Oyunun son etabında taşlar havaya atılır elinin tersinde tutulan taşlar tekrar havaya atılarak tutulur. Oyun bu şekilde usanıncaya dek devam eder (Tokuz. G. 2011;205-208).

d. Cicoz Oyunu

5 yaş ve sonrasında oynanan genç yaşlı büyük küçük herkesin oynamakta olduğu bir oyundur. Açık havada, piknikte oynanmaktadır. Kalın bir ipe, kendire yüzük geçirilmektedir. İpin iki ucu bağlanmakta ve ip bir halka halini almaktadır. Yüzük ipin üzerinde kolaylıkla hareket ettirilebilecek şekilde ipe geçmiş haldedir. Oyuncular bu ipi tutarak etrafında güzel bir daire oluştururlar. Sayma yöntemi ile bir ebe seçilir, ebe ipten dairenin içinde durur diğer oyuncular şu tekerlemeyi söylemeye başlarlar.

Hani ya cicoz

İşte cicoz

Al cicozu

Ver cicozu

Tekerlemeyi söylerken yüzüğü bir elden diğerine aktarırlar ancak yüzüğü ebeye göstermemek için yüzüğü avuçlarında saklamaktadırlar. "Cicoz" ipteki iğneye verilen isimdir. Ebe, oyunda yüzüğün ve yüzüğün kimde olduğunu tahmin ederse, o oyuncuyu işaret etmektedir. Oyun durmakta ve parmak ucundaki oyuncu avucunu açmakta ve göstermektedir. Ebe doğru tahmin ederse artık ebe değildir, elinde yüzük olan oyuncu ebe olarak daireye girmekte ve oyun devam etmektedir. Oyuncu ebenin kafasını karıştırmak, dikkatini dağıtarak yüzüğü bulmasını engellemek için söylediği tekerlemeyi sestonunu alçaltıp yükselterek veya hızlı konuşma şeklinde yada tam tersi daha yavaş şekilde seslendirir (Akbaş. B.veÜnal Özuslu. S.2016:25-42 - ijeces.hku.edu.tr; 10.05.2022; 26).

d. Cıncık Oyunu

Bu oyun yalnızca erkek çocuklar arasında oynanmaktadır. Çok eskilere dayanan bir oyun olduğu söylenmektedir. Köylerde, kırsal bölgelerde ve daha eski dönemlerde, şehirde oyuncak oyun aletleri olmadığı için cam parçaları, çanak parçaları, çini ve seramik kırıklarıyla oynanan bir oyundur. Oyunda yalnızca cıncık kullanmaktadırlar. Oyuncular birbirlerinin cıncıklarını vurmaya çalışmaktadırlar. Vurulan cıncık vuran oyuncunun olmaktadır (Akbaş. B.veÜnal Özuslu. S.2016:25-42 - ijeces.hku.edu.tr; 10.05.2022; 26).

e. Çömçe Gelin (Çömçeli Gelin, Gelin Gök) Oyunu

Bu oyun bölgede Çömçe, çömçeli gelin, çömçecik, çullu kadın, gelin gök, kepçe, kepçecik isimleri ile de bilinmektedir. Kız-erkek yaşları 7 -14 arasında olan çocuklar tarafından oynanmaktadır. Oyuncu sayısında sınırlama yoktur ancak, kalabalık gruplarla oynanması istek sebebidir. Çömçeli gelin oyunu genellikle kırsal kesimlerde ve dağ köylerinde oynanmaktadır. Bu oyunun oyun malzemesi biri diğerinden daha uzun olan iki adet sopa ve bezden oluşan ve çömçe gelin adı verilen kukla bebektir. İki sopdan kısa olanı uzun sopanın üst tarafına haç şeklinde bağlanmaktadır. Uzun sopanın tepesine bez ve çaputlarla baş yapılmaktadır. Kömür veya boyayla ön yüzüne kaş, göz, ağız, burun çizilmektedir. Üstüne elbise giydirilmektedir. Baş kısmının devamı gövdeyi kısa sopanın her iki tarafa uzayan yerleri de kolları oluşturmaktadır. Her iki kolundan birer çocuğun tuttuğu bebekle çocuklar grup halinde mahalledeki evleri kapı kapı gezmektedirler. Kapılar tek tek çalınmaktadır. Bu esnada şu tekerleme söylenir;

Çömçe gelin ne ister

Bir kaşıkcak su ister

Ver Allah'ım ver

Yağmur ile sel

Göbekli harman

Dertlere derman

Hastaya şifa

Kapıyı komşular çocukları görünce hemen bir tas su almakta ve üstlerine serpmektedirler. Bu esnada çocuklar kaçmaktadırlar. Amaç Tanrı'dan yağmur, rahmet istemektir. Bir başka açıdan bakıldığında çocukların yaptığı yağmur duasıdır. Bu sebeple genellikle ilkbaharda havaların kurak gittiği zamanlarda daha sıklıkla oynanmaktadır (Akbaş. B.veÜnal Özuslu. S.2016:25-42 - ijeces.hku.edu.tr; 10.05.2022; 26).



Fotoğraf 5: Gaziantep yöresine ait Çömce Gelin oyunu oyuncağı (ijeces.hku.edu.tr ; 10.05.2022 ; 30).

NİĞDE YÖRESİNE AİT BAZI OYUNLARDAN ÖRNEKLER

Niğde yöresinde bulunan geçmişten günümüze kadar isimleri bilinen ya da günümüz çocuklarının da hala oynamaya devam ettiği geleneksel oyunlardan örnekler derlenmiştir.

a. Baş Oyunu

Baş isimli oyunda bilyeler yan yana dizilmekte ve en gösterişli ve en ağır olan bilyeye başlık ismi verilmektedir. Oyun başlamadan önce yere kaç adet bilye konulacağı konuşulmakta ve her oyuncu oyun başlamadan önce o kadar bilyeyi yere koymaktadır. Başlığı tutan oyuncular yerdeki bilyelerden uzaklaşarak atış yapılmaktadır. Atışı en uzağa giden oyuncu oyuna ilk başlamaktadır. Tüm oyuncuların atışı yerdeki bilyelerin uzaklığına ve yakınlığına göre belirlenmektedir. Oyun içinde bilyelerin en yakınında olan kişi, bilyelerin başında kalmakta ve ilk atacak kişi ona ‘’Hangi baş? Sağ baş veya sol baş? ’’ diye sormaktadır, bilyelerin en yakınında olan kişi hangi yönü söylemişse oyuncu bilyesini o yöne atmakta ve oyunu kazanmak için oyuncu tek atışta attığı bilye ile ne kadar bilye vurduysa tamamını almaktadır. Hiç kimse bilyelere isabet ettirememiş ise veya oyunun başından itibaren yerde kalan bilyeler var ise bu bilyeler, bilyelerin başında durana kalmaktadır (Demir. İ, 2015;: 12.05.2022 ; 84).

b. Birim Bilek Oyunu

Bu oyunu genellikle kızlar oynamaktadır. Oyun için gerekli materyaller bir tane uzun iptir. Oyun fazla kişi sayısıyla oynanmaktadır. Sayma yapılır ve bu saymada son ikiye kalan oyuncular ipi sallamaktadır. Öteki oyuncular tek sıraya girerler ve ipin üzerine basmadan ve kuralları ihlal etmeden ipin üzerinden atlamaya başlamaktadırlar. İpin üzerine basan veya herhangi bir kuralı çiğneyen oyuncu ipi bir oyuncunun elinden almakta ve ipi sallamaya başlamaktadır. Aynı zamanda oyuncular ipin üzerinden atlarken tekerleme söylemektedirler. Oyunun gidişatı şöyledir:

Öncelikle tüm oyuncular sırayla bir kere atlamaktadırlar. Daha sonra ikileri atlamaktadır ve oyun bu şekilde ona kadar devam etmektedir.

“Birim bilek” denilip dönen ipten oyuncu bileğini tutarak bir defa atlayıp çıkmaktadır.

“İkiyim sinek” denilerek oyuncu atlarken iki kere “vız vız” demektedir.

“Üçüm makas” denilerek iki defa atlanılmakta üçüncüde elle yahut bacak arasına almak suretiyle ip durdurulmaktadır.

“Dördüm dönme dolap” denmekte ve oyuncu kendi etrafında dönerek ipten atlamaktadır.

"Beşim beşik"te ise çeviriciler ipi beşik gibi sallamakta, tam çevirmemektedirler. Atlayan da beş kez bu şekilde atlamaktadır.

"Altıyım meyve toplamaca" bölümünde üç kere normal atlanmaktadır. Son üçte de eller sırayla havaya kaldırılarak bir şey toplanıyormuş gibi yapılmaktadır. Ekseriyetle "elma, armut, kiraz" gibi her atlanışta bir meyve ismi söylenmektedir.

"Yediyim yel gibi"de ip çeviriciler tarafından biraz daha hızlandırılmaktadır. Her oyuncu bir defa ipten atlamaktadır. Kesinlikle sıra kaybetmemek gerekmektedir. Atlarken oyuncular bir kez ellerini şaklatmaktadırlar.

"Sekizim seksek" bölümünde dört defa normal atlanılmakta, dört' defa da tek ayaküstünde atlanmaktadır.

"Dokuzum durak"ta hazır ol şeklinde durularak atlanılmaktadır. Üçten sonra gözler kapalı olarak da atlanılan türü vardır.

"Onum oturak" bölümü son bölümdür. Bunda da üçten yahut beşten sonra her atlamada yere çökülür ve atlama ona tamamlanmaktadır.

Oyun bu şekildedir (Demir. İ, 2015; 12.05.2022; 85).

c.Sekkerge Oyunu

Bu oyunu erkek çocukları oynamaktadır. İki veya üç kişiden oluşan iki tane takım oluşturulmaktadır. İki takımdan da bir tane ebe seçilmektedir. Seçilmiş olan ebeler bir duvarın önünde yan yana durmakta ve aynı zamanda tek ayaklarının üzerinde sekmeye başlamaktadırlar. Ebelerin görevi kendi takım arkadaşlarına değmeden diğer takımda oyuncunun ayağına sekerken vurmaya çalışmaktır. Hangi takımdan daha çok oyuncu çıkarsa o takım birinci olmaktadır. Kazanmış olan takım kaybeden takımdan hediye istemekte ve kaybeden takım hediyeyi vermek zorundadır (Demir. İ, 2015; 95).

d. Topal Tavuk Oyunu

Oyun erkek çocukları tarafından oynanmaktadır. Kalabalık bir grupla oynanmaktadır. Önce yere kare ya da yuvarlak alan çizilmektedir. Bu yuvarlak ya da kare ebenin yuvası olmaktadır. Bir tane ebe seçilmektedir. Ebe diğer oyuncuları tek ayağı ile yakalamaya çalışmaktadır. Yakaladığı oyuncuya herkes vurmaya başlamaktadır. Yakalanan oyuncu ebe olmaktadır. Ebe yorulup ayağını yere koyarsa tüm oyuncular ebeye vurmaya başlamaktadırlar. Bundan kurtulmak için ise yuvasına kaçmaktadır (Demir. İ, 2015; 99).

e. Çuval Yarışması Oyunu

Oyun hem erkek hem de kız çocuklarınca oynanmaktadır. Oyun dört veya beş oyuncuyla oynanabilmektedir. Kişi sayısı daha fazla da olabilmektedir. Oyunda kullanılan malzeme çuvaldır. Oyuncular çuvala girerler ve yan yana dizilmektedir. Yarış başladığında çuvalla birlikte zıplaya zıplaya bitiş çizgisine ulaşmaya çalışmaktadır. Bitiş çizgisine ilk önce kim ulaşırsa o oyuncu birinci olmaktadır (Demir. İ, 2015; 99).

ARDAHAN YÖRESİNE AİT BAZI OYUNLARDAN ÖRNEKLER

Ardahan yöresinde bulunan geçmişten günümüze kadar isimleri bilinen ya da günümüz çocuklarının da hala oynamaya devam ettiği geleneksel oyunlardan örnekler derlenmiştir.

a. Kibrit Oyunu

Bu kibrit kutusu oyununda, meslek isimleri dikdörtgen bir küp kibrit kutusunun yüzeyine yazılmaktadır. Ceza olarak havaya atılan bu kibrit kutusunun köşelerinde yazan hırsız, hâkim, jandarma ve korucular bulunan oyunculara ellerinde sopalarla vurulmaktadır. Diğer mesleklerin etkisi bulunmamaktadır. Bu oyunun amacı kibrit kutusunun üst yüzeyinde havaya fırlayıp yere düşen hırsıza çarpmadan oynamaktır(acikbilim.yok.gov.tr; 13.05.2022; 32).

b.Dodo

Oyuncular yan yana sıralanmaktadır. Her bir oyuncu sopasını sağ ayağının üzerine dik olarak yerleştirmekte ve sol eli ile sopanın diğer tarafını tutarak ayaklarının üzerinden fırlatmaktadırlar. Fırlatılan sopalardan oyuncuların bulunduğu yere en yakına düşen sopanın sahibi olan oyuncu, nefes almadan ve hiç durmadan 'dodo' diyerek yerdeki tüm sopaları toplamaktadır. Eğer 'dodo' derken oyuncunun nefesi kesilmekte ve 'dodo' demeyi bırakırsa, diğer oyuncular sopaları ile ona vurmaya başlamaktadırlar (acikbilim.yok.gov.tr; 13.05.2022; 34).

c.Cız Topu

Beşerli iki takım oluşmakta ve bir yuvarlak çizilmektedir. Bir takım ebe seçilmektedir. Ebe takım yuvarlak içersine girer diğer beş kişi yuvarlak dışında kalmaktadır. Dışarıdaki takımdan bir kişi topu almakta ancak diğer takım topun kimde olduğunu bilmemektedir. Topu alan oyuncu yuvarlak içersinden birinin herhangi bir yerine (yüz hariç) topu atmaktadır. Top oyunculardan birine değdikten sonra yuvarlak dışına çıkarsa yuvarlak dışındaki takımın tekrar atma şansı olmaktadır. Ancak topun atıldığı oyuncu top yere düşmeden topu yakalarsa takımlar yer değiştirmektedir (acikbilim.yok.gov.tr; 13.05.2022; 43).

d.Ayakkabı Hırsızı

Ortaya bir sopa dikilmektedir. Sopanın etrafına bir daire çizilmekte ve dairenin içine tüm oyuncular ayakkabılarını dizmektedirler. Daha sonra oyuncular arasında zul yaparak

(Sopanın üzerine karşılıklı iki takım lideri arasında eller üst üste konmakta, en üstte kalan elin sahibinin grubu ebe olmaktadır.) ebe belirlenmektedir. Daireden 5-10 m uzağa bir çizgi daha çizilmektedir. Ebe olarak belirlenen oyuncu dairenin içine geçmektedir. Ve diğer oyuncular dairenin içinden ebeye yakalanmadan ayakkabısını çıkarmaya çalışmaktadır. Eğer daire içindeki tüm ayakkabılar daire dışına çıkarılırsa ebe çizilen diğer çizgiye koşmaya çalışmaktadır. Çizgiye varana kadar tüm oyuncular ayakkabılarını ebeye doğru fırlatmaktadırlar. Ancak oyuncular ayakkabıları daire dışına çıkarmaya çalışırken ebeye yakalanan oyuncu olursa, ebe olarak daire içine geçmektedir (acikbilim.yok.gov.tr; 13.05.2022; 54).

e. Hudut Oyunu

Oyun üç kişi ile oynanmaktadır. Bir kişi muhtar, diğer iki kişi ise tarla sahibi olmaktadır. Tarla sahipleri muhtara oyun yapmak için bir tarla belirlemekte ve ortaya da bir 'hudut taşı' veya 'çeğil' koymaktadırlar. Ve bu taşın altına da hayvan pisliği yerleştirilmektedir. Daha sonra sınırdan dolayı münakaşa etmeye başlamaktadırlar. Ve olayı çözmesi için muhtar çağrılarak adil bir şekilde sınırı belirlemesi istenmektedir. Muhtar sınırı belirlemek için taşı kaldırdığında eli hayvan pisliğine bulaşmaktadır. Diğerleri gülerek koşmaya başlamakta ve muhtar da onları dövmek için yakalamaya çalışmaktadır (acikbilim.yok.gov.tr; 13.05.2022; 67).

TÜRK KÜLTÜRÜNDE GELENEKSEL BEZ BEBEKLER

Türk kültürüne ait birçok oyuncak bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi ise bez bebeklerdir. Geçmiş zamanda annelerimiz ellerinin altında bulunan bezleri değerlendirmişlerdir. Hem de yaşanılan maddi sıkıntılarda yoktan var etmişlerdir. Bu başlıkta Türk kültürüne ait olan geleneksel bez bebekler derlenmiştir.



Fotoğraf 6: Bartın-Kozağaç'a ait ismi ''Çalı Bebek'' olan bez bebek (dergipark.org.tr ; 15.05.2022 ; 224).



Fotoğraf 7: Aydın-Uzunlar Köyü'ne ait ismi ''Çaput Bebek'' olan bez bebek (dergipark.org.tr ; 14.05.2022 ; 224).



Fotoğraf 8: Adana'ya ait olan ismi ''Gelin Bebek'' olan bez bebek (dergipark.org.tr ; 14.05.2022 ; 225).



Fotoğraf 9: Manisa'nın Turgutlu ilçesinin Sarıbey Köyü'ne ait olan ismi ''Tahta Kaşık Bebek'' olan bir bez bebek (dergipark.org.tr ; 14.05.2022 ; 225).



Fotoğraf 10: Kırıkkale-Balışeyh-Kösedurak Köyü'ne ait ismi ''Çatal Bebek'' olan bez bebek (dergipark.org.tr ; 14.05.2022 ;226).



Fotoğraf 11: Mersin'e ait olan ismi ''Taş Bebek'' olan bir bez bebek (dergipark.org.tr ; 14.05.2022 ; 227)



Fotoğraf 12: Şanlıurfa'ya ait olan ismi ''Dal Bebek'' olan bez bebek (dergipark.org.tr ; 14.05.2022 ; 227).

SONUÇ

Oyun çocukları geliştiren geliştirirken mutlu eden aynı zamanda zamanları verimli geçirmelerini sağlayan bir araç olmuştur. Yapılan araştırmalara göre tarih boyunca birçok oyun ve oyuncak üretilmiştir. Bu oyuncaklar anlatıldığı gibi bezden bebekler, bilyeler, taştan arabalardan oluşmaktadır. Araştırmalar sonucunda Anadolu insanının yokluk zamanlarında bile çocukları için oyuncakları ve oyunları yoktan var ettiklerini göstermektedir. Bu oyun ve oyuncaklar günümüzde de bazıları hala kullanılmaktadır. İnsan sosyal bir varlıktır ve çocuklar oyun yoluyla sosyalleşmektedir. Geçmişten günümüze kadar oyun denilince akla çocuk, çocuk denilince akla oyun gelmektedir. Çocukların dil, sosyal, psiko-motor, duygusal gelişimlerinin hepsi oyun ile birlikte artmaktadır. Çocuklar oyunla yaşadıklarını ortaya koyabilmektedirler. Her çocuk oyuna ihtiyaç duymaktadır. Unutmamalıyız çocuklar oyun yoluyla büyümekte ve gelişmektedir. Günümüz ekonomisinde ve şartlarında çocukların daha çok hazır oyuncaklara yöneldiği tablet bilgisayar gibi hazır oyunlar ile vakit geçirdiği görülmektedir. Türk kültüründe bulunan zengin oyun çeşitliliği canlandırılıp günümüze taşınması için gerekli çalışmaların yapılması elzem ihtiyaçtır. Çalışmada verilen örnekler de de olduğu gibi sokak oyunları doğal oyunlar çocukların gelişim ve öğrenme becerilerinde çok büyük katkı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

AKBAŞ, Banu &ÖZUSLU ÜNAL Selma (2016) "Oyuncaklarla oynanan geleneksel Gaziantep oyunları, Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi 1 (1), 25-42

BASAL Handan Asûde, "Geçmis Yillarda Türkiye'de Çocuklar Tarafidan Oynanan Çocuk Oyunlari", Uludag Üniversite Egitim Fakültesi Dergisi, XX (2), 2007, s. 245.

BEKMEZCİ. Hediye Özkan (2015). Hava İzmir Dr. Behçet Uz Çocuk Hast. Dergisi 2015; 5(2):81-87 İZMİR

DEMİR İpek,(2015) Niğde Geleneksel Çocuk Oyunları ve Halkbilimsel İncelemesi. Niğde Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edb. Anabilim Dalı,84, NİĞDE.

KELİME Erdal & GÜLTEKİN Erdal, "Çocuk Oyunlarinda Yaratici benlik",Uludag ÜniversitesiF Egitim Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayi: 1, 2003, s. 37 BURSA

ÖZBAKIR. İbrahim (2009) Geleneksel Türk Çocuk Oyunlarında Doğal Oyna Ve Oyuncak Olmuş Hayvanlar / Geleneksel Türk Çocuk Oyunları, ZfWT Zeitschrift für die Welt der Türken Türk Dünyası Dergisi Vol. 1, No. 1. 147-162.

PEHLİVAN Hülya(2005) Oyun ve Öğrenme,; 18-29 ANKARA

POLAT. Hazal (2018)"Çocuk Ve Oyun" Özel Türk Koleji Makalesi Aralık Ayı 1-4 İZMİR

POYRAZ Hatice(2017) Okul Öncesinde Oyun ve Oyun Örnekler,; 18-174 ANKARA

TOKUZ, Gonca. (2011). Gaziantep çocuk oyunları üzerine halk bilimsel bir inceleme, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. sy: 1-405. GAZİANTEP

USKAN. Sevil Burgaz, & BOZKUŞ. Taner, Uskan (2019). Eğitimde Oyunun Yeri. Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi, 5 (2) , 123-131. Retrieved from

YILDIZ. Cemalettin SEVİM. Sibel, Elif Gönül (2014). Anadolu Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü YayınlarıCilt 7 – Sayı 7- Aralık 1-169 ESKİŞEHİR

İNTERNET KAYNAKLARI

https://www.oyuncaksitesi.com/blog/icerik/okul-oncesinde-oyuncak-ve-onemi

Erişim Tarihi: 05.04.2022

https://www.fikriyat.com/galeri/tarih/oyuncagin-tarihcesi/4 Erişim Tarihi: 05.04.2022

https://www.medicalpark.com.tr/cocuklar-icin-egitici-oyuncaklarin-onemi/hg-1909

Erişim Tarihi: 05.04.2022

http://www.leblebitozu.com/gecmisten-gunumuze-oyuncak-cesitleri-ve-tarihi/

Erişim tarihi: 06.04.2022

Www.Academia.Edu/38144660/Geleneksel_T%C3%9crk_%C3%87ocuk_Oyunlarında_Do%C4%9eal_Oyuncaklar_Ve_Oyuncak_Olmu%C5%9e_Hayvanlar: 147-162 Erişim Tarihi: 11.04.2022

https://fizikcisehriye.wordpress.com/2016/02/16/cocukluk-oyunumuz-kulup-tas-kule-domino-oyunu/ Erişim Tarihi: 11.04.2022

http://www.omerlim.com/?pnum=18&pt=%C3%87ocuk+Oyunlar%C4%B1m%C4%B1z

Erişim Tarihi: 11.04.2022

http://ijeces.hku.edu.tr/en/download/article-file/155142 Erişim Tarihi: 10.05.2022

https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/590179 ; 32-34-43-54-67

Erişim Tarihi: 13.05.2022

http://acikerisim.ohu.edu.tr/xmlui/handle/11480/8464 ; 126-132-140-157-170

Erişim Tarihi: 14.05.2022

https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/288277 ; 224-227 Erişim tarihi: 14.05.2022

XX ƏSR AZƏRBAYCAN ŞAİRİ ƏLİAĞA VAHİD VƏ FOLKLOR

20TH-CENTURY AZERBAİJANİ POET ALİAGA VAHİD AND FOLKLORE

Nazile Abdullazade

associate professor

Azerbaijan State Pedagogical University

Faculty of Philology, Department of literature and teaching methods

ORCID No: https://orcid.org/0000-0002-1829-7178

ÖZƏT

Azərbaycan yazılı və şifahi ədəbiyyatında janrdaxili əlaqələr mövcuddur. Bu əlaqələr məzmunu və formasından asılı olmayaraq, müxtəlif çalarlarda özünü göstərir. Atalar sözləri, zərb-məsəllər, aforizmlər, rəvayət və əfsanə motivlərini buna misal göstərmək olar. Ayrı-ayrı sənətkarlar tərəfindən yaradılan bədii nümunələrdə folklor örnəklərindən istifadə bir daha onların xalqın bədii təfəkküründün obrazlı ifadəsinə marağını, ehtiyacını və yeri gəldikdə istifadə zərurətini ortaya qoyur.

Çox az sənətkar tapmaq olar ki, folklordan qaynaqlanmasın. Əsl bədii nümunələr, kamil əsərlər də bu qaynaqları gözəl bildikdə yaranır. Bu qaynaqlar ata sözləri, məsəllər, alqışlar, əfsanə və rəvayətlər, nağıllar, dastanlardır. Ədəbiyyat tarixinin bütün dövrlərində tanınmış sənətkarlar folklora müraciət etmişlər. XIX-XX əsrdə bu daha geniş vüsət almış, atalar sözləri, məsəllər əsər adları kimi seçilmiş, əfsanə, rəvayət, dastan motivləri ilə səsləşən əsərlər yaranmışdır. Epik və dramatik növdə bu imkanlar daha geniş şəkildə özünü göstərdiyi halda, lirik növdə sənətkardan daha böyük sənətkarlıq, poetik təfəkkür tələb edir.

XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının tanınmış nümayəndəsi Əliağa Vahid xalq yaradıcılığından qaynaqlanan, onun poetik örnəklərini ustalıqla klassik qəzələ transformasiya edən sənətkarlardan olmuşdur. Xalqın şairi olan Vahid onun deyim-duyumlarından, bənzərsiz nümunələrindən, poetonimlərindən istər əruz, istərsə də hecada yazdığı nümunələrdə geniş istifadə etməklə fikrin ifadəsində daha qabarıq məzmun yaratmağa nail olmuşdur. Atalar sözləri, zərb-məsəllərə ekvivalent olan aforizmlər də şairin xalq ədəbiyyatından qaynaqlanmaq istəyinin məhsuludur. Şair üçün hər bir folklor nümunəsi − xalq hikməti, xalq müdrikliyi, xalq zəkası böyük bir məktəb, bir poetika nəzəriyyəsi idi.

Açar sözlər: xalq yaradıcılığı, Vahid, atalar sözləri, zərb-məsəl, aforizm, qəzəl.

ABSTRACT

There are intra-genre relations in written and oral literature of Azerbaijan. These relationships manifest themselves in different shades, regardless of their content and form. Proverbs, proverbs, aphorisms, motifs of narration and legends can be cited as examples. The use of folklore examples in the artistic examples created by individual artists should once again be used in accordance with their interest, need and appropriateness for the figurative expression of the artistic thinking of the people.

There are very few artists who are not inspired by folklore. Real artistic examples and perfect works are created when these resources are well known. These sources are proverbs, proverbs, cheers, legends and narratives, tales, epics. In all periods of literary history, well-known artists have turned to folklore. In the 19th and 20th centuries, this became more widespread, proverbs and parables were chosen as the titles of the works and works echoing the motifs of legends, narratives, and epics were created. While these possibilities are more widely manifested in the epic and dramatic genre, in the lyric genre, greater artistry and poetic thinking are required from the artist.

Aliaga Vahid, a well-known representative of 20th-century Azerbaijani literature, was one of the artists who masterfully transformed his poetic examples into classical ghazals, originating from folk creativity. Vahid, who is the poet of the people, succeeds in creating a more prominent content in the expression of his thoughts by widely using his idioms, unique examples, poemonyms in the examples that he wrote in syllabary or syllabary. Proverbs and aphorisms, which are equivalent to proverbs, are also the product of the poet's desire to derive from folk literature. Every example of folklore for the poet - folk wisdom, folk wisdom, folk intelligence was a great school, a theory of poetics, reveals his flesh.

Keywords: folk creativity, Vahid, proverbs, proverbs, aphorisms, ghazals.

GİRİŞ

XX əsr Azərbaycan şairi Əliağa Vahid yaradıcılığı ilə xalqına şöhrət gətirən, onun ədəbi-bədii fikir tarixinə, milli dil mədəniyyətinə imza ata bilən sənətkarlardan olmuşdur. Sovet ədəbiyyatşünaslığında Vahid yaradıcılığına və şəxsiyyətinə ideoloji qarşıdurma konteksindən yanaşılsa da, Vahid sakit təbiəti, uğurlu qəzəlləri, bədahətən meyxanaları ilə bu burulğandan kifayət qədər yan keçə bilmişdi. Bu "yankeçmə" Vahidə layiq olduqları, qazana biləcəklərini itirmək bahasına başa gəlsə də, şairin xalqına bağlılığı ona milli ədəbiyyatımızın "Füzuli yadigarı" statusunu qazandıra bilmişdi.

Yaradıcılığa klassik şeirin əbədiyaşar qəzəl janrı ilə başlayan Əliağa Vahid onu milliləşdirib poetikanın uzunömürlü təşbehlərindən, daşlaşmış ifadələrindən azad etmiş, xalq yaradıcılığından, xalq danışıq dilindən, xalq mənəviyyatından uğurla istifadə etmişdir. O, xalqın şifahi yaradıcılığına tükənməz bir xəzinə kimi baxmış, folklor nümunələrindən oxucu ilə ünsiyyətə girmək, fikrini ona daha yaxşı çatdırmaq üçün ustalıqla bəhrələnmişdir. Vahid üçün xalq hikməti, xalq müdrikliyi, xalq zəkası böyük bir məktəb, bir poetika nəzəriyyəsi idi. Onun xalq tərəfindən bu qədər sevilməsi, şeirlərinin qısa zamanda ürəklərə yol tapmasının səbəbi də zəngin xalq yaradıcılığı nümunələrindən və ifadələrindən geniş və yerində istifadə etməsi idi.

Ə.Vahid irihəcmli epik əsərlər (poemalar) yazmasa da, heca və əruzda qələmə aldığı 5-6 beytlik (yaxud bəndlik) şeir parçalarında xalq söyləmələrindən, rəvayətlərdən, zərb-məsəllərdən, atalar sözlərindən ustalıqla istifadə etmiş, sənətkarlıq qüdrəti ilə onları klassik şeirin qəlibinə uyğunlaşdırmışdır. Ömrü-günü xalqın içində, sadə insanların əhatəsində keçən Vahid onların adət-ənənələri, vərdişləri, deyim-duyumlarını dərindən bilmiş, onlara özünün vahidanə ruhunu qatıb şeirə gətirmişdir. Xalqın həyat və məişətinə, qayğılarına yaxından bələd olan şair xalq ədəbiyyatının da vurğunu olmuş, onun müxtəlif janrlarına lirizm qataraq fikrin süjetli ifadəsinə nail olmuşdur. Atalar sözləri və məsəllər, dastan, nağıl, əfsanə və rəvayət obrazları, onların təqdimi Vahid yaradıcılığında müstəsna mövqeyə malikdir. Prof. Cəlal Abdullayev yazırdı: "Əsl poetik ilham xalqın öz sənətkarına bəxşişidir. Bu ali bəxşişi isə xalq özünün bağrından qoparıb hazırladığı sənətkara ona görə vermişdir ki, bu ecazkar rübabla yalnız onun ruhunu oxşasın... Bunların bir-birini yaşatması bir dialektik qanunauyğunluqdur [Abdullayev, 1982:14]. Vahidin ustalığı, qüdrəti də xalqın "rəndələnməmiş", bəzək-düzəksiz deyimlərinə bədii çalar qatıb, onları klassik şeirin "hakimi-mütləq" qəzəlinin ruhuna uyğunlaşdırmağında idi. Yeri gəldikdə Vahid onlardan bəhrələnərək öz dövrünün siyasi, mənəvi eybəcərliklərini kəskin satira atəşinə də tutmuşdur. Varlığı və yaradıcılığı ilə xalqa, onun ədəbiyyatına bağlı olan Vahid ondan təkcə dil, üslub və təfəkkür baxımından deyil, qafiyə, poetik fiqurlar və s.-nin müəyyənləşməsində də bəhrələnmişdir

Vahid yaradıcılığında atalar sözü və məsəllərdən istifadə

Əliağa Vahidin yaradıcılığında ən çox istifadə etdiyi folklor janrı atalar sözü və məsəllər olmuşdur. Xalq müdrikliyinin və bədii təfəkküründün obrazlı ifadəsi olan atalar sözü və məsəllər hər zaman və hər yerdə fikrin lakonik, yığcam şəkildə ifadəsi üçün ən uyğun ifadələr sayılmışdır. Xalqın bədii təfəkküründən süzülən bu incilər zaman-zaman yazılı ədəbiyyata da yol almış, bir çox gizli mənaları, dərin mətləbləri açmaq üçün oxucu ilə sənətkar arasında açar rolunu oynamışlar. Məzmunca rəngarəng, çoxçeşidli olan atalar sözü və məsəllərin areal zənginliyi onların klassiklərin yaradıcılığında gen-bol istifadəsinə imkan yaratmışdır. Bir atalar sözündə ifadə olunan mətləblə bir millətin, bir xalqın mənəvi dəyərlərinə, əxlaqına, dininə, bədii təxəyyülünün gücünə bələd olmaq olur. Əliağa Vahid istər əruz, istərsə də heca vəznli şeirlərində atalar sözü və məsəllərdən yeri düşdükcə istifadə etmiş, bu qanadlı ifadələri şeirin taktikasına, quruluş və məzmununa ustalıqla uyğunlaşdıra bilmişdir:

Nigarını sevən aşiq fəraqə səbr eylər,

Baharı istəsə bülbül dözə xəzanə gərək [Vahid, 2005:117].

Baharı istəyən aşiq − bülbül xəzanı da yaşamağa özündə səbr, qüvvət tapmalıdır. Sevgilisi yolunda ayrılıq əzabına dözən aşiq hər cəfaya qatlanmalıdır. Şeirdə el arasında işlənən "Könlü balıq istəyənin quyruğu suda gərək" məsəlinin transformasiyaya uğramış şəkildə ifadəsini görürük. Bəzən Vahid atalar sözü və məsəllərdəki obrazları ustalıqla dəyişsə də, məzmunu, mənanı qoruyub saxlayır, əsas mahiyyəti xalq danışıq dilindəki pərdəyə bürüyürdü.

Klassik poeziyada çox rast gəlinən gül-bülbül münasibətləri yan keçilməyən bir mövzudur. Həqiqi mənasından daha çox simvolik anlamda işlədilən bu sözlər saf könül, ilahi gözəllik, bu eşqlə alışıb-yanan aşiq, heyranlıq, bağlılıq mənalarını ifadə edir. Bahar sevdalısı bülbül (aşiq) gülün (məşuqənin) eşqilə nalə çəkir, nəğmə oxuyur, fəryad edir. Vahidin qəzəllərində də gül və bülbül xüsusilə fərqlənir. Vahiddə bülbül sevgilisini görmək həsrətindədir, öz gülünə qovuşmaq üçün nə qədər fəğan etsə də, yenə gülün çöhrəsini görmür. Lakin o (bülbül-aşiq), nikbindir, inanır ki, bir gün onun da yolu gülüstana düşər, gülündən – sevgilisindən zövq alar. "Gül qədrini bülbül bilir", "Zər qədrini zərgər bilər", "Mərd qədrini mərd bilər" atalar sözlərinin poetik interptetasiyasına Vahid qəzəllərində tez-tez rast gəlinir:

Namərdə minnət eyləməz, əlbəttə, mərd olan

Ədnadır istəyən fələkin zər-xarasını [Vahid, 1982:132].

Əcəb oldu, gözəlim, uymadın əğyarlarə,

Layiq olmaz gül əgər həmdəm ola xarlərə [Vahid, 1982:54].

Yar üçün aşiq edər naləni, bülbül gül üçün,

Hər şeyin doğru demişlər ki, xiridarı gərək [Vahid, 1982:134].

Badə zövqün nə bilir kim ki, xiridarı deyil,

Qoymayın ləli-girənmayə düşə xam əlinə [Vahid, 1964:33].

Gülün həsrətilə baharı gözləyən, ondan imdad diləyən bülbülə Vahid "Bizim də qapıda toy-bayram olar" deyib ümid verir. Atalar sözünün mətləbi, ideyası beytə elə hopmuşdur ki, sanki şair bülbülə deyil, insanlara üzünü tutub inamla xoş gələcəyin, işıqlı sabahın yaxında olacağına onları inandırır.

Gül zövqünü çəkmək əbədi xarə də qalmaz,

Bülbül gələr, əlbəttə, gülüstana, tələsmə [Vahid, 1982:54].

Sənin də bir gün olar, novbaharın, ey bülbül,

Bu zövqsüz, bu səfasız baharə yalvarma [Vahid, 1975, I:19].

Vahid hər şeirində insani keyfiyyətləri – mənəvi dürüstlüyü, qorxmazlığı, bütövlüyü, təmizliyi, mərdliyi tərbiyə edir, insanları əxlaqi təmizliyə səsləyirdi. El arasında geniş yayılmış "Yatma tülkü kölgəsində, qoy yesin aslan səni, Keçmə namərd körpüsündən, qoy aparsın sel səni" atalar sözünün əxlaqi-tərbiyəvi məzmunu Vahidin şeir dilində əksini tapmışdır.

Hiyləgərlik şəninə layiq deyil insanlığın,

Tülkütək yaltaqlanan alçaqdan aslan yaxşıdır [Vahid, 1975, II:469].

"Ot kökü üstə bitər" atalar sözünü Vahid ifadə etdiyi həqiqi mənasında − insanın nəsli-kökü ilə tanındığı, özündən sonra layiqli bir ad qoyduğu mənasında işlədir. Şair doğru olaraq hər bir şəxsin nəsil-nəcabəti ilə tanındığı, köksüz, soysuz insanın meyvəsiz ağaca bənzədiyini göstərir. Necə ki barı olmayan ağac axırda odun-oduncağa sərf olunur, insanın da özündən sonra bir ad qoyması nəslin yaxşı ənənələrinin davam etdirilməsidir.

Nəsl ilə ad qalar aləmdə, həqiqətdir bu,

Meyvəsiz bir ağac, əlbəttə, gedər tez badə [Vahid, 1964:65].

Sevgilisindən gələn cövrü, cəfanı şair barlı ağacın bəhərinə bənzədir. Meyvə verən, bəhərli ağaclar insana xeyir gətirdiyi kimi, sevgilisindən gələn əzab da şairin məhəbbətinə dözüm, taqət verir, onu fədakar aşiqə çevirir. "Barlı ağacın başına dolanarlar" atalar sözündən uğurla istifadə edən Vahid cövrü-cəfadan gələn əziyyəti bir qədər yumşaltmış olur.

Cövr eylədikcə yar mənə, istərəm onu,

El sevməz, hər ağacda bəhər hasil olmasa [Vahid, 1975, I:24].

Bu yerdə Vahidin lirik qəhrəmanı Füzulinin Məcnununa yaxınlaşır; "Az eyləmə inayətini əhli-dərddən, Yəni ki çox bəlalərə qıl mübtəla məni" deyib Allahdan ona gələn eşq bəlasını aşiq ilahinin lütfü sanır.

Ə.Vahid həyatın hər üzünü görən, ictimai-siyasi hadisələrin şahidi olan bir insan idi. Sovet quruculuğu, inqilab illəri, kənd həyatı, 20-30-cu illərin ictimai-siyasi olayları, Böyük Vətən müharibəsi, qadın hüquqsuzluğu, dövrün məişəti Vahidin yaxşı bələd olduğu sahələr idi. Ömrü boyu heç bir vəzifədə olmayan, lakin günü xalqın içində keçən Vahid onun dərd-sərini, ağrı-acısını da bilirdi, sevincini də. Bəzən o, atalar sözü və məsəli o qədər yerində işlədir ki, sanki o ifadə bu qəzəl yaxud satira üçün nəzərdə tutulub. Yeri düşdükdə Vahid onlardan şeirin məzmununu, intonasiyasını, məna çalarını artırmaq məqsədilə də istifadə edir.

Vahida, fürsət ikən, hər nə işin var, gecə gör,

Səhərin fikrini qıllıq səhər, inşaallah [Vahid, 1975, I:80].

İnsanlarda qərarsızlıq, qorxu, güvənsizlik, məsuliyyətsizlik kimi mənfi keyfiyyətlərin tərbiyə edilməsini ifadə edən "Bu günün işini sabaha qoyma" atalar sözündən çıxış edərək Vahid də hər işi vaxtında görməyi, zamanın, anın qədrini bilməyi tövsiyə edir. Şairə görə, səhərə ümid bağlamaqla gecənin fürsətini əldən vermək olmaz. Vahid dünyanın faniliyini, ömrün, zamanın qısa olduğunu bilirdi, hər dəqiqənin, hər anın hökmü şairə görə, böyük işlər, əməllər yarada bilərdi.

Əliağa Vahid şeirin səmimi ruhunu təkcə bədii sual, xitab, təkrir və digər bədii vasitələrlə deyil, canlı xalq dilindən alınmış məsəllərlə də gücləndirir. Danışıq dilində işlənən xalq ifadə və deyimlərini uğurla şeirə gətirməklə klassik qəzələ xəlqilik qatır, məxsusi bir cizgi ilə daha da gözəllik, şuxluq, oynaqlıq, üstəgəl doğmalıq gətirir.

Bilərmi, cahilə yüz dəfə söyləsən, Vahid,

Və lakin arifə bir kəlmə söz kifayətdir [Vahid, 1975, I:281].

Rəqibə gözlərinin mail olduğun bilirəm,

Mən arifəm, bir işarə mənə kifayətdir [Vahid, 1975, I:459].

Zahid buraxıb məscidi meyxanəyə gəlməz,

Bayquş yaranandan bəri viranə üçündür [Vahid, 1975, I:299].

"Bayquş xarabalıq sevər", "Arifə bircə işarə də bəsdir" atalar sözlərində müşahidə etdiyimiz poetik detalları, incə mətləbi Vahid qəzəllərində olduğu kimi saxlamağa müvəffəq olmuşdur. Akademik Kamran Əliyev yazırdı: "...Hər hansı bir folklor mətni xalq tərəfindən yaradılırsa və xalq həmin mətndə öz təfəkkür tərzini ortaya qoyursa, həmin xalqın sənətkar nümayəndəsinin qələmə aldığı bədii əsərdə də folklor nümunəsində müşahidə olunan müəyyən cizgilər özünü kifayət qədər büruzə verməlidir" [Əliyev, 2006:122].

Vahid xalqın söz xəzinəsinin xiridarı idi. Onun dilin üslubi zənginliklərindən yerində istifadə, rədif, qafiyə, cinasyaratma qabiliyyəti istənilən fikrin rekonstruksiyasına imkan verirdi. Əslində Vahid də bir çox sənətkarlar kimi ya öz fikrini qüvvətləndirmək, ya obrazın xarakterini dolğun yaratmaq, ya da tərənnümü qabartmaq üçün atalar sözü və məsəllərə istinad edir. Xalq arasında illərin sınağından çıxmış vəfa, etibar, dostluq, vətən-qürbət, igidlik, gözəllik və s. ilə bağlı atalar sözlərindən Vahid o qədər yeri-yerində istifadə edir ki, sanki bu nümunələr şeirin özündən yaranır.

"Adı bizim, dadı özgənin" – *Məhəbbət gülşənində bir gül əkdik, zəhmətin çəkdik,*

Səfasın özgələr gördü, cəfayi-xarə biz qaldıq [Vahid, 1982:40].

"Hər aşiqin öz dövranı olar" – *Çoxlar səfayi-eşqilə öz növbətin sürüb,*

Növbət bizimdir, indi bu dövran bizimkidir [Vahid, 1982:297].

"Hər gözəlin bir eybi var" – *Gözəlliyində gözəlsən, heyif, bir eybin var,*

Kiminlə ömr eləsən, etibarın olmayacaq [Vahid, 1975, I:122]

"Dünya yalan dünyadır" – *Vahid, cahana bağlama bel, yoxdur axırı,*

Guya bir evdəsən, neçə günlük kirayədir [Vahid, 1975, I:270].

"İgid qovğasız olmaz" – *Asudəlik nədir? Ölüb öldür zəmanədə,*

Mərdin başında olmadı qovğa, nə ləzzəti? [Vahid, 1975, I:21]

və s. atalar sözlərini Vahid o qədər orijinal ifadə etmişdir ki, bunun folklor yaxud sənətkar məhsulu olduğunu ayırmaq çətindir.

Ədəbiyyatşünas Cəfər Xəndan yazırdı: "Folklor elə bir xəzinədir ki, ondan istifadə etmədən yeni, zəngin söz xəzinəsi yaratmaq mümkün deyildir. Əsrlərin sınağından çıxıb gələn saysız-hesabsız folklor nümunələri öz ideya-bədii dəyərilə sənətin tacı mənziləsinə yüksəlir, xalqın özü kimi əbədi yaşayır. Baxın, atalar sözlərində rast gəldiyimiz iki sözdən ibarət olan "İşləməyən dişləməz" cümləsində nə qədər lakonizm, yığcamlıq, ideya saflığı, məna dərinliyi, həyatilik və məntiqi qüdrət vardır. Hansı sənətkar istəməz ki, bu keyfiyyətləri öz yaradıcılığında əks etdirməsin? Məhz buna görə də folklor sənətkarlıq qüdrətini əks etdirən bir məhək daşıdır ki, ondan istifadə etməyi bacaranlar həm əsərlərinin təsir qüvvəsini artırır, həm də onların uzun müddət yaşamasını təmin edirlər" [Xəndan, 2010:387]. Bu mənada xalq yaradıcılığından istifadə Vahid poeziyasının mayasını təşkil edir. Onun şeirlərində xalq yaradıcılığı ilə elə üzvi bağlılıq var ki, onsuz şairin yaradıcılığını təsəvvür etmək çətindir. Lirik və satirik şeirlərində Vahid folklor nümunələrindən elə orijinal tərzdə istifadə edir ki, əruzun tələbinə uyğun olaraq cüzi dəyişikliklər müşahidə olunur. "Gözəllərdə vəfa olmaz", "Dost min isə azdır, düşmən bir isə çox", "Köhnə hamam, köhnə tas", "Qanı qan ilə yumayıblar" atalar sözlərinin nümunəsində bunu aydın görürük:

Alar qərarını əldən, inanma hər gözələ.

Nə bir vəfası olur, qoy deyim bunu mən [Vahid, 1982:254].

Düşmən ola dünya qədəri, onlara batmaz,

Hərgah iki dostun arası möhkəm olanda [Vahid, 1975, I:16].

Qan tökmədə, can almada cəlladi-zamanız,

Var şöhrətimiz ölkədə məşhuri-cahanız,

"Əvvəl nə idiksə, yenə də indi hamanız" [Vahid, 1975, I:92].

Ləbindən dişlədim – qan eylədim, sanki xəta etdim,

Amandır, sən daha gəl tökmə qanım, qanə qan etmə! [Vahid, 1975, I:270].

Atalar sözləri və məsəllərdən Vahid müstəqim və həqiqi mənada təkcə qəzəllərində deyil, heca vəznində yazdığı qoşmalarında, satirik şeirlərində də istifadə etmişdir. Xalqın birbaşa deyimləri, xalq bədii təfəkküründün bütün genişliyi və rəngarəngliyini o, lakonik, sadə, yeri gəldikdə mətnaltı mənada nəinki ifadə etməyə nail olur, eyni zamanda xalqın hikmət dolu xəzinəsindən məna incəliyinə arxalanırdı.

Demişlər bu sözü bizdən qocalar,

Elindən ayrılan çox tez qocalar.

Barıyla hər ağac artar, ucalar,

Şad ellər, şən diyar qoy bizim olsun [Vahid, 1975, II:265].

"Bizim olsun" şeirində Vahid sənətkaranə "Eldən ayrılar tez qocalar" və "Ağac barı ilə tanınar" atalar sözləri ilə insanın kökünə, elinə bağlılığını, zəhməti ilə, təmiz adı ilə ucaldığını poetik ifadə etmişdir.

Satirik şeirlərində Vahid atalar sözü və məsəllərlə sarkazm yaratmağa müvəffəq olmuşdur. Sabir satira yaradıcılığının davamçısı şeirin ruhundan, pafosundan asılı olaraq, obrazların xarakterini açmaq üçün, hadisələrin mahiyyətinə gülüş doğurmaq üçün bu bitkin və kamil el ifadələrinə satirik don geydirir. Prof. Q.Kazımov məsəllərin komizmi ilə bağlı yazır: "...Ümumxalq təfəkküründün məhsulu olan atalar sözləri və məsəllər satira dilində mühüm komizm vasitələrindən biri kimi çıxış edir, rəngarəng söz qrupları, frazeoloji vahidlər, gözlənilməz müqayisələr və digər növlər ilə birlikdə komik təhkiyə və dialoqların formalaşmasında öz zəngin imkanları ilə əvəzsiz rol oynayır" [Kazımov, 2008:181].

Sarsaq keçitək atdı bir az çör-çöpə buynuz,

Saldı hərəkətdən onu üç düyməli toppuz.

Vardır bir məsəl: "Ölməz ilan, görməsə ulduz".

Bir yol bu fəlakət gününə yanmadı Hitler,

Öz səhvini bir anlamadı, qanmadı Hitler! [Vahid, 1975, I:161]

"Balıq başından iylənər", "Tülkünün şahidi quyruğudur", "El ilə gələn sellə gedər", "Ağa deyir: sür dərəyə! – sür dərəyə" atalar sözlərinin də eyni rekonstruksiyasını görürük:

Çıxdı başa eylədiyin lovğalıq,

Tullanır iylənsə başından balıq [Vahid, 1982:486].

Çıxmasa ovçu özü hövsələdən,

Tülkünün quyruğu çıxmaz tələdən [Vahid, 1975, II:278].

"Var-yoxum getdi" deyirsən, bu hərisliklə yetər!

Bir məsəldir bu ki, "El ilə gələn sellə gedər!" [Vahid, 1975, II:155].

Molla göstərdiyi yolla yeri, dönmə geriyə!

Ağa ki əmr elədi: sür dərəyə, sür dərəyə! [Vahid, 1975, II:54].

Vahid yaradıcılığında əfsanə və rəvayət motivlərindən istifadə

Vahid lirik şair olsa da, süjetli lirikanın gözəl nümunələrini yaratmışdır. Onun şeirlərində əfsanə və rəvayət motivlərinə, əfsanə qəhrəmanlarının adlarına geniş şəkildə rast gəlinir. Cəmşid peyğəmbərin camı, Əzrayılın can alması, Adəmin buğda yeyib cənnətdən çıxması ilə bağlı motivlər Vahidin xalq mifologiyası ilə də tanışlığından xəbər verir. Əzrayıl, Adəm peyğəmbər, Süleyman peyğəmbər, Cəmşid peyğəmbər və digər mifoloji obrazların adları Vahidin tez-tez müraciət etdiyi onomastik vahidlərdir. Allahın qulu adlandırılan Əzrayıl islamda "ölüm mələyi" kimi verilir. Əzrayıl obrazına bir çox folklor janrlarında – rəvayət, nağıl, əfsanə, lətifə, atalar sözü və məsəllərdə rast gəlinir. Müxtəlif formalarda insanların gözünə görünən Əzrayıl insanı dünya nemətlərindən məhrum edən qüvvə, əcəldir. Dini əfsanəyə görə də Allahın mələklərindən olan Əzrayıl insanların canını alan mələkdir. Adəm övladı başına gələn qəzavü-qədəri Əzrayıldan bilir. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı və bir çox folklor janrlarında rast gəldiyimiz bu obraza yazılı ədəbiyyatda da şair və yazıçılar müraciət etmişlər. Vahidə görə isə aşiqlərin canını alan gözəllərdir. Gözəl öz işvəsi, nazü qəmzəsi, fitnəsi, hiyləsi ilə aşiqinə qənim kəsilir, onun ağlını başından alır, həyatını alt-üst edir. Şair Əzrayılın qüdrəti ilə gözəlin – sevgilinin əzabını qarşılaşdırır və bunun müqabilində Əzrayılı zəif, gücsüz, bir əfsanə sayır. Vahidə görə, insanın – aşiqin qənimi elə insan özü – məşuqədir.

Aşiqin canını naz ilə gözəllərmiş alan,

El içində böyük əfsanə imiş Əzrayıl [Vahid, 1982:138].

Afərinlər sənə bu naz ilə can almaqda,

Sən ki varsan, daha yer qalmadı Əzrayıl üçün [Vahid, 1982:235]

Rəvayətə görə, ilk bəşər övladı Adəm peyğəmbər buğda yediyinə görə Allahın dərgahından qovulur. Əslində Adəmin buğda yeməsi insan oğlunun özünü dərk etməsi, təkamülü idi. Bu dərketmə ilə insan öz azadlığına can atmalı, mübarizə aparmalı idi. Buğda insanın xəyallarının, yaradıcılığının, ağlının,

bütün fəlakətlərinin səbəbkarıdır. Adəmi buğdanı yeməyə təhrik edən qüvvənin mifoloji hekayətdə Həvva olduğu göstərilir. Həvva – qadın Adəmi − kişini yoldan çıxarıb buğda yedirtməklə həm də öz əsiri etmiş, sehri ilə ovsunlamışdır. İstər klassik poeziyada, istərsə də müasir ədəbiyyatda Adəmin buğda yeyib cənnətdən çıxması (qovulması) – ilk insanın səhvi geniş yer almışdır. Mizami, Füzuli, Nəsimi, Xətayi, Seyid Əzim, Zakir və bir çox sənətkarlar insan xislətindəki ikiliyin − təbəddülatın, dözümün, gücsüzlüyün səbəbini Adəmin buğda yeməsi ilə əlaqələndirmişlər. Sələfləri kimi, Vahid də buna biganə qalmamış, lakin onlardan fərqli olaraq, Adəmin cənnətdən uzaq düşməsini insanın tamahında, ac-gözlüyündə, qadın fitnəsinə uymasında deyil, buğda dənəsini gözəlin yanağındakı xalına bənzətdiyinə görə ondan keçə bilməməsi ilə bağlamışdır. Bu xalın xəyalı ilə yaşadığındandır ki, Adəm cənnəti tərk edir. Vahidə görə, Adəmin səhvi nəfsi deyil, gözəllik aşiqi olmağıdır və Adəm – insan bu səhvindən – cənnətdən qovulmağından peşman deyil.

Bir danə üçün etməz idi tərk cənnəti,

Xalın xəyalı bais olub, derlər Adəmə [Vahid, 2005:222].

Rəvayətə görə, İran şahı Cəmşidin hər şeyi özündə əks etdirən bir camı olub. Hökmdarın Cəmşid adlanmasının səbəbi isə guya onun dövründə yer üzündə tam səadətin bərqərar olduğu, xəstəliklərdən əsər-əlamət belə qalmadığı, heç ölüm də olmaması imiş. Bunlar Cəmşid şahı və onun camını ədəbiyyata da gətirmiş, Firdövsinin "Şahnamə", Ə.Nəvainin "Xosrov və Şirin", Nizaminin "Sirlər xəzinəsi", "İsgəndərnamə" poemalarında, Nəsiminin şeirlərində adları çəkilmişdir. Marağalı Əvhədi böyük və şərafətli hökmdarın adına "Cami-Cəm" poemasını bağlamışdır. Vahid də bu mövzuya biganə qalmamış, kafərlərlə bərabər islam aləmində də "badə tarixini" Cəmşidin camı ilə bağlamışdır. Badəpərəst şair burada "badə" sözünü hərfi mənada – qədəh, şərab, içki mənasında deyil, Cəmşidin camı kimi yaxşılıqları və pisliklərı əks etdirən güzgü kimi işlətmişdir.

Badə tarixini Cəmşidi-cəm etmiş icad

Ki, düşübdür bu qədər kafərü islam əlinə [Vahid, 1982:80].

Vahidin şeirlərində alqış və qarğışlardan istifadə

Azərbaycan folklorunda sözün sehrilə yaranan qüvvələrdən biri də alqışlar və qarğışlardır. Alqış insanlara bir-birini anlaması və qavraması prosesində əsrlər boyu önəmli rol oynamışdır. İnsanlar xoş əməl sahiblərini alqışlamış, onlara dualar etmiş, düşmənini, mərdimazarı sözün gücü ilə qarğışlamışlar. Keşməkeşli bir dövrdə yaşamış, haqsızlıqlarla dolu dünyanın hər üzünü görmüş Vahid dövrünün eybəcərliklərinə, zəmanəyə etirazını, ətrafındakı bədxah insanlara nifrətini, qəzəbini ifadə etmək üçün xalqın söz xəzinəsindən qarğışları klassik şeirə gətirmiş, bu leksik-semantik vahidlərə biganə qalmamışdır.

Alqış-qarğışlar vasitəsilə Vahid öz tiplərinin bədii portretini yaratmaqla yanaşı, onların xarakterini, dünyagörüşünü, psixologiyasını, daxili aləmini, məramını açmışdır. Xalqın həyatı, məişəti ilə sıx bağlı olan şair onun sevinci ilə yanaşı, nifrətinin, qəzəbinin də ifadəsini bilirdi. İstər lirik, istərsə də satirik şeirlərində işlənən töhmət, qarğış, qınaq, danlaqlar şeirin üslubi çalarını, estetik-semantik yükünü, ifadəliliyini də artırır.

Qərəzlə ev yıxanın xanimanı odlansın

Ki, qoydular gözü həsrətlə xanimanə [Vahid, 1964:65].

"Evin viran qalsın" qarğışı geniş yayılmış xalq qarğışlarındandır və burada viranəlik bayquşla əlaqədardır. İnsanların diqqətini həmişə cəlb edən bayquş bir çox xalqların mifologiyasında özünə yer almışdır. İnsanlar arasında bayquş haqqında "uğursuzluq simvolu, fəlakət rəmzi" kimi fikirlər formalaşıb. El arasında "bayquş kimi ulama", "öz başını ye" fikirləri bayquşun uğursuz olduğu ilə əlaqədar yaranıb. Hər hansı bir evin damında bayquş otursa, "o evə bədbəxtlik gələr", "ordan cənazə çıxar" fikri də bayquşun səssizliyi, tənhalığı ilə əlaqələndirilib. Məskəni xarabalıqlar olan bayquşun "bəy quşu" olduğu ilə də bağlı fərziyyələr var. Əslində bayquş insanlardan uzaqlaşıb özünə sakit bir məskən aramış, gündüzlər heç kimə görünməmiş, gecələr ruzisini axtararmış. "Bülbül viranədən ötməz, bayquş viranədən getməz" atalar sözündə də bu fikri görürük.

Öz xalqına hər kim mey içib versə əziyyət,

Olsun yeri bayquş kimi viranələr içrə [Vahid, 1964:62].

Vahidin qarğışları əsasən mənfi tiplərə ünvanlanır. Bunların bəziləri tipin özünə, bəziləri zəmanəyə, dövrana, bəziləri lirik qəhrəmana – şairin "mən"inə aid edilir. Onun qəzəllərində və heca vəznli şeirlərində məişətlə, mərasimlə, mifoloji və dini təsəvvürlərin təsiri ilə yaranan qarğışlar kifayət qədərdir.

Qana dönsün görüm ol badeyi-gülgün sənsiz,

Bir də gər rəğbət edəm sağərü peymanələrə [Vahid, 1964:36].

Əğyar ilə hər gün səni bir yerdə göründə,

Hicran oduna kaş yanaydım, kül olaydım [Vahid, 1964:126].

Görüm ki, xanəsi bərbad ola o bədxahın,

Bu isə qəsdi ola payimali-hürriyyət [Vahid, 1975. I:218].

Adətən, qarğışlar kəskin tonla deyilir, lakin "evinə od düşsün", "evin viran qalsın", "yurdunda bayquş ulasın", "qana dönsün", "kül olsun" "qana dönsün, "xanəsi bərbad olsun" kimi "ağır" qarğışlarla yanaşı, Vahiddə mülayim tonda, ərkyana qarğışlara da rast gəlirik. "Allah ona qotur versin, dırnaq verməsin" atalar sözü əziyyət çəkmək, çarəsiz qalmaq mənasını ifadə edir. Vahid rəqibini kəmfürsət adlandırıb onun əziyyət çəkməsini, möhtac olmasını qarğış edir.

Aşiqin qanın içər yol tapsa kəmfürsət əgər,

Zalimə versin qoturluq, tanrı dırnaq verməsin" [Vahid, 1989:32]

Danışıq dilində çox işlənən "kül başına", "kül olsun gözünə" qarğışı Vahiddə ailə-məişət konteksində ərkyana qınaq, giley şəklində verilir. "Başına kül olmaq" bu gün də ciddi qarğış məzmunundan uzaqlaşmış şəkildə, ərkyana tənbeh kimi işlədilir. Qədim zamanlarda üzünə ağ olan şəxsi hökmdar cəzalandırmaq üçün dərin qazılmış bir dərəyə atıb üzərinə kül (ocağın külü) tökdürərdi. O qədər kül səpərdilər ki, bu adam həqiqətən qapqara külə dönərdi. Burada "kül" həqiqi mənasını saxlayaraq yanıb yox olmuş, külə dönmüş mənasını ifadə edir. Vahid satirik şeirlərində bu qarşığı ananın dilindən bəzən də özü özünə ünvanlayır:

A kül olsun gözünə! Oxşama fərsiz dayına,

Baxsana qonşunun oğlu Kərimə - həmtayına!

Sən də get, dərs oxu, düşsün iki min hər ayın,

Xalqımız elmlə, ürfanla gedir çox irəli!

Çünki xulqanlığın heç bir kəsə yoxdur səməri [Vahid, 1975, I:156].

"Ana və oğul" şeirində məhərrəmlik ayında xəncər vuran, sinə yaran oğlunu qan içində görən ana bu adəti lənətləyir, özünü təqsirkar bilir, oğlunun bu halında özünü qarğış edir. Eyni məzmun "Molla Tağı" şeirində mollanın dilindən ifadə olunur:

Qoymayaydım səni, ey kaş, vuranda xəncər,

Anan ölsün, ay oğul, başıma tökdün küllər [Vahid, 1975, I:91].

Oldular sahib əcəb dam-daşıma,

Tökdün, ey Şümr, əcəb kül başıma! [Vahid, 1975, I:210].

Yaxud məişət məzmunlu "başına dəysin" ifadəsi ilə Vahid yenə də rəqibə tənə edir, onun sevgilisindən əl çəkdiyinin etirafına belə inanmır.

Qərarə gəldi rəqib əl götürsün o güldən,

Nə etibar ona, dəysin qərarı öz başına [Vahid, 1964:13].

Qarğışlarla yanaşı, Vahidin alqışları da səmimi, ürəyəyatan, axıcıdır. Alqışlarda insanlar bir-birinə pozitiv ruh, ümid, xoş niyyətlər arzulamış, dualar etmişlər. "Allah qismət eləsin", " bir ömür xoşbəxt olsun", "gözü dolusu görsün" xalq arasında çox işlənən alqışlardır:

Arzu eyləyirik kim, hamının oğlu, qızı,

Sürələr ömrlərin sevgi ilə azadə [Vahid, 1964:65].

Kaş ki bir də bizə vəslin olaydı qismət,

Yenə həmsöhbət olaq bir neçə əhli-dil ilə! [Vahid, 1964:75].

Nəticə. Vahid yaradıcılığını səhifə-səhifə işlədikcə bir daha əmin oluruq ki**,** klassik qəzəlin bitkin və kamil nümunələrini yaradan Əliağa Vahid xalq yaradıcılığından qaynaqlanan, onun poetik örnəklərini ustalıqla klassik şeirə transformasiya edən sənətkarlardan olmuşdur. Xalqın şairi olan Vahid onun deyim-duyumlarından, bənzərsiz nümunələrindən, poetonimlərindən istər əruz, istərsə də hecada yazdığı nümunələrdə geniş istifadə etməklə fikrin ifadəsində daha qabarıq məzmun yaratmışdır. Onun atalar sözləri, zərb-məsəllərə ekvivalent olan aforizmləri də şairin xalq ədəbiyyatından qaynaqlanmaq istəyinin məhsuludur. Şair üçün hər bir folklor nümunəsi − xalq hikməti, xalq müdrikliyi, xalq zəkası böyük bir məktəb, bir poetika nəzəriyyəsi idi.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev, Cəlal (1982). Lirika və zaman. – Bakı: Yazıçı. – 179 s.
2. Atalar sözü (2004). – Bakı: Öndər nəşriyyat. − 264 s.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (2004). I c. – Bakı: Elm. – 747 s.
4. Bəydili, Cəlal (2004). Bütün sözlərdən ulu sözlər. −Atalar sözü. – Bakı: Öndər nəşriyyat. − 264 s.
5. Kazımov, Qəzənfər (2008). Seçilmiş əsərləri. – 10 cilddə, II c. – Bakı, 480 s.
6. Vahid, Əliağa (1964). Qəzəllər. – Bakı: Azərnəşr. – 363 s.
7. Vahid, Əliağa (1982). Seçilmiş əsərləri. – Bakı: Yazıçı. − 520 s.
8. Vahid, Əliağa (1975). Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə. I c. – Bakı: Azərnəşr. − 295 s.
9. Vahid, Əliağa (1975). Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə. II c. – Bakı: Azərnəşr. − 511 s.
10. Vahid, Əliağa (1989). Qəzəllər. – Bakı: Azərnəşr. – 280 s.
11. Vahid, Əliağa (1993). – Bakı: Şərq-Qərb. − 360 s.
12. Vahid, Əliağa (2005). Seçilmiş əsərləri. – Bakı: Lider nəşriyyat. − 472 s.
13. Zeynalova, Aytac (2011). Əlağa Vahidin poetik irsi. – Bakı: Elm və təhsil. – 272 s.

VİDEO OYUNUNA GELENEKTEN BAKMAK: BLUTV'DE YAYIMLANAN "OYUN" BELGESELİNDEN HAREKETLE GELENEKSEL OYUN İLE VİDEO OYUNU İLİŞKİSİNE BİR BAKIŞ

EVALUATING VIDEO GAMES FROM THE VIEWPOINT OF TRADITION: VIEW ON THE RELATIONSHIP BETWEEN TRADITIONAL GAME AND VIDEO GAME BASED ON THE "OYUN" DOCUMENTARY BROADCASTED ON BLUTV

***Seçkin SARPKAYA*[1]**

[1]*Öğr. Gör. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, TÖBİR, İzmir, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3528-1562*

ÖZET

Oyun kavramı, insanlığın geçirdiği süreçlere bağlı bir şekilde değişip dönüşerek günümüzde hayatına devam etmektedir. Oyun olgusunun temelini oluşturan unsurlardan biri olan geleneksel oyunların bağlam, yapı, içerik ve işlev özellikleri de bazı açılardan aynı kalmış bazı açılardan güncellenmiştir. Teknolojinin başat unsur hâline geldiği günümüzde oyunların güncellenmiş uzantılarından biri de video oyunlarıdır. Video oyunları, geleneksel oyundan bağımsız veya ayrı bir konsept değildir ve geleneksel oyunun çeşitli özeliklerinin video ortamına/dijital ortama uyarlanmasıyla oluşturulmuştur. Oyun kavramının veya belirli olarak bir oyunun hayat hikâyesini göstermek gerekirse "taş", "aşık", "bilye (misket)" ve "Play Store" gibi dijital platformlardaki "marbles [Türkiye'de bilye, misket oyunları]" türünden oyunlar gösterilebilir. İnsanlığın medeniyet dönüşümlerinde toplayıcılık, avcılık, hayvancılık, tarım, endüstri ve teknoloji gibi süreçler, taştan kemiğe, kemikten tahtaya, mermere veya cama, camdan da dijital ortama uzanan bir süreç oluşturmuştur. Bu süreç geleneksel oyunların video oyunlarıyla doğrudan ilişkili olmasını sağlamış, video oyunları da tıpkı geleneksel oyunlar gibi oyuncu(lar) ve oyuncular arası iletişim, oyunun kendisi, oynanış, oyun hikâyeleri, oyuncak/lar-oyun araçları ve diğer unsurlarla bir oyun kültürü, bir video oyunu folkloru yaratmışlardır. Bu folklorun içeriği geleneksel oyunların dijital ortama taşınmasını, geleneksel unsurların dijital oyunlarda güncellenmesini ve dijital ortamın kendi kendine yarattığı, geleneksel hâle gelen unsurları barındırmaktadır. Örnek olarak peçiç, mangala, bilye gibi oyunların dijital versiyonları oluşturulmuştur. "Assassin's Creed" gibi en ünlü video oyunlarından birinde "Nine Men's Morris [Türkiye'de dokuz taş oyunu]", oyunun bir bölümünü oluşturmuş, "Valorant" gibi bir başka video oyununda Türk oyun karakteri için Türk kahvesiyle tanıtım yapılmış; video oyunları dünyasında oyuncular arasındaki iletişimde bir jargon oluşmuştur. Bu bağlamda video oyunlarının, geleneksel oyunların özelliklerine sahip olduğu söylenebilir. Bunu örneklendirmek adına bu bildiride inceleme malzemesi olarak Türkiye'de internet üzerinden hizmet veren bir medya sağlayıcısı olan BluTV'de, 2022 yılında, üç bölüm yayımlanmış "Oyun" belgeseli seçilmiştir. Bu belgeselde Türkiye'de video oyunu dünyasının 1980'li yıllardan günümüze gelişme süreci oyun üreticileri, içerik üreticileri, oyun yayıncıları ve oyuncularla yapılan görüşmeler yer almaktadır. Bildirinin inceleme malzemesini ismi anılan belgeselde yer alan kişilerin verdiği bilgiler oluşturmaktadır. Video oyunları üzerine verilen bu bilgiler, geleneksel oyunların özelliklerinden hareketle incelenmiştir. Bildiride ilk olarak kısaca geleneksel oyun ve video oyunu kavramlarına değinilmiştir. Ardından video oyununun geleneksel boyutu örneklerle açıklanmıştır. Daha sonra ilgili belgeselden elde edilen veriler, geleneksel oyunların özelliklerinden hareketle yorumlanmıştır. Sonuç olarak geleneksel oyun ve video oyunu ilişkisi "Oyun" belgeseli örnekleminde benzerlikler ve farklılıklar irdelenerek tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel oyun, video oyunu, gelenek, BluTV, "Oyun", belgesel.

ABSTRACT

The concept of the game continues its existence today by changing and transforming depending on the processes that humanity has undergone. The context, structure, content and function features of

traditional games, which are one of the elements that form the basis of the game concept, both have remained the same and have been updated in some aspects. Video games are one of the updated branches of games today, in which technology has become dominant. Video games are not independent concept or separate from the traditional game and were created by adapting various features of the traditional game to the video/digital environment. If it is necessary to show the formation stages of the concept of a game or a game in particular, games such as “taş”, “aşık”, “bilye (misket)” and "marbles" [English way of saying "bilye, misket"] in digital platforms like "Play Store" can be shown. Processes such as gathering, hunting, animal husbandry, agriculture, industry, and technology in the civilizational transformations of humanity have created a process that extends from stone to bone, from bone to wood, marble, or glass, and from glass to digital media. This process has made traditional games directly related to video games and just like traditional games, video games have created a game culture, a video game folklore with the player/s and communication between players, the game itself, gameplay, game narrative, toys/s-game tools and other elements. The content of this folklore includes the transfer of traditional games to the digital environment, the updating of traditional elements in digital games, and the traditional elements created by the digital environment itself. For example, digital versions of games such as peçiç, mangala, bilye have been created. In one of the most famous video games such as "Assassin's Creed", "Nine Men's Morris [dokuz taş in Turkish]" formed a part of the game and in another video game such as “Valorant”, the Turkish game character was promoted with Turkish coffee, thus creating a jargon in the communication between the players in the world of video games. In this context, it can be said that video games have the characteristics of traditional games. In order to exemplify this, the documentary "Oyun", which was broadcast in three episodes in 2022, was chosen as a review material in BluTV, a media provider in Turkey that provides services over the internet. In this documentary, the development process of the video game world in Turkey from the 1980s to the present, interviews with game producers, content producers, game publishers and players take place. The research material of this paper consists of the information provided by the people who took part in the documentary. This information on video games has been examined based on the characteristics of traditional games. In this paper, first, the traditional game and video game concepts are briefly mentioned. Then the traditional dimension of the video game is explained with examples. After that, the data obtained from the related documentary were interpreted based on the characteristics of traditional games. As a result, the relationship between traditional game and video game was analyzed by examining the similarities and differences in the documentary "Oyun" paradigm.

Keywords: Traditional game, video game, tradition, BluTV, “Oyun”, documentary.

GİRİŞ

Oyun, tüm insanların hakkında bir şeyler söyleyebileceği, belli miktarda hazırbulunuşluğa ve tecrübeye sahip oldukları bir kavramdır. Bugün toplumun her kesiminden bireylere oyun ifadesinin çağrışımları, oyunla ilgili ne düşündükleri veya oyun hatıraları ve tecrübeleri sorulduğunda genel özellikler olarak birbirine benzer; zamana ve yaşadıkları döneme göre birbirinden ayrılabilen tanımlamalar yapabilirler. Bu tanımlamalarda çocuk, genç, eğlence, boş vakit geçirme gibi unsurlar ön plana çıkabilir, bununla birlikte yaş grubuna göre geleneksel oyunlar veya video oyunları, oyun kavramında birinci sırayı alabilir.

Oyun, oyunun sözlük anlamında ve oyunu tanımlama çabalarında da göreceğimiz üzere son derece geniş kapsamlı bir meseledir. Dans, hile vb. diğer anlamlarından bağımsız bir şekilde “kendi kurallarına, kendi anlam ve eylem dünyasına sahip, eğlenmek amacıyla” yapılan etkinlikleri içeren oyun kavramı oyuncu, oyunun kendisi ve oyunun çeşitli işlevlerinden oluşan bir bütündür ve bireysel, toplumsal ve kültürel özellikleri vardır. Oyun kavramının bir diğer önemli unsuru ise oyuncaktır ve oyun ile oyuncak kavramı geçen zamanda insanlığın yaşadığı dönemlere, değişimlere ve gelişimlere koşut bir şekilde gelişip, değişip günümüze kadar gelmiştir. Günümüzde teknolojinin geldiği noktayla birlikte oyun kavramı geleneksel oyunla video oyunu ifadesini içermektedir.

Geleneksel oyunu video oyununun atası kabul etmek mümkündür. Video oyunları geleneksel oyunlarla bağlantılı, geleneksel oyunun temel yapısını, mantığını ve özelliklerini teknoloji merkezli bir şekilde devam ettirir. İnsanlığın yaşadığı medeniyet süreçleri oyunun dönüşmesine sebep olmuştur; toplayıcılık,

avcılık, hayvancılık, tarım, endüstri ve teknoloji gibi süreçler yaşam biçimlerini etkilemiş ve oyunlarla oyuncakları şekillendirmiştir. Uzak geçmişte taşla oynanan bir oyun aşık gibi kemikler başta olmak üzere kemikle, tahtayla, mermer veya camla ve en son de teknoloji araçlarıyla oynanır hâle gelmiştir. Bu süreci taş, âşık, bilye (misket) ve Play Store gibi platformlarda yer alan "marbles [Türkiye'de bilye, misket oyunları]" gibi bir örneklemle izlemek mümkündür.



Görsel 1[1]



Görsel 2 (URL24)

Açık bir ifadeyle şunu söylemek mümkündür: Video oyunları, geleneksel oyunların özelliklerini devam ettirir ve bu özellikleri teknoloji imkânlarıyla günceller. Bu bildiri, bu düşünceyi belli bir örneklem çerçevesinde kısa bir şekilde göstermeyi hedeflemektedir. Bu hedef için de internet üzerinden hizmet veren bir medya sağlayıcısında yayımlanmış bir oyun belgeseli inceleme malzemesi olarak seçilmiştir. Bildiride ilk olarak geleneksel oyun ve video oyunu tanımlamalarına kısaca değinilip iki kavram arasındaki ortaklığa dikkat çekilecektir. Ardından geleneğin ve geleneksel unsurların video oyunlarındaki temsili ikili bir tasnife tabii tutularak örneklendirilecektir. Daha sonra Türkiye'de internet üzerinden hizmet veren bir medya sağlayıcısı olan BluTV'de, 2022 yılında, üç bölüm yayımlanmış "Oyun" adlı belgesel kısaca tanıtılıp bu belgeselde yer alan kişilerin bazı ifadelerinden hareketle video oyunu kavramı geleneksel oyunun özellikleri bakımından irdelenecektir. Sonuç olarak iki kavramın benzerliği irdelenerek Türk halk bilimi alanında video oyun incelemelerine yönelik görüş ve önerilere yer verilecektir.

1. Geleneksel Oyun ve Video Oyunu Tanımlamalarına Kısa Bir Bakış

Bu başlık altında ele alınacak olan iki geniş kavram olan geleneksel oyun ve video oyunu terimleri farklı şekillerde tanımlanmıştır ve iki terim de bir üst terim olan ve çok daha geniş bir kavram alanına sahip olan oyun ifadesine bağlıdır. Video oyunu çalışmalarında terimin tanımlanmasının oyun kavramıyla bağlantısı, geleneksel oyun tanımlamalarında da oyun kavramının geniş niteliğinin sorgulanması bu sebepledir. Burada oyunu yeniden tanımlamak değil, belli başlı geleneksel oyun ve video oyunu tanımlarına yer vermek hedeflenmektedir. Zira güncel anlamda geleneksel oyun da video oyunu da temellerinde bulunan oyun üst kavramıyla tanımlanmakta ve açıklanmaktadır.

Patrick Bateson ve Paul Martin, "'Oyun' çok yönlü kullanımlarından ayrı olarak 'ciddi' veya 'iş' olmayan herhangi bir faaliyeti ifade eden ve dolayısıyla genellikle yetişkin yaşamından ziyade çocukluk ile ilgili olan geniş bir terimdir" (2020: 20) diyerek oyun kavramının genişliğine vurgu yaparken onun eğlence ve çocukla ilgili kısmını öne çıkarır. Bu da bu bildiride inceleme konusu edilen oyun anlamını karşılamaktadır. Bu anlam da kendi içinde son derece geniştir. Hüseyin Akbulut'un ifadeleriyle "Oyunlar saklambaç, körebe, yakar top, dalya gibi geleneksel çocuk oyunlarından tavla, dama, satranç gibi masa oyunlarına, tetris, mayın tarlası gibi 'arkaik' bilgisayar oyunlarından kitlesel/devasa çevrim içi oyunlara dek çeşitlilik gösterdiği için, oyuna ilişkin tanımlar da oldukça çeşitlidir" (2009: 25). Bu geniş kapsam oyunu tanımlamayı ve incelemeyi zorlaştırırken bir şeyi net olarak göstermektedir: Çocuklar ve gençler tarafından eğlence için yapılan ve kendine ait özellikleri bulunan kavram dünyasını gelenekselde veya video ortamında, oyun başlığı altında bir arada düşünmek gerekmektedir.

[1] Bu fotoğraf Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsünün "Türk Dünyası Bahar Şenliği" kapsamında Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı tarafından yapılan "Türk Dünyasının Ortak Geleneksel Oyunlarıyla Kültür Aktarımı, Eğitim ve Spor" adlı sosyal sorumluluk projesinde, proje ekibinden Nedim Mutlu Kızılbuga tarafından çekilmiştir ve arşivimizde kayıtlıdır.

Oyun çalışmalarına baktığımızda birçok incelemenin J. Huizinga'nın tanımları ve açıklamalarıyla başladığı görülmektedir. Huizinga oyunla ilgili bilgi verirken onun "anlam bakımından zengin bir işlev olduğunu, her oyunun anlam taşıdığını, oyunlarda eyleme anlam katan bağımsız bir unsurun oynandığını, oyunun gönüllü bir eylem ve keyfe keder olduğunu, boş zamanda gerçekleştirildiğini, serbest ve özgür olduğunu, belli bir zaman ve mekânda oynandığını ve oyunların kendine ait bir düzeni olduğunu" belirtir (2006: 17-48). Huizinga'nın vurguları oyunun kendine ait bir dünyası olduğunu göstermektedir ve burada oyuna dair bir düzen, oyuna ait bir zaman ve mekân olgusuyla oyunun kurallara gönüllü olarak uyulan bir etkinlik olması belirtilmektedir.

Metin And, oyunu Huizinga'nın verdiği bilgilerden hareketle özelliklerini belirterek tanımlar. Ona göre "Oyun özgür bir eylemdir, bilinçli olarak günlük yaşamın da dışında kalır, ciddî bir iş olarak benimsenmemekle birlikte, oyuncu yoğun olarak ve tümüyle kendini oyuna verir. Bu eylemde maddî bir kazanç, bir kâr, bir çıkar beklenmez. Oluşumu, kendi zaman ve yer sınırlaması, saptanmış kuralları ve düzeni içindedir. Çoğunlukla dış dünyadan kendilerini kılık değiştirme ve başka yollarla ayırır ve oyuncuları, aralarında gizli bağlarla birleştirir, toplumsal öbekleşmeyi kolaylaştırır" (2012: 30).

Pertev Naili Boratav da geleneksel oyunu çeşitli yönlerden tanımlayan isimlerin başında gelmektedir. Boratav oyunlar için "[ç]ocukların ve daha az ölçüde büyüklerin -günlük geçim didinmelerinden ayırabildikleri boş zamanlarında- herhangi bir üretim çabasını, ya da başka çeşitten bir hizmeti zorunlu kılmadan, sadece eğlenme yolu ile dinlenmelerini sağlayan eylemler" olarak tanımlar ve cirit, saklambaç, topaç, aşık gibi örnekleri verir. Boratav oyuncakla ilgili de bilgi verir ve oyuncağı "tek başına oyunu sağlayan nesne, oyun aracı ve halk bilimi açısından oyunda kullanılan araç" olarak tanımlar. Boratav bu tür oyunların seyirlik olma özelliğini de vurgular ve seyircilerin de oyunlara taraf tutmak suretiyle katılmış gibi olabileceğini söyler (1994: 232, 237, 246). Bu seyirlik meselesinde daha çok teatral olmakla birlikte Boratav'ın "seyirlik köylü oyunları" ifadesi de önemlidir. Zira bu oyunlar da bir tür tiyatrodur ve oyun kavramının izlenebilirlik özelliğini gösterir (1995: 218-219).

Nebi Özdemir'in ifadeleri geleneksel oyunu tanımlamak için özetleyici niteliktedir. Özdemir'in ifadelerine göre "Tarihin ilk dönemlerinden bugüne kadar bütün insanlar benzer şekillerde oyun oynamışlar ve oynamaktadırlar. Oyun oynamak, toplumun (çocuk-genç-yaşlı, kadın-erkek, idareci-tüccar, öğrenci-işsiz, zengin-fakir, köylü-kentli vb.) bütün kesimleri veya üyeleri tarafından zevk almak amacıyla gerçekleştirilen gönüllü bir etkinliktir" (2006: 21).

Oyun tanımlamarı veya oyunlarla ilgili özelliklerin sıralanması birbirine benzer ve oyunun geniş kapsamlı yönünü gösterir. Bu tanımlar oyunun dans, hile vb. anlamlarından ayrı olan "çocuk, boş vakit, eğlenme, kendine ait ayrı bir anlam ve eylem dünyasına sahip olma" özelliklerine vurgu yapmaktadır ve "oynanan şey" ile "oyuncak"ları açıklar. Bu tanımlara göre başta çocuklar olmak üzere herkes oyuncudur, her fırsatta oynanabilir, oyun kendine has kurallara ve anlam dünyasına sahiptir ve temelde eğlenme amacı gütmekle birlikte birçok işleve sahiptir.

Video oyunu veya dijital oyun çalışmalarında da tanımlama veya özellikleri belirtme süreçlerinde ilk olarak üst kavram olan oyunun tanımlanması ve açıklanması ile başlanmaktadır ve video oyunu bu açıklamalara bağlı bir şekilde ortaya konulmaktadır. Burada yine bu çalışmanın sınırlarında kalmak amacıyla belli başlı tanımlara yer verilecektir.

"Video Game – Video Oyunu: Teknik olarak bir televizyon ekranında oynanan oyunlar için kullanılsa da genel anlamda konsol oyunlarını, bilgisayar oyunlarını, el konsolu oyunlarını ve atari oyunlarını kapsamaktadır" (Kendirli, 2019: 131-132) ifadesinde de görüleceği üzere video oyunu, oyun terimiyle ilgili kabulleri barındırıp teknoloji ve teknolojiye bağlı yeni oyuncaklara gönderme yapmaktadır. Video oyunu araştırmalarının önemli isimlerinden Burcu Nehir Halaçoğlu da "Video oyunu terimi 1961'de MIT elektrik mühendisliği alanında PDP-1 bilgisayar sistemi üzerine çalışan araştırmacıların 'ilginç bir fikir' olarak ürettiği 'video görüntü işlemcileri aracılığıyla oynanan bir oyun' olarak ortaya çıkmıştır" diyerek video oyunlarını kökenleriyle birlikte tanımlar ve yine oyun kavramının kabullerine teknolojiyi dâhil eder. Bununla birlikte Halaçoğlu, "elektronik bir sistemden doğmuştur, bilgisayar diliyle ilişkilidir ve video aygıtları aracılığıyla üretilen görüntüler üzerinden gelişim ve yayılma göstermiştir" diye özellikleri sıralar ve bir üstteki tanıma benzer bir şekilde oyun oynama araçlarına göre bilgisayar oyunları, platforma dayalı türler, konsol oyunları, arkat oyunları gibi oyunların ortaya çıkışından bahseder (2020: 2).

Video oyunu araştırmalarının bir diğer önemli ismi olan Mutlu Binark da "oynama ediminin sanal uzamda konsol, bilgisayar, ağ oyunları, online oyunlar şeklinde devam ettiğini" belirtir, "e-oyun, bilgisayar oyunu" gibi terimlere değinir ve "sektör/üretici, metin/içerik ve oyuncu tüketici birlikteliğinde" üç temel öge olduğunu vurgular (2007: 11). Binark ve Günseli Bayraktutan-Sütcü dijital oyun terimini tanımlarken "Dijital oyun, dijital ve promosyonel kapitalizmin en önemli kültür endüstrisi ürünlerinden biridir ve meta değeri için üretildiğini söylemek yanlış olmaz" (2008: 41) bu kavramın sektörel ve ekonomik kısmına vurgu yaparlar. İki araştırmacı da oyunların elektronik oyun, bilgisayar oyunları, dijital oyunlar terimlerinden hareketle atari, pc, konsol ve mobil oyunları içerdiklerini belirtirler (2008: 42-43)

Video oyunları "interaktiftir, tüketiciyi interaktif bir iletişim içine sürükler, yeni medya ürünü olup hızlı ve karmaşıktır. Oyunlarda belli hedefler ve bu hedefler için görevler ve yönlendirmeler vardır. Görevler, stratejiler ve oyunun genel kuralları oyun içinde öğrenilir (Ilgaz Büyükbaykal ve Abay Cansabuncu, 2020: 5-6). Video oyunlarında aktif bir oyuncu katılımı söz konusudur ve video oyunları sinema, fotoğraf ve benzeri alanlarla hikâye anlatıcılığını bünyesinde barındırır. Video oyunları "var oldukları ortam, etkileşimli arayüz yapısı ve oyun türü ile çok değişken olabilir" (Türker, 2014: 181).

Buraya kadar yapılan tanımlamaları ve belirtilen özellikleri karşılaştırdığımızda geleneksel oyunlar ve video oyunlarının birçok özelliğinin aynı veya büyük ölçüde ortak olduğu görülmektedir. Bu genel kapsamda oyun çalışan herkesin fark edebileceği bir durumdur. Burada amaçlanan bilineni tekrarlamak, yeniden bir tanım yapmak veya bu benzerlikleri ilk defa biz ifade ediyormuşuz gibi bir tavır takınmak değildir. Burada amaçlanan geleneksel oyunun, video oyununun atası olduğunu net çizgilerle kısaca gösterebilmek ve iki kavrama da benzer şekilde yaklaşabilmenin yolunu açmaktır.

Hiç şüphesiz video oyunlarını geleneksel oyundan farklı kılan noktalar vardır. Bunun başında video oyununun teknoloji kullanımı, daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse teknolojiyle var olması gelmektedir. Ayrıca geleneksel oyundan mahrum kalıp oyun kavramını sadece video oyunuyla oluşturan bireylere yönelik olumsuz unsurlar da söz konusudur. Burada bu noktalara değinilmeden sadece iki kavram arasındaki temel farklardan yine araştırmacıların ifadelerinden hareketle bahsedilecektir.

Mutlu Binark ve Günseli Bayraktutan-Sütcü'nün değerlendirmeleri konuyu özetlemek bakımından önemlidir. Binark ve Bayraktutan-Sütcü oyun tanımlamalarının ardından oyun çalışmalarındaki anlatıbilim (narratology) ve oyunbilim (ludology) ayrımına vurgu yapıp, "Dijital oyunların geleneksel oyunlardan farkı var mıdır, yoksa dijital oyunlar geleneksel oyunların uzam değiştirmiş yeni bir boyutu mudur?" tartışmalarına değinip Huizinga'nın belirttiği özelliklerden hareketle "Dijital oyunların da tüm oyunlarda var olan belli temel özelliklere sahip olduğunu görebiliriz" (2008: 43) diyerek geleneksel oyunların çoğu özelliğinin dijital oyunlarda var olduğunu ifade ederler. Ardından aradaki temel farkların "dijital oyunların yeni medyanın özelliklerini oyun oynama edimine dâhil etmesi" (2008: 45) ve "oyun üretim sürecine ilişkin profesyonel yapılanma" (2008: 49) olduğunu belirtmektedirler. Video oyunlarının geleneksel oyunlardan temel farkı "teknolojik unsurları kullanmak ve kullandığı teknolojinin ürünü olan hizmetleri sunmaktır" (Ilgaz Büyükbaykal ve Abay Cansabuncu, 2020: 9).

İki oyun türü arasındaki farkların ötesinde artık oyun kavramını tüm yönleriyle ve araçlarıyla kavrayıp anlayacak ve video oyunlarının gelişimine ayak uydurup geleneksel oyunları da yok olmaktan kurtarıp gündelik hayatımıza yeniden yoğun bir şekilde dâhil edecek bir yol kurgulamalıyız. Her ne kadar video oyunları için söylenmiş olsa da Güven Çatak'ın şu ifadeleri de bu ihtiyacı özetleyici niteliktedir: "Gerek kültür gerek teknoloji gerekse de üretim araçları anlamında oyun kültürüne, endüstrisine ve geliştirmeye yönelik bir okuryazarlık kazanmak, ilgili terminolojiye hâkim olmak oyun sahnemizi her anlamda besleyecek ve teorik veya pratik olarak alana yönelik çalışmak isteyenler arasında ortak bir dil kurulmasına imkân verecektir (Kendirli, 2019: XXI).

Çocukların yetişme çağında geleneksel oyuna ihtiyacı vardır. Bu durum yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızdadır. Ayrıca yetişkinlerin de rahatlamak ve gündelik hayatın dertlerinden uzaklaşıp sosyalleşebilmek adına günümüzde geleneksel oyunlara ciddi anlamda ihtiyacı vardır. Bununla birlikte video oyunları da artık çağımızın bir gerçeğidir ve cebimize kadar girip her an yanımızda olan cihazlarla bizimle birlikteler. Video oyununun atasının geleneksel oyun olduğu gerçeğini göz önünde tutarak geleneksel oyun ile video oyununu ve bu ikiliye bakışı barıştırmak, video oyununun da faydalı yanlarını

göz önünde bulundurarak ele almak gerekmektedir. Zira video oyunu gelenekle ve geleneksel olanla yakın ilişkiler kurmaktadır.

2. Geleneksel Unsurların ve Geleneksel Oyunun Video Oyunundaki Temsili

Video oyununun tek oyunculu, oyuncuların bir araya geldiği mekânlar ve etkinliklerde veya internet ortamında çok oyunculu olmak üzere sosyal bir bağlamı vardır. Bununla birlikte video oyununa dair her şeyle ilgili araştırma yapılabilecek alanlarının başında internet ortamı gelmektedir. Oyuncuların oyuncakları bilgisayarlar, tabletler ve mobil telefonlar gibi araçlar ile internettir. İnternet, "netlore" kavramıyla "folklorun yeni bir bağlamı" (Baki Nalcıoğlu, 2020: 187-205) olarak canlı bir video oyunu paylaşımı ortamıdır. Video oyunlarıyla ilgili birçok veri "e-folklor" (Güvenç, 2014: 31-46) veya "internet folkloru" (Çobanoğlu, 2019: 121-126) kapsamında olmakla birlikte internetten bağımsız, bireysel olarak oyuncuların sosyal bağlamlarında oluşturdukları bir dünya da mevcuttur. Bu da internet folkloruyla kesişim noktaları bulunan bir "video oyunu folkloru" (Sarpkaya, 2021: 155-171) yaratmıştır.

Geleneksel bir derleme alanı bir aileden bir ülkeye kadar, bir köyden bir şehre kadar farklı kapsama alanlarına sahiptir. İzmir üzerine yapılacak bir derleme için İzmir'e gidilir ve derleme alanı İzmir'dir. Video oyunu folkloru araştırması için yöntemlerden biri Google, Play Store, Steam veya Youtube gibi internet mecralarına başvurmaktır, böylece bu yerler halk bilimcinin derleme alanına dönüşür ve internet kaynaklarında video oyunlarına yönelik geleneğin bakış açısıyla bir inceleme oluşturulur, bu yerlerde geleneğin konumu irdelenir.

Bu başlık altında tarafımızdan yapılacak olan da geleneğin video oyunlarıyla ilişkisinin iki temel boyutunu ele almaktır. Video oyunlarında geleneğin konumunun birinci boyutu "geleneksel bir unsurun video oyununda sunulması"dır.[2] İkinci boyut ise "video oyunlarından hareketle oluşturulan unsurların video oyunu dünyasında ve sanal ortamda gelenekleşmesi"dir. Bu çalışmanın inceleme malzemesi olan belgeseldeki verilere geçmeden önce bu iki boyutu birkaç örnekle açıklamak icap etmektedir. Bu açıklamada da derleme alanımız olan internet ortamındaki farklı internet sitelerinde yer alan verilere başvurulacaktır. Bu verilerin hepsi video oyunları örnekleriyle ilgilidir ve tüm oyunlar tarafımızdan oynanmış veya bu oyunlarla ilgili veriler yine internet üzerinden yapılan ön alan araştırmasıyla elde edilmiştir. Kaynaklarımızı genelde "URL" adı verilen site adresi bilgileri oluşturacaktır. Bu bilgiler kaynaklar kısmının devamında "internet kaynakları" başlığı altında alfabetik sıralanmış, her bir adrese bir sıra numarası verilmiştir [Örnek olarak URL1].

Burada belirtilen birinci boyuta örnek olarak çeşitli oyunlarda geçen ve Türk kültürüne ait unsurlara dair birkaç temsile yer verilecektir. Bu örneklerden ilki, farklı çalışmalarda da vurgulanan, "Hakan" karakteridir. "Hakan", video oyunu tarihinin geçmişten günümüze en ünlü video oyunu serilerinden olan dövüş oyunu Street Fighter'ın dördüncüsünde geçmiş bir karakterdir ve yağlı güreşçidir. Hakan, oyunda "Türk yağlı güreşçisi" olarak tanıtılmıştır (URL5). Bir diğer örnek ise güncel anlamda dünyadaki en ünlü video oyunlarından olan Valorant'taki karakterlerden biri "Fade"dir. Valorant oyunundaki karakterlere "ajan" adı verilirken "Fade" adlı ajan, "Valorant'taki Türk ajan Fade!" olarak tanımlanmaktadır ve tanıtım sürecinde "Türk kahvesi ve lokum" içeren bir görselle tanıtılmıştır (URL8, URL13, URL14). Video oyunlarında Türk kültürüne ait sunuma vereceğimiz iki örnek de Türk kültüründeki önemi tartışmasız olan Dede Korkut geleneğiyle ilgilidir. Oyunlardan biri VR [virtual reality – sanal gerçeklik] ortamı ve cihazları için tasarlanan "Dede Korkut Chronicles" adlı 2019 yapımı oyundur. Oyunda "Oğuz halkına musallat olan Tepegöz ile kahramanımız Basat'ın destansı mücadelesini konu edinerek" Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmalardan birini sanal gerçeklik ortamında oyunlaştırmaktadır (URL11, URL20, URL21). Yine Dede Korkut Kitabı içeriğine sahip bir diğer oyun da "Uruz Er Kişinin Geri Dönüşü" oyunudur. "Orta Asya Türk mitolojisine ve kültürüne dayalı" olarak tarif edilen bu oyunda "'Kazan Bey'in oğlu Uruz'un tutsak ediliş hikâyesi' destanı oyunun temel çıkış noktasıdır" (URL16). Burada yer vermek istediğimiz son örnekler ise video oyunu jargonu bağlamında değerlendirilebilecek ifadelerdir. Oyundaki bir unsur oyuncular tarafından gelenekten gelen bilgiyle mizahi bir şekilde ifade edilmiştir ve birer atasözü güncellenmiştir. Video oyunu tarihinin öne çıkan örneklerinden olan Counter Strike için bir forumda oluşturulan başlıkta "1 awp nin nesi var 2 awp nin sesi var." ve "Awp çıktı mertlik bozuldu." ifadeleri kullanılmıştır. Bir savaş oyunu olan bu video

[2] Bununla ilgili örneklem sunan ve görülmesi gereken iki çalışma için bkz. Erdem, 2021: 21-50; Unyuk, 2022.

oyununda "awp" adlı silah önemli bir yer tutmaktadır ve "Bir elin nesi var, iki elin sesi var." atasözü ile "Tüfek icat oldu mertlik bozuldu." cümlelerine yapılan göndermeler açıkça görülmektedir (URL7).



Görsel 3 (URL25)



Görsel 4 (URL13)



Görsel 5 (URL11)



Görsel 6 (URL16)

Geleneksel oyunların video oyunu/dijital oyun versiyonları da çeşitli örnekler olarak görülmektedir. Google Play Store üzerinde kısa bir inceleme yapıldığında "peçiç" ve "mangala" gibi oyunların dijital ortama taşındığını ve uygun cihazlara indirilerek oynanabileceği görülmektedir (URL9, URL10). Bununla birlikte çeşitli video oyunlarında oyunun bir parçası olarak geleneksel oyunlar görülmektedir. Dünyaca ünlü oyunlardan Assasin's Creed serisinin "Assasin's Creed IV: Black Flag" adlı oyununda yönlendirilen bir karakterle bir rakibe karşı "Nine Men's Morris" oyunu oynanmaktadır (URL15, URL19). Bu oyunun Türk kültüründeki karşılığı "Dokuz Taş"tır. Yine "Ghost of Tsushima" adlı oyunda Moğolların eserleri arasında "shagai" adıyla bir oyun mevcuttur (URL4, URL22). Bu da Türk dünyası ortak geleneksel oyunlarından "aşık oyunu"dur.



Görsel 7 (URL19)



Görsel 8 (URL4)

Örneklerin sayısı artırılabilir. Burada çalışmanın sınırları aşılmadan birkaç örnek vermek hedeflenmektedir. Bu örneklerin tamamı kültürel ögelerin video oyunu dünyasındaki sunumlarını göstermektedir. Bunlar, video oyunlarının dünya çapındaki etkisi düşünüldüğünde geleneksel oyunların yeniden yaratımı ve aktarımı ile kültüre yeni bir bağlamda kazandırılması için önemli adımlardır. Ayrıca

geleneksel unsurlarla video oyunları arasındaki ilişkiyi geliştirerek oyunlardaki estetik kaliteyi de artırmaktadırlar.

Yukarıda bahsedilen ikinci boyuta örnek olarak ise video oyunları aracılığıyla ortaya çıkmış ve günümüzde Türkiye'de birçok oyuncunun bildiği veya duyduğu zaman hatırlayacağı geleneksel kalıplar hâline gelmiş ifadeler gösterilebilir. Bunlardan biri yukarıda kısaca değinilen Counter Strike oyunuyla ilgilidir. Bu oyunu oynamış veya oynamakta olan kişiler arasında "öçöçöçöç" denildiği zamanın akla doğrudan oyundaki silahlara kurşun almak için hızlıca yapılan tuş kombinasyonu gelmektedir (URL6, URL18). Bu kombinasyonun Türk oyuncular için bu şekilde gelenekselmiş ve jargona yerleşmiş olması ise ayrıca önemlidir. Zira oyun, tüm dünyada oynanmaktadır ve dünyada "ö" ve "ç" harfi bulunmayan alfabelerden ayrı olarak Türk video oyunu folkloru için ayrı bir nokta oluşturur. Bir diğer örnek dünyaca ünlü futbol oyunlarından PES [Pro Evolution Soccer] ve FIFA oyunları için kullanılmaktadır. Birçok oyuncu oyundaki bir maçı kaybettiğinde "Kol bozuk!" ifadesini kullanmaktadır ve bu ifade kalıplaşarak mizahi bir unsur hâline gelmiştir (URL2, URL23). Son örnek olarak günümüzde daha çok oyun salonu olarak anılan "internet cafe" ortamı için oyuncular arasında ikonik hâle gelen "Masa 5'i yarım saat daha uzatır mısın abi?" türünden ifadeler gösterilebilir (URL3). Bu ifadeler oyuncular arasında bilinen, ortak paylaşılan, dile getirildiğinde nereye gönderme yaptığı ortaklaşa anlaşılan, mizahi yönleri bulunan ve bu bağlamda video oyunu folklorunun bir parçası olan ifadelerdir.

Oyun kavramının ve oyun çalışmalarının geldiği güncel noktada (Demirbaş, 2022; Yılmaz, 2022) oyunun ve oyuncağın siber çağdaki evrimi (Kızıldağ, 2021: 303-324) ve transmedya gibi kavramlar (Yıldız, 2022: 1228-1231) düşünüldüğünde oyunun etkisi ciddi anlamda büyük olabilir. Bu noktada "Witcher" örneği çok önemlidir (Şener ve Keleş, 2020; URL12, URL17). Polonyalı yazar Andrzej Sapkowski tarafından Rivyalı Geralt adındaki bir karakter hakkında olan hikâye serisi, bu seriden hareketle yaratılan video oyunu ve diziyle birlikte Slav mitolojisinin ve Avrupa'nın pagan döneminin kültürel arka planının dünyaya tanıtılmasında ve sevdirilmesinde başrol konumundadır. Geleneksel unsurları köken, arka plan ve edebî estetik mesafe unsuru olarak ele alıp başarılı bir şekilde işleyen ve farklı alanlarda üretime dönüştüren bir ürün, kültürün tanıtımı ve aktarımı için kısa sürede büyük etki bırakan bir araca dönüşecektir. Bu ve benzeri örnekler ve çözümlemeler artırılabilir. Buraya kadar verilen tüm bilgiler video oyunu folkloru örneklemi için bir arka plan denemesi girişiminde bulunmak ve ele alınacak "Oyun" belgeseli örneklemine yaklaşımımızı göstermek adına belirtilmiştir.

3. Geleneksel Oyunun "Oyun" Belgeselindeki Örtük Görünümleri

Buraya kadar oluşturulmaya çalışılan yapıyı örneklendirmek adına bu bildiride video oyunları üzerine Türkiye'de şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı belgesel girişimlerinden olan "Oyun" (URL1) belgeseli inceleme malzemesi olarak seçilmiştir. 22 Mayıs 2022 – 29 Mayıs 2022 tarihleri arasında izlediğimiz bu belgesel BluTV platformundadır. BluTV, 2015 yılında kurulan, internet üzerinden hizmet veren bir medya sağlayıcısıdır. Netflix, Amazon Prime gibi dünyadaki örneklerin Türkiye'deki başarılı bir karşılığı olan BluTV'de yer alan "Oyun" belgeseli 2022'de yayınlanmıştır, özel yapım olarak belirtilmektedir ve "1 sezon, 3 bölüm" olarak ismini andığımız platformda yer almaktadır. Belgeselin yönetmeni ve yapımcısı Enver Arcak, ortak yapımcısı Ateş Gökeri, senaristi Berke Can Kuyucular'dır. Belgesel, oyun sektörünün 1980'lerde ortaya çıkıp günümüze kadar gelen değişim ve dönüşümünü farklı yönleriyle üç ana başlıkta ele almakta ve oyun üreticileri, içerik üreticileri, yayıncılar ile amatör-profesyonel oyuncular üzerinden video oyunu dünyasının farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Bu başlık altında belgeselin üç bölümünde katılımcıların ifadeleri geleneksel oyun özellikleri açısından yorumlanacaktır.



Görsel 9 (URL26)

Belgeselin birinci bölümünde oyun yapımcısı Atakan Cankorur şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Biz oyunda bir tecrübe yaratıyoruz ve insanlar aslında oyun oynarken bu tecrübeyi elde ediyor." (1. Bölüm)

Geleneksel oyunların bazılarına dışarıdan bir gözle bakıldığında "basit, kısa süren, mizah yönü bulunmayan etkinlikler" gibi görünebilir. Fakat geleneksel oyunlar bundan çok daha fazlasıdır ve oyunlarda asıl olan unsurlardan biri, bizatihi folklorun kendisinin olduğu gibi, iletişim ve ilişki kurma anıdır. Nasıl ki folklor artistik bir iletişim biçimiyse veya folklor ürünleri iletişimin konuşmadan farklı türleriyse (Ben-Amos, 2006: 33), oyun esnasında kurulan diyaloglar, yapılan hareketler, doğrular veya yanlışlar, o canlı bağlamda anlam bulmakta ve çoğunlukla rekabetin getirdiği gerginliğin, kurulan iyi ve olumlu diyaloglarla yumuşatılmasıyla ortaya çıkan gerilim ve rahatlamalar mizah ve eğlenceyi sağlamaktadır. Oyunda arkadaşınızın yaptığı bir hataya veya oyun kurallarına göre elenmesine sebep olacak bir harekete gülebilirsiniz, o esnada oyunculardan birinin yaptığı bir hareket diğer oyunculara komik gelebilecektir. O basit oyunu, karmaşık ve sürdürülebilir kılan oyun süresince oluşan iletişim, etkileşim ve tecrübedir.

Belgeselde bilgilerine başvurulan tanınmış oyun yayıncısı/içerik üreticilerinden Tuğkan 'Elraen' Gönültaş da benzer bir noktaya vurgu yapmaktadır.

"Hep beraber oynayabilelim, sırt sırta savaşabildiğimiz anlar." (1. Bölüm)

Bu nokta da video oyunlarının geleneksel oyunlarla benzerliğinin somut bir örneğidir. Geleneksel oyunların en temel özelliklerinden biri sosyalleşme aracı olmalarıdır. Çocuklar kendi aralarında veya her yaştan birey oyun aracılığıyla bir araya gelir ve oyunun anlamı, kültürel ve toplumsal önemli bu birliktelikte ortaya çıkar. Oyun kavramını anlamlı kılan unsurlardan biri birlikteliktir. Çocuğun arkadaşlarıyla birlikteliği, aile bireylerinin birlikteliği, toplumun farklı kesimlerinden insanların birlikteliği gibi yapılar oyun ortamında, eğlenceli bir şekilde oluşmaktadır ve her bireyin ihtiyacı olan sosyalleşme ortamı kurulmaktadır. Video oyunları "single player" yani "tek oyunculu" yapılarının yanında "çevrim içi", "çok oyuncu" gibi seçeneklere de sahiptir ve her iki seçenekte de oyuncu topluluğu sosyalleşme tecrübesi yaşamaktadır.

Oyunun sosyalleşme yönü onun izlenebilir olmasıyla da ilgilidir. Belgeselde görüşlerine yer verilen oyun yayıncısı/içerik üreticisi Cantuğ 'Unlost Tv' Özsoy da bununla ilgili şu ifadeleri kullanır:

"İnternet kafede oyun oynarken arkamda izleyen çok fazla insan olduğunu fark ettim. Yani aslında oyunun izlenebilir de bir şey olduğunu fark ettim. Normalde oyunu oynayıp eğlenirsin." (1. Bölüm)

Geleneksel oyunların, en azından önemli bir kısmının, adlandırılması veya geleneksel oyun tasniflerinin bir bölümü "köy seyirlik oyunları"dır. Türün adından da anlaşılacağı üzere bu oyunlar seyredenlere dönük bir şekilde, seyredilme özelliğine göre adlandırılmaktadır. Adlandırma da türün özelliğinden hareketle oluşturulduğu için bu oyunlar seyredilmek üzere icra edilmektedir. Oyunlar oyuncular için eğlencelik bir halk bilgisi ürünüyken, izleyenler için teatral, görsel tarafı bulunan bir gösteriyi ve performansı içermektedir. Bu anlamda geleneksel bağlamda oluşturulan bir köy seyirlik oyunu oyuncusuyla dijital ortamdaki twitch/youtube vb. oyuncusu/içerik üreticisi; köy seyirlik oyununun izleyicisiyle de ismini andığımız dijital platformlardaki takipçiler benzer konumdadırlar. Bununla birlikte "oyun çıkarma" ifadesinin geniş kapsamında sadece seyirlik oyunlar değil, herhangi bir oyun, bir topaç, bir peçiç oyunu da etraftakilerin ilgili bakışları karşısında gerçekleşebilir. Cantuğ Özsoy'un da belirttiği gibi normalde oyun oynanır ve eğlenilir fakat eğlenilen bir şey pek tabii ki izlenebilir ve bu eğlenceye Boratav'ın da dediği gibi taraf tutmakla dahi dâhil olunabilir. Burada bir nokta da video oyunun internet kafe bağlamıdır. Zira oyun ortamı değişse de oyuncu ve izleyiciler yeni ortamda yine bir araya gelmiştir ki bunun bir ileri adımı da Twitch, Discord, Youtube gibi platformlardaki oyun yayınlarıdır.

Geleneksel oyunlar kuralları dâhilinde doğaçlamaya ve oyuncu yaratıcılığına izin vermektedir. Bu durum video oyunlarında da teknik açıdan görülebilmektedir. Video oyununun oynanışı da hâlihazırda doğaçlama ve yaratıcılık gerektirirken "modlama" ve "yerelleştirme" örneklerinde görüleceği üzere teknik noktalarda da yaratıcılık devreye girebilmektedir. Bununla ilgili akademisyen Çağıl Ömerbaş'ın ifadeleri önemlidir. Ömerbaş, belgeselde önemli Türk video oyunlarından "Mount and Blade" örneğinden hareketle şunları söylemektedir:

"Mount and Blade oyununun başarılı olma sebeblerinde biri 'modlamak' yani oyuncuya söz hakkı vermesi ve oyunun değiştirilebilmesi […] oyuncu komunitesine biraz söz hakkı vermiş olması" (1. Bölüm)

Çağıl Ömerbaş yerelleştirme örneği olarak da şunu belirtmektedir:

"Türkiye'ye ait kodların oyunlar içine yerleştirilmesi bayağı yaygın bir çalışma. Eurotrack oyununda "Âşıksan vur saza / Şoförsen bas gaza" yazılabiliyor. Bizim oyuncularımız tarafından sevilen bir şey oldu." (1. Bölüm)

Geleneksel oyunların önemli özelliklerinden biri değişkenliği, kuralların belirlediği sınırlar dâhilinde yaratıcılığa izin vermesi ve oyuncuların yaratıcılığına bağlı olmasıdır. Bunun yanında sürdürülebilir ve geri dönüştürülebilir malzemelerle, olmayan bir oyunu yaratmak da mümkündür ki muhtemelen tüm oyunlar bu şekilde yaratılmış ve zamanla gelenekleşmiştir. Oyuncuların oyun ortaya çıkarma veya mevcut bir oyunu bağlama göre şekillendirme sürecindeki yaratıcılığı bireysel veya grup hâlinde olabilir. Bu bireysel/ekibe ait yaratıcılığın temel noktalarından ikisi şunlardır: Biri bireyin/ekibin mensubu olduğu toplumun kültüründen getirdiği halk bilgisi ürünleri (dolmuş arkası yazıları), diğer ise bir topluluk olabilmenin dinamik yapısıdır (birlikte oyun oynamak, video oyunu tecrübesinden hareketle 'birlikte savaşmak').

Halk bilgisi ürünü ve kültürel arka plan kendini video oyunları dünyasındaki isimlerin yaklaşımlarında da kendini göstermektedir. Belgeselde görüşlerine yer verilen oyun tasarımcısı Ali Sezgin şunları söylemektedir:

"Biz Kara Murat'la, Tarkan'la büyümüş bir nesiliz. […] At olacak, kılıç olacak, kale basacağız, kalede onlarca adam keseceğiz. Bizim çocukluğumuz." (1. Bölüm)

Bir diğer oyun tasarımcısı Cihan Şekercioğlu da şu ifadeleri kullanır:

"Kan çekiyor böyle, ata binelim, ok atalım falan." (1. Bölüm)

Video oyunu oyuncuları, oyun eyleminde dijital ve sanal bir uzamdadırlar fakat bu sanal uzamdan çoğu zaman gerçek yaşamlarından ve sosyokültürel kodlarından gelen özellikleri ve birikimleriyle yer alırlar. Bu durum geleneksel oyun için bir diğer temel özelliktir. Oyunun içeriği, oynandığı çevre, oyundaki tavır ve tutumlarla oyunların sözel dokusu sosyokültürel kodlardan ve geleneksel yapıdan gelir. Oyun tasarımcılarının bu ifadeleri kimlik ve kültür arka planlarının yansımasını göstermektedir. Bunun estetik anlayışına yansıması da video oyununun üretim, oynanış ve video oyunu tercihlerinde görülmektedir. Bu ifadeler oyunla geleneksel yapı ilişkisinin video oyununa yansıma biçimlerinden birine işaret etmektedir.

Video oyunları dünyada yarım asrı geçmiş bir tarihe sahiptir. Türkiye'de de belli bir video oyunu tarihinden bahsetmek mümkündür. Günümüzde geleneksel oyunlar gibi video oyunlarının da bir nostaljisi, nesil farklılığı ve sosyal ortam değişkenliği söz konusudur. Yukarda belirtilen "video oyunlarının izlenebilirliği" durumu günümüzde Twitch, Discord gibi ortamlarda, Youtube yayınlarında veya video oyunu ve cosplay gibi alanlarla ilgilenen bireylerin bir araya geldiği İzmircon, Metucon, Yucon gibi etkinliklerde mevcttur; bunun yanında özellikle "atari oyunları" döneminde video oyunlarının sosyalleşme biçimi geleneksel oyunlar gibi gerçekleşmiştir. Bunun örneğini Levent Pekcan'ın ve Murat Sönmez'in ifadelerinden görmek mümkündür. Bununla ilgili olarak Levent Pekcan "atari nesli" ifadesini kullanmış ve şunları söylemiştir:

"Yayıncı yok. Youtube yok. Twitch yok. Arkadaştan duyuyorsunuz. Okul bahçesi, oyun basını. Sosyal ağ, okul bahçesi. Orada bir arkadaş diyor ki 'Şu oyun çok güzel.' falan filan ya da 'Gördüm.' diyor." (2. Bölüm)

Murat Sönmez de atari salonu ortamı için şunları söyler:

"Arkadaşlarla sosyalleştiğimiz bir alandı orası. Bedava oynama imkânın vardı evde. Yine de gidip orada mesela jeton atarak oynadığımız oyunlar vardı." (2. Bölüm)

Geleneksel oyunlar da video oyunları da bireysel veya takım hâlinde/grup hâlinde oynama seçeneklerine sahiptir. Geleneksel oyunların sosyallik yönü ağır basmakla birlikte bir oyuncu tek başına da topaç çevirebilir veya beş taş oynayabilir. Bununla birlikte video oyunları "single player [tek oyunculu]" oyunlarla birlikte çok sayıda "multiplayer [çok oyunculu]" oyunlar ve oyun seçenekleri mevcuttur. Oyuncular günümüzde hem sanal ortamlarda hem de e-spor etkinlikleri, "con"etkinlikleri ve oyun salonlarında buluşup sosyalleşmektedir. Oyunların "atari nesli" döneminde ise video oyunlarının sosyalleşme boyutu geleneksel oyunlarla aynı şekilde gerçekleşmiştir. Oyuncular, oyunları, diğer oyunculardan öğrenmiştir.

Burada video oyunların kısmen farklı olduğu noktalardan birine değinip geleneksel oyunlarla bağını göstermek icap etmektedir. Belgeselin üçüncü bölümünde "internet cafe" ve birçok oyuncu için "gamer doğmak" kavramı geçmektedir. Emre Aksoy, Seçkin Topaloğlu ve Cengiz Selçuk gibi isimlerin ifadeleri bu noktada önemlidir. Belgeselin üçüncü bölümünde video oyunlarının vardığı güncel ve geniş bir alan olan "e-spor" kavramı irdelenmektedir ve ismi anılan kişiler bu konuda bilgi verirken çoğu kişinin artık "gamer [oyuncu]" olarak doğduğunu, e-sporun internet kafe ile "underground" bir kültürden doğup rekabet kavramıyla dönüşerek bugünkü hâlini aldığını vurgulamaktadırlar. Üçüncü bölümde e-spor organizasyonu Dark Passage ve Beşiktaş'ın e-spor şubesi Beşiktaş Esports gibi takımlar hakkında da bilgi mevcuttur.

Geleneksel oyunlarla video oyunlarının üretim süreçleri ve spor olarak güncel konumu arasında farklılıklar mevcuttur. Fakat birçok geleneksel oyunun oyuncağının usta üretimi gerektirdiği bilinmektedir. Bunun yanında günümüzde Dünya Etnospor Konfederasyonu'nun farklı şehirlerde yaptığı "etnospor" etkinlikleri ve Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsünün "Türk Dünyası Bahar Şenliği" kapsamında Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı tarafından yapılan "Türk Dünyasının Ortak Geleneksel Oyunlarıyla Kültür Aktarımı, Eğitim ve Spor" adlı sosyal sorumluluk projesi gibi örneklerde görüleceği üzere geleneksel oyunların kurumsal etkinlikler bakımından geri dönüşü söz konusudur. Bu açıdan geleneksel oyunlar ve video oyunları benzer fakat kendilerine has özellikler gösterdikleri üretim ve etkinlik süreçlerine sahiptir.

Burada son olarak yine belgeselden hareketle "oyuncu" tanımlamasıyla ilgili birtakım ifadelere yer vermek uygun olacaktır. Belgeselin ikinci bölümünde Levent Pekcan'ın söyledikleri önem arz etmektedir:

"Saliselik refleksler konuşturan arkadaşlar var. Tamam, 'gamer' ise 'gamer'. Büyük G ile. Hakkını veriyor. Ama teyze de var. Ben şey gördüm, teyzeler gördüm, saat kuruyor. Saat 4'te karşı çeteye saldıracaklar çünkü, gece 4'te. Valla gamer mıdır? Gamer'dır. Dudak bükülen, işte Farmville'ler, Facebook'taki çete savaşı, bilmem ne oyunları o teyzeler oynamaya başladı ya, şey daha zorlaştı işte, oyunlar psikopat yapıyor çocukları diye manşet atmak bol keseden, daha zor oldu. Bizim çocukların hayatı o bakımdan daha rahat olacak. Biz onları televizyonu bozuyor bilgisayarlar diye enselerinde boza pişirmeyeceğiz. Asosyal oldu falan da demeyeceğiz, artık bu çağda hepimiz oyuncuyuz." (2. Bölüm)

Geleneksel oyunların daha çok çocuklar ve gençler tarafından oynandığı görüşü genel bir kabuldür. Fakat her yaş grubundan bireyin oynayabileceği farklı oyunlar vardır. Ayrıca her oyun sosyal bağlamda, her yaştan birey tarafından oynanabilir. Geleneksel oyunlar söz konusu olduğunda herkes oyuncudur. Sadece yetişkinlik dönemlerinde insanlar yaşamın getirdikleri ve sorumluluklar sebebiyle oyundan ve oyuncu taraflarından uzaklaşmaktadırlar fakat uygun bağlam ortaya çıktığında herkes birçok oyunu oynayabilir. Ek olarak yetişkinlerin çocuklarla oynadığı oyunlar çocuk folklorunun ve çocuk gelişiminin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Video oyunları da çocuklara ve gençlere ait bir unsur gibi görünmekle birlikte her yaştan birey bu oyunları oynayabilir. Bunda bir sınırlama veya sakınca yoktur. Levent Pekcan'ın ifadeleri aslında hem geleneksel oyun hem de video oyunu için geçerlidir. Hepimiz her çağda oyuncuyduk fakat oyunculuk kavramının video oyunlarıyla gerçekleşen geri dönüşümüyle birlikte artık bu çağda hepimiz "yeniden" oyuncuyuz.

Geleneksel veya video (dijital/sanal uzam) oyunlarının oyun, oyuncu, oyuncak, oyun mekânı, oyun yapıları ve kuralları, işlevleri, sosyokültürel yapıdaki ve günlük hayattaki yerleri gibi özellikleri vardır. Bu özellikler birçok noktada benzerlik gösterir. Üretim süreçleri, profesyonel yapılanma, oyuncak ve oyun mekânı bakımından geleneksel oyunlardan ayrılan video oyunları gelenekselin ve geleneksel oyunların bu özelliklere aktarımıyla oyun kavramının bütüncül yapısında yer almaktadır. Bu bağlamda geleneksel veya video fark etmeksizin üst kavram olarak "oyun" söz konusudur ve artık oyun kavramı hem insanlar arasında hem de akademik araştırma alanlarında bütüncül bir yapı göstermektedir.

Sonuç

Dan Ben-Amos folklorun tanımını çeşitli araştırmacılardan hareketle oluşturulan bir metaforla yapar. Onun aktarımına göre folklor "'yeni şişelerde eski şarap' ve aynı zamanda 'eski şişelerde taze şarap' olabilir. Fakat o, çok nadir olarak yeni şişelerde taze şarap gibi tasavvur edilmiştir" (2006: 29). Folklorun bu tanımı tüm halk bilgisi ürünleri için geçerlidir. Tüm ürünler teknoloji başta olmak üzere çeşitli alanlardaki gelişmelere bağlı olarak değişip dönüşürler.

Oyun kavramı bu metaforu karşılar bir şekilde önemli bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Oyun için eski şarap konumunda olan geleneksel oyunlar, yeni bir şişe olan video/dijital/sanal özelliklere sahip uzamda şekillenmiş ve geçirdiği yarım asrı geçkin sürede kendine ait bir dün, bugün ve yarına sahip olmuştur. Her birey muhtemel veya etkin bir oyuncudur, tüm zaman ve mekânlarda belli kurallar dâhilinde oyun oynanabilir, oyunlar ve oyuncular kültürel arka planlarıyla bir bağ içindedir ve oyunların eğlenmek ve rahatlamak başta olmak üzere birçok işlevi vardır. Bu özellikler hem geleneksel oyun hem de video oyunları için geçerlidir.

2000'li yıllarla birlikte ciddi bir yükselişe geçen oyun çalışmalarında varılan nokta geleneksel oyun, video oyunu veya dijital oyun fark etmeksizin tüm oyun kavramına oyun çalışması bakış açısıyla yaklaşmaktır. Geleneksel Türk tiyatrosunun önemli bir kolu olan Karagöz oyunlarıyla ilgili çalışmalarda kullanılan "kâr-i kadîm [eski zaman işi, klasik oyunlar]" ve "nev-îcâd [yeni uydurulmuş, modern oyunlar]" (Kudret, 2013: 18) adlandırmasını düşünecek olursak "kâr-i kadîm" oyunlar geleneksel oyunlar, "nev-îcâd" oyunlar ise video oyunlarıdır ve oyun kavramı eski ve yeni arasındaki girift ve geçirgen bir yapıda yaşamına devam etmektedir.

Bildiriye inceleme konusu olarak belirlenen "Oyun" belgeseli video oyunlarının Türkiye'deki tarihini video oyunları alanında yapımcı, akademisyen, yayıncı, oyuncu gibi önemli konumlara sahip olan kişilerin görüşlerini içermektedir. Bu görüşlerin, ifadelerin bir kısmı doğrudan video oyunuyla ve video

oyunu tarihiyle ilgili olmakla birlikte bu çalışmada yer verilen kısımlar video oyunlarının geleneksel oyunlarla benzer noktaları için somut örnek teşkil etmektedir. Buradaki örnekler oyunun bir tecrübe hâli ve süreci olması, oyunların birlik, beraberlik, paylaşım kavramlarıyla bağlantılı olarak sosyalleşme işlevi, oyunlardaki kültür aktarımı, oyuncuların kültürel arka planları ve kimliklerinin oyuna yansıması, oyunların yerelleştirilmesi, oyunların izlenmesi ve son olarak da oyuncu kavramının tanımlanması noktasında geleneksel oyun ve video oyun benzerliğini göstermektedir. Bu bağlamda "Oyun" belgeseli bir halk bilimcinin oyunu gelenekten ve dijital kültürden ele alıp çözümleyebilmesi için önemli bir örnektir.

Oyun herkes tarafından ev içi veya ev dışı, açık veya kapalı mekânlarda eğlence ihtiyacını ön planda tutularak yaşatılan bir olgudur ve bu olgu günümüzde video oyunları aracılığıyla çok büyük bir alana sahiptir. Video oyunlarının, geleneksel oyunların birçok özelliğine sahip olduğunu belirgin hatlarla ortaya koymak ve halk bilgisi ürünlerinin video oyunu dünyasındaki konumlanışını çözümlemek geleneksel oyunların yeniden doğuşunu ve hem dijital hem de gerçek dünyada güncellenmesini sağlayacaktır. Bu noktada halk bilimcilerin video oyunlarının yapım aşamasında yer alması ve video oyunu dünyasında derlemelere çıkması gerekliliğini bir kez daha vurgulamak gerekmektedir.

Kaynaklar:

Akbulut, H. (2009). Gelenekselden Dijitale, Mekândan Uzama Oyun Kültür. *Dijital Oyun Rehberi Oyun Tasarımı, Türler ve Oyuncu.* (25-81). (Derleyenler: Binark, M., Bayraktutan-Sütcü, M. ve Fidaner, I. F.). İstanbul: Kalkedon Yayıncılık

And, M. (2012). Oy*un ve Bügü – Türk Kültüründe Oyun Kavramı.* İstanbul: YKY.

Baki Nalcıoğlu, Z. S. (2020). Folklorun Elektronik Bağlamı: İnternet. *Gazi Türkiyat.* 26, 187-205.

Bateson, P. ve Martin, P. (2020). *Oyun, Oyunseverlik, Yaratıcılık ve Buluş.* (Çev. Pekdemir, M.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ben-Amos, D. (2006). Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru. (Çev. Ekici, M.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1.* (27-39). (Ed. Oğuz, M. Ö. vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık

Binark, M. (2007). Dijital Oyunlar: Sektör-İçerik ve Oyuncular. *Folklor/Edebiyat.* 13(50), 11-23.

Binark, M. ve Bayraktutan-Sütcü, G. (2008). *Kültür Endüstrisi Olarak Dijital Oyun.* İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Boratav, P. N. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar).* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, P. N. (1995). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çobanoğlu, Ö. (2019). Halkbiliminde Yeni Paradigmalar Bağlamında İnternet Folkloru. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi.* (121-126). Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Demirbaş, Y. K. (2022). *Oyuna Yer Açın Dijital Oyunlara Eleştirel Yaklaşımlar.* İstanbul: Dora Basım-Yayın Dağıtım.

Erdem, S. (2021). Sanal Mimesis: Geleneksel Oyunların Sanal Gerçeklikte Yeniden Üretim Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme. *Çocuk-Oyun-Oyuncak Temalı Çalışmalar.* (21-50). (Ed. Öcal, D. ve Çiftçi, H.). Ankara: İKSAD Yayınevi.

Güvenç, A. Ö. (2014). İnternet Folkloru Üzerine Önerilen Bir Terim: E-Folklor. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 18/2, 31-46.

Halaçoğlu, B. N. (2020). *Video Oyun Evreninde Yol Bulmak: Sınıflandırma ve Türler.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Huizinga, J. (2006). *Homo Ludens Oyunu Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme* (Çev. Kılıçbay, M. A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ilgaz Büyükbaykal, C. ve Abay Cansabuncu, İ. (2020). Türkiye'de Yeni Medya Ortamı ve Dijital Oyun Olgusu. *e-Journal of New Media / Yeni Medya Elektronik Dergi – eJNM*, 4/1, 1-9.

Kendirli, T. (Yay. Haz.). (2019). *Dijital Oyun Endüstrisi Kavramları ve Terminolojisi (Video Game Industry Terminology).* (Çev. Özüpek, Ö.). İstanbul: Abaküs Kitap Yayın.

Kızıldağ, H. (2021). Oyunun ve Oyuncağın Evrimi: Siber Çağda Video Oyunları ve Çocuk. *O Piti Piti Karamela Sepeti Çocuk Folkloru Kitabı.* (303-324). (Ed. Uyanıker, N. ve Ayaz, B.). Çanakkale: Paradigma Akademi.

Kudret, C. (2013). *Karagöz – I. Cilt.* İstanbul: YKY.

Özdemir, N. (2006). *Türk Çocuk Oyunları 1. Cilt.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Sarpkaya, S. (2021). Dijital Oyun/Video Oyunu Folkloru Üzerine Bir Yöntem Denemesi. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi.* 6, 155-172.

Şener, İ. ve Keleş, A. (2020). Video Oyunlarında Oyuncunun Hikâyeye Etkileri ve Anlatı Odaklılık: Andrej Sapkowski'nin Witcher Roman Serisinin İnteraktif Bir Video Oyununa Dönüşümü. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi,* (18), 362-377.

Türker, Ç. (2014). Video Oyunları Bir Sanat Formu Olabilir mi?. *Saraydan Sokağa Oyun* (Ed. Akyürek, F. ve Özturanlı, G.). (179-198). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Unyuk, E. (2022). *Geleneksel Türk Çocuk Oyunlarının Dijital Oyun Şeklindeki Üretimlerinin Kültürel Bellek ve Netlore Bağlamında İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir.

Yıldız, İ. (2021). Masalların Perde Arkası: Transmedya Bağlamında 'The Wolf Among Us' İsimli Video Oyunu. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi.* 14(36), 1227-1246.

Yılmaz, E. A. (2022). *Sekizinci Sanat Oyun Homo Ludens'in Metaverse Yolculuğu?* İstanbul: Destek Yayınları.

İnternet Kaynakları:

URL1: BluTV, "Oyun", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.blutv.com/diziler/yerli/oyun

URL2: Eurosport, "PES ya da Fifa'da Yenilenlerin En İyi Bahaneleri", Erişim Tarihi: 29.08.2022

https://www.eurosport.com.tr/video-oyunlari/pes-ya-da-fifa-da-yenilenlerin-en-iyi-bahaneleri_sto4797448/story.shtml

URL3: Facebook, "Ekşisözlük – Masa 5'i Yarım Saat Daha Uzatır Mısın Abi?", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.facebook.com/eksisozluk/posts/10153887815267855/

URL4: Fandom, "Ghost of Tsushima Wiki", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://ghostoftsushima.fandom.com/wiki/Mongol_artifacts?file=Shagai.jpg

URL5: Fandom, "Hakan", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://streetfighter.fandom.com/wiki/Hakan

URL6: Forum Donanım Haber, "Biz Kantırda Öçöçöçöç Yapmış Nesiliz", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://forum.donanimhaber.com/biz-kantirda-ocococ-yapmis-nesiliz--92155170

URL7: Forumtr, "CS Atasözleri", Erişim Tarihi: 29.08.2022,

https://www.frmtr.com/cs-1-6-a/2947593-cs-atasozleri.html

URL8: Game Garaj, "Valorant'ta Türk Ajan Fade!", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.gamegaraj.com/valorantta-turk-ajan-fade/

URL9: Google Play, "Mancala Online Strategy Game", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://play.google.com/store/apps/details?id=com.gameofsirius.mangala&gl=TR

URL10: Google Play, "Peçiç – Online Strateji Oyunu", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://play.google.com/store/apps/details?id=com.P1Choice.Pecic&gl=TR

URL11: Level Online, "Dede Korkut Chronicles: Türkiye'nin İlk VR Aksiyon Macera Oyunu", Erişim Tarihi: 29.08.2022,

https://www.level.com.tr/haber/dede-korkut-chronicles-turkiyenin-ilk-vr-aksiyon-macera-oyunu.html

URL12: Netflix, "The Witcher", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.netflix.com/tr/title/80189685

URL13: Playerbros, "Valorant Türk Ajan İçin Türk Kahveli ve Lokumlu Yeni Sinyaller Geldi!", Erişim Tarihi: 29.08.2022,

https://playerbros.com/valorant-turk-ajan-icin-turk-kahveli-ve-lokumlu-yeni-sinyaller-geldi/

URL14: Riot Games, "Fade", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://playvalorant.com/tr-tr/agents/fade/

URL15: Steam Community, "Nine Men's Morris", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://steamcommunity.com/app/208480/discussions/0/828924672546063154/?l=turkish

URL16: Steam, "URUZ Er Kişinin Geri Dönüşü", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://store.steampowered.com/app/931000/URUZ_Er_Kiinin_Geri_Dn/

URL17: The Witcher, "The Witcher", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.thewitcher.com/en

URL18: Webtekno, "Eski CS'cilerin Gözleri Yaşlı", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.facebook.com/webtekno/photos/a.150163859005762 5/2064332867121525/?type=3

URL19: Youtube, "Assasin's Creed IV: Black Flag – Nine Men's Morris Expert", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.youtube.com/watch?v=tv7S7dGUnIA

URL20: Youtube, "Dede Korkut Chronicles – Gameplay and Commentary – Oculus Go Getters, Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.youtube.com/watch?v=jsE9MHmt8JY&t=651s

URL21: Youtube, "Dede Korkut Chronicles", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.youtube.com/watch?v=w0fp-HjJZi4

URL22: Youtube, "Ghost of Tsushima – Tüm Moğol Eserleri ve Açıklamaları", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.youtube.com/watch?v=TsAYTz832M8

URL23: Youtube, "Kol Bozuk", Erişim Tarihi: 29.08.2022, https://www.youtube.com/watch?v=5uspjLQan40&t=75s

URL24: Marble Collection, Erişim Tarihi: 29.08.2022,

https://i.ytimg.com/vi/C5oZe7ipruw/mqdefault.jpg

URL25: Street Fighter Hakan, Erişim Tarihi: 29.08.2022,

https://i.ytimg.com/vi/2ivHDUheCXI/hqdefault.jpg

URL26: "Oyun" Belgesel Afişi, Erişim Tarihi: 29.08.2022,

https://episodedergi.com/wp-content/uploads/2022/03/oyun-afis-tarihli-scaled.jpg

ATÜRKİYE'DE ÜNİVERSİTELERDEKİ ÖZEL GÜVENLİK EĞİTİMİNDE SİBER GÜVENLİK EĞİTİMİ

CYBER SECURITY EDUCATION IN PRIVATE SECURITY EDUCATION AT UNIVERSITIES IN TÜRKİYE

Akın KARAKUYU[1]

[1]*Öğr. Gör., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Antakya Meslek Yüksekokulu, Hatay, TÜRKİYE*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7370-5464*

ÖZET

İnternet, bilgi ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ile birlikte suçlarda siber ortamlarda işlenmeye başlamıştır. Bu durum ise kullanıcıların sanal ortamları güvenli bir şekilde kullanabilmeleri gerekliliğini yani siber güvenlik kavramını doğurmuştur. Kamu düzeninin sağlanmasında sağlıktan eğitime, bankacılıktan alışveriş merkezlerine kadar birçok farklı sektörde görev alan özel güvenlik görevlilerinin siber güvenlik hakkında bilgi sahibi olmaları önemlidir. Bu kapsamda çalışmada Türkiye'de yükseköğretim düzeyinde mülkiyet koruma ve güvenlik bölümü özel güvenlik ve koruma programı bulunan üniversitelerin öğretim programları siber güvenlik dersi özelinde incelemek amaçlanmıştır. Çalışmanın yöntemi nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme yöntemidir. Çalışmada özel güvenlik ve koruma programı bulunan üniversiteler çalışmaya dâhil edildiği için örneklemi ölçüt örnekleme tekniğidir. Veriler üniversitelerin elektronik web sayfaları incelenerek elde edilmiştir. Verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Analiz sonuçlarına göre üniversitelerde özel güvenlik eğitiminde siber güvenlik eğitimine yeterince yer verilmediği sadece bir üniversitede zorunlu ayrı bir ders olarak yedi üniversitede seçmeli ders olarak yer aldığı belirlenmiştir. Araştırmanın sonucunda dijital ortamlarda işlenen suçların artmasına bağlı olarak özel güvenlik ve koruma programlarına siber güvenlik derslerinin zorunlu olarak konulması önerilebilir.

Anahtar Kelimeler: Özel Güvenlik Eğitimi, Siber Güvenlik Eğitimi, Siber Güvenlik

ABSTRACT

With the widespread use of internet, information and communication technologies, crimes have started to be committed in cyber environments. This situation has led to the need for users to use virtual environments securely, namely the concept of cyber security. It is important that private security officers, who work in many different sectors from health to education, from banking to shopping centers, have knowledge about cyber security in maintaining public order. In this context, in this study, it is aimed to examine the curricula of universities that have property protection and security department private security and protection programs at the higher education level, with a special focus on cyber security course. The method of the study is the document review method, one of the qualitative research methods. Since universities with private security and protection programs are included in the study, the sample is criterion sampling technique. The data were obtained by examining the electronic web pages of the universities. Content analysis technique was used in the analysis of the data. According to the results of the analysis, it has been determined that cyber security education is not sufficiently included in private security education in universities, and it is included as a compulsory separate course in only one university and as an elective course in seven universities. As a result of the research, it can be suggested that cyber security courses should be compulsory in private security and protection programs, depending on the increase in crimes committed in digital environments.

Keywords: Private Security Training, Cyber Security Training, Cyber Security

GİRİŞ

Teknolojinin akıl almaz bir biçimde gelişmesi hayatımızı birçok anlamda etkilemiştir. Özellikle bilgi ve iletişim teknolojileri ile bilgiye kolayca ulaşılmış, bilgi kullanılmış ve paylaşılabilmiştir. Buna ilaveten insanlar gündelik hayattaki birçok işlemlerini de dijital ortamlarda yapabilme imkânı bulmuşlardır. Herkesin dijital platformları kullanması ve dijitalleşmenin doğasında yer alan dijital açıklık sanal suçların artmasına neden olmuştur. Bu suçlara karşı kullanılan sistemin, dijital cihazların ve kişisel verilerin güvenliğini sağlamak siber güvenlik kavramını doğurmuştur.

Siber güvenlik, dijital sistemleri, bilgileri, verileri korumak amacıyla sanal dünyadaki herşeyin güvenliğini sağlayabilmektir (Von Solms & Von Solms, 2018). Bir başka tanımda siber güvenlik, sanal dünyada ortaya çıkması muhtemel ter türlü tehlikeye karşı önceden önlemler alıp ortaya çıkabilecek riskleri en aza indirmek ve yönetmektir (Sağıroğlu, 2018).

Gelişen dijital teknolojiler ve internet sayesinde günlük hayattaki birçok işimizi dijital ortamlarda yerine getirmemiz ve online olma süremizin artmasına bağlı olarak siber saldırılarda artış göstermektedir. Anadolu Ajansı (2021)'nın haberine göre Türkiye'de pandeminin ilk yılında siber dolandırıcılık % 70 oranında artış göstermiştir. Bilinçsiz kullanıcılar, siber güvenlik politikalarına dikkat etmeyen bireyler (Nkhoma, 2018) ağ ve sistem sorunları (Tuğal, Almaz ve Sevi, 2021) siber saldırıların en yaygın sebepleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siber saldırılar için birçok farklı yöntem mevcuttur. Virüs, Truva atı, solucan, tuş – ekran kaydedicile, casus yazılımlar, oltalama, istenmeyen reklam, e posta, sosyal mühendislik, yetkisiz erişim bu yöntemler içerisindedir (Mishna vd., 2012; Gökmen, 2014; Celen ve Seferoğlu, 2016; Güntay, 2018).

Carter ve Hogue (2006) siber saldırıların önlenmesini hem dijital cihaz hemde ağ seviyesinde ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Ağ seviyesinde saldırı önlemede ağ siber saldırılara karşı ön savunma işlevi görüp hedef sisteme ulaşmasını engellemektir. Literatürde siber güvenlik açığının insan hatalarından kaynaklandığını bu konuda en zayıf halka olarak insan görülmektedir (Öğütçü, Testik ve Chouseinoglou, 2016).

Dijital ortamların sağlıklı ve bilinçli olarak kullanılabilmesi öncelikle konu hakkında bilgi sahibi olmaktan geçmektedir. Bu kapsamda çalışmada Türkiye'de yükseköğretim düzeyinde mülkiyet koruma ve güvenlik bölümü özel güvenlik ve koruma programı bulunan üniversitelerin öğretim programları siber güvenlik dersi özelinde incelemek amaçlanmıştır. Araştırma bir genel araştırma problemi ve dört alt araştırma problemi çerçevesinde yürütülmüştür.

Problem Cümlesi:

Türkiye'de üniversitelerdeki özel güvenlik eğitiminde siber güvenlik eğitimi ne durumdadır?

Alt Problemler:

1-Özel güvenlik ve koruma programlarındaki ders sayıları dağılımı nasıldır?

2-Siber güvenlik dersinin yer aldığı programlarda derse ait özellikler nelerdir?

3-Siber güvenlik dersinin yer aldığı programlarda derse ait içerikler nelerdir?

4-Siber güvenlik dersi için önerilebilecek ders içerikleri nelerdir?

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Çalışmada özel güvenlik ve koruma programlarının öğretim programları üniversitelerin web adreslerinden elde edilerek incelenmiştir. Web adreslerinde yer alan dersler ve ders içerikleri doküman olarak araştırmacı tarafından ele alındığı için araştırmanın yöntemi doküman incelemesi yöntemidir. Doküman incelemesi, araştırma konusuyla ilgili bilgi içeren yazılı materyallerin vei olarak toplanıp analiz edildiği yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek, 2011).

Evren Örneklem

Çalışmada özel güvenlik ve koruma programı bulunan üniversitelerin öğretim programları evreni oluştururken bu üniversitelerden siber güvenlik dersine seçmeli veya zorunlu olarak yer veren üniversiteler örneklemi oluşturmuştur. Bu nedenle çalışmada ölçüt örnekleme tekniği kullanılmıştır. Ölçüt örneklemede örneklem grubu evrenden belirli kıstaslara göre seçilir (Büyüköztürk, vd., 2011). Bu çalışma için örneklem kıstası siber güvenlik dersine yer verilmiş olmasıdır.

Verilerin Toplanması

Veriler üniversitelerin Bologna Bilgi Sistemleri incelenerek elde edilmiştir. Siber güvenlik dersine yer verilen üniversitelerde dersin seçmeli / zorunlu olma durumu, ders saati, verildiği dönem ve dersin içeriği dikkate alınarak veriler toplanmıştır.

Verilerin Analizi

Toplanan veriler elektronik metinler şeklindedir. Bu metinler içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. İçerik analizinde veriler belirli kod ve temalar çerçevesinde bir araya getirilerek okuyucunun anlayabileceği şekilde düzenlemektir (Yıldırım ve Şimşek, 2011).

Geçerlik Güvenirlik

Araştırmada önerilen siber güvenlik ders içerikleri için özel güvenlik ve koruma programında ders veren iki uzmandan görüş alınmıştır. Uzmanlar arasındaki görüş uyumu Miles ve Huberman (1994)'ın görüş uyumu formülüne göre hesaplanmıştır. Görüş uyumu= Görüş Birliği / Görüş Ayrılığı + Görüş Birliği * 100 formülüne göre katılımcılar arası görüş uyumu, % 78,57 olarak hesaplanmıştır.

BULGULAR

Tablo 1. Özel güvenlik ve koruma programında ders sayıları

	Zorunlu	Seçmeli
Genel toplam	903	586
Yüzde	60,64	39,36
Ortalama	23,15	15,02

Kaynak: Mortaş (2019)

Tablo 1' e göre Türkiye'de üniversitelerde özel güvenlik ve koruma programlarında okutulan zorunlu ders sayısı 903 oranı %60,64 iken seçmeli ders sayısı toplamı 586 oranı ise %39,36 dır. İki yıllık eğitimin sonunda öğrencilerin aldıkları zorunlu ders sayısı ortalaması 23,15 iken seçmeli ders sayısı ortalaması 15,02 dir.

Tablo 2. Siber güvenlik dersinin yer aldığı programlar ve derse ait bilgiler

Üniveriste adı	**Meslek yüksekokulu adı**	**Ders adı**	**Ders türü**	**Dersin dönemi**	**Ders saati**
Adıyaman	Sosyal Bilimler MYO	Siber suçlar ve bilişim güvenliği	Z	4	3
Bursa Uludağ	Sosyal Bilimler MYO	Erken uyarı sistemleri ve siber güvenlik	S	4	3
Çankırı Karatekin	Yapraklı MYO	Siber güvenlik	S	3	2
Şırnak	Şırnak MYO	Siber güvenlik	S	2	2
Van Yüzüncüyıl	Güvenlik Bilimleri MYO	Siber suçlar ve bilişim güvenliği	S	4	2
Yalova	Çınarcık MYO	Siber güvenlik	S	3	2
Yozgat Bozok	Şefaatli MYO	Siber suçlar ve bilişim güvenliği	S	2	2

Tablo 2' ye göre Türkiye'de ki üniversitelerde özel güvenlik ve koruma programı bulunan 40 üniversiteden sadece 6 tanesinde 3 farklı ders adı altında siber güvenlik dersi okutulmaktadır. Bu üniversitelerden sadece Adıyaman üniversitesinde zorunlu olarak yer alırken diğer 5 üniversitede ise seçmeli olarak yer almaktadır.

Siber güvenlik dersi Adıyaman üniversitesi Sosyal Bilimler MYO da siber suçlar ve bilişim güvenliği adı altında 3 saat, Yozgat Bozok üniversitesi Şefaatli MYO da siber suçlar ve bilişim güvenliği adı altında 2 saat, Bursa Uludağ üniversitesi Sosyal Bilimler MYO'da Erken uyarı sistemleri ve siber güvenlik dersi adı altında 3 saat, Çankırı Karatekin üniversitesi Yapraklı MYO'da siber güvenlik dersi adı altında 2 saat, Şırnak üniversitesi Şırnak MYO'da siber güvenlik dersi adı altında 2 saat, Van Yüzüncüyıl üniversitesi güvenlik bilimleri MYO' da Siber suçlar ve bilişim güvenliği adı altında 2 saat ve son olarak Yalova üniversitesi Çınarcık MYO'da siber güvenlik dersi adı altında 2 saat okutulmaktadır.

Siber güvenlik dersi kapsamında üniversitelerdeki ders içerikleri incelenmiş ve sonuçlar Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3. Siber güvenlik ders içerikleri

Siber güvenlik,	Siber Suç Kavramı ve Çeşitleri
Siber güvenlik planlama ve politikaları;	Örneklerle Türkiye'de Yaşanmış Siber Suçlar Medyaya Yansımamış Siber Suçlar ve Sonuçları
Siber güvenlik faaliyetlerinin yönetimi:	Açık Kaynak İstihbarat Araçları
Tespit, müdahale ve istihbarat;	Karakter Analizinden Profil Belirleme
Siber güvenlik vaka müdahale ekibi yönetimi;	Internet'in Temel Çalışma Yapısı
Güvenlik farkındalık ve eğitim yönetimi;	Parola Kırma Teknikleri
Siber güvenlik yönetimi standartları ve uygulamalar;	Türkiye ve Dünya Genelinde Siber Suçlar
Siber güvenlik düzenlemeleriyle uyumluluk,	Saldırı Tespit, Analiz ve Log Yönetimi Eğitimi
İnternet dolandırıcılığı kavramı	Siber Suçlarda Parola ve Şifrelemenin Önemi
Siber güvenlik konusunda yasa maddeleri ve bilişim suçları mevzuatı	Siber Silah Aracı Olarak Zararlı Yazılımlar
Bilişim suçlarında örgütlenme yapıları ve mücadele yöntemleri	Korunma adına kurulan sistemler
Sosyal medyada korunma yöntemleri	E-posta ortamında korunma yöntemleri
Siber tehditler, siber savaşlar ve siber ordu	Ülkelerin siber güvenlik stratejileri
Bilişim sistemleri	Hackerların gidişatı
Bilgi yönetimi ve güvenliği	Savunma yöntemleri
Güvenlik dünyasının gidişatı	Siber dünya içerisinde Türkiye'nin rolü ve Türkiye'de siber önlemler
Çeşitli kurumlarda örneğin bankacılık bilişim suçlarında korunma yöntemleri	Klasik güvenlik anlayışı ve uygulama güvenliği

Tablo 3'de görüldüğü gibi siber güvenlik dersinde çok farklı konu içeriklerine yer verilmiştir. Bunlardan bazıları sosyal medya, bankacılık vb gibi alanlar için spesifik konulardır. Sadece bir üniversitede ders içeriği olarak bilişim suçlarına yönelik yasa maddelerine yer verilirken üniveristelerin tamamında siber güvenlik kavramına ve çeşitlerine yer verilmiştir. Siber suçlardan korunma yöntemlerine ise sadece iki üniversitenin ders içeriğinde yer verilmiştir.

Herhangi bir suçla ilgili olarak suçun ne olduğu, türleri, ortaya çıkmasını önleme ve korunma aşamalarını göz önüne aldığımızda siber suçlar içinde, siber güvenlik kavramı, çeşitleri, suçların tespiti, ceza kanunumuzda siber suçlarla ilgili maddeler, önleme ve siber suçlardan korunma aşamalarına göre siber güvenlik dersi için Tablo 4'de ki ders içerikleri önerilebilir.

Tablo 4. Siber güvenlik dersi için önerilebilecek ders içerikleri

Siber güvenlik kavramı	Kişisel veriler ve güvenliği
Siber suç çeşitleri	Siber Suçlarda Parola ve Şifrelemenin Önemi
Türkiye ve Dünya Genelinde Siber Suçlar	Parola Kırma Teknikleri
Siber suç istihbaratı ve tespit,	Dijital ortamlarda bilişim suçlarından korunma
Siber suç analizi ve müdahale	Savunma yöntemleri
TCK'da Siber güvenlik konusunda yasa maddeleri	Savunma adına kurulan sistemler
Bilişim suçları mevzuatı	Ülkelerin siber güvenlik stratejileri

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İnternet, bilgi ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ile birlikte suçlarda siber ortamlarda işlenmeye başlamıştır. Bu durum ise kullanıcıların sanal ortamları güvenli bir şekilde kullanabilmeleri gerekliliğini yani siber güvenlik kavramını doğurmuştur. Bu kapsamda çalışmada mezun olduklarında güvenlik sektöründe çalışacak olan ve kamu düzeni için önemli görevler üstlenen özel güvenlik görevlilerini yetiştiren özel güvenlik ve koruma programlarındaki siber güvenlik dersi incelenmiştir. Doküman incelemesi yöntemiyle yürütülen çalışmada veriler üniversitelerin Bologna sistemlerinden elde edilmiş olup içerik analizi ile analiz edilmiştir.

Özel güvenlik bölümlerinde okutulan zorunlu ders sayısı ortalaması 23,15 seçmeli ders sayısı ortalaması ise 15,02 dir (Mortaş, 2019). Öğrenciler iki yıl boyunca yaklaşık 48 ders almaktadır. Bu durum öğrencilerin yoğun bir şekilde genel ve mesleki eğitim aldıklarına bir işarettir. Öğrencileri geleceğe hazırlayan okullar toplumların ihtiyaç duyduğu birey profilini dikkate almak durumundadır. Atasoy ve Ormanlı (2019) geleceğin toplumunu dijital toplum, dijital toplumun geleceğini de siber güvenlik olarak nitelendirmiştir.

Siber güvenlik dersi, sadece bir üniversitede zorunlu altı üniversitede ise seçmeli ders olarak yer almaktadır. Türkiye'de 48 üniversitede (Yökatlas, 2022) bu programın yer aldığını düşündüğümüzde bu sayı oldukça düşüktür. Bu anlamda siber güvenlik dersinin yer aldığı üniversite sayısı artırılarak dersin içeriğinin günün değişen şartları, birey ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmesi gerektiği önerilebilir. Ayrıca özel güvenlik hizmetlerinin yürütülmesine dair kanunda yer alan ek 11 derslerine siber güvenlik dersinin eklenmesi tavsiye edilebilir. Tuğal, Almaz ve Sevi (2021) yaptıkları çalışmada üniversite öğrencilerinin bilgi güvenliği ile ilgili ders almalarının siber güvenlik konusunda farkındalık oluşturma açısından önemli olacağını ifade etmişlerdir.

Siber güvenlik dersinde içerik riskleri anlama ve önlem alma üzerine olmalıdır. Saldırı türleri ve gerçek hayattan saldırı örneklerine yer verilmelidir. Savunma yapabilmek için saldırıyı detaylı öğrenmek gerekir (Yüksel ve Öztürk, 2017). Siber güvenlik derslerinin yer aldığı programlardaki içerik incelendiğinde yaklaşık 34 farklı içerik karşımıza çıkmaktadır. Özel güvenlik olmak isteyen öğrencilere ihtiyaç duyduğu bilgi, beceri ve deneyimi kazandırmak için standart bir müfredat sağlanmalıdır (Yağcı ve Güney, 2022). Bu bağlamda çalışmada, incelenen bu farklı içerik ve uzman görüşleri ile 14 haftalık içerik önerilmiştir. Bu durum standartlaşmanın sağlanabilmesi açısından faydalı olabileceği şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, günümüz ve geleceğin teknoloji ve bilişim şartları göz önüne alındığında siber güvenlik özel güvenlik görevlilerinde bulunması gereken bilgi ve becerilerden biridir. Bu nedenle siber güvenlik dersi tüm özel güvenlik ve koruma programlarında zorunlu ders olarak programa konulması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Anadolu Ajansı (2021). Pandeminin ilk yılında siber dolandırıcılık yüzde 70 arttı, https://www.aa.com.tr/tr/gundem/pandeminin-ilk-yilinda-siber-dolandiricilik-yuzde-70-artti/2397520

Atasoy, İ. ve Ormanlı, O. (2019). Teknoloji ve Siber Güvenlik: Dijital Toplumun Geleceği, *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 11(4): 399-409.

Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2011), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri,* Ankara: Pegem A Yayınları, 10.Baskı

Carter, E. ve Hogue, J.(2006). *Intrusion Prevention Fundamentals.* Indianapolis, IN, USA: Cisco Press

Çelen, F. K. ve Seferoğlu, S. S. (2016). Bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımı ve etik olmayan davranışlar: sorunlar, araştırmalar ve değerlendirmeler. *Journal of Computer and Education Research*, 4(8), 124-153.

Gökmen, Ö. F. (2014). *Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Öğretmen Adaylarının Bilişim Güvenliği Eğitimi Verebilme Yeterliklerinin İncelenmesi.* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.

Güntay, V. (2018). Siber güvenliğin uluslararası politikada etki aracına dönüşmesi ve uluslararası aktörler. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 14(27), 79-111.

Miles, M. B. & Huberman, A.M. (1994). *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*. (2. Baskı), Calif. : SAGE Publications

Mishna, F., Khoury-Kassabri, M., Gadalla, T. ve Daciuk, J. (2012). Risk factors for involvement in cyber bullying: Victims, bullies and bully–victims. *Children and Youth Services Review*, 34(1), 63-70.

Mortaş, H. (2019). Türkiye'de Özel Güvenlik Eğitimi: Üniversiteler Üzerine Nicel Bir İnceleme, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi,* 6(4): 384 – 403.

Nkhoma, M., Dang Pham Thien, D., Le Hoai, T. ve Nkhoma, C.(2018). *Information Security Landscape in Vietnam: Insights from Two Research Surveys*, Cyber Criminology. Advanced Sciences and Technologies for Security Applications, Editör: Jahankhani H., Springer, Cham, 341–357.

Öğütçü, G., Testik, Ö. M. ve Chouseinoglou, O. (2016). Analysis of personal information security behavior and awareness. *Computers & Security*, 56, 83-93.

Sağıroğlu, Ş. (2018). *Siber güvenlik ve savunma: Önem, tanımlar, unsurlar ve önlemler.* Şeref Sağıroğlu ve Mustafa Alkan (Ed.), Siber Güvenlik ve Savunma, Farkındalık ve Caydırıcılık içinde (21-45). Ankara: Grafiker Yayınları.

Tuğal, İ. , Almaz, C. ve Sevi, M. (2021). Üniversitelerdeki Siber Güvenlik Sorunları ve Farkındalık Eğitimleri, *Bilişim Teknolojileri Dergisi,* 14 (3), 229-238. DOI: 10.17671/gazibtd.754458

Von Solms, B. ve Von Solms, R. (2018). Cybersecurity and information security–what goes where? *Information & Computer Security*, 26(1), 2-9.

Yağcı, A. ve Güney, E. (2022). Yükseköğretim Program Atlas (2021) Verilerine Göre Özel Güvenlik ve Koruma Programının Değerlendirilmesi, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi,* 9(3): 152 – 173.

Yıldırım, A., & Simşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Arastirma Yöntemleri* (8.Baskı). Ankara: Seckin Yayinevi.

Yökatlas (2022). https://yokatlas.yok.gov.tr/onlisans-program.php?b=40003 (Erişim: 25.08.2022)

Yüksel, M. ve Öztürk, N. (2017). SIP Saldırıları ve Güvenlik Yöntemleri, *Bilişim Teknolojileri Dergisi*, 10(3), 301-310.

HÜSEYİN FEYZULLAHÎ VAHİD'İN YENİDEN YARATTIĞI BİR DESTAN: BASAT HAN

AN EPIC THAT HÜSEYİN FEYZULLAHÎ VAHİD RECREATED: BASAT HAN

Dr. Fazıl ÖZDAMAR

Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/TÜRKİYE

ORCID NO: 0000-0002-1729-0265

ÖZET

Türkçenin resmî dil olarak kullanımının ve bu sebeple Türkçe yayın yapmanın yasaklandığı Pehlevi dönemi, İran'daki Türk neşriyatı bakımından bir fetret devridir. 1979'da gerçekleştirilen İslam Devrimi'yle birlikte bu yasaklar kısmi olarak kaldırılmış ve kısa sürede birçok Türkçe eser yayımlanmıştır.

İslam Devrimi'nden sonra yayımlanan Türkçe çalışmalarda Dede Korkut Kitabı özel bir yer tutmaktadır. Bu dönem yayınlarında Dede Korkut'un bu konumu şüphesiz kitaptaki metinlerle ilgilidir. Türkiye, Azerbaycan ve Türkmenistan'da olduğu gibi İranlı Türk aydınlar da millî kimliğin korunması ve yaşatılmasında Dede Korkut'u bir araç olarak görmüşlerdir.

Pehlevi döneminde Bulud Karaçorlu Sehend'in başlattığı Dede Korkut destanlarını yeniden yaratma usulü, 1979 sonrasında da devam ettirilmiş ve birçok araştırmacı, şair, yazar ve âşık; Sehend'e nazire yaparcasına çeşitli eserler yaratmışlardır. Tebrizli araştırmacı, şair ve yazar Dr. Hüseyin Feyzullahî Vahid'in 1997'de, Tebriz'de yayımladığı "Basat Han Hamâsesi" adlı eser, Sehend'le başlatılan bu usulün sürdürülmesi bakımından önemlidir. İran'daki önemli Türk aydınlarından biri olan Feyzullahî Vahid'in bu ve sonraki benzer çalışmaları sayesinde İranlı diğer Türk şair ve yazarlar da bu geleneğin sürdürülmesine katkı sağlamışlardır.

İncelemede Dede Korkut Kitabı'nda "Basat Depegözi Öldürdügi Boy" adıyla geçen destanın Feyzullahî Vahid tarafından yeniden yaratılırken olay örgüsünün nasıl kurgulandığı sonrasında ise üretilen metnin orijinal metinle mukayese edildiğinde içerik, şekil ve yapı yönüyle nasıl sunulduğu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Feyzullahî Vahid, Dede Korkut Kitabı, Basat, İran Türkleri, Tepegöz

ABSTRACT

Pahlavi period, that the using of Turkish as an official language and therefore publishing in Turkish was banned is a period of interregnum for Turkish publications in Iran. With the Islamic Revolution in 1979, these bans were partially lifted and many Turkish works were published in short time.

In Turkish works published after the Islamic Revolution, The Book of Dede Korkut has a special place. This position of Dede Korkut in the publications of this period, undoubtedly related to the texts in The Book. As in Turkey, Azerbaijan and Turkmenistan, Iranian Turkish intellectuals also consider of Dede Korkut as a tool in the preservation, sustain and maintain of national identity.

The method of recreate the epics of Dede Korkut that Bulud Karaçorlu Sehend started in Pahlavi period, was continued after 1979 and many researchers, poets, authors and minstrel created some works as if reply in kind to Sehend. "The Narrative of Basat Han" is that Hüseyin Feyzullahî Vahid published at 1979 in Tabriz, is important for the continuation of this method started with Sehend. Thanks to this work and other similar works of Feyzullahî Vahid, one of the important Turkish intellectuals in Iran, other Turkish poets and authors from Iran contributed to sustain of this tradition.

In the analysis, it is discussed how the plot of the epic named "The Narration in Which Basat Murders Tepegöz (Polyphemus)" in the Book of Dede Korkut, was recreated by Feyzullahî Vahid, and then how the text presented in terms of content, form and structure when compared with the original text.

Keywords: Hüseyin Feyzullahî Vahid, The Book of Dede Korkut, Basat, Iranian Turks, Tepegöz (Polyphemus)

GİRİŞ

Yüzyıllar boyunca Türkler tarafından yönetilen İran, sadece siyasi tarih değil kültür ve bilim tarihi açısından da Türk Dünyası için önemli bölgelerden biridir. 10. yüzyıldan başlayarak Gazneliler, Selçuklular, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler, Avşarlar ve Kaçarlar 1925 yılına kadar İran'da Türk hâkimiyetini sürdüren devlet yönetimlerinden bazılarıdır (Golden 2006: 460-461; Sümer 1957: 429-447; Yüce 1994: 151-152; Afyoncu 2020). Bu dönemlerde sadece siyasi egemenlik söz konusu değildir ve aynı zamanda binlerce esere Türk mührü vurulduğu da görülmektedir. Cami, medrese, rasathane gibi bazıları günümüze dek yaşatılan mimari eserler yanında bu coğrafyada yazılan tıp, matematik, felsefe gibi alanlarda yazılan birçok kitap, dünyanın modernleşmesinde kilit rol oynamıştır.

Günümüzde İran'da yaşayan Türk nüfusunun günümüzdeki varlığı ve kültürel özellikleri bu tarihsel birikimin bakiyesini taşımaktadır. Bu bakiye 1925 yılında başlayan Pehlevi dönemiyle baskı altına alınmaya çalışılmış ve bu dönemde Türkçe yayın yapma ve eğitim hakkı gibi birçok Türkçe faaliyet yasaklanmıştır. Bu yasak 1979'da gerçekleştirilen İslam Devrimi'yle kısmi olarak kaldırılmışsa da bir süre serbest bırakılan bu faaliyetler, günümüzde yerini denetimli serbestliğe bırakmıştır (Nesibzade 1997: 93). Ancak bu denetimde belirlenen kıstaslar her geçen gün Türkler aleyhine değiştirilmiştir. Bu sebeple İran'da yayımlanan Türkçe eserler incelenirken İran'ın geçmişteki ve günümüzdeki sosyal ve ekonomik şartları gibi siyasi kısıtlama ve yasaklar da göz önünde bulundurulmalıdır.

Türkçe yayın yapmanın yasak olduğu Pehlevi döneminde adına "sandık edebiyatı" da denilen birçok eser fotokopi yoluyla çoğaltılmaya devam ettirilmiştir. İnceleme sınırı olan Dede Korkut destanları örnekleminde değerlendirildiğinde bu içerikli yayınların önemli yer tuttuğu görülmektedir. Bu kitapta yer alan destanların bazen hepsi bazen de biri, çeşitli çalışmalarda hem orijinal biçimiyle hem de yeniden yaratımla Türk okuyuculara sunulmuştur. Bu alandaki ilk ve en önemli eserler, Bulud Karaçorlu Sehend'in Dede Korkut Kitabı'ndaki destanları nazma çektiği "Sazımın Sözü", "Kurtarış", "Kardeş Andı" ve "Dedemin Kitabı" adlı çalışmalardır (Yıldırım, 2002, s. XIX). Yeniden yaratma usulü ile yayımlanan bu eserler, sadece halkı değil aynı zamanda birçok şair ve araştırmacıyı da etkilemiştir. Bu etkilenme yeni yaratımları beraberinde getirmiştir. Bunların bir kısmı Sehend'in yaptığı gibi destanların serbest ölçüde; bazıları mesnevi, koşma ve geraylı biçimleri kullanılarak şiirleştirilirken bazıları ise İran Türkleri destan anlatma geleneğine uygun olarak nazım ve nesir karışık hâlde kurgulanıp yaratılmıştır.

Sehend sonrasında üretilen bu eserler arasında kronolojik olarak Hüseyin Feyzullahî Vahid'in "Uruz Han Hamâsesi" ve "Basat Han Hamâsesi"; Mehemmed Ekberzâde'nin mesnevi tarzında yarattığı "Dede Korkud Mesnevileri" ile İlyas Emirhânî'nin "Beyrek-Banı Çiçek" adlı çalışmaları sayılabilir. Bu eserlerde de destanların nazma çekildiği görülmektedir. Ancak bu yaratımlara âşıklar ve âşıklık geleneği araştırmacıları da dâhil olunca söz konusu destanlar, İran Türkleri destan anlatma geleneğine uygun olarak yaratılarak nazım-nesir karışık hâlde kurgulanıp okuyucuya sunulmuştur. Bu gruptaki çalışmalar bir süre sonra âşıkları da etkilemiş ve bazı âşıklar yazılı gelenekte üretilen bu yaratımları saz ile icra etmeye başlamışlardır. Böylece Dede Korkut destanları artık âşıklar tarafından toy ve çeşitli toplantılarda sözlü olarak anlatılır hâle gelmiştir. Dede Korkut destanlarını âşık destanı formunda ilk yaratan Tebrizli Âşık Hüseyin Saî olmuştur ve Saî, kitaptaki 12 boyu nazım-nesir karışık olarak okuyucuya sunmuştur (Saî 1378/1999). Saî'nin bu usulü, Hüseyin Mehemmedhânî tarafından devam ettirilmiştir. Mehemmedhânî de 12 destanı, âşık destanı formuna çekmiştir (Mehemmedhânî 1381/2002). Bu iki yaratım diğer şair ve yazarları da etkilemiştir. Hüseyin Feyzullahî Vahid'in "Segrek Han Hamâsesi" ve "Yegenek Han Hamâsesi" adlı iki eseri (Feyzullahî Vahid 1387/2008a; Feyzullahî Vahid 1387/2008b) ile Ali Rıza Zihak'ın "Kan Turalı ve Selcan Destanı" bu usulde yaratılmıştır (Zihak 1393/2014). Yeniden yaratımın son merhalesinde ise âşıklar başroldedir. İran Türkleri âşıklık geleneğinin temsilcileri olan âşıklar; bu destanları öğrenmişler, bazı kısımları şiirleştirmişler, bu şiirleri âşık havaları ile saz ile ifa etmeye başlamışlardır. Hoylu Âşık Menaf Renciberî'nin anlattığı Kan Turalı Destanı, Tebrizli Âşık Cebrail Halilî'nin anlattığı Deli Dumrul Destanı ve Tahran'da yaşayan Âşık Selçuk Şehbazî'nin anlattığı Dirse Han Destanı bu duruma örnektir (Özdamar 2021: 177-178).

İran'daki Türk tarihi ve Türk yayın hayatı hakkındaki bu kısa bilgi, İran'da yaşayan Türklerin günümüzdeki durumunun özetidir. İran'daki Türk neşriyatı içinde Dede Korkut hakkında yapılan yeniden yaratımlar hakkındaki bilgi ve değerlendirmedeki amaç ise İran Türkleri arasında Dede

Korkut'un önemini vurgulamaktır. Günümüzde İran Türkleri arasında millî kimliğin inşası ve devam ettirilmesinde Dede Korkut ve destanlarının yerini daha önceki bir incelememizde (Özdamar 2021: 181-182) ele aldığımız için tekrarlamayacağız. Bu bildiride aynı bilinç ve kimlik inşası düşüncesiyle İran'da Türk destanları ve âşıklık geleneği çalışmalarıyla tanınan Hüseyin Feyzullahî Vahid tarafından yaratılan "Basat Han Hamâsesi" adlı eserin yeniden yaratılırken metnin olay örgüsünün nasıl kurgulandığı ve üretilen metnin orijinal metinle mukayese edildiğinde içerik, şekil ve yapı yönüyle nasıl ve ne ölçüde değiştirildiği, yapılan ekleme ve çıkarmalar ile eserin yaratım amacı incelenmiştir.

Bu kısımda "yeniden yaratım" hakkında da kısa bir bilgi vermek gerekmektedir. Metinlerarasılık kavramı içinde değerlendirilen bu kavram, bir metnin değiştirilip dönüştürülmesi demektir. İlk olarak Mikhail Bahtin tarafından ortaya atılan ve kuramlaştırılan bu kavram genellikle metinlerarası ilişki ve dönüştürme şeklinde görülmüştür. Bu ilişki ve dönüştürme; ister alıntı, aşırma, gönderme vd. şekillerde karşımıza çıkan ilişki boyutunda; isterse çeviri, şiirleştirme/koşuklaştırma, nesirleştirme/düzyazılaştırma vd. gibi şekillerde görülen biçimsel boyutta olsun tamamının ana metin veya öncekiyle bir bağı vardır (Aktulum 2013: 21-48; Güvenç 2019: 19-41; Aktulum 2000: 93-253). İncelemede ele aldığımız "Basat Han Destanı" da Dede Korkut Kitabı'nda "Basat Depegözi Öldürdügi Boy" adıyla geçen metnin yeniden yaratımıdır. Metin hem kahraman, mekân, olay örgüsü gibi anlamsal açıdan hem de biçim açısından değiştirilmiştir. Bilindiği üzere bazı "şiirleştirilmiş" kısımlar olsa da kitaptaki orijinal metin nesirdir. Ancak yeniden yaratılan metin tamamen şiirleştirilmiştir.

Bu kısımda bir hususta daha bahsetmek gerekmektedir. O da metin ile yazarı/şairi arasındaki ilişkidir ki bir metnin incelenmesinde yaratıcının etkisi kesinlikle yadırganamaz. Bu sebeple incelemeye geçmeden önce söz konusu metnin yaratıcısı olan Hüseyin Feyzullahî Vahid'in hayatı ve çalışmaları hakkında kısa bir bilgi vermenin incelemedeki bazı hususların değerlendirilmesi bakımından yararlı olacağını düşünüyoruz.

1. HÜSEYİN FEYZULLAHÎ VAHİD: HAYATI VE ÇALIŞMALARI

1331/1952'de, Tebriz'in Çerendab/Talkani mahallesinde doğan Hüseyin Feyzullahî Vahid; İran'daki Türk kültürünün araştırılması, tespiti, yorumlanması ve yaşatılması için emeği geçen önemli isimlerdendir. Babası Âşık Ali Feyzullahî Vahid, Tebriz'in usta âşıklarından biridir. Tebriz âşıkları arasında Dede Korkut namıyla tanınan Âşık Ali'nin varlığı, onun geleceğini tayin etmiştir. O, doğup büyüdüğü kültür ocağının yanması için ocağa odun taşımakla kalmamış aynı zamanda o ocakta tüten birçok kültür unsurunun tetkiki için de hayatını bu yola adamıştır (KK 1).

İlk ve orta eğitimini Tebriz'deki Necat Lisesi'nde tamamladıktan sonra gittiği Tahran'da harp akademisine başlayan ve burada eğitim alırken arkadaşlarıyla birlikte ana dilleri Türkçeyi korumak için "Ulduz" adında bir örgüt kuran Hüseyin Feyzullahî Vahid ve arkadaşları, bu örgütün ifşa olmasıyla Pehlevi rejimi tarafından 10'ar yıl ağır hapse mahkûm edilmiştir. Mahkûmiyetinin yedinci yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi'nin çıkardığı af ile serbest kalan Feyzullahî Vahid'in mücadelesi bu olayla birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Mahkûmiyetten önceki fiili askerlik düşüncesi sona erince o, İran Türklerinin tarihi, edebiyatı ve kültürünün araştırılması görevini üstlenen bir asker olmaya karar vermiştir (KK 1; Akpınar 1984: 68-70; Feyzullahî Vahid 1387/2008a; Kafkasyalı 2010: 252).

1979 tarihi, hem İran Türkleri hem de Hüseyin Feyzullahî Vahid gibi birçok Türk aydını için dönüm noktalarından biridir. Pehlevi döneminde yasak olan Türkçe yayın faaliyetleri, yeni dönemle "denetimli" olarak serbest bırakılmıştır. Bu serbestlik son yüzyılda İran Türkleri yayın hayatı için en parlak devirdir. Bu dönemde birçok dergi ve kitap yayımlanmaya başlamış, yaklaşık 10 yıllık süre zarfında önemli bir külliyat ortaya konulmuştur (A. Gökdağ ve Heyet 2004: 51-84; Heyet 2005). Feyzullahî Vahid tarafından çıkarılan ve İran'daki Türk tarihi, kültürü ve folkloru bakımından önemli yere sahip olan "Dede Korkut"[1] ve "Köroğlu" dergileri de bu dönemde neşredilmiştir (KK 1).

İlk çalışmalarında "Köroğlu", "Dede Korkut" ve "Nesimî" üzerinde yoğunlaşan Hüseyin Feyzullahî Vahid'in (KK 1; Kafkasyalı 2010: 252) bu çalışmaları özellikle seçmesinde millî kimliğin korunması ve yeniden inşası sürecindeki düşünceleri etkili olmuştur. Çünkü Azerbaycan ve İran Türklerinin kimliği

[1] Dede Korkut Dergisi hakkında yapılan tez için bk. (Azizpour 2019).

ile bütünleşen bu isimler, Pehlevi dönemi asimilasyonlarının yıprattığı kültürel çalışmalarda örneklem oluşturmaktadır.

30 Aralık 1992'de Azerbaycan Millî Yaradıcılık Akademisi tarafından fahri doktor unvanı verilen ve günümüzde Tebriz'de yaşayan Hüseyin Feyzullahî Vahid akademik çalışmalarına buradan devam etmektedir. Şiirlerinde Ulduz mahlasını kullanan Feyzullahî Vahid'in birçok şiir ve hikâye kitabı ile yayımlanmış birçok makalesi vardır (Akpınar 1984: 68-70; Feyzullahî Vahid 1387/2008a; Zihak 1388/2009; Kobotarian 2019: 471-479). Bunların bazıları aşağıda listelenmiştir:

-Azerbaycan Bayatıları (1363-1984)

-Âşıklar (Muasır Azerbaycan Âşıkları) (1369-1990)

-Divan-ı Heyran Hanım (Seçilmiş Eserler) (1370-1991)

-Divan-ı Hurşit Banu Natevan (Seçilmiş Eserler) (1370-1991)

-Divan-ı Nesimi (Seçilmiş Eserler) (1370-1991)

-Divan-ı Nizami Gencevi (Seçilmiş Eserler) (1370-1991) (Hamid Ahmedzade ile birlikte)

-Elli Âşık, Elli Nağme (1370-1991)

-Aydın Serdar (Azerbaycan Türklerinin İrfani Romanı) (1376-1997)

-Uruz Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağılı) (1376/1997)

-Basat Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağılı) (1377/1998)

-Yegenek Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağılı) (1387/2008a)

-Segrek Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağılı) (1387/2008b)

-Divan-ı Âşık Azaflı (1379-2000)

-Azaflı Mikayıl (1390-2011)

2. BASAT HAN DESTANI'NIN İÇERİK, ŞEKİL VE YAPI ÖZELLİKLERİ

Hüseyin Feyzullahî Vahid'in yukarıda adları verilen çalışmalardan dört tanesi Dede Korkut destanları hakkındadır. Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlar temel alınarak yeniden yaratılan bu eserler Uruz, Basat, Segrek ve Yegenek'in maceralarını ele almaktadır. Feyzullahî Vahid'in bu eserleri kaleme almasındaki amaç, İran'daki genç yaş grubu Türklere bu destanları anlatmaktır. Bu sebeple eserlerde sade bir dil kullanılmıştır (Zihak 1388/2009).

Hüseyin Feyzullahî Vahid, "Uruz Han Hamâsesi" ve "Basat Han Hamâsesi"nde ilgili destanları; aa, bb, cc şeklinde kafiyelendirip nazma çekmiştir. "Segrek Han Hamâsesi" ve "Yegenek Han Hamâsesi"nde ise ilgili destanları, İran Türkleri destan anlatma geleneğine uygun olarak nazım ve nesir karışık hâlde kurgulamıştır.



Uruz Han Hamâsesi



Basat Han Hamâsesi



Segrek Han Hamâsesi



Yegenek Han Hamâsesi

İnceleme bu metinlerden sadece "Basat Han Destanı"nı ele almaktadır. Dede Korkut Kitabı'ndaki "Basat Depegözi Öldürdügi Boy" adlı destanı yeniden yaratan Hüseyin Feyzullahî Vahid; bu çalışmasında orijinal metindeki bazı kahraman ve mekânların adlarını değiştirmiş, bazı kısımları çıkarmış ve destana yeni olay ve maceralar ekleyerek eserini yaratmıştır.

Hüseyin Feyzullahî Vahid'in bu yaratımındaki temel sebebin İran'da yaşayan Türk çocuklarının Dede Korkut Kitabı'ndaki destanları okumalarını sağlamak olduğunu ve bu sebeple sade bir dille nazma çekildiğini belirtmiştik. Feyzullahî Vahid bununla da kalmamış, eserini yaratırken Dede Korkut Kitabı'nda geçen bazı kelimeleri metninde kullanmıştır. Ancak bu kelimeler günümüzde Tebriz Türkçesinde kullanılmamaktadır. Bu sebeple şair, kullandığı bu türdeki kelimeleri dipnot usulüyle anlamlandırmıştır. Feyzullahî Vahid'e göre bu usul, Tebriz Türkçesinde unutulduğunu iddia ettiği bazı Türkçe kelimelerin okuyucular tarafından öğrenilmesini, dolayısıyla da Oğuz Türkleri arasındaki Ortak Türkçenin birliğini sağlayacaktır. Ona göre Oğuzlar arasında Ortak Türkçenin en temel örneği Dede Korkut Kitabı'dır ki bu kitaptaki bir kahramanın macerasını temel alarak yeniden ürettiği metinde bu düşüncesini uygulamıştır (KK 1). Söz konusu çalışmada dipnotla anlamlandırılan kelimeler şunlardır ve bu kelimeler, ilgili metinde olduğu şekilde çekimleriyle verilmiştir.

-önünde: mukabilinde.
-kımız: at sütünden dözelenmiş şerbet.
-ireli: kabak, cilov.
-ormanda: meşede, cengelde.
-tam: bütün, tamamen.
-şenlik: şadlık.
-ormanlığı: meşeliği.
-pınar: bulak.
-kepegin: çuha.
-kökün: rişesin.
-sarsıtdı: ayakdan saldı.
-ovların: şikârın.
-zirpi: büyük.
-kartal: ikâb.
-çerağı söndü: hamuş olmak.
-alıplar: kahramanlar, pehlevanlar.
-basgın: hamle.
-kesme kesmege: karardan bağlamak.
-er: kişi, nefer.
-ilk: evvelinci.
-konşu: hemsaye.
-kul: esir, bende.
-kadınlar: arvadlar.

Bu yaratımla ilgili bir diğer husus da metnin anlaşılırlığını kolaylaştırmak için her sayfada yer alan çizimlerdir. Orhan ve Erhan Dündar'a ait olan bu çizimler sayesinde okuyucu destandaki olay örgüsü, kahramanlar ve mekânı zihninde canlandırma şansı bulmuştur (Feyzullahî Vahid 1377: 2).



Aslanın Basat'ı sahiplenmesi (s. 9)



Dede Korkut'un Tepegöz'le görüşmesi (s. 26)



Basat'ın Tepegöz'ün gözünü şişlemesi (s. 35)



Basat'ın koyun postuna girmesi (s. 36)

"Basat Han Destanı"nın incelemesinde olay örgüsünün nasıl kurgulandığı ve üretilen metnin orijinal metinle mukayese edildiğinde içerik, şekil ve yapı yönüyle nasıl sunulduğu ele alınırken olay örgüsü kesitlendirilmiş ve her kesit çeşitli tablolarda verilmiştir. Bu usulde Dede Korkut Kitabı'ndaki metin, orijinal kabul edilmiştir. Yeniden yaratılan metnin olay örgüsünde orijinal metne ne ölçüde sadık kaldığı veya ne oranda ekleme-çıkarma yapıldığı incelenirken orijinal metinde sadık kalınan kısımlar ***kalın yazı tipi*** ile; değiştirilen veya eklenen kısımlar ise normal stille yazılmış, içerik ile ilgili değerlendirmeler her tablonun altında ayrı ayrı yapılmıştır. Orijinal metin olarak Muharrem Ergin'in çalışması (Ergin 1997) esas alınmıştır.

Dede Korkut Kitabı'nda yer alan orijinal metinde herhangi bir başlangıç durumuna yer verilmez ve destan olağandışı bir haberle başlatılır. Ancak Hüseyin Feyzullahî Vahid'in yaratımında destan, kahramanlar hakkındaki bazı bilgiler ve Oğuz yurdunun takdimi ile başlatılmıştır.[2]

Yurdumuzdan heç [hiçbir] zaman	Oğuz eli [milleti] yurd salıb
Azalmıyıp kahraman	Ömür boyu yaşayıb
Azerbaycan aslanı	İndi [şimdi] eşit [dinle] onlardan
Onları gel, sen tanı	Şirin, gözel bir destan

[2] İncelemede metinler semantik olarak ele alındığı için söz konusu metin, yazıya aktarılırken T.C. resmî alfabesi kullanılmıştır. Ayrıca metinlerde geçen ve Türkiye Türkçesinde anlaşılması güç olabilecek bazı kelime, kelime grubu ve ifadelerin dilimizdeki anlamı köşeli ayraç işareti [xxx] içinde verilmiştir.

Anlı [alnı] açık, baş uca [uzun]
Söz kalmadan daşlandı [döküldü]
Vakarlı, dağdan koca
Destan bele [böyle] başlandı

Bu altı beyit "Basat Han Hamâsesi" gibi Feyzullahî Vahid'in yeniden yarattığı bir diğer destan olan "Uruz Han Hamâsesi"nde de aynen geçmektedir (1376/1997: 3). İlk iki beyit adı verilen destanların son bölümünde şu şekilde yinelenmiştir (1376/1997: 92; 1377/1998: 42).

Yurdumuzdan kahraman
Azerbaycan aslanı
Boş olmuyub heç [hiçbir] zaman
Onları gel, sen tanı.

Feyzullahî Vahid, metnin devamında eklemelere devam etmiş ve orijinal metinde olmayan Basat'ın doğumu ile ilgili kısmı da Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlar ve kitapta verilen çeşitli bilgilerden yararlanarak kurgulamıştır.

Günlerin bir gününde
Aldım ulu Tanrı'dan
Çadırların önünde
Sene gözel bir oğlan

"Uruz" adlı pehlevan
Uruz eşitce [duyunca] döndü
Ata vermişdi cövlan [geziyordu]
Sıçrayıb ata kondu [bindi]

Dede Korkud uzakda
Vedalaşıp sevincek [sevinerek]
Danışırdı [söylüyordu] kırakda [uzakta]
Kovdu [sürdü] atın ölüncek [ölene dek]

Uruz birden ses aldı [duydu]
Dokkuz ay geçdi mühlet
Cilov [dizgini] çekib dayandı [durdu]
Başa çatdı [doldu] nihayet

Yendi [indi] bozgun atından
Uruz'un oğlu oldu
Selam verdi ucadan [uzaktan]
Toy meclisler kuruldu

Dedi: Ata, sözüm var
Koyun-kuzu kesildi
Gizlin derdim baş kovzar [ağrıtır]
Sofralara düzüldü

Gel, derdime et çara [çare ol]
Eller [halk] konak geldiler
Sonsuzam [evlatsızım], bahtı kara
At kımızı içdiler

Elimin [milletimin] ağ sakkalı
Dede Korkud her gece
Bir atdım, atdı dalı [geri]
Kopuza çaldı [vurdu] pençe

Cumdu [daldı] fikre bir zeman
Kırk gece, hem kırk günüz [gündüz]
Özüne verdi tekan [silkindi]
El hüneri oldu üz [yüz]

Dedi: Dünya yaradan
Derdive [derdine] etdi derman

Günler geçdi, il [yıl] oldu
Oğlan at-boya doldu

Bu kısımda dikkati çeken ilk husus Basat'ın doğumu ve öncesindeki Aruz'un durumudur. "*Dedi: Ata, sözüm var, Gizlin derdim baş kovzar / Gel, derdime et çara, Sonsuzam, bahtı kara*" mısralarında oğlu olmadığı için soyunun devam etmeyeceğini düşünen Aruz, Dede Korkut'tan Allah'ın ona bir oğul vermesi için yardım ister. Kitaptaki bazı destanlarda da geçen yöntemle Dede Korkut, "gaipten haber alarak" Aruz'un bir oğlu olacağını "*Dedi: Dünya yaradan, Derdive etdi derman*" mısralarıyla dile getirir. Ancak bu kısımda Feyzullahî Vahid'in metninde bir kopukluk vardır. Çünkü destanın ilerleyen kısımlarında "*Ulu kardaşun adı Kıyan Selçükdür*" (Ergin 1997: 207) şeklinde geçen bilgiye göre Basat'ın Kıyan Selçük adında bir ağabeyi vardır. Bu sebeple Feyzullahî Vahid, kahramanın doğumunu olağanüstülükle süslemek istemiş olmalıdır.

Türkiye'de bu destanın yeniden yaratılan bazı eserlerde[3] de Basat'ın doğumu hakkında bilgiler vardır. Örneğin Ziya Gökalp'in *Altın Işık* kitabında yer alan "Aslan Basat Nasıl Dünyaya Geldi?" adlı şiir silsilesinin ilki bu doğumla ilgilidir. Gökalp, Basat'ın doğumunu Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'ndaki Boğaç'ın doğumu öncesindeki kısımla birebir uyarlayarak anlatmayı tercih etmiştir (1976: 161-187). Bu kısımda dikkati çeken bir diğer husus orijinal metinde Aruz olarak geçen kahramanın adının bu metinde Uruz olarak geçmesidir. Ziya Gökalp da Basat'ın babasından yine Uruz olarak bahsetmesidir. Vatikan ve Dresden nüshalarının bazı kısımlarında Aruz ve Uruz kelimelerinin yazımındaki belirsizlik, ilk neşirlerde bu ismin Uruz Koca şeklinde okunmasına sebep olmuştur (Rossi 2021: 89-90). Son dönemlerdeki yayınlarda bu isim sadece Aruz şeklinde kullanılmıştır. Buradan hareketle Feyzullahî Vahid'in bu metni ilk neşirlerden birinden okuduğunu düşünebiliriz.

İlgili kısımdaki son husus, Basat'ın doğumunun ardından tertiplenen şölendir. Bu kısımda orijinal metinde yoktur. Dede Korkut destanlarında bir oğulun olması veya destanın son kısmında çözülen düğüm neticesinde şenlik tertiplenir ve bu şölende Dede Korkut gelip soy soylar, boy boylar. Kitaptaki destanlarda gelenekleşmiş bu uygulama, Feyzullahî Vahid'in metninde de görülmektedir.

Aruz'un durumu, Basat'ın doğumu ve Oğuz yurdunun ahvali hakkındaki bu girişin ardından düğüm bölümüne geçilir ve bu bölümde Dede Korkut Kitabı'nda yer alan olay örgüsüne sadık kalınarak Oğuz yurduna yapılan saldırı, Oğuzların göçü ve Basat'ın attan düşmesi üzerine aslan tarafından büyütülmesi kısmı nakledilir.

Bir gece subha [sabaha] **yahın** [yakın]
Oğuz'a oldu ahın [akın]

Oğuz oturdu dalı [geri]
Odlandı [ateşe verildi] servet, malı

Düşman çadır odladı [ateşe verdi]
Körpeleri doğradı

El [halk] **çadırı boşladı** [söktü]
Öz [kendi] **göçünü başladı**

Göy [gök] karaldı, toz oldu
Dere-tepe düz oldu

Uruz üregi dağlı [üzüntülü]
Uşak at üste bağlı

Demir oldu yerüzü [yeryüzü]
Nize [mızrak] deldi ulduzu [yıldızı]

Kızıl şafak açanda
Güneş nurun saçanda

Kılıç elde piyale

Yorgun ordu dayandı [durdu]

[3] Basat ve Tepegöz'ün yeniden yaratımı hakkında Türkiye'de yapılan çalışma için bk. (Güvenç 2019: 400-424).

Payladı kanlı lale
Uruz bir an uyandı

Sel atlandı, kan ahdı [aktı]
Ulduzlar [yıldızlar] göyden [gökten] ahdı
Gördü yolu gelirken
Uşak düşüb beşikden

Demir donlar cırıldı [yıprandı]
Kahramanlar kırıldı
Göz kızardı, oldu kan
Kalhdı ürekden [yürekten] figan

Düşman galebe çaldı
Meydanları kan aldı
Dedi [düşündü]: Dünya yaradan
Sahlar [korur] onu yaradan

Metinde görüldüğü üzere düşmanların Oğuz yurduna nasıl saldırdığı, saldırı esnasında verilen zayiat ve göç esnasında Aruz'un oğlunun nasıl düştüğü veya Aruz'un durumu ile tevekkülü hakkında orijinal metinde bilgi verilmezken yeniden yaratılan metinde bu kısım detaylandırılmıştır. Orijinal metinde Aruz'un oğlunun attan düştüğü geçse de Feyzullahî Vahid, onu at üzerindeki beşikten düşürmüştür.

Ormanda bir gün aslan
Gördü körpe bir oğlan
Aylar geçdi, il [yıl] oldu
Aslana hemdil [sırdaş] oldu

Aslan görcek [görünce] **dayandı** [durdu]
Ana hissi uyandı
Her gün gezdi ormanı
Ovladı [avladı] bir cevanı

Süt verdi her gün ona
Canlanıb doldu boya
Cevanlardan sordu [somurdu] **kan**
O yırtıcı kahraman

Bu kısımda attan düşen Basat'ın ahvali verilir. Ormanda Basat'ı gören bir dişi aslan ona süt vererek besler. Orijinal metinde ileriki kısımda verilecek olan bilgi, bu kısımda Basat'ın yeni hayatındaki takdiminde sunulur ve onun bir aslan gibi avlandığı bilgisi verilir. Artık Basat, aslanın özelliklerine bürünmüş ve ormanı gezerek avlanıp avladığı hayvanlardan emdiği kanla beslenmektedir. Orijinal metinde ise sadece aslanın Basat'ı "beslediği" geçmektedir. Bu kısımda Feyzullahî Vahid'in detaylandırdığı kısımlar, orijinal metinde bir çobanın ağzından öğrenilecektir.

Bir gün Oğuz elleri
Bağladılar belleri
Kılıç yağdı asuman
Kıyamet oldu ayan

Kızmış aslan oldular
Ana yurda doldular
Yağı, düşman talandı [yağmalandı]
Leş-leş üste kalandı [yığıldı]

Kımızları içdiler
Düşmanları biçdiler
Etmedi yardım şaman [büyücü]
Sarsıldı, kaçdı düşman

Şimşek kimi [gibi] çaldılar [vurdular]
Oğuz tikdi [dikti] **ev-oba**

İntikamlar aldılar
Saz çaldı Korkud Baba

Orijinal metinde günler geçtikten sonra verilen bilgi, Oğuzların yurtlarına geri döndükleridir. Bu kısım yeniden yaratılan metinde yine detaylandırılmıştır. Oğuz Beylerinin yurda dönmek için yaptıkları hazırlıklar, bu uğurda verdikleri mücadele ve bu mücadelenin detayları okuyucuya sunulmuştur.

Neticede yedikleri baskınla ayrılmak zorunda kaldıkları yurtlarına geri dönen Oğuzlar, eski hayatlarını sürmeye devam etmektedirler. Bu kısımda normal seyrinde devam eden yaşam, çobanın getirdiği bir haberle sarsılır.

Hanlar hanı Bayındur
Ilhı [yılkı] **düşüb belaya**
Bir gün tahta oturur
Han; gel, eşit [dinle] **hikâye**

Sef bağlayır [dizilir] tam Oğuz
Her gün çıhır [çıkar] **ormandan**
Hazırda durmuş Uruz
İnsana benzer aslan

Birden elin [ahalinin] **çobanı**
Bir at basıp kan sorar [somurur]
Girdi: Bayındır Han'ı?
Uşak, aslanla oynar

Bu kısım yine orijinal metinde olmayan bir bilgiyle başlar. Bayındır Han'ın bir toplantısı esnasında bir çoban bir haber getirir ve bu haber Aruz'a göre Basat'ın ahvalinden bahsetmektedir. Böylece Aruz gibi diğer Oğuz Beyleri de daha önce yitirilen bir oğulun durumu hakkında bu kısımda bilgi sahibi olacaklardır. Çobanın korkuyla naklettiği olay, aslında destanda düğümün çözülmeye başladığını da göstermektedir.

Şenlik döndü mateme
Menim körpe uşağım
Uruz verdi hateme [sonlandırdı]:
Yaşa yaşa dayağım [dayanağım]

Hamı [herkes] **bilir Tanrı'dan**
Düşdü atın belinden
Aldım gözel bir oğlan
Ayrıldı öz elinden

Onda [o zaman] ki subha [sabaha] yahın [yakın]
Mene olur bu malum
Oğuz'a oldu ahın [akın]
Olmaya, olsun oğlum?

Kâfir geçdi hücuma
Nara çatdı [ulaştı] nücuma [yıldızlara]

Yeniden yaratılan metinde görüldüğü üzere Bayındır Han'ın şenliği çobanın getirdiği bu haberle mateme döner. Ancak orijinal metinde bir şenlik yoktur. Bu şenlik ve bazı detaylandırmalar dışında Feyzullahî Vahid yine metne sadık kalmış; Aruz'un düşüncesi, çobanın getirdiği haberdeki oğlanın kendisinin olabileceği, nakledilmiştir.

Bayındur verdi ferman
Beyler tutdu oğlanı
Tutulsun aslan-oğlan
Gözel-göyçek balanı [çocuğu]

Beyler kılınç çekdiler
At benine mindiler [bindiler]

At çapdılar [sürdüler] **obaya**
Uşak çatdı [ulaştı] **babaya**

Uruz sürdü kabakda [önde]
Ordu kaldı uzakda

Uruz öz oğlu buldu
El [halk] sevinib **el güldü**

Bir zaman at çapdılar [sürdüler]
Ormanlığı tapdılar [buldular]

Şenlik oldu her taraf
Düzüldü sofra saf saf

Uruz açdı kemanı [yayı]
Kovdu dişi aslanı

Bayındır Han'ın fermanı ile Oğuz Beyleri aslan yatağına giderler, aslanı kovup çocuğu yakalarlar. Ancak yeniden yaratılan metinde geçen Bayındır Han'ın fermanı ve aslanı kimin kovduğu hakkındaki detay orijinal metinde yoktur. Destanda Aruz, oğlunu alıp obaya döner ve şenlik başlar.

Şenlik başa çatmamış [bitmemiş]
Han Bayındur yatmamış

Beyler kalhdı [bindi] yehere [eyere]
Uruz tapdı [buldu] **bu kere**

Oğlan kaçdı ormana
Döndü ürekler [yürekler] kana

Sürüb çatdı [vardı] **obaya**
Tapşırdı [emanet etti] bir tayaya [dayeye]

Yeniden yaratılan metindeki bir detay da şenlik bitmeden oğlanın aslan yatağına kaçması, oğlanı Aruz'un bulup getirmesi ve onu bir dayeye vermesidir. Orijinal metinde birkaç kez kaçan oğlanı "çoğul" özneler geri getirmiştir.

Güneşli bir gün seherde
Söyledi Korkud Dede:

Sen insansan, men [ben] **insan**
Bize yaraşmaz orman

-Oğul, atanı [babasını] atmaz
Atsa murada çatmaz

Senin atan [baban] Uruz Han
Kardaşın olsun Kıyan

Gel, terk etme atanı
Atanı, el obanı

Adın koydum men [ben] **Basat**
Versin Tanrı şen hayat

Basat'ın obadan kaçmasının önüne geçen Dede Korkut olur. Basat'la yaptığı konuşmada onun bir insan olduğunu ve insanlarla yaşaması gerektiğini söyleyerek onu ikna eder. Sonrasında ise ağabeyinin Kıyan Selçük olduğunu söyleyerek ona "Basat" adını verir. Ancak orijinal metinde de eksikliği hissedildiği üzere bu oğlanın hangi mücadelesi sonucu ad aldığı hakkındaki belirsizlik, yeniden yaratılan metinde de devam ettirilmiştir. Basat'ın doğumunu, diğer destanlardaki olaylarla nakleden Feyzullahî Vahid, bu kısma ekleme yapmamış ve metne sadık kalmıştır.

Bu kısımdan sonra Basat, çözüm bölümüne kadar destanda bir daha görülmez. Bundan sonraki kısımlarda Oğuz'un başına musallat olacak belanın müsebbibi olan Sarı Çoban ile bu belanın terennümü olan Tepegöz'ün etrafında geçen maceralar nakledilecektir.

Basat yeyip içirdi
Oğuz her il [yıl] **göçürdü**

Yaylak-kışlak zamanı
El-obanın çobanı

Fehrederdi [övünürdü] hem zafer
Onda [o zaman] **ederdi sefer**

Yol üste Uzun Pınar
Bulağı tutmuş [kılmış] **karar**

Sarı Çoban sürünü
Bala, böyük, cürünü [yaşlıyı]

Sürdü bulak başına
Su vursun göz-kaşına

Gördü bulak içinde
Perileri çimende

Periler şenli sesde
Sarı Çoban hevesde

Kepegin [kepeneğin, abanın] **atdı** alçak
Birisin tutdu ancak

Elin saldı beline
Yetdi kâm diline

Peri dedi: Hüdasız
Seni koymam cezasız

Varın mende emanet
Dokkuz ay geçse mühlet

Gel, uşağın al, apar [götür]
Oğuz kökün o kazar

Oğuz düşdü belaya
Dedi, uçdu semaya

Dedi Çoban ki heyhat
Getdi elden şen hayat

Çaldı [vurdu] **başa, çekdi ah**
Bağırdı: Etdim günah

Feyzullahî Vahid, bu kısımda büyük oranda orijinal metne sadıktır. Sadece Peri ile Sarı Çoban arasındaki konuşmada geçen bazı küçük detayları; "*Peri dedi: Hüdasız, Seni koymam cezasız*" ve "*Bağırdı*: *Etdim günah*" mısralarıyla nakleder. Ancak orijinal metinde Peri'nin söylediği tek şey, dokuz ay sonra ona vereceği emanetin Oğuzlara musallat olacağıdır. Ayrıca orijinal metinde Sarı Çoban'ın korkusu vardır ama yeniden yaratılan metne ayrıca pişmanlık da eklenmiştir.

Ay dolandı, il [yıl] oldu
Oğuz yaylağa doldu

Bir gün Uzun Pınar'da
Sarı Çoban kenarda

Uzanmışdı daş üste
Gördü dodağı püste [üstünden]

Gel, götür bu emanet
Ele [halka] **etdin hıyanet**

Sarı Çoban karaldı
Sönmek [sonra], dönüb saraldı

Gördü bir top parlayır
Çiçeklere nur saçır

Peri kondu yanına
Alov [alev] saçdı canına

Alevlenmiş sözünden
Od [ateş] yağırdı gözünden

Dedi: Bir il [yıl] dayandım
Seni kışlakda sandım

Korhub **açdı süpengin** [topu]
Başladı topla cengin

Daş deydikce [değdikçe] **top şişdi**
Çoban terledi, pişdi

Elden [eliyle] süpengi [topu] açdı
Sürünü **koydu, kaçdı**

Bu kısımda da orijinal metne sadık kalınmıştır. Ancak Sarı Çoban'ın yumurta şeklindeki yaratığı gördükten sonraki eylemi farklıdır. Burada çeşitli detaylar eklenmiştir. Ayrıca yeniden yaratılan metinde Çoban, o kadar korkar ki sürüyü de bırakıp kaçar.

Bayındur'ı bir seher
Sarsıtdı gamla keder

Beylerle çıhdı çöle
Ovların [avlarının] **bağrın böle**

Bulağa çatmak heman [varır varmaz]
Göründü bir nur saçan

Top düşübdü çemende
Bayındur endi [indi] hende [gülerek]

Dedi: Neçe [hangi] kahraman
Topa versinler tekan [silksin]?

Topa tepik vurdukça
Şekli oldu yumurta

Yumurta oldu zirpi [büyük]
Ne el yeri ne kirpi

Kartal kimi [gibi] atından
Yenende [inince] Uruz pehlevan

Ucu bir iyneden [iğneden] biz [çuvaldız]
Çekmeli, kıçda [arkası] mahmuz

Çaldı [vurdu] **topa zorunan**
Sınmak [kırılınca] **çıhdı bir oğlan**

Gördüler, bir gözü var
Kıpkırmızı kızarar

Tüy bedenin basıbdı
Uruz'dan göz asıbdı [bakıyordu]

Uruz dedi: Sağ ol Han
Koy, aparım [götüreyim] **bu oğlan**

Basat'a olsun kardaş
Kalmasın çölde tek baş [yalnız]

Han dedi: Olsun senin
Besle, görek semerin [neticen]

Bu kısımda yine orijinal metne sadık kalınmıştır. Tepegöz'ün toptan çıkmadan tekmelendiği kısımda beyler Bayındır'dan bir emir beklemezler. Ancak yeniden yaratılan metin, bu eylemi bir emre bağlanmış ve cesaret gösterisiyle nakledilmiştir.

Neticede bulunduğu yumurtadan çıkarılan ve tek gözlü bir varlık olan Tepegöz, Aruz tarafından sahiplenilir. Böylece Oğuzlara musallat olacak kişi, Oğuzlar tarafından büyütülmeye başlanır.

Uruz sürdü obaya
Verdi cevan **tayaya** [dayeye]

Bütün tayalar [dayeler] **döndü**
Uruz çerağı söndü [çaresiz kaldı]

Bir defada her cütün [taraf]
Döşlerin [göğsünden] **emdi sütün**

Karar koydu [kıldı] **Uruz Han**
Günde dolu bir kazan

İkincide kan aldı
Üçüncüde can aldı

Süt versinler oğlana
İçib dönsün aslana

Destanda Tepegöz'ün beslenmesi anormaldir. Ona süt veren dayeler ilk emzirmede ölmektedirler. Bu kısımda Tepegöz, Oğuzlara musallat olmaya başlamıştır ancak onun daha büyük bir bela olması için hemen büyütülmesi gerekmektedir ve bu sebeple ona kazanlarla süt verilir.

İller [yıllar] **geçdi Tepegöz**
Dil açdı, başladı söz

Bir it kimi [gibi] kapardı
El [ahali] **şikâyet apardı** [etti]

Küçelerde [sokaklarda] **oynardı**
Uşakları doğrardı

Uruz etdi nasihat
Döydü [dövdü], **vurdu nihayet**

Bulmadı daş-demirdi
Kulak, burun kemirdi

Sonra evinden kovdu
Şer'i başından sovdu [uzaklaştırdı]

Yukarıdaki kısımda olduğu gibi bu kısımda da orijinal metne sadık kalınmıştır. Destanda Tepegöz'ün Oğuzlara verdiği küçük zararlar sıralanmaya devam eder. Bu zararların küçük olduğu, destanın ilerleyen kısımlarında anlaşılacaktır. Bunlar bile Oğuzlarda huzuru bozan Tepegöz için yurttan kovulması yeterli sebeplerdir. Sonuçta Tepegöz'ün eylemleri onun uzaklaştırılmasına sebep olur.

Tepegöz de uzakda
Mesken saldı bir dağda

Al, bu üzük [yüzüğü] **tah** [tak] **ele**
Kesmesin şemşir [kılıç]**-kama**

Kaldı peri anası
Dedi: Gözüm karası

İşlemesin kılınc, oh [ok]
Ne de bir ordudan korh [kork]

Oğuz Yurdu'ndan atılan Tepegöz bir dağı mesken tutar. Bu kısımda Tepegöz'e annesi olan Peri'nin taktığı yüzük onu dokunulmaz kılmıştır. Bu kısımda kullanılan sihirli yüzük Hz. Süleyman kıssasında da geçen, iktidarın ve gücün sembolü olan bir nesnedir (Topcu 2019: 361; Pala 2020: 523-525). Artık dokunulmaz olan Tepegöz, Oğuzlara büyük zararlar vermeye başlayacaktır.

O gün oldu yol kesen
Dağlarda yel tek [gibi] esen

Oğuz'daki alıplar [alplar]
Kâr kesmeyib [fayda etmeyip] **kaldılar**

Oldu büyük harami

Yedi **basgın** [hücum] **etdiler**

Elle [ahaliyle] kesdi selamı
Sınıb [kırılıp]**-kaçıb getdiler**

Yolda misafir **yedi**
Uruz kan kusdu, döndü
Hani Oğuzlar dedi [diye düşündü]?
Kıyan Selcuk da öldü

Yurttan atılan Tepegöz, mesken tuttuğu dağda bir haramiye dönüşür. Yol kesip çobanları yemeye başlar. Antropologlara göre kanibalizm veya insan eti yemek; Heredot tarihinde veya Ortaçağ döneminde yapıldığına dair iddialar varsa da Avrupalıların coğrafi keşiflerle Afrika, Okyanusya ve Amerika kıtalarında "öteki insan"da gördüklerini iddia ettikleri bir uygulamadır (Emiroğlu ve Aydın 2003: 451-452). Çeşitli halk anlatılarında geçse de (Sarı 2007: 229-249) bu uygulama, günümüz modern dünyasında da Türk-İslam geleneğinde de yoktur denebilir. Destan bunu yaşadığı devrin insanlarına yakıştırmamış ve "öteki" olan Tepegöz'e atmıştır. Tepegöz'ün bunu neden yaptığı ise yeniden yaratılan metinde bir sonraki kısımda, Basat'ın Tepegöz'le karşılaştığı kısımda, verilecektir.

Bu kısımda yeniden yaratılan metinde bir de bilgi karmaşası vardır. Orijinal metinde Oğuzlar, yedi kez yurtlarından kaçmak isterler. Ancak hepsinde de Tepegöz buna mâni olur. Feyzullahî Vahid ise bunu yedi kez saldırı yapılması olarak değerlendirir. Bu farklılık yaratıcının millî duygularından kaynaklanmış olmalıdır. Belki de Türklerin yapması gereken şeyin saldırmak olduğu vurgulanmıştır. Yeniden yaratılan metindeki bu saldırılarda sadece Uruz ve Kıyan Selçük'ten bahsedilmiştir. Çünkü bu metin, Basat etrafında temellendirildiği için onun babası ve ağabeyinden söz eder. Ancak orijinal metinde Kazan Han, Kara Göne, Alp Rüstem, Mamak, Bügdüz Emen gibi Oğuz beyleri de vardır.

Oğuz barışa razı
Her günde atmış insan
Dede Korkud da kadı
Yesem taparsız [bulur musunuz] **aman**?

Yollandı sulh etmege
Korkud dedi: Ay koçak
Kanlı **Dağ'a** getmege
Gel, Oğuz'u pozmayak [bozmayalım]

Tepegöz gördü, esdi [sinirlendi]
İki er, beş yüz koyun
Konub yolunu kesdi
Boşla, kutulsun [kurtar] **öyün** [öğünü]

Korkud dedi: Ay oğlan
Dedi: Aşpaz [aşçı] **isterem**
Azca beri gel, dayan [dur]
Dedi: Kabul eylerem

Geldim kesme kesmege [anlaşma yapmaya]
Beş yüz koyun dönderdi
Döyüşü bes etmege [bitirmeye]
İki aşpaz gönderdi

Sınıb [kırıldı] **bizim ordumuz**
Her gün iki cevanın
Barışa razı Oğuz
Tepegöz aldı canın

Nara çekdi Tepegöz
Başladı böylece söz:

Destanın bu kısımda, Tepegöz'e mağlup olan Oğuzların ateşkes ilan etmesi vardır. Bu kısımda Feyzullahî Vahid orijinal metne yine sadık kalmıştır. Dede Korkut, Tepegöz'ün yanına gider ve

Tepegöz'le anlaşılır. Ancak bu antlaşma, verilen koyunların yanı sıra Oğuzların her gün iki yiğidinin ölmesi demektir.

Olay örgüsünde herhangi bir değişiklik olmadığı için yeniden yaratılan metindeki bir farklılıktan bahsetmek istiyoruz. Feyzullahî Vahid'in metninde Tepegöz'ün mesken saldığı yerin adı bu kısımda Kanlı Kaya, bir sonraki kısımda görüleceği üzere Kanlı Dağ olarak geçmektedir. Orijinal metinde bu ad, Salahana Kayası'dır. Bu kelimenin mezbaha yeri anlamına gelen "selhnana" olduğu iddia edilmektedir (Pehlivan 2015: 142). Feyzullahî Vahid de bu anlamına yakın bir anlam ifade ederek bu adı Kanlı Dağ/Kaya olarak değiştirmiştir. Çünkü anlatı, burada her gün birçok insan ve koyunun öldürüldüğünden bahsetmektedir.

Bir gün dolandı növbet [sıra]
Kapak'a çatdı [geldi] **kısmet**

Vermişdi ilk oğlanı
Kalmışdı bir cevanı

Ana hazin ağlırdı
Ürekleri [yürekleri] **dağlırdı**

Çoh [çok] **yoldu zülfün, saçın**
Bir konşu [komşu] oldu yahın [yakın]

Dedi: Dur [kalk], çıh [çık] otakdan
Ben dalı [arka], sen kabakdan [önden]

Basat gelib savaşdan
Kul tutub kızlı-oğlan

İste, versin bir bedel
Oğlunu kurtar bu el [sefer]

Bütün kadınlar kalhdı [kalktı]
Gözlerinden kan ahdı [aktı]

Olay örgüsü bir detay dışında aynıdır. Orijinal metinde bir oğlunu Tepegöz'e vermek zorunda kalan ve diğer oğlunu da vermek istemeyen Kapak Han'ın eşi, Basat Han'ın akından geldiğini görür ve ondan yardım istemeyi düşünür. Feyzullahî Vahid'in metninde ise Basat'tan yardım alma fikri, bu kadına komşusu olan bir başka kadın vermiştir.

Basat minmişdir [binmişti] atın
Birden gördü bir kadın

Gözden kan yaş eleyir [ağlıyor]
Şivan çekib [feryat edip] **meleyir**

Orduya verdi ferman
Dayansın [beklesin] leşker [ordu] bir an

Ordu durdu, dayandı [bekledi]
Ürekleri [yürekleri] odlandı [dağlandı]

Kan yaşı gördü Basat
Dedi: Nedür bu besat [ahval]?

Bizi burda koyarsan
Gedib düşman pozarsan [bozarsan]

Tepegöz'ü anırsan [hatırladın mı]?
Onu yahşı [iyi] tanırsan [tanıyorsun]

Çıhıb Kanlı **Kaya'ya**
Dönüb büyük belaya

Bütün evler karalı
Kahramanlar yaralı

Kardaşın Selcuk Kıyan
Doğrandı, oldu bican [şehit]

Kadın dedi: Kahraman
El-oba oldu viran

Adam yeditdik [yedirdik] **deve**
Kara çekdik her eve

Eşit [dinle], neler olubdur?
Gözler yaşa dolubdur

İndi [şimdi] bizi kahraman
Kutar [kurtar] kanlı beladan

Bu kısımda da detaylandırmalar vardır. Anlatıda ad aldıktan sonra görülmeyen Basat'ın bir seferde olduğu bilgisi dışında malumat yoktur. Tepegöz'ün Oğuzlara musallat olduğu, birçok kişinin ölümüne sebep olduğu, hatta ağabeyi Kıyan Selçük'ün ölümünün müsebbibi olduğunun öğrenilmesi tabii olarak Basat'ı etkilemiş ve eylem için tetiklemiştir. Basat da anlatıda beklenen kişi olarak karşımıza çıkar ve hemen eyleme geçer.

Orijinal metinde Basat'ın ana-babası ve Oğuz beyleriyle yaptığı görüşmeler, yeniden yaratılan metinde verilmemiştir. Çünkü anlatıda merak edilen Basat'ın Tepegöz'le yapacağı mücadeledir.

Basat eşitçe [duyunca] **tumdu** [dondu]
Bir an gözünü yumdu

Basat bir oh [ok] **kemana**
Koydu, getdi nişana

Çığırdı ey, vay, kardaş
Hardeydim [neredeydim] bes [ki] men [ben] kolbaş [komutan]?

Bağrına bir oh [ok] **vurdu**
Oh [ok] **sındı** [kırıldı], **yanda durdu**

Dağa taraf süzüldü [yürüdü]
Ordusundan üzüldü [uzaklaştı]

İkinci oh [ok] **batmadı**
Üçüncünde yatmadı

Atı dağa varanda [vardığında]
Tepegöz'e çatanda [karşılaştığında]

Dedi [düşündü]: Bugün baharda
Milçeklerde [sineklerde] **göz harda** [nerede]?

Koymuşdu bir göz başın
Daşa vermiş arhasın [uzanmış, yatmış]

Gelib verirler cövlan [uçuşuyorlar]
Kanmırlar [anlamıyorlar] **ki var yatan**

Küçük detaylar eklese de Feyzullahî Vahid, bu kısımda da metne büyük ölçüde sadık kalmıştır.

Basat'ın Tepegöz'le ilk karşılaşmalarının naklindeki tezatlık Feyzullahî Vahid tarafından başarılı bir biçimde sunulmuştur. Bir yanda her gün bir evladını ölüme gönderen Oğuzlardaki korku ve rahatsızlık diğer yanda ise taşa yaslanıp uyuyan ve onu uykusunda rahatsız ettiğini düşündüğü sineklerin verdiği rahatsızlık. Aslında Tepegöz'ün sinek zannettiği Basat'ın attığı oklardır. Ancak peri olan annesinin yüzüğündeki sihir, Tepegöz'ü dokunmaz kılmıştır.

Kalhıb gördü Basat'ı
Ne yeheri [eyeri] ne atı

Vurdu kılıncı yekser [ansızın]
Dedi [düşündü]: Daş [taş] olsan keser

Başladı bu hitabı
Ne dini ne kitabı:

Birce [bir tek] tükü [kılı] esmedi [kıpırdamadı]
Kılıncı kâr kesmedi [fayda etmedi]

Geldi Oğuz'dan kuzu
Hani bunun bornuzu [boynuzu]?

Atıldı, güldü kas-kas
Dedi: Gel, et iltimas

Basat dedi: Çapmışam [at sürdüm]
Acep seni tapmışam [buldum]?

Koymam diri kalasan
İnsan canı alasan

Tepegöz bir yapışdı
Dedi: Yerin papışdı [yerin dar mı geldi]?

Etin yemek sevabdı
Bugün nahar [yemeğim] **kebabdı**

İnsan eti yapışar
Yiyen min il [bin yıl] yaşıyar

Aşpaz [aşçı], **od** [ateş] **koy, alışa**
Dedi, saldı papışa [ayağa, uzandı]

Sinek zannettiği bu rahatsızlığın Basat'tan kaynaklandığını anlayan Tepegöz; Basat'ı küçümser, kendisini öldürmek için geldiğini öğrenince gülmeye başlar ve onu akşam yemeğinde yiyeceğini söyler. Yukarıda Tepegöz'ün insan eti yemesi hakkındaki değerlendirmede destanda öteki olan Tepegöz'e yakıştırılan kanibalizimin sebebi yeniden yaratılan metinde Tepegöz'ün ağzından verilir. Kendisini öldürmek için gelen Basat'ın kendisine helal olduğunu ve insan eti yiyenin bin yıl yaşayacağını iddia eden Tepegöz, aşçılarına onun akşam yemeği için hazırlamasını emreder ve uyumaya devam eder.

Basat elinde hancer
Cırdı [tırmanıp], çıhdı bir teher [şekilde]

Gördü, tüsdü [duman] ucalar [yükselir]
Dedi: Aşçı kocalar

Kan bağrım oldu çâk-çâk [çatladı]
Nece [nasıl] **olar** [olur] **bu helak**?

Dediler ki: **Ey suvar** [asker]
Fakat gözde eti var

Dedi: Şişler kızarsın
Kızarıp koy, ağarsın

Şişler kızıb oldu kan
Sohdu göze pehlevan

Orijinal metne sadık kalındığı bu kısımda Basat, Tepegöz'ün gözünü şişler. Bu kısımda dikkati çeken husus ise orijinal metinde Tepegöz'ü şişlerken Basat'ın söylediği kelime-i tevhidin yeniden yaratılan metinde çıkarılmasıdır. Sadece bu kısımda değil destanın ileriki kısımlarında da Feyzullahî Vahid, sadece "yaradan ve Tanrı" kelimelerini kullanmış ve kelime-i tevhidi kullanmamıştır. Bunun İran'ın yönetim biçiminden kaynaklandığı düşünüyoruz. Çünkü din dışı metin olarak kabul edilebilecek bu destanda Feyzullahî Vahid, dinî bir söylemi kullanmaktan imtina etmiş olabilir.

Haykırıb çekdi nara
Koyun, kuzu, ağ-kara

Ülküb [ürküp] kaçdı köhüle [mağaraya]
-Basat gerekdir öle

Basat eşitcek [duyunca] sözün
Tevliye [sürüye] **sohdu** [girdi] **özün**

Koyunlarla süzüldü [yürüdü]
Gelib sefe düzüldü [sıraya geçti]

Basat koyun kellesin
Verdi deve, ellesin

Sırrı bildi Tepegöz
Bağırdı: Bir lahza düz

Koyunlara katışdı
Son dıvara [duvara] yapışdı

Başın çallam [vururum] **duvara**
Gönderrem gor [mezar]-mezara

Tövle [ağılın] **ağzın Tepegöz**
Tutub açdı bele [böyle] **söz**:

Bir göz aldı derini [deriyi]
Daşa **çaldı** [vurdu] **serini** [başını]

Gelib geçin tam [bütün] **koyun**
Seçim [seçeyim] Basat'ın boyun

Basat kuruldu, kaşdı [kaçtı]
Uca [yüksek] dağa dırmaşdı [tırmandı]

Sürü etdi hareket
Basat'a çatdı [geldi] növbet [sıra]

Dedi: Kaçdın ay oğlan?
Dedi: Sahlar [korur] **yaradan**

Basat bir koç öldürdü
Özün koyun oldurdu

Gözü şişlenen Tepegöz'ün Basat'ı öldürmek istemesi, ahıra kaçan Basat'ın koyun postuna girerek Tepegöz'ün elinden kurtulmasının anlatıldığı bu kısımda da birkaç küçük ekleme dışında orijinal metne sadık kalınmıştır. Tabloda görüleceği üzere ekleme yapılan kısımlar da olay örgüsünü değiştirmemektedir.

Dedi: Oğlan mene bah [bak]
Bu üzügü [yüzüğü] **ele tah** [tak]

Şayed ola eseri [tesiri]
Diye çaldı [vurdu] **hanceri**

Kesmez seni kılınc-oh [ok]
Ne ins [insan], ne cinden korh [kork]

Basat atıldı dalı [geriye]
Pozgun oldu ehvalı [ahvali]

Basat üzügü [yüzüğü] **tahdı** [taktı]
Bir göz şimşek tek [gibi] şahdı [çaktı]:

Dedi: Öldün mü oğlan?
Dedi: Sahlar [korur] **yaradan**

Bu halınan [hâlimle] taparam [bulurum]
Sene hancer ataram

Bu kısımda gözleri kızgın şişle oyulan Tepegöz'ün hiddeti ve Basat'ı öldürme planları vardır. İlk plan Basat'ı kandırma girişimidir ve annesinin kendisine verdiği sihirli yüzüğü Basat'a verir. Bu hamle bazı araştırmacılar tarafından metnin tutarsızlığı olarak kabul görse de (Mundy 1956: 290- 300) bazı araştırmacılar bunu nedensellik ilkesinin ihmal ettiği kusur olarak görmüşlerdir (Korkmaz 2000: 259-269; İnayet 2015: 7-13). Neticede Basat, yüzüğü takar. Ancak bu kısımda üzerinde durulması gereken şey, Basat'ı koruyan şeyin yüzükten ziyade Allah'a olan tevekkülüdür. Bu tevekkül orijinal metinde olduğu gibi yeniden yaratılan metinde her mücadelenin sonunda tekrarlanacaktır.

Dedi: Bir günbedim [kümbetim] **var**
Kızıl [altın] **içinde kaynar**

San özünü bir tuluk
Patlatsın bir yumuruk

Korharam o gocalar
Ona sahib olalar

Gel bu zengin hazine
Olsun sene hediye

Basat sürdü ireli [ileri]
Girdi günbed içeri

Seslendi bir göz oğlan
Söyle, görüm [göreyim] **hardasan** [neredesin]?

Dedi: Purda [burada], **otakda**
Dedi: Kaldın torpagda?

Basat bağırdı: Tanrı!
Açıldı yetdi [yedi] **kapı**

Can kurtardı birinden
Dedi: Gafil düşdüm men

Bir yumrukda günbet [kümbet]
Torpak oldu o saat

Dedi: Sağ mısan oğlan?
Dedi: Sahlar [korur] **yaradan**

Bu kısımda Tepegöz'ün oyununa gelen Basat'ın kümbetten kurtuluşu anlatılmaktadır. Orijinal metinde Basat'ın Tepegöz'le mücadelesindeki kelime-i tevhit, Feyzullahî Vahid'in metninde yine çıkarılmış ve Basat, Tanrı diye bağırarak Tepegöz'ün oyunundan kurtulmuştur. Bu ekleme/çıkarma dışında metne sadık kalınmıştır.

Dedi: Tanrı sene yâr
Gel, canımı al, kurtar

İndi [şimdi] gedirsen bir baş
Bir köhül var [mağara], kara daş

Orda iki kılıç var
Biri göyden aslanar [asılı]

Kılınclardan o kınsız
Keser meni, bil yalnız

Geldi Basat kahraman
Tutdu köhülde [mağarada] **mekân**

Gördü kılınclar eyri [eğri]
Göyden [gökten] **asılmış biri**

Öz kılıncın kılınca
Çaldı [vurdu] **belke** [belki] **dayana**

Basat kolu yoruldu
Öz kılıncı oğuldu [kırıldı]

Kılınca bahdı kıykac [yandan]
Gedib getirdi ağac

Sındı [kırıldı] **yoğun ağacda**
Yayla getdi nişana

Urdu [vurdu], **kırıldı zencir**
Dedi: Dev oldu esir

Getdi bir göz yanına
Od saldı od canına

Daim edir hareket Basat'tan etdi hayret

Ârâmî [durmak] **yohdu elbet** **Tepegöz açdı söhbet**:

Dedi [düşündü]: Olmaz tokkuşmak [vuruşmak] **Can kurtardın mı oğlan?**

Fikrediri [düşündü] o ahmak **Dedi: Sahlar** [korur] **yaradan**

Meni bu növ [şekilde] öldüre

El çerağın söndüre

Tepegöz, Basat'ı alt etmenin yollarını bu kısımda da sürdürür. Onu yine oyuna getirerek kendisini öldürecek kılıcın mağarada asılı olduğunu söyler. Basat, yine oyuna gelir. Ancak bu kısımda Basat'ın kusuru olarak görülebilecek eylemler; hem Tepegöz'ü öldürecek nesneye ulaşılması hem de anlatının devamlılığı, Basat'ın yeteneği ve tevekkülünün gösterilmesi bakımından elzemdir. Neticede yine kurtulan Basat, Tepegöz'ü öldürecek yegâne nesneye ulaşmış olur.

İndi [şimdi] kalhıb çıh [çık] düze Bir göz yekser [ansızın] bağırdı

Deve tekin [gibi] **çök dize** **Basat, Tanrı çağırdı**

Koy, can alım [alayım], **kurtarım** [kurtarayım] **Kılıncı çaldı** [vurdu] **başdan**

Cehendeme [sıçrayarak] tullarım [atarım] **Yarıb çıhdı** [çıktı] **o başdan** [taraftan]

Kovzadı bir göz figan [feryat etti] **Kılıcla kesdi başın**

-Mene şirindir bu can **Sildi Oğuz gözyaşın**

Artık mücadele bitmiş ve Basat kazanmıştır. Birçok kez onu hile ile alt etmeyi deneyen Tepegöz, aslında düzeni bozarak kendi sonunu hazırlamıştır. Anlatı mantığı içinde değerlendirildiğinde "beklenen kişi" olan Basat, anlatının çözüm bölümünde ortaya çıkmış ve Oğuzlar bir musibetten daha kurtulmuştur.

Bu kısımda yine tevekkülü yitirmeyen bir Basat vardır. Feyzullahî Vahid bunu özellikle vurgulamıştır. Sonuçta Tepegöz, kendi kılıcıyla öldürülür ve Basat, Oğuzların intikamını alır.

Korkud çaldı kopuzu Öldü o gün Tepegöz

Alkışladı Oğuz'u Destana döndü bu söz:

Anlatının son kısmında orijinal metinde olduğu gibi yeniden yaratılan metinde de Dede Korkut soy soylar, boy boylar. Tepegöz'le yapılan mücadelenin nasıl destanlaştırıldığı Feyzullahî Vahid tarafından özellikle vurgulanır.

Yurdumuzdan kahraman Azerbaycan aslanı

Boş olmuyub heç [hiçbir] zaman Onları gel, sen tanı

Yeniden yaratılan metnin küçük bir kelime farkıyla bu mısralarla başladığını belirtmiştik. Aynı beyitler bu kısımda tekrarlanmıştır. Orijinal metinde olmayan bu kısım Feyzullahî Vahid tarafından millî bilinci artırmak için iki kısımda da özellikle yerleştirilmiştir. İran Türkleri destan anlatma geleneğinde duvakkapma veya dua bölümü olarak adlandırılan bu bölüm, metnin yaratılış amacına uygundur. İran'da yaşayan Türk çocuklarına Dede Korkut destanlarını öğretmeyi amaçlayan şair, ayrıca okuyucularına Azerbaycan'ı ve Azerbaycan Türklüğünün şanını da sunmuştur.

SONUÇ

İran Türkleri arasında Bulud Karaçorlu Sehend'le başlayan; birçok araştırmacı, şair, yazar ve âşığın devam ettirdiği ve günümüzde artık gelenekleştirildiğini söyleyebileceğimiz bir usul olan Dede Korkut destanlarının şiir, hikâye, âşık destanı gibi farklı türlerde okuyucuya/dinleyiciye sunulan bu metinler İran'da Dede Korkut destanlarına verilen önemin bir göstergesidir.

İncelemeye konu edindiğimiz "Basat Han Hamâsesi" gibi "Uruz Han Hamâsesi", "Segrek Han Hamâsesi" ve "Yegenek Han Hamâsesi" adlı metinlerin de yaratıcısı olan Hüseyin Feyzullahî Vahid, İran Türkleri arasında Dede Korkut ve Köroğlu başta olmak üzere destan ve âşıklık geleneği hakkında çalışmalarıyla tanınmaktadır.

276 beyitten oluşan ve aa, bb, cc şeklinde kafiyelendirilip beyitlere dökülen "Basat Han Hamâsesi", Dede Korkut Kitabı'nda "Basat Depegözi Öldürdügi Boy" adıyla geçen destanın yeniden yaratımıdır. Metinlerarasılık kavramı içinde değerlendirilen ve Hüseyin Feyzullahî Vahid tarafından kaleme alınan "Basat Han Destanı", oluşturulurken Dede Korkut Kitabı'ndaki orijinal metindeki bazı kahramanların ve mekânların adı değiştirilmiş, olay örgüsüne bazı eklemeler ve çıkarmalar yapılmıştır. Yeniden yaratılan bu metin Azerbaycan ve Azerbaycan Türkleri hakkındaki methiye ile başlayıp sona erdirilmiş, kalan bölümlerde Basat Han'ın maceraları sade dille beyitlere dökülerek okuyuculara sunulmuştur.

Yaratıcının bu metni yaratma amacı İran'da yaşayan Türk çocuklarını Dede Korkut destanlarıyla tanıştırmaktır. Hüseyin Feyzullahî Vahid sadece bu amacına ulaşmakla kalmamış, İran Türkleri arasında Bulud Karaçorlu Sehend'in yaktığı kıvılcımı ardıllarıyla devam ettirmiştir.

Yeniden yaratılan bu metnin başlangıç ve son kısımlarında Azerbaycan ve Azerbaycan Türklüğünün özellikle vurgulanması, günümüzde Tebriz'de yaşayan Feyzullahî Vahid'in bu konudaki düşüncesini bize göstermektedir. "Kadim, Tarihî veya Bütöv Azerbaycan"; terminolojik olarak hangi terim kullanılırsa kullanılsın Feyzullahî Vahid gibi günümüzde İran'da yaşayan birçok Türk şair, yazar, âşık ve akademisyen veya ahali, Azerbaycan'ı bir bütün olarak görmekte ve birlikteliği besleyen kökleri veya millî kimlik bilincini; Köroğlu, Babek ve Setter Han gibi Dede Korkut üzerine inşa ederek yaşatmakta ve İran Türklerini, Türk kültür tarihiyle beslemeye devam etmektedir. İncelemeye konu edinilen "Basat Han Hamâsesi" adlı eserin de yaratım amacı bu düşüncenin ürünüdür.

KAYNAKÇA

A. Gökdağ, Bilgehan ve Heyet, M. Rıza (2004). "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", *Bilig*, S 30, s. 51-84.

Afyoncu, Erhan (2000). "İran'da 900 Yıllık Türk Hâkimiyeti", 05 Ocak 2020, https://www.sabah.com.tr/yazarlar/erhan-afyoncu/2020/01/05/iranda-900-yillik-turk-hakimiyeti (Erişim tarihi: 20.06.2022).

Akpınar, Yavuz (1984). "Hüseyin Ulduz İle Bir Sohbet", *Türk Edebiyatı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, S 126, s. 68-70.

Aktulum, Kubilay (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. 2. Baskı, İstanbul: Öteki Yayınları.

Aktulum, Kubilay (2013). *Folklor ve Metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Azizpour, Roghaiyeh (2019). *Tebriz'de Yayınlanan Dede Korkut Dergisi Üzerine Bir İnceleme (1980-1982)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Ergin, Muharrem (1997). *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*. 4. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

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

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

Feyzullahî Vahid, Hüseyin (1387/2008a). *Yegenek Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağılı)*. Tebriz: İntişarat-ı Yârân.

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

Golden, Peter B. (2006). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. 2. Baskı, çev. Osman Karatay, Çorum: Karam Yayınları.

Gökalp, Ziya (1976). *Altın Işık*. Haz. Şevket Kutkan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Güvenç, Ahmet Özgür (2019). *Halk Anlatılarının Yeniden Yazımı Sürecinde Tepegöz (1923-2018)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Heyet, M. Rıza (2005). *19. Yüzyıldan Günümüze İran'da Türkçe Basın-Yayın Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

İnayet, Alimcan (2015). "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destan'ın Yeni Bir Yorumu Üzerine", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S 15/2, s. 7-13.

Kafkasyalı, Ali (2010). *İran Türkleri*. Erzurum: Bilgeoğuz.

KK 1: Hüseyin Feyzullahî Vahid. Lise mezunu. Araştırmacı, yazar ve şair. Derleme ve görüşme, Temmuz 2010 ve Eylül 2016'da Tebriz'de; Aralık 2010'da ise İzmir'de yapılmıştır.

Kobotarian, Nabi (2019). "Hüseyin Feyzullahi Vahid (Ulduz)", *Türkiye Dışındaki Türk Dünyası Türkologları-Dilciler-*. 1. Cilt, Ed. Ahmet Buran, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 471-479.

Korkmaz, Ramazan (2000). "Fenomenolojik Açıdan Tepegöz Yorumu", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, s. 259- 269.

Mehemmedhânî (Güneyli), Hüseyin (1381/2002). *Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)*. Tahran: Orhun Yayını.

Mundy, C. S. (1956). "Polyphemus and Tepegöz", *Journal of the British Society for Oriental and African Studies*. S 18/2, s. 279-302.

Nesibzade, Nesib (1997). *İran'da Azerbaycan Meselesi (XX Esrin 60-70-ci İlleri)*. Bakü: Ay-Ulduz.

Özdamar, Fazıl (2021). "İran Türklerinde Yeniden Yaratılan Yeni Bir Destan Kan Turalı ve Selcan Destanı", 4. *Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, Kongre Kitabı*. 02-04 Eylül 2021, Bakü, Azerbaycan, s. 174-203.

Pala, İskender (2020). "Mühr-i Süleyman", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C 31, s. 523-525.

Pehlivan, Gürol (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Rossi, Ettore (2021). "Dede Korkut Kitabı Üzerine Araştırma", *Korkut Bitig, Dünyada Dede Korkut Araştırmaları*. Haz. Fikret Türkmen ve Gürol Pehlivan, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 39-138.

Saî, Âşık Hüseyin (1378/1999). *Dede Korkut Boyları-Şiirler*. yyy.

Sarı, Ahmet (2007). "Türk ve Alman Masallarında İnsan Yiyicilik (Antropophagy)", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S 35, s. 229-249.

Sümer, Faruk (1957). "Azerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umimi Bir Bakış", *TTK Belleten*. S 83, C XXI, s. 429-447.

Topcu, Mümin (2019). "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyeyi Psikanalitik Yaklaşımla Okuma", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. S 69, s. 354-372.

Yıldırım, Dursun (2002). "Bulud Karaçorlu Sehend", *Dedem Qorqud'un Dilinden Kardaş Andı I.* Ankara: TDK Yayınları.

Yüce, Mustafa (1994). *Türk-İran İlişkilerinin Dünü, Bugünü, Yarını*. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Zihak, Ali Rıza (1388/2009). "Azeri Yazar ve Araştırmacı Doktor Hüseyin Feyzullahî Vahid'in Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme", https://maral65.blogsky.com/1394/06/02/post-23/ (Erişim tarihi: 20.06.2022).

Zihak, Ali Rıza (1393/2014). *Kan Turalı ve Selcan Destanı - Âşık Edebiyatı.* Hoy.

HAYDER ALİYEV'İN EDEBİYAT KAVRAMINDA "KİTABİ-DEDE KORKUT"UN YERİ VE ÖNEMİ

THE PLACE AND IMPORTANCE OF "THE BOOK-DEDE KORKUT" IN HAYDER ALIYEV'S CONCEPT OF LITERATURE

Şerebani Mammadova

Nahçıvan Devlet Üniversitesi

ÖZET

"Haydar Aliyev ve Kitabi Dede Korkut destanı" konusu hem edebi, hem de siyasi-ideolojik açıdan önemlidir. Milli liderin hayatı ve faaliyetleri boyunca edebiyatı önemsediği ve onu halkın milli-etnik, siyasi-ideolojik ve manevi oluşumunun bir yol ve yöntemi olarak gördüğü bilinmektedir. Yüzyıllar boyunca egemen saraylarda ve şiirde diğer dillerin hakimiyeti nedeniyle halk sözlü yaratıcılıkla varlığını sürdürmüş ve bunu tüm dünyaya telkin etmiştir. Şu yönümdən ulu önderin halk yaratıcılığının en büyük örneği olan ve tarihe dönüştürülen ve yazılan "Kitabi-Dede Korkut" destanını "milli varlığımızın güvenilir kaynağı" olarak adlandırması tesadüf değildir. Halkın tarihini yansıtan eserler her zaman milli lider Haydar Aliyev'in ilgisini çekmiştir.

Dahin, önde gelen yazarlara modernliği olduğu kadar tarihi de yansıtmalarını tavsiye etmiş, edebi fikirlerinde tarihi kahramanlık destanlarını örnek olarak göstermiştir. Dede Korkut, Manas, Alpamış gibi destanları büyük bir kururla anlatan dahi lider, edebi fikirlerinde Türk halkının eşsiz manevi zenginliği olarak değerlendirmiş ve Türklerin derin köklerinin çok değerli bir örneği olarak kabul etmiştir. Bu destanların tarihî, ilmî, felsefî, ideolojik ve eğitsel önemini vurğulamış, onları dünya medeniyetinin kültür incileri olarak görmüş, yayğınlaştırmaya çalışmış ve bu eserlerin tüm Türk birliğine hizmet ettiğinin altını çizmiştir.

Kitabi-Dede Korkut destanlarının 1300. yıldönümünü hem cumhuriyet hem de UNESCO düzeyinde tutan 20 Nisan 1997 tarihli kararname ile Azerbaycan destan düşüncesinin oluşum tarihi birkaç yüzyıl ileriye taşındı. O zamana kadar Azerbaycan dili edebiyatımızda ilk destan eseri 13. yüzyılda yazılmış anonim mesnevi "Destani-Ahmed Harami"dir. Ancak dahi liderin faaliyeti sonucunda bu tarih biraz eskimiş ve bu fikirler dünya topluluğu tarafından kabul görmüştür.

Halkımızın zengin tarihi ve kadim kültürü bu destana yansımıştır. Ulu önderin fikrince, etnik karakterimiz ve zihniyetimizdeki hürriyet azmi destana yansımış ve hürriyet ruhuna kök salmıştır. Araştırmlar sırasında bu husus dikkate alınmalıdır. Kadim ve zengin bir tarihe sahip olan Türk halkları aynı zamanda zengin edebî düşünce ve kültüre sahiptir. Halkın kadim kültür ve devlet geleneklerinin varlığını gösteren bu destan, tarihi değerini almalı ve dünyanın kültür incileri arasında yerini almalıdır.

Ulusal lider, "Kitabi-Dada Korkut"u genç neslin eğitiminde vazgeçilmez bir araç olarak kabul ederek gurur, onur ve haysiyet sembolü olarak değerlendiriş ve devletlik ilkelerinin geliştirilmesi için gerekli olduğunu dikkata çekmştir.

Anahtar kelimeler: Haydar Aliyev, Kitabi-Dede Korkut, folklor, destan, epik düşünce, milliyet.

ABSTRACT

The subject of "Heydar Aliyev and Kitabi Dede Korkut Epic" is important both in terms of literary and political-ideological aspects. It is known that the national leader cares about literature throughout his life and activities and sees it as a way and method of national-ethnic, political-ideological and spiritual formation of the people. Due to the dominance of other languages in the sovereign palaces and poetry for centuries, the people continued their existence with oral creativity and inculcated this to the whole world. It is not a coincidence that the great leader called the epic "Kitabi-Dede Korkut", which is the greatest example of popular creativity and which was turned into history and written, as "the reliable

source of our national existence". Works reflecting the history of the people have always attracted the attention of the national leader Heydar Aliyev.

Dahin advised leading writers to reflect history as well as modernity, and he cited historical heroic epics as examples in his literary ideas. The genius leader, who told epics such as Dede Korkut, Manas and Alpamysh with a great interest, evaluated the unique spiritual wealth of the Turkish people in his literary ideas and regarded it as a very valuable example of the deep roots of the Turks. He emphasized the historical, scientific, philosophical, ideological and educational importance of these epics, saw them as cultural pearls of world civilization, tried to spread them, and underlined that these works serve the entire Turkish unity.

With the decree dated April 20, 1997, which held the 1300th anniversary of the Kitabi-Dede Korkut epics at both the republic and UNESCO level, the history of the formation of the Azerbaijani epic idea was carried forward several centuries. Until then, the first epic work in our Azerbaijani literature was the anonymous masnavi "Destani-Ahmed Harami" written in the 13th century. However, as a result of the genius leader's activity, this date has become a bit old and these ideas have been accepted by the world community.

The rich history and ancient culture of our people are reflected in this epic. In the opinion of the great leader, our ethnic character and the determination to freedom in our mentality are reflected in the epic and rooted in the spirit of freedom. This should be taken into account during research. Turkish peoples, who have an ancient and rich history, also have a rich literary thought and culture. This epic, which shows the existence of the people's ancient culture and state traditions, should take its historical value and take its place among the cultural pearls of the world.

The national leader considered "Kitabi-Dada Korkut" as an indispensable tool in the education of the young generation, and evaluated it as a symbol of pride, honor and dignity, and drew attention to the fact that it was necessary for the development of statehood principles.

Key words: Heydar Aliyev, Kitabi-Dede Korkut, folklore, epic, epic thought, nationality.

İşin amacı. Milli liderin"Kitabi Dede Korkut" hakkındaki görüşlerini belirlemek ve bu alanda araştırmalar yapmak.

"Haydar Aliyev ve Kitabi Deda Korkut destanı" ile ilgili fikirleri hem edebi, hem de siyasi-ideolojik açıdan önemlidir. Milli liderin hayatı ve faaliyetleri boyunca edebiyatı önemsemesi, onu milletin millî-etnik, siyasi-ideolojik ve manevî oluşumunun bir yol ve yöntemi olarak gördüğü bilinmektedir. Yüzyıllar boyunca egemen saraylarda ve şiirde diğer dillerin hakimiyeti nedeniyle halk sözlü yaratıcılıkla varlıklarını sürdürmüş ve bunu tüm dünyaya telkin etmiştir. Saygın liderin, halk yaratıcılığının tarihe dönüşen en büyük örneği olan "Kitabi-Dada Korkut" destanını "milli varlığımızın güvenilir kaynağı" olarak adlandırması tesadüf değildir.

Halkın tarihini yansıtan eserler her zaman milli lider Haydar Aliyev'in ilgisini çekmiştir. Dahin, önde gelen yazarlara modernliği olduğu kadar tarihselliği de yansıtmalarını tavsiye etmiş, edebi fikirlerinde tarihsel kahramanlık destanlarına örnek olarak atıfta bulunmuştur: "Halkın yeteneği, yaratıcı dehası "Kitabi-Dade Gorgud", "Köroğlu" ve diğer epik eserlerde tamamen somutlaşmıştır.(1, 293). Dahi lider, edebi fikirlerinde Korkut, Manas ve Alpamış gibi destanlardan büyük bir gururla söz etmiş, onları Türk halkının eşsiz manevi zenginliği olarak görmüş ve onları Türklerin derin köklerinin çok değerli bir örneği olarak deyerlendirmişdir. Bu destanların tarihî, ilmî, felsefî, ideolojik ve eğitsel önemini vurgulamış, onları dünya medeniyetinin kültür incileri olarak görmüş, yaygınlaştırmaya çalışmış ve bu eserlerin tüm Türk birliğine hizmet ettiğinin altını çizmiştir.

Bu açıdan ulu önderin “Kitabi- Daede Korkut”a ilişkisi daha yüksek ve takdire şayandır. 20 Nisan 1997 tarihinde imzaladığı "Kitabi-Dede Korkut" destanlarının 1300. yıl dönümü kutlamaları, milli liderin folklorumuza ve genel olarak edebiyatımıza en büyük hizmetidir. Bu kararnamenin öneminden bahseden Tofig Hacıyev şunları yazdı: "Azerbaycan Cumhuriyeti devlet başkanı, kararnamesiyle Deda Korkut'u Azerbaycan vatandaşı yaptı"(2, 9). Bu jübilenin bir dünya kültürü örneği olarak UNESCO düzeyinde tutulması ve Türk dünyasından folklorcuların ve devlet başkanlarının katılımının hem

bilimsel, hem de siyasi önemi vardı. Bununla Azerbaycan halkının dünyanın en eski ve yerleşik halklarından biri olduğu fikri bir kez daha pekiştirildi. Bununla "Kitabi-Dede Korkut"un evrensel, tamamen Türk karakterinin yanı sıra, milli özü ortaya çıkarılmış ve dünya toplumu tarafından Azerbaycan kültürünün bir örneği olarak kabul edilmiştir.

Ulusal liderin hizmeti bu kararname ile sınırlı değildi. "Kitabi-Dede Korkut" destanının 1300. yıldönümüne adanan ciddi yıldönümü töreninde yaptığı konuşma ve "Kitabi-Dede Korkut" ansiklopedisine yazdığı önsözle destanla ilgili çalışmalarına değer katmıştı. Bu kaynaklarda dahi lider, destanın bilimsel-sanatsal ve tarihsel-felsefi bir analizini yapmış ve farklı açılardan değerlendirmiştir:

1. "Kitabi-Deda Korkut" bizim ana kitabımızdır. Dede Korkut bizim ulu atamız, ecdadımızdır.
2. . "Kitabi-Dede Korkut" büyük bilimsel, kültürel ve manevi fikirlerin yoğunlaştığı bir anıttır.

3. "Kitabi-Dede Korkut" bir kahramanlık destanıdır. Tek bir kahramanın değil, bütün bir halkın kahramanlığını anlatan bir destandır.

4. "Kitabi-Dada Gorgud" bir barış şarkısıdır.

5. "Kitabi-Dada Korkut" birlik çağrısıdır.

6. Etnik hafızanın, arkaik düşüncenin aynasıdır.

7. Konuşmamızın, dilimizin, maneviyatımızın ve ruhumuzun türküsüdür.

8. Milli estetiğimizin kaynağıdır.

9. Bizim etik kitabımız, ahlak kodumuzdur.

10. "Kitabi-Dede Korkut" epik düşüncenin başlangıcıdır.

11. "Kitabi-Dede Korkut" bizim tarih kitabımızdır.

12. "Kitabi-Dede Korkut" bizim özgürlük kitabımızdır.

Bu yaklaşımlar rastgele değildir. 12 hikayeden oluşan destana 12 yaklaşım tarzı ancak Haydar Aliyev'in düşüncesine ait olabilirdi. "Kitabi-Dede Korkut" bizim ana kitabımız, atamızdır - ifadesi tarihi köklerimize, halkımızın genetik bağlılığına hizmet eder. "Kitabi-Dede Korkut" kültürel, bilimsel ve manevi fikirleri içerdiği için tarihsellik, milliyet ve laiklik açısından araştırılmalıdır. Dahi lider konuşmasında ve konuşmalarında bu efsaneyi araştırmanın farklı yollarını tanımlamıştı:

- Rus-Sovyet imparatorluğu döneminde ortak bir Türk anıtı olarak incelenen "Kitabi-Dade Korkut", Azerbaycan halkına ait bir anıt olarak incelenmelidir. Halkın oluşumunu yansıtan bir anıt olarak incelenmeli ve destanın milli aidiyeti ön plana çıkarılmalıdır.

- "Kitabi-Dede Korkut"un Türkleri birleştiren yönleri ortaya çıkarılmalıdır.

- "Kitabi-Dede Korkut" dilbilim açısından incelenmeli, konuşma fenomenleri incelenmeli, destanın derin katmanlarında yaşayan ifadeler bulunmalı, dilimizde ve günlük hayatta kullanılan ifadeler bulunmalı, ve destanın özlü, melodik ve şeiriyat malzemeleri analize dahil edilmelidir.

Güzellik ve bilgelik, güzellik ve şevk, güzellik ve sadakatin kırılmaz içsel uyumunun destanın ana felsefi kayası olduğu gerçeği, ulusal liderin dikkatini çekmişdir. Haydar Aliyevin düşüncəsincə, ulusal estetik değerleri yansıtan destan, güzelliğe bir ilahi olarak incelenmelidir. İnsanlığa eşlik eden iyi ve kötü, güzellik ve çirkinlik, komedi ve trajedi, aşk ve nefret gibi destanın özünü yansıtan bir ikilik destan nümuneleri esasında incelenmelidir.

- Milli zihniyet felsefesinin temelini oluşturan milli ve insani değerlerin yeri, "Kitabi-Dede Korkut" etik ilkelerine göre belirlenmelidir. Gençlerin bu değerlerin ruhuyla yetiştirilmesi temel taş olmalıdır.

Ulu Önderin kavramınca halkın destansı düşüncesinin ortaya çıkış ve oluşum tarihi, "Kitabi-Deda Korkut" tarihine dayalı olarak daha derin katmanlarda araştırılmalıdır. Bu nedenle "Kitabi-Dada Korkut" Azerbaycan edebiyatının ilk destansı eseri olarak kabul edilmelidir. "Kitabi-Dada Korkut" un 1300 yıllık tarihi kabul edilerek, bu tarihin daha da eskiye doğru hesaplanması gerekir. 20 Nisan 1997 tarihli kararname ile Kitabi-Dada Korkut destanlarının 1300. yıl dönümünün hem cumhuriyet hem de

UNESCO düzeyinde kutlanması, Azerbaycan destan düşüncesinin oluşum tarihini birkaç yüzyıl once yaranması fikinin kanıtı sayılmalıdır. O zamana kadar Azerbaycan dilli edebiyatımızda ilk destan eseri 13. yüzyılda yazılmış anonim mesnevi "Destani-Ahmed Harami" sayılırdı. Ancak dahi liderin faaliyeti sonucunda bu tarih biraz daha eskimiş ve bu fikirler dünya topluluğu tarafından kabul görmüştür.

Halkımızın zengin tarihi ve kadim kültürü bu destana yansmıştır. Etnik karakterimiz ve zihniyetimizdeki hürriyet azmi destana yansmış, hürriyet destanın ruhuna kök salmıştır. Ulu önderin kanaetince raştırmalar sırasında bu husus dikkate alınmalıdır.

Ulusal lider, "Kitabi-Dada Korkut" destanının halkın hayatında ve tarihindeki rolünü vurgulamış, önemine ve etkisine dikkat çekmiştir. 2003 yılında yapılan 1. Dünya Azerbaycanlıları Kongresi'ndeki konuşmasını Dede Korkut kibi bitirmiştir: "Nehirlerimiz kurumasın!" Ağaçlarımız kesilmesin! Lambanız sönmesin! (3, 438)

Dahi liderin kavramında "Kitabi-Dede Korkut"un halkımızın ulusal kimliğini anlama ve koruma mücadelesinde 1300 yıllık yaşamında manevi bir besin kaynağıdır. Ulusal liderin "Kitabi-Dada Korkut" un araştırma tarihini ortaya çıkarması ve en önde gelen araştırmacıların isimlerini saygıyla anması çok ilginç. 1950'de halk karşıtı bir eser olarak destanın yasaklanmasının nedenleri ve sonuçları - 1951'de Yazarlar Birliği toplantısında Mirza İbrahimov, Samet Vurgun, Mikayil Rafili, Mikayil Rzaguluzadeh, onların "itirafı" gibi olayları, tarihi hataları hatırlamakla Haydar Aliyev destanla ilgili edebi bilgisinin ne kadar derin ve kapsamlı olduğunu kanıtlamıştır. O, bu destanı milletin kadim tarihinin taşıyıcısı olarak görurdü: Azerbaycan halkının ve tüm Türkçe konuşan halkların büyük bir tarihi eseri olan "Kitabi-Dade Korkut" 1300 yıldır yaşıyor. 1300 yıl önce "Kitabi-Dede Korkut" destanının yaratılması için halklarımızın ne kadar emek harcadıklarını ve nihayet bu tarihi anıtı yarattığını hesaba katarsak, halklarımızın ne kadar derin köklere ve zengin kültüre sahip olduğunu hayal edebiliriz.(4, 319)

Bu fikirlerin tarihsel-politik ve edebi önemi açıkça ortadadır. Kadim ve zengin bir tarihe sahip olan Türk halkları aynı zamanda zengin edebi düşünce ve kültüre sahiptir. Halkın kadim kültür ve devlet geleneklerinin varlığını gösteren bu destan, tarihi değerini almalı ve dünyanın kültür incileri arasında yerini tutmalıdır.

Ulusal lider, "Kitabi-Dede Korkut" un genç neslin eğitiminde vazgeçilmez bir araç olduğunu düşünerek gurur, onur ve haysiyet sembolü olarak değer vermiş ve devletlik ilkelerinin geliştirilmesi için gerekli saymıştır.

"Dede Korkut destanının olağanüstü önemi, tarihimizin 1300 yıllık dönemini hem yansıtması hem de doğrulamasıdır. Dünyaya tarihi köklerimizi gösterir, Oğuz, Türk kökenimizi ve zengin tarihimizi ispatlar. Bunlar hepimiz için, milletimizin bugünü ve geleceği için önemlidir. (1,18)

Düşüncemi son olarak bu fikirle tamamlamak istiyorum: Ulu önderin Dede Korkutla ilgili düşünceleri muhteşem folklor anıtında yansımasını bulan milli manevi değerler, halkımızın tarihi kimliğini gururlu bir imajla yansıttığı için, bağımsız Azerbaycan devleti açısından dünü, bugünü ve yarını çevreleyen tüm zamanlar için büyüktür, siyasi-ideolojik öneme sahiptir" (5, 79)

Çalışmanın bilimsel sonucu: Saygın devlet adamı Haydar Aliyev'in Dede Korkut'un destan kitabında yansıtılan tarihi, bilimsel-felsefi ve yaşamsal kavramlarla ilgili temel hükümler makaleye yansıtılmıştır.

İş başvurusunun önemi. Makale, devlet tarihimizde yeri doldurulamaz bir şahsiyet olan Haydar Aliyev'in edebiyat alanındaki faaliyetlerinin ve milli tarihimizde büyük bir yeri olan "Kitabi-Dada Korkut" un incelenmesi, çeşitli yönlerden folklor çalışmaları bakımından büyük ilmî öneme sahiptir.

Kaynakça

1. Heydər Əliyev. Ədəbiyyatın Yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 496 səh.

2. Tofiq Hacıyev.”Kitabi Dədə Qorqud – 1300” tarixi dövlət tədbiri. Heydər Əliyev və mənəvi dəyərlər. Bakı, Səda, 2003, səh. 8-11

3. Müstəqilliyimiz əbədidir. 36-cı kitab. Bakı, Azərnəşr. 2011, 512 səh

4. Tərlan Novruzov. Heydər Əliyev və ədəbiyyat məsələləri. Bakı, 2007 400 s

5. Heydər Əliyev və Azərbaycan ədəbiyyatı Bakı, Şərq-Qərb, 2009, 248səh+20 səh şəkil.

ALMANYA'YA İŞÇİ GÖÇÜNÜN 60. YILINDA İKİ DİLLİLİKTEN ÇOK DİLLİLİĞE GEÇİŞ SÜRECİNDE YENİ LEHÇE "KANAKÇA"

THE NEW "KANAK" DIALECT AT THE PROCESS OF TRANSITION FROM BILINGULAR TO MULTILINGUAL ON THE 60TH YEARS OF WORKER IMMIGRATION TO GERMANY

Abdulkadir İNALTEKİN

Dipl. -Päd. (Dr.)-Araştırmacı Yazar

ÖZET

Avrupa'nın sömürge tarihi ile başlayan sanayi devrimi sürecinde özellikle 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden sanayileşme küreselleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Fakir ülkelerden göç eden milyonlarca insan ABD ve Avrupa ülkelerine göç etmek için seferber olmuştur. Ağır sanayinin ortaya çıkardığı iş alanları Avrupa'da köleliğin kaldırılmasından sonra işçi talebini giderek daha fazla ihtiyaç haline getirmiştir. Bu süreçte yaşanan Birinci ve İkinci Dünya Savaşının sonuçları milyonlarca can kaybına neden olmuş ve işçi gücüne duyulan ihtiyaç hat safhaya çıkmıştır. 1961'den itibaren Almanya başta olmak üzere birçok Avrupa ülkesi yabancı ülkelerden sözleşmeli işçi alımına başlamıştır. İktisadi, siyasi ve savaşlara bağlı olarak sürekli artan göç hareketliliği insanların giderek çok dilli ve çok kültürlü toplumlarla bir arada yaşamalarını kaçınılmaz kılmıştır. İnsanla birlikte yer değiştiren kültürler, göç edilen ülkelerde yeniden şekillenmiş, çok dilli ve çok kültürlü toplumları meydana getirmiştir. Birinci kuşak göçmen Türkler Almanya'da dil öğrenimi hakkında hiç bir şey bilmiyordu. Onların göç şartları kısa süreli ve dönüşümlü (rotasyon) sözleşmeye bağlı olduğundan dil edinme gereği duyulmamıştı. Bu süreç hem göç veren Türkiye, hem de göç alan Almanya için kabul görmüştü. Ancak Türkiye - Almanya arasında yeniden yapılan sözleşme ile kalıcı yaşama geçen Türklerin karşılaştığı yabancı dil eksikliği, aile bireylerini ve yeni nesilleri olumsuz etkilemiştir. Bu süreç, birinci kuşak göçmen Türklerin dil eksikliği sebebiyle kendilerini güvende hissetmemelerine ve endişe taşımalarına yol açmıştır. Yeterli dil bilmeyen Türkler sosyal ilişkilerini kendi vatandaşları ile sınırlamak zorunda kalmış ve bu durum küçük gruplar halinde gettolaşmaya sebep olmuştur. Küçük çocukların okul ve oyun çevresinde dil edinimi daha hızlı seyrettiğinden ebeveyn-çocuk arasında zamanla iletişim kopukluğu yaşanmaya başlamıştır. Almanya'da doğup büyüyen, orada eğitim alan ve sosyalleşen yeni kuşak Türkler önce iki dilli, şimdilerde çok dilli ve çok kültürlü bir hayatın içinde yeniden şekillenmektedir. Bu bağlamda yeni kuşak Türkler hâkim toplumun dil ve kültüründen daha fazla pay almakta ve yeni bir kimlik değişimi sürecinden geçmektedir. Bu değişim, fırsat eşitliğine sahip olmanın, yeni kimlik arayışını şekillendirmenin ve aidiyet olgusunu belirlemenin getirdiği kaçınılmaz sonuçlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada, Almanya'ya Göçün 60. Yılında gelecekte „Avrupalı Türkler" olarak anılacak olan Türklerin yaşadığı iki dillilik, çok dillilik, çok kültürlülük temelinde yeni lehçe „Kanakça" incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Almanya, Göç, İki Dillilik, Çok Dillilik, Çok Kültürlülük, Anadili, "Kanakça"

ABSTRACT

Industrialization, which continued from the 19th century to the second half of the 20th century, particularly in the process of the industrial revolution that began with Europe's colonial history, brought with it globalization. Millions of people who have migrated from poor countries have mobilized to work in the US and European countries. After the abolition of slavery in Europe, the jobs created by heavy industry made the demand for labor increasingly necessary. In the process, the results of World War I and World War II have caused the loss of millions of lives and the need for labor has reached its peak. Since 1961, many European countries, notably Germany, began hiring contract workers from abroad. The ever-increasing migration mobility due to economy, politics and wars has made it essential for people to live together in multilingual and multicultural societies. The cultures that moved with people have reshaped themselves in the immigration countries, creating multilingual and multicultural societies.

The immigrant Turks of the first generation did not need anything about language learning in Germany. Since their immigration terms were based on short-term and rotating contracts, learning a language was not required. This procedure was accepted for both the immigrating Turks and the immigrating Germany. However, the lack of foreign languages faced by the Turks who began to live permanently with the newly concluded agreement between Turkey and Germany negatively affected their family members and new generations. This process caused the first generation of immigrated Turks to feel insecure and concerned about the lack of language. Turks who do not speak enough German language had to limit their social relations with their own citizens, and this situation led to small-group ghettoization. As toddlers' language acquisition speeds up in school and play environments, a communication gap has developed between parents and children over time. The new generation of Turks who were born, raised, educated and socialized in Germany are being transformed into a bilingual, now multilingual and multicultural life. In this context, the new generation of Turks gets a greater share of the language and culture of the ruling society and goes through a new process of identity change. This change arises as an inevitable consequence of equal opportunities, shaping the search for a new identity and determining the phenomenon of belonging.

In this study, the process of bilingualism, multilingualism, multiculturalism and the new dialect „Kanak“ lived by the Turks, who will be referred to as „European Turks“ in the future, in the 60th Anniversary of Migration to Germany were examined.

Keywords: Germany, immigration, bilingualism, multilingualism, multiculturalism, mother tongue, “Kanak”

GİRİŞ

Türkler, tarihin akışı içinde dünyaya dağılmış ve bulundukları toprakları yurt edinmiştir. Yerleştikleri yerlere kendileriyle birlikte taşıdıkları milli ve manevi değerlerini farklı kültürlerle etkileşim içinde günümüze kadar muhafaza etmişlerdir. Yaşadıkları coğrafyalara göre zamanla yeni kültürel oluşumları meydana getiren Türkler günümüzde dünyanın pek çok ülkelerinde azınlık olarak varlıklarını sürdürmektedir. Bugün uluslararası alanda kullandığımız „Türk Dünyası“ kavramı aynı boy ve soya mensup olup dünyanın farklı coğrafyalarını yurt edinmiş kadim tartihten gelen din, dil, kültür, töre, gelenek ve görenekleri ile ortak değerlere sahip topluluklara verdiğimiz isimdir. 21. Yüzyılda „Türk Dünyası“ kavramı içine yeni bir kimlik olarak „Avrupalı Türkler“ de dâhil olacaktır. Gelecekte bölgesinde ve dünya mikyasında kabul görecek olan Türk kökenli azınlıklar değişim yolunda ilerlemektedir. Hızla gelişmekte olan küreselleşme Avrupa ülkelerinde yerleşik yaşayan Türklerin giderek uluslararası alanlara yayılmasına da zemin hazırlamaktadır. Avrupa’daki Türk kökenli azınlıklar; bilim insanı, politikacı, girişimci, öğretmen, memur, öğrenci, sporcu, sanatçı ve toplumun farklı alanlarında görev alan nitelikli insanlar yaşadıkları ülkelerden kazandıkları başarı ve deneyimlerini hem yaşadıkları yerde ortaya koymakta, hem de uluslararası alana taşımaktadır. Özellikle ABD ve Batı Avrupa ülkelerinde nitelikli pek çok Türk kökenli insanlar sessiz sedasız başarılı çalışmalarını sürdürmektedir. Örneğin Covid-19 sürecinden önce kimsenin tanımadığı BioNTech'in kurucuları 19 Eylül 1965 Hatay doğumlu Prof. Dr. Uğur Şahin ve 6 Mart 1967 Siegen doğumlu eşi Dr. Özlem Türeci Almanya’da haber olduktan sonra bir anda dünyanın dikkatleri bu genç çiftin üzerinde toplandı. İlk bakışta büyük bir başarı olarak görülen bu oluşum aslında din, dil, kültür ve aidiyet konusunda çok fazla olumsuzlukları da içinde barındırmaktadır. Türkler Alvrupa’da kalıcı yaşamaya başladıktan sonra yerleştikleri ülkelerin dil, kültür ve zihniyetini benimsemeye de başlamışlardır. Almanya’ya işçi olarak göç eden birinci kuşağın yaşadıkları dil ve uyum problemlerini ikici kuşak büyük ölçüde yaşamamıştır. Üçüncü ve dördüncü nesil ise bu durumun aksine, kendi anadili ve kültürü üzerinde uyumsuzluk yaşamaya başlamıştır. Beşinci kuşaktan itibaren gelişmeler yerini asimilasyon sürecine bırakacaktır. Bu süreçte „Avrupalı Türkler“ olarak yeni bir kimlik ortaya çıkacaktır. Yabancı ülkelere göç eden azınlıkların yaşadıkları ülkelerde dünyaya gelen nesiller, küreselleşmenin getirdiği çok yönlü etkilerle birlikte karşımıza „çok dillilik” ve “çok kültürlülük“ kavramını çıkarmıştır. İkinci kuşak kendini tam olarak ne Almanya’ya, ne de Türkiye’ye ait görmemektedir. Bu nedenle iki dillilik, iki kültürlülük ve iki kimlik yumağı içinde bocalamaktadır. Yeni nesiller, yaşadığı ülkenin dil ve

kültüründen daha fazla pay aldıkları için onlar giderek kök kültürlerinden kopmaya başlamıştır. Bu gelişimin etkileri Türk azınlıkların hayatında değişim olarak kendisini gösterecektir.

GÖÇÜN TANIMI

İnsanların, ferdi veya kütlevi olarak bir yerden başka bir yere geçici ya da kalıcı olarak taşınmasına göç diyoruz. *„Mekân değiştirme eylemi olan „GÖÇ" kavramı „iç ve dış göç" olarak ikiye ayrılır: Ülke içinde yer değiştirme „İç Göç", ülke dışına taşınma ise „Dış Göç" olarak tanımlanır. İç ve dış göçleri meydana getiren ana etkenler sosyo–ekonomik, sosyo–psikolojik ve sosyo–kültürel olarak özetlenebilir. Sosyo–ekonomik göçler; yoksulluk ve yoksulluğa bağlı sebeplerle ortaya çıkan toplumsal göç hareketleridir. Sosyo–psikolojik göçler; iç savaş, terör, etnik ayrımcılık, toplumsal ve siyasi baskı, dışlanma, fırsat eşitsizliği gibi nedenlere bağlı olarak yaşanan göçlerdir. Sosyo–kültürel göçler; ileri toplumların gelişmemiş ülkeler üzerindeki toplumsal etkilerine bağlı olarak yaşanan göçlerdir. Örneğin ABD, İngiltere, Almanya, Fransa vb. Avrupa ülkelerinin, gelişmemiş veya az gelişmiş ülkeler üzerindeki etkisi küresel ölçekte göç hareketlerine neden olmaktadır.* (İnaltekin:2021, S. 42-54)

Kalıcı olan dış göçler din, dil, kültür ve genetik değişim sonucunda zamanla asimilasyona yol açan göçlerdir. Dış göçe katılan ve hâkim toplum içinde yaşayan azınlıkların asimilasyon süreci anadilinin kaybı ile başlar. Dil ve kültür etkileşimi, azınlıkların asimilasyon sürecini hızlandırmaktadır. Bu süreç yeni nesillerin, hâkim toplumun kültüründen giderek daha fazla pay alması anlamına gelmektedir. Anadilinin kaybı ile birlikte dilin barındırdığı bütün değerler de kaybolmaktadır. Binaenaleyh bu süreçte, azınlıkların asimile olmaları kaçınılmazdır. *„Asimilasyon süreci psikolojik, kültürel, biyolojik ve inanç şeklinde dört aşamalı olarak gerçekleşmektedir:*

1. Kültürel asimilasyon; anadili ve dilin temsil ettiği değerleri kaybetmek.

2. Biyolojik asimilasyon; yabancılarla yapılan evliliklerle genlerin karışması.

3. Psikolojik asimilasyon; hâkim toplum tarafından dışlanmak, ayrımcılığa ve toplumsal baskılara maruz kalmak.

4. İnanç bağlamında ortaya çıkan asimilasyon ise dini inanca bağlı olarak tüm milli ve manevi değerlerin inanç olma özelliğini kaybetmesi ile sonuçlanan köklü bir değişimin adıdır. (İnaltekin:2021, S. 42-54)

ALMANYA'YA İLK İŞÇİ GÖÇÜ VE ALMANYA'DA DÖRDÜNCÜ NESİL TÜRKLER

Türkiye ─ Almanya arasında, 31 Ekim 1961'de başlatılan işçi alımı sözleşmesi her iki ülke için de 20. yüzyılın yakın tarihinde en önemli işçi göçü olarak yaşanmıştır. 60 yıl önce 2500 Türkün gittiği Almanya'da bugün 1,6 milyon Alman, 1.4 milyon T.C. vatandaşı olmak üzere üç milyon Türk yaşamaktadır. *"2021 yılı verilerine göre Almanya'da 2.750 000 Türk kökenli göçmen yaşıyor."* (Bundesamt:2022) *"2021 yılı verilerine göre Almanya'da 1.458.360 T.C. vatandaşı yaşıyor."* (Statista:2010-2021) 60 yıl sonra bugün dördüncü neslin dünyaya geldiği Almanya'da *„Misafir işçi"* durumundan kalıcı yaşama geçen Türkler 21. Yüzyılda *„Avrupalı Türkler"* olarak yeni bir kimlik kazanma yolunda hızla ilerlemektedir. Söz konusu yeni kimlik, Türklerin asimilasyon sürecini tamamlaması ile ortaya çıkacaktır. Almanya'da doğup büyüyen yeni nesilerin, birinci kuşak ile bağlarının kopması sonucu anadillerini ve dilin temsil ettiği tüm dini, milli ve kültürel değerleri yavaş yavaş kaybetmektir. Yeni nesil Türkler din, dil, kültür ve aidiyet konusunda birinci kuşak Türklerden beslenmektedir. Ancak Türkiye'ye kesin dönüş yapan ve vefat eden birinci kuşakla bağların kopması ile yaşadığı ülkenin kültüründen daha fazla pay almaktadır. Bu durum Avrupa'da *„Entegrasyon"* olarak kabul edilse de gelişmeler sadece *„uyum sağlamak"* olarak kabul edilebilecek kadar masum değildir. Bilimsel olarak yabancı kültürden etkilenme oranı kadar, bireyin kendi kültüründen ödün vermesi anlamına gelmektedir.

ANA TOPLUMLARIN AZINLIKLARI TANIMLAMASI

İnsanlık tarih boyunca, kendilerinden olmayan azınlıkları aşağılayıcı ve öteleyici sıfatlarla tanımlamıştır. *"Örneğin Eski Yunanda „Barbar", Araplarda „Behime", Ruslarda „Çurka" (kara kafalı) şeklinde adlandırılmıştır. Almanlar geçmişte Polonyalıları „Polaka", İtalyanları „Spaghetti", „Spaghettifresser", Arap ve Farsları „Kameltreiber" olarak aşağılayıcı sıfatlarla tanımlamışlardır."* **(Nakiboğlu:2020, s.20)** 31 Ekim 1961'de Türk işçi göçü ile başlayan süreçle birlikte *"Türkler için*

„Kanake“, „Kümmeltürke“ ve „Knoblauchfresser“ sıfatları yakıştırılmıştır. Cinsiyet ve inanç ayrımı bağlamında Müslüman kadınlar için ise „Kopftuchmädchen“, „Kopftuchfrau“, „Gesichtsschleier“, „Burkas“ ve „Zündstoff“ deyimleri kullanılmıştır. „Kanake“ tanımlaması, Alman toplumunun „Etnik Serseri“ anlamında „kışkırtıcı ve tahrik edici“ olarak Türklerin göçmen kimliğini pekiştirmek için kullandıkları bir deyimdir. 1979-1987 yılları arasında Almanya'da yaşayan Cem Karaca Almanların, Türkler için aşağılayıcı sıfat olarak kullandıkları „Kanake“ tanımlamasına tepki olarak 1984 yılında „Die Kanaken“ albümünü çıkartmıştır.” **(Nakiboğlu:2020, S. 83)** 1990'lara kadar gündemde kalan „Kanake“, „Kümmeltürken“, „Knoblauchfresser“ ve „Ausläder“ gibi ötekileştirici tanımlamalar günümüzde yerini „Migranten“, „Einwanderer“, „Zuwanderer“, „Internationale Mobilität“ gibi daha yumuşak deyimlere bırakmıştır.

KÜLTÜREL ETKİLEŞİMİN DİLE YANSIMALARI VE „KANAK SPRAK'IN“ DİL OLMA SÜRECİ



„GASTARBEITERDEUTSCH“

„Misafir işçi Almancası“ demek olan „Gastarbeiterdetsch“ Türklerin ilk yıllarda geri dönüşümlü (rotasyon) işçi olarak Almanya'ya gidişinden sonra edebiyata girmiş bir kavramdır. Geri dönüşümlü anlaşmanın iptalinden sonra Almanca bilmemek ciddi sorun haline gelmiştir. Türkler, uzun yıllar dil eksikliğini beden dili ve kendi geliştirdikleri yöntemlerle çözmeye çalışmışlardır. Bu süreçte ortaya çıkan Almancaya „Gastarbeiterdetsch“ yani „Misafir işçi Almancası“ denilmiştir. Türkler, isteklerini anlatmak için uzun yıllar taklitler yaparak ve beden dilini kullanarak yaşadıkları zorlukların üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Örneğin; *"yumurta almak için tavuk gibi gıdaklamak, bal için vızıldamak, meleyerek et almak"* **(Nakiboğlu:2020, S. 57)** süt isterken inek sesi çıkartmak gibi birçok örnekleri sayabiliriz. İlginç bir tercümanlık örneği; trafik kazası yapan Türke tercümanlık yapmaya çalışan bir başka Türkün, kazaya sebebiyet veren Alman'a: *„warum da neden geri geri kommen türkische kollegenin arabasına çarptın?“* (İnaltekin:2021, S. 42-54) demesi Türklerin, 60 yıllık göç sürecini hangi zorluklarla geride bırakarak bu günlere geldiklerini anlatması bakımından kayda değer bir örnektir.

„KANAKE“ TÜRKLERİN TEPKİ DİLİ „KANAK SPRAK“ VEYA „KIEZDEUTSCH“

Almanya'nın başkenti Berlin'in „Kreuzberg“ semtinde gettolaşmış birinci kuşak Türklerin maruz kaldıkları aşağılayıcı sıfatlara tepki olarak ikinci kuşak Türk gençlerin, babalarının konuştuğu bozuk Almanca ile ortaya çıkarttıkları yeni lehçe „Kanakça“ günümüzde Almanya başta olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinde kendine yeni bir dil bilimi alanı oluşturmuştur. Dil bilimcilerin dikkat merkezinde olan „Kanakça“, farklı etnik kökenlere mensup azınlıkları bir arada tutan ve temel dayanışma gücü oluşturan yeni bir lehçedir. Dil bilimcilerin, „Kanak Sprak“ veya diğer adıyla „Kiezdeutsch“ olarak adlandırdıkları yeni lehçe Almanca, birinci nesil Türklerin dil kuralları dışında Berlin gettolarında konuştukları düzensiz Almancayı tanımlayan bir kavramdır. Önce Berlin'de etkisini gösteren „Kanak Sprak“ akademisyen, yazar, sanat ve siyaset çevrelerinin dikkatini çekmiş, Türk kökenli yazarlar ve Alman dil bilimciler farklı disiplinlerde çalışmalar yapmıştır. Bu alanda yayınlanmış çok sayıda kitap, makale ve sözlükler mevcuttur. İkinci kuşak Türk gençlerin dili „Kanak Sprak“ günümüzde Almanya başta olmak üzere Avusturya, İsviçre ve diğer AB ülkelerine kadar etki alanını genişletmiş, Türkler başta olmak üzere Balkan kökenli, Arapça dilli azınlıkların yanı sıra Alman, Polonyalı ve Rus gençlerin de konuştuğu dile dönüşmüştür.

„KANAK SPRAK'IN“ ÖZELLİKLERİ

„Kanak Sprak“ dil kurallarını tanımayan, sözcük gücüyle kısa anlatım demektir; ne tek anlatımlı Türkçe, ne de Almancadır. Komik olduğu kadar isyan eden, muhatabını ayağa kaldıran ifadeleriyle şehirden şehre farklılıklar arz eden melez bir dil karmasıdır. Dil bilimcilerin „Kanak Sprak“ veya diğer adıyla „Kiezdeutsch“ olarak adlandırdıkları bu yeni lehçe birinci nesil Türklerin Almancası olarak da kabul

edilir. Ancak "Kanakça" konuşan gençler Almancayı anadilleri gibi konuşuyor olmalarına rağmen Türkler için „eğitimsiz, görgüsüz ve yanaşma" anlamında kullanılan „Kanake" deyimine karşılık tepki dili olarak gençler Almancayı düzensiz, kaba ve dil kuralları dışında konuşmaktadır. Türklerin geliştirdiği „Kanak Sprak" kavramı, geçmişte Türkler için hakaret içerikli kullanılan "Kanake" deyimini çağrıştırdığı için Alman dil bilimciler tarafından „Kanak Sprak" yerine „Kiezdeutsch" (Kırık Almanca) kavramı kabul görmüştür.

"Almanya'da 1980'lerden sonra özellikle ikinci ve üçüncü nesil Türkler arasında yeni bir dil modası türemiştir. Bu dil varyasyonu birçok şekilde adlandırılır. Kısaca "Kanak Sprak" olarak adlandırılan bu dil, aynı zamanda "Türklerin Almancası", "Karışım Dili", "Külhanbeyi Dili", "Türk Argosu", "Getto Dili" veya "Türk Vuruşu", "Multikultisprache"(Çok kültürlü dil) gibi daha başka adlarla da ifade edilmektedir." **(Nakiboğlu:2020, S. 164)**

"KANAKÇA'NIN" FARKLI KAVRAMLARI



Sayılar	Zamir ve Fiil Çekimleri
1= eins 20=swansisch	Ich →(isch) mach
2= swei 30=dreissisch	Du →(du) machst
3= drei 40=vierssisch	Er →(dem) macht
4= vier 50=fumpfssisch	Sie →(dem) macht
5= fumf 60=sekssisch	Es →(dem) macht
6= sechs 70=sibbsisch	Wir →(wirn) machtem
7= siebm 80=aksisch	Ihr →(ihrm) macht
8= akt 90=neunsisch	Sie →(dem) machtem
9= neun 100=undert	
10= sehn 132=undertsweiundreissisch	

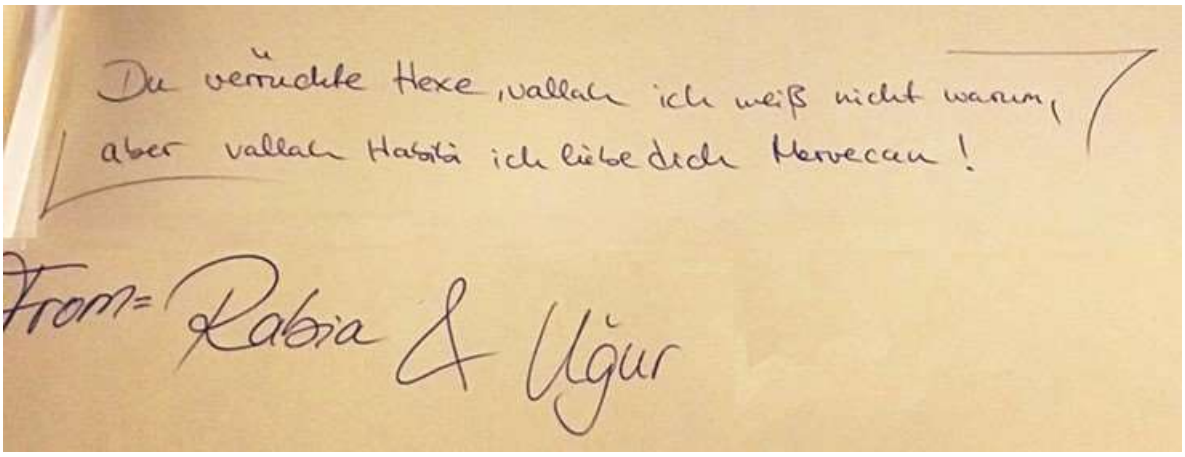
(Nakiboğlu:2020, S. 121)

Meryem Nakiboğlu'nun, "Kanakça" üzerine Berlin'de yaptığı saha araştırmasını içeren *"Almancı" Gençlerin Dili Kaynakça"* kitabı bu alanda Türkiye'de yayınlanmış ilk ve en kapsamlı kaynak çalışmadır.

"KANAKÇA" CÜMLELER

Kanakça	Türkçe
Ne is, „moruk“?	Doğru telaffuz; (Hallo mein Freund, wie geht es Dir? *(Merhaba arkadaşım, nasılsın?))*
Ey, Alder. Is' ja hamma	Ey ahbap mükemmel
Isch geh nachher Aldi	Sonra Aldi'ye gideceğim
Ey Alder, isch mach disch Messer, ischwör!	Ey ahbap, yemin ederim seni bıçaklarım!
Alder, weissu wie isch mein?	Ahbap, ne demek istediğimi alıyor musun?
Isch mach disch Krankenhaus!	Seni hastanelik ederim
Der Türkenslang, „lan“, bring mir bei	Bana Türkçe "lan" argosunu öğret
„Selam“ isch wil heis „çay“ bring mir	Selam kaynar çay istiyorum, getir bana
Lassma Moritzplatz aussteigen!	Moris meydanında inelim
Morgen ich geh Schule, „lan“	Sabah okula gideceğim "lan"

İLGİNÇ BİR HATIRA YAZISI



Almanca, Arapça ve İngilizce kelimelerden oluşan yukarıdaki cümleler, genç bir Türk çiftin hatıra defterinden alıntıdır. Yeni nesil Türklerin iki dillilikten çok dilliliğe geçtiğini gösteren bu alıntıda Türkçenin kullanılmamış olması son derece düşündürücüdür. Bu örnek bize Türkçenin, yeni nesil Türklerin hayatında „anadili“ olmaktan çıktığını göstermesi bakımından çarpıcıdır:

- *„Du verrückte Hexe, vallah ich weiß nicht warum, aber vallah Habibi ich liebe dich Mervecan! From = Rabia & Uğur“*
- (Seni çılgın cadı, vallahi bilmiyorum neden, fakat vallahi seni seviyorum Mervecan!

Rabia & Uğur'dan) (İnaltekin:2021, S. 42-54)

ANADİLİ, İKİ DİLLİLİK, ÇOK DİLLİLİK VE ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK



Aygül Özkan (CDU)

"Aşağı Saksonya Eyaleti, Sosyal İşler,

Kadın, Aile, Sağlık ve Uyum Eski Bakanı" (2010-2013) (Özkan:2010)

Yabancı ülkelere göç eden azınlıkların yaşadıkları ülkelerde dünyaya gelen nesilleri, küreselleşmenin getirdiği çok yönlü etkilerle birlikte karşımıza „çok dillilik ve çok kültürlülük" kavramını çıkarmıştır. „Çok dillilik ve çok kültürlülük" kavramının etkileri toplumun bütün katmanlarında kendisini göstermektedir; sanat, edebiyat, müzik, sinema, tiyatro, spor, siyaset ve ticarete kadar hayatın her alanında „çok dilli ve çok kültürlü" oluşumu görmekteyiz. Üçüncü nesil Türklerin sorunu olarak ortaya çıkan „İki Dillilik" üzerine pek çok araştırma yapılmıştır. Bilimsel çalışmalar göstermiştir ki dil eğitiminin kalıcı etkisi anadilini koruyarak ve okul öncesi eğitimle mümkün olabilir. Anadilinin pasifleşmesi veya işlevsiz hale gelmesi bireyin dil edinme başarısını engelleyecektir. Zira bireyin yabancı dil edinimi ancak anadilini koruyarak mümkün olmaktadır. Velilerin yeterli Almanca bilmemesi bireyin dil kazanımını başarısız kılamaktır. Alman devletinin göçmen azınlıklardan Almancayı kamusal alanlarda, sosyal hayatta ve aile içinde konuşma dili olarak kullanmaları gerektiği yönündeki talepleri göçmenlerin ikinci dil kazanımını olumsuz yönde etkilemektedir. Dil bilimi açısından ikinci dil, şartlandırma ve anadilini kaybederek sağlanamaz. „İki Dillilik" olgusu ancak müfredat ve teşvik edici yardımcı yöntemler kullanılarak sağlanabilir. Yabancı ülkelere göç eden azınlıkların yaşadıkları ülkelerde dünyaya gelen nesilleri, küreselleşmenin getirdiği çok yönlü etkilerle birlikte karşımıza „asimilasyon" kavramını çıkartmaktadır.

60 YILDA NELER OLDU?

Türkler, yaşanan her türlü olumsuzluklara rağmen 60 yıllık göç tarihinde beklenenin ötesinde büyük başarılar elde etmiştir.

ALMANYA'DA TÜRK KÖKENLİ BAKANLAR

"Üç kadın-bir büyük umut"

		
Bilkay Öney (SPD) **Baden-Württemberg Eyaleti Uyum Eski Bakanı** **(2011-2016)**	**Aygül Özkan (CDU)** **Aşağı Saksonya Eyaleti, Sosyal İşler, Kadın, Aile, Sağlık ve Uyum Eski Bakanı (2010-2013)**	**Zülfiye Kaykın (SPD)** **Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti Çalışma, Entegrasyon ve Sosyal İşler Eski Bakanı ve Entegrasyondan Sorumlu Devlet Sekreteri** **(2010-2013)**

(Öney:2016) **(Özkan:2010)** **(Kaykin:2019)**

ALMANYA'DA TÜRK KÖKENLİ MİLLETVEKİLLERİ

Aydan Özoğuz (SPD) *	**Ekin Deligöz, (Bündnis 90/Die Grünen) ***
Cansel Kızıltepe, (SPD)	**Cem Özdemir (Bündnis 90/Die Grünen)**
Feleknas Uca (SPD)	**Özcan Mutlu, (Bündnis 90/Die Grünen)**
Gülistan Yüksel, (SPD)	**Azize Tank, (Die Linke) ***
Mahmut Özdemir, (SPD)	**Sevim Dağdelen, (Die Linke)**
Metin Hakverdi, (SPD)	
Cemile Giousouf (CDU) *	
Cemile Yusuf, (CDU)	

* SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands); Alman Sosyan Demokrat Partisi

* CDU (Christlich Demokratische Union); Hıristiyan Demokrat Birliği

* (Bündnis 90/Die Grünen); Birlik 90/Yeşiller

* (Die Linke); Sol Parti **(İnaltekin:2021, S. 42-54)**

ALMANYA'DA TÜRK KÖKENLİ FUTBOLCU



Alman Milli Takımı onur mükafatı: Eski Federal Cumhurbaşkanı Joachim Gauck, Mesut Özil ve Şansölye Angela Merkel **(Hölter:2018)**

ALMANYA'DA TÜRK KÖKENLİ GİRİŞİMCİLER 2019 – 2025

Almanya'da Basşarılı Türk Girişimciler	2019	2025
Almanya'da Türk kökenli girişimci sayısı	103.000	130.000
Yıllık yatırım hacmi	12 milyar Euro	16 milyar Euro
İstihdam edilen işçi sayısı	500.000	750.000
Yıllık ciro	50 milyar Euro	70 milyar Euro

(İnaltekin:2021, S. 42-54)

SONUÇ

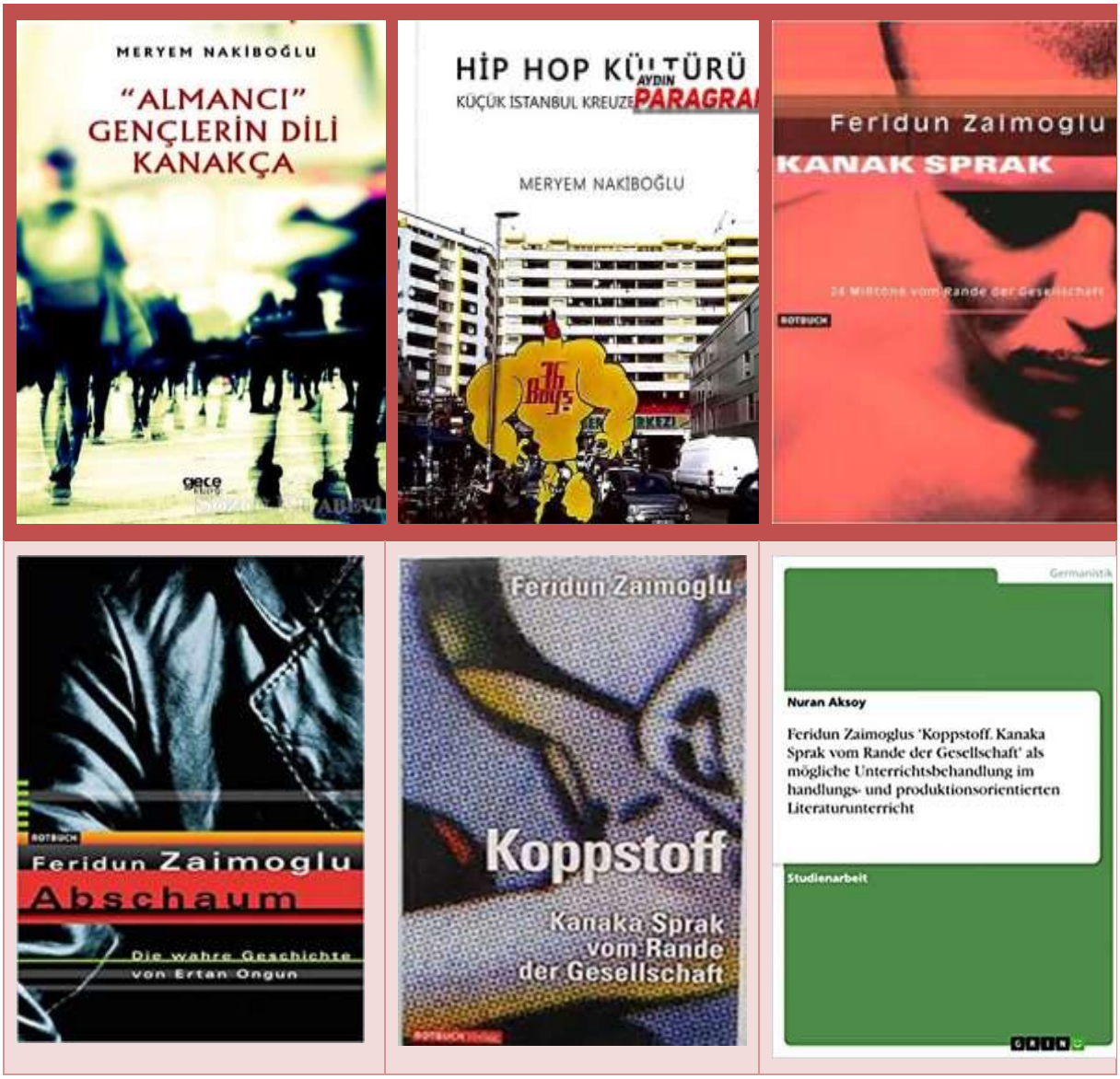
1980'li yıllarda tepki dili olarak Berlin gettolarında doğan „Kanak Sprak" ismini hakaret sözcüğü olan (Kanake) deyiminden almış olması son derce anlamlıdır. Göçmen kökenli gençler hâkim topluma karşı tepkilerini ve farklılıklarını, geliştirdikleri dil ve giyim tarzı ile abartılı bir biçimde göstermektedirler. Konuştukları bu dil onların varlıklarının, sosyo-kültürel kimliklerinin itiraz göstergesidir. Onlar uzun yıllar bir yeraltı kanunu geliştirdiler ve kendi jargonlarıyla konuşuyorlar. „Kanak Sprak" gizli kodları ve işaretleri olan argo ve harmanlama bir dildir.

„Kanak Sprak", *„35 yıllık genç bir dildir. Bu dili kullananların üst yaş sınırı bellidir. Elli yaşındaki birinden bu dili işitmek mümkün değildir.* „Kanak Sprak", *gençler arasında konuşulan popüler bir dildir. Giderek de yayılmaktadır, bunu dikkate almak gerekir. Alman yazar Michael Freidank:* „Gelecekte işverenler, iş başvurusu yapanların CV'sinde İngilizce ve bilgisayar kullanma özelliklerinin yanında belki de „Kanak Sprak" dilini de, yazılı ve sözlü olarak isteyeceklerdir." **(Freidank:2001, S. 5)**

„Kanak Sprak", dil bilimcilerin uykusunu kaçırmaya devam ediyor diyebiliriz. Prof. Dr. Heike Wiese ve bazı dil bilimciler göçmen gençlerin konuştuğu „Kanak Sprak" kavramını „Kiez-Sprache" ve „Krass Reden" olarak da isimlendirmektedir. Wiese, bütün çalışmalarında „Kanak Sprak" dilini „Kiezdeutsch" olarak tanımlamaktadır. „Kanakça", hangi adla anılırsa anılsın edebiyata girmiş, birçok araştırmaya konu olmuş ve olmaya da devam etmekte olan azınlık lehçesidir. Bu dil artık Rap, SMS, reklam, stand-up gösterileri, film, tiyatro, masal ve radyo programlarında kullanılmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma

bize şu gerçeği göstermiştir: Azınlıkların, çok dilli ve çok kültürlü hâkim toplum içinde kimliklerini kaybetme korkusu ile dillerini, inaçlarını, kök değerlerini ve kültürlerini korumak için mütemadiyen mücadele ediyorlar. Ancak azınlıkların, hâkim toplum içinde yaşadıkları iki dillilik, çok dillilik ve çok kültürlülük harmanında kimliklerini kaybetmeleri ve tedricen asimile olmaları kaçınılmaz olacaktır.

„KANAKÇA“ KİTAP VE SÖZLÜK YAYINLARI



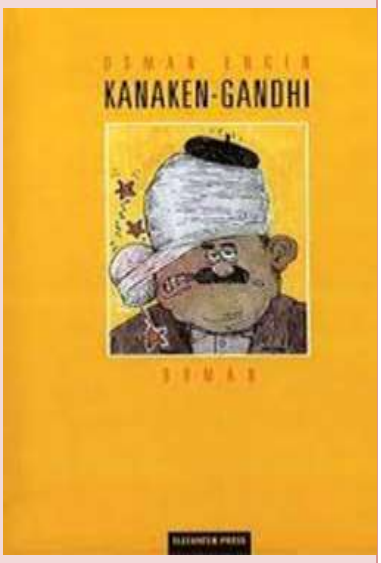

Heike Wiese
Kiezdeutsch
Ein neuer Dialekt entsteht
Lassma Kino gehn.
Ich frag mein Schwester.
Die guckt so zu dir so.
beck'sche reihe


Uwe Hinrichs
MULTI
KULTI
DEUTSCH
Wie Migration die deutsche Sprache verändert
C.H.Beck


DAVID HÜNLICH
Von ›Gastarbeiterdeutsch‹ zu ›Kiezdeutsch‹
Morphosyntax im Wandel
ORALINGUA
IDS


Studien zur Deutschen Sprache
IDS
Inken Keim
Die „türkischen Powergirls"
Gunter Narr Verlag Tübingen


dtv
Osman Engin
Oberkanakengeil
Geschichten aus dem deutschen Alltag


KANAKEN-GANDHI


Michael Freidank
Durchmogeln auf Kanakisch
Isch geh Schule wie isch Bock hab
Eichborn. Der Verlag mit der Fliege.


Michael Freidank
Flirten und Baggern auf Kanaki
Dem Tuss fick isch!


Michael Freidank
Grund- und Aufbauwortscha Kanakisch
Eichborn. Der Verlag mit der Fliege.
Was guckst Du? Bin isch Kino, oder was?!







KAYNAKÇA

Abendblatt. (2010, Nisan 27). *Hamburger Abendblatt*. Eylül 05, 2022 tarihinde www.abendblatt.de: https://www.abendblatt.de/region/article107685832/Ayguel-Oezkan-wird-vereidigt.html adresinden alındı

Bundesamt, S. (2020). *Ausländische Bevölkerung. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters (AZR).* Bonn: Bundesamt. Eylül 05, 2022 tarihinde https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61631/auslaendische-bevoelkerung-nach-staatsangehoerigkeit/ adresinden alındı

Bundesamt, S. (2022). *Bevölkerung mit Migrationshintergrund.* Bundesamt. Wiesbaden: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung 2022. https://www.demografie-portal.de/DE/Fakten/bevoelkerung-migrationshintergrund.html adresinden alındı

Ehrenstein, C. (2010, Ekim 20). *Die Welt*. Eylül 05, 2022 tarihinde www.welt.de: https://www.welt.de/politik/deutschland/article10437656/Zuwanderer-zeigen-Zunge-und-werben-fuer-Deutsch.html adresinden alındı

Freidank, M. (2001). *Kanakisch-Deutsch.* Frankfurt am Main , Almanya: Eichborn AG.

Hochdeutsch, K. L. (2022, Eyulül 05). *RP Digital GmbH*. Eylül 05, 2022 tarihinde www.rp-online.de: https://rp-online.de/kultur/kleines-lexikon-kiezdeutsch-hochdeutsch_iid-14347051#2 adresinden alındı

Hölter, K. (2018, Temmuz 23). *Der Spiegel*. Eylül 05, 2022 tarihinde www.spiegel.de: https://www.spiegel.de/panorama/bundeskanzlerin-angela-merkel-aeussert-sich-zum-ausstieg-von-mesut-oezil-aus-der-nationalelf-a-00000000-0003-0001-0000-000002647366 adresinden alındı

İnaltekin, A. (2021, Kasım 11). Göçün 60. Yılı Türklerin Almanya'ya Katkıları ve Kültürel Geleceği. *(SDE) Strateji Düşünce Enstitüsü Dergisi*, 42, 54.

İnaltekin, A. (2021, Kasım 11). Göçün 60. Yılında Türklerin Almanya'ya Katkıları ve Kültürel Geleceği. *Strateji Düşünce Enstitüsü Dergisi*, 42-54.

İnaltekin, A. (2021, Kasım 11). İnaltekin, A. (2021, 11 11). Göçün 60. Yılı Türklerin Almanya'ya Katkıları ve Kültürel Geleceği. *(SDE) Strateji Düşünce Enstitüsü Dergisi*, 42 54.

Kaykin, Z. (2010, Nisan 15). *Frankfurter Rundschau*. www.fr.de: https://www.fr.de/politik/deutsch-tuerkin-verstaerkt-nrw-schattenkabinett-11638212.html adresinden alındı

Nakiboğlu, M. (2020). *Almanya'daki Göçmen Gençlerin Dili Kanakça.* Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi.

Nakiboğlu, M. (2020). *Almanya'daki Göçmen Gençlerin Dili Kanakça.* Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi.

Nakiboğlu, M. (2020). *Almanya'daki Göçmen Gençlerin Dili Kanakça.* Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi.

Nakiboğlu, M. (2020). *Hip Hop Kültürü: Küçük İstanbul Kreuzberg ve 36 Boys.* Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.

Öney, B. (2016, Mayıs 12). *Bundesrat*. Eylül 05, 2022 tarihinde www.bundesrat.de: https://www.bundesrat.de/SharedDocs/personen/DE/laender-ausgeschieden-mediathek/bw/oeney-bilkay.html adresinden alındı

Statista. (2010-2021). *Anzahl der Ausländer aus der Türkei in Deutschland von 2001 bis 2021*. Hamburg: Statista. Eylül 05, 2022 tarihinde https://de.statista.com/statistik/daten/studie/152911/umfrage/tuerken-in-deutschland-seit-2001/ adresinden alındı

AVRUPA'YA GÖÇ ETMİŞ TÜRKLERİN ANADİLİ VE KÜLTÜREL GELECEĞİ (ALMANYA ÖRNEĞİ)

NATURE AND CULTURAL FUTURE OF TURKS IMMIGRANT TO EUROPE (EXAMPLE OF GERMANY)

Meryem NAKİBOĞLU

Doç. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakülltesi- Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü

ORCID ID: 0000 0002 1892 1620

ÖZET

İşte, okulda, sokakta Almanca, evde yarı Almanca, yarı Türkçe. Yeterli derecede Almanca bilmeyen birinci kuşak ebeveynler, artık çocukları ve torunları ile ev ortamında Almanca konuşuyorlar. Almanya'ya Göçün 60. Yılında Türklerin anadili ve kültürel geleceğini bu cümlelerle özetleyebiliriz. OECD tarafından yapılan bir çalışma göçmenlerin hayatında Almancanın anadili yerine geçtiğini göstermiştir. Bu durum sadece Almanya için değil Türk göçmenlerin yerleşik olarak yaşadıkları tüm ülkeler için geçerlidir; Fransa, Hollanda, Belçika, Avusturya, İsviçre, Danimarka, İngiltere, Amerika, Avustralya ve başka ev sahibi ülkelerde yaşayan göçmen Türklerin hayatında o ülkenin dili yüksek oranda yer tutmaktadır. Örneğin OECD tarafından yapılan "Ana dili" çalışmasında Almanya'da göçmenlerin yüzde 36'sı anadilleri olsa da evde Almanca konuşuyor. Her şeyden önce "Anadili" tanıtımının tam olarak ne olduğunu tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Bireyin dünyaya gelişinden itibaren ebeveyn tarafından bireye kazandırılan dil "Anadili" (Miras dil), bireyin yaşadığı toplumda iletişim dili olarak konuştuğu hâkim dil ise "Ana dil" olarak tanımlanmaktadır. "Ana dil" bireyin, sadece doğuştan itibaren ilk dil olarak öğrendiği değil, daha geniş anlamda bireyin çocukluktan itibaren eğitim, iş ve sosyal hayatta iletişim dili olarak kullandığı dil şeklinde belirlenmektedir. Almanya'da doğmuş ikinci nesil Türklerin "Anadili" Türkçe olsa da, iletişim dili olarak "Ana dilleri" Almancadır. İletişim dili uyum için bir ön şart olmalı mıdır? Bu soru üzerinde yoğunlaşan sosyo-politik, sosyo-kültür ve sosyo-linguistik tartışmalar yeni arayışlara yöneltmiştir. Türklerin göç geçmişinin sonuçları sosyo-politik, sosyo-kültür ve sosyo-linguistik olarak çok boyutlu etkilerini göstermiştir. Türklerin aidiyet duygusu, kültürel değişimi ve "Anadili" üzerinde büyük ölçüde farklılaşma olduğu gözlenmektedir. Anadil, bireyin kimliğini, aidiyet duygusunu, aidiyet, kültür mirasını temsil etmektedir. Küreselleşme ile birlikte yaşanan çok dilli ve çok kültürlülük özel hayatın yanında iş, eğitim ve sosyal yaşamın bir parçası olmuştur. Küreselleşen dünyada dil becerilerinin toplumsal hayata değer kattığı tartışılmazdır. Bununla birlikte, bireyin her iki dili yeterli seviyede konuşması ve diller arasında "geçiş yaparak" günlük yaşamda her iki dili de kullanabiliyor olması gerekmektedir. Zira bireyin "Anadili" kök değerlerini koruma, "Ana dili" ise hâkim toplum içindeki yaşamını sürdürme aracıdır. Azınlıkların miras dilini kaybetmesi, dilin temsil ettiği kültürel mirası kaybetme ve sonuç olarak asimile olma riskini de beraberinde getirecektir. Bu sonuç, ikinci nesilden itibaren göçmen Türkler üzerinde olumsuz bir etkiye yol açacaktır.

Tebliğin amacı, Avrupa'ya göç etmiş Türklerin iki dillilikten çok dilliliğe geçiş sürecinde yaşadıkları anadili ve kültürel değişimi Almanya örneği ile ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Miras Dili, Ana Dil, Göç, Kültür Değişimi, Almanya.

ABSTRACT

German at work, at school, on the street, half German, half Turkish at home. First-generation parents who do not speak German well enough speak German at home with their children and grandchildren. With these sentences we can summarize the Turkish mother tongue and cultural future on the 60th anniversary of immigration to Germany. A study by the OECD has shown that German is replacing the

official language in the lives of immigrants. This applies not only to Germany, but to all countries in which Turkish immigrants live; The language of this country holds a high place in the lives of immigrant Turks living in France, the Netherlands, Belgium, Austria, Switzerland, Denmark, England, America, Australia and other western countries. According to the “official language” study by the OECD, 36 percent of immigrants in Germany speak German at home even though they have their own mother tongue. First of all, it is of great importance to determine exactly what the ‘native language’ promotion is. The language acquired by the parents from the birth of the individual is defined as the "mother tongue" (heritage language) and the dominant language spoken by the individual as the language of communication in the society in which he lives is defined as the "official language". “Mother tongue” is defined not only as the first language learned by the person from birth, but also as the language that the person has used since childhood to communicate in education, work and society. Although Turkish is the "mother tongue" of second-generation Turks born in Germany, the "mother tongue" is German as the language of communication. Should the language of communication be a prerequisite for integration? Socio-political, socio-cultural and socio-linguistic discussions on this question have led to new research. The results of the migration history of the Turks showed multidimensional effects in socio-political, socio-cultural and socio-linguistic terms. A great differentiation can be observed in the sense of belonging, cultural change and the “mother tongue” of the Turks. The mother tongue represents the identity, the sense of belonging, the cultural heritage of the individual. The multilingualism and multiculturalism experienced with globalization has become part of business, educational and social life as well as private life. It is undisputed that language skills represent an added value for social life in a globalized world. However, the individual should be able to speak both languages at a sufficient level and be able to use both languages in daily life by "switching" between the languages. For the "mother tongue" of the individual is a means of preserving his basic values, and the "mother tongue" is a means of maintaining his life in the dominant society. The loss of the language of origin of minorities carries the risk of losing the cultural heritage represented by the language and consequently of being assimilated. This result will have a negative impact on immigrant Turks from the second generation onwards. The aim of the article is to discuss the native language and cultural change of the Turks who immigrated to Europe during the transition from bilingualism to multilingualism, using Germany as an example.

Key words: language of origin, mother tongue, immigration, cultural change, Germany

GİRİŞ

Sadece göçmen azınlıkların değil, toplumların kendi ana yurtlarında da Anadilinin eğitimi bireyin aidiyet duygusunun şekillenmesinde büyük önem taşımaktadır. Yabancı ülkelerde yaşayan göçmenler açısından Anadili aidiyet duygusunu pekiştirmek için en güçlü kaynaktır. Anadili azınlıkların kimliğini korumada hâkim dile karşı kalkan görevi görmektedir. Aslında bu tespit kendi ülkenizdeki kültür erozyonunu önlemede de ana dili başlıca faktördür. Birey ana diline hâkim olduğu nispette kültür değerlerini, aidiyet duygusunu ve kimliğini koruyabilir. Uzun yıllar veya birkaç nesil göç geçmişi yaşamış azınlıklar haklı olarak hâkim toplum içinde melez bir kültür yapısına sahip olacaktır. Aslında bu olgu azınlıkların, giderek melez kültürden kurtulup aidiyet oluşturdukları kimliği benimsemeye evrilmelerine neden olmaktadır. Ancak bu gerçek, azınlıkların ana dilini terketmesi gerektiği anlamına gelmemektedir/gelmemelidir. Göçmenlerin, hâkim topluma uyum sağlamaları ve huzur içinde yaşamaları hâkim toplumun dilinin yanında ana dillerini de yüksek düzeyde konuşmaları halinde ancak mümkün olabilir.

Göçmen çocukları her iki dili de yüksek düzeyde konuşabilme becerisine sahip olmalıdır. Evde ebeveynleri ile anadilinde, günlük hayatta hâkim toplumun dilinde aynı ölçüde konuşabilmelidir. Konuştuğu dil ile düşünüp, diğer dil ile konuşması bireyin iki dil arasında bocalamasına ve her iki dilde de doğru konuşamamasına neden olmaktadır. Örneğin Almanca **“spielen”** (oynamak) sözcüğünü fiil cümlesi içinde “saz **spielen**” şeklinde doğru olarak kullanırken, Türkçeye geçişte “saz **çalmak**” şeklinde ifade etmesi gerekirken “saz **oynamak**” diye ifade etmektedir. Çünkü Almancada “**spielen**” (oynamak) anlamına geldiği için göçmen “saz **çalmak**” deyimini “saz **oynamak**” olarak algılamaktadır. Bir diğer çarpıcı örnekte ise toplu taşıma araçları ile ulaşım sağlamakta kullanılan “**ich fahre”** fiilidir. Almanca

"**ich fahre**" (sürüyorum), Türkçede (gidiyorum) fiilinin karşılığıdır. "Ich fahre mit der U-Bahn zur schule" (Ben okula metro ile gidiyorum).

İki dilli göçmen Türkler saz çalmak deyiminde olduğu gibi ulaşım konusunda da Almanca düşünerek Türkçe ifade etmektedir. Bu örnekte göçmen birey (Ben okula metro sürüyorum) demektedir. Çünkü Almanca kelimelerin karşılığı Türkçede bu şekilde anlam taşıdığı için iki dilli göçmenler hâkim toplumun dili ile düşünerek anadilinde konuşmaya çalışmaktadır. Bu örneklerden, iki dilli göçmenlerin konuşma diline yansıyan yüzlerce örnek vardır. Bu bağlamda göçmen birey ana diline yeterli düzeyde sahip olmadığı için Almanca düşünerek Türkçe konuşmaya çalışmaktadır. Ya da yetersiz olduğu durumlarda boşluğu doldurmak için hâkim olduğu dili kullanarak kod kaydırmaca yapmaktadır. Göç geçmişi olan insanların kendi aralarında anadillerinde konuşurken iki dil arasında geçiş yaptıkları gerçeği yapılan bilimsel çalışmalardan bilinmektedir (Nakiboğlu, 2019: 5).

Almanya başta olmak üzere Avrupa ülkelerinde artık 4. neslin büyütülmekte olduğunu düşünürsek, yeni nesil Türklerin dünyaya geldiğinden itibaren tanıdığı evsahibi ülkelerin dili ve kültürü ile harmanlanmaktadır. 60 yıl önce gittiği ülke hakkında hiç bir ön bilgi ve yabancı dili olmayan birinci kuşakla başlayan göç olgusu bugün neredeyse yüzde yüze yakın oranda dil sorunu olmayan bir azınlık yapısı oluşmuştur. Bununla birlikte hâlâ Avrupa ülkelerindeki azınlık Türklerin "entegrasyon" (uyum) problemlerinin olduğu söylemlerinin arkaplanı sorgulanmalıdır. Azınlıklar üzerinde yapılan entegrasyon tartışmaları, hâkim toplumun kültürüne adepte olmanın, göçmenlerin kendi değerlerini ve kök kültürlerini terk etmeleri yönünde bir sürece boyun eğdirmek şeklinde ön şart olarak ileri sürülmemelidir. Bu yönde yoğun çalışmaların yapıldığı Almanya'da Türklerin anadilini, kültürünü, milli ve dini değerlerini kaybetmeleri yönünde giderek daha değişime uğradıkları gerçeği görülmelidir.

Anadil ve Ana Dil

Dilbilimciler, "Anadil ve Ana dil" olarak ikiye ayırdıkları bireyin konuşma dilini şu şekilde tanımlamaktadırlar: Ana dil, bir çocuğun anladığı ve büyürken konuştuğu ilk dildir. Anadili hiçbir ders almadan, aileden ve çevreden öğrenilir. Çünkü yetişkinler çocukla konuşurlar, ona hikâyeler okur ya da onunla oynarken konuşurlar. Çocuklar dili ayrıca radyo dinleyerek veya TV izleyerek öğrenirler.

Ana dil terimi hemen hemen tüm dünyada bilinmektedir. Latincede "Lingua materna" olarak adlandırılır ve kelimenin tam anlamıyla "annenin dili" anlamına gelir. Ana dile ilk dil de denir. Dünyada birçok farklı dil vardır ve her biri anadil olabilir. Bazı çocuklar iki veya daha fazla anadille büyür. Bunun nedeni anne ve babanın aynı ülkeden gelmemesi olabilir veya başka bir dil konuşan bir dadı tarafından büyütülebilir" (Kinderlexikon, 2020)**.** Buna göre, ikidili kişiler her iki dilini günlük yaşamında farklı amaçlarla, farklı kişierle, farklı konularda ve farklı dil bererileriyle kullanabilen kişidir (Greosjean, 2010: 4).

Anadili, bireyin doğuştan itibaren eğitim almaksızın aynı dili konuşan anne ve baba tarafından, aynı zamanda büyük anne, büyük baba ve ailenin diğer birinci derece akarabaları tarafından konuşulan çocuğun ilk dil olarak öğrenmeye başladığı ve birlikte büyüdüğü bu dil çocuğa doğrudan öğretilen dildir. Eğer ebeveyler farklı dil ve milliyete mensup iseler, bu durumda çocuk iki dilli olacaktır. Böylesi durumda çocuğun konuştuğu baskın dil bireyin anadili kabul edilir. Ancak birey iki dile de aynı eşitlikte hâkim ise o takdirde kişinin hangi dili anadil olarak tercih ettiğide burada önem taşıyacaktır. Bu şekilde birey, iki dilden hangisini tercih ederse mutlaka o dili diğerinden biraz daha iyi konuşabiliyor olacaktır. Dilbilimci, sosyalbilimci ve politikacılar tarafından ana dil üzerine oldukça fazla tartışmalar yapılmaktadır. Almanya Federal İstatistik Dairesi tarafından her yıl Eylül ayında düzenlenen "Alman Dil Günü" vesilesiyle;

> "14 Eylül 2018'de yapılan bir araştırmaya göre en az bir kişinin göçmen kökenli olduğu yabancı ailelerin yüzde 63'ü aile içinde Almanca konuşmaktadır. Türklerin sadece yüzde 7'si Türkçeyi anadil olarak konuşuluyor. Ailenin sadece bir üyesi göçmen geçmişe sahipse, o zaman yüzde 95'i dört duvar arasında anadil olarak Almanca konuşmaktadır. Eğer ailenin tamamı göçmen geçmişe sahipse bu durumda Almancayı sadece yüzde 44 anadil olarak konuşuyor" (Merkur, 2019).

Yapılan dilbilimi çalışmalarında ortaya çıkan soruların en başında "anadil hangi dildir?" sorusu gelmektedir. Anadil, annenin konuştuğu dil ise ve eğer anne konuştuğu dile hâkim değil ise, o takdirde anadil bireyin birlikte büyüdüğü dil olacaktır. Örneğin Almanya'da doğmuş, büyümüş ve eğitim almış 3. nesil bir Türk ebeveyn Türkçeyi yeterli seviyede konuşmıyor, çocuklarına Türkçe öğretmekte yeterli olamıyor ve çocuk doğduğu ülkenin dili ile büyüyorsa bu durumda çocuğun anadili, doğduğu ülkenin dili olarak kabul edilecektir. Eğer çocuk her iki dilde de yeterliliğe sahip ise bu durumda "anadili" (miras dil) Türkçe, resmi dil olarak konuştuğu "ana dil" Almanca olacaktır. Mantıksal olarak baktığımızda da göçmen kişi iki dilli kabul edilir. Hatta bu durumda birey için 1. anadili Almanca, 2. anadili Türkçe veya tersi olarak tanımlanabilir.

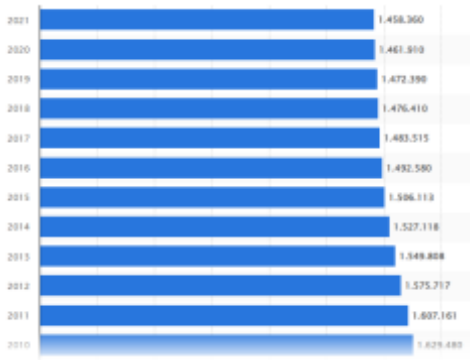
> "Anadili, ebeveyn tarafından bireyin dünyaya gelişinden itibaren ona kazandırdığı ana lisandır. Bireyin doğup büyüdüğü aile, toplum, okul, sosyal çevre, günlük yaşam, kitle iletişim araçları gibi kaynaklar bireye ana dilini öğretmiyorsa bu durumda birey için „anadili" hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Avrupalı Türklerin günlük hayatta kullandığı Türkçe 4. nesil Türkler için ihtiyacı karşılamakta yetersiz kalmaktadır. 21. Yüzyılın ilk yarısında Türkçe, Avrupalı Türklerin „anadili" olmaktan çıkacaktır" (İnaltekin, 2019: 67).

Türklerin Avrupa'da Kültürel Geleceği

Irak'ın işgali ile başlayan ulaslararası göç hareketleri Arap Baharı ile 21. Yüzyılda insan felaketine dönüşmüştür. Arap Baharı sürecinin en kanlı iç savaşının yaşandığı ülke ise şüphesiz Suriye'de Beşer Esed yönetimini devirmeye yönelik başlatılan iç savaş olmuştur. Yaşanan düzensiz göç hareketleri uluslararası olmaktan öteye geçerek kıtalar arası seyretmeye devam etmektedir. Uluslararası göçmen sorunu, Türkiye ve Avrupa ülkelerinin önceliği haline gelmiştir. Oysa 60 yıl önce Avrupa'ya göç etmiş Türklerin 4. nesil olarak Avrupa'da kimlik değiştirme sürecine girdiği gözlerden kaçmaktadır. Amerika, Avustralya ve Avrupa'da yerleşik olarak yaşayan Türklerin sayısı düzensiz göçmen sayısından çok daha fazladır. Sadece "Federal İçişleri Bakanlığı Göç ve Mülteciler Federal Dairesi'nin 2012 Göç Raporu verilerine göre Almanya'da TC vatandaşı olarak yaşayan Türklerin sayısı 2 miyon 998 bin olarak açıklanmıştır" (Bundesministerium des Innern Bundesamt für Migranten und Flüchtlinge-Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge m Auftrag der Bundesregierung Migrationsbericht, 2012).

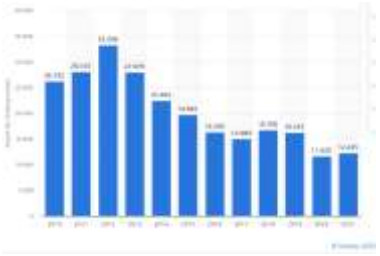
İstatistik Dairesin'nin 2021 verilerine göre Almanya'da TC vatandaşı olarak yaşayan Türklerin sayısı 1 miyon 870 bin açıklanmıştır." Buna göre Alman vatandaşlığına geçmiş olan Türklerin sayısı 1 miyorn 128 bin olarak belirlenmiştir (Türkei: Anzahl der Türkischen Staasbürger in den Mitgliedstaaten der Europeischen Union (EU) im Jahr 2021).

Avrupalı Türklerin dil, kültür, milli ve dini değerlerinin muhafaza edilmesine ve kimliklerinin korunmasına yönelik bu konuda hiçbir önlem alınmamaktadır. Mültecilerin geleceğine odaklanan muhatap ülkelerin başında Türklerin 60 yıldır yerleşik azınlık olarak yaşadığı Avrupa ülkeleri gelmektedir. Bugün Avrupa ülkeleri vatandaşlarının güvenlik korkularına odaklanmış ve "endişeli" bir perspektif ortaya koymaya çalışırken, Almanya'ya göçün başlatıldığı 31 Ekim 1961'de herhangi bir güvence altyapısı olmadan Türkler gittikleri ülkelerde adeta sahipsiz kalmıştır. Federal İstatistik Dairesin'nin 2010-2021 verilerine gör 2010 yılında Türklerin Almanya'daki sayısı 1.629.480 gösterirken, 2021 yılında bu sayı 1.458.360 olarak gerilemiştir. Bunun sebebi, birinci kuşak göçmen Türklerin hayatta kalan son yaşlılarının vefatı ve Almanya'da kalan Türklerin ise giderek Alman vatandaşlığına geçmekte olduğudur. Zira yukarıda geçen istatistik verileri Alman vatandaşlığına geçen Türkleri kapsamamaktadır.



Kaynak: Statista, (Anzahl der Ausländer aus der Türkei in Deutschland von 2010-2021/2010-2021 yılları içinde Almanya'da Türkiyelerin Sayısı)

2017 istatistiklerine göre Almanya'da yaşayan 2 milyon 851 bin Türk kökenli göçmenin 1 milyon 483 bin 515'i Türk vatandaşı olarak, 1.367.485'i ise Alman vatandaşlığına geçmiş olanlardır. İstatistikler



2010-2021 yılları arasında Almanya'daki Türklerin vatandaşlığına kabul edilme sayısını gösteriyor. 2021 yılında Almanya'da 12 bin 245 Türk vatandaşlığa kabul edildi. İstatistik verileri bize, 2. kuşak göçmen Türklerin de giderek Alman vatandaşlığına geçmekte olduğunu gösteriyor. Diğer yanda Almanya'da doğan Türk kökenli çocuklar doğuştan itibaren Alman vatandaşlığına geçmektedir. 18 yaşında kişi Alman vatandaşlığını kabul etnezse o takdirde doğrudan vatandaşlıktan çıkma hakkına sahiptir.

Farklı etnik kimlik, dil, inanç ve kültüre sahip azınlıklarla iç içe yaşayan Türkler diğer azınlıklarla birbirlerine ticari, kültürel, toplumsal ve insani yönlerden bağımlı olduklarının farkındadırlar.



Kaynak: Statista

https://de.statista.com/statistik/daten/studie/152908/umfrage/einbuergerungen-von-tuerken-in-deutschland/

Böyle karma bir kültür içinde harmanlanan Türklerin kültürel geleceği de bu olguya göre şekillenecektir. Avrupa'daki Türkler gelecekte Avrupa kültürünü büyük ölçüde etkileyeceklerdir. Bu etkileşim kendilerinin Avrupa kültüründen etkilendiği kadar büyük olmasa da fıtrat gereği insanlığın karşılıklı etkileşimi kaçınılmazdır. (Bundeszentrale für politische Bildung Ausländische Bevölkerung nach Staatangehörigkeit).

Kültürel etkileşimin önemli örneklerinden biri de evliliklerdir. Türklerin Almanya'ya göçü ile başlayan süreçte az da olsa Türk erkeklerin yabancı kadınlarla yaptığı evliliklerle kültürel değişim başlamıştır.

Göçün 60. Yılında daha etkin olarak ortaya çıkan kültürel değişim günümüzde Türk kadınların da yabancı erkeklerle evlilik yapmaya başlaması ise daha köklü bir değişime dönüşmüştür. Karma evliliklerle başlayan kültürel değişim gelecekte toplumda önemli bir kabuk değişimine yol açacaktır. Bu değişime asimilasyon süreci de katkı sağlayacaktır. Evliliklerle zenginleşen kültür etkileşimi geleneksel düğün törenleri, misafirlik, aile içi iletişim ve komşuluk ilişkilerinde daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Kültürel kimlik, bireyin kendi imajını, kültürel kimliğini, davranış ve yaşam biçiminin yanı sıra, ortaya çıkan dünya görüşünü ve düşünce biçimini de şekillendiren değerlerin toplamı anlamına gelir. Kültürel değişim ve sonuçları uzun yıllar ortaya çıkan bir olgudur. Bu bağlamda kültürel değişim aynı zamanda toplumsal değişimin de adıdır: Her toplum ve her devlet kendine özgü niteliklere sahip çeşitli kültürleri özünde barındırır. Ülkeler ancak sahip oldukları kültürler arasında bir denge kurarak varlıklarını uzun süre devam ettirebilirler. 21.yüzyılda ülkelerin kendilerini oluşturan çeşitli türdeki insani ve kültürel değerler arasında denge kurabilmeleri oldukça güçleşmiştir. Artık dijital çağla birlikte milletlerde çok kültürlü olmuştur. Kültür sabit değildir, değişkenlik ve sürekliliği içerisinde saklar. Değişim ve süreklilik ise birbirlerini besleyen, iç içe geçmiş iki süreçtir.

> "Kültürel etkileşimle ortaya çıkan değişim dil, yaşam tarzı, değer yargıları, eğitim ve sosyal hayatın neredeyse tüm alanlarında uzun bir süreçten sonra kabul görmektedir. 60 yıllık göç tarihinin Almanya'da ortaya çıkarttığı kültürel değişim sadece azınlıkların etkilenmesi olarak değil, diğer yandan azınlıkların hâkim toplum üzerindeki etkilerine de yol açmıştır" (Nakiboğlu, 2022: 248).

Entegrasyon İçin Ana Dilin Önemi

Herhangi bir ülkede yaşayan yabancıların öncelikle o topluma uyum sağlamaları beklenir. Sosyolojik olarak entegrasyon, bir kişinin ya da grubun daha büyük bir grubun üyesi olmasına izin veren değerlerin ve sosyal normların öğrenilmesi sürecidir (Güler, 2020: 255). Uyum sağlamanın ilk koşulu ise yaşanılan ülkenin ilketapta anadilinin öğrenilmesiyle başlar. Buna, ülkenin/eyaletlerin yasalara uymak, maddi olarak bağımsız olmak ve Almanca öğrenmek dâhildir. Almanya'da ikamet eden herkes öncelikle anayasanın esaslarına saygı duymak ve burada geçerli olan kanunlara itaat etmek zorundadır. Ayrıca mümkünse, bireylerden maddi olarak bağımsız olması beklenir. Bunlara ek olarak yabancılardan mümkün olduğunca hızlı bir şekilde ikamet edilen yerin dilini öğrenmeleri beklenir.

Entegrasyon ancak her iki tarafın katkılarıyla gerçekleşir. Bu sebepledir ki (yerli) vatandaşlardan yabancılara karşı açık olmaları beklenir. Almanya'da yaşayan yabancıların entegrasyonları için öncelikle kişisel sorumluluk duymaları ve çaba sarf etmeleri gerekir. Göçmenler bu sorumluluklarını gerine getirirken bir yandan da miras dil ve kültürlerine sahip çıkmaları gerekmektedir.

Farklı disiplinlerde yapılan çalışmalarla pek çok bilim insanı Almanya'daki Türklerin genel durumunu, entegrasyonlarının kapsamını, menşe ülkeleriyle devam eden bağlantılarının etkilerini ve bunun sonucunda ortaya çıkacak gelecek beklentilerini tartışmaktadır. Alanında uzman olan bilim insanları yaptıkları analizlerde ne kadar farklı olsalar da Türklerin entegrasyonuna olumlu bir destek vermek için çaba harcadıkları da söylenebir. Bu alanda ya0pılan ilmi çalışmaların yanından yabancılar yasası kapsamındaa politikacıların ve hükümetin Türklerle ilgili sürdürdükleri politikalar uyum sorununu sürekli tartışılı hale getirmektedir. Örneğin OTÜ'inde Prof. Dr. Hüzeyin Bağcı'nın da katıldığı, Friedrich Ebert Vakfı ve Süddeutsche Zeitung'un tarafından düzenlenen "Die Türken in Deutschland zwischen Fremdbestimmung und Integration-Teil 2" (Almanya'daki Türkler arasında yabancı kararlılık ve entegrasyon. - Bölüm 2) Bilimsel etkinlikte Alman Federal Meclisi Dış İlişkiler Komitesi Başkanı Hans-Ulrich Klose: Kurumu analiz ederken kötümser bir tablo çizmiş:

> "Yerleşik paralel toplumların" hala çözülebileceğinden şüphe ediyor. Sebepleri bir yandan Türkiye'nin yabancı Türklerle ilişkilerinde, diğer yandan da Almanların onları sadece geçici misafirler olarak görmesinin nedenlerini görüyor. Türkiye vatandaşlarını rahat bırakmalı ve kendi çıkarları için kullanmamalıdır. Almanya ise yabancılar üzerinde hak talebinde bulunma fırsatını kaçırmıştı. Tüm umutların aksine, dil becerileri kötüleşti ve sonuçta entegrasyonun sorununun temelini oluşturdu" (Näger, 2020: 7) etmiştir.

Ayni toplantıda konuşan Bavyera eyalet parlamentosundaki CSU parlamento grupbaşkanı Alois Glück:

> "Dil becerilerini entegre etme ve edinme konusunda düşük bir isteklilik olduğunu, ebeveynlerin çocuklara destek vermemesini ve genç Türklerin giderek monokültürel spor kulüplerine ve diğer tamamen boşa geçen etkinliklere yönelmelerini eleştirdi. Türklerin Köln'de olanlardan çok Türkiye'de olanlarla ilgilendikleri bir gerçektir" (Näger, 2020: 7) dedi.

Görüldüğü üzere hükümetin ve siyasi parti sözcülerinin Türklerle ilgili sürdürdükleri politikalar uyum sorununu sürekli tartışılır hale getirmektedir. Konuşmaların içeriğinden de açıkça görüldüğü gibi yeni nesil Türklerin daha çok Alman kültürüne adepte olmaları için verilen örnekte Türklerin "Köln'de olanlarla değil, Türkiye'de olanlarla ilgilendikleri tartışma konusu edilmektedir. Oysa konuya daha tarafsız yaklaşılması gerekir. Eleştirilerden Türk veliler de payını almakta ve çocuklarına destek vermemeleri gerektiği telkin edilmektedir. Ancak yeni nesil Türklerin Alman toplumuna uyum konusunda eksik olmadıkları, hatta anadili dahi kültürel değerlerinden önemli ölçüde uzaklaştıkları gerçeği her nedense görmezden gelinmektedir.

SONUÇ

Alıcı verici bir sistem gibi çalışan dil bir iletişimi sağlama aracıdır. Alıcı ve verici tarafların iletişim kurma esnasında katşılıklı olarak birbirini hangi ölçüde anladığı ve algıladığına göre iletişim etkisini gösterebilir. İletişim dili olarak hangi dil ağırlıkta ise, kurulan iletişim kişiye göre o nispette değişiklik gösterecektir. Herhangi bir uyum proğramına tabi tutulmayan göçmen Türk işçileri Almanya'ya gittikten hemen sonra işe başlatıldı. Türkler ülkesinde de zaten ne Almanca, ne de başka bir yabancı dil bilmiyordu. Oysa yabancı bir ülkeye turistik amaçla bile seyehat ederken az da olsa gidilecek ülkenin dilini bilmek gerekir. Birinci nesil Türkler ilk defa farklı dil, din, kültür ve iklime sahip yabancı bir ülkeye gittilerinde ilk zamanlarda çok zorluklar çektiler; sanki dünya dışında bir gezegene gitmişçesine konuşamadıkları bir dil ile iletişim kurmaya çalıştılar. Kültük farklılığının yanında dil bilmemek karanlıkta iğne aramak gibi her şeyi el yordamı ile halletmeye çalıştılar. "Yumurta almak için tavuk gibi gıdaklamak, bal için vızıldamak, meleyerek et istemek gibi birçok örnekleri vermek mümkündür." Örneğin trafik kazası yapan bir Türk için tercümanlık yapan bir başka Türkün kazaya sebebiyet veren Alman'a: *"warum'da neden geri geri gelip türkische Kollege'nin arabasına çarptın?"* demesi Türklerin, 60 yıllık Almanya göç sürecini hangi zorluklarla yaşadıklarını ve bu günlere nasıl geldiklerini anlatması bakımından kayda değer bir örnektir. Kültür uyuşmazlığı şokundan sonra en önemli konu olan dil bilmemenin şokunu yaşadılar. Üzerinde düşünüldüğünde bu durumun gerçekten ne kadar zor olduğunu anlamak mümkündür. İsteklerini anlatabilmek için taklitler yaparak, değişik sesler çıkararak yaşadıkları zorlukları aşmaya çalıştılar. Bu durum zaman içinde göçmen işçilerin ruh sağlığını da olumsuz etkilemiştir. Konuşmayı bilen birinin sırf Almanca bilmediği için bir anda "dilsiz" gibi kendini ifade edememesi insan psikolojisini hangi ölçüde olumsuz etkileyeceği çok açıktır. İnsan dil bilmiyorsa veya dilsiz olarak doğmuş ise, iletişim kurmak için vücut diliyle ya da söylenilen her şeye başını öne eğerek *"Ja!"* (evet!) diyerek ifade eder. Birinci kuşak Türkler tam da bunu yapmıştır; söylenilen her şeyi kabul ettiğini anlatmak için başını öne eğmiştir. Bugün 4. Neslin orarak varlığını sürdüren Türklerin Avrupa kültürüne intibakı 60 yıllık göç sürecinde ortaya çıkmıştır. Gelecek kuşakların Avrupa'da yeni bir kimlikle anılacağı kesindir. 60 yıllık göçün sonucu göstermiştir ki Avrupa'da yaşayan Türkler gelecekte köklü bir değişime uğrayacaklar. Bu olgunun sosyal, kültürel ve dil bağlamında Türklerin giderek asimile olmalarına yol açacaktır. 60 yıl önce tek dilli olan Türkler, 60 yıl sonra çok dilli ve çok kültürlü azınlık haline gelmiştir. Birinci göçmen kuşak ile dördüncü nesil arasındaki kültür aktarımında sona gelinmiştir. Avrupa'daki gelecek nesillerin hâkim kültürden daha fazla pay almasına ve bu değişim giderek azınlıkların hâkim kültür içinde erimesine, diğer bir ifade ile asimile olmasına neden olacaktır. Bu konuda önerimiz, alanla ilgili çalışmalar yapan bilim insanları, Avrupalı Türkler üzerine yoğunlaşarak yeni tartışma alanlarını ortaya çıkartmalıdır.

KAYNAKÇA

Greosjean, F. (2010). *Bilingual: Life anf reality.* Cambridge, MA: Harward University Press.

Güler, H. (2020). Göç ve Entagrasyon: Türkiye'de "Uyum" Ama Nasıl? *Kafkas Üniversitesi İktisadi Bilimler Fakültesi, 11*(Ek sayı 1), ss.245-268.

İnaltekin, A. (2019). 21. Yüzyılda Türk Dünyası'nın Küresel Alana Geçişinde Avrupalı Türklerin Etkisi. *21. Yüzyılda Türk Dünyası'nın Medeniyet Ufku VII. Gençlik Kurultayı.*

Kinder Lexikon (2020). https://klexikon.zum.de/wiki/Muttersprache, Alıntı Tarihi: 20.08.2022

Merkur. (2019, 09 12). https://www.merkur.de/politik/migranten-diese-sprache-wird-zu-hause-am-meisten-gesprochen-zr-12994200.html, Alıntı Tarihi: 20.08. 2022

Näger, D. (2020). Die Türken in Deutschland zwischen Fremdbestimmung und Integration_Teil 2. (Friedrich Ebert Stiftung- Süddetsche Zeitung), https://library.fes.de/fulltext/bueros/istanbul/00773001.htm , Alıntı Tarihi: 09 04, 2022

Nakiboğlu, M. (2019). Göçmen Türklerin Dile Yansıyan Maifestoso. *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, ss.1-15.

Nakiboğlu, M. (2022). Avrupa'daki Türklerin Karşılıklı. *Kültürel Etkileşimi: Almanya Örneği, Kültür ve Dil* (Edt: M. Güneş, & Hatice Güneş), İstanbul: Eğitim Yayınevi.

Statiska. (2001). *Anzahl der Ausländer aus der Türkei in Deutschland von 2010-2021*, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/152911/umfrage/tuerken-in-deutschland-seit-2001. Alıntı Tarihi: 03.09.2020

Statiska. (2012). *Bundesministerium des Innern Bundesamt für Migranten und Flüchtlinge-Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge m Auftrag der Bundesregierung Migrationsbericht.*

Statiska. (2021). *Türkei: Anzahl der Türkischen Staasbürger in den Mitgliedstaaten der Europeischen Union (EU) im Jahr 2021*. https://de.statista.com/statistik/daten/studie/871764/umfrage/tuerken-in-den-laendern-der-eu/#:~:text=Im%20Jahr%202021%20lebten%20insgesamt,der%20Europ%C3%A4ischen%20Union%20(EU) 23.08.2022

Statistika. *Bundeszentrale für politische Bildung Ausländische Bevölkerung nach Staatangehörigkeit.* Alıntı Tarihi: 09.04. 2022

Statistisches Bundesamt. (2014). *Bundesministerium des Innern Bundesamt für Migration und Flüchtlinge,* https://de.statista.com/statistik/daten/studie/152908/umfrage/einbuergerungen-von-tuerken-in-deutschland/, Alıntı Tarihi: 03.09.2022

"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR

Qasımova Maya Rəhim qızı

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti, Azərbaycan

ORCID ID:https://orcid.org/ 0000-0001-9116-4331

ÖZET

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı Azərbaycanın, eləcə də digər türkdilli xalqların qədim adət-ənənələrini, milli-etnik mədəniyyətini əsrlərdən bəri qoruyan, mənəvi dəyərlərimizi, bir xalq olaraq soykökümüzü, milli mənsubiyyətimizi, dünyagörüşümüzü ən ali şəkildə əks etdirən zirvə, ulu sənət nümunəsidir. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını "etika kitabımız", "əxlaq kodeksimiz" adlandıran ulu öndər Heydər Əliyev deyirdi: "Böyüyə hörmət, ata-anaya məhəbbət, iman və etiqad, namus və qeyrət, ailəyə, torpağa, vətənə sədaqət kimi insani keyfiyyətlər, mənəvi məziyyətlər Qorqud övladlarının qanına ana südü ilə, ata nəfəsi ilə birlikdə daxil olur və son mənzilə qədər də onlarla birlikdə gedir. Dədə Qorqud dünyasındakı milli dəyərlər, stereotiplər, rituallar sistemi əslində hər bir azərbaycanlının varlığının ayrılmaz hissəsidir".

Milli-mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissəsi olan vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq, yurd sevgisi dastanın əsas ideyasını təşkil edir və burada baş sərkərdədən tutmuş böyükdən-kiçiyə hər kəsin doğma torpaqlarını qorumaq uğrunda canından keçməyə hazır olduğu nümayiş etdirilir. Bu baxımdan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı igidlik, mərdlik, cəsurluq, dostluq, birlik dastanı olmaqla yanaşı, həm də namus, qeyrət, ləyaqət, insanpərvərlik kimi əxlaqi dəyərlərlə zəngin olan və gənc nəslin tərbiyəsində mühüm rol oynayan tarixi salnaməmizdir.

Oğuz elində döyüş meydanından qaçmaq, yoldaşlarını tək qoymaq utancverici hərəkət kimi dəyərləndirilmiş və çox ağır şəkildə cəzalandırılmışdır. Dastanda Qazan xan oğlunun döyüş meydanını tərk etdiyini zənn edib deyir: "Onu altı bölük edib, altı yolun ayırıcına tullayacam ki, kimsə döyüşdə yoldaşını qoyub qaçmasın".

Oğuzların dastana çevrilmiş monumental sənət abidəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud"da qadına, anaya yüksək ehtiram və məhəbbət təcəssüm olunur, ana haqqı tanrı haqqına bərabər tutulur. Dastanda ailə tərbiyəsinin aliliyi, ailədə ər-arvad münasibətlərində sədaqət, anaya məhəbbət tərbiyəsi qanun səviyyəsində dəyərləndirilir. "Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu"nda Qazan xan düşmənlə qarşılaşarkən hər şeydən – xəzinəsindən, Şahbaz atlarından, var-dövlətindən keçir, lakin anasından keçmir.

Dastanda gənc nəslə vətən sevgisi aşılamaq üçün vətənin dağları, çölləri, bulaqları, al-əlvan çəmənləri, əzəmətli qalaları, abidələri vəsf edilir, mərd, qoçaq, qeyrət sahibi olan oğullar bu təmiz su və dağlarla müqayisə edilərək deyilir: "Dağın yüksəyi oğul", "Suyun daşqını oğul".

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında oğlan uşaqlarına advermə mərasimi də qəhrəmanlıq, igidliklə bağlı olub böyük tərbiyəvi əhəmiyyət daşıyır. Oğuz adətinə görə, oğlan uşaqlarına doğularkən deyil, qəhrəmanlıq göstərdikdən sonra ad verilmişdir. Bu cəhətdən oğuz elində yaxşı ad qazanmaq üçün yaxşı işlər görmək, igidlik göstərmək lazım idi. Dastanda Buğac, Basat, Bamsı Beyrək, Qazan belə adlar sırasındandır.

Azərbaycan xalqının minillik dünyagörüşünü, mədəniyyət və mənəviyyatını özündə əks etdirən bu zəngin abidə digər xalqlara, mədəniyyətlərə olan humanist münasibətləri də təbliğ edir və dövrümüzün azərbaycançılıq anlayışının mənəvi mənbəyi kimi çıxış edir. Belə ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında maraqlı multikultural və tolerant əhvalın təsvirinə də rast gəlirik. Dastanın "Qanlı Qoca oğlu Qanturalı" boyu multikultural dəyərləri əks etdirmə baxımından daha nümunəvidir. Boyda Qanturalı Trabzona gələrək xristian təkurunun qızı olan sarı donlu Selcan xatunu almaq üçün ona təklif olunan ən çətin sınaqlardan keçməli olur. Ümumiyyətlə, dastanın bu boyu dini və milli mənsubiyyətin fərqli olmasının

oğuzların, yəni azərbaycanlıların yaşam tərzi və adət-ənənələrinə heç bir əks təsiri olmadığını aydın nümayiş etdirir. Qanturalının evlənmək və qadın seçmək haqqındakı fikirləri, atası Qanlı Qoca və onun kimi bəylərin razılığı oğuz elinin mənəviyyatında başqa eldən, başqa dindən olmasına görə ayrı-seçkilik qoyulmamasının bariz nümunəsidir. Dastan boyu Selcan xatuna dini ayrılığına görə heç bir fərq qoyulmamış və dastanda adı çəkilən digər qadınlar kimi onun da gözəlliyi və cəsurluğu mədh edilmişdir.

Beləliklə, dastanın ümumi məzmunundan qəti bir nəticə çıxır ki, oğuz elinin insanları humanist düşüncə, həyat tərzi və dünyagörüşünə malik olublar, digər dil və dini mənsubluğa malik olan insanlara heç bir fərq qoymayıblar. Oğuzlar özlərini çətin vəziyyətdə olan insanlara kömək edən, xeyirxah, torpaqlarını düşmənlərdən qoruyan, adət-ənənələrinə bağlı olan, mərd, cəsur bir etnik varlıq kimi təcəssüm etdiriblər. Bu baxımdan, həm qədim dövrümüzün tarixi faktlarını, həm də müstəqillik dövrümüzün azərbaycançılıq və multikulturalizm dəyərlərini özündə cəmləşdirən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını Azərbaycan xalqının tərcümeyi-halı adlandırmaq olar.

Dastanda müdrik və ağıllı bir tərbiyəçi kimi Dədə Qorqud da adamlara düzgün yol göstərir, dəyərli məsləhətlər verir. Onun söylədiyi aşağıdakı müdrik kəlamlar dərin əxlaqi-ibrətamiz mənaya malikdir: "Təkəbbürlülük eləyəni Tanrı sevməz. Özünü uca tutan lovğa adamda ağıl olmaz", "Qız anadan görməyincə, öyüd almaz, oğul atadan görməyincə, süfrə açmaz", "Ata qədri bilməyən namərd oğul doğulmasa yaxşıdır", "Qonağı gəlməyən evlər yıxılsa yaxşıdır".

Dədə Qorqudun dilindən süzülərək təbliğ olunan mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərin tərbiyəsində zaman məfhumu yoxdur. Həmin kəlamlar dünən üçün də, bu gün üçün də, sabah üçün də aktualdır: "Şəxsi mənafeyin güdülməməsi, hər şeyin xalq üçün edilməsi", "Aca çörək, yalına ayaqqabı, pulsuza pul vermək", "Qan tökməmək, qonşularla dinc yaşamaq", "Mənəviyyatca təmiz, pak ürəkli olmaq", "Qadına hörmət və ehtiram bəsləmək, anaya, ataya sonsuz hörmət və ehtiram göstərmək", "Qadının ailə, ər namusunu ölümdən üstün tutması", "Cəsarətli, çevik, qorxmaz, güclü olmaq", "Dosta rəğbət, düşmənə nifrət bəsləmək", "Mərd olmaq, dosta sədaqət göstərmək, şərtə əməl etmək", "Ağıllı, tədbirli olmaq, düşmənin hiyləsinə uymamaq".

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının həyatiliyi ondadır ki, o, şəxsiyyət tərbiyəsində qaranlıq və işıqlı məqamları açıq-aydın göstərməklə oxucuya müqayisəli təhlil üçün imkan yaradır: humanizm və qəddarlığı, xeyirxahlıq və bədxahlığı, sadəlik və lovğalığı, doğru və yalanı, əmin-amanlıq və savaşı, dostluq və düşmənçiliyi qabarıq şəkildə əks etdirərək insanları ən yüksək mənəvi, əxlaqi keyfiyyətlərə səsləyir.

Zəngin tariximizi, qədim mədəniyyətimizi və milli-mənəvi dəyərlərimizi dolğun şəkildə əks etdirən, keçmişimizi öz səhifələrində yaşadan və bunu gələcək nəsillərə daşıyan "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu bizim ana kitabımız, ümumi sərvətimiz, fəxr mənbəyimizdir və onun böyüməkdə olan gənc nəslin tərbiyəsində əhəmiyyəti əvəzedilməzdir.

Açar sözlər: "Kitabi-Dədə Qorqud dastanı, milli adət-ənənələr, gənc nəslin tərbiyəsi, multikulturalizm, mənəvi dəyərlər.

ABSTRACT

The "Kitabi-Dede Gorgud" epos is a peak and a clear example of art which preserves the ancient traditions and national-ethnic culture of Azerbaijan, as well as other Turkic-speaking people for centuries, and reflects our spiritual values, our roots as a nation, our nationality, and our worldview in the highest way. The great leader Heydar Aliyev, who called the epos "Kitabi-Dede Gorgud" "our ethics book" and "our moral code"said:, "Respect for elders, love for parents, faith and belief, honor and zeal, human qualities and moral virtues such as loyalty to the family, loyalty to the land and motherland enter the blood of Gorgud children with mother's milk and father's breath and accompany them to their last home. The system of national values, stereotypes, and rituals in the world of Dede Gorgud actually is an integral part of the existence of every Azerbaijani."

Patriotism, heroism, love to the motherland which are the important parts of national- moral values form the main idea of epos, and here it is demonstrated that everyone, from the chief military leader, from the big to the small , are ready to give life for the protection of their native lands. In this regard, "Kitabi-

Dede Gorgud" is not only an epos of bravery, courage,friendship, unity, but also it is our historical chronicle which is rich in moral values such as honor, zeal, dignity, humanity and playing an important role in the education of the young generation.

In Oguz land running away from the battlefield and leaving your friends alone was considered as a shameful act and was severely punished. In the epos, Ghazan Khan thinks that his son has left the battlefield and says: "I will divide him into six parts and throw him at the dividers of six roads, so that nobody escapes leaving his friend in the battle."

In “Kitabi-Dede Gorgud”, which is a monumental art statue of Oguzs turned into epos high respect and love to woman and mother are reflected, the right of mother is equated with the right of God. In the epos, the supremacy of family education, loyalty in family relations between husband and wife, the upbringing of love for the mother are valued at the level of law. In the part of “The looting of Salur Ghazan’s house”,when Ghazan Khan meets enemies he gives everything –his treasure, Shahbaz horses, wealth, but he does not give his mother.

In the epos in order to instill love for the motherland in the young generation, the mountains, deserts, springs,colorful meadows , magnificent castles and monuments of the motherland are described and brave, courageos, honorable sons are compared with clear waters and mountains and it is said: “The height of the mountain son”, “The flood of the water son”.

In the epos “Kitabi-Dede Gorgud” the naming ceremony of boys is connected with heroism and bravery and has great educational importance. According to the Oguz custom, boys are given a name not when they are born ,but after they have shown heroism. In this regard, it was necessary to do good work and show bravery in order to gain a good name in Oguz land. In the epos Bugac, Basat, Bamsi Beyrek, Ghazan are among these names.

This rich monument which reflects the millennial worldvision, culture and morality of the Azerbaijani people, also promotes humanistic relations to other people and cultures and acts as a spiritual source of the notion of azerbaijanism of our time. Thus, in the epos “Kitabi-Dede Gorgud” we also find a description of an interesting multicultural and tolerant mood. The part of epos “Bloody Old son Ganturali” is more exemplary in reflecting multicultural values. In this part Ganturali came to Trabzon and had to go through the most difficult tests offered to him in order to get yellow-dressed Selcan khatun, the daughter of Christian ruler. In general, this part of epos clearly demonstrates that the difference in religion and nationality does not have any adverse effect on the way of life and traditions of Oguz, that is Azerbaijanis. Ganturali's ideas about a marriage and choosing a woman, the consent of his father, Bloody Old Man and men like him are a clear example of non-discrimination of Oguz to the people from different origin and religion. Throughout the epos, no distinction was made for Seljan khatun because of her religious affiliation and her beauty and bravery, like other women mentioned in the epos, was praised.

Thus, a definite conclusion can be drawn from the general content of the epos that the people of the Oguz land had a humanistic way of thinking, lifestyle and outlook, and did not make any difference to the people of other languages and religions. The Oguz people represented themselves as a brave, courageous, generous ethnic being who helps people in difficult situations, protects their land from enemies, adheres to their customs and traditions. From this point of view, "Kitabi-Dede Gorgud" epos which contains both the historical facts of our ancient times and the values of azerbaijanism and multiculturalism of our independence period, can be called the biography of the Azerbaijani people.

In the epos, Dede Gorgud, like a wise and intelligent tutor, shows people the right way and gives valuable advice. The following wise sayings he said have a deep moral and instructive meaning: "God does not love anyone who is arrogant. A boastful man who exalts himself has no intelligence", "A girl does not receive advice until she sees it from her mother, a son does not lay the table until he sees it from his father", "It is better not to give birth to a unmanly son who does not appreciate his father", "It is better if the houses that do not receive guests fall down".

There is no concept of time in the education of spiritual and moral qualities promoted by Dede Gorgud's language. These sayings are relevant for yesterday, today and tomorrow: “Don’t pursue personal interests, do everything for the people”, “give bread to the hungry,shoes to the barefoot, money to poor”,

“Don’t shed blood, live peacefully with your neighbors”, “be morally pure and clean-hearted”, “ respect and honor a woman, show infinite respect and honor to your mother and father”, “woman should prefer the honor of her family and husband over death”, “be courageous, quick, uncoward, powerful”,“Show sympathy to a friend and hate to an enemy”, "Be brave, show loyalty to a friend, follow the conditions", "Be smart, cautious, and not be deceived by the trick of an enemy".

The vitality of the epos "Kitabi-Dede Gorgud" is that it gives the reader the opportunity for comparative analysis by clearly showing dark and light points in the upbringing of the personality: it calls people to the highest moral and spiritual qualities, by vividly reflecting humanism and cruelty, kindness and malice, simplicity and pride, true and false, peace and war, friendship and enmity.

The epos “Kitabi-Dede Gorgud”, which comprehensively reflects our rich history, ancient culture and national-moral values, preserves our past in its pages and carries it to future generations, this epos is our mother book, our common wealth, a source of pride, and its importance in the education and upbringing of the young generation is irreplaceable.

Keywords: “Kitabi-Dede Gorgud” epos, national customs and traditions, education of the young generation, multiculturalism, moral values.

GİRİŞ

İnsanın şəxsiyyət kimi yetişməsində, əxlaqi-etik cəhətdən kamilləşməsində ağlın, təfəkkürün inkişafi nə qədər önəmlidirsə, onun mənəvi aləminin, hiss və duyğularının zənginləşdirilməsi bir o qədər vacibdir. Hər bir şəxsiyyət cəmiyyətin həyatında yaxından iştirak etdiyi üçün onun mənəvi cəhətdən saflığı, kamilliyi cəmiyyət üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Cəmiyyəti təmsil edən insanlar mənəvi cəhətdən nə qədər sağlam olarlarsa, həmin cəmiyyətin sağlam olacağına bir o qədər şübhə yeri qalmaz. Ona görə xalqımıza məxsus şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələrinin, epos və dastanların ideya mərkəzində mənəvi tərbiyə məsələlərinin durması təsadüfi deyil. Belə ki, insanların mənəvi tərbiyəsi məsələsi ulu əcdadlarımızın da diqqət mərkəzində durmuş və xalqımız tarix boyunca tərbiyəli, əxlaqlı, mərifətli insanlara həmişə hörmətlə yanaşmış, onlara ehtiram bəsləmişdir. Bu baxımdan, xalqımızın ana kitabı ”Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı böyük mənəviyyat abidəsi olmaqla, əcdadlarımızın zəngin mənəvi dünyası haqqında geniş məlumat verir və gənc nəslin mənəvi tərbiyəsinin inkişafında misilsiz xidmət göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycanın, eləcə də digər türkdilli xalqların qədim adət-ənənələrini, milli-etnik mədəniyyətini əsrlərdən bəri qoruyan, mənəvi dəyərlərimizi, bir xalq olaraq soykökümüzü, milli mənsubiyyətimizi, dünyagörüşümüzü ən ali şəkildə əks etdirən zirvə, ulu sənət nümunəsidir. Oğuz türklərinin tarixini canlandıran bu möhtəşəm əsər yüksək bəşəri ideyalar tərənnümçüsü kimi dünya xalqlarının mənəvi sərvətlər xəzinəsinə daxil olmuş və dünya mədəniyyəti, ədəbiyyatı tarixində xüsusi yer tutmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını “etika kitabımız”, “əxlaq kodeksimiz” adlandıran ulu öndər Heydər Əliyev deyirdi: “Böyüyə hörmət, ata-anaya məhəbbət, iman və etiqad, namus və qeyrət, ailəyə, torpağa, vətənə sədaqət kimi insani keyfiyyətlər, mənəvi məziyyətlər Qorqud övladlarının qanına ana südü ilə, ata nəfəsi ilə birlikdə daxil olur və son mənzilə qədər də onlarla birlikdə gedir. Dədə Qorqud dünyasındakı milli dəyərlər, stereotiplər, rituallar sistemi əslində hər bir azərbaycanlının varlığının ayrılmaz hissəsidir”.

Tanınmış türk filoloqu, publisist Mehmed Fuad Körpülüzadə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına yüksək qiymət verərək yazmışdır: “Türk ədəbiyyatının bütün əsərləri tərəzinin bir gözünə “Dədə Qorqud” dastanı o biri gözünə qoyulsa, yenə də “Dədə Qorqud” tərəfi ağır gələr”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan xalq pedaqogikasının ən ulu mənbələrindən biridir. Belə ki, dastanda xalq pedaqogikası ilə bağlı bir çox tərbiyə məsələləri irəli sürülüb, “tərbiyənin məzmununa”, “tərbiyənin prinsiplərinə”, fiziki və əxlaq tərbiyəsinə geniş yer verilib. Dastan təlim-tərbiyə məsələlərini, xalqımızın əxlaqını bədii vasitələrlə əks etdirən zəngin xəzinədir. Bütün dastan boyu oğuz elində əxlaq tərbiyəsinin, böyük-kiçik münasibətlərinin ən ali insani keyfiyyət və mənəvi mədəniyyət olduğu nümayiş etdirilir və əxlaqi keyfiyyətlərin təntənəsi müşahidə edilir.

Araşdırma və Bulğular. Milli-mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissəsi olan vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq, yurd sevgisi dastanın əsas ideyasını təşkil edir və burada baş sərkərdədən tutmuş böyükdən-kiçiyə hər kəsin doğma torpaqlarını qorumaq uğrunda canından keçməyə hazır olduğu nümayiş etdirilir. Bu baxımdan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı igidlik, mərdlik, cəsurluq, dostluq, birlik dastanı olmaqla yanaşı, həm də namus, qeyrət, ləyaqət, insanpərvərlik kimi əxlaqi dəyərlərlə zəngin olan və gənc nəslin tərbiyəsində mühüm rol oynayan tarixi salnaməmizdir.

Oğuz elində döyüş meydanından qaçmaq, yoldaşlarını tək qoymaq utancverici hərəkət kimi dəyərləndirilmiş və çox ağır şəkildə cəzalandırılmışdır. Dastanda Qazan xan oğlunun döyüş meydanını tərk etdiyini zənn edib deyir: "Onu altı bölük edib, altı yolun ayırıcına tullayacam ki, kimsə döyüşdə yoldaşını qoyub qaçmasın". Oğuz igidləri üçün dostluq, bir kişilik keyfiyyəti kimi qəbul edilir.

"Dədə-Qorqud" boylarında Vətəni müdafiə etmək, onun bütövlüyünü, milli istiqlaliyyətini xarici və daxili sarsıntılardan qoruyub saxlamaq ideyasının müqəddəsliyi əsərin axırına qədər davam etdirilir. "Dədə-Qorqud" qəhrəmanlarının öz doğma məmləkətlərinin keşiyində durması, qızlarının, gəlinlərinin əsir aparılmaması üçün, ölkənin sərvətinin talan edilməməsi üçün xarici basqınlara daim hazır dayanması əsər boyunca təbliğ edilir. Bu baxımdan "Dədə-Qorqud" eposu indiki qanlı-qadalı dövrümüzlə çox ayaqlaşır, Azərbaycan gəncliyinə vətən eşqi, xalq və vətən düşmənlərinə qarşı amansızlıq, el gücünə arxalanmaq, möhkəm və mətanətli olmaq, azadlıq və səadət uğrunda mübarizə aparmaq və s. hisslər aşılayır.

Oğuzların dastana çevrilmiş monumental sənət abidəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında, xüsusən, ailə münasibətləri və qohumluq əlaqələrinin önəmliliyinin təbliği diqqəti çəkir. Dastanın bütün boylarında insanların tərbiyə olunmasında ailənin cəmiyyətdə rolu sanki bir məcəllə şəklində təqdim edilir. Dastanda qadına, anaya yüksək ehtiram və məhəbbət təcəssüm olunur, ana haqqı tanrı haqqına bərabər tutulur. Dastanda ailə tərbiyəsinin aliliyi, ailədə ər-arvad münasibətlərində sədaqət, anaya məhəbbət tərbiyəsi qanun səviyyəsində dəyərləndirilir. "Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu"nda Qazan xan düşmənlə qarşılaşarkən hər şeydən – xəzinəsindən, şahbaz atlarından, var-dövlətindən keçir, lakin anasından keçmir, ondan ağ birçəkli anasını tələb edir: "Mərə Şöklü Məlik! Ağır xəzinə, bol axçamı gətiribsən - sənə xərclik olsun. Qırx incə belli qızla Burla Xatunu gətiribsən – sənə yesir olsun. Qırx igidlə oğlum Uruzu gətiribsən – qulun olsun. Tovla-tovla şahbaz atlarımı gətiribsən - sənə minət olsun. Qarıcıq anamı gətiribsən, mərı kafir! Anamı vergil mana, savaşmadan, vuruşmadan qayıdayım, geri dönəyim gedəyim".

Dastanda ana-övlad məhəbbətindən, namus, ismət müdafiəsindəm xüsusi bir ehtirasla bəhs olunur. Düşmənlər Qazan xandan intiqam almaq üçün onun əsir alınmış arvadını məclisə gətirib şərab paylatmaq istədikdə qırx incə belli qız hamısı bir ağızdan özlərinin Burla Xatun olduğunu söyləyirlər. Belə olduqda, Şöklü Məlik tapşırır ki, Qazan xanın oğlu Uruzu doğrayıb ətindən qovurma hazırlasınlar, kim yeməsə, deməli, o, Uruzun anasıdır. Ana övladını çox sevir, onun ölümünə heç bir vəchlə razı ola bilmir. Lakin namus müqəddəsdir. Ona görə də Uruz anasına məsləhət görür ki, başqaları onun ətindən bir tikə yesə, o, iki tikə yesin. Düşmənə baş əymək, təslim olmaq, namusu satmaq olmaz.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında cəmiyyətin inkişafına təkan verən aşağıdakı üç mühüm tərbiyə amili öz bədii ifadəsini tapmışdır:

1. Qurulan ailənin barı – yəni, oğlu və qızı olmalıdır.

2. Oğul-qız sağlam və güclü yetişməlidir.

3. Ailə kin küdurətdən, nifrətdən və ailədaxili münaqişələrdən uzaq olmalıdır.

Hər bir ailənin sevinci və gələcəyi olan uşaq dastanın bütün boylarında son dərəcə əziz bir nemət kimi qiymətləndirilir, oğuz elində uşağı olmayan ailələrə yaxşı baxılmadığı göstərilir. Buna "Dirsə xan oğlu Buğac xan" boyunda rast gəlirik. Övladı olması üçün xan çoxlu qurban kəsir, acları doydurur, xeyriyyəçiliklə məşğul olur və nəticədə Tanrı onu övladla mükafatlandırır. Dastanda bu məqam hər kəsi öz çətinliyini, problemini həll etmək üçün mütləq ətrafdakı insanlarla yardımlaşmağa çağırışı təbliğ edir və sona qədər Tanrıdan ümidi üzməmək inamını əks etdirir.

"Kitabi-Dədə Qorqud" boylarında ailə qurarkən qız seçməklə bağlı tərbiyəvi əhəmiyyətli ailə-əxlaq məsələləri, ibrətamiz səhnələr də diqqəti xüsusilə cəlb edir. Maraqlıdır ki, "Dədə Qorqud" boylarında

kişidən də, qadından da eyni keyfiyyətlər tələb olunur: türkün yaşam tərzinə uyğun gəlməyən tənbəllik, çox yatmaq, sübh tezdən durub atlanmamaq, qonşuları gəzmək, çox danışmaq və bu kimi digər mənfi cəhətlərin oğuz igidinin evlənəcəyi qızda qətiyyən olmaması təbliğ olunur. Qadın ərindən qabaq yuxudan durmalı, xırda-para ev işlərini əri yuxudan oyanınca görüb qurtarmalı, atlanmağa hazır olmalıdır və qoçaqlıqda, cəsurluqda, qılınc çalmaqda, ox atmaqda, at çapmaqda, savaşmaqda ərindən geri qalmamalıdır. "Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu"na nəzər salsaq, bunları aydın görərik. Belə ki, Qanturalı evlənəcəyi qızda arzuladığı ən başlıca keyfiyyətləri aşağıdakı kimi sadalayır: "Baba, mən yerimdən durmadan ol durmuş ola. Mən qara qoç atıma minmədən ol minmiş ola. Mən qanlı kafir elinə varmadan ol varmış, mənə baş gətirmiş ola". Göründüyü kimi, burada gözəllik, incəlik, zəriflik arxa planda dayanır, qoyulan əsas tələblər qoçaqlıq, çeviklik, mərdlik və cəsurluqdur.

Dastanda diqqət çəkən məqamlardan biri də odur ki, Oğuz elində hiyləgərlik şərəfsizlik hesab edilmiş, Oğuz igidləri düşmənə hiylə-kələklə qalib gəlməyi özlərinə sığışdırmamışlar. Məsələn, "İç Oğuza Daş Oğuzun dönük çıxması və Beyrəyin öldüyü boy"da Salur Qazanın dayısı Aruz İç Oğuzun igidlərini başına toplayaraq Qazana qarşı çıxdığını söyləyir və bu yolda Beyrəyi də öz tərəfinə çəkəcəyini güman edir. Çünki Beyrək Daş Oğuzdan qız almışdır. Lakin aldadılaraq Aruzun hüzuruna gətirilən Beyrək onun əsil niyyətini bildikdən sonra Qazana heç zaman dönük çıxmayacağını qətiyyətlə bildirir, mərd-mərdanə ölməyi şərəfsiz yaşamaqdan üstün tutur.

Dastanda gənc nəslə vətən sevgisi aşılamaq üçün vətənin dağları, çölləri, bulaqları, al-əlvan çəmənləri, əzəmətli qalaları, abidələri vəsf edilir, mərd, qoçaq, qeyrət sahibi olan oğullar bu təmiz

su və dağlarla müqayisə edilərək deyilir: "Dağın yüksəyi oğul", "Suyun daşqını oğul".

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında oğlan uşaqlarına advermə mərasimi də qəhrəmanlıq, igidliklə bağlı olub böyük tərbiyəvi əhəmiyyət daşıyır. Oğuz adətinə görə, oğlan uşaqlarına doğularkən deyil, qəhrəmanlıq göstərdikdən sonra ad verilmişdir. Bu cəhətdən oğuz elində yaxşı ad qazanmaq üçün yaxşı işlər görmək, igidlik göstərmək lazım idi. Dastanda Buğac, Basat, Bamsı Beyrək, Qazan belə adlar sırasındandır.

Azərbaycan xalqının minillik dünyagörüşünü, mədəniyyət və mənəviyyatını özündə əks etdirən bu zəngin abidə digər xalqlara, mədəniyyətlərə olan humanist münasibətləri də təbliğ edir və dövrümüzün azərbaycançılıq anlayışının mənəvi mənbəyi kimi çıxış edir. Belə ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında maraqlı multikultural və tolerant əhvalın təsvirinə də rast gəlirik. Dastanın "Qanlı Qoca oğlu Qanturalı" boyu multikultural dəyərləri əks etdirmə baxımından daha nümunəvidir. Boyda Qanturalı Trabzona gələrək xristian təkurunun qızı olan sarı donlu Selcan xatunu almaq üçün ona təklif olunan ən çətin sınaqlardan keçməli olur. Ümumiyyətlə, dastanın bu boyu dini və milli mənsubiyyətin fərqli olmasının oğuzların, yəni azərbaycanlıların yaşam tərzi və adət-ənənələrinə heç bir əks təsiri olmadığını aydın nümayiş etdirir. Qanturalının evlənmək və qadın seçmək haqqındakı fikirləri, atası Qanlı Qoca və onun kimi bəylərin razılığı oğuz elinin mənəviyyatında başqa eldən, başqa dindən olmasına görə ayrı-seçkilik qoyulmamasının bariz nümunəsidir. Dastan boyu Selcan xatuna dini ayrılığına görə heç bir fərq qoyulmamış və dastanda adı çəkilən digər qadınlar kimi onun da gözəlliyi və cəsurluğu mədh edilmişdir.

Beləliklə, dastanın ümumi məzmunundan qəti bir nəticə çıxır ki, oğuz elinin insanları humanist düşüncə, həyat tərzi və dünyagörüşünə malik olublar, digər dil və dini mənsubluğa malik olan insanlara heç bir fərq qoymayıblar. Oğuzlar özlərini çətin vəziyyətdə olan insanlara kömək edən, xeyirxah, torpaqlarını düşmənlərdən qoruyan, adət-ənənələrinə bağlı olan, mərd, cəsur bir etnik varlıq kimi təcəssüm etdiriblər. Bu baxımdan, həm qədim dövrümüzün tarixi faktlarını, həm də müstəqillik dövrümüzün azərbaycançılıq və multikulturalizm dəyərlərini özündə cəmləşdirən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını Azərbaycan xalqının tərcümeyi-halı, tarixinin babası adlandırmaq olar.

Oğuzlarda söz ilə tərbiyəvi təsir göstərmək ən geniş yayılmış tərbiyə vasitəsi kimi təqdim edilir. Belə ki, el ağsaqqalları, yaşlı oğuzlar öz övladlarında, cavan igidlərdə cəmiyyətin tələb etdiyi mənəvi-əxlaqi, əqli və fiziki keyfiyyətləri aşılamaq və ya xoşagəlməz sifətləri islah etmək üçün bu vasitədən məharətlə istifadə edirdilər. Canlı söz Dədə Qorqud üçün də qüdrətli tərbiyə vasitəsi olmuşdur. Belə ki, dastanda müdrik və ağıllı bir tərbiyəçi kimi Dədə Qorqud da adamlara düzgün yol göstərir, dəyərli məsləhətlər verir. Onun söylədiyi aşağıdakı müdrik kəlamlar dərin əxlaqi-ibrətamiz mənaya malikdir: "Təkəbbürlülük eləyəni Tanrı sevməz. Özünü uca tutan lovğa adamda ağıl olmaz", "Qız anadan görməyincə, öyüd almaz, oğul atadan görməyincə, süfrə açmaz", "Ata qədri bilməyən namərd oğul

doğulmasa yaxşıdır", "Qonağı gəlməyən evlər yıxılsa yaxşıdır", "Yaxşılıq bilməyən kişidən ... köpək yaxşıdır".

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı sanki əsrlərdən gələn və çiçəkləri bahar çiçəkləri kimi həmişə təzə-tər, təravətli qalan bir mədəniyyət bağçasıdır. Çünki istər dastan boyunca vəsf edilən, istərsə də Dədə Qorqudun dilindən süzülərək təbliğ olunan mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərin tərbiyəsində zaman məfhumu yoxdur. Həmin kəlamlar dünən üçün də, bu gün üçün də, sabah üçün də aktualdır: "Şəxsi mənafeyin güdülməməsi, hər şeyin xalq üçün edilməsi", "Aca çörək, yalına ayaqqabı, pulsuza pul vermək", "Qan tökməmək, qonşularla dinc yaşamaq", "Mənəviyyatca təmiz, pak ürəkli olmaq", "Qadına hörmət və ehtiram bəsləmək, anaya, ataya sonsuz hörmət və ehtiram göstərmək", "Qadının ailə, ər namusunu ölümdən üstün tutması", "Cəsarətli, çevik, qorxmaz, güclü olmaq", "Dosta rəğbət, düşmənə nifrət bəsləmək", "Mərd olmaq, dosta sədaqət göstərmək, şərtə əməl etmək", "Ağıllı, tədbirli olmaq, düşmənin hiyləsinə uymamaq" və s.

Sonuç. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının həyatiliyi ondadır ki, o, şəxsiyyət tərbiyəsində qaranlıq və işıqlı məqamları açıq-aydın göstərməklə oxucuya müqayisəli təhlil üçün imkan yaradır: humanizm və qəddarlığı, xeyirxahlıq və bədxahlığı, sadəlik və lovğalığı, doğru və yalanı, əmin-amanlıq və savaşı, dostluq və düşmənçiliyi qabarıq şəkildə əks etdirərək insanları ən yüksək mənəvi, əxlaqi keyfiyyətlərə səsləyir.

Zəngin tariximizi, qədim mədəniyyətimizi və milli-mənəvi dəyərlərimizi dolğun şəkildə əks etdirən, keçmişimizi öz səhifələrində yaşadan və bunu gələcək nəsillərə daşıyan "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu bizim ana kitabımız, ümumi sərvətimiz, fəxr mənbəyimizdir və onun böyüməkdə olan gənc nəslin tərbiyəsində əhəmiyyəti əvəzedilməzdir. Müstəqillik qazanmış Azərbaycanımızda milli-mənəvi şüurun yüksəlişində və soykökümüzün təbliğində "Kitabi Dədə Qorqud" dastanı kimi ikinci bir yazılı və ya şifahi ədəbi abidə tapmaq mümkün deyildir.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı dəyəri heç nə ilə müqayisə edilə bilməyən mənəvi abidə, pedqoji fikr mənbəyi, milli sərvətdir. Amma bu dəyərli xəzinə o zaman öz qiymətini tapmış, öz ali zirvəsinə yüksəlmiş olur ki, o, xalqın mənəvi tərbiyəsində təcəssüm etmiş olsun. "Kitabi-Dədə Qorqud"un əbədiyaşarlığının məqsədi də məhz bu ideyaları yaşatması, yenilənən, böyüyən gənc nəslin ruhuna, canına-qanına hopdurmasıdır.

Kaynakça

1. Həşimov İ. "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı tərbiyəvi irsdən tarix boyu və müasir məktəb təcrübəsində istifadə/ İslam Həşimov; red. Ə.Ş.Həşimov; ADPU, Bakı, 1998, 98 s

2. Həsənova P. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında mənəvi tərbiyə məsələləri. ARTPİ, Bakı, 2011, 135 s.

3. Həşimov Ə.Ş., Sadıqov F.B. Azerbaycan xalq pedaqogikası. Bakı:"Ünsiyyet", 2000, 272 səh

4. Kamal Abdulla. Sirr içində dastan və yaxud Dədə Qorqud -2. Bakı,Yeni Nəşrlər Evi, "Elm" nəşriyyatı, 1999, 288 s.

5. Kitabi-Dədə Qorqud: əsil və sadələşdirilmiş mətnlər /tərt. ed. S.Əlizadə; red. T. Hacıyev. Bakı: Öndər, 2004, 376 s.

6. Qorqud ədəbiyyatı. Bədii əsərlər. Bakı, "Öndər nəşriyyat", 2004, 368 s.

7. Sultanlı Ə. "Kitabi-Dədəd Qorqud" və qədim Yunan dastanları. "Elm" nəşriyyatı, 1999, 84 səh.

8. Tanrıverdi Ə. "Kitabi- Dədə Qorqud"un söz dünyası. Bakı, 2007

9. Talıbov, Y. "Kitabi-dədə Qorqud" dastanlarında tərbiyə məsələləri /Y.Talıbov, E.Talıbov.- Bakı, 1998.

10. Vəliyev K. "Kitabi-Dədə Qorqud" dünya epos mədəniyyətinin nadir örnəyidir. Kitabi-Dədə Qorqud-1300. Bakı, 1999

11. Vəliyev K. Dastan poetikası. Bakı, 1984

UKRAYNA VE TÜRK HALK MASALLARINDAKİ TİPOLOJİK FARKLILIKLAR

TYPOLOGICAL DIFFERENCES IN UKRAINIAN AND TURKISH FOLK TALES

Nadiia SENCHYLO - TATLILIOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

ORCID ID: 000-0001-9196-7118

ÖZET

Bu çalışmada; Ukrayna ve Türk halk hikâyelerinin metinlerindeki tipolojik özelliklere yer verilmiştir. Bir halk masalı, herhangi bir kültürün eski bir mirası olarak kabul edilir. İnsanların yaşam koşullarını, geleneklerini, kültürel özelliklerini, folklorunu ve dünyanın mitolojik resmini yansıtır. Yüzyıllar boyunca, bu folklor türü popülaritesini kaybetmemiş ve araştırmacıların dikkatini çekmeye devam etmektedir. Nesilden nesile, her insan canını sıkan sorunları, korkularını, umutlarını ve hayallerini masallara yansıtmıştır. En parlak folklor türlerinden biri olan peri masalı, tipik ulusal ve kültürel unsurlar açısından zengindir. Masalların ulusal tipolojik özellikleri, halkın folklor gelenekleri tarafından belirlenir. Masallar, bu masalların yayıldığı ülkenin hayvan, bitki ve sosyal dünyasını yansıtır. Masal kahramanları, bu masalların var olduğu ülke insanlarının kültürel geleneklerini davranışlarıyla gösterirler. Halk masallarının geleneksel sınıflandırması, her masal türünün kendi sanatsal özelliklerine sahip olduğunu gösterir. Bununla birlikte, araştırmacılar, tüm halk masallarının birçok ortak özelliğini vurgulamaktadırlar. Benzerlikleri, kompozisyon ve kronotop seviyelerinde ortaya çıkar. Bir halk hikâyesi, halk bilimcileri tarafından kaydedilmeden önce ağızdan ağza aktarılır, önemli sayıda masalın daha kolay ezberlenmesi, aynı mecaz ve anlatım araçları, sabit kelime kombinasyonları ve aynı söz dizimleri için anlatıcılar buna göre değiştirilir. Ukrayna ve Türk masallarında bazı türler farklılık göstermektedir. Kompozisyon bağlamında ise, farklı milletlerin halk hikâyeleri de benzerlik göstermektedir. Sistemli bir kompozisyonları var: Başlangıç, ana kısım, bitiş. Ayrıca, hem Ukrayna hem de Türk masalları, özel geleneksel başlangıç ve son formüllerle karakterize edilir. Ukrayna ve Türk halk masallarının sözcüksel-anlamsal bağlamını inceleyerek, bir dizi üslup tekniği ve masal metinlerinin ifade araçları karşılaştırılır. Ukrayna ve Türk masallarında en çok kullanılan sanatsal araçlar belirlenmeye çalışılmıştır. Karşılaştırmalı analiz için, benzer olaylara sahip üç Ukrayna ve üç Türk halk masalı seçilmiştir. Ukrayna masalları: "Cömert Elma Ağacı"; "Tembel Kız" ve "Tuz". Türk (Anadolu) masalları: "Gökten Düşen Üç Elma"; "Tembel Kız" ve "Kıymetli Tuz Masalı". Bu çalışma, Ukrayna ve Türk halk masallarındaki kahraman türlerine odaklanmaktadır. Seçilen metinlerin malzemesi üzerinde tipolojik özelliklerin karşılaştırmalı bir karakterizasyonu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ukrayna halk masalı, Türk halk masalı, tipolojik özellikler, kahraman.

ABSTRACT

In this study are included typological features in the texts of Ukrainian and Turkish folk tales A folk tale is considered an ancient heritage of any culture, it reflects the living conditions of the people, its traditions, cultural features, folklore, and mythological picture of the world. For many centuries in a row, this folklore genre does not lose its popularity and remains the subject of researchers' attention. Any people reflected from generation to generation in fairy tales the problems that bothered them, fears, hopes and dreams. A fairy tale, as one of the brightest folklore types of texts, is rich in typical national and cultural elements. The national typological features of the fairy tale are determined by the folklore traditions of the people. Fairy tales are spread reflects the animal, plant, and social world of the country where these tales are. The heroes of fairy tales demonstrate the cultural traditions of the people of the country where these fairy tales exist by their behavior. Turning to the characterological context of the folk tale, it immediately becomes clear that the image of the hero of the work is always typified, generalized. However, these types are different in Ukrainian and Turkish fairy tales. In the compositional context, folk tales of different nations are also quite similar. They have a stable

composition: Beginning, main part, ending. However, both Ukrainian and Turkish fairy tales are characterized by special traditional initial and final formulas. The traditional classification of folk tales indicates that each type of fairy tale has its own artistic features. However, researchers highlight a lot of common features characteristic of all folk tales. Their similarity is revealed at the levels of composition and chronotope. Before being recorded by folklorists, a folk tale was passed on from mouth to mouth, the tellers changed accordingly, for easier memorization of a significant number of tales, the same figurative and expressive means, constant word combinations, and the same turns of phrase, characteristic of the language of the people in which this tale is told, were used. Studying are compared the lexical-semantic context of Ukrainian and Turkish folk tales, a set of stylistic techniques and expressive means of fairy tale texts. An attempt is made to determine the most used artistic means, which are most often used in Ukrainian and Turkish fairy tales. For comparative analysis were selected three Ukrainian and three Turkish folk tales with similar plots ("The Generous Apple Tree", "The Lazy Girl", "Salt" - Ukrainian fairy tales and "Gökten Düşen Üç Elma Masalı", "Tembel Kız Masalı", "Kıymetli Tuz Masalı" - Turkish (Anatolian) fairy tales. The work focuses on the types of heroes in Ukrainian and Turkish folk tales. A comparative characterization of typological features is made on the material of the selected texts.

Key Words: Ukrainian folk tale, Turkish folk tale, typological features, hero.

GİRİŞ

21. yüzyılda, Ukrayna ve Türkiye arasındaki dostluk ilişkilerinin niteliksel olarak yeni bir düzeye genişlemesi bağlamında, iki halkın kültürel özelliklerini incelemek açısından son zamanlarda karşılaştırmalı çalışmalar ortaya çıkmaktadır. Modern edebiyat çalışmaları, farklı kültürlerin türlerini karşılaştırmaya ilgi gösterir. Belirli metinler halinde var olan ayrı bir tür olarak halk masalı, uzun zamandan beri araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Her masal metni, belirli bir fikri ifade eden, alıcı üzerinde belirli bir etkiye sahip bağımsız bir bitmiş eserdir (Tatlılıoğlu, & Senchylo-Tatlılıoğlu: 2022). Belirli bir kültürel çevrede yaygın olan bir sözlü halk sanatı türü olarak peri masalı süreç içerisinde sürekli geliştirildi.

Bu nedenle, farklı bir kültürel ortamda aynı mirasa sahip bir peri masalı, anlamsal düzeyde (tropikler, karakterlerin kompozisyonu, hatta bazen motifleri, vb.) bazı farklılıklara sahiptir. Çeşitli türlerdeki metinlerin anlamsal yapısının araştırmacıları, çalışmanın bu yönünün gerekliliğini kanıtlıyor, çünkü sanatsal araçların kullanımı metnin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunuyor (Sibruk & Sibruk, Senchylo-Tatlilioglu, Lytvynska, Varenko, Storozhenko, 2021).

Geleneksel halk biliminde masalları üç türe ayrılmaktadır: Hayvanlarla ilgili masallar (kuşlar, böcekler, sürüngenler), büyülü (fantastik) masallar ve sosyal ve günlük (gerçekçi) masallar. Halk masalı gruplarının her biri, sanatsal bir görüntünün inşasının benzersiz özellikleri, gerçekliği tipikleştirmenin karakteristik teknikleri, kompozisyon araçları, vb. ile ayırt edilir. Hayvanlarla ilgili masallar, bunların en eskisi olarak kabul edilir. Ancak, peri masalları tüm dünyada en popüler masallar olarak kabul edilmektedir.

Bir peri masalının kalbinde, kahramanın inisiyasyonu (tedris, irşad) vardır. Bu tür masallarda, sıradan olabilecekleri diğer masalların aksine, peri unsurların olağandışılığı ve bilinmezliği vurgulanır (uk.wikipedia.org). Peri masallarını ayrı bir tür olarak ayırmanın farklı yaklaşımları vardır. M. Hrushevsky, peri masallarının doğaüstü güç, bilgi veya görevler, tılsımlar, doğaüstü yardımcılar veya rakipler içerdiğini söylemektedir (Грушевський, 1993). V. Propp (2004), metnin "birçok farklı olay örgüsünün altında yatan kompozisyonsal bir öze ve bunların varyantlarına sahip olması" gerektiğine inanıyordu. Propp'a göre, peri masallarının hikâyesinin ana mantığı şöyledir: Bir tür hasara neden olmak veya belirli bir şeyi almak istemek, kahramanın evden ayrılması, verenle tanışması, ondan sihirli bir araç veya yardımcı alması, hangi kahramanı aradığını bulmayı başarır. Bazen böyle bir ön planın bazı komplikasyonları olsa da, masalı sabit bir düello izler. Ama sonunda tüm zorluklara rağmen kahraman döner, evlenir ve kendi krallığında ya da kayınpederinin krallığında hüküm sürmeye başlar (Пропп, 2004). V. Anikin, bu tür masalların ayırt edilmesinde temel olarak tılsımların, büyüsel olayların ve kahramanların zorunlu gerekliliği ölçütünü ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, bir peri masalında iki

düşman kahramanı ayırt eder: Olumlu (iyi) kahraman ve olumsuz (kötü) kahraman. Örneğin üvey kız ve üvey annedir.

K. Gustav Jung; peri masallarının yorumlanmasına psiko-analitik bir yaklaşım ve bakış açısı getirmiştir. K. G. Jung'a göre, peri masallarının kahramanları, bir arketipi, fikri, doğuştan gelen zihinsel yapıları, kolektif bilinçaltında yer alan fantezi imgelerinin birincil şemaları olarak tanımlayan çeşitli arketiplerin izdüşümleridir. Hayal gücü ve evrensel insan sembolizminin temelidir. K. Gustav Jung'nin takipçilerine (M. Woodman, H. Dickman, D. Kalshed, vb.) göre. bir peri masalının psikolojik yorumu, tüm masal karakterlerinin, eylemlerin, hayvanların, yerlerin ve sembollerin içsel bir düzenleme olduğu gerçeğine dayanabilir. Dürtüler, deneyimler, özlemler, vb. gibi (Юнг, 2007).

Geleneksel halk biliminde, genellikle büyülü masallarda üç tür çatışma olduğu kabul edilir: Kahramanlık: Kahraman büyünün gücüne direnir. Sosyal kahraman: Efendiyle kavgaya girer. Aile: Çatışma aile içinde gerçekleşir ve öğreticidir.

Bu çalışmanın konusu, peri masalı destanları grubudur. Ukrayna ve Türk (Anadolu) masallarının karşılaştırmalı bir çalışması bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır (Sençilo & Irmak, 2019). Bu bağlamda, benzer olay örgülerine sahip üç Ukraynaca metin ve üç Türk masal metninin karşılaştırmalı analizi yoluyla yapısal ve anlamsal düzeyde tipolojik farklılıkları tespit edilmiştir. Ukrayna halk masalları: "Cömert Elma Ağacı", "Tembel Kız", "Tuz". Türk (Anadolu) masalları "Gökten Düşen Üç Elma Masalı", "Tembel Kız Masalı", "Kıymetli Tuz Masalı". Toplam 6 masal, araştırma materyalini oluşturdu. Metnin anlamsal ve yapısal düzeylerinde belirli özelliklerini belirlemek için karakterlerin incelenmesi ve metinlerin yapısının analiz edilmesi. Metinlerin kaynakları, masallarla ilgili olan web siteleridir.

ARAŞTIRMA

a. Ukrayna masalı "Cömert elma ağacı" ve Türk masalı "Gökten düşen üç elma masalı"nın tipolojik özellikleri

Hem Ukrayna masalı "Cömert Elma Ağacı" hem de Türk masalı "Gökten Düşen Üç Elma Masalı", her ikisi de, ailede var olan bir aile sorununa dayanmaktadır ve bir elma ağacının verdiği sihirli bir elma yardımıyla çözülür.

Ukrayna masalında, yardım için minnettarlık içinde, elma ağacı büyükbabaya, hasta karısı için bir elma verir, ancak onunla konuşmayı bir sır olarak saklamasını ister. Bir elma yedikten sonra büyükanne iyileşir. Ancak büyükbaba sözünü tutmaz ve büyükanneye bahçelerinde konuşabilen elma ağacını anlatır ve ağaç fırtınadan ölür. Ama büyükbaba ve büyükanne elmadan tohumları kurtardı ve bu tohumu ekerek yeni bir bahçe yetiştirmek istediler.

Bir Türk masalında zengin ve kibar bir padişahın çocuğu yoktur. Güzel bir bahçe dikmesi tavsiye edilmişti. O bahçede kralın karısının sık sık konuştuğu ve üzüntüsünü paylaştığı bir elma ağacı vardı. Elma ağacı tohumu padişahın karısına verdi ve ona dikmesini ve yeni bir ağaçtan bir elma beklemesini söyledi, sonra elmanın yarısını kendisi yedi ve diğer yarısını padişaha yedirdi. Ondan sonra bir oğulları olur.

Ukrayna halk masalları için tipik kahramanlar, birçok Ukrayna peri masalının metinlerinde bulunan zavallı büyükbaba ve büyükannedir. Bir Türk masalının tipik kahramanı, genellikle Türk masallarının ana karakterleri olan zengin bir padişah ve eşidir. Bir elma ağacı ve bir elma, hem Ukrayna hem de Türk masallarının kahramanlarının sorununu çözmeye yardımcı olan büyülü nesnelerdir.

Yapısal ve sözcüksel-anlamsal düzeyde, bir Ukrayna peri masalı, "Bir büyükbaba ve bir büyükanne vardı" kısa tipik formüllerden biriyle başlar. Türk peri masalı biraz ayrıntılı bir girişe sahiptir ve tipik "Bir varmış, bir yokmuş" formülüyle sınırlı değildir. Bir Türk peri masalı, kurgusal bir hikâyeye işaret eden bir dizi tanıtıcı ifadeyle başlar: "Zaman zaman içinde, kalbur saman içinde. Bu sözün önü var, arkası yok. Gömleğimin yeni var yakası yok. Sabır da bir huydur; suyu var, tası yok.. Bir varmış, bir yokmuş. Develer tellal iken; ben de anamın beşiğini tıngır mıngır sallar imişim".

Her iki masaldaki ana kısım, mutlu sonla sonuçlanan olayların gelişimini temsil eder. Bir Ukrayna masalında, bir büyükbaba ve büyükanne, bir meyve bahçesi ve bir fırtına tarafından tahrip edilen elma ağacının bulunduğu yerde sihirli bir elmanın tohumlarından bir elma bahçesi yetiştirir. Türk masalında,

bir elma ağacının tavsiyesi sayesinde, bir kral ve karısının uzun zamandır beklenen bir çocuğu doğar. Her iki masalda da masalın sonu, eserin başında belirtilen sorunlara bir çözüm içerir, kahramanlar istediklerini elde etmenin bir yolunu bulur, her iki durumda da hayat kesintiye uğramaz, aksine devam eder.

Peri masalının tipik bir özelliği, nihai formüldür. Ukrayna peri masalı "Cömert Elma Ağacında", son formül öğretici bir ifadedir: "Bir başkasının sırrı kutsaldır". Türk peri masalı, "Bu masalın sonunda da gökten üç elma düser... Kimin ne sökte varsa hepsi onun beşin..." sözleriyle biter. Kompozisyon bağlamında, hem Ukrayna hem de Türk masallarının tipik bir kompozisyonu vardır: Başlangıç (sorunun sunumu), ana kısım (sorunu çözmek için bir dizi eylem) ve bitiş (mutlu son).

b. Ukrayna masalı "Tuz" ve Türk masalı "Kıymetli Tuz Masalı"nın tipolojik özellikleri

Ukrayna masalı "Tuz" ve Türk masalı "Kıymetli Tuz Masalı" bir aile çatışmasına dayanmaktadır. Her iki masalda benzer içeriğe sahiptir, bu sadece küçük olaylarda farklılık gösterir.

Ukrayna'ya ait olan peri masalında çar, taht için değerli bir halefi belirlemek için üç kızına ona bir hediye vermeyi teklif etti. En büyük kız lüks kraliyet kıyafetleri, ortanca kız ekmek ve altın bir kap su, en küçük kız ise tahta bir kapta tuz sundu. Çar en küçük kızına çok kızmış ve onu saraydan kovmuş. Köylü bir kadın kızı yardımcı olarak almış ve ona yemek yapmayı öğretmiş. Aşçının ünü tüm ülkeye yayıldı. Çar bir keresinde onu en büyük kızının düğünü için yemek pişirmeye davet etti. Çarın en sevdiği yemeği hazırladı ama tuzsuz. Çar sinirlendi, hemen aşçıyı aradı ve en küçük kızını tanıdı. Çar tuzun bir insan için ne kadar önemli ve değerli olduğunu anladı. Kızından özür diledi ve onu saraya geri götürdü.

Türk masalında bir padişah, üç kızından kendisini ne kadar sevdiklerini söylemelerini ister. En büyük kızı onu dünyalar gibi sevdiğini, ortanca kızı kucak gibi, en küçük kızı ise babasını tuz gibi sevdiğini söyledi. Küçük kızın cevabı padişahı kızdırdı ve onu zindana attı. Ama bir asker kıza acıdı ve onu saraydan çıkardı. Zengin bir köylü, bu kızı köle olarak almış. Kız çok güzel büyüdü ve başka bir padışahın oğlu onunla evlendi. Bir gün, o ve kocası, kızın babasını bir ziyafete davet etmeye karar verdiler. Bütün yemekler tuzsuz yapılırdı ve padişah tuzsuz yiyemezdi. Padişah hatasını anladı ve herkes artık mutlu yaşamaya başlamış

Hem Ukrayna hem de aile çatışması üzerine kurulu Türk masalında tipik karakterler aile üyeleridir: Baba, en büyük, orta ve en küçük kızlar. Ancak Ukrayna masalında babanın toplumsal rolü çar, Türk masalında ise babanın toplumsal rolü padişahtır.

Yapısal ve sözcüksel-anlamsal düzeyde, Ukrayna peri masalı kısa, tipik bir girişle başlar. "Bir çarın üç kızı vardı, gibi". Eserin ana karakterleri hemen tanıtılır. Türk masalı, daha sonraki hikâyenin kurgusunu açıklayan bir girişe sahiptir "Masal masal maniki, Kuyruğu var on iki, Kuyruğunda beni var, Kulağında çanı var. Masal masal matadar; dil okur, damak tadar. Zaman zaman içinde, kalbur saman içinde.. Tıngır elek demişler, tıngır felek demişler. Gelin bakalım, bu masalı nasıl anlatmışlar... ". Ve ancak işin konusuyla hiçbir ilgisi olmayan girişten sonra, hikâye ana karakterin tanıtımıyla başlar: "Çok eski zamanlarda bir padişah yaşarmış".

Her iki masaldaki ana kısım, didaktik bir mutlu sonla sonuçlanan çok benzer olayların gelişimini temsil eder. Kompozisyon bağlamında hem Ukrayna hem de Türk masalları tipik bir kompozisyona sahiptir.

c. Ukrayna masalı "Tembel Kız" ve Türk masalı "Tembel Kız Masalı"nın tipolojik özellikleri

Ukrayna masalı Tembel Kız'da da Türk masalında olduğu gibi "Tembel Kız Masalı" da çatışma aile içinde geçer ve öğreticidir. Masalların içerikleri birbirine çok benzer.

Bir Ukrayna masalında, zengin bir ailede, ebeveynler hiçbir şey yapamayan bir kız yetiştirir. Evlenir ve aile reisinin bir kuralı olduğu çalışkan insanlardan oluşan bir aileye girer: Çalışmayan, öğle veya akşam yemeği yemez. Ve hastalanmamak için kız, herkes gibi çalışmayı öğrenmek zorunda kalır.

Bir Türk masalında, ailede tembel bir kız var. Hiçbir zaman çalışmaya zorlanmadı. Kız evlendi, ama nasıl çalışacağını bilmiyordu, sadece yatıyordu. Bir keresinde bir adam avdan bir kaz getirdi ve akşam yemeğinin hazırlanmasını emretti. Kız yatakta yatmaya devam etti ve bu arada açık kapıdan bir tilki girdi ve kazı yedi. Sonra tilki kıza bir şarkı söyledi ve insan dilinde yemeğe gelmeye devam edeceğini

söyledi. Adam eve döndü ve tembel kıza çok kızdı, bu ona iyi bir ders oldu. Kız davranışını düzeltti ve sonsuza dek mutlu yaşadılar.

Ukrayna ve Türk masallarında bulunan karakterler arasında, ana karakterler sosyal ve yerli masalların tipik karakterleridir: Bir kız, ebeveynler, karı koca. Ukrayna masalının aksine Türk masalında tilki, tembel kızın davranışını değiştirmede kilit rol oynayan önemli bir karakter olarak karşımıza çıkar.

Yapısal ve sözcüksel-anlamsal düzeyde, Ukrayna masallarının başlangıcında, hikâyenin başladığı geleneksel bir kısa formül vardır: "Bir erkek ve bir kadın yaşadı ve bir kızları vardı." Bir Türk masalının ise kapsamlı bir girişi vardır: "Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, develer tellal, pireler berber iken… Bir varmış bir yokmuş… Uzakta bir köyde bir karı koca yaşarmış. Bu karı kocanın günün birinde bir kızı olmuş, gibi…". Her iki masaldaki ana kısım, kızın hatasının farkında olmasına ve davranışının sosyal olarak kabul edilebilir bir davranışa dönüşmesine katkıda bulunan olayların gelişimini temsil eder. Didaktik bir nihai sonuç her iki masalda da mevcuttur. Bir Ukrayna peri masalında, bir kız bir daha asla tembel olmayacağını, çünkü açlığın her işten daha kötü olduğunu söylüyor. Bir Türk masalında da benzer bir didaktik sonuç vardır: "Bütün bu olanlardan ders çıkaran kız bir daha tembel olmamaya karar vermiş. Ve artık mutlu yaşamaya başlamışlar". Bununla birlikte, Türk masalının da birçok Türk halk masalının özelliği olan tipik bir bitiş formülü vardır: "Gökten üç elma düşmüş, biri bu masalı anlatana, biri yazana biri de masalı dinleyene".

SONUÇ

Benzer olay örgülerine sahip üç Ukraynaca metin ve üç Türk halk hikâyesi metninin karşılaştırmalı analizi, yapısal ve anlamsal düzeyde tipolojik benzerlikleri ve bazı tipolojik farklılıkları tespit ortaya konmuştur.

Hem Ukrayna hem de Türk halk masallarının karakteristik bağlamına dönersek, eserin kahramanı imajının her zaman tipikleştirilmiş, genelleştirilmiş olduğuna dikkat edilmelidir. Her üç masal da aynı türde bir çatışmaya sahiptir – aile. Buna göre, ana karakterler esas olarak aile tarafından temsil edilir (dede, büyükanne, koca, eş, baba, kız). İncelenen metinlerde sunulan kahramanların toplumsal türleri farklılık göstermektedir. Ukrayna masallarında bir büyükbaba ise nadiren bir çar, eğer sosyal hiyerarşiden bahsediliyorsa (çar karakterinin varlığı daha sonraki dönemlerin Rus etkisidir, Ukrayna devlet geleneğinde knyaz (prens veya kral gibi) ve hetmanlar vardı ve asla çarlar yoktu) o zaman Türk masalında padişahtır. Bu da, masalın sanat sisteminde milli-kültürel unsurun önemli bir yer tuttuğunu kanıtlamaktadır. Çünkü her masal, anlatıcının ve onun kültürel çevresinin kişisel özelliklerinin bir taşıyıcısıdır. Masal, dilsel ve kültürel miras olarak kabul edildiğinden, sanatsal kurguyu yansıtır ve metinlerde kültürel kimliği aktarır. Dolayısıyla, masaldaki karakterler geleneksel halk yaşamının ve bilincinin özellikleriyle ilişkilidir. Büyülü bir masaldaki karakterler, masalın anlatıldığı kültürel gerçekliğin ifadeleridir. Yapısal düzeyde, hem Ukrayna hem de Türk masallarının tipik bir bileşimi vardır, yani başlangıç (sorunun sunumu), ana bölüm (sorunu çözmek için bir dizi eylem) ve bitiş (mutlu son).

Bununla birlikte, Ukrayna masalının başlangıcı hikayenin karakterlerini hemen tanıtıyorsa, hikayenin başlangıcından önceki Türk masalının tipik bir giriş metni vardır ve bu da dinleyiciyi hemen sonraki kurgusal hikayeye hazırlar.

KAYNAKÇA

Sençilo, N., Irmak, Y. (2019). Ukrayna ve Muş Masallarinin Formel Unsurlar ve Motifleri Bakimindan Karşilaştirilmasi. Tarih ve Kültür Bağlaminda Muş Uluslararasi Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Erdal Basım Yayın Dağıtım. s. 899-908.

Sibruk A., Sibruk V., Senchylo-Tatlilioglu N., Lytvynska S., Varenko V., Storozhenko L. (2021). Information and communicative component of an international scientific discourse. The 21st International Scientific Conference Globalization and its Socio-Economic Consequences. SHS Web of Conferences 129, 10012. https://doi.org/10.1051/shsconf/202112910012

Tatlılıoğlu, K. & Senchylo-Tatlılıoğlu, N. (2022). The Efect of Faıry Tales ın the Preschool Period: Evalution in the Context of Language Development. Actual Problems in the System of Education:

General Secondary Education Institution – Pre-University Training – Higher Education Institution, 1(2), 106–113. https://doi.org/10.18372/2786-5487.1.16587

Грушевський М. (1993). Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. L. Київ: Либідь. (https://web.archive.org/web/20041215074636/http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush111.htm).

Казка. https://uk.wikipedia.org/wiki/, Erişim tarihi: 02.09.2022.

Пропп В. (2004). Исторические корни Волшебной Сказки. Лабиринт, Москва. (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/index.php). Erişim tarihi: 02.09.2022.

Юнг, К.-Г. (2007). Архетипы коллективного бессознательного. Структура психики и архетипы., Академический проект, Москва.

ATAERKİL TOPLUMDA ANNE ECDADIN PSİKOANALİZİ (GÖKTÜRKLERİN MENŞEYİ İLE İLGİLİ METNLER BAĞLAMINDA)

PSYCHOANALYSIS OF MATERNAL ANCESTORS IN PATRIARCHAL SOCIETY (IN THE CONTEXT OF THE TEXTS ABOUT THE ORIGIN OF THE GÖKTÜRKS)

Doç. Dr. Safa Garayev

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan

ORCID ID: 0000-0002-2736-5873

ÖZET

Folklor olgularının özünün araştırılmasında psikanalitik yöntem çok önemlidir. Bu yöntemin uygulanması, insanların folklorda ifade edilen korkularını, arzularını ve fantezilerini ortaya çıkarmak için geniş fırsatlar yaratır. Makalede, psikanalitik yönteme dayalı olarak, Göktürklerin kökeni ile ilgili metinler psikanalitik bakış açısıyla analiz edilmiştir.

Çin kaynaklarından alınan metinler Göktürklerin eski Hunların soyundan geldiklerini anlatır. Onlar Aşina adlı bir aileden türemişler. Daha sonra çoğalarak farklı oymaklarda yaşamışlar. Daha sonra Lin adında biri tarafaya yenik düştüler. Tamamen yıkılan Gaytürkler arasında sadece 10 yaşında bir çocuk sağ kalıyor. Çok küçük olduğu için, Lin kabilesinin askerleri çocuğu öldürmediler, ama bacağını kesip bir bataklığa attılar. Bu sırada çocuğun yanında dişi bir kurt gelir ve ona et vererek besler. Çocuk büyüdükten sonra dişi kurtla çiftleşmeye başlar. Kurt ondan hamile kalır. O sırada çocuğun hayatta olduğunu öğrenen Lin memleketinin kralı, çocuğun öldürülmesini emreder. Onu öldürmeye gelen askerler, kurt ve çocuğu birlikte görürler. Onlar kurdu öldürmek istediğinde kaçar ve o bir mağaraya girer. Orada kurt 10 çocuk doğurur. Daha sonra bu 10 çocuk dışarıdan kız getirip evlenirler. Göytürk devletinin kurucularının mensup olduğu Aşina ailesinin de bu 10 boydan biri olduğu söylenmektedir.

İlgili metnin psikanalitik bağlamda incelenmesi ile aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

1. Ataerkil toplum olan Türklerde, soykötüğünün başında babanın değil, anneni//dişi kurdu göstermek, Oidipus kompleksi bağlamında babayı inkar etme semantiğine sahiptir;

2. Babanın "bacakları kesilmiş sakat bir çocuk" olarak tanımlanması, sembolik bir bakış açısıyla onun hadımedilmesi semantiğini taşır. Sonuç olarak, bir babanın/erkeğin yardımına ihtiyacı olan bir anne//kadın yerine, yaratıcılıkta annenin yardımına ihtiyacı olan bir baba imajı yaratılmıştır;

3. Babayı sakat/hadım olarak tasvir etmek, oğlun yeni bir güç merkezi yaratmasını sağlar. Sonuç olarak, önceki baba reddedilir ve oğlun kendisi ataerkil ortamın (yani yeni düzenin) başında yer alır;

4. Aynı zamanda, ataerkil toplumda yeni fetih iddiasında bulunan oğlun//toplumun, kendilerindeki gücün daha öncelere dayanan onayına ehtiyaç vardır. Böyle olduktta hadım babada inkar edilen güç, psikolojik izdüşüm yoluyla anneye aktarılmıştır. Sonuç olarak, herhangi bir sevecen hayvan değil, anne olarak yırtıcı bir kurt söz konusu olmuştur. Bu anlamda, metinde yırtıcı bir hayvanın anne olarak tanımlanmasının, baba gücünün ona izdüşümünden yola çıkarak oluşturulduğu açıktır. Tesadüf değil ki, Uygur "Oğuznamileri"nde Oğuzların önderliğindeki topluluğu yeni fethlere erkek bir kurtun aparmasından söz edilir;

5. 10 yaşında sakat olan bir babadan 10 çocuğun doğulması baba ve çocuklar arasında anlamsal bir ilişki olduğunu gösterir. Metinde, 10 çocuktan sadece birinin mensup olduğu Aşina ailesinin Göyutürk devletinin kurucusu gibi tarifi, aile içi rekabeti de ifade etmektedir. Bu şekilde diğer 9 kardeş de yenilir ve reddedilir. Belelikle aile kompleksi bağlamında oluşturulan metinde baba ve erkek kardeşlerle rekabet sembolik olarak ifade edilir.

Anahtar kelimeler: Oidipus kompleksi, baba soyu, anne soyu, Türk soyu, simgesel anlambilim, Kurt soyu

ABSTRACT

The psychoanalytic method is very important in investigating the essence of folklore phenomena. The application of this method creates ample opportunities to reveal people's fears, desires and fantasies expressed in folklore. In the article, based on the psychoanalytic method, the texts about the origin of the Göktürks were analyzed from a psychoanalytic point of view.

Texts taken from Chinese sources tell that Gokturks are descendants of ancient Huns. They are descended from a family called Ashina. Later, they multiplied and lived in different tribes. Later, someone named Lin succumbed to the side. Only a 10-year-old boy survives among the completely destroyed Gayturks. Because he was so small, the soldiers of the Lin tribe did not kill the boy, but cut off his leg and threw it into a swamp. Meanwhile, a female wolf comes to the child and feeds him with meat. After the child grows up, the female begins to mate with the wolf. Kurt becomes pregnant from her. At that time, the king of Lin hometown, who learns that the child is alive, orders the child to be killed. The soldiers who came to kill him see the wolf and the boy together. When they want to kill the wolf, he escapes and she enters a cave. There the wolf gives birth to 10 children. Later, these 10 children bring a girl from outside and get married. It is said that the Ashina family, to which the founders of the Goyturk state belong, is one of these 10 tribes.

The following conclusions were reached by examining the relevant text in the psychoanalytic context:

1. In Turks, who are a patriarchal society, showing your mother//she-wolf at the beginning of genealogy, not the father, has the semantics of denying the father in the context of the Oedipus complex;

2. The description of the father as "a crippled child with his legs amputated" carries the semantics of his castration from a symbolic point of view. As a result, instead of a mother//woman who needs a father/man's help, an image of a father who needs the mother's help in creativity has been created;

3. Depicting the father as a crippled/eunuch enables the son to create a new powerhouse. As a result, the previous father is rejected and the son himself is at the head of the patriarchal environment (ie the new order);

4. At the same time, the son/society claiming new conquest in patriarchal society needs the earlier confirmation of their power. As such, the power denied in the eunuch father was transferred to the mother through psychological projection. As a result, it was not just any affectionate animal but a predatory wolf as the mother. In this sense, it is clear that the definition of a predatory animal as a mother in the text is based on the projection of the power of the father on it. It is no coincidence that in the Uyghur "Oguznamis" it is mentioned that a male wolf stabbed the new conquerors of the Oghuz-led community;

5. The birth of 10 children from a disabled father at the age of 10 indicates that there is a semantic relationship between father and children. In the text, the description of the Ashina family, to which only one of the 10 children belongs, as the founder of the Goyuturk state, also expresses the rivalry within the family. In this way, the other 9 siblings are defeated and rejected. Especially in the text created in the context of the family complex, the rivalry with the father and brothers is symbolically expressed.

Key words: Oedipus complex, paternal lineage, maternal lineage, Turkish lineage, symbolic semantics, Wolf lineage

GİRİŞ

Bilindiği gibi, Türk halklarına ait mitler, efsaneler ve rivayetler de dahil olmak üzere Avrasya'nın birçok foklor örneklerinde, çocuk emziren bir kurt imgesine rastlanmaktadır. Göytürklerin kökeni ile ilgili olarak metinde Göytürklerin (tu-chueh) eski Hunların (hsiung-nu) soyundan geldiği ve onların bir kolu olduğu anlatılmaktadır. Kendileri A-shihna adlı bir aileden geliyordu. (Daha sonra çoğalarak) ayrı yerleşim bölgelerinde yaşamaya başladılar. Daha sonra Lin adlı bir ülkeye yenildiler, (Yenilginin ardından Göy Türkler) tamamen bu ülke tarafından öldürüldüler. Sadece on yaşında bir çocuk kaldı (tamamen yıkılmış Göytürkler arasında). Lin'in memleketinin askerler çocuğun çok küçük olduğunu gördüler (ona acıdılar ve) onu öldürmediler. Çocuğun bacaklarını kesmekle kalmadılar, aynı zamanda

onu bataklıkta attılar. (O sırada) çocuğun yanında dişi bir kurt ortaya çıktı ve (çocuğu) et vererek onu besledi. Çocuk böyle büyüdükten sonra dişi kurtla çiftleşmeye başladı. Kurt da bu şekilde ondan hamile kaldı. Göytürkleri yenen ve hepsini kılıçtan geçiren Lin'in memleketinin kralı, bu çocuğun hala hayatta olduğunu duyunca, onu öldürmeleri için askerlerini gönderdi. Çocuğu öldürmeye gelen askerler, kurdla (çocuğu) yan yana görmüş. Askerler kurdu öldürmek istediler. Ancak kurt (onları görür görmez) hızla kaçtı ve memleketi Kao-ch-ang'ın (Tur-fan) kuzeyindeki dağa gitti" (Ögel 2006: 36). Daha sonra kurt 10 çocuk doğurur ve bu çocukların dışarıdan kız getirip onlarla evlendirildiği anlatılır. Göytürk devletinin kurucularının mensup olduğu A-shi-na ailesinin bu on boydan biri olduğu belirtilmektedir (Ögel 2006: 36). Bu metinle pek çok uygun motife sahip bir efsane de Azerbaycan yöresinden toplanmıştır. Burada "Bir tayfa vardı. Bu kabilenin başıçısı sonsuzdur. Birçok kurban ve duadan sonra onun bir oğlu olur. Çocuk dört-beş yaşına gelir ama yürüyemez, ayakları üzerinde bile duramaz. Dedesi, "Sakat oğlum ne olacak?" diye ağlamaya başlar. Bu sırada düşman kabile baskın yapar ve tayfayı yok eder. Bütün erkekleri öldürdüler, karılarını ve çocuklarını köle yaptılar. Bu çocuğu sakat olduğu için alıp kuşlara ve kurtlara yem olması için bir taşın yanına attılar. Düşmandan esirleri alıb gitdikden sonra buraya bir kurt gelir. Çocuğu emzirir, sonra yuvasına götürür ve beslemeye başlar. Kaç yıl geçer, çocuğun bacakları açılır. O da pehlivan oluyor..." (Acaloğlu, Beydili 2005: 39). Daha sonra yigit görünümlü oğlanın düşmandan intikam aldığı ve neslini serbest bıraktığı anlatılır. "O zamandan beri onlara kurt kabilesi söylenilir". Nahçıvan'ın Kurlar mahallesi bunlardan geride kalmamıştır (Acaloğlu, Beydili 2005: 39).

ARAŞTIRMA VE BULGULAR

Bu metinlerde ilgilendiğimiz bir nokta var: Neden emziren anne aynı zamanda yırtıcı kurt olarak da tanımlanıyor? "Kurt Tonlu Kadın" motifi esasında malum olur ki, o geceler çocuklarını çalıp yiyor. Bunun çocuğun oral saldırganlığının anneye yansıması olduğunu tespit ediyoruz. Açlık bağlamında çocuğun anneye oral saldırganlığı metinde ters bir izdüşüm olarak "annenin çocuğa yönelik saldırganlığı" biçimini almıştır. Burada da çocuğun bilinçdışı hedefi, suçluluk duygusundan ve ceza korkusundan kurtulma arzusuyla ilgilidir. Ancak yukarıda sunulan "etnogonik" metinlerde "dişi kurt" çocuğu besler. Göytürklerin kökeni ile ilgili metinde, çocuğu beslemenin yanı sıra "karı-koca" olarak yaşadıkları bildirilir. Şimdi soru ortaya çıkıyor, neden "kurt" veya "kurt" gibi yırtıcı bir hayvan, bir anne gibi nazik ve besleyici bir varlık rolü oynuyor? Türklerin soyağacına ilişkin metin Çin kaynaklarından alınmasına rağmen (Ögel 2006: 35), Türklerin konumundan yazılmıştır. Başka bir deyişle, metinde geçen "kurt" soyuna atıfta bulunulması, bir hakaret tezahürü olarak kendini göstermez. B.Ögel, sunduğumuz efsane hakkında şunları yazıyor: "Aşağıda tercüme ettiğimiz efsane, Chou hanedanının resmi tarihinin 50. bölümünde yer almaktadır. 552 yılında Göytürk devleti kurulduğunda Çin'in kuzeyini elinde toplayan büyük bir şahsiyet yoktu. Kuzey Çin'de dört küçük devlet birbiriyle çatışıyordu. Göytürk devleti kurulur kurulmaz ortaya çıkan bu büyük güç, onların paylaşamadığı gec haline gelir. Çin kaynaklarına göre bu dört devletten her biri, Türklerden diğeriyle mücadelelerinde yardım alabilmek için hazinelerini boşaltmaya ve Türklere iltifat yağdırmaya başlamışlardır. Sonuç olarak, bu devletlerin saraylarında ve şehirlerinde bir Türk modası hakim oldu. Herkes Türk gibi giyinmek, Türk gibi yaşamak, Türk müziği dinlemek gibi bir iç eğilim hissetmeye başladı. Yine bu istek ve arzunun sonucunda Çinliler de Türklerle ilgili eski batıl inançlarından vazgeçerek gerçek ve doğru bilgileri toplamaya çalışmışlardır. Bu efsaneyi, Türklere yakınlaşmayı amaçlayan böyle bir hanedanın tarihinde buluyoruz" (Ögel 2006: 35). Bilgilerden de anlaşılacağı gibi, Türklerin kökenine ilişkin efsane, onları aşağılamak amacıyla kaydedilmemiştir. Türklerle yakınlaşmak isteyen hanedan, kendileri hakkındaki düşüncelerini kayda geçirmiştir. Bu anlamda bir "kurt" tarafından emzirilmek, insanları alışılmışın dışında bir "güç"e bağlama semantiğini taşır. E.Esker, Bugut anıtını eski bir "Türkler tarafından ana kurdun onuruna dikilmiş anıt" olarak nitelendiriyor (Esger 2019: 3). Böylece halkın özel bir güce sahip olması ve güçlü bir devlet kurması doğuştan gelen bir yetenek olarak sunulmaktadır. Efsanenin yaratıcısı isteseydi, çocuğun erkek bir kurt tarafından bulunmasını, sonra onu evlendirmesi, daha sonra hemin erkeğin çok çocuk sahibi olması ve Türklerin soyunu buradan başlattığı hakkında bir metin yaratabilirlerdi. Ancak B.Ögel'in sunduğu diğer iki efsanede (Ögel 2006: s. 38, s. 44) "ana kurt" motifi özel bir yer tutar. Kısacası, etnos, olağanüstü gücünü babayla değil anneyle ilişkilendirerek haklı çıkarılır. Yukarıdaki metinde aynı dişi kurdun hem anne, hem de bulunan erkek çocuk için bir eş işlevini yerine getirmesi tesadüf değildir. Aslında, burada ilk insan çifti olan "anne ve oğul"dan dünyanın yaratılısı motivi vardır. M. Evzlin şöyle yazıyor: "İlahi ensest", "toplumsal ensest"ten ayırt edilmelidir.

Bir tanrının kendi kendine döllenmesi (Atum'un kendi kendini döllemesi gibi), ensestin en nadir (son) biçimi olarak görülebilir. Kozmik ensestin en yaygın biçimi, annenin oğulla, erkek kardeşin kız kardeşle ilişkisine dayanır ve sayısız kozmik nesnenin yaratılmasıyla sonuçlanır. Babanın kızıyla ilişkisi, kozmogonik süreçlerin sonraki aşamasıyla ilgilidir. Bu, bir annenin oğluyla, bir erkek kardeşin kız kardeşiyle evlenmesinden (kozmogonik bir bakış açısından) daha sonraki bir aşama olarak görülebilir. Mitolojik ensest motifini incelemek için onu bir "kozmogonik arketip"e dönüştürmek gerekir. Bu yöntemle ensestin "olumsuz" ve "olumlu" değerini belirleyen benzersiz ontolojik "kozmogonik mantığı" yerinde araştırmak mümkündür (Евзлин 1993: 142)."Anne-oğul", "bacı-kardeş" (Мелетинский 1984: 57-62) ilişkisinde kozmosun yeniden doğuşu eyleminin sunumu, mitlerin karakteristik bir motifidir ve özel bir semantiği vardır. Türklerin kökeni ile ilgili metinde ilk insan çiftine özgü ensest ilişki modelinin unsurları da yer almaktadır. Ama biz bu metin üzerinde "çocuk odaklı" bir metin olarak durmak istiyoruz. Göytürk devletinin kurucularının soylarıyla ilgili bu metni yaratmalarını bir kez daha hatırlatalım. Burada, "çocuğun konumu", atalarıyla ilgili bu mitsel metnin taşıyıcıları tarafından temsil edilmektedir. Yani onlar kendilerini kurt bir anne ile kolsuz bacaksız babanın çocukları olarak algılarlar. Bu anlamda metindeki Ödipal anlamı daha net bir şekilde tespit etmek mümkündür. Yaratıcı bir çocuğun durumu (bir kez daha hatırlayalım ki Çin kaynakları Göytürklerin kökenleri hakkında onların bilgisini kaydetmiştir. Sebebinin de yukarıda B.Ögel'den sunduğumuz bilgilerle açıklandığını düşünüyoruz) başlangıçta, baba imajına cinsel işlevsellik dışında hiçbir yetenek vermemiştir. Chow (Chou) hanedanının resmi tarih kitabında sunulan yukarıdaki efsanede, Lin adlı ülkenin yenilgisinden sonra tüm Göy Türklerin "…öldürüldüğü" anlatılmaktadır. Sadece on yaşında bir çocuk kaldı (tamamen yıkılmış Göytürkler arasında). (Lin'in memleketinin) askerler çocuğun çok küçük olduğunu gördüler (ve ona acıdılar ve) onu öldürmediler. Çocuğun bacaklarını kesmekle kalmadılar, aynı zamanda onu bataklığa attılar. (O sırada) çocuğun yanında dişi bir kurt belirdi ve (çocuğu) et vererek besledi. Çocuk böyle büyüdükten sonra dişi kurtla çiftleşmeye başladı. Kurt da bu şekilde ondan hamile kaldı" (Ögel 2006: 36). 570 yılından sonra ortaya çıkmaya başlayan Çin'in Sui hanedanı tarihindeki ikinci efsanede bu kısım şöyle yansıtılır: Bazıları der ki: Bir rəvayətə görə (göytürklərin) ilk ataları hsi-hai, yəni Qərb dənizinin sahillərində yaşayırdılar. Onların kadınları, erkekleri çocuklarıyla birlikte, genç ve yaşlıları, hepsi birden Lin adlı bir halk tarafından yok edildi. Türkler hepsini öldürüldükde sonra sadece bir çocuğu bağışladılar ve onu öldürmeyi bıraktılar. Ancak onun kollarını ve bacaklarını da kesip Büyük Bataklığa attılar. Bu sırada dişi bir kurt ortaya çıktı ve ona her gün et ve yiyecek getirdi. Çocuk da onları yedikten sonra kendine geldi ve ölmedi. Bir süre sonra çocuk ve kurt karı koca olarak yaşamaya başlamış ve kurt çocuğa hamile kalmıştır" (Ögel 2006: 38). Görüldüğü gibi her iki metnin ilgili bölümlerinden küçük bir çocuğun elinin ve kolunun kesilerek bataklığa atıldığı anlaşılmaktadır. Yaratıcı konum (çocuklar) açısından bakıldığında, bu babalık semantiğini, taşıyıcıyı güçsüzleştirme içeriğine sahiptir. Çocukların erkek kökenini temsil eden kişinin kesilip bataklığa atılması, ayrıca reşit olmaması, babanın ölmüş veya hadım durumunda olduğunu gösterir. Etnogononik mitteki bu nokta, babayı iktidarın merkezinden uzaklaştırma içeriğine sahiptir. Uzuvları kesilerek sakat kalan baba, başlangıçta kurt olarak tanımlanan annenin gücüne boyun eğer. İktidar için gerekli görülen organlardan yoksun olan baba, kurtanne tarafından çocuk gibi büyütülür. Bu olay başlı başına erkek çocukların yansımasını bünyesinde barındırmaktadır. Yani bir kadının bir erkeğin yardımına muhtaç olması gerekirken, metnde erkeğin bir kadının yardımına ihtiyacı olduğuna işaret edilmektedir. Oidipal kompleks bağlamında babayı güçsüzleştiren oğulların psikoloji bakış açısıdır. Göy Türklerin ataları ile ilgili hem Çov hem Sui tarihinden alınan metinlerde mağarada saklanan bir kurdun 10 oğlunun doğumunu anlatması tesadüf değildir. Chow metninde şöyle anlatılır: "Zamanla bu on çocuk büyüdü ve dışarıdan kız çocukları getirdi ve onlarla evlendi. Böylece evlendikleri kızlar hamile kalmış ve her birinden birer soy doğmuştur. A-shi-na ailesi (Göytürk devletinin kurucularının mensup olduğu) bu on boydan biridir" (Ögel 2006: 36). Sui metninde şöyle anlatılıyor: "Kurt burada 10 erkek çocuk doğurdu. (Göytürk devletini kuran) A-shi-na ailesi bu çocuklardan birinin soyundan gelmektedir" (Ögel 2006: 38).

Tek kelimeyle, yaratıcı çocukların (yani, kendilerini doğmuş sayanların) konumu, kurt tarafından doğan erkek çoçuklarla ifade olunmuştur. metinde ifade edilir. Bu anlamda, Oidipus kompleksi bağlamında babayı güçsüzleştiren tam olarak erkek çocukların konumudur. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Z. Freud, kahramanı babasına isyan eden ve sonunda onu savaşarak yenen bir kişi olarak nitelendirir (Freud 2015: 35). Aynı model, etnosun muzaffer bir kahraman seviyesine yükseltilmesinde de yaratıcı bir ilişki işlevi

görür: Bir sakat, çocuk şeklinde tasvir edilen baba, çocuklar tarafından ölü, yenilmiş bir duruma getirilir. Bu muzaffer çocuğun yeni etnosun en güçlü adamı statüsünü kazanmasını sağlar. Her iki metinde varlığını öğrendikten sonra düşman ülkenin askerlerinin çoçuğu öldürmeye gelmesi tesadüf değildir. Her iki metinde de olaylar benzerdir. Çocuğu öldürmeye geldiğinde kurt kaçar. Chow metnine göre, "Göytürkleri yenen ve hepsini kılıçtan geçiren Lin kralı, bu çocuğun hala hayatta olduğunu duydu ve onu öldürmesi için askerlerini gönderdi. Çocuğu öldürmeye gelen askerler, kurdu (çocuğu) yan yana görmüş. Askerler kurdu öldürmek istediler. Ancak kurt (onları görür görmez) hızla kaçtı ve memleketi Kao-ch-ang'ın (Turfan) kuzeyindeki dağa gitti" (Ögel 2006: 36). Sui metnine göre: "(Türklerin eski bir düşmanı olan Lin eyaletinin hükümdarı, çocuğun kurtulduğunu duyunca) hemen adamlarını gönderip hem çocuğu hem de kurdu öldürmelerini emretti. Askerler kurdu öldürmeye geldiklerinde kurt bunun farkına varıp kaçtı. Çünkü kurdun kutsal ruhlarla bir bağlantısı vardı (ve daha önce düşmanların gelişini onlar aracılığıyla öğrenmişti). Buradan kaçan kurt, Batı Denizi'nin doğusundaki bir dağa gitti" (Ögel 2006: 38). Düşmanın gelişinin anlatıldığı noktada hamile kurdun kaçışı anlatılırken metin, sakat atanın akıbetinden bahsetmiyor. Büyük ihtimalle babanın sakatlığl nedeniyle öldürülmesi kaçınılmazdı ve metin bu konuda yorum yapma gereği duymadı. Böylece baba, efsane yaratan çocuklar tarafından ölüme terk edildi. Oidipus kompleksinin yükünü taşıyan çocuğun konumu, babayı bir güç merkezi olarak metinden uzaklaştırırken, kurt anneni daha işlevsel bir güç olarak tasvir etmişlerdir. Kurt, gizli bir mağarada saklanır ve 10 erkek çocuk doğurur. Göytürk devletinin kurucuları da bu çocuklardan birinin soyundan gelmektedir (Ögel 2006: 38).

Ataerkil bir toplumun yaratılış mitinde "anne" gücünün etkinleştirilmesinin toplumsal olaylar bağlamında açıklanamayacağını düşünüyoruz. Aksine, basit sosyal karşılaştırmalar temelinde gerçeğin özünü açıklamak imkansızdır. Bize öyle geliyor ki, sosyal düzenin aksine, burada "anne gücü"nün daha aktif olması, Oidipal psikolojik kompleks ile ilgilidir. Yani, etnogonik mit, aile psikolojik kompleksinin izdüşümü temelinde inşa edilmiştir. Aile kompleksinin insan fantezisine dayalı herhangi bir yaratıcı gerçeğe yansıtılabileceğini ve kendisini tanımlayıcı bir ilişki olarak gösterebileceğini bilmeliyiz. Hem kozmogonik hem de etnogonik metinler aile ilişkilerinin izdüşümüne dayanabilir. Yani, Oidipus kompleksi bağlamında, oğul, baba (erkek kardeş de bu rolü oynayabilir), anne (kız kardeş de bu rolü oynayabilir) arasındaki aile psikolojik dramatik ilişkisi çeşitli senaryolarda (Johnson, Douglass, 1996, 11) etnogonik metinlere yansıtılır Bu metinde, oğul konumunun (yani aile kompleksindeki oğlun) temsilcisi olan mit yaratıcıları, babayı bir güç olarak ilişkiden çıkarmış ve anneyi Oidipus kompleksi bağlamında gerçek bir güce dönüştürmüştür. Dolayısıyla psikolojik bağlamda, çocuğun fantezisinde babasını inkar etme (veya onun yerini alma) ve annesiyle birlikte yaşama arzusu, toplumsal gerçeklikte eski düzenin (veya babanın) inkarının psikolojik bir prototipini oluşturmuştur. Bu nedenle mitte yeni bir etnosun yaratılması tasviri, anne ile birlikte yaşama bağlamında anlatılmaktadır. Böylece, ataerkil bir toplumun babaya değinmeden anne simgesi olan kurd bağlamında aktüelleşmesi şöyle anlaşılabilir: etnogonik mit yeni bir yaratılışı, bir başlangıcı tanımlar. Bu yaratıcı başlangıç, semantik olarak eski, baba düzeninin yok edilmesini şartlandırır.

SONUÇ

Ataerkil kalıp yargılara göre gelenek, baba iktidarı, baba soyundan gelen ilişkiler bağlamında sürdürülür. Böyle bir yaklaşımın hakim olduğu düşüncede, yeni yaratılışın ifadesi, babanın gücünün inkarıyla gerçekleştirilebilir. Bu durumda yeni tarihsel ve toplumsal koşullara uygun olarak Oidipus kompleksi, mit oluşumunda bilinçsiz bir psikolojik tepki olarak devreye girer. Böylece, sosyal bağlamda kendi kendine başlayan bir dünyanın inşasını sağlamak için eski düzenin (ya da kendilik öncesi düzenin) sonlandırılması Oidipus kompleksi bağlamında gerçekleştirilir. Başka bir deyişle, Oidipus kompleksi bağlamında babanın (ya da eski düzenin) inkar modeli, yeni oluşan (ya da öz-bilinçli) toplumun yeni bir düzen sağlamasının psikolojik prototipini oluşturur. Başka bir deyişle, Türklerin kökeni ile ilgili etnogonik drama, çocuğun bakış açısından Oidipus kompleksi temelinde oluşturulmuştur. Bahsedilen efsanede, çocuğun konumunun temsilcileri, kurtların soyundan geldiğine inananlardır. Oidipus kompleksi bağlamında, oğlunun babasını inkar etme ve annesiyle birlikte olma arzusu, yukarıda sunulan efsanede benzersiz bir şekilde yansıtılır. Etnogonik efsanede baba elleri ve kolları kesik olarak ölüme terk edilirken, anne kurt kaçar ve hamileyken bir mağaraya sığınır. Oidipus kompleksi bağlamında bu, çocuğun babasını öldürme ve annesiyle birlikte olma arzusunun metaforik bir ifadesi olarak düşünülebilir. Bu bağlamda baba reddedilir ve anne ile birlikte olma arzusu yerine getirilir. Sonuç olarak

mağarada ana kurdun yarattığı dünyadan doğan çocuklardan biri Türklerin atası olma ayrıcalığına sahip olur.

KAYNAKÇA

Acaloğlu A., Bəydili C. 2005. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı: Şərq-Qərb, 304 s.

Esger, Efzeləddin 2019. Etnoqonik mətnlər və sosial-siyasi həyat. Bakı, Elm və təhsil, 180 səh.

Ögel, Bahəddin 2006. Türk mifologiyası. I cild. (tərc. Ramiz Əsgər). Bakı: MBM, 626 səh.

Евзлин, М. 1993. Космогония и ритуал. Москва: Радикс, 344 с.

Мелетинский, Е.М. 1984. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) //Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, с. 57-62.

Johnson, Allen W., Douglass, Price-Williams 1996. Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature. Stanford University Pres, 360 s.

Jones, Ernest 1951. Essays In Applied Psycho-Analysis. Essays in folklore, anthropology and religion. Vol.II. London: The Hogarth Press LTD, 383 p.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE OYALAR: KÜTAHYA İLİ GEDİZ İLÇESİ TIĞ OYALARI ÖRNEĞİ

LACES IN TURKISH CULTURE; CROHET LACES SAMPLE OF GEDİZ DISTRICT OF KÜTAHYA PROVINCE

***Müzeyyen AYGÜN*[1]**

[1]Öğr. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Gediz Meslek Yüksekokulu, Tasarım Bölümü, Kütahya, Türkiye.

[1]ORCID ID: 0000-0002-6948-044x

ÖZET

Türk kültüründe önemli bir yeri olan ve el sanatları ürünleri arasında sıralanan oyalar, uzun zamandan beri kullanılmaktadır. Süslenme aracı olarak günlük ihtiyaca cevap verirken aynı zamanda iletişim aracı olarak başörtüsü kenarlarında kullanılmıştır. Türk kültüründe çeyiz ürünlerinin önemli bir parçası rolü ile de oyalar, Türk kadını ve erkeğinin giysilerini süslemiştir. Aynı paralelde mendil kenarları, yaka, gömlek ve kolları, ege bölgesinin yöresel oyun kıyafeti olan zeybek başlıkları da oyalar ile süslenmiştir.

Geleneksel tekniklerle oluşturulan oyalar; biçim, malzeme ve teknik açıdan oldukça zengindir. İnce bir sanat olan oya, kadınlar tarafından üretilerek Türk kadınının sessiz bir iletişim aracı olmuştur. Türk kadını; zevkini, estetiğini, becerisini, hoşgörüsünü üretmiş olduğu oyalar ile yansıtmaktadır. Türk kültüründe el sanatlarının mükemmel örneklerinden olan oyalar, aynı zamanda sanat belgelerindendir.

Kütahya Gediz ilçesi tığ oyaları, yazma adıyla bilinen başörtülerinin kenarlarını süsleyerek kadınlar ve kızlar tarafından kullanılmaktadır. Geçmişte oldukça fazla ve değişik biçimde kullanımı olan tığ oyalarının kullanımı her geçen gün azalmaktadır. Ulaşılabilen örnekler tespit edilerek gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturması gerekmektedir.

Kütahya ili Gediz ilçesinde bulunan tığ oyalarının teknik ve estetik özelliklerini belirlemek, gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturmak amaçlı yapılan bu araştırma, literatür ve alan araştırmasına dayalı betimsel bir araştırmadır. Araştırma kapsamında Gediz ilçesinde yapılan tığ oyalarının fotoğrafları çekilerek tığ oyalarının, araç, gereç, teknik, renk, motif ve kompozisyon özellikleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oya, Tığ Oyası, Türk Kültürü, Gediz.

ABSTRACT

Laces, which has an important place in Turkish culture and is listed among handicraft products, has been used for a long time. While responding to daily needs as a means of adornment, it was also used on the edges of the headscarf as a means of communication. As an important part of dowry products in Turkish culture, lace embellished the clothes of Turkish women and men. In the same parallel, the edges of the handkerchief, collar, shirt and sleeves, and zeybek headdresses, which are the local game clothes of the Aegean region, are also decorated with lace.

Laces created with traditional techniques; It is very rich in form, material and technique. Needlework, which is a fine art, has been produced by women and has become a silent communication tool for Turkish women. Turkish woman; She reflects her taste, aesthetics, skill and tolerance with the lace she has produced. Laces, which is one of the perfect examples of handicrafts in Turkish culture, is also an art document.

Crochet lace in Gediz district of Kütahya is used by women and girls by decorating the edges of headscarves known as writing. The use of crochet lace, which has been used in many different ways in the past, is decreasing day by day. It is necessary to identify accessible examples and create documents and resources for future generations.

This research, which was conducted to determine the technical and aesthetic properties of crochet lace in Gediz district of Kütahya, and to create documents and resources for future generations, is a descriptive research based on literature and field research. Within the scope of the research, the photos of the crochet laces made in Gediz District were taken and the tools, equipment, technique, color, motif and composition features of the crochet lace were examined.

Keywords: Lace, Crochet Lace, Turkish Culture, Gediz.

GİRİŞ

Oya; yazma, tülbent ve namaz örtüsü gibi başörtüsü kenarlarına yapılan bir süsleme sanatıdır. Türklerde, "Oya hanımların başörtüleri ile özdeşleşmiştir. Ayrıca çeşitli kumaşların, havluların, keselerin kenarlarına yapılan oyaları da görmek mümkündür" (Erdoğan,2022: 416).

Kaynaklarda "oya, ince bir danteldir" şeklinde ifade edilmektedir. Batılı ülkelerin dillerinde oya kelimesinin tam karşılığı olmadığı için bu ülkelerde oyalar, Türk danteli olarak isimlendirilmektedir. Yapılan araştırmalar oyanın Anadolu'ya ve Anadolu kadınına ait bir sanat olduğunu ifade ederek bu sanatın Türk kültür tarihi içinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir (aktaran, Akpınarlı v.d., 2014: 19); (alıntılayan, Sönmez, 2020 :107).

Köklü bir geçmişe ve zengin bir kültüre sahip olan Türkler, yaşadıkları coğrafyada oldukça zengin sanat ürünleri vermişlerdir. Bu örneklerden birisi de yüzyıllardır kadınlar ve genç kızlar tarafından örülen oyalardır. Anadolu'daki oyalar başlı başına ayrı bir sanat ürünüdür. Oya ile Türk kadını duygu ve düşüncelerini, hayata bakışını yansıtmış, renk ve motifleri estetik bir biçimde kullanmıştır (Aydın, 2015: 768).

Erdoğan'a göre (2022: 416), "Oyalar Anadolu kadınının sessiz iletişim aracıdır. Süslenmeyi seven aynı zamanda toplumda erkekler kadar söz sahibi olamayan Türk kadını vermek istediği mesajı oyalara yükleyerek toplumdaki söz hakkını kullanmıştır. Çevresindeki her türlü güzel malzemeyi iğne, tığ, firkete yardımıyla birleştirerek durumunu dolaylı yoldan ifade etmiştir. Hanımların üstün zekâsı el emeği ile birleşerek bir oya dili oluşturmuştur" Örneğin sümbül çiçeği oyasını aşık genç kız ve nişanlı genç kız başına bağlarmış (Tansuğ, 1979:3).

"Türkiye'ye özgü ince bir tür dantel olarak ifade edilen oya; farklı örme tekniği ile, iğne, tığ, firkete, mekik gibi araçlar kullanılarak yapılan, üç boyutlu şekilde de örülebilen, ipek pamuk gibi iplikler ile bazen pul, boncuk, plastik halka vb. yardımcı malzemeler de eklenebilen bir el sanatıdır" (Kahveci ve Bahşioğlu, 2001: 7). Örme tekniği ile Tığ Oyası; tığ ile zincir oluşturularak oluşturulan bu zincirlerin birbirine eklenmesiyle motif meydana getirilmesidir. "Tığ oyasının temeli ilmiktir denilebir. İlmiklerden meydana gelen bu dizilere zincir adı verilmektedir. Bu teknikle ortaya farklı motifler çıkarılmaktadır. Yapılışı kolay, ekonomik ve güzeldir. Tığ oyasında birden fazla teknik kullanılmaktadır. Bu teknikler; ilmik, zincir, sık iğne, dolgu, örümcek trabzan ve pikodur (aktaran Korkusuz, 1992: 247); (alıntılayan Sönmez, 2020 :110).

Akpınarlı ve Ortaç (2006: 237); oyalarda gözlenen kompozisyon düzenlerini, ana motif sürekli tekrar kompozisyonu, ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu, ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu, ana – ara motif bağlı tekrarı kompozisyonu olarak sınıflandırılmışlardır (aktaran, Akpınar ve Ortaç, 2006: 23); (alıntılayan,Tulkar, 2019: 39).



Fotoğraf 1. Ana Motif Sürekli Tekrar Kompozisyonu



Fotoğraf 2. Ana Motif Aralıklı Tekrar Kompozisyonu



Fotoğraf 3. Ana-Ara Motif Aralıklı Tekrar Kompozisyonu



Fotoğraf 4. Ana – Ara Motif Bağlı Tekrarı Kompozisyonu

Tarihi M.Ö. 5000 yıllarına kadar uzanan Kütahya, yerleşim yeri olarak kuruluşundan bu güne kadar, birçok medeniyete ev sahipliliği yapmıştır. "Kültür sanat şehri olan Kütahya'da, tabiat sevgisi ile duygusal ifadeleri, toplumsal eleştirinin çok nazik örnekleri olan oyalar oldukça çeşitlidir" (Özker,1997: 59. Kütahyanın Gediz İlçesinde üretilen tığ oyalarına sahip çıkarak, kaybolmalarını önlemek günümüze ulaşan örneklerini belgeleyerek kayıt altına almak o yörede yaşayan o yörede büyümüş araştırmacıların görevi olmalıdır. Geçmişte oldukça fazla ve değişik biçimde kullanımı olan tığ oyalarının kullanımı her geçen gün azalmaktadır. Ulaşılabilen örnekler tespit edilerek gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturması gerekmektedir.

Kütahya ili Gediz ilçesinde bulunan tığ oyalarının teknik ve estetik özelliklerini belirlemek, gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturmak amaçlı yapılan bu araştırma, literatür ve alan araştırmasına dayalı betimsel bir araştırmadır. Çalışma kapsamında Gediz ilçesinde yapılan tığ oyalarının fotoğrafları çekilerek tığ oyaları, renk, motif, kompozisyon özellikleri incelenmiştir.

KÜTAHYA İLİ GEDİZ İLÇESİ TIĞ OYALARININ İNCELENMESİ

Gediz ilçesinde tığ oyası yapımı oldukça yaygındır. Tığ oyası yapımı günümüzde devam etmektedir. Araştırma kapsamında otuz bir adet Gediz ilçesi tığ oyasına ulaşılmıştır. Ulaşılan tığ oyaları 1980 ve 1995 yıllarına aittir.

Ayşegül Bahşişoğlu ve Mücella Kahveci tarafından hazırlanan Türk Oyaları Kataloğu adlı ça-lışmada "Oyaları; isimlerini hayvanlardan alan oyalar, ismlerini bitkilerden alan oyalar, isimlerini nesnelerden alan oyalar, İsimlerini figürlerden alan oyalar" şeklinde guruplandırılmıştır (2001). Saha araştırması ile ulaşılan tığ oyalarının isimleri ve grupları, oyada kullanılan ipin rengi hammaddesi, oyanın ebatı ve kompozisyon düzeni belirtilmiştir.

Araştırma kapsamında ulaşılan otuz bir adet tığ oyası guruplandırıldığında; isimlerini hayvanlardan alan oyaların iki adet, isimlerini bitkilerden alan oyaların on sekiz adet, isimlerini nesnelerden alan oyaların sekiz adet, isimlerini figürlerden alan oyaların üç adet olduğu görülmüştür.

İsimlerini Hayvanlardan Alan Oyalar



Fotoğraf 5. Kelebek Oyası

Kelebek oyası sarı, yeşil ve mor ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3 cm boyu 2,5 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, dolgu, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 6. Horoz İbiği

Horoz İbiği oyası sarı, yeşil ve beyaz ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1 cm boyu 1,7 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.

İsimlerini Bitkilerden Alan Oyalar



Fotoğraf 7. Papatya Oyası

Papatya oyası sarı, yeşil ve beyaz ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,2 cm boyu 2 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana- ara motifin bağlı tekrarı ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 8. İkiz Menekşe

İkiz Menekşe oyası sarı, yeşil ve turuncu naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 2,5 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 9. Karanfil

Karanfil oyası sarı, pembe ve yeşil naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3 cm boyu 3,5 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek ve dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 10. Karanfil

Karanfil oyası sarı ve yeşil ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,5 cm boyu 2 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 11. Papatya

Papatya oyası sarı ve beyaz naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3 cm boyu 2 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 12. Biber Oyası

Biber oyası sarı, yeşil ve pembe ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 0,5 cm boyu 2,5 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana- ara motif bağlı tekrarı ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 13. Kadife çiçeği

Kadife Çiçeği Oyası sarı, yeşil ve mor ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,2 cm boyu 2 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana- ara motif bağlı tekrarı ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 14. Papatya Oyası

Papatya Oyası krem ve yeşil naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,2 cm boyu 1,7 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 15. Mine

Mine oyası sarı, yeşil ve kırmızı naylon ip ile örülmüştür. Oyanın orta kısmı plastik halka üzerine basit ilmek ile oluşturulmuştur. Oyanın eni 1,3 cm boyu 2,6 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 16. Karanfil

Karanfil oyası sarı, yeşil naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2,5 cm boyu 2 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 17. Gül Oya

Gül oyası sarı, yeşil ve beyaz ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 3 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 18. Yaprak Oya

Yaprak Oyaı krem yeşil ve pembe ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,2 cm boyu 2,8 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 19. Menekşe

Menekşe Oyası sarı, krem, yeşil ve kırmızı naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 2 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 20. Çayır Çiğdemi

Çayır Çiğdemi krem yeşil, sarı ve kırmızı naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3 cm boyu 3 cm dir, Zincir, basit ilmek, çift ilmek ve dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 21. Lale Oyası

Lale Oyası sarı, yeşil ve beyaz ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1 cm boyu 2,5 cm dir. Zincir, örümcek ve dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 22. Badem Oyası

Badem Oyası sarı, yeşil ve kırmızı ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1, 5 cm boyu 2,7 cm dir. Zincir, örümcek ve dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 23. Yaban Gülü

Yaban Gülü Oyası yeşil ve krem ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,5 cm boyu 2 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 24. Kan Damlası

Kan Damlası Oyası kırmızı ve siyah naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,5 cm boyu 1 cm dir. Zincir, örümcek ve dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.

İsimlerini Nesnelerden Alan Oyalar



Fotoğraf 25. Yelpaze

Yelpaze Oyası siyah ve krem naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2,5 cm boyu 3 cm dir Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 26. Halkalı Oya

Halkalı Oya krem, koyu yeşil, turuncu ve yeşil naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 2,8 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 27. Dilimli Yelpaze

Dilimli Yelpaze nefti yeşil, naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3,5 cm boyu 4 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 28. Üçgen Oya

Üçgen Oya krem, yeşil ve sarı ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 2,3 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 29. Gelin Tacı

Gelin Tacı kırmızı ve taba naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3 cm boyu 2 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 30. Yan Oya

Yan Oya sarı, krem ve yeşil ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 1,5 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, ekniği ile yapılmıştır. Ana-ara motif bağlı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 31. Oymalı Oya

Oymalı krem naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu1,5 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, dolgu t ekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 32. Hafif Oya

Hafif Oya yeşil ve gül kuruş rengi naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 1,5 cm boyu1,5 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.

İsimlerini Figürlerden Alan Oyalar



Fotoğraf 33. Çarkı Felek

Çarkıfelek sarıve lacivert naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2 cm boyu 1,5 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 34. Gündönümü

Gündönümü sarı, yeşil, pembe, mor ebruli naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 3 cm boyu 3,5 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, örümcek tekniği ile yapılmıştır. Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.



Fotoğraf 35. Çarkı Felek

Çarkı Felek Oyası krem ve siyah naylon ip ile örülmüştür. Oyanın eni 2,2 cm boyu 2,2 cm dir. Zincir, basit ilmek, çift ilmek, dolgu tekniği ile yapılmıştır. Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu ile oluşturulmuştur.

SONUÇ

Yapılan araştırmada Gediz İlçesine ait otuz bir adet tığ oyası incelenip kayıt altına alınmıştır. Bu konularda yapılan araştırmaların genişletilerek zengin Türk el sanatları kültürünün bozulmadan gelecek nesillere aktarılması sağlanmalıdır.

İncelenen otuz bir oyanın iki tanesi isimlerini hayvanlardan alan oyalar; on sekiz tanesi isimlerini bitkilerden alan oyalar; sekiz tanesi isimlerini nesnelerden alan oyalar, üç tanesi isimlerini figürlerden alan oyalardır.

İncelenen otuz bir tığ oyasınını onyedisi ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu, sekiz'i ana motif sürekli tekrar kompozisyonu, üç tanesi ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu ve üç tanesi de ana – ara motif bağlı tekrarı kompozisyonu ile düzenlendiği görülmüştür.

İncelenen oyalarda tek renk, iki renk, üç renk ve dört renk ip kullanıldığı görülmüştür. İki, üç ve dört renk ebruli ip kullanıldığı tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

Aydın, N. (2015). Türkiye Sahasında Oyalar ve Ad Almaları Üzerine Dil-Kültür, Folklor Bağlamında Bir Değerlendirme. Ö. Çobanoğlu içinde, Dört Kıtada Folklorun İzinde: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu Armağanı (s. 767), Aydan Matbaacılık, Ankara

Erdoğan, S. (2022). Kırşehir Yöresi Oya Sanatına Dair Söz Varlığı, Karadeniz Araştırmaları. XIX/74: 415-428.

Gülden, T.(2019). Ordu İli Fatsa İlçesi Tığ Oyaları ve Oyalarla Yeni Tasarımlar, Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, El Sanatları Anasanat Dalı Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara

Kahveci, M., Bahşioğlu, A. (2001). Türk Oyaları Kataloğu, T.C. Kültür Bakanlığı Yayını, Sistem Ofset.

Özker, M. (1997). Kütahya Geleneksel Düğün Giysileri ve El İşlemeleri, Turizm Geliştirme Vakfı, Ankara

Sönmez, K.(2020). "Türk Kültüründe Oyalar: Gaziantep İli Nizip İlçesi Örnekleri". İdil, 65, Ocak sayısı, s. 106-116. doi: 10.7816/idil-09-65-09

Tansuğ, S. (1979) Sanat Dünyamız, 5 Sayı.15 Ocak.

Tulkar, G. (2019). Ordu İli Fatsa İlçesi Tığ Oyaları ve Oyalarla Yeni Tasarımlar, Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, El Sanatları Anasanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Yıldız, G., ve Öğüt, L. (2020). Tanım, Terim ve Kavramları ile Dantel, İnönü Üniversitesi, Kültür ve Sanat Dergisi, Cilt: 6 Sayı: 1.

KÜTAHYA İLİ GEDİZ İLÇESİ BONCUK OYALARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A RESEARCH ON BEAD LACES OF GEDİZ DISTRICT OF KÜTAHYA PROVINCE

***Müzeyyen AYGÜN*[1]**

[1]*Öğr. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Gediz Meslek Yüksekokulu, Tasarım Bölümü, Kütahya, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: 0000-0002-6948-044x*

ÖZET

Geleneksel kültür ve el sanatları örneklerinden olan oyalar, insanoğlunun yaratılışından günümüze, bir kuşaktan diğerine aktarılarak insanı etkisi altına almıştır. Ortaya çıkışı insanların süslenme ihtiyacını gidermek amacına dayanan oyaların renk, desen ve teknik özellikleri zamanla insanların iletişim araçlarından birisi haline gelmesini sağlamıştır. Teknik ve özellikleri ile oyalar, yüzyıllardır kadınlar tarafından üretilmektedir. Anadolu kadını duygu, düşünce ve zevkini oyalar ile ortaya koymuştur. Oyalar, tarih boyunca Türk kadını ve erkeğinin giyimini süslemiştir. Ayrıca oyalar, Türk kültüründe çeyiz ürünlerinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur.

Kullanılan tekniğe ve araç gerece göre oyalar; İğne Oyası, Tığ Oyası, Firkete Oyası, Mekik Oyası, Koza Oyaları, Yün Oyaları, Mum Oyaları, Pul Oyaları ve Boncuk Oyaları olarak adlandırılmaktadır. Kütahya Gediz ilçesi boncuk oyaları, yazma adıyla bilinen başörtülerinin kenarlarını süslemekte olup yöre kadını ve kızları tarafından kullanılmaktadır. Geçmişte oldukça kullanılan boncuk oyalarının kullanımı her geçen gün azalmaktadır. Kültürel değerlerimizden olan aynı zamanda sanatsal değeri ile insanı hayran bırakan boncuk oyası örneklerinin birçoğu günümüzde müzelerde yer almaktadır. Ulaşılabilen örnekler, tespit edilerek gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturması gerekmektedir. Boncuk oyalarının eski değerlerini bulması ve değerini kaybetmemesi için boncuk oyalarına sahip çıkılması gerekmektedir.

Kütahya ili Gediz ilçesinde bulunan boncuk oyalarının teknik ve estetik özelliklerini belirlemek, ulaşılabilen örnekler tespit edilerek gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturmak amaçlı yapılan bu çalışma, literatür ve alan araştırmasına dayalı bir araştırmadır. Çalışmada veri toplama aracı olarak tablo kullanılmıştır. Çalışma kapsamında Gediz ilçesinde yapılan boncuk oyalarının fotoğrafları çekilerek boncuk oyaları, araç, gereç, teknik, renk, motif ve kompozisyon özellikleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oya, Boncuk Oyası, Gediz.

ABSTRACT

Laces, which is one of the examples of traditional culture and handicrafts, has been targeted by students from the creation of humankind, and by people from one generation to another. It helps people from coloring people for technical and technical purposes of needlework for the purpose of reaching the aid of benefiting from the entrance to the middle. Laces, with its techniques and features, belongs to women. Anatolia is on the road with its emotions, thoughts and pleasures. Oya has been on Turkish terms throughout history. In addition, laces will not be combined in such a way that they will not be used in Turkish.

Laces according to the technique and equipment used; They are called Needle Lace, Crochet Lace, Hairpin Lace, Shuttle Lace, Cocoon Lace, Wool Lace, Candle Lace, Stamp Lace and Bead Lace. Bead laces in Gediz district of Kütahya decorate the edges of headscarves known as writing and are used by the region and its girls. The use of aging laces is increasing day by day. Most of the small lace samples that dream of people with a design on the same design, which is one of our cultural values, are in museums. Within reach, it needs to create documents and resources for future generations. Bead laces should be owned so that the bead laces do not wear out and lose.

This study, which will be done about the current needlework technical and aesthetic drawing in the Gediz district of Kütahya, for example, the document and source for what will happen in the near future, is a research on the field and literature. It was used as a data collection tool in the study. In the study, photographs of bead laces made in Gediz District were taken and bead laces, materials, techniques, colors, motifs, sample samples were taken.

Keywords: Lace, Bead Lace, Gediz.

GİRİŞ

Dickerson'a (2018: 11-13) göre Sanat, toplum neyi sanat olarak tanımlıyorsa odur. Sanat güzel, gizemli ve çarpıcı olabilmektedir. Sanat ve görsel imgeler günlük hayatımızda çevremizi sararak tarihe ve diğer kültürlere dair anlayışımızı etkiler. Sanat statüsü genellikle zarif bir şekilde yapılmış estetik eserlere, dinsel, tarihsel ve hatta teorik anlama sahip eserlere verilir. Sanat eserleri resim, heykel, mimari olabileceği gibi, mobilya, dokuma, dans ve performans gibi diğer türleri de içerebilir.

"Bireyin bilgi becerisine dayanan çoğunlukla doğal ham maddelerden yararlanılarak yapılan, toplumun kültürünü gelenek ve göreneklerini, folklorik özelliklerini taşıyan, aynı zamanda yapan kişinin zevk ve becerisini yansıtan, gelir sağlayıcı üretime dönük sanatsal etkinliklere el sanatları denilmektedir (aktaran, Öztürk, 1998:17); (alıntılayan Sütcü, 2014:9).

Çok zengin bir sanat potansiyeline sahip olan Türk Milleti bu potansiyelini kendi zenginlikleri ve yaratıcılığı ile birleşerek el sanatları alanında eşine az rastlanacak nitelikte ürünler ortaya koymuştur. Bu ürünler Anadolu'nun, her bölgesinde yöre halkının istek ve beğenileri doğrultusunda desen, renk ve kullanılan malzemeye göre değişiklik göstermektedir.

Ülkemizde çağlardan beri çok değerli örneklerini vermiş geniş uygulama alanları bulmuş, el sanatlarından olan oyalar gereç, teknik, renk ve motif zenginliği bakımından önemli bir kültür ürünüdür.

"İpek ibrişim, renkli iplikten tığ, mekik, iğne ve firkete ile işlenen ince örgüye oya denilmektedir. Oyalar yapıldığı malzemeye göre, iğne, tığ, firkete, mekik, tekniğe göre ise koza, mum, boncuk, dokuma gibi adlar alır" (Önder, 1995:154). Boncuk oyası, iplik üzerine geçirilen boncukların, iğne tığ, mekik, firkete gibi basit araçlarla yapılan örgü sırasında desene uygun olarak, belli sayılarda örgünün içine alınarak oluşturulmasıdır (Korkusuz, 1980: 377).

Akpınarlı ve Ortaç; oyalarda gözlenen kompozisyon düzenlerini; ana motif sürekli tekrar kompozisyonu, ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu, ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu, ana – ara motif bağlı tekrarı kompozisyonu olarak sınıflandırmışlardır (aktaran, Akpınar ve Ortaç, 2006: 237); (alıntılayan Tulkar, 2019: 39).



Fotoğraf 1. Ana Motif Sürekli Tekrar Kompozisyonu



Fotoğraf 2. Ana Motif Aralıklı Tekrar Kompozisyonu



Fotoğraf 3. Ana-Ara Motif Aralıklı Tekrar Kompozisyonu



Fotoğraf 4. Ana – Ara Motif Bağlı Tekrarı Kompozisyonu

Geçmişten günümüze kadar birçok medeniyete ev sahipliliği yapmış olan Kütahya elsanatları açısından oldukça fazla kültür zenginliği ve değerine sahiptir. Kütahyanın Gediz ilçesinde geçmişte oldukça fazla kullanımı olan boncuk oyalarının kullanımı her geçen gün azalmaktadır. Ulaşılabilen örnekler tespit edilerek gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturması gerekmektedir.

Kütahya ili Gediz ilçesinde bulunan boncuk oyalarının teknik ve estetik özelliklerini belirlemek, ulaşılabilen örnekler tespit edilerek gelecek kuşaklara belge ve kaynak oluşturmak amaçlı yapılan bu çalışma, literatür ve alan araştırmasına dayalı bir araştırmadır. Çalışmada veri toplama aracı olarak tablo kullanılmıştır. Çalışma kapsamında Gediz ilçesinde yapılan boncuk oyalarının fotoğrafları çekilerek boncuk oyaları, araç, gereç, teknik, renk, motif ve kompozisyon özellikleri incelenmiştir.

GEDİZ İLÇESİ BONCUK OYALARININ İNCELENMESİ

"Oyalar kullanılan araca göre; iğne oyaları, tığ oyaları, mekik oyaları, firkete oyaları, şiş oyaları, kullanılan gerece göre; boncuk oyası, pul oyası, koza oyası, kumaş oyası, iplik oyası şeklinde sınıflandırılmaktadır" (aktaran Güler ve Kurt, 2013: 305) (alıntılayan Sönmez, 2020:108). Araştırmalar sırasında Gediz ilçesinde en sık uygulanan tekniklerin iğne oyası, tığ oyası, boncuk oyası, mekik oyası ve firkete oyası olduğu tespit edilmiştir. Gediz ilçesinde iğne ve tığ oyası yapımı günümüzde devam etmekte iken boncuk, mekik ve firkete oyası yapımının oldukça azaldığı neredeyse hiç yapılmadığı tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında 33 adet Gediz ilçesi boncuk oyasına ulaşılmıştır. Ulaşılan boncuk oyaları 1970 ve 1995 yıllarına aittir.

Ayşegül Bahşişoğlu ve Mücella Kahveci tarafından hazırlanan Türk Oyaları Kataloğu adlı ça-lışmada "Boncuk Oyaları isimlerini hayvanlardan alan oyalar, isimlerini bitkilerden alan oyalar, isimlerini nesnelerden alan oyalar, İsimlerini figürlerden alan oyalar" şeklinde guruplandırılmıştır (2001). Saha araştırması ile ulaşılan boncuk oyalarının isimleri, boncuk rengi ve kullanılan ipin rengi hammaddesi, ebatı belirtilerek, Ayşegül Bahşişoğlu ve Mücella Kahveci tarafından hazırlanan Türk Oyaları Kataloğu adlı çalışmada (2001) olduğu gibi Gediz ilçesi boncuk oyaları gruplandırılarak tablo ile gösterimleri sağlanmıştır.

Araştırma kapsamında ulaşılan otuz üç adet boncuk oyası guruplandırıldığında; isimlerini hayvanlardan alan oyaların dört adet, isimlerini bitkilerden alan oyaların on beş adet, isimlerini nesnelerden alan oyaların beş adet, isimlerini figürlerden alan oyaların dokuz adet olduğu görülmüştür.

Gediz ilçesinde boncuk oyaları tülbent ismi verilen beyaz başörtüsü, beyaz namaz örtüsü ve renkli yazmaların kenarlarına uygulandığı görülmüştür.

Tablo1.İsimlerini Hayvanlardan Alan Oyalar

Oya No	Oyanın Adı	Oyanın Malzemesi	Motif Ebatı	Kompozisyon
1	Balık	Beyaz mat boncuk, yeşil sentetik ip	(3x2.5) cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
2	Kelebek	Koyu sarı şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	(3x1,9) cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				

Tablo1.İsimlerini Hayvanlardan Alan Oyalar (Tablo 1 devamı).

Oya No	Oyanın Adı	Oyanın Malzemesi	Motif Ebatı	Kompozisyon
3	Kelebek	Mavi şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	(3x1,9) cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
4	Örümcekli	Siyah mat bocuk, beyaz sentetik ip	(2x1) cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				

Tablo 1.de görüldüğü gibi isimlerini hayvanlardan alan oyalar balık, kelebek ve örümcekidir. Boncuk oyaları tığ ve iğne ile yapılabilmektedir. Tablo 1.deki isimlerini hayvanlardan alan boncuk oyaları tığ ile yapılmıştır. Oyaların motif ebatı 3 cm ile 2,5 cm arasındadır. Balık oyasında yeşil sentetik ip kullanılırken diğer oyalarda beyaz sentetik ip kullanılmıştır. Isimlerini hayvanlardan alan oyalarda tek renk boncuk kullanılmıştır.

İsimlerini hayvanlardan alan oyalar; ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu (%75), ana motif sürekli tekrar kompozisyonu (%25) olarak düzenlenmiştir.

Kelebek oyası (Oya No 4) tülbet kenarında değildir. Oyanın tülbenti yıprandığı için oya tülbent kenarından kesilmiştir.

Tablo 2. İsimlerini Bitkilerden Alan Oyalar

Oya No	Oyanın Adı	Oyanın Malzemesi	Motif Ebatı	Kompozisyon
1	Kiraz	Kırmızı, yeşil beyaz şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	(2x2) cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
2	Nergis	Koyu sarı, mavi şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	(2x2,5) cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				

Tablo 2. İsimlerini Bitkilerden Alan Oyalar(Tablo 2 devamı)

Oya No	Oyanın Adı	Oyanın Malzemesi	Motif Ebatı	Kompozisyon
3	Böğürtlen	Kırmızı kum boncuk, beyaz sentetik ip	2,2x1,4cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
4	Karanfil	Ekru şeffaf bocuk, beyaz sentetik ip	2,5x1 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
5	Çilek	Yeşil ve pembe ebruli boncuk, beyaz sentetik ip	2x1.4 cm	

				Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
6	Gül	Sarı ebruli boncuk, beyaz sentetik ip	1,5x1 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
7	Domates	Yeşil ve kırmızı şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	1,5x1 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
8	Kaya Karanfili	Pembe ebruli boncuk, beyaz sentetik ip	1,7x2	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				

Tablo 2. İsimlerini Bitkilerden Alan Oyalar(Tablo 2 devamı)

Oya No	Oyanın Adı	Oyanın Malzemesi	Motif Ebatı	Kompozisyon
9	Dut	Sarı mat boncuk, beyaz sentetik ip	3x1 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
10	Salkım Söğüt	Yeşil şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	2,5x2 cm	

				Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
11	Üzüm	Siyah mat boncuk, yeşil senteteik ip	3x2 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
12	Mum Çiçeği	Kırmızı ve beyaz şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	2,5x1,2 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
13	Dağ Gülü	Ekru ebruli şeffaf boncuk, beyaz senteti ip	2x2,5 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu

Tablo 2. İsimlerini Bitkilerden Alan Oyalar(Tablo 2 devamı)

Oya No	Oyanın Adı	Oyanın Malzemesi	Motif Ebatı	Kompozisyon
14	Yonca	Yeşil ebruli boncuk, beyaz senteti ip	1,7x1,4	Ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu

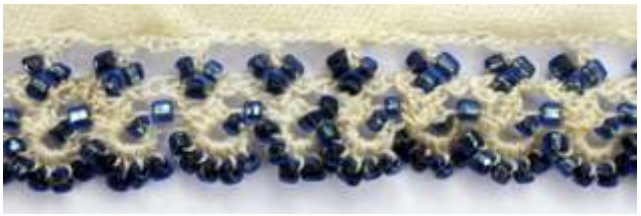
15	Nar	Turıncu şeffaf boncuk, beyaz senteti ip	3x1,8 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				

Tablo 2.de görüldüğü gibi isimlerini bitkilerden alan oyalar Kiraz, Nergis, Böğürtlen, Karanfil,

Çilek, Gül, Domates, Kaya Karanfili, Dut, Salkım Söğüt, Üzüm, Mum Çiçeği, Dağ Gülü, Yonca ve Nar' dır. Tablo 2.deki isimlerini bitkilerden alan boncuk oyaları tığ ile yapılmıştır. Oyaların motif ebatı 1 cm ile 3 cm arasındadır. Üzüm oyasında yeşil sentetik ip kullanılırken diğer oyalarda beyaz sentetik ip kullanılmıştır. Kiraz oyasında (Kırmızı, yeşil, Beyaz) üç renk boncuk kullanılmış, Nergis (koyu sarı, mavi), Çilek (yeşil ve pembe ebruli), domates (kırmızı, yeşil) ve mum çiçeği (kırmızı, beyaz) oyasında iki renk boncuk kullanıldığı görülmüştür. İsmlerini bitkilerden alan diğer oyalarda ise tek renk boncuk kullanıldığı tespit edilmiştir.

İsimlerini bitkilerde alan oyalar; ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu (%79), ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu (%7), ana motif sürekli tekrar kompozisyonu (%14) olarak düzenlenmiştir.

Tablo 3. İsimlerini Nesnelerden Alan Oyalar

Oya No	**Adı**	**Malzemesi**	**Ebatı**	**Kompozisyon**
1	Tekerlek	Ebruli boncuk, beyaz sentetik ip	1x1 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				
2	Gerdanlık	Mavi parlak kesme boncuk, beyaz sentetik ip	2,5x1cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				

Tablo 3. İsimlerini Nesnelerden Alan Oyalar(Tablo 3 devamı)

Oya No	Adı	Malzemesi	Ebatı	Kompozisyon
3	Yıldız	Pembe ebruli boncuk, beyaz sentetik ip	3,5x2,3 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
4	Süpürge	Siyah mat boncuk, pembe senteteik ip	2,3x1,7 cm	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				
5	Çan	Sentetik ip	1,5x2,5 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				

İsimlerini nesnelerden alan oyalar Tekerlek, Gerdanlık, Yıldız, Süpürge ve Çan dır (Tablo 3). İsimlerini nesnelerden alan boncuk oyalarından yıldız oyası dışındaki oyalar tığ ile örülmüştür. Yıldız oyasının yıldızı iğne ile oluşturulduktan sonra tığ ile motifler birleştirilmiştir. Yıldız oyası iğne ve tığ ile yapılmıştır. Oyaların motif ebatı 1 cm ile 3cm arasındadır. Süpürge oyasında pembe sentetik ip kullanılırken diğer oyalarda beyaz sentetik ip kullanılmıştır. Oyalarda tek renk boncuk kullanılmıştır.

İsimlerini bitkilerde alan oyalar; ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu (%60), ana motif sürekli tekrar kompozisyonu (%40) olarak düzenlendiği görülmüştür.

Tablo 4. İsimlerini Figürlerden Alan Oyalar

Oya No	Adı	Malzemesi	Ebatı	Kompozisyon
1	Beş Parmak	Kırmızı şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	2x2	Ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu
				

Tablo 4. İsimlerini Figürlerden Alan Oyalar(Tablo 4 devamı).

Oya No	Adı	Malzemesi	Ebatı	Kompozisyon
2	Dolgulu	Kahverengi şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	1x0,5cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				
3	Göz-Kirpik	Kırmızı şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	1x1,7 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				
4	Yan Oya	avi şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	1x0,5cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				
5	Oymalı	Kırmızı şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	1,2x0,8cm	

				Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
6	Kaynana Yumruğu	Kahverengi şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	0,7x0,7cm	Ana – ara motif bağlı tekrarı kompozisyonu
				

Tablo 4. İsimlerini Figürlerden Alan Oyalar(Tablo 4 devamı)

Oya No	**Adı**	**Malzemesi**	**Ebatı**	**Kompozisyon**
7	Kaynana Oyası	Mavi ebruli bocuk, beyaz sentetik ip	1x1 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				
8	Zengin Oyası	Sarı şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	2,6x1,7 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				
9	Sarhoş Bacağı	Beyaz şeffaf boncuk, beyaz sentetik ip	1,5x0,7 cm	Ana motif sürekli tekrar kompozisyonu
				

Tablo 4.de görüldüğü gibi isimlerini figürlerden alan oyalar Beş Parmak, Dolgulu, Göz-Kirpik, Yan Oya, Oymalı, Kaynana Yumruğu, Kaynana Oyası, Zengin Oyası ve Sarhoş Bacağı dır.

Oyaların motif ebatı 2 cm ile 0,7 mm arasındadır. İsimlerini figürlerden alan oyalarda; kırmızı, mavi, kahverengi, sarı, beyaz şeffaf boncuk, mavi ebruli boncuk ve beyaz sentetik ip kullanılmıştır.

İsimlerini figürlerden alan oyalar; ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu (%11), ana motif sürekli tekrar kompozisyonu (%78), ana – ara motif bağlı tekrarı kompozisyonu (%11) olarak düzenlendiği görülmüştür

SONUÇ

Yapılan araştırmada Gediz ilçesine ait otuz üç adet boncuk oyası incelenip kayıt altına alınmıştır. Bu konularda yapılan araştırmaların genişletilerek zengin Türk el sanatları kültürünün bozulmadan gelecek nesillere aktarılması sağlanmalıdır.

İncelenen otuz üç oyanın dört tanesi isimlerini hayvanlardan alan oyalar; on beş tanesi isimlerini bitkilerden alan oyalar; dokuz tanesi isimlerini nesnelerden alan oyalar, beş tanesi isimlerini figürlerden alan oyalardır.

İncelenen otuz üç boncuk oyasınını onsekiz'i ana motif aralıklı tekrar kompozisyonu, onüç'ü ana motif sürekli tekrar kompozisyonu, bir tanesi ana-ara motif aralıklı tekrar kompozisyonu ve bir tanesi de ana – ara motif bağlı tekrarı kompozisyonu ile düzenlendiği görülmüştür.

İncelenen oyalarda tek renk, iki renk ve üç renk boncuk kullanıldığı görülmüştür. İki renk ve üç renk boncuk isimlerini bitkilerden alan oyalarda (çilek, domates ve kiraz) kullanılmıştır. İncelenen diğer oyalarda tek renk boncuk kullanılmıştır.

İncelenen boncuk oyalarında kırmızı, yeşil, beyaz, koyu sarı, mavi, turuncu, ekru, ebruli ve kahverengi şeffaf boncuk; sarı, mavi, yeşil ve pembe ebruli boncuk; sarı ve siyah mat boncuk kullanıldığı görülmüştür.

KAYNAKLAR

Dickerson, M. (2018). A'dan Z'ye Sanat Tarihi, Say Yayınları, İstanbul.

Kahveci, M., Bahşioğlu, A. (2001). Türk Oyaları Kataloğu, T.C. Kültür Bakanlığı Yayını, Sistem Ofset.

Korkusuz, S. (1980). Nakış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Önder, M. (1995). Antika ve eski eserler kılavuzu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Sönmez, K (2020). "Türk Kültüründe Oyalar: Gaziantep İli Nizip İlçesi Örnekleri" idil, 65, Ocak sayısı, s. 106-116. doi: 10.7816/idil-09-65-09.

Sütcü, A. (2014). Sakarya İli Karasu İlçesi Boncuk Oyaları, Gazi Üniversitesi, El Sanatları Anabilim Dalı, Dekoratif Ürünler Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Tulkar, G. (2019). Ordu İli Fatsa İlçesi Tığ Oyaları ve Oyalarla Yeni Tasarımlar, Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, El Sanatları Anasanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

"OĞUZNAMƏ"DƏ LEKSİK DİALEKTİZMLƏR

LEXICAL DIALECTISMS IN "OGUZNAMA"

İlhamə Şıxıyeva X.

Bakı Avrasiya Universitetinin

Ümumi Filologiya Kafedrasının Müəllimi,

Filologiya Üzrə Fəlsəfə Doktoru

ORCID ID: 0000-0003-3705-9229

Açar sözlər: yazılı abidə, "Oğuznamə", arxaizm, dialekt, şivə

Xülasə: 400 atalar sözündən ibarət olan, XV-XVI əsrlərə aid edilən "Oğuznamə"nin birinci əl yazması Berlin kitabxanasından tapılmışdır. İkinci əlyazma isə 2000 atalar sözündən ibarət olub 1987-ci ildə professor S.Əlizadə tərəfindən tam şəkildə nəşr olunmuşdur.

Yazılı bədii abidələr canlı xalq danışıq dilinndə yazıldığından yarandığı dövrün dil, üslub xüsusiyyətlərini özündə qoruyub saxlayır. Bu mənbələrin tədqiq olunması tarixi dialektologiyanın əsas vəzifələrindən biridir. Qədim yazılı abidələrdə ədəbi dil norması sayılan bəzi leksemlər dilin inkişafının sonrakı dövrlərində arxaikləşmişdir. Bu arxaizmlərin bir hissəsi dialekt və şivələrimizdə mühafizə olunaraq saxlanılmışdır.

"Oğuznamə"nin leksikası ərəb, fars mənşəli sözlərlə müqayisədə türk mənşəli sözlərin böyük üstünlüyü ilə səciyyələnir. Bu sözlərin tərkibində qədim türk mənşəli sözlər çoxluq təşkil edərək müasir dilimiz üçün arxaikləşmiş, müxtəlif dialekt və şivələrimizdə özünü qoruyub saxlamışdır. - al (hiylə), assi (xeyir, fayda), arı (pak, təmiz), aş (yemək), azuq (yol yeməyi), ətməg (çörək), düş (yuxu), döşürmək (yığmaq, toplamaq), xatın (qadın), güyəgü (kürəkən), ulu (böyük), qut (xeyirli, uğurlu), qızıl (qırmızı), nəsnə (əşya, şey), ulaşmaq (dolaşmaq, birləşmək), suç (günah), yanşaq (çoxdanışan), yoqurt (qatıq) və s.

Nəzərdən keçirilən leksemlerin əksəriyyəti isim və feillərdən ibarətdir. Bununla yanaşı, az da olsa digər nitq hissələrinə də təsadüf olunur (arı, ulu, qut, qızıl). "Oğuznamə"nin müasir dilimiz üçün arxaikləşmiş leksik vahidlərinin əksəriyyəti Qərb qrupu dialektlərində özünü qoruyub saxlamışdır.

Key words: written monument, "Oguzname", archaism, dialect, accent

Summary: The first manuscript of "Oguzname", which consists of 400 proverbs and belongs to the XV-XVI centuries, was found in the Berlin library. The second manuscript consisted of 2000 proverbs and was published in full in 1987 by Professor S. Alizadeh.

Written artistic monuments preserve the linguistic and stylistic characteristics of the period in which they were created because they were written in the spoken language of the living people. Researching these sources is one of the main tasks of historical dialectology. Some lexemes, which are considered the norm of the literary language in ancient written monuments, became archaic in the later periods of language development. Some of these archaisms have been preserved in our dialects and dialects.

The lexicon of "Oghuzname" is characterized by the great superiority of words of Turkish origin compared to words of Arabic and Persian origin. Among these words, there are many words of ancient Turkic origin, which have become archaic for our modern language, and have preserved themselves in our various dialects and dialects. - al (trick), assi (good, benefit), ari (pure, clean), ash (food), azuq (road food), atmag (bread), dush (sleep), lay (collect, gather), khatin (woman), guyagü (bridegroom), ulu (big), gut (good, lucky), gold (red), nasna (object, thing), reach (get around, combine), suk (sin), yanshaq (talkative), yogurt (yogurt) etc.

Most of the considered lexemes consist of nouns and verbs. In addition, it is found in other parts of speech (ari, ulu, box, gold). Most of the archaic lexical units of "Oguzname" for our modern language have preserved themselves in the dialects of the Western group.

Giriş

Oğuznamələr oğuzların mifoloji, dini, bədii düşüncəsi, tarixi haqqında əhəmiyyətli yazılı qaynaqlardır. Oğuznamələrə salnamə, dastan, atalar sözləri janrlarında da rast gəlinir. “Oğuz kağan”, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastan janrında yazılmış oğuznamələrə aiddir.

“Oğuznamə”nin iki əlyazması məlumdur. XV-XVI əsrlərə aid edilən abidənin birinci əlyazması – “Hazihi-r-risaləti-min kəlimati-Oğuznamə əl-məşhur bi-atalar sözü” Berlin kitabxanasından tapılaraq 1889-cu ildə F.fon Dits tərəfindən nəşr edilmişdir. Bu əlyazma 400 atalar sözündən ibarətdir. ”Oğuznamə”nin ikinci nüsxəsi Sankt-Peterburqda Şərqşünaslıq İnstitutunun əlyazmalar fondunda “Əmsali-türkü” kataloqunda saxlanılır. Bu nüsxə haqqında ilk məlumatı XIX əsr rus türkoloqu V.B. Simirnov versə də, abidə tam şəkildə 1987-ci ildə mərhum professor S.Əlizadə tərəfindən aşkarlanaraq nəşr edilmişdir (2, s.258). XVI-XVII yüzilliklərə aid edilən, 2000 atalar sözündən ibarət iknci əlyazma “Əmsali-Məhəmmədəli”, ”Məcməül-əmsali-Məhəmmədəli” adlanır (4, s.5). Bu nüsxənin sonunda abidənin üzünü köçürən katib onun yazılma məqsədini və tarixini bilərəkdən qaralamışdır. Amma bu əlyazmanın tarixini müəyyənləşdirmək mümkün olmuşdur. Hicri ilə 1009-cu il, miladı ilə XVI-XVII əsrlər (4, s.6).

Atalar sözləri ulu babalarımızın həyat təcrübəsini, öyüd-nəsihətini, təfəkkürünü bir cümlədə ifadə edən hikmətli, nəsihətamiz janrdır. Bu vahidlərə həm “Oğuznamə”də, həm “Dədə Qorqud” dastanının “Giriş”ində, həm də A.Marağainin “Əmsali–Türkanə” oğuznaməsində rast gəlinir. Deməli, qədim dövrlərdən türk dünyasında bu vahidlərə yüksək qiymət verilirdi.

Araşdırma və bulğular :“Oğuznamə”də leksik dialektizmlər: Dilçilik elminin qarşısında duran ən vacib məsələlərdən biri Azərbaycan dilinin inkişaf yollarının tədqiqi, ədəbi-bədii dilin tərkibindəki türk mənşəli sözlərin öyrənilməsidir. Taixi dialektologiyanın əsas mənbəyi qədim yazılı abidələrdir. Yazılı bədii abidələr canlı xalq danışıq dilində yazıldığından onların tədqiqi böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu mənbələrdəki ədəbi dil norması sayılan bəzi leksemlərin bir qismi sonrakı dövrlərdə arxaikləşmişdir. Arxaizmləin çoxu dialekt və şivələrdə qorunub saxlanılmışdır.

“Oğuznamə” canlı xalq danışıq dilində yazıldığından onda qədim türk sözləri çoxluq təşkil edir: - al (hiylə), assi (xeyir, fayda), arı (pak, təmiz), aş (yemək), azuq (yol yeməyi), ətməg (çörək), düş (yuxu), döşürmək (yığmaq, toplamaq), güyəgü (kürəkən), ulu (böyük), qut (xeyirli, uğurlu), qızıl (qırmızı), nəsnə (əşya, şey), ulaşmaq (dolaşmaq, birləşmək), suç (günah), yanşaq (çoxdanışan), yoqurt (qatıq), xatın (qadın) və s. Bu sözlərin bir hissəsi müasir dilimiz üçün arxaikləşərək özünü dialektlərimizdə qoruyub saxlaya bilmişdir.

Al-hiylə. Al ilə arslan tutulur, güc ilə köçən tutulmaz (4, s.94). Azərbaycan dilinin Qazax, Ağcabədi, Ağdam, Cəbrayıl, Bakı dialektlərində al arxaizmi hiylə, yalan mənalarında müşahidə olunur (1, s.18). Danışıq dilində al dilə tutmaq birləşməsində də bu sözə həmin anlamda rast gəlinir. Qədim türk lüğtində al arxaizminin hiylə, kələk mənaları qeyd olunmuşdur (6, s.31).

Alçak- sadə. Pilovun alçaq yanında otur (4, s.77). Qədim türk lüğətində bu soz sadə, mülayim, təvazökar anlamında işlənməsi göstərilmişdir (6, s.34). “Oğuznamə”də alçaq aşağı mənada işlənmişdir. Qazax dialektində də alçax leksemi sadə mənasını ifadə edir (1, s.21).

Assi-fayda, xeyir. Aqçayı tavara ver, assıyı Allahdan um (4, s.58). Assı sözü hirsli, acıqlı mənasında Dərbənd dialektində işlənir. Bizim Məmmədağa assi adamdı (1, s.27).

Arı-pak, təmiz. Süzügün arı ol; sinək nə ola, yağı nə ola (4, s.110). Arğ arınar, ad arınmaz (4, s.35). Bu söz Neftçala rayon şivəsində müşahidə olunur: - Üzünə baxanda ari qabda su verməzsən (5, s.97). Bu leksem arıtdamax feilinin tərkib hissəsində Azərbaycan dilinin bir çox dialekt və şivələrində daha çox işlənir: - Toy olmamış, görürsən, qızlar yuyunuf arınırlr (İmişlı) (1, s.26). - Ağacın pöhrələrin arıtdadığ (Quba). Yetim bir çubux kəsdidi, arıtdadı, xanıma verdi (Qazax) (1,s.26).

Aş-yemək. Əlün aşda ikən, gözün işdə olsun (4, s.26). Azacıq aşım olsun, qovğasız başım (4, s.52). Qədim türk lüğətində bu sözün üç mənası qeyd olunmuşdur. 1. hər cür xörək 2. qonaqlıq, ziyafət 3. xörək adı (6, s.210). Aş sözünün Azərbaycan dilinin Gəncə dialektində dəri və gönü aşılamaq üçün xüsusi maddə mənasında işlənməsinə rast gəlinir. Basarkeçər şivəsində isə əriştə mənasında işənir (1, s.27). Abşeron şivəsində oruc aşı, imamaşı, həcaşı qonaqlıqla bağlı işlənən birləşmələrin tərkibində müşahidə olunur (5, s.97). Aş dialektizmi plov sözünün sinonimi kimi Azərbaycan dilinin əksər bölgələrində işlənməkdədir.

Azuq-yol yeməyi. Üç günlük azuğla getmək gərək (4, s.80). Qədim türk lüğətində azuq sözünün azuqə mənası qeyd olunmuşdur (6, s.73). Azərbaycan dilinin qərb qrupu şivələrində bu söz azıx variantında işlənir. Arvat, bir az azıx hazırla , oduna gedəjəm (Şəmkir) (3, s 242). E.Əzizov Azıx mağarasının adının da azuqə ilə bağlı olduğunu göstərmişdir. Belə ki. Azığ mağarasının adı ayı sözü ilə bağlı olması ehtimalı o qədər də inandırıcı deyil. Ayı leksemi ayıx sözünün səsdüşümü nəticəsində yaranmış vahiddir. Azıx (azuk/azık) ehtiyatda olan ərzaq mənasını ifadə etdiyi üçün bu mağaranın adının həmin leksemlə bağlı olduğunu söyləmək olar. Almaniya arxeoloqu Müller- Bekin uzun araşdırmalardan sonra bu qənaətə gəlmişdir ki,qədim insanlar mağaralardan əsasən ərzaq saxlamaq üçün istifadə etmişlər. Çox az hallarda, təbii fəlakətlər zamanı, düşməndən qorunmaq üçün mağaralardan istifadə edirmişlər (3, s.2446). Azərbaycan dilinin Qazax dialektində yol azuqəsi mənasında azıx leksemindən istifadə olunur (1 ,s.31).

Çölmək-xörək bişirmək üçün saxsı qab. Çölmək çölməkə köti qara der (4, s.86). Bu söz həmin mənada dilimizin Culfa rayon şivəsində çölmə (Çölmədə ət bişirəllər), Gədəbəy, Naxçıvan, Şərur, Ordubad dialektlərində çölməx (Çölməxləri yu, piti qoyuram indi (Gədəbəy)) variantında ilənir (1, s.106).

Döşürmək-yığmaq, toplamaq. Armud devşirmə, istəyüp alursan (4, s.68). Azərbaycan dilinin Qazax, Tovuz, Şəmkir, Gədəbəy, Borçalı, Başkeçid, Cənubi Azərbaycan dialekt və şivələrində bu söz döşür variantında həmin mənada işlənir. -Ay uşax, get çör-çöp döşür (Borçalı). - Anası nə töküfsə, qız da onu döşürüf (Şəmkir) (3, s. 217).

Düş-yuxu. Düşdə doğur//düğür ağırdır (4, s.94). Qədim türk lüğətində tüş sözünün yuxu, yuxugörmə mənası göstərilmişdir (6, s.599). Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində bu söz tüş//tuş variantlarında işlənmişdir. Tuşda gördüm Çovan gəlif (Füzuli). Borçalının Sabirkəndində bu dialektizm çüş vatiantında işlənir (3, s. 252). Müasir türk dilində düş sözü eyni mənada müşahidə olunur.

Ətməg-çörək. Ətməg kəsmək hünərdir (4, s.b32). Ətməgin balla yey (4, s.38). Bu söz Azərbaycan dilinin Ağdam, Bolnisi, Gədəbəy, Goranboy, Migəçevir, Şəki, Göyçay, Dərbənd, Şərur rayon şivələrində əppək/əpbəh variantında işlənməkdədir. Bir az əpbəx ver, pendirnən ye:im (Ağdam). Bayaxdan əppək bişirirəm (Göyçay). (1, s.163).

Güyəgü-kürəkən. Eşəgün yoğ isə, güyəgün də mi yoq? (4, s.63). Güyəgü qaynata toprağındandır (4, s.153). Qədim türk lüğətində bu sözün küdəgü variantında kürəkən mənasını bildirməsi qeyd olunmuşdur. Dilimizin bir çox dialektlərində bu leksem müxtəlif fonetik variantlarda işlənmişdir: Şahbuz, Şərur, Zəngilan şivələrində gə:v, Ordubad, Culfa şivələrində giyəv, Quba dialektində giyo://giyov, Qazax, Tovuz, Borçalı, Göyçay dialektində göy variantı müşahidə olunur (3, s.249).

Xatun-qadın. Xatın kişilər üç nəsnədən çökər (4, s.92). Qədim türk lüğətində bu sözün xanım, kübar, hökmdarın, adlı-sanlı adamın arvadı mənaları qeyd olunmuşdur (6, s.436). Dilimizin Şəki, Dərbənd, Borçalı dialektlərində bu leksemə eyni anlamlarda rast gəlinir. – Əvə xatın şirə verəcək (Dərbənd). Qax şivəsində isə xatınşı variantı işlənir. – Doqqazda xatınşılar durup (Qax). "Oğuznamə"də qadın mənasında xatın kişi ifadəsi işlənmişdir. Fikrimizcə, xatınşı xatın kişinin qısaldılmış formasıdır. Ağsu rayon şivəsində *ay kişi* müraicət məqamında *ə:şi* qısaldılmış forma işlənir. Xatın kişi -xatınşı da bu dəyişiliyə məruz qalmışdır.

Qut-xeyirli, uğurlu, xoşbəxt. Övrət ünlü, ər qutsız olur (4, s.38). Qədim türk lüğətində qut sözünün müxtəlif mənaları qeyd ounmuşdur:1.ruh, can, həyat gücü; 2.xoşbəxtlik, uğur, səadət (6, s.471). Qarabağ şivəsində nitqi tutulmaq, həyəcanlanmaq mənasında qutu qurumaq ifadəsi işlənir. Qazax, Qarabağ dialektində qut sözü güc, dayaq anlamında müşahidə olunur. – Bunu ye, ürəyinə qut olsun (Qarabağ) (3, s.257). Salyan raron şivəsində qut tumurcuq anlamında da müşahidə olunur.- Ağajdar yavaş-yavaş qut bağlıyır (1, s.318). Şərur rayon şivəsində isə qut yemək mənasında işlənir.- Sə:rdən ağzıma qut dəymiyip

(1, s.318). Müasir dilimizdə “mat-qutu qurumaq” ifadəsinə həyəcandan söz tapa bilməmək məqamında rast gəlinir.

Qızıl-qırmızı. Qızıl başlu girməyincə qara başlı çıqmaz (1, s.134). Qədim türk lüğətində qızıl sözünün qırmızı mənasına qədim türk abidələrində işləndiyi qeyd ounmuşdur (6, s.450). Bu leksik vahid danışıq dilində qızıl-qırmızı ifadəsində ilkin mənasını qoruyub saxlamışdır. Şəki dialektində qızılcıx itburnu kolu, Salyan dialektində yabanı bitki adı anlamında qızılcığ, Yardımlı rayon şivəsində fıstıq mənasında qızılgöz sözlərinin tərkib hissəsində qızıl leksemi qırmızı mənasında işlənmişdir (1, s.304). Qızıləhmədi (alma növü), qızılyel (xəstəlik adı) və s. sözlərdə də bu xüsusiyyətə rast gəlinir.

Ulu-böyük. Ulu-ulu tağları keyiklər bilür (4, s.32). Səndən ulıya qız ver, səndən alçaqdan qız al (4, s.106). Ulu sözü Azərbaycan dilinin Bərdə, Cəbrayıl, Göyçay, Kürdəmir, Mingəçevir, Şəki, Zəngilan şivələrində baramaqurdunun son yuxusu anlamında işlənir. – Bizim qurd uludan durmadı, qırıldı (Bərdə) (1, s.517).

Ulaşmaq-dolaşmaq, birləşmək. Sərxoş gördügünə ulaşur, oda düşən buruşur (4, s.109). Azərbaycan dilinin İmişli, Kürdəmir, Mingəçevir dialektlərində bu söz qarışmaq, qoşulmaq mənasında rast gəlinir. Bizim inəy ulaşıb o biri kəndin malına (Kürdəmir) (1, s.517).

Nəsnə-şey, əşya. Cəhan içində hər əşya səbəbdir, Səbəbsiz nəsnə yoqdur, bu əcəbdir (4, s.50). Qədim türk lüğətində nəsnə sözünün şey, əşya, nəsə mənaları göstərilmişdir (6, s.358). Bakı dialektində nəsnə leksemi nəsdə//nəstə variantlarında işlənir (5, s.113).

Suç-günah. Söz ulunun, suç kiçinin (4, s.109). Dilimizin Cəbrayıl, Qax, Zaqatala, Gədəbəy dialektlərində bu söz eyni mənada işlənir.- Suç özündədir, özi yıxılan ağlamaz (Tovuz) (1, s.446). Hamamlı şivəsində suç leksemi növbə anlamında işlənir (1, s.446). Müasir türk dilində bu söz günah mənasını bildirir.

Yanşaq-çoxdanışan. Sağır yanşaq olar (4, s.115). Qədim türk lüğətində bu sözün çoxdanışan, çərənçi, boşboğaz mənaları qeyd olunmuşdur (6, s.235). Azərbaycan dilinin Dərbənd, Quba, Şamaxı dialektlərində bu söz həmin mənada işlənir. – Uni mən yaxşı tanıyadam, çux yanşağ adamdı (Quba) (1, s.538). Bu leksem Qax, Zaqatala dialektində yamşağ variantında eyni anlamda işlənir. Maraqlıdır ki, Xanlar (Göygöl) şivəsində yamşağ leksemi dəyirmanda un tökülən yer, unluq anlamında müşahidə edilir. – Yamşağı dar olan də:rman unu çox tozduyar (1, s.540). Bəzi şivələrimizdə yanşaq sözündən çox danışmaq mənasını ifadə edən feillər də işlənir. Yanşağlamağ (Quba) – Uni özbaşına buraqson, axşamacan yanşağlar (Quba), yanşamağ (İsmayıllı), yanşaməy (Cəlilabad) (1, s.540).

Yanşaq leksemi dilimizdə aşıq mənasında da işlənmişdir. Dilimizin Tabasaran şivəsində bu xüsusiyyətə indi də rast gəlinir (3, s. 237).

Yoqurt-qatıq. Yoğurda ilk sunma, suyı səndən yana gəlür (4, s.175). Qədim türk lüğətində bu sözün qatıq mənası qeyd olunmuşdur (6, s.136). Yoqurt leksemi Azərbaycan dilinin Qazax, Tovuz, Dərbənd, Tabasaran şivələrində yoğurt, Təbriz dialektində yovurd variantlarında işlənir (3, s.240). Müasir türk dilində bu söz eyni mənada işlənir.

Nəticə: “Oğuznamə”nin leksikası ərəb və fars mənşəli sözlərlə müqayisədə türk mənşəli sözlərin çoxluğu ilə səciyyələnir. Bu türk mənşəli sözlərin bir qismi müasir dilimiz üçün arxaikləşmişdir. Leksikasında türkmənşəli sözlərin çoxluq təşkil etməsi “Dədə Qorqud” dastanlarında da müşahidə olunur. Bu xüsusiyyət “Oğuznamə”nin yararanma tarixinin daha qədim dövrə aid olduğu ilə əlaqədardır.

Abidədə arxaikləşmiş sözlərin bir çoxuna dilimizin müxtəlif dialekt və şivələrində rast gəlinir. Nəzərdən keçirdiyimiz dialekt sözlər daha çox Qərb qrupu, Qarabağ, Naxçıvan dialektlərinə aiddir. Bununla belə “Oğuznamə”də az da olsa, Quba, Neftçala, Göyçay, Şəki şivələrinə aid leksemlər müşahidə olunur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Azərbaycan dilidə:

1. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
2. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, “Öndər nəşriyyatı”, 2004
3. Əzizov E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016

4. Oğuznamə. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006.

5. Qəmbərova Q. Imadəddin Nəsiminin anadilli poetik əsərlərinin diaxronok-dialektoloji tədqiqi. Bakı, “Elm”, 2019.

Rus dilində:

6. Древнетюкский словарь. Ленинград, “Наука”, 1969.

AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ ZƏRF MORFEMLƏRİN DİAXRONİK-DİALEKTOLOJİ TƏDQİQİ

AZERBAYCAN DİLİNDE ZARF BİÇİMBİRİMLERİNİN ARTZAMANLI-DİYALEKTOLOJİK ÇALIŞMASI

DIACHRONIC-DIALECTOLOGICAL STUDY OF ADVERBIAL MORPHEMES IN THE AZERBAIJANI LANGUAGE

Qüdsiyyə Qəmbərova

AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

ÖZƏT

Sözün geniş mənasında əlamət anlayışı bilavasitə əşya və hərəkətə aid məsələdir. Qeyd edək ki, cümlə daxilində qrammatik əlamətlərin qəbul edilməsi bütün əsas nitq hissələrinə aid olan cəhət olub, təkcə zərfə məxsus deyil. Azərbaycan dilinin qrammatikasında substantivləşmə meyli olduğu kimi, adverbiallaşma əlaməti də vardır. Beləliklə, zərflərin həm dilin tarixində, həm də müasir vəziyyətində aşağıdakı nitq hissələri ilə ortaq cəhətləri müşahidə olunur: 1. İsimlərlə ortaqlıq – səhər (durmaq) 2. Sifətlərlə ortaqlıq - yaxşı (danışmaq) 3. Saylarla ortaqlıq - çox (yatmaq) 4. Əvəzliklə ortaqlıq - o(ra) (baxmaq) 5. Yamsılamalarla - zar-zar (ağlamaq) və s. Ortaqlıq digər nitq hissələri üçün xarakterik olmadığından, zərfin əsas səciyyəvi cəhəti hesab oluna bilər. Bununla yanaşı, dildə xüsusi zərfdüzəldən morfemlərin olması (-casına[2], -ana/-yana, -akı[2] və s.), yalnız hal-vəziyyət və hərəkətlə bağlı əlamət bildirmək, bəlli leksikona sahib olmaq, ədəbi dildə lüğəvi tərkibinin nisbi azlığı və s. zərfi fərqləndirir. Zərflər də dilin tarixi inkişafı ərzində üç mərhələdən keçmişdir. Zərfin məna növlərini təyin etmək üçün müxtəlif nitq hissələrindən gələn əlamətlərin zərfə də şamil olunması müşahidə olunur. Müasir ədəbi dildə zərflərin əsasən sifətlərlə analoji oxşarlığı çox olsa da, bu, şivələr üçün xarakterik hal deyildir. Maraqlıdır ki, orijinal şivə xüsusiyyəti daşıyan sadə tərzi-hərəkət zərflərinə nisbətdə düzəltmə və mürəkkəb zərflər üstünlük təşkil edir. Düşünürük ki, bu cəhət zərflərin leksik fondunun zəngin olmaması ilə bağlıdır. Xalq bu "kəm-kəsiri"düzəltmək üçün dilin daxili imkanlarından bəhrələnmişdir.

ÖZET

Kelimenin en geniş anlamıyla gösterge kavramı, doğrudan nesneler ve eylemlerle ilgili bir konudur. Unutulmamalıdır ki, cümle içinde dil bilgisi işaretlerinin kabulü, sadece zarflarla değil, cumle yuklemi tüm bölümleriyle ilgili bir husustur. Özneleştirme eğilimi olduğu gibi, Azerbaycan dilinin gramerinde de zarflaştırma işareti vardır. Bu nedenle, zarflar, hem dilin tarihinde hem de modern haliyle, cumle yukleminin bölümleriyle ortak özelliklere sahiptir: 1. İsimlerle ortaklık - sabah (durmak) 2. Sıfatlarla ortaklık - iyi (konuşmak) 3. Sayılarla ortaklık - çok (uyumak) 4. Zamirlerle ortaklık - o(ra) (bakmak) 5. Yamsılamalarlaortaklık- zar-zar (ağlamak) vb. Ortaklık, konuşmanın diğer bölümlerinin özelliği olmadığı için, zarfın ana özelliği olarak kabul edilebilir. Ayrıca dilde özel zarf eklerinin (-casına[2], -ana/-yana, -akı[2]vb.) bulunması, sadece durumlara ve eylemlere ilişkin işaretleri gösteren, açık bir sözlüğe sahip olması,edebi dilde, sözcüksel içeriğin göreli küçüklüğü zarfı ayırt eder.Zarflar da dilin tarihsel gelişimi sırasında üç aşamadan geçmiştir. Bir zarfın anlam türlerini belirlemek için, zarfa konuşmanın farklı bölümlerinden gelen işaretlerin de uygulandığı görülmektedir. Modern edebi dilde zarfların sıfatlarla pek çok analojik benzerliği olmasına rağmen, bu lehçeler için tipik bir durum değildir. Özgün bir hece özelliğine sahip basit stil-eylem zarflarına kıyasla yapım zarflarının ve karmaşık zarfların baskın olması ilginçtir. Bu yönün zarfların zengin sözlüksel fonunun olmamasıyla ilgili olduğunu düşünüyoruz. Halk, bu "eksikliği" gidermek için dilin içsel yeteneklerinden yararlanmıştır.

ABSTRACT

In the broad sense of the word, the concept of a sign is a matter directly related to an object and action. It should be noted that the adoption of grammatical signs within the sentence was an aspect that belonged to all the main parts of speech, and not only to the adverb. As there is a tendency to substantivization in the grammar of the Azerbaijani language, there is also a sign of adverbialization. Thus, adverbs have common features with the following parts of speech both in the history of the language and in its modern state: 1. Partnership with nouns- səhər (durmaq) (morning (to get up)) 2. Partnership with adjectives- yaxşı (danışmaq) (good (to speak)) 3. Partnership with numerals-çox (yatmaq) (a lot (to sleep)) 4. Partnership with the pronoun- o(ra) (baxmaq) (there (to look)) 5. With imitate words- zar-zar (ağlamaq) (dice-dice (to cry)), etc.Since the commonality is not characteristic of other parts of speech, it can be considered the main characteristic of the adverb.In addition, the presence of special adverbial morphemes in the language (-casına[2], -ana/-yana, -akı[2] etc.), indicating signs related to the situation and action, having a specific lexicon, relative paucity of the vocabulary in the literary language, etc.distinguish the adverb.Adverbs also went through three stages during the historical development of the language. In order to determine the meaning types of adverbs, it is observed that signs from different parts of speech are also applied to adverbs. Although adverbs in the modern literary language have a lot of analogical similarities with adjectives, this is not a typical case for dialects. It is interesting that in comparison with the simple style-action adverbs, which have the original syllabic feature, are predominantthan derivative and compound adverbs.In our opinion, this aspect is related to the lack of rich lexical fund of adverbs. The people benefited from the internal capabilities of the language to correct this "deficiency".

GİRİŞ

Məlum olduğu kimi, bəzi qrammatika kitablarında zərfin bir nitq hissəsi kimi səciyyəsi məsələsində müəyyən tərəddüdlər olmuşdur. Zərfin morfologiyada yeri məsələsindəki fikir müxtəlifliyinin əsas səbəbi onun bəzi nitq hissələri – isim, sifət, say və s. ortaq leksikanı paylaşmasından irəli gəlmişdir. Bu əlamət zərfin dildə statusu və sabit leksikonunu formalaşdırana qədər davam etmişdir. Zərf lüğətlərdə ərəbcə "qab, qutu, çini qab-qacaq, zaman fasiləsi, nitq hissəsi" kimi izah olunur. (2,70). H. Mirzəzadə yazır: "Düzdür, zərfin bilavasitə özünə məxsus forma göstəriciləri azdır. Ancaq bu, həmin nitq hissəsinin leksik-qrammatik müəyyənliyini inkar etmir" (6, 179). Sözün geniş mənasında əlamət anlayışı bilavasitə əşya və hərəkətə aid məsələdir. Varlığın iki başlıca cəhətini səciyyələndirən bir əlamətin sifət kimi (əlamət, şəkil, görüntü, dad, həcm və s.) hal və hərəkətə şamil olunması halı zərf adlanır. Görünür, bu cəhətinə görə, bəzi dilçilər zərfi dilin inkişafının nisbətən sonrakı dövrünə aid edirlər. Y.Seyidov zərfin əsas əlamətlərindən biri kimi, onun qrammatik cəhətdən dəyişməzliyi ilə əlaqələndirərək göstərir ki, Azərbaycan dilində zərf hesab edilən bir sıra sözlər nitqdə qrammatik dəyişikliyə məruz qalırsa, məsələn, hallanırsa, bu o deməkdir ki, onların bir qismi zərf deyil, bir qismi isə zərf kimi inkişafını başa çatdırmayıbdır (7, 356).

ARAŞDIRMA VƏ BULĞULAR: Qeyd edək ki, cümlə daxilində qrammatik əlamətlərin qəbul edilməsi bütün əsas nitq hissələrinə aid olan cəhət olub, təkcə zərfə məxsus deyil. Azərbaycan dilinin qrammatikasında substantivləşmə meyli olduğu kimi, adverbiallaşma əlaməti də vardır. Eləcə də, dilin qrammatik quruluşunda konversiya hadisəsinin olması labüddür. Beləliklə, zərflərin həm dilin tarixində, həm də müasir vəziyyətində aşağıdakı nitq hissələri ilə ortaq cəhətləri müşahidə olunur: İsimlərlə ortaqlıq – səhər (durmaq), axşam (yatmaq); sifətlərlə ortaqlıq - yaxşı (danışmaq), gözəl (görünmək), bərk (gülmək), uca (görünmək), iti (getmək); saylarla ortaqlıq – birdən (qaçmaq), çox (yatmaq), az (yemək), xeyli (söhbət etmək), birinci (gəlmək), ilk (dünyaya gəlmək); əvəzliklə ortaqlıq - o(ra) (baxmaq), bu(ra) (yazmaq), hərdən (getmək), bütünlüklə (batmaq); yamsılamalarla - zar-zar (ağlamaq), ha-ha (gülmək), gur-gur (gurlamaq), şır-şır (axmaq), mışıl-mışıl (yatmaq); qoşmalı birləşmələrlə ortaqlıq - şir kimi döyüşmək, evə tərəf getmək, düşmənə qarşı vuruşmaq, inamla çalışmaq və s. Əslində, yuxarıda sadalanan ortaqlıq digər nitq hissələrinə aid olmadığı üçün zərfin əsas səciyyəvi cəhəti hesab oluna bilər. Bununla yanaşı olaraq, dildə özünəməxsus zərfdüzəldən morfemlərin olması (-casına, -cəsinə, -yana, -ənə, -akı, -əki və s.), yalnız hal-vəziyyət və hərəkətlə bağlı geniş mənada əlamət bildirmək, sintaktik birləşmələrdən biri kimi idarəetmə xüsusiyyəti, bəlli zaman və yer leksikasına sahib

olması, ədəbi dildə lüğəvi tərkibinin nisbi azlığı və s. zərfin digər nitq hissələrindən ayrı, fərqli olmasını göstərir. Digər nitq hissələri kimi zərflər də dilin tarixi inkişafı ərzində üç mərhələni keçmişdir: sadə, düzəltmə, mürəkkəb. Sadə zərflər müxtəlif məzmunda olub, müasir dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır: tez, gec, sağ, sol, dün, gün, alt, üst, yavaş, cəld və s. Düzəltmə zərflər də müxtəlif nitq hissələri əsasında formalaşıb, semantik cəhətdən rəngarəng məzmun daşıyır: tezdən, astaca, aşağı, yuxarı, irəli, geri, ertə, yavaşca və s. Semantik baxımdan müxtəlif mənalı zərflər müxtəlif yollarla düzəlir: səhər-səhər, ilbəil, tez-tez, üzbəüz, üzüyuxarı, başıaşağı və s. Bütün nitq hissələrinin məna növlərini müəyyən edərkən onun özünəməxsusluğundan çıxış etdiyimiz halda, zərfin mənalarını təyin etmək üçün müxtəlif nitq hissələrindən gələn əlamətlərin zərfə şamil olunması müşahidə olunur. Başqa sözlə, sifət, isim, say həm semantik, həm leksik-lüğəvi cəhətdən zərf ola bilir. Beləliklə, zərfin mənaca aşağıdakı növləri vardır: 1) tərzi-hərəkət zərfi 2) zaman zərfi 3) yer zərfi 4) kəmiyyət zərfi və s.

Müasir ədəbi dilimizdə zərflərin əsasən sifətlərlə şəkilcə eyniliyi, analoji oxşarlığı çoxdur. Bizcə, bu hal şivələr üçün çox da xarakterik deyildir. Hətta belə demək olar ki, sifət və zərflərin tam sərhədləri – ayrılıqda xarakterik leksik fondu mövcuddur. Bu məsələdə tərzi-hərəkət zərfləri bəzən istisnalıq məqamında dayanır. Maraq doğuracaq hal ondan ibarətdir ki, bu zərflərin özləri leksik-qrammatik orijinallığı cəhətdən ədəbi dildən fərqlənir. Qeyd etmək lazımdır ki, şivələrdə də sadə tərzi-hərəkət zərflərinin əksəriyyəti ədəbi dilə məxsusdur. Orijinal şivə xüsusiyyətləri daşıyan sadə tərzi-hərəkət zərflərinə nisbətdə düzəltmə və mürəkkəb zərflər üstünlük təşkil edir. Düşünürük ki, bu hal zərflərin leksik fondunun zəngin olmaması ilə bağlıdır. Xalq bu kəm-kəsiri bərpa etmək üçün dilin öz daxili imkanlarından bəhrələnmişdir. Bunu bəzi zərflərin leksik tərkibinə diqqətlə nəzər saldıqda da görmək mümkündür.

Tez, cəld, sürətlə mənasında **yelli** tərzi-hərəkət zərfi – *Yelli gəl, işim var; – İki nəfər yelli-yelli keçib getdilər* (Neftçala). “Yelli” zərfinin “yel” “külək” sözündən və -lı[4] şəkilçisindən düzəldiyi aydındır. “Yelli” sözü əksər şivələrdə “cəld, iti, sürətlə” və s. mənasında işlənir: – *Öyə yelli get, Bayram* (Salyan); – *Çox yelli gedirsən, no:luf?* (Cəbrayıl); – *Yelli gessən, çatarsan* (Şəki) (1,201). Şivədə bəzən “yelli” sözü təkrar vasitəsilə də mürəkkəb zərf kimi işlənir: – *Yelli-yelli danış, işim töküldü qaldı; – Yelli-yelli gessün, ora vaxdında çatarsan* (Neftçala) (danışıqdan).

Zəif, az mənasında **korun-korun** kəmiyyət zərfi - Lampa nöşün korun-korun yanır (Neftçala). Qeyd etmək lazımdır ki, bu şivədə “kor” sözü həm də “aydınlıq, istilik” sözlərinin nisbi antonimidir. – *Ocağı kor qalmağ; – kor ocağa oturmağ* (soyuq evdə oturmaq); *Ocağın kor qoymağ (ocağın söndürmək)* kimi frazeoloji birləşmələrin tərkibində “kor” sözünün qədim məna çalarları mühafizə olunmuşdur. Digər maraqlı cəhət isə bu zərfin tərkibindəki -un şəkilçisidir. Qədim yazılı abidələr bu morfemi özündə qoruyub saxlaya bilmişdir. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında – *Buğa kötin-kötin getdi* (5, 36); – *Birin-birin çığın, taşra varınız* (4, 43).

Cəld, tez, sürətli mənasında **yegin** tərzi-hərəkət zərfi – *Yegin gəl, tələsirəm. Yegin/yeyin ol, işim çoxdı* (Neftçala). Maraqlıdır ki, bu şivədə zərf kimi yegin/yeyin (cəld, tez, sürətli) sözü də işlənir: – *Yeyin / yegin ol; – Yegin / yeyin gəl!*(Neftçala) (danışıqdan). Canlı şifahi nitqdə işlənən bir atalar sözünün tərkibində də yegin/yeyin sifət işlənsə də, zərf əlaməti ilə daha qabarıq nəzərə çarpır: – *Yegin/yeyin at özünə qamçı çaldırmaz* (atalar sözü). Yegin/yeyin zərfinin kökü, məlum olduğu kimi, qədim “yeg”, yəni “yaxşı, ən yaxşı” sözünün və zərf düzəldən -ın şəkilçisinin birləşməsidir. Professor H.Mirzəzadə -ın[4] şəkilçisinin zərf düzəldən qədim şəkilçi kimi təkrarlı və təkrarsız qəliblərdə işlənməsindən bəhs etmiş və belə qənaətə gəlmişdir ki, bu şəkilçi, ümumiyyətlə, zərf yaratmağa xidmət göstərmişdir. Həmin şəkilçili sözlərin müəyyən qismi sonrakı morfoloji inkişafla bağlı başqa nitq hissələrinə keçmişdir (6, 185). Maraqlıdır ki, müasir ədəbi dilimizdə “dizin-dizin (sürünmək), xısın-xısın (ağlamaq), için-için (gülmək), gizlin-gizlin (pusmaq), həzin-həzin (oxumaq) və s.” zərflərin varlığı onu sübut edir ki, -in[4] qədim zərf şəkilçisi dilimizdə tam arxaikləşməmişdir.

Müasir ədəbi dildə *çəpəki, köndələn* mənasını verən **yanpörtü** tərzi-hərəkət zərfinin “yan + pö:r / bö:(y)ür + tü”: – *Mə:nən yanpörtü danışdı* (danışıqdan) (Neftçala).

Düşünürük ki, bu zərf, iki sinonim sözün – yan (tərəf) və böyür / bö:r (yan tərəf) və -tı[4] şəkilçisindən düzəlmişdir. Dilimizin tarixini izlədikdə məlum olur ki, mürəkkəb sözlərin yaranması yolları müxtəlif olmuşdur. Bu prosesdə sinonimlərin rolu da az olmamışdır. -ti şəkilçisinin isə tarixən nə qədər məhsuldar olub-olmamasını söyləmək çətin olsa da, şəkilçinin qoşulduğu sözlərdə “çöl, bayır, kənar”

anlayışı yaratması aydın görünür. Bizcə, -ti tarixən leksik vahid olmuş, tiş/ dış/dişarı/tışxarı sözlərinin kök morfemidir. Məsələn, bəzi şivələrdə taxılın cücərib torpaq üstündə ilkin görüntüsü "tişərmək" adlanır.

Düzgün, doğru mənasına uyğun **qırbaqızıl** kəmiyyət zərfi dialektizmi ədəbi dildəki qarşılığına nisbətdə əsil zərfdir: – *Dərzi parçanı qırbaqızıl ölşdi; – Yağı gətirib öydə çəkdim, qırbaqızıl gəldi* (Neftçala). Məzmununa görə kəmiyyətin tərzi anlamı verən "qırbaqızıl" zərfi "ba" ünsürü vasitəsilə qədim çoxmənalı "qır" və "qızıl" sözünün təkrarı vasitəsilə düzəlmişdir. Dil tarixi və etimoloji tədqiqatlarda "qır" sözü haqqında xeyli dəyərli fikirlər mövcuddur. Lakin bizim üçün maraqlı olan "qır" sözünün digər şivələrdəki məna çalarlarından fərqli olaraq,"çox, artıq, üstün və s." anlayışı bildirir: – *Xörək qır duzdı, o: kim yiəcəy?* (Neftçala) (danışıqdan). Göründüyü kimi, şivələrdə "qır" omonim söz kimi mövcuddur. Bizcə, "qır" sözü həm də qədim "ar" (namus, həya, abır) sözünün sinonimidir. Bir atalar sözünün tərkibində "ar-qır" şəklində işlənmiş və "abır" mənasında çıxış edən mürəkkəb söz – *Arın-qırın bilmiyənin ala palaz başına;* – öz insanlıq ləyaqətinə qiymət verməyən adamlara deyilən bu məzəmmətli ifadə qədim "qır" sözünün bir məna incəliyini də qoruyub saxlamışdır. Düşünürük ki, bu məna zərfdəki semantik çalara daha çox uyğundur: – *Qırbaqızıl çəkdi – qızıl çəkən kimi çox düzgün çəkdi* (danışıqdan).

Ədəbi dildə ərəb *küfr* sözünün qarşılığı kimi şivələrdə a**sı-ası** (danışmaq), **ası** (danışmaq) kimi işlənən tərzi-hərəkət zərfinin tarixi də çox qədimdir. Lakin məsələ ondadır ki, "asi" qədim yazılı mənbələrdə sifət kimi çıxış etmişdir: – *Müshəf gətirdilər, biz Qazana asi olduq, sən dəxi bizə müti ol! - dedilər* (5, 125); – *Ya asi məlun, sən pütlərinə yalvarırsan" - dedi.* Məlum olduğu kimi, ərəb mənşəli "asi" sözünün tələffüz forması [a:si] şəklində olmalıdır. Asi – 1) itaət etməyən 2) üsyançı 3) günahkar 4) özündən çıxan mənalarında işlənir. Maraqlıdır ki, şivədə bu sözün tələffüzündə uzanma baş vermir. Əksinə, "ası" kimi işlənərək ahəng qanununa uyğunlaşaraq, hətta "asılammağ" formasında düzəltmə feilin yaranmasına səbəb olmuşdur. "Asılammağ – Allaha, dinə qarşı öz-özünə söylənmək" anlamında başa düşülür: – *Asılamma, ay arvad, balaların var!* (danışıqdan) (Neftçala). Neftçala rayon şivəsində həm də "ası-kifir olmağ" feili tərkibindəki "küfr" sözünün "özləşməyə" məruz qalaraq tanınmaz hala düşməsi müşahidə olunur. Tərkibi feili təşkil edən "ası" sözünün sinonimi "küfr" mürəkkəb söz kimi "olmaq" köməkçi feili ilə birləşərək tərkibi feil düzəltmişdir. "Dilxor olmaq" mənası bildirən bu feilin lüğəvi məna baxımdan ilkin mənaya qismən bağlılığı vardır: – *Lap ası-kifir oldum* (danışıqdan). Yevlax rayon şivəsində isə "ası-kifir eləmək", "günahkar olmaq" semantik çalarında işlənir: – *Məni ası-kifir eləmə!* (3, 18). Bu qədim söz həm də "askifir, asaskifir olmax" şəklində Kürdəmir və Salyan rayon şivələrində "yorulmaq" məzmunu daşıyır*: – Şə:rdə səni axtarmağdan askifir oldum* (Salyan) (3, 18).

Yazılı ədəbi dildə *birdəfəlik* mənasında **ikili-birri** kimi işlənən kəmiyyət məzmunlu tərzi-hərəkət zərfi dialekt-şivə qarşılığıdır. – *Didim, gəlmişkən işimi ikili-birri görüm qutarım; – Toyı ikili-birri eliyin k'utarsın gessin* (danışıqdan) (Neftçala). Verilən nümunələrdən də aydın olduğu kimi, bu zərf iki işin birləşdirilib birlikdə həll olunması mənasında işlənir. İki və bir miqdar sayları və -lı[4] şəkilçisindən düzəlmişdir. Ədəbi dildə müəyyən miqdar saylarının -lı[4] sifət düzəltmə cəhətinə çox da təsadüf olunmasa da, şivədə vəziyyət fərqlidir. Bu hal onu göstərir ki, şivələrdə söz yaradıcılığı prosesi ədəbi dilin qayda-qanunları çərçivəsindən daha çox sərbəstliyə malikdir. Xalqın dilində qəbul olunmuş hal, dilə yatmış forma daha əsasdır.

Üfləmək feilindən yerli şivəyə məxsus tələffüz formasında yaranmış **əfil-əfil** tərzi-hərəkət zərfinin tələffüz formasıdır. Məlum olduğu kimi, digər şivələrdə "üfləmək" feilinin "piləmək, püfləmək, uflamaq" və s. fonetik formaları vardır. "Əsmək" çoxmənalı feilinin ahənginə uyğun olaraq alliterasiya nəticəsində frazeoloji birləşmə şəklinə düşmüşdür. Ümumiyyətlə, belə qənaətə gəlmək mümkündür ki, şivələrdə tərzi-hərəkət zərflərinin böyük bir hissəsi təkrar yolu ilə düzəlir. H.Mirzəzadə də təkrar yolu ilə zərf yaradılmasını ən qədim qəlib hesab edir (6, 190). Müasir ədəbi dildə "üfləyə-üfləyə" mənasına uyğun gələn "əfil-əfil" zərfinin də etimologiyası maraqlıdır. Əsası əf/üf yamsılamalarından və -il qeyri-məhsuldar zərfdüzəldən morfemdən əmələ gələn "əfil" həm də "əfil iş" birləşməsinin tərkibində sifət kimi təsəvvür olunur: -*Yazzığ arvad o uşağın üssündə əfil-əfil əsirdi* (danışıqdan) (Neftçala). Ədəbi dildə "asta, ehtiyatla" mənasında işlənən **usullu** tərzi-hərəkət zərfinin şivə variantlarından biridir: – *Usullu götür, sındırarsan; – Usullu ged, yıxılarsan; – Usullu tərpən, tələsmə* (danışıqdan) (Neftçala). Bəzən bu zərfin təkrarı yolu ilə mürəkkəb tərzi-hərəkət zərfi də əmələ gəlir: – *Usullu-usullu gəlib çıxduğ düz yola* (danışıqdan) (Neftçala). Göründüyü kimi, qədim "us-lu" sözü fonetik dəyişmələr nəticəsində us + ul + lu şəklinə düşmüşdür. Bu zərfin kökü qədim türk mənşəli us (ağıl) sözüdür. Qeyd edək ki, bəzi şivələrdə

bu zərf "usul" kimi də işlənir. "Us" qədim yazılı abidələrdə isim kimi işlənmişdir: – *Necə kim bu düşü gördüm, şundan bəri əqlim-usumu dərə bilmən* (5); – *Güləndam usunu başa gətirdi* (4). Azərbaycan dilinin müxtəlif şivələrində "us" morfemli, zərf məzmunlu müxtəlif leksemlər vardır: usbuf (Laçın) – yavaş, ehtiyatla; usduf (Şuşa) – yavaş, ehtiyatla; usdufca (Ağdam, Çənbərək, Tovuz, Şuşa) – ehtiyatla, yavaşca; usduflu (Qazax, Şəki, Zəngilan) – yavaş, ehtiyatlı; usduflucə (Şəki) – sakitcə, ehtiyatlı, yavaşca; usdulup (Cəbrayıl) – ehtiyatlı, yavaş; ussufca (Zərdab) – ehtiyatla, yavaşca; ustufca (Ağdam, Şuşa, Tovuz) – ehtiyatla, yavaşca; ustup (Cəbrayıl) – yavaş, ehtiyatlı; ustuplu (Naxçıvan, Ordubad) – yavaş, ehtiyatlı (1, 520-521). Dialekt və şivələrin leksikonu üzərindəki araşdırma nəticəsində məlum olur ki, "us" morfemi semantik baxımdan xeyli genişlənmişdir: us(ul) (Xaçmaz) – zəif, tənbəl; us(an)a gəlməx′ (Şərur) – bezmək; us(burd) elemeg (Bakı) – etibar etmək; us(d) + al + max (Başkeçid, Borçalı) – bayılmaq, ürəyi getmək; us(da) + max (Qazax) – susamaq; us(dub) (Cəbrayıl) – səliqə; us(dux) (Qazax) – susuzluq; us(max)la - max (Meğri) – güdmək; us(su) (Salyan) – su (1, 520-521). Göründüyü kimi, Azərbaycan ədəbi dilində yalnız "yorulub-usanmaq" mürəkkəb feilin tərkibində qalmış qədim "us" morfeminin şivədəki qohum formalarını müşahidə etdikdə onların həqiqətən də "dilin qızıl fondu" olmasını bir daha yəqin etmək olur.

Müasir ədəbi dildə "lovğa-lovğa" (danışmaq) mənası verən **danqaz-danqaz** zərfi quruluşca mürəkkəb olub "dan" və "qaz" morfemlərinin birləşməsindən düzəlmişdir: – *Danqaz-danqaz danışmağ o:n çoxdanki adətidi;* – *Danqaz danışarsan, hörmətdən düşərsən* (danışıqdan) (Neftçala). Yeri gəldikdə "danqaz" sifət kimi də çıxış edir: – *Danqaz adamnan uzağ dur* (Neftçala). Söz bu şivədə substantivləşir, mücərrəd mənalı isim kimi, hətta tərkibi feil kimi də işlənir: – *Danqaza baş qoşma!;* – *Danqazzığ uşağı gözzən saldı;* – *Danqazzığ eləmə, bala!* (danışıqdan). Güman edirik ki, "dan" *ağız* mənası verən söz olub "dan-ış (maq); dan-la (maq)" kimi sözlərin köküdür. "Kitabi-Dədə Qorqud"da "Dan-danışux ilə yəxşi ərməğan aldılar" (5, 57) nümunəsində də qədim mənanı müşahidə edirik. Dastandan gətirilən nümunədə "dan-danışux" məsləhət mənasında işlənmişdir. Şivələrdə də eyniköklü "dan/tan" morfemli xeyli leksem qorunmuşdur: daŋ demax (Ordubad) – meydan oxumaq; daŋ gəlməx′ (Borçalı, Kürdəmir, Qazax, Şəmkir) – təəccüblənmək; dandıra dəymək (Qarakilsə) – xətrinə dəymək, qəlbə toxunmaq; danğalax (Şuşa) – kobud, tərbiyəsiz; danqa (Naxçıvan, Şərur) – böyük-böyük danışan, sözə baxmayan, dikbaş, söz qaytaran; danqaz (Astara, İmişli, Kürdəmir, Masallı, Ordubad, Salyan) – lovğa, ədabaz, dikbaş; danqazdığ (Masallı, Ordubad, Salyan) – dikbaşlıq, lovğalıq, ədabazlıq; danqı (Zəngilan) – boşboğaz, çox danışan; danmadil (Çənbərək) – narazı, incik; daŋsımax (Zəngilan) – danlamaq; dansıtmax (Gədəbəy, Qazax) – sözünü geri götürmək; danzal (Zaqatala) – kobud (1, 115-116). "Qas" morfeminin də "ağız"la semantik yaxınlığının olması şübhəsiz görünür. M.Kaşğarinin "Divan"ında verilmiş "kasığ" sözünün kökü "kas" morfemidir. Mənası "ağızın içi", "iki ovurd" anlamı bildirən bu qədim morfemin zaman keçdikcə semantik genişlənməsi baş vermişdir. Azərbaycan dili şivələrində müxəlif variantlarda rast gəlinən bu leksemin əsas mənası "lovğalıq" anlamına bağlıdır: qadı (Borçalı, Qazax, Şəmkir, Tovuz) – lovğa; qadı-qadı danışmax (Ağbaba, Gədəbəy, Şəmkir) – lovğa-lovğa, böyük-böyük danışmaq; qadax (Zəngibasar) – zarafat; qadağa (Salyan) – öyüd, nəsihət (1, 273); qazı (Biləsuvar, Kürdəmir, Meğri) – lovğa; qazı-qazı (danışmağ) (Biləsuvar) – lovğa-lovğa; qazıqurdalı (Ağdam) – lovğa-lovğa, böyük-böyük; qazılammax (Şəki) – lovğalanmaq (1, 289).

Birdəfəlik, çox uzaq məsafədə gözdən itmək mənasında **illim-illim** artıq canlı danışıq dilinə, hətta ədəbi dilə daxil olmuşdur: – *Gözdən illim-illim itdi;* – *İllim-illim itib, yoxdı* (danışıqdan) (Neftçala). Əsasən ədəbi dildə "ilim-ilim" variantında "gözdən itmək" frazeoloji vahidi ilə işlənərək "birdəfəlik" zərfinin sinonimi kimi çıxış edir: – *Kim sevmirsə öz yurdunu, öz dilini, İtsin mənim gözlərimdən ilim-ilim* (X.Rza). "İlim/illim" zərfinin etimoloji incələnməsi üçün "il" və "im" morfemlərinin semantik məzmununa nəzər salaq. Düşünürük ki, "il" zaman mənasını bildirən söz olsa da, "uzun zaman" mənasında obrazlaşmışdır. Çünki şivələrdə eyni köklü digər zərflərdə də "il" sözü zaman, vaxt anlayışı bildirir: ilmiddəm (Bakı, Cəbrayıl, Xaçmaz, Kürdəmir, Zəngilan) – həmişə; ilmiza:lım (Füzuli, Zəngilan, Şərur) – həmişə (1, 233). -im şəkilçi morfeminə gəldikdə isə canlı danışıqda onun zaman məzmunlu zərflərin düzəlməsində iştirak etməsi məlumdur: bugünnərim, sabahlarım və s. **İlim-ilim** zərfinin **illim-illim** şəklində işlənməsi ilə sözün effektiv təsir gücünü nəzərə çarpdırmaqdan irəli gəlməsini düşünmək olar: ilim-illim-illim; qazı-qazzı-qazzı və s. H.Mirzəzadə təkrar vasitəsilə zərf düzəlməsi barədə yazır: "Əslində bu şəkildə zərf düzəldilməsi yazılı dövrdə canlı dillə bağlıdır ... İlk mərhələdə belə zərflər bilavasitə törətdiyi feilin özü ilə işlənmişdir. Sonrakı abstraksiya nəticəsində bu zərflər müstəqilləşmişdir" (6,190). Maraqlıdır ki, M.P.Vaqiflə M.V.Vidadinin məşhur "Ağlarsan"

deyişməsində bu tipli bir neçə zərf işlənmişdir: – *Səni yolum-yolum yolar, ağlarsan;* – *Səni oyum-oyum oyar, ağlarsan* (Vidadi); - *Səni əzim-əzim əzər, ağlarsan* (M.P.Vaqif). Müasir ədəbi dildə də -ım[4] şəkilçisi zərfyaratma prosesində bir neçə sözdə mühafizə olunmuşdur: əsim-əsim əsmək, dilim-dilim kəsmək, xıncım-xıncım əzmək və s.

NƏTİCƏ: Azərbaycan dilində zərf morfemlərinin diaxronik-dialektoloji tədqiqi göstərir ki, zərfin lüğəvi cəhətdən zənginliyi şivələrdə daha çox müşahidə olunur. Zərflərin etimoloji tədqiqində bu morfemlər tutarlı faktlar verir. Eyni zamanda, söz yaradıcılığı prosesində aktiv üsul kimi dilin lüğət tərkibini zənginləşdirməyə xidmət edir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan dialektoloji lüğəti. A-L, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.
2. Azərbaycan dilində işlənən ərəb-fars sözlərinin qısa lüğəti. ADU nəşriyyatı, 1960.
3. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. A-Z, "Şərq-Qərb", Bakı, 2007.
4. Dastani-Əhməd Hərami. Tərtib edən: Ə.Səfərli. "Şərq-Qərb", Bakı, 2004
5. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib edənlər: F.Zeynalov. S.Əlizadə. "Yazıçı", Bakı, 1988
6. Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı Universiteti Nəşriyyatı, Bakı, 1990,
7. Seyidov Y. Azərbaycan dilinin qrammatikası. Bakı Universiteti Nəşriyyatı, Bakı, 2006.

"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" AZƏRBAYCAN, TÜRKİYƏ VƏ TÜRKMƏN QORQUDŞÜNASLIĞINDA (1917-1950-Cİ İLLƏR)

"KITABI-DADE GORGUD" AZERBAIJAN, TURKEY AND TURKMENIN LITERATURE (1917-1950)

Nizami Məmmədov Tağısoy

Bakı Slavyan Universiteti

filologiya elmləri doktoru, professor

ABSTRACT

In the article that we have presented, we have come to our time as a magnificent example of mythological, folklore, epic and written literature of the Turkic peoples, which has come to our time from the twists and turns of centuries, and has reflected various nominations – "Khorkhut Ata", "Gorgud Ata", "Dade Gorgud", "Kitabi-Dade Gorgud" - we considered it necessary to review examples in Azerbaijani, Turkish and Turkmen literary studies. Although European and Russian epos scholars were involved in the research of these epics about Grandfather Gorgud 200 years ago, the researches of the scholars belonging to the literature whose names we intend to analyze started from the 2 stage of the study of this work, or rather, from 1917.The second period in the study of the "Book..." can be called its turning stage. It is from the mentioned time that this monument begins to act as an object of analysis in Azerbaijani, Turkish and Turkmen literary studies. It is no coincidence that thanks to A.Abid, B.Chobanzadeh, H.Arasli, M.Kopruluzadeh, O.Sh.Gokyay, F.Kırzıoğlu, A.Inan, N.P.Boratav and others, "Kitabi-Dade Gorgud" is a research from many different aspects. acted as a subject. At the same time, in the last decade of the 2nd stage, unlike in Turkish literary studies, "Kitabi-Dade Gorgud" was officially and politically banned in Azerbaijan and Turkmenistan. Although Soviet literary studies and socialist ideology described "The Book..." as a foreign monument to the spirituality of the Turkish people, Azerbaijani scholars bravely stood up for it and made numerous speeches, wrote reports, conducted research on the epic, and saved it from being banned. The negative processes that took place in the last decade of the second stage of the study of the epic not only slowed down the research, not only deterred scientists, but it was after the second stage that serious changes occurred in the study of "Kitabi-Dade Gorgud". Therefore, the second phase, being more fundamental, gave great impetus to further research.

Key words: "Gorgud Ata", "Kitabi-Deda Gorgud", folklore, epic, written literature, Gorgud studies, object of analysis, saga, stories, research, second stage, monument

ÖZƏT

Təqdim etdiyimiz məqalədə biz türk xalqlarının möhtəşəm mifoloji, folklor, epik və yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi yüzilliklərin dolanbaclarından dövrümüzə gəlib yetişmiş, özündə müxtəlif nominasiyaları – "Xorxut Ata", "Qorqud Ata" "Dədə Qorqud", "Kitabi-Dədə Qorqud" – əks etdirmiş nümunələri Azərbaycan, Türkiyə və türkmən ədəbiyyatşünaslığında nəzərdən keçirməyi zəruri hesab etmişik. Dədə Qorqudla bağlı bu dastanları bundan 200 il öncə Avropa və rus eposşünasları araşdırmalara cəlb etsə də, adlarını çəkib? təhlillərini nəzərdə tutduğumuz ədəbiyyatlara mənsub alimlərin tədqiqatlarında bu əsərin öyrənilməsi 2-ci mərhələdən, daha doğrusu, 1917-ci ildən başlamışdır. "Kitab..."ın tədqiq olunmasında ikinci dövrü onun dönüş mərhələsi də adlandırmaq olar. Məhz qeyd etdiyimiz vaxtdan Azərbaycan, Türkiyə və türkmən ədəbiyyatşünaslığında bu abidə ciddi təhlil obyekti kimi çıxış etməyə başlayır. Təsadüfi deyildir ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" Ə.Abid, B.Çobanzadə, H.Araslı, M.Köprülüzadə, O.Ş.Gökyay, F.Kırzıoğlu, A.İnan, N.P.Boratav və digərlərinin sayəsində daha çox çeşidli yönlərdən araşdırma predmeti kimi çıxış etmişdir. Eyni zamanda ikinci mərhələnin son onilliyində Türkiyə ədəbiyyatşünaslığındakından fərqli olaraq Azərbaycanda və Türkmənistanda "Kitabi-Dədə Qorqud"un rəsmi şəkildə və siyasi baxımdan yasaqlanması baş

vermişdir. Sovet ədəbiyyatşünaslığı və sosialist ideologiyası “Kitab...”ı türk xalqlarının mənəviyyatına yad abidə kimi qələmə versə də, Azərbaycan alimləri onun müdafiəsinə böyük cəsarətlə qalxaraq dastanla bağlı çoxsaylı çıxışlar edib, məruzələr hazırlayıb, araşdırmalar aparıb, onu yasaqlanmadan xilas etmişlər. Dastanın öyrənilməsinin ikinci mərhələsinin son onilliyində baş vermiş neqativ proseslər araşdırmaları nəinki səngitdi, alimləri nəinki çəkindirdi, əksinə məhz ikinci mərhələdən sonra “Kitabi-Dədə Qorqud”un öyrənilməsində ciddi dəyişikliklər baş verdi. Buna görə də ikinci mərhələ daha əsaslı olmaqla sonrakı tədqiqatların aparılmasına çeşidli impulslar verdi.

Açar sözlər: “Qorqud Ata”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, folklor, epos, yazılı ədəbiyyat, qorqudşünaslıq, təhlil obyekti, dastan, boylar, araşdırma, ikinci mərhələ

GİRİŞ

Bütün türklərin intibah abidəsi, mənəvi varlığımızın tükənməz mənbəyi, etnik psixologiyamızın, həyat fəlsəfəmizin, dünyagörüşümüzün, etnik-əxlaqi baxışlarımızın, estetik dünyamızın, tərbiyəmizin kökündə dayanan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif rakurslardan XX əsrin əvvəllərində olduğu kimi çağdaş mərhələdə də öyrənilməsi aktualdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu iki yüz ildir ki, Qərbi Avropa, rus müəllifləri ilə yanaşı, Azərbaycan, Türkiyə, türkmən alimləri tərəfindən də yüz ildən artıqdır ki, öyrənilir. Təqdirəlayiq haldır ki, adlarını çəkdiyimiz xalqlardan başqa “Kitabi-Dədə Qorqud”un öyrənilməsinə özbəklər, qazaxlar, qaraqalpaqlar, qaqauzlar, kumuxlar, noğaylar da həvəslə qoşulurlar. Deməli, abidənin türk xalqları arasında getdikcə dərindən araşdırılması daha çox gündəmi məşğul etməkdədir. Odur ki, təqdim etdiyimiz materialda biz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Azərbaycan, Türkiyə və türkmən qorqudşünaslığında konkret xronoloji çərçivələr daxilində (1917-1950-ci illər) təhlilini verməyi planlaşdırmışıq.

“Xorxut Ata”, “Qorqud Ata”, “Dədə Qorqud”, “Kitabi-Dədə Qorqud” mifoloji, folklor, epik və yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi elm aləminə məlum olandan bu yana onların müxtəlif tərəfləri, səciyyəvi cəhətləri, struktur-kompozisiya elementləri, ideya-məzmun xüsusiyyətləri, ayrı-ayrı hissələri, boyları və s. ilə bağlı qazax, qaraqalpaq, türkmən, noğay, özbək, Türkiyə, Azərbaycan və digər xalqların elm nümayəndələri çeşidli mülahizələr irəli sürməkdə, onların mifoloji, folklor, epos elementlərini, yazılı nümunə kimi çoxsaylı müstəvilərdə ardıcıl olaraq təhlillərə cəlb etməkdədirlər. Təkcə onu deyək ki, N.Cetıbısbayevin, V.Bartoldun, M. Köprülüzadənin, B. Ogəlin, Ə.Abidin, B.Çobanzadənin, M.Erginin, O.Ş.Gokyayın, A.İnanın, C.Öztellinin, F.Kırzıoglunun, A.Xocayevin, V.Jirmunskinin, E.Margilanın, H.Araslının, Ə.Dəmirçizadənin, B.Fikrətin, N.P.Boratavın, Ə.Kabaklının və onlarca digər tədqiqatçıların əsərlərində həm “Xorxut Ata”, “Qorqud Ata”, həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”un çoxsaylı problemləri nəzərdən keçirilmişdir.

“Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif yönlərdən və müxtəlif elm sahələrinə mənsub tədqiatçılar tərəfindən araşdırılması da başa düşüləndir. Çünki bu əsər o qədər əvəzsiz monumental abidədir ki, onun çeşidli tərəfləri istər-istəməz daim diqqət mərkəzində dayanır. Odur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”u İntibah abidəsi (P.Xəlilov) adlandıranlar heç də yanılmırlar.

Çağdaş mərhələdə əminliklə nəinki Azərbaycan, Türkiyə, türkmən, qazax, qaraqalpaq, rus, həm də dünya qorqudşünaslığı haqqında danışmaq olar. Qorqudşünaslıq adlarını çəkdiyimiz istiqamətlərdə yetərincə dinamik və konseptual şəkildə inkişaf etməkdədir. Bununla belə, qeyd etdiklərimizin sırasında qorqudşünaslığın ikinci mərhələsinə aid olan ən mütəhərrik istiqamətlərdən danışdıqda ilk növbədə daha ardıcıl inkişaf etdirilən Azərbaycan, Türkiyə, türkmən, qazax, qaraqalpaq, rus və dünya qorqudşünaslığının nailiyyətlərindən bəhs etmək olar. “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tədqiqatların əsaslı təhlili, heç şübhəsiz ki, onlarca cildlərə sığmaz. Odur ki, burada biz yalnız müxtəsər şəkildə Azərbaycan, Türkiyə və türkmən qorqudşünaslığından danışmağı gərəkli hesab edirik.

Beləliklə, Azərbaycan eposşünaslığı və ədəbiyyatşünaslığında bu abidəyə aid gərəkli tədqiqatlar ilk olaraq Əmin Abidin sayəsində ortaya çıxmışdır. Bu ədəbiyyatımızın o dövrü idi ki, həmin mərhələdə Azərbaycan bədii düşüncəsinə əsasən ümumtürk ədəbiyyatı kontekstində tədqiq edilirdi. Odur ki, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi”ndə “Kitabi Dədə Qorqud” və “Oğuznamələr” yer almışdır. Ə Abid tədqiqatlarını heç də bununla bitmiş hesab etməmişdir. Onun “Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına aid vəsiqələr” (Abid, 1930: 48-53), “Türk el ədəbiyyatına baxış” (Abid, 1929: 30-33),

“Qorqud kimdir?” və sonralar nəşr olunmuş seçilmiş əsərlərindəki nümunələr bu eposun müxtəlif rakurslardan öyrənilməsini gündəmə gətirmişdir. M.Mirbağırov adlı bir müəllif isə “Əski türk ədəbiyyatı nümunələrindən” (Mirbağırov, 1923) məqaləsində dastanla bağlı bəzi mülahizələr irəli sürmüşdür.

“Kitabi-Dədə Qorqud”u öz çıxışında maraq obyektinə çevirənlərdən biri də M. Ələkbərli olmuşdur (Ələkbərli, 1935). Bununla belə, məruzəçi çıxışında bu abidəni lüğət adlandırmış, Dədə Qorqudu isə müdrik şəxsiyyət və dastanların müəllifi kimi təqdim etmişdir (İmaməliyeva, 2021: 103-104).

Dastanı müxtəlif yönlərdən təhlil predmeti edənlərdən digəri isə H.Araslı olmuşdur. Onun 1943-cü ildə nəşr etdirdiyi “Dədə Qorqud” dastanı” (Araslı, 1943: 31-39) və yenə də “Dədə Qorqud” dastanı” (Araslı, 1949: 15-25), “Dədə Qorqud” eposu (Araslı, 1938), 1938-ci ildə təqdim etdiyi “Kitabi-Dədə Qorqud” (Araslı, 1938: 61-99) və digər çoxsaylı əsərlərində “Kitabi-Dədə Qorqud”un xeyli vacib problemlərinin araşdırılmasına cəhd edilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun problemləri ilə məşğul olmuş alimlər sırasında Ə. Dəmirçizadənin də adı qeyd edilməlidir. Tədqiqatçı “Dədə Qorqud” dastanlarının dili” (Dəmirçizadə, 1938: 10-27) və “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında” (Dəmirçizadə, 1959: 97-98) və s. kimi məqalələrində eposun dil xüsusiyyətlərini araşdırmağa çalışmışdır.

Əli Sultanlı isə bu yenilməz dastana qədim yunan eposu kontekstində baxış səriləyərək məsələni ardıcıl olaraq bir sıra məqalə, material və monoqrafik araşdırmalarda öyrənməyə müvəffəq olmuşdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tədqiqatlardan danışdıqda, heç şübhəsiz ki, M.Təhmasibin mövzu ilə bağlı “Dədə Qorqud” boyları haqqında yazdığı araşdırmalardan bəhs etməliyik. “Dədə Qorqud”u M.Təhmasib həm də dastan poetikası kontekstində iki sanballı məqaləsində tədqiq etməyə səy göstərmişdir.

Əlbəttə, əgər Azərbaycandakı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun tədqiqatçılarının yalnız adlarını çəkmək istəsəydik, bu siyahıya neçə səhifələr ayırmaqla onu heç sadalayıb sonra yetirə də bilməzdik. Bu baxımdan, yuxarıda söylədiyimiz kimi, burada yalnız qorqudşünaslığın ikinci mərhələsində əsərləri ilə ortaya gələn araşdırıcıların adlarını çəkəcəyik. Təqdirəlayiq haldır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycanda heç də yalnız eposşünasların maraq dairəsində olmayıb, onun mifoloqlar, folklorşünaslar, dilşünaslar, etika, estetika, tərbiyə, psixologiya, tarixşünaslıq, regionşünaslıq, etimologiya, toponimika aspektləri və digər yönlərdən öyrənilməsinə səy göstərilmiş və yetərincə maraqlı mənzərə ortaya çıxarılmışdır.

Azərbaycan qorqudşünaslığından bir qədər əvvəl türkiyəli müəllif Abdullah İstanbulda" Şah Qasım hekayəsi" mövzulu kompakt bir əsər çap etdirmişdir (Abdullah, 1914: 48).

Türkiyə ədəbiyyatşünaslığında “Kitabi-Dədə Qorqud”un öyrənilməsindən bəhs edərkən bu istiqamətdə Orxan Şaik Gökyayın zəhməti xüsusilə vurğulanmalıdır. Ona görə ki, məhz adını çəkdiyimiz alimin bu sahədə ortaya qoyduğu tədqiqatlar yetərincə sanballıdır. Orxan Şaik Gökyay Həmid Araslı ilə eyni mərhələdə bu işlərlə məşğul olduğundan bu alimin Türkiyədə nəşr etdirdiyi “Dədə-Qorqud kitabı”nın “Ön sözü”nün, qeyd və izahların müəllifi də məhz Həmid Araslı olmuşdur. Gökyay bu möhtəşəm abidəyə səriştəylə yanaşmağı bacarmışdır. Türkiyəli müəllif kitabda Dədə Qorqud hekayələrini tarixlə əlaqəli şəkildə araşdırmağa çalışmaqla, bir tərəfdən, kitabın xarici dillərdəki nəşrlərindən söhbət açır – fon Ditsin, Nyoldekenin, Bartoldun, Rossinin, Z.V.Toğanın, K.İnostransevin, M.F.Köprülünün, F.Sumərin bu abidənin çeşidli tərəflərinin öyrənilməsində rolundan danışmağı da zəriri hesab etmişdir.

Orxan Şaiq Gökyay “Dədə Qorqud”un mətnini tərtib edərək İstanbulda nəşr etdirmişdir (Dede Korkut, 1938: 1-124). Bayburtlu Osman “Tavarihi-cedidi-mirati-cihan (Bayandır hanın bölümü) (Gökyay, 1938: 33-34) hissəsini O.Ş.Gökyayın təqdim etdiyi kitaba daxil etmişdir. Mühərrəm Ergin “Dede Korkut” kitabı üzərinə. 1”, “Dede Korkut” kitabı üzərinə. 2” məqalələrini “Türk dili və ədəbiyyatı dərgi”sində 1954-1955-ci illərdə oxuculara təqdim etmişdir. Mühərrəm Ergin eyni zamanda həm də “Hekayəti – Oğuznamə”ni hazırlayıb İstanbulda nəşr etdirmişdir (Hekayeti-Oğuznama, 1952). Basri Kocul “Kazan begin ağılına verilen baskın” (Kazan Begin ağlına verilən baskın, 1947: 47-78) hissəsini Zonquldağda nəşr etdirir, Rifət Müəllim Kilisli “Kitabi-Dədə Korqud” ala lisani-tayfa-i Oğuzan"ı ərəb əlifbası ilə hazırlamışdır (Kitabi-Dede Korkud ala lisani-tayfa-i Oğuzan, 1916). Bundan başqa, Abdullah Ziya “Türkün altın dağından” başlığı altında 1929-cu ildə İstanbulda Qanlı oğlu Qanturalı, Bozayğırlı Bamsı

Beyrək, Qara Çoban, Təpəgöz kimi boyları təqdim etmişdir (Türkün altın dağından: Bozayğırlı bamsı Beyrək, 1929; Türkün altın dağından: Kara çoban (Salur Kazanın evinin yağmalanması), 1929; Türkün altın dağından: Təpəgöz, 1929).

Naili Pertev Boratav "Beyrək bəy hekayəsinə aid mətinləri", "Dədə Qorqud" hekayələrindəki tarixi hadisələr və kitabın təlif tarixi" və digər məqalələrini çap etdirmişdir.

"Dədə Qorqud" eposunun bəzi məsələlərinin öyrənilməsində türkiyəli alimlərin araşdırmalarından bəhs etdikdə Abdulqədir İnanın tədqiqatlarını da nəzərdən qaçıra bilmərik. Onun 'Kitabi-Dədə Qorqud" haqqında (İnan, 1925: 213-219), "Dədə Qorqud" hekayələri (İnan, 1939), "Türk mifologiyasında və ədəbiyyatında qadın" (İnan, 1926) və s. bu kimi məqalə və tədqiqatlarında "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun xeyli cəhətlərinə dərindən nüfuz etmə özünü göstərməkdədir.

Fəxrəddin Kırzıoğlunun da "Dədə Qorqud" dastanları ilə bağlı xeyli çalışmalarına nəzər salmaq lazımdır. Onların sırasında tədqiqatçının "Dədə Qorqud" hekayələri" (Kırzıoğlu, 1952: 132). "Dədə Qorqud" oğuznamələri" (Kırzıoğlu, 1952, 1953: 119) və s. kimi digər araşdırmalarının adları çəkilməlidir.

"Kitabi-Dədə Qorqud"un müxtəlif problemlərindən danışdıqda türkiyəli müəlliflər sırasında ardıcıl qələm işlədənlərdən bəlkə də ən məsuliyyətlisi M.F.Köprülüzadə olmuşdur. Alimin "Dədə Qorqud" kitabına aid qeydlər" (Köprülüzadə, 1932: 17-21) 30-cu illərin əvvəllərində oxuculara çatdırılmışdır. Yeri gəlmişkən bildirək ki, tədqiqatçının Dədə Qorqudla bağlı gərəkli qeydləri ardıcıl olaraq 1932-ci ildə 3 müxtəlif yazılarda ortaya qoyulmuşdur. M.F.Köprülüzadənin digər məqalə və tədqiqatlarında da "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının bu və ya digər məqamları qabardılmışdır ki, onların içində "Bəy Beyrək dastanının türküləri" və s. yer almışdır.

Cahid Öztellinin "Dədə Qorqud", "Dədə Qorqud kitabı", "Unudulan Dədə Qorqud kitabı", Rəhmi Məburinin "Dədə Qorqud" və "Manas"da bənzəyişlər" (Rəhmi, 1934, 1935), Z.V.Toğanın "Dədə Qorqud kitabında qadın" (Toğan, 1928; Toğan, 1955) və başqalarının çalışmaları "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun öyrənilməsində son dərəcə maraqlı səhifələrdən biri kimi ortadadır.

Türkmən alimlərinin də "Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsinə 40-cı illərin ortalarında münasibəti yetərincə fəallaşmağa başlamışdır. Məhz həmin dövrdə "Qorqud Ata" (Dastanın 10 boyu) Aşqabadda çapa hazırlanır (Korkıt Ata, 1945), Qorqud Atanın kitabı (Qorqud Atanın kitabı: Qazan Bekil oqlı Oraz bekin tutsaq bolması, 1945), Qorqud Atanın kitabı (Qorqud Atanın kitabı: Basadın Depeqozi öldürmeqinin beyanı, 1945). Qorqud Atanın kitabında Qazlıq qoca oqlı Əgiskin hekayəsi; Basatın Təpəgözü öldürməyinin bəyanı, İç oğuzdan Daş oğuzun gəlməsi (İçoquzadan Daş oquzun kelenmeqi, 1946), Qorqud Atanın kitabı (Qorqud Atanın kitabı. Dovxeqoja oqlı Delidomrul xekaysı. Qanlıqoja oqlı Qanturalı xekayası, 1946) və s. nümunələr işıq üzü görmüşdür. Bundan başqa türkmən tədqiqatçısı Əhməd Axundov (Gurganlı) və S.Anallı "Salur babanın əsərində Qorqud Ata", M.Kosayev isə "Türkmən xalq eposu Qorqud Ata" kitabı haqqında (Kosayev, 1945) və başqa bu kimi tədqiqatlarda, bir tərəfdən, dastanın ayrı-ayrı boylarının məzmunu, digər tərəfdən, həmin boyların təhlilləri verilmişdir.

Onu da qeyd edək ki, yuxarıda bildirdiyimiz kimi, biz bu məqalədə əsasən Azərbaycan, Türkiyə və türkmən qorqudşünaslığında "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının nəşri və, ümumiyyətlə, aparılmış tədqiqat işlərinə yalnız qorqudşünaslığın ikinci mərhələsini əhatə edən əsərlərlə bağlı bəhs etməkdə israrlıyıq. Məlum olduğu kimi, Azərbaycan, Türkiyə və türkmən qorqudşünaslığında dastanın tədqiqi ilə bağlı birinci mərhələdə araşdırmalar nəzərə çarpmır. Çünki birinci mərhələ şərti olaraq 1815-1916-cı illəri əhatə etdiyindən həmin dövrdə əsasən Avropa alimləri Fon Dits, Teodor Nyoldeke, rus alimi V.Bartold dastanla bağlı bəzi mülahizələrini söyləmiş, abidənin rus dilinə tərcüməsindən bəhs etmişlərsə, N.Cetıbısbayev, V.Velyaminov – Zernov, Ə.Divayev Orenburq vilayətində Xorxut Atanın məzarının olduğu ilə bağlı mülahizələr irəli sürmüşlər.

Araşdırma və yeniliklər: Türk etnik mədəniyyətinin güvənc yeri hesab edilməklə yanaşı, əski türk bədii-fəlsəfi təfəkküründün ən parlaq nümunəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu elə bir fundamental örnəyidir ki, o yüz illərin o yanından üzü bəri nəinki mifoloqların, eposşünasların, folklorşünasların, ədəbiyyatşünasların, tarixşünasların, dilşünasların, filosofların, psixoloqların, pedaqoqların davamlı və sıx-sıx müraciət etdiyi nadir abidələrdəndir. Əsrlərin sınağından alnıaçıq, üzüağ çıxmış bu monumental abidənin araşdırılmasına nə qədər tədqiqatçılar qoşulsa da, əsərin sonsuz fəlsəfi-psixoloji, ədəbi-mədəni

keyfiyyətləri zəngin olduğundan onun haqqında söz dünyanın özü durduqca sona yetməyəcəkdir. Yəqin bu eposun mədəni dəyəri də məhz bununla ölçülməlidir. Min bir qadağalardan keçən, zaman-zaman ruhumuzu təzələyən, fikir dünyamızı hərəkətə gətirən bu abidənin araşdırılması, həm də Azərbaycan və türk xalqları ədəbiyyatşünaslığının qeyrət məsələsidir.

Dastanın mifoloji-folklor, epik-tarixi, ədəbi-nəzəri, fəlsəfi-estetik və s. məziyyətləri sayagəlməzdir. Artıq yüz ildən çoxdur ki, dastan nəinki sırf azərbaycanşünaslıq baxışları, həm də Anadolu türklərinin, türkmənlərin ədəbi-bədii baxışları kontekstində öyrənilir ki, bu da onu lokal mədəniyyət hadisəsi kontekstindən çıxarıb, əvvəl ümumtürk, sonra ümumdünya ədəbi müstəvisinə qovuşdurur. Bu xüsusda P.Xəlilovun "Kitabi-Dədə Qorqud – İntibah abidəsi" kitabındakı mülahizələrinə müraciəti zəruri hesab edərəm: "Dədə Qorqud kitabı" Dədələrimizdən qalan ərmağandı – yer üzərində təkəm-seyrək tapılan dastanlardan biridir. Bu kitab oğuzların dirilik ağacı kimi müqəddəsdir. Biz də Dədə Qorqud kitabını dirilik ağacı kimi gözdən qoymamalıyıq" (Xəlilov, 1993: 6). Məhz elə buna görə də Azərbaycan, Türkiyə və türkmən alimlərinin 1917-1950-ci illər dövründə araya-ərsəyə gətirdikləri tədqiqatlara bu kontekstdə yığcam şəkildə yenidən nəzər salmağa ehtiyac duyulur. Bu araşdırmada ilk dəfə olaraq Azərbaycan, Türkiyə və türkmən qorqudşünaslığında "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun ortaya qoyduğumuz formatda təhlili izlənilmiş və müvafiq qənaətlər sərgilənmişdir.

Bildiyimiz kimi, bundan sonra gələn ikinci mərhələ 1916-1950-ci illəri əhatə edir ki, məhz bu dövrdə Türkiyə, Azərbaycan və türkmən tədqiqatçılarının abidəyə elmi nöqteyi-nəzərdən və dastanın (boyalarının) təhlili baxımından marağı xeyli güclənir ki, bu marağı daha çox reallaşdırmağa çalışanlar sırasında Kilisli Müəllim Rifatın, M.F.Köprülüzadənin, Ə.Abidin, B.Çobanzadənin, A.Musaxanlının, O.Ş.Gökyayın və digər alimlərin adları qeyd olunmalıdır.

Nəticə: "Kitabi-Dədə Qorqud" eposuna oğuz türklərinə aid üç xalqın ədəbiyyatşünaslığının nümayəndələrinin yanaşması və onun təhlilləri aparılarkən belə qənaətlərə gəldik ki, dünya xalqlarının dastançılıq ənənələrinin ən görümlü səhifəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud"un əsaslı təhlili müxtəlif dövrlərdə getmiş və faktik olaraq onlar bir-birindən mərhələ baxımından bir sıra fərqli yanaşmalarla seçilmiş və belə yanaşmalardab biri də məhz ikinci mərhələ hesab edilməlidir. Bu mərhələdə həm əsərin taleyinə, həm də onun tədqiq edilib, geniş oxucu kütlələrinə çatdırılmasında və ədəbi-mədəni dövriyyəyə buraxılmasında Türkiyədən fərqli olaraq Azərbaycanda və Türkmənistanda tamamilə başqa münasibət olmuşdur. Bu isə, məlum olduğu kimi, birbaşa sovetlər ölkəsinin siyasət və bolşevik ideologiyası ilə bağlı idi. Materialda məhz 1917-1950-ci illərdə yuxarıda adlarını çəkdiyimiz türk xalqları alimlərinin qorqudşünaslığa bəxş etdikləri töhfələrə yığcam nəzəri-praktik münasibət ortaya qoyulmuşdur.

Azərbaycan, Türkiyə və türkmən alimlərinin "Kitabi-Dədə Qorqud"la bağlı ikinci mərhələdən sonra apardıqları araşdırmaların da təhlillərini saf-çürük etməyə ehtiyac vardır. Biz isə burada yalnız ikinci mərhələdə tədqiqatları ilə diqqət mərkəzində dayanan müəlliflərin bir qismi ilə bağlı mülahizələr bildirməyə çalışdıq.

"Qorqud Ata", "Dədə Qorqud" və "Kitabi-Dədə Qorqud" cəmi türklərin intibah abidəsi olduğundan əsər bütün zamanlarda daha geniş və dərin çevrədə çeşidli təhlillər müstəvisində dayanmalı, müxtəlif yönlərdən elm nümayəndələrinin nəzər-diqqətində saxlanılmalı, araşdırmaların nəticələri daha zəngin çevrədə nəşr olunmalıdır.

Ədəbiyyat

1. Abid Ə. Türk el ədəbiyyatına baxış . (1929). Dan ulduzu. № 5

2. Abid Ə. Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına aid vəsiqələr. Azərbaycan öyrənmə yolu. (1930). № 3

3. Abdullah. Şah Kasım hikayesi (Bek Beyrek). (1917). İstanbul

4. Araslı H. "Kitabi-Dədə Qorqud", "İnqilab və Mədəniyyət". (1938). № 3

5. Araslı H. "Dədə Qorqud" eposu // Qasımzadə F., Rəfili M., Araslı H. / Ədəbiyyat. Orta məktəbin VIII sinfi üçün. (1938). Bakı

6. Araslı H. "Dədə Qorqud" dastanı Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. c. 1. (1943): Bakı

7. Araslı H. Dədə Qorqud dastanı // Qədim ədəbiyyat. Orta məktəbin VIII sinfi üçün. (1949). Bakı: Azərnəşr

8. Dəmirçizadə Ə. "Dədə Qorqud" dastanlarının dili // Azərbaycan ədəbi dili tarixi xülasələri. (1938). Bakı

9. Dəmirçizadə Ə. "Kitabi-Dədə Qorqud" haqqında. V.İ.lenin adına APi- nin əsərləri". VII c. (1959)

10. Dede Korkut (Metin və Topkapı sarayındakı "Oğuznama"nın matini). Tərtib edən: Orhan Şaik Gökyay. (1938). İstanbul, Arkadaş

11. Ələkbərli M.K. Azərbaycan ədəbiyyatı. (1935). Bakı

12. Gökyay O.Ş. Dede Korkut. (1938). İstanbul

13. Xəlilov P. "Kitabi-Dədə Qorqud – İntibah abidəsi". (1993). Bakı: Gənclik

14. Hekayeti-Oğuznama. Kazan bek və qeyri. Çapa hazırlayan: Müharrem Ergin. Foto-suret. (1952). İstanbul, 106 yaprak

15. İnan A. "Kitabi-Dede Korkud" haqqında. Türkiyat mecmuası. c. 1. (1925). İstanbul

16. İnan A. "Dede Korkud" hikayeleri. (1939). İstanbul. № 23

17. İnan A. Türk mifologiyasında və ədəbiyyatında qadın. (1926). Türk yurdu

18. İçoquzdan Daş oquzun kelenmeqi. Çapa hazırlayan: M.Kocayev. "Sovet edebiyatı". (1946). Aşqabat. № 5

19. İmaməliyeva L. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu və onun tədqiqi məsələləri. (2021). Bakı: Mütərcim

20. Kitabi-Dede Korkud ala lisani-tayfa-i Oğuzan. Çapa hazırlayan. Rifət Müəllim Gilisi (Bilge). (1916). İstanbul

21. Kazan Begin ağlına verilən baskın. Çapa hazırlayan Basri Koçul. Zonquldağ, "Doğu" (1947). № 9 (53)

22. Kırzıoğlu F. Dede Korkut hikayeleri. 1 kitap. (1952). İstanbul

23. Kırzıoğlu F. Dede Korkut oğuznameleri.1 kitap. (1952-1953). İstanbul

24. Köprülüzadə M.F. Dede Korkut kitabına ait notlar. 1 Altın küpeli oğuz bekleri. "Azərbaycan yurt bilgisi". Sayı 1. (1932). İstanbul

25. Korkıt Ata. (Dastanın on boyu). Çapa hazırlayan: Ə.Axundov, M.Kosayev, B.Karrıyev. Sovet edebiyatı. (1945). Aşqabat. № 2

26. Qorqud Atanın kitabı:Qazan Bekil oqlı Oraz bekin tutsaq bolması (məzmunu). Çapa hazırlayan. M.Kosayev. (1945). Sovet edebiyatı. Aşqabat. № 7-8

27. Qorqud Atanın kitabı. Basadın Depeqozi öldürmeqinin beyanı. Çapa hazırlayan: M.Kosayev. (1945). Sovet edebiyatı. № 6

28. Kosayev M. Türkmən xalq eposu. Korkut ata kitabı xakda. (1945). Sovet edebiyatı. № 1-2 Qorqut Atanın kitabı. Dovxeqoja oqlı Delidomrul xekayası. Qanlıqoja oqlı Qanturalı xekayası. (məzmunu). Çapa hazırlayan: M.Kosayev. (1946). Sovet edebiyatı. Aşqabat. № 3

29. Mirbağırov M. Əski türk ədəbiyyatı nümunələrindən "Dədə Qorqud dastanları haqqında. (1923). Kommunist

30. Rəhmi M. Dede Korkut və "Manas"da benzeyişler. Türkiyat enstitütü. T. 68. (1934-1935)

31. Türkün altın dağından: Bozayğırlı Bamsı Beyrək (Uşaqlar üçün işləyənlər: Abdullah Ziya (Kazımoğlu) və Tehsin Demiray). (1929). İstanbul

32. Türkün altın dağından: Kara çoban (Salur Kazanın evinin yağmalanması). (Uşaqlar üçün işləyənlər:) Abdullah Ziya (Kazımoğlu) və Tehsin Demiray. (1929). İstanbul

33. Türkün altın dağından: Təpəgöz (Uşaqlar üçün işləyənlər:) Abdullah Ziya (Kazımoğlu) və Tehsin Demiray. (1929). İstanbul

34. Toğan Z.V. Türkiyat macmuası. c. 2. (1928). İstanbul

35. Toğan Z.V. Türk dastanlarında Alp tipi". (1955). İstanbul

KUL 'ATÂYÎ'NİN LEYLÂ VÜ MECNÛN'UNDA DEDE KORKUT VE TÜRKMEN KÜLTÜRÜ

DEDE KORKUT AND TURKMEN CULTURE IN KUL ATAYI'S LAILA AND MAJNUN

Bünyamin TETİK[1]

[1]*Dr. Arş. Gör., Kul 'Atâyî'nin Leylâ vü Mecnûn'unda Dede Korkut ve Türkmen Kültürü.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/ 0000-0001-9160-4288*

ÖZET

Dede Korkut, Türk kültür tarihinin en önemli figürleri arasındadır. Ana kahramanı olduğu Dede Korkut Kitabı dışında, çeşitli Oğuznamelerde, tarihi anlatılarda veya musiki eserlerinde görülebilir. Dede Korkut'un görüldüğü bilinen tek mesnevi ise 'Atâyî'nin Leylâ vü Mecnûn adlı eseridir. Bu eserde anlatıcı, kendi fikirlerini desteklemek için Hz. Muhammed, Hz. Lokman ve Eflatun gibi sözü darb-ı mesel olarak aktarılan kişiler arasında Dede Korkut'a da yer vermektedir. Dede Korkut'un sözleri olarak aktarılan ifadelerde gamlıların mezar ziyareti yapması tavsiye edilmekte, düşmanın bile ölüsüne sevinmemek gerektiği, tahammül etmenin önemi, yalan ve iftiranın kötülüğü, akıllı kişilerin sır saklayacağı belirtilmektedir. Mesnevide Dede Korkut'un ağzından söylenen ifadeler, doğrudan Dede Korkut Kitabı'nda yer almamakla birlikte özellikle Günbed Nüshası ile bazı benzerlikleri vardır.

Mesnevi, Dede Korkut'tan bahsetmesine ek olarak, Türkmen kültürü unsurlarına yer vermesi ile Leylâ ve Mecnûn geleneğinde hususi bir önem taşımaktadır. 'Atâyî'nin mesnevisinde, Leylâ ve Mecnûn anlatı geleneğindeki genel tutumun aksine, Mecnûn'un çöle gitmemekte bunun yerine yaylaya çıkmaktadır. Leylâ'yı aradığı süreçte halk anlatılarındaki kahramanlar gibi cansız nesneler ve hayvanlarla konuşmaktadır. Leylâ ve Mecnûn'un "ulusu" anlatılırken göçebe bir kavmin içtimai hayatı hakkında bazı detaylar verilmektedir. Ayrıca mesnevide yer alan İslam öncesi bazı inançları hatırlatan unsurlar, diğer Leylâ ve Mecnûn eserlerinde bulunmayan Orta Asya'ya özgü bazı hayvanlar, 'Atâyî'nin mesnevisini Türk kültür araştırmaları açısından önemli hâle getirmektedir. Ayrıca 'Atâyî'nin mesnevisindeki kadın algısının pozitifliği ve ölen kişilere oldukça önem verilmesi Türk kültürü ile bağlantılı düşünülebilir.

Yaşadığı yer ve zaman aralığı hakkında kesin olarak bir bilgi bulunmayan 'Atâyî'nin eserdeki bazı göstergelere bakılarak 15-16. yüzyıllarda Gürcistan-Azerbaycan bölgesinde yaşadığı tahmin edilebilir. Eseri büyük ölçüde halk tipi mesnevi tipi özellikleri göstermektedir ve sözlü bir şekilde icra edilmek için yazıldığını düşündüren ibareler içerir. Bu sebeple, 'Atâyî'nin de meddah/şeyyad tarzı bir sanatçı olduğu ve halk edebiyatı ile divan edebiyatının kesişim noktasında yer aldığı söylenebilir. Leylâ ve Mecnûn gibi klasik bir konuya yaptığı eklemelerle divan şiirindeki yerelleşme sürecinde özgün bir konumda bulunur.

Anahtar Kelimeler: 'Atâyî, Dede Korkut, Leylâ vü Mecnûn, Türkmen Kültürü, mesnevi.

ABSTRACT

Dede Korkut is among the most important figures in Turkish cultural history. In addition to the Book of Dede Korkut, in which he is the main protagonist, he can be seen in various Oguznames, historical narratives or musical works. The only mathnawi known to have been seen Dede Korkut is 'Atayî's Leylâ vü Mecnûn. In this work, the narrator also adds Dede Korkut among the people whose words are quoted as a parable, such as Muhammed, Lokman and Plato, to support his own ideas. In the sentences quoted as Dede Korkut's words, it is recommended that the sorrowful people visit the graves. It is stated the importance of enduring and the evil of lies and slander. He said that the wise people must keep secrets, and no one should rejoice in death even if it is the death of enemies. Although the words spoken by Dede Korkut in the mathnawi are not directly included in the Book of Dede Korkut, they have some similarities especially with the Gunbed Copy.

In addition to mentioning Dede Korkut, mathnawi has a special importance in the tradition of Laila and Majnun as it includes elements of Turkmen culture. In Atayi's mathnawi, contrary to the general attitude in the narrative tradition of Laila and Majnun, Majnun doesn't flee to the desert, instead, goes to the summer camping ground. During his search for Laila, he talks to inanimate objects and animals like the heroes in folk narratives. While describing the *ulus* (nation) of Laila and Majnun, some details are given about the social life of a nomadic tribe. In addition, the elements reminding of some pre-Islamic beliefs, and some Central Asian animals that are not found in other Laila and Majnun works, make Atayi's mathnawi important for Turkish cultural studies. In addition, the positivity of the perception of women in Atayi's mathnawi and the importance given to the deceased can be related to Turkish culture.

There is no definite information about the place and period Atayi lived in. By looking at some indications in the work, it can be guessed that he lived in the Georgia-Azerbaijan region in the 15th and 16th centuries. His work largely displays folk-type mathnawi features and contains phrases suggesting that it was written to be performed orally. For this reason, it can be said that Atayi is an encomiast and is located at the intersection of folk literature and divan literature. With his contributions to a classical subject like Laila and Majnun, he has a unique position in the localization process in divan poetry.

Keywords: Atayi, Dede Korkut, Laila and Majnun, Turkmen culture, mathnawi

GİRİŞ

Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin kökeni, bedevi Arap kabilelerinden *Uzrâ* ve çevresinde gelişmiş bir şiir geleneğine uzanmaktadır (Armutlu, 2020; Ayyıldız, 2016; Durmuş, 2012). Bu hikâye, zamanla İran, Türk ve Urdu gibi kültürlerce benimsenmiş ve uyarlanmıştır. Türk yazarlar, Leylâ ve Mecnûn hikâyesini yeniden yazarken bazı bölümleri değiştirerek ya da eklemeler yaparak hikâyeyi yerelleştirmişlerdir. Leylâ ve Mecnûn hikâyesini Türk kültürüne uyarlayan şairlerden biri de Kul 'Atâyî'dir (Gökyay, 1937; Levend, 1959).

Kul 'Atâyî'nin hayatı hakkında günümüze neredeyse hiçbir bilgi ulaşmamıştır. Tezkireler ve diğer bibliyografik kaynaklarda şair hakkında bir bilgi bulunmaz. Yalnızca Danişmendân-ı Azerbaycan'da bir beyti örnek verilen Tebrizli 'Atâyî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevisi yazarı olan 'Atâyî ile aynı kişi olup olmadığı belli değildir (Tebrizi, 1312, s. 276). Şair hakkındaki bilgi edinilebilecek yegâne kaynak olan kendi eserinin de eksik olması sebebiyle nerede ve ne zaman yazıldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Eserin Azerbaycan Türkçesine yakınlık gösteren dil özelliklerinin ve eserin Azerbaycanlı şair *Hakîrî*'nin (öl. 1585) aynı isimli eseri (Koçak, 2006; Solak, 2003) ile ortaklıkları, Kul 'Atâyî'nin de 16. yy.'da Azerbaycan bölgesinde yaşadığı şeklinde yorumlanabilir.

Kul 'Atâyî'nin *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Müteferrik 1 Koleksiyonu* 190 numarada bulunan Leylâ ve Mecnûn'u, bir halk tipi mesnevi örneğidir. Oldukça özetleyici bir üslup kullanılan mesnevi, olay ağırlıklıdır ve mesnevi tekniği açısından oldukça sorunludur. Bununla birlikte, şairin klasik üslubun dışında olması birçok noktada kendi kültürünü yansıtma imkânı sağlamıştır.

'Atâyî'nin mesnevisinin Türk kültürü açısından en ilgi çekici yanı, Dede Korkut'a yer veren bilinen tek mesnevi olmasıdır. Mesnevi içerisinde Dede Korkut adı, dört kez geçmektedir. Şair, kendi düşüncelerini güçlendirmek için Dede Korkut'un sözlerini, bir darb-ı mesel olarak kullanmıştır. Bu yönüyle Dede Korkut, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Lokman ve Eflâtun gibi sözüne itimat edilen kişiler arasında yer almaktadır. Mesnevide Dede Korkut'un sözleri olarak verilen ifadeler şunlardır:

851. var ziyāretlere geşt it bir zamān

onda maʿlūm it bu ḥālları hemān

852. baḳ göŋül gözile onlar ḥālını

onda gör bilgil olar aḥvālını

853. ondan ötrü **ḳorḫut ata** söylemiş

ġamlular geşt-i mezār itsün dimiş

854. ġam gelende ol gūr-istānları dir
varuban geşt eylesün anları dir

1489. ḫoş dimiş **ḳorḫut** taḥammül ḫoş durur
pey şeker tek ḳahrı yudmaḳ nūş durur

1761. kem āṣıl kişilerüŋ işi budur
ġıybet yalan bühtān idişi budur
1762. **dede ḳorḫut** dir ki ol ʿāḳil durur
söyleyenler dir ki ol beter durur

2095. **dede ḳorḫut** söyledi ki düşmenüŋ
ulusı ölse sevinmeŋ düşmenün
2096. nişe ki bu cümle başlardan geçe
cümle ʿālem hem bu şerbetden içe

Mesnevide yer verilen bu ifadelere bilinen Dede Korkut metinlerinin hiçbirinde rastlanmamaktadır (Demir, 2020, 2022; Ekici, 2019; Gökyay, 2013; Şentürk, 2011; Tezcan & Boeschoten, 2012). Yalnızca Günbet Nüshası'nda (Shahgoli, Yaghoobi, Aghatabai, & Behzad, 2019) Dede Korkut'un soylamaları içinde geçen "Saḳınmayub söz söyleşeŋ, Dedem dėr ṣoŋra utanur gėri oturur." (s. 209) ve "Ābadānca bay ėvleri ḫarāb ėyler bühtān sözi." (s. 213) ve "Ayḳaḳlaruŋ aġzındaŋ çuḳullaruŋ dilindeŋ ḳuru bühtān belāsındaŋ Dedem dėr Ḥaḳ Taʿālā saḫlasuŋ cānuŋuzı!" (s. 213)"ifadeleri 1761-1762. beyitler ile, "Yėri gögi yaradaŋ bir Allāha osal baḫaŋ, Dedem dėr ecel-sizce güc ölüme tuş olmaz mı?" (s. 213) ifadesi 2096. beyit ile benzerlik gösterir. Ayrıca "Kitab-ı Oğuzname-i Türkî'de Dede Korkut" bölümünde yer alan "Sanıp sanıp söyleyenler iş bitirir,/Sağa sola söyleyenler baş yitirir./…/Kız veya oğlanın laf götürüp getireni,/İki komşuyu birbiri ile çekiştirir, titiz eyler." (Demir, 2022, s. 44) ifadesi 1761-1762. beyitler ile yakın anlamdadır. Dede Korkut ile ilgili anlatılarda bunlar dışında da benzerlikler bulunabilir fakat bu benzerlikler ortak kültür dünyasının gerektirdiği bir yakınlık olarak yorumlanabilir durumdadır.

Dede Korkut, hikâyelerden bilindiği kadarıyla, sadece bir Dede Korkut boyları söyleyen bir kişi olmaktan öte sözüne önem verilen, çeşitli meselelerde görüşüne danışılan ve gerektiğinde aracılık yapan önemli bir kişidir. Mesnevide hikâyelere hiç değinilmeden yapılan bu atıflar, Dede Korkut'un bir fikir adamı olarak gördüğünü önemi de yansıtmaktadır. Bu durumda Günbet Yazması'nın baş kısmında bulunan soylamalar gibi

'Atâyî, mesnevisinde Dede Korkut dışında başka Türkmen kültürü unsurlarına da yer vermiştir. Bunlardan ilki dağ kültünün yansımalarıdır. Diğer Leylâ ve Mecnûn mesnevilerinden farklı olarak Mecnûn, Leylâ ile ayrıldıktan sonra çöle düşmez. Bunun yerine yaylalara ve dağlara çıkar. Dağa çıkan Mecnûn, yemeden içmeden yaşamak, hayvanlara birlikte yaşamak hatta onları hizmetine almak ya da olayları olmadan sezinlemek gibi olağanüstülükler gösterir. Ayrıca Necd Dağı'na çıkmak için Mecnûn'un rızasını almak hatta bazı durumlarda ona hediye vermek gerekmektedir. Bu yönü ile Mecnûn'un bir dağ iyesi özellikleri gösterdiği söylenebilir. Mecnûn'un bir beyitte dağa karşı "hû" çektiği ve aşkın makamının dağ olduğunu belirttiği görülür:

412. munı duydı kūh-ı necde hū didi
bu durur ʿaşḳuŋ maḳāmı bu didi

Mesnevide su kültünün de izleri görülmektedir. Mecnûn, Leylâ'yı beklediği su başı hakkında konuşurken suyun sağaltıcı gücünden, çoğu kişinin Hızır ve İlyas ile su başında karşılaştığından, suyun mübarek olduğundan ve Hak cemalini gördüğünden bahseder:

457. mecnūn eydür şāyed ol şol gül-ʿizār

uşbu suya gele şāllāh ol nigār

458. çün su başı ḫūblaruŋ rāhı durur

hem sular ʿāşıḳ güẕergāhı durur

459. uş aḫan su her göŋülüŋ bāġıdur

sular üstü ḫūblaruŋ yıġnaġıdur

460. ḫūblaruŋ yıġnaġıdur sular başı

çoḫ ʿāşıḳlar suda buldı yoldaşı

461. ġamlulardan ḳayġu ilten su durur

bu durur cümle cihānda bu durur

462. ḫıżrı çoḫlar su içinde gördiler

her gören kāma murāda irdiler

463. su durur ḫıżrıla ilyās yerleri

çün olar gezer bu baḥir dirleri

464. su mübārekdür müdām rūşen durur

ondan ol sudan biten gül-şen durur

465. ḥaḳ cemālini görüpdür uşbu su

gice gündüz yügrür andan ötrü bu

Mecnûn su başında beklerken yemeden içmeden on iki yıl yaşayabilir. Bu yüzden Leylâ onun bir "melek" olup olmadığını sorgular. Benzer bir şekilde Zeyd, su başında bekleyen Leylâ'yı bir huri zanneder:

1664. men didüm ādam degül bir perīdür

sular üsti cīn perīler yeridür

1665. gökden inmiş yā bu cennet ḥūrīsi

şek degül bu ol ikiŋden birisi

Mesnevide ocak kültünü çağrıştıran izler de görülebilir. Mecnûn, yaylada Leylâ'yı aradığı sırada bir ocak taşına sarılarak ağlar ve ocağın küllerini üzerine sürer. Ocaktan Leylâ'nın haberini sorarak ocak ile konuşur:

149. hem gelürdi yurda ocaḳ başına

gögsüni sürterdi ocaḳ daşına

150. gögsüne öpüp ḳoyardı ol daşı

tökilürdi ol daşa gözi yaşı

151. boyanurdı her dem ocaḳ külüne

bir niçe ebyātı söylerdi gene

152. ol ocaġuŋ yönlerine yüzlerin

sürtüben nem-nāk iderdi gözlerin

153. hem ḳucaḳlardı o yurduŋ daşların

töker idi ol daşa gözyaşların

154. degmiş ola el ayaḳları size

bir ḥikāyet eyleyüŋ andan bize

155. ḥaḳ yüziçün siz menümlen söyleyüŋ

siz maŋa bir leylinüŋ ḥālin diyüŋ

Mecnûn'un Leylâ'yı ararken ocak taşı, çeşme ve çeşitli hayvanlar ile konuşması *Kerem ile Aslı* hikâyesinde Âşık Kerem'in Aslı'yı arayışı sırasında yolda karşılaştığı Ağrı Dağı, Süphan Dağı gibi dağlar, Murad Suyu, Kızılırmak gibi akarsular, turnalar ve kurtlar gibi hayvanlar, meşe, kaya, yol, virane ve kuru kafa gibi unsurlar ile söyleşir (Duymaz, 2001). Benzer şekilde *Dede Korkut*'ta da Salur Kazan, evini yağmalayan kafiri ararken karşısına çıkan su, kurt ve köpek ile konuştuğu görülür. 'Atâyî, diğer mesnevilerde çeşitli kişilerce üstlenilen habercilik görevlerinin tamamını avcılara devretmiştir. İyelerin de avcılarla yakın ilişki içinde olduğu görülebilir. İyeler, avcı kulübelerinin kapılarına vurur, etraflarında dolaşır ya da dans eder, avcıları da yanlarına çağırırlar (Aça, 2018, s. 8). Ruhlarla bu kadar yakın ilişki içerisinde olan avcılar, doğal olarak Mecnûn ile de ilişkiye girmekte zorlanmazlar. Yine Mecnûn ile yakın ilişkisi olan hayvanların, hayvan doğasının dışına çıktığı görülmektedir. Bu hayvanlar, birbirlerine saldırmaz, Leylâ'nın mahremiyetine ve Mecnûn'un cenazesine saygı duyarlar. Mecnûn'a hizmet ederek temizlik gibi ihtiyaçlarını giderirler. Hayvanların bu hâli, folklorik anlatılarda görülen doğa üstü varlıkların hayvan şekline bürünmelerini hatırlatır (Bayat, 2016, s. 98–111).

Mesnevide ölülere özel bir önem verilmektedir. Leylâ, didaktik konuşmasında ölüme geniş yer verir. Bu konuşmada yer alan ifadeler bize ölülerin ruhlarının belirli zamanlarda yaşayanların arasına geldiklerini ve onlara alkış ya da beddua edebildiklerine dair bir inanç olduğunu göstermektedir. Leylâ, hakkında olumsuz duygular beslediği kocası ve babası için bile ölümlerinden sonra yemek dağıtır ve Yasin okutur. Mecnûn'un da böyle davranışlarda bulunması beklentisinin olduğu açıktır. Ayrıca mesnevilerin tümünde şifa aramak için mezar, türbe ya da yatırlara gitme davranışları görülür.

KAYNAKÇA

Armutlu, S. (2020). *Gazel felsefesi gazelde beşerî aşkın kaynaklarını aramak (Hadarîlik-Uzrîlik)*. İstanbul: Kesit.

Ayyıldız, E. (2016). *Abbâsî dönemine kadar 'Uzrî gazel*. Ankara Üniversitesi.

Demir, N. (2020). *Dede Korkut Destanı'nın Türkmenistan Boyları* (1. baskı). İstanbul: Ötüken.

Demir, N. (2022). *Dede Korkut Destanı* (5. baskı). İstanbul: Ötüken.

Durmuş, İ. (2012). Uzrî Aşk. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (ss. 259–261). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Tarihinde adresinden erişildi https://islamansiklopedisi.org.tr/

Ekici, M. (2019). 13. Dede Korkut Destanı: "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!". *Millî Folklor2*, (122), 5–13.

Gökyay, O. Ş. (1937). Kul Ata Mesnevisi. *Ülkü*, *9*(53), 342–348.

Gökyay, O. Ş. (2013). *Dede Korkut Hikâyeleri* (1. baskı). İstanbul: Kabalcı.

Koçak, A. (2006). *Leyla vü Mecnun (Tebrizli Hakiri) giriş-inceleme-metin-dizin-tıpkıbasım* (Marmara Üniversitesi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Levend, A. S. (1959). *Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun hikâyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Şentürk, A. A. (2011). Metinbankası projesi ve eski Türk edebiyatı metinlerini yeniden okumaya dair düşünceler. İçinde E. Balta, Y. Dedes, E. N. İşli, & M. S. Koz (Ed.), *Yücel Dağlı Anısına* (ss. 523–556). İstanbul: Turkuaz.

Shahgoli, N. K., Yaghoobi, V., Aghatabai, S., & Behzad, S. (2019). Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi2*, *16*(2), 147–379. https://doi.org/10.1501/MTAD.16.2019.2.11

Solak, A. (2003). *Leyla vü Mecnun (metin- inceleme-metin-tıpkıbasım)* (Marmara Üniversitesi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Tebrizi, M. A. (1312). *Dânişmendân-ı Azerbaycan*. Tahran: Meclis.

Tezcan, S., & Boeschoten, H. (2012). *Dede Korkut Oğuznameleri* (4. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞULU VE BATILI KARAKTERİNDE DİN TECRÜBESİ: DİN ANLAYIŞLARININ GEL-GİTLERİ

RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE EASTERN AND WESTERN CHARACTER OF TURKISH NATIONALISM FROM THE OTTOMAN TO THE REPUBLIC: MOBILITIES OF RELIGIOUS APPROACHES

Metin DOĞAN

Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Nevşehir, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1458-3406

ÖZET

19. Yüzyılın sonlarına doğru Sultan Abdulhamit döneminde kültürel bir hareket olarak doğmuş olan Türk ulusçuluğunun başlangıcını, 19. Yüzyıl'da Orta Asya Türkleri'ni incelemeye başlamış olan Avrupalı doğu bilimciler Fransız de Guignes ile Cahun ve Macar Vambery Biti'nin çalışmalarına ve Rus İmparatorluğu menşeli Türklerin, bilhassa Tatarların ve Azerilerin etkilerine kadar götürmek mümkündür. Rusya çıkışlı Türkçülerin en önemlileri olan Azeri Hüseyinzade Ali, Azeri Ahmet Ağaoğlu ve İstanbul'a göç etmiş olan Tatar Yusuf Akçura gibi Türk aydınları Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk milliyetçiliğinin siyasi ve toplumsal alana çıkmasında etkin olmuşlardır. Bu anlamda ilk Türkçü yapılanma, İkinci Meşrutiyet döneminde her ikisi de 1912'de kurulan Türk Ocağı ve Milli Meşrutiyet Fırkası ile başlamıştır. Önceleri Osmanlıcı ve İslamcı özellikleri ağır basan İttihat ve Terakki Cemiyeti de sonraları mazlum Anadolu Müslüman Türklerini tecrübe ettikten sonra Türkçülüğe meyletmiş ve Türk Ocağı ile bir ideolojik bağlılık içine girmiştir. Ulusal Kurtuluş Savaşını örgütleyen Mustafa Kemal Atatürk'ün ideolojisini benimseyen kadro da Türk Ocağı düşüncesiyle yetişmiştir. Türk toprakları içerisinde Türk Ulusçuluğu, Osmanlı son döneminde birçok benzerlerinden farklı olarak tarihsel bir temelden yoksunken, milli mücadele sonrasında en temel sorun, bağımsızlığı sağlamanın yanı sıra yeni bir millet yaratmak, onu dünyaya kabul ettirmek ve onu gelecekte de yaşayabilecek yeni temeller üstüne oturtmak olmuştur. Dolayısıyla iki dönemin siyasal ve ideolojik konjonktürü kimi sosyal meselelerle birlikte din konusunda da bazı farklılıkları kaçınılmaz kılar. Bu bağlamda dine karşı aleyhte seslerin hiç olmadığı kadar çok yükseldiği Osmanlı son döneminde Türk milliyetçiliğinin ideolojik temasıyla, Türk toplumunda kökleri çok derinlere uzanan ve toplumsal yaşamın ritminde önemli rol oynayan Müslümanlık ve İslam çoğunlukla karşı karşıya gelmemiştir. Bununla birlikte çağdaşlaşmanın en temel belirleyici faktör olduğu cumhuriyet sonrasında çağdaşlaşma argümanları ve pratikleriyle, özellikle 1930'lardan itibaren Türk milliyetçiliği tam anlamıyla laikleşerek İslam'ın refere ettiği simge ve imgelerden tamamen kurtulma yolunu seçmiştir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Cumhuriyet, Milliyetçilik, Doğulu, Batılı, Din

ABSTRACT

Towards the end of the 19th century, the beginning of Turkish nationalism, which was born as a cultural movement during the reign of Sultan Abdulhamit, can be traced to the studies of European orientalists French de Guignes and Cahun and Hungarian Vambery Biti, who began to study Central Asian Turks in the 19th century, and to the studies of the Russian Empire. It is possible to trace the influence of Turks, especially Tatars and Azeris. Turkish intellectuals such as Azeri Hüseyinzade Ali, Azeri Ahmet Ağaoğlu, and Tatar Yusuf Akçura, who immigrated to Istanbul, who were the most important Turkists from Russia, were active in the emergence of Turkish nationalism in the political and social arena in the Ottoman Empire. In this sense, the first Turkist structuring started with the Türk Ocağı and the Milli Meşrutiyet Fırkası, both of which were founded in 1912 during the Second Constitutional Period. İttihat ve Terakki Cemiyeti, which had predominant Ottomanist and Islamist features, later on, after experiencing the oppressed Anatolian Muslim Turks, inclined towards Turkism and entered into an

ideological commitment with the Türk Ocağı. The staff that adopted the ideology of Mustafa Kemal Atatürk, who organized the National War of Independence, was also trained with the idea of the Türk Ocağı. While Turkish nationalism in Turkish lands, unlike many similar ones, lacked a historical basis in the last period of the Ottoman Empire, the most basic problem after the national struggle was to create a new nation, to impose it on the world, and to establish it on new foundations that could survive in the future, as well as ensuring independence. Therefore, the political and ideological conjuncture of the two periods necessitates some differences in religion as well as some social issues. In this context, in the last period of the Ottoman Empire, when the voices against religion were louder than ever before, the ideological theme of Turkish nationalism and Islam, which have deep roots in Turkish society and play an important role in the rhythm of social life, did not often come across. However, with the arguments and practices of modernization after the Republic, in which modernization was the most fundamental determining factor, Turkish Nationalism, especially since the 1930s, has completely secularized and chosen the path to completely get rid of the symbols and images that Islam refers to.

Keywords: Ottoman, Republic, Nationalism, Eastern, Western, Religion

GİRİŞ

19. yüzyılın zorlu konjonktüründe Osmanlı milliyetçiliğini temsil eden bir kitle olarak genç Türkler bir "Osmanlı milleti" yaratmayı öngörüyordu. Çeşitli milliyetlerin Türkleştirilme tehlikesini ortadan kaldırmak amacıyla Balkanların Hristiyan devletler bağlaşmasının oluşmasına paralel bir süreçte, Genç Türkler, sistemli olarak siyasal birimler halinde örgütlenme gerekliliği duyuyordu. Bu anlamda Jön Türklerin milliyetçiliği ulus devletler için büyük bir riskti ve bu riskin ortadan kaldırılması kültürel bir unsurla, Hristiyan birliği ile sağlanacaktı **(Noutsos, 2008).** Bu durum, Genç Türk milliyetçiliğinin bir anlamda kendi siyasal ve toplumsal gerçekliklerini koruma refleksiyle geliştirdikleri doğu toplumuna özgü Osmanlıcı ve İslamcı karakter göstergelerini de tayin eder.

Sultan Abdulhamit yönetiminin son yirmi yılında**,** kültürel bir hareket olarak doğmuş olan Türk millliyetçiliğinin başlangıç noktası, 19. Yüzyıl'da Orta Asya Türklerini incelemeye başlamış olan Avrupalı doğu bilimcilerin çalışmalarına ve Rus İmparatorluğu menşeli Türklerin, bilhassa Tatarların ve Azerilerin etkilerine kadar gitmektedir. (Zürcher, 2001). Osmanlı yurtseverliğinden ayrı olarak Türk Milliyetçiliğinin ortaya çıkması ise 20. Yüzyıl'ın başına tarihlenebilir (Zürcher, 2001). Bu anlamda ilk Türkçü yapılanmada, Türk Ocağı ve Milli Meşrutiyet Fırkasının payı büyüktür.

Cumhuriyet sonrasında ise yeni Türk milliyetçiliği belirgin bir biçimde ideolojik dönüşüm yaşarken, bu dönüşümde doğulu karakterde de kimi evrilmeler görülür. Gökalp milliyetçiliği yeni Türk devletinin kuruluş felsefesinin temellerini atarken, diğer Doğulu milliyetçi akım olarak Ulusal Devrimci Milliyetçilik akımı dönemin önemli milliyetçi akımıdır. Bu dönemde sosyalist jargonları kullanan ve bu ideolojiden beslenen bir diğer milliyetçi anlayış olan Kadro Hareketini de bu kategoride değerlendirmek mümkündür.

Dolayısıyla iki dönemin siyasal ve ideolojik konjonktürü kimi sosyal meselelerle birlikte din konusunda da bazı farklılıkları kaçınılmaz kılar. Bu bağlamda dine karşı aleyhte seslerin hiç olmadığı kadar çok yükseldiği Osmanlı son döneminde Türk milliyetçiliğinin ideolojik temasıyla, Türk toplumunda kökleri çok derinlere uzanan ve toplumsal yaşamın ritminde önemli rol oynayan Müslümanlık ve İslam çoğunlukla karşı karşıya gelmemiştir. Osmanlı'da milliyetçilik anlayışının çıkışında bazı İslamcı söylemler de öne çıkmıştır. Bunun gerisinde ise Batıcılığa Osmanlı birliği kavramını kullanarak ondan bir çeşit Osmanlı milliyetçiliği geliştirmeye çalışmış olmaları vardır.

Bununla birlikte cumhuriyet sonrası Türk milliyetçiliği dini anlayışta radikal bir evrilmeyi tecrübe eder. Dinle arasına her geçen süre zarfında açılan bir mesafe koyar. Gökalp bile bu önlenemez eğilimin bir parçası olarak referanslarını İslam öncesinden seçer. Özellikle 1930'lardan itibaren Türk milliyetçiliği baştan sona laikleşerek İslam'a ait imge ve sembollerden de kurtulmayı amaçlar.

Çalışmamız, Osmanlı'dan cumhuriyete uzanan süreçte yaşanan dönüşümleri ve bu dönüşümlerin kökenlerini dinle olan bağlantılarıyla birlikte toplumbilimsel açıdan incelemeyi esas almıştır. Fakat konunun çok geniş bir alanı kapsaması ve çok yönlü değişkenlerin söz konusu olması nedeniyle dönemde bireyler ve genel anlamda ideolojiler bağlamında belli sınırlamalara da gidilmiştir. Örneğin

Osmanlı döneminde Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in; cumhuriyet döneminde ise Ziya Gökalp ile birlikte Kadrocu Şevket Süreyya Aydemir'in görüşleri dikkati çekecektir. Görüşlerin konuyu temsil ettiği ve farklı bir yaklaşım içerdiği düşüncesi alana da katkı yapacağı ümidini beslemektedir.

Aynı şekilde varsayımımız, özellikle dönemin siyasal koşullarının belirlediği ortamda Osmanlı milliyetçiliğinin kendine özgü niteliklere sahip olduğudur. Dolayısıyla bu nitelikleri belirleyen unsurların bilindik anlamda etnik bir ideolojiyi öncelemediği görünmektedir. Daha çok devletin çoklu etnik yapısı içerisinde, bu yapıyı oluşturan unsurlardan herhangi birine mesaj vermeksizin tüm bu yapıyı bütünlüğü içerisinde ama "Türk" adı altında bir arada tutma gayreti gütmektedir. Bu anlamda Batılı anlamda milliyetçilik ideolojisinin, Osmanlı dönemi Türk milliyetçiliğinin kökenlerinde var olduğu pek söylenemez. Buna göre dönemin Türk milliyetçiliğinin doğulu karakterde ve nevi şahsına münhasır olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte cumhuriyet sonrası türk milliyetçiliği Osmanlı dönemi milliyetçiliğine ait bu özelliği taşımaz. Özellikle 1930'lu yıllardan sonra Türk milliyetçiliğinin Doğulu karakterinden sıyrılarak yönünü Batı'ya döndüğü görülür.

Osmanlı Türk Milliyetçiliğinin Doğulu Karakteri Ve Din Anlayışı

Osmanlı dönemi Türk milliyetçilik anlayışının, kendi kalıpları içerisinde "yerli", mesajlarını dışa değil içeriye veren, agresif değil birliği savunan bir felsefesi vardır. Osmanlı Devleti'nden sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik çizgisine de tevarüs eden ve onlarca yıl boyunca devlet ve halk nezdinde hakim olacak bir algı olan "yerli malı" anlayışının temelini Osmanlı Türkçülerinin milliyetçilik anlayışlarında aramak mümkündür. Bu dönemin, yerli malını oluşturan milliyetçi duyguların ve buna bağlı olarak ülkenin her katmanında yerli malı kullanımını teşvik eden davranışların oluştuğu ve daha sonraki yıllarda resmi olarak belirlenecek olan "yerli malı" kutlamalarına beşiklik eden politikanın da ilk tohumlarının atıldığı dönem olduğu söylenebilir.

Yusuf Akçura gibi önde gelen Türkçülerin kurduğu *Milli Meşrutiyet fırkası*, yine kendisi gibi 1912 yılında kurulan Türk Ocağı ile birlikte bu "yerli" olanı öne çıkaran İstihlaki Milli Cemiyetini ortaya çıkarmıştır. Mustafa Kemal'in ekonomi politikasının benzeri olan bu cemiyet yalnız Türk malı kullanıp tüketmek suretiyle Türk yerli sanayinin desteklenmesinden yanadır. Fakat bu yabancı malına boykot kampanyası etkisiz kalmış ve bir sonuç vermemiş olmasına rağmen, bu halkçılık ve milliyetçilik karışımı olan fikirler kimi kesimlerce de sempatiyle karşılanmıştır **(Berkes, 1975) (**Harris, 1976**).**

Osmanlı dönemi Türk milliyetçiliğinin tüm toplumu kuşatmayı hedeflediği intibası veren söylemleri aslında, kendine özgü bir nitelik olarak halka verilmek istenen mesajları barındırır. Berkes, bunun yerini ileriki dönemde halkçılığın aldığını söyler. Ama bu bir tevarüs ya da haleflik değil zorunlu bir değişikliktir, hatta halkçılık bu milliyetçiliği mevkisinden etmiştir. Berkes'e göre, Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan halkçılık akımının, bu Osmanlı Türk milliyetçiliğinin, sosyo-kültürel ve hatta ideolojik olarak kendisini ifade edebilecek asli temelden yoksun oluşuna bir alternatif ve belki de ondan kurtulma anlayışı olarak ortaya çıkmıştır **(Berkes, 1975)**.

Türk milliyetçiliğinin teorisyenlerinden olan Gökalp, Osmanlı Türk milliyetçiliği anlayışını yadsımaz. Bu milliyetçiliğin halkçılığa evrilmesiyle gerçekte yeni ve fonksiyonel bir alaşım gerçekleşmiş ve yeni Türk milliyetçiliğinin teorik esasları için zemin hazırlanmıştır. Gerçekte bu da, Osmanlı Türk milliyetçiliğinin kendine özgü bir diğer özelliğidir. Buna göre bu milliyetçilik, yeni yeşermekte olan ideolojileri ortaya çıkartan siyasal ortamda kendine pek yer bulamamış olmakla birlikte sonraki dönemlerin yoğun ideolojileri içerisinde Türk milliyetçiliğine ilham vermiştir. Bu anlamda halkçılığa evrilen Osmanlı Türk milliyetçiliği cumhuriyet sonrası milliyetçiliğinin teorik temellerine kaynaklık etmiştir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'ndaki milliyetçi fikirler Birinci Dünya Savaşı'nda bir ölçüde de olsa Türk milli şuurunu canlandırıp gelişmesini teşvik etmiştir **(Berkes, 1975) (**Harris, 1976**).** Gökalp ekseninin de işte bu etkiyi dikkate aldığı iddia edilebilir. Gökalp bu bunalımlı dönemde imparatorluğun özellikle Türk unsurları arasında hüküm süren ve biraz da Osmanlılığı andıran Osmanlı Türk milliyetçiliğinin bir süre sonra yerini alacak olan Türk milliyetçi entelektüel ekolünün esaslarını özenle ve inceden inceye hazırlamaktadır (Harris, 1976**).** Nitekim Gökalp, bu halkçılık anlayışıyla yeni Türk devletinin oturacağı milliyetçi temelleri, kendi milliyetçiliğinin birinci aşaması diyebileceğimiz şekilde şöyle formüle eder: " *Türkiye'de Allah'ın kılıcı halkçıların pençesinde ve Allah'ın kalemi Türkçülerin elinde idi. Türk vatanı tehlikeye düşünce, bu kılıçla bu kalem izdivaç ettiler. Bu izdivaçtan bir cemiyet doğdu ki adı Türk milletidir. İstikbalde de daima halkçılıkla Türkçülük el ele vererek mefkûreler âlemine*

doğru beraber yürüyeceklerdir. Her Türkçü siyaset sahasında halkçı kalacaktır. Her halkçı da hars sahasında Türkçü olacaktır. Dinî ilmihalimiz, bize "akaitte mezhebimiz Maturidilik ve fıkıhta mezhebimiz Hanefilik" olduğunu öğretiyor. Biz de buna teşebbühle, şu desturu ortaya atabiliriz: 'Siyasette mesleğimiz halkçılık ve harsta mesleğimiz Türkçülüktür'" (Gökalp, 2019).

Osmanlı devletinin son dönem Türk mefkuresi ideoloğu olarak Gökalp, Durkheim'ın toplumun bütünlüğü için ileri sürdüğü tezlerin etkisi altındadır. Bir Durkheim takipçisi olarak onun tezlerini kendi toplumuna uyarlama konusunda da isteklidir. Dolayısıyla Gökalp de Durkheim gibi dinin işlevsel olduğu yönündeki düşüncesine paralel biçimde dinin bütünleştirici yönünü öne çıkarmak suretiyle Türkçülük ideolojisini din ile yoğurma yoluna gider. Bu anlamda Gökalp'e göre din, ilmin insanda boş bıraktığı vicdani hayatı tamamlamaktadır. İşlevsel din anlamında Gökalp'in amacı, bir *Türk İslamı* oluşturmaktır. Gökalp'in tabiriyle "dini Türkçülük" genel anlamda din kitapları, hutbe ve vaazların Türkçe olması anlamına gelir. Gökalp, dinin anlaşılması için bunun zorunlu olduğunu düşünür. Ona göre, bir millet, dini kitaplarını okuyup anlayamazsa doğal olarak dinin gerçek mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamazsa ibadetlerden hiçbir zevk alamaz. Gökalp, İmam-ı Azam'ın, hatta namazdaki surelerin bile kendi öz dilinde okunmasının caiz olduğunu ifade ettiğini söyler (Gökalp, 2019). Aynı şekilde Gökalp, dini hayatı anlamak için sosyal bilim ve fıkıh biliminin bir araya gelmesiyle oluşacak "ilmi ictimai fıkıh"ı teorik ve metodolojik bir zemin olarak teklif ederken, sosyal yapı içerisinde dinin, devlet, eğitim, hukuk ve sanat gibi diğer toplumsal süreçlerden bağımsız bir şekilde kendi alanında temayüz etmesi gerektiğini düşünür (Yenen, 2017).

Gökalp'in dini hayat çözümlemesinde İslam fıkıh ilmini sosyal bilimle yoğurmak suretiyle ortaya çıkacak *toplumsal fıkıh bilimi*ni vurgulayan tezinin bir benzerini kendisinden önce Osmanlı son yüzyılının etkin siması Namık Kemal'in fikirlerinde görmek mümkündür. Sosyal ve siyasi fikirleriyle Namık Kemal'in etkisi, II. Meşrutiyet'in gerçekleşmesinde önemli payı olan, yeni dönemin şartlarına göre bir milliyetçilik anlayışı getiren Ziya Gökalp'e kadar hemen hemen tek başına devam etmiştir (Akün, 2006).

Namık Kemal'i özellikle genç Osmanlı ve meşrutiyet düşüncesinin bir varyantı olarak Osmanlı Türk milliyetçiliğinin önemli bir örneği olarak görmek mümkündür. Namık Kemal'in İslami hassasiyeti güçlü, inancı yüksek seviyededir. Duygu ve hislerinde İslamcılık tezi baskın rol oynar. Dolayısıyla Namık Kemal'in milliyetçiliği Türklükle İslam'ın birbirine aykırı şeyler olmadığı, aksine birbirinin bütünleyicisi oldukları ve bir ve beraber yürüdükleri üzerine kuruludur (Kemal, 1998). Türk toplumunun Avrupa medeniyetine ayak uydurması zorunluluğu Namık Kemal'in ana davasını oluşturur. O, milli ve İslami değerleri muhafaza etmek şartıyla Avrupalılaşma fikrini benimser. Namık Kemal, İslamiyet'in hayatiyetine inanır, onun medeniyet ve ilerlemeyle asla tezat halinde bulunmadığını kabul ederken, aksi düşüncedeki iddiaları ve görüşleri reddeder. Bu anlamda o, Batı medeniyetinden alınacak kurumlarla İslami ve milli esasların telifini isteyen bir görüşü savunur. Türkiye için her bakımdan bir zorunluluk olduğunu savunduğu Meşrutiyet rejiminin hukuki esaslarını da İslam'da arar. Ayrıca onun milliyetçiliğinde İslam birliği idealinin izleri görülür (Akün, 2006).

Osmanlı Türk milliyetçilik anlayışının bir temsilcisi olarak İslamcı söylemlerle öne çıkmış olan Namık Kemal'in söylemlerinin temelinde birlik ve bütünlük vurgusu vardır. Namık Kemal, Batıcılığa karşıt yeni bir "biz" anlayışına doğru ilk adımın atılması gayreti güder; nihai hedef ise, Osmanlının o ihtişamlı dönemlerindeki düzeninin yeniden hayat bulmasını sağlamaktır. Bu anlamda Namık Kemal, Tanzimat ürünü olan Osmanlı birliği kavramından bir tür Osmanlı milliyetçiliği geliştirmeye çalışır. Bu çeşit milliyetçilik Batı uyduculuğunu reddeden bir anlayışa sahiptir. Buna göre Batı'nın uydusu olmuş hiçbir toplum kendine çeki düzen verecek reformlar yapamamıştır. Namık Kemal'e göre Batı uygarlığı tarih ve toplum koşullarından soyuttur **(Berkes, 1975).** Ona göre, Avrupa uygarlığının üstünde oturduğu toplumsal sistem bizi ilgilendirmez, o sistem "biz"deki sistemden her noktada farklıdır. O Hristiyanlıktır, bizdeki ise Müslümanlıktır. Onda hükümetin temeli çoğunluğun isteğidir; "biz"de ise şeriattır. Onda sınıflar vardır, "biz"de sınıf diye bir şey yoktur. "Biz"in hukuku ve devleti gibi, ahlakı da farklı ve üstündür. Dolayısıyla Avrupa'da ne kadar noksanlık varsa onlar "biz" de hep üstündür. "Biz"de olmayan tek şey uygarlıktır, Avrupa yalnız bunda üstündür. Gerekli olan ise eksik olan yanı Avrupa'dan almaktır. Namık Kemal'in anlayışında bu Batı uygarlığının karşısında olan "biz", Müslümanlık ile *Osmanlılık* devletidir. Anayasa işi Osmanlı devlet düzeninin başka bir siyasal rejime sokulması sorunu değil, Müslümanlığın ve yükselme dönemindeki Osmanlılık düzeninin diriltilmesidir.

Fakat Namık Kemal'in burada vurguladığı konu özgürlüktür. Namık Kemal, Tanzimatçıların kanunlar yapmak için Avrupa kanunlarını aktarmak yerine "*fıkıh ile her şeyi yapabiliriz"* anlayışını öne sürer. Burada anayasanın fazladan yapacağı şey ise birey özgürlüğünü sağlamaktır ki bu da uygarlığı almak için gereklidir **(Berkes, 1975).** Nitekim Namık Kemal, insanın doğuştan hür olduğuna ve yok edilmek istense de sonunda hürriyetin muzaffer olacağına inanır (Akün, 2006). Namık Kemal de çağdaşları gibi 19. yüzyılın ortalarında, şura, halk iradesi, meşruti yönetim gibi, aynı zamanda modern kavramları ele alır. İslam siyasî düşüncesinden ayrılmamakla birlikte, Batılı filozofların görüşlerinden de istifade etmek suretiyle bu kavramları yeniden tanımlar. Namık Kemal, bu kavramların İslam siyaset geleneği içerisinde mevcut olduğunu ve bu kavramların şeriata uygun bir içerikte olduklarını savunur (Lewis, 1997).

Türk toplumunun Avrupa medeniyetine ayak uydurması zorunluluğu Namık Kemal'in ana davasını oluşturur. Fakat o, Avrupalılaşma fikrini milli ve İslami değerleri muhafaza etme şartına bağlar. İslamiyet'in hayatiyetine inanmış, onun medeniyet ve ilerlemeyle asla tezat halinde bulunmadığını kabul etmiş, aksi yoldaki iddia ve görüşleri reddetmiştir. Bu anlamda Namık Kemal, Batı medeniyetinden alınacak kurumlarla İslami ve milli esasların telifini isteyen bir görüşü savunur. Türkiye için her bakımdan bir zorunluluk olduğunu savunduğu meşrutiyet rejiminin hukuki esaslarını da İslam'da arar (Akün, 2006). Kısaca Namık Kemal'in İslamcı yaklaşımını çağrıştıran kavramlar, dönemin kendine özgü Osmanlı Türk milliyetçiliği anlayışını yansıtan ortamını da yansıtır.

Türk Milliyetçiliğinin Batılı Karakteri Ve Din Anlayışı

Türk milliyetçiliğinin Batılı karakteri tanımlamasını daha çok cumhuriyet sonrası milliyetçilik anlayışı için kullanmak uygun görünmektedir. Bununla birlikte özellikle II. Meşrutiyet sonrası Türkçülük akımları dikkate alındığında bu dönemin cumhuriyetten sonrasına önemli ölçüde ilham verdiği söylenebilir. Fakat bu ilham, milliyetçi tezin din anlayışından çok daha fazla dönemin koşulları bağlamında farklı bir mecraya kayan ideolojik yönüyle ilgilidir.

Bu dönemde diğer akımlarda olduğu gibi milliyetçilik tezleri için de önemli bir merkez Selanik çevresidir. **Gerek Osmanlı son dönemi milliyetçiliği içerisinde gerekse cumhuriyet sonrası milliyetçilik anlayışında oynadığı önemli rol itibariyle önemli bir isim olarak sivrilen Ziya Gökalp de Selanik'teki bu havayı teneffüs etmiştir. Nitekim İttihat ve Terakki'nin Selanik umumi merkez üyeliğine seçilen Gökalp'in "Türkçülük" hareket ve faliyetleri de burada kurulmuş ve Selanik'ten yayılmaya başlamıştır. Selanik bu anlamda çok hareketli bir fikir ve politika merkezidir (**Tevetoğlu, 1967).

Osmanlı döneminin en önemli milliyetçi temsilcilerinden biri ve cumhuriyet dönemine de ilham veren kişi olarak Ziya Gökalp'e doğal olarak ayrı bir yer ayrılmalıdır. Onun Türk milliyetçiliği anlayışına da birbirinden tamamen farklı bu iki dönemin özellikleriyle bakılmalıdır. Bu anlamda cumhuriyete giden süreçte ve cumhuriyet sonrasında Gökalp'in milliyetçilik algısı yeni Türk devletinin milliyetçilik esasına bağlı temellerine biçim verme işiyle daha çok ilgilidir. Dolayısıyla cumhuriyet sonrası Türk milliyetçi tezin görünen bir yüzü Gökalp'in fikirleriyle şekillenir.

Gökalp'e göre Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir (Gökalp, 2019). Aynı zamanda Türkçülük siyasi ideallere kayıtsız kalamaz ve hiçbir zaman klerikalizmle, teokrasi ve istibdatla bağdaşmaz. Türkçülük çağdaş bir akımdır ve ancak çağdaş akımlarla ve ideallerle uzlaşabilir. İşte, bu sebeple bugün Türkçülük Halk Fırkası'nın şahsında görülür. Halk Fırkası, egemenliği millete yani Türk halkına vermiştir. Devletimize (Türkiye) ve halkımıza (Türk milleti) adlarını bahşetmiştir. İşte, Halk Fırkası'nın annesi olan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, büyük kurtarıcımız olan Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin irşat ve rehberliğiyle bir taraftan Türkiye'yi düşman istilalarından kurtarırken, diğer taraftan da devletimize, milletimize, dilimize gerçek adlarını vermiş ve hatta diyebiliriz ki, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Türkçülüğün siyasi programını tatbik etmiştir (Gökalp, 2019).

Cumhuriyet sonrası Türk milliyetçiliğinin de kendi özgün koşullarında ve doğu toplumlarına özgü bir milliyetçilik olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu anlamda Doğulu bir toplum olarak Türk milliyetçilik hareketini de burjuvazinin bir ürünü olmayıp, temelini halk katmanlarında bulan, bu nedenle de ideolojik bir yaklaşım olarak sağ veya sol olarak nitelenmesi oldukça zor olan tarihsel bir süreklilik olarak görmek mümkündür. Bundan dolayı anti-emperyalist bir karakterinin olduğu da söylenebilir **(Duman, 2002) (Reyhan, 1999).** Aynı şekilde öncelikle bu milliyetçilik akımı bu anlamda

doğu toplumlarında modernizmin savunuculuğunu yapan fraksiyonlardan biridir. Doğu toplumu milliyetçiliği ve milliyetçileri çağdaşlaşmanın ayaklarından ve çağdaşlaşmayı bağımsızlık ve ayakta kalmak için olmazsa olmaz şartlardan biri olarak görür **(Duman, 2002).**

Cumhuriyet sonrası Türk milliyetçiliğini de içeren Doğu toplumlarına özgü bir başka nitelik, Türk milliyetçilerinin Bolşevik ihtilali sonrasında sosyalist ideolojiye angaje olma ya da eklemlenme arayışlarıdır. Bu anlamda Türk milliyetçiliği ile sosyalist fikirlerin bazı noktalarda birleşmesiyle, milliyetçi anlayışın sosyalist argümanlara kaydığından ve milliyetçilerin kendi tabiatlarını radikal bir sosyalist maya ile besleme gayretlerinden söz etmek de mümkündür **(**Harris, 1976**).** Hatta milli mücadelenin bunalımlı anlarında İstanbul politika sahasında görülen hamleler Türk milliyetçileri ile her renk ve çizgideki sosyalistler arasında geniş ilişkilere imkan vermiştir.[1] Bu sebeple söz konusu milliyetçiler gitgide daha çok radikal sosyalist fikirlerle aşılanmışlardır. Diğer taraftan sosyalistler de çoğu kez milliyetçi bir renge bürünmüşlerdir ki bu, Türkiye'de ilerideki komünist hareketi için hayli önemli bir oluşum teşkil edecektir. Bu tesire kapılacak en önemli milliyetçi kuruluşlardan biri Baha Sait ve Doktor Adnan Adıvar'ın da içinde bulunduğu bir grup tarafından kurulan *Karakol Cemiyeti*dir **(**Harris, 1976**).**

Bir diğer Doğulu milliyetçi akım olarak ulusal devrimci milliyetçilik akımından söz edilebilir. Bu akım, kendisini öncelikle Türk milliyetçisi olarak adlandıran veya hareket ve düşünce tarzıyla böyle olduğu anlaşılan ve aslında milliyetçi olanın muhafazakar olamayacağı anlayışından hareketle muhafazakar olmayıp devrimci bir yaklaşımı savunan entelektüel grupların siyasal düşüncelerini yansıtıcı bir kavramdır. Türkiye'de bu kavramın içeriğini belirtici şekilde her zaman o şekilde kullanılmamakla birlikte Kemalizm terimi kullanılır. Gerçek anlamda Kemalizm yani Mustafa Kemal'in pratiğe geçirdiği siyasal tarz olarak Kemalizm, ulusal devrimci milliyetçiliktir **(**Harris, 1976**).** Aslında ulusal devrimci milliyetçilik anlayışının da sosyalist angajmanından söz edilebilir. Nitekim ulusal devrimci sosyalizmin Türkiye'deki gelişim süreci ile ulusal devrimci milliyetçilik paralellik taşır. Ülkemizde ulusal devrimci milliyetçilik ile ulusal devrimci sosyalizmin birbirlerini üreterek geliştikleri söylenebilir. Her iki düşünce akımının da köklerinin Türk Ocağı aydın hareketi ile Türk ulusal kurtuluş ve aydınlanma devrimine dayandığı iddia edilir **(Reyhan, 1999).**

Cumhuriyet sonrasının Doğulu milliyetçilik karakteri açısından dönem, milliyetçiliğin siyasallaşan İslam'ın bir model seçeneği olarak yeniden ortaya çıkışına kadar yakın Doğu'da aydınların ruhunu kendisine bağlamak için yarışır **(Zürcher, 2008).** Din modern milliyetçilikte önemli bir unsur olarak kendini gösterir. İslamiyet, Hristiyanlık ve Musevilikte milliyetçilik için bir başlangıç noktası bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, Balkan ülkelerinin Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarına yol açan kilisesi önemli bir rol oynamıştır. "Panslavizm" Ortodoks Mezhebini, ideolojisinin bir unsuru "Messianizm" şeklinde kullanmıştır **(Noutsos, 2008).** Aynı şekilde, İrlanda Milliyetçiliği, Protestan İngiltere'ye karşı dini bir veçhe almış, Polonya Milliyetçiliği'nde de katoliklik en belirgin yön olmuştur. Özellikle Çarlık Rusya'sında yaşayan Türklerde ulusal bilincin canlı tutulmasında en önemli etkenlerden birisi İslamiyet olmuştur. Diğer yandan milliyetçilik dinin kullandığı aileye saygı, milli kahraman, şehitlere gıpta, millet için kendini feda etme" gibi kavramları kullanmıştır **(Oba, 1975).**

Fakat bu anlayış, sosyalist, faşist etkide çok da kalıcı olmamıştır. İlerleyen süreçte yerini son tahlilde radikalizme bıraktığı söylenebilir. Kuşkusuz bu radikalizmin temsilcileri olarak görülebilecek milliyetçilik, faşizm ve radikal sol üçgeninde durum farklılaşmıştır. Marx, Lenin ve Mao çizgisinde gelişen devrimci radikal solun Mussolini ve Hitler öncülüğünde gelişen faşist düşünceden farklı bir seyir ortaya koyamadığı görülür. Avrupa'daki faşist hareketler de sol düşünce üzerinde temellenerek gelişmişlerdir. Hitler ve Mussolini'nin fikirlerinin gelişmesi ve olgunlaşmasında Lenin düşüncesinin büyük bir katkısı olduğu inkar edilemez. Hitler'in başında yer aldığı hareketin ve partinin adı "nasyonal sosyalist" harekettir. Almanya'da 1 Mayıs gününü "ulusal emek günü" olarak ilan eden kişi Hitler'dir. Aynı şekilde Mussolini gençliğinde koyu bir marksist ve sosyalist olup faşist düşünceyi sosyalizmden devşirmiştir. Mussoli'nin Tanrı'nın yerine geçecek kadar yücelttiği devlet düşüncesinin esin kaynağı da

[1] Şevket Süreyya Aydemir, tıpkı Vedat Nedim Tör gibi komünizmi dünyanın geri kalan kısmında dal budak salmasına nisbeten az dikkat ederek Türkiye'nin kurtuluşu için başlıca bir yol olarak mütala etmekteydi. Yeni inancına karşı beslediği coşkuya rağmen Türklük damarı sırıtmıştır. Milliyetçi eğilimlerini Sadrettin Celal Antel ile ortaklaşa belirler. (George S. Harris, 1976).

Lenin'den başkası değildir **(Çaha,** 2001).

1930 ve 1940'ların Türk yönetim biçimi de benzer biçimde bu dönemde Güneydoğu Avrupa'nın hemen tümünde ortaya çıkan Portekiz'deki Salazar, İspanya'daki Franco ve Yunanistan'daki Metaxas yönetimleri gibi, öteki otoriter yönetim biçimlerine bir çok bakımdan benzemektedir. Bununla birlikte onlardan farklılıkları söz konusudur. Çünkü kültürel ve dinsel açıdan muhafazakar değildir aksine muhafazakar şekilde dindar olan bir toplumda geniş kapsamlı kültürel bir devrime girişmiştir. Akdeniz'deki en önemli diktatörlük örneği olan Faşist İtalya, Türk lider takımı için kuşkusuz önemlidir. Mussolini'nin ulusal birliği kurma ve İtalyan toplumuna canlılık kazandırma yöntemi, Türkiye'de birçok kişiyi etkilemiştir ve Cumhuriyet Dönemi'nde yürürlüğe giren yeni bazı yasalar İtalyan yasalarının doğrudan kopyasıdır **(Zürcher, 2001).**

Avrupa'daki bu uç Batılı karaktere evrilmesiyle 1930'lardan itibaren Türk Milliyetçiliği baştan sona laikleşerek İslam'la ilgili sembollerden de kurtulma yolunu seçmiştir. Artık Türklerde milliyetçiliği gerçekleştirmek için gereken imajlar İslamiyet'e geçmeden önceki başarıların imajlarıdır. Orta Asya en eski Türk başarılarının beşiği olarak seçilir ve Müslümanlar için aforoz nedeni olabilecek Cengiz, Oktay, Mete gibi pagan isimler seçkinlerin çocuklarında bile modadır. Daha genel anlamda Orta Asya kökeni miti cumhuriyetçi rejimin üst sınıfları unsurları arasında önemli bir rol oynar. Latin alfabesinin kabulü, dilin Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılması, Türk kültürünün odağını İslamiyet'ten uzaklaştırma girişiminin bir diğer yüzüdür **(Mardin, 1998).** Bu dönemin Milliyetçi Sosyalisti Aydemir'in, '*Biz tarihimizden gelen kan, dil ve gelenek malzemesi ile, artık "bizim" olan, yani karışık bir imparatorluğun macera alanı olmayan bir vatan toprağı üstünde, şimdi milletimizin çağdaş anlamda "yeni dokusu"nu işlemek zorundaydık*' **(Aydemir, 1990).** İfadelerinin anlamı da budur.

Benzer biçimde Aydemir'in milliyetçilik anlayışı sol jargonların sıklıkla kullanıldığı, Türk toplumuna has bir milliyetçi sol söylemini yansıtır. Bu söylemde eski Osmanlı Türkiye'si, Marksist terminolojideki adıyla "ancient regime"i ifade eder. Orta Çağ kalıntısı olan ve topyekün birbiriyle kaynaşmamış bu yapı yıkılmalıdır. Yeni Türk toplumu ise, anti-emperyalist, anti-kapitalist, milliyetçi, devletçi ve halkçı olmalı; ırk, kültür ve de menfaat birliğine dayanmalıdır. Görüşleriyle Kadro Hareketi'ne de teorisyenlik yapan Aydemir ve Kadrocular'ın ulusçu bir sol söylem geliştirmiş oldukları gerçektir. Kadro'nun ulusçu niteliği, sol söylemleri evrensel boyuttan Türkiye özeline indirgemesi ve daha önemlisi, çözüm önerilerinde ulusu sınıflar üstü bir noktaya çekmeye çalışması imtiyazsız, sınıfsız bir toplumun ana nüvesinin ulus olduğunu ileri sürmesinde görülebilir **(Türkeş, 1999).**

Aydemir, ulusçu sol söylemlere Milli Mücadele Dönemi'nden beri aşinadır. Milli mücadele sonrası Türk Milleti'nin kalkınması ile ilgili olarak coşkun ulusal hezeyanlar içerisinde kollektif bir irkilmeyle her şeyin altından kalkılabileceği anlayışı içerisindedir. Bu hezeyan içerisindeki temel jargonlar Marksist terminolojinin sunumu olan söylemlerdir. Sözgelimi Aydemir'in şu ifadeleri dikkate değerdir: "*...(Mustafa Kemal) insana hükmettiği gibi tabiata da hükmedebilirdi. Azgın sular nizam altına alınırdı. Yeraltı suları yerüstüne çıkardı. Toprak anaya öz anamız gibi sarılırdık. Memelerinden hayat usaresini ve bereketi emebilirdik. Ağaç kutsal ilan edilirdi. Yeşile tapar ve memleketin elimizde kalan son yeşil örtüsünü dokunulmaz sayabilirdik. Tarımı adeta bir din haline getirirdik. Ağacı, ormanı, suyu, su arklarını, bütün faydalı hayvanlan hep kutsal varlıklar olarak benimseyen bir 'toprağın fethi' savaşına girişebilirdik. Türk toprağında ağa, eşraf kalmazdı. Köylüyü gerçekten 'efendi' kılabirdik. İlk madeni işleyen atalarımızın yollarından gidip yeraltı servetlerine sarılırdık. Fabrikalar kurar, yeşile ve temiz havaya bürünmüş güzel köyler, yüze gülen kasabalar, şehirler kurardık. Herkese iş, herkese ocak, çiftçiye toprak sağlayarak azlık kavmi çoğaltır, çıplak kavmi giydirir, yoksul kavmi zengin ederdik.*" **(Aydemir, 1990).** Bir bakıma milliyetçilik ruhunu canlandırma çabası dinsel sembol ve teorilerin de Türkçülüğün temel atıf dönemi olan İslam öncesi devri çağrıştırır.

Gökalp bile Osmanlı dönemine göre farklıdır ve Türkçülük anlayışında belirgin bir evrilme yaşar. Gökalp, ikinci milliyetçilik anlayışını yansıtır: "*Eski Türklerde vatani ahlak çok kuvvetlidir. Hiçbir Türk kendi il'i, yani milleti için, hayatını ve en sevgili şeylerini feda etmekten çekinmezdi. Çünkü il Gök Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesiydi. Gök Tanrı, Türklerce gayet mübarek olan aşk gecesinde bir altun ışık olarak yeryüzüne inmiş, bir bakireyi yahut bir ağacı gebe kılarak bu kutlu il'in üremesine sebep olmuştu. İl'in oturduğu memlekete yurt yahut ülke denirdi. Türk nereye gitse yurt-ı asliyi unutmazdı, çünkü atalarının mezarı oradaydı. Çocukluk çağı, baba ocağı, ana kucağı hep orada bulunuyordu.*

Türk'ün vatanperverliğine misal olarak ise Hun devletinin kurucusu olan Mete zikredilebilir" (Gökalp, 2019). Nitekim onun da analizlerinde İslam öncesi Türk kültürüne dair referanslar hakimdir.

Sonuç

Genç Türkler yaratmayı istedikleri Osmanlı milletini, Osmanlı toplum yapısının içsel dinamikleri içerisinde milliyetçilik anlayışıyla gerçekleştirme arzusundadırlar. Aynı şekilde daha sonraki dönemi temsil eden Rusya çıkışlı Türkçülerin önderlik ettiği ve Ziya Gökalp'in de dahil olduğu Türk Ocağı ve Milli Meşrutiyet Fırkası'nda temsil edilen milliyetçi yapılanmadan da söz edilebilir. Bunların benzer karakter yapısına sahip oldukları iddia edilebilir. Bu milliyetçi anlayışın doğulu görüntüsüyle kendine özgü bir karaktere sahip olduğu söylenmelidir. Fakat Osmanlıcılıkla dirsek temasındaki bu tezin ideolojik olarak çok da başarılı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte bu dönemin milliyetçi tezi, toplumu birleştirme, bütünleştirme gayretleriyle öne çıkarken, din ile herhangi bir olumsuz tecrübe yaşamamış olmalarıyla da kendine özgülük karakterini pekiştirir.

Cumhuriyet sonrası ise Osmanlı çok kültürlü etnik yapısı içerisinde amaçlanan milliyetçi idealler yerini, oldukça keskin ideolojik bir dönüşümle topyekün bir anlayış değişikliğine bırakır. Bu dönemin milliyetçi unsurları bir anlamda Doğulu karakterden sıyrılarak tamamen Türk milliyetçiliğini benimsemiş Batılı bir karaktere bürünürken kendi kategorisinde farklı türevlere de ayrılır. Gökalp'in önderlik ettiği milliyetçi anlayış Türk devletine ideolojik kaynaklık ederken, ulusal devrimci milliyetçilik ve buna eklemlenebilecek kadrocu milliyetçi anlayış, geleneksel Osmanlı milliyetçilerin teorisinden tamamen ayrılarak Batıcı ve çağdaşlaşmacı bir eksene kayar. Özellikle 1930'lu yıllardan sonra bu milliyetçilik türevi din ile bağını tamamen kopartarak tam seküler ve Batıcı bir eğilim sergiler.

Dolayısıyla iki dönemi konjonktürel anlamda ikiye ayıran siyasal ve ideolojik bağlantılar, her iki dönem için de farklı dini anlayışları zorunlu hale getirir. Birinci grup doğulu Osmanlı Türk milliyetçiliği din ile barışık ve uzlaşı halinde iken; ikinci grup başlangıçtaki doğulu karakteri yerine benimsediği Batılı milliyetçilik karakteriyle dinle çatışma halindedir ve dini toplumsal kurumların dışına itmenin gayretini güder.

Kaynakça

Akün, Ömer Faruk. (2006). "Namık Kemal", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 32, (361-378).

Berkes, Niyazi. (1975). Türk Düşününde Batı Sorunu, **Ankara: Bilgi Yayınevi.**

Duman, Oğuz Şaban. (20029. *Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din, İslamiyat,* cilt. 5 (Sayı 2).

Gökalp, Ziya. (2019). Türkçülüğün Esasları, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Harris, George S. (1976). Türkiye'de Komünizmin Kaynakları, Çev. Enis Yedek, (2. Bs.). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Kemal, Namık. (1988). Renan Müdâfaanâmesi, (Haz. Abdurrahman Küçük), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Lewis, Bernand. (1997). Modern Tükiye' nin Doğuşu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Reyhan Hakan. (1999). *Türkiye'yi Türk Halklarını ve Bütün Mazlum Milletleri İlerletici ve Özgürleştirici Tek Seçenek: Ulusal Devrimci Güçler Birliği,* ***Ulusal Sola Teorik Katkı,*** **Hakan Reyhan vd. Ankara: Ulusal Dergisi Kitaplığı :7.**

Tevetoğlu, Fethi. (1967). Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faliyetler (1910-1960), Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Yenen, İbrahim. (2017). Ziya Gökalp'i Din Sosyolojisi Açısından Anlamak, *İslami İlimler Dergisi,* yıl 12, cilt. 12, (sayı 1) 73-87.

Zürcher, Eric Jan. (2001). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, (11. Bs). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zürcher, Erik Jan. (2008). *"Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm Milliyetçilik ve Tarih Yazımı"*, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*, Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çaha, Ömer. (20019. Dört Akım Dört Siyaset, İstanbul: Zaman Kitap.

Oba, Ali Engin. (19759. Türk Milliyetçiliği'nin Doğuşu, Ankara: İmge Kitabevi.

Mardin, Şerif. (1998). *"2000'e Doğru Kültür ve Din*", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (5. Bs.) Çev. Fahri Unan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydemir, Şevket Süreyya. (1990). İnkılap ve Kadro, (4. Bs.), Ankara: Remzi Kitavevi,

Türkeş, Mustafa. (1999). Kadro Hareketi Ulusçu Sol Bir Akım, Ankara: İmge Kitabevi.

Noutsos, Panayot. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketin Oluşmasında ve Gelişmesinde Rum Topluluğunun Rolü: 1876-1925. Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik.* Der. M. Tunçay-Eric Jan Zürcher. İstanbul: İletişim Yayınları.

KÜLTÜREL MİRAS ÖĞRETİMİ: TARİHSEL OYUN YOLCULUĞU (TOY)

CULTURAL HERITAGE TEACHING: HISTORICAL GAME JOURNEY (HGJ)

Hicran Hanım HALAÇ

Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi,

Mimarlık Bölümü, Eskişehir, Türkiye.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8046-9914

Ebru AYVAZ

Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi,

Mimarlık Bölümü, Eskişehir, Türkiye.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6312-1956

ÖZET

Kültürel miras öğelerinin çocuklara öğretilmesi konusundan hareketle TÜBİTAK 1005 Sobag Projesi kapsamında hazırlanan "Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY)" projesinin; Odunpazarı Bölgesi'nde etkinliğinin gerçekleştirilmesi planlanmaktadır . Eski Türk devletlerinde danışma meclisi anlamına gelen TOY, ortak karar alma bilincini vermesinden ve şölen, bayram, eğlenceli toplantı anlamına da gelmesinden dolayı proje ismi olarak seçilmiştir. Bu projede; çocuğun ilgisini kültürel mirasa çekecek, öğrenerek ve eğlenerek gezmesini sağlayacak bir ürün geliştirilmesi hedeflenmektedir. Bu amaçla geleneksel çocuk oyunlarında sopa figürü yaygın olarak kullanıldığı görülmüştür. Günümüz çocukları gezerken fark ettikleri sopaları alıp taşımak istemektedirler. Mitolojide ve tarihte kaşımıza 'asa' olarak çıkan sopalar; bir çocuğun üçüncü ayak hissi ile yere sağlam bastığını hissetmesinin yanında keşfetme içgüdüsüyle keşfettiği şeyle arasına belirli bir mesafe koyarak güven duygusu oluşturmasını, sağlar. Böylece kültürel miras ile çocuğun ilişkisini sağlayacak nesnenin "asa" olmasına karar verilmiştir. TOY esnasında çocukların ellerinde taşıyacakları asalar; tarihi alana geçici olarak yerleştirilen kiosklardan tarihi yapılar hakkında bilgi edinimini sağlayacaktır. Asa ile etkileşimli olan kiosklara verilen BİLİG adı; kelime anlamı olarak akıl ve bilgi anlamına gelen "Bilgi ve İletişim Garı"nın kısaltmasıdır. Yenilikçi yöntemler ve araçlar geliştiren bu proje; çocuklara kültürel miras öğretisinin sağlanmasında önemli bir adımın atılmasını sağlayacağı temenni edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Miras Öğretisi, Tarihi Alan, Asa, BİLİG, Odunpazarı Bölgesi.

ABSRACT

With reference to the teaching of cultural heritage items to children, the "Historical Game Journey (HGJ)" project prepared within the scope of TUBITAK 1005 Sobag Project; The event is planned to be held in the Odunpazarı Region. HGJ, which means advisory council in the old Turkish states, has been chosen as the name of the project because it gives the awareness of joint decision making and also means feast, holiday, fun meeting. In this project; It is aimed to develop products that will attract the attention of the child to the cultural heritage and enable him to travel by learning and having fun. For this purpose, it has been seen that the stick figure is widely used in traditional children's games. Today's children want to carry the sticks they noticed while walking. Sticks that appear as 'scepters' in mythology and history; It enables a child to feel that he is on the ground with the sense of the third foot, as well as to create a sense of trust by putting a certain distance between him and the thing he discovers with the instinct of discovery. Thus, it was decided that the object that would provide the relationship between the cultural heritage and the child would be the "scepter". Wands that children will carry during HGJ; It will provide information about historical buildings from the kiosks temporarily placed in the historical area. BİLİG name given to kiosks that interact with scepter; It is the abbreviation of "Information and

Communication Station" which means mind and knowledge. This project, which develops innovative methods and tools; It is hoped that it will provide an important step in the provision of cultural heritage teaching to children.

Keywords: Cultural Heritage Teaching, Historical Site, Scepter, BİLİG, Odunpazarı Region.

1. Giriş

Kültürel mirasın yeni, genç nesillere aktarılması toplumların geleceklerine şekil vermesinde önemli bir yere sahiptir. Bu mirasın korunması ve aktarımında çok disiplinli farkındalık sahibi uzmanlar sürece dahil olarak toplumların genişlemesi ile ilgili bireysel kültürel miras unsurlarını ve değişen ihtiyaçları göz önüne alarak geçmişten günümüze bu alan üzerinde birçok bilimsel çalışma yapmıştır [1]. Özellikle bu bildiride kültürel miras ve bunun doğru aktarımı konusunda farkındalık sahibi kişilerce hayata geçirilen Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY) projesinde ülkenin geleceğine ışık yakacak olan çocuklara kültürel mirasın öğretimi konusunda durulmaktadır. Bunu başarabilmek adına tarihi alan içerisinde öyküsel bir bağlam içerisinde oyunlaştırmadan faydalanılmıştır. Bu oyunlaştırmada çocukların ellerinde taşıyacakları akıllı asalar ve asaların etkileşime geçecekleri tarihi alana geçici olarak konuşlandırılan BİLİG adlı kioskların üzerinde durulmaktadır.

2. Gelişme

Tarihsel Oyun Yolculuğu yani TOY projesi ismi seçilirken kültürümüzde olan ögeleri çocuğa aktarmak amaç olarak belirlenmiştir. TOY kelimesinin ilk anlamına bakıldığında "oyuncak" olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci anlamı olarak TOY; eski Türk devletlerinde karar almayı sağlamak amacıyla toplanan danışma meclisi anlamına gelmektedir [2] ve çocuklara TOY'a başlamadan önce oyun rotasının başında toplanarak etkinliğe hazır konumda olma durumlarının bir TOY olduğu aktarılmıştır. Kelimenin üçüncü anlamı olarak ise ortak karar alma bilincini de vermesinden ve aynı zamanda Türk yazı dilinin ilk kaynaklarından itibaren şölen, bayram [3], eğlenceli toplantı anlamına gelmektedir [4]. Bu noktada ebeveynleri ile birlikte TOY'a gelen çocuklarımıza onların şuanda bir eğlenceye ve oyuna katılacakları belirtilmiştir. TOY kelimesi dördüncü anlamı aile ile gezintiye çıkma olarak tanımlanır. Buradan hareketle kelimenin beşinci anlamı olarak TOY; farklı yaş gruplarının birlikte bir şey yapması bir eylem gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir. Ayrıca TOY'a katılan çocuklara kelimenin anlamının farklı dillerdeki anlamlarına bakılarak derinleştirilebileceği bilgisi verilmiştir. Kelimenin bu derin anlamlarından ötürü proje isminin ana öğesinin TOY olmasına karar verilmiştir.

Ayrıca projenin etkinliğinin medyada tanıtımının yapılması amacıyla kurulan sosyal medya hesapları üzerinden TOY'dan görüntülere ve videolara yer verilerek tanıtımlar yapılmıştır. Bu tanıtımlarda aşağıda yer alan sloganlarda "TOY" kelimesine odaklanılmıştır.

- TOY' da buluşalım.
- Bizlerle Odunpazarı'nda TOY'a var mısınız?
- TOY'da kültürel miraslarımızı öğrenelim, tanıyalım ve koruyalım.
- Sen de bize katılarak TOY'da Odunpazarı evleri hakkında bilgi edinmek ister misin?
- Sen de TOY'a var mısın?

Diğer yandan bu projede; çocuğun ilgisini kültürel mirasa çekecek, öğrenerek ve eğlenerek gezmesini sağlayacak bir ürün geliştirilmesi hedeflenmektedir. Bu sürecin aşamaları aşağıdaki gibi tanımlanabilir.

a) 1. aşamada küçük bir grup üzerinde gözlemleme; proje yürütücüsünün kültür gezileri esnasında kendi çocuklarında gözlemlediği sopa kullanma isteği;

- Günümüz çocukları gezerken fark ettikleri sopaları alıp taşımak istemektedirler. Bu durum bir çocuğun üçüncü ayak hissi ile yere sağlam bastığını hissetmesinin yanında keşfetme içgüdüsüyle keşfettiği şeyle arasına belirli bir mesafe koyarak güven duygusu oluşturmasını, gelecek bir tehlikeye karşı kendisini korumaya almasını, ulaşamayacağı noktalara ulaşmasını sağlar.

b) 2. aşamada daha büyük bir grup üzerinde araştırılması; gözlenen bu durumu daha geniş bir kitleye uygulamak amacıyla Eskişehir Sazova Kültür parkında yapılan anket çalışması;

- 30 Nisan 2017 Pazar günü Eskişehir Sazova Bilim, Sanat ve Kültür Parkında gerçekleşen 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı; Çocuk Şenliğinde 31 çocuğu kapsayan anket çalışmasında çocukların %76'sının gezdiği mekanlarda sopa bulduğu zaman alıp taşıdığı, oynadığı tespit edilmiştir.

c) 3. aşamada tarihsel araştırmaların yapılması; sopa figürünün tarihteki yeri araştırıldığında geleneksel çocuk oyunlarında sopa figürü yaygın olarak kullanılması; [5]

- Geleneksel çocuk oyunlarından Çelik Çomak Oyunu, Kuyu Kazmanı, Hacı Yatmaz, Çağlar Pıştık Oyunu ve Kale Oyununda [6] sopa oyunun ana öğesi yada yardımcı öğesi olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

d) 4. aşamada çocuklar için önem taşıyan sopanın mitolojide, teolojide ve tarihte kaşımıza 'asa' olarak çıktığı görülmüştür.

- Asa dayanak, güç, kuvvet anlamına gelmektedir. Türk edebiyatında ve halk inançlarında önemli bir yeri bulunan asanın, Eskişehir'in önemli bir değeri olan Yunus Emre anlatılarında da yer alıyor oluşu projede bu isimle anılmasına dayanak oluşturmaktadır.

- Asalar; eski devirlerde kralların, kumandanların, filozofların, din adamlarının ve peygamberlerin elinde dayanak olmaktan çıkarak kuvvet ve kudret sembolüne dönüşmesi ve yürürken elde tutularak kullanıcısının her hareketini yönlendirmektedir. Öyle ki Homer'in tasvirine göre bazı toplumlarda asalar mabutlarla iletişime geçmek için kullanılan bir araç olarak kullanılmıştır [7].

Tüm bunlardan yola çıkarak projede, kültürel miras (mekan, eser vb.) ile çocuğun iletişimini/ilişkisini sağlayacak ve çocuğun TOY sonuna kadar ilgiyle elinde taşıyacağı nesnenin asa olmasına karar verilmiştir. Söz konusu asa; tarihi alana geçici olarak yerleştirilen kiosklardan tarihi yapılar hakkında bilgi edinimini sağlayacaktır. Asa ile etkileşimli olan kiosklara verilen BİLİG adı; kelime anlamı olarak akıl, us ve bilgi anlamına gelmektedir. Projede Bilgi ve İletişim Garının kısaltması olarak ifade edilmektedir. BİLİG'ler asa ile etkileşimli olup kültürel miras elemanlarının önüne yada karşısına yerleştirilerek tamamlanacak rota üzerinde varılacak noktalarda bulunmaktadırlar.

3. Sonuç

Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY) projesinin bilişim altyapısını oluşturan akıllı asa ve BİLİG'ler ile

- TOY'a katılan çocuklara asaların geçmişten beri Alimlerin ellerinde bir güç ve kudret sembolü olmasından ötürü TOY sonunda kendilerinin de artık bir Alim ve Kültür Elçisi olarak; sırtlarını geçmişe dayayarak öğrendikleri bilgilerle geleceğe ışık yakmalarının üzerinde durulmuştur.

- Çocuklara öğrendikleri bilgilerle ve mobil araçlarla okul projelerine yeni bakış açıları ile bakmalarının gerekliliğinin kıymeti vurgulanmıştır.

- Çocuğun tarihi bir bağlam içerisinde teknoloji ile iç içe olmasının ve proje kapsamında geliştirilen ürünlerin özgürlük anlamına gelen mobilite kavramı ile ilişkili olmasının gerekliliği aktarılmaktadır.

- Geliştirilen ürünler sayesinde çocuğu yenilenebilir enerji kaynaklı ürünlerin kullanımına yönlendirmesi istenmektedir.

- Günümüz koşullarında geçmişin ve tarihin arkasında gerçekleşen oyun kurgusu eşliğinde kullanılan mobil araçlar ve teknolojiler ile geleceğin ön planda olmasının gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

4. Kaynakça

[1] Jureniene, V., Radzevicius, M. (2014). Models o f Cultural Heritage Management, Transformations in Business & Economics, 2(32), 236-256

[2] İ. Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 1984, s. 248. Aynı yazar, "Yanlış Kullanılan Türk Kültür Terimlerinden Birkaç Örnek: Ulus, Yasa, Kurultay", Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı: 12 (1981-1982), s. 249-258.

[3] A. Caferoğlu, Uygurca Sözlüğü, İstanbul, 1972; Ö. Izgi, "Hunlar ve Göktürkler ve Uygurlarda Geleneksel Festival ve Eğlenceleri", İ.Ü. Tarih Dergisi, Sayı: 31, İstanbul, 1977, s. 29-36.

[4] Türkçe Sözlük, T.D.K. 2. Cilt, s. 1200.

[5] Oğuz M.Ö. Ve Ersoy, P. (2005), Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları, Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, Ankara.

[6] Url-1: https://gelenekselcocukoyunlari.com/oyun.aspx?id=15&idkat=3

Erişim Tarihi:30.08.2022

[7] Yılmaz, M.T. (2019). Kudret Alameti Asâ-Baston, 17 Mayıs 2022 tarihinde https://www.derintarih.com/esyanin-kalbi/kudret-alameti-asa-baston/ adresinden erişildi.

OYUNLAŞTIRMA İLE KÜLTÜREL MİRAS FARKINDALIĞININ OLUŞTURULMASI: TARİHSEL OYUN YOLCULUĞU (TOY

CREATING CULTURAL HERITAGE AWARENESS WITH GAMIFICATION: HISTORICAL GAME JOURNEY (HGJ)

Hicran Hanım HALAÇ

Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi,

Mimarlık Bölümü, Eskişehir, Türkiye

https://orcid.org/0000-0001-8046-9914

Mehmet Bilge Kağan ÖNAÇAN

İstanbul Okan Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi,

Bilgi Sistemleri ve Teknolojileri Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7147-0945

Tolga ÖNEL

HAVELSAN A.Ş., Komuta Kontrol ve Savunma Teknolojileri,

Deniz Savaş Yönetim Teknolojileri Merkezi, İstanbul, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3256-8122

Ebru AYVAZ

Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi,

Mimarlık Bölümü, Eskişehir, Türkiye

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6312-1956

ÖZET

Kültürel miras konusunda toplumsal farkındalığın artırılması; ulusal varlığın ve kültürel mirasın korunması açısından önemlidir. Toplumların ortak malı olan kültürel miras öğelerinin sürdürülebilirliğini devam ettirerek korunması için; bireylerin farkında, eğitimli ve bilinçli olması gerekmektedir. Bu konuda farkındalık oluşturmanın en etkili yolu çocukların küçük yaşlardan itibaren eğitilmelerinden geçmektedir. Kültürel mirasa ilişkin farkındalığı artırarak bilinçli nesiller yetişmesini sağlayan, ebeveynlerin çocuklarıyla yapacağı "kültür gezileri"nde çocukların ilgisini çekecek bir yöntem gerekmektedir. Buradan hareketle; Türkiye'de bir ilk olan TÜBİTAK 1005 Sobag Projesi kapsamında hazırlanan "Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY)" projesinin Tarihi Odunpazarı Bölgesi'nde uygulanması planlanmıştır. TOY ile öyküsel bir bağlam içerisinde kültürel miras ögelerinin oyunlaştırılarak tanıtımı ile çocuğun gezerken eğlenmesi, eğlenirken öğrenmesi ve kültürel mirasa ilişkin farkındalık oluşturulması sağlanmıştır. TOY süresince çocuk, elinde taşıdığı akıllı asa ile geçici olarak yerleştirilmiş olan ve tarihi yapılar hakkında bilgi sunan kioskları bulmaya çalışmıştır. Yolculuk esnasında çocukların heyecanına dolaylı yoldan ebeveynleri de ortak olmuşlardır. Tarihi alana hissederek temas eden çocuğun farkındalığı artacak ve kültürel miras bilinci oluşmuş gelecek nesillerin oluşturulmasının temeli atılmıştır. Diğer yandan yenilikçi çözümler sunan TOY'un bilişim altyapısını oluşturmak için Raspberry Pi, RFID, Arduino, güneş enerjisi, wi-fi teknolojileri kullanılmıştır. Eskişehir'de yapılan saha çalışmasının ardından TOY'un etkinlik değerlendirmesi de yapılacaktır. Saha uygulamasındaki gözlemlere dayalı olarak, öğrencilerin ve velilerin TOY'a büyük ilgi gösterdiği ve TOY'un önemli bir genişleme potansiyeline sahip olduğu değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Miras, Tarihi Yapı, Kültür Gezileri, Koruma, Koruma Bilinci, Telsiz İletişim.

ABSRACT

Increasing social awareness on cultural heritage is important for the protection of national entity and cultural heritage. For the protection of cultural heritage items, which are the common property of societies, by maintaining their sustainability; individuals need to be aware, educated and conscious. The most effective way to raise awareness on this issue is to educate children from the early age. There is needed a method that will raise awareness of cultural heritage and provide to bring up conscious generations, and attract the attention of children during the "cultural tours" that parents will make with their children. Starting from here, "Historical Game Journey (HGJ)" project, which was prepared within the scope of TUBITAK 1005 SOBAG Project, which is first Turkey, is planned to be implemented in the Historical Odunpazarı Region. With HGJ, it is aimed to the cultural heritage items are introduced by gamifying them in a narrative context, to have fun while traveling, to learn while having fun, and to raise awareness about cultural heritage. During the HGJ the child tries to find the kiosks, that are temporarily placed and gives information about historical buildings, with the help of smart scepter he or she carries in his or her hand. In this journey, their parents share the excitement of the children, indirectly gain awareness about the cultural heritage as well. The awareness of the child who touches and feels the structures in the historical area will increase, and the foundation for the creation of future generations with the awareness of cultural heritage will be laid. On the other hand, Raspberry Pi, RFID, Arduino, solar energy, and wi-fi technologies were used to create the IT infrastructure of HGJ, which offers innovative solutions. After the field practice that had been held in Eskisehir, HGJ's effectivity evaluation will be made as well. Based on the observations in the field practice, it can be stated that students and parents show great interest in HGJ and it is evaluated that HGJ has a significant expansion potential.

Keywords: Cultural Heritage, Historical Building, Cultural Trips, Conservation, Conservation Awareness, Radio Communication.

1. Giriş

Kültürel miras, topluma ortak geçmişlerini anlatan, toplumun birlik ve dayanışma duygularını güçlendirerek geleceğinin doğru ve sağlam temeller üzerine kurulmasını sağlayan bir hazinedir (İSMEP, 2014). Tarihe tanıklık ederek günümüze ulaşan bu eşsiz kültürel miras ögelerinin, hak ettiği değeri görebilmesi ve yarınlara aktarılabilmesi oldukça önemli bir konudur (Akyıldız ve Olğun, 2020). Günümüzde tüm insanlığın ortak malı olarak kabul edilen kültürel miras ögelerinin, saptanması, belgelenmesi, tanıtılması, korunması ve gelecek nesillere özgün bir şekilde aktarılması tarihsel bir sorumluluktur.

Tarihsel geçmişi neolitik çağlara kadar ulaşan ülkemizde, yasal düzenlemeler ve eğitim yoluyla kültürel miras gelecek nesillere aktarılmaya çalışılsa da bu konudaki farkındalık ve duyarlılık düzeyi arzu edilen düzeye ulaşamamıştır (Alptürker vd. 2021:16). Bu çerçevede kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılabilmesinde, insan öğesinin konu hakkındaki farkındalık düzeyi ve duyarlılığı oldukça önemli bir belirleyicidir. Bu noktada kültürel miras konusunda farkındalık oluşturmanın en ekonomik ve etkili yolu, ülkenin geleceğini temsil eden çocukların küçük yaşlardan itibaren eğitilmelerinden geçmektedir. Fakat okullarda yürütülen sınıf içi etkinlikler ve konu anlatımları sadece kuramsal düzeyde kalmaktadır. Ayrıca çocuğun tarihi alana temas ederek dokuyu hissetmesini ve oyun temelli öyküsel bir bağlam içerisinde somut bir biçimde öğrenebilmesini sağlayan yeterli sayıda etkinlik ve materyal bulunmamaktadır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 3. Milli Kültür Şurası (03-05 Mart 2017) Çocuk ve Kültür Komisyon raporunda yer alan komisyon önerilerinin VII. Nolu Çocuk ve Kültürel Miras başlığında yer alan f bendinin maddelerinde de kültürel mirasın çocuğa öğretilmesi gerekliliğinden detaylandırılarak bahsedilmektedir (3. Kültür Şurası 2017). Bu bağlamda çocukların öğrenmesinde oyunlaştırmanın ve eğitimde aile katılımının önemi vurgulanmaktadır. Kültürel mirası öğretmek ve farkındalık oluşturmak amacıyla geçmişimizde oyun alanı olan sokakları tekrar çocukların kullanabilmesi için yaşayan tarihi doku içerisinde bilişim destekli bir eğitim modeli oluşturmak gerekmektedir. Bunu başarabilmek adına en doğru hareket tarzlarından biri ise ebeveynlerin çocuklarıyla yapacağı "kültür gezileri"dir. Dünya Turizm Örgütü'ne göre uluslararası turistlerin % 37'si kültür amaçlı seyahat etmektedir. Kültür turizmi, dünya ölçeğinde yükselen bir değerdir (Öter ve Özdoğan 2005).

Birer birey olan çocuklar da yetişkinler gibi yeni yerler keşfetmeyi sevmektedirler. Bu nedenle çocuklarla yapılacak gezileri kültür gezilerine çevirmenin, kültürel mirasa ilişkin farkındalığı artırarak, kültürel mirasın geleceğe aktarılmasını ve bilinçli nesiller yetişmesini sağlayacağı değerlendirilmektedir. Yapılacak bu gezilerin çocukların ilgisini çekebilmesi ve bir şeyler öğrenebilmelerini sağlayabilmesi için onların isteklerine cevap verecek şekilde kurgulanmasının gerekli olduğu kıymetlendirilmektedir. Ailenin destekleyici yaklaşımı, aile bireylerinin uyum içinde hareketi ve aileyle birlikte yapılan etkinliklerin çocuğun başarısı üzerindeki etkisi önemlidir (Çelenk, 2003). Buradan hareketle çocuklar için genç yaşta kültürel miras farkındalığı oluşturmak adına oyunlaştırmadan yararlanılarak oluşturulan ve TÜBİTAK destekli bir proje olan Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY) projesi; ebeveyn ve çocukların kaliteli zaman geçirerek birlikte keşfetmelerini ve dolaylı yoldan da ebeveynlerin farkındalık kazanmalarını sağlamak üzere hazırlanan bir projedir.

2. Gelişme

2.1. "Oyunlaştırma" ve "Farkındalık" Kavramı

Lee ve Hammer (2011), oyunlaştırmayı; oyun mekaniklerinin, dinamiklerin ve çatılarının istenen davranışı teşvik etmek için kullanılması olarak tanımlamıştır. Werbach ve Hunter (2021) ise oyunlaştırmayı; oyun elementlerinin ve oyun tasarım konseptlerinin oyun olmayan alanlarda kullanılması olarak ifade etmektedir. Oyunlaştırmanın; derse bağlılık motivasyonu sağlamak, öğrenmeyi etkileşimli ve eğlenceli hale getirmek, bilginin kalıcı olmasını sağlamak, gerçek hayattan tecrübe sağlamak ve bütün yaş grupları için etkin öğrenme ortamı sağlamak gibi öğrenme sürecinde önemli katkıları vardır (Sağay, 2019: 4-5).

Farkındalık, Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük (TDK BTS)'de görülmesi veya bilinmesi gereken şeylerden haberi bulunma, kavranması gereken bir şeye dikkat etme olarak tanımlanmaktadır. Pat Jackson'ın halkla ilişkiler modeli, davranış değişikliğine odaklanmaktadır ve beş basamaklı sürecin ilk basamağını farkındalık oluşturmaktadır (study.com, 2016); (Pat Jackson's Public Relations Model, 2016). Davranış değişikliği sürecinde öncelikle bilgilendirmelerle bireyin konuya duyarlı hâle gelmesi, konunun farkında olması, sorumluluklarını anlaması ve müteakiben istenen davranış şekillerini kazanması hedeflenmektedir.

Bu süreçte birey başlangıçta kültürel miras konusunda bilinçsiz ve yetersizken, zamanla bilinçli ancak yetersiz sonrasında bilinçli ve yeterli hale gelmektedir. Ancak asıl amaç bireyin bilinçsiz ve yeterli hale gelmesidir ki bu farkında olmadan/otomatik olarak doğru davranışları göstermesi anlamına gelmektedir (Beyer ve diğ., 2015; Önaçan ve Yıldırım, 2016: 950).

2.2. Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY) Projesi

Kültürel mirasa ilişkin farkındalığı artırarak duyarlı ve farkındalık sahibi nesiller yetişmesini sağlayan, ebeveynlerin çocuklarıyla yapacağı "kültür gezileri"nde çocukların ilgisini çekecek bir yöntem gerekmektedir. Bu kapsamda; birçok farklı disiplinden araştırmacıların, lisans ve lisansüstü programlardan öğrencilerin yer aldığı; 118K117 numaralı TÜBİTAK 1005 SOBAG Projesi kapsamında desteklenerek hazırlanan "Tarihsel Oyun Yolculuğu (TOY)" projesinin Eskişehir'in ilk yerleşim yerlerinden biri olan Tarihi Odunpazarı Bölgesi'nde uygulanmıştır.

Tarihsel Oyun Yolculuğu yani TOY ile öyküsel bir bağlam içerisinde kültürel miras ögelerinin oyunlaştırılarak tanıtımı ile çocuğun gezerken eğlenmesi, eğlenirken öğrenmesi ve çocukta kültürel mirasa ilişkin farkındalık oluşturulması hedeflenmiştir. TOY süresince çocuk; elinde taşıdığı akıllı asa ile tarihi alana geçici olarak yerleştirilmiş olan ve tarihi yapılar hakkında bilgi sunan kioskları bulmaya çalışmıştır. Yolculuk esnasında çocukların heyecanına ebeveynleri de ortak olmuşlardır. Bu yolla dolaylı olarak ebeveynlerin farkındalıkları da artmıştır. Tarihi alana hissederek temas eden çocuğun farkındalığı artacak ve kültürel miras bilinci oluşmuş gelecek nesillerin oluşturulmasının temeli atılmış olduğu kıymetlendirilmiştir. Bu kapsamda TOY'un amaçları aşağıdaki gibidir.

- Çocuklara kültürel miras kavramının öğretilmesi
- Kültürel miras ögelerinin tanıtılması
- Duyarlılık oluşturularak çocuğun kültürel mirasa değer verme ve koruma bilincine sahip olmasının sağlanması
- Ebeveyn ve çocuğun kaliteli zaman geçirerek birlikte keşfetmeleri ile ebeveynlerin de bu konuda farkındalık kazanmaları
- Çocuk için önemli bir yenilik kaynağı ve çekici bir mekân olan sokağın tekrar çocukların oyun alanı haline getirilmesi
- Çocuğa kültürel mirasın oyunlaştırılarak anlatılması
- Çocuğun tarihi dokuda gezerken daha ilgili olması, gezerken eğlenmesi, eğlenirken öğrenmesi.

TOY Projesinin etkinliğinin tespit edilebilmesi maksadıyla "Kültürel Miras Duyarlılık Ölçeği" geliştirilmiştir. Eskişehir'deki ilkokul üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerinin Odunpazarı bölgesindeki saha uygulamalarına katılmaları, katılımcılara uygulanacak ön test ve son testler ile TOY'un etkinliğinin belirlenmesi planlanmaktadır.

2.3. TOY'un Bilişim Altyapısı

TOY projesi kapsamında planlanan kurguda projenin bilişim alt yapısı; akıllı asa, tarihi alana geçici olarak konumlandırılacak Bilgi ve İletişim Garları (BİLİG) olarak isimlendirilen kiosklar ve çocukların BİLİG'lerden temin edebilecekleri bilgi kartları etrafında planlanmıştır. TOY için özel tasarlanmış akıllı asa, tarihi mekanları dolaşan çocuğa verilecek ve gezi güzergahında belirlenmiş hedef mekanları bulan çocuk tarafından bu mekanlara yerleştirilmiş kiokslar (Bilgi ve İletişim Garı- BİLİG) ile veri alışverişi yapacak bir akıllı nesnedir. TOY projesinin diğer bilişim altyapını oluşturan elemanlardan olan BİLİG'ler, tarihi yapıların karşısına geçici olarak konuşlandırılan elektronik kiosklardır. Katılımcı tarafından asanın dokundurulmasıyla BİLİG; yapı hakkında bilgilendirme yapmakta, katılımcının yapı ile resmini çekmekte, ve bilgi kartını katılımcıya sunmaktadır. Bilgi kartı ise yapı hakkında bilgi ve sonraki hedef yapıya ulaşılabilmeyi sağlayacak ip uçlarını içermektedir.

3. Sonuç

Dünyada bir benzeri olmayan TOY Projesi, sosyal bilimler alanındaki ilk TÜBİTAK 1005 SOBAG projesidir. Proje kapsamında yapılan uygulama çalışmalarında ebeveyn ve çocukların katılım konusunda son derece istekli oldukları ve turu keyifle tamamladıkları gözlemlenmiştir. Uygulama çalışmaları sonunda projenin etkinliği de tespit edilecektir. Bu maksatla Kültürel Miras Duyarlılık Ölçeği geliştirilmiştir. Ayrıca proje kapsamında yayınlar yapılması, patent başvuruları yapılması, web sayfası yayınlanması planlanmaktadır. Benzer bir örneği olmayan, ticarileşme ve yaygınlaşma potansiyeli olan TOY'un kültürel miras konusunda farkındalık oluşturma sürecinde önemli katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

4. Kaynakça

Akyıldız, N.A. ve Olğun, T.N. (2020). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Anadolu'da Tarihî Yerleşimlerin Korunması ve Sürdürülebilirliği Bağlamında Değerlendirilmesi, Mili Folklar Dergisi, 16(128), s.234-243.

Alptürker, İ.G. Gök, T. ve Alptürker, H. (2021). Somut Olmayan Kültürel Miras Farkındalığının Bilinirlik ve Deneyimleme Açısından Değerlendirilmesi, Milli Folklor Dergisi, 132, s.16-31.

Beyer M., Ahmed S., Doerlemann K., Arnell S., Parkin S., Sasse M.A. ve Passingham N. (2015). Awareness is only the first step, HP. http://www.riscs.org.uk/wp-content/uploads/2015/12/ Awareness-is-Only-theFirst-Step.pdf (10.12.2016).

Çelenk, S. (2003). Okul başarısının ön koşulu: okul aile dayanışması. İlköğretim Online E-Dergi, 2(2), 28-34

İSMEP, [İstanbul Sismik Riskin Azaltılması ve Acil Durum Hazırlık Projesi]. (2014). Kültürel Mirasın Korunması. İstanbul.

Lee, J. J., ve Hammer, J., 2011, Gamification in education: What, How, Why Bother? Academic Exchange Quarterly ,15(2).

Önaçan, M.B.K. ve Yıldırım, C.C. (2016). ICQH Proceeding Book, 24-25 Kasım 2016, Sakarya Üniversitesi.

Öter, Z. ve Özdoğan, O.N. (2005). Kültür Amaçlı Seyahat Eden Turistlerde Destinasyon İmajı: Selçuk-Efes Örneği, Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi, 16(2), S.127-138.

Sağay, M. A. (2019). İlköğretim öğrencileri için oyunlaştırma yöntemiyle kodlama eğitimi uygulaması, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Study.com, (2016). Pat Jackson's Public Relations Model. https://study.com/academy/lesson/pat-jacksons-public-relations-model.html (29.08.2022)

Werbach, K., ve Hunter, D., 2012, For the Win How Game Thinking Can Revolutionize Your Business. Philadelphia: Wharton Digital Press.

ERKƏN ORTA ƏSRLƏRDƏ TÜRK XALQLARININ MƏDƏNİYYƏTİNƏ VƏ İNCƏSƏNƏTİNƏ TƏSİR ETMİŞ FƏLSƏFİ VƏ ESTETİK PRİNSİPLƏRİN TƏHLİLİ

ANALYSIS OF PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC PRINCIPLES THAT INFLUENCED THE CULTURE AND ART OF THE TURKIC PEOPLES IN THE EARLY MIDDLE AGES

Anar İSKƏNDƏROV

Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti, Dizayn kafedrası, Bakı / Azərbaycan

ORCID NO: 0000-0001-5198-3279

ÖZET

Mərkəzi Asiya xalqlarının tarixi salnamələrində erkən orta əsrlər Türk dövrü və yaxud Türk dövlətlərinin yaranaraq təşəkkül tapdıqları bir dövr kimi qeyd edilir. İlk dəfə olaraq «Türk» adı qədim Çinin VI-cı əsrlərə aid edilən tarixi salnamələrində Çin imperiyasını sarsıtmağa qadir olan nizami döyüşçü birliklərini yaratmağa müvəffəq olmuş köçəri qəbilələrə şamil edilmişdir. Erkən orta əsrlərdə yaşamış və öz mədəniyyətlərini olduqca geniş ərazilərə yaymış türk xalqları qədim skiflərin, sakların və hunların maddi mənəvi ənənələrinin, incəsənətlərinin davamçıları idilər. Qədim türklər "heyvani üslubda" yaratdıqları dinamik və ekspressiv zoomorf kompozisiyalarda özlərinə məxsus olan qədim mifik təfəkkürlərini əks etdirməyə can atırdılar. Eramızın I-ci əsrində Avrasiyanın geniş düzənliklərində məskunlaşmış köçəri türk qəbilələrinin dekorativ tətbiqi incəsənətlərində «çöl ornamentalizmi» adlanan yeni bir üslub meydana gəlir. Hərbi yaraq əslahələrin üzəri, kəmər və at yüyənlərini bəzəyən detalların üzəri Uzaq Şərqdə buddist ikonoqrafiyasının təsiri ilə meydana gəlmiş mürəkkəb nəbati ornamental kompozisiyalarla və yaxud çox zaman lotos və «alovlanan mirvari» kimi Uzaq Şərq motivlərini əks etdirən təsvirlərlə bəzədilirdilər. Bir çox tədqiqatçılar orta əsrlərdə köçəri türk incəsənətində zoomorf kompozisiyaları əvəz edərək meydana gəlmiş nəbati ornamentlərin və buddist ikonoqrafiyalı antropomorf fiqurların prototiplərinin Şərqi Türküstanın freskalarında mövcud olduğunu qeyd edirlər. Qeyd etmək lazımdır ki, Şərqi Türküstanda Uyğur xaqanlığının tərkibində buddizmin təlimi olduqca böyük rəğbət qazanmışdı və maniçilik Uyğur xaqanlığında dövlət dini səviyyəsinə qədər yüksələ bilmişdi. Orta əsrlərdə türk xalqlarının maniçiliyə və yaxud buddizmə olan meylləri onların Mərkəzi Asiyada mərkəzləşmiş dövlət qurmağa can atmalarından irəli gəlirdi. Eyni zamanda orta əsrlərdə türk xalqlarının siyasi və ictimai həyatlarında baş verən bu yeniliklər qədim türk xalqlarına öz zəngin mifoloji dünya görüşlərini yeni, əlavə vasitələrlə ifadə edə bilmələrinə də kömək edirdi. Bürünc dövrünün dəmir dövrü ilə əvəz olunması, orta əsrlərdə hərbi yürüşlərin geniş vüsət alması və böyük məsafələrin qət edilməsində atlardan geniş istifadə edilməsi türklərdə həlak olmuş qəhrəman bahadırın – qəbilənin sitayiş etdiyi əcdadlar, atalar kultunun yaranıb, geniş yayılmasına təkan verdi.

Açar Sözlər: qədim türklər, Uyğur xaqanlığı, Mərkəzi Asiya, dəmir dövrü

ABSTRACT

In the historical chronicles of the peoples of Central Asia, the early Middle Ages are noted as the Turkic period or the period of the formation of the Turkic states. For the first time, the name "Turks" is found in the historical chronicles of Ancient China, dating back to the VI century BC to nomadic tribes who managed to create regular military formations capable of crushing the Chinese Empire. The Turkic peoples who lived in the early Middle Ages and spread their culture over quite vast territories were the successors of the material and spiritual traditions and art of the ancient Scythians, Saks and Huns. The ancient Turks sought to reflect their mythical worldviews in dynamic and expressive zoomorphic compositions created in the "animal style". In the 1st century AD, a new style called "steppe ornamentalism" emerged in the decorative and applied art of nomadic Turkic tribes inhabiting the vast steppes of Eurasia. The surfaces of weapons and armor, the surfaces of details adorning belts and horse harnesses, were decorated with complex floral ornamental compositions formed under the influence of Buddhist iconography in the Far East, or compositions often depicting Far Eastern motifs such as the

lotus and the "Flaming Pearl". Many researchers note that the prototypes of anthropomorphic figures with Buddhist iconography and floral ornaments that appeared in the Middle Ages to replace zoomorphic compositions in nomadic Turkic art are present on the frescoes of East Turkestan. It should also be noted that within the Uyghur Kaganate in East Turkestan, the teaching of Buddhism has received quite wide recognition, and Manichaeism has been able to rise to the level of the state religion in the Uyghur Kaganate. The tendency of the Turkic peoples to Manichaeism or Buddhism was due to their desire to create a centralized state in Central Asia. At the same time, these innovations in the political and social life of the Turkic peoples in the Middle Ages contributed to the fact that the ancient Turkic peoples were able to express their rich mythological worldview with new, additional means. The replacement of the Bronze Age by the Iron Age, the large scale of military campaigns and the widespread use of horses when overcoming long distances gave impetus to the emergence and widespread among the Turkic tribes of the cult of the steppe knight, the deceased hero –ancestor, who was worshipped.

Keywords: ancient Turks, Uyghur Kaganate, Central Asia, Iron Age

GİRİŞ

Erkən orta əsrlərdə Mərkəzi Asiyanın nəhəng ərazilərində məskunlaşmış qədim Türk xalqlarının məişətində, onların maddi və siyasi həyatlarında bir sıra mühüm yeniliklər meydana gəlir. Orta əsrlərdə qədim türklərin siyasi və dini görüşlərində nəzərə çarpan bir sıra dəyişikliklər onların maddi mədəniyyətlərində əks olunduğu kimi, türk xalqlarının incəsənətində də yeni bədii obrazların və incəsənət üslublarının yaranmasına da güclü təkan vermişdir.

Eramızın VI-cı əsrlərindən başlayaraq Mərkəzi Asiyanın geniş ərazilərində bir birinin ardınca bir neçə əzəmətli və böyük Türk xaqanlıqları meydana gəlir. Eramızın 552-ci illərində qədim Çinin tarixi salnamələrində Tuqyu adlandırılan Altay türkləri sonradan sərhədləri Orta Asiya çöllərindən tutmuş Şimali Qafqaza və Şimali Qaradənizin sahillərinə qədər olduqca nəhəng bir əraziləri əhatə edəcək ilk böyük Türk xaqanlığının əsasını qoyurlar. Yarandığı ilk dövrlərdən başlayaraq Türk xaqanlığı Çin, İran və Bizans kimi güclü dövlətlər ilə siyasi və mədəni əlaqələr qurmağa can atırdı. Bir çox tarixi mənbələrdə Türk xaqanlarının tacirlərə və ticarətə göstərdikləri xüsusi himayə və böyük rəğbətlərindən, Mərkəzi Asiyada Soqd tacirlərindən ibarət olan ticarət mərkəzlərininn və yaşayış məskənlərinin yaradılmasına can atmalarından bəhs edilir. Erkən orta əsrlərdə türklərin təşəbbüsü ilə qurulmuş bu cür xüsusi yaşayış məskənləri formasında inşa edilən ticarət mərkəzlərinin izlərinə Şərqi Türküstandan tutmuş Orta Asiya və Çinin qərb sərhədlərinə qədər olduqca geniş ərazilərdə rast gəlmək mümkündür. Türk xaqanlıqlarının dövründə bir çox türk xalqları köçəri təsərrüfatından ayrılaraq oturaq həyat tərzinə keçib sənətkarlıq və ticarətlə məşğul olmağa başlayırlar. Arxeoloji qazıntılar zamanı Orta Asiyanın ərazilərində yerləşmiş varlı və güclü Soqd şəhərlərinin bir çox hakimlərinin türk nəsilli olduqları aşkar edilmişdir. Bu dövrlərə aid edilən və arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş bir çox məişət qablarının, dini ayin məmulatlarının və heykələrin üzərində qədim türk yazılarının həkk edilməsi Türk Xaqanlığı dövründə yaşayan türklərin arasında çoxlu sayda savadlı insanların mövcud olduğuna aydın dəlalət edə bilər (Rıbakova, B.A. 1999: 14).

QƏDİM TÜRK İNCƏSƏNƏTİNDƏ ZOOMORF KOMPOZİSİYALARIN YARANMASINA VƏ ONLARIN İNKİŞAFINA TƏSİR ETMİŞ AMİLLƏR

Bir çox tədqiqatçıların fikrincə «heyvani üslubda» yaradılan zoomorf təsvirlər köçəri ovçuların mücərrəd təfəkkürlərinin təzahürü olaraq onların məişətləri ilə sıx bağlı olmuşdur. Ovçuluğun qədim köçəri türk xalqlarının əsas təsərrüfat sahəsini təşkil etdiyinə görə qədim türk incəsənətində zoomorf təsvirlər daima mərkəzi yerdə olaraq üstünlük təşkil etmişdir. Çox zaman zoomorf təsvirlər əşyaların üzərini bəzəyən ornamental kompozisiyalara və fantastik məxluqların obrazlarına transformasiya olunurdu. Qədim türk incəsənətində mövcud olan zoomorf təsvirlər onları yaradan türk xalqlarının mifoloji dünya görüşləri ilə sıx bağlı olaraq eyni zamanda ibtidai icma dövründə mövcud olan totemizmin və əcdadlar kultunun izlərinin əksi olmuşdur. Bu ilk növbədə qədim köçəri türk ovçularının onları əhatə edən canlı təbiətdən və təbiət qüvvələrindən asılılıqlarından və özlərini bu vəhşi təbiətin ayrılmaz bir hissəsi kimi hiss etmələrindən də meydana gəlirdi. Qədim türk incəsənətində mövcud olan bir çox zoomorf obrazlar məhz təbiət qüvvələrinin və həyat ilə ölümün dualistik başlanğıclarının sakral rəmzləri kimi də çıxış edirdilər. Təsadüfi deyildir ki, qədim türk incəsənətində zoomorf təsvirlər və

vəhşi, yırtıcı heyvanların döyüş və ov səhnələrini əks etdirən kompozisiyalar yalnız sakral ayin əşyalarını deyil, eyni zamanda döyüş silahlarının, məişət əşyalarının və geyimlərin üzərini də bəzəyirdilər. Bütün bu zoomorf kompozisiyalar özlərinin yerinə yetirdikləri bəzək funksiyaları ilə bərabər onlara şamil edilən qoruyucu rolunda da çıxış edirdilər. Digər tərəfdən qədim türk incəsənətində məhz güclü yırtıcı heyvanların və quşların təsvirlərinə üstün yer verilməsi köçəri döyüşçü cəmiyyətində mövcud olan ictimai idealların təzahürü idi. Öz gücünə güvənərək daima mübarizəyə hazır olan yırtıcı heyvanın amansız və əzəmətli obrazı, yırtıcıların döyüş və ov səhnələrini təsvir edən gərgin dinamikalı, ekspressiv kompozisiyalar hərbi demokratiya dövründə yaşayan köçəri cəmiyyətinin döyüşçülərinin zövqünü və mənəvi tələbatlarını daha dolğun ifadə edə bilirdi. Bir çox tədqiqatçılar türk xalqlarının dastanlarında zoomor obrazlardan olduqca zəngin istifadə edilməsinin səbəblərinin əsas köklərini bu xalqların əsrlərdən keçən tarixi və genetik yaddaşlarının nəsildən nəsilə qırılmadan, aramsız olaraq ötürülməsində görürlər. Qeyd etmək lazımdır ki, türk etnogenezi Mərkəzi Asiyanın nəhəng ərazilərində məskunlaşmış irandilli, protomonqol və türk dilli köçəri qəbilələri biləşdirən, onların arasında maddi və siyasi bağlar əmələ gətirə bilən əsas proseslərdən biri rolunda çıxış etmişdir. Əlbəttə ki, bu mürəkkəb proseslər Avrasiyanın geniş ərazilərində yerləşən bütün köçəri dünyasının incəsənətində oxşar bədii obrazların, üslub və motivlərin meydana gəlməsinə təkan verməyə bilməzdi. Qədim Qırğız xalqının yaratdığı «Manas» dastanında bahadırların yaraq əslahələrini, silahlarını və geyimlərini bəzəyən zoomorf obrazlar dastançı tərəfindən təsvir edilərkən bütün bunlar skif və sak "heyvani üslubuna" məxsus olan zoomorf təsvirləri göz önündə canlandırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, köçəri cəmiyyətinə heç bir zaman qapalı olmayaraq, bütün yenilikləri qəbul etməyə hazır olan canlı və dinamik inkişaf prosesləri xas olmuşdur. Bu isə öz növbəsində köçəri incəsənətində də sinkretik xüsusiyyətlərin doğulmasına təsir göstərməyə bilməzdi. Qədim türk xalqlarının incəsənətini tədqiq edərkən Çin, İran, Bizans kimi dövlətlərin incəsənətlərinin təsirini və konfusianlıq, maniçilik, daosizm və buddizm kimi fəlsəfi təlimlərin izlərini də sezmək mümkündür. Lakin qədim türklərin özlərinə məxsus olan olduqca qədim mifoloji fəlsəfi dünya görüşləri onların mədəniyyətlərində və incəsənətlərində özünü daima büruzə verir. Bunların arasında Günəşlə bağlı ayinləri, atalar-əcdadlar kultu ilə bağlı ayinləri, bütün türk xalqlarının pərəstiş etdiyi Səma (Tenqri) ruhunun kultu ilə bağlı ayinləri və Dağ kultu ayinləri ilə bağlı olan dörd əsas kosmoloji mifik ayini adlandırmaq olar. Aparılmış bir çox arxeoloju araştırmalar qədim türk kurqanlarının vahid bir quruluş sisteminə günəş-şəfəq sistemi ideyasına tabe olduqlarını sübut etmişdir. Altayda Pazırık kurqanından tapılmış və dünyanın ən qədim xalçalarından biri sayılan Pazırık xalçası qədim türklərin kosmoqonik dünya görüşlərini özündə əks etdirir. Bu xalça iki min il yarım yaşa malikdir. Onun ətrafında indiyə qədər qızğın mübahisələr davam edir. Xalçanın bütün kompozisiyası, elementlərinin ritmik təkrarlanması olduqca dəqiq və harmonikdir. Maralların, qrifonların və aramla gedən atlıların hərəkəti mərkəzi sahə ətrafında baş verir. Xalçanın kompozisiyasının bütün hərəkəti sonsuz təkrarlanma, sanki günəş sistemində mövcud olan dövr etmə fikrini ifadə edir. Fiqurların hərəkəti səkkizguşəli işarələrlə səpələnmiş statik mərkəzin ətrafında baş verir. Bütün bunlar sanki pilləvari spiralı əmələ gətirir. Müxtəlif istiqamətlərdə hərəkət edən xalça fiqurlarının ritmik təkrarlanması çərxi-fələyin fırlanması təəssüratını yaradır. Bu cür üsul ornamental kompozisiyanı-mandalı xatırladır. O, sanki kosmik sistemi özündə əks etdirərək kainatın hərəkət ritmini təkrarlayır (Barkova, L.L. 1998). Təsadüfi deyildir ki, qədim türk incəsənətində heyvani üslubda yaradılmış zoomorf kompozisiyaların əsas süjetini otyeyən heyvanın yırtıcı tərəfindən parçalanması səhnəsi təşkil edirdi. Qədim türk mifologiyasında və incəsənətində otyeyən heyvanlar işığın, dünya ağacının, həyat gücünün simvolik obrazı kimi çıxış edirdi, yırtıcı heyvanlar isə xtonik qüvvələrin –ölümün, zülmətin, xaosun rəmzi hesab edilirdi. Bir birlərinə zidd olan qüvvələri və dünyaları təmsil edən bu zoomor obrazların mübarizə səhnələrində qədim köçərilərə məxsus dualistik mifoloji şüurun kosmoqonik sistemi təzahür edirdi.

Bir çox tədqiqatçılar bu təsvirlərdə əsas həyat başlanğıclarını və hətta qadın və kişi başlanğıclarının simvolik obrazlarını da görürlər.

Günəş kultunun qədim türklər arasında geniş yayılmasının bir sübut kimi kəmərlərin, keramik məmulatların və bəzək əşyalarının ornamentlərində müxtəlif sadə və mürəkkəb quruluşlu spiralvari ornamentlərdən, meandır formalı spiral ornamentlərindən, svastikalardan, formaca araba çarxını xatırladan günəş diskləri kimi solyar simvollardan və qədim türk xalqlarında günəşi təmsil edən maral kimi zoomorf obrazlardan olduqca geniş istifadə edilməsini misal göstərmək olar. Maraqlıdır ki, bir çox

tədqiqatçıların mülahizələrinə görə spiralvari naxışlar Kür-Araz mədəniyyətinə qonşu olan Maykop mədəniyyətinə və qədim Azərbaycan ilə sıx mədəni əlaqələri olmuş İkiçayarası incəsənətinə də xas deyildir. Qeyd etmək lazımdır ki, qədim türklərdə atların dəfn ayinlərində artıq geniş istifadə edildikləri zamanlarda belə maral təsvirləri və fiqurları müxtəlif ayinlərdə öz sakral funksiyalarını hələ uzun müddət saxlayırdı. Kurqanlardan tapılan bir çox qəbir taxtlarının bəzədilməsində istifadə edilən zoomorf obrazların arasında maral və öküz fiqurlarından geniş istifadə olunurdu. Qədim Skiflərdə və Saklarda olduğu kimi Azərbaycanda məskunlaşmış qədim türk xalqlarının incəsənətində də maral təsvirli ritonlara, ayin zamanı işlədilən maral formalı zoomorf qablara, bürüncdən tökülmüş tək və yaxud cüt maral təsvirli heraldik kompozisiyaya malik məmulatlara çox tez-tez rast gəlinir. Buna misal olaraq Qarabağın Dolanlar kəndindən tapılmış, gövdələri bitişik olub stilizə edilmiş iki başlı maral heraldik kompozisiyasını nümunə kimi göstərmək olar. Bu cür kompozisiya quruluşuna daha çox skiflərin, hunların bəzək məmulatlarında və qədim Luristan bürünclərində rast gəlmək mümkündür. Azərbaycan ərazisində Xanlar kurqanında şam ağacından hazırlanmış, yarımçürümüş vəziyyətdə olan xizək və xizəyə qoşulmuş iki maral skeletləri aşkar edilmişdir. Tədqiqatçı F.Quliyev bu dəfn mədəniyyətinin Azərbaycanın tunc dövrü qəbir abidələrinə yad olduğu fikrini söyləyir. Lakin eyni zamanda tədqiqatçı Qaracaəmirli kurqanından tapılmış qab üzərində çəkilmiş arabaya qoşulmuş maral təsvirinin e.ə.II minillikdə Azərbaycan ərazisində cənazə arabası ilə bağlı dəfn ayinlərinin mövcud olmasının mümkünlüyünü də qeyd edir. Maral və cənazə arabası qədim türklərin mifoloji təfəkkürlərində insanın ruhunu axirət dünyasına çatdıracaq simvolik rolda çıxış edirdi (Quliyev, F.E. 2008: 149).

Təsadüfi deyildir ki, Altay skiflərinə məxsus Pazırık kurqanlarından tapılmış atlara taxılan maskalar çox zaman müxtəlif materiallardan hazırlanmış böyük, şaxəli maral buynuzları ilə bəzədilirdilər.

QƏDİM TÜRK İNCƏSƏNƏTİNDƏ ANTROPOMORF TƏSVİRLƏRİN VƏ KOMPOZİSİYALARIN SEMANTİKALARINDA QƏDİM TÜRK AYİNLƏRİNİN İZLƏRİ

Qədim Hunlar əcdadların ruhlarına, təbiət qüvvələrinə və elementlərinə sitayiş edirdilər. Bütün qədim Türk xalqlarında Səma və Yer xüsusi ehtirama və sitayiş əlamətlərinə malik idilər. Qeyd edək ki, bizə çatmış bir çox qədim Türk mifologiyasının nümunələri və dastanları məhz torpaq, yer, yurd, dövlət və əbədi Türk Eli anlamları ilə bağlıdır. Qədim Türklər, Skiflər və Hunlar özləri də onları əhatə edən ölüm və həyatın əbədi mübarizəsindən ibarət olan nəhəng burulğanın bir hissəsi idilər.

Hər nə qədər qəribə səslənsə də lakin qədim Çində Cou sülaləsinin hakimiyyətə gəlməsi ilə peyda olmuş «Səmavi mandat» və hökmdarın sakrallığı məfhumlarını qədim Hun cəmiyyətində də aydın müşahidə etmək mümkündür. Çin imperatorları kimi qədim Hun şanyuyları da yalnız köçəri döyüşçülərin başçıları deyil, eyni zamanda idarə etdikləri cəmiyyətin baş kahini vəzifəsində də çıxış edirdilər. Şanyuy Səmanın yerdəki təmsilçisi sayılırdı və Səmanın xeyir duasını köçəri cəmiyyətinə çatdıra biləcək, insanlar ilə səma və təbiət qüvvələri arasında əlaqə yarada biləcək yeganə bir vasitəçi hesab edilirdi. Təsadüfi deyil ki, böyük quraqlıqlar və yaxud köçərilərin təsərrüfatlarına zərbə vuran böyük təbiət fəlakətləri zamanı Hun şanyuyları Səmanın xeyir duasını və öz səmavi sakrallıqlarını itirmiş hesab edilərək hakimiyyətdən məhrum edilirdilər.

Qədim Türk cəmiyyətində Əbədi El uğrunda ölüm ən şərəfli əməl hesab edilirdi. Bir çox qədim Türk incəsənəti nümunələri məhz süvari döyüşçü kultu ilə sıx bağlı olan məmulatlar və təsvirlərdən ibarətdir. Qədim Türklərin yaratdıqları qaya üstü təsvirlər-petroqliflərdə zoomorf fiqurlarla yanaşı çoxlu sayda rast gəlinən süvari cəngavərlərin təsvirləri də mövcuddur. Bunların arasında ən maraqlı kompozisiyalardan biri Monqolustanın Xar Xad dağlarının üzərində aşkar edilmiş yürüşə çıxmış ağır zirehli süvari dəstəsinin təsvirləridir. Atları və özləri ağır zirehlərlə örtülmüş, əllərində uzun nizələr tutmuş qədim Türk süvari cəngavərlərinin qaya üstü təsvirlərinə daha çox erkən orta əsrlərdə rast gəlinir. Lakin qədim Skif və Hun torevtikasında da bahadır döyüşləri və antropomorf fiqurlu ov səhnələri təsvir edilən kompozisiyalar olduqca çoxdur. Buna misal olaraq bizim e.ə. III-I əsrlərə aid edilən bürünc lövhəcikləri aid etmək mümkündür. Hun ustasının bürünc lövhə üzərində yaratdığı bir kompozisiyanın mərkəzi hissəsində atlarından enərək amansız mübarizədə bir birlərinə sarılaraq güləşən bahadırlar təsvir edilir. Hər iki yan tərəflərdə üz üzə simmetrik yerləşdirilmiş atlar arxalarındakı ağacların şaxəli budaqları və yarpaqları ilə sanki haşiyələnərək kompozisiyanı tamamlayıb ona bütövlük hissi bəxş edir. Eyni zamanda sakit, statik bir vəziyyətdə təsvir edilmiş bu at fiqurları bir birlərinə gərgin bir vəziyyətdə

sarılaraq güləşən bahadırların təsvirləri ilə kontrast təşkil edərək kompozisiyaya məxsus dinamizm hissini daha da artırırlar.

Bir çox tədqiqatçıların fikirlərinə görə qədim skiflərin yaratdıqları bəsit formalı antropomorf daş fiqurlar Qədim Türk maral daşları kimi üç hissəyə ayrılmış mifik kainatın vahid bir mərkəzi oxda simvolik olaraq birləşməsinə işarə edirdi. Sonralar qəbilə başçılarının və hərbi sərkərdələrin cəmiyyətdə tutduqları sakral mövqelərinin artması ilə əlaqədar olaraq bu daş sütunların antropomorf xüsusiyyətləri getdikcə daha da güclü inkişaf edirdi.

Bəzi alimlərin mülahizələrinə görə qədim skif antropomorf fiqurları qəbiləni qoruyan və ona xeyir bərəkət verən döyüşçü qəhrəmanın, qəbilə əcdadının kosmik obrazının təcəssümü idi.

Buna misal olaraq e.ə. III minilliyin ortalarına aid edilən və Kernosov bütü adlanan antropomorf daş stelanı – sütunu nümunə gətirmək olar. Quru sxematik həllinə baxmayaraq bu heykəl proporsiyalarının ahəngdarlığı, forma xəttlərinin plastik axıcılığı və üzərində çoxlu informativ simvolikaya məxsus zəngin təsvirləri ilə tədqiqatçıların nəzərini cəlb edir. Heykəl ciddi və asketik sifət cizgilərinə malikdir. Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə bu qədim heykəlin yan tinlərinin üzərində dünyanın yaradılması və məskunlaşmasına dair mifik səhnələrdən ibarət kompozisiyalar və ayrıca rəsmlər təsvir edilib. Bütün bunlardan əlavə olaraq bu heykəldə zoomorf cizgilər də sezilir. Heykəlin arxasında quyruğa bənzər relyef təsvir və üzərində çoxlu öküz rəsmləri vardır. Bəzi tədqiqatçılar bu cür tipli qədim skif heykəllərində bütün skiflərin mifik əcdadı sayılan ilk «skif Adamı» - Tarqitayın simvolik obrazının təsvirini görürlər.

Bir çox Qərb və Rus alimləri qədim skif antropomorf fiqurlarının köklərini iran dilli hind avropa xalqlarının mədəniyyətləri ilə bağlamağa çalışırlar. Lakin qeyd olunmalıdır ki, iran dilli hind avropa xalqlarının incəsənətində qədim skif heykəllərinə yaxın bir dənə də olsa analogiya tapılmamışdır. Bundan başqa isə biz Qədim Türk daş antropomorf fiqurlarının daşıdıqları simvolik mənanı eyni ilə Qədim Türk torevtikasının nümunələrində də müşahidə edə bilərik.

Bir çox tədqiqatçılar Qədim Türk antropomorf fiqurlarının inkişaf mərhələlərinin bu ardıcıllıqda qurulduqlarını qeyd edir: Taqar mədəniyyətinə məxsus maral daşları, üzərilərində insan cizgilərini xatırladan təsvirlər olan maral daşları, Taştık mədəniyyətinə məxsus və qəbir ayinləri ilə bağlı olan insan büstləri və maskaları, qədim skiflərin mifoloji əcdadlarını, qəhrəmanlarını əks etdirən antropomorf daş sütunlar və heykəllər, erkən orta əsrlərdə qəbir üstü ayinlərlə bağlı olaraq yaradılmış antropomorf daş sütunlar və daş heykəllər – balballar. Bütün bunlar sübut edir ki, Qədim Türklərin yaratdıqları bu antropomorf daş fiqurlar yalnız onlara məxsus inkişaf mərhələlərinə, əsrlərlə davam edən təsvir ənənənələrinə, semantikaya malik olaraq eyni etnik köklərə işarə edən gizli bir koddur.

Bu heykəllərin bir çoxunda bir əlini qılınc dəstəyinin üzərinə qoyaraq digərində cam və ya badə tutmuş döyüşçülər təsvir edilib. Qeyd etmək lazımdır ki, Qədim Türk ustaları sadə səthi heykəllərlə yanaşı böyük bədii ifadə gücünə malik olan həcmi heykəllər də yaradıblar. Bu heykəllərin sadə sifət cizgilərinə çox qəribə bir sakitlik, məğrurluq ifadəsi xasdır. Bunlar nə zamansa real mövcud olmuş məğrur, hökmlü və döyüşkən ruhlu insanların daş portretləridir. Bəzi heykəllərin üz cizgilərindəki qıyıq gözlərin, almacıqlı yanaqların, nazik dodaqların və bığların dəqiq işlənilməsi bu heykəllərin hansısa konkret şəxslərin portret təsvirləri olduqları haqqında ciddi mülahizələrə də yer verir.

Qeyd etməliyik ki, daş heykəllərə məxsus aksessuarlar – baş geyimləri, sırğalar, üzərilərində silah asılmış bəzəkli lövhəciklərdən ibarət kəmərlər və bir çox başqa detallar etnoqrafik dəqiqliyə məxsusdurlar və onların tədqiqi orta əsrlərdə yaşamış türk xalqlarının mədəniyyət və məişətlərinin öyrənilməsinə olduqca böyük köməklik göstərə bilər. Daş abidələrdə əks edilmiş əşyaların təsvirləri orta əsr kurqanlarından tapılmış bir çox arxeoloji predmetlərin görünüşünün və istifadəsinin daha düzgün müəyyənləşdirilməsinə imkan verir.

Çox zaman rəssam simvolikaya daha çox önəm verərək fiquru sadələşdirərək hətta qrotesk səviyyəsinə də çatdıra bilərdi. Məsələn şişman bədənə malik fiqurlar əslində təsvir edilən şəxsin varlı və yüksək təbəqəyə məxsus olduğuna rəmzi bir işarə idi. Bəzən fiqurların üzərində simvolik mənaya malik olan badə və qılıncın təsvir edilməməsi əllərin də ümumi kompozisiyadan artıq bir element kimi çıxarılmasına gətirirdi. Lakin bu heykəllərə məxsus bir qədər quru sxematikliyə baxmayaraq onlar Taştık mədəniyyətinə məxsus olan və realistik üslubda hazırlanmış insan maskalarından daha canlı

təəssürat yaradır. Qəbir ayinləri ilə bağlı bu maskalarda təsvir olunan şəxsin daxili aləminin açıqlanmasına can atılmır. Onlarda həyat sönmüşdür və onlar yalnız ölmüş insanların üz cizgilərini təkrarlayırlar. Qədim rəssamlar bu maskaların alınlarında spirala bənzər naxışlar, yanaqlarında qırmızı rəngli ləkələr çəkərək formanın plastik ifadəsini daha da artırırdılar, lakin maskanın açıq rəngə boyanması onu daha da cansız göstərir.

Tədqiqatçı A.N.Bernştam daş heykəllərin yaranma mərkəzi kimi Qədim Qırğızların məskunlaşdıqları Minusinsk ərazisini göstərir: «Məhz burada biz bürünc dövrünə məxsus stelaların (yazılı daş plitələrin) ən qədim nümunələrinə rast gəlirik və bu ənənə o ərazidə aramsız olaraq inkişaf etmişdir»(Şer, Y.A. 1966: 140). Tədqiqatçı L.R.Kızlasov qədim türk heykəllərini Taştık mədəniyyətinə məxsus dəfn maskaları ilə əlaqələndirir. O, belə bir mülahizəni irəli sürür: « Çox maraqlı bir genetik sıra yaranır: taştık qəbir maskaları – duran maskalar - əllər və qabla təsvir edilmiş büstlər (Kizi – tas tipli) - əllərində qab tutmuş türk daş heykəlləri. Beləliklə heç şübhə qalmır ki, VI-VIII və bundan sonraki əsrlərdə yaradılmış daş heykəllərin rüşeymi Taştık dövrünə təsadüf edir. Maraqlıdır ki, onların yaranma mərkəzi dağlıq Altay – Sayan və Xakas – Minusinsk ərazisidir»(Kızlasov, L.R. 1960: 198). Bəzi tədqiqatçılar skif dövrünə aid edilən heykəllərin qəbir ayinləri ilə bağlı olduğuna dair mülahizələr yürüdürlər. «Güman ki, Skif – Sarmat dövrünə aid edilən bütün bu antropomorf təsvirlər daha qədim heykəllərlə analogiyalarına görə ölülər kultuna-qəbir ayinlərinə aid edilməlidir. Belə qənaətə gəlmək olar ki, bunlar qəbir üzərində yerləşdirilən və ölmüş insanları əks etdirən təsvirlərdir» (Melyukova, A.İ. 1958: 125-128).

Əlbəttə ki, orta əsrlər türk monumental heykəltaraşlığının təsvir kanonlarının yaranmasına bir sıra amillər təsir edib. Bürünc dövrünün dəmir dövrü ilə əvəz olunması, atlardan böyük məsafələrin qət edilməsində geniş istifadə olunması və yeni təsərrüfat mədəniyyətinin – nomadçılığın meydana gəlməsi qəbilələrin sosial – iqtisadi həyatlarının yeni dəyişikliklərə uğramasına gətirib çıxardı. Hərbi yürüşlərin geniş vüsət alması köçəri türklərin sırasında hərbi zadəgan təbəqələrinin formalaşmasına təkan verdi. Qəbilə içində cəngavər döyüşçünün – atlı hərbiçinin sosial nüfuzu daha da artmağa başlayır. Heç təsadüfi deyil ki, bu dövrlərin qaya üstü rəsmlərində, petroqliflərdə, tamğa işarələrində, torevtika məmulatlarında daha çox atlı cəngavər obrazına rast gəlinir. Bu obrazlar hərbi demokratiya şəraitində yaşayan qədim türklərdə yeni bir kultun – həlak olmuş qəhrəman – bahadırın – qəbilənin sitayiş etdiyi əcdadlar – atalar kultunun yaranıb, geniş yayılmasına təkan verdi.

Tədqiqatçı A.İ.Melyukova belə bir mülahizə söyləyir: «bütün salamat qalmış qədim skif heykəllərində riton və kəmərdən asılmış silahın təsvirinə mühüm önəm verilir. Bunların arasında mərkəzi yerdə qılıncın təsviri durur» (Melyukova, A.İ. 1958: 125-128). Bütün bu deyilənlər isə sözsüz və analoji olaraq türk heykəllərinə aiddir. Təəssüf ki, qədim türk heykəltaraşlığının nümunələrinin yalnız cüzi bir hissəsi bizim dövrümüzə çatmışdır. Çox güman ki, qədim və orta əsr türk heykəltaraşları zamanımıza çatmayaraq müharibələrin alovlarında məhv olmuş ağac heykəllər də düzəltmişdilər. Bir məqam da bir çox tədqiqatçılarda maraq oyadır. Belə ki, Altay, Tuva və Monqolustan ərazilərindən tapılan bir çox heykəllərin materialları əhəng daşından və ağ mərmərdən ibarətdir. Bu heykəllərin üzərindəki təsvirlər demək olar ki, heç nəzərə çarpmayaraq daşın ağ fonunda itir. Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə bu tip heykəllərdəki geyimlər və aksessuar detalları ustalıqla müxtəlif rənglərə boyanırdı. Qədim Türklər müxtəlif materiallardan olan bəzək əşyalarının üzərilərinin nazik qızıl və gümüş təbəqə - folqa ilə örtülmə texnikasının mahir ustaları idilər. Bəlkə də bu texnikadan daş heykəllərin hər hansı bir aksessuarlarının bəzədilməsində də istifadə edilə bilərdi. XII əsrin axırlarında heykəllərin işlənilmə texnikasında nəzərə çarpacaq dərəcədə sadələşdirilmə və primitivləşdirilmə prosesi baş verir. Heykəllərin arxa hissələri dekorlaşdırılmır, geyimlərin və saç düzümlərinin detalları işlənilmir, çox zaman hətta heykəllərin üzlərində sifət cizgiləri verilmədən hamar olaraq qalır. Nadir hallarda olsa da bəzən heykəllərin dərin ornament cızıqlarında qara və ya qırmızı rəng izlərinə rast gəlmək mümkündür. Çox güman ki, bu dövrün heykəllərində bəzi detallar və üz cizgiləri boyalarla çəkilirdi. Yaxşı cilallanmış hamar səth üzərində daha böyük ifadə gücünə malik mürəkkəb və zərif rəsmlər çəkilə bilərdi.

VI-VII-ci əsrlərdə daş heykəllərin yayıldığı ilkin ərazilərə Altay, Tuva, Monqolustan və onlara yaxın ərazilər aid edilir. Ən erkən qəbir üstü daş heykəllər yalnız kişi təsvirlərindən ibarət olub. Çox zaman ayinlər heykəlin önündə daş çəpərlərlə əhatələnmiş meydançada keçirilirdi. Daş heykəl sanki şərəfinə ayin ziyafəti keçirdilən əcdadı və yaxud vəfat etmiş insanı təmsil edirdi. Maraqlıdır ki, kobud və sxematik cızılmış sifət cizgilərinə, çətinliklə seziləcək antropomorf quruluşa malik bu daş plitələr ilə

canlı bir insanla rəftar edildiyi kimi davranılırdı. Onları simvolik olaraq yedirdir, içirdir və məhrumun paltarlarını və silahlarını üstlərinə geyindirirdilər. Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə heykəllərə bu cür sitayiş yalnız vəfat etmiş insanın yaxın qohumlarə tərəfindən icra olunurdu. Güman ki, heykəlin hansısa konkret şəxsin əvəz edicisi rolunda çıxış etməsi Qərbi Sibir türklərinə məxsus primitiv bir mifoloji simvolizmin izləri idi. Bununla da bu dövrə aid edilən bir çox heykəllərin primitiv sadəliyi açıqlana bilər. Yadımıza salaq ki, daş balballar qədim türklərdə heykəl kimi yox yalnız insanları əvəz edən simvollar kimi qəbul edilirdi. X-cu əsr səyahətçisi İbn Fadlan öz tarixi əsərlərində belə qeyd edir: «Quzlar ölmüş döyüşçünün öldürdüyü qədər ağacdan heykəllər yonurlar və bunları onun qəbrinin üzərində qoyaraq deyirlər: Budur onun nökərləri. Bunlar ona cənnətdə qulluq edəcəklər».

Onu da qeyd etməliyik ki, qədim türklərdə heykəl anlamı mövcud olmayıb. Bunu rəsm, oyma, təsvir, şəkil anlayışları əvəz edirdi. Qədim türklərin dəfn ayinlərinin əsas elementlərindən birini daşdan və yaxud ağacdan yonulmuş qəbir üstü antropomorf heykəlin ucaldılması təşkil edirdi. Bu heykəllər dəfn ayinlərində simvolik məna daşıdıqlarına görə onların dəfn edilən şəxslərin portret cizgilərini özlərində əks etdirmələrinə böyük önəm verilmirdi. Çox zaman kobud işlənilmiş antropomorf formalı və ya uzunsov monolit daş plitələr də insan fiqurunu simvolik olaraq təmsil edirdi. Bəzi tədqiqatçıların mülahizələrinə görə bu cür bəsit formalı hamar cilallanmış daşlar üzərində üzün cizgiləri, kəmər, silah və digər aksessuarlar boyalar vasitəsi ilə də təsvir edilə bilərdi. Eyni zamanda dəfn edilən şəxsin geyimi və silahları bu cür daş sütunlara geydirilib, taxılaraq onun ailə və yaxınlarının təsəvvürlərində mərhumun simvolik obrazını yaratmalı idi.

Ucsuz bucaqsız çöllərin sərt küləklərinə qarşı sinə gərərək əbədi durmağa məhkum edilmiş bu heykəllər ağır və möhkəm olmalı idilər. Eyni zmanda sonsuz açıq məkanda yerləşdirilən bu daş heykəllərə məxsus bəsitlik və sxematiklik onlara monumentallıq görünüşü bəxş edirdi. Təsadüfi deyil ki, erkən orta əsrlərə məxsus «ayaq üstə durmuş» qıpçaq heykəlləri sxematik üz cizgilərinə malik daş sütunu xatırladırdılar. Halbu ki, həmin dövrlərdə meydana gəlmiş «oturmuş» heykəllərdə daha çox realistikliyə meyl hiss olunur. Bəzi tədqiqatçıların fikirlərinə görə «ayaq üstə durmuş» heykəllər «oturmuş» heykəllərdən daha erkən yaranıb. Belə ki, «oturmuş» heykəllərin plastik həllərində nəzərə çarpacaq dəyişikliklər müşahidə olunur. Heykəlin bədən üzvlərinin – başının, əllərinin, qarnının, ayaqlarının həcmi formaları hiss etdirilir. Heykəllər qədim daş abidələrdən fərqli olaraq yalnız frontal deyil, yan və arxa görünüş aspektlərinə malik olurlar. Heykəllərin üzərində qravirləmə texnikasından bəzəklərin və silahların mürəkkəb detallarının işlənilməsində istifadə edərək formaları daha da üzə çıxardırlar. Həcmlər ahəngdarlıqla bir birlərinə keçərək mürəkkəb konfiqurasiyalı formalar yaradır. Heykəllərdə həcmlərin və xəttlərin ritmikası əmələ gəlir. Qadın fiqurlarının baş geyimlərində, boyunbağılarında, birləşdirilmiş əllərin və qarınlarının təsvirlərində daha çox yumşaq, plastik xəttlərdən istifadə olunur.

VII-X əsrlərdən başlayaraq daş heykəllərdə daha çox realizmə can atıldığını müşahidə etmək olar. Çöllərin silahlı cəngavərlərinin daş təsvirləri ilə yanaşı yeni tip daş heykəllər meydana gəlir. Daşdan yonulmuş bu insan fiqurları oturmuş vəziyyətdə, silahsız və mülkü geyimdə təsvir edilirdilər. Bir çox tədqiqatçıların mülahizələrinə görə bu heykəllər Türk xaqanına yaxın olan zadəganların təsvirləri idi. Bu heykəllər Qədim Türk cəmiyyətinin həyatında artıq yeni bir mərhələnin başlandığına işarədir. Böyük ərailəri zəbt edərək nəhəg bir dövlətə çevrilmiş Türk Xaqanlığında dövlət qulluqçularına ehtiyac oyanmışdı. Bu dövlət qulluqçularının türk zadəganlarından ibarət olduqlarına bu heykəllərin üzərində qədim türk süngü əlifbası ilə yazılmış yazılar sübut edir. IX-cu əsrə aid edilən bu növ heykəllərin birində məhrumun adının Əzqene olduğu və onun Türkəş dövlətinin amirlərindən biri olduğunu açıqlayan yazılara rast gəlinir. Tədqiqatçı B.A.Rıbakova arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış bir çox məişət qablarının üzərində qədim türk əlifbası ilə yazılmış yazıların olmasını qədim türklərin arasında çoxlu savadlı insanların mövcud olduğunun sübutu kimi qəbul edir (Rıbakova, B.A. 1999: 2-14).

Bir çox daş heykəllərin və qəbir üstü daş plitələrin üzərində süngü əlifbası ilə həkk edilmiş yazılar-epitafiyalar Türk Xaqanlığı dövründə türklərin arasında savadlı insanların getdikcə çoxalmasına dəlalət edir. Əgər ilk dövrlərdə bu yazılar yalnız xaqanların və ən yüksək əyanların qəbir üstü abidələrində rast gəlinirdisə sonralar bu daha da geniş vüsət almağa başlayır. Hətta öldürülmüş düşmənləri təmsil edən sadə daş balbalların üzərində də onların adlarını və cəmiyyətdəki mövqelərini açıqlayan yazılara rast gəlmək mümkündür.

Türk xaqanlığının inkişaf etdiyi dövrlərdə daş heykəllərin təsvir elementlərində bəzi dəyişiklikləri asanlıqla müşahidə etmək mümkündür. Əgər cəngavər bahadırları təmsil edən daş fiqurlar sağ əllərində məhz içgi üçün nəzərdə tutulmuş badə və yaxud cam ilə təsvir edilirdilərsə, artıq sonralar daş heykəllər hər iki əlləri ilə dini ayinlərdə istifadə edilən qab tutmuş bir vəziyyətdə təsvir olunurdular.

Qədim türklərin arasında Tenqriçiliyin geniş vüsət alması daş heykəllərin təsvir simvolikasına da təsir etmişdir. Bu zaman yonulmuş daş insan fiqurlarının əllərində badə və dini qabları Tenqriçilikdə insanın ruhunu təmsil edən quş təsvirləri əvəz edirdi.

Bütün bunlar Qədim Türklərin artıq hərbi demokratiya cəmiyyətindən keçib müxtəlif sinfi təbəqələrdən ibarət olan dövlət mərhələsinə qədəm qoymalarına dəlalət edə bilər. Əlbəttə ki, bizim müasir dövrümüzə Qədim Türk xalqlarının heykəltəraşlıq nümunəlirinin yalnız cüzi bir hissəsi gəlib çatmışdır. Lakin hətta bunlar da Qədim Türklərin tarixlərinin, dünya görüşlərinin, mənəvi mədəniyyətlərinin tədqiqində əvəzsiz rol oynayırlar.

Qədim Türklərin monumental heykəltəraşlıq nümunələrinə Çindən tutmuş Qafqaza və Avropaya qədər geniş ərazilərdə rast gəlinir. Bu daş bahadırlar sanki Türk dövrünün şanlı zəfərlərinin, yürüşlərinin və sarsıdıcı məğlubiyyətlərinin canlı şahidləri idilər. Eyni zamanda bu daş heykəllər nəhəng əraziləri zəbt edən Türk Xaqanlığının sərhəd işarələri rolunda da çıxış edirdilər. Qədim Türk «heyvani üslubu» kimi orta əsrlər türk monumental heykəltəraşlığı da onu yaradan xalqların eyni etnik köklərə malik olduqlarına işarə edən simvolik bir koddur.

UZAQ ŞƏRQDƏ UYĞUR TÜRKLƏRİNİN İNCƏSƏNƏTLƏRİNİN İZLƏRİ. QƏDİM ÇİN MƏDƏNİYYƏTİNİN QƏDİM TÜRK DÜNYASI İLƏ ƏLAQƏLƏRİ

Mərkəzi Asiya ərazisində əhalinin sayca ən böyük qrupunu türk xalqları –uyğurlar təşkil edib. Uyğurlar zəngin incəsənət irsinə, güclü iqtisadi və hərbi qüvvəyə malik idilər. Deyilənlərdən əlavə olaraq xüsusilə qeyd edilməlidir ki, uyğurlar çox bacarıqlı və olduqca müdrik bir dövlət xadimləri idilər.

Uyğurların qurduqları xaqanlıq Şərq ilə Qərbin qədim ticarət yolları üzərində yerləşirdi. Uyğur dövləti öz geniş sərhədlərində Yunan-Roma sivilizasiyasını və qədim Çin mədəniyyətini birləşdirirdi. Sənətkarlığın, ticarətin çiçəklənməsi, mədəniyyətlər arası mübadilələrin baş verməsi Uyğur dövlətinin daxilində müxtəlif dinlərə, dillərə, millətlərə qarşı ehtiram hisslərini aşılayırdı. Uyğurların mədəniyyəti və incəsənəti yalnız irsi və ənənəvi mədəniyyət üzərində deyil, eyni zamanda digər mədəniyyətlər ilə qarşılıqlı mübadilələrin təsiri altında formalaşırdı. Uyğur dövlətinin əraziləri zəngin təbii resurslara, unikal ətraf mühitə və özünəməxsus olan xüsusi iqlimə malik olmuşdur. Quru iqliminə görə bu ərazidə ucaldılmış çoxlu sayda məqbərələr, qədim qəbirlər, mumiyalar, petroqliflər, qədim şəhərlərin qalıqları, buddist mağaraları, qədim türk xalqlarının kurqanlar altında gizlədilmiş tarixi abidələri və incəsənət nümunələri bizim müasir dövrümüzə gəlib çata bilmişdir.

Qədim çinin tarixi mənbələrində bu torpaqlar Qərb bölgələri və yaxud Qərb torpaqları adlandırılır. Qeyri Çin mənbələri bu ərazini Şərqi Türküstan, Çin Türküstanı adlandırırlar. Türk orta əsr sələnamələrində isə bu torpaqlar Uyğur Eli adlanır. Uyğurlar qədim İpək yolu boyunca və qədim Çinin tarixində silinməz bir iz qoya biliblər. Uyğurlar digər köçəri türk xalqlarından daha erkən olaraq böyük şəhərlər salaraq oturaq həyat tərzinə keçmişlər. Tədqiqatlar sübut edir ki, şəhər həyatını yaşayan uyğurlar daha çox buddist və maniçiliyin mürəkkəb təlimlərinə meylli idilər. Orta əsrlərdə buddizm təliminin uyğur mədəniyyətinin özünəməxsus inkişafına olan təsiri olduqca güclü idi. Orta əsrlərdə yaradılmış uyğur ədəbiyyatının çox hissəsini qeyri türk dillərindən buddist dini yazılarının uyğur dilinə tərcümələrindən ibarətdir. Yaratdıqları zəngin təsviri incəsənət nümunələrində uyğurlar buddist incəsənətinin bədii ənənələrindən geniş istifadə edirdilər. Uyğurların yazı nümunələri həm Şərqdə həm də Qərbdə geniş yayılmışdı. Uyğur türklərinin yaratdıqları monumental divar boyakarlığı nümunələri, onların incəsənət kanonları və mədəniyyətləri Mərkəzi Asiya xalqlarının tarixində ən parlaq səhifələrdən birini təşkil edir.

X-cu əsrdə çinin Sun sülaləsinin səfiri qədim İdikut uyğurlarının ərazisinə gəlir. O, Uyğur türklərinin yaratdıqları bu dövlətin yüksək səviyyəsinə heyran qalır. Uyğurların hakimiyyəti dövründə Kuçarda yüzdən çox buddist məbədləri mövcud idi. Turfan (Turpan) şəhərində əllidən çox buddist məbədləri və möhtəşəm kitabxanalar mövcud idi. Tarixi mənbələrdə qeyd edilir ki, orta əsrlərdə Uyğur dövlətində

əhalinin kasıb hissəsinin təminatına xidmət edən xüsusi sosial proqramların yerinə yetirilməsinə böyük önəm verilirdi.

Uyğur türklərinin incəsənəti onların yaratdıqları dövlətin sərhədlərindən daha geniş ərazilərə yayılaraq Mərkəzi Asiya xalqlarının mədəniyyətinə və incəsənətinə olduqca böyük təsir göstərmişdir. Uyğurlar onların mədəniyyətlərinin sinkretik xüsusiyyətlərə malik olmasına baxmayaraq onlara məxsus olan identikliklikliklərini incəsənət və ədəbiyyatlarında saxlayaraq inkişaf etdirməyə müyəssər ola bilmişdilər. Onlar həmçinin özlərinə məxsus ornament sistemini yaradaraq dekorativ tətbiqi sənətdə də öz incəsənət üslublarını yaratmışdılar. Uyğur dövlətinin məhşur buddist mərkəzlərindən biri Bezeklik məbədidir. Bu möhtəşəm məbəd komplesi bir neçə mağaralardan ibarət olmuşdur. Hal hazırda dövrümüzə gəlib çatmış səksən üç mağaralardan qırxının üzərində monumental divar boyakarlığı rəsmləri ilə bəzədilmələri aşkar edilmişdir. Yaradılmış bu zərif və gözəl divar rəsmlərinin çox hissəsi Uyğur türklərinin yaratdıqları İdikut xaqanlığının qızıl dövrlərinə aid edilir. Bezeklik məbədinin divar rəsmləri Duanxuandakı qədim min budda mağara rəsmlərini yada salır. Çin boyakarlığına xas olan rənglərin parlaqlığı və təsvir edilən fiqurların rəsm kompozisiyasında dəqiq yerləşdirilməsi türk incəsənətinin özünə məxsus üslubu ilə uzlaşaraq tamamlanır. Bu divar rəsmlərinin əsas mərkəzi obrazlarını Budda Qautama və onun ardıcıllarının xüsusi buddist təsviri kanonlarına uyğun olaraq çəkilmiş surətləri təşkil edir. Bəzi freskalarda dini mövzuya aid edilməsinə baxmayaraq sadə insanların olduqca canlı təsvirlərinə də rast gəlinir. Belə freskaların birində Buddaya hədiyyələr gətirən tacirlər təsvir edilir. Digərlər bir neçə freskalarda isə qədim şəhərlərin küçələri və sakinləri təsvir eilib. Məbədin divarlarında qədim Çin, Uyğur və digər dillərdə yazılarada rast gəlmək mümkündür. Bu yazılar qədim Uyğur türklərinin Mərkəzi Asiyanın ərazilərində yaratdıqları möhtəşəm mədəniyyətlərinin tədqiq edilməsi üçün əvəzsiz informasiya mənbəyi rolunda çıxış edirlər.

VII-VIII-cı ərlərdə Uyğur türklərinin dövləti Çinin Tan sülaləsi ilə sıx siyasi və mədəni əlaqələrə malik idi. Bu dövrlərdə Uyğur məbədlərini bəzəyən divar rəsmləri Çinin Tan boyakarlığı ənənələrini yada salırdı, lakin təsvirlərin obrazları yerli Uyğur mədəniyyətinin ənənələri ilə zəngin idi. Təsadüfi deyildir ki, bunun nəticəsi olaraq Turfanda sonradan bir çox Şərq xalqlarının incəsənətinə olduqca güclü təsir göstərəcək yeni estetik ideallar yaradılaraq inkişaf etdirilirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Uyğur türklərinin yaratdıqları boyakarlıq nümunələrində portret janrı da mövcud idi. Uyğur məbədlərinin divarlarında məbədlərə hədiyyələr və ianələr bəxş edən zadəganların və varlı tacirlərin böyük ustalıqla çəkilmiş portret təsvirlərinə də rast gəlinir. Maraqlıdır ki, bu portretlərdə rəssamlar insanların individual cizgilərini deyil onların ümumiləşdirilmiş obrazlarını yaradırdılar. Təsvirlərdə diqqət daha çox təsvir edilənin yaşının, peşəsinin və cəmiyyətdə tutduğu mövqeyinin dəqiq açıqlanmasına yönəldilirdi. Lakin dini ideologiyaya aid olmayan bir neçə divar rəsmlərində bizim dövrümüzə gəlib çatmışdır. Bu rəsmlər Turfan hökmdarının sarayının divarlarını bəzəyirdilər. Təsvir edilən kompozisiyalarda əllərində qızıl qablar tutmuş saqilər, saray qulluqçuları və bir qrup musiqiçilər təsvir edilmişdir. Təsvir olunmuş personajların çoxu bahalı və zəngin Çin geyimlərində təsvir olunmuşdur.

E.ə. II-ci əsrdə Çinin Xan sülaləsi Şərqi Türküstan ərazilərinin zəbt edilməsinə güclü səy göstərirdi. Buna olan əsas səbəblərdən birini bu ərazidə artıq böyük tarixi inkişaf yolunu keçmiş, zəngin maddi və mədəni sərvətlərə malik olan dövlətlərin mövcud olduğu təşkil edirdi. Şərqi Türküstanın ərazilərində bir neçə təsərrüfat sistemlərinin – şəhər, əkinçilik və köçəri maldarlıq təsərrüfatlarının mümkün olması bu bölgəyə olan marağın Çinin Tan sülaləsi dövründə də azalmadığına təsir göstərirdi. Bütün hərbi toqquşmalara və siyasi konfliktlərə baxmayaraq qədim Çinin mənəvi mədəniyyətinin Şərqi Türküstanın ərazilərinə təsiri olduqca böyük idi. Eyni zamanda bu ərazinin hələ qədim daş dövründən Orta Asiya və Hindistan ilə mövcud əlaqələri bu ölkələrin Çin mədəniyyətinə və incəsənətinə güclü təsir etmələrinə də şərait yaratmışdır. Qədim Türküstanın bir çox şəhərləri çiçəklənərək tarixdə sənətkarlıq mərkəzləri kimi tanınmışlar. Bunlardan qədim Xotan və Kuçar kimi şəhərlərdə keçə və yundan zərif parçalar toxunulduğu və bunların Çinə ixrac olunduğu haqqında məlumatlara qədim Çin səyyahlarının və səfirlərinin tarixi yazılarında da rast gəlmək mümkündür. Eramızın birinci minilliyinin yarısından başlayaraq Şərqi Türküstanda ipəkçilik inkişaf etdirilirdi. Məlum olduğu kimi Cənubi Altayın qədim sakinlərinin təfəkkürlərində qalın ipək parçaya insanı bədxah ruhlardan qoruya bilən sakral bir qüvvə şamil edilirdi. Altayın Pazırık kurqanlarından tapılan Çin ipək parçalarının, bürünc güzgülərin, lak məmulatlarının qalıqları qədim Altay türklərinin artıq e.ə. IV-III-cü əsrlərdə Çin dövləti ilə olan maddi

və mədəni əlaqələrinə dəlalət edə bilər. Minusinsk ərazisindən tapılmış bürünc Çin güzgüsünü bəzəyən əjdaha təsvirli kompozisiya motivinə sonradan Monqol dövrünə aid edilən kəmər bəzəklərində də olduqca tez-tez rast gəlinir. Ümumilikdə isə Çinin Tan dövrünün incəsənətinin özündə də qədim İran, Soqd və Hind mədəniyyətlərinin və incəsənətinin elementlərini asanlıqla müşahidə etmək mümkündür.

Eramızın I əsrində Mərkəzi Asiyanın nəhəng ərazilərində dekorativ tətbiqi sənətdə «çöl» ornamentalizmi adlı yeni bir üslub meydana gəlir. Bu üslub hərbi yaraq əslahənin stilizə edilmiş dekorativ nəbati ornamentlərlə bəzədilməsi ilə bağlı idi. Kəmərləri və at yüyənlərini bəzəyən detalların üzəri mürəkkəb nəbati ornament kompozisiyaları ilə bəzədilirdi. Çox zaman nəbati ornament kompozisiyasının mərkəzində buddist ikonoqrafiyasının əsas elementlərindən biri olan lotos və yaxud «alovlanan mirvari» təsvirlərinə də rast gəlmək mümkündür. Bir çox Uzaq Şərq süjetli və antropomorf fiqurlu dekorativ kompozisiyalar həm işlənmə texnikalarının mürəkkəblikləri ilə və eyni zamanda daşıdıqları simvolik mənaları ilə nəzəri cəlb edirlər. Bu antropomorf kompozisiyaların arasında bürüncdən tökülmüş və arxalarında böyük disk təsviri olan silahlı və yaraq əslahəli atlı döyüşçü fiqurlarını misal gətirmək olar. Bəzi tədqiqatçılar bu diskləri döyüşçü qalxanı ilə deyil biddist ikonoqrafiyasında müqəddəslərin başları ətrafında şölələnən dairəvi nimb təsvirləri ilə əlaqələndirirlər və bu cür lövhəciklərdə olan antropomorf təsvirlərin buddizmin və yaxud maniçiliyin dini təlimlərinin təsirləri altında yarandıqlarını və onların prototiplərinin məhz Şərqi Türküstan divar rəsmlərində mövcud olduqlarını qeyd edirlər. Qeyd etmək lazımdır ki, Şərqi Türküstanda buddizmin təlimi olduqca böyük rəğbət qazana bilmişdi və hətta maniçilik təliminin dövlət dini qədər yüksələ bildiyi Uyğur xaqanlığının daxilində belə buddizmin pərəstişkarlarının sayı getdikcə daha da güclənirdi. Maniçilik təliminin təsviri incəsənətə olan təsirində ilk növbədə sinkretizm nəzərə çarpır. İşıq və zülmətin əbədi mübarizəsindən bəhs edən bu mürəkkəb təlimin təsiri altında yaradılan divar rəsmlərində, parçaların bəzədilməsində istifadə edilən ornamentlərdə, miniatür illüstrasiyalarında Çin incəsənətinin təsvir vasitələrindən və buddist simvolikalarından geniş istifadə olunurdu. Əlbəttə ki, erkən orta əsrlərdə türk xalqlarının maniçilik və yaxud buddizmə olan rəğbətləri ilk növbədə onların mərkəzləşmiş güclü bir dövlət qurmağa can atmalarından da irəli gələ bilərdi. Lakin bütün bunlar ilə yanaşı türk xalqları öz zəngin mifoloji dünya görüşlərini yeni və əlavə vasitələr ilə ifadə edə biləcək möhtəşəm bir inkişaf proseslərinə də qədəm qoymaya bilməzdilər.

Məlumdur ki, Şərqi Türküstan ərazilərində qurulmuş möhtəşəm Uyqur dövlətinin incəsənətinə orta əsrlərdə Çin incəsənətinin təsiri nəzərə çarpacaq dərəcədə olmuşdur. Eyni zamanda Çin incəsənətnə və mədəniyyətinə də Orta Asiya və Hindistanın güclü təsiri də məhz bu unikal ərazidə məskunlaşmış Uyğur türklərinin vasitəsi ilə baş vermişdir.

NƏTİCƏ

Qədim Türk xalqlarının yaratdıqları incəsənət nümunələri onları yaradan xalqın maddi və mənəvi dəyərlərini özlərində olduqca dolğun əks etdirə bilən və zəngin mifoloji təxəyyülə malik olan bir xəzinə mənbəyidir. Qədim Türk dünyasının ayrılmaz bir hissəsi olan türk incəsənətinin yaranma və inkişaf tarixinin yaşı minilliklərə bərabərdir və dünya incəsənətinin ən parlaq səhifələrindən birini təşkil edir. Qədim Türk sivilizasiyasının tarixinin başlanğıc nöqtəsini dəqiq göstərmək olduqca çətindir. Türk xalqlarının mədəniyyət və incəsənətlərinin izləri tarixin lap erkən çağlarına qaya üstü rəsmlərə və qədim şumer sivilizasiyasına qədər gedib çıxır. Böyük Çin sivilizasiyası Cənub-Şərqi Asiyada, Roma imperiyası Qərbi Avropada aparıcı rol oynadıqları kimi Qədim Türk sivilizasiyası da Avrasiyanın geniş ərazilərində yaranmış və inkişaf etmiş mədəniyyətlərə və incəsənət üslublarına bir çox əsrlər boyunca güclü təsir etmişdir. Müxtəlif dövrlərdə böyük qəbilə birlikləri-xaqanlıqlar yaradaraq türk xalqları tarixdə müxtəlif adlar altında: Skiflər, Saklar, Sarmatlar, Alanlar, Hunlar, Göy Türklər, Oğuzlar, Qıpçaqlar və s. kimi adlar altında tanınmışlar. Lakin çox zaman bunlar hər hansı bir türk qəbiləsinə yox bir neçə qəbilə birləşməsinə-xaqanlığa verilən epitet şəklində çıxış edirdi. Etnik qohumluğa, eyni həyat tərzinə, sıx əlaqələrə malik olmaları qədim türk xalqlarında oxşar mədəniyyət və incəsənətin olmasına və inkişafına gətirmişdir. Qədim türk ustaları zərgərlik və bədii metal sənətində, torevtikada bir çox yeni texniki priyomları kəşf etmişdilər. Köçəri həyat tərzi sürən, süvari və döyüşçü kimi böyüyən bu xalqlar digər xalqlardan fərqli incəsənət üslublarına və estetik fəlsəfəyə malik idilər. Onların hazırladıqları məmulatlar özlərinin füsünkar estetik gözəllikləri ilə yanaşı özlərində qədim köçərilərin mifoloji-fəlsəfi dünya görüşlərini də əks etdirirdilər. Bu sənət nümunələrində biz təbiət qüvvələrinin, yerin, göyün ilahiləşdirilmiş zoomorf və antropomorf obrazlarını da görə bilərik. Qədim türk

nomadlarının həyatı təbiət qüvvələri ilə amansız mübarizədə keçirdi. Heyvandarlıq və ov ilə məşğul olan bu insanların ən böyük rəqibi təbiət və vəhşi heyvanlar idilər. Çox zaman qədim rəssamın təxəyyülünün məhsulu olaraq təsvir edilən fantastik bir heyvanın təsviri təbiətin hansısa bir sirli və güclü qüvvəsini özündə əks etdirirdi. Mifoloji mətnlərin təsviri-vizual ifadəsinə qədim türklərin geyimlərində, silahlarında, bəzək əşyalarında və müxtəlif məmulatların dekor sistemində də rast gəlmək mümkündür. Köçəri türk xalqlarının şifahi bədii irsini adətən mifologiya ilə zəngin olan epos və bahadır nəğmələri təşkil edib. Məhz mifologiya vasitəsi ilə qədim türklər real dünyanın quruluşunu qavramağa və öz hisslərini ifadə etməyə çalışırdılar. Bunları özündə əks etdirərək Sibirdən və Şərqi Türküstandan tutmuş Qazaxıstana, Orta Asiyaya, Macarıstana və Avrasiyanın bütün nəhəng ərazilərinə yayılmış qədim türk xalqlarının incəsənəti onu yaradan xalqın orijinal mədəniyyətinin və təfəkküründün ifadəsidir.

KAYNAKÇA

Artomonov, M.İ. (1961). "Antropomorfnıe bojestva v reliqii skifov", Arxeoloqicheskiy sbornik. İzdatelstvo Qosudarstvennoqo Ermitaja, (2): 57-87.

Barkova, L.L. (1998). "Bolshoy voylochnıy kover iz Pyatoqo Pazırıkskoqo kurqana", Materialı vserosiyskoy nauchnoy konferensii.137-142.

Qryaznov, M.P. (1956). "Voylok s izobrajeniem borbı mificheskix sushestv iz pyatoqo Pazırıkskoqo kurqana na Altae", Soobsheniya Qosudarstvennoqo Ermitaja, 9(IX): 40-42

Quliyev, F.E. (2008). Azərbaycanın kurqan qəbirlərində at dəfni. «EJIM». Bakı. 149.

Kızlasov, L.R. (1960). Taştıkskaya epocha v istorii Xakassko Minusinskoy kotlovinı. MQU. Mockva. 198.

Kulikov, D.E. (2002). "Ornitoloqicheskie motivı v kulture Shan-İn", İnstitut vostokovedeniya, Vostochnaya literatura, (366 c): 6-42.

Melyukova, A.İ. (1952). Kamennaya fiqura skifa-voina. KSİİMK. (XLVIII c).125-128.

Meletinskiy, E. M. (1990). Mifoloqicheskiy slovar. Moskva.

Rıbakova, B.A. (1999). Archeologiya. Srednyaya Asiya i Dalniy Vostok v epochu srednevekovya. NAUKA. Moskva.

Sher, Y.A. (1966). Kamennıe izvayaniya Semirechtya. Moskva. 140.

Sharipov, R.Q. (2015). Duxovnaya kultura drevnetyurkskoy sivilizasii. Ufa.

TRT REPERTUVARINDAKİ PASİNLER YÖRESİNE AİT TÜRKÜLERİN EĞİTİM MÜZİĞİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

INVESTIGATION OF THE PASİNLER REGIONAL TURKUS IN TRT REPERTORY IN TERMS OF EDUCATIONAL MUSIC

***Eda ALEMDAR ÇANKAYA*[1]**

[1]*Müdür Yardımcısı/Müzik Öğretmeni, Mümtaz Turhan Anadolu Lisesi, Erzurum, Türkiye.*

[1]*ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8148-8620*

ÖZET

Pasinler, Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi'nin kuzey doğusunda yer alan, İpek Yolu geçiş güzergâhı üzerine kurulmuş, Erzurum'a en yakın ilçelerinden biridir. Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Pasinler, kültürel olarak tarihine uygun bir zenginliği de bünyesinde barındırmaktadır. Bu zenginlik doğal olarak halk müziğine de yansımış olup, Doğu Anadolu'nun genel müzikal formlarını taşımanın yanında özellikle tatyanlar gibi özgün tavırlı eserleri de bağrından çıkarmıştır.

Yurdumuzun her bölgesi halk kültürü ve halk müziği açısından araştırılmaya, analiz edilmeye değer hazinelerle doludur. Doğu Anadolu Bölgesi ve bu bölge içerisinde yer alan Erzurum/Pasinler yöresi de kendine özgü kültürüyle ve müziğiyle göze çarpmaktadır. Pasinler yöresi, kültürel anlamda oldukça zengin bir coğrafya olmasına rağmen yapılan araştırmalar neticesinde TRT repertuarına kayıtlı yalnızca dört türkünün olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada TRT repertuvarına kayıtlı Pasinler yöresine ait türkülerin gelecek nesillere aktarılması ve kültür birikiminin sürekliliğini sağlamak amacıyla, gerek Pasinler yöresinde yaşamış ve kültür birikimimize yön vermiş kaynak kişilere değinilmiş; gerekse kayıt altına alınmış türkülerin müzik eğitiminde kullanılabilirlik durumlarının incelenmesi amaçlanmaktadır.

Bu araştırmada; nitel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma yöntemi doğrultusunda görüşme yoluyla veriler toplanmış, bu doğrultuda "alan araştırması" yapılmıştır. Veri tasnifi yapılmış, nitel araştırma ve alan araştırması yöntemleriyle bulunan eserler görselleştirilerek makamsal ve ritmik yönden analizleri yapılmış notaya alınarak yorumlanmış ve bu yorumlama betimsel analiz tekniği kullanılarak yapılmıştır Çalışma sonucunda, Pasinler yöresine ait dört türkünün makamsal analizleri yapılarak müzik dersi müfredatında kullanılabileceği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Pasinler, türk halk müziği, eğitim müziği, müzik eğitimi

ABSTRACT

Pasinler is one of the closest districts to Erzurum, located in the northeast of Turkey's Eastern Anatolia Region, built on the Silk Road transit route. Pasinler, which is one of the oldest settlements in Anatolia, also contains a richness that is culturally suitable for its history. This richness was naturally reflected in folk music, and besides carrying the general musical forms of Eastern Anatolia, it also inspired works with original attitudes, especially tatyans.

Every region of our country is full of treasures worth researching and analyzing in terms of folk culture and folk music. Eastern Anatolia Region and Erzurum/Pasinler region within this region also stand out with their unique culture and music.

Although Pasinler region is a very rich geography in terms of culture, as a result of the researches, it has been determined that there are only four folk songs registered in the TRT repertoire.

In the research, in order to transfer the folk songs of the Pasinler region registered in the TRT repertoire to future generations and to ensure the continuity of the cultural accumulation, the source people who lived in the Pasinler region and shaped our cultural accumulation were mentioned; It is aimed to examine the usability of both recorded folk songs in music education.

In this study; Data were collected through interviews in line with the descriptive research method, one of the qualitative research methods, and "field research" was conducted in this direction. data were classified, the works found by qualitative research and field research methods were visualized and analyzed in terms of modal and rhythmic aspects, they were interpreted by taking notes and this interpretation was made using descriptive analysis technique

Keywords: Pasinler, turkish folk music, educational music, music education

GİRİŞ

Çalışma sahasını teşkil eden Pasinler bölgesinin kültürüyle ilgili ortaya konulan bu çalışmada Pasinler diye isimlendirilen bölgenin tarihine hana hatlarıyla değinmekte yarar bulunmaktadır. Çünkü kültür unsurlarının oluşmasında ve gelişmesinde tarihin büyük rolü bulunmaktadır.

Pasinler, Erzurum iline bağlı ilçe merkezi olan bir kasabanın ve oradan geçen çayın (Pasinler Çayı ya da Pasin Çayı da denir) adı olmakla birlikte burada bulunan ovanın da adıdır. Kasabanın Türkler döneminde ki gerçek adı Hasankale'dir (Umar, 1993:643.). İlhanlı İmparatorluğu'nun yıkılması sonucunda ortaya çıkan karışıklıkta Erzurum ve çevresine hâkim olan Sutay Noyan'ın oğlu Emir Hacı Togay'dır. İsmi anılan kale de Hacı Togay'ın oğlu Hasan tarafından inşa ettirilmiş ve kendisi de vefatından sonra buraya defnedilmiştir. Bu kale onun adına nispetle Hasankale adını almıştır (Yınanç, 1977:350). Bu kalenin inşası 1336 ile 1339 yılları arasında gerçekleşmiştir (Kürkçüğolu, 1998:40). İsmini yaptıranın adından alan bu kale yapısı, mevkii itibariyle yüksek bir tarihi kıymet taşır. Kale kurucusunun adı, şimalindeki dağlarda da "Hasan Dede Dağı" şeklinde yaşamaktadır. Kale şahlanmış Hasan Dede Dağı'nın önüne çömelmiş sarp bir tepenin üstüne yapılmıştır. Mühim bir askeri yolun ve geçidin üstündedir. Erzurum'a giden yolun üzerinde bir emniyet sübabı gibidir. Kale, Pasinler ovasına hakim sivri kayaların üstüne kurulmuş bir şehre benzer (Konyalı, 1960:459). Bununla birlikte az önce değinilen bölgede var olan ova, Aşağı Pasin ve Yukarı Pasin diye iki bölüme ayrıldığından dolayı ovanın tamamına Pasinler Ovası da denilmiştir (Umar, 1993:643).

13 Mart 1918 ise Pasinler I. Kafkas Kolordusu kuvvetleri tarafından düşman işgalinden kurtarılmıştır.

Bu yöre çok eski zamanlardan bu yana süregelmiş tarih ve kültür katmanlarını bir arada barındırır. Selçuklu dönemi Türk-İslam kültürü, Türklerin göçebelik dönemi kültürü ve İran kültürü bunların en belirginleridir. Yöredeki savaşlar yöre halkının din ve milliyetçilik çevresinde bütünleşmesine yol açmıştır. Yöre halkının gelenek ve göreneklerine daha sıkı bağlanmasına ve kırsal kesimin eski yaşam biçimlerini devam ettirmelerine sebep olmuştur. Bu etnik yapı elbetteki Pasinler'in kültürüne ve müziğine de yansımış, folklorik müziğe eğilimi artırmıştır. Folklor sözcüğünün Türkçe karşılığı "Halkiyat", başka bir deyimle "Halk Bilimi"dir (Babüroğlu, 2003:3).

Tarih tanıktır ki; Asya'da, Batılıları bile etkisinde tutacak önemli kütür olayları olmuştur. Viyana Müzik Akademi Öğretim Üyesi Dr. Gottfried Scholz, bu konuyu bir yazısında enine boyuna işlemiştir. Scholz diyor ki: "Doğunun fikir zenginliği, batıda çoğu zaman canlılığını ve renkliliğini yitirmiştir. Avrupa'ya özgü bir düşünce biçimi sistemleştirilmiştir. Musikinin başlangıcı dini inanç ve törenlerle kuvvetlenmiştir. Asya büyük dinlerin doğduğu bir kıtadır. Dini musiki de bu yoldan Avrupa'ya girmiştir. Avrupa'da çok sesli müzik gelişince, temelde tek sesli olan musiki kültürünün etkisi azaldı. Oysa name ve çok sesli armoni tekniğinin değil, ritim ve tonun yeniliklere açık olduğu ileri sürülmektedir (Babüroğlu, 2003:3). Bu sebeple gerek halk müziği gerekse dini, tasavvufi müziğin yoğun olarak bulunduğu bu coğrafya birçok ünlü şahsiyete de ev sahipliği yapmıştır.

Çok eski zamanlardan bu yana süregelmiş tarihi ve kültürel çeşitliliği bir arada barındırır. Selçuklu dönemi Türk-İslam kültürü, Türklerin göçebelik dönemi kültürü ve İran kültürü bunların en önemlileridir.

Ancak günümüz Erzurum Kültürü'nün temelleri büyük ölçüde Osmanlı döneminde şekillenmiştir. Yöredeki savaşlar Pasinler halkının din ve milliyetçilik çevresinde bütünleşmeyi, bunun yanı sıra gelenek ve göreneklerine daha sıkı bağlanmayı getirmiştir. Erkeklerin ellerinden düşürmediği tespih; oynamaktan büyük zevk aldıkları bar; ata sporu cirit ve güreş; nikâh, kına gecesi ve köy düğünü; sünnet şölenleri; semaverde kaynatılıp kesme şekerle içilen çay, Erzurum'un ve Pasinler'in dikkat çekici gelenekleri arasında yer alır (Babüroğlu, 2003:3).

Kültür, bir düzen yaratmak ve onu korumak, düzeni bozan ve bu düzen açısından kaos görünen her şeyle mücadele etmektir (Günay, 2011:194). Kültür; insanların insanlarla, kendi içsel çevreleri ile ve doğa ile karmaşık etkileşimleri sonucunda sürekli olarak ürettikleri, biriktirdikleri, tükettikleri, değiştirdikleri, geliştirdikleri somut ve soyut tüm yaşam varlıklarıdır (Günay, 2011:100).

E.B. Tylor (1924)'a göre kültür (ya da uygarlık) toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun kazandığı (iktisap ettiği) bilgi, sanat, ahlâk, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütün şeklinde açıklanır. Bu tanımdan yola çıkılarak ve uygarlığı kültürün eşanlamlısı kabul etmeyerek, toplumumuz da yanıtı sürekli aranan "Müzik Kültürü"nü tanımlayalım: Müzik Kültürü; toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun, genel kültürünün yanında kazandığı müzik kuralları, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür (Günay, 2011: 99).

Bir toplumun müzik kültürü; tarih boyunca ortaya koyduğu, var olduğu sürece muhafaza ettiği ve geliştirdiği müzikal değerlerinin tümüdür. İnsan; duygu ve düşüncelerini sesi ve tabiatta var olan çalgılar, nağmelerle ortaya koyar. Böylelikle, güzel sanatların içinde, seslerle ifade edilen müzik sanatı ortaya çıkmıştır. İnsanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumlar ve milletler, yaratmış oldukları tüm müzik değerlerini benimser, sahiplenir, öğretir, icra eder, korur, geliştirir, yaygınlaştırır (http://www.bunedir.org/turk-muzik-kulturu-nedir.).

Bu bağlamda kültür; bir toplumun zaman içinde ürettiği, kuşaktan kuşağa aktardığı, içine sindirdiği ve o topluma özgü olan her şey olduğuna göre kültürün ayrılmaz bir parçası olan müzik kültürü de geçmişle gelecek arasında bir köprü görevi görmektedir.

Binlerce yıldır dünya üzerindeki varlığı ile ayakta kalan Türk milleti, yaşadığı coğrafi bölgeler, içinde barındırdığı etnik gruplar ve çevresinde bulunan toplumlar ile zengin bir müzik kültürü oluşturmuştur.

Bu araştırma, bir yandan, halk müziği kültürünün geleceğe nasıl taşındığı ve geçmişten gelerek bu güne kadar nasıl yayıldığı noktasında önemli ipuçları verecek, araştırmacıların bu konulara bakışında yeni bir soluk olacaktır.

Bu çalışmada; ülkemiz coğrafyasının genel itibariyle sosyolojik yapısına baktığımızda, halk bilimi (folklor)'nin yoğun olarak içinde barındırdığı, halk müziği, nesir ve nazım türleri, yöresel oyunları incelenerek Pasinler yöresinde var olan türlerden bahsedilmiştir.

Müzik eğitiminde önemli bir yere sahip olan Türk Halk Müziği, 1970'li yıllardan itibaren az da olsa mesleki müzik eğitimi veren kurumların müfredatında; lisans ve lisansüstü programlarda yerini almıştır.

Problem Durumu

Halk müziği zenginliği, farklı coğrafya ve yörelerin kendine has ifadeleri ile ortaya çıkmaktadır. Bu zenginliğe Erzurum'un katkısı büyüktür. TRT halk müziği repertuvarı incelendiğinde eser sayısı bakımından üçüncü sırada yer almaktadır. Ancak Pasinler yöresi incelendiğinde TRT kayıtlarında yalnızca üç eser bulunduğu görülmektedir. Pasinler ilçesi tarihi yapısı ve kültürel zenginliği açısından değerlendirildiğinde bu rakam oldukça azdır. Pasinler'in Erzurum iline yakınlığı sebebiyle yörede mevcut olan eserlerin Erzurum olarak kayıt altına alındığı düşünülmektedir. Bu çalışmanın problem cümlesini "Kayıt altına alınmış Pasinler yöresinde derlenen türkülerin analizi ve bu türkülerin eğitim müziğinde kullanılabilirlik durumları nasıldır?" sorusu oluşturmaktadır.

Alt Problemler

- Kayıt altına alınmış Pasinler yöresinden derlenen türkülerin analizleri nasıldır?

Amaç

Bu araştırmada, kayıt altına alınmış Pasinler yöresinden derlenen türkülerin gelecek nesillere aktarılması, değişen kültürün devamılığını sağlamak için ritim, makam gibi yönlerden müzikal kimliklendirme oluşturmak ve bu eserlerin eğitimde kullanılabilirliğini tespit etmek amaçlanmıştır.

Önem

Zengin ve köklü bir kültürel yapıya sahip olan Türk müziğinin, kültür aktarımında gelecek nesillere aktarılması ve yaşatılmasında önemli bir yere sahip olduğu düşünülmektedir. Gerek bu bölgede kayıt altına alınmış eserlerin gerekse bu coğrafyada yaşamış ve kültürümüzde mihenk taşı olan şahsiyetlerin; ayrıca unutulmaya yüz tutmuş nice ezgilerin ortaya çıkmasını sağlayan derlemecilerin genç nesillere aktarılması oldukça önemlidir.

Varsayımlar

- Bu konu ile doğrudan bir çalışma yapılmamış olup farklı yönleriyle ilgili çalışmaların mevcut olduğu,
- Kullanılan kaynakların ve yapılan analizlerin geçerlilik seviyelerinin yüksek olduğu,
- Seçilen örneklemin evreni temsil ettiği temel sayıltılarından hareket edilmiştir.

Sınırlılıklar

Bu araştırma;

Pasinler yöresine ait kayıt altına alınmış Adalardan Çıktım Yayan (Bebek),Al Yeşil Geymiş, Can Ellerinden Gelmişem isimli eserler ile sınırlandırılmıştır.

YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın modeli evren ve örneklem, verilerin toplanması ve verilerin analizin kısımları açıklanmıştır.

Araştırmanın Modeli

Nitel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma yöntemi doğrultusunda literatür taranarak ve alan araştırması yapılarak verileri toplanan bu çalışmada, problem cevaplanmaya çalışılmış bu doğrultuda doküman incelemesi deseni ve birebir görüşme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada literatürtarama tekniği "problemin önemini gösterme, araştırmanın desenini geliştirme ve araştırma bulgularını önceki bilgileriyle ilişkilendirme amacından (Balcı, 2005:57) ötürü seçilmiştir.

Tezin ana problemi olan Pasinler yöresine ait kayıt altına alınmış türkülerin eğitim müziğinde kullanılabilirliği ve incelemeye çalışıldığı için betimsel araştırma yöntemi seçilmiştir.

Evren ve Örneklem (Araştırma ve Çalışma Grubu)

Bu çalışmanın evreni TRT repertuvarına kayıtlı Erzurum yöresine ait besteler ve kaynak kişilerin eserleridir. Örneklemi ise TRT repertuvarına yöresi Pasinler olarak kayıtlı eserleridir.

Verilerin Toplanması

Bu araştırmada öncelikle literatür taraması yapılmış, doküman analizine yer verilmiştir. Literatür taraması sırasında TRT repertuvarında kayıtlı türküler incelenmiştir. Literatür taraması ve alan araştırması yöntemleri kullanılarak yapılan araştırmada, doküman analizine başvurulmuştur. Taranan literatürden, dökümanların incelenmesinden ve kaynak kişilerden elde edilen verileri analizi için zemin oluşturacak olan kavramsal kısım hazırlanmış akabinde hangi özelliklere sahip olduğunu ana hatları belirlenen veriler incelenmiştir.

Verilerin Analizi

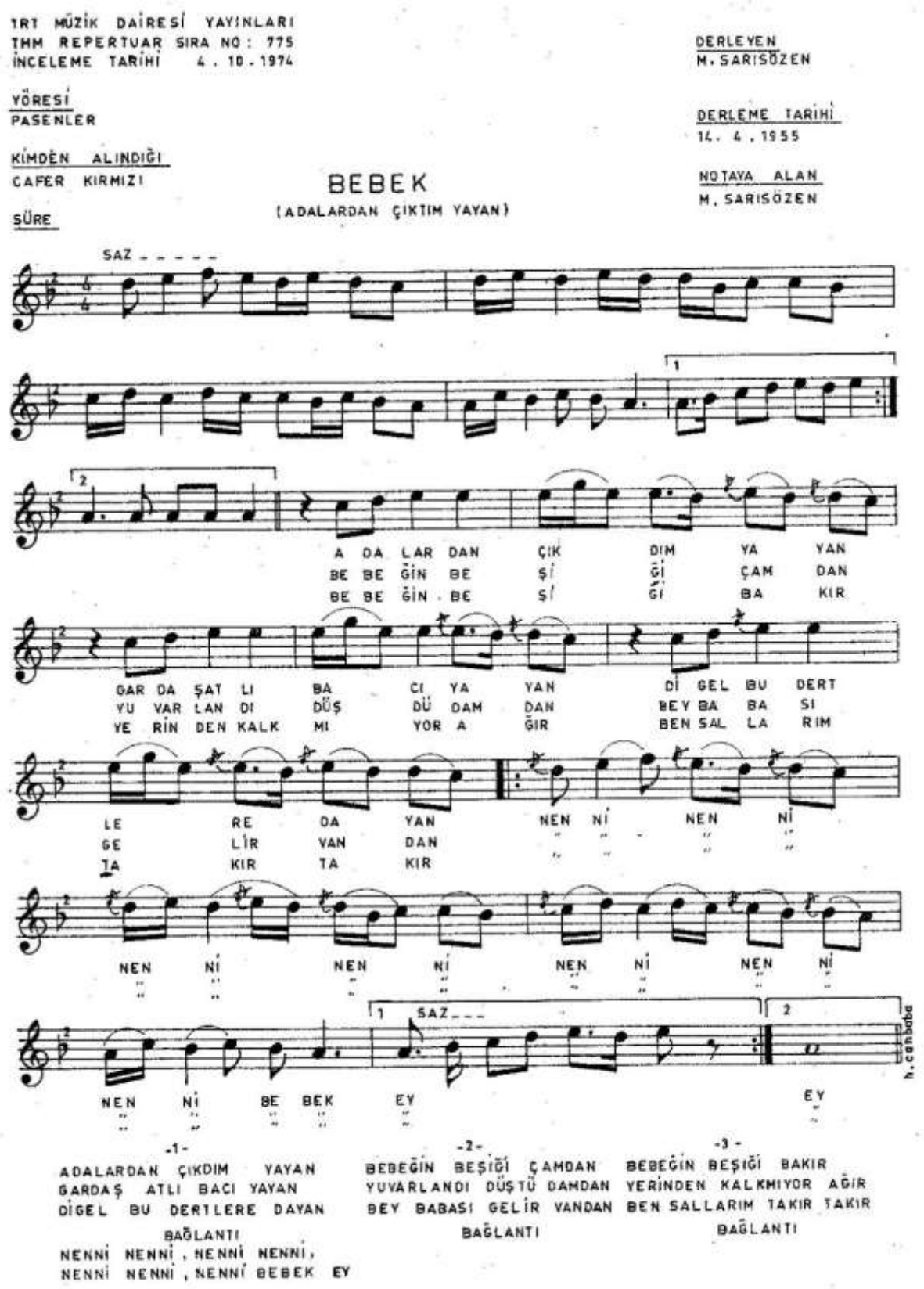
Araştırmacı tarafından veri tasnifi yapılmış, nitel araştırma ve alan araştırması yöntemleriyle bulunan eserler görselleştirilerek makamsal ve ritmik yönden analizleri yapılmış notaya alınarak yorumlanmış ve bu yorumlama betimsel analiz tekniği kullanılarak yapılmıştır.

ARAŞTIRMA VE BULGULAR

Bu bölümde, araştırma bulguları ve bulgulara dayalı olarak yapılan yorumlara yer verilmektedir. Araştırmada elde edilen bulgular ve yorumlar, araştırmanın alt problemleri doğrultusunda aşağıda verilmiştir.

Kayıt Altına Alınmış Pasinler Yöresindeki Türkülerin Analizleri

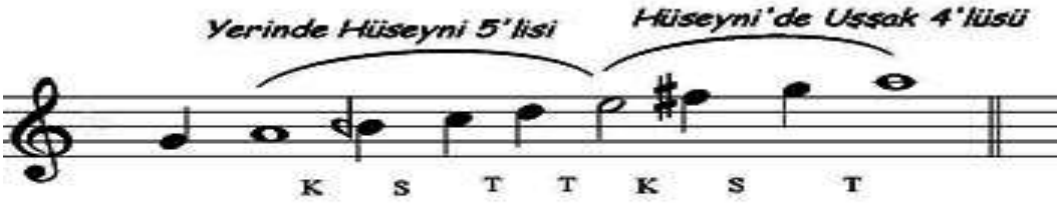
Bu bölümde kayıt altına alınmış Pasinler yöresine ait Türküler alfabetik olarak yer almaktadır. Türkülerin öncelikle notası daha sonra eser ile ilgili analizlere yer verilmiştir. Pasinler yöresinin TRT Repertuvarındaki Türkülerinin form, makam dizisi, usûl, metronom, ses değiştirici vb. yapısal özellikleri incelenmeye çalışılmıştır. Bu Türkülerin müzikal özellikleri maddeler halinde sıralanmış, sahip olduğu makam dizisi ise porte üzerinde gösterilmiştir. Makamsal isimlendirmeler, Geleneksel Türk Sanat Müziği'nde yer alan isimlerle açıklanmaktadır.



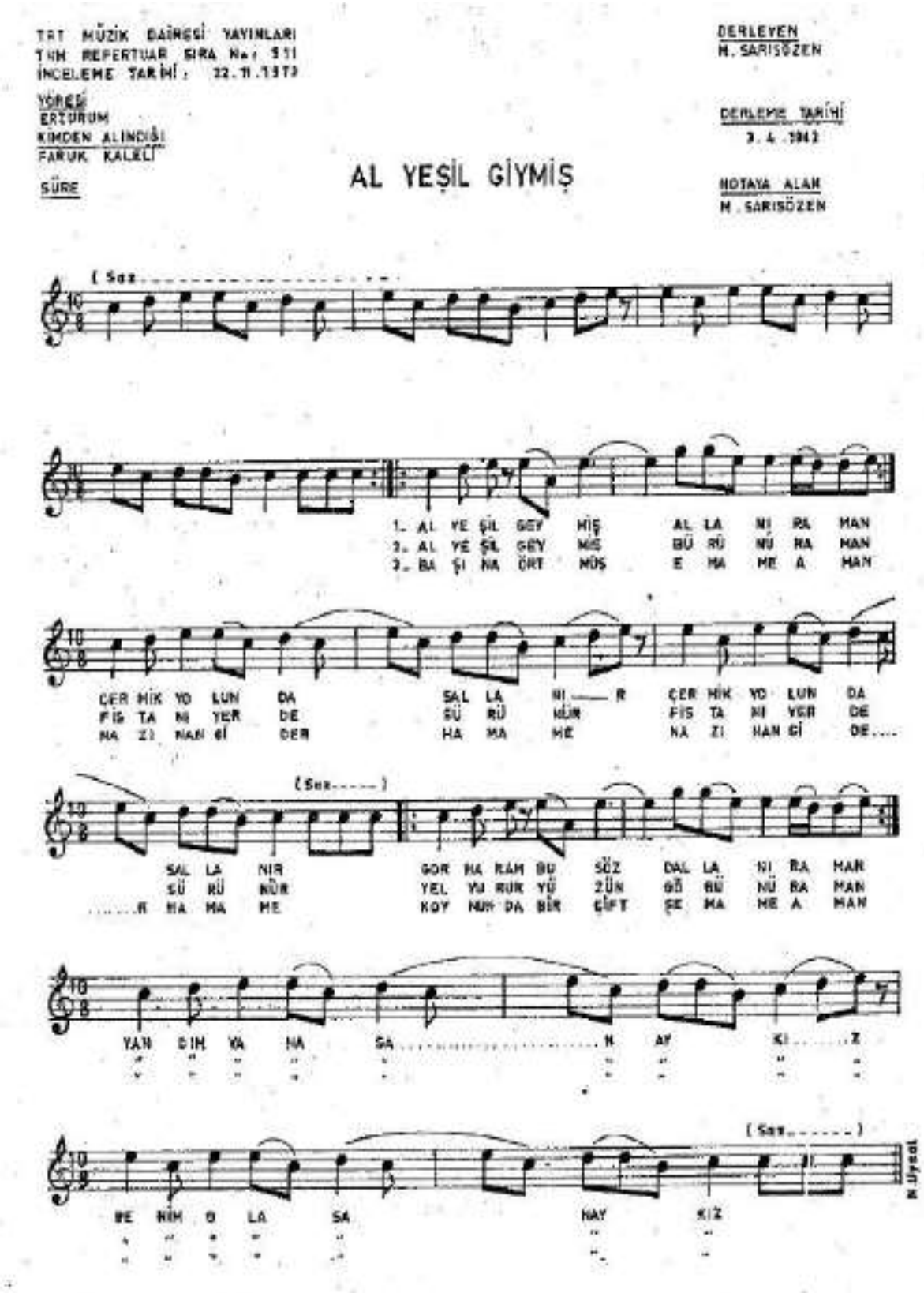
Şekil 1. Adalardan Çıktım Yayan (Bebek)

Adalardan Çıktım Yayan

1. Türkünün Adı : Adalardan Çıktım Yayan
2. Türkünün Formu : Türkü
3. Türkünün KTM'nde Benzediği Makam : Hüseyni
4. Türkünün Usûlü : 4/4 (Sofyan)
5. Türkünün Karar Sesi : Dügâh (La)
6. Türkünün Güçlü Sesi : Hüseyni (Mi)
7. Türkünün Ses Genişliği : 7 Ses (La-Sol)
8. Türkünün Metronomu : 70
9. Türkünün Seyir Karakteri : İnici-Çıkıcı
10. Türkünün Sürekli Aldığı Ses Değiştiriciler : Sib[2]
11. Türkünün TRT Repertuvarındaki Sırası : 775
12. Türkünün Dizisi :



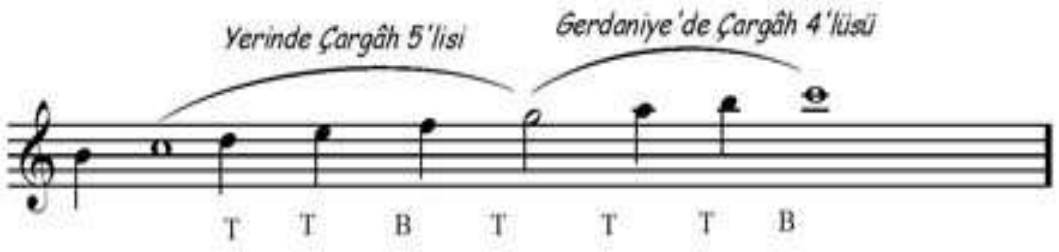
Hüseyni Makamı Dizisi

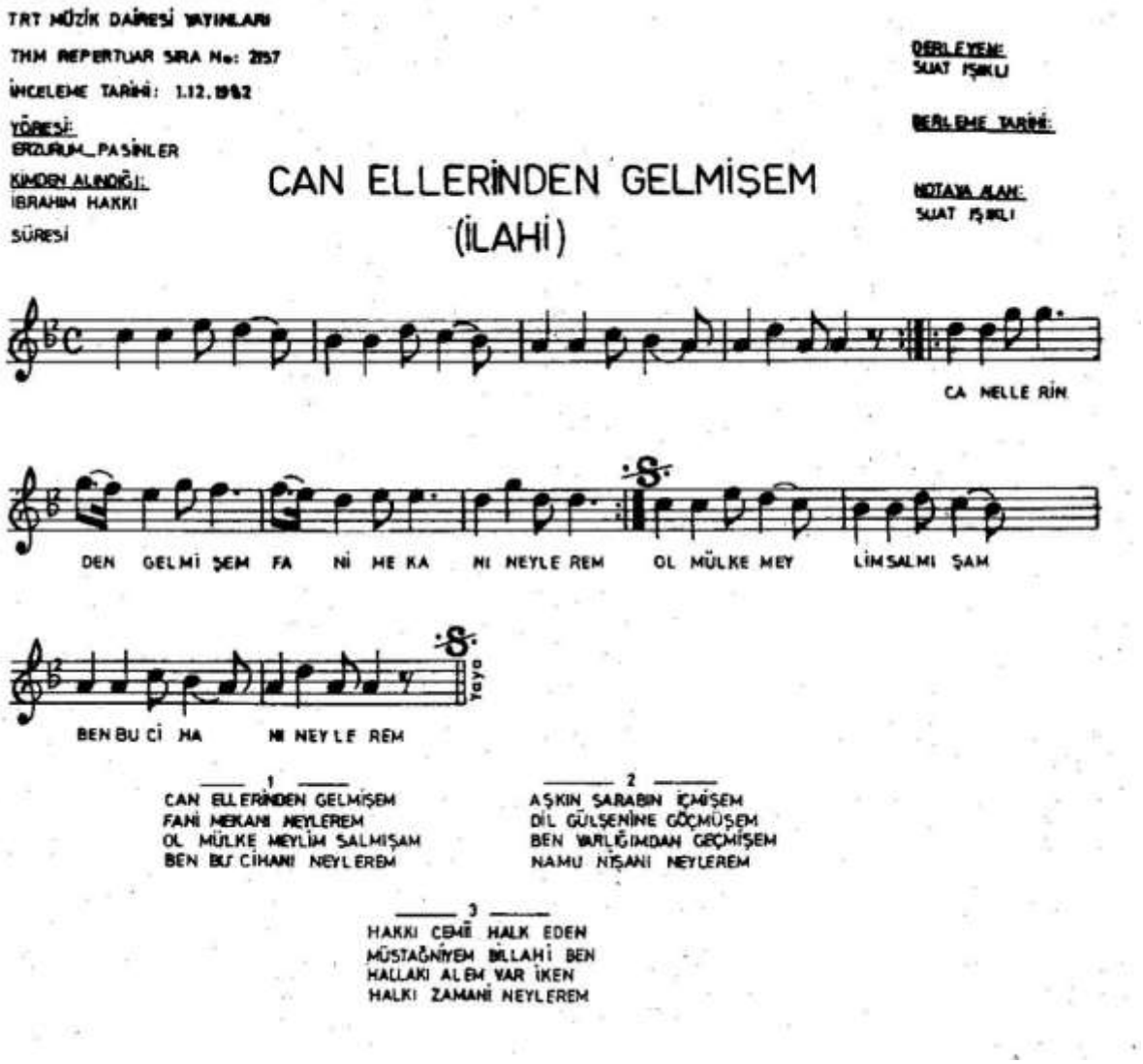


Şekil.2. Al Yeşil Giymiş

Al Yeşil Geymiş

1. Türkünün Adı	: Al Yeşil Geymiş
2. Türkünün Formu	: Türkü
3. Türkünün KTM'nde Benzediği Makam	: Çargâh
4. Türkünün Usûlü	: 10/8 (Aksak Semai)
5. Türkünün Karar Sesi	: Çargâh (Do)
6. Türkünün Güçlü Sesi	: Rast (Sol)
7. Türkünün Ses Genişliği	: 5 Ses (Do-Sol)
8. Türkünün Metronomu	: 57
9. Türkünün Seyir Karakteri	: İnici-Çıkıcı
10. Türkünün Sürekli Aldığı Ses Değiştiriciler	: -
11. Türkünün TRT Repertuvarındaki Sırası	: 511
12. Türkünün Dizisi :	

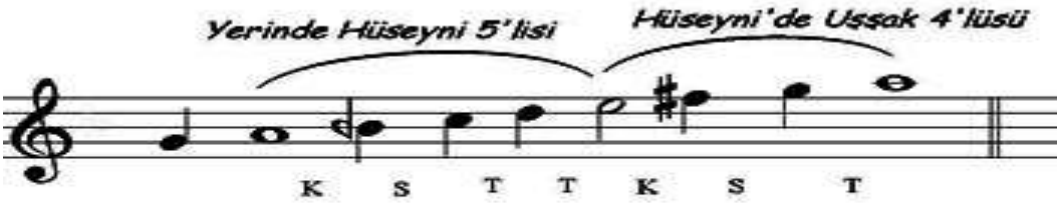




Şekil 3. Can Ellerinden Gelmişem

Can Ellerinden Gelmişem

1. Türkünün Adı : Can Ellerinden Gelmişem
2. Türkünün Formu : İlahi
3. Türkünün KTM'nde Benzediği Makam : Hüseyni
4. Türkünün Usûlü : 4/4 (Sofyan)
5. Türkünün Karar Sesi : Dügâh (La)
6. Türkünün Güçlü Sesi : Hüseyni (Mi)
7. Türkünün Ses Genişliği : 7 Ses (La-Sol')
8. Türkünün Metronomu : 115
9. Türkünün Seyir Karakteri : İnici-Çıkıcı
10. Türkünün Sürekli Aldığı Ses Değiştiriciler : Sib²
11. Türkünün TRT Repertuvarındaki Sırası : 2151
12. Türkünün Dizisi :



Hüseyni Makamı Dizisi

T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T H M REPERTUAR SIRA No: 2688
İNCELEME TARİHİ : 19—3—1985

YÖRESİ
ERZURUM, ALVAR KÖYÜ

KİMDEN ALINDIĞI
HALİT KÖK
(M. LÜTFİ EFENDİDEN)

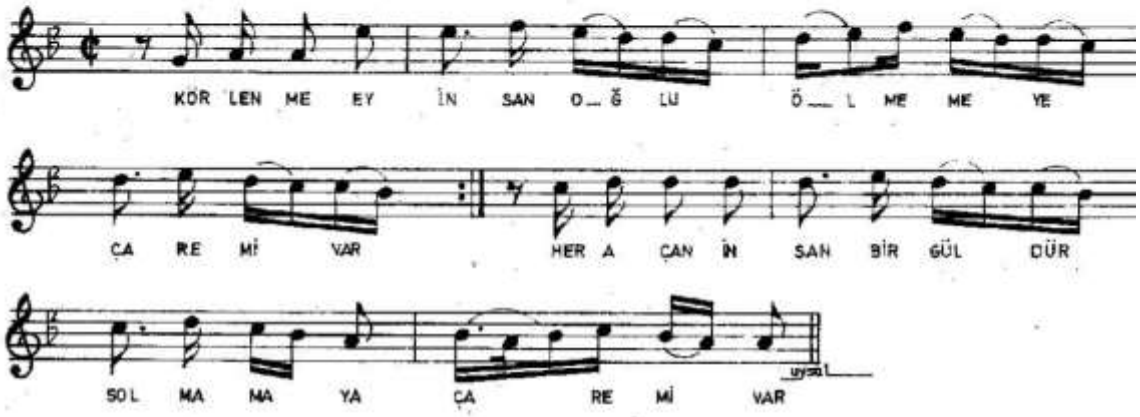
SÜRE :

DERLEYEN
SUAT IŞIKLI

DERLEME TARİHİ
—

NOTAYA ALAN
SUAT IŞIKLI

KÖRLENME EY İNSANOĞLU ÖLMEMEYE ÇAREMİ VAR



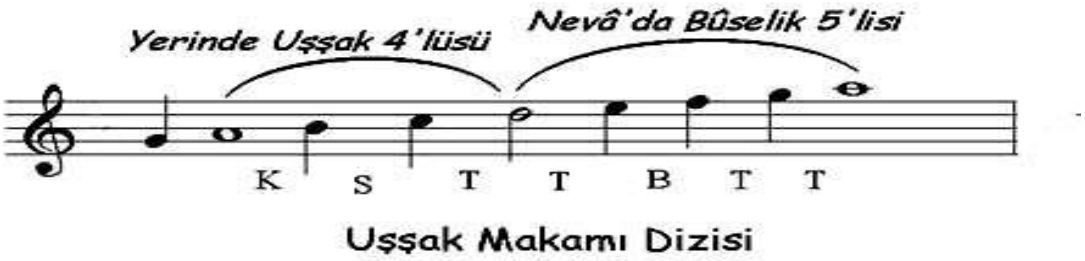
—1—
KÖRLENME EY İNSAN OĞLU ÖLMEMEYE ÇAREMİ VAR
HER AÇAN İNSAN BİR GÜLDÜR SOLMAMAYA ÇAREMİ VAR

—2—
HANİ ECDAT, HANİ ATA HAKKA KARŞI ETME HATA
TABUT DERLER AĞAÇ ATA BİNMEMEYE ÇAREMİ VAR

—3—
LÜTFİ HEY DER ÖLÜM KADER GELMİŞ ECEL BENİ BEKLER
BURAYA GELENLER GİDER, GİTMEMEYE ÇAREMİ VAR

Körlenme Ey İnsanoğlu

1. Türkünün Adı	: **Körlenme Ey İnsanoğlu**
2. Türkünün Formu	: **İlahi**
3. Türkünün KTM'nde Benzediği Makam	: **Uşşak**
4. Türkünün Usûlü	: **2/4 (Nim Sofyan)**
5. Türkünün Karar Sesi	: **Dügah (La)**
6. Türkünün Güçlü Sesi	: **Neva (Re)**
7. Türkünün Ses Genişliği	: **5 Ses (Do-Sol)**
8. Türkünün Metronomu	: **92**
9. Türkünün Seyir Karakteri	: **İnici-Çıkıcı**
10. Türkünün Sürekli Aldığı Ses Değiştiriciler	: **Sib²**
11. Türkünün TRT Repertuvarındaki Sırası	: **2688**
12. Türkünün Dizisi	:



Uşşak Makamı Dizisi

SONUÇ VE ÖNERİLER

Pasinler yöresi müziği incelediğimizde Erzurum müzik kültürü ile aynı özellikleri taşıdığını görmekteyiz. Pasinler'in Erzurum iline yakınlığı bu yörede çalınan ve söylenen eserlerin TRT Repertuvarlarına yöre olarak Erzurum yazılmasına sebebiyet vermiştir. Bu sebeple yapılan inceleme sonucunda yalnızca dört eserin TRT repertuvarında Pasinler olarak yazıldığı dikkati çekmektedir.

Eserler yapısal açıdan incelendiğinde karakter olarak ortak özellikler gösterdiği incelenmiştir. Bu araştırmada, problem ve alt problemler doğrultusunda elde edilen bulgulara dayalı olarak şu sonuçlara varılmıştır:

- TRT repertuvarında Pasinler olarak geçen dört tane kayıtlı türkü vardır. Bunlar; Adalardan Çıktım Yayan (Bebek), Al Yeşil Giymiş, Can Ellerinden Gelmişem, Körlenme Ey İnsanoğlu'dir. Bu türküler incelendiğinde Adalardan Çıktım Yayan (Bebek) ve Can Ellerinden Gelmişem isimli türküler hüseyni; Körlenme Ey İnsanoğlu isimli türkü uşşak veAl Yeşil Giymiş isimli türkü çargâh makamındadır.
- Bu türküler içerisinde Adalardan Çıktım Yayan (Bebek), Can Ellerinden Gelmişem 4/4'lük, Körlenme Ey İnsanoğlu 2/4'lük ve Al Yeşil Giymiş 10/8'lik olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Babüroğlu, S. *(*2003). *Dönmez, Kültür Yöre Yaşamım.* Ankara:Ofset Basımevi.

Günay, E. (2011). *Müzik Sosyolojisi Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakı,* İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Kürkçüğolu, E. (1998). Erzurum Tarihi. *Cumhuriyet'in 75. Yılında Erzurum İl Yıllığı*. Erzurum:Erzurum Valiliği.

Umar, B. (1993). *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İnkılâp Kitabevi.

Yınanç, M. H. (1977). *"Erzurum Tarihi"*. İstanbul: İslam Ansiklopedisi, 4.

http://www.bunedir.org/turk-muzik-kulturu-nedir Erişim Tarihi: 15 Aralık 2015.

"QORQUD ATA"DAN "KİTABİ-DƏDƏ QORQUD"A
(ƏNƏNƏYLƏ VARİSLİYİN VƏHDƏTİ)

FROM "GORGUD ATA" TO "KITABI-DADE GORGUD"

(UNITY OF HERITAGE WITH TRADITION)

Şəbnəm Məmmədova

AMEA Folklor İnstitutu, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

ABSTRACT

Based on the available sources in Azerbaijani and Kazakh folklore studies, epos studies and literary studies, the mythological and folklore known to the world of science under the names "Khorkhut Ata", "Gorgud Ata", "Dade Gorgud", "Kitabi-Dade Gorgud" and constantly involved in research are presented in this material, by analyzing these works, which are famous as an epic example and an example of written literature, we tried to learn the relationships between them. In the article, we have tried to prove that the mythological and folklore examples of "Kitabi-Dade Gorgud" have acquired very new qualities in a new geographical area - the South Cafgas, and as a result, created the foundation for the formation of "Kitabi-Dade Gorgud" as a written epic example. Of course, we base such conclusions on the research conducted by well-known researchers-scientists H.Arasli, A.Demirchizade, A.Sultanli, V.Jirmunski, X.Koroglu, T.Hajiyev, A.Jubanov, S.Koskabasov and others regarding this valuable monument. we have come The main essence of our research is that no matter how much research is done on the sources of the epic, its content, structure, essence, leading idea, many issues of this rare pearl of thought, links between different stories, common images, characters and heroes, there is a need for deeper analysis of their points that have not been investigated so far. Because this monumental monument, which has reached the highest peak in the world epic culture, has become a source of confidence for all Turkish peoples, being a complete and perfect work that has integrated tradition and inheritance in its own form.

Key words: Oghuz and kipchak tribes, "Khorkhut Ata", "Gorgud Ata", "Kitabi-Dede Gorgud" legend, narration, folklore traditions, Cafgas, epos

ÖZƏT

Təqdim etdiyimiz bu materialda Azərbaycan və qazax folklorşünaslığında, eposşünaslığında və ədəbiyyatşünaslığında mövcud mənbələrə söykənərək "Xorxut Ata", "Qorqud Ata", "Dədə Qorqud", "Kitabi-Dədə Qorqud" adı altında elm aləminə məlum olub, daim araşdırmalara cəlb olunmuş mifoloji, folklor, epik nümunə və yazılı ədəbiyyat örnəyi kimi məşhur olan bu əsərləri təhlil etməklə onlar arasında yer almış əlaqələri öyrənməyə can atmışıq. Məqalədə sübut etməyə çalışmışıq ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"un mifoloji, folklor örnəkləri yeni coğrafi məkanda – Cənubi Qafqazda olduqca yeni keyfiyyətlər qazanmış, nəticədə "Kitabi-Dədə Qorqud"un yazılı epos numunəsi kimi formalaşması üçün zəmin yaratmışdır. Əlbəttə, biz belə qənaətələrə tanınmış tədqiqatçı-alimlər H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, Ə.Sultanlı, V.Jirmunski, X.Koroğlu, T.Hacıyev, A.Jubanov, S.Kaskabasov və digərlərinin bu dəyərli abidə ilə bağlı apardıqları araşdırmalara söykənərək gəlmişik. Bizim araşdırmanın başlıca mahiyyəti ondan ibarətdir ki, eposun qaynaqları, onun məzmunu, strukturu, mahiyyəti, aparıcı ideyası ilə bağlı nə qədər tədqiqat işləri aparılsa da, bu nadir təfəkkür incisinin xeyli məsələləri, ayrı-ayrı boylar arasındakı həlqələr, ortaq obrazlar, personajlar və qəhrəmanlar, onların indiyə qədər araşdırılıb ortaya çıxarılmamış məqamları daha dərindən təhlil edilməyə ehtiyac duyulmaqdadır. Çünki dünya epos mədəniyyətində ən yüksək zirvədə qərar tutmuş bu monumental abidə özündə ənənə ilə varisliyi üzvü surətdə birləşdirmiş bitkin və mükəmməl əsər olmaqla bütün türk xalqlarının güvənc mənbəyidir.

Açar sözlər: Oğuz və qıpçaq qəbilələri, "Xorxut Ata", "Qorqud Ata", "Kitabi-Dədə Qorqud" əfsanə, rəvayət, folklor ənənələri, Qafqaz, epos

Giriş

Nəinki türk, həm də dünya xalqlarının monumental abidəsi hesab edilən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları neçə onilliklərdir ki, nəinki alman, italyan, həm də digər xalqların alimləri N.Cetıbısbayev, P.Spridonov, V.Velyaminov-Zernov, Ə.Divayev, A.Jubanov, E.Margilan, V.Basilov, A.Konıratbayev, B.İskakov və b. tərəfindən "Xorxut Ata" və "Qorqud Ata" kontekstində mifoloji və folklor nümunələri müstəvisində təhlillərə cəlb edilmiş, müəyyən qənaətlərə gəlinmişdir. Eyni zamanda "Xorxut Ata" və "Qorqud Ata" "Kitabi-Dədə Qorqud" statusunu alıb, mahiyyət və məzmunca yeni forma qəbul etdikdən sonra onunla bağlı nəinki Azərbaycan tədqiqatçıları Ə.Abid, H.Araslı, M.Ələkbərli, M.Mirbağırov, Ə.Dəmirçizadə, Ə.Sultanlı, M.Təhmasib, E.Əlibəyzadə, T.Hacıyev, S.Əlizadə, P.Xəlilov, B.Abdulla, A.Acalov, Ş.Cəmşidov, Ə.Tanrıverdi, və başqaları türkiyəli ədəbiyyatşünaslar O.Ş.Gökyay, S.Sakaoğlu, M.Y.Gəncosmanoğlu, M.Ergin, A.Tataroğlu, M.Rəhmi, B.Ögəl, N.P.Boratav, Ə.Kabaklı və b. bu əsəri mifoloji yöndən daha çox epos və yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi təhlil etməyə səy göstərmişlər.

Fikrimizcə, müştərək şəkildə "Xorxut Ata" və "Qorqud Ata" mifoloji folklor nümunərindən yola çıxmaqla "Kitabi-Dədə Qorqud" nəzərəçarpacaq transformasiyaya uğramış bu zəngin mifoloji, folklor, epik nümunəsinin "Kitab..."a qədər keçdiyi yolu izləmək yetərincə maraqlı olardı. Odur ki, məruzəmizin başlıca xəttində bu abidənin ilkin nümunələrindən başlayaraq "Kitabi-Dədə Qorqud" halına düşənə qədər izləməyi nəzərdə tutmuşuq.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları türk xalqlarının qədim abidəsi kimi, həm də bəzən "Əcdadlar kitabı"da adlandırılır. Əlbəttə, bu ilk növbədə onunla bağlıdır ki, bu əsər türk tarixindən, məişətindən, adət-ənənələrindən, psixologiyasından və mənəviyyatından bəhs edir. Müvafiq mənbələrə əsaslanaraq deyə bilərik ki, bu yenilməz abidə təkcə oğuzların deyil, həm də qıpçaqların, qarluqların və digər türk tayfalarının ümumi təfəkküründün məhsuludur. Onilliklərdən onilliklərə, əsrlərdən əsrlərə keçməklə bu əzəmətli əsər ağızdan-ağıza adlamaqla, yeni detallar qazandı, genişləndi, zənginləşdi. Nəticədə bu kitab öz məziyyətlərini itirməyib, tarixin, etnoqrafiyanın, etnogenezin, mədəniyyətin, folklorun, mənəviyyatın, əxlaqın, ədəbiyyatın ən mühüm məhək daşı kimi müasir dövrümüzə çataraq ortaq türk mədəni-mənəvi irsinə çevrilə bildi. "Kitab..."ın baş qəhrəmanı Qorqud böyük bacarığı və uzaqgörənliyi, müdrikliyi və yol göstərənliyi ilə seçilirdi. Qədim dövrlərdən bizə gəlib çatan məlumatlara və tarixi sənədlərə əsasən, o, heç də yalnız türk xalqlarının əfsanəvi bəstəkarı və qədim dövrlərin müdriki deyildi. O,ozan (yaxud uzan), aşıq, akın, jırau, jırşı, jirşi, jirçi,yırau, nağılçı, dastançı, türklərin əfsanəvi bəstəkarı yox, həm də türk xalqlarının uzaq keçmişindən, mifoloji dövründən başlayaraqrəvayətinlərində iştirak etmişdir. O, türk bəylərinin və xanlarının sözünü dinləyən şair və musiqiçilərin himayədarı, qoruyucusu olmuşdur. Qorqud haqqında əfsanələrə Qıpçaq və Oğuz tayfalarının, demək olar ki, bütün hamısında rast gəlinir: azərbaycanlılar, Anadolu türkləri, qaqauzlar, türkmənlər, qazaxlar, qaraqalpaqlar, tatarlar, başqurdlar, kumuxlar, qaraçaylar, balkarlar (yəni malkar-taulılar), noğaylar və s. hamısı onu yaxşı tanıyırlar. Lakin bizə Qorqudla bağlı mifoloji rəvayətlərin karaimlər, yakut-saxalar, tıvalar, xakaslar, uyğurlar içindəvə s. olduğu məlum deyildir.

Qeyd edək ki, Qorqud öz köçəri tayfası ilə Sırdəryanın aşağı axarında müasir Qazaxıstan və Qaraqalpaqıstan ərazisində yaşadığı dövrdə çayboyu oğuz türklərinin, qıpçaqların və qarluqların böyük birlikləri Cənnət şəhərinə qədər olan əraziləri tutmuşdular. Həmin dövrlərdə Cənnət Oğuz dövlətinin paytaxtı olmuşdur ("Тарих" – История Казахстана – школьникам / Путешествие во времени. – [Электронный ресурс]. URL: http:www.tarih-begalinna.kz/ru/timetravel/pag3336/). Müasir qazaxlar arasında da qədim deyim mövcuddur. "Su (axın) Qorqıt olan yerdə bitir".

Yuxarıda deyilənlərdən aydın olur ki, qədim dövrlərdə türk boyları arasında mövcud olmuş Qorqud haqqında rəvayətlər sonralar epik nağıllara çevrilmiş, Azərbaycan və Anadolu türkləri, türkmənlər və başqa türklər arasında söylənilməklə on iki boydan ibarət olmuşdur. Hazırda alimlər "Kitabi-Dədə Qorqud"a aid 13-cü boyun (yəni nəğmənin) tapıldığını bildirirlər. Lakin bu məlumat hələ də tam və qəti şəkildə təsdiqini tapmır və heç də "Kitab..."ın əksər tədqiqatçıları tərəfindən qəbul olunmur.

"Qorqud Ata" türk xalqlarının ən qiymətli abidəsi kimi, şübhəsiz ki, daha ətraflı və hərtərəfli öyrənilməyə layiqdir. Bununla belə,bu abidəni biz məhz azərbaycanlılar və qazaxlar arasında mövcud olan kontekstdə öyrənmək niyyətindəyik. Görkəmli qazax folklorşünası S.Kaskabasovun hesab etdiyi kimi, qazaxlaraməxsus olan ayrı-ayrı qəhrəmanlıq nəğmələrinin süjetləri XI əsrə gedib çıxır və bu

çöllərdə hələ də onun mənşəyinin daha erkən tarixləri ilə bağlı əfsanələr, Qorqudun özünün obrazı və onun haqqında rəvayətlər mövcud idi. Bəlkə dəonlar həmin vaxtlardan indiyə qədər bizə əlib çatan əfsanə və rəvayətlər, qədim folklor janrlarının bu zonada antik dövrdə məskunlaşmış qəbilə və tayfaların ənənələrində mövcud olmuşdur (Кacкабасов, 1990: 10-37).

S.Kaskabasovun fikrincə, "Qərbə köç edən oğuz tayfaları Qorqud haqqında rəvayətləri də özləri ilə yaşadıqları cəmiyyətin sosial-mədəni xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq epik əsərlərə çevirmiş və Qorqud obrazıhaqqında yenidən düşünmüşlər. Şamanın (Qorqudun) ölümlə mübarizəsindən bəhs edən qədim dastanın süjetinə gəlincə, oğuz cəmiyyətinin və mədəniyyətinin intensiv inkişafı prosesində omüəyyən mənada unudulsa da, folklor ənənəsindəki yaddaşda qorunub saxlanılmışdır" (Жирмунский, 1962: 36-37).

Qorqud haqqında qazax əfsanələri ilə tanış olarkən məlum olur ki, onlar Şərqdə dünyaca bilinən və xüsusilə məşhur bir hekayəni – ölümsüzlük axtarışında olan bir insanla bağlı süjeti inkişaf etdirirlər. Qazax əfsanələrindən belə məlum olur ki, əfsanəvi Qorqud ölümdən nə qədər qaçsa da, onu qazılıb hazırlanmış bir məzar gözləyirmiş... Odur ki, Qorqud insanın ölümlü olmasından kədərlənərək, palıd ağacından qopuz düzəldir. Elə o vaxtlardan onun həzin melodiyası ucsuz-bucaqsız çöllər və dağlar üzərində gəzib dolaşmaqdadır. Qazax rəvayətlərinə görə bu da məlumdur ki, Qorqudun dəfn yeri olan qədim məqbərə-kümbəzdən həmişə qopuzdan qopub gələn musiqilər eşidilirmiş, odur ki, qopuz sonralar bir çox türk xalqlarının musiqi sənətinin əvəzsiz atributuna çevrilmişdir.

Eyni zamanda qeyd etmək lazımdır ki, qazax folklorunda, xüsusən də adət-ənənələrində və rəvayətlərində Qorqudun təbiət qanunlarına sığmayan qeyri-adi doğuluşundan bəhs edilir. Deyirlər ki, uşaq dünyaya gəlməzdən əvvəl gözləyən hamilə qadın qulan ətindən dadmaq niyyətində olur. Üç il ərzində hər il onda doğuluşla bağlı sancılar olsa da,bu qadın öz bətnində uşaq daşımağaüç il doqquz gün məcbur imiş. Uşağın dünyaya gəlmək vaxtı çatanda ildırım çaxması ilə müşayiət olunan qasırğa yaranır. Hər tərəf qaranlığa qərq olur. Uşaq dünyaya gəldikdən sonra dərhal danışır, onun dil açması ətrafdakıları qorxudur (Коркыт Ата. [Электронный ресурс]. URL: bibliotekar.kz.).

Qorqud haqqında qazax əfsanələri daim inkişaf etməklə cilalanmışdır. Çünki onlarda nağıl üçün səciyyəvi olan əlamətlərə daha çox rast gəlmək olur. Bu, xüsusilə Qorqudun anadanolma tarixi ilə bağlı əfsanə-nağıllarda aydın görünür. A.Jubanovun "Əsrlərin telləri" kitabında oxuyuruq: "Qorqud dünyaya gələndə onun ətrafındakılar körpə deyil, formasız bir kisədə insana oxşamayan bir varlığın olduğunu yəqin edirlər. Hamı qorxub kənara çəkilir, ana arabada tək qalır. Ana hər hansı başqa canlı deyil, bir oğlan uşağını dünyaya gətirdiyini hiss edərək,ehmalca kisənin qışasını götürür. ... Zəif səslər çıxaran balaca bir körpə görünür. Ana onu yedizdirərkən uşaq ağlamağa başlayır. Yalnız bundan sonra doğuş zamanıvahiməyə düşmüş insanlar ananın yanına qayıtmağa başlayırlar və uşağa "qorxu" mənasına gələn "Xorxut", "Qorqud" adının qoyulmasını istəyirlər (Жубанов, 1958: 210).

Digər mənbələrdən gələn müjdələrə görə, Qorqudun doğulduğu zaman yer üzünü üç gün dalbadal zülmət bürüyür. Hər yerdə leysan və tufan qopur. Qorqudun doğulduğu Sırdərya çayı və Karatau dağları əraziləri görünmədiyindən insanlar son dərəcə inanılmaz təşviş içində bulunurlar. Buna görə də onu "Xorxut", "Qorqud", yəni "qorxu" adlandırırlar (Мapгулан, 1983). Bəzi rəvayətlərdə isə Qorqudun bir pəri qızından, bəzən qəbirdən çıxmış möcüzədən, yaxud ququşundan doğulduğu deyilir (Мapгулан, 1983: 148).

Gördüyümüz kimi, Qorqudun tamamilə qeyri-adi şəraitdə doğulması, həm dəQorqudun xüsusi fərqli bir şəxsiyyət olduğunu anlamağa imkan verir. Yuxarıda adını çəkdiyimiz tanınmış qazax folklorşünası S.Kaskabasov belə bir fikrdədir ki, heç bir şücaət göstərməyən bir qəhrəmanın nədənsə ölümsüzlük axtarışına çıxması Qazax rəvayətlərini Qorqud haqqında nağıl janrından uzaqlaşdırır, qəhrəmanın mədəni hərəkətləri isə daha çox və ya dünyanın kosmik modelinin mifoloji anlayışının yetərincə aydın olmayan qorunub saxlanmış izlərini arxaik təhkiyə folkloru ilə yaxınlaşdırır (Кacкабасов, 1990: 10-37). Bundan əlavə, S.Kaskabasov yuxarıda qeyd olunanlara Qorqud eponiminin şaman mifologiyası ilə bağlı semantikasını da əlavə edir. Bu isə Qazaxıstanın islamlaşması şəraitində dəyişikliyə uğrayaraq müsəlman mifologiyasına xidmət etməyə başlayır ki, o da Şaman Qorqudun Övliya Qorquda çevrilməsinin sübutudur ki, o, burada məhz İslamın müdafiəçi kimi ortada dayanır. Olduqca qədim, qeyri-bədii və bədii, möcüzə deyilənlərin gerçəkliyinə inamın vəhdətini diqqətlə təhlil edərək Qorqud

haqqında qazax rəvayətlərinin müəyyənreallıqla səsləşməsi və onları əfsanə kimi səciyyələndirməyə əsas verir (Каскабасов, 1990: 10-37).

Qazax mənbələrinə görə, 95 il (bəzi mənbələrdə isə 195 il) ömür sürmüş müdrik Qorqud üç xanın: İnal, Kol-Erken və Kanlıkojanın dövründə vəzirlik edib. Qorqud igid, döyüşçü yox, görücü idi. Eyni zamanda o, qazax musiqisi sahəsində də mühüm miras qoyub getmişdir. Mənbələrin verdiyi şəhadətə görə, Qorqud mütəfəkkir, həm də tarixi şəxsiyyət olub, onun qazax xalqına miras qoyduğu melodiyaları – küyləri indi də səslənməklə insanlarda vətənpərvərlik hissləri aşılamaqdadır. Qorqud Ata qazax və türk xalq musiqisinin qopuzda ifasının banisi olmaqla özünü bəstəkar, akın, şəfaverici – şamanların himayədarı kimi göstərmişdir.

Odur ki, Qorqud Ata küyünün qazax mədəniyyəti üçün əhəmiyyəti böyükdür. Müdrik və istedadlı musiqiçinin irsində bu günün özündə daha çox diqqətəlayiq əsərlər sırasında "Tenqri küy", "Korkut küy", "Korkut sarını", "Qorkut tolgau", "Uşardın ulun", "Yeltən köştəsu", "Akku" "Qopuz" və s. kimi küyləri östərmək olar (Коркыт ата. Антология казахской музыки. [Электронный ресурс]. URL: http://silkadv.com/ru/node/1565).

Təsadüfi deyil ki, bəzi qazax tədqiqatçıları Qorqudda daim əsil tarixi şəxsiyyətin axtarışında olurlar. Lakin oğuzların tarixi və mədəniyyəti üzrə mütəxəssislərin bir sırası Qorqudun heç bir tarixi prototipinin olmadığı qənaətindədirlər (Кор-оглы, 1976: 239). Fikrimizcə, V.M.Jirmunski ehtimallarında daha məntiqli olmaqla aşağıdakıları düzgün olaraq qeyd edir qeyd edir: "Qorqud xalq əfsanəsinin yaratdığı və Orta Asiyanın köçəri xalqlarının patriarxal dövrünün əhəmiyyətli hadisəsinin sosial ümumiləşdirilməsi kimi ortaya çıxan səciyyəvi olan kollektiv obrazdır" (Жирмунский, 1962: 173).

Qorqud haqqında rəvayətlərdə deyilir ki, Qorqud gənc yaşlarından insan həyatının fani keçiciliyi ilə barışa bilməyib, qaçılmaz ölümlə mübarizə aparmağa qərar vermişdir. Bu düşüncələrdən əzab çəkən Qorqud insanları tərk etsə də, lakin hər yerdə ölümlə qarşılaşır. Meşədə, çöldə, günəş altında yanan ağ ot, ceyranotu və s. ona ölümdən danışır, hətta hündür dağlar belə onu gözləyən bədbəxtlikdən xəbər verirlər (Центрально-Казахстанская Академия. Кобызшы Коркыт Ата [Электронный ресурс]. URL: infonrok. ru/prezentaciya.1).

Qeyd edək ki, nəinki qazaxlar, həm də, demək olar ki, bütün türk xalqları "Dədə Qorqud" və ya "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunu özlərinin ortaq tarixinin, mifologiyasının, əfsanələrinin, adət-ənənələrinin, mədəni düşüncəsinin, ədəbiyyatının, həyata baxışının, etnik fəlsəfəsinin, yaşam tərzinin və s. mənbəyi, qədim tarixi abidəsi hesab edirlər. Bu, görünür, folklor-mifoloji və epik mühitin türk tayfalarının hələ spesifik xüsusiyyətlərinə görə ayrı-ayrı qruplara bölünmədiyi mərhələlərdə ümumi hərəkətverici istinad nöqtəsi olmasından irəli gəlirdi. Odur ki, bu abidəyə oğuzların, qıpçaqların, qarluqların iddiası heç də əsassız olmamışdır. "Kitabi-Dədə Qorqud"un səciyyəsi ondadır ki, burada hər bir əfsanə və rəvayət nümunəsi özü özlüyündə mənsub olduğu tayfa və etnosun etnopsixoloji orijinallığını əks etdirir. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu, sonralar oğuzların qəhrəmanlıq tarixi əsasında monumentallaşaraq, oğuzların bütün mental təfəkkür arxitektonikasını, oğuz düşüncəsinin ideoloji özəlliyini əks etdirməklə türklər, ilk növbədə azərbaycanlılar, Anadolu türkləri, türkmənlər, qaqauzlar və s.fundamental əsərə çevrilmişdir.

Azərbaycanlılar arasında bu abidə əvvəlki "Xorxut Ata", "Qorqud Ata" kimi adlardan fərqli olaraq, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, daha çox "Kitabi-Dədə Qorqud" şəklini almış və dünya eposunun əzəmətli nümunəsi olaraq yayılmışdır. Maraqlıdır ki, kitabda mətnin konseptuallığı epik tarixçiliklə çulğaşır. Ümumilikdə götürdükdə "Kitab..."orta əsr türk xalqları ədəbiyyatında ən müasir yazılı epik nümunə kimi nəzərdən keçirilməkdədir. Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, əvvəlki dövrlərdə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının tədqiqinə münasibət heç də adekvat olmamışdır. Onun ayrı-ayrı boylarının və xüsusiyyətlərinin intensiv öyrənilməsi yalnız 1950-ci illərin ikinci yarısındansonra başlamışdır. Məhz bu dövrdən başlayaraq türk xalqlarının mədəniyyətinin ən nadir incisinin müxtəlif rakurslardan öyrənilməsi gündəmə gətirilmiş, Azərbaycan alimləri tərəfindən tədqiq edilməyə başlamışdır. Belə ki, H.Araslı kitabın mətnini çapa hazırlamış (Kitabi-Dədə Qorqud, 1962), Ə.Dəmirçizadə eposun dili ilə bağlı bəzi tədqiqatlar aparmış (Dəmirçizadə, 1959), Ə.Sultanlı onun dünya dastanları ilə müqayisəli tədqiqinə xeyli zəhmət sərf etmişdir (Sultanlı, 1958).

Burada belə bir fikri də qabartmağa ehtiyac vardır ki, qorqudşünaslıqda abidənin meydana çıxma dövrü ilə bağlı yanaşmalarda kifayət qədər fikir ayrılıqları və uyğunsuzluqlarla rastlaşırıq. Məsələn, Azərbaycan qorqudşünaslığınadəyərli töhfələr verən Q.Araslı hesab edir ki, dastanın yaranması oğuz

türklərinin Azərbaycana gəlişi (X-XI əsrlər) ilə bağlıdır. Eposda X-XI əsrlərin həyatı sadə xalq dili ilə öz əksini tapmışdır (Araslı, 1998: 20-22).

Digər bir tədqiqatçı qoruqşünas T.Hacıyev abidənin hansı dövrə aid edilməsi ilə bağlı fikirlərini bildirərkən qeyd edir ki, "bədii personajlar, hadisələrin iştirakçı şəxsləri, qədim türk adları – islamdan əvvəlki dövr ad sistemi: Qorqud, Bayandır, Ulaş oğlu Salur Qazan, Uruz, Bamsı Beyrək, QanturalıoğluQanlı Qoca, Banuçiçək, Selcan xatun, Burla xatun və s., hətta Oğuz olmayanlar belə qalın Oğuzun düşmənləri də qədim ad sistemi ilə tanınır. Qıpçaq Məlik, Qara Təkur Məlik, Şöklü Məlik, Sulu Sandal Məlik, Ağ Məlik Çeşmə və başqaları (Hacıyev, 2004: 398-462) məhz belə tanınırlar.

Heç şübhəsiz ki, digər alimlərlə yanaşı "Kitab..."ın çoxsaylı problemlərini tədqiq etmiş Azərbaycan qorqudşünasları eposun bir çox məsələlərinin tədqiqinə görümlü töhfələr vermişlər. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının Drezden və Vatikan əlyazmalarının dil, üslub, poetika, nəsr, tarixi-etnoqrafik, obrazlı-üslub, mifoloji keyfiyyətləri, paleoqrafik xüsusiyyətləri, yunan mifologiyası ilə əlaqələri, ədəbi-bədii əsər nümunəsi baxımından tədqiq edilmişdir. Qədim oğuzların həyat tərzinin bu həyatın ümumtürk mədəniyyətindəki rolu ilə bağlı mülahizələr irəli sürülmüşdür. Bundan başqa, etnik qrupun dini-fəlsəfi təfəkkürü, eposdakı şəxs adlarının tarixi-filoloji təhlili, özbək klassiki Atainin "Leyli və Məcnun" poemasında dastandan gələn məhəbbət motivlərinin axtarışı, etnoqrafiya aspektində, folklor, pedaqogika, psixologiya, fəlsəfə, təsviri və musiqi sənəti, toponimika, onomastika, antroponimiya, estetika, etika, türk etnik təfəkküründün etno-psixoloji xüsusiyyətlərinin əski kökləri və mənşəyi, İslam dininin və Quranın ondakı yeri, siyasi dövlət quruluşu, tarix və müasirlik, coğrafi mühit, xaqanlığın tarixi izləri, totemlər və mifik əfsanələr aləmi, məhəbbət motivləri, coğrafi adlar, Skandinaviya "Böyük Edda" və "Kiçik Edda" dastanları ilə, alman əfsanələri "Nibelunqlar nəğməsi" və "Roland haqqında nəğmə" və s. müqayisəli öyrənilməsi, mətnşünaslıq problemləri, qədim türk dil təbəqəsi, eposun süjet quruluşu baxımından Azərbaycan tarixi və oğuz tarixi məsələləri və s.nə qədər ardıcıl və sistemli öyrənilsə də, bütün işlər hələ də tamamlanmamışdır.

Araşdırma və yeniliklər: "Xorxut Ata" və "Qorqud Ata"dan "Kitabi-Dədə Qorqud"a qədər yol keçmiş türk xalqlarının (qıpçaqlarla oğuzların) etnik, mədəni, ədəbi, fəlsəfi və psixoloji təfəkküründün əvəzsiz örnəyi olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının təhlilini apararkən biz bu əvəzsiz türk idrakının məhsulu olan abidənin müxtəlif tərəflərinə ənənədən varisliyə qədər yol qət etmiş nümunəyə nəinki dastan, həm də yazılı ədəbiyyat örnəyi kimi nəzər yetirib, onun bütün türk xalqlarının mənəvi və maddi həyatında böyük əhəmiyyətə malik olduğunu ortaya qoymağa çalışmışıq. Araşdırmamızın başlıca xəttində, bir tərəfdən, "Xorxut Ata"dan "Kitabi-Dədə Qorqud"a gətirən tarixi, mədəni, mənəvi amillər, digər tərəfdən qorqudşünaslıqda abidənin ortaya gəlmə tarixi ilə bağlı baxışlar da yer almış fikir ayrılıqları və uyğunsuzluqlara diqqət yetirmək daha zəruri olmuşdur. Bundan başqa məqaləmizin başlıca məqsədi həm də Türküstanda geniş yayılmış "Qorqud Ata"nın Azərbaycan eposu "Kitabi-Dədə Qorqud"dan hansı cəhətləri ilə fərqlənməsinə daha çox diqqət çəkməyi nəzərdə tutmuşuq. Problemi məqaləmizin vəzifə və məqsədi ilə yetərincə uyğunlaşdırmaq üçün biz xeyli hallarda dünyaca tanınmış qorqudşünaslar V.M.Jirmunskinin, X.Koroğlunun, E.Margilanın, S.Kaskabasovun, A.Jubanovun, H.Araslının, Ə.Dəmirçizadənin, T.Hacıyevin, Ə.Sultanlının "Qorqud Ata" və "Kitabi-Dədə Qorqud"la bağlı söylədikləri fikirlərə istinadlar etməklə araya-ərsəyə gətirmişik. Məqaləmizin əsas yeniliyi ondan ibarətdir ki, bu sakral abidəyə onun transformasiyaları müstəvisində nəzər salmaqla "Qorqud Ata"nın "Kitabi-Dədə Qorqud"a çevrilməsini mühüm nüvə əsasında izləməyə çalışmışıq.

"Qorqud Ata" Sibirin, Türküstanın, Sırdəryanın geniş ərazilərində yaşayan qıpçaq türklərinin kifayət qədər qədim folklor və mifoloji dövrünün məhsulu olmaqla, bizim arealda o məhz "Kitabi-Dədə Qorqud" şəklində formalaşmışdır. X-XI əsrlərin məhsulu olan bu fundamental əsərə daxil olan 12 boyda yer almış hadisələr hələ islamdan əvvəl də geniş yayılmış və Azərbaycan ərazisində baş vermiş bir çox hadisələrlə uzlaşan tarixi olayları özü əks etdirmişdir. Təsadüfi deyildir ki, batal səhnələrdə və nəğmələrdə baş verən hadisələrin böyük əksəriyyəti Dəmirqapı Dərbənd, Bərdə, Gəncə, Dərəşam, Əlincə, Qaradağ, Göyçə gölü, Qaracıq dağı və s. rayon və toponimləri əhatə etməkdədir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1981: 408-409).

Nəticə olaraq belə qənaətlərə gəlmişik ki, Sibir və Türküstan arealında qıpçaqlarla oğuz türklərinin birgə səyləri nəticəsində araya-ərsəyə gəlmiş "Xorxut Ata" və "Qorqud Ata" mifoloji, əfsanə, rəvayət və nağıllardan öz mənşəyini alaraq bu möhtəşəm nümunə IX əsrdən daha sonralara adlayaraq "Kitabi-Dədə

Qorqud” şəklinə düşmüşdür. Bütün qeyd etdiklərimiz məqaləmizdə konkret örnəklərə müraciət edilməklə möhkəmləndirilmişdir.

Bütün bunlar onu sübut edir ki, qıpçaq türklərindən bizim areala keçmiş mifoloji əfsanə, rəvayət və nağıllardan fərqli olaraq oğuz türklərinin “Kitabi-Dədə Qorqud” yazılı eposu müxtəlif hadisələrə həsr olunub, 12 müstəqil nəğmədən ibarət olmasına baxmayaraq, eyni zamanda bir-biri ilə ümumi süjet xətti, ortaq obrazlar və qəhrəmanlarla birlikdə vahid monolit bir abidə kimi qəbul edilməkdədir.

Belə mövqedən və konsepsiyadan çıxış edərək demək istəyirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un yaradıcısı dastanda həm yaşlı (o cümlədən Qazan xan, Dirsə xan, Qazılı Qoca, Bəkil, Baybican, Aruz, Qaragünə) və kiçik nəslin obrazlarını (Beyrək, Uruz, Basat, Yeynek, Sekrek, Qarabudağ, Əmrani) özündə məharətlə birləşdirmişdir. Abidənin aparıcı pafosunu, əlbəttə, onun qəhrəmanlıq ruhu təşkil edir ki, burada qəhrəmanlar öz doğma torpaqlarının xilaskarı kimi çıxış etməklə qiymətləndirilir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarını “Qorqud Ata”dan fərqləndirən xüsusiyyətlər də məhz qeyd etdiklərimizlə bağlıdır. Odur ki, gələcəkdə də təhlillərimizi bu istiqamətdə davam etdirmək niyyətindəyik.

Ədəbiyyat

1. Araslı H. “Kitabi-Dədə Qorqud” / Araslı H. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi və problemləri. (1998). Bakı: Gənclik

2. Dəmirçizadə Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili / Pedaqoji institutların tələbələri üçün tədris vəsaiti. (1959). Bakı

3. Hacıyev T. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu / Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, VI c., I c., (2004). Bakı: Elm

4. Жубанов А. Струны столетий /А. Жубанов. Алма-Ата. Казгослитиздат. (1958)

5. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / В. М.Жирмунский, А. Н.Кононов // Книга моего деда Коркута: огузский героический эпос. (1962). Москва: Ленинград: Издательство Академии наук СССР

6. “Kitabi-Dədə Qorqud” // Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. V c. (1981). Bakı: Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının Baş Redaksiyası

7. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Tərt. et. H. Araslı. (1962). Bakı: Azərnəşr

8. Кор-оглы Х. Г. Огузский героический эпос / Х.Г.Короглы. (1976). Москва: Наука

9. Каскабасов С. А. Корни общие и древние. Проблемы фольклорных связей. “Деде Коркут”… на казахской почве / С. А. Каскабасов // Азербайджанско-казахские литературные связи: Ист. пути и судьбы развития. (1990). Баку: Элм

10. Маргулан Э. Коркут ата амірі мен афсаналары. (1983). Жылдыз, № 4

11. Sultanlı Ə. “Dədə Qorqud” dastanları haqqında qeydlər. (1958). ADU-nun Elmi əsərləri, № 1

12. “Тарих” – История Казахстана – школьникам / Путешествие во времени. – [Электронный ресурс]. URL: http:www.tarih-begalinna.kz/ru/timetravel/pag3336/

13. Коркыт Ата. [Электронный ресурс]. URL: bibliotekar.kz.

14. Коркыт ата. Антология казахской музыки. [Электронный ресурс]. URL: http://silkadv.com/ru/node/1565

15. Центрально-Казахстанская Академия. Кобызшы Коркыт Ата [Электронный ресурс]. URL: infonrok. ru/prezentaciya.1.

TÜRKİYE'DE SON YILLARDA YAYIMLANAN OSMANLI TÜRKÇESİ DERSİ KİTAPLARININ MUHTEVASI

THE CONTENT OF THE OTTOMAN TURKISH COURSE BOOKS PUBLISHED IN TURKİYE IN LAST YEARS

Dr. Mustafa Sarper ALAP

Kırıkkale Üniversitesi – Türk Bili Ve Edebiyatı Bölümü- Kırıkkale – Türkiye

ORCID ID: 0000-0003-0537-8152

ÖZET

Ecdad yadigarı Osmanlı İmparatorluğu'nun yazı dili olan Osmanlı Türkçesi ve bir diğer adıyla Osmanlıca, yüzyıllardır varlığını sürdürmüştür. Osmanlıca, imparatorluk döneminin yazı dili olmasının yanında bu dille çok sayıda manzum ve mensur eserler yazılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu dönemi içerisinde Osmanlı divan edebiyatında çeşitli şiirlerin yazımıyla birlikte Arapça ve Farsçadan alınan aruz özellikleriyle de şiirlerin biçimleri, türleri ve edebi sanatları oluşturulmuştur.

Türkiye'de geçmişte devlet okullarında zorunlu ders olarak okutulan Osmanlı Türkçesi, daha sonraki yıllarda ve günümüzde devlet okullarında seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Türkiye'de bazı okullarda Osmanlı Türkçesi dersi, edebiyat dersi dahilinde olmakla birlikte bazı okullarda da Osmanlı Türkçesi dersi olarak okutulmaktadır. Ayrıca geçmişte devlet ve özel üniversitelerde başta Türk Dili ve Edebiyatı bölümü olmak üzere Tarih ve Güzel Sanatlar bölümlerinde de Osmanlı Türkçesi dersleri yer almaktadır.

Hem üniversitelerde hem de devlet okullarında eğitimi yapılan Osmanlı Türkçesi konulu çeşitli kitaplar ve dergiler yayınlanmaktadır. Geçmiş yıllarda devlet okullarında zorunlu ders olarak müfredatta yer alan Osmanlı Türkçesi kitapları Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmaktaydı. 1990' lı yıllarda Osmanlı Türkçesi ve şiirleri, müfredatın Türk Dili ve Edebiyatı kitapları muhtevası içerisinde yer aldı. 2000'li yıllarda da özellikle internetin yaygınlaşmasıyla birlikte çeşitli çevrimiçi Osmanlı Türkçesi sözlük programları hazırlandı ve bununla birlikte bazı yazma eserler, divanlar ve sarf-nahiv kitaplar dijital ortama aktarıldı.

Geçmişte Osmanlı Türkçesi kitapları daktilo ile yazılırdı ve daha sonra matbaalardaki yeni baskı teknikleriyle de kitaplar matbaalarda hazırlandı ve bu yıllarda hazırlanan kitaplar aynı şekilde sonraki yıllarda güncellenmiş baskılar halinde yayınlandılar. Kitapların muhtevasında ise gramer ve okuma ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Günümüzde ise teknolojinin gelişmesiyle birlikte bilgisayarda çeşitli programlar vasıtasıyla tablolu, grafikli ve fotoğraflı bir şekilde kitaplar yayımlanmaktadır. Kitaplarla birlikte çeşitli yayınevleri tarafından da ciltler halinde her ay Osmanlı Türkçesi konulu dergiler de yayınlanmaktadır. Yayımlanan bu dergilerde sırasıyla harfler, gramer kuralları, sözcükler ve eski arşiv metinlerinin çözümleme işlemleri de yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Türkçe, Kitap

ABSTRACT

Ottoman Turkish, also known as Ottoman Turkish, which is the written language of the Ottoman Empire, our heirloom, has existed for centuries. In addition to being the written language of the imperial period, many verse and prose works were written in this language. During the Ottoman Empire period, the forms, genres and literary arts of the poems were formed with the aruz features taken from Arabic and Persian, together with the writing of various poems in Ottoman divan literature.

Ottoman Turkish, which was taught as a compulsory course in state schools in the past, is taught as an elective course in public schools in the following years and today. In some schools in Turkey, the Ottoman Turkish course is included in the literature course, but in some schools it is taught as an Ottoman Turkish course. In addition, in the past, Ottoman Turkish courses were offered in the

departments of History and Fine Arts, especially in the Department of Turkish Language and Literature, in public and private universities.

Various books and magazines on Ottoman Turkish, which are taught in both universities and state schools, are published. In the past years, Ottoman Turkish books, which were included in the curriculum as a compulsory course in public schools, were published by the Ministry of National Education. In the 1990s, Ottoman Turkish and its poems were included in the curriculum of Turkish Language and Literature books. In the 2000s, especially with the spread of the internet, various online Ottoman Turkish dictionary programs were prepared, and some manuscripts, divans and consumable-nahiv books were transferred to the digital environment.

In the past, Ottoman Turkish books were typed, and later, the books were prepared in printing houses with the new printing techniques in the printing houses, and the books prepared in these years were published in the same way as updated editions in the following years. The content of the books includes information about grammar and reading. Today, with the development of technology, books with tables, graphics and photographs are published by means of various programs on the computer. Along with the books, magazines on Ottoman Turkish are also published in volumes by various publishing houses every month. In these published journals, letters, grammatical rules, words and old archival texts are analyzed respectively.

Keywords: Ottoman, Turkish, Book

GİRİŞ

Ecdad yadigarı Osmanlı İmparatorluğu'nun yazı dili olan Osmanlı Türkçesi ve bir diğer adıyla Osmanlıca, yüzyıllardır varlığını sürdürmüştür. Osmanlıca, imparatorluk döneminin yazı dili olmasının yanında bu dille çok sayıda manzum ve mensur eserler yazılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu dönemi içerisinde Osmanlı divan edebiyatında çeşitli şiirlerin yazımıyla birlikte Arapça ve Farsçadan alınan aruz özellikleriyle de şiirlerin biçimleri, türleri ve edebi sanatları oluşturulmuştur.

Osmanlı Türkçesi, Devlet-i Aliye-i Osmaniye'nin dili olduğu için Osmanlıca tabiriyle de ifade edilmektedir. Burada öncelikle belirtmemiz gereken Osmanlı Türkçesi tabirinin bilimsel olarak daha doğru bir ifade olduğudur. Haddizatında Osmanlı Türkçesi ile ifade edilmek istenenle Osmanlıca ile ifade edilmek istenen arasında tarihsel delalet açısından bir fark mevcut değildir. Bununla birlikte Osmanlı Türkçesi ya da Osmanlıca, Türkçe'den ayrı bir dil varlığı olmayıp tarihsel olarak Türkçe'nin belli bir dönemini ifade etmektedir. Bu sebeple Osmanlı Türkçesi, isimlendirme açısından Osmanlıca'dan daha doğru görünmektedir. (Ak, 2017: 20)

Osmanlı Türkçesi sadece Arapça ve Farsçadan değil, başka dillerden de etkilenmiştir; ancak diğer dillerle olan etkileşimi Arapça ve Farsça kadar çok değildir. Osmanlı Türkçesi alfabesinde toplamda 31 harf bulunmaktadır. Bu harflerin 28 tanesi Arap alfabesinden, geriye kalan 3 harfi ise Fars alfabesinden alınmıştır. Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsçadan kelimeler alarak bu kelimeleri Türkçeye dâhil etmiştir. (Tosun, 2021: 14)

Türkiye'de geçmişte devlet okullarında zorunlu ders olarak okutulan Osmanlı Türkçesi, daha sonraki yıllarda ve günümüzde devlet okullarında seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Türkiye'de bazı okullarda Osmanlı Türkçesi dersi, edebiyat dersi dahilinde olmakla birlikte bazı okullarda da Osmanlı Türkçesi dersi olarak okutulmaktadır. Ayrıca geçmişte devlet ve özel üniversitelerde başta Türk Dili ve Edebiyatı bölümü olmak üzere Tarih ve Güzel Sanatlar bölümlerinde de Osmanlı Türkçesi dersleri yer almaktadır.

Hem üniversitelerde hem de devlet okullarında eğitimi yapılan Osmanlı Türkçesi konulu çeşitli kitaplar ve dergiler yayınlanmaktadır. Geçmiş yıllarda devlet okullarında zorunlu ders olarak müfredatta yer alan Osmanlı Türkçesi kitapları Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmaktaydı. 1990' lı yıllarda Osmanlı Türkçesi ve şiirleri, müfredatın Türk Dili ve Edebiyatı kitapları muhtevası içerisinde yer aldı. 2000'li yıllarda da özellikle internetin yaygınlaşmasıyla birlikte çeşitli çevrimiçi Osmanlı Türkçesi sözlük programları hazırlandı ve bununla birlikte bazı yazma eserler, divanlar ve sarf-nahiv kitaplar dijital ortama aktarıldı.

Geçmişte Osmanlı Türkçesi kitapları daktilo ile yazılırdı ve daha sonra matbaalardaki yeni baskı teknikleriyle de kitaplar matbaalarda hazırlandı ve bu yıllarda hazırlanan kitaplar aynı şekilde sonraki yıllarda güncellenmiş baskılar halinde yayınlandılar. Kitapların muhtevasında ise gramer ve okuma ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Günümüzde ise teknolojinin gelişmesiyle birlikte bilgisayarda çeşitli programlar vasıtasıyla tablolu, grafikli ve fotoğraflı bir şekilde kitaplar yayımlanmaktadır. Kitaplarla birlikte çeşitli yayınevleri tarafından da ciltler halinde her ay Osmanlı Türkçesi konulu dergiler de yayınlanmaktadır. Yayımlanan bu dergilerde sırasıyla harfler, gramer kuralları, sözcükler ve eski arşiv metinlerinin çözümleme işlemleri de yapılmaktadır.

1980-1990 Yılarında Osmanlı Türkçesi Eğitimi

1980 ve 1990 yılları arasında çok az sayıda Osmanlı Türkçesi öğreten kitaplar bulunmaktaydı, çünkü bu yıllar arasında Osmanlı Türkçesi eğitimi çok nadirdi ve bu yıllarda lise ve dengi okullarda Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan kitaplar yer almaktaydı ve üniversitelerde ise çeşitli kitaplar okutulmaktaydı.

Osmanlıca Lise Kitaplarının Muhtevası

O dönemlerde liselerde okutulan kitapların muhtevasına bakıldığında kitaplar Osmanlıca veya Osmanlı Türkçesi ismiyle değil Türk Dili ve Edebiyatı isimli kitapların içeriğinde yer almaktaydı. Kitaplarda edebiyat ile ilgili nazım şekilleri, nazım türleri ve edebi sanatlar ile birlikte çeşitli şiirler ve şiirlerin aruz ve hece vezni özellikleri tef'ileriyle birlikte verilmekteydi.

Üniversitelerde Okutulan Osmanlı Türkçesi Kitaplarının Muhtevası

2000'li yılların başlarında teknolojinin gelişmesiyle birlikte Türkiye'de ve tüm dünyada internet çağı başladı. Bu dönemde ayrıca matbaalarda teknolojik gelişmeye paralel olarak yeni baskı sistemleri geliştirdiler ve bunun sonucunda yeni eserler hazırlanmaya başladı.

a. Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat – Ferit Devellioğlu

1980 ve 1990 yıllarında ve de günümüzde Ferit Devellioğlu'nun hazırlamış olduğu "Osmanlı Türkçe Ansiklopedik Lugat" isimli sözlük, üniversitelerde hem akademisyenler hem de öğrenciler tarafından metinlerde ve yazma eserlerdeki Osmanlı Türkçesi sözcüklerin karşılıklarının bulunması için kullanılırdı. Sözlük bu alanda çalışma yapacaklar için kapsamlı bir şekilde hazırlanmış ve sözlük içerisinde çok sayıda Osmanlı Türkçesi sözcüğünün Türkçe karşılıkları bulunmaktadır.

b. Osmanlıca Öğrenme Dizisi – Ali Kemal Belviranlı

1976 yılında yazılmaya başlanan kitap serisi Osmanlıcayı kendi kendine öğrenmek isteyenler için yazılmış ve bunun ne kadar kolay olduğunu anlatmayı amaçlamıştır. (Şimşek, 2019: 23)

c. Osmanlıca Rehberi – Ali Kemal Belviranlı

Kitapta meşk usulü dikkate alınarak öğretmen-öğrenci şeklinde sayfalar hazırlanmıştır. Çift numaralı sayfalar öğretmen tek numaralı sayfalar öğrenci olarak düşünülmüş, sanki bir öğretmenden ders alıyormuş gibi Osmanlıca öğretilmiştir. (Şimşek, 2019: 23)

d. Osmanlıca İmlâ Rehberi – Ali Kemal Belviranlı

Osmanlıcaya ait temel yazı kaidelerini örneklerle öğretmek için yazılmıştır. Kitabın birinci bölümünde alfabe ve yazılışlar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Osmanlıca imla kaideleri, üçüncü bölümde yazılışları özel olan kelimeler, dördüncü bölümde fiillerin tasviri ve son bölümde de yazılış ve okunuşları bakımından değişikliğe uğramış kelimeler verilmiştir. (Şimşek, 2019: 23)

e. Osmanlıca İmla Lügatı – Ali Kemal Belviranlı

Osmanlıca yazabilmek isteyenler için hazırlanmıştır. Kitapta yirmi bine yakın kelimenin Osmanlıca yazılışları 1928 tarihli İmla Encümeni'nin tespitlerine göre verilmiştir. (Şimşek, 2019: 23)Kitabın ilk

baskısı 1978 yılında yapılmıştır, kitabın ikinci baskısı 2011 yılında yapılmıştır. Kitabın içeriğinde A harfinden Z harfine kadar birçok Osmanlıca sözcüğün Türkçe karşılığı verilmiştir.

f. Osmanlıca Metinler Rehberi – A. Kemal Belviranlı

Osmanlıca'nın Rik'a (el yazısı) ve Nesih (kitap) harfleriyle yazılmış ahlaki, ilmi, edebi okuma metin ve beyitlerini içerir. Kitabın sonunda kelimelerin anlamlarını bilmeyenler için bir sözlük mevcuttur. (Şimşek, 23) Kitap 2013 yılında yayımlanmıştır. Kitapta Osmanlı Türkçesi alfabesiyle yazılmış metinlerin karşısında Türkçe karşılıkları verilmiştir.

g. Osmanlıcaya İlk Adım – Turan M. Türkmenoğlu

Osmanlı Türkçesini öğretmenk amacıyla Turan Türkmenoğlu tarafından hazırlanan "Osmanlıcaya İlk Adım" isimli kitap temel Osmanlıca kitabıdır. Kitabın ilk baskısı 2000 yılında yapılmıştır ve ikinci baskısı 2009 ve üçüncü baskısı 2014 yılında yapılmıştır. Kitapta Osmanlı Türkçesinin tüm alfabesi ayrıntılı bir şekilde örneklerle gösterilmektedir. Kitapta ayrıca Osmanlıca Rika ve matbu harflerle yazılmış metinler de bulunmaktadır.

h. Osmanlıca Dersleri- Muharrem Ergin

Osmanlı Türkçesini öğretmek için hazırlanan ve Muharrem Ergin tarafından yayınlanan "Osmanlıca Dersleri" isimli kitabın birçok baskısı yapılmıştır ve kitabın yeni bakıları günümüzde de yayımlanmaya devam etmektedir. Kitap altı bölümden oluşmaktadır. Kitabın muhtevasında ilk bölüm eski yazıların tanıtımıyla başlar, burada Osmanlı Türkçesinin alfabesi gösterilmektedir ve alfabedeki harflerle çeşitli sözcükler oluşturulmuştur. Sonraki bölümlerde ise Arapça unsurlar, Farsça unsurlar, Yazı çeşitleri, Aruz özellikleri ve matbu harfle yazılmış metinler yer almaktadır.

i. Osmanlı Türkçesi Kılavuzu (1) - Hayati Develi

Osmanlı Türkçesi derslerinin anlatıldığı bir diğer kitap ise hayati Develi tarafından iki cilt halinde yayınlanan "Osmanlı Türkçesi Kılavuzu" isimli kitaptır. Kitabın birinci cildinin en başında Osmanlı Türkçesi ile ilgili bilgiler verilmektedir. Ayrıca bu bölümde alfabe hakkında bilgi verilmektedir. Kitabın bu bölümünde iki harfli sözcükler gösterilmektedir ve bununla birlikte kolay metinlerde bu bölümde bulunmaktadır. Kitap kapsamlı bir öğretim kitabıdır. Kitabın birinci cildinde ayrıca bazı gramatik konulara da yer verilmiştir.

j. Osmanlı Türkçesi Kılavuzu (2) - Hayati Develi

Hayati develi tarafından hazırlanmış olan Osmanlı Türkçesi Kılavuzu kitabının ikinci cildinde ise Arapça kelimelerin yapısı ile birlikte Arapça masdarlar ve bablar anlatılmaktadır. Ayrıca Farsça Kelimelerin yapısı da ikinci cildin konuları arasındadır. Bu ciltte Osmanlı Türkçesi söz dizim özelliklerine de yer verilmiştir. Bu cildin sonlarında ise Osmanlı Türkçesi metinleri de bulunmaktadır.

k. Osmanlıca Dersleri – Yılmaz Kurt

Osmanlı Türkçesi öğretimi kitaplarının farklı yazarlar tarafından çeşitli baskıları yapılmıştır. Faruk Kadri Timurtaş ve Muharrem Ergin'in hazırlamış olduğu kitapların birçok baskısı yapılmıştır. Yılmaz Kurt tarafından hazırlanmış olan "Osmanlıca Dersleri" isimli kitabın da birçok baskısı yapılmıştır ve kitap iki cilt olarak hazırlanmıştır. Osmanlı Türkçesi öğreten "Osmanlıca Dersleri" isimli kitap dört bölümden oluşmaktadır. Kitapta bölümler içerisinde konular "Dersler" alt başlığı altında gösterilmiştir.

Kitap ilk olarak Osmanlı Alfabesi yer almaktadır. Harflerin ayrıca transkripsiyonları da tablo ve şekiller halinde gösterilmektedir. Transkripsiyonların gösterilmesinden sonra kitapta çeşitli kurallar ve imla özellikleri anlatılmıştır. Kuralların gösterilmesinden sonra kitapta Arapça ve Farsça kaideler ele alınmıştır. Kitapta diğer derslerde ise Arapça bablar ayrıntılı bir şekilde gösterilmektedir. Kitabın son bölümünde ise ağırlıklı olarak matbu metinlerden oluşan osmanlı Türkçesi metinleri yer almaktadır.

m. Osmanlı Türkçesine Giriş – Yılmaz Kurt

Osmanlı Türkçesi öğreten ve Yılmaz Kurt tarafından hazırlanan bir diğer kitap ise "Osmanlı Türkçesine Giriş" isimli kitaptır. Kitap, yazar tarafından hazırlanan "Osmanlıca Dersleri" isimli kitabın bir özeti niteliğindedir. Kitabın muhtevasında ilk olarak Osmanlı Türkçesi alfabelerinin bir tanıtımı yapılmıştır.

Kitapta çeşitli sözcüklerin alıştırma çalışmalarıyla birlikte Arapça ve Farsça kurallar ye almaktadır. Kitabın sonunda matbu harflerle Osmanlı Türkçesi metinleri verilmiştir.

n. Osmanlı Türkçesine Giriş- Faruk Kadri Timurtaş

1980 ve 1990 yılları arasında üniversitelerde Faruk Kadri Timurtaş'ın 1977 yılında hazırlamış olduğu ve daha sonraki yıllarda baskıları yayımlanan "Osmanlı Türkçesine Giriş" kitabı okutulmaktaydı.

Tabın muhtevasında Osmanlı Türkçesi alfabesi, sözcük özellikleri, aruz ve hece vezinleri, Osmanlı Türkçesinde yer alan Arapça ve Farsça kaideler, ebced hesabı, Sarf ve nahiv konuları ile çeşitli metinler yer almaktadır.

o. Osmanlı Türkçesi Dersleri – Cahit Külekçi

Teknolojinin yaygınlaşmasıyla birlikte Türkiye'de Osmanlı Türkçesi dersleriini anlatan bir başka kitapta Cahit Külekçi tarafından hazırlanan "Osmanlı Türkçesi Dersleri" isimli kitaptır. Kitap 3 kısımdan oluşmaktadır. Kitabın birinci kısmında harfler, transkripsiyon sistemi, ekler, ismin halleri ve okuma çalışmaları bulunmaktadır. Kitabın ikinci kısmında ise Arapça unsurlar, farsça unsurlar, Farsça tamlamalar ve şiirler bulunmaktadır. Kitabın üçünce kısmında ise okuma parçaları bulunmaktadır. Kitap grafik ve tablolarla zenginleştirilmiştir. Metinler herkesin kolayca okuyacağı şekilde büyük fontlarla verilmiştir.

p. Pratik Osmanlı Türkçesi – İlhan Soylu

Türkiye'de ilk kez yapılan çalışmalardan birisi olan ve tamamen renkli olarak yayınlanan kitap "Paratik Osmanlıca Dersleri" isimli kitaptır. Kitap, İlhan Soylu tarafından yayınlanmıştır ve kitapta altı bölüm bulunmaktadır. Kitapta harfler, Türkçe ekler ve imla kuralları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Kitapta Arapça ve Farsça kurallarda yer alan özellikler renklendirilmiş tablo ve grafiklerle gösterilmiştir. Kitabın büyük bir bölümünde de eski yazılar ve Osmanlı Türkçesi metinleri bulunmaktadır.

r. Osmanlı Türkçesi Rehberi – Orhan Sakın

Osmanlı Türkçesi konulu hazırlanmış olan kitaplardan birisi de Orhan sakın tarafından hazırlanan "Osmanlı Türkçesi Rehberi" isimli kitaptır. Kitap sekiz bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk bölümünde harlfer ve sözcüklerle ilgili alıştırmalar bulunmaktadır. Kitaptaki alıştırmalar, grafik ve tablolarla zenginleştirilmiştir. Kitapta konulardan sonra çeşitli okuma parçaları bulunmaktadır. Kitapta Osmanlı Türkçesinde geçen zamanlar ele alınmıştır. Kitabın diğer bölümlerinde ise Zamirler, bağlaçlar, ekler, masdarlar, Arapça ve Farsça kurallar, Arapça ve Farsça tamlamalar konuları anlatılmaktadır.

s. Yeni Başlayanlar İçin Osmanlı Türkçesi Okuma Rehberi - Kemal Özcan

Osmanlı Türkçesi konulu kitaplarda gramer, alfabe, metin çalışmalarının yanında Kemal Özcan tarafından sadece metin üzerine yapılmış bir çalışma olan "Yeni Başlayanlar İçin Osmanlı Türkçesi Okuma Rehberi" isimli kitapta metinlerin yanında çeşitli ekler, imla özellikleri renklendirilmiş şekilde yer almaktadır.

SONUÇ

Geçmişten bugüne pek çok yazar tarafından Osmanlı Türkçesi konulu alfabe, gramer ve metin kitapları yayımlanmıştır. Geçmiş yıllarda bazı eksiklikler ve teknolojinin henüz yaygın olmadığı dönemlerde kitaplar genellikle daktilolar ile yazılıyordu ve sonraki dönemlerde matbaa teknolojileri gelişti. Matbaanın gelişmesiyle birlikte kitap yazmalarında bir canlılık oldu, o zor koşullarda çok önemli Osmanlı Türkçesi kitapları yayımlandı. Teknolojinin gelişmesi ve bilgisayarların yaygınlaşmasıyla birlikte günümüzde birçok akademisyen ve araştırmacı tarafından daha kapsamlı ve tablo ve şekillerle zenginleştirilmiş kitaplar yayımlanmaktadır ve ayrıca internetin de yaygınlaşmasıyla birlikte çevrimiçi Osmanlıca sözcükler ve Osmanlıca sözcük programları çıkmış ve böylece muhteva daha da zenginleşmiştir.

KAYNAKÇA

Ak, M. (2017). Dilde Birlikte Yaşama Tecrübesi Olarak Osmanlı Türkçesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43

Şimşek, A. (2019). "K. Dr. Ali Kemal Belviranlı'nın Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı Ve Musikîşinaslığı", Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**,** Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Tosun, A. (2021). Osmanlı Türkçesi Hakkında, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Genç Atebe Dergisi, Aralık, Sayı: 2

ANADOLU SAHASI MASALLARINDA BÜYÜLÜ/SİHİRLİ NESNELER

MAGICAL/ SORCEROUS OBJECTS IN ANATOLIAN TALES

Neslihan Huri YİĞİT [1]

[1]Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fak., Türk Halkbilimi Böl., Sivas, Türkiye.

[1] ORCID ID: https://orcid.org/ 0000-0001-6890-2850

Tayyib GÜMÜŞER [2]

[2] YL Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Ün., Sosyal Bilimler Ens., Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Sivas, Türkiye.

[2] ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0347-2954

ÖZET

Büyü, doğadaki bir dengeyi değiştirmeyi, iyi veya kötü bir amaca ulaşmayı kolaylaştıran, doğaüstü güçlerin yardımıyla, farklı şekillerde uygulanabilen bir halk inanışıdır. Tarihi çok eskilere dayanan büyü inancı, mitolojinin toplum üzerindeki etkisiyle kültürel belleklere yerleşmiş ve İslamiyet'le birlikte farklı anlamlarla varlığını kabul ettirmiştir. Bu yüzden halkın ürettiği birçok üründe büyüsel uygulamalar görmek mümkündür. Özellikle halk hekimliği, halk meteorolojisi gibi alanlarda büyüsel uygulamalar karşımıza çıkar.

Geçiş dönemleri olarak nitelendirilen doğum, ölüm, evlenme törenlerinde kendine yer bulan pek çok uygulama da büyü temelli bir şekilde oluşmuş ve gerçekleştirilmektedir. Günlük hayatta karşımıza çıkan büyü temelli uygulamaların, halkın ürettiği edebiyat ürünlerine de yansıması kaçınılmazdır. Mit, efsane, masal, destan, halk hikâyesi gibi anonim halk edebiyatı ürünlerinde, büyünün birçok çeşidiyle farklı formlarda karşılaşırız.

Masal, bünyesinde birçok doğaüstü, fantastik kahramanı, olayı, mekânı, hayvanı, durumu barındırdığı için büyüye oldukça elverişli bir türdür. Büyü, olmayan bir şeyi veya yapılması gereken bir işi kolay yoldan yapmak amacıyla başvurulan bir yöntem olması hasebiyle masalın zengin dünyası içerisinde varlığı hiçbir şekilde yadsınmaz ve büyüsel unsurlar çoğu zaman olayların gerçekleşmesinde başrolü oynar. Bu çalışmada Anadolu sahası masallarında büyünün nesnelerle bir araya gelmiş hali ve bu nesnelerin masala etkisi, kullanım amacı ve işlevi incelenecektir. Literatür taraması yoluyla elde edilen veriler, masal-büyü ekseninde irdelenerek sosyal hayatta tabu olarak yer alan büyünün masallardaki yansımasının ortaya çıkartılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu masalları, büyü, sihir, büyülü/sihirli nesne.

ABSTRACT

Magic is a folk belief that makes it easier to change a balance in nature, to achieve a good or bad purpose, and can applied in different ways with the help of supernatural powers. The magic, which dates back to ancient times, has settled on society in cultural memories with the influence of mythology and has made its existence accepted with different meanings with Islam. Therefore, it is possible to see magical applications in many products produced by the public. Especially in fields such as folk medicine and folk meteorology, we come across magical applications.

Many practices that take place in birth, death and marriage ceremonies, which described as transitional periods, formed and performed in a magic-based way. It is inevitable that the magic-based practices that we encounter in daily life also reflect on the literary products produced by the people. In anonymous folk literature products such as myths, legends, tales, epics, and folk tales, we encounter many types of magic in different forms.

Fairy tale is a genre that is very suitable for magic because it contains many supernatural, fantastic heroes, events, places, animals and situations. Magic is a method used to do something that does not exist or something that needs to be done in an easy way. Therefore, its existence in the rich world of the fairy tale is not deny. Magical elements often play the leading role in the realization of events. In this study, the combination of magic with objects in Anatolian field tales and the effect, purpose and function of these objects on the tale will examine. The data obtained through the literature review will examine on the axis of fairy tale-magic. In this way, it is aimed to reveal the reflection of magic, which is taboo in social life, in fairy tales.

Keywords: Anatolian tales, sorcery, magic, magical/magical object.

GİRİŞ

Masal, olayları hayali bir dünyada gerçekleşen, kahramanları insan ve hayvan, zaman zaman da olağanüstü varlıklar olabilen, dinleyenleri eğlendirirken eğiten, gerçekleri semboller aracılığıyla gerçeküstü kalıplara sokarak sunmaya çalışan bir anlatı türüdür (Kaya, 2014: 529). Pertev Naili Boratav'a (2013: 85) göre ise masal "nesirle söylenmiş, dinsel, büyüsel inançlar ve törelerden bağımsız olan, gerçekle ilgisi olmayan ve anlatılan şeyleri kanıtlama amacı gütmeyen, tamamen hayal ürünü olan" bir türdür. "Masal diye adlandırdığımız şey her milletin dönen aynasıdır, bu aynaya baktığımızda hem eskilerin inanç faaliyetlerini hem de eski zamanların ahlakını görmüş oluruz." (Kunos, 1978: 131). Masalla ilgili olarak gerek yurtiçinde gerekse yurtdışındaki araştırmalarda birçok farklı tanıma yer verilmiştir. Yukarıdaki üç tanım konuyla alakalı olarak öne çıkan olguların net bir şekilde ortaya konulmasına yardımcı olacak tanımlamalardır.

Konunun diğer tarafını oluşturan "büyü" ise iyi veya kötü sonuç almak için doğa unsurlarını, yasalarını etkilemek ve olayların olağan akışını değiştirmek için yapılan eylemlerin tamamıdır (Boratav, 2015: 121). Büyüde; ruh, şeytan, cin gibi doğaüstü görünmeyen gizli güçleri kontrol altına almak, onların yapacağı kötülüklerden korunmak ya da onların yardımını alarak belli bir amaca ulaşma durumu da vardır. Büyü ile olmayan bir şeyi veya yapılması gereken bir işi kolay yoldan yapmak, istenmeyen ya da hoş olmayan bir şeyi uzaklaştırmak veya birine zarar vermek için başvurulan bir yöntem olması hasebiyle masalın zengin dünyası içerisinde varlığı hiçbir şekilde garipsenmez ve büyüsel unsurlar çoğu zaman olayların gerçekleşmesinde başrolü oynar.

Diğer taraftan "büyü, doğaüstü kudretleri zorlayıcı bir karakter taşır; eşyayı öznel bir görüşle kendi çıkarı için kullanır. Birkaç benzer nokta büyük aile sayılmazsa dinin, karşısındadır." Büyü tanrısal olanla ve öteki dünyayla çok az ilgilenir. Tanrıya yaklaşma, tanrı gerçeğini öğrenme, günahlardan arınma gibi dini istekler büyüyle karşılanmaz. Büyünün çabası daha çok maddi unsurlarladır ve mala-mülke, iyi ürünleri alma isteğine, zararlı etkilerden kurtulmaya, insanlara iyilik ya da kötülük etmeye yani kısaca dünya malzemelerine yöneliktir (Örnek, 1971: 52). Masalın da dini ögelerden uzak duran bir tür olması büyüsel olanın masalın dünyasında yer edinmesine imkân tanımıştır. Ancak büyünün zararlı etkilerinin belirgin olması toplum içinde onun tabu haline gelmesine sebep olarak insanların bu konuda konuşmasını zorlaştırmış, büyü kelimesi üzerinde de değişiklik yapmayı gerekli kılmıştır. İnsanların "büyü" kelimesini telaffuz etmekten bile kendilerini alıkoymaları sözün gücüne olan inancın bir göstergesidir. Bu doğrultuda *sihir, efsun, afsun, maji* gibi kavramlar meydana gelmiş ve halk dilinde büyü haricinde kullanılmaya başlanmıştır. *Büyü* kelimesi yerine *sihir* kelimesi tercih edilerek bu tabuya uyulmuştur. Aynı zamanda illüzyon gösterileri yapan insanların yaptığı eylemler sihir olarak adlandırılmıştır. Çeşitli televizyon dizilerinde yer alan doğaüstü eylemler de büyü olarak değil sihir olarak tanıtılmıştır. Bu sayede çocuklardan tamamen uzak tutulması gereken büyü konusu sihir haline evirilerek çocukların ilgisini çeken bir konu haline getirilmiştir. Masallarda da *büyülü* yerine *sihirli* kelimesinin pek çok anlatıcı tarafından tercih edildiği görülmüştür.

Anadolu sahası masallarında büyünün nesneler aracılığıyla yapıldığı/kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada prototip olarak 7 bölgeden seçilen 11 masal araştırmasından yola çıkarak bu nesnelerin kullanım amacı ve işlevleri şu üç başlık ekseninde incelenecektir:

1. Dönüşüme imkân veren büyülü nesneler,

2. Kahramana yardımcı olan büyülü nesneler,

3. Var olan durumu değiştiren veya durumdan haber veren büyülü nesneler.

1. DÖNÜŞÜME İMKÂN VEREN BÜYÜLÜ NESNELER

Masallarda gerçekleşen dönüşümler, masalın olağanüstü dünyası içinde hiçbir şekilde yadsınmadan olayın akışını oluşturur. Büyülü nesnelerin masallarda aracı olduğu dönüşümler üç şekilde gerçekleşmektedir:

- *İnsandan hayvana dönüşüm,*
- *Hayvandan insana dönüşüm,*
- *İnsandan veya nesneden başka bir nesneye veya insana dönüşüm.*

1.1. İnsandan Hayvana Dönüşüm

İnsanın çeşitli sebeplerle hayvana dönüşümünün gerçekleşmesi masallarda sıkça karşımıza çıkar. Genellikle cezalandırma yöntemi olarak gerçekleşen dönüşüm, bazen zor durumdan kurtuluş olarak da gerçekleşmektedir. Sebebi fark etmeksizin insandan hayvana dönüşümlerde "sihirli iğne"nin çokça kullanıldığı görülmektedir.

Örneklerini İstanbul, Afyonkarahisar, Bucak masallarında bulduğumuz "sihirli iğne" ile dönüşümde, ortak motif genç kızın başından iğnenin çıkarılması sonucu kızın kuşa dönüşmesidir. (Tezel, 2009: 465; Özçelik, 1993: 427; Dalğar, 2010: 124). Bu masallarda genç kızın yerine geçilmek istenmesi sonucu eylemin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan olayların çözüme kavuşması sihirli iğnenin çıkarılmasıyla hayvandan insana dönüşümün gerçekleşmesi şeklinde iki yönlü olarak görülür. "Tan Tan Kabacık" adlı Balıkesir masalında doğrudan bir büyü unsuruna rastlanmaktadır: "*Altınlı kıza padişahın oğlu dünür olunca kadın hocaya giderek okunmuş bir iğne getirir, onu kızın başına batırır; kız da kuş olup uçar. Kadın padişahın oğluna kendi kızını vermek ister.*" (Kumartaşlıoğlu, 2006: 90). "Çobanın İki Karısı" adlı Konya-Ereğli masalında kumasını kıskanan kadın, kumasının başına bir iğne batırıp onun kuş olmasını sağlar (Bekdik, 2014: 80).

Benzer bir dönüşümün «sihirli tarak» ile sağlandığı görülmektedir. Adıyaman yöresine ait "Nar Tanesi" masalında yengesi tarafından kızın kafasına batırılan zehirli tarak onun bir kuşa dönüşmesine sebep olur (Doğan, 2006: 266). Balıkesir masalı "Şamdanlı Kız"da da kızın kafasına tarak batırılınca kız bir kuş olup uçar (Kumartaşlıoğlu, 2006: 303). İstanbul masallarından "Limon Kız" masalında Arap, Limon Kız'ın başındaki tarağı çıkarınca kızın beyaz bir güvercine dönüşümü gerçekleşir (Tezel, 2009: 369).

"Sihirli sopa" ile dönüşüm ise bir Elazığ masalında ceza unsuru olarak karşımıza çıkar. Karısının kendisini aldattığını öğrenen koca, eşine vurduğu sihirli sopa ile onu kediye dönüştürür ve olay duyulmasın diye onu evdeki bir kafese hapseder. Bu masalda kocanın baldızından öğrendiği duaları okuyarak bir anlamda büyü yaptığı da anlaşılmaktadır (Günay, 2011: 393). "Bilmez Hoca" masalında da Ahmet, Bilmez Hoca'nın ilmini öğrenir ve sihir yaparak kuyruğu kınalı, güzel bir tazıya dönüşür (Kasımoğlu, 2010: 431).

Bir Taşeli masalında ise dönüşüm "sihirli elbise" ile gerçekleşir. Denize giren üç kızın elbiseleri padişahın üç oğlu tarafından alınır. Kızlar rica minnet elbiseleri onlardan alıp giydiklerinde üç güvercine dönüşürler ve "*Bizi aradığınız zaman Gavur Dağı'nda bulun*." diyerek uçup giderler. Burada kızların kendilerini korumak için dönüştükleri görülmektedir (Alptekin, 2011: 316).

"Çocuk İsteyen Kadın" masalında sihirli tozla meydana gelen dönüşüm vardır. Üvey anne, sultan olan kızının yanına bir şekilde gider ve sihirli tozundan üfleyerek onu kara bir köpeğe çevirir (Özçelik, 1993: 528).

Bu dönüşümler haricinde sihirli saat ve sihirli kutu ile insandan hayvana dönüşümün gerçekleştiği masallar da vardır. "Sihirli Tavşan" masalında tavşanların mağarasına giden kız toprak tastan bir şeyler içince tavşana dönüşür (Tezel, 2009: 355).

1.2. Hayvandan İnsana Dönüşüm

Hayvandan insana dönüşümün temelinde «çocuksuzluk» motifinin yer aldığını görürüz. Çocuğu olmayan ailelerin "Bir çocuğum olsun da isterse yılan/keçi/köpek/eşek/kurbağa olsun" dualarının/isteklerinin neticesinde, tam da dileklerindeki gibi bir çocuğa sahip olmaları masallara

yansımıştır. Hayvan olarak doğan çocukların insana dönüşümü ya yaptıkları evliliklerin sonucunda *sihirli post*larından sıyrılarak gerçekleşir ya da o hayvanın dileklerindeki çocukları olduğunu bilen ebeveynlerinin bazen de eşinin ricaları sonucu gerçekleşir.

Bir Elazığ masalında bir ağanın çocuğu olmamaktadır. Ettikleri dua sonucunda Allah bacadan bir yılan gönderir. Yılan dile gelerek kendilerine evlat olarak gönderildiğini söyler. Evlilik çağına gelip evlendiğinde evliliğinin ilk gecesi sihirli post çıkartılır ve yılan yakışıklı bir delikanlıya dönüşür (Günay 2011: 232).

Çocuğu olmayan kadın, "*Allah'ım bir çocuk ver de isterse keçi olsun*" diye duâ edince, keçi bir kız dünyaya getirir. Ne var ki keçi öyle bildiğimiz keçilerden değilmiş, Annesi evde olmadığı zamanlarda bir silkinişte dünya güzeli bir kız oluverir, postunu bir kenara bırakıp hünerli elleriyle ortalığı siler süpürür, yemekleri yapar, sonra da tekrar silkinerek keçi ölürmüş. Kadın ise eve döndüğünde her tarafı pırıl pırıl göründe şaşırır, kimseye bir şey diyemezmiş (Özçelik, 1993: 438). Keçi padişahın oğluyla evlenir ve postunun yakılması sonucu yarı insan yarı taşlaşmış hale gelir.

“Köpekle Evlenen Kız” masalında çocuğu olmayan bir kadın Allah'a dua eder ve "Bir kızım olsun da köpek istesin ona vereyim" der. Bir kızı olur ve kızını köpekle evlendirir. Burada sihirli kürkünden sıyrılan ise erkektir. Köpek her gece eşinin yanına geldiğinde “ayın on dördü gibi parlayan bir delikanlı”ya dönüşür (Özçelik, 1993: 454). Taşeli Masalları arasında ise sihirli yılanın bir erkeğe dönüşümü görülür. Ayrıca ok atarak geyiğin vurulması sonucu ortaya çıkan güzel kız motifi de bu yörenin masallarında kendini gösterir (Alptekin, 2002).

İnsandan hayvana veya hayvandan insana dönüşümler masalın olağanüstü anlatımı içerisinde kendisine yer bulmuştur. Bu dönüşümlere çoğu zaman büyülü bir nesne aracılık ederken çoğu zaman da doğrudan bir dönüşümle karşılaşılır. Örneğin bir dua/beddua veya dilek neticesinde kuşa, kediye, köpeğe, geyiğe, yaşlı veya genç birine dönüşümler de Anadolu sahası masallarında olayların seyrini değiştiren motifler olarak yerini alır.

1.3. İnsandan veya Nesneden Başka Bir Nesneye veya İnsana Dönüşüm

Nesneden başka bir nesneye veya insana; insandan nesneye dönüşümde büyülü bir nesnenin, kullanıldığında başka bir nesneye veya insana dönüşmesi görülür. Bu dönüşümün başında «büyülü tas» gelir. Büyülü tasın suyla doldurulması neticesinde su altına dönüşür ve sahibini zengin eder. “Balıkçı Güzeli” masalında oğlanın bulduğu tas, suya deyince suyu altına dönüştürür (Günay, 1975: 438). “Konuşan Kaval” masalında dal suya düştüğünde gümüş tas onu boğulmaktan kurtararak kavak ağacına dönüştürür (Tezel, 2009: 360). “Gavur Gül” masalında yaşlı kadının, çocukların başından döktüğü her tas su, altın olarak leğene dökülür. Bunun üzerine kadın her fırsatta çocukları yıkayarak evi altınla doldurur (Doğan, 2006: 200). “Dünya Güzeli” masalında oğlana babasından kalan kese büyülüdür. Kesenin içine bir kuruş konulduğunda kese para ile dolar (Özçelik, 1993: 532).

“Büyülü sofra” ise birçok yemeğin/yiyeceğin sunulduğu zengin bir sofraya dönüşmesi bakımından nesneden nesneye dönüşüme örnektir. “Keloğlan ile Hamamcı” masalında kargaların Keloğlan’a verdiği sofra büyülüdür. “Açıl sofram açıl, türlü türlü yemekler saçıl!” denilince sofra kendiliğinden donanır (Özçelik, 1993: 539).Bir başka “Keloğlan” masalında cıncıklı sofraya “Açıl sofram açıl, türlü tahımlar saçıl!” denilince yiyeceklerle dolu bir sofra açılır (Doğan, 2006: 237). “Keloğlan’ın Tokmağı” masalında ise sofranın yerini mendil alır ve mendile “Açıl mendilim açıl!” denilince mendilden çeşit çeşit yemekler saçılır (Tezel, 2009: 519). “Keloğlan ile İhtiyar” masalında ise büyülü nesne “kahve değirmeni”dir. Keloğlan ihtiyardan aldığı kahve değirmenine “Açıl değirmenim açıl!” deyince bir kapı açılır ve içinden elleri yemek tepsileriyle dolu peri kızları gelir. Yemekler yenir yenir ama bitmez. “Kırk Kardeş” masalında ise şehzadenin sahip olduğu büyülü kaval bir kere öttürüldü mü kişinin aklından geçen en güzel yemekleri bir anda önüne getirir (Tezel, 2009: 35).

Elazığ masallarından "Üç Nar" masalında nar güzeli kızın düştüğü yerde ise bir nar ağacı meydana gelir. Bu ağaç kesildikten sonra kesilen ağaçtan arta kalan çuvaldız, bir kıza dönüşür. Yaşlı bir kadın çuvaldızı lazım olur diyerek evine götürür ve belli olaylar sonucunda insana dönüşür (Günay, 1975: 427-428). “Danacının Oğlu” masalında oğlan ata, kurda, koça, hamama, tavşana, güvercine, güle ve mısıra dönüşebilmektedir (Kaya, 2004: 152- 157). “Çocuk İsteyen Kadın” masalında üvey annesi tarafından kaçırılan, aynı zamanda sultanın karısı olan kızı kurtarmaya giden sultan ve askerleri, üvey annenin

üflediği büyülü tozla taşa dönüşürler (Özçelik, 1993: 529). "Güneş Kızı" masalında Güneş Kızı elindeki değneği oğlana vurunca oğlan taş kesilir (Tezel, 2009: 304). "Seksenlik Doksanlık" masalında ise Doksanlık, Periler Padişahının hanımından kendisini on beşlik kız yapmasını söyler ve o da büyülü değnekle bu isteğini gerçekleştirir (Kaya, 2004: 420- 421).

Anadolu sahası masallarında büyülü nesnelerin dönüşüme aracılık etmesi, doğrudan nesneye dönüşüme oranla daha az kullanılmıştır. Masallarda herhangi bir nesnenin aracılığı olmadan dua/dilek veya beddua neticesinde doğrudan iğneye, ağaca, kutuya, küpe, elmaya, tasa, kavak ağacına dönüşümler görülür.

2. KAHRAMANA YARDIMCI OLAN BÜYÜLÜ NESNELER

Masallarda iyilerin kazanması kötülerin kaybetmesi mesajı sürekli işlenir. İyilerin kazanma yolculuğunda karşılaştıkları imtihanlarda başarılı olmalarına yardımcı olan Hızır, çoban, derviş gibi tiplerin yanı sıra at, geyik, köpek, kuş gibi hayvanlar da vardır. Bunların yanında büyülü nesnelerin de kahramanın en dar zamanlarında ona yardımcı olduğu, diğer bir ifadeyle kahramana yardımcı olacak kişileri çağırdığı ya da bulunduğu bölgeden hızla uzaklaşmasını sağlamak gibi yardımlarda bulunduğu görülmektedir. Bu büyülü nesneler çoğunlukla aileden birinin ya da olağanüstü özelliklere sahip kişilerin/hayvanların hediyesi olarak kahramana verilmektedir. Bazı durumlarda ise bir yardımın karşılığı olarak veya kahramanın iyi bir insan olması hasebiyle kahramanın büyülü nesneye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Anadolu sahası masallarında karşılaşılan kahramana yardımcı büyülü nesnelerin başında insan ya da hayvan bedenine ait "*kıl, tüy, kanat"* gibi unsurlar gelir. Büyülü iki tüyün/kanadın birbirine vurulması veya tüyün/kanadın yakılması sonucu yardımcı hayvanın veya insanın çağrımı gerçekleşir. "Keloğlanın Atı Masalı"nda atlar Keloğlan'a iki sihirli kıl verir ve ne zaman başı derde girerse iki kılı birbirine sürtmesini ve yardıma geleceklerini söylerler (Çalışoğlu, 2019: 176). Keloğlan masalında yılan ağzından iki kıl çıkarır ve Keloğlan'a verir, bu kılları birbirine sürtünce yardıma geleceğini söyler (Kaya, 2004: 285). "Hayırsız Kız" masalında ise at oğlana üç kıl verir. Oğlan üç kılı birbirine sürtülünce at yardımına koşar (Günay, 1975: 498). "Padişahın Oğlu İle Atı" masalında oğlanın atı, oğlana kıllarından verir ve başı sıkışınca bunları birbirine sürtmesini söyler. Oğlan, kılları sürtünce at yanında belirir (Özçelik, 1993: 615). "Kara Köpek" masalında kara köpek kıza iki kıl verir. Kız ne zaman başı sıkışsa iki kılı birbirine sürter ve kara köpek yardımına koşar (Günay, 1975: 467). "Çulfacı Oğlu Mehmet Onbaşı" masalında Mehmet Onbaşı sihirli bir tüy bulur. Tüyleri birbirine sürtünce içinden bir Arap çıkar ve dileklerini gerçekleştirir (Günay, 1975: 463). "Dünya Güzeli" masalında oğlana babasından kalan kırık düdük ve kese büyülüdür. Oğlan düdüğü öttürünce ortaya bir Arap çıkar ve dilekleri gerçekleştirir. Kese ise altınla dolar (Özçelik, 1993: 535).

"Cansız" masalında peri padişahı, küçük kardeşe bir tutam kıl verir. Oğlan başı sıkıştığı zaman bu kılı yakarsa padişah yardımına yetişir (Özçelik, 1993: 582). "İnsan Yiyen Kız" masalında ise oğlana yardımcı olanlar aslanlardır. Oğlan aslanın verdiği tüyleri yakınca aslanlar onun yardımına koşarlar (Özçelik, 1993: 500). "Guri El" masalında Anka kuşu, Mirza Muhammet'e kanat verir. Muhammet ne zaman başı dara düşse bu kanadı kullanır ve Anka yardımına koşar (Kasımoğlu, 2010: 674).

Büyülü tüy, kanat ya da kılın kahramana yardımcı olduğu bir diğer durum ise şifalandırmadır. Bazı masallarda bu nesneler kullanılarak kahramanın canlanması, kör olan gözlerinin açılması; zararlı biri ise uyuması ya da kontrol altına alınması gibi durumlar gerçekleşir. "Gurbete Giden Gelin" masalında kızın kör olan gözleri, gökte birden ortaya çıkan iki güvercinin tüylerinin gözlerine sürülmesiyle tekrar görmesi sağlanır (Özçelik, 1993: 606). "Şah Mehmet" masalında ise kör olan Mehmet, keklik kuşunun kanatlarını gözüne sürünce gözleri açılır (Doğan, 2006: 283). "Sihirli Çeşme" masalında sultanın bütün vücudunu kaplayan yaraları yol kenarındaki büyülü çeşmeden akan su iyileştirir (Tezel, 2009: 439).

Masallarda kahramana yardımcı olmak için çokça geçen diğer büyülü nesneleri şöyle sıralayabilir: Öpüldüğünde ya da yalandığında yardımcı çağıran "büyülü yüzük"; yere atıldığında düşmanlara engel oluşturan "büyülü tarak", "büyülü kılıç/bıçak" ve "büyülü sabun"; emir verildiğinde etrafındakileri döven, hayvana veya nesneye dönüştüren "büyülü tokmak, değnek, baston"dur.

"Keloğlan" masalında Keloğlan, yüzüğü yalayınca ortaya iki Arap çıkar ve dilekleri gerçekleştirir (Doğan, 2006: 237). Benzer bir sahne "Şah Meran'ın Yüzüğü" masalında da geçer. Masalda oğlan yüzüğü yalayınca iki Arap çıkar gelir ve oğlanın dileklerini gerçekleştirir (Günay, 1975: 472). "Arap

Köleler" masalında oğlana yılanın verdiği yüzük büyülüdür. Olan ne vakit dara düşse yüzüğü yalarsa karşısına Arap Köleler çıkar ve dileklerini gerçekleştirirler (Kumartaşlıoğlu, 2006: 311). "Padişahın Oğlu" masalında kuyunun dibinde kalan Keloğlan, kızın verdiği yüzüğü yalayınca bir ak bir kara koç meydana çıkar (Kumartaşlıoğlu, 2006: 268). Ak ve kara koçun yüzük sayesinde kahramana yardıma gelmesi durumuna "Gülü Koparan Dev" masalında da rastlarız. Masalda küçük kızın oğlana verdiği yüzük büyülüdür. Oğlan, yüzüğü takınca biri ak diğeri kara iki koç gelir. Oğlan, ak koça binip yeryüzüne çıkar (Özçelik, 1993: 404). "Sihirli Yüzük" masalında delikanlı yüzüğü kimin parmağına takarsa onun düşüncelerini öğrenir (Tezel, 2009: 239). "Yezit" masalında abinin, kardeşine verdiği yüzük büyülüdür. Yüzük, ne zaman kardeşinin parmağını sıkarsa abisinin başı dertte demektir (Kasımoğlu, 2010: 615). "Kırk Kardeş" masalında şehzade bastona binerek istediği yere hemencecik uçup gider (Tezel, 2009: 35).

"Kara Dirhem Hokkası" masalında padişahın oğlunun aldığı sandık büyülüdür. İçinden bir Arap çıkar ve dilekleri gerçekleştirir. Aynı masalda Ecinni padişahın oğlana verdiği hokkalar da büyülüdür. Hokkalar oğlanın karnını doyurur, isteklerini gerçekleştirir ve ona asker temin eder (Günay, 1975: 413-415). "Çocuğun Rüyası" masalında kadın aynayı yere atınca içinden iki Arap çıkar ve kadının dileklerini gerçekleştirir (Alptekin, 2001: 258). "Ahmet Ağa" masalında Ahmet Ağa'nın birbirine vurduğu taşlar büyülüdür. Taşlar birbirine vurulup yılanın da selamı söylenince istenilen dilekler gerçekleştirilir (Günay, 1975: 399).

Büyülü tarak ve büyülü sabun masallarda kahramana, düşmanları engellemesi açısından yardımcı olurlar. "Mustan" masalında Mustan, tarağı yere atınca her yer diken, sabunu yere atınca her yer köpük olur (Özçelik, 1993: 510). "Pamuk Ana ve Çocukları" masalında sabun üç kere üflenip yere atılınca dağ taş köpük olur; tarak üç kere üflenip yere atılınca her yer tarak olur, bıçak üç kere üflenip yere atılınca her yer keskin bıçakla dolar (Özçelik,1993: 419). "Apak Bacı" masalında üvey annesinin adamlarından kaçan kardeşler, annelerinin topraktan gelen sesini dinleyerek yanlarına sarı tarak, kara fırça ve kuru sabun alırlar. Tarağı atınca dikenler çıkar; fırçayı atınca yılan ve çıyanlar çıkar, sabunu atınca da etraf deniz olur (Kaya, 2004: 69). "Zümrüdi Anka ile Keçoluk" masalında kız, tarağı yere atınca peşlerindeki bulutun önü diken olur (Kasımoğlu, 2010: 750). "Ala Balık" masalında üvey annesinden kaçan çocuklar sabunu yere atınca arkaları denize dönüşür. Bunun yanında büyülü orağı yere atınca arkalarında dikenlik alan oluşur (Tezel, 2009: 290).

Bunların haricinde kahramanın dileğinin gerçekleşmesine aracılık eden *büyülü ayna, taş, kılıç, fincan, küp, çakmak, kutu, sandık* gibi pek çok nesne masallara konu olmuştur. Büyülü nesnelerin farklılaşması yörelere ait eşya kullanımlarını da bize göstermesi açısından değerlidir.

3. VAR OLAN DURUMU DEĞİŞTİREN VEYA DURUMDAN HABER VEREN BÜYÜLÜ NESNELER

Masallarda kahramanın sahip olduğu olağanüstü özelliklerin yanı sıra olayların seyrinde günlük hayatın akışına aykırı kabul edilebilecek durumlarla karşılaşılır. Bunlardan biri de var olan durumun kahramanın lehine değişmesi, ikincisi ise kahramana yardımcı olması açısından olaylardan, kişilerden haber veren büyülü nesnelerin varlığıdır. "Büyülü ayna" masallarda kahramana düşmandan veya haber almak istediği kişiden haber veren nesnedir. "Padişahın Oğlu İle Atı" masalında oğlanın karşısına çıkan ihtiyarın aynası sihirlidir. Aynasıyla savaş meydanını ve aynasını dağa tutarak aslanın yattığı yeri gösterebilir (Özçelik, 1993: 622). "Altın Bülbül" masalında peri kızı, büyülü aynadan bakarak Altın Bülbül'ün hangi memlekette olduğunu görür (Tezel, 1997: 162). "Peri Kızı ve Köyün Kızı" masalında peri kızı, küçük kıza odasındaki aynanın büyülü olduğunu söyler. Küçük kız bu aynaya bakıp dua ettiğinde peri kızının yanına, mutluluklar ülkesine gidebilecektir (Çalışoğlu, 2019: 141). "Üç Kardeş" masalında büyülü ayna kişiye sevdiğini gösterir, büyülü halı uçarak çok çabuk gider, büyülü elma ise kişiyi ölümsüz yapar (Kaya, 2004: 501).

"Büyülü bilezik" masallarda olayların seyrini değiştiren ikinci unsurdur. Bilezik kahramanın bileğinden çıktığında kişi ölür, takıldığında tekrar canlanır. "Telli Kız" aslı Balıkesir masalında dervişin kıza verdiği bilezik, kızın kolundan çıkınca kız ölür. Bilezik takılınca kız canlanır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 296). "Muradına Nail Olmayan Kız" masalında da kızın kolundaki bilezik çıkarınla kız ölür. Bilezik takılınca kız canlanır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 424).

Bu iki belirgin büyülü nesne haricinde araştırma sahasında karşılaşılan, var olan durumu değiştirmeye sebep olan büyülü nesne örnekleri şu şekilde sıralanabilir:

"Keloğlan" masalında Keloğlan, büyülü külahı takınca görünmez olur (Günay, 1975: 494). "Ağlayan Nar ile Gülen Ayva" masalında da oğlan başına külahı geçirince görünmez olur (Tezel, 2009: 229). "Dünya Güzeli" masalında oğlana babasından kalan keçe tılsımlıdır. Oğlan keçeyi başına dolayınca görünmez olur (Özçelik, 1993: 532). "Keloğlan ile Hazal" masalında Keloğlan bulduğu değneği yere vurunca uçup gider ve kimse onu göremez (Doğan, 2006: 243). "Kırk Kardeş" masalında şehzade büyülü yüzüğü parmağına taktığı zaman gözle görünmez olup yoldan geçenler onu fark edemezler (Tezel, 2009: 37).

"Ateşkâr Oğlan" masalında küçük kardeşin rastladığı ihtiyar yolun ortasına oturmuş bir beyaz bir siyah ip sarmaktadır. Bu sihirli iplerden beyaz ipi sarınca geceler kısalır, zaman hızlanır ve hastalar şifa bulur; siyah ipi uzağa doğru atınca geceler uzar (Günay, 1975: 300). "Altı Kardaş" masalında yaşlı nene elindeki ak ipi sarınca gündüz; kara ipi sarınca gece olur (Kaya, 2004: 33-34).

"Keloğlan ile Dev" masalında Düldül, Keloğlandan bir büyük ve bir küçük sabun; bir büyük ve bir küçük kâse ve su tulumu ve ekmek almasını söyler. Büyük kâseyi arkaya atınca arka taraf ağaçlık olur; küçük kâseyi öne atınca ön taraf çalı çırpı olur. Büyük sabunu arkaya atınca arka taraf dağ taş olur; küçük sabunu öne atınca ön taraf kum, çakıl olur. Büyük su tulumunu arkaya atınca arka deniz olur; küçüğünü öne atınca hendek gibi küçük sular oluşur (Günay, 1975: 373). "Konuşan Kaval" masalında kırılan kaval parçaları Dal'ın kız kardeşlerinin yüzüne değdiği anda kızlar çirkinleşir (Tezel, 2009: 361).

Masallarda hızlı yer değiştirme aracı olarak büyülü atın yerine halı, seccade, post gibi nesnelerden faydalanıldığı görülmektedir. Bu araçların harekete geçmesi yine büyülü bir nesne olan kırbaç sayesinde olur. "Akıllı Çoban ile Padişah" masalında çoban, halıya binip kırbacı vurunca halı uçmaya başlar (Özçelik, 1993: 557). "Padişah Kızıyla Evlenen Genç" masalında da oğlan posta binip kamçıyla vurunca, post istenilen yere seyahat eder (Özçelik, 1993: 580). "Keçe Külah" masalında oka binilip kamçı ile gidilmek istenilen yöne doğru vurulunca anında seyahat edilir (Kumartaşlıoğlu, 2006: 409). "Keloğlan" masalında Keloğlan seccadeye binip şehirden şehre seyahat eder (Günay, 1975: 494).

SONUÇ

Büyü insanoğlunun her döneminde kendini bir şekilde göstermiştir. Öyle ki üç semavi dinin ilki olan Yahudilikte büyüsel uygulamaların yasaklandığını anlatan kurallara rastlanır. Masalların da insanın hayatında uzunca bir süredir var olmasından kaynaklı olarak büyü-masal etkileşiminin olması kaçınılmazdır. Bu sebepten ortaya çıkan büyüsel nesnelerin masallarda kullanım durumunu inceleyen bu çalışma şu sonuçlara ulaşmıştır:

1. Masallardaki büyülü nesnelerin kullanım amaçları üç şekilde kendini göstermektedir: İnsandan hayvana, hayvandan insana, nesneden nesneye veya insana, insandan nesneye dönüşümün sağlanması, büyülü nesnelerin kahramana yardımcı olması ve var olan bir durumu değiştirmek veya durumdan haber vermek şeklinde olduğunu görmekteyiz.

2. "Büyülü iğne" ve "büyülü tarağın" kişilerin hayvana dönüşümünde en çok karşılaşılan nesnelerdir. Hayvandan insana dönüşümde bir şekilde hayvan postuna bürünmüş kişi, olayların çözüm bölümünde büyülü postundan sıyrılarak insan suretine geri döner.

3. Kahramana yardımcı büyülü nesnelerin başında "kıl, tüy, kanat" gibi temas büyüsüne imkân sağlayan insan ya da hayvan bedenine ait nesnelerin varlığı göze çarpmaktadır. Büyülü kıl, tüy ya da kanatlar, birbirine sürtülmek veya bir kısmının yakılması sonucu kahramana yardımcı kişinin/hayvanın gelmesine aracılık eder. Ayrıca kişilerin marazlarından kurtulmak için de bu nesnelerden faydalanılır.

4. "Büyülü yüzük" öpüldüğünde ya da yalandığında yardımcı çağıran büyülü nesnelerin ikincidir. Nesneler aracılığıyla kahramana yardımcı olarak gelen kişilerin başında "Arap" gelir. Genellikle iki kişi olarak gelen Araplar kahramanın dileklerini yerine getirirler.

5. "Büyülü ayna" ve "büyülü bilezik" var olan durumların değiştirilmesinde etkileri öne çıkan büyülü nesnelerdir. "Büyülü külah/keçe" ise kişilerin görünmez olmasını sağlayan büyülü nesnelerdir.

6. "Büyülü sabun", "büyülü tarak", "büyülü bıçak" ise yere fırlatıldığında düşmanlara engel oluşturan büyülü nesneler olarak masallarda kullanılmaktadır.

KAYNAKÇA

Alptekin A. B. (2002). *Taşeli Masalları*. Akçağ Kitap.

Bekdik, M. (2014). *(Konya) Ereğli Masalları*. Yüksek Lisans Tezi. Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. BilgeSu Yayıncılık.

Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Folkloru*. BilgeSu Yayıncılık.

Çalışoğlu, S. (2019). *Zonguldak Masalları*. Yüksek Lisans Tezi. Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak.

Dalğar, Esra. (2010). *Bucak Masalları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Doğan, A. (2006). *Adıyaman Masalları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Günay, U. (1975). *Elazığ Masalları*. Atatürk Üniversitesi Basımevi.

Kasımoğlu, H. (2010). *Van Yöresine Ait Türk Halk Masalları*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kaya, A. B. (2004). *Has Bahçenin Gülleri.* Kitabevi Yayınları.

Kaya, D. (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü.* Akçağ Yayınları.

Kumartaşlıoğlu, S. (2006). *Balıkesir Masallarında Motif Ve Tip Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.

Kunós, I. (1978). *Türk Halk Edebiyatı*. (Hzl. Tuncer Gülensoy). Tercüman 1001 Temel Eser.

Örnek, S. V. (1975). *Etnoloji Sözlüğü.* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Özçelik, M. (1993). *Afyonkarahisar Masalları Üzerine Bir Araştırma.* Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Tezel, Naki (2009). *Türk Masalları*. Bilge Yayıncılık.

KIPÇAK VE ÇAĞATAY TÜRKÇESİ DÖNEMİNDE YAZILMIŞ DİNÎ ESERLERDE GEÇEN BİRLEŞİK FİİLLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON COMPOUND VERBS IN RELIGIOUS WORKS WRITTEN IN THE PERIOD OF KIPCHAK AND CHAGATAI TURKISH

Nülüfer ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili ABD

ORCID ID: 0000-0002-6998-6109

ÖZET

Tarihî Kıpçak Türkçesi döneminde dinî alanda yazılmış telif ve tercüme niteliğindeki eserler vasıtasıyla birçok terim dilimizde varlık alanı bulmaya başlamıştır. Tarihî süreçte ses, şekil ve anlam bakımından değişikliğe uğrayan bazı yapılar farklı şekilde ifade edilmiştir. Söz varlığımız içinde bu alana ait yapılardan birisi de birleşik fiillerdir. Bu yapılar Memluk Kıpçak Türkçesi döneminde olduğu kadar Çağatay Türkçesi döneminde de göze çarpmaktadır. Özellikle Memluk Kıpçak Türkçesinde döneminde yazılmış fıkhî konuları ele alan eserlerde kullanılan - salavât keltür- salavat getirmek-; ihram key- ihram giymek - gibi Arapçadan dilimize giren ve Türkçe bir fiille beraber kullanılarak oluşturulmuş birleşik fiil yapılarının Çağatay Türkçesi döneminde bilinen adıyla Bâbür (Zahirü'd-dîn Muhammed Bâbür Mîrza) tarafından yazılmış Mübeyyen Der Fıkh adlı fıkhî eserde - salavat di- salavat getirmek; ihram bağla- ihram giymek - gibi farklı şekilde ya da her iki dönemde de aynı anlamın aynı kelimelerle - tan atmak- şafak sökmek, sabah olmak; sadaka bir- sadaka vermek - ifade edildikleri görülmüştür.

Bu bildiride, Memluk Kıpçak Türkçesi döneminde yazılmış bazı dinî eserlerde yer alan ve dilimize geçen birleşik fiil yapıları ile Çağatay Türkçesi döneminde Babür tarafından yazılmış Mübeyyen Der Fıkh adlı eserde bulunan birleşik fiil yapıları - farklı kelimelerle ifade edilip aynı anlamı karşılayan ya da her iki dönemde de herhangi bir değişikliğe uğramadan varlığını devam ettiren - belirlenecek; bunun dilin zenginliği açısından önemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Birleşik Fiiller

ABSTRACT

During the historical Kipchak Turkish period, many terms began to find a place in our language through the works of copyright and translation written in the religious field. Some structures that have changed in terms of sound, shape and meaning in the historical process have been expressed differently in the historical periods of the Turkish language. Compound verbs are one of the structures that have an important place in this field in our vocabulary. These structures stand out in the period of Chagatai Turkish as well as in the period of Mamluk Kipchak Turkish. Compound verb structures, such as, salavât keltür-, ihram key-, which are used in works dealing with fiqh issues written in Mamluk Kipchak Turkish in particular, and which are formed by using a Turkish verb and entered our language from Arabic, In the fiqh work Mubeyyen Der Fıkh, which was written by Babür (Zahirü'd-dîn Muhammed Babür Mîrza), known as it was known in the Chagatai Turkish period - salavat di, ihram bağla-, they are expressed in different ways or It was seen that they expressed it as in both periods and the same meaning with the same words -tan atmak-, şafak sök-, sadaka bir-.

In this paper, the compound verb structures in the religious works written in the Mamluk Kipchak Turkish period and transferred to our language and the Mubeyyen Der Fıkh work written by Babür during the Chagatai Turkish period, expressed with different words and meeting the same meaning, or their existence without any change in both periods. continuing compound verb structures will be determined; The importance of this in terms of the richness of the language will be emphasized.

Keywords: Chagatai Turkish, Kipchak Turkish, Compound Verbs

Kıpçak Türkçesi

Kıpçak Türkçesi (KT) diğer tarihî Türk lehçelerinden farklı olarak birbirinden uzak iki farklı coğrafyada gelişme göstermiştir. Bu Türkçe bir taraftan kuzeyde İtalyan ve Almanlar yarafından yazılan Codex Comanicus ile; diğer taraftan da yine aynı coğrafyada Ermeni harfleriyle gelişmiş bir yazı dili olan Ermeni Kıpçakçası Metinleri ile varlığını sürdürmüştür. Güneyde, Mısır ve Suriye bölgesinde ise İslamî bir muhit olmasına bağlı olarak Arap harfleriyle oluşturulmuş gramer ve sözlük ağırlıklı eserler yanında atçılık, okçuluk, edebiyat ve dinî konularınele alındığı eserler vücüda getirilmiştir. İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn (İ.M), Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî (K.M), Kitâbfi'l-Fıkh (Żiyâü'l-Ma'neviyye 'ale'l-Muḳaddimeti'l-Gazneviyye) (K.F), Şerhü'l-Menārli'l-Musannifi bi't-Türkî, Kitâbfi'l-Fıkhbi'l-Lisâni't-Türkî günümüzde varlığı bilinen fıkhî konuların ele alındığı dinî eserlendendir.

Çalışmamıza kaynak olarak seçtiğimiz İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn, Memlük Kıpçak Türkçesiyle yazılmış dinî eserler arasında en kapsamlı olanıdır. Eser, Hanifî mezhebinin fıkhî görüşlerini benimseyen fıkıh alimlerinin fetvalarını barındırır.

Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî, Arapça Fıkıh kitabından (Mukaddimetü's-Salât) Türkçe'ye yapılan satır arası tercümedir. Hanifî mezhebinin fıkıh kurallarına göre yazılmış olan eser, ağırlıklı olarak namaz bahsini konu edinmiştir.

Kitâbfi'l-Fıkh (Żiyâü'l-Ma'neviyye 'ale'l-Muḳaddimeti'l-Gazneviyye), Arapça bir fıkıh kitabından Türkçeye yapılan satır arası tercümedir. Hanifi mezhebiyle ilgili ibadet şekillerini konu edinir.

Çağatay Türkçesi

Kuzey-Doğu Türkçesinin ikinci dönemini temsil eden Çağatay Türkçesi (ÇT) 15. yüzyılın başlarından 20.yüzyılın başlarına kadar Karadeniz, Kafkas Dağları, Hazar Denizi ve Orta İran'ın kuzey ve doğusunda kalan ve Müslüman olan bütün Kuzey ve Doğu Türkleri tarafından kullanılan yazı dilidir. Bu dönemde birçok şair ve yazar tarafından edebî, tarihî ve dinî konularda pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de Babür tarafından yazılan Mübeyyen'dir. Babür'ün, Mübeyyeni (M) bütün Müslümanlara Hanefî mezhebinin fıkhî görüşlerini öğretmek amacıyla yazdığı metnin genelinde kullandığı hitaplardan anlaşılmaktadır. Mesnevi nazım şekliyle yazılmış eserde Hanefî fıkhıyla ilgili sefer, misafirlik hükümleri, oruç, zekât, vergi gibi konular ele alınmıştır.

Bu bildiride, Kıpçak ve Çağatay döneminde yazılmış ve Hanifi mezhebinin namaz, oruç, zekat, hac, abdest vb.fikhî hükümlerin yer aldığı eserlerde geçen bu alanla ilgili birleşik fiil yapıları tespit edilmiş; ilgili yapılar arasındaki benzer ve farklılıklar belirlenmiştir. Konuyla ilgili örnekler şu şekildedir:

KT: oruç aç- iftar etmek

(…) ḳıldı maġrib şol vaḳt *oruç açganda* daḫı ḳıldı yatsuyu şol vaḳt kicenüñ sülüsi kiçkenden śoñra (K.M, 15a/6)

ÇT: agız aç- iftar etmek

Bu iki ay *ağız açarnı* unut,

Ara açılsa yana baştan tut (MDF,1550).

KT: (oruç) aç- oruç bozmak

Ve eger *oruçın açsa* ramażān ayında bir niçe kez taḳı keffāret birmese añar bir keffāret vācib bolur (İ.M, 282b/2).

ÇT: ḳaṣd-ı iftar ḳıl- orucu bilerek bozmak

Ramażân rûzege ḳılıp niyet,

Ḳaṣd-ı iftar ḳılsa ol furśat (MDF,1539)

KT: oruç tut-/ dut- oruç tut(ma)mak

Kim ınansa köngli birle taḳı iḳrār ḳılsa tili birle, namāz ḳılsa taḳı zekāt birmese taḳı *oruç tutmasa* ölgünçe hükm ḳılmas biz anıñ kāfirligine (İ.M, 5b/6).

Ḳatı ḳoca kişi ki küci yetişmez *oruç dutmağa,* orucı yisün, yedürsün her küniçün bir miskîne; yedirgen kibi keffâretlerde (KF, 245b/2-3).

ÇT: rûze tut- oruç tut(ma)mak

Ḳılmasa şer‘ eger sözini ḳabûl,

Yimesün nime, rûze tutsun ol (MDF,1491).

Tutmasa rûze, eylese ifṭâr,

Bī-kefâret ḳażâ bu kişige bar (MDF,1492).

Bir ḳarıdur ki yoḳ aňa ḳuvvat,

Bar revâ, rûze yise ol ḥâlat (MDF,1584).

KT: secde kıl-/ secde eyle- secde yapmak

Ve eger ayıtsa bir kişi bir kişige Teňri‘ge bir secde ḳılġıl taḳı maňa bir *secde ḳılġıl* dise kâfir bolmas (İM,14b/1).

Eger terk eylese ḳaṣd birle vâcıb olmaz anuň üstine, unutḳan+ıçun *secde eylemek* ittifâḳ+ıla (KM, A20a/3).

ÇT: secde ḳıl-/ eyle; secde kiltür- secde yapmak

Ḳollarıň yirge ḳoy, arasıġa baş,

Secde ḳılġıl bu nev‘,iy ḳardaş (MDF, 755).

Munı bilgil ki *secde eyler* ḥīn,

Ayaġıň bolmasun cüdâ yirdin (MDF, 758).

Sin yana ikki *secdeni kiltür*,

Kiltürüp ikki secdeni oltur (MDF, 811).

KT: telbiye ḳıl- hac esnasında hacılar “lebbeyk” demek

Ḳaçan kim niyet ḳılsa taḳı *telbiye ḳılsa* maġat iḥrâm keydi (İM, 304b/7).

ÇT: telbiye di-; telbiye ayt-; telbiye ḳıl- hac esnasında hacılar “lebbeyk” demek

Uçra saatlıḳ u yayaḳ her kim,

Ün bile *telbiye disün* muḥrim (MDF, 1914).

Telbiye aytıban bolup muḥrim

Bu niçe işni ḳılmasun hīç kim (MDF, 1772).

Baġlap iḥrâm muḥrim olġanda,

Ḳılmasun telbiye bülend anda (MDF, 2168).

KT: tekbir kıl-/ eyle- tekbir getirmek

Râstı menim bir dôstum bar irdi, *tekbīr ḳıldı* Teňri‘ge râst niyet birle taḳı ḫâlıṣ köňül birle boldı maňa ol müzdden ülüş boldı, Teňri Te‘âlâ köterdi anıň birle ‘ezebni menden (İM,37b/8).

Ḳaçan düketse Ḳur’ân oḳmaḳdan *tekbîr eylesün,* rükû‘ eylesün (KF, 147b/3).

ÇT: tekbīr ayt-; tekbīr di-; tekbīr ḳıl- tekbir getirmek

‘Iyd-ı ‘aẓḥâda *aytıňız tekbīr*,

Barısın aytayın saňa bir bit (MDF, 1123).

Yana mundan kiyin *di* üç *tekbīr*,

Köterip baġlamay ilig bir bir (MDF, 1101).

Biri tekrâr *ḳılmaġıň tekbīr*,

Terk-i sünnetini bilge sin yana bir (MDF, 883).

KT: namâza tur-/ turġuz-; namazḳıl- namaz kılmak

Bu kece közetdüm vaḳtī ki kişiler sakin oldı, çıḳdı mescide *durdı namāza.* İşledi evvel kecede islegen kibi vaḳtį ki ṣabāḥ oldı evine kirdi ḳumāşını keydi namāza çıḳdı (K.F, 25a/5).

namâz turġuz- namaz kılmak

Maġat angdı Tengri Te'ālā kitebi içinde mü'minler ḥaḳḳında: anlar kim *namāz turġuzurlar* taḳı ol nerseden kim biz anlarġa rızḳ birdük nafaḳa ḳılurlar Tengri yolında (…) (İ.M, 25a/5).

Ḳaçan *namâz ḳılsañ* bil ki sen Tañrı Ta'âlâyı körür sen. Eger bilmeseñ ki anı körür sen, bil ki Tañrı Ta'âlâ seni körür (KF,130a/3-4).

ÇT: namâz öte-; namâz it-; namâz ḳıl- namaz kılmak

Bu şerâyıṭ bile teyemmüm ḳıl,

Bolsa her vaḳt, her *namâz ötegil* (MDF, 657).

Kim ki biş vaḳtta *namâz itti*,

Rek'at-ı farżda bar on yitti (MDF, 962).

Pâk yirde *namâz ḳılġay* sin,

Bolmasa iḥtirâz ḳılġay sin (MDF, 356).

KT: meshٍ eyle-/ ḳıl- mesh etmek

Avdaz alsun bir batmân ṣu bile yüzini yusun, iki ḳolını yusun, başın *meshٍ eylesün*, iki edügin meshٍ eylesün (KF,43a/5-6).

(…) ol kişi iki etük öze *meshٍ ḳılmaḳnı* körgey muḳįm kişige bir küntaḳı bir tün taḳı müsâfir kişige üç kün üç kiçe âb-dast bozulġandan vaḳtan taḳı âb-dast bozulġan vaḳtġa tigrü taḳı anı ḥaḳ körgey (…) (İM,33b/5).

ÇT: meshٍ eyle- / it-; meshٍ tart- mesh etmek

Meshٍ ikki ḳulaġıňa *tartıp,*

Eylegey sin riâyet-i tertįb (MDF, 592).

Başḳa *meshٍ eyle* vü ayaġıň yu,

Aşuġuň birle boldı farż-ı vużū (MDF, 571).

Çünki başıňġa *meshٍ itkey* sin,

Rub'ıça farżdur işitkey sin (MDF, 580).

KT: küneş tutul- Güneş tuttulması

Taḳı *küneş tutulġan* namâzı iki rek'et turur, her bir rek'etde bir rükū' bar turur (İM,158a/5).

ÇT: ḳuyaş tutul- Güneş tutulması

Sünnet oldı *ḳuyaş tutulġanda*,

Öteňiz bu namâznı anda (MDF, 1242).

KT: iḥrâm key- (hacılar için) ihram giymek

Taḳı biri ḳaçan bir oġlan bāliġ bolsa tüşke keçmek birle. Ammā ol tört kim sünnet tururanıng biri cum'e yüwünmek tururtaḳı iki bayram yüwünmekturur taḳı 'arefe kün yüwünmekturu rtaḳı *iḥrām keygende* yewünmekturur, berābarturur kerekse iḥrām-ı 'umre ḳılsun kerekse iḥram-ı ḥac ḳılsın (İ.M, 101a/6).

ÇT: iḥrâm bağla-i hram giymek

Ötse *iḥrâm bağlamay* herkim

‘Umre yâ hac aña bolur lâzım (MDF,1687).

KT: ṣalavât ketür- / keltür-; ṣalavât ay- / ayıt-; ṣalavât bir- / vir- salavât getirmek

Ol Nebīye *ṣalavāt ketürsün*, Tangrı raḥmeti Nebī üstüne; du‘ā eylesün (K.F, 157b/4).

Sekizinçi: ḫasta ṣormaḳ turur. Toḳuzınçı: *ṣalāvāt keltürmek* turur Nebī ‘aleyhi’s-selām öze. (İ.M, 87a/5).

Ḳaçan kim tilese mescidge kirmekke Tengri Te‘ālā atını aygay taḳı Nebī ‘aleyhi’s-selāmġa *ṣalavāt aygay* (…) (İ.M, 371a/8).

Taḳı nebī ayıttı: kim kim *ṣalavāt ayıtsa* menim ümmetimden, ‘arż ḳılınur manga anıñ ṣalavātı (…) (İ.M, 38b/4).

Taḳı āb-dast alġay āb-dast öze taḳı *ṣalavāt birgey* Nebī ‘aleyhi’s-selām’ġa. Ḳaçan kim tükense āb-dastdan iki rek’et namāz ḳılġay āb-dast şükrį (…) (İ.M, 92a/2).

Farż (-) kifāye didügümüz şoldur: Ḳaçan bir nice kişi işlese düşer özgelerden. Selām ḳayturmaḳ kibi daḫı, aḫsurana yerḥamükellāh dimek kibi daḫı ḫasta ṣormaḳ kibi daḫı Nebî’ye *ṣalavāt virmek* kibi (K.M, 5a/6).

Ol Nebî eyitdi: Kim oḳusa “İnnâ enzelnâ”sûresini avdazdan ṣoñra bir kez, ṣâdıqlardan yazıla. Kim oqusa iki kez, şehîdlerden yazıla. Kim oḳusa üç kez, Tañrı Ta‘âlâ durğuzğay anı Nebîler durğan yirde. Tañrı selâmı anlar üstüne. Andan soñra Nebîye *ṣalâvat virsün* (KF, (94a/1).

ÇT: ṣalavât di-; ṣalavât oḳu- salavât getirmek

Ḥaḳḳa ḥamd u resûlġa *ṣalavât,*

Digil ü ḥâcetse ol evḳât (MDF, 2075).

Ṣalavāt okumay selâm digil

Mes’ele mundaḳ oldı şer‘de bil (MDF, 809).

KT: tesbih eyle- tesbih çekmek

Ammâ mekrûh vaḳtlarda kirse namâz ḳılmasun. Lâkin şükr eylesün, Tañrı Ta‘âlâya ṣenâ eylesün, *tesbîḥ eylesün,* taḥlīl eylesün, tekbîr eylesün (KF, 98a/4-6).

ÇT: tesbih di-; tesbih ayt- tesbih etmek

Munda *tesbīh di* vü ḳılârâm

Bu ikide rükû‘ gibi tamâm (MDF,757).

İḳtidâ ḳıldıñ er rükû‘ çaġı

Ayt tesbīḥ vaḳtıda bayaġı (MDF,1109).

KT: teyemmüm al-; teyemmüm eyle- / kıl- teyemmüm almak

Oş anıñ kibi turur ḳaçan kim yaḳîn bilse arıtmaḳlıḳını yâgâlıb bolsa köñli öze âb-dast almak revâ bolur anıñ birle ançaġa tigrü kim eger az suf tapsa yaḳîn bilmese necâset tüşkenini âb-dast algay anıñ birle taḳı yüwüngey *teyemmüm almagay* (İM, 106a/8).

Ve eger ḫaber birse kişiler sufyoḳ tip *teyemmüm almak* revā bolur ḫilāfsız (K.M, 119b/3).

Bu fasıl teyemmümi bildürür. Aṣıl teyemmüm câyiz olmaḳda. Tañrı Ta‘âlânuñ ḳavlıdur: Śu ṭapmasañuz *teyemmüm eyleñüz* arı ṭopraḳ bile (KF, 113b/1).

Eger suf tapmasa meger kim ḫurma sufın tapsa, Ebû Hanife ayıttı: anıñ birle âb-dast alġay taḳı *teyemmüm ḳılmaġay* (İM,117a/2).

ÇT: teyemmüm ḳıl- / eyle- / it- teyemmüm almak

Su yıraḳ bolsa sindin er bir mįl

Sen namazıň üçün *teyemmüm ḳıl* (MDF, 635).

Sürtkil yüzüňe iliglerini,

Yâd tutḳıl *teyemmüm eylerni* (MDF, 651).

"Niyyet ittim *teyemmüm itmek* üçün

Tâ namâzım maňa mubâḥ olsun (MDF,649).

KT: ṣadaḳa bir-; ṣadaka eyle-; ṣadaka vir- sadaka vermek

Bir kişi bir kez ḥec ḳıldı taḳı tiledi kim bir kez taḳı ḥec ḳılsa, ḥec ḳılmaḳ mu yaḫşıraḳ turur yâ *ṣadaḳa birmek* mü? (İ.M, 340a/7).

Bu âyetden eyitdi Nebî, Tañrı raḥmeti Nebî üstüne: Bu ṣadaḳadur, Tañrı Ta'âlâ size *ṣadaḳa eyledi*, ḳabûl eyleñüz ṣadaḳasını (KF, 183a/3-4).

Eydildi, taḥḳīḳ, ṣadaḳa virmek def' eyler, *ṣadaḳa virgen* kişiden yetmiş dürlü muṣībeti (KF,202a/3).

ÇT: sadaka bir-; sadaka eyle- / ḳıl- sadaka vermek

Ṣadḳa bir burnaraḳ namâzıňdın,

Müstaḥabtur biririseň bu ḥīn (MDF,1156).

Ursa kisse Ḥarem ot u yıġaçın,

Ḳıymetin *ṣadḳa eylesün* ol ḥīn (MDF,1906).

Hedydin bir nime ki tuġsa ol ân

Ṣadaḳa ḳılġıl anı yâ ḳurbân (MDF, 2235).

KT: tañ at- sabah olmak

Ḳaçan kim taň atsa sewüglüturur kim fecr namâzın ḳılġay taň ḳaraňusında ḳaçan kim fâriġ bolsa irte namâzından sewüglü olturur (…) (İ.M, 325a/3).

ÇT: taň at- sabah olmak

Atsa taň anda sin vuḳûf itkil,

Bu vuḳûf ol maḥalda vâcib bil (MDF, 2090).

Sonuç

Memluk Kıpçak Türkçesi döneminde yazılmış bazı dinî eserlerde Hanifî mezhebinin fıkhî hükümlerini ifade etmek için kullanılan birleşik fiiller ile Çağatay Türkçesi döneminde Babür'ün Mübeyyen adlı aynı mezhebinin fıkhî hükümlerini ifade etmek için eserinde yer verdiği birleşik fiillerin bir kısmında farklılık olduğu; bir kısmında ise herhangi bir değişiklik olmadan varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir.

Her iki dönemimde yazılmış fıkhî eserlerin tamamının incelenmesiyle bu alanda kullanılan birleşik fiil yapıları arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konabilir.

Bu da dilin zenginliğini ortaya koyma açısından önemli bir noktadır.

Kıpçak Türkçesi	**Çağatay Türkçesi**
Oruç aç- iftar etmek	Ağız aç- iftar etmek
Oruç aç- oruç bozmak	Ḳasd-ı İftar ḳıl- (bilerek) orucu bozmak
Oruç tut-/ dut- oruç tut(ma)mak	Rûze tut-, rûzeyi- oruç tut(ma)mak
Secde ḳıl-/ secde eyle- secde yepmek	Secde ḳıl-/ eyle-; secde kiltür- secde yapmak
Telbiye ḳıl- hac esnasında hacılar "lebbeyk" demek	Telbiyedi-; telbiye ayt-; telbiye kiltür- hac esnasında hacılar "lebbeyk" demek
Tekbir kıl-/ eyle- tekbir getirmek	Tekbir ayt-, tekbir di-; tekbir kıl- tekbir getirmek
Namaza tur-/ turguz-: namaz ḳıl- namaz kılmak	Namaz öte-; namaz kıl-; namaz it- namaz kılmak
Mesh eyle-/ ḳıl- mesh etmek	Mesh eyle-/ ḳıl-; mesh tart- mesh etmek
Güneş tutul- Güneş tutulması	Kuyaş tutul- Güneş tutulması
İhram key- İhram giymek	İhram bağ- ihram giymek
Ṣalavât ketür-/ keltür-; salavât ay-/ ayıt-; salavât bir-/ vir- salavât getirmek	Ṣalavât di-; ṣalavât oḳu- salavât getirmek
Tesbih eyle- tesbih çekmek	Tesbih di-; tesbih ayt- tesbih etmek
Teyemmüm al-; teyemmüm eyle- / kıl- teyemmüm almak	Teyemmüm ḳıl-/ eyle-/it- teyemmüm almak
Ṣadaḳa bir-; sadaka eyle-; sadaka vir- sadaka vermek	Ṣadaka eyle-/ ḳıl- sadaka vermek
Tañ at-sabah olmak	Taň at- sabah olmak

Kaynakça

TOPARLI, Recep. (1992).İrşādü'l Mülûk ve's-Selātįn, Türk Dil Kurumu, Ankara 1992.

ÖZKAN, Abdurrahman. (2018). Kitāb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandį (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler-Tıpkıbasım), Palat Yayınları, Konya.

KUANIŞBAYEV, Ercan. (2006). Kitābfi'l-Fıkh (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkubasım), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsi Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

ARGUNŞAH, Mustafa,. YÜKSEKKAYA SAĞOL, Gülden. (2017). Karahanlıca Harezmce Kıpçakça Dersleri, Kesit Yayınları, İstanbul.

Zahirü'd-dîn Muhammed Bâbür Mîrza, Mübeyyen Der Fıkh (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım), (Haz. Tanju Oral Seyhan), Çağrı Yayınları, İstanbul, 2004.

‘ALÂ‘İMÜ’N-NÜBÜVVE ADLI ESERDE GEÇEN BAZI KELİMELER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON SOME WORDS IN THE WORK TITLED ‘ALÂ‘IMÜ’N-NÜBÜVVE

Nülüfer ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili ABD

ORCID ID: 0000-0002-6998-6109

ÖZET

Türk dili, tarih boyunca çok geniş bir coğrafyaya yayılmış, farklı kültürlerle etkileşim içinde bulunmuştur. Bu etkileşim kültürün taşıyıcısı ve en önemli göstergesi olan dile de yansımış, kültürler arasında belli oranda karşılıklı kelime alışverişi olmuştur. Zengin bir söz varlığına sahip olan Türkçemizde, tarihî süreç içerisinde birçok kelime ya unutulmuş ya yerini başka kelimelere bırakmış ya da anlamsal açıdan değişiklikler geçirmiştir. Ait olduğu dönem ve toplumun gelenek, görenek, inanış biçimleri vb. yanında kültürel derinliği hakkında da bilgi veren bu kelimelerin günümüzde kullanımdan tamamen ya da kısmen kalkmış olması kelimenin bünyesinde bulundurduğu anlamların da yok olması ya da değişmesine neden olmuştur. Kullanıldığı dönemin yazın dili söz varlığını içine alan sözlüklerde yer alan bazı kelimelerin günümüz yazın dilini barındıran Güncel Türkçe Sözlük‘te geçmediği ya da “halk ağzı” ibaresi ile kayıtlandığı; ilgili kelimelerden bir kısmının Derleme Sözlüğü‘nde aynı anlamı korumanın yanında farklı anlamlar da ifade ettiği görülmektedir.

Bu doğrultuda yaptığımız çalışmada, öncelikle ‘Alâ‘imü’n-nübüvve Hüsrev Paşa nüshasının ilk 100 varağında geçen, ancak Güncel Türkçe Sözlük’te “halk ağzı” ibaresi ile kayıtlanmış bazı kelimelerin Türkiye Türkçesi ağızlarına kadar olan durumu art zamanlı inceleme yapılarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda ele alınan kelimeler, eserden örnek cümle ile tanıklanarak cümledeki anlamı verilmiş; akabinde tarihî Türk yazı dilleri dönem kelimelerini barındıran sözlüklerden istifade edilerek kelimelerin anlamları yazılmıştır.

Dil ve kültürün bir bütünün ayrılmaz iki parçası olduğu gerçeği düşünüldüğünde dildeki devamlılığın kültürel devamlılığın da bir göstergesi olduğu, kültürel varlığı korumanın en önemli unsurlardan birinin de dili korumak olduğu aşikardır. Bu çerçevede tarihî Türk yazı dilleri dönem sözlüklerinde yer alan bu durumdaki kelimelerin Türkçe Sözlük‘e kazandırılması bu anlamda önemli bir gelişme olabilir.

Anahtar Kelimeler: Alâ‘imü’n-nübüvve, Türkçe Sözlük, Derleme Sözlüğü, Halk Ağzı.

ABSTRACT

The Turkish language has spread over a wide geography throughout history and interacted with different cultures. This interaction is also reflected in the language, which is the carrier and most important indicator of culture, and there has been a mutual exchange of words between cultures. In our Turkish, which has a rich vocabulary, many words have either been forgotten or replaced by other words or have undergone semantic changes in the historical process. The period it belongs to and the society's traditions, customs, beliefs, etc. The fact that these words, which also give information about their cultural depth, were completely or partially removed from use in the following periods, caused the disappearance or change of the meanings of the word. It is stated that some of the words in the dictionaries that include the vocabulary of the spelling language of the period in which they were used are not included in the Current Turkish Dictionary containing today's spelling language, or are shown with the phrase "folk dialect". It is seen that some of the related words have different meanings besides keeping the same meaning in the Compilation Dictionary. In our study in this direction, first of all, the situation in Turkey Turkish dialects of some words in the first 100 pages of the 'Alâ'imü'n-nübüvve Hüsrev Pasha copy, but recorded with the phrase as "folk dialect" in the Current Turkish Dictionary the

situation up to Turkey Turkish dialects, it has been tried to be revealed by diachronic analysis. The words discussed in this context are witnessed with an example sentence from the work and their meaning in the sentence is given.Subsequently, the meanings of the words were indicated opposite them by making use of the dictionaries containing the words of the historical Turkish written languages.

Considering the fact that language and culture are two inseparable parts of a whole, continuity in language is also an indicator of cultural continuity. It is obvious that one of the most important elements of preserving the cultural property is to protect the language. In this context, it may be an important development in this sense to bring the words in this situation, which are in the dictionaries of historical Turkish written languages, to the Turkish Dictionary.

Keywords: Ala'imü'n-nübüvve, Turkish Dictionary, Compilation Dictionary, Folk Dialect.

GİRİŞ

Türkçe, tarih boyunca çok geniş bir coğrafyaya yayılmış, farklı kültürlerle etkileşim içinde bulunmuştur. Bu etkileşim kültürün taşıyıcısı ve en önemli göstergesi olan dile de yansımış, kültürler arasında belli oranda karşılıklı kelime alışverişi olmuştur. Zengin bir söz varlığına sahip olan Türkçemizde, tarihî süreç içerisinde birçok kelime ya unutularak yerini başka kelimelere bırakmış ya da bazı eklerle türetilerek yeni biçim ve anlama kavuşmuştur. Ait olduğu dönemin söz varlığını barındıran sözlükler, kelimelerdeki biçim ve anlam değişmeleri yanında kültürel belleğimizin de önemli bir aktarıcısıdır. Akalın, sözlüğün temelde dillerin ve "insanlığın belleği" olduğunu belirterek, sözlükler aracılığıyla, binlerce yıllık bilgi birikiminin hem bugünün hem de yarının insanına taşındığını vurgulamıştır (Akalın, 2010:163).

Ahmet Buran ise sözlüğü şöyle tanımlar: "Bir dilin söz varlığının bütününü ya da bir bölümünü, genellikle alfabetik sıra ile kimi zaman da konu veya kavram alanına göre ele alıp inceleyen, açıklayan ve sıralayan eserlerdir. Sözlükler tek dilli ya da çok dilli olabilir. Genel ve güncel sözlükler, köken bilimi sözlükleri, tarihsel sözlükler, terim sözlükleri, derleme ve tarama sözlükleri gibi daha birçok çeşidi vardır." (Buran, 2015: 270). Bu tanımlardan sözlüklerin kültürel aktarım aracı olduğu ve bir dilin söz varlığının tamamını ya da bir kısmını barındırdığı bilgisine ulaşılmaktadır.

Tarihî Türk yazı dilleri süresince birçok eser meydana getirilmiştir. Ala'imü'n-nübüvve de bu eserlerden biridir. Eser, Hz. Muhammed'in peygamberliğini delilleriyle ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Delâilü'n-nübüvve, Hasâisü'n-nebî, A'lâmü'n-nübüvve, Meâricü'n-nübüvve, Tesbît ü Delâili'n-nübüvve, Şevâhidü'n-nübüvve, Beşâirü'n-nübüvve bu türden yazılmış eserlerden bazılarıdır.

Eserin yazarı hakkındaki bilgiler kendisinin 'Alâ'imü'n-nübüvve adlı Şevâhidü'n-nübüvve tercümesinin mukaddime kısmında belirttiği adı, nereli olduğu, kimin eserini tercüme ettiği ve eseri kimin adına yazdığı, kitaba ne isim verdiği şeklinde aşağıda geçen şu bilgilerden ibarettir:

Şeyḫ ʿAbdur-raḥmān-i Cāmī raḥmetu'llāhiʿaleyh, iḫtiṣār ehli içünʿArabından Fārsiye tercüme eylemişler (Hüsrev Paşa ve.2a).

"Ammā baʿd bu faḳīr u ḥaḳīr İbrāhīm İbn Ḫızır es-Sirozî el-Meşhūr İbri Ḫāce bu kitābı Şevāhidü'n-Nübüvve…" (Hüsrev Paşa, vr. 1b.).

"Ve bu kitābaʿAlā'imü'n-nübüvve diyü ad virdüm (Hüsrev Paşa, vr. 2b).

"Şeyḫ Muṣlihü'd-dīn'üŋ himmetleriyle bu kitāb-ı şerīfi Türkį dili üzerine terceme eyledüm. Tā kim her müʿmine oḳumaḳ ve diŋlemek āsān ola.Ve bu kitābı kim terceme eyledüm. Bir ulunuŋ adına eyledüm ki Āl-i ʿOsmān'a vezīr olanlaruŋ ḳırḳıncı vezīr buŋa vāḳı'olmışdur kim ṣāĥib-i zamānı, Āṣaf-ı devrāndur ve hem müşfiḳ-i ümem, müfiż ü himem yem-i kerem baḥr-i şiyemdür. Yaʿnį Muṣṭafā Pāşā Yesera'llāhu Māyaşā. Zīrā ki rāsim-i merāsim-i dįn ve ṭālib-i meṭālib-i yaḳīndür. Ve hem ḳadirşināsdur ve ni'meti ünāse-i sipāsdur." (Hüsrev Paşa, vr. 2a).

Bu bilgilerden yola çıkarak kast edilen kırkıncı vezir Koca Mustafa Paşa, Şeyh Muslihuddin de Merkez Muslihuddin Efendi olmalıdır. Dolayısıyla İbrahim İbn Hızır'ın 1512'de yaşadığı düşünülmektedir.

Eserin iki nüshası tespit edilmiş ve bu iki nüsha kütüphane kataloglarına Şevâhidü'n-nübüvve olarak geçmiş, müstensih olarak da İbrahim İbn Hızır belirtilmiştir. Ancak, mukaddime kısmı incelendiğinde, eserin Şevâhidü'n-nübüvve'nin mustakil bir tercümesi olduğu, İbrahim İbn Hızır'ın da eserin mütercimi olduğu saptanmıştır. Şevâhidü'n-nübüvve'nin birçok tercümesi yapılmıştır. Mütercimler yaptıklar tercümelerde eserin orijinal adına sadık kalırken, İbrâhîm İbn Hızır, bu eseri ʿAlâ'imü'n-nübüvve olarak adlandırmıştır.

Eser, Molla Câmî'den kelime kelime tercüme edilmiş; Şevâhidü'n-nübüvve'nin bazı tercümelerinde görülen sanatsal kaygı (Kıyçak, Ö; Başçetin M, 2020: s. 293-318) bu tercümede gözetilmemiştir. Mütercim amacını "okuyanlara ve dinleyenlere" faydalı olmak şeklinde açıklamıştır.

XVI. yüzyıl yazı dilinde Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerin ağırlık kazandığı bir dönemdir. Dilin dış yapısı ve bu yapının etkilediği söz dizimi belli oranda kendini hissettirir. Sade bir dille kaleme alınan eserde devrik "ki" ve "kim" "ve" yapısıyla bağlanmış cümleler, bazı kelimelerin farklı yazımı vb. durumlar söz konusudur. Eski Anadolu Türkçesinin özellikleri eserde kendini gösterse de; bu dönemde yazılmış eserlerin genelinde görülen ortak bir ses özelliğinden bahsetmek mümkün değildir (Ercilasun, 2011, s.457; Üstüner, 2015, s.189). Geniş halk kitlelerine ulaşma ve insanları bilgilendirme gayesiyle tercüme edilen eser, dönemin söz varlığını ortaya koyma açısından önem arzetmektedir.

Bildiride, öncelikle 'Alâ'imü'n-nübüvve Hüsrev Paşa nüshasının ilk 100 varağında geçen; dönemin yazın dilinde mevcut olan fakat Güncel Türkçe Sözlük'te "halk ağzı" ibaresi ile kayıtlanmış bazı kelimelerin Türkiye Türkçesi ağızlarına kadar olan durumu art zamanlı incelenerek, ilgili kelimelerin yazın diline kazandırılması önerilmiştir.

Çalışmaya Konu Olan Kelimeler:

Fiiller:

beliňle-"korkmak, ürkmek, uykudan sıçrayarak kalkmak"

Buḫtu'n-Naṣr Benī İsrāʾīl üzerine gelüp baʿżın ḳırup esīr itdüġden ṣoŋra bir düş gördi. Ol düşden ġāyet beliňledi. Beliňledüginden uyandı (Hüsrev Paşa, vr.18b).

Saḳalı siyāh çoḳ ḳıllu, gökçek, nūrlu eytdi (Hüsrev Paşa, vr.15a).

Uyg.beliň: "korku", beliňlegü: "korku"beliňle-" korkmak, ürkmek, korkudan titremek" (EUTS); **Kar.**belinle- "korkmak, ürkmek" (KarTS); **EAT.**belinle- "korku ile birden sıçramak, irkilmek" (TTS); **TT.** hlk. ağz **belinle-**"birden uyanarak çevresine korku ile şaşkın şaşkın bakmak, irkilmek"(GTS); **TTA**. belinle- "havale hastalığına tutulmak, havale gelmek, şaşkınlıkla karışık korku duymak, irkilmek, ürkmek, uykudan sıçrayarak korku ile uyanmak, afallamak, şaşırmak, uçuklamak, dudakta uçuk çıkmak, hayvanın beli çökmek" (DS).

kakı- "öfkelenmek"

Ḥamza, ġażaba geldi. Ḳaḳıyup ḫurūşa geldi. Arşlan gibi aŋırdı. (Hüsrev Paşa, vr.70a).

KökT. kakı-"kızmak" (ED609b); **Uyg**. kakı- "öfkelenmek, kızgın olmak"(AY, 595); **Kar.** ḳaḳı- "birine kızmak, darılmak" krş.kaku- (KarTS); **Hrz.** ḳaḳı- "korkutmak, azarlamak" (HATS), **Kıp**. ḳaġı- / ḳaḳı- "kızmak, öfkelenmek" (KTS); **Çağ.** ḳaḳı- "azarlamak, dürtmek" (ÇTS); **EAT**. kakı-(kaḫı-) "öfkelenmek, kızmak, itiraz etmek, karşı gelmek, azarlamak, tekdir etmek"(TTS); **TT.** hlk. ağz kakı- "bir kimsenin yaptığı işin beğenilmediğini kendisine sert sözlerle söylemek, öfkelenmek, kızmak, darılmak, paylamak" (GTS); **TTA.**"öfkelenmek, darılmak, kızmak" (DS).

yu- "yıkamak"

Dördünci diledüm ki anı yuyam (Hüsrev Paşa, vr.30b).

KökT.-Uyg. yu- "yıkamak" (ED870a); **Kar.**yu- "yıkamak, abdest almak" (KarTS); **Hrz.**yu- "yıkamak, yumak" (HATS); **Kıp.**yu- "yıkamak" (KTS); **Çağ.**yu-" yıkamak, temizlemek, gusl etmek, arıtmak" (ÇTS); **EAT.**yu- (yuy- (I), yuğ-) "yıkamak" (TTS); **TT.**hlk. ağz. yu-"yıkamak" (GTS); **TTA.** yû- "damların üstünde loğ taşı gezdirerek, toprağını sıkıştırmak, yıkamak" yu- "kaya aralıklarında yetişen, çime benzer bir çeşit ot" (DS).

yıldıra-: "parıldamak, ışıldamak"

Üç gün daḫı Mekke'de oldum. Üçünci gün gördüm. Bir kişi geldi. Yeşil geymiş yüzinde nūr yıldırar (Hüsrev Paşa, vr. 34a).

Uyg. yaltır-(yaltrı-) "parlamak" ETG; yaltır-"parlamak, ışık saçmak" "EUTG); **Kar.** yaldrı-(yaldra-) "az ışımak, az parlamak" (KarTS); **Hrz.** yıldıra "parlamak" (HATS)); **Kıp.** yıldıra- (yıltıra-, yuldura-) "şimşek çakmak" (KTS); **Çağ.** yaldıra-"parlamak, ışıldamak, uzaktan şaşalı görünmek" (ÇTS); **EAT.**yıldıra-(yaldıra-, yıldura-, ıldıra-) "parıldamak, lemean etmek, ışıldamak, ziya saçmak" (TTS);**TT.**hlk. ağz. yıldıra- "parıldamak" (GTS); **TTA.** yıldıra-"parıldamak, ışıldamak, ışık oynaşmak" (DS).

günüle-: "kıskanmak, çekememek, haset etmek"

Ẓıŗā benüm bu ʿaybum vardur kim reşk idüp ḥelālümi günülerem (Hüsrev Paşa, vr.71b).

Uyg. küni-"kıskançlık" (ETG); küni:"kıskançlık, haset günü" (EUTS); künile- "kıskanmak" (EUTG); küni+le->künile- "(birini) haset etmek, kıskanmak" (ED733a); **Kar.**künile-"kıskanmak" (KarTS); **Hrz**.künile- "günülemek, kıskanmak" (HATS); **Kıp**. künile- (konıla-, könüle-, künle-) " kıskanmak, imrenmek, gıpta etmek" (KTS); **EAT.** günüle- "kıskanmak, çekememek, haset etmek" (TTS);**TT.**hlk.ağz. "kıskanmak, çekememek, haset etmek" (GTS); **TTA.** günüle- "çekememek, kıskanmak"(DS).

depren-"kımıldamak, hareket etmek"

Ejderhā yerinden deprenmedi (Hüsrev Paşa, vr. 51a).

tepre-n > tepren- "teprenmek" (ED444b 445a).

Uyg.tepre-"titremek, sarsılmak, tepremek" (ETG); tepren-" kımıldatmak, hareket ettirmek, kımıldanmak" ERDAL II, 618); **Kar.** tepren-"teprenmek, kımıldanmak" (KarTS); **Hrz.**tepren-" kımıldamak, hareket etmek, sallanmak, deprenmek"krş.tebren-, tipren- (HATS);

Kıp. tepren- "yerinden oynamak, hareket etmek" krş. depren-, tebren-, tipren-(KTS); **Çağ.**tėpren-(tepren-) "teprenmek, kımıldanmak" krş.tibren-, tipren-, tėbren- (ÇTS); **EAT."**Hareket etmek, harekete gelmek, kımıldanmak, sarsılmak."(TTS); **TT.**hlk. ağz. **"**kımıldamak, hareket etmek, sarsılmak"**(GTS); TTA.**depren-"nüksetmek, tepreşmek, tekrarlamak, azmak, tepmek, deşilmek (yara vb. için); tepren-"yerinden oynamak, kımıldamak,tekme atmak, tepinmek, hastalık ya da kapanmak üzere olan yara yeniden azmak, yinelemek, Hastalık yinelemek, ağırlaşmak. (DS).

otarmak: "otlatmak"

Yine çün üç yaşına girdi meyl eyledi kim ḳarındaşlarıyla ḳoyun otarmaġa gide (35b/3).

KökT. ot+la-> otla- "otlamak" (ED57B); **KökT.-Uyg**. otlat-"otlatmak" ettirgen (Erdal II 781)

Kar.otgar-"(hayvan) otlatmak"(KarTS); **Hrz.**otla-"otlamak"; otlat-"otlatmak" (HATS); **Kıp.**otla-"(hayvan için) otlamak" (KTS); **Çağ.**otgar-"otlatmak, otlamak" bkz. otla- (ÇTS); **EAT.**otar- "hayvanı yaymak, otlatmak, doyurmak" (TTS); **TT.**hlk. ağz. Otarmak- "otlatmak" (GTS); **TTA.**otar-"ot toplamak, hayvanları otlatmak, beğenip istemek, birini öbüründen üstün tutmak, gütmek; otarmak < ET otgarmak: otlatmak. || it otarmak: işsiz güçsüz gezip dolaşmak" (DS).

İsimler

Egin (eğin), eyin: "vücud, beden"

Mübārek egninde bir sehil ṭon var ve mübārek başında ʿimāmesi daḫı sehil ʿimāmedür (Hüsrev Paşa, vr. 47a).

KökT.-Uyg.eg-in (ED109a); egin (engin): "omuz" (EUTS); **Kar.**egin: "sırt, eğin" (KarTS)

Hrz. egin /ègin: "omuz" krş.igin, ikin (HATS); **Kıp.** egin: "kürek kemiğinin bulunduğu yer, insanın arka tarafı, sırt" krş. eyin, igin, iyin, yigin (I), yin (II) (KTS); **Çağ.**ėg(i)n / eg(i)n: "omuz, sırt" bkz. igin, yaġır (1) (ÇTS); **EAT.**eğin, (eyin): "sırt, arka" (TTS); **TT.**hlk. ağz.eğin:"arka, sırt, beden, vücut, boy

bos, endam" **(GTS); TTA.** éyin: "vücut, beden, sırt, arka, éyin (I)göğüs kemiğ; eyin: üst baş, giyecek, elbise, iç çamaşırı, sırt" (DS).

gökçek: "güzel(insan için), sevimli"

Saḳalı siyāh çoḳ ḳıllu, gökçek, nūrlu eytdi (Hüsrev Paşa, vr.15a).

<gök [<kö:k]+çe+k (KBS)

Uyg. kök: "mavi, gök rengi, sema, gök, gece" (EUTS)"; "kök:gök, mavi" (ETG); **Kar.**kök: gök, gökyüzü, hava, koyu gri, gök renginde olan her renk" (DLT, III, 66); **Kıp.** kökçek: "güzel, pek sevimli, cana yakın" krş. gökçek (KTS); **Çağ.** gökçek: "güzel, hoş, iyi" krş. kökçek (ÇTS); **EAT.**gökçek, (göğçek, gökcek): "güzel, sevimli, hoş" (TTS); **TT.**hlk. ağz. gökçek: "güzel, sevimli (kimse" (GTS); **TTA.** gökçek: "güzel (insan için), yiğit, cesur, taze körpe" (DS).

görklü:"güzel, gösterişli"

Göricek görklü yüzin gün utanur /Ay alnınuŋ şuḳāḳından utanġıl (Hüsrev Paşa, vr.74b).

KökT.-körk (körg): **"**görünüş, güzellik, güzel, resim"; körklü: "güzel, manzaralı" (ETG**);**

Uyg.körk: "güzellik, endam, alâmet, nişan, biçim, kıyâfet, heyet, resim", körklü: "güzel, dilber" (EUTS); **Kar.**körk: "güzel, güzellik, güzel ve gösterişli olan"; körklüg: "güzel, hoşa giden" (KarTS);**Hrz.**körkli:"güzel" krş.körklü, körklüg, körklük (HATS); **Kıp.**körk: "güzellik, iyilik" krş. körk; körkli: "güzel, iyi, gösterişli" krş. körklü, körklüg, körükli, körüklü (KTS); **Çağ.**körkli: "güzel" krş. körklük, körklüg, görklük" (ÇTS);**EAT.**görklü, (görüklü): "güzel, temiz, iyi, mübarek, mukaddes, cazibeli, gösterişli"(TTS); **TT.**hlk. ağz.görklü: "güzel, gösterişli" (GTS);**TTA.**görklü:"gösterişli, yakışıklı, göz alıcı (kimse)" (DS).

kırnak: "cariye"

Miskįnlere ulaşdurdı ve aḥşām olıcaḳ Ebū Ṭālib, Fāṭıma'nuŋ elin aldı bir ḳara ḳırnaḳ bile alup Ka'be'yi ṭavāf ḳılmaġa vardılar (Hüsrev Paşa, vr.77a).

Kar.kırnak:"cariye"KarTS; **Hrz.**kırnak:"cariye" krş.kırkın (HATS); **Kıp.**ḳırnaḳ: "cariye, halayık, hizmetçi" (KTS); **Çağ.**ḳırnaġ: "cariye, halayık" (ÇTS);**EAT.**kırnak:"cariye, halayık" (TTS); **TT.**hlk. ağz.kırnak:"cariye"; kırnak: süslü (kimse), güzel, titiz, cilveli, oynak (kadın), boylu boslu, çevik(GTS);**TTA**.kırnak: "cimri, pinti, kırnak (I), çalımlı, süslü gezen (kimse), güzel, titiz, çevik, boyu bosu yerinde olan, cilveli, oynak (kadın),güzel kız ya da kadın işçi, becerikli, ağaçsız,çıplak ve taşlık tepeler, arının üçüncü oğulu, oyun bozan, kalleş, alıngan, buyrukaltı, uşak, hizmetçi, cariye" (DS).

yahşi: "iyi, güzel, çok güzel"

Ammā benüm diledüġüm bir kişidür kim ne kim yaḫşılıḳ şerḥ var ise cihānda anda vardur (Hüsrev Paşa, vr.60b).

Uyg.yaḳşı: "iyi, âla" (EUTS); **Kar.**Yahşı:"iyi" krş.yakşı(KarTS); **Hrz.**yaḥşı:"iyi, güzel, çok" (HTS); **Kıp.**yaḥşı:"güzel, iyi, hayırlı, doğru" krş.yaḳşı (KTS);**Çağ.**yaḥşı:" iyi, güzel" krş.yaḥşı(ÇTS); **EAT.**yahşi, (yahşı, yakşı):"iyi, güzel" (TTS); **TT.**hlk. ağz. yahşi: "iyi, güzel, çok güzel" (GTS);**TTA.**yahşi: "iyi, güzel, değerli, çok güzel" (DS).

Sonuç

Şevâhidü'n-nübüvve'nin mustakil bir tercümesi olan Ala'imü'n-nübüvve'nin ilk yüz varağında geçen beliñle-, kakı-, yu-, yıldıra-, günüle-, eğin, gökçek, görklü, kırnak, yahşi gibi kelimeler tarihî Türk yazı dilleri sözlüklerinde mevcuttur. Güncel Türkçe Sözlükte ise "halk ağzı" ibaresi ile kayıtlanmıştır.

Dil ve kültürün bir bütünün ayrılmaz iki parçası olduğu gerçeği düşünüldüğünde dildeki devamlılığın kültürel devamlılığın da bir göstergesi olduğu, kültürel varlığı korumanın en önemli unsurlardan birinin de dili korumak olduğu aşikardır. Bu çerçevede tarihî Türk yazı dilleri dönem sözlüklerinde yer alan bu durumdaki kelimelerin Türkçe Sözlük'e kazandırılması bu anlamda önemli bir gelişme olabilir.

Kısaltmalar

KökT.: Kök Türkçe; **Uyg.:** Uygur Türkçesi; **Kar**.: Karahanlı Türkçesi; **Hrz**.: Harezm Türkçesi; **TTA**: Türkiye Türkçesi Ağızları; **TT**: Türkiye Türkçesi; **Kıp**.: Kıpçak Türkçesi; **Çağ**.: Çağatay Türkçesi; **EAT**: Eski Anadolu Türkçesi.

Kaynakça

Akalın, Ş.H. (2010) "*Sözcük Bilimi ve Sözlükçülük*", Türk Dili, 698, 162-169.

'Alâ'imü'n-Nübüvve, Süleymaniye Kütüphanesi. Hüsrev Paşa Nu: 421.

(AY) Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk.* Türk Dil Kurumu Yayınları.

Buran, A. (2015). *Türklük Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları.

Câmî, M. (2020). *Şevâhidü'n-nübüvve, Peygamberli Müjdeleri ve Mucizeleri*. Bedir yay.

(ÇTS) Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü,* Eğitim Yayınevi, Konya.

(DBKTS) Ünlü, S. (2012). *Doğu ve Batı Kuran Tercümeleri Sözlüğü*, Eğitim Yayınevi.

(DS) *Derleme Sözlüğü*. (t. y.) Türk Dil Kurumu. https://sozluk.gov.tr.

(ED) Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth*-Century Turkish, Oxford.

(EUTG) Caferoğlu, A. (1993), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Enderun Kitabevi.

Erdal, M. (2004). A Grammar Of Old Turkic, Brill, Leiden-Boston.

Erol, H.A.(2014). Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri, TDK.

(ETG) GABAIN, A.V. (2003), *Eski Türkçenin Grameri* (çev. M.Akalın), TDK Yayınları.

(GTS) *Güncel Türkçe Sözlük*, https://sozluk.gov.tr

(HATS) Ünlü, S (20212). *Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğü,* Eğitim Yayınevi, 2012

(KarTS) Suat Ünlü (2012). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü,* Eğitim Yayınevi.

(KBS) Gülensoy, T. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü,* C. I, II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

(KT) Toparlı, R, Vural, H. Karaatlı,R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü,* TDK Yayınları.

Kıyçak, Ö ve Başçetin, M. Y. (2020). Ahî-zâde Abdülhalim'in Terceme-i Şevâhidü'n-nübüvve Adlı Eserinde Seci, İç Seci ve Edebî Sanatlar Bağlamında Nesir Üslubu. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 7(18), 293-318

Korkmaz, Z. (2010), *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Okumuş, S. (2011). "Klâsik Türk Edebiyatında XV. ve XVI. Yüzyıl Nesir ve Nâsirlerine Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, The Journal of International Social Research, 4(18)

Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri,* Türk Dilleri Araştırma Dizisi, İstanbul.

(TTS) *Tarama Sözlüğü*. (t. y.) Türk Dil Kurumu. https://sozluk.gov.tr.

Üstüner, A. (2015).*Türkçenin Tarihî Gelişmesi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları.

TÜRK ROMANINDA ÇOCUK PSİKOLOJİSİ

Yrd. Doç. Kamer Alhanova

Azerbaycan Devlet Pedogoji Universitesi, Filoloji Fakültesi Öğretim Görevlisi

Anahtar kelimeler: çocuk, psikoloji, korku, içgüdü

Türk romanı oluşmadan daha önceleri bile masallarda, destanlarda çocuk psikoljisi konusu tam ve detaylı olmasa da işlenmiştir. Tanzimattan sonra kaleme alınan Türk romanlarında bu konu daha detaylı işlenmiştir. Bazı yazarlar kaleme aldığı karakterlerin çocukluğundaki psikolojik sorunları kaleme alırken, kimi yazarlar da karakterlerin olgunluk dönemlerinde yaptıkları hatalar, yaşadıkları sorunlar ve psikolojik hastalıkların altında yatan nedenlerin çocuklukta yaşadıkları olduğunu göstermişler. İster Nabizade Nazım`ın "Zehra" romanındaki Zehra karakterinin çocukluğu ve büyüklüğü işlenirken çocukluktan gelen travmanın onun hayatını ne derecede etkilediği okura ustalıkla sunulduğunda, isterse de Reşat Nuri Güntekin`in "Bir Kadın Düşmanı" romanında Homongols olarak adlandırılan Ziya karakterinin içine kapanıklığı, intiharı aksedilirken psikolojinin aksinin okurun üzerindeki etkinin boyutu gösterilmiştir.

Biz bu makalede Nabizade Nazım`ın "Zehra", Halit Ziya Uşaklıgil`in " Aşk-I Memnu", Reşat Nuri Güntekin`in "Bir Kadın Düşmanı", "Acımak", Buket Uzuner`in "İki Yeşil Susamurayı", Cengiz Tuncer`in "Kerkenez" Zülfü Livaneli`nin "Mutluluk", Elif Şafak`ın "Baba ve Piç", "Siyah Süt", Aşkım Kapışmak`ın "Üzümlü Kek" vs. gibi romanlarındaki çocuk karakterlerin psikolojisi incelenmiştir.

Çocuk psikolojisini ele alan yazarlardan biri Nabizade Nazım`dır. Onun "Zehra" romanı 1895 senesinde kaleme alınmıştır. Fakat buna rağmen psikolojik dokunuşlar romanın esas teması olmuştur. Kıskançlık hissinin edebi- estetik tahlili üzerinde kurulan esere adını veren Zehra bir tüccarın yetim kızıdır. Babasının yardımcısı Süphi ile evlidir. Karakter itibarıyla çocukluktan çok kıskanç biridir ve bu duygu onun hayatını yönetmektedir. Babası Şevket, onun çocukken çok kıskanç olduğunu, hatta bu nedenle kardeşini yastıkla boğmaya yeltendiğini, onun geleceği ile ilgili çok tedirgin olduğunu Sübhi`ye anlatıyor. İlk başta bu kızın gelecekte çok tehlikeli bir kadın olacağını düşünen Süphi, daha sonra onun güzelliğini görünce ona aşık oluyor. Evlendikten sonra kıskançlık duygusundan bir türlü kurtulamayan Zehra, çeşitli zamanlarda çeşitli olaylar yaşıyor. Küçüklükten gelen kıskançlığın uzun süredur onu yönelttiğini yazar şöyle anlatıyor: "Epeydir yatışmış sanılan kıskançlığı. Oksijenle temas etmiş fosfor tozu gibi. 14:10'da birdenbire hızla ve şiddetle parlayıverdi. O öfkeyle ne yaptığını bilmeyerek kendisini bağın içine attı; nankör kocasını suç işleme dakikasında basmak için koştu. Kendilerini meraklı bakışlardan gizlemiş olduklarını sanarak uzun uzadıya söyleşmeye koynlmuş olan bu sevdanın ıssızlık arayan iki insanı ağaçlıktaki yaprak hışırtılarını, ayak patırtılarını duyup da neye uğradıklarını anlamazdan önce Zehra kendilerine yetişmiş oldu: "Sizi gidi alçaklar!" azarını henüz haykırmıştı ki, olduğu yerde put gibi durdu. Elleri havada kaldı. Zavallı kadın duygularında yanılmıştı. Karşısındaki kocası değil, hiç tanımadığı bir delikanlıydı. Aklını başma aldığı zaman,utancından kıpkırmızı oldu. Bir söz bile söyleyemedi." [1]

Kayınvalidesinin eve getirdiği hizmetçi Sırrıcemal`e karşı olan kıskançlık hissi onu hizmetçiyi eşine karşı yönelten sebeplerden biri olmuştur. Sırrıcemal`in hamile olduğunu duyan Zehra Ürani adlı başka bir kadının yardımıyla Süphi`yle Sırrıcemal`in arasını bozuyor. İhanete dayanamayan Sırrıcemal zerre zerre intihar ediyor. Zehra`nın çocukluktan gelen bu duygusu birçok insanın faciasına neden oluyor. Sırrıcemal`den intikam almak için sevdiği adamı başka kadının kollarına iten Zehra`nın bu davranışına sebep kıskançlık hissidir. Hatta eski eşini kıskandırmak için Zehra Mühsin adlı bir adamla evleniyor. Evlendiği adamı sevmeyen Zehra bebeğini düşürüyor. Eşi vefat ediyor. Bunlara sevinen Zehra, çocuklukta kardeşine karşı duyduğu kıskançlık hissinden bir türlü kurtulamıyor.

[1] Nazım Nabizade. Zehra İstanbul: Sis Yayıncılık, 2010, s.52

Psikolok İsmet Emre "Zehra" romanına adını veren Zəhra karakterinin bütün kıskançlıklarını Alfred Adler`in "Çocuğun Hayal Dünyası" isimli yaklamşımarıj büyütülmesine bağlı olduğunu belirtiyor ve her şeyin Zehra`nın kardeşine karşı duyduğu kıskançlık hissi ile onu boğmaya yeltendiği günden itibaren başladığını belirtiyor. O, Alfred Adler`in bütün istekleri gerçekleştirilen, şımarık çocukların egosunun bir süre sonra kıskançlık olarak ortaya çıkması yakalmışının Zehra`da da olduğunu belirtmiş, kendinden küçük kardeşlerini kıskanan çocukların büyüdükten sonra başka insanlara olan bağlılık şeklinde ortaya çıktığını belirtmiştir.[2]

Çocukluk psikolojisinin olgunluk döneminde bıraktığı etkilerden bahseden diğer eserlerden biri de Reşat Nuri Güntekin`in "Dudaktan Kalbe" romanıdır. Burada annesi vefat ettikten sonra annesinin mezarı üzerinde yaptığı mologda Hüseyin Kenan`ın aslında çocukken de annesine yok olmuş bir hayat olduğunu söylediğini hatırladığını görüyoruz.

Reşat Nuri Güntekin`in "Merhamet" romanın baş kahramanı Zehra`nın çocukken onları bırakıp giden babası Mürşit efendiye karşı duyduğu kinin onun sonraki hayatında acımasız bir insan olmasına neden olduğunu görüyoruz. Çocuklukten süregelen bu kin duygusu babasının anı defterini okuduktan sonra onun içindeki merhamet duygusunun uyandığını yazar, çok küçük ayrıntılarla aksettirmiştir.

Cengiz Tuncer`in "Kerkenez" romanında da Salih`in pedofiliye yakalanmasına neden küçükken çokeşli bir babanın çocuğu olarak büyümesi belirtilmiştir.

Elif Şafak`ın "Baba ve Piç" romanında Zeliha, kızı Asya`nın babasının kim olduğunu ailesine söylemiyor. Öz kardeşi tarafından tecavüze uğrayan Zelihanın kızı Asya ona asla anne demiyor. Çocukken babasından hiç sevgi görmeyen, hep erkek kardeşinin yüce sayıldığı bir evde büyüyen Zehra`nın da kardeşi Mustafa tarafından bu duruma maruz kalmasına neden babasının Mustafa`ya olan yaklaşımı olmuştur.

Sonuç olarak onu söyleye biliriz ki, çocuk psikolojisi konusu Türk edebiyatında bazen yer yer bazen de eserlerin ana konuları olarak karşımıza çıkmış, çocukların hem çocuk, hem ergenlik, hem de olgunluk dönemlerinde yaşamlarını yöneltmiştir.

Kaynakça

1. Dr. Emre İsmet. Edebiyat ve Psikoloji. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006, 491 s.
2. Güntekin Reşat Nuri. Acımak. İstanbul: İnkilap Yayınları, 2015, 159 s.
3. Reşat Nuri. Bir Kadın Düşmanı. İstanbul:İnkilap Yayın., 2003, 208 s.
4. Reşat Nuri. Dudaktan Kalbe. İstanbul: İnkilap Yayın., 2004, 157 s.
5. Nazım Nabizade. Zehra İstanbul: Sis Yayıncılık, 2010, 120 s.
6. Şafak Elif. Baba ve Piç.İstanbul: Doğan Kitap, 2010, 416 s.
7. Tuncer Cengiz. Kerkenez. İstanbul: E Yayınları, 1997, 313 s.

[2] Dr. Emre İsmet. Edebiyat ve Psikoloji. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006, s. 404

FINDIK HASADI İÇİN YAPILAN YEMEK HAZIRLIKLARI: ORDU İLİ GÜRGENTEPE İLÇESİ ÖRNEĞİ

MEAL PREPARATIONS FOR HAZELNUT HARVESTING: THE CASE OF GÜRGENTEPE DISTRICT OF ORDU PROVINCE

Mehmet Akif ŞEN

Doç. Dr. Giresun Üniversitesi Turizm Fakültesi Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü, Giresun

ORCID ID: 0000-0002-2987-8074

Sevilay GÜNDÜZ

Giresun Üniversitesi Turizm Fakültesi Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü, Giresun

ORCID ID: 0000-0002-2530-7506

ÖZET

Beslenme, insan yaşamı için zorunlu bir eylemdir. Toplumlar bu eylemi gerçekleştirmek amacı ile bulundukları coğrafyaya özgü hammaddeleri veya öğrenilmiş ustalık bilgisini kullanarak çeşitli yiyecekler hazırlamaktadır. Bu yiyecekler yılın 12 ayı tüketilen yiyecekler olduğu gibi yılın belirli dönemlerinde belirli bir amaç için hazırlanan yiyecekler de olabilmektedir. Bu belirli dönemlere düğün, sünnet, asker uğurlama, ramazan, yılbaşı, dini ve milli bayramlar örnek olarak verilebilir. Yöreye göre değişmekle birlikte Anadolu coğrafyasında bu dönemlerde etli pilav, şerbetli pide, baklava, keşkek, nohutlu yemekler, döner, tandır, yufka vb birçok geleneksel yemek halk tarafından imece usulü ile yapılmakta, sofrada birlikte tüketilmekte veya gelen misafirlere ikram edilmektedir. Bu dönemlerin haricinde yöreden yöreye değişmekle birlikte Anadolu insanının tarlada, bağ ve bahçede çalışırken ürün ekimi veya hasat esnasında tüketmeleri amacıyla kendilerine özel hazırlamış oldukları ürünlerde vardır. Bu ürünlerin tüketildiği dönemlerden bir tanesi de fındık hasat dönemidir. Dünyadaki fındık üretiminin %69'u tek başına Karadeniz Bölgesi'nde gerçekleştirilmektedir. Karadeniz kıyıları aynı zamanda fındığın anavatanı konumundadır. Karadeniz halkı için fındık çok önemli bir gelir kapısı konumundadır. Özellikle Doğu Karadeniz halkı fındığa bağımlı yaşamından dolayı çocuğunu fındıktan sonra evlendirir, evin gıda harici ihtiyaçlarını fındıktan sonra alır, herhangi birisinden borç aldıysa bunu fındıktan sonra öder. Yöre halkı için bu kadar önemli olan fındık ülkemizde makine ile değil bizzat insan eliyle hasat edilmektedir. Bunun için fındık hasadı yapan kişilerin beslenmesine çok önem verilir. Çalışmamızda fındık hasadı yapan insanların beslenmesinde yöresel olarak kullanılan ürünlerin neler olduğu, ne zaman hazırlandığı, özel bir süreç geçirip geçirmediği araştırılmıştır. Bu amaçla Türkiye'nin en çok fındık üreten ili olan Ordu'nun Gürgentepe ilçesinde nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine mülakat tekniği kullanılarak bir çalışma yapılmıştır. Toplam 16 kişinin katılmış olduğu bu çalışmada, fındık zamanından önce yöre kadınlarının bir araya gelerek fındık hasat esnasında pratiklik olması bakımından pancar sarma, fasulye yaprağı sarması, üzüm geleği sarması, galdirik turşusu, gabalak turşusu, fasulye turşusu, yufka, kıvrış tatlısı gibi yemekler veya yemek hammaddeleri hazırladıkları tespit edilmiştir. Genelde normal dönemden daha fazla öğünün tüketildiği fındık hasat zamanında, verilen molalarda insanların bu tarz yiyecekleri hem geçmişten gelen bir kültür unsuru olması sebebiyle hem de çalışırken yorgunluğu alması ve enerji vermesi sebebiyle tükettikleri sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fındık, beslenme, özel gün, kıvrış

ABSTRACT

Nutrition is a necessary action for human life. In order to realize this action, societies prepare various foods using raw materials specific to their geography or learned craftsmanship. These foods can be foods that are consumed 12 months of the year, as well as foods that are prepared for a specific purpose during certain periods of the year. Wedding, circumcision, military farewell, Ramadan, New Year's Eve,

religious and national holidays can be given as examples to these specific . Although it varies according to the region, many traditional dishes such as pilaf with meat, pita with sherbet, baklava, keskek, chickpea dishes, doner kebab, tandoori, phyllo, etc., are made by the people with the collaborative style, consumed together at the table or served to the guests in these periods in the Anatolian geography. Apart from these periods, although it varies from region to region, there are products specially prepared for the Anatolian people to consume during planting or harvest while working in the field, vineyard and garden. One of the periods when these products are consumed is the hazelnut harvest period. 69% of the world's hazelnut production is carried out in the Black Sea Region alone. Black Sea coasts are also the homeland of hazelnuts. Hazelnut is a very important source of income for the people of the Black Sea region. Especially the people of the Eastern Black Sea Region marry their children after hazelnut due to their addicted life to hazelnuts harvest, He takes the non-food needs of the house after the harvest, and if he borrows from anyone, he pays it after the hazelnut harvest. Hazelnut, which is so important for the local people, is harvested not by machine, but by human hands in our country. For this reason, the nutrition of the people who harvest hazelnuts is very important.In our study, it has been investigated what the products used locally in the nutrition of the people who harvest hazelnuts, when they are prepared, and whether they have undergone a special process. For this purpose, a study was conducted using in-depth interview technique, one of the qualitative research methods, in the Gürgentepe district of Ordu, which is the province of Turkey that produces the most hazelnuts. In this study, in which a total of 16 people participated, it was determined that before the hazelnut time, local women came together to prepare dishes such as cabbage stuffed, bean leaf stuffed, grape gelek stuffed, galdirik pickle, gabalak pickle, bean pickle, phyllo, kıvrış or food raw materials for practicality during the hazelnut harvest. It has been concluded that during the hazelnut harvest, when more meals are consumed than in the normal period, people consume this type of food both because it is a cultural element from the past and because it relieves their fatigue and gives energy while working.

Keywords: Hazelnut, nutrition, special day, kıvrış

GİRİŞ

İnsanoğlunun var oluşundan bu yana beslenme, insanlık için zorunlu bir gereksinimdir. Bu gereksinim insanın hayatını devam ettirebilmesi, günlük rutin işlerini yapabilmesi amacıyla daha da bir önem kazanmaktadır. Yeterli ve dengeli beslenmeyen toplumlar gerekli besin maddelerini alamamakta ve böylece sağlıkları zarar görmektedir (Demirci, 2014). Beslenme amacıyla yiyeceklerin elde edilme yöntemleri, hazırlanma şekilleri gibi unsurlar ustalık becerisi ile birleşerek binlerce yılda değişime uğrayarak gelişmiş ve günümüzdeki halini almıştır. Bu değişim ve gelişime göçler, dini inanışlar, coğrafi koşullar, savaşlar, iklim değişiklikleri, toplumların demografik ve sosyolojik yapıları gibi unsurlar örnek olarak verilebilir (Şen, 2020).

Toplumlar beslenmeye verdiği önemden dolayı kendileri için özel olan günlerde çeşitli beslenme ritüelleri gerçekleştirmiş ve bu günlerde diğer günlerden farklı yemekler pişirerek tüketmişlerdir. Türk toplumu için önemli olan özel günler düğün, nişan, doğum, ölüm, bayram, asker uğurlama vb. şeklindedir. Bu ritüel ve günlere şu şekilde örnek verilebilir;

- Müslüman inancına sahip toplumlar dini inançları gereği Hicri takvime göre Ramazan ayı boyunca sabah gün ağarma vaktinden güneş batana kadar yemek yemezler. Akşam güneşin batışıyla birlikte iftar yaparlar. Gün ağarma vaktinde ise sahur yaparlar (Şen, 2022-a).

- Trabzon'da Ramazan ayına hazırlık için öncesinde kadınlar yufka açar ve makarna yaparlar. İftar ve sahurda bu yufkalardan tatlı ve börek yaparak tüketirler (Şen, 2022-a).

- Trabzon'un bazı ilçelerinde Rum toplumundan kalan bir gelenek olarak Kalandar gecesi kutlanır. Kalandar gecesi Rumi takvimin yılbaşı olan 15 Ocaktır. Bu gecede köyün gençleri evleri ziyarete gider, çeşitli maniler söyleyerek kapı koluna torba bırakırlar. Ev halkı bu torbalara yöresel çeşitli yiyecekler (fındık, haşlanmış mısır, kurutulmuş elma – armut, kabak felisi, hurma, portakal, mandalina, kek vb) koyarlar. Gençler köyün orta yerinde oturarak hep birlikte gece yarısı bu yiyecekleri tüketirler (Şen, 2022-b).

- Gaziantep'te Ramazan akşamları iftardan sonra evin erkeğinin camiye teravih namazı kılmaya gitmesini fırsat bilen kadınlar her akşam bir evde toplanır ve bayram yemeği olan yuvalama hazırlığı yaparlar. Yuvalama Gaziantep'te bayram yemeği olarak ortaya çıkmıştır. Doğum yapan kadınlara yedirmek amacıyla un, su ve şekerden oluşan kuymak yedirilir. Düğünlerde evde nebeliye çorbası ve ayran hazırlanırken lokantalarda ise aşçılara lahmacun ve patlıcan kebabı hazırlatılır, düğüne gelen misafirlere ikram edilir. Cenaze evinde yemek yapılamayacağından dolayı taziyeye gidenler kendi aralarında konuşarak hazırladıkları yemekleri cenaze evine götürürler. Ayrıca cenaze evine giderken baklava almak adettir (Fidan ve Özcan, 2019).

- Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Hz. Ali'nin oğlu olan Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği gün olan Muharrem ayının 10. Gününe denk gelen günde aşure yapılır ve komşulara da ikram edilir (Sevimli ve Sönmezdağ, 2017).

- Safranbolu'da Hıdırellez kutlanırken keşkek, dolma, höşmerim, mantarlardan yapılan su böreği, cevizli çörek ve baklava (Barlas, 1990) ve mısır patlağı, kabak çekirdeği ve dut kurusunun kavrulup şeker ilave edilerek öğütülmesi ile elde edilen gavut hazırlanır. Köylerde evde bayram sabahı yalnızca sütlü çorba yenilir, onun haricinde evlerde hazırlanan yemekler köy meydanındaki bayram yerine getirilir insanlar hem bayramlaşır hem de "kolanga" adı verilen sofralarda birlikte yemeklerini yer (Ataman, 1994)

- Giresun'un Görele ilçesinde fındık hasadını yapan, harmanda kurutup tüccara satıp parasını alan vatandaş ilçe merkezinde bulunan dondurmacılar sokağında Görele dondurması satışı yapan kişiye belli bir miktar para verir ve o para değerinde dondurmayı halka dağıtmasını ister. Dondurmacı bu para karşılığında "zebil, zebil, parasız, parasız" diye bağırarak hayır işi ve bedava dondurma olduğunu ahaliye duyurur. Sıraya giren vatandaşlar bu dondurmadan para ödemeden alarak tüketirler (Ekinci, 2021).

Bu dönemlerin haricinde yöreden yöreye değişmekle birlikte Anadolu insanının tarlada, bağ ve bahçede çalışırken ürün ekimi veya hasat esnasında tüketmeleri amacıyla kendilerine özel hazırlamış oldukları ürünlerde vardır. Bu ürünlerin tüketildiği dönemlerden bir tanesi de fındık hasat dönemidir. 2019 yılında dünyadaki fındık üretiminin %69'u tek başına Karadeniz Bölgesi'nde gerçekleştirilmiştir (Bars, 2021). Karadeniz kıyıları aynı zamanda fındığın anavatanı konumundadır (Kızılkaya, 2018). Karadeniz halkı için fındık çok önemli bir gelir kapısı konumundadır. Özellikle Doğu Karadeniz halkı fındığa bağımlı yaşamından dolayı çocuğunu fındıktan sonra evlendirir, evin gıda harici ihtiyaçlarını fındıktan sonra alır, herhangi birisinden borç aldıysa bunu fındıktan sonra öder. Yöre halkı için bu kadar önemli olan fındık ülkemizde makine ile değil bizzat insan eliyle hasat edilmektedir. Bunun için fındık hasadı yapan kişilerin beslenmesine çok önem verilir. Çalışmamızda fındık hasadı yapan insanların beslenmesinde yöresel olarak kullanılan ürünlerin neler olduğu, ne zaman hazırlandığı, özel bir süreç geçirip geçirmediği araştırılmıştır.

YÖNTEM

Fındık hasadı yapan insanların beslenmesinde yöresel olarak kullanılan ürünlerin neler olduğu, ne zaman hazırlandığı, özel bir süreç geçirip geçirmediğinin ortaya koyulması amacıyla bu araştırma yapılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Bunun için Türkiye'nin en çok fındık üreten ili olan Ordu'nun Gürgentepe ilçesinde nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine mülakat tekniği kullanılarak 1-10 Ağustos tarihleri arasında bu çalışma yürütülmüştür. Toplam 16 kişinin katılmış olduğu bu çalışmada katılımcılara fındık toplama öncesinde ne gibi mutfak hazırlıkları yaptıkları, fındık hasadına özel bir ürün hazırlayıp hazırlamadıkları, fındık zamanı kaç öğün beslendikleri, fındığın ekonomik ve kültürel olarak kendileri açısından ne anlam ifade ettiği gibi temel sorular sorulmuştur. Görüşme esnasında verilen cevaplar üzerinden yeni sorular sorularak çalışma tamamlanmıştır. Çalışmanın verileri değerlendirilirken 3 kişinin verileri çalışmamız için yeterli olmadığından çıkartılmış ve 13 kişinin verilerinden bulgular elde edilmiştir.

BULGULAR

Çalışmaya katılan ve verdikleri cevapları değerlendirilen katılımcı sayısı 13 kişidir. Bunların dokuzu kadın dördü erkektir. Bu kişilerin demografik özellikleri tablo 1 de gösterilmektedir.

Tablo 1. Çalışmaya katılan kişilerin demografik özellikleri

Katılımcı Kodu	Yaş	Cinsiyet	Eğitim	Doğum Yeri	İkamet Yeri	Meslek
K1	35	K	İlkokul	Gürgentepe/Ordu	Gürgentepe/Ordu	Ev Hanımı
K2	63	K	-	Gölköy/Ordu	Gürgentepe/Ordu	Ev Hanımı
K3	60	K	-	Gölköy / Ordu	Gürgentepe/Ordu	Ev Hanımı
K4	64	E	İlkokul	Gölköy / Ordu	Gürgentepe/Ordu	Emekli
K5	56	K	İlkokul	Gölköy / Ordu	Gürgentepe/Ordu	Ev Hanımı
K6	35	K	Ortaokul	Gölköy / Ordu	Esenyurt/İstanbul	Ev Hanımı
K7	39	E	Ortaokul	Gölköy / Ordu	Gürgentepe/Ordu	Serbest
K8	85	K	-	Gölköy / Ordu	Gürgentepe/Ordu	Ev Hanımı
K9	43	K	İlkokul	Gölköy / Ordu	Esenyurt/İstanbul	Ev Hanımı
K10	43	E	İlkokul	Gölköy / Ordu	Esenyurt/İstanbul	İşçi
K11	20	K	Lisans	Gürgentepe/Ordu	Gürgentepe/Ordu	Öğrenci
K12	41	K	İlkokul	Gölköy/Ordu	Çerkezköy/Tekirdağ	İşçi
K13	19	E	Lisans	Gürgentepe/Ordu	Gürgentepe/Ordu	Öğrenci

Çalışmaya katılanların tamamı aslında Gürgentepe doğumludur. Fakat Gürgentepe 1987 yılına kadar Gölköy ilçesine bağlı bir belde (Gürgentepe Kaymakamlığı, 2022) olarak yönetildiğinden dolayı nüfus kâğıtlarında doğum yeri olarak Gölköy yazmaktadır. Bundan dolayı ilçe olmasının ardından doğan üç kişi için Gürgentepe, diğerleri için ise Gölköy olarak yazılmıştır. 19 ile 85 yaş arası olan katılımcılarımızdan yedi kişi ev hanımı, iki kişi işçi, iki kişi öğrenci, bir kişi serbest statüde çalışan ve bir kişi de emeklidir. Bunlardan dokuz kişi Gürgentepe'de ikamet etmekte iken üç kişi İstanbul'un Esenyurt ilçesinde, bir kişi ise Tekirdağ'ın Çerkezköy ilçesinde ikamet etmektedir. Yaz mevsimi olduğunda gurbette olanlar yıllık izinlerini alarak aileleriyle birlikte Gürgentepe'ye gelmekte ve hem memleket hasretini gidermekte hem de atalarından kalan fındıkların hasadını yapmaktadırlar.

Fındığın kendileri için ne anlam ifade ettiğini öğrenmek amacıyla sorulan soruya katılımcıların tamamı "ekonomik gelir olarak" cevap vermekle birlikte K4, K7 ve K11 kodlu katılımcılar fındığı ekonomik gelir yanında atalarından kalan mirasın değerlendirilmesi, toprağa sahip çıkılması ve kendi çocuklarına bırakabilecekleri bir eser olarak görmektedirler.

Fındık hasadı yoğun bir emek istemektedir. Özellikle yetiştiği engebeli arazi yapısı dikkate alındığında Türkiye'de makineli fındık hasadı henüz uygulanamamaktadır. Dolayısıyla fındıklıkta çalışan kişilerin yoğun bir emek ve zaman harcamaları gerekmektedir.



Resim 1. Gürgentepe'de fındık toplayan insanlar

Doğu Karadeniz'de yağışlı gün sayısı fazla olmasına rağmen nemli ve sıcak havanın en yoğun olduğu dönem Ağustos ayıdır. Bu ay aynı zamanda fındığın hasat edildiği dönemdir. Bundan dolayı sıcağa yakalanmamak isteyen veya gün sıcağı yükselene kadar hasatta yol almak isteyen vatandaşlar erkenden kalkıp fındıklığa gitmek durumundadırlar. Katılımcıların fındık toplama işlemini yerine getirmek için erken saatte kalktıkları tespit edilmiştir. Fındık hasat zamanı saat kaçta kalktıklarının öğrenildiği soruya katılımcılarımız " *saat 4 (K1, K2, K5, K9), saat 5 (K3, K4, K7, K8, K10, K11, K12, K13) ve saat 6 (K6)*" yanıtını vermişlerdir. Bu durum köyde fındık hasat zamanında hareketliliğin erken başladığının bir göstergesi durumundadır. Katılımcılar yattıkları saatleri ise "*saat 21 (K2, K3, K4, K8, K9, K11, K12, K13), saat 22 (K1, K5, K6, K7) ve saat 23 (K10)*" olarak bildirmişlerdir. Yoğun olarak saat 4 ve 5 gibi kalkılıp, akşam saat 21-22 gibi yatıldığında ve gün içinde yoğun bir enerji harcandığında bu insanların beslenmelerinin de buna göre hazırlanması gerekmektedir. Bu sebepten ötürü katılımcıların fındık hasat zamanı kaç öğün beslendiklerini öğrenmek amacıyla fındık zamanı öğün sayısının kaç olduğu ve hangi öğünlerin tüketildiği sorulmuştur. Fındık harici zamanda günde dört öğün yemek yediğini bildiren yedi kişi (K1, K2, K3, K4, K5, K7, K8) olmakla birlikte, üç kişi üç öğün (K6, K10, K13) ve üç kişi de iki öğün (K9, K11, K12) yemek tüketmektedir. Bunun yanında katılımcıların tamamı fındık zamanında günde dört öğün yemek tüketmektedir. İlk öğün olan sabah kahvaltısı saat 06.00 civarı evde yapılmakta ve insanlar 06.30 civarı evden çıkarak fındıklığa gitmektedirler. Erken yapılan kahvaltı ve sarfedilen yüksek efor saat 11.00 civarında öğle yemeğinin yenmesine sebep olmaktadır. Daha sonra saat 15.00 civarı ikindi kahvaltısı yapan fındık toplayan katılımcılar akşam yemeklerini saat 20.00 sularında evlerinde temektedir. Katılımcılarımızın öğünlere göre tükettikleri ürünler şu şekildedir;

Sabah kahvaltısı: *Tereyağı, peynir, kara patlıcan inciri reçeli, köy çileği reçeli, kuru elma reçeli, kuru armut reçeli, çiçek balı, süt kesiği, zeytin, kaldirik turşusu kavurması, domates, salatalık, kuru yufka böreği, içli ekmek, helva, patates kızartması, fasulye kızartması, fasulye turşusu kavurması* . Bu ürünlerden yalnızca zeytin bakkaldan veya marketten alınmakla birlikte diğer ürünlerin tamamı halkın kendi yaptıkları veya bahçelerinde yetiştirdikleri ürünlerdir.



Resim 2. Evde sabah kahvaltısı

Öğle yemeği: *Fasulye çorbası, pancar çorbası, patates haşlaması, patatesli börek, gabalak turşusu, fasulye turşusu, kaldirik turşusu, pancar turşusu, kıyma makarnası, pancar sarması, sütlü kabak, üzüm geleği sarması, fasulye yaprağı sarması, mısır ekmeği, köy ekmeği*



Resim 2. Fındıklıkta öğle yemeği

İkindi kahvaltısı: *Çiçek balı, pekmez, reçel, turşu, kıvrış tatlısı, süt kesiği, kuru yufka böreği, üzüm geleği sarması, un helvası, fasulye kızartması*



Resim 3. Fındıklıkta ikindi kahvaltısı

Akşam yemeği: *Öğle menüsü ile aynı ürünleri içermektedir.*

Gürgentepe'de fındık zamanı daha yoğun tüketilen yemeklerin öne çıkanlarının tarifleri şu şekildedir.

Galdirik Turşusu ve Kavurması: Galdirik fındık bahçelerinin zemininde yetişen, ortalama 10 cm yüksekliğe ulaşan, geniş yapraklı bir bitkidir. Nisan ayı gibi yeni büyüyen galdirikler kökünden kopartılarak seçilir. Seçme işlemi yapraklarının kopartılıp uzaklaştırılmasıdır. Uzaklaştırılan yaprakların ardından zubçuklar (saplar) eşit şekilde dizilir ve kaynayan suya atılır. Haşlanmasının ardından suyu süzülerek dört defa soğuk suyla yıkanır. Temiz soğuk suyun içerisinde bir gün bekletilir. Ayrı bir yerde biber ve sarımsak doğranarak hazır hale getirilir. Bidonların içerisine haşlanmış ve bekletilen galdirikler, biber ve sarmısaklarla birlikte eşit bir şekilde yerleştirilir. Üzerine tuz ve tam dolana kadar su eklenir. Bir hafta bu şekilde bekletilen galdirikler tüketilebilir. Kavurma olarak tüketilecekse sıvı yağ, kuru soğan ve salça koyularak galdirikler kavrulur. Gabalak turşusu ve kavurması da aynı galdirikte olduğu gibi yapılmaktadır.

Kuru Yufka ve Böreği: Buğday unu, tuz, su ve süt birlikte yoğrulur ve kulak memesi kıvamında bir hamur elde edilir. 20 dakika civarında bekletilen bu hamurdan ufak bezeler hazırlanır ve yufka olarak açılır. Ateşte sacın üzerinde pişirilir. Böylece yufkalar kurutulmuş olur ve uzunca bir süre bekletilebilir. Bu işlem, fındıktan önce kadınların köyde bir araya gelerek imece usulü ile yaptıkları bir işlemdir. Börek yapılacağı zaman bu kuru yufkalar, tuz atılmış ılık su ile hafifçe ıslatılır. Ardından her yufka arasına ayran çökeleği veya patates haşlaması koyularak dört kat şeklinde yapılır. Tavada iki tarafı da eşit pişecek şekilde çevrilerek kızartılır. Börek yaparken kullanılan patates, haşlama olarak kullanılan patatesten artandır. Köyde fasulye turşusu veya diğer yemeklerin yanında haşlanmış patates bolca tüketilmektedir. Eğer yemeğin ardından patates kalıyorsa bunların kabukları soyulur, el ile ezilerek böreğe iç malzemesi olarak katılır.



Resim 3. Börek için yufka hazırlığı

Kıyma Makarnası: Kuru yufka hamuruna ilave olarak hamurun içerisine yumurtada kırılır. Yufkadan farklı olarak pişiriminde hafif çiğ bırakılır. Daha sonra makarna şeklinde dilimlenir ve gölgede yavaş yavaş kuruması beklenir. Fındık zamanı süt ile ıslatılan bu makarnalar haşlanarak üzerine eritilmiş tereyağı dökülür ve fındıklıkta tüketilir.

Fasulye Kızartması: Gürgentepe'de, arazisi olan hemen her evde fasulye bahçesi bulunmaktadır. Bahçeden toplanan geniş kapçıklı fasulyeler suda haşlanmasının ardından soğutulup mısır ununa bulanır. Daha sonra tavada az yağda iki tarafı da kızaracak şekilde eşit olarak pişirilerek tüketilir. Fasulye kızartmasının yanında ev yapımı yoğurt tüketmek Gürgentepe'liler için bir gelenektir.

Pancar Sarması: Kara lahanaya yörede pancar ismi verilmektedir. En lezzetli pancar üzerine kar yağan pancardır. Karlar eridiğinde toplanan pancarların gelekleri (yaprakları) kaynar suda 10 dakika bekletilmesinin ardından çıkartılır ve soğuk suda şoklanır. Daha sonra dörde bölünen pancar geleklerinin içerisine soğan, salça, sıvı yağ, tuz, bulgur ve arzu edilen baharatların kavrulmasıyla elde edilen iç harcı koyulur ve sarılır. Sarılan bu sarmalar dondurucuda muhafaza edilir. Geçmişte dondurucu bulunmadığından ötürü yazın yetişen pancarlar kullanılmaktaydı. Fakat günümüzde dondurucu ekipmanlar bulunduğundan ötürü daha lezzetli olması açısından üzerine kar yağmış pancar gelekleri dondurulup saklanmaktadır. Dondurulan bu sarmalar bir gece önceden dolaptan çıkartılıp çözündürülür. Genişçe bir tencereye bu dolmalar dizilerek üzerine bulgur ve küp doğranmış patatesler eklenir. Ayrı bir tavada yağda kavrulan salça da tencereye dökülerek yemeğin üzerini kapatacak şekilde musluk suyu doldurulduktan sonra ocakta pişirilir. Pancar dolması fındık zamanı mısır ekmeği ile birlikte tüketilmesi büyük keyif veren, kurtarıcı niteliğinde bir yemektir.

Fasulye Geleği Sarması: Fasulyelerin taze yaprakları kopartıldıktan sonra evde çaplanır. Çaplamak bu tarz ürünleri üst üste koymak manasında kullanılmaktadır. Çaplanan fasulye yaprakları kaynayan suda kısa süre haşlanır ve yeşil kalması amacıyla haşlama ardından hemen soğuk suya daldırılır. Hazırlanan yapraklar bir kenarda bekletilirken iç hazırlanır. Bulgur, salça, sıvı yağ, kuru soğan, yeşil biber, mısır unu, su ve arzu edilen baharatların karıştırılıp kavrulmasıyla iç malzemesi elde edilir. Hazırlanan iç malzemesi fasulye yapraklarına sarılır. Bu sarmalar tencereye dizilmesinin ardından patates ve bulgur fasulyelerin üzerine koyulup, tuzu da eklendikten sonra en üst seviyeye kadar su ile doldurulur ve pişirilir. Pişimi yapılan dolmalar ilistireye aktarılır. Soğan ve salça, sıvı yağ eşliğinde bir tavada kavrulur. Dolamalar ilistreden alınarak sos dolu bu tavada hafif kavrulmasının ardından servis edilir.

Pancar Çorbası: Gürgentepe'de yapılan pancar çorbasını diğer pancar çorbalarından ayıran özellik içeriğinde mercimek kullanılmasıdır. Bir gün önceden yapılan mercimek çorbası varsa bunun üzerine

biraz su koyularak kaynatılır ve pancar çorbası için kullanılır. Eğer yok ise mercimekler suyun içerisinde kaynatılarak ezilir. Kaynayan bu karışımın üzerine ince ince kesilen ve yıkanan pancarlar eklenerek kaynatmaya devam edilir. Ayrı bir kapta sıvı yağ, salça, tuz ve arzu edilen baharatlar kavrularak hazırlanan sos, kaynayan karışıma dökülerek pişirim tamamlanır. Taslara servis edilen pancar çorbasının en lezzetli hali, içerisine mısır ekmeği doğranarak tüketilendir.

Fasulye Çorbası: Sıvı yağ, salça, kuru soğan, dilimlenmiş patates ve kıvamlı olması için bir miktar mercimek atılıp kavrulur. Üzerine orta boy fasulyeler dilimlenerek bolca atılır ve yaklaşık 5 dakika daha bu şekilde kavrulur. Bu şekilde hazırlanan karışım kaynatılır ve koyu kıvamlı bir çorba elde edilir. En son üzerine tuz atılarak pişirim işleminin tamamlanmasının ardından tüketilir.

Kıvrış Tatlısı: Özellikle fındık zamanı ikindi vaktindeki çay molalarında keyif veren ve enerjiyi yerine getiren bir atıştırmalıktır. Un, yumurta, süt, limonun suyu ve sirke karıştırılarak yoğrulur ve bir hamur elde edilir. Elde edilen bu hamur yuvarlak beze haline getirildikten sonra dinlendirilmesinin ardından yufka halinde oklava ile açılır. Açılan yufkanın içerisine ince öğütülmüş fındık ve şeker karıştırılarak koyulur. Ardından yuvarlak hale getirilir ve oklava çekilerek içerisinden çıkartılır. Ortaya çıkan ürünün iki ucu ayrı ayrı olacak şekilde parmakla bastırılır ve daha sonra bu içli hamur burgu halinde kıvrılır. Kızgın ve derin yağda pişirilmesinin ardından tüketilir.



Resim 4. Kıvrış yapımı



Resim 5. Kıvrış

Sütlü Kabak: Bal kabağının kabuğu soyulup temizlendikten sonra üçgen şeklinde dilimlenir. Dilimlenen bu kabaklar su içerisinde iyice haşlanır. Ardından suları süzülen kabakların üzerine yeteri kadar süt koyulur. Sütün kaynaması ile birlikte kabaklar ezilerek elde edilen karışım tabaklara servis edilir.

SONUÇ

Ordu'nun Gürgentepe ilçesinde yapılan bu çalışmada fındığın yöre halkı için ekonomik olarak önemli bir tarım ürünü olduğu ortaya çıkmıştır. Ata toprağının yörede değerli olduğu, miras olarak gelen arazilerin yine miras olarak gelecek nesillere bırakılmasının hedeflendiği katılımcılar tarafından belirtilmiştir.

Fındık hasat döneminde insanların bütün işlerinin fındık olduğu, günlerinin hava aydınlık olduğu saatlerin tamamının fındıklıkta çalışarak geçtiği görülmüştür. Bundan ötürü bu dönemde insanların beslenmelerine daha dikkat ettiği belirlenmiştir. Bu sebeple günde dört öğün yemek tüketmektedirler. Bu öğünlerin sabah ve akşam olmak üzere iki tanesi evde, öğle ve ikindi olmak üzere iki tanesi ise fındık tarlasında yenmektedir.

Halk birçok reçeli kendi el becerisi ve geleneksel yöntemle yapmaktadır. Fındık öncesinde imece usulü bir araya gelerek hazırladıkları yufka ve makarnalar iş yoğun zamanda hızlı yemek hazırlayabilme açısından ev kadınları için mutfakta kurtarıcı hammadde durumundadır. Bu durum halkın kendi arasında dayanışmasının göstergesi konumundadır.

Yörede yapılan kıvrış tatlısı fındık zamanına özel bir üründür. Yalnızca fındık hasat zamanı yapılan bu ürünün tanıtılması amacıyla çalışmalar yapılmalıdır. Ne yazık ki bu ürünle ilgili Gürgentepe Kaymakamlığı ve Gürgentepe Belediyesi'nin resmi web sitesinde herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu ürünle alakalı akademik çalışmalara da ihtiyaç olduğu düşünülmektedir.

Günümüzde gastronomik ürünler şehirlerin markalaşmasında önemli bir unsurdur. Bu amaçla kıvrış, fasulye geleği sarması, pancar sarması, kıyma makarnası, fasulye çorbası gibi yöre halkının çokça yaptığı yemeklerin özellikle yerel yönetimler tarafından daha fazla tanıtılması yapılmalıdır. Özellikle Gürgentepe'de yapılan sarmalar birçok yöredeki sarmadan farklı olarak sarılan ürünün üzerine bulgur ve patates koyularak pişirilmekte, fasulyede olduğu gibi de sarmalar kavrulmaktadır.

KAYNAKÇA

Ataman, S. Y. (1994). Eski Safranbolu hayatı, İstanbul: Sadi Yaver Ataman.

Barlas, U. (1990). Safranbolu ve Karabük Yöresinde Hıdrellez Geleneği, Türk Halk Kültüründen Derlemeler, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, Hıdrellez Özel Sayısı :143, Ankara, 28.

Bars, T. (2021). Fındık Ürün Raporu, Ankara: Tarımsal Ekonomi ve Politika Geliştirme Enstitüsü Yayınları.

Demirci, M. (2014). Beslenme. İstanbul: Gıda Teknolojisi Derneği Yayınları.

Ekinci, E. (2021). Giresun'a Ait Coğrafi İşaretli Görele Dondurması ve Bu Dondurmanın Gastronomi Turizmi Bağlamında Değerlendirilmesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Fidan S. ve Özcan F. (2019). Gastronomi Kenti Gaziantep'te Özel Gün Yemekleri Üzerine Bir Araştırma. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 12(67), s. 65-80.

Gürgentepe Kaymakamlığı (2022). http://www.gurgentepe.gov.tr/, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Kızılkaya, O. (2018). XX. Yüzyılın Başlarında Türkiye'de Fındık Üretimi ve Ticareti, Anadolu İktisat ve İşletme Dergisi, 2(2), s. 119-129.

Sevimli, Y. ve Sönmezdağ, A. (2017). Özel Gün Tatlıları: Kültür Turizmi Açısından Önemi, Uluslararası Kırsal Turizm ve Kalkınma Dergisi, 1(2), s.18-28.

Şen, M.A. (2020). Göç ve Mutfak, A. CİHAN (Ed.) içinde, Türkiye'de Göç Olgusu, (s.249-269), İstanbul: Akademik Kitaplar.

Şen, M.A.(2022-a). Trabzon Mutfağında Ramazan Hazırlıkları, GANUD-3 International Conference on Gastronomy, Nutrition and Dietetics, May (6-8), 2022, İstanbul.

Şen, M.A. (2022-b). Doğu Karadeniz Mutfak Kültürü, A. CİHAN (Ed.) içinde, Türkiye'nin Mutfak Sosyolojisi (s.481-526), İstanbul: Akademik Kitaplar.

ŞAH CİHAN DÖNEMİ TARİHÇİLERİ

SHAH JAHAN PERIOD'S HISTORIANS

Berna KARAGÖZOĞLU

Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,

ORCID ID: 0000-0001-7867-4724

ÖZET

Hindistan Türk hükümdarları tarafından yönetildiği dönemlerde kültürel ve edebi yönden en parlak dönemini yaşamıştır. Alanında uzman tarihçiler, şair ve yazarlar alt kıtaya davet edildiklerinde kendilerini uzun soluklu, hararetli sohbet ortamlarında bulmuşlardır. Edebi kültür öylesine üst seviyelere ulaşmış olmalıdır ki bu kültürel yapının oluşumuna destek veren hükümdarlar da zaman zaman kendi içsel yolculuklarında sahip oldukları yeteneklerini ortaya çıkaran üstün edebî zevk ve alt yapı ile ya anadillerinde ya da farklı dillerde çalışmalar kaleme almışlardır. Divanlar, destanlar, rubailer, mersiyeler, tezkireler ve diğer farklı türlerden eserler çok sayıda âlim ve edip tarafından peş peşe yazılarak Hint coğrafyasının ileride sahip olacağı zengin kültürel mirasının oluşumu o yüz yıllarda şekillenmeye başlamıştır.

Edebi faaliyetlerin en yoğun olduğu dönemlerden biri olarak bilinen Ekber Şah döneminde, çeviri faaliyetlerine ağırlık verilmiş daha çok Sanskrit dilinde yazılmış eserler gün yüzüne çıkarılarak o günün şart ve koşullarında halkla buluşturulmak istenmiştir. Ekber Şah'ın kendisinin bilhassa desteklediği çeviri odalarında öylesine önemli eserler Sanskritçeden Farsçaya tercüme edilmiştir (Karagözoğlu, 2017, 38). ki bu tercümeler aynı zamanda Hindu ve Müslüman kesiminin birbirini daha iyi tanımasına vesile olmuştur. Bu dönem ayrıca hoşgörünün de tam anlamıyla halka hissettirildiği bir dönem olarak bilinmektedir.

Hükümdarın yaşadığı yüzyılda gerçekleşen olayları ayrıntılı bir biçimde yazıya döken, dönemin daha iyi anlaşılmasını sağlayan ve tarihe eserleri ile kaynaklık eden müverrihler, kimi zaman çalışmalarını doğrudan hükümdarın adıyla isimlendirmişlerdir. Hükümdarın adıyla yazılan ve detaylı bilgiler içeren bu çalışmaların hazırlandığı dönem denildiğinde de yine Ekber Şah dönemi akıllara gelmektedir. Şah Cihan döneminde de önemli tarihçiler yetişmiş ve günümüze ışık tutan çalışmaları ile adından söz ettiren yazarlar mevcuttur. Bu isimlerin başında Sâdık Han, Muhammed Vârîs, Mirzâ Muhammad Kâzım gibi yazarlar gelmektedir.

Türk tarihi açısından oldukça önemli olduğu düşünülen Şah Cihan'ın kişiliği, hayatı, dönemi çalışmamızda ele alınarak isimleri zikredilen yazarlar anlatılıp eserleri ile tanıtılmaya çalışılacaktır. Hedeflenen, çalışmanın Türk tarihi açısından katkı sağlamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hindistan, Şah Cihan, Babür Devleti, tarih kitapları, edebiyat tarihi

ABSTRACT

During the period when India was ruled by Turkish rulers, it lived its brightest period in terms of culture and literature. When historians, poets and writers who are experts in their fields were invited to the subcontinent, they found themselves in long-term, heated conversation environments. The literary culture must have reached such a high level that the rulers who supported the formation of this cultural structure wrote works either in their mother tongue or in different languages with the superior literary taste and infrastructure that revealed their talents in their inner journeys from time to time. Divans, epics, rubais, elegies, tezkires and other works of different genres were written one after another by many scholars and writers, and the formation of the rich cultural heritage that the Indian geography would have in the future began to take shape in those centuries.

During the reign of Akbar Shah, known as one of the most intense periods of literary activities, translation activities were emphasized, and works written in Sanskrit were brought to light and brought to the public under the conditions and conditions of that day. In the translation rooms that Akbar Shah himself especially supported, such important works were translated from Sanskrit to Persian that these translations also helped the Hindu and Muslim segments to get to know each other better. This period is also known as a period when tolerance was fully felt to the public.

The historians, who wrote down the events that took place in the century in which the ruler lived in detail, provided a better understanding of the period and were a source of history with their works, sometimes named their works directly with the name of the ruler. When it comes to the period when these works, written in the name of the ruler and containing detailed information, are prepared, the period of Akbar Shah comes to mind. During the Shah Jahan period, important historians were trained and there are writers who have made a name for themselves with their works that shed light on the present. At the beginning of these names are writers such as Sadik Khan, Muhammed Varis, Mirza Muhammad Kazim.

The personality, life and period of Shah Jahan, who is thought to be very important in terms of Turkish history, will be discussed in our study and the mentioned authors will be explained and tried to be introduced with their works. The aim is to contribute to the Turkish history of the study.

Keywords: India, Shah Jahan, Mughal State, history books, history of literature

GİRİŞ

Hindistan Saka Türkleri, Hun Türkleri, Gazneliler, Timurlular ve Babürlüler gibi Türk hükümdarlar tarafından tarihin farklı dönemlerinde fethedilmiştir. Babürlü Devleti tarafından da asırlarca yönetilmiştir. Babür Devleti tarihine kısaca bir değinecek olursak hükümdar Babür'ün Kabil'den hareketle ataları gibi Hint alt kıtasına hâkim olmayı planladığını görülmektedir. Babür kendisinden sonra oğlu Hümayun'a ülke yönetimini onu veliaht seçerek devretmiştir. Hümayun döneminde Hint topraklarının sınırları daha da genişlemiş hatta Safevi ve Osmanlılarla ilişkiler o dönemde daha da güçlendirilmiştir.

Hümayun'un ölümünden sonra başa Ekber Şah geçmiştir. Rajputlar ile Babürlüler arasında yapılan savaşlar sonucunda ise Rajputlar, Ekber'i hükümdar olarak tanımışlar ve bunun nişanesi olarak da Rajput rajası kızını Ekber Şah'a vermiştir. Ekber Şah'ın adilane yönetim prensibinde herkese eşit davranılması gerekli görüldüğü için Babürlü Devleti'nde yerlilerden de halkın ileri gelenleri sarayda ya da devletin önemli kademelerinde görevlendirilmişlerdir. Ülke topraklarının Doğu ve Batı yönlü genişletilmesine Ekber Şah döneminde daha çok önem verilmiştir. Geniş bir coğrafyaya yayılan yönetim onun döneminde tek bir idari merkez altında toplanmıştır.

Ekber Şah saltanatı boyunca teşvik ettiği kültürel faaliyetlerinde Batı ve Doğu'dan gezginleri, bilim adamlarını, din alimlerini şair ve yazarları Hindistan'a davet ederek kendilerini ortaya koymalarına imkân tanımıştır. Bu dönemde birçok alanda idari yenilikler uygulanmış devlet en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Devlet yönetiminin kolay ve düzenli yapılabilmesi eyalet sisteminin devreye konulması ile mümkün kılınmıştır. Ekber Şah, idaresi altındaki topraklarda yaşayan halkın refahının uzun soluklu sağlanabilmesi için alt kıtada var olan din ve inançların kabul gören yanlarını yeni bir din anlayışı altından birleştirerek Din-i İlâhi adından bir sistem ortaya koymaya çalışmıştır. İmam Rabbani gibi şahsiyet onun muhalifi olmuş ve bu yeni din anlayışının karşısında durmuş Ekber Şah'ın ölümüyle de oluşturulmaya çalışılan din tamamıyla ortadan kalkmıştır.

Ekber Şah'ın ölümünden sonra Cihangir tahta geçmiştir. Bu dönemde ülke sınırları öylesine genişlemiştir ki Cihangir babasından artık koskoca bir imparatorluk devr almıştır ve bu imparatorluk dünyanın en güçlü imparatorluklarından biri sayılmaktadır. Bu dönemine bakıldığında onun da ataları gibi adını tarihe üstün başarı ile yazdırdığını söylemek pek de mümkün değildir. Cihangir kendi zevk ve tutkularına dur diyememiş, ülke hakimiyetinde güçlü bir yönetim sergileyememiş hatta bu durumu fırsat bilen İranlıların da Kandahar'ı ellerine geçirmesine sebep olacak türden kararları uygulamış bir hükümdardır.

Kendisinden sonra gelen oğul Şah Cihan, hükümdar olduktan sonra zaferden zafere koşmuş olsa da babasının zayıf iradesi, imkanları uygun biçimde kullanamaması ve olaylar karşısında yapılan isabetsiz değerlendirmeler onu kardeşleri ile birbirine düşürmüştür. Yönetimdeki karışıklık sadece erkek kardeşler arasında yaşanmamış, kız kardeşlerden Nur Cihan da gözünü tahta dikerek Şah Cihan'ın karşısında durup taht kavgalarını daha da körüklemiştir. Şah Cihan başa geçtikten sonra ilk iş olarak kaybedilen "Kandahar'ı Safevilerden geri almıştır." (Pirnia, 1997, 697).

Buraya kadar Babür Devleti'nin Hint alt kıtasındaki varlığı, kuruluşu ve yükselişine değinilerek alt kıtadaki durumlar genel olarak ele alınmıştır. Ancak konumuz Şah Cihan, kendi döneminin tarihçileri ve onlardan bizlere miras kalan Türk tarihi için son derece önemli bilgiler içeren kaynakları tanıtmak olduğundan çalışmamıza öncelikle Şah Cihan'ı tanıyarak devam etmeyi uygun görüyoruz.

Şah Cihan'ın Kişiliği ve Genel Hatları ile Şah Cihan Dönemi

Şah Cihan Babür Devleti'nin hükümdarlarından Cihangir ve Rajput prensesi Manmati (Rathore)'nin üçüncü çocuğudur. Asıl adı Şehabeddin Muhammed olan Şah Cihan 1592'de Lahor'da dünyaya gelmiştir. Dedesi Ekber Şah kendisine neşeli anlamına gelen Farsça kökenli Hürrem (Shah Jahan https://www.tajmahal.org.uk/shah-jahan.html) ismini koymuştur. Babür Devletini 31 yıl yönetmiş ve 1627'de hayata gözlerini kapamıştır. (Bernier, 1916, 4).

Şah Cihan dönemi Babürlü Devleti tarihi açısından altın çağ olarak bilinmesine rağmen bazı tarihçiler de bunun aksini düşünmekte olup onun tahta geçişiyle Babürlü Devleti'nin çöküş sürecine girdiğini savunmaktadır.

Şah Cihan, atalarından güçlü bir imparatorluğu devr almıştır. İmparatorluğun oturmuş bir idari yapısı, oluşmuş kendine has kültürel hayatı ve askeri sistemi mevcut olduğu gibi Batılı ülkelerle gerçekleştirilen canlı ticari ilişkisi de söz konusudur. Ancak ülke ekonomisinin onun döneminde oldukça zarar gördüğüne dair görüşler mevcuttur. Bu nedenle devlet, yükünün hafifletilmesi için halka ağır vergiler yüklenmiştir. Bu durumu bazı tarihçiler, devletin ekonomik anlamda zayıflama sürecinin başlangıç tarihi olarak dile getirmişlerdir. Tarihi kayıtlarda halkın kıtlık ve sefalet içinde yaşadığı kendisinin ise lan biten karşısında kayıtsız kaldığı, yaşadığı sarayları erzaklarla doldurduğu anlatılmaktadır. Dolayısıyla tarihçiler arasında Şah Cihan Dönemi'nin Babür tarihi açısından altın çağ mı yoksa devletin çöküşe geçtiği bir çağ mı olduğu yönünde görüşler yüzlerce yıldır tartışılan konuların başında gelir. Bunun yanı sıra Şah Cihan çok güçlü bir orduya sahip olabilmek için çabaladı. Onun hükümeti yönetiminde askeri güç son derece etkindi. Şah Cihan ömrünün son sekiz yılını zindanda hapis tutularak geçirmiştir. Son zamanlarında kızı Cihanara Begüm'ün de babasının yanında olduğu söylenir. Onun isteği üzerine Şah Cihan'ın eşi Mümtaz Mahal'in yanına defnedilmek üzere tabuta konulup nehirden geçirilerek ulaştırıldığı ifade edilir.

Babürlü Devleti kendi içinde kültürel yönüyle kıyaslandığın Ekber Şah'ın tahtta olduğu dönem, diğer hükümdarların dönemine oranla daha öndedir. Zira bu dönemde oluşturulan çeviri odalarına istihdam edilen tercümanların farklı dillerden yaptıkları çeviri faaliyetleri ile önemli klasik metinler, yeniden gün yüzüne çıkartıldığı gibi birbirinden yeni çalışmalar da birçok edip ve müverrih tarafından ortaya konulmuştur.

Dönemin edebi yönden en gelişmiş ve en güçlü dili Farsçadır. Eserler ağırlık olarak Farsçaya çevrilmektedir. Şah Cihan döneminde ve sonraki yüzyıllarda da başka dillerden Farsçaya çeviriler yapılmış Farsça popülerliğini bölgede uzun süre korumuştur.

Dünya Şah Cihan'ı ise, eşinin vefatından sonra onun anısına yaptırdığı ünlü yapıt Taj Mahal ile hatırlamakta onu romantik bir eş ve sanatsever kişiliği ile tanımaktadır. Belki de bu eşsiz güzellikte yaptırılan yapı ve ortaya konulan mimari zevk bu dönemin altın çağ olarak anılmasına sebep gösterilebilir. Yapıların mimari yönü konuşulduğu gibi bu yapılarda "değerli taşların kullanılması da dönemin en belirgin özelliğidir". (Macun, 1990). Şah Cihan sadece Taj Mahal'i inşa ettirmekle kalmamış Agra'nın çehresinin değişmesine katkı sağlayan ve genel anlamda Hindistan'ın pek çok merkezine yenilikler katan yapıları da inşa ettirmiştir. Hindistan tarafında Red Fort ve Cuma Mescit, Şalimar Bahçeleri, Şiş Mahal, Naulakha Köşkü, Cihangir Mezarı, Vezir Han Camii ve Lahor Kalesi, Pakistan tarafında ise Mahabat Han Camii ve Şah Cihan Camii (Awan,2010, 45-50). bu önemli yapılar arasında sayılmaktadır. Ayrıca, "Şâhcihân-âbâd ismiyle yeni bir şehir yaptırmıştır. Şâh Cihân, Ağra

kalesinde daha eski devirlerden kalan bazı yapıları da yıktırıp, yerlerine yenilerini inşâ ettirmiştir." (Palabıyık, 2012, 963).

Şah Cihan Fars sanatına, mimarisine, edebiyatına ve özellikle şiirine büyük hayranlık duymaktadır. Bu nedenle dünyanın en yetenekli mühendis ve mimarlarının, şair ve yazarlarının onun döneminde Hindistan'a getirtildiği ve orada yaşadığı söylenmektedir. Taj Mahal'in yani bu görkemli yapının inşasına ilham olan kişi ise Mümtaz Mahal; Şah Cihan'ın en sevdiği eşidir. Asıl adı "Ercümend Bânû Begüm olan Mümtaz Mahal, Cihangir'in vezirlerinden İ'timâdüddevle Mirza Gıyâsüddin'in oğlu Âsaf Han'ın kızıdır. Halası Nurcihan, Cihangir'in hanımıdır. Şah Cihan henüz şehzade iken 1021'de (1612) onunla evlenen Ercümend Bânû, kocasının tahta çıkması üzerine Mümtaz Mahal unvanını almıştır." (Beksaç, 2010).

Babür Döneminde Tarih Yazıcılığı

Mimari yapıları ve kaleme alınan pek çok eserleri ile Hindistan zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Tarih yazıcılığı ise Hindistan'da yaygın bir yazım türüdür. Babürname ile başlayan ve tarihe tanıklık eden bu çalışmalar Türk tarihi açısından önemli kaynaklar olarak kabul edilmektedir. Örneğin Babür bu eseri ile döneminin önemli olaylarına, bölgenin ve yüzyılın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu dönemin peşi sıra dönemin meşhur kaynaklarından olan Hümayun dönemini anlatan Gülbeden Begüm'ün kaleme aldığı Hümayûnnâme'yi ve Tarih-i Reşidi'yi görmekteyiz. Sonrasında da kimi zaman padişaha atfen yazılan kimi zaman da padişahların bizzat kendi isteği ile oluşturulan çalışmalarla karşılaşmaktayız. Ekber Şah Dönemi'nde yazılmış olan Tarih-i Ekberi, Tarih-i Sind, Tarih-i Hümayunşahi ve Tarih-i Firişte gibi eserler de dönemin önemli tarihi kaynakları olarak akıllara gelmektedir. Cihangir döneminin tanınan eserleri denildiğinde ise Tüzük-i Cihangîrî, Maasır-ı Cihangir gibi eserler hatırlanmaktadır.

Bu eserler tarihe tanıklık etmekle kalmadığı gibi edebî açıdan da güçlü yönleriyle ortaya konulduklarından okurları kendine hayran bırakmaktadır. Alt kıtada yazılan eserlerin yazım diline baktığımızda çoğunluğun Arapçadan ziyade Farsça olduğunu görmekteyiz. Babürnâme Türk dilinde kaleme alınan esere örnek verildiği gibi Arapça yazılan eserlere de daha önceki dönemlere ait Biruni'nin çalışmaları örnek gösterilebilir. Ancak Farsça eserlerin skalasının bir hayli geniş olduğu göze çarpmaktadır.

Şah Cihan döneminin tarihi kaynakları da aynı şekilde Fars dilinde yazılmıştır. İlerleyen dönemlerde ise eserlerinin bazılarının ya Urducaya çevrildiğini ya da doğrudan Urduca yazıldığını söylemek mümkündür. Dönemin önemli tarihi kaynaklarına Şah Cihannâme, Padişahnâme ve Amel-i Salih gibi eserler örnek verilebilir. Ancak Şah Cihan'dan sonra saltanata geçen hükümdar Alemgir yani Evrengzib zamanında tarihi kaynakların sayılarının daha fazlaca olduğunu söylemek mümkündür.

Aşağıda sırasıyla bu çalışmalardan bahsedilecektir.

Şah Cihan Döneminin Önemli Tarih Kitapları

Padişahnâme

Ebu'l-Fazl'ın öğrencisi olan Abdülhamid Lahori Padişahnâme'nin yazarıdır. Şah Cihan, onun yazım konusundaki başarısını duyduktan sonrakendi saltanatının tarihini kaleme alması için onu Patna'dan çağırarak görevlendirmiştir. (Cert, 2016, 231). Ekbernâme isimli eser baz alınarak Lahori Padişahnâme'yi birinci ve ikinci ciltten oluşturarak ortaya koymuştur. Yazara ve eserine dair edinilen bilgi oldukça kısıtlıdır.

Şah Cihan'a ithaf edilen bu eser, ataları Timur'dan başlayarak kısa bir inceleme ile başlamış, Şah Cihan'ın tahta çıkmadan önceki süreci, saltanatının ilk yirmi yılının ayrıntılı tarihi, her biri on yıllık bölümler halinde anlatılmıştır. Eserde aynı zamanda şehzadelerin bir listesi oluşturulmuştur. (Elliot, 2013, 3-4).

Sarayın asillerinden, rütbelerine göre sırasıyla 9000 komutandan, dönemin yetiştirdiği şeyh, âlim, tabip ve şairlerden, padişahın ele aldığı tüm işlemlerden; hatta çalışanların emekli maaşlarının en küçük ayrıntılarına, Bengal kıyılarındaki olaylara, "Dekken ve Gucarat'ta yaşanan kıtlığa" (İftihar, 2013, 363). kadar anlatılmıştır.

Lahori çalışmasında ayrıca soylulara verilen saygın unvanlara, görev değişikliklerine, sarayın önde gelenlerine takdim edilen hediyelerin listesimi vererek hükümdarın doğum gününü, kutlamalarda saraya yapılan katılımları, soyluları ve saraylıların dışında kimseyi ilgilendirmeyen büyük miktarda konuları da ele almaktadır.

Lahori'nin bir süre sonra sakatlık geçirmesi ile çalışmalara devam edilememiştir. "Padişahnâme'nin her sayfasında 22 satır yer almakta ve eser toplamda 1662 sayfadan oluşmaktadır." (Banglapedia - The NationalEncyclopedia of Bangladesh https://en.banglapedia.org/index.php/Padshahnamah).

Padişahnâme

Muhammed Tahir Han, adıyla ya da Aşina lakabıyla tanınan Inayet Han tarafından yazılmıştır. İnayet Han, Şah Cihan'ın hükümdar olduğu yılda, 1628'de dünyaya gelmiştir. Inayet Han'ın babası Zafer Han, Şah Cihan'ın veziridir. İnayet Han da henüz yedi yaşında iken Keşmir'de vali olarak görevlendirilen babasının yanına gönderilmiştir. (Zaidi, 1992).

Inayet Han'ın anne tarafından büyükbabası Seyf Han da Agra valisidir ve Kabil ve Keşmirde de üst düzey görevlerde bulunmuştur.

İnayet Han, Şah Cihan ile yaşıt olduğu için aralarında samimiyetin ve şakalaşmanın olduğu ifade edilmektedir. O elbette kendisinden önce gelen tarihçileri referans alarak ve onların izinden giderek çalışmasına başlamış olsa da (Padişhanme'yi baz alarak) eserinin ilerleyen kısımlarında tamamen kendine özgü bir yazım tarzı geliştirmiştir. Golkonda ve Haydarabâd'da yaşanılan olayları kaleme alan İnayet Han'a çalışmalarını rahatlıkla sürdürebilmesi için saray kütüphanesinde özel bir yer tahsis edilmiştir.

Şah Cihannâme

Muhammed Sadık Han da Şah Cihannâme yazarlarından biridir. Şah Cihan'ın saltanata çıktığı dönemi, oğlu Dara Şükûh'u, bu dönemde görevden alınanları detaylı bir şekilde anlatır. Şah Cihan dönemini sonuna kadar aralıksız bir şekilde tüm detayları ile ele alır. Hatta Evrengzib dönemini de bir o kadar detaylı aktarmasından yazarın yüz yıldan fazla yaşadığı düşünülmektedir. Eserin yazım dili sadedir. Kitabın bazı bölümlerinde diğer eserlerden alınmış olduğu hissi uyandıran benzerlikler dikkati çekmektedir.

Amel-i Sâlih

Bu eser Muhammed Salih Kambu tarafından yazılmıştır. O da Şah Cihan döneminin ünlü tarihçilerindendir. Bu esere Şah Cihanname adını verdikleri de görülmüştür. Hükümdarın doğumundan ölümüne kadar ki olan süreci anlatır. Yazar Mir Abdullah'ın oğullarından biri olan Muhammed Salih, Farsça gramere hâkim olduğu kadar Hintçeye de vakıftır ve aynı zamanda iyi bir kaligrafi ustasıdır.

Amel-i Salih değerli bir tarih kitabı olarak ün salmıştır. (Pello, 2016, 194). O, Abdulhamid Lahori ve Muhhammed Waris'in aynı isimlerde yazılan eseri Padişahnamesi'nde olduğu gibi olayları en ufak ayrıntıları ile anlatmayı tercih etmemiştir.

Eserin son bölümünde ise Şah Cihan övgüyle anlatılmıştır. Şah Cihan ile çağdaş olan doktorlar, şairler, yazarlar, seyyidler, şeyhler ve bilginler biyografileri ile aynı bölümde ele alınmıştır. Eser yaklaşık 1.000 ila 1.200 sayfadan oluşmaktadır. (Kambo, 1923).

SONUÇ

Hint alt kıtası gerek Delhi Türk Sultanlığı'nda gerek Babür Devleti dönemlerinde önemli şahsiyetleri yetiştirerek değerli pek çok çalışmaya ev sahipliği yapmıştır. Babür Devleti'nin siyasi yapısında farklı etnik kökenli bürokratlara da yer verilmektedir. Hükümdarların Müslüman olmayan eşlerinin de varlığı ile İslamiyetin dışında din ve inançlara mensup kişiler sarayda üst düzeylerde makam ve mevkilere getirilmişlerdir. Farsların devlet yönetiminin en yüksek makamlarında görevlendirilmeleri Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde daha çok göze çarpmaktadır. Devletin benzeri idari şeklini Selçuk Devlet yapısında da görmek mümkündür. Dolayısıyla Farslar siyaset ve yönetim gibi önemli birimlerde söz sahibi olmuşlar ve güçlü konumda tutulmuşlardır.

Edebi dil ve ülkenin resmi dili olan Farsça bu unsurlar da göz önüne alındığında gelişerek ülke çapında yayılmış Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürülene değin coğrafyanın hâkim dillerinden biri olmuştur. Edebi eserlerden hariç tarihi belge ve farklı alanlardaki kitaplar da çoğunlukla bu dilde yazılmıştır. Tarihimizin Hindistan sahası çok da bilinememektedir. Çalışmamızda ismi geçen eserlerin tanıtımı ile araştırmacılara Hint sahasının önemine dikkat çekilmek istenmiştir. Eserlerin çevirilerinin yapılması ile Türk tarihinin karanlıkta kalan kör noktalarının aydınlanması umulmaktadır.

KAYNAKÇA

Awan, S. (2010). *Mughal Rule In India,* "Shabuddin Muhammad Shah". Islamabad:Allame-Iqbal Open University.Erişim Tarihi:05.09.2022 https://www.aiou.edu.pk/SoftBooks/5677.pdf

Beksaç, E. "Taj Mahal" Https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Tac-Mahal Erişim tarihi: 28.08.2022

Bernier, F. (1916). Travels In The Mughal Empirer, India: Oxford University Press.

Macun, İ. (1990). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari, http://isamveri.org/pdfdrg/D00226/1990_33_1-2/1990_33_1-2_MACUNI.pdf

Cert, N. (2016). Themes in Indian History Part 2, National Council Of Education Research And Training.Delhi

Elliot, H. M. (1875) 1808-1853, Shah Jahan, Lahore : Sh. Mubarak Ali.

Https://İa903102.Us.Archive.Org/29/İtems/Badshahnamaabdulhamidlahori/Badshahnama-Abdulhamıd%20lahorı.Pdf Erişim tarihi: 17.08.2022

Iftikhar, R. (2013), Historical Fallacies: Shah Jahan's Reign: Period Of Golden Age, South Asian Studies A Research Journal Of South Asian Studies Vol. 28, No. 2, July – December http://journals.pu.edu.pk/journals/index.php/IJSAS/article/view/2893 Erişim tarihi:17.08.2022

Karagözoğlu, B. (2015, Ocak). Ekber Şah Döneminde Sanskritçenin Yeri ve Sanskritçeden *Farsçaya Çeviriler Şarkiyat Mecmuası*

https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/883849 Erişim tarihi: 06.08.2022.

Kambo, Muhammed Salih. (1923), Amel-i Salih (Shah Jahanname) Calcutta: Baptist Mission Press.

Palabıyık, H. (2012). Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri. Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye, C. II, Editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi

Pello, S. (2016). Borders Itineraries On The Edges Of Iran, Eurasiatica Quaderni Di Studi Su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso E Asia Centrale, Venezia Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

Pirnia, H.- Eqbal, A. (1997), Iran's History From The Beginning To The Extinction Of The Qajar, Khayyam Publications.

The Great Mughal Emperor Shah Jahan Built The Taj Mahal İn The Memory Of His Beloved Wife Mumtaj Mahal. Taj Mahal: Shah Jahan

Https://Www.Tajmahal.Org.Uk/Shah-Jahan.Html Erişim Tarihi: 17.08.2022

Banglapedia - The National Encyclopedia Of Bangladesh Https://En.Banglapedia.Org/İndex.Php/Padshahnamah Erişim tarihi:19.08.2022

Jahanhttps://Www.Aiou.Edu.Pk/Softbooks/5677.Pdf Erişim tarihi: 19.08.2022

MİLLİ MAARİFÇİLİK VƏ İSLAMA MÜNASİBƏTİN TİPOLOGİYASI (1890-1920-Cİ İLƏR)

NATIONAL ENLIGHTENMENT AND TYPOLOGY OF ATTITUDES TO ISLAM. (1890S-1920S)

Dövlətzadə Məhrux Əfsərağa qızı

Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin müəllimi

Milli maarifçiliyin estetikasına dair tədqiqatlarda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərinin maarifçilərinin öz dünyagörüşləri etibarı ilə İslam dininə bağlı olduqları artıq çoxdan sübut edilmişdir. Lakin ümumən dinə bağlılığı milli maarifçiliyin bütün mərhələləri üçün səciyyəvi hal hesab etmək olmaz.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan maarifçi realist nəsrində həm müəllif dünyagörüşündə, həm də müəllifin müsbət tendensiya ilə təsvir etdiyi qəhrəmanların inanc sistemində günahkarın Allah imtahanına çəkiləcəyi, Allah qarşısındakı cəzasını çəkəcəyi aparıcı mövqeyə malikdir. Bədii əsər süjetinin inkişaf məntiqinin bu inanc sistemindən güc almasına dair Ə.Haqverdiyevin, S.M.Qənizadənin, İ.Musabəyovun, S.S.Axundovun, C.Cabbarlının əsərlərindən, nə qədər desəniz, nümunə gətirmək olar. Lakin yeni dövrə keçiddə (20-ci illər) vəziyyət dəyişir. Sənətkarlar süjetin inkişaf məntiqini öz dünyagörüşlərinin və həqiqi həyati müşahidələrinin məntiqinə tabe tuta bilmirlər. Maarifçi realist ədəbiyyatda müəllifin əks etdirmək istədiyi ideya naminə süjetə müdaxiləsindən, süjetin inkişafını reallığın məntiqindən çıxarıb ideyanın məntiqinə tabe tutur.

XX əsrin 20-ci illərində isə ateist siyasət sənətkarların dinə inkarçı münasibətinin əsasında dayanır. Bu dövrün yazıçıları zamanın "dini və dini ideologiyanı rədd etmə" siyasətindən çıxış edirlər. Əlbəttə, həmin yazıçıların bu mövqedən çıxış etmələrinə baxmayaraq, onların hamısının fərdi dünyagörüşü etibarı ilə ateist olduğuna inanmaq məntiqdən kənar bir işdir.

Çünki həmin yazıçıların, demək olar ki, hamısı inqilabdan qabaq da yaradıcılıqla məşğul olmuşlar. Bu sənətkarların inqilabdan qabaqkı əsərlərində, heç bir halda dinə inkarçı münasibət olmamışdır. Əksinə, dini inanc onların dünyagörüşünün mühüm tərkib hissəsi kimi çıxış etmişdir.

20-ci illərdə "dinə qarşı mübarizə aparmaq" "marksizmin əlifbası" kimi yazıçının qarşısına bir vəzifə - tələb kimi qoyulub. Bu tələbi yerinə yetirməmək yazıçı üçün siyasi təzyiqlər və təqiblər qorxusu, ölüm təhlükəsi yaradır. Ona görə də dövrün bir sıra sənətkarları süjeti elə qurur, hadisələrin cərəyanını elə inkişaf etdirir ki, bu son nəticədə qəhrəmanın dini inancının sarsılmasına gətirib çıxarsın və hekayəni oxuyan oxucu da bu məntiqə inanıb ateizm yolunu tutsun.

Süjetə verilən bu ateist həll, ilk baxışda, maarifçi realizmin estetikasından kənara çıxma halı kimi görünür. Bu kənara çıxmanın səbəbini birmənalı şəkildə siyasi rejimin sənətkarlar qarşısında qoyduğu tələblərlə izah etmək tam qanunauyğun təsir bağışlayır.

Açar sözlər: maarifçilk, maarifçi realizm, müəllif dünyagörüşü, ateist dünyagörüşü.

ABSTRACT

Studies on the aesthetics of national enlightenment have long proven that the intellectuals of the late 19th and early 20th centuries were connected to the Islamic religion based on their worldviews. However, religious affiliation in general cannot be considered a typical case for all stages of national enlightenment.

At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, Azerbaijan has a leading position in the enlightened realist prose, both in the author's vision and in the belief system of the heroes described by the author with a positive tendency, that the sinner will be tested by God and will suffer his punishment before God. The works of A. Hagverdiyev, S. M. Ganizade, I. Musabeyov, S. S. Akhundov, J. Jabbarli, as many as you want, can be cited as an example of how the logic of the development of the plot of the literary work derives strength from this belief system. However, the

situation changes during the transition to a new era (20s). Artists cannot subordinate the logic of the development of the plot to the logic of their worldview and real life observations. In realist literature, the author takes the development of the plot out of the logic of reality and subordinates it to the logic of the idea. In the 20s of the 20th century, atheistic politics was the basis of artists' negative attitude towards religion. The writers of this period speak of the policy of "rejection of religion and religious ideology" of the time. Of course, despite the fact that these writers take this position, it is illogical to believe that all of them are atheists based on their individual worldview.

Because almost all of those writers were engaged in creativity even before the revolution. In the works of these artists before the revolution, there was no negative attitude towards religion. On the contrary, religious belief has acted as an important component of their outlook.

In the 20s, "struggle against religion" was set before the writer as "the alphabet of Marxism" as a task - a demand. Failure to fulfill this requirement creates the fear of political pressure and persecution, and the threat of death for the writer. That's why a number of artists of the time build the plot and develop the course of events in such a way that this ultimately leads to the shaking of the hero's religious faith. The reader who reads the story should believe this logic and follow the path of atheism.

This atheistic solution to the plot seems, at first glance, to be a departure from the aesthetics of enlightened realism. It is quite legitimate to explain the reason for this departure with the demands of the political regime on the artists.

Key words: enlightenment, enlightened realism, author's worldview, atheist worldview.

Giriş

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında maarifçiliyin bir məfkurə hərəkatı, maarifçi realizmin bir ədəbi cərəyan olaraq həmişə Qərb ədəbi-mədəni, ictimai-fəlsəfi düşüncəsinin təsiri ilə formalaşması məsələsi önə çəkilmişdir. Bununla bərabər, Qərb maarifçiliyinin XIX əsrdən milli ədəbi təcrübədə meydana çıxan estetik xüsusiyyətlərini Azərbaycan maarifçi realizminin bütün tarixi mərhələləri üçün eyni dərəcədə səciyyəvi keyfiyyət kimi götürmək mümkün deyil. Çünki Azərbaycanda XIX əsrdən başlayaraq maarifçilik ictimai-mədəni bir hərəkat şəklində geniş inkişaf yolu keçmiş, ədəbi-estetik düşüncədə onun təzahür xüsusiyyətləri mürəkkəbləşmişdir. Bu təkamül prosesinin ən ümdə xüsusiyyətini ümumiləşdirməyə çalışsaq, deyə bilərik ki, o həm ictimai-mədəni, həm də estetik hərəkat kimi ciddi milliləşmə prosesi keçirmiş və bir sıra ciddi özünəməxsusluqlar qazanmışdır.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərinin maarifçilərinin öz dünyagörüşləri etibarı ilə İslam dininə bağlı olduqları milli maarifçiliyin estetikasına dair tədqiqatlarda artıq çoxdan sübut edilmişdir.Lakin ümumən dinə bağlılığı da milli maarifçiliyin bütün mərhələləri üçün səciyyəvi hal hesab etmək olmaz.

Araşdırma. 20-ci illər nəsrində S.Hüseynin “Yatmış kəndin qış gecələri”, “Kor kişinin arvadı”, “Xeyir” və “bərəkət” ayı”, T.Şahbazının “Çətin müəmma və ya iki arvad almaq məsələsi”, “Ağanın kənizi”, B.Talıblının “Xortdan”, C.Cabbarlının “Gülzar” və b. hekayələrində zamanın ateist siyasəti dini dəyərlərə yanaşmanın meyarına çevrilir. “dinə qarşı mübarizə aparmaq” “marksizmin əlifbası” kimi yazıçının qarşısına bir vəzifə - tələb kimi qoyulub. Bu tələbi yerinə yetirməmək yazıçı üçün siyasi təzyiqlər və təqiblər qorxusu, ölüm təhlükəsi yaradır. Ona görə də dövrün bir sıra sənətkarları süjeti elə qurur, hadisələrin cərəyanını elə inkişaf etdirir ki, bu son nəticədə qəhrəmanın dini inancının sarsılmasına gətirib çıxarsın və hekayəni oxuyan oxucu da bu məntiqə inanıb ateizm yolunu tutsun.

Süjetə verilən bu ateist həll, ilk baxışda, maarifçi realizmin estetikasından kənara çıxma halı kimi görünür. Bu kənara çıxmanın səbəbini birmənalı şəkildə siyasi rejimin sənətkarlar qarşısında qoyduğu tələblərlə izah etmək tam qanunauyğun təsir bağışlayır.

1920-ci ildən sonra ateist siyasət sənətkarların dinə inkarçı münasibətinin əsasında dayanır. Yuxarıda adları çəkilən və eləcə də bir sıra başqa əsərlərdə yazıçılar zamanın “dini və dini ideologiyanı rədd etmə” siyasətindən çıxış edirlər. Əlbəttə, həmin yazıçıların bu mövqedən çıxış etmələrinə baxmayaraq, onların hamısının fərdi dünyagörüşü etibarı ilə ateist olduğuna inanmaq məntiqdən kənar bir işdir.

Çünki həmin yazıçıların, demək olar ki, hamısı inqilabdan qabaq da yaradıcılıqla məşğul olmuşlar. Bu sənətkarların inqilabdan qabaqkı əsərlərində, heç bir halda dinə inkarçı münasibət olmamışdır. Əksinə, dini inanc onların dünyagörüşünün mühüm tərkib hissəsi kimi çıxış etmişdir. Məsələn, C.Cabbarlının inqilaba qədərki bütün şeirlərində, nəsrində və dramaturgiyasında dini dünyagörüşü mühüm mövqeyə malikdir. 1916-cı ildə yazılmış "Aslan və Fərhad" hekayəsində istər müəllif, istərsə də qəhrəmanların dünyagörüşündə dini inanc aparıcı mövqedədir. Süjetin inkişaf məntiqi də bu inanc sisteminə tabedir. Qardaşı Aslanın sonsuz zəhmətləri hesabına oxuyub mühəndis olan Fərhad məhz qardaşına xəyanət etdiyi üçün zəlil günə qalıb məhv olur. İstər müəllifin dünyagörüşünə görə, istərsə də aparıcı qəhrəmanların baxışlarına görə Fərhad elədikləri müqabilində haqq etdiyi Allah cəzasını alır. Hekayədə buna əsaslı işarə də vardır: "Züleyxa Aslanın halını pis görüb, tez yerindən durdu:

- Qardaş, - dedi, - heç fikir eləmə. Allah özü onlara cəza verər" (1, 218).

Ölüm məqamında bacısıoğlu Kamilin qarşısındakı son etirafı da Fərhadın məhz Allah hökmü ilə cəzalandığını sübut edir. Allah qarşısında günahını etiraf etməklə Fərhad ona verilmiş cəzanın ünvanını aşkarlayır:

- Get, mənim əllərim qanlıdır, sənin pak və müqəddəs bədəninə dəyməsin! Ancaq qiyamət günü anandan öz günahkar qardaşının əfv edilməsini xahiş edərsən" (1, 222).

Günahkarın Allah imtahanına çəkiləcəyi, Allah qarşısındakı cəzasını çəkəcəyi XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan maarifçi realist nəsrində həm müəllif düşyagörüşündə, həm də müəllifin müsbət tendensiya isə təsvir etdiyi qəhrəmanların inanc sistemində aparıcı mövqeyə malikdir. Bədii əsər süjetinin inkişaf məntiqinin bu inanc sistemindən güc almasına dair Ə.Haqverdiyevin, S.M.Qənizadənin, İ.Musabəyovun, S.S.Axundovun, C.Cabbarlının əsərlərindən, nə qədər desən, nümunə gətirmək olar. Lakin yeni dövrə keçiddə vəziyyət dəyişir. Sənətkarlar süjetin inkişaf məntiqini öz dünyagörüşlərinin və həqiqi həyati müşahidələrinin məntiqinə tabe tuta bilmirlər. Bunun ən səciyyəvi nümunələrindən biri kimi C.Cabbarlının "Gülzar" hekayəsinə diqqət yetirək. "Gülzar" hekayəsində süjetin sonu "Aslan və Fərhad"dakından əsaslı şəkildə fərqlənir. İkinci hekayədə Allah qarşısında günahlarını başa düşən və etiraf edən qəhrəmandan fərqli olaraq, birinci hekayənin qəhrəmanı Allahın müqəddəs kitabını – Quranı aşağılamaq niyyətinə düşür, "Quranı yerə çırpıb, əsəbi bir həyəcanla tapdalamağa başla"yır (1, 271).

Düşdüyü çətin vəziyyətdə bütün süjet boyu böyük Allahdan, onun müqəddəs kitabından nicat gözləyən, Allaha və Qurana inancında bütöv və sarsılmaz təsiri bağışlayan cavan bir qızın "Quranı yerə çırpıb, əsəbi bir həyəcanla tapdalama"sı necə izah olunmalıdır?

1920-ci ildən sonar yaranan maarifçi realist ədəbiyyatda müəllifin əks etdirmək istədiyi ideya naminə süjetə müdaxilə edir, süjetin inkişafını reallığın məntiqindən çıxarıb ideyanın məntiqinə tabe tutur. "Gülzar" hekayəsində də gerçəkliyin həqiqəti ilə müəllifin təbliğ etmək istədiyi fikir üz-üzə qalır və əslində süjetin psixoloji müstəvidəki konfliktini müəyyənləşdirir.

Hekayədə təcavüzə məruz qalan qızın bütün sarsıntıları, həyəcanı, ərə getmək istəməməsi, düşdüyü ağır vəziyyətlə bağlı Qurana üz tutması, ondan kömək istəməsi psixoloji cəhətdən tam əsaslıdır, inandırıcı təsvirlər olmaqla reallığın əksidir. Əgər bu hekayə "Aslan və Fərhad"ın yazıldığı illərdə yazılsaydı, tamam fərqli bir sonluqla bitərdi. Məsələn, deyək ki, gənc qız onu bu cür ağır vəziyyətə salan insanı törətdiyi vəhşi əməl müqabilində qiyamət gününə tapşırar, onun Allah tərəfindən cəzalanacağına inamını ifadə edərdi. Süjetin qeyri-təbii bir sonluqla bitməsi bütünlükdə insanların, başqa sözlə, oxucuların dini inancına rəxnə salmaq, bu inamı sarsıtmaq ideyasına tabe tutulub. Çünki, "dinə qarşı mübarizə aparmaq" "marksizmin əlifbası" kimi yazıçının qarşısına bir vəzifə - tələb kimi qoyulub. Bu tələbi yerinə yetirməmək yazıçı üçün siyasi təzyiqlər və təqiblər qorxusu, ölüm təhlükəsi yaradır. Ona görə də müəllif süjeti elə qurur, hadisələrin cərəyanını elə inkişaf etdirir ki, bu son nəticədə qəhrəmanın dini inancının sarsılmasına gətirib çıxarsın. Hekayəni oxuyan oxucu da bu məntiqə inanıb ateizm yolunu tutsun.

Süjetə verilən bu ateist həll, ilk baxışda, maarifçi realizmin estetikasından kənara çıxma halı kimi görünür. Yenə də ilk baxışda bu kənara çıxmanın səbəbini birmənalı şəkildə siyasi rejimin sənətkarlar qarşısında qoyduğu tələblərlə izah etmək tam qanunauyğun təsir bağışlayır. Çünki, milli maarifçiliyin estetikasına dair tədqiqatlarda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərinin maarifçilərinin öz dünyagörüşləri

etibarı ilə İslam dininə bağlı olduqları artıq çoxdan sübut edilmişdir. Lakin ümumən dinə bağlılığı milli maarifçiliyin bütün mərhələləri üçün səciyyəvi hal hesab etmək olmaz. Əgər, 20-ci illər nəsrində, tədqiqatçının tamamilə doğru vurğuladığı kimi, məsələ "milli gerçəklər və inqilab" şəklində qoyulur, bu zaman vurğunun ağırlığı, inqilabın üzərinə salındığı üçün, gerçəklyin obyektiv təsvirinə xələl gəlirdisə, bu günkü ədəbiyyatşünaslıq məsələnin qoyuluş istiqamətini dəyişməlidir. Bu günün ədəbiyyatşünaslığı 20-ci illər nəsrinin "milli gerçəklər və inqilab" problemi "milli gerçəklər və ədəbiyyat" problemi kontekstində araşdırmalıdır ki, gerçəkliyin məzmununun sinfi kontekstə tabe tutulmasından dolayı nəsrdə meydana çıxan təhrifli hallara güzgü tuta bilsin, dövrün ədəbiyyatdakı obrazındakı həqiqi məzmunla inqilab mənafeyinə tabe tutulmuş "məzmunu" aşkarlaya bilsin. Məhz belə olduqda 20-ci illər nəsrinin İslam dəyərlərinə və din xadimlərinə münasibətinin həqiqi mənasını elmi düşüncə sferasına daxil etmək və ictimai şüura ötürmək olar.

Siyasi sistemin ictimai düşüncəyə ötürdüyü islamı dəyərlərə ateist yanaşma 20-ci illər nəsriinn qəhrəman tipologiyasında da özünü aşkar büruzə verir.

20-ci illər nəsri qadın azadlığı kontekstində həm din xadimlərini, həm də dini inanc daşıycıları olan hacı, kərbəlayi, məşədi obrazlarını birtərəfli təsvir predmeti edir. Bu obrazların böyük əksəriyyəti canlı insan obrazı şəklində meydana çıxmır və fərdi xarakter nümayiş etdirmir.

20-ci illər nəsri siyasi rejimin mədəni inqilab siyasətinin tədliğatçısına çevrilir. Bu nəsrdə "klub" mədəniləşməyin, "məscid" geriliyin simvolları kimi götürülür.

Nəsrin minillik islam ənənələrinə və milli adət və ənənələrə qarşı qoyduğu sovet əxlaq tərzi islamı dəyərlərin daşıyıcısı olan obrazlara yanaşmanın əsas meyarına çevrilir.

Bəzən dolayısı ilə, bəzən də birbaşa təsvirlər vasitəsi ilə dini dəyərlərin daşıyıcıları olan obrazlar keçmiş həyatın simvollar kimi dəyrələndirilir və rədd edilir.

Nəticə.Ümumən dinə bağlılığı milli maarifçiliyin bütün mərhələləri üçün səciyyəvi hal hesab etmək olmaz. Maarifçi-realist sənətkarların inqilabdan qabaqkı əsərlərində, heç bir halda dinə inkarçı münasibət olmamışdır. Əksinə, dini inanc onların dünyagörüşünün mühüm tərkib hissəsi kimi çıxış etmişdir. 20-ci illər nəsrində isə zamanın ateist siyasəti dini dəyərlərə yanaşmanın meyarına çevrilir. 1920-ci ildən sonra ateist siyasət sənətkarların dinə inkarçı münasibətinin əsasında dayanır.

Beləliklə, qeyd edə bilərik ki, 20-ci illər nəsri İslami dəyərlərə yanaşma kontekstində XX əsrin əvvəllərindəki nəsrin həm ənənəsinin daşıyıcısı kimi çıxış edir, həm də həmin ənənədən yetərincə kənara çıxır. 1920-ci ildən sonar yaranan maarifçi realist ədəbiyyatda müəllifin əks etdirmək istədiyi ideya naminə süjetə müdaxilə edir, süjetin inkişafını reallığın məntiqindən çıxarıb ideyanın məntiqinə tabe tutur.

Ədəbiyyat siyahısı:

1. Cabbarlı C. Əsərləri. Dörd cilddə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 328 s.

2. Haqverdiyev Ə. Seçilmiş əsərləri. İki cilddə. II cild. Bakı: Lider Nəşriyyat, 2005, 408 s.

3. Qənizadə S.M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1965, 328 s.

4. Mustafayev Q. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı. Maarif, 1973, 296 s.

5. Məmmədov X. Sultan Məcid Qənizadə. Bakı. Yazıçı. 1983, 214 s.

6. Salamoğlu T. Azərbaycan tənqidi realizminin esetikası. Bakı.

"KİTABİ-DADE KORKUT" DESTANINDA
RENG SIMBOLU VE GRI RENG

Doc. Dr. Sedaqet Nemetova

Nahçıvan Devlet Üniversitesi

X-XI yüzyıllarda oluşan "Kitabi-Dade Korkut" destanı, milletimizin en eski kahramanlık destanlarından biridir. "Kitabi-Dada Korkut destanlarına katılan Oğuz, Türk halklarının tarihinde kahramanca bir tarih yazmıştır.

Türkçe konuşan halklar arasında Oğuz kahramanları Dada Korkut hakkında pek çok efsane vardır.Bunlara geniş anlamda "Oğuzname" denir.Bu kadim destan olan "Kitabi-Dade Korkut"un her cildinin sonunda Korkut gelir. ve Oğuznam'a katılır. "Oğuzname", Türkçe konuşan tüm halkların ortak yaratıcılığının ürünüdür.

Manzum ve nesir bölümlerinden oluşan "Kitabi-Dada Korkut" destanı 12 bir uzunluk ve bir girişten oluşur. Destanın el yazması ilk olarak Almanya'da yayınlandı. Dresden kütüphanesinde bulundu.

Destan üzerinde kapsamlı çalışmalar yapmış olan önde gelen Doğu âlimi ve akademisyen V. V. Bartold, bu destanın Kafkas ortamı dışında pek de oluşamayacağı sonucuna varmıştır.

Hikaye, eski Oğuz halkının geleneklerini ve kahramanca yaşamını anlatır.

"Kitabi-Dada Korkut" destanındaki olaylar Azerbaycan'da geçiyor yapmak. Destanda Nahçıvan, Şarur, Alınca Kalesi, Gence, Berda, Göyça Gölü, Daresham, Darband, vb. destanın tam da bu alanı olan yer isimleriyle ile bağını bir kez daha kanıtlıyor. Kahramanlar bu yerlerde hareket eder gösteriyorlar, komşuları Gürcüler ve Abhazlar.

Hikaye, eski Oğuz halkının geleneklerini ve kahramanca yaşamını anlatır.

"Kitabi-Dada Korkut" destanlarında farklı renklerin sembol olarak kullanılması ilginçtir.Bu, halkımızın eski çağlardan beri farklı renk tonlarına karşı özgün tutumu ile ilgilidir.

Oğuzların yanı sıra eski Türkler de farklı renkleri yorumlamışlar ve onlarla olan ilişkilerini dile getirmişlerdir. Oğuz Kağan'ın kendisi olan Mete Han, "Güneş bayrağımız, gökyüzü çadırımız olacak" dedi. bugün bile. Mavi (göy) renge meyl eden kadim türkdilli halklar bu gün de bu renge daha cok üstünlük verirler.

Milli şairimiz Resul Rıza "Renkler" adlı şiir dizisinde renkleri ve bu renklerin çeşitli tonlarını büyük bir ustalıkla kullanmış ve her rengin farklı anlamlarını ortaya çıkarmıştır. "Müzik gibi renklerin de ahengi vardır, acı, hüzün, sevincin de rengi vardır" diyen şair, öncelikle eski büyük Türk mitolojisi olan "Oğuznameler"e ve daha çok "Kitabi-Dade Korkut" destanlarına güvenir. Çünkü "Kitabi-Dada Korkut" destanlarında beyaz, siyah, kırmızı, mor, gri, sarı, kahverengi ve mavi renkler çokça kullanılmıştır. R.Rza'nın "Renkler" adlı şiir dizisinde farklı renk tonlarıyla karşılaşıyoruz.Bu renklerin zengin tonlarıyla olan ilişkisi geniş yaratıcı olasılıkları sorguluyor. Bu açıdan bakıldığında dünya edebiyatında ve folklorunda birçok renge rastlamamıza rağmen en çok beş renk kullanılır: beyaz, siyah, kırmızı, mavi (mavi, yeşil), sarı. Elbette bu renkler arasında beyaz, siyah ve kırmızı renk tonlarının tercih edilmediği eski çağlarda bile biliniyordu.

Ancak bunları ana ve ara renkler olarak ayırmak doğru değildir çünkü bunların yanında kahverengi, pembe, turuncu, gri (kahve rengi), kestane, sumak, mor, fıstık, lacivert, turkuaz, çivit ve diğer renkler de vardır.

"Kitabi-Dade Gorgud" destanlarında ana renklerle birlikte kullanılan bir renk olan gri üzerinde daha fazla durmak istiyoruz.

Destanın farklı yerlerinde kaderin bir işareti olan gri renk, farklı anlamları ile ilgi çekicidir.Dirsa Han'ın oğlu Bugaç'ın Yüksekliği adlı destanda Bugaç'ın düşüşü şöyle anlatılır: çocuk düştü, gri atlı ve yeşil

paltolu Hızır İlyas oğlan için hazırdı; veya "...gri aygırlı Beyrek yemeğini bitirdi" ifadeleri gri kelimesinin kullanımı açısından ilginçtir.

Destanda sıkça rastladığımız "beyaz bir atın dört nala koşarken tökezlemesi" ya da-"...pehlivanların şampiyonu boz çocuk geldi", "demirli Oğuz'un önüne gel"di" ifadeleri, eski destanımızdaki gri rengin diğer renkler gibi olduğunu gösterir, ayrıca çok kullanılır.

Öncelikle eski zamanlarda ve günümüzde gri olduğunu söylemek yeterlidir.Gri kelimesi bizim dilimizde çokça kullanılmaktadır.

Sözlere dönelim. Örneğin, insanlar arasında "gri adam" ifadesi sıklıkla kullanılır. Başka bir deyişle, utanmadan, açıkça ve cesaretle konuşabilen kimse kastedilmektedir.

Gri - demire benzer bir cilt hastalığı. Gri - dişi sülün. Bozag - kaba-yünlü Azerbaycan koyunu cinsi. Bozaranti - sabaha yakın havanın alacakaranlığı . Bozartma gri kavurma - yağlı etin sulu kavrulması. Bozbaş - et, nohutla yapılan sulu yemek. Bozdar - Çoban köpeğine verilen isim.

Burada bir konuyu hatırlamak yerinde olur, Azerbaycan'da, bir aya "Gri ay" derler. Küçük çillenin bittiği zamandan yaz, bahar İlk güne kadar olan süreye "Gri ay" denir. Bu ayki hava değişkendir. Yapabilmek Bazen karlı ve rüzgarlı, bazen yağmurlu, bazen güneşli. İnsanlar bazen bu ay "Gri ay griden griye döner" dediler.

Destanın ilk cildinde, Hanların Hanı Bayandır Han, özel bir amaç için beyazdır.

Bir oda, altın (kırmızı) bir oda, siyah bir oda inşa ettiğini çok iyi hatırlıyoruz. Eski Çağlar

Türklerde de "gri odalar" kurulmuştur.

"Kitabi-Dada Korkut" destanlarında, at ile bağlantılı olarak gri rengin kullanımı hakkında daha çok karşılaşıyoruz. Destandaki bazı atlar özellikle "Gri at" (Gri aygır),"Ağboz atı" adını da taşırlar. Bu atlardan biri de Bamsı Beyrey'in atıdır.

Tarihi kaynaklarda "gri at" terimine sıklıkla rastlıyoruz. Yani Hızır'ın atı da çoğu zaman gri at atlar. Aldade'nin "Kurdun Oğlu" efsanesindeki atı da gri bir attır. Kaçak Nabi'nin atına da Gri at deniyordu. Köroğlu'nun Gyrat'ı da gri bir at.

"Ülke" İlim adamlarımız (M.H. Tahmasib, M. Seyidov) kelimeye "gore" yani "ateş", "kıvılcım" derler.açıklandığı gibi. Bu kelime "Türkçe-Rusça Sözlük"te çokanlamlı bir kelime olarak yapıldı. Anlamlarından biri atla ilgili olduğu için şöyle yazılmıştır: at oyna, atı aç,kırmızı gri at.

Bamsı Beyrey'in adı ilk kez Bamsı Beyrek hikayesinde geçiyor,"oğlan" adı verildi: Bu aşamada sahanın aslanı, güreşçilerin aslanı kaplan Gri çocuk yeter. "Gri çocuk büyükbabasının evine geldi."

"Gri çocuk" ifadesindeki "gri" kelimesi hakkında alimler fikir birliği içinde değildir. 1988- "Kitabi-Dade Gorgud"un "Yazichi" yayınevinde "Grey Boy" kitabının derleyicileri F. Zeynalov ve S. Alizadeh - Gri binicinin Beyrak anlamına geldiğini yazmışlar. Vahid Zahidoğlu "Kitabi-Dada" "Gorgud'un Çözülmemiş Sırları" kitabında (Bakü, "Karaağaç", 1977) "gri çocuk" da "gri"nin "genç", "ergen" anlamına geldiğine inanıyor.

"Kitabi-Dada Gorgud" un açıklayıcı sözlüğündeki "Grey boy"daki "Boz".

V. Zahidoğlu'na ait olan "genç", "ergen" anlamında açıklanmaktadır.

Türk bilgin Ziya Göyalp, "Türkçülüğün Temelleri" adlı kitabında şöyle yazıyor: "Eski Türklerin dört ailesi vardır: Oğlan, aşiret, tarkün, ağaç kabuğu. Eski Oğuz'da bir aile adıydı, bir soyadı. Ama Avrupa'daki aile adlarından farklı olarak küçücük bir addan önce geldi. "Salur Kazan" ve "Bekduz Aman" adlarında ilk kelimeler soyadı, ve ikinci kelimeler küçük isimlerdir. Bu isimleri Deda Korkut'un kitabında görüyoruz".

Buradan hareketle denilebilir ki, "Gri boy"daki "Gri" daha sonradır.

Bamsı Beyrek isimli çocuğun "Bozoklar" soyundan olduğunu beyan etmek bir deyim, kullanılan bir isimdir.

EDEBİYAT

1. Behlül Abdullah. "Kitabi-Dada Gorgud" da renk sembolizmi. Bakü: Kaşioğlu, 2004
2. Azerbaycan edebiyatının incileri. Bakü: Yazıcı, 1987
3. Azerbaycan sözlü halk edebiyatı. Bakü: Maarif, 1981
4. "Kitabi-Dada Korkut". Bakü: Gencelik, 1977
5. "Kitabi-Dada Korkut" (F. Zeynalov, S. Alizade tarafından düzenlendi). Bakü: Yazıcı, 1988
6. V. Zahidoğlu. "Kitabi-Dada Gorgud" un açıklanmayan sırları. Bakü: Karaağaç, 1997

DEDE KORKUT'TA YER ALAN İMGELERİN SOSYOLOJİK BAĞLAMINDA TETKİKİ

TETTITI IN THE SOCIOLOGICAL CONTEXT OF THE IMAGES IN DEDE KORKUT

Sinan DOĞAN

Uzman, Milli Eğitim Bakanlığı

ORCID ID: 0000-0002-8242-0820

ÖZET

İmgeler, yüzyıllara dayanan kültürel belleğin, kültürel süreklilik bağlamında aktaran ve yaşatan kültürel kodlardır. İmgeler, kültürel ve toplumsal bir sürecin ürünüdür. Tarih, coğrafya, inanç ve benzeri alanlarda kodlanan kültürel yapıya ait bir çok bilgiyi, geleceğe taşıyan toplumsal göstergebilimdir. Ata Korkut Hikâyeleri, döneminin siyasi, sosyal ve kültürel yapısını yansıtmaktadır. Ata Korkut Hikâyeleri'nde, dönemin düşünce yapısının özellikleri, yaşam tarzı ve değerler sistemi yer almaktadır. Ata(Dede) Korkut Hikâyeleri'nde yer alan imgeler taşıdığı anlamsal kodları ve işlevleri bakımından yaratıcı ve aktarıcı kültürel koddur. Ata Korkut Kitabı her okunuşta yeni şeyler anlatan, bugünü geçmiş üzerinden anlatmaya devam eden bir kaynaktır. Anlamsal ve biçimsel açıdan hikâyelerdeki kurgulamanın önemli unsuru olan imgeler, kültürel yapı ile ilgili önemli bilgileri aktaran unsur olarak geçmişin değerlerini geleceğe aktaran bir köprü olarak Ata Korkut Hikâyeleri'nde yer almaktadır. İmgeler göstergebilimsel anlayışa uygun olarak çözümlenmiştir. Ata Korkut'ta en sık tekrarlanan kültürel kod ve anlamlar, imgesel olarak tespit edilen unsurlar, sosyoloji bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır. İmgelerin biçim ve teknik açısından Ata Korkut Hikâyeleri'nde işlevleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kültürel okumada, sıklıkla kullanılan kelimeler dikkate alınmıştır. Ata Korkut'ta Hikâyeleri'nde sık tekrarlanan imgeler ve bu imgelerini anlam ve biçimsel açıdan bütünleyen diğer imgeler referans sıklıklarına göre ele alınacaktır. Çalışmanın içeriği, imgeleme yöntemi kullanılarak bütüncül bir bakış açısıyla tespit etme, yorumlama ve değerlendirme şeklindedir. Ata Korkut Hikâyeleri anlayabilmek için daha önceki dönemlerin inanç sistemlerini, destan anlatımın özelliklerini ve yaşam felsefesinin izlerini ile birlikte düşünmek gerekmektedir. Çalışmamızda göstergebilimsel çözümlemenin ve arketipsel imgeler verilerinden yararlanmış ve yorumlanmıştır. Bu çalışmada Ata Korkut Hikâyeleri bütüncül bir bakış açısıyla tespit edilecek imgeler, edebiyat, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve halk biliminin kuram, yöntem ve teknikleri süzgecinden geçirildikten sonra genellikle sosyolojik tanımlamalara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut,İmge,Kültür,Sosyoloji

ABSTRACT

Images are cultural codes that convey and keep alive the cultural memory of centuries in the context of cultural continuity.It is social semiotics where images are the product of a cultural and social process, and as structures in which the values of the past are codified, it carries a lot of information in the fields of history, geography, belief and similar fields to the future. Images in Dede Korkut Stories are creative and transmitting cultural codes in terms of their semantic codes and functions.The Book of Dede Korkut is a resource that tells new things every time it is read and continues to tell the present through the past.The images, which are the important elements of the editing in the stories in terms of semantic and stylistic aspects, are included in the stories as a bridge that transfers the values of the past to the future, as the element that conveys important information about the cultural structure. The images were analyzed in accordance with the semiotic understanding. The most frequently repeated elements in the stories, which are identified as symbols with the cultural codes and meanings they carry and indicate, have been tried to be analyzed. The functions of the images in the stories in terms of form and technique have been tried to be revealed.A final cultural reading was carried out based on frequently used words.The content of the study is to identify, interpret and evaluate these images from a holistic perspective. Dede Korkut Stories is a work that reflects the political, social and cultural structure of the

period.Twelve stories include the characteristics of the period's mentality, lifestyle and value system.In order to understand the stories, it is necessary to reveal the belief systems of the previous periods, the characteristics of the epic narrative and the traces of the philosophy of life. In our study, the data of semiotic analysis and archetypal images were used and interpreted.In this study, the images in Dede Korkut Stories will be determined from a holistic perspective and they will be interpreted based on the theories, methods and techniques of literary science, linguistics, philosophy, sociology, psychology and folklore.Frequently repeated symbols in the stories and other symbols that complement these symbols in terms of meaning and form will be discussed according to their reference frequency.

Keywords: Dede Korkut, Image, Culture, Sociology

GİRİŞ

İmgeler, kolektif belleğin saklı olduğu kutular gibidir, bu kutuların içinde din, tarih, toplum felsefesi, yaşam tarzı, yaşanılan coğrafyanın özellikleri, değerleri, kuralları, yaşamı anlamlandırma çabası gizlidir. İmgeler zihinsel bir üretim gücüdür. (Cassirer,2011,s.160) İmge zamanla sosyal bellekte oluşan birikimlerin algılanma biçimidir "İmge dış dünyadaki nesnelerin zihne yansıyan resim, kopya ya da tasarımıdır. İmgeler, algılanan bir unsurun, zihinsel süreçlerle aldığı anlam yüklü kültürel kodlardır. Toplum ve bireyde değişim ve gelişimi sağlayan bir vizyon oluşturulması için imge elemanlara başvurulur. Bir imgenin taşıdığı mana, sıklıkla düz anlam ve yan anlam bağlamında ele alınır.(Guiraud,1994,s12; Barthes,1993,ss.72,73) Düz anlam, anlamlandırma işine dâhil olan herkes tarafından aynı çıkarsamaların yapılmasına olanak tanır. Kullanıcıların duygularıyla ya da kültürel değerleriyle buluştuğunda meydana gelen etkileşimi betimleyen yan anlam, asıl farklılığı yaratandır ve bir kültüre özgüdür. Yan anlamın gösterileni, bir anlamda toplumun ideolojisini yansıtır. (Topçu,2005,s.240; Barthes,1993,s.73)

Ata Korkut, toplumsal benlik imgeler ve telkinler aktörüdür. (Abdulla,2015,s.76) Ata Korkut, ortak hafızanın taşıyıcı, uygulayıcı olmuş, toplumsal ya da bireysel sorunlara yol göstericisi olarak tarihte yerini almıştır.Yapancı araştırmacını söylediği gibi bu yaşlı adam, dünyamız gibi iki milyon yıl boyunca insan yaşamındaki tüm acıları nesneleriyle birlikte ve varoluşun ana imgelerini kendinde biriktirmiş ve evrensel deneyimi adına insan ruhunda bireysel bir durum oluşturmakla yetkili kılınmıştır."(Stevens,1999,s.45)Ata Korkut, bilgeliği, ortak hafızanın temsil kabiliyeti, O'nun kişisel(insanî) yanını oluşturmaktadır. Atalar ruhunu, görünümlü hale getirilmesi, kendisini yüce birey mertebesine taşımıştır Bu anlamda Ata Korkut'ta birey, toplum ve inanç unsurlarla donanmış "yüce bir birey" olarak tanımlanabilir. Ata Korkut toplumsal beklentinin somutlaşmış halidir. Ata Korkut, bilge, akıl ahlakî, iyilik ve yardımseverlik gibi unsurlarla, köklü bir toplumun inşası ve uygulayıcısıdır. Bu bağlamda Ata Korkut, geçmişe dayalı köklü anlayışını yansıtan söz ve davranışların, halen geçerliliğini koruduğu için kahramandır. Ata Korkut'ta, toplumsal düzenin sürekliliği, imgelerle yansıtılmıştır. Birey ve toplumda ahlak, inanç ve kültüre götüren aşamalar, Ata Korkut'un Hikâyeleri'nin kurgusunu oluşturmaktadır Bu nedenle Ata Korkut Hikâyeleri bu özelliğiyle bir ucu geçmişe, bir ucu geleceğe uzanan bir kültür hazinesidir. Araştırmacıların, Ata Korkut Hikâyeleri ile bağlantılı Türk sosyo-kültürel yaşamıyla ilgili bilimsel verileri ortaya çıkartma çabaları güncelliğini hep koruyacaktır.

Ata Korkut'ta ve kültürel köklerinden beslenen inanç tasavvuru ile bireyin dünyaya bakışını biçimlendirmiş, insan-tabiat- toplum-iktidar ilişkilerini düzenleyip geliştirmiştir.(Abdulla, 2015,s.63) Geçmişe dayalı değerler, mitiloji hikâye içerisinde, kahraman figürlerle temsil edilmekte ve imgelerle hakikat tasavvuru zihinlere ve duygulara aktarılmasıyla somutlaşmaktadır. Bu bağlamda kelimelerin derin anlamları bağdaşıklık ve tutarlılık açısından değerlendirilecektir. Ele alınan imgelerin ilk olarak toplumsal yaşamdaki işlevlerine ana hatlarıyla değinilecek, daha sonra metin içerisindeki özel anlamları tümdengelim ve tümevarım metoduyla ortaya konulmaktadır. Metinlerarasılık ve gösterge bilim ekseninde sosyoloji ve psikoloji bilimlerinin yöntem ve yaklaşımlarından yararlanılarak imgeler yorumlanacaktır. Çözümleme yöntemi içerisinde tarihî ve kültürel süreklilik içerisinde belirlenen unsurların, toplumsal yaşam içerisindeki anlamsal alt yapısı, çözümlenmeye dâhil edilecektir. Bu bağlamda kültürel yapının imgeleşmede kullandığı temel dinamikler ve bunların ağırlıklı olarak göstergebilimsel yönteme dayalı yorumlamalarına yer verilecektir. Ata Korkut'ta ortak hafızanın geçmişe yönelik kodları, bilinç akışı tekniği ile de yorumlanacaktır.

Ata Korkut Hikâyelerinde yer alan imgeler, toplumsal temelli incelenmiş ve hikâyelerden örneklerle, imgelerin anlamsal alt yapısı ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Ata Korkut Hikâyelerinde imgelerin basit bir işaret olmadığı, anlam yaratıcı ve aktarıcı kültürel kod olduğu temellendirilmiştir. Geçmişin rehberliğinde "an"ı yorumlaya bilmek gelecekle ilgili çıkarımlar yapabilmek bu değerlerin rehberliğinde olur. Çünkü gelecek geçmişin değer yargıları üzerine kurulmaktadır. Ata Korkut, her okunuşta yeni şeyler anlatan, bugünü geçmiş üzerinden anlatmaya devam eden bir kaynaktır. Çalışmanın içeriği, imgeleri bütüncül bir bakış açısıyla tespit etme, yorumlama ve değerlendirme şeklindedir. Bu bağlamda Ata Korkut'ta yer alan dönemin inanç sistemlerini ve yaşam sosyolojinin izlerini ortaya koymak temel amaç olmuştur.

1.Dede Korkut'ta Toplum Hayatını Biçimlendiren İmgeler

Ata Korkut'un giriş bölümü, toplumsal yapının kodlarını açıklar niteliktedir. Toplumsal yaşamın düzeni ve devamlılığı, yönetim-inanç ilişkisinin güçlendirilmesine bağlıdır. Bu durum,Ata Korkut'ta"Yüz aklığı"ifadesiyle simgeleştirilmiştir.Yenen ekmeğe ihanet etmemek önemli bir erdemlik, yenen ekmeğe vefa minnet olarak yansıtılmıştır. Ekmek, "anne-süt"-baba-ağa ile ilişkilendirilmiştir."Hamurun ve ekmeğin yapım süreçlerinde her ne kadar kadın etkin olsa da ekmek, eril gücün hane üzerindeki söylemini ifade eden bir imgedir. Süt ve ekmek; doyurmanın, büyütmenin, emek vermenin, kazanmanın, elde etmenin anlamsal kodlarının aktarımıdır.

Hak kelimesi, bir emeğin karşılığı ve denetleyici-yönlendirici işlevlere sahiptir Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesi'nde yer alan "hakluya hakkı değe, haksuza yüzi karalığı değe" (Ergin,1997,s.145) ifadesi de "haklı ve haksız" arasındaki ahlakî yargılamanın bir göstergesidir. Kişinin kendine iyilik yapana iyilik göstermesi, ihanet etmemesi, zor gününde yanında bulunması erdemli davranışın ölçütleridir. Ata Korkut'ta, hak bilmek hayat ile; nankörlük etmek, ölüm ile ilişkilendirilmiştir. Kahramanlara ve onun araçlarına övgü, akrabalık içerisinde kutsal sayılan kişilere saygı simgeleştirilmiştir. Toplumsal yargılamanın göstergeleri, toplum ve inanç temeline yerleştirilmiştir. Bu değer sistemleri üzerinden köklü, güçlü ve sağlam devletin yükselmesi amaçlanmıştır. (Ergin,1997,s.115)

Gök ile ilgili unsurlar, güzellik ve yiğitlik kavramı ile özdeşleştirilmiştir.Bu özdeşleşme, inanç,estetik ve mitolojik yapı içerisinde biçimlendirilmiş,toplumsal hayatı besleyen kavramlara dönüştürülmüştür.Varlık-mekân-insan arasında ilişkiyi biçimlendirirken bitki ve hayvan ile ilgili unsurlar kullanılmıştır.Bu oluşumu tamamlayan renkler sıkça kullanılmakta dır. Renkler, fiziksel bir özelliğin imgesi olabildiği gibi çeşitli olaylar karşısında oluşan ruh hallerinin de simgesi olarak kullanılmaktadır. Yaşanılan coğrafyanın özellikleri ile birlikte dönemin inanç ve sosyal yaşamın unsurlar simgeleştirilmiştir. Giyim kuşam, yeme içme, beden dili ve benzerleri de sosyal yaşamdaki gizli anlamlarıyla dikkat çekilmektedir. Sosyal yaşam içerisinde giyim kuşam, statünün, ekonomik durumun, inancın, ötekileştirmenin (zenginlik, fakirlik, din ile ilgili unsur vb.) en önemli göstergeleridir.

"Doğada, doğal unsurlarla ve doğayla birlikte yenilenme" (Özdemir,2006,s.19) olarak nitelendiren nevruz; bilişsel, duygusal ve davranışsal düzeyde göstergelere dönüştürülmüştür. 21 Mart baharın başlangıcı olarak nitelendirilen gün bilişseli, Nevruz kutlamalarında ateşle arınmak ve yenilenmek duyuşsalı, ateşin üzerinden atlamak ise davranışsalı oluşturmaktadır Burada kolektif bilinçaltı önemlidir. Hastalıklardan ve kötülüklerden uzaklaşmak için ateşin sağaltıcı ve temizleyici özelliğine sığınmak suretiyle gerçekleştiriyordu. Hastalık ve kötülük imgeleri, kolektif bilincine yerleştirilmiş olunuyordu. Kötülük ve hastalıkların varlığına inanma ve bundan kurtulmanın yolu olarak inanç ve temizlik imgesi, toplumsal bir boyut kazanıyor,'' toplumsal oku yenileniyordu''(Özdemir,2006,s.21)Bu nedenle Nevruz, toplum hayatında yer alan ve çok boyutlu kültürel sistem olarak düşünülebilir. Dede Korkut'ta inşa edilen çok boyutlu kültürel sistemin unsurları simgeleştirilerek bilinçsel, duyuşsal ve davranışsal düzeyde gelişmesini gerçekleştirilmiştir.

1.1.Baba, Oğul, Kadın, Anne Ve Armağan Hakkında İmgeler

Ata Korkut'ta baba, kolektif bilincin, otorite ve gücün imgesidir. Aynı zamanda" geleneği, tecrübeyi ve geçmişi sembolize eder." (Abdulla,2015,s.117) Geleneğin aktarıcısı olan baba, görevini yerine getirmediği için eleştiri almaktadır. (Ergin,1997,ss.153-177)Baba, hünerini, gücünü, ataya saygısını,

değerlere bağlılığını oğula aktarım görevine sahiptir. Bundan dolayı eril kimliğe"baba","bey"ve"yiğit" değerler atfedilmiştir. Baba statüsünün hatadan arındırılmış üstün bir kişi olarak toplumda yerini almıştır. Evlat üzerinden babaya gelebilecek eleştiri, baba kimliğinin zedelenmesini ve toplumsal yapının sarsılmasıdır. (Ergin,1997,ss.83-84)

Ata Korkut'ta anne sorgulayan, eleştiren, sezgileri ve mantığı ile hareket eden bir kişilik olarak simgeleştirilmiştir. İç mekândaki koruyuculuğu, dış mekânda sorgulayıcılığı, anne varlığında birleşmektedir. Oğul, anne ve baba bütünlüğünün "hali" olarak nitelendirilmiştir. Bütünlük halin korunması, baba öğretiminin ve anne sezginin oğluna aktarımına bağlıdır. Oğulun, kültürel derinliklerinde benlik ve kişisel gelişimi,''bütünlük halin''meyvesidir şeklinde düşünülebilir. Anne, koruyucu, ödüllendirici, sahiplenici ve duyurucudur. Baba, akıl ve doğru düşünceden uzaklaştığı zaman çaresiz ve güçsüz bir duruma gelmektedir. (Ergin,1997,s.94) Baba, ortak hafızayı aktarıcısı aynı zamanda bireysel olarak da yol göstericisi olmalıdır. Anne ve babaya verilen değerin, inanç sembolizmindeki yeri "cennet" olarak tanımlanmıştır.

İnanç sistemlerinin ve ritüellerin toplumsal boyutta geliştirilmesi, iktidar ve gücün devamlılığı olarak tanımlanmıştır.(Ergin,1997,ss.96,136,158,182) İnanç sistemlerinin ve ritüellerin toplumda uygulanması, ahlak ve kültür temelli bir toplum oluşturma çabasıdır. İnanç sisteminin en önemli göstergelerinden biri mekândır. "Kâfirin kilisesini yıkıp, yerine mescit yaptırılması"(Ergin,1997,ss.152,206,237) coğrafyada kurulan hâkimiyetin imgesidir. Bu anlamda. inanç göstergeleri, güç ve iktidar ile birleşmekte, güç ve iktidara toplumsal meşrutiye kazandırılmaktadır.

Ata Korkut'ta hediye kavramı yerine "armağan" kelimesi olarak kullanılmaktadır. Armağan" kültürü oluşturan bir gelenek, sosyal yaşamı besleyen geliştiren bir sistem" olarak değerlendirilebilir.(Özdemir,2008,s.468) Armağan kavramı,"almak" değil daha çok "vermek

le ilişkilendirilmektedir. Ata Korkut'ta en önemli manevî armağan ise evlat sahibi olmaktır. Hanların düzenledikleri toylar, armağanların verildiği mekânlardır. Oğulun ilk av etkinliğin den sonra düzenlenen av toyları simgeleştirilmiştir. Oğulun olgunlaşma mücadelesi yolundaki aşamalara, kutsiyet kazandırılmıştır.(Dirse Han Oğlu Buğaç Han Hikâyesi'nde ve Kazan Bey Oğlu Uruz Hikâyesi'nde" (Ergin,1997,s.117) armağanlar, yeniden doğumu hem de Beyliğe geçişin ödüllendirici imge olarak görülmektedir.

Sevilen kişiye ulaşmak, zorlu aşamaları gerçekleştirmenin sonucunda armağan ile gerçekleşmektedir.(Ergin,1997,s.127)Eğlence ortamlarında bulunan sanatçılara, ozanlara armağan verme gelenek olarak yaşatılmıştır.(Ergin,1997,s.44,145) Armağan beğenmeme, kabul etmemek başkaldırı sembolüdür. Armağanın türü ve cinsi değişse de toplumsal değerin pekiştirilmesini ve sürekliliği işlevini görür. Ata Korkut'ta Han'ların ve Bey'lerin özellikle armağan hediye vermesi, toplumsal düzenin geliştirilmesi ve sürekliğine vurgu yapmaktadır. (Ergin,1997,ss.115,176)Armağanlar manevî dünyasına hitap eden değerler sisteminin oluşmasını, toplumsal düzenin gelişmesini sağlamaktadır. Fiziksel güce dayalı mücadelenin sonucunda elde edilenler kahramanlığı taçlandırmak için verilen armağanlar, kahramanın yiğitlik, cesurluk sıfatların meşruluğunu pekiştirilmekte ve toplumsal statü kazanmaktadır.

1.2.Baht, Taht, Beden Dili hakkında İmgeler

Tahta çıkmak, göğe çıkmak şeklinde düzenlene törenlere kutsal bir anlamlar yüklendiği kaynaklarda geçmektedir.(Koçak,2011,s.104) Taht, kut kavramı birleştirilmiş, hükümdarlık gücünü ilahî kaynağına dayandırılmıştı. Bundan dolayı taht, fiziksel mücadelenin ve manevî tamamlanmışlığın bir ödülü simgeleştirilmiştir. (Ergin,1997:82) Eşlerin, birbirlerine "başımın bahtı, evimin tahtı"(Ergin,1997,ss.86,163,217)sözleri,erkek ve kadının,ailenin otorite ve yönetim kaynağı olarak görülmüştür."Beden, kültür içinde daha çok biçimlenir ve toplumsal varlığa ulaşır.(Young,1998,ss.136-137)Beden, övgünün, yerginin ve üzüntünün ifade alanıdır. (Ergin, 1997,ss.86,131) Ata Korkut'ta yer alan beden imgesi, toplum tarafından onaylanan değer ve hünerin gölgesinde kalmaktadır.

1.3.Hayvanlar ve Bitkiler Hakkında İmgeler

Ata Korkut'ta hayvanlar, bitkilerden daha çok kullanılmaktadır. Hayvanların belli özellikleri dikkate alınmış, simgesel anlamalar yüklenmiştir. Hayvancılık, ekonomik faaliyet alanı değil aynı zamanda

kültüre biçim verme alanıdır. (Kutlu,1992,s.64) Geyik, kulan, deve, dilkü ve turgay gibi vahşi hayvanlar, Dede Korkut'ta yer alır(Ergin 1997,s.75) Dede Korkut'ta kültürün biçimlenmesinde boğa, buğra, aslan, deve ve koyun daha çok kullanılmıştır. At,aygır, deve, buğra, koyun, koç hakkında şölen düzenlemiştir.(Ergin,1997:77)Ata Korkut'ta çocuklar isteğini, Tanrıya iletmek ve (Ergin,1997,s.81)yiğitlik gösteren çocukta Beylik imgesi olarak kullanılmaktadır.(Ergin,1997,ss.82,83)Koyun yardımlaşmanın; At savaşın, mücadelenin; deve ise yolun, yolculuğun simgesidir.(Ergin,1997,s.82-83)Buğanın "kara inek yavrusuna; aslanı, ala köpek enüğü"ne; deveyi de ala kaz"a(Ergin,1997,ss.189,190) benzetilmiş, yiğitlik, cesaret gibi değerler, hayvanlar üzerinden simgeleştirilmiştir. Babanın kahramanlığı ve gücü, aslan ile simgeleştirilmiştir.(Ergin,1997,s.219)

Kuşların çeşitli özellikleri ile kahramanın ruhsal durumu ilişkilendirilmiş, bu durumu yansıtan anlatıcı simgelere dönüştürülmüştür. Dede Korkut'ta tehlikeli durumlar ve yaralanma, "karga ve kuzgun" gibi kuşların ifadesiyle yansıtılmış (Ergin,1997,s.195) Yiğitte yırtıcılık özelliği ve av hünerleri, kartal, şahin ve doğan gibi kuşlarla simgeleştirilmiştir. Kartal, Gök Tanrı'nın koruyucu ruhun ve adaletin timsali, (Ergin,1997,s.192) Domuz ve at, yabancıyı ifade etmek ve tanımak amacıyla simgeleştirilmiştir.(Ergin,1997:220-238)Bugün Doğu Anadolu'da soyguncu, yol kesen, zorba ve kanun dinlemez kişilere "alaca atlu harami" denilmektedir. (Gökyay,2007,s.207) "Sarı yılan" kadın söylemlerinde yaşanan bir sıkıntıyı ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. (Ergin,1997,ss.87,164)

Darıca aklın yok"(Ergin,1997,s.156) ifadesi, darının küçüklüğü ve toplumsal yaşam içindeki değersizliği vurgulanmak suretiyle akla gönderme yapılmıştır. Düşman ve gücü, iklim koşullarında dayanıklı ve yapraklarını dökmeyen meşe ile simgeleştirilmiştir. (Ergin,1997 ,s.157)Düşmanın sürekliliğine ve güçlü tehlikesine dikkat çekilmiştir. Köklü birey, develete, toplum ve akraba bağlığı yaşayan birey, yavşan ile simgeleştirilmiştir. (Ergin, 1997,s.222) Orman, gizli belirsiz ve tehlikeli imgelerle tanımlanmıştır.(Ergin,1997,s.186)Eski Türk inançlarında "ağaç ve orman'', insan hayatı üzerinde tesiri olan mukaddes varlıklardır. Onların ruhu memnun edildiğinde, bolluk ve bereket olacağına ve huzurlu yaşayacaklarına inanırlardı.(Orkun,1987,s.40) "Ağ orman" ifadesini Beyrek'in düğün ortamında Bey'i övmek amacıyla ağ orman ifadesinin kullanılması, bu inancın kültürde kodlanmış imge olarak değerlendirilebilir

1.4.Korku, Deli, Devletli Oğul, Yiğit,Eren,Hilebaz Hakkında İmgeler

Korku,nesneyi anlamlandırıp simgeleştirilmesinde etkisi büyüktür.Ata Korkut'ta korku kavramı, toplumsal ve dinî kurallara uymayan ya da tutsak düşen kişilerin varlığında tezahür etmektedir. Toplumsal ya da ahlakî hatalar, korku duygusunu beslemektedir. Dede Korkut'ta toplumdaki norm davranışlara uymayan kişilere, uyarıcı kodlarla sezdirilmektedir. (Ergin, 1997:177)Toplumsal ve dini kurallarına göre mücadele ve hüner gösteren yiğitler, "meydan okumak" imgesiyle toplumda itibarlı şöhrete yükselmektedir."(Ergin,1997,s.177) Toplumsal ve dini kurallara uygun davranmayan kişilerin zihinlerinde negatif düşünce oluşmakta, davranış ve düşüncelerine yansımaktadır. Negatif düşüncesinin etkisiyle manevî değerlerinin sorgulaması, kendi içinde değerler karmaşasını yaşıyor, felakete sürükleniyordu.

Manevi değerlerin sorgulanması, inanılmaz mücadelenin inanılır kılınmasıdır, Ata Korkut'ta bireysel ahlakî ve fizikî hataların, toplumun felaketi olarak sunulmaktadır. Ata Korkut'ta manevî değerlerin sorgulaması, dünyevi anlamda bir felakete neden olmaktadır Baba öğretimi ve tecrübesi, korkulara ve hatalara karşı uyarıcı ve önleyici imge olarak sunulmaktadır. Ata Korkut'ta "an"ın çağrıştırdıkları, geçmişini sorgulamaya götürüp, geleceğe yönelik davranış kalıpları oluşturulmaktadır. Dolayısıyla toplumun dini ve ahlaki beklentilerini karşılamamak, ötekileştirme/yapancılaşma nedenidir. Bireyin zihin ve duygularında oluşan huzursuzluk, geleceğe yönelik bir korkuların yaşamasına neden olmaktadır. (Ergin,1997,s.105)

Bireyin zihnen ve ruhsal yönden zarar görmesini sağlayan yalan, dedikodu, bireyde benlik esaretini oluşmasını sağlamaktadır. Benlik esaretinden doğan yanlış kararlar ve uygulamalar, tutsaklık cezası olarak (Ergin,1997,s.84-88)değerlendirilmiştir. Ağ ellerin ardına bağlamak, kıl sicim boynuna takmak gibi ifadelerle, tutsaklık cezası şeklinde simgeleştirilmiş. Yanlış kararları uygulayan baba, tutsak "aklı şaşmış biliği yitmiş ağ sakallı" babadır. Ata Korkut'ta iyi niyetli olanın, her zaman kazanacağına vurgulanmaktadır.

Ata Korkut'ta deliler, iki şekilde yer almaktadır: Birincisi bireysel başkaldırı olarak tanımlanan manevî değerlerin sorgulayan bireylere deli; ikincisi ise varlığında yiğitlik cesaret, güç ve gözü kara gibi unsurları tezahür etmiş kişilere deli denilmiştir. "Deli" kültürel bir kod olarak simgeleştirilmiştir. Deli, kişi ve toplumun iç sesidir. "Delilik toplum düzeninin varlığı için gereklidir. (Foucaıult,2013,s.8) Ata Korkut'ta delilik aklın zıttı olarak değil mutlak bilgiye ulaşabilmenin araçlarından biri olarak sunulmaktadır. Toplumsal düzeninin devamını sağlayan manevi değerleri sorgulayan ve bununla mücadele eden kişiler, toplumsal yapının dışında tutulmuş ve "delü" olarak nitelendirilmiştir. Deli toplumsal düzenin imgesi iken delü karmaşa ve kaosun imgesidir.

Ata Korkut'ta birey gelişimi, toplumsal yapı içerisinde önemli aşamalardan geçerek hem fizikî, hem de ahlakî bütünlüğe ulaşmaktır."devletlü oğul","yiğit" ve "eren" değerleriyle simgeleştirilmiştir. "Devletlü oğul" bireyin kazandığı toplumsal kimliğin adıdır. Birey toplumsal kimliğini kazandıktan sonra bireysel kimliğine (adına) ulaşmaktadır.(Ergin,1997,s. 74) Devlet kelimesi, mekân-yönetim-manevî değerlerinden oluşan toplumsal yönetim sistemini yansıtmaktadır. Bireysel kimliğin gelişiminde, toplumsal yönetim sisteminin etkisi ve önemi "devletlü oğul" kelimesi ile nitelendirilmiştir. Toplumsal yönetim sisteminin sürdürülmesinde, bireyin toplumsal görevlerini öğrenmesi ve uygulamasına bağlıdır.

Ata Korkut'ta "Eren" kelimesi "beg eren, gazi eren, cömert eren ,alp eren" olarak geçmektedir.Toplumsal yönetim sistemini,korumak,savunmak,beslemek ve yönetmek gibi fizik güçlerinin erenin varlığında bulunmasıyla erenlik anlam ve statü kazanmaktadır. Erenlerin varlığında, fizikî unsurlar ve inanç unsurların birleştirilmesi suretiyle gerçek eren olma yolları gösterilmiştir. Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Hikâyesi'nde, bu özelliklere "bilgi" de eklenmektedir. Kan Turalı "bu dünyayı erenler akıl ile bulmuşlardır."(Ergin,1997,s.189) ifadesi ile eren-beg-gazi-alp arasındaki ilişkisine gönderme yapılmaktadır. Ata Korkut'ta eren olarak nitelendirilecek kişilerin başında "Oğuzun ol kişi tamam bilicisi" olarak nitelendirilmiştir. Erenlik, fizikî tecrübeden yola çıkarak kahramanlığın manevî dünyasına hitap edecek söylemler oluşturmayı da gerektirmektedir. (Ergin,1998,s.158)

Geçmiş değerlerin kendine dayanak yapılmasıyla felaketlerin ruhta meydana getirdiği zorlukları aşabilir. (Ergin,1997,ss.101,108,109,236) Birey, kutsal sayılan inanç unsurlarının kabulü ve varlığında yüceltilmesi sonucunda toplumsal belleğin sözcüsü durumuna geçmektedir. İnanç-toplum arasındaki ilişkinin işlevsel olduğu, bu şekilde varoluşsal kaynağa vurgusunu tekrarlamaktadır. Ağaç ve su da ruh olduğu yönde inanç etkisiyle bireyin yaşadığı "an" nesne ile ilgili olumsuz çağrışımları, o nesnenin geçmişteki olumlu anlamlarıyla birleştirilmektedir. Bireyin yetkinliğe ulaşma mertebesini ve bu süreçte yaptığı mücadeleleri yatay boyutta, bu mertebelerin dayandığı kültürel, tarihî ve inançsal unsurları ise dikey çizgide değerlendirmemiz mümkündür

1.5. Eşik,Ev ve Mekân, Yaşanılan Yer hakkında İmgeler

Eşik, mekânı hem de bireyin yaşamının önemli dönemleri, inanç temeline dayanan kültürel kodlara dönüştürülüp, simgeleştirilmiştir. Birey hayatının önemli dönem sorgulamalarını, inanç ve kültürel boyutta gerçekleştirmektedir. Van Gennep'ten akt. Turner,1969,s.359)Ata Korkut'ta inanç ve kültür temelli eşikler, bireyin hayatında mücadeleler sonucunda ulaşılmaktadır. Toplum tarafından onaylanan ve yeni hayatın başlangıcı olan inanç ve kültürel temelli unsurlar eşik kelimesi olarak simgeleştirilmiştir. Kanlı Koca oğlu Kan Turalı Hikâyesi'nde "ağ ban eşik" (Ergin,1997,s.189) ifadesi ile geleneğin, törenin öğrenildiği yer olarak yeni bir hayata başlamanın imgesidir. Eşik aynı zamanda "dinsel ve din dışı varlık alanları arasındaki mesafeyi ve ayrımı ifade etmektedir. Eşik, hem iki dünyayı birbirinden ayıran hem de zıtlaştıran sınırlardır.(Türk, Çapar,2011,s.19)

"Ev, tabiat ve toplumda ortaya çıkan tehdit ve tehlikelere karşı bireyi koruyan unsurdur. ''Ev, beden hem de ruhtur." (Bachelard,2013,s.37) Evin bulunduğu alan, mekân aidiyeti olarak gelişmiştir. Ata Korkut'ta ev, toplumsal yönetim sistemi, hem de bireye özgü bir alandır. "baş","dam ve kubbe" "ban" ifadelerle evin sistemi ile bireyin mevkisi ve konumu ilişkilendirilmiştir. Ata Korkut'ta "altun ban evini kara yirün üstüne" diktirir. (Ergin,1997, ss.95,116,154,199,216)ifadesiyle evin meşruiyet ve iktidarı simgeleştirilmiştir. Konuğu gelmeyen evler "kara" olarak nitelendirilmiştir. Ata Korkut'ta konuğu gelmeyen evler "yıkılsa yeğ" (Ergin,1997,s.74) denir. "Ağ ben evin"ifadesi, evin kâfirler tarafından yıkılması, otorite ve gücün sarsılması anlamlarına gelmektedir.

Ata Korkut'ta mekân, sosyal yaşam göstergeleri olarak yer almaktadır. Tabiat- insan kaynaşması ve bütünleşmesinden doğan değerlerin, toplum, inanç tarafından kabulü ve kültürel sentez işleminden sonra ortaya çıkan değerler, inanç felsefesi ve estetik olarak bireyin zihinsel ve duygusal dünyasında yol göstericisidir. Başka bir ifade ile şümullü bir alanda gerçekleştirilen fizikî mücadelenin, bilinçsel ve duygusal düzeyine yansımasıdır. (Ergin, 1997,s.230) Ata Korkut Hikâyeleri'nde bireyin adının hak kazandığı, evlendiği, sahip olduğu ev, kamusal meydan mekânıdır. Bireyin cesaret, yiğitlik, başarının sergilendiği ve geniş kitlelere duyurulduğu alanlar, meydan gücü olarak simgeleştirilmiştir. Ata Korkut'ta bireylerin, çeşitli olaylar ve durumlar karşısında, ortaya koyduğu duygu ve düşünceler "meydan" ifadesi olarak kullanılmıştır. Yiğitlik v.b. kavramların içeriğini zenginleştirme ve somutlaştırma işlevini yapmaktadır.

Ata Korkut'ta "balçığa batırmak" "küçük düşürmek" ifadeler, coğrafî özelliklerin belirli bir duygu ve düşünceyi aktarmanın aracı olarak kullanılmasıdır. (Ergin,1997,s.186,217) Bireyin, kamusal mekânda içinden çıkılmaz bir duygu durumu ile karşı karşığa bırakılması, ''balçığın içine çekme'' şeklinde yansıtılmıştır. "Kuru kuru çaylara su saldım" (Ergin,1997,ss.87,164) ifadesiyle, çocuk sahibi olmak ile kuru çaylara su salmak arasındaki ilişki yansıtılmıştır. "Üretkenlik",tükenmişlik kavramlarına vurgu yapılmıştır. Kuru kuru çaylara su salmak, tedbir ve tevekküle sığınarak, umudun tekrar canlandırılmasıdır. Çocuksuzluk, toplumsal yapı içerisinde dışlanmanın ve ötekileştirmenin bir unsuru olarak görülmekte ve Tanrı tarafından verilen bir ceza olarak değerlendirilmektedir. Su, "akındılı, görklü, kamın akan yüğrük " (Ergin,1997,ss.172,188,210) gibi sıfatlarla tasvir edilmekte ve suyun hareketliliği vurgulanmaktadır. Irmak hareketliliğin, göl ise durgunluğun ve dinginliğin imgesidir. İnsan ırmak gibi olmalı, elde ettiği kazanımların sığınıp göl gibi olmamalı, sürekli mücadele, sürekli başarı peşinde ırmak gibi olmalıdır.

Mekân bireyin geçmiş ve kültür bağını oluşturan mekân, manevi hafızasına referans olmaktadır. Mekân-kültürle arasında kurulan manevi bağın dışında kalanlar, yabancı ya da ötekileşmesine neden simgeleştirilmiştir. Manevi bağı temsil etmeyen güç ve söz, en büyük hata kabul edilmekte, yabancılaştırma ve ötekileştirmenin unsuru olarak kullanılmaktadır. Manevi bağı temsil etmeyen yalan, inançsızlık, olağanüstü istekler, ahlakî olmayan davranışlar olarak toplumsal yapı içerisinde kabul edilmemekte, aynı toplum içerisinde yaşayan bu kişiler de ötekileştirilmektedir. Bu bağlamda ötekileştirilmeye çalışan kişiler adlarının başına "yalancı, deli" gibi epitetler almaktadır. Bu durum ötekileştirmenin değer yansıtıcı dilsel kodları olarak görülmektedir. Bu kodlar, zamana bireyin kimliğini ve kişiliğini tanımlayan ve tamamlayan bir unsur haline gelmektedir.

Toplumun değerlerin temsil eden kişiler, mekânlarda toplumun temsilciliği konumuna yükselmekte ve görev icra etmektedir. Görevi sırasında, toplumsal değerlerin hatırlamakta, imgesel anlam taşıyan uygulamaları ile sözlü uyarı da bulunmaktadır. (Ergin,1997,s.225) Yiğitlik ve toplumsal adına, yararlı söz ve davranışlarda bulunmayanları eleştirmektedir. Eleştiriler, sözlü uyarı ile hatırlatma ve dikkat çekmek şeklinde uygulanmaktadır. Ötekileştirebilmek, toplumun değerlerini kabul etmemek, topluma hizmet etmemektir. Birey, bu ötekileştirmeden kurtulmanın yollarını ararken, toplum tarafından beklenen rollerin aktörü haline gelmektedir.

1.6. Yeme, İçme, Giyim, Kuşanma Hakkında İmgeler

Yemek, fizyolojisi ihtiyaç olduğu kadar iletişim ve imgeler zemininde, toplumsal davranış biçimlerinin biçimlendirilmesidir.(Bobber,2003,ss.13-14)Yemek ile ilişkilendirilen zaman, mekân, yemek maliyeti ve yemek şekli sosyo-kültürel alanında yorumlar ve anlamlar oluşturmuştur. Refahın, zenginliğin, sosyalleşmenin, dayanışmanın anlamsal kodlarını yansıtan bir unsur haline gelmiştir. (Barthes,2009,s.205) Ata Korkut'ta yemek, toplumsal yaşamda önemli bir yer tutmaktadır. Yemek, fizyolojisi ihtiyacın manevî göstergesi ve soyut değerler dünyasının anlam aktarıcıdır. Yemek, toplumsal yaşam değerleri ve kabulü; devletin huzuru, refahı olarak simgeleştirilmiştir."Oğul atadan görmeyince sufra çekmez."(Ergin 1997,s.74) ifadesi ile yemekle ilgili kültüre ait kodlar, yemek ortamlarında atadan oğula aktarılmasına vurgu yapılmaktadır. Yemek, "toplumsal değerlendirme mekanizması, kültürel bellek aktarımdır.

Ata Korkut'ta "sofralar, meydan, otağ" gibi yerler, sosyal dayanışma ve yardımlaşma hakkında bilgi veren kamusal mekânlardır. Bu kamusal mekânlarda verilen ziyafetler, toplumsal yapının sağlamlaştırılması, devlet gücünün güvence altına alınmasının önemli unsuru olarak görülmektedir.

Yemek sırasındaki hiyerarşi yapı, özel kodlanmış anlamlar, toplumsal statü v rolleri oluşturmaktadır. (Ergin,1997,ss.77,78) Yemeğin ve aç canlı varlıklar doyurmanın Tanrı katındaki yeri ve önemi kutsileştirilmiştir.(Ergin,1997,ss.80-81) Yemek, birey ve toplumsal başarının paylaşımı ve toplumsal kabulünün ne önemli unsurudur. Beklenmedik zamanlarda gelen konuklar, Tanrı misafiri olarak görülmüş, Misafire ikram Tanrı'ya ikram şeklinde simgeleştirilmiştir. Misafiri yediren içeren kadınlar, toplumda makbul kadın olarak atfedilmiştir. (Ergin,1997:76)Makbul kadın, toplum içerisinde gelen misafiri yediren ve içiren olduğundan bahsedilmektedir. "İvün tayağı" olarak nitelendirilen kadının yedirme, içirme özelliğinin toplum tarafından makbul görülmesi, onun dua almasını ve soyunun dinî şahsiyetlerle ilişkilendirilmesini sağlamaktadır.(Ergin, 1997,s.76)

Erkeğin avcılığı ve kadının bitki temeline dayalı toplayıcılığı, yeme içme üzerinden simgesel aktarımı Ata Korkut'ta yer almıştır."Adam etin yahni kılan aşbazı olur"(Ergin,1997,s .159)"Kara kavurma"ve"adam etinin yahni kılınması"ifadesiyle yabancıların acımasız olduğu ve onlardan gelebilecek tehlikenin büyüklüğüne işaret etmektedir.Ata Korkut Hikâyeleri'nde ekmek, sadece fizyolojik ihtiyaca yönelik bir besin maddesi değil aynı zamanda inanç ve toplumsal kabullere dayalı bir gösterge olarak yorumlanmaktadır. "Etmegünü basmamak" (Ergin,1997,s.249) ifadesi, iyiliği, emeği unutmamak, bunlara ihanet etmemek anlamlarında kullanılmaktadır. Annenin sütünün sağlığı koruyucu özelliği, manevî anlamdaki olgunlaşma yolunda çekilen sıkıntılar için de koruyucu ruh olarak simgeleştirilmiştir. (Ergin,1997,s.89) Fizyoloji ihtiyacına yönelik yemek unsuru, toplumsal alanda benimsenen, inanç ve ahlakî bir değer haline gelmiştir

Ata Korkut'ta giyim-kuşam olaylar, kişiler ve durumlarla olan bağlantılarıyla birlikte değerlendirilmiştir. İnanç temeline dayalı davranış kalıplarının ön plana çıkarılmasını sağlamıştır. Kıyafet, düşman üzerinde psikolojik üstünlük kurmanın bir yoludur. Düşmanı psikolojik olarak yıpratmanın, hem de toplum içinde onlara karşı dikkatli olmanın kodlarını göstergeler üzerinden ortaya konulmaktadır.(Ergin,1997,s.98)Giyim kuşam ile ilgili unsurlar, yas imgesi olarak da kullanılmaktadır. Ak" çıkarıp "kara" giymek''(Ergin 1997,ss.130-249-250) Sarık,aba, yaka ve destmal" gibi giyim kuşam eşyaları, erkeklerin hüznünü ifade etmek için kullanılmıştır."Kaba sarık" yaslı bireyin düşünce yapısını, yansıyan tarafını "yaka" ise duygu yoğunluğunu yansıtmak (göğüs, kalp, nefese vurgu) için kullanılmış olabilir.. Beylik sembolü olarak verilen cübbe, kaftan gibi giysilerin kenarları "etek"(Ergin,1997,s.188) anlamına gelmekte, beylik ve hanlığın göstergesel bir unsuru olarak yer almıştır. Günümüzde de "el etek öpmek, el etek tutmak, eteğine varmak" gibi deyimler giysi üzerinden kodlanmış düşünceler sisteminin bir parçası olarak yaşamaktadır.

Eşyalarını "yırtmak", "yere çalmak", sertliği, şiddeti ifade eden unsurlarla birlikte anlam yoğunluğu yaratmak için kullanılmaktadır. "Kalın yünden üstlük anlamına gelen "kebenek" "çobanların omuzlarına aldıkları dikişsiz, kolsuz, keçeden üstlük, aba anlamında kullanılmaktadır. Bey'e kara kepeneğin giydirilmesi, Bey'in tutsaklık durumu yansıtır. (Ergin,1997,s.99) İpek, atlas, mahmuzi gibi kumaş türlerinden yapılan altın ve değerli taşlarla işlemeli çargap, bireyin statü ve ekonomik durumun göstergesidir. (Ergin,1997,s.206) Bireyin altın kupe kullanması, Kulağa takılan küpenin altın olması, yiğitliğinin ve Bey'in statü ve zenginliğini gösteren bir göstergelerdir. (Ergin,1997,s.113) Küpeli Yiğidin küpe kullanması, özellikle savaş sırasında kötülükleri kendilerinden uzaklaştırmanın bir imgesi olarak da değerlendirilebilir. (Kalafat,2004,s.122). Tepegöz'e peri kızı onu kötülüklerden koruması için altın yüzük verilmesi,(Ergin,1997,ss.123,208) kahramanın kişilik yolculuğunun başlangıcı işareti olarak görülmektedir.

1.7.İnanç, Kabul, Onay,Yas Hakkında İmgeler

Ata Korkut'ta kültürel sürekliliğin izlerini inanç sistemi üzerinde görmek mümkündür. Hayat ağacı, Hz. Musa, Hz. Ali, Şah Hasan ve Hüseyin gibi dinî şahsiyetlerle ve Mekke, Medine gibi dinî mekânlarla ilişkilendirilmiştir. (Ergin,1997,s.109) Ağacın kutsallığı, İslamiyet unsurlarıyla birleştirilmiş ve inanç sisteminde geçmişe dayalı sentez tekrar vurgulanmıştır. Devletin sürekliliği, kökleri çok eskilere dayanan inanç sistemine bağlılıkla devam edeceği vurgusu yapılmaktadır. Manevî gücün tek kaynağının Tanrı olduğu" düşüncesini, fiziksel güç ile birleştirilmesi, birey ve toplumsal hareketlere olağanüstülük kazandırmaktadır. (Ergin 1997,s.114,152,160) Fiziksel güce dayalı mücadelenin sonunda elde edilen (kahramanlık, yiğitlik,cesurluk v.b.)başarıların,akıl,güç,inanç ile birleştirilmesi,,toplumun manevî dünyasına hitap eden değerler sisteminin oluşmasını ve toplum tarafından kabulünü sağlamaktadır.

Başarıların ''akıl, güç ve manevîyatı birleştirilmesi, (Ergin,1997,s.190) bireyin yeterliliğe ulaşmasında; geçmişin değer yargıları, kendini tamamlayıcısı bilinciyle hareket etmesini sağlamaktadır.

"Dizi üzerine çökertmek" ise karşıdakine otoriteyi, gücü zorla kabul ettirmek, teslim almak şeklinde simgeleştirilmiştir. Ata Korkut'ta Basat Tepegöz'ü dizi üzerine çökertmekte daha sonra ise öldürmektedir. (Ergin,1997,s.215)Ata Korkut'ta kabul ve onayın bir diğer göstergesi ise "yer öpmektir. Yer öpmek, inanç ve otoritenin kabulün işaretidir.(Ergin,1997,s.216) Herhangi maddî ve manevî değeri olmayan hediyelerin verilmesi, karşılığında "yeri öpmek'' gücü tanımanın imgesidir.

Yol, çevresiyle birlikte anlam kazanmakta, toplumun gücünü ve tabiatın güzelliğini yansıtmaktadır.(Uğurcan,2007,s.23) Yol-çevre ilişkilerini yansıtan somut dış dünya, kişinin zihninde yer eden genel imgesel görüntüsüdür. Yol ve çevre ilişkileri, anlık algılama ve geçmiş deneyim anılarının birlikte doğurdukları bir üründür. Birey ve toplumun davranışlarını yönlendirmektedir. (Lynch,1996,s.155) Ata Korkut'ta kahramanın hayat yolundaki en önemli yoldaşı eşi ve kırk yiğididir. Aynı amaç için mücadele eden kişiler, iyi ve kötü günlerinde birbirinin yanında olurlar. Birbirine ihanet etmezler.(Ergin 1997,s.162) "Yidi kız kardeşin yedi yol ayrımında ağlaması" (Ergin,1997,s.134) ifadesi, yol giden kişilerin geri döneceği ile ilgili bir umut göstergesidir."Yolun kıyısın alıp oturmaktadır"(Ergin,1997,ss.99,137)ifadesi, çaresizliğin ve bekleyişin bir simgesidir.

Yol,insan yaşamında bir kırılma noktası haline gelebiliyor. (Ergin,1997,s.138) Yolun eğriliği,düşüncenin doğru olmaması,Yolun doğruluğu,düşüncenin doğruluğu anlamına gelmektedir. (Ergin,1997,s.235) "Ayru ayru yollar izin deve bilir." (Ergin,1997,s.74)ifadesi ile geçmiş deneyimin önemine vurgu yapmaktadır. "Kayrı eren kulağuzsuz yol yanılsa/ kulağuzsuz yol başaran Kazan er-idüm" (Ergin,1997,s.236) ifadeleri,doğru yolu veya doğru rehberi bulmadan bir işe başlamanın veya mücadele başlamanın doğru olmayacağını vurgulamaktadır."Yola girmek"ifadesi,(Ergin,1997,ss.87,165)yolundan dönmemek imgesidir.

Yürek kelimesi, olumlu ve olumsuz duygunun, hüznün, cesaretin, gücün simgesi olarak Ata Korkut'ta yer almaktadır. Ata Korkut'ta olumsuz ve acı yüklü olaylar, "yürek, od ve ateş" gibi kelimeler ile duygular simgeleştirilmiştir. Ateşin yakıcılığı ile endişe ve kaygı temelli duygu yoğunluğu,ortak imgelere dönüşmüş. Yürek, toplumda acının bir ifadesi olarak yer almıştır.(Ergin,1997,ss.86,106,108,138,162,221,222) Ata Korkut'ta erkekler, kadınlar belirli durum karşısında üzüntülerini ifade etmek için yüksek sesle ağlamaktadırlar. Kadınlarda ağlama eylemiyle birlikte genellikle yoksunluk, yoksulluk, güçsüzlük anlamına gelen"zarılık kıldı" kelimelerine yer verilmektedir. Erkeklerin yas durumunu yansıtmak için "böğürmek, buzlamak,öğürmek"kelimeleri yansıtılmıştır.(Ergin,1997,ss.135,250) yoğun duygu durumu nun ifade etmek için"ağladı sıkladı" ifadesi kullanılmaktadır.(Roux 2011,s. 282; Ergin, 1997,s.99) Ağlama durumu için ifade edilen bir diğer kelime ise"kan yaş dökdi" (Ergin, 1997,ss.171,191) ifadeleridir. "Kara kıyma gözlerin kan yaş dolması" kişinin ağlamaktan gözlerinin kızarması anlamında kullanılan ve yas durumlarında sık tekrarlanan bir ifadedir. Yas törenlerinde "acı tırnak yüze çalmak" hüznün bir göstergesidir.(Roux,2011,s.281) "Kan yaş dökmek" acı durumundaki hissedilenlerin bedendeki göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ağlamanın dışında bedenin verdiği tepkiler, ağ çıkarıp kara giymek, ellere kına yakmamak, yaka yırtmak gibi imgelerle yansıtılmıştır. Toplumda yas ilan edildiğinde; davulların çalınması, ulu divanın toplanması ertelenir, atın kuyruğunun kesilmesi veya boğazlanması ve aş verilmesi gerçekleşir. Özellikle at kurban etmenin çok eski bir yas âdetidir. Hunlar, Göktürkler zamanında da uygulanmıştır.[1]Atın kuyruğunun bağlanması eylemi, kültürel yapı içerisinde özel anlamlar yüklü bir gösterge haline gelmiştir.

1.8.Yönetim Sistemi, Mağara, Basat-Tepegöz Mücadelesi Hakkında İmgeler

Ata Korkut'ta, yönetim sisteminin çok boyutlu olduğu şeklinde tanımlanmaktadır. Aile içerisinde başlayan yönetim sistemi, sosyal ve siyasi yaşamda da kendine özgü kuralları ve öğretileri ile devam etmektedir. "Oğul ata sözün iki eylemezidi. İki eylese ol oğlanı kabul eylemezler idi" (Ergin,1997,s.160)ifadeleri, baba ve oğul arasında kültürel bellek temeline dayalı ilişkilerin kültürel kodudur. Ata Korkut'ta ev, çadır, meydan vb. alanlar, yönetim sisteminin alanlarıdır. Mekân egemenlik

[1] Konuyla ilgili Eberhard , Wolfram (1996) Çin'in Şimal Komşuları, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

(Lefebvre,2014,s.288)anlamında kabul edildiği için mekân yönetim ile ilişkilendirilmiştir. "Şami günliği yir yüzine diktirmek, ala sayvanı gök yüzine aşanmış olması, bin yerde ipek halı döşenmesi, yılda bir kere toy etmek, attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmak, beyleri konuklamak" (Ergin,1997,s.77) ifadeler yönetim siteminin otorite temeline dayalı unsurlar simgeleştirilmiştir.

Şami, ala, ipek, aygır, buğra, koç gibi kelimeler, bey'in otoritesini yansıtan imgelerdir. Aygır, buğra ve koç erilliğin, şami, ipek ise zenginliğin imgeleridir. Han ve Bey, erilliği ve zenginliği bir araya getiren ve toplumsal paylaşımına dönüştürendir. "Kale, ülke vermek, pençik çıkarmak, başına çevirmek, azad eylemek"(Ergin,1997,s.176) gibi uygulamalar, yönetim sisteminin maddî ve manevî paylaşma esasına dayandırılmasıdır. Bu uygulamalar, toplumda kötülüğü, uğursuzluğu savmanın bir inancıdır. Han ve Bey'in toplum temelli hizmet, toplumuna ihsanını göstermek otorite unsurlarıdır. Beyliğe giden yolda ve Beyliği döneminde, elde edilen ürünler emanet olarak görülmüş, düzenlenen"yağma toyları "etkinlerde halkı ile paylaşılmıştır.

Basat, Aruz Koca'nın düşmandan kaçarken yolda düşürdükten sonra aslan tarafından büyütülmüş ve güç gibi aslana ait özellikler taşımaktadır. Toplum içinde büyümediği için inanç, ahlak ve kültürel değerlere sahip değildir. Tepegöz ise olağandışı bir birliktelik sonucunda dünyaya gelmiştir. Tepegöz fizikî olarak çok güçlü ama toplumsal olarak onaylanmayan bir ilişki neticesinde dünyaya geldiği için ahlakî açıdan zayıftır. Basat ve Tepegöz, fizikî anlamda güçlü ama ruhsal ve zihnen manevi kemale ermemiş. Basat'ta toplumsallaşma ve toplumla bütünleşme eğilimleri ortaya çıkarken, Tepegöz' de fiziksel anlamda daha fazla güçlenme eğilimleri ortaya çıkmıştır. Basat'ta manevî anlamda güçlenme, Tepegöz'de fizikî anlamda güçlenme hâkim olmuştur. Basat, kendisinde bulunan fiziki gücü,manevi güçle birleştirmek suretiyle kahramanlık değerine ulaşacaktır. Tepegöz, kendisindeki fizikî gücü, manevi güçle kontrol altına alınmadığı için toplumuna zulüm eden zalim olacaktır.(Abdulla,2015,s.71) Ata Korkut'ta, toplumun kültür ve inancıyla beslemeyen bireylerin, toplumu sömürmek ve toplumu kendine kul yapma eğilimlerine dikkat çekilmiştir. Toplumu sömürmek ve toplumu kul yapma düşünce sistemi her zaman olmuştur.Kendi döneminde bu düşünce sisteminin temsilcisi Tepegöz adıyla simgeleştirilmiştir.Tepegözün kurduğu toplumsal sistemleri yıkacak Basatlar her zaman olmuştur.Dede Korkut'ta zıtlıklar temelli anlatıma,olağanüstü anlatımların katılması,bireyin duygu ve düşüncelerindeki etkisi daha görünür kılınmasına yöneliktir.

Basat ile Tepegöz arasındaki mücadele, toplumsal bilinç ve toplumsal yoksunluk mücadelesidir. Toplum tarafından onaylanan ve onaylanmayan değerlerin, toplum ve bireye etkilerinin önemi, olağanüstü anlatımlarla somut olarak görüntüsüdür. Toplum tarafından onaylanmayan değerlere karşı mücadelede başarı, toplumun inanç ve kültürü taşıyan yol göstericilerin varlığına bağlıdır. Mağara alanında Basat-Tepegöz mücadelesinde "yüzük, hazine ve kılıç" üç imge öne çıkmaktadır. Yüzük ve hazine nefsin, kılıç ise kahramanlığın imgesidir. Basat-Tepegöz mücadelesinde Basat'ta akıl ile ve maneviyat, birleşmiş Tepegöz' deki nefse üstün gelmiştir. Basatın Tepegözü öldürdüğü Hikâyede "mağara kapısı" (Ergin,1997,s.215) ibaresi de geçmektedir. Mağara alanında Basat-Tepegöz mücadelesindesinde, Basat zaferle çıkmış olsa da; fizikî hem de manevî anlamda tekemmül düzeyine çıkarak en büyük zafere ulaşmıştır. Mağara, Basat için ikinci doğuş mekanı haline gelmiştir.

1.9.Haber, Mizah, Söz ve Öğüt Hakkında İmgeler

Duyma-aktarma temeline dayalı haberleşme, sözlü kültürel yapının özelliklerinden biridir. Haberleşmede yaşanmışlık ve gözlem ve aktarıcılık öne çıkmaktadır. Ata Korkut'ta haberini ilk kaynaktan gelmesi, toplumda önemli değer olarak kabul edilir.(Ergin 1997:140,195) Yolcu tanıklığını, doğal tanık kabul edilir. Belirli bir amaç için yapılmış tanıklığa "casus, gözcü" şeklinde bilinçli tanık denilmektedir. (Ergin,1997,s.96,129,221,240) Ata Korkut'ta haber, bireyin onaylanmayan davranışlarının farkındalığı için kullanılmaktadır. (Ergin,1997,s.200, 226) Toplumun düzeni ve devamını sarsan haber sır olarak saklanmaktadır. Ata Korkut'ta haber kavramı, kimi zaman "kov" kavramı ile de ilişkilendirilmiş. (Ergin,1997,s.84) Haber, yaşanılan coğrafyanın zorlu şartlarında kişinin hayatta kalabilmesini, itibarını, statüsünü ve toplumun devamını sağlayacak şekilde kültür oluşturulmuştur. Toplumda, şer haberi ortaya atmanın cezası "baş kesmektir.'' (Ergin,1997,s.229)

Ata Korkut'ta sosyo-kültürel yaşam içinde farklı olan unsurlar ve kabul edilmeyen değerler mizah yöntemiyle anlatılmaktadır. Eleştirilen davranışlar bir anlamda kabul edilmeyen ve sosyal normların dışında olan davranışlardır. Ata Korkut'ta mizah, doğruya, ahlakî olana, gelenek ve göreneklere uygun

olana ulaşmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır. Toplumsal eğitim siteminin bir aracı olarak da görülmektedir. Onaylanmayan kadın tipinin eleştirisi, onaylanan davranış biçimlerini aktarmak için bir araç işlevine sahiptir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde yiğitler ve beyler, otoritenin, yönetimin, erdemin, ahlakın temsilcisi olarak gösterilmektedir

Uruz Bey, babasına yönelik eleştirisini kamusal bir mekânda, pek çok kişinin içinde yapmaktadır. Bu eleştiriye karşılık baba, "elin eline çalıp kas kas gülmektedir". "Elin eline çalmak" ifadesi beklenmeyen bir durum ve sözün yarattığı şaşkınlığa karşı verilen bir tepki olarak nitelendirilebilir. Baba, kamusal mekânda, oğlunun bu tepkisine "şeker yedi, hub söyledi"(Ergin,1997,s.156) şeklinde karşılık vermekte, kendini eleştiren oğlunu cezalandırmak yerine eğitim konusundaki eksikliğini kabul ederek, oğluyla ava çıkmaktadır. Gülmek kimi zaman karşı tarafın gücünü önemseme ve korkmamanın bir göstergesi olarak da psikolojik etkileme araçlarından biridir. (Ergin,1997,s.234)"Bin söylersen birini tutmaz/erin sözünü kulağına koymaz"(Ergin,1997,s.77) ifadesiyle, kadını öğüt almak, tutmak ve uygulamak gibi toplumsal rölüne vurgu yapılmıştır.

Bilgi ve tecrübe arasındaki ilişkiden doğan gerçeklik, hatırlatıcı formüller üzerinden zihinlere yerleştirilmiş oluyor.(Ergin,1997,s.160) Örnek olaylardan yola çıkarak bireylere, olayları değerlendirme ve onları yorumlama yeteneği kazandırabilmektir. (Ergin,1997,s.181) Annenin yol göstericiliği ve öğüdü, olayların çözümüne yöneliktir. Olayların çözümünde annenin yapıcı tutumu, oğulda gerçeklik ve doğru söz kutsanmakta ve erdemli davranışlar gelişmektedir.(Ergin,1997,s.91) Ata Korkut'ta söz ve öğüt, daha çok sosyal yaşam içerisinde karşılaşılan durumlarla ilgili çözüm önerileri sunmaktadır. Böylelikle bir anlamda toplumsal yaşamın kuralları, insanlara tekrar tekrar hatırlatılmaktadır. Gerçeklik ve doğru söz kutsanmaktadır. (Ergin,1997,s.180)

Ata Korkut'ta ile ilgili soylamada "her ne ki buyursa kabul ederlerdi, sözün tutup tamam ederlerdi." (Ergin,1997,s.74) ifadesi, sözü söyleyene verilen değeri, saygıyı, söylediği söze verilen değeri göstermektedir. Çünkü "Oğuz toplumuna üye olmanın temel şartlarından biri söze saygı ve itaattir." (Abdulla,2015,s.81) "Söz almamak" (Ergin,1997,s.84) ifadesi, karşı tarafın otoritesini kabul etmemek ve onların kurallarını ve değerlerini red etmek anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle otoriteye başkaldırıdır.

1.10. Toplumda Cinsiyet, Yapancılaştırma Ve Ötekileştirme Hakkında İmgeler

Kadın, bir anlamda evin ve ocağın sahibidir. Kadın, kamusal alan olarak nitelendirilen meydanda, evleneceği erkekle mücadele ederken de görülebilmektedir. Ev-kadın arasında aidiyet oluşturulmuş, kamusal alanlarda toplumsal rollere de sahip olmuştur. Ata Korkut'ta kadın; sorgulayan, yol gösteren, hisseden, hisleriyle doğa arasında ilişkiler kurabilen, doğa olaylarını duygularında yansıtan, olayların nedenini ve çözümünü arayan şeklinde tanımlanır. Ata Korkut'ta sevgisini ve öfkesini beden üzerindeki imgelerle vurgulamaktadır. (Ergin,1997, s.79)

Erkeğin estetik söylemi beden ile ilişkilendirilmiş, kadının söylemi güç, hüner, sadakat korunma, sahibiyet ile ilişkilendirilmiştir.(Ergin 1997:131) Kadının toplumdaki konumunun kabul edilmiş kabulleri ve geçmiş değer yargıları üzerinden tanımlanmaktadır. Toplumsal belleğin aktarımı ve canlı tutulması sağlanmaktadır. Akrabalık ilişkisi içerisinde en çok yer verilen kavram "baba, ana ve oğul" kavramlarıdır. Oğul, ana ve baba üçgeninin temel noktasıdır. Baba hem kamusal alanda hem de ev içerisinde oldukça önemli rollere sahiptir. Baba, benlik, kimlik ve kişilik yolunda ilerleyen birinin bütüncül bir kişiliğe ulaşma yolundaki yolculuğunun anahtar kelimeleridir. Anne ise baba ve oğul ilişkisini dengeleyen bir unsurdur. "Kadın", eş, annelik ve çocuk vasfıyla oğul ve baba ikilemi içerisinde toplumsal yaşamdaki yerini almaktadır. Kadın beyin eşi olarak "hatun", yiğitin annesi olarak "ağ pürçeklü ana", babanın uğruna mücadeleler edilen "kızı", oğlun gerektiğinde yolunu gözleyip yasını tutan "kardeşi"dir. Bu bağlamda baba ve oğul temeline dayalı kurgulama içerisinde birleştirici, bütünleştirici, duygu temeline dayalı olarak çözümleyici bir vasıfla yer almaktadır. Kadın, aile içerisindeki yeri ile değer kazanmakta ve saygınlığını korumaktadır. Kızlar hikâyelerde anneleriyle değil, babalarıyla birlikte anılmaktadır. . Baba, kızı koruyucu olarak aynı zamanda namusun ve ahlakın da koruyucu rolünü üstlenmektedir. En sık kullanılan renk "ağ ve ala"dır. Özellikle toplumsal yapının değer verilen unsurları "ağ"sıfatıyla nitelendirilmiştir. Ağ, temizliğin, saflığın, hata yapmamanın, emeğe dayalı mücadelenin, hakkı helal etmenin bir unsuru olarak kutsayıcı ifadelerin genel çerçevesini

oluşturan bir söz durumundadır. En sık kullanılan sayılar "bir ve kırk" tır. Bu durum, inanç temeline dayalı düşüncenin toplumsal yaşama yansımış şekillerini ortaya koymaktadır.

Ata Korkut'ta toplumsal düzeni gerçekleştirmek için ahlakî ve kültürel süreçler yerleştirilmiş, toplum düzeni koruma için yabancı ve öteki kavramlar geliştirmiştir. Toplumda ahlakî ve manevî değerlerdeki zayıflık gösterenlere, yabancı ve öteki kavramı kullanılmıştır. Birey'in manevî boyuttaki yanlışlıkların, beden üzerindeki yıkımı vurgulanmıştır. Toplumsal yapıdaki zıtlıkların, toplumsal düzenin üzerindeki etkileri kültürel boyutta tanımlanmıştır. Toplumun dinamiklerini taşımayan kişiler, "eksik, hata ve kusur" şeklinde ötekileştirilmiştir. Kahraman ve yanındaki kişiler, fizikî hem de donanım açısından yetersizlikleri, "aruk, gedik, seyrek ve çıplak" ifadeleriyle simgeleştirilmiştir.(Ergin,1997,s.222)Bedensel ve ruhsal açısında toplumun değerlerine uymayan kişiler, korkutucu ve tehlikeli bir unsur olarak nitelendirmektedir. Adlarının önüne farklı sıfatlar eklenerek ötekileştirilmektedir. "Yâd, kara, kâfir," vb. gibi sıfatlar yabancı ve öteki kavramını belirginleştirmek için kullanılmaktadır. İnanç, kültür ve coğrafya özelliklerini taşımayan kişilere, bu unsurlarla gönderme yapılmaktadır. "küçücük, bir torba, yarım," "tonuz, saman, kerpiç" ifadeleri, hem niceliksel hem de niteliksel anlamda ötekileştirmenin bir unsuru olarak görülmektedir. (Ergin,1997,s.238)

Toplumsal yapı yaş, tecrübe, otorite gibi temel dinamiklere dayalı toplumsal düzenin devamına yöneliktir. Toplumun temel dinamiklerine uymamak, karmaşanın ve huzursuzluğun sonucu olarak tanımlanmıştır. Kahramanı ve hünerlerini sorgulayan kişiler, toplumda asi olarak vurgulanmıştır.(Ergin,1997,s.217)Kültürel yapı ve yönetim sisteminden uzaklaştırmak suretiyle ötekileştirme uygulanmıştır.(Ergin 1997,s.218)Toplumun kendi içinde ve diğerleri ile olan etkileşimi sosyo-kültürel yapının kimlik kodlarını yansıtmaktadır. Han ve Bey'in karşısındaki kâfir, kişinin benlik ve kimlik konumlamasındaki önemli bir unsur olarak görülür. Oluşturulan değerler, benimsenmeyen ve onaylanmayan öteki tarafları üzerine kurulu olabilir. Güç, mekân ve otoriteye ait unsurların, toplumda sahiplenme, koruma ve devam ettirmesine bağlıdır. Han'ın ve Bey'in toplumsal yaşamdaki temel görevi, koruyuculuk, paylaşımı gerçekleştirmektir. "Han ve Bey"in yabancı karşısındaki benlik tamamlanmasının maddî dünyadaki göstergeleri ise "at, yer ve baş" kavramlarıyla karşılık bulur. At mücadeleyi, hareketi ve kahramanlığı gösteren, tamamlayan bir unsurdur. Yer kimliğin oluşturulduğu, aktarıldığı, kültürün sürdürüldüğü mekândır, baş ise hem düşünmenin, karar vermenin hem de otoriteye saygının bir unsurudur.

Sonuç olarak; İmgeler, kolektif belleğin saklı olduğu kutular gibidir. Bu kutuların içinde din, tarih, toplum felsefesi, yaşam tarzı, yaşanılan coğrafyanın özellikleri, değerleri, kuralları, yaşamı anlamlandırma çabaları gizlidir. İmgeler zihinsel bir üretim gücüdür. İmgeler, algılanan bir unsurun, zihinsel süreçlerle aldığı anlam yüklü kültürel kodlardır.Ata Korkut'ta kültürel sosyal yapının temel dinamikleri, göstergebilimsel yönteme dayalı ve bilinç akışı tekniği ile yorumlanmıştır.. Çalışmamızın içeriği, Ata Korkut'taki imgeleri, bütüncül bir bakış açısıyla tespit edilmiş, yorumlanmış ve değerlendirilmiştir. Çağdaşlarımız onun tahsiline zaman ayırmışlar, cümle ve ifadelerini anlamaya gayret ediyorlar. Ancak tam anlamadan okuyorlar. Bu kitabın olağanüstü güzelliklerini ve harika üstünlüklerini yaymaya, hazinelerini ortaya çıkarmaya, işaret ettiği anlamları keşfetme kararım, bu kitaba yönelik ne kilitleri açacak ve tıkanıklıkları giderecek, manalarından örtüyü kaldıracak bir açıklamalara yapsıtılmıştır. Bu kitabın anlaşılması hususunda çok ciddi gayret gösterilmiş ve başkalarından daha öne geçilmiştir. Hatta onun bazı zor lafızları bana kolaylaştı, bazı ifadelerindeki karışıklıklar yok oldu, hakikat örtüsü bana açıldı ve başkalarına kapalı olan yerler bana aşikâr oldu.

Ata Korkut, toplumsal benlik imgeler ve telkinler ile, insan ruhunda bireysel bir durum oluşturulmuştur. Çünkü bu kişi örnek bir şahsiyet, sözün en doğrusunu, şiirin en sağlamını, her ilmin en güzelini ve her şeyin en süslüsünü rivâyet eden biridir. Birey ve toplumu, ahlak, inanç ve kültüre götüren aşamalar, Ata Korkut'un kurgusunu oluşturmaktadır. Yüce bir gâyeyi hedefleyen, bâkî hakikatleri amaçlayan, komik hikâyeler ve eğlenceli masallardan arınmış kurgulanmış lafızlardan meydana gelmektedir. "Bu kitap, gizli bir hazine, kat kat sarılmış bir sırlardan meydana geliyordu. Bu kitabın lafızları ise; saf bir pınarın tadı ve rengi bozulmamış suları gibidir. Ata Korkut, diğer kitapların üslûbundan uzak ve kulağa hoş gelen bir kurgusu vardır O, deniz gibidir; üstü taşkın su, altı ise göz kamaştıran inci. Üstü ürkütücü bir manzara, altı ise süslü bir mücevher. Dıştan hırçın dalgalar, içten ise düzenli inciler... Eğer bu kitap,

mücevher olsaydı altın olurdu. Bitki olsaydı reyhan olurdu. Yıldız olsaydı ışığı hiç sönmezdi. Pınar olsaydı suyu hiç kesilmezdi.

Ata Korkut'ta, inanç tasavvuru, kültürel kökleri kullanarak verilmesi, insanın dünyaya bakışını şekillendirmiş, ideal insan-tabiat-toplum-iktidar ilişkilerini düzenleyip geliştirmiştir. Geçmişe dayalı değerler, mitiloji hikâye içerisinde, kahraman figürlerle temsil edilmiştir, Toplumsal hafızada yer alan bilgilerin, mekân üzerinden canlandırılması ve sunulması, canlı organizmaya dönüştürülmesidir. Tüm sistemleri önceden belirlenmiş, kodları ve davranış biçimleri değişmeyen bir düzene dâhil olan ''hakikat tasavvurları'', zihinlere ve duygulara imge yöntemiyle mekân üzerinden aktarmış ve somutlaştırmıştır. Bundan dolayı toplumsal sistemi denetleyici-yönlendirici işlevlere sahiptir. Bundan dolayı toplumun manevî dünyasına hitap eden kültürel sisteminin oluşmasını, toplumsal düzenin gelişmesini sağladığını söyleyebiliriz.Bu şekilde toplum hayatında, çok boyutlu kültürel sistem olarak oluşturulmuştur. Refah, zenginlik, sosyalleşme, dayanışma, ideal hizmet, kültürel sitemin anlamsal kodları haline getirilmiştir. Devlet gücünün güvence altına alınması, toplumsal yapının güçlendirilmesine bağlıydı. İnanç sistemlerinin ve ritüellerin toplumsal boyutta geliştirilmesi, iktidar ve gücün devamlılığı olarak tanımlanabilir. İnanç göstergeleri, güç ve iktidar ile birleşmekte, güç ve iktidara toplumsal meşrutiye kazandırılmaktadır. Devletin sürekliliği, kökleri çok eskilere dayanan inanç sistemine bağlılıkla devam edeceği vurgusu yapılmaktadır.

Çok boyutlu kültürel sisteminde, bireyin itibarını, statüsünü ve toplumun devamını sağlayacak şekilde imgeleşme yönteminin kullanılması, bilinçsel, duyuşsal ve davranışsal düzeyde gelişmesini sağlamıştır. Ata Korkut'ta birey gelişimi, toplumsal yapı içerisinde önemli aşamalardan geçerek, fizikî, hem de ahlakî bütünlüğe ulaşmasıyla felaket ve kötülükler karşı mücadele ruhu kazanmaktadır. Bireyin, bireysel kimliğin gelişimini ve toplumsal yönetim sistemine etkisini "devletlü oğul"yiğit, eren kelimesi ile nitelendirilmiştir. Birey varlığında, ahlak ve inanç unsurlarını yüceltilmesi ve mücadelesi, yeni hayatın başlangıcı olarak kabul edilmiş, bu durum eşik olarak simgeleştirilmiştir. Eşiği geçen bireyler, kültürel sosyal sistemin hâkimi ve kahraman haline gelmiştir. Kahramanların, olaylar ve durumlara yönelik duygu ve düşünceler "meydan" olarak tanımlanmıştır. Kültürel sitemin manevi bağını temsil etmeyen güç ve sözler, en büyük hata kabul edilmekte, yabancılaştırma ve ötekileştirmenin unsuru olarak simgeleştirilmiştir.

Ata Korkut'ta geçmiş-toplum arasında ilişkinin kurulmasıyla, birey geçmişini sorgulamakta,geleceğe yönelik davranış kalıpları oluşturulmuştur. Bireyin ötekileştirme/yapancılaşma tehlikesinden korunmuştur. Toplumsal düzeni sağlayan manevi değerleri sorgulayan ve bununla mücadele eden kişilere delü olarak simgeleştirilmiş ve toplumun dışında tutulmuştur. Toplumsa manevi bağından uzaklaşan bireyin varlığında huzursuzluk ve gelecek korkuları, toplumsal sistemi tehdit ediyordu. Toplumsal yönetim sisteminin sürdürülmesinde, bireyin toplumsal görevlerini öğrenmesi ve uygulamasına bağlıdır. Fizyoloji ihtiyacına yönelik unsurlar, toplumsal alanda benimsenen, inanç ve ahlakî bir değer haline getirilmiştir.

Ata Korkut'ta kültürel sürekliliğin izlerinin, inanç sistemi üzerindeki Basat-Tepegöz mücadelesine yansıtılmıştır. Basat, kendisinde bulunan fiziki gücü, manevi güçle birleştirmek suretiyle kahramanlık değerine ulaşmış. Tepegöz, kendisindeki fizikî gücü, manevi güçle kontrol altına alınmadığı için kendi toplumuna zulüm etmiş ve zalimleşmiştir. Tepegöz-Basat mücadelesi toplum tarafından onaylanan ve onaylanmayan değerlerin mücadelesidir. Musa-Firavun mücadelesinden başka bir şey değil. Basat'ta güç, akıl ve maneviyat ile birleşmiş Tepegöz'e karşı galip gelmiştir. Bu durum, Basat'ta fizikî hem de manevî anlamda tekemmül düzeyine çıkmış, Basat'ın ikinci doğuşu olmuştur.

Manevî gücün tek kaynağının Tanrı olduğu" düşüncesini, fiziksel güç ile birleştirilmesi, birey ve toplumsal hareketlere olağanüstülük kazandırmaktadır Fiziksel güce dayalı mücadelenin sonunda elde edilen (kahramanlık, yiğitlik, cesurluk v.b.)başarıların, akıl, güç, inanç ile birleştirilmesiyle oluşan değerler sistemini, toplum tarafından kabulünü sağlamaktadır. Bireyin yeterliliğe ulaşmasında tamamlayıcısı işlev yapmaktadır. Ata Korkut'ta söz ve öğüt, geçmiş deneyimin tekrarlayarak topluma aktarımıyla gerçeklik kutsanmış ve toplumda ortaya çıkan durumlarla ilgili çözüm önerileri kazandırılmıştır. Rehberlik edinmeden, bir işe başlamak veya mücadele başlamak, gerçeğe ne de başarıya götürür. Bilgi ve tecrübe arasındaki ilişkiden doğan gerçeklik, hatırlatıcı yöntemler üzerinden zihinlere yerleştirilmiştir. Benlik, kimlik ve kişilik ile ilgili anahtar kelimeler, ahlakî ve kültürel süreçler

içerisinde verilmesi suretiyle bireyde bütüncül kişiliğinin oluşumu sağlanmıştır. Birey, toplumu değerlendirme ve yorumlama yeteneği kazanmıştır. Aile içerisinde başlayan kültürel sosyal sistem, sosyal ve siyasi yaşamda da kendine özgü kuralları ve öğretileri ile devam etmiştir.

SONUÇ

İmgeler, toplumun ortak hafızasının yarattığı, anlam yüklediği, aktardığı gizli bir dildir. Tüm sistemleri önceden belirlenmiş, kodları ve davranış biçimleri değişmeyen bir düzene dâhil olan ‘’hakikat tasavvurları’’**,** zihinlere ve duygulara imge yöntemiyle mekân üzerinden aktarmış ve somutlaştırmıştır. Birey ve toplumu, ahlak, inanç ve kültüre götüren aşamalar, Ata Korkut’un kurgusunu oluşturmaktadır. Ata Korkut’ta, inanç tasavvuru, kültürel kökleri kullanarak verilmesi, insanın dünyaya bakışını şekillendirmiş, ideal insan-tabiat-toplum-iktidar ilişkilerini düzenleyip geliştirmiştir. Geçmişe dayalı değerler, mitiloji hikâye içerisinde, kahraman figürlerle temsil edilmiştir, Ata Korkut’ta birey gelişimi, toplumsal yapı içerisinde önemli aşamalardan geçerek, fizikî, hem de ahlakî bütünlüğe ulaşmasıyla felaket ve kötülükler karşı mücadele ruhu kazandırılmıştır. Birey varlığında, ahlak ve inanç unsurlarını yüceltilmesi ve mücadelesi, yeni hayatın başlangıcı olarak kabul edilmiş. İnanç sistemlerinin ve ritüellerin toplumsal boyutta geliştirilmesi, iktidar ve gücün devamlılığı olarak tanımlanabilir Bundan dolayı imgeler, Ata Korkut’ta kültürün damıtılmış formları olarak kültürel yapının özellikleri açıklamakta ve yaşatmaktadır. Ata korkuta insan zihninin yaratıcılığını yansıtan imgeler, ortak hafızanın sesi olmuş, değişim ve dönüşüme uğrayarak seslenmeye devam etmiştir. Dede Korkut, ortak hafızada yer alan yüzyılların ötesinden seslenen imgeler manzumesidir. Dönemin olduğu gibi dönemimizde sosyo-kültürel ve politik yapısına ışık tutmakta ve yol göstermektedir. İmgeler, biçimsel olarak kurgulanan geçmişin değer yargılarının anlam yoğunluğu açıklığa kavuşturan unsurlardır. Ata Korkut’ta imge yöntemiyle, olaylar analiz ve çözümleme yapıldığında, tarihin, kültürün derinliklerine götürmektedir. Köklü tarih anlayışına, dönemin penceresinden bakmayı sağlamakta, kültürel sürekliliği canlı tutmaktadır.

Ata Korkut’ta insan; yaratıcı, aktaran, eleştiren, sorgulayan, değerlendiren, saklayan ve koruyan özellikleri ile kültürel sosyal sisteminin merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Devlet ve toplumun gücü, insan temelli imgelere yansıtılmıştır. Toplumun hayatı yorumlama kodlarını oluşturan bilişsel ve duyuşsal imgeler, tarih ve kültür bağlamında ilişkilendirilmiş, anlamlandırılmıştır.Kültürel belleğin referans çerçevesi olarak imgelerin, Dede Korkut Hikâyeleri’nde geçmişten geleceğe değer taşıyıcısı olduğu tespit edilmiş ve bunların çözümlenmesi gelecek kuşaklara aktarılması amaçlanmıştır

KAYNAKÇA

Abdulla, K.(015). Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut. İstanbul: Ötüken Yayınları

Barthes, R.(2009). Göstergebilimsel Serüven. İstanbul: YKY Yayınları

Bober, P. P.(2003). Sanat, Kültür ve Mutfak - Antik ve Ortaçağda Yemek Kültürü. (Ülkün Tansel, çev). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Cassirer, E. (2011). Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme. Ankara: HeceYayınları.

Özdemir, N. (2006) Yeni/lenmek ve Nevruz. Millî Folklor, 2006, Yıl 18, Sayı: 69,15-27.

Ergin, M.(1997). Dede Korkut Kitabı. Ankara: TDK Yayınları.

Foucault, M.(2015). Deliliğin Tarihi. Ankara: İmge Yayınları.

Gökyay, O. Ş. (2007). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Guıraud, P.(1994). Göstergebilim,(Mehmet Yalçın,Çev.).Ankara:İmge Kitapevi Yayınları

Kutlu,M.M.(1992).Yaşayan Bir Alt Kültür Geleneği:Anadolu Göçer Kültürü.IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri. Ankara.

Kalafat, Y. (2004). Tatar Türklerinde Karşılaştırmalı Halk İnançları Karadeniz Araştırmaları, 3,119-127.

Lynch, K. (1996). Çevrenin İmgesi,(İlknur Ödemir,Çev). Cogito(Kent ve Kültürü) Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı 8/Yaz, s.153-161

Lefebvre, H.(2014) Mekânın Üretimi.Işık Ergüden,Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Orkun, H. N. (1987). Eski Türk Yazıtları . Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları

Roux, J. P. (2011) Türklerin ve Moğolların Eski Dini.Aykut Kazancıgil,Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Stevens, A. (1999). Jung.(Ayda Çayır.Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Turner, V. (1969). Liminality and Communitas, in The Rituel Process: Structure and Anti-Structure, Chicago: Aldine Publishing.

Türk, H., Çapar M. (2011).Alevilikte Yola Giriş Törenlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi, 60,17-42.

Topçu Doğan, Aslıhan,(2005) "Kayseri'yi Okumak: Göstergebilimsel Bir Yaklaşımla Bir Şehrin Analizi", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S 18, 2005/1, 37-246

Uğurcan,S.(2007).Anadolu Yollarında Üç Yazar–Üç Millî Mücadele Romanında YolYolculuk Motiflerine Dair Bazı Dikkatler. Türk Edebiyatı, 406, 23.

DEDE KORKUT KİTABI TÜRKMEN SAHRA NÜSHASI'NDA HAYVAN SİMGECİLİĞİ

ANİMAL SYMBOLİSM İN THE TURKMEN SAHARA COPY OF THE BOOK OF DEDE KORKUT

Dr. Öğrt. Üyesi Nagihan Baysal

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ORCID ID: 0000-0002-5272-5922

ÖZET

Türkler, konar göçer hayatın bir getirisi ve gereği olarak doğa ile iç içe olmuş ve doğada yer alan unsurlarla da kendi aralarında özel bir bağ kurmuşlardır. Hayatta kalabilmek ve yaşantılarını düzen içinde sürdürebilmeleri için doğaya ve içinde yer alan her unsura saygıyla yaklaşan ve doğada bulunan canlı cansız her varlığın bir ruhu ve gücü olduğuna inanan Türkler hayvanları da bu gözle hayatlarına dahil etmişlerdir. Kimi hayvanlara olumlu kimi hayvanlara olumsuz anlamlar yükleyen Türkler bu hayvanları sosyal ve dinsel hayatlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Bu bağlamda geleneksel Türk dünya görüşünde bazı hayvanlar tanrı kutuna sahip ve dost kabul edilirken; bazı hayvanlar ise kutsallıktan ve tanrısallıktan uzak birer düşman olarak görülmüştür. Bu doğrultuda kutlu hayvanlar yaşam alanlarının içinde veya yakınında barındırılırken; tanrı kutuna erişememiş olanlar bu alanlardan uzak tutulmaya çalışılmış ve bu alanlara yaklaşmaları halinde düşman gibi öldürülmüşlerdir. Hayvanlara atfedilen bu anlamlar zamanla birer simge ve bununla birlikte bir kültür unsuru haline gelmiştir.

Türklerin bu konuya dair dünya görüşleri edebi eserlere ve sanatın diğer dallarına da yansımıştır. Bu eserlerde hayvanlara sosyal ve dinsel hayatta üstlendikleri anlamlarla ilişkili görevler verilmiş ve hayvanların etrafında simgeledikleri anlama uygun olaylar teşekkül etmiştir.

Bu bildirimizde Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan soylamalar ve on üçüncü boy olan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderha'yı Öldürmesi anlatmasında yer alan hayvanlar ve bunların simgeledikleri anlamlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Kitabı, Türkmen Sahra Nüshası, Hayvan Sembolizmi.

ABSTRACT

As a result and necessity of the nomadic life, the Turks have been intertwined with nature and have established a special bond among themselves with the elements in nature. Turks, who approach nature and every element in it with respect and believe that every living and non-living thing in nature has a spirit and power in order to survive and to continue their lives in order, also included animals in their lives with their point view. The Turks, who attribute positive meanings to some animals and negative meanings to some animals, have made these animals a part of their social and religious life. In this context, in the traditional Turkish worldview, some animals were considered friendly, holly/divine creatures; some animals were seen as enemies far from holiness and divinity. Accordingly, while blessed animals are housed in or near their habitats; those who weren't considered as divine are tried to be kept away from these areas and were killed like enemies if they approached these areas. These meanings attributed to animals have become symbols and cultural elements in time.

The worldview of the Turks on this issue is also reflected in literary works and other branches of art. In these works, animals were given tasks related to the meanings they assumed in social and religious life, and events suitable for the meaning they symbolized were formed around animals.

In this paper, the poetries in the Turkmen Sahara Copy of the Book of Dede Korkut and the animals in the thirteenth narrative, Salur Kazan's Murder of the Seven-Headed Dragon, which meanings they symbolize will be emphasized.

Keywords: The book of Dede Korkut, Turkmen Sahara Copy, Animal Symbolism.

GİRİŞ

Bir toplumun kendi içinde ya da diğer toplumlar ya da doğayla ilişkisini, onlara bakışını ve onları algılama şeklini o toplumun sahip olduğu kültür belirlemektedir. Bu bağlamda kültür birden fazla etmenin meydana getirdiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanoğlunun yaşadığı dünyayı algılama ve anlamlandırma şekli kimi zaman evrensel bir kabulle meydana gelirken kimi zaman da doğrudan bölgesel ve toplumsal farklılıklar göstermektedir. Bu durumun nedeni şüphesiz toplumların kültürel değerleri ve bu değerlerin birbirinden farklı olmasıdır. Evrensel veyahut bölgesel bir kabulle meydana gelen evrenin, dünyanın ve doğanın algılanışı, bu mekânlarda yer alan unsurlara bakışı da etkilemiş ve bu unsurların da kimi zaman evrenselleşmiş bir gözle görülmesi ve anlamlandırılmasına kimi zaman da kültürel bir çerçeveden ele alınmasına ve anlamlandırılmalarında gelenekselleşmiş dünya görüşlerinin devreye girmesine neden olmuştur. Bunun sonucu olarak da doğada yer alan her unsurun toplumlar için simgelediği bir anlam meydana gelmiştir.

İnsanoğlunun esas amacı hayatta kalmak ve hayatta kaldığı süreyi sorunsuz bir şekilde geçirmektir. İlk bakışta bunun için de öncelikli olarak yeme ve barınma ihtiyacının karşılanması gerekliliği durumu olduğunu düşünsek de hayatta kalmanın ve bunu sorunsuz şekilde başarmanın yolu tanrısal güçle iyi ilişkiler kurmaktan geçmektedir. Bu durum yalnızca Türk inanç sistemi için değil bütün inanç sistemleri için geçerlidir. Dolayısıyla var olmanın esas sağlayıcısı tanrının kutudur. Bunun için toplumlar kendilerini yaratıcı güce yaklaştıran, onunla iletişim kurmalarını sağlayan insan-aşırı modeller geliştirmişlerdir. Bu modeller kültürel ve toplumsal hafızanın ürünü olan simgelerdir. Toplumların geleneksel dünya görüşleri ve inanç sistemlerinin sentezlenmesinden meydana gelen bu simgeler sayesinde insanoğlu kutsalla daimî bir ilişki içinde olmuştur (Eliade 2009: 424). Bu bağlamda simgeler aynı anda hem maddi hem de manevi dünyanın bir unsurudur ve hem maddi hem de manevi anlamda bir olguyu işaret etmektedir (Sezal 2007: 9). Dolayısıyla hem sosyal hem de dinsel yaşamda işleve sahiptirler.

Eliade, Dinler Tarihine Giriş isimli kitabında insanoğlunun ilksel ve kutsal gerçeğe ulaşmasını ve bu gerçekliğin anlaşılmasını sağladıkları için simgelerin önemli olduğunu ifade etmektedir (2009: 424). Bu bakış açısıyla diyebiliriz ki simgeler insanoğlunun ilk kutsal zamana ve mekâna ulaşmasını sağlayan, bir başka ifade ile insanların kutsanmasını ve tanrısal güçle iyi ilişkiler kurmasını sağlayan unsurlardır.

Türkler atlı göçebe yaşam şekline sahip olan bir toplum olması sebebiyle doğa ve doğada yer alan varlıklar ile daima sıkı bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Animistik dünya görüşüne sahip olan Türkler için doğanın ve onun içinde var olan her unsurun kendi ruhu ve gücü bulunmaktadır. Bu bakış açısıyla Türkler eski dönemlerden günümüze doğaya karşı saygılı ve doğayla uyum içerisinde yaşayan bir toplum olmuştur. Doğaya saygılı ve doğayla uyum içinde yaşama durumu Türklerin hayvanlara olan bakışını da etkilemiştir. Kendi geleneksel dünya görüşleri ekseninde doğada var olan hayvanların bazılarının kendilerine daha yakın ve tanrının kutuna erişmiş olan hayvanlar olduğunu kabul etmiş; sosyal ve dinsel yaşantılarına bu hayvanları dahil etmiştir. Bununla birlikte Türkler yine aynı bakış açısıyla bazı hayvanların da tehlikeli ve tanrı kutuna erişememiş hayvanlar olduğuna inanmış ve bu hayvanları yaşam alanlarından ve sosyal hayatlarından uzakta tutmaya özen göstermiş, yaklaşmaları halinde de onları bir düşman gibi algılayarak öldürmüşlerdir. Hayvanlar etrafında geliştirilen bu inanmalar zamanla birer simge haline gelmiş ve kültürel bir değer kazanmıştır. Hayvanlar etrafında meydana gelen bu görüş sanatın bütün dallarına ve edebiyata da tesir etmiştir. Bu eserlerde hayvanlar simgeledikleri anlamlar üzerinden ele alınmış, edebi anlatmalarda olaylar hayvanların sahip olduğu simgesel anlamlar üzerine kurgulanmıştır.

Bu bildirimizde Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan yirmi üç soylama ve on üçüncü boy olan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderha'yı Öldürmesi anlatmasında yer alan hayvanlar ve bunların simgeledikleri anlamlar üzerinde durulacaktır.

1. Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında Hayvanlar

Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan yirmi üç soylamada ve on üçüncü boy olan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatmasında anılan hayvanlar bir yiğidin veyahut bir kahramanın sahip olması ve olmaması gereken özellikleri açıklamak bir diğer ifade ile kahramanın tanımını yapmak amaçlı kullanılmaktadır demek yanlış olmayacaktır. Nüshada olumlu özelliğe sahip olan hayvanlar yiğitliğin pekiştirilmesi amaçlı kullanılırken; olumsuz özelliğe sahip hayvanlar yiğitlik yolunda kaçınılması gereken hareketleri açıklamak ve örneklemek amaçlı kullanılmıştır. Ancak her iki özelliğe sahip olan hayvanların ortak kullanılma amacı okuyucuya yiğitlikle ilgili ders ve öğüt vermektir.

1.1. At

At şüphesiz Türk inanç sisteminde ve geleneksel dünya görüşünde en kıymetli ve kutsal hayvanlardan biridir. Türk inanç sistemine göre atlar kutsal aygırlardan türemişlerdir (Demirel 1995: 77). Bu sebeple atlara ayrı bir önem verilmiş ve sosyal hayatın bir parçası haline getirilmişlerdir. Geleneksel Türk dünya görüşünde at, ait olduğu kimsenin en yakını, yardımcısı ve en değerli varlığıdır. Bununla birlikte yiğitlerin başarılarının ortağı at olarak görülmektedir. Bu doğrultuda at, kuvvetin ve kudretin sembolü haline gelmiştir (Çoruhlu 1999: 156).

Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında yer alan soylamalarda yiğitlikle ve yiğitlerle en çok eşleştirilen hayvanlardan biri atlar. İlk soylamadan itibaren yiğide yiğitliğini veren gücün attan geldiği neredeyse birbirinin aynı cümlelerle ifade edilmektedir. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse ilk soylamayla başlamak uygun olacaktır.

İlk soylamada; *"Cebrail gelip Burak'ı getirdi; Habibim, dostum olan/ O Burak'a binip Mirac'a gelsin diye"* (Ekici 2019: 155) şeklinde geçen ifade İslam dini için de atın önemli ve kutsal bir hayvan olduğunu vurgular niteliktedir. Bu durum eski inanç sisteminde atın sahip olduğu kutsallık inanmasının yeni dinin kabulünden sonra da sürmesine neden olmuştur.

Dördüncü soylamada; *"Sağa sola at koştursan düşmana yüğrük yeter"* (Ekici 2019: 160) mısrasından açıkça anlaşılacağı üzere yiğide gelmeden meydanda atlar kendileri koşsa düşmana korku salacak kadar güçlü kabul edilmekte ve yiğitliğin simgesi olarak görülmektedir.

Altıncı soylamada geçen; *"Arpa verip bakılan küheylan atlar er kanadı"* (Ekici 2019: 167) ifadesinden de anlaşılacağı üzere; geleneksel Türk dünya görüşünde kahramanların en yakın dostu ve zaferlerinin sebebi atlarıdır. Kahramanlar elde ettikleri başarılarını atlarına borçludurlar. Bir başka ifade ile yiğidi yiğit yapan atıdır.

Yedinci soylamada; *"Hırçın atlar yavuzuna damga vurursan /Kavga günü yoldan çıkar, çifte atar, yere vurur, kaçıp gider"* (Ekici 2019: 172) şeklinde bir ifade bir ifade yer almaktadır. Bu soylamada yer alan mısralarda kötü huylu bir kimsenin her ne olursa ne kadar benimsenirse benimsensin er ya da geç ona ihtiyaç duyulan günde sırtını döneceği, kaçıp gideceği ifade edilmektedir. Biraz daha derine inmek gerekirse yiğitliğin sembolü olan at üzerinden, yiğit sanılan kimselerin de her zaman yiğit olmayabileceği üstü kapalı biçimde söylenmektedir.

Sekizinci soylamada, *"Bütün atlar ak alaca meydanda koştuğunda / O meydanda sıkı belli, dar arkalı, elma gözlü / Güzel nişanlı, semen kâküllü, boynu tasmalı / Tepesinde dik kulaklı, yuvarlak sağrılı, geniş göğüslü / Geniş kalçalı, aşığı uzun, soy tırnağı dik duran küheylan vardır; Yaklaşınca kişneyerek öne çıkar, öncü olur / Er elinde terleyip köpük saçar, nalı kızar, gözleri fırlar, dağa bakar /Sahibini özlediği yerlere ulaştırır, o meydandan çıkarır, komaz"* (Ekici 2019: 174) mısraları doğrudan bir kahramanın sahip olduğu, Türk kültüründe kutsal kabul edilen atın özelliklerini dile getirmektedir. Soylamada at, bir insan gibi ifade edilmektedir.

Yine sekizinci soylamada Salur Kazan'dan bahsederken; *"At mahmuzlayan yiğitlere hürmet eden/ At sürmeyen kavatlara kan yutturup ceza veren / ... / Konur atlı ..."* (Ekici 2019: 175), Kara Budak'tan bahsederken; *"Şam atlı, Şam küheylanlı / ... / At koştursa çalımlı"* (Ekici 2019: 176) ifadeleri kullanılmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere yiğide yiğitliğini veren atıdır. Geleneksel Türk dünya görüşüne göre atsız bir yiğidin olmasının imkânı yoktur. Bu bağlamda yiğitlerin özellikleri sayılırken atının gücünden ve kuvvetinden de bahsedilmektedir.

Onuncu soylamada; *"…Savaş günü atın güçlüsü / Yanaşıp kişneyince, öne çıkar, öncü olur / Er elinde terleyip, er kişiyi hasmına yetiştirir / Yüğrük asil küheylan soyu"* (Ekici 2019: 180);

On birinci soylamada; *"Savaş atı erdemidir / Er meydanında koşturunca tozu dumana katmak"* (Ekici 2019: 181);

On ikinci soylamada *"Mert yiğidin altında savaş günü küheylan gerek / O küheylan üstüne binip, dimdik durmaya / Er yiğitte hüner gerek"* (Ekici 2019: 183);

On üçüncü soylamada *"Aşık kemiği yumru küheylan atlar / Dörtnala koşturulduğu gün / Dörtnala koşarken ölür"* (Ekici 2019: 185);

On altıncı soylamada; *"Meydanda dörtnala koşup tozu dumana katsa savaş atları sevinir"* (Ekici 2019: 189);

On dokuzuncu soylamada *"Güçlü çevik gösterişli atlar er kanadı"* (Ekici 2019: 195);

Yirmi birinci soylamada; *"Küheylan atlar yola girse yolda kalmaz / … / Küheylan atlar yola girse, yolda kalsa, aslında beygirlik var sebep odur"* (Ekici 2019: 197);

Yirmi üçüncü soylamada; *"Küheylanlar seyis tarafından serbest bırakıldığında / Koşup tepinerek kişneye kişneye kaçtığında /… / O zaman Dedem der; 'Kadir Allah koç yiğide yardım etsin"* (Ekici 2019: 199); ifadeleri yer almaktadır. Tekrara düşmemek adına sekiz ayrı soylamada geçen ifadeleri toplu şekilde değerlendirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Türkler için önemli bir yere sahip ve kutsal olan atlar, Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında yiğidin can yoldaşı ve aynı zamanda da yiğitlik sembolü olarak gösterilmiştir ve okuyucuya yiğitlikle ilgili ders verme amacıyla kullanılmıştır.

1.2. Kızıl Geyik

Türk kültüründe geyik hayvan ata olarak kabul edilen hayvanlardan biridir. Şamanlar tarafından yapılan ayinlerde donuna girilen geyik, geleneksel Türk dünya görüşünde hükümdarlığın sembolü olarak görülen ve kutsallığına inanılan bir hayvandır. Sahip olduğu anlamlar nedeniyle şamanların davullarına resmedilmiş ve şaman kıyafetlerine geyiğe dair unsurlar asılmıştır. Geyiğin eski inanç sisteminde sahip olduğu kutsallık ve hükümdarlıkla ilgili anlamlar İslamiyet'in kabulünden sonra da varlığını sürdürmüştür. İslam inancında geyik bolluk ve bereketin, liderliğin bir simgesi olarak görülen ve kutsallığına inanılan bir hayvan olmuştur (Çoruhlu 2011: 165-166) Ancak geleneksel Türk dünya görüşünde kutsallığına inanılan geyik ak geyik olarak ifade edilmektedir. Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında sürekli olarak adı anılan geyik ise kızıl geyiktir. Kızıl geyik Türk inanç sistemine göre yer ve yeraltıyla ilgili ve kötücül ruhlarla ilişkilidir. Bu bağlamda Nüshada yer alan soylamalarda adı zikredilen kızıl geyik olumsuz ve kötücül anlamları simgelemek için kullanılmıştır demek mümkündür.

İlk olarak beşinci soylamada; *"Altmış arşın ala kayada yuva yapan ala kaplan / Yüksek yerlerde kır teke ile kızıl geyiği pusuda tutsa"* (Ekici 2019: 161) ifadesi bize gösteriyor ki kızıl geyik ve kır teke geleneksel Türk dünya görüşünde iyi kabul edilmeyen, düşman ve yem olarak görülen hayvanlardır. Kaplan Türk inanç sisteminde yiğitliğin ve kudretin sembolüdür. Dolayısıyla ona av olanlar yiğidin düşmanı olarak görülmelidir. Bu bağlamda kızıl geyik zayıflık ve kötülüğün simgesidir ve yiğitliğin karşıt unsurunu meydana getirmektedir.

Altıncı soylamada; *"Yanı karlı, elvan otlu, gök sümbüllü güzel dağlar /… / Sırtlarında kızıl geyik, kır teke sıçramasa / Neye yarar neye yarar"* (Ekici 2019: 164);

Yedinci soylamada; *"Kızıl geyik, kır tekeyi pusuda alır / … / Avını kapmış kaplan yavrusunun /Günü doğar günü doğar"* (Ekici 2019: 169);

Yedinci soylamada; *"Ala kaplan yavuzu, sadık beli kabarmadan / Altmış arşın sarı kaya yalçınında yuva yapar /… / Yüksek yerde kır teke ve kızıl geyiği pusuda yakalar / İnce belini kırar, gök pençesini etle doldurur"* (Ekici 2019: 172) ifadeleri de yukarıda belirttiğimiz üzere bize Türk kültüründe kızıl geyiğin düşmanlığı, zayıflığı ve kötülüğü sembolize ettiğini göstermektedir.

1.3. Koç/ Koyun/ Kır Teke

Eski Türk inanç sisteminde koyun, koç ve keçiler tanrısal hayvanlar olarak görülmüştür. Koç, gücün ve kuvvetin bir simgesi olarak görülmüş ve hanedan arması olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte

sakinliği, barışı, bolluk ve bereketi simgeleyen koyun On İki Hayvanlı Türk Takvimi'ninde yıl sembollerinden biri olmuştur. Keçiler de Budizim ve Taoizm'de tanrısallığına inanılan ve ölümsüzlüğü simgeleyen hayvanlar olarak görülmüşlerdir. İslamiyet'in kabulünden sonra da bu hayvanlara atfedilen anlamlar değer kaybına uğramamış, kurban bayramlarında tanrıya kurban edilecek hayvanlar arasında yer almışlardır (Çoruhlu 2011: 174-176). Ancak keçi her ne kadar Türkler için iyi ve kutsal bir hayvan olsa da kır teke doğrudan yer ve yeraltıyla ilgili görülmüştür. Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında tekenin kır renkli olduğu özellikle ifade edilmektedir. Nüshada kır teke de tıpkı kızıl geyik gibi ala kaplanın avı olarak anılmakta ve düşmanlığın, kötülüğün ve zayıflığın simgesi olarak ifade edilmektedir.

Birinci soylamada; *"Hak Teâla kudretiyle boynuzu burma koç indirdi / İsmail'in yerine kurban olsun diye"* (Ekici 2019: 155) geçen mısralarda koçun İslam dini için önemini ve kutsallığını ortaya çıkarmaktadır.

Dördüncü soylamada; *"Koyunların etrafında kurt ulur", "Koyunlar meleşirse, gönül coşar"* (Ekici 2019: 160) geçen ifade koyunların Türkler için önemini ortaya koyar niteliktedir. Hayvancılıkla geçimini sağlayan bir toplum için hayvanlarının çoğalması şüphesiz mutluluk verici bir olaydır.

Beşinci soylamada; *"Altmış arşın ala kayada yuva yapan ala kaplan / Yüksek yerlerde kır teke ile kızıl geyiği pusuda tutsa"* (Ekici 2019: 161);

Altıncı soylamada; *"Yanı karlı, elvan otlu, gök sümbüllü güzel dağlar /... / Sırtlarında kızıl geyik, kır teke sıçramasa / Neye yarar neye yarar"* (Ekici 2019: 164);

Yedinci soylamada; *"Kızıl geyik, kır tekeyi pusuda alır / ... / Avını kapmış kaplan yavrusunun /Günü doğar günü doğar"* (Ekici 2019: 169);

Yedinci soylamada; *"Ala kaplan yavuzu, sadık beli kabarmadan / Altmış arşın sarı kaya yalçınında yuva yapar /... / Yüksek yerde kır teke ve kızıl geyiği pusuda yakalar / İnce belini kırar, gök pençesini etle doldurur"* (Ekici 2019: 172) şeklinde yer alan ifadeler kır tekenin de tıpkı kızıl geyik gibi Oğuz Türkleri tarafından hoş karşılanmadığını, hor görüldüğünü ve yiğitliğin, kudretin aksini simgelediğini göstermektedir.

On birinci soylamada geçen; *"Koyun sürüsü erdemidir / Yaza karşı meleşerek yavru vermek / Kuzusunu besleyerek büyütmek"* (Ekici 2019: 182);

On üçüncü soylamada; *"Toklusu çok kara koyun / Toy ile şölende ölür"* (Ekici 2019: 185);

On altıncı soylamada; *"Yaza doğru meleşerek kuzulasa koyunlar sevinir"* (Ekici 2019: 189); mısraları yiğide yiğitliği ve görevlerini öğretmek ve toplumun ondan beklentisini bildirmek amacıyla söylenmektedir. Bu dizelerle dünyada var olan her canlının bir görevi olduğu ve görevini en iyi şekilde yerine getirirse erdemli ve hünerli kabul edileceği anlatılmaktadır.

1.4. Deve

Deve Türk inanç sisteminde alpliği ve kuvveti simgeleyen hayvanlar arasında yer almaktadır. Erkek deve Altay şamanları tarafından tanrının binek hayvanı olarak görülmektedir İslamiyet'in kabulünden sonra da deve bir ongundur (Çoruhlu 1999: 165-166, Çoruhlu 2014: 217). Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında deve yiğitliği, erdem sahibi olmayı anlatmak ve örneklendirmek için kullanılan hayvanlardan bir diğeridir.

İkinci soylamada; *"Dervişlerin düzgünü, deve çobanlarının başı / Sultan Veyis-ül Karanî gibi derviş gerek"* (Ekici 2019: 157);

Dördüncü soylamada; *"Develer çekilip yola koyulsa yolları büker"* (Ekici 2019: 160);

On birinci soylamada; *"Deve sürüsü erdemidir / Yola çıkıp, yol daraltmak"* (Ekici 2019: 181);

On üçüncü soylamada; *"Tabanı yassı çift hörgüçlü deve / Kervanda ölür"* (Ekici 2019: 185);

On altıncı soylamada; *"Karanlık gecede menzile yetse deve sürüsü sevinir"* (Ekici 2019: 185) ifadeleri devenin geleneksel Türk dünya görüşündeki önemini ve kutsallığını vurgular niteliktedir. Deve üzerinden yiğide hangi özelliklere sahip olması gerektiği öğretilmekte ve öğütlenmektedir.

1.5. Arslan

Aslan pek çok mitolojide kuvvet, iktidar, güç sembolü olarak ifade edilmektedir (Çoruhlu,1999:149–151). *"Türk sanatında aslan figürleri daha çok Budizmle birlikte görülmekle beraber, Altaylarda Pazırık kurganlarından çıkarılan eserler üzerinde aslan-grifon tasvirlerine rastlanması, bu hayvanın Türklerde daha erken devirlerden itibaren tanındığını gösterir"* demektedir.

Geleneksel Türk dünya görüşünde ve inanç sisteminde aslan yiğitliği, iyiliğin galibiyetini, gücü ve kudreti sembolize etmektedir. Bu bağlamda aslan kahramanların kendisine örnek alması gereken, kutsal hayvanlar arasında yer almaktadır. Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında da aslan yiğitliği, güçlü ve kuvvetli olmayı sembolize etmektedir.

Dördüncü soylamada; *"Sıcak sazlık, gür ormanlık göllerde arslan kükrer"* (Ekici 2019: 160);

Beşinci soylamada; *"Aç aslan yılkılara saldırıp at kovalasa, aygır tutsa / ... / Aç aslan soluk aldırır mı, aldırmak yok"* (Ekici 2019: 162);

Yedinci soylamada; *"Aç aslan yavrusu gür ormanlı göl kıyısında yuva yapar / Kıvrak yılkılara yaklaşıp tuzak kurar, sürüyü böler aygır tutar"* (Ekici 2019: 169);

Yine yedinci soylamada; *"Aç aslan yavuzu, pazıları kabarmadan /... / Yılkılara tuzak kurar, atları böler, aygır tutar"* (Ekici 2019: 172);

Sekizinci soylamada Salur Kazan'dan bahsedilirken; *"Gür ormanın göllerinde kağan aslan eniğinin kükreyeni"* (Ekici 2019: 175); mısralarının tamamı yiğide nasıl olması ve olmaması gerektiğiyle ilgili öğüt vermek amaçlı söylenmiştir. Aslan üzerinden erdemli ve hünerli bir yiğidin sahip olması gereken özellikler okuyucuya aktarılmaktadır.

1.6. Kaplan

Geleneksel Türk dünya görüşünde kaplan, aslan ve deve gibi gücün, kudretin ve yiğitliğin sembolüdür. Bununla birlikte Altay kurganlarından çıkarılan eserler kaplanın Türkler tarafından hayvan-ata olarak görüldüğünün kanıtı niteliğindedir. İslamiyet'in kabulünden sonra da kaplan gücün, yiğitliğin ve yenilmezliğin sembolü olarak kullanılmıştır. (Çoruhlu 1999: 160-162). Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında da kaplan alplığın, kuvvetin ve gücün simgesi olarak kullanılmıştır.

Dördüncü soylamada; *"Al kayanın yalçınında kaplan sıçrar"* (Ekici 2019: 160);

Beşinci soylamada; *"Altmış arşın ala kayada yuva yapan ala kaplan / Yüksek yerlerde kır teke ile kızıl geyiği pusuda tutsa"* (Ekici 2019: 161);

Yedinci soylamada; *"Kızıl geyik, kır tekeyi pusuda alır / ... / Avını kapmış kaplan yavrusunun /Günü doğar günü doğar"* (Ekici 2019: 169);

Yedinci soylamada; *"Ala kaplan yavuzu, sadık beli kabarmadan / Altmış arşın sarı kaya yalçınında yuva yapar /... / Yüksek yerde kır teke ve kızıl geyiği pusuda yakalar / İnce belini kırar, gök pençesini etle doldurur"* (Ekici 2019: 172);

Sekizinci soylamada Salur Kazan'dan bahsedilirken söylenen; *"Ala kaplan eniğinin çeviği"* (Ekici 2019: 175) ifadeler bize Oğuz Türkleri için kaplanın yiğitliğin ve gücün sembolü olduğunu göstermektedir. Kaplan, soylamalarda yiğide örnek olsun diye kullanılan; okuyucuya hünerli ve erdemli bir yiğidin nasıl olması gerektiğini anlatan bir anlamlar bütünüdür.

1.7. Kurt

Geleneksel Türk dünya görüşünde kurt, hayvan-ata olarak kabul edilen hayvanlardan bir diğeridir. Kurt, Türk kültüründe yol gösterici kabul edilen bir hayvan olması sebebiyle devleti ve hükümdarlığı sembolize etmektedir. Bununla birlikte güç ve yiğitlikte kurdun simgelediği anlamlar içinde yer almaktadır (Çoruhlu 1999: 138-141, Kafesoğlu 2000: 330-333). Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında da kurt yiğitliğin ve gücün simgesi olarak kullanılmaktadır.

Beşinci soylamada; *"Pusu kurup gezen, kayış dilli kurt eniği / Altmış fersah yolu gece dolaşsa/ Gece yarısı, duvarları sağlam koyun ağılının kapasını açsa"* (Ekici 2019. 162);

Yine beşinci soylamada; *"Kara köpek it oğluna, kurt eniği kendisini dalatır mı, dalatmak yok"* (Ekici 2019: 162);

Yedinci soylamada; *"Kurt eniği yavuzu, altı aylık olunca er gibi olur / ... / Kara köpek it oğluna dalaşır"* (Ekici 2019 172);

Sekizinci soylamada Salur Kazan'dan bahsedilirken kullanılan; *"Kayış dilli kurt yavrusunun kapıp alanı"* (Ekici 2019: 175) ifadeler bize kurdun doğrudan yiğitlik sembolü olarak kullanıldığını göstermektedir.

1.8. Köpek

Köpek eski Türk kültüründe çok iyi gözle bakılan bir hayvan olamamıştır. Onun etrafta bulunması, havlaması, uluması çoğunlukla kötü şans ve ölümle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda kurt gibi ulusal bir değere sahip simge haline gelmemiştir. Eski Türklerde güçsüz şamanlar ayin sırasında köpek donuna girip yeraltına yolculuk ederlerken; güçlü şamanlar kurt donuna girmektedirler. Köpek bir nevi kurdun zıttı olarak görülmektedir. Ancak İslamiyet'in kabulünden sonraki süreçte sadıklıkları ve avcılara yardımcı olmaları sebebiyle sevilen bir hayvan haline gelmiş ve dostluk, sadakat gibi olumlu anlamların sembolü olmuştur (Çoruhlu 2011: 178).

Beşinci soylamada; *"Kara köpek it oğluna, kurt eniği kendisini dalatır mı, dalatmak yok"* (Ekici 2019: 162);

Yedinci soylamada; *"Kara köpek it oğlunu kavgaya çeker / Kara dere kuytusuna sığınıp, kendini gizler / Sinir çekip, bağır deşer / Kanlı kuyruk, bağır, ciğer çalıp gider / Pusudaki hayvanlar pehlivanı kurt eniğinin / Karanlık gece içinde / Günü doğar, günü doğar"* (Ekici 2019: 169);

Yedinci soylamada; *"Kurt eniği yavuzu, altı aylık olunca er gibi olur / ... / Kara köpek it oğluna dalaşır"* (Ekici 2019 172) ifadeleri Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan soylamaların meydana getirildiği ve yazıya geçirildiği dönemde köpeğe bakışın eski inanç sistemi merkezli olduğunu bize göstermektedir. Köpek bu soylamalarda yiğitliğin ve gücün sembolü olan kurdun karşıtı olarak karşımıza çıkmakta ve zayıflık ve düşmanlığı sembolize etmektedir.

1.9. Yırtıcı Kuşlar

Geleneksel Türk dünya görüşünde bazı kuşlar tanrıyla ilişkili ve kutsal kabul edilirken; bazı kuşların da tanrısallıktan ve kutsallıktan uzak olduğu kabulü vardır. Özellikle yükseklerden uçan kartal, doğan, şahin gibi kuşlar tanrının katına ulaşabilecek kadar yükseldikleri düşünüldüğü için tanrı kutuna ermiş hayvanlar olarak kabul edilmekte ve Gök Tanrının simgesi olarak görülmektedirler (Çoruhlu 2011: 156). Bu bağlamda edebi eserlerde de bu hayvanların isimleri kahramanların özelliklerinden bahsedilirken kullanılmaktadır.

Beşinci soylamada; *"Akdoğan şahı gökyüzünden yeryüzüne gölge salsa / ... / Kanadı ala saksağana kendisini paylatır mı, paylatmak yok"* (Ekici 2019: 161);

Yedinci soylamada; *"Kaz ile ördeği şakıyarak alsa / Avını almış şahin yavrusunun / günü doğar, günü doğar"* (Ekici 2019: 168);

Yedinci soylamada; *"Akdoğanın yavuzu, kanadının uç teleği yetişmeden / Ala bulut altında gizlenir"* (Ekici 2019: 171);

Yedinci soylamada; *"Aç şahinin yavuzu, davullar çalınınca / Yassı göller kıyısından suna kapar"* (Ekici 2019: 171);

Yedinci soylamada; *Çevik atmaca yavuzu, fare, bıldırcın yakalar, avını arttırır"* (Ekici 2019: 171);

Sekizinci soylamada Kara Budak'tan bahsedilirken; *"Şahin pençeli, kara kartal sıfatlı"* (Ekici 2019: 176);

On birinci soylamada; *"Gökyüzünden vura vura yeryüzüne turna indirmek / Aç şahin erdemidir"* (Ekici 2019: 181);

On üçüncü boyda da Kara Budak'tan bahsedilirken; *"kara kartal erdemli, avcı kuşun çeviği"* (Ekici 2019: 200) ifadeleri bize akdoğan, şahin, atmaca ve kartalın Oğuz Türkleri için gücü, kuvveti ve alplığı sembolize ettiğini göstermektedir.

1.10. Ejderha

Ejderha, genellikle Orta ve Doğu Asya halklarıyla ilgili kabul edilen bir varlık olsa da dünya üzerinde pek çok kültürde kendisine yer bulmuş mitolojik varlıktır. Ejderha, batı kültürlerinde kaos sebebi, kötücül özelliklere sahip bir varlık olarak görülse de Orta ve Doğu Asya kültürlerinde evrenin sahibi ve koruyucusu olarak karşımıza çıkmaktadır (Koçak vd. 2017: 35). Türk mitik anlatmalarını ele aldığımızda ise ejderhanın kaosu, yeniden doğuşu, yaratılış sularını, bununla birlikte gücü, bolluk ve bereketi sembolize etmektedir (Baysal 2020: 27, Bayat 2007: 256, Özkartal 2012: 63). Türk halk anlatmalarında da ejderha ile mücadele eden ve onu yenen kahramanın yenilmezliğini ispatlamış sayıldığını, kozmik bir canavarı yenmenin onu kutsadığını görmekteyiz (Duman 2019: 488). Ejderhanın sahip olduğu bu mitik güç İslamiyet'in kabulüyle reddedilmiş ve ejderha yalnızca düşmanlığın ve kötülüğün simgesi haline gelmiştir.

Beşinci soylamada; *"Kapkara ejderha kursağına ağı damlatılsa kıvranır mı, kıvranmak yok"* (Ekici 2019: 161) mısrası bir yiğidin mücadele esnasında nasıl dayanıklı olması gerektiğini anlatırken pek çok hayvanla birlikte ejderhadan da örnek veriyor. Buradan anlıyoruz ki ejderha Oğuz Türkleri için gücü, kuvvetti simgeleyen bir varlıktır.

Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatması'nda da Salur Kazan beyleriyle ava çıktığında yedi başlı bir ejderha ile karşılaşmakta e onunla mücadele edip onu yenmektedir (Ekici 2019: 200-204). Yukarıda da belirttiğimiz üzere Türk inanç sisteminde ejderha kaosun sembolüdür. Dolayısıyla onu yenmek yeni bir düzen kurmak bir başka ifade ile kozmosu yeniden inşa etmek manasına gelmektedir. Mitik bir canavarı alt etmek aynı zamanda kahramana da mitik bir güç aktarmak olarak görülmelidir.

Sonuç

Türkler sosyo-kültürel yapılarının gereği olarak doğa ve doğada yer alan unsurlarla yakın bir ilişki kurmuş ve bu unsurlara saygıyla yaklaşmıştır. Türk inanç sistemine göre dünya üzerinde var olan canlı cansız her unsur bir ruh ve güç taşımaktadır. Bu sebeple bu unsurların tamamının hem maddi hem de manevi anlamda bir değeri bulunmaktadır.

Geleneksel Türk dünya görüşünde hayvanlar da diğer doğa unsurları gibi birbirinden farklı anlamlara sahip olmuş, kimi hayvanlar olumlu özellikleri olduğuna inanılıp dost kabul edilirken; kimileri de olumsuz özellikleri olduklarına inanılması sebebiyle uzakta tutulmuş ve düşman olarak görülmüştür. Bu bağlamda Türk inanç sisteminde bazı hayvanlar tanrının kutuna erişmiş ve tanrının erdemleriyle benzenmiş bunları sembolize eden hayvanlarken; bazıları da tanrı kutundan uzak yer ve yeraltıyla ilişkilendirilen ve kötücül ruhların özelliklerini simgeleyen hayvanlar olmuşlardır.

Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında hayvanlar yiğitliğin, gücün, kuvvetin, hükümdarlığın simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nüshada yer alan yirmi üç soylama ve on üçüncü boyda gerçek bir yiğidin nasıl olacağı anlatılırken iyi, kötü anlamları sembolize eden hayvanlardan örneklendirilmiş, bir nevi Alp olacak kişiye nasıl bir yol izlemesi gerektiğinin dersi ve öğüdü verilmiştir. Bu bakış açısıyla Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası soylamalar ve on üçüncü boy aracıyla, edebi bir dille erdemli ve hünerli bir kahramanın sahip olması gereken özellikleri sıralayan bir eser olarak görülmelidir.

Kaynakça

Bayat. F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi II.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Baysal, N. (2020). *Türk Halk Kültüründe Su.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Çoruhlu, Y. (1999). *Türk Mitolojisinin ABC'si.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Çoruhlu, Y. (2014). *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi.* Konya: Kömen Yayınları.

Demirel, H. (1995). *Türk Destanlarında Güzellik, destan, Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanları.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Duman, H. (2019). "Türk Mitolojisinde Ejderha" *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi (IJHE).* Cilt 5, Sayı 11, s. 482-493.

Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihine Giriş.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ekici, M. (2009). *Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kafesoğlu, İ. (2000). *Türk Milli Kültürü.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Koçak, Ay. Serdar Gürçay (2017). "Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde 'Ejderha' Motifi" *Journal of Analitic Divinity,* Vol 1/1, s. 34-64.

Özkartal, M. (2012). "Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Genel Bir Bakış (Dede Korkut Kitabı'ndan Örnekler)" *Millî Folklor,* Yıl 24, Sayı 94, s. 58-71.

Sezal, Z. (2007). "Su Simgeciliği ve İlahi Dinlerde Arınma", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.