

ABAY YOLU ROMANININ SOSYOLOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Tevfik ERDEM

Gazi Üniversitesi, İİB Fakültesi

ÖZET

Bu çalışma Kazak kültürünü tüm yönleriyle tanıtan *Abay Yolu* romanını sosyolojik açıdan analiz etmeyi amaçlar. Bu yönde edebî eserlerin incelenmesinde bir metod olarak hermeneutikten yararlanılmıştır. Abay Yolu romanı bu gün, bağımsız, güçlü bir Kazakistan için izlenmesi gereken yolu gösteren bir eser olarak okunabilir. İlkeler bütünü olarak Abay Yolu; örnek tip olarak Abay, yeni bir vizyon için sunulan ideal tipler olarak okunabilir.

Devletler arası ilişkiler yalnızca ekonomik bağlarla değil, kültürler arası temaslarla sürebilir. Bu çalışma örneğinde olduğu gibi kültürel unsurların karşılıklı tanıtılması ortak kültür unsurlarını ortaya çıkarıp yakınlaşma hızını arttıracaktır.

Anahtar Kelimeler:

Cedit Hareketi, Göçebelik, Bilgi, Abay Yolu

GİRİŞ

Sovyetler Birliği'nin 1991 yılında dağılmasından sonra asırlardır bu devletin baskısı altında yaşayan Türk asıllı devletler bağımsızlığını kazanmaya başladılar ve Türkiye ile olan ilişkileri doğal olarak ivme kazandı. Coğrafi uzaklığa ve 1917'den 1991'e kadar Sovyetlerin dışa kapalı politikasına rağmen tarihteki kültür ve siyasi birlik bu kopukluğun hızla kapanmasında etken oldu. Genel olarak Türkistan halkı adı altında anılan bu toplulukların Türkiye Türkleri ile olan ilişkilerinin ve kültürel yakınlaşmanın sağlanması sürekli ilerleme kaydeden çalışmalar ile mümkündür. Türkistan kültürünün Anadolu kültürü ile olan yakın bağlantılarının ortaya çıkarılması da yine bu çalışmalarla mümkündür. Bu çalışmaların artırılması da yakınlaşma yönünden oldukça faydalı olacaktır.

Araştırma konusu olan Abay Yolu romanı sadece roman olmakla yetinmeyen bir eserdir. Romanın yazarı Avezov da sadece roman yazan olarak bilinen bir kişi değildir. Avezov çok yönlü bir şahsiyettir. Abay Yolu romanı Kazak toplumunun sosyo-kültürel yapısını veren bir hazine niteliğindedir. Bu durum bir çok otorite tarafından kabul edilmiş ve söylenmiştir. Sadece tek bir eserle bir topluluğun sosyo-kültürel yapısının ortaya çıkarılması kolay değildir; üstelik inceleme konusu olan metnin bir roman olması ulaşılacak bilgilerin ne ölçüde sağlıklı olabileceği hususunda tedirginlik yaratmaktadır. Tüm bu sayılan olumsuzlukları bir ölçüde de olsa ortadan kaldıracabileceği düşünülen bir durum vardır bu da yazarın folklor çalışmalarının bilimsel üslup ve disiplinle yapılmış olması ve kendi toplumunu çok iyi gözlemleyen bir sosyal bilimci olmasıdır.

Yazarın yanında yine roman kahramanı Abay Kunanbayulı'nın da Kazakistan için çok önemli bir düşünür, şair, yönetici olması ve romanın bir bakıma onun (itibari anlamda) biyografisi olması esere ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Bu araştırma Türkistan ve Türkiye Türklerinin arasında uzun zamandır kurulamayan kültür köprüsünün yeniden ve daha da sağlam temellerle kurulması düşüncesiyle yapılmıştır.

Bu doğrultuda Abay Yolu romanı sosyolojide yeni bir yöntem olarak ortaya çıkan hermeneutik yöntemle incelenmiştir. Bu yöntemle eserin anlamı ortaya serilmeye, Kazak Türklerinin sosyo-kültürel yapısı analiz edilmeye ve romanın yazarı Avezov'un diğer eserleri de incelenmeye çalışılmıştır. Kültürlerin birbirleriyle tanışması ve kaynaşması ancak kültürel unsurların karşılıklı tanıtımı ile mümkündür. Kültürel unsurların somut bir ögesi olarak görülen bu roman Türkiye'nin kültür dünyasına sosyolojik bakışla tanıtılmak istenmiştir.

Eser, üzerinde çok fazla yorum yapılan bir eserdir. Çok fazla sayıda dünya diline çevrilmesinin yanında, dünyaca ünlü yazarlar Aytmatov ve Aragon'un romanla ilgili oldukça olumlu değerlendirmeleri vardır. Yine yazarın anısına 1997 yılının UNESCO tarafından "Avezov Yılı" ilan edilmesi yazarın dünya çapındaki evrenselliğini göstermektedir.

Yazarın edebi yönünün dışında bilimsel araştırmacı yönü ve eserlerinde bu araştırma sonuçlarını kullanması eserin önemini artırmaktadır. Sadece bir eserle kültür analizi yapılmaz gibi düşünülse de eserin muhtevası, kahramanları, mekanları vb. gerçekliğe çok yakın olması bu analizin ihtimalle mümkün olabileceğini gösterir.

Türk dünyasının kültürel işbirliğini güçlendirmek, bu yönde bir katkıda bulunmak amacıyla bir dönemin dev şahsiyetleri (Abay-Avezov) incelenmiş ve Türkiye Türklerine tanıtılmaya çalışılmıştır.

Bu araştırma sürecinde Kazak Türklerinin sosyo-kültürel yapısını ortaya çıkarmak için sadece Avezov'un eserleri ve özellikle Abay Yolu adlı romanı göz önüne alınmıştır. Dolayısıyla bütün bir yapı (ya da sosyal yapının her yönü) ortaya konamamıştır.

Eser incelenirken metodolojik olarak hermeneutik yol izlenmiştir. Hermeneutik (yorumbilgisi) genel olarak yazılı yapıtlarda yorumlamada başvurulması gereken kuralların bilgisidir. Hermeneutik yöntem izlenirken yapıt üzerinde durulur ve yapıtın dili merkeze alınır (*Sözer-1981:11*). Yorumbilgisi ile dilin ve dilsel ürünlerin sınırları içinde kalınarak tarihin anlaşılması sağlanmaya çalışılır.

Çalışmada Kullanılan Metod: Hermeneutik

Hermeneutik, basit olarak yazılı yapıtların yorumlanması diye tanımlanmaktadır. Bu yorumlanacak yapıtların tarihsel bir öneme sahip olmaları özelliği vardır. Yorumbilgisi, tarihe yaklaşımında dar anlamda bir tarih araştırmasının kendisini sınırlayacağı belli yazılı belgelerle yetinmemektedir. Tarihi anlamada başlıca kaynağı, yaşayan bir varlık olarak dil ve yazın yapıtlarıdır. Bu bağlamda dil ve tarih önemli ölçüde birbirlerine ortak olmaktadır, bu ise tinselliktir. Tarihsel bir dönemi anlayabilmek için yani onun anlamını ortaya çıkarmak ve bu çıkarılan anlamı tarihteki başka bir dönemdeki yaşanmış anlamlarla karşılaştırmak bütün bu anlam zincirini yaşanan günlere kadar izlemek için, geçmişteki belli bir tarihsel döneme eğilir. Başlangıç olan bu tarihsel dönemde olayların yanında bilinmesi gereken bir şey de "o dönemi bir kültür dönemi yapan kültür yapıtlarıdır" (*Sözer-1981:24*). Örneğin Abay Yolu gibi. Çünkü bu kültür yapıtlarıyla dönemleri arasında ve o dönemdeki insanların olayları duyuş, anlayış ve olaylar karşısında kendi bilinçlerini yansıttıkları düşünülür. Kültürün özünün dil olduğu kabul edilirse tarihi bilgilerinin yanında kültür ve sanat yapıtlarını da incelemek gerektiği düşünülür.

"Kültür ve dil yapıtlarıyla onların ardındaki yaratıcı insan gücünün (insan düşünmesinin) ilişkisinin ancak tarihsel olarak kavranabileceğini giderek asıl ve gerçek anlamda " tarih "in burada soluk aldığı ileri süren yöntem öğretisi ve

felsefenin adı 'yorumbilgisi - hermeneutik' tir" (*Sözer-1981:25*).

Diğer bir ifadeyle yorumbilgisinin hareket noktası dil ve tarih yapıtlarıdır. Amacı da dil ve tarih yapıtlarının yorumundan kalkarak tarihsel tabloyu ortaya çıkarmaktır. Dilthey'e göre tinsel dünya, bir olgu dünyası, bir ampirik gerçeklik alanı değil, bir anlam dünyasıdır. Tarihsel dünya yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerinin dünyasıdır ki bu dünya bir doğal olgu gibi açıklanmayı değil, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır (*Özlem-1984:51*). Dilthey, "doğayı açıklarız, ruh olaylarını ise anlarız" diyordu (*Akarsu-1984:138*). Tinsel bilimlerin doğa bilimlerinden bağımsız bir konusu ve yöntemi olduğunu göstermek için çalıştı ve tinsel bilimlerin bilgi kuramının yaratıcısı oldu. İki bilim dalı arasında zaten bir ayrılık söz konusuydu: Doğa bilimleri dıştan verilmiş olan, tek tek ortaya çıkan olayları kendilerine konu yapıyorlardı. Tinsel bilimlere ise canlı bir bağlam olarak özgün bir biçimde ortaya çıkan iç yaşantıları kendilerine konu yapıyorlardı (*Akarsu-1984:238*). Bu ayrılık yöntemi konusunda da bir ayrılığı getirecektir.

Pozitivistlerin savunduğu doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındaki farklılığın olmadığı, toplumun doğa kadar yasa bağımlı olduğu görüşü doğa bilimleri yöntemi ve tarihi ile ilgili olarak yapılan son araştırmalar karşısında gittikçe geçerliliğini kaybetmeye başlamıştır. T. Kuhn ve P. Feyerabend'in çalışmaları doğada düzenin olup olmadığını bilemeyeceğimizi, doğanın ancak teorik bir şekilde algılanabileceğini göstermişlerdir. Bilimselleşmenin bir bedeli olarak doğal toplum görüşünü kabullenen çağdaş siyasal ve toplumsal bilimciler bu yeni gelişmeler karşısında epistemolojik görüşlerini temellendiren kanıtlardan yoksun kalmışlardır. Anti-pozitivist gelişmeler toplumun doğal değil, doğanın toplumsal olduğunu ortaya koymaktadır. Toplum

gibi doğa da ancak sembolik bir anlam sistemi içinde kurulmakta, şekillenmektedir (*Sunar-1986:250-251*) diyen Sunar, "Düşün ve Toplum" adlı yapıtında sosyal bilimlerin temel yöntemlerini ikiye ayırıyor. Doğal toplum modeline dayanan pozitivist yöntemin yetersizliklerini göstererek bu boşluğu sembolik toplum modeline dayanan hermeneutik ile dolduruyor. Bu alternatif yaklaşımın sosyal bilimlere için daha anlamlı olduğu sonucuna varıyor.

Bu ayrım bilim felsefesi bağlamında ele alındığında tarihe ve topluma yön veren bilgi etkinlikleri iki ana eğilimde görülür (*Özlem-1984:33*):

- a- Tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliklerini doğa bilim örneğine göre düzenlemek ve bu düzenlemeye uygun bir toplumsal bilim geliştirmek.
- b- Tarihe topluma yönelecek bir bilimin doğa bilim örneğine göre kurulamayacağı belirtilerek burada hem konu ve hem de yöntem bakımından bir başka bilim tasarımı altında bir tinsel bilim oluşturmak.

Birinci tip bilim felsefesi Bacon'dan Comte'a pozitivist bilim felsefesidir. Daha önce belirtildiği gibi burada "bilim" ve "doğa bilim" özdeşdir. İkinci tip bilim felsefesi Herder'den Dilthey'e ve çağdaş hermeneutik felsefesine (özellikle Gadamer) kadar uzanan bir çizgi üzerinde "doğa bilim" yanında bir ikinci bilimden söz eden ve bu bilimi temellendirmeye çalışan tarihselci bilim felsefesidir.

Tinsel bilimler terimi ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve ilk defa Dilthey'in "Tinsel Bilimlere Giriş" adlı yapıtı ile yerleşmiştir. Gerçi daha önce de tinsel bilimlerden söz edilmişti. Fakat bir bilgi teorisi olarak bu bilimlerin varlığı 19. yüzyılın ikinci yarısında söz konusu olmuştur (*Birand-1954:2*). Doğa bilimlerinden ayrı olarak anlatılmak istenen bu bilimlerin bağımsızlığını sağlama girişimlerinin en başında Dilthey gelir.

Her çağın, her dönemin kendisi için kendisine kurduğu bir düzen, bir tinsel yaşam tarzı ve bu yaşam tarzına şekil veren hukuksal, politik, ekonomik kurumları, bu yaşam tarzına sinen ahlaksal, dinsel, estetik, inanç, ilke ve ideleri vardır. Tüm bunlar o çağın "gerçek" ine varmak için motifler, nedenler durumundadırlar ve sadece o çağ için geçerlidirler ve bu yüzden her çağ, her dönem ve her insan topluluğu kendi içinde bir bireysel bütündür. Herder'e göre bu bütünlük sürekli ilerleyen çizgisel bir şema izlemezler. Tarihe süreklilik veren bir yasa olmadığına göre tek olarak her bireysel bütünün, her çağı, her dönemi, her ulusu kendi tekliği, kendi özgüllüğü ve benzemezliği altında ele almak gerekir. Bu da o çağda insanların kendileri için kurdukları ekonomik, politik düzenleri, o çağa sinen inanç, ilke, değer ve ideleri tinsel dünyayı yapan şeyler olarak görmek ve insanların yaptıkları bu şeylerin, nedenler olarak yine insan eylemlerini nasıl, yönlendirdiğini, yine bu bireysel bütün içinde kalarak kavramaktır. Bu tinsel dünyayı oluşturanlar doğal dünyayı oluşturanlar türünden olmadıklarından birer nesneymişcesine ele alınamazlar, çünkü onlar insan ürünüdürler, bu yüzden algılanacak doğal objeler değil, anlaşılacak tinsel objelerdir. Tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bir bilimde, doğa bilimden farklı olarak, objesine ancak "anlama" gibi özel bir yöntemle eğilebilir. Fakat, geçmişte kalmış bir çağın ekonomik, hukuksal, politik düzenini, inanç, ilke, değer ve idelerini anlama olanağı da kısıtlıdır. Çünkü geçmiş hakkında elimizde bulunan malzeme yetersiz olduğu gibi, asıl önemlisi biz geçmiş hep bu günden kalkarak ele alırız. Her çağ aslında geçmişe kendi ölçütleriyle eğilmektedir ve onu ancak kendine göre yeniden kurarak yorumlamaktadır. Geçmiş, ancak ve her zaman göreceli olarak açıktır ve tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelen bir bilim (anlama) gibi özel bir yöntemle çalışan betimleyici-yorumlayıcı bir bilim olacaktır (*Özlem-1984:44-45*).

Dilthey, duyularımıza dıştan verilen göstergeler aracılığıyla içerdekini tanıma sürecine anlamak diyor (Akarsu-1979:209). Yani anlama, insanın kendini, kendi dışındaki bir varlığın yerine koyup ona göre şekillenmesinden ibaret olan yöntemdir. Burada kendi yaşantımızın sınırları içinde dışarı taşmak kendi yaşam olanaklarımızı, kendi varlığımızı aşarak başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini kavrayarak yaşamak vardır. Ben'den Sen'e ve Biz'e ulaşma, kendi Ben'imiz içinde bir başka Ben'i meydana getirme ve yaşama; bu sıradan bir anlamadan ayrılır ve bir ardından yaşama olur. Dilthey'in felsefesi de zaten yaşama felsefesidir. Temel düşüncesinin yaşantıyı felsefe yapmanın temeline oturtmak olduğunu belirtir (Akarsu-1984:137). "Tinsel bilimlerin yöntemi olan anlama, ardından yaşama, ardından yaşayan ben'in görevi de bir başkasına ait olan bir hayat görüşüne düşünerek dalma ve onu kendinde yeni baştan meydana getirmedir (Birand-1954:29).

Bu yeniden yaşama düşünüldüğü kadar kolay olmayacaktır. Çünkü geçmişte kalan bir tinsel yaşamı yeterince anlama olanağı yoktur. Dilt-hey'e göre tarihsel olayları anlamaya en elverişli nesnelleşme türü dildir. Tinsel yaşamı ve tarihi anlamada edebiyatın sonsuz önemi vardır. Çünkü yalnız dilde insanın iç durumları kendi eksiksiz nesnel anlatımına kavuşmaktadır. Bu yüzden anlama sanatının ağırlık noktası insan varoluşunun yazıya geçen izlerinin açımında ya da yorumundadır (Akarsu1979:211). Dilthey'e göre dil, her tarihsel dönemde anlamların taşıyıcısı olmuştur. Bir tarihsel döneme damgasını vuran değerler o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak dilde saptanabilirler. Bu yüzden tinsel bilimlerin ana malzemesi her zaman, dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlar olur. Yazılı yapıtlar insanların geçmişte nasıl bir tinsellik içinde yaşadıklarını anlamamız için başvurulması gereken temel malzemelerdir. Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütünlük olarak görürken, bununla

herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğinin tam olarak anlaşılamayacağını da bu arada belirtmiş olur. Çünkü Herder'in dediği gibi bu gün belli bir tinsel donatım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı vardır ve az çok yabancı olan geçmişin değerlerini tam olarak anlama olanağı bu nedenle kısıtlıdır. Yine bu nedenle yapılacak şey, geçmiş i dilsel ürünlerin, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak yani hermeneutik yapmaktır. Öyle ki Dilthey için hermeneutik, tinsel bilimlerin ana yöntemidir ve tinsel bilimler hermeneutik bilimlerdir.

Daha önce de belirtildiği gibi Dilthey'de hermeneutiğin hareket noktası, araştırma konusu dile dayalı yapıtlardır. Dilthey şöyle der: "tinsel yaşamı ve tarihi anlamada yazının sonsuz önemi şundan ileri gelir: yalnız dilde insanın iç durumları kendi eksiksiz, tüketici ve nesnel anlatımına kavuşmaktadır" (Sözer-1981; 29). Burada dilin ve tarihin ne kadar fazla bağlantılı olduğu görülmektedir. Zaten dilsel yapıtların anlaşılması ve yorumu tarihin şemasını ortaya çıkarmak, tarihin anlaşılmasıdır. Hermeneutik, Dilthey'de "en başta bireysel yazın yapıtlarında, genel tarihsel yasalara varma yönteminin adı olmakta, bu yöntemle tüm yazın yapıtlarını kendisine konu alan bilimler temellendirilmiş olmaktadır (Sözer-1981:30).

Bir de özne ve nesne sorununa değinilecek olursa bu sorunun aslında modern bilimin başlatıcısı Descartes'e kadar gittiği görülür. Descartes, bilinçlilik (insan öznesi) ile dış dünya (nesne) arasında bir ayırım yapmıştı. Dış dünyanın (doğanın) karşısında bir insan öznesi vardı. Dilthey ve Schleiermacher'de bu özne ve nesne ayırımından hareket ediyorlardı. Zaten iki buçuk yüzyıl boyunca felsefeler Descartes'cı çerçeveye uymaya çalışmışlardır. Dilthey ve Schleiermacher 'e göre özne-insan-okuyucu ve nesne-yapıt arasında bir ayırım vardır. Özne, yani insan kendini yapıttan soyutlayabilir.

19. yüzyıl hermeneutik yöntemine Heidegger'in etkisiyle karşı çıkan Gadamer, özne ve nesne ayrımını kabul etmez. "Çağdaş hermeneutik Descartes'in yaptığı ayrıma baş kaldıran akımlardan biridir" (*Uğur-1984:186*). Gadamer özne nesne ayrımı yapan tarihselci yoruma karşı çıkararak yapıt ile okurun birliğini savunmaktadır (İncelenen nesne inceleyenden ayrı bir şey değildir, zaten araştıran onun içindedir).

Anlama, ortak bir anlatıma katılmadır. Tarihsel nesneliliğin en büyük saflığı metni okuyanın kendisini soyutlayabileceğini sanmasıdır, Gadamer 'e göre. Araya zaman girince, metin zaman içinde iyice belirlenmiş bir bağlam içinde yerine oturunca ona nesnel bir yorum getirilebilir sanılmaktadır. Oysa tarihselci yaklaşımın hatası kendi tarihselliğini de ele alan okur "bir hayalet olan tarihsel nesne" nin peşinde gereksiz yere kaçırmaktan kurtulur. Tarihsel nesne aslında "hiç durmaksızın gelişen bir araştırmanın nesne"sidir. Gerçek tarihsel nesne bir nesneden ötedir. Metin ile okurun birliğidir. Tarihin gerçekliği ile tarihsel kavrayışın gerçekliğinin ilişkisidir. Doğru bir hermeneutik çaba tarihin gerçekliğini tarihsel kavrayışın içinde, onunla birlikte ele alandır (*Uğur 1984:185-186*). Özne-nesne ayrımı eleştirisinin dışında Gadamer pozitif bilim anlayışının savunduğu objektivizme de karşıdır. Heidegger' den aldığı ön anlama (anahtar kavram) anlayışını yönlendirici etken olarak görür.

"Gadamer, daima bir anlamın ufkuna batmış durumda olduğumuzdan, tüm amaçlarımızın ön yargılar ve peşin hükümler taşıyacağından, yani her anlamının önyargılarımız veya aşkın beklentilerimiz tarafından yönlendirildiğinden hareketle artık can alıcı noktanın, meşru ve meşru olmayan önyargıların, kör önyargılarla aydınlatıcı önyargıların hangileri olduğunun nasıl ayırt edileceği olduğu belirlemesini yapar. Gadamer bunun için ön yargıları ayraç içerisine almayı önerir" (*Göke-1996:53-54*).

Bu çalışmada modern hermeneutiğin babası Gadamer'in anlayışı izlenmiştir. Heidegger'in etkisinde kalan Gadamer'e göre anlama ve yorumlama varoluş boyutunu içermektedir. Anlama bir anlatıma katılmadır. Dilthey ve Schleiermacher'de okuyucunun kendini soyutlaması vardır, oysa bu olanaksızdır. Okuyucunun anlam yaratmada çok önemli ve etkin bir rolü vardır. Gadamer için anlama, eğitilmiş, yöntemli, önyargısız bir teknik konusu değil; fakat varoluşçu anlamda karşılaşma-karşı karşıya gelme, kendimizden köktenci bir şekilde farklı bir şeyle yüz yüze gelmedir. Anlama Jean Paul Sartre'ın ifade ettiği bağlamda angaje olmayı gerektirir ve içerir (*Quthwaite-1984:16-17*).

Gadamer ayrıca Dilthey'den farklı olarak hermeneutigi sadece bilimsel bir yöntem olarak değil, gerçekte bilgi arasındaki ilişkiyi anlamak için kullanmıştır. "Bilimsel yöntemi de içeren, ancak belli bir alt bilim dalının araştırma yöntemlerinden daha fazla, onların tükendiği noktada devam eden bir yaklaşımdır hermeneutik" (*Uğur-1984:187*).

Anlamanın yöntemden öte bir şey olduğundan ilk kez Heidegger bahsetmiştir. Heidegger'de anlama, geleneğin yaşayan sürecine girmeyi, bu sürece dahil olmayı gerektirir.

Bir tarihsel yapıt (nesne) ile onun yorumu arasında gerçekleşen uygulamada bir gerilim vardır. Burada yapıtla okuyucunun birliğini kavramak gerekliliği vardır.

"Gelenekle (yapıtla) her karşılaşma beraberinde geçmiş ile halin şimdiki zaman arasındaki bir gerilim ilişkisini getirir. Hermeneutigin görevi, bu gerilimin gözden uzak tutulmasını engellemek, onun bilincine varılmasını sağlamaktır. Metnin ilk olduğu dönemi, metnin zamansallığını göz önüne aldığımızda okuma anında ortada iki ufuk var demektir. Bir tarihsel ufuk bir de okuma anının, halin ufkı. Tarihsel ufkun günümüze uzanışı anlama ediminin evrelerinden biridir yalnızca; geçmişle şimdiki zaman karşılaşıyordur.

Anlama edimi sırasında bu farklı ufuklar bütünleşir; bunun sonucunda tarihsel ufuk hem yeniden kurulur, hem de ortadan kalkar" (*Uğur 1984:J88*).

Gadamer'de anlama her zaman yorumlamaktır. Yorum anlamamanın dışlanmış biçiminden başka bir şey değildir. Yapıtı yorumlarken onun üstünlüğünü kabul etmeli yani "yapıtın yorumculuğunu yapmak onu egemenlik altına almak değil, tersine onun hizmetkârı olmaktır" Gadamer'e göre (*Uğur 1984:189*). Hizmetkârı olarak yorumlanan yapıtın anlamı iki yolla kavranabilir (*Quthwaite-1984:16-17*);

- a- Yazarın eğilimleri bağlamında,
- b- Dil yapısı ve cümleciklerin mantıkî sonuçları çıkarsanarak yapıta gerçek anlamı verilerek.

Yorumlamak yazarı kendisinden daha iyi anlamaktır. Yapıtta bazan onun söylemiş olduklarıyla bazan da söylediklerinden çıkan sonuçlarla ilgilenilir. Burada öznel ve nesnel anlam gündeme gelir. Öznel anlam yazarın söyledikleridir. Nesnel anlam yapıtın söylediği, yapıttan çıkarılan anlamdır. Bu öznel ve nesnel anlamlar yer değiştirebilirler. Bazen kelimeler değil, kelimelerin özel anlamları önemli olabilir. Bazen yazarın söylemek istediğinden çok, ne yazılmış ise ondan çıkarılan anlamlarla ilgilenilebilir.

Dilthey'in önyargısız yapıta yaklaşma yöntemini eleştiren Gadamer, Önyargıların varoluş belirtileri olduğunu söyler. Bu önyargılar, anahtar kavramlar anlamayı olanaklı kılarlar. Pozitivist anlayışın zıddı olarak, önyargılar nesnelliğin ve hakikatin önünde engel olarak değil dünyaya açılma noktaları olarak görülmektedir. Ön yargıları ortadan kaldırmaya çalışmak mümkün olmadığı gibi böyle bir girişimde bulunmak önyargıları gizlemekten başka bir işe yaramayacaktır (*Göka-1996:55*). Bu önyargılar tarihin bilincinde olmakla veya yapıtın etkinliğiyle bağlantılı-

dır. Tarihsel süreç içinde yazılı yapıtın etkinliğini bilmek gerekir. Bunun farkında olmadan yazılı yapıt anlaşılmaz. İncil veya Komünist Manifesto'yu onların tarihte oynadıkları rolü bilmeden anlamak olanaksızdır. Yapıtın tarihsel etkisi ile ilişki sonunda anlam ortaya çıkar. Anlama, kendi ufkunu unutma ve kendini o yabancı yapıt veya toplumun yerine koyma meselesi değildir. Ufukların birleşmesi ve erimesi demektir (*Quthwaite-1984:16-17*).

Gadamer'in Hermeneutigi ve Abay Yolu

Araştırma konusu olan metin Abay Yolu ve metin kahramanı Abay, 'tarihsel özne' olma özelliklerine sahiptirler. Bu araştırmada çağdaş hermeneutigin babası olarak kabul edilen Gadamer'in bakış açısı izlenmiştir.

Abay Yolu belli bir tarihsel dönemi ortaya seren bir yapıt olarak görülmüştür. Dilthey ve Schleiermacher'in standart görüşteki objektivizm, özne nesne ayrımı yerine Gadamer'deki anahtar kavramlar kullanılmıştır. Bu araştırmada da anahtar kavramlardan ve önyargılardan (kör önyargılardan arınmış bir şekilde) hareket edilmiştir. Bu durum yazılı yapıtın tarihsel etkinliği ile bağlantılıdır. Tarihsel etkinin farkında olmadan yazılı metni anlamak güçtür, daha önce verilen İncil ve Komünist Manifesto örneğinde olduğu gibi. Eser yorumlanırken üstünlüğü kabul edilmiştir. Sadece eserden ve eserin söylediklerinden hareket edilmeye çalışılmıştır.

Anlamayı kolaylaştıran anahtar kavramlarla eserin anlatmak istediği tarihsel şablon ortaya çıkacak ve anlama kolaylaşacaktır. Bu durum Quthwaite'in ulusal ray şebekesi örneğindeki gibidir (*Quthwaite-1984:16-17*): "ulusal ray şebekesinin bir ülkedeki yerleşim yerlerini kesin bir şekilde belirlemesi gibi, siz de bir ızgara geliştirerek yapı üzerine koyabilir ve onun önemli yerlerini saptayabilirsiniz."

ANAHTAR KAVRAMLAR

Gadamer, her ne kadar hermeneutigi bir yöntem olarak sınırlandırmayıp bir varoluş boyutu olarak genişletse de yazılı eserleri incelemenin bir yöntemi olarak hermeneutik ön anlamayı-ön kavramlar ortaya koymayı gerektirir. Gadamer'de anahtar kavramlar anlamayı kolaylaştırır. Burada Abay Yolu adlı eseri anlamada geliştirilecek ızgara yönteminde üç anahtar kavramla eserin can alıcı noktaları gösterilmek istenmiştir. Bunlar:

- a- Bilgi
- b- Göçebelik
- c- Cedit Hareketi

Bilgi

Eserde özellikle vurgulanan, bilgiyi öğrenmenin gerekliliği ve bilginin insan-toplum hayatı üzerindeki etkisidir. Abay'daki, bilgi öğrenme aşkı onun toplum içindeki pozisyonunu olumlu yönde etkileyebilecek bir hal almıştır. Bilgi (Abay-Avezov bunu bazan sanat olarak da görür.) Rus-Batı toplumunu geliştirmiş güçlendirmiştir. İçinde yaşadığı toplumun sıkıntısını ortadan kaldıracak olan da bilgidir, bilimdir.

Avezov bu eseriyle bilginin, bilimin ne kadar gerekli ve önemli olduğunu vurgulayarak kendi toplumu için bilgi toplumu düşüncesinin öncülüğünü yapmıştır. Toplumun bilgiyle bilimle kalkınacağını düşünmüştür.

Bu bağlamda bilgi, bilim ve bilgi toplumunu kısaca açıklamak gerekir. Bilgi, İnsanın duyuşsal ve düşünsel yeteneklerini doğa üzerinde kullanmasıyla ortaya çıkan bir somutluktur. Bilim, doğru düşünme sistematik bilgi edinme sürecidir. Bilim olaylar arasında neden-sonuç bağı kurarak genel kavramlara-yasalara ulaşmayı amaçlar. Bilim, sağlam ve güvenilir bir bilgi türüdür. Hiç durmayan bir dinamizmdir. Bilim insanların din, dil, ırk, millet farkı gözetmeksizin üzerinde

birleştiği bilgidir. Bilim düşüncede, toplumda, dünyada düzen kurmayı amaçlar (*Türkdoğan-1995:13-14*).

Bilim aynı zamanda 17. yüzyılda Bacon ile birlikte doğaya egemen olmayı amaçlar. Bu yüzden bilim ile egemenlik-iktidar arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Sosyolojinin isim babası Auguste Comte bu durumu çok veciz sözlerle şu şekilde ifade eder; "Öngörmek için bilgi, iktidar için öngörmek" gereklidir.

Abay, bilginin ne kadar önemli olduğunun farkındadır, kendisinin bilgiyle geç tanışmasının zararlarını hummalı bir şekilde okuyarak kapatmaya çalışmıştır. Fakat çocuklarının bu duruma düşmemesi için onları şehirdeki okullara gönderir, Abay bilginin toplumları nasıl dönüştürdüğünü görmüştür.

Avezov bilgi toplumunun öncüsüydü denilmiştir. Batı Avrupa'da Rönesans, Reform, ve Aydınlanma çağı, sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan sanayi toplumunun sonrasındaki bir aşamayı ifade için kullanılan bir terimdir bilgi toplumu. Bilginin hayatın her alanında ve her mekanda yoğun olarak üretilip tüketildiği, kullanıldığı bir durumu ifade etmek için kullanılır. Kavram her ne kadar konu ile ilişkisiz gibi görünse de bilgiye ulaşma, bilgi aşta, isteği, bilginin toplumsal statüleri değiştirebilmesi konu ile bağlantılıdır. Abay, bilgiyi öğrenip bir kenara çekilmeyi düşünmemiştir; bilginin, bilimin üstüne üstüne gitmiştir. Abay'ın bu davranışı kendi toplumuna hedef olabilecek bir davranıştır. Bilgiyi sürekli ve yeniden öğrenme bu günün toplumu için en basit gerçekliktir. "Yeni bilgi dünyasında, 2010'un en büyük mücadele konusu bilgiyi bilmek değil, bilgiyi bilmeyi sürdürmek olacak" tır (*Johnson-1996:66*).

Bilgi sahibi olmak beraberinde ahlaki bir yükümlülük taşır. Sosyolog Beylü Dikeçligil'in ifadesiyle "Bilgi'nin zekatı öğretmektir". Abay'ın kendi toplumunu bilim öğrenme yoluna yani Abay Yolu'na çağırması da bilgi sahibi olmanın getirdiği bu ahlaki yükümlülükle bağlantılıdır.

Göçebelik

Abay Yolu'nu anlayabilmek için üzerinde durulması gereken ikinci kavram göçebelik, göçebe kültürü ve göçebe yaşantısının doğal bir unsuru olan boy ve boyculuktur. Zaten Roman da göçebe Kazakların hayatını anlatır.

Göçebelik, sosyal bilimlerle uğraşan bilim adamlarının zaman zaman toplum sınıflamalarında kullandıkları bir aşamadır. Bu aşama üzerinde en çok duran ve aydınlatan sosyolog, sosyolojinin (kendi tabiriyle Ümran ilminin) kurucusu İbn Haldun'dur. İbn Haldun'a göre insan topluluklarının geçirdiği ilk evre göçebeliktir, göçebelik zamanla kent hayatına dönüşür. Göçebelikten kent hayatına geçişle birlikte İbn Haldun toplumda bir yozlaşmanın da ortaya çıktığını belirtir. Göçebelikten yerleşikliğe geçiş asabiyyeti (akrabalık-soy birliği ve bundan doğan kuvvet) güçlü olan topluluklarda olur. Asabiyye-ti güçlü olanlar güçsüz olanları -yerleşik toplumları- yenerler, egemenlikleri altına alarak bir devlet kurarlar. Gerçi her asabiyyet de devlet kurmak için yeterli değildir. Kazakların göçebelikten yerleşik aşamaya geçmeleri, bir devlet kurmalarını engelleyen bazı şartlar vardır. Radlof bu durumu şu şekilde açıklar; Kazaklar tüm Türkistan'da olduğu gibi tek bir kuvvet halinde birleşemezler. Bu göçebelerde, bir devlet için gereken esas şart mevcut değildir; bu şart çeşitli boy ve boylan birleştiren biricik kuvvet olan ortak menfaat baskısıdır. Hanın gücü, fertlere yardım edecek ve onları komşuların baskısından koruyacak vaziyette değildi, bu kuvvet muazzam sahanın küçük bir bölgesine hakim olabiliyordu, dolayısıyla merkezi gücü hissettiren bir devlet kurulamıyordu (*Türkdoğan-1996:117*).

Göçebe hayatının en önemli unsuru hayvancılıktır. Göçebenin hayat kaynağı hayvanlar ve onların hayat kaynağı otlaklardır. Kazaklar gibi bir dönem göçebeliği yaşamış bir toplumun kesitlerini sunan Abay Yolu romanı bu hayatıyet üzerinde durur. Hayvancılığın-otlakların ne ka-

dar önemli olduğunu, boy kavgalarının çoğunun nedeninin hayvan hırsızlığı, otlak işgalleri yüzünden olduğunu gösterir.

Kazaklar göçebe hayatında bazı hayvanlara at-kartal gibi çok fazla önem vermişlerdir. At bir ulaşım aracı olarak hayatın odağındadır. Uçsuz-bucaksız bir bozkır düşünüldüğünde atın ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Radlof'un belirttiği gibi "Kazak gençliğinden itibaren kendisini çeviren doğayı sürekli incelemeye çalışır ve kendisi için herhangi bir şekilde önemli olan her şeye dikkat eder ve görür. O, kaybolan bir hayvanın izini günlerce takip eder ve büyük sürülerin ayak izleriyle çiğnenmiş otlaklara girse dahi kaybetmez" (*Türkdoğan-1996:118*).

Göçebe hayatı doğal olarak düzenli bir eğitim kurumunu mümkün kılmıyordu. Şehirleşme ile birlikte eğitim sistemleşmeye başlamıştır, bundan Önce eğitim kışlağa dönüldüğünde başlayıp, yaylaya çıkıldığında bitmektedir (*Devlet-1985: 219*).

Kafesoğlu Türklerin 3500 yıllık bir bozkır hayatına sahip olduğu bu kültürü yaşanan sahadan (bozkır) dolayı bozkır kültürü olarak isimlendirir. Bozkır kültürü (batı dillerinde step kültürü) en saf şekli ile bir Türk kültürüdür. Atlı kültür ve göçebe kültürü bu durumda yanlış nitelermelerdir (*Kafesoğlu 1995: 202*). Burada göçebe ve bozkır kültürü ayrımı üzerinde durulmadan aynı anlamda kullanılacaktır.

Göçebe ve yerleşik toplum ayrımını yapan İbn Haldun'da görüldüğü gibi göçebe insan, cesur, mert, mücadeleci, dayanıklı, paylaşmayı seven, tevazu sahibi olma gibi olumlu niteliklere sahiptir. Menghin'de bu tür bir ayrım yaparak (göçebe-yerleşik) aralarındaki farklılığı şöyle betimler:

"Bozkırlı kalabalık sürülerini türlü manevralarla kışın ayrı yazın ayrı ve birbirinden uzak mesafelere götürmek, otlakları ve suyu silahla muhafaza etmek; hayvanların yaylak ve kışlaklar-

da barındırılması, çeşitli hastalıklardan korunması, tedavi edilmesi gibi maharetlerde yatkınlık kazanmak; gerektiğinde otlak ve kaynakları ortaklaşa kullanabilmek için diğer sürü sahipleri ile anlaşmalar yapmak ve aralarındaki haksızlıkların, anlaşmazlıkların halli için bir hakem heyeti ve başkanlığı tesis etmek, nihayet besicilik, çobanlık zamanla geliştikçe çok geniş arazi üzerine yayılan şiddetli rekabetlerden bunalan kabilelerin toplanarak müştereken mücadeleye hazır tutulması zaruretinin doğurduğu kaba kuvvetli bir teşkilat kurmak, buna 'meşruiyet' kazandırmak gibi hukuki yollar aramak zorunda kalmıştır" (*Kıfesoğlu-1995:210-211*).

Menghin'in tesbitlerinin doğruluğu Abay Yolu incelendiğinde görülecektir. Eserde yazın ve kışın yapılan göçler, otlaklar yüzünden ortaya çıkan çatışmalar ve bunların nasıl çözümlendiği yönünde ayrıntılı olarak durulmuştur.

Ceditçilik

Batının tüm dünya üzerindeki ekonomik, siyasi, askeri baskısı ve üstünlüğü Türk-İslâm dünyası üzerinde yeniden yapılanmayı ele alan görüşleri ortaya çıkardı. Türkiye'de batının üstünlüğü karşısında mevcut durumun yeniden gözden geçirilmesi ve batıya ekonomik, teknolojik alanda yetişebilmek amacıyla başlayan yenileşme hareketleri 1839 yılında Tanzimat Fermanı ile başlar. Bu hareket daha sonra asrileşme-çağdaşlaşma adını alır. Türkistan ve Kafkasya'da ise ceditçilik olarak adlandırılır. Ceditçilik Batının (Rusya'nın) ekonomik, teknolojik konumuna yetişme isteğidir, bunu sağlayacak yol ise eğitimidir. Usul-i cedit olarak da isimlendirilen bu hareketin amacı, okul çocuklarına yeni usulde okuma-yazma öğretmektir (*Devlet:2985:35*). Ceditçiler, yeni neslin eğitiminde Avrupa'yı örnek alıyorlardı, eğitimcileri ise medresede eğitim görmüş, Avrupa ve diğer Türk memleketlerinden gelen fikirleri gazete-dergilerden öğrenen aydınlardı (*Hayit-1987: 84*).

Cedit hareketini başlatanlar Rusya'nın hegemonyasında yaşayan toplulukların aydın insanlarıdır ve ceditçilik milliyetçi aydınların yürüttüğü bir siyasi harekettir.

"Ceditçilik Tatar ve Azeri toplumları örneğinde İslâmi modernizmin edindiği etiket olduğu gibi, milliyetçilik akımıyla örtüşen kuvvetli bir muhteviyata da sahiptir. Dolayısıyla ceditçilik, sadece maarif alanında yeni bir pedagojik yöntemin taraflarını değil, Rusya Türkleri arasında modernist bir İslâmi reform tasarısını milliyetçilikle telif eden unsurların yürüttüğü bir siyasi hareketi de nitelemektedir" (*Özden-1992:76*).

Usul-i cedit hareketini Kırım'da 1884 yılında İsmail Gaspıralı başlatır. Bu hareket o kadar etkili olur ki 1904 yılında Rusya'da yaklaşık beşbin usul-i cedit okulu vardır (*Devlet-1985:37*).

Gaspıralı fikirlerini "dilde, fikirde, işde birlik" olarak tanımlanan ünlü sözünü ilkeleştirir ve Kırım'da çıkardığı Tercüman gazetesinde usul-i ceditin ilkelerinden bahseder. Genel olarak bu ilkeler şunlardır (*Devlet-1985:36*):

- 1- Okul medreseden ayrılacak
- 2- İlkokulun ayrı öğretmenleri olacak
- 3- Öğretmen 'sadaka' değil aylık alacak
- 4- Okuma yazma öğretimi, usulsüz, yolsuz 'heceleme' ile değil de yeni Elifba kitaplarında gösterilen 'usûl-i sevtiye' veya 'usûl-i meddiye' ile başlayıp kolayca okuma yoluna devam edilecek
- 5- Yalnız okumaya değil aynı zamanda yazı öğretimine de ehemmiyet verilecek
- 6- Kız çocukları için ayrı ilkokullar açılacak ve kızlar da yazı yazmayı öğrenecek
- 7- Öğretim bir programa göre yapılacak, her yaşa göre ders kitapları kullanılacak idi.

Ceditçilik geleneğe karşı bir hareket olduğundan gayet doğal olarak geleneksel yapıya sahip

bir toplumda bazı tepkileri ve buna bağlı olarak bazı güçlükleri bünyesinde taşıyacaktı. Bu, yerli muhafazakarların ve din adamlarının tepkisiydi. İkinci zorluk ise yeni okulların açılması için gerekli olan maddi yardımlardı. Bu durum servet sahiplerinin yardımıyla çözülebiliyordu. "Kazan'da Türkistan ve Kazakistan ile ticaret sayesinde zenginleşen yeni bir burjuva zümresi teşekkül etmeye başlamıştı. Bu zümre mensupları, mesleklerinin icabı tecrübe ve temaslar neticesi olarak bir hayli açık görüşlü kimselerdi. Usul-i cedidin yararını anlamışlar ve sosyal faaliyetlere de aktif olarak katılmışlardı" (*Devlet 1985:37*).

Bütün Türk dünyasının yenileşmesini amaçlayan bu hareket Sovyet kültür politikasının etkisiyle 1919 yılında ikiye ayrılır (*Hayit 1987:88*):

- a- Mir Yakup Dulat, M. Cumabay, A. Fitret, A. Süleyman Çolpan milli mefkure ve milli kültürün gelişmesi için çalışanlar.
- b- S. Ayni, N. Niyazi, A. Avlani, Saken Seyfullen Sovyet komünizmi ruhunu taşıma rolünü oynayanlar.

Ceditçilik yeni eğitim sistemiyle, olayları ve dünyayı yeniden yorumlayan bakış açısıyla, köhneyen ve kalıplaşan değerler ve bakış açılarını yıkmasıyla çok önemli bir siyasi ve eğitim hareketidir. Ceditçi hareket bölge halkının milli duygularının uyanmasında da çok etkilidir.

TÜRKİSTAN (VE KAZAKİSTAN)'DAKİ MÜCADELE SÜRECİ

Türklerin ana yurdu Türkistan, doğuda Moğolistan'dan başlayıp batıda Volga nehrinin aşağılarına-güneyine, kuzeyde Sibiry a ovalarından, güneyde Hindikuş dağlarına kadar uzanan geniş bir bölgeyi içine alır. Bu bölge coğrafi olarak Orta Asya diye adlandırılabilir fakat siyasi olarak Türkistan adıyla tanıtılacaktır ve tanıtılmalıdır. Bu araştırma bu bölgeye Orta Asya değil

Türkistan gözlüğüyle bakan bir araştırmanın ürünüdür.

Türkistan, Türk topluluklarının beşiğidir. Timur imparatorluğunun tarih sahnesinden silinmesine kadar (16. yüzyılın başı) Türkistan'da daima güçlü bir Türk devleti kurulmuş ve diğer toplulukları kendisine bağlamaya çalışan bir merkez bulunmuştur. Merkezi devletlerin ortadan kalkmasıyla birlikte küçük ve bağımsız Türk devletleri birbirleri ile mücadele içinde olmuşlar, güçlü bir merkezi devlet kuramadıkları için etkili bir güç merkezi olma özelliklerini yitirmişlerdir.

Türk topluluklarının güçsüz küçük devletler kurması karşısında güçlü ve güçlenen bir devlet olan Rusya 1716 yılından itibaren Türkistan'ı işgal politikası izlemeye başlar (*Hayit-1987-212*). Bu tarih önemlidir, çünkü bu zamana kadar Rusya işgal için herhangi bir faaliyette bulunmaz, gerçi ziyaret amacıyla gelen heyetlerin topladıkları stratejik nitelikte bilgiler vardır, fakat asıl faaliyetler bu tarihten itibaren başlar.

Rus hükümeti Türkistan'a sürekli olarak heyetler gönderir, bu heyetlerin amacı bölge hakkındaki genel görüntüye dair bilgilerin toplanması ve bu bilgilerin muhtemel bir taarruz ya da siyasi karar anında göz önünde bulundurulmasıdır. Bu heyetlerin içinde coğrafyacılar, etnologlar, jeologlar, zoologlar, tarihçiler ve şarkiyatçılar bulunur (*Hayit-1987:68*). Yapılan bu keşif seferleri Rusların çok işine yaramıştır. Ruslar bu keşif seferleri sayesinde rakiplerinin zayıf taraflarını görürler; bölge insanları arasında birlik yoktur ve kullandıkları silahlar çok ilkindir (*Saray-1993:21*). Buna karşılık Türkistan topluluk ya da hanlıklarında dış siyaset işlememektedir. Güçlenen Rusya'nın muhtemel kötü niyetleri karşısında hiç bir girişimde bulunulmamaktadır. Böylece kendi içine kapanmış Türkistan'a Rusların sızmaları çok zor olmuyordu. Üstelik Rusların istiladan Önce izleyecekleri politikaya bu zemin oldukça uygundu.

"Rus misyonlarının askeri istila öncesi, kendilerine has hünerleri vardı. Bunlar uydurma itimada şayan haberlerle, hükümdarlarla kabilelerin arasına nifak sokmak; rüşvet vermek, tehditler, iltifatlar ve baştan çıkarmalar şeklindeki tekliflerdi. Halbuki Türkistan, Rusya hücumundan önce tatlı bir uykuya dalmıştı. Rusya'da bulunan Türkistan misyonlarına, Rusya'nın durumu hakkında bilgi toplamaları için herhangi bir Türkistan hükümetinin bir talimatına kaynaklarda rastlanmamaktadır. Türkistan hükümetleri, Rusya'da dahil, komşu devletlerin niyet ve maksatları hakkında bilgi toplamak hususunda düşünmüyorlar; fakat düşmanla ancak er meydanında karşılaşmak gibi çoktan beri eskimiş fikirlere sahip bulunuyorlardı" (*Hayit-1975:45*).

Ruslar, Türkistan'ı işgal etmelerine diğer dünya güçlerini (İngiltere, Fransa vb.) inandırabilecek bir kılıf bulmuşlardır; Medeniyet götürme projesi. Bu projeye dönemin güçlü batılı devletleri İngiltere, Fransa vb. ses çıkaramazlardı. Çünkü onlar da dünyanın diğer bölgelerindeki masum topluluklara medeniyet götürme yarışı (!) içindeydiler. İngiltere, Hindistan'a; Fransa, Cezayir'e; Amerika, Amerika kıtasının yerlilerine. Rusya'nın Türkistan içlerine ilerlemesine İngiltere'nin müdahale etmemesi için Gorçakov, işgal seferlerini medeniyet seferleri olarak niteler (*Hayit-1975:79*).

Rusya'nın işgali karşısında küçük devletçikler, hanlıklar fazla varlık gösteremediler, gösteremezlerdi de. Çünkü, yeni teknolojik silahlarla donanmış Rus ordusu karşısında ilkel silahlarla direnilemezdi. Düzenli Rus ordusu karşısında düzensiz birlikler vardı. Türkistan'a destek verecek güçlü bir İslam devleti yoktu. Türkistan'daki boylar ve devletler arasında merkezi bir birlik oluşturulamıyordu. Bunlar Ruslar için iyi birer fırsattı (*Hayit-1975:127-133*).

Rusların Türkistan'ı işgal etmelerindeki amaç Türkistan ve halkını Rusya'nın düşünce ve hayat biçimine uydurmaktır. Bunun için de dilin Ruslaştırılması, dinin Ortodokslastırılması amaçlanır. Bunun için ise medrese ve okullar hedef olarak görülür. Tam da bu dönemde ortaya çıkan şarkiyatçı misyoner İlminsky Rus alfabesinin Müslüman dillerine uygulanmasını teklif eder, "müşterek bir Türk-Tatar dili yerine, her bir boy için boy şivesinin ana dil olarak kabul ettirilmesi" fikrini ileri sürer (*Hayit-1975:167*). Bu fikri çarlık olmasa da Sovyetler uygular.

1917 İhtilaliyle milletlere verileceği belirtilen, kendi kaderlerini tayin etme hakkı ilkesine rağmen Türkistan'da bu uygulanmaz. Türkistan dışındaki diğer Sovyet sömürgelerinde de uygulanmayan bir ilke(!)dir bu. Türkistan için asıl bozgun bu zamandan sonra başlar. Sovyetlerde 1924 yılından sonra Türkistan adı kullanılmaz. Oysa Great-Sovyet Encyclopedia'da "Türkistan, Türk memleketi demektir" (*Hayit-1987:214*).

Lenin, 13 haziran 1920'de Türkistan komisyonunu iki amaçla görevlendirir;

- 1- Türkistan'ın (etnoğrafik ve diğer hususlarda) Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistan şeklinde bölünmüş haritalarını hazırlamak.
- 2- Bu üç grubu kaynaştırmak veya ayırmak için şartları etraflıca açıklamak (*Hayit-1975:342*).

Sovyetler 1924 yılından sonra Türkistan'ı, kavimleri esas alarak beş bölgeye ayırır. Rusya'nın asırlardır Türkistan'a gönderdiği heyetler görevlerini iyi yapmışlar, Türkistan'ın zaafalarını, eksikliklerini gösteren bir haritayı çizmişlerdir. Sonunda o harita uygulamaya konmuştur. Sovyetler, Özbek, Kazak, Kırgız, Türkmen ve Tacik milletlerinden, dillerinden, bunların geçmişte zorla Türkleştirildiğinden, onların kendilerine has tarihlerinden, edebiyatlarının da ayrı olduklarından sürekli bahsetmişlerdir (*Hayit-1987:196*).

Türklerin ata-ana yurdu Türkistan görüldüğü gibi Rusların böl-parçala-yönet siyasetiyle parçalanmış ve bu topluluklar arasındaki (hayati öneme sahip olmayan) farklılıklar sürekli canlı tutulmaya çalışılmış ve birbirlerine karşı çatışma unsuru olarak kullanılmıştır.

Sovyetlerin 1991 yılında tarih sahnesinden silinmesiyle birlikte Türkistan'da Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan gibi bağımsız Türk devletleri, bunun yanında bir çok da muhtar cumhuriyet ortaya çıkmıştır.

Kazakistan

Kazakistan tarihi yukarda bahsedilen Türkistan tarihi ile paralellik arz eder. Bütün Türkistan'ın başına gelenler onun bir parçası olan Kazakistan'ın başına da gelmiştir. Kazakistan'ın Rusya ile olan ilişkileri Türkistan'ın Rusya ile olan ilişkisiyle aynı döneme rastlar. Kazak Türkleri 16. Yüzyılda Kalmukların istilası ile perişan duruma düşünce, varlıklarını devam ettirebilmek ve düşmanlarına karşı bir güvence temin etmek maksadıyla Rusların himayesine girmeyi istemişlerdir (*Saray-1993:29*). Kazakların bu davranışı sadece büyük bir beladan kaçıp huzura erme isteğidir. Ama bu istek sonuçta onları daha başka bir sıkıntının içine itecektir. Bu himayeyle birlikte gün geçtikçe Rusya kendi gücünü hissettirecek taleplerde bulunur. Gönüllü ya da zorla bu taleplerini her seferinde gerçekleştirir. 1800'lerden itibaren Ruslar seçilen her Kazak hanının Rus hükümeti tarafından tasdikini şart koşmaya başlar. Böylece Ruslar açıkça istemedikleri kişilerin hanlığını reddetme fırsatını ellerine geçirmiş olurlar. Ruslar, Kazakistan'da sadece bununla yetinmeyip entrika siyaseti izlerler. Eğer han Ruslara karşı direnirse karşısına sultan çıkarılır ve kapıştırılır. Sonra hakem rolünde ara bulucu rolü oynar, aralarını bulur ve istediklerini kabul ettirir (*Saray-1993: 30*).

Kazakların, Kalmukların sıkıntısından kur-

tulmak için Ruslara sığınmaları hiç de beklenen kurtuluşu ve huzuru vermemiştir. Kazakların en verimli toprakları zamanla ellerinden alınıp buralara gönderilen Rus, Kozak göçmenlerine verilmiş, ağır vergiler konmuş, Kazakların hukuk sistemi değiştirilmeye başlanmıştır. Ruslar her düzeyde yönetici seçimlerine müdahalede bulunmuşlar ve kendi siyasetleri doğrultusunda yöneticileri başa getirmeye gayret etmişlerdir. 1845 yılından sonra ise Rusya han seçimlerine izin vermez. Rus subayların yönetiminde Rusların seçtiği Kazak ileri gelenlerinin katıldığı bir şûra teşkil eder. Bu durum 1917 yılına kadar sürer. Tüm bu yapılanlar karşısında ise Kazaklar bütün Türkistan'ın yaptığı gibi isyan ederler.

Kazakların Bağımsızlık Mücadeleleri ve Kazak Aydınları

Rusya'nın himayesine giren Kazaklar aslında huzura ermediklerini zamanla görürler. Rusların planlı siyasetleri bütün Kazakistan'da bir huzursuzluk yaratır. Bu huzursuzluğun ve Kazakların isyan etmelerinin üç nedeni vardır (*Saray-1993*):

- 1- Verimli Kazak topraklarının işgali
- 2- Rusların istedikleri yere kaleler yapmaları
- 3- Haksız yere halktan toplanan vergiler

Kazakların bağımsızlık mücadeleleri içinde en çok ses getiren Sultan Kenesari'nin (1802-1845) başlattığı harekettir. Sultan Kenesari Ruslara karşı destansı bir ayaklanma başlatmıştır. Bütün Türkistan'da ses getirebilecek bir niteliğe sahip bu ayaklanmayı bastırmak için Ruslar büyük çaba harcamışlardır. Kenesari Rus baskılarından Kırgızların yaşadığı Alatav bölgesine gelir. Bu bölgenin bir kısmında Kırgızlar yaşamaktadır. Ruslar Kırgızların kışkırtır. Kırgızlar, Kenesari'nin bu bölgeyi işgal edeceğini düşünürler ve ani bir baskınla Kenesari ve arkadaşlarını korkunç bir şekilde öldürürler (*Saray-1993:42*).

Türkistan'ın kendi insanlarının Ruslar tarafından birbirlerine düşürülmesi büyük bir talihsizliktir ama Rus siyasetinin değişmeyen parçasıdır. Ke-nesarı'dan önce ve sonra bazı ayaklanmalar olsa da bunlar fazla ses getirmeyen ayaklanmalardır. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren Rus okullarında yetişen Kazak aydınları kendi milletine yol göstermeye çalışan insanlar olarak ortaya çıkarlar.

Rus okullarında yetişen oryantalist Çokan Velihan (1835-1886) ile İbray Altınsarı (1841-1899) oldukça etkilidirler.

"Ruslar olmadan Kazaklar sadece Asyalı bir kavimdir" diyen Çokan Velihan, aşırı batılılaşma taraftarı bir kimse idi. Bunun için de Ruslar örnek alınmalı ve onların rehberliğinden istifade edilmeliydi. Onun gibi düşünen İbray Altınsarı ise, bir adım daha ileri giderek İlminski ile işbirliği yapmış ve Kazak gençleri Rus kültürüne ve Hristiyanlığa sokmak için açılan "Rus-Kazak okullarının Kazakistan'da yayılmasına yardımcı olmuştur. Her iki Kazak aydını İslamiyeti Batılılaşmada bir engel olarak gördükleri için isteyerek batılılarla işbirliği yapmışlardır...Bu iki Kazak aydını, Gaspıralı'nın arzu ettiği umum Türk dilinden ayrı bir şekilde Kazakça'nın gelişmesi için büyük çaba sarfetmişlerdir" (*Saray-1993:64*).

Bu iki aydının yanında Kazaklar arasında Rus kültürünün yayılmasının faydalı olacağına inanan üçüncü şahıs, şair ve düşünür Abay Kunanbay (1845-1904)'dır. Abay, İslama ve medrese eğitimine pek rağbet etmez. Kazakçanın geliştirilmesini ve Kazak çocuklarının Kazakça eğitim görmesini ister. Rusya'ya olumlu gözle bakan bu üç düşünürün görüşleri fazla rağbet görmez. Bunun nedeni Kazakların en verimli topraklarının Rusya tarafından göçmenlere verilme-

sidir. 1905 yılında Rusların Japonlara yenilmesi ve Rusya'daki meşruti gelişmelerle birlikte Rus etkisi zayıflarken Gaspıralı'nın öncülüğünü yaptığı modernleşme fikri uygun bir zemin bulur. Kazak Türkleri arasında Türklük ve İslamlık bilincinde modernleşme eğilimleri kuvvetlenir ve gerçek anlamda milli uyanış başlar (*Saray-1993:65*).

Kazak Türklerindeki milli uyanış hareketlerinde aydınların etkisi çok önemlidir. "Mehmet Ötemiş, Abay Kunanbay, Ahmed Baytursun, Miryakup Dulat'dan başka Huday Bergen, Ömer Karaş ve yeni nesilden Mağcan Cumabay, Sabit Dönentay, Ahmet Mamet, Sultan Mahmut Toga-yır, Beyimbet Meyli ve Saken Seyfulla'nın şiirleri ve edebi eserleri Kazak Türkleri arasında milli şuurun uyanmasında büyük kalkıları olmuştur (*Saray-1993:69*).

1917 yılında Rusya'da yapılan Bolşevik ihtilaliyle birlikte Türkistan kısa bir dönem rahatlamıştır. İhtilal sonrası verilen 'milletlerin kendi kaderlerini tayin etme hakkı' sözü ise bütün Türk dünyasında müjdeli bir haber olarak yayılmıştır. Bu dönemlerde Kazaklar kendi bağımsız hükümetleri olan Alaş-Orda'yı kurmuşlardır.

Alaş Orda Hareketi

Alaş Orda Hareketi Kazakistan'da belli bir dönem ağırlığını hissettiren, milliyetçi Kazak aydınlarının başlattığı bir harekettir. Bu hareket bağımsızlığı amaçladığı için Sovyetler tarafından istenmemiş ve taraftarları cezalandırmışlardır. Muhtar Avezov da bu hareketle bağlantılı görüldüğü için 1930 yılında tutuklanmıştır.

Alaş Orda tüm Türkistan'ın bağımsızlığı için mücadele eden bir harekettir. Bu itibarla Alaş adı konulmuştur. Alaş'ın üç farklı çağrışımı ve anlamı vardır; "Uran" yani milli kıyam nidası birinci anlamı, Ulus ikinci anlamı ve siyasi parti adı olarak kullanılması da üçüncüsüdür. Kazak Sovyet Ansiklopedisine göre, Alaş sözü Kazak Türkleri-

nin İlk defa Kazak denilmeden önceki adıdır. Bunun yanında VI. ve XII. asırlarda Türk boylarını birleştirerek devlet kuran efsanevi Alaşa Han ile bağlantılıdır. (*Oraltay-1973:17-24*).

Ulusal ayaklanmanın sesi olan Alaş sözü hemen bir bağımsızlığı ve birliği çağırıştırır. Türkistan'daki misyonu da böyledir.

Alaş, Türkistanlıların ilk siyasi partisinin adıdır ve 1905'ten 1917'ye kadar faaliyetlerini gizlice sürdürmüştür. 1913'de kurulan Kazak Gazetesi hareketin sözcülüğünü yapar, 1916'da ise Alaş Gazetesi çıkar (*Oraltay-1973:24-28*).

Alaş Orda Hareketinin gün yüzüne çıkmasını sağlayan olaylar, 1905 yılında Rusya'daki iç karışıklıklar, Japonya yenilgisi ve 1916 yılında Türkistan'daki ayaklanmalardır. 1916 yılında Türkistan'daki ayaklanmaların zulümle bastırılması ve en verimli tarım alanlarının Rus göçmenlerinden kurtarılması isteği ise harekete ivme kazandırmıştır.

Alaş Orda Hareketinin temeli Birinci Kazak Kurultayı'dır. Hareketin kurucuları arasında Alınan Bökeyhan, Ahmed Baytursun, Miryakup Dulat ve Kadirbay Azim gibi isimler sayılabilir. Bu kurultayda Alaş Orda Hükümetinin programını oluşturacak olan şu kararlar alınır (*Saray-1993:79*);

- 1- Rus göçmenlerin Kazakistan'a ve Türkistan'a getirilmesi hemen durdurulmalı.
- 2- Rus hükümeti tarafından gasbedilen ve göçmenlere dağıtılmakta olan topraklar derhal Kazaklara geri verilmelidir.
- 3- Rus ordusunun cephe gerisi için işçi olarak kullanılmak maksadıyla cepheye yollanan Kazaklar ve diğer Türkler hemen memleketlerine geri gönderilmelidir.
- 4- İşçi olarak cepheye gitmeyi reddettikleri için tevkif edilenler hemen serbest bırakılmalıdır.
- 5- Kazakistan'da Kazakların ve Rusların idari işleri ayrı ayrı olmalıdır.

- 6- Adalet mekanizması yeniden düzenlenmelidir. Kazaklarla ilgili işlere bakacak olan hakimler Kazakların kendinden olmalı, Rus hakimler sadece Rusların işine bakmalıdır.
- 7- Maarif işinde değişiklik yapılmalı, eğitim herkesin ana dilinde olmalıdır.
- 8- Din işleri ayrı olmalı ve Müslümanlar dini meselelerini kendileri halletmelidir.
- 9- Müslüman Türk kadınlarına da Rusya'da bütün kadınlara tanınan haklar tanınmalıdır.

Kazak aydınların öncülüğüyle 13 Aralık 1917'de üçüncü defa kurultay toplanır ve sonrasında tüm Türkistan'ın bağımsızlığı için mücadeleyi amaçlayan Alaş Orda Hükümeti resmen kurulur. Bakanlıklar belirlenir, hızlı bir teşkilatlanma başlar (*Saray-1993:81*). Rusya'da iç savaşın başlaması Alaş Ordacılar için uygun bir zemindir fakat ne ihtilal yanlısı Kızıl, ne de antikomünist, Çarlık yanlısı Beyaz Ruslar yeni hükümeti tanımamaktadır. Türkistan'ın yeni hükümetinin sayı ve silah bakımından üstün Beyaz ve Kızıl Ruslara karşı mücadelesi yenilgiyle sonuçlanır. 1920 yılı hükümetin ömrünün sonu olur. Lenin'in milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı ilkesinin sadece sözde kaldığı, tüm Türkistan'ın partisi Alaş Orda'nın ortadan kaldırılmasıyla tescil edilir. Alaş Orda Hükümetinin ortadan kalkmasına rağmen aydınların bu tarihten sonra da etkili olduğu görülür fakat gözden kaçırılmayacak bir nokta da birçoğunun zamanla Sovyetler tarafından hayatlarına son verildiğidir.

ABAY VE ABAY YOLU'NA GİRİŞ

Abay Kimdir?

Abay (1845-1904), üç cüzden (küçük, orta, büyük) oluşan Kazakların orta cüzünün Arğın boyunun Tobıktı aşiretindendir. Abay'ın şairlik yönü çok küçük yaşlardan itibaren başlar. Medrese eğitimi görür. Arapça, Farsça, Çağatayca

hakkında bilgilenir. Semey şehrinde bir süre Rus okuluna gider, Rusça öğrenir, Rus klasikleriyle tanışır. Bunun yanında Avrupalı şairlerin şiirleriyle tanışır. Zaman zaman tercümeler yapar. Abay'ın gençlik çağı yönlendirici ve sert mizaçlı baba Kunanbay ile merhametli anne Ulcan hanımın sağladığı ortamda geçer (İsmail-1995:9).

Abay içinde yaşadığı halkın sorunlarıyla ilgilenen, onları kendine dert edinen bir insandır. Abay şairliğinin yanında yönetici (bolıs-yani bölge idarecisi) olarak da görülür.

Abay bilime ve bilim öğrenmeye çok önem verir. Halkını bilim ve medeniyete çağırır. Bilimin vazgeçilmemesi gereken bir uğraş olduğunu gösterir ve bunun için zaman geçirilmemesi gerektiğini söyler.

Gençliğimde bilimi önemsemedim

Faydasını gördüm incelemedim

Büyüyünce düşünmedi avucuma

Elimi vaktinde uzatamadım

Bilimle uğraşan insanların hangi amaçla bu işi yapmaları gerektiği hususunu da şöyle açıklar, "Bilim peşinde olanların dünya nimetlerinden faydalanmak amacıyla bu yola girmemeleri gerekir. Bunun için sadece bilimin kendisine tutkun, arzulu olur ve öğrenmenin devlet olduğunu bilersen, bilmediğini öğrendiğin vakit rahatlık hissedersen gönlünde huzur hasıl olur. Bulduğun huzuru sağlamca korur bilmediğini Öğrenmek için devamlı araştırırsan, ümidini yitirmezsen bilime karşı sevgin hep diri kalır. O zaman her işittiğini, gördüğünü gönlün iyi tutar, onu bütün yönleriyle içine alır, sindirir (İsmail-1995:219).

Abay, Avrupaî anlamda Kazakların ilk reformcularından sayılır. Abay, Kazak halkının sıkıntılarını yakından bilmektedir. Bu sıkıntıları ortadan kaldıracak tek çözüm yolu olarak da eğitimi öngörmektedir. Batılı tarzda bir eğitimle Kazak halkı başka, aydınlık bir yola girecektir. Abay bunu halkına anlatır ve bu yönde çağrıda bulunur. (Avezov-1997:63). İyi bir eğitim ise an-

cak Rus okulları ile mümkündür. Zaten çağdaşlığın, gelişmenin simgesi Rusya'dır. "Şair (Abay) kendi çocuklarını Rus okuluna gönderiyordu. Kızı Gülbadan ve oğulları Abdırähman, Magauya'lar daha küçükken babası tarafından şehre Rus okuluna gönderilmişti" (Avezov-1997:65).

Rus kültür ve yaşayışını modernleşmenin gereği olarak tavsiye etmekle birlikte, eğitimin Ka-zak-Türk şivesinde yapılmasını istiyordu. Bu yönüyle de Kazak yazı dilinin oluşmasında etkili olan birisi olmuştur. Abay aynı zamanda milli ruhun uyanmasında önemli rol oynayan şair, düşünürlerdendir. Milli ruhun uyanmasında etkili olması da Rus hükümeti tarafından kendisine karşı şüphe beslenmesine neden olmuştur (Devlet 1985:26-27). Abay yaşadığı toplumda aslında moda tabirle radikal tavırlar sergiler. Toplumun geleneksel yapısını, değerleri, statüleri ve bu statülere bağlı rolleri eleştirir. Çünkü içinde bulunduğu geleneksel yapı toplum insanlara huzur vermemektedir. Modern dünyadan kopuk, kendi içine kapanık dünyada olup biten tüm düşünsel-teknolojik değişimlerden habersizdir. Yöneticiler de halkı bu derin uykudan uyandırma gibi bir endişe içinde değildirler, onların tek düşündükleri kendi çıkarlarıdır. Tüm bunların yanında boylar arasındaki kavgalar zaten kötü olan tabloyu daha da karartmaktadır.

Şair Abay sözlü şiir geleneğine sahip Kazak edebiyatına yenilikler getirmiştir. Abay'ın konuları arasında aşk, tabiat, birlik, bilgi, kadın, adalet, yalan, dedikodu, bölünmüşlük, sevgi, barış, ölüm, insanlar arasındaki çelişkiler, boylar arasındaki mücadeleler, yer ve su kavgaları, halkın eksik yanları gibi konular vardır (İsmail-1995:11).Görüldüğü gibi Abay eserlerinde kendi toplumuyla ilgili tüm konularda yazılar yazmıştır.

Abay Yolu Nedir?

Abay Yolu, Kazak toplumuna gidilmesi, ulaşılması gereken hedefi-yolu gösteren bir roman-

dır. Abay'ın kişiliğinde çizilen bu hedef-yol yaşanan toplumun meselelerini çözecek bir yoldur. Bilimden, teknikten uzak geleneksel bir hayat tarzı, acımasız doğa karşısında onunla mücadelede başarısız, güçsüz kalan insanlar bir çok sorunla karşı karşıyadırlar. Eğitimsiz, bilgisiz insanlar boy kavgaları, acımasız doğa karşısında acizyet, hırsızlık vb. sorunlar toplumun huzurunu kaçırmakta, gücünü azaltmaktadır. Abay çizdiği yolla tüm bu sorunları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

Abay Yolu bilim yoludur. Bilim Batıda-Ruslardadır. Güçlü olan onlardır. Kazaklarda bilim olmadığı için açlık, sefalet, kargaşa (ya da roman kahramanı Abay'ın Rusça kitaplarda karşılaştığı terimle kaos) vardır. Abay Yolu'nda, Abay eğer bilim öğrenip halkını aydınlatabilirse, halk bilim öğrenirse sorunların hallolacağına dair bir söylem geliştirir.

Abay Yolu'ndan yola çıkarak Abay Yolu'ndan ne anlaşılması gerektiği gösterilirse şöyle bir tablo ortaya çıkarılabilir: Abay, eğitim için Semey'deki medreseye gitmekte ve eğitimin, bilginin sadece kitaplarda, ilim, sanatın da yalnızca medreselerde olduğunu düşünmekteydi. Şeşenlerden (söz üstadlarından) Kazak milli destanlarını dinledi ve ufkü genişledi (*Abay Yolu-1:64*). Böylece medreselerde verilmeyen Kazak milli destanlarını şeşenlerden öğrendi, medrese eğitiminin eksikliğini gördü. Medrese eğitimi içine kapalı bir eğitim öngörüyordu. Oysa çağdaş eğitim dışı açık, diğer toplumları, onların iyi taraflarını tanımaya ve öğrenmeye yönelik bir eğitimdi.

Kazak halkı güçlü, kuvvetli, kalabalık bir halktır, fakat bir temeli, dirliği (dayanışması) yoktur. Diğer halklarda sanat vardır ve sanat eksilmez bir zenginliktir. Kazaklar içine kapanık yaşadıklarından diğer milletlerin ne halde olduklarını yarım yamalak bilirler. Bir milleti diğer millet tanırsa iyi tarafını da örnek alır. Oysa Kazaklar iyi örnekleri almıyorlar ve bir çok sanatta

geri kalmışlardır. Eskiden beri cuttan (kara kış) kurtulamamanın nedeni de bu geri kalmışlık yüzündendir. Bunu yenmenin yolu ise halka çözüm olan sanat ve bilimdir. Okumak ve eğitim gereklidir. Gelişmiş milletleri örnek almak gerekir. Millet ancak bu şekilde millet olabilir (*Abay Yo-lu-1:353*). Abay'ın yönü gelişmiş milletlerin yönü olan bilimin yönüdür. Bu şekilde sonunda ulaşılabilecek hedef olarak gelişmiş milletleri gösterir.

Abay Yolu'nda bilim yalnızca kendi çıkan için öğrenilmez. Halkın geleceği için bilim yoluna yönelmek, bilimi aramak gereklidir. Rus (vatandaşı) Akbaş'ın bu sözleri Abay'ın düşüncelerine tercüman olur. Abay, halkı ve kendisi için dünyanın en yüce şeyi olarak bilim ve sanatı görür. Bunlar ise gelişmiş millet olan Ruslardadır. Bu yüzden bilim ve sanattan uzak durmak cahillik olabilir fakat erdem olmaz (*Abay Yolu-1:410*) Böylece Ruslardan gelen herşeyin yanlış-tehlikeli olacağı düşüncesi de eleştirilmiş olur.

Evrensel bilimin dışında kalan bir halk yok gibidir. Abay, öğrendiği bilimle sadece bir Kazak evladı değil, insanlığın bir parçası olduğunu anlar (Bilimin birleştirici özelliği kendini gösterir.).

Kazakların gelişmiş milletler seviyesine gelebilmesi için Rus medeniyetini tanınması lazımdır. Fakat Kazaklar henüz Rus medeniyetine girmek gibi bir düşünceye sahip değillerdir. Avezov bu görüşünü Losovski'ye şöyle söyler: "Kazak halkı hala Rus medeniyetine ihtiyaç olduğunu anlayan bir halk değildir" (*Abay Yolu-11: 219*).

Bu düşünceyi yani Rus medeniyetine katılarak gelişme projesini Abay gibi insanlar kendi toplumlarına anlatmalıdırlar. Gerçi bu çok kolay bir iş değildir, ama en azından böyle bir girişimde bulunmak da çok önemli bir görevdir. Mihailov bu durumu şöyle anlatır: "Bu günlerde Ruslarda dünya standartlarında bilim var. Rus'ta dünyanın okuduğu kitap var. Halkın gerçek özelliğini, gerçek halklığını, bütün dünyaya tanıtan yüce fikirli dahiler var. Bunları Kazak toplumu

bilmiyor. Karanlıktaki Kazak halkı, (Abay gibi) kendine gerekli olanları Rus hazinelerinden bulup almalıdır. 'Yolun anası izdir' ". Abay gibi erkenden farkedenden Kazaklar bu yolu açacak diğerleri aynı yoldan gidecektir (*Abay Yolu-2: 328*).

Abay Yolu nedir? Kazaklar Abay Yolu'na girmek için ne yapmalıdır? Nasıl yapmalıdır? Abay Yolu'ndan gelişmiş milletlerin seviyesine ulaşma yolu anlaşılıyorsa, bilim öğrenmek anlaşılıyorsa yapılması gereken iki şey vardır. Abay'ın yol göstericisi Mihailov'a göre yapılması gerekenler şunlardır (*Abay Yolu-22: 329*):

- 1- Okumalı, ama Rusça okumalı.
- 2- Okunanı ve bilineni halka yaymalı.

Abay bir iz açıp yoluna devam için şehirde okuyan Kazak çocuklarına nasihat eder. Bilimin önemini, faydasını onlara şiirlerle anlatır. Bozkırlı halkın bu okuyan genç nesilden beklentisi, kendisini kalkındırmasıdır, cahillik ve karanlıktan kurtulmaktır.

Abay bozkıra uzun ömürlü ve köklü Kazak halkına bilimini alarak gidiyor. İlerisi belirsiz olsa da mücadele ve ümitte gidilen yolda, istikbale güvenle doğru rotayla gitmektedir. İleriye, uzaklara gitmektedir (*Abay Yolu-11: 462*),

Avezov'un Hayatı

Avezov (1897-1961), Semey'e bağlı Çıngız'da doğdu. Önce medrese eğitimi aldı. Sonra Abay ismindeki Rus okulunu bitirdi. Leningrad ve Orta Asya üniversitelerinde okudu. 1946 yılında Kazakistan'da en yüksek bilimsel ünvan olan 'akademik' ünvanını aldı. Küçük yaşlardan itibaren Abay'ın şiirleriyle, masal ve hikayeleriyle ilgilendi. Bir çok akademik çalışmanın yanında gazete ve dergilerde de yazılar yazdı. 1955-59 yılları arasında Kazakistan Yüksek Sovyeti'nde milletvekili oldu. 1961 yılında Almaatı'da vefaat etti (*Çınar-1997.12-12*).

Avezov çok yönlü bir insandır. Eğitimci, yazar, siyasetçi, düşünür olma gibi özellikleri vardır. Avezov'un eğitimle ilgili görüşleri yoğunluktadır. Avezov'un eğitime karşı özel ilgisi, içinde yaşadığı toplumun yapısından kaynaklanır. Göçebe bir toplumun üyesidir ve bu toplumda eğitim, olması gereken düzeyde değildir. Eğitim güçlü toplumun, çağdaşlığın temelidir. Bunun için milli okulların açılması çok önemli bir görevdir. Milli okulların açılmasında ise bazı engeller vardır, öğretmen eksikliği ve okul araçlarının yokluğu gibi. Toplumu dönüştürecek olanlar öğretmenlerdir. (*Tanabayev-1997:73*). Avezov bunu sadece düşünce olarak söylememiş, aynı zamanda bir eğitimci olarak uygulamıştır. Kendisi Kazak halkının eğitilmesi için çalışmıştır.

Avezov'un hayatı bir kaç döneme ayrılabilir (*Marina-1997:70*);

- 1- Hayattaki yerini arayan gençlik dönemi
- 2- 1920-1950'li yıllar, milliyetçi burjuva, feodalizmin sesi olarak suçlandığı dönem
- 3- 1950-1960'lı yıllar parlak internasyonalist dönemi.

Avezov'un da dahil olduğu aydınların hedefi, dönemin karmaşıklığından Kazak halkının bütünlüğünün, kültürünün, tarihinin korunmasını sağlayabilmektir. Bu yüzden verdiği eserlerle kendisi milliyetçi burjuva olarak suçlanmıştır. Kazak halkını bu hedefe ulaştırabilecek yolun bilim ve eğitim olduğunu farketti. Bu ülkü, bu görüş Avezov'u Alaş-Ordacılarla sıkı sıkıya bağladı (*Marina-1997:71*).

Stalin'in 1930'ların başında aydınlarla karşı başlattığı harekette Avezov bir çok Türkistanlı aydınla birlikte milliyetçilik suçlamasıyla tutuklanır. Avezov milliyetçilik duygusunu inkar etmez. Zaten eserlerinin bir kısmı Kazak halk kahramanlarının hayatlarıyla ilgilidir. Fakat eserlerinde isyanı teşvik etmediğini, tutukluluğu esnasında Alaş-Orda'nın hiçbir biriminde görev al-

madığını söyler, milletini sevmekle bir insanın milliyetçilikle suçlanamayacağını söyler (*Dosjan-1997:37*).

Kazak araştırmacılar özellikle Abay ve Avezov'a büyük değer vermişlerdir. Bunun sonucu olarak Abaytanuv (Abay'ı tanıma ve öğrenme bilimi) veya Muhtartanuv (Muhtar Avezov'u tanıma ve öğrenme bilimi) biçiminde tek bilim adamı veya tek sanatçıya hasredilen bilim dalları, araştırma alanları oluşturmuşlardır (*Çınar-1997:11*). Abay ve Avezov'a ne kadar değer verildiği buradan anlaşılmaktadır.

Avezov'un Eserlerinin Değerlendirilmesi

Avezov, Kazakların en verimli yazarlarından biridir. Ciltler dolusu eserleri ve pek çok dünya diline çevrilen ünlü Abay Yolu adlı romanı vardır. Konularına göre eserlerini piyesler, çeviriler, makaleler, araştırmalar, edebiyat tarihi yazıları, folklor araştırmaları diye ayırmak mümkündür. Avezov'un hayatı, ilmi, sanat eserleri hakkında yapılan ilmi araştırmaların sayısı bini aşmaktadır (*Mırzahmet-1997:40*).

Avezov'un tüm hayatı boyunca en çok etkilendiği kişi Abay'dır. O, Abay'ın kendisi için Kazak kelimesiyle aynı anlamda olduğunu söyler (*İskakov-1997:99*). Abay ve Avezov bir çok yönleriyle birbirlerine benzeyen kişilerdir. İkisi de bilim ve çağdaşlığı hedef alır. Kazak halkının binlerce yıllık kültür birikimi Abay'ı, Abay Avezov'u, Avezov, Abay Yolu'nu yaratmıştır. Abay Yolu ise Kazakların düşünce ve yaşayış dünyasının tüm dünyaca tanınmasına; Abay ve Avezov'un sanat ve fikir adamları olarak geleceğe kalmasına sebep olmuştur (*Çınar-1997:31*).

Avezov'un en ünlü eseri Abay Yolu romanıdır. Bir çok dünya diline çevrilen romanın ana fikri (*Ahmedov-1997:43*):

"Kazak toplumunda Abay'ın başlattığı, ilerici-demokratik güçlerin eskiyi savunan de-

rebeyliğe karşı bir mücadelesidir. Bu mücadele halkın yarım asırlık tarihini kapsayan eserin içine sinmiştir. Bu mücadeleye Kazak toplumunun üç nesli iştirak etmiştir. Epope konulan boy başçıların kavgası, cesur ve yürekli insanların öç alma istekleri, gençlerin serüven ve oyunları, yazın yaylaya göçme, kız isteme ve düğün, ölünün ardından yemek verme, cut (kara kış), yönetici seçimi, dava görme, ava çıkma ve tabiat olaylarıdır."

Abay'ın babası Kunanbay'ın göçebe, feodal zamanı, Abay'ın yeni zamanı temsil ettiği eser Abay ve Kunanbay arasındaki insan çatışmasını değil bu iki düşüncenin (eski-yeni) çatışmasını gösterir (*Curtbayev-1997:147*).

Avezov eserlerinde Kazak gelenek ve göreneklerini Kazak milli kahramanlarını işlemiş, onları kendi toplumuna tanıtmaya gayret göstermiştir. Milliyetçilikle suçlanma sebebi de bu yüzdendir. 1918 yılında Abay dergisinde bir makalesi yayınlanır, konusu medeniyet ve milliyetle ilgilidir. Burada Avezov "İlim ve medeniyet bütün dünyanın altın kolyesidir. Bu günlerde bilim ve medeniyet toprağı, suyu, havayı, göğü, yıldızı yönetmektedir" diye yazar (*İskanov-Bi-danov-1997:63*). Görüldüğü gibi Avezov ve Ziya Gökalp'in medeniyet ve bilime bakışı arasında büyük bir benzerlik vardır.

ABAY YOLU'NUN SOSYOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bir kültürü tanımak için o kültüre ait kültürel ürünleri bilmek ve tanımak gereklidir. Abay Yolu, Türk-İslam medeniyet dairesinden uzun süre koparılan bir kültüre ait eserdir. Yazarın ve eser kahramanının tarihi misyona sahip olmaları kendi toplumları için modernleşmeyi hedeflemeleri, üstelik yazar Avezov'un yaptığı folklorik araştırmaların sonuçlarını eser(ler)inde kullanması ese-

re olan ilgiyi arttırmaktadır. Avezov, Abay Yolu'nda bilim adamı ve romancının mükemmel bir sentezini sunmuştur. Belki de bu yüzden eser Kazak toplumunun ansiklopedisi olarak tanınmaktadır. Bu çalışma asırlarca önce gerçekleşen coğrafi kopuşun aslında büyük bir ayrılığa neden olamadığını göstermektedir. Gerçekte kültürel ürünler-unsurlar karşılıklı olarak tanınıp bilindikçe coğrafi kopuş dışında başka bir kopuşun olmadığı görülecektir.

Kültürel Yapı ve Edebiyat (Roman) İlişkisi

Kültürel yapı ve edebiyat özellikle roman ilişkisi bazı sıkıntıları beraberinde getiren bir ilişkidir. Her edebi eser (veya roman) belli bir kültür çevresinin ürünü olarak kendini gösterir. Dikkatli bir inceleme ile bir romanın hangi kültür merkezine ait olduğu hakkında bir yorum yapılabilir. Bu yüzden roman ve kültür ilişkisi aynı zamanda ciddi bir ilişkidir. Romanlar içinden doğdukları toplumun bir tür aynasıdır.

Bir kültürün ürünü olarak edebi eser, sosyal gerçekliği yansıtan diğer eserlerden farklı olarak gerçekliğin ta kendisi değil, gerçeğimsi bir dünyadır (*Tural-1993:160*). Edebi eser bir kültürün ürünüdür ve edebi eserde kültürün değişik yansımaları bulunur. Edebi eserler Tural'ın dediği gibi bir kişi ve toplum yahut toplulukla ilgili; "tam ve sağlam belge" niteliği taşımazlar (*Tural-1993:164*). Tural edebi eserin tam ve sağlam bir belge olarak sosyologlarca kullanılması durumunda hata yapılmış olunacağını söyler. Bu bağlamda bu araştırma ile ilgili olarak kısaca denilebilir ki, eserin yorumu yapılırken eser tam ve sağlam-kesin bir belge olarak ele alınmış değildir ve roman yazarının sıradan bir roman yazarı kimliğinde olmayıp araştırmacı yönünün de olduğu sürekli vurgulanmıştır.

Edebi eserin tam ve sağlam bir belge olmasa da yine de kültürel yapıyı yansıtan bir belge oldu-

ğu inkar edilemeyen bir gerçektir. Üstelik bu araştırmanın konusu olan eser, dönemine damgasını vuran bir eserdir. Dönemine damgasını vurması nedeniyle de her açıdan incelemeyi hak etmektedir. 1991 yılıyla birlikte bağımsızlığın kazanılması Kazakistan için yeni bir vizyon, yeni bir model ve yeni bir insan tipi arayışını gündeme getirmiştir. Bu bunalımlı geçiş döneminde Kazakların ansiklopedisi olarak nitelendirilen eserin analizi bu arayışlara, kendi çapında alternatif sunuşlara geçişte bir hazırlık sayılabilir.

Eser sadece tek bir bakış açısı (araştırmacının) tarafından anlamlandırılmış ve derin yorumlaması yapılmıştır.

Eser her yorumcu tarafından farklı şekilde yorumlanır. Burada yorumcuların bağlı bulundukları gelenek, bilgi düzeyi, deneyimleri, eğilimleri bu farklılığa neden olurlar. Bunun yanında yapılan yorumların birbirinden çok farklı, hatta anlam kopukluklarına yol açabilecek nitelikte olmadığı da düşünülebilir. Buna neden olarak da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji bölümünde yapılan bir araştırma gösterilebilir. Bir öğrenci tarafından yorumlanan metin (roman) diğer öğrenciler tarafından (15 öğrenci) incelendiğinde de, birbirine yakın, hemen hemen aynı değerlendirmeler yapılmıştır. (*Kasapoğlu-1992:68*).

Bu araştırmada sosyolojik olarak incelenen eser-Abay Yolu yeniden farklı araştırmacılar tarafından yorumlandığında küçük farklılıklar olmakla birlikte benzer yorumlarla karşılaşılabilirdiği düşünülmektedir. Bu durum da elbette ki sosyolojide bu tür araştırmaların sayısının artmasına bağlıdır.

Sosyal Gerçekçilik Akımı ve Abay'ın Halkçılığı

Ekim 1917 ihtilaliyle birlikte Sovyetlerdeki yeni oluşum 1930'lara kadar yani Stalin'in müdahalelerine kadar sanat dünyasına tek boyutlu damgasını vurmamıştır. Bu tarihten sonra ise Sta-

lin ve onun bu konudaki uzmanı Jdanov, birlikte Sovyetlerde toplumcu gerçekçilik adında yeni bir anlayış ortaya çıkarırlar. Bu anlayışta önemli olan sanatın ne olduğu değil ne olacağıdır. Bu akıma göre bazı değerler, kurumlar değişmeye mecburdurlar. Radek'in sözleriyle "gerçekçilik, çöken kapitalizmi ve onun çürüten kültürünü yansıtmak değildir sadece; aynı zamanda yeni bir toplumu ve yeni bir kültürü yaratabilecek sınıfın doğuşunu yansıtmaktır" (*Moran-1991:49*).

Edebi bir akım olarak gerçekçilikte toplumun dinamik güçlerini tanımak ve göstermek yazarın görevidir. Yazar, tarihsel misyona sahip tipik karakterleri çizer.

Toplumsal gerçekçilik akımı Rusya'da ihtilalden sonra toplumsal değişim geçiren topluma olumlu kahraman tipi çizer. Sovyet edebiyatının olumlu kahraman tipiyle beslenmesini isteyen Jdanov bunun ütopya olarak görülmemesini ister. Olumlu kahramanlar Sovyetlerde planlanmış bir geleceğin adamlarıdır (*Moran-1991:55*). Devrimci romantizmin ürünü olarak da nitelenebilecek bu tipten beklenen az çok şunlardır (*Moran-1991:56*)

"Politik erdemin mükemmel bir temsilcisi olarak okurda saygı uyandıracak, okurun gıpta ederek benzemeye çalışacağı bir örnek olacak; şimdiki durum ile gelecek arasında bir bağ kurarak sosyalizmin başarılabilceğini gösterebilecek. Romanlarda bu tip kendini görevine adanmış, nefesine hakim ve güçlü bir kişidir. Halk çok acı çekmekte, ama kendi başına çıkar yolu kestirememektedir, eğitime, yol göstericiye, bir lidere muhtaçtır. Olumlu kahraman karşılaştığı türlü güçlükleri yener, yardım etmek istediği insanlar için de, düştüğü yalnızlığa katlanarak tarihin kendisine verdiği görevi yerine getirir".

Görüldüğü gibi olumlu kahraman tipinde profili çizilen kişi Abay gibidir, yeni sınıfta

Abay'ın eğitmek için şehre gönderdiği gençlerdir. Rusya'da ihtilalden sonra edebi eserlerde sunulan tipler hep böyledir. Avezov'un da bu akıma bağlı kaldığı-etkilendiği düşünüldüğünde onun da devrim romantizmini yansıtan bir edebiyatçı olduğuna karar verilir.

"...halk içinde sıkıntılar çok. Yoksulluk, dilencilik artmış. Abay'ın büyükannesi öldüğünde, halk olan ana da yatağa düşüp dert kapmışa benziyor.

Bunu görüp düşündükçe Abay değişik, kurtuluşu olmayan ahü zar içine giriyor. Yaslı gönül açılmayacak gibi olup iki omuzunu çökertti. Üzerine giydiği elbiseden, bindiği attan, yiyecek yemeğinden gönlü geçmiş.

Çok insanla sohbet etmeyip kimseyle konuşmuyor. Ama artık kendi büyükannesi Zere'yi düşünmekle birlikte halk denen anayı da ihmal etmiyor. Sonuçta iki dert..." (*Abay Yolu-1:334*)

İncelendiği gibi Abay kendi toplumunda ve hatta tanıştığı Ruslar arasında saygı uyandıran bir tiptir. Abay halkının çektiği acıları, sıkıntıları bilir. Bu sıkıntıları ortadan kaldıracak olan eğitim ve halkı için çalışan bolıs-yöneticilerdir. Darkembay gibi hayali ideal tiplerle bu durum şöyle açıklanır; " Biz halkın davasını yeteri kadar savunamıyoruz. Cahiliz ve yol yordam bilmiyoruz.... sen (Abay) hiç değilse halkın gözyaşlarını dindirirsin " (*Abay Yolu-11:185*). Abay tarihin kendisine verdiği rolün farkındadır ve ona göre davranır.

Avezov sosyal gerçeklik akımına bağlı kalarak yorumlanırsa yukarda anlatılanlar teori ve örnekler birbirlerine tamamen uyar ve o, bu akıma bağlı biri olarak yorumlanabilir. Üstelik bu teorinin kabul edilmesi demek dolaylı olarak Kazakistan ve diğer Türk cumhuriyetlerinde roman türünün Sovyetlerin etkisi ile geliştiğini de kabul

etmek demektir. Oysa Türkistan Türk edebiyatında hikaye ve roman 1917 ihtilalinden önce yazılmış ve basılmıştır. Bu bilgiler önemlidir çünkü Sovyetler Türk edebiyatlarının modern hikaye ve roman türüne ancak Sovyet devrinde (1917 sonrası) kavuştuğunu söylerler. Türkistan'a modern hikâye ve roman Batı Avrupa'dan gelmiştir ama Ruslar aracılığıyla değil Osmanlı, Azeri ve Tatar Türk edebiyatları aracılığıyla gelmiştir (*Kocaoğlu-1987:147-148*).

İlk romanlardaki (1910-1920) mesajlar cedit okullarıyla bağlantılı olarak çocukların okutulmasıyla ilgilidir. Bilgisizlikten ve Rus çarlığından kurtulmanın yolu budur (*Kocaoğlu-1987:134*). 1910 ve 1920'deki romanlarda eğitim üzerinde duruluyor demek 1930'lardan sonra ortaya çıkan sosyal gerçekçilik akımının gölgesinden Kazak romanını kurtarmak demektir. Sosyal gerçekçilik akımında halkın sorunlarını eğitimle ortadan kaldıracak olan olumlu tip bu akım ortaya çıkmadan çok önce ilk Kazak romanlarında işlenmiştir. Burada Cedit okulunun işlevini de teslim etmek gerekir. Dolayısıyla Avezov'u yalnızca sosyal gerçekçi akıma bağlı, devrim romantizmine hapsedmek hatalıdır. Avezov ceditçi akımın temalarını da işlemiştir.

Türkistan'da yalnızca Kazak Türk lehçesinde değil diğer Türk lehçelerinde de ilk hikaye ve romanlar bir aşk hikayesi anlatır, fakat sadece aşk hikayesi anlatmak için yazılmamışlardır. Burada amaç okuyucunun ilgisini çekmektir. Bu aşk hikayesinin arka planında Türkistan'daki büyük sosyal yara; cehalet ve bu cehalet dolayısıyla ortaya çıkan felaketler işlenir. Romanlardaki kız veya erkek kahramanlardan biri okutulmamıştır ve ilişkilerinin sonu bahtsızlık ve felaketle biter (*Kocaoğlu-1987:152*). Eğitim ve eğitime verilen önemin Türkistan'da (ve Kazakistan'da) sosyal gerçekçilik akımı ortaya çıkmadan önce de üzerinde durulan bir konu olduğu görülüyor.

Aile Sosyolojisi Açısından Abay Yolu

Eserde çok eşlilik, aile hukuku, çeyiz, başlık, düğün, düğün adetleri hakkında bir çok bilgi vardır. Eserden anlaşıldığı kadarıyla çok eşlilik Kazaklarda normal olarak karşılanan bir olgudur. Roman kahramanı Abay'ın üç annesinin olduğu anlaşılır. Öz annesi Ulcan ve Abay'ın ikinci annesi (Ulcan'ın kuması) Aygız. Baba Kunanbay'ın üçüncü karısı pek vurgulanmaz, onun başka bir evde kaldığı düşünülür okuyucu tarafından. Kunanbay romanın sonuna doğru dördüncü evliliğini yapar. Artık çok yaşlıdır, buna rağmen eşi pek gençtir. Bu yüzden çocukları ve eşi-Ulcan'ın tepkileriyle karşılaşır. Çok yaşlı birinin kendisinden çok genç bir kızla evlenmesinin tepkiyle karşılandığı düşünülebilir fakat bu tepki çok sert değildir, pasif bir tepkidir. Bu durum da baba otoritesinin sertliği ve sağlamlığıyla açıklanabilir. Baba otoritesi küçük ayrıntılarla da olsa vurgulanır: Bu duruma küçük bir ayrıntı olarak şu sahne örnek verilebilir; Abay, okullar tatile girip şehirden bozkıra döndüğünde annesine doğru yürürken, annesi Abay'ı babasına doğru gitmesi, ilk onunla karşılaşması, hasret gidermesi için uyarır.

Ailede baba otoritesinin üstünlüğünün yanında yaşlı kadınlara gösterilen aşırı önem de dikkati çeker. Ailede yaşlı kadınların önemi çok fazladır. Bunlara görünmeyen ev reisi de denebilir. Bir problemle karşılaşıldığında onun otoritesine başvurulur. Bu durumun sebebi onun bilgi ve görgüsündeki olgunluğunun yanı sıra mülkiyetin onun üzerinde olmasına da dayanır. Romanda bir problemin çözüme kavuşturulması için Zere'ye (Abay 'ın babaannesi) danışılma nedenini Abay şu şekilde açıklar, "bu oturan yalnız benim annem değil, mal-mülkün gerçek sahibi o. Öyleyse hepimiz büyükannemin hakimliğine başvuralım" (*Abay Yolu-1:334*).

Çok eşlilik roman kahramanı Abay'da da görülür. Abay'ın farklı bir tarzda büyümesi için çalışan anne Ulcan, Abay'ın ikinci evlilik talebi

karşısında şaşırır. Abay'ın şehir eğitimi alması diğer Kazak çocuklarından farklı bir şekilde büyümesi onu diğer sıradan insanlardan ayırmaktadır. Anne Ulcan da oğlunun bu farklılığını görmüş ve buna sevinmiştir. Anne Ulcan tüm iyi nitelikleri üzerinde toplayan bir tiptir. Abay'ın ikinci evlilik isteğine tepki gösterir. Çok eşliliğin hiç de iyi bir şey olmadığını, buna sonradan pişman olacağını söyler (*Abay Yolu-11: 52*). Çok eşlilikte ikinci evlilik yapılmadan önce ilk eş ayrı bir yere göçürülür. Bu durumda eşler birbirleriyle karşılaşmayacağı için aile içi çatışmalar da azaltılmış olacaktır. Abay bu tür bir ayırım yapmadığı için sıkıntı çeker. Bu sıkıntının sebebi aynı evde iki eşin birden bulunmasıdır. Bu iki eşten büyük olan daima önceliklidir (*Abay Yolu-1:109*). Sıkıntı çeken, güçlük çeken kumadır (ikinci eş). Ulcan ve Aygız ikilisinde sıkıntılı görünen ve bu durumu ifade eden Aygız'dır. Abay'ın eşleri Dilda ve Ay gerim ikilisinde sıkıntı çeken ise ikinci eş Aygerim'dir. Böylece çok eşliliğin sıkıntıları da gösterilmiş olur.

Evliliğin asıl belirleyicisi olan ana-baba yani ailelerdir. Genç kız ve genç erkeğin evlenme hususunda bağımsız olarak yapabileceği bir davranış yoktur. Gençler birbirlerini sevseler de sevmeseler de ana-babanın sözünün dışına çıkamazlar. Nitekim Abay evleneceği eşi Dilda'yı sevmemesine rağmen (ki o Toğcan'ı sevmektedir) ana-baba emri olduğu için evlenmek zorunda kalıyor. Gönlü başkasında olsa da bu karara karşı gelemiyor (*Abay Yolu 1:260*). Aşk ve sevginin olmadığı böyle bir evlilikte eş doğal olarak yalnızca çocukların annesi olarak görülecektir (*Abay Yolu-11:21*). Bu geleneksel evlilik tarzını Abay sık sık eleştirir, ama yaptıkları eleştirinin ötesine geçemez o kaderine katlanmak zorundadır. Evlilik bu çaresizliğin sonucudur.

"... misafir yemeği, ağırlama, toy, şan, şeref eksik değil, ahenk içinde. İyi dilek ve hayır dualarla dolu. Hepsi kimin için? İki gencin

bahtı, mutluluğu için diyorlar. Ama şimdi iyice düşündüğümde onlar için değil. O büyüklerin kendi düşüncesindeki narinlik, saygınlık ve gelenek için. Fakat Abay'la Dilda'ysa (nişanlısı T.E.) hala birbirlerinin yüzlerini görmemişler bu büyüklerin umurunda bile değil" (*Abay Yolu-1:271*).

Evliliklerde verilen başlık kızın soyu ve sülalesiyle doğrudan bağlantılıdır. Buna bağlı olarak soylu-sülaleli bir kızın başlığı da yüksek olur (*Abay Yolu-1:117*). Dünür-Erkek tarafı evlenmeden önce kız tarafına hayvan, giyim, kuşam, para pul, gümüş gibi hediyeler götürür. Geline çeyizlik için götürülecek şeyleri damadın annesi başkanlığında oluşturulan grup götürür. Bunlar içinde değişik ipek çeşitlerinden kıymetli kumaşlar gibi usulüne uygun olarak dağıtılacak bir yığın hediyelerdir (*Abay Yolu-1:261*). Düğün-nişan adetleri arasında yüz görümlüğü, çizme çıkarma gibi adetler vardır. Bu adetlerde hediyeler alınır. Kız tarafında yengenin damadın ayakkabısını çıkardıktan sonra aldığı hediyeye 'çizme çıkarma' denir. (*Abay Yolu-1:272*). Damadın nişanlısını görmeye gidişine ise urun (hediye) gelişi, bohça getirilişi, bazan da eşik görmeye geliş, el tutma denir. Bu günlerde damat çok sabırlı olmalıdır çünkü ona gelini göstermezler. Evliliğe aile büyüklerinin karar vermesi yüzünden çiftlerin birbirini görmeden evlendiği olur. Abay'ın durumu da böyledir. İki gün olmasına rağmen nişanlısının kim olduğunu bilmediğinden yakınır (*Abay Yolu-1:267*).

Düğünler tamamen Kazak gelenek ve göreneklerinin sergilenmesidir. Aslında bütün Türk dünyasının ortak motifleri de görülmektedir. Düğünlerde üç gün boyunca geceli gündüzlü eğlence yapılır. At yarış, pehlivan güreştirme gibi oyunlar oynanır. İnsanlar bu oyunları seyretmeye gelir. Kımızlar içilir, yemekler yenir, geleneksel oyunlar at yarışı, serke tartuv (iki tarafa bölünerek at üzerinde oğlak veya keçi derisini çekerek

oylanan oyun), tenge aluv (at üzerinden yerden gümüş alma oyunu) oynanır (*Abay Yolu-I: 269*).

Başlık vermek Kazaklarda adettir ancak dul kadın için başlık verilmez (*Abay Yolu I:31*). Bir damat adayı genç yaşta ölürse nişanlısı onun kardeşine istenir. Ölen damadın kardeşi başlık daha önceden verildiği için genç kızı kendisine isteyebilir. Eğer ağabey yaşlı ise üstelik hanımı da varsa bu durumda hanımından izin alıp evlenebilir. İzin alamazsa evlenemez. Buna karşılık yaşlı bir erkeğin genç bir kızla evlenmesi durumunda başlık miktarı artar. Abay her ne kadar istemediği halde geleneğe uyarak evlense de ve yine yaşlı babasının çok genç bir kızla evlenmesine ses çıkarmasa da toplumsal statüsü daha uygun olduğunda geleneğe karşı çıkabilmektedir. Nişanlısı ölen genç kız, iki eşi olan nişanlısının ağabeyiyle yarım başlık daha alınarak evlendirilmek istenir. Kız razı olmayınca Abay'a danışılır. Abay kızın kendi yaşıtı ile evlenmesinin uygun olduğuna kara verir (*Abay Yolu-II:395*). Böylece Abay başlık verilmesine rağmen geleneğe karşı çıkmış olur.

Ölüm

Ölüm olgusu da bir sosyal olgu olarak eserde ayrıntılı bir şekilde işlenir. İnsanların ölüm karşısında nasıl davrandıkları, neler yaptıkları gösterilir. Bir ölüm olayında bütün boyların insanları ölü evine davet edilir. Ölü evine davet edilmeyenler ise birbirleriyle kavgalı olup, konuşmayan insanlardır. Romanda Böcey'in cenazesine Böcey'in kavgalı olduğu Kunanbay ailesi çağrılmaz, fakat buna rağmen Kunanbay'ın annesi ve karısı giderler (*Abay Yolu-I:199*). Burada ölüm olgusunun insanları birbirlerine bağlayan, yakınlaştıran bir bağ olduğu vurgulanmaktadır. İnsanlar kavgalı da olsalar kara günde (cenazede) birbirlerine destek olmak için ölü evinin yanında bulunurlar. Cenazenin yası bir hafta tutulur ve cenazenin ruhuna Kur'an okunur.

Kazaklarda adet olarak ölü evine insanlar 'kardeşim' diye bağırarak ağlayarak gelirler. "Bu boylarda eskiden gelen geleneğe göre ölüye dua okumaya gitmenin en önemli adabı uzaktan bağrışmalarla 'vah kardeşim' diye ağlayarak koşturmaktır. Buna önce büyüklerin başlaması gerekti" (*Abay Yolu-I:218*). Eğer ölen erkek bir çocuk ise ölü evine at koşturarak gelinmez, bu hoş görülen bir davranış değildir. Ağıt yakanların yanma girerken ise adet gereği 'kulunim kulıncağım' diye sesli sesli ağlayarak girilir (*Abay Yolu-2:139*).

Eğer ölen ileri gelen bir kişi ise ölüyü uğurlamak oldukça şaşaalı bir hal alır. Yas olduğunu göstermek için ölü evine kara bayrak dikilir. Eğer ölü genç ise bayrak al olur, yaşlı ise ak olur. Böcey (romanda ölen kişi) orta yaşlı olduğu için yas bayrağının bir tarafı al bir tarafı karadır. Bayrak dikme işi büyük bir nöbet ve yas tutma geleneğidir. Bu gelenek ölünün sosyal tabakasını gösteren bir niteliğe de sahiptir.

"Kara bayrak denilen (bayrak)sağlam uzun bir mızrağın ucuna dikilen bayrak(tır). Şayet Böcey sıradan bir konak değil de soylu olsaydı o soyluların kendi bayrağı dikilirdi. Ak bayrak, mavi bayrak, kırmızı bayrak gibi. Soyluların sülaleleri, nesilleri bundan belli olurdu. Ama sade bir vatandaş ölse bayrağın rengi ölünün yaşına göre değişir" (*Abay Yolu-I:202*).

Ölen insanın sahip olduğu eşya ve hayvanlarla da ilgili uygulamalar vardır. Ölen insanın atlarının kuyrukları kesilir. Böylece diğer atlardan farklı bir görünüme kavuşurlar ve bu atlar yılki sürüsüne katılır. Bu atlara bir yıl binilmez, böylece semirip gelişirler ve bir yıl sonra ölenin yıllığında kesilirler. Yıllık ölünün ardından bir yıl sonra düzenlenir. Yıllığı herkes düzenleyemez. Sadece güçlü kuvvetli, zengin olanlar düzenleyebilir. Bunlar ölüyü bahane ederek kendi şan ve şereflerini, namlarını yüceltirler. Yıllık, ölenin geride kalanlarının birlik ve beraberliğini güç-

lendirir. Yıllık sahibi, kendi etkinliklerini bütün çevreye ilan etmeye gayret gösterir. (*Abay Yolu-1:299-300*).

Ölü evinin sıkıntılı halinde ölü evine yardım yapılır. Deve, koyun, keçi, yıldı, palto, halı vb. şeyler ölü evine getirilir, cenaze çıktıktan sonra eve yerleştirilir.

Ölü evinin kızlarının başlarında börk değil kara şal bulunur. Ölü'nün acısıyla kadınlar turnaklarıyla yüzlerini çizerek. Eşler ağıtlarda dul kaldıklarını, dileklerini, erken kaybettiklerini vb. söyleyip kalabalığı duyulandırır. Ağıtlar bazen bir koroyu hatırlatır. Kızları, ölenin yiğitliğinden hayır-hasenatlarından bahsederler. Ağıtlarında taziye için gelen insanları rahatsız eden ağıtlar da yakılsa ağıta müdahale edilemez.

Ölü evi kendini her yerde hissettirir. Göç esnasında bile bir cenaze evinin varlığı fark edilir. Göçerken cenaze evi sahibi olan siyah örtülü kızlar adet üzere ağıtlar yakarlar.

Ölü evindeki kara bayrak bir yıl sonra indirilir, sonra indirenin ayakları altında kırılır. Böylece yıllık biter yaşlı yıl sona erer. Artık acılı günlerin bittiğinin işareti olan bu son ağıtlar yakılır. Son gözyaşları dökülür, son Kur'an okunur. Ölü'nün başı boş bırakılan atları kesilir. Bu atlar sahibi öldüğü için dullanan atlar diye adlandırılır (*AbayYolu-1:297*),

Göçebe Kültürü ve Göç

Eserde göçebe kültürü ve göç olgusu hakkında oldukça aydınlatıcı bilgiler vardır. Eser zaten göçebe bir kültürün seyrinden bahsetmektedir. Göçebe kültüründe çok önemli bir unsur olan at eserde bir çok isimle zikredilmektedir. İlginç olan atın dış görünüşüne göre aldığı bir çok ismin yanı sıra farklı yaşlarda aldığı isimlerin de görülmesidir. Yine bozkır kültürüyle ilgili olarak bol miktarda bitki ve ot isimleri kullanılmaktadır. Göçebelikte hakim ekonomik unsur hayvan ve hayvancılıktır. Hayvancılığın çok önemli ol-

ması onların besin kaynağı olan otlakları da önemli hale getirmektedir. Hayvancılıkla bağlantılı olarak göçebelikte et, süt ve yoğurdun çok önemi vardır. Eserde et, süt ve süt ürünlerinin oldukça zengin isim çeşitleri vardır, örneğin İrkit (yağı alınmış yoğurt çeşidi), Kurt (sert çökelek), İrmışık (kesilmiş sütün kaynatılması ile elde edilen bir süt ürünü).

Abay, pek çekiciliği olmayan bu toprak parçasını yani bozkırı sadece bir toprak parçası olarak görmez. Üstelik başkalarının beğenip beğenmemesiyle pek fazla ilgilenmez. Başkaları beğenmese de o bozkırın aşığıdır, şehirde yaşasa bile o yine de bozkırı özleyecektir. Engin bir deniz gibidir bozkır.

Göçebe hayatı iki evreden oluşur; yaylak ve kışlak evresi. Yazın yaylalarda yaşayan bu insanlar havaların soğumasıyla yani Kasım ayı ile birlikte kışlağa göçmeye başlarlar. Boylar göçlerde birleşerek göçerler. Bu durumda göçler 'kaz, turna göçü gibi sıra sıra' olur. Birbirinden uzak obalar bu göç sayesinde bir araya gelir ve kaynaşır. Böylece göçler tanışıp anlaşmaya vesile olmuş olur.

Göçlerde belli konaklama yerleri vardır, buralarda bazen bir iki gün kalınır. Bu konaklama yerlerinde uzun süre kalınmayacağından büyük evler kurulmaz, urankay, abılayşa, jappa, itarka denilen çeşitli küçük, dar, alçak, basit çadırlar kurulur (*Abay Yolu-1:59*). isim çokluğu göçebeliliğin bir unsuru olan çadırlarda da görülür.

Göç boyunca erkekler ellerinde mızrak, sopa ve savaş baltalarını eksik etmezler. Bu manzara göç yolculuğunda süvari ordusunu andırır. Türklerin ordu-millet yapısının bir yansıması da bu tablo olsa gerek.

Göçebe kültüründe bir eğlence ve kültür aktarım aracı da sözlü olarak anlatılan masal ve hikayelerdir. Hikaye ve masal anlatımı normal yaşantının içinde yoğun olarak karşılaşılan bir olaydır, zaten Abay'ın da bunları çok sık ve se-

verek dinleyerek büyüdüğünden bahsedilir. Göç zamanlarında ise masal ve hikaye anlatımı daha bir sıklık kazanır. Masal ve hikaye anlatma hayatın içine o kadar girmiştir ki bazan hasta uyutmak için bile 1001 Gece Masalları'nın bir bölümü anlatılır (*Abay Yolu-1:380*). Gençler ve çocuklar arasında oynanan oyunlar da göç zamanı sık olarak oynanır. Oyunlar arasında aksüyek, sere kulak gibi gençlerin oynadığı oyunların yanı sıra mendil bırakma, han iyi mi, mtrşım, bel-bev sok, lappay tutala gibi komik oyunlar da vardır (*Abay Yolu-1:357*).

Göçebelikte istenmeyen bir durum olmasına karşılık sık olarak karşılaşılan bir durumda hayvan hırsızlığıdır. Hayvanları çalınan bir ailenin hayatını sürdürmesi çok zordur. Hayvancılık hayatın devamını sağlayan esas ekonomik uğraş alanıdır. Kışın yaklaşmasıyla birlikte yapılan göçte kışlaklar yüzünden kavgalar olur. Kışın hayvanları otlatmak verimli araziler azalır doğal olarak bu durum da çatışmalara neden olur. Bu kavgalar yüzünden kurulan tahkikat kurulu ise göçebeler için ayrı bir yük getirecektir. Aylarca beyler için gündüz öğle yemeği akşam konuk yemeği getirilir (*Abay Yolu-1:91*). Bu tahkikatın sonunda ise bazen rüşvet veren taraf haklı çıkar. Eserde göçebe kültüründe önemli bir öge olarak rüşvet de gösterilmiştir.

Şehir

Şehir, yarı göçebe bir toplumun üyesi olan Abay'da gücün, bilimin, sanatın ve milli bilincin zirvesi olarak görülür. Şehrin hiç bir özelliğini kendi toplumunda görmez. Kazak toplumunda ne gelişmiş bir sanayi şehri ne de gelişmiş mekanlar vardır. Abay'ın istediği şehrin kültürünü alıp gelişmek ve kalkınmaktır. Acımasız cutun (kara kış) kahrı şehir insanını göçebeler kadar etkilememektedir.

Abay bilimle kitaplarla ilişkilerini ilerlettikçe şehre yaklaştığını düşünür, bu durum eserin

ikinci cildinde kendini iyice gösterir, Abay'ın şehre sık sık gitmesi, ev tutması vb. . Abay beden olarak Tobıktı aşiretinin bir üyesi olmasına rağmen ruh olarak evrensel şehir kültürüne aittir. Hırsızlık olayını soruşturmak için birileri Abay'ın yanına gelir. Abay'ın o anki düşünceleri dağılır. "Deminki Puşkin nerede? İpek gibi işlenen Tatyana'nın duyguları nerede kaldı. Berrak gerçeğiyle, tertemiz kalbiyle ıslıl ıslıl parlayan Tatyana ... Hayvanının peşinden gelen davacı, adamın hayvanını çalan hırsız..." (*Abay Yolu-11:430*). Göçebe toplumlarda çok sık karşılaşılan hırsızlık ve edebi değeri olan Tatyana İşte Abay bu ikiliği yaşamaktadır. Şehir kültürü bir çok kültürün farklı unsurlarını bünyesinde barındırarak aslında evrensel kültürün bir mozayigini sunar. Abay okudukça şehre yaklaştığını hisseder, kendisi de bu yönde isteklidir, çünkü şehir gelişmenin göstergesidir. "Hiç kimseye içini açık akıl fikir vermese de artık hayat çizgisini şehre yaklaştırmak gerek " diye düşünür (*Abay Yolu-11:51*).

Abay şehir hayatını, şehir insanını, şehir kültürünü ideal olarak görür. Hayali karakterlerle şehirli ideal Kazak tipini ortaya koyar. Hayali karakter Saltanat ideal şehirli Kazak tipidir. Saltanat tiplmesi Kazak gençlerinde nadir rastlanan yeni karakter ve ulvilik örneği gösterir. İnsanlığı, haysiyeti, adaleti seçkin Rus kitaplarının verdiği terbiyedir.

Eserde Abay'la bağlantılı üç kadın tipi vardır. Dilda olumsuz geleneği yansıtır, fakat buradan Abay'ın geleneği tamamen eleştirdiği olumsuz gördüğü anlamı çıkarılamaz, çünkü anne Zere geleneğin bütün olumlu yönlerini üstünde toplamıştır. İkinci tiplme Aygerim (ve Toğcan) Abay'ın sanatçı yönünü vurgular. Üçüncü tiplme Saltanat ideal şehirli tipi, talim ve terbiyeyi temsil eder ve diğer iki tipten ayrılır.

Şehir değişiminin, gelişmenin yönüdür. Abay bu durumun farkına varmış ve yönünü şehre doğru çevirmiştir. Bunun için Abay, çocukları

K lbadan'la Abla'ı Şehre götürüp Rus okulunda eēitim görmelerini ister.  ocuklarının adam olmalarını, bilimi, eēitimi  ērenmelerini, Şehir eēitimini,  aēdaē eēitimi almalarını ister, bunun için ise Şehre gitmek gereklidir.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta da Őehirleēme ile birlikte göçebe kültürüne ait unsurların yerini Şehir unsurlarının almasıdır. Şehre giden Kazakların i kisi kımız deēil, artık Rusların i kisi olan konyak olmuētur.

R ēvet

R ēvet toplumun temelini     ten hastalıklardan biridir. R ēvet, toplumda eēitsizliēi, g vensizliēi, yetersiz, ehliyetsiz kiēilerin hakları olmayan yerlere gelmelerini saēlar. "R ēvet kitapların bahsettiēine göre günahların en b y ē , yöneticilerin alnına vurulan damga, silinmeyen ayıp, affedilmeyen skandaldır. Zorda kalan masum halktan  alınan alın teridir" (*Abay Yolu-1:150*).

R ēvet, Kazakların Ruslarla iliēkiye girmesinden sonra karēılaētıēı olgulardan biridir ve toplumun temelini     tmektedir.

Rus yöneticilerle ya da hukukçularla ilgili hemen her sahnede r ēvet s zc ē  geçmektedir. Bu durum Kazak yöneticileri bile etkilemiē ve bir yerlere gelebilmek, görev sürelerini daha fazla uzatabilmek, açıklarını   rtbas edebilmek Kunanbay gibi (*Abay Yolu-1:243*) ve yöneticilere yaranabilmek için artık onlar da r ēvet verme yoluna gitmiēlerdir. Kunanbay'ın dilinden bu durum Ő  Şekilde anlatılır; "R ēvet vermeyen bir idareci var mı? Saēdan soldan kat kat alıp, kat kat yiyip de fırsatını kollamıyorlar mı?" (*Abay Yolu-1:125*) Yine Kunanbay'ın bolis  ē lları için halk ne çok r ēvet ne çok cep doldurma diye bahseder. Rus bürokratlara verilen r ēvet karēılıēı bu bolisların (yani yöneticilerin) halkı yarasa gibi emip zenginleētiklerinden bahsedilir.

Yeni Nesilden Beklentiler

Avezov'un yeni nesilden ilk beklentisi bilimle uēraēmalarıdır. Kendi  ocuklarını Rus okullarına göndermesi bu yüzdedir. Abay bu yolda geç neslin giriēimci olmasını, Rus okullarına gidip istekle eēitim yapmalarını ister. Romanda profili çizilen geç nesil onun bu g r ēlerine tamamen katılmaktadır, Abay'ın çocukları gibi, "gideceēiz, okuyacaēız. Bizi Şehre götür baba!" (*Abay Yolu: 1-50*).

Eserde ideal Kazak tipi de çizilmektedir. Bu tip Şehirde yaēayan, bilimle uēraēan, eēitilmiē, terbiyeli insandır. Avezov, Saltanat tiplmesiyle bu ideal Kazak tipinin bir numunesini sunar.

Abay yeni neslin d ē g r n ē, davranıē, ilgi alanları açısından tamamen deēiēmesini hayal eder ve d ē n r. Kendi çocuklarını hayal ettiēinde bu deēiēikliēin nasıl ve hangi yönde olacaēını da gösterir; üzerindeki elbise biçimi geleneksel Kazak Tobıktı tarzında deēil, Őehirvari. Gözlerinde g zl k, yüksek masaya yıēılı kitaplar, yenilenmiē toplumun menfaati doērultusunda  alıēmak. Böylece Abay bu yolu çocuklarına (yeni nesil) verecektir (*Abay Yolu-11-30*). Bu yeni nesil Abay'ın teselli kaynaēı olacaktır. Onlar sayesinde Kazak halkı cahillikten kurtulacak ve kalkınacaktır.

SONUÇ

Abay Yolu adlı eser eēitim, göçebelik Şehir hayatı, aile vb. gibi bir çok sosyolojik unsur ele almasına raēmen bir sosyoloji kitabı deēildir. Her edebi eser ilgili toplum hakkında bilgiler verir. Dolayısıyla edebi eser ve toplum arasında doērudan bir baēlantı vardır. İncelenen yazarın bilim adamı kimliēine de sahip olması sunulan bilgilerin sıhhati konusunda güven vermektedir.

Bu yazıda Kazak kültürüyle ilgili olgular ölüm, evlenme, eēitim vb. incelendiēinde buradaki bazı davranıē tarzlarının veya uygulamala-

rın Türkiye'dekilere çok benzediği görülecektir. Örneğin evliliğe evlenecek gençlerin değil ailelerinin karar vermesinde (görücü usulü evlilik) olduğu gibi.

Kazakların büyük ozan-düşünürü Abay bozkırda yaşayan bir Kazak olmanın Ötesinde dünyadaki çağdaş gelişmeleri yakından takip eden, yabancı dildeki eserlerden çeviriler yapan biridir. Abay geleneksel-gelişmemiş toplum yapısına sahip Kazak toplumunun gelişmesi için Rusya'yı bir model olarak görmüştür. Ekonomik, teknolojik anlamda daha gelişmiş, sosyal yapı açısından daha ileri sosyal yapıya sahip bir toplumun bu tür niteliklere sahip olmayan geleneksel-gelişmemiş bir toplumu etkilemesi tarihin her döneminde görülen bir süreçtir. Bu etkileşim gelişmiş olanın lehinde tek yönlü bir süreç olabildiği gibi bunun daha da kötüsü gelişmiş toplumun diğerine kültürel unsurlarını empoze etmesi zorla kültürleme şeklinde de olabilir. Rusların Kazaklar ve diğer Türkistan toplulukları üzerinde yaptığı da aslında budur. Ancak Ruslar Türkistan'a girişlerini modernleşme, ilerleme adına yaptıklarını belirtmişlerdir.

Abay ve Avezov'un sıkıntısı geri kalmış bir toplum yapısının, özünü değiştirmeden nasıl ilerletilebileceği, kalkındırılabilirliği. Türkistan'daki bütün Ceditçilerin temel sorunu budur. Rusya gibi gelişmiş, kalkınmış, güçlü bir toplum haline gelmek için ne yapmak gerekir? Benzer sorunun benzer dönemde Türkiye'de de (hem Osmanlı hem genç Türkiye Cumhuriyeti'nde) sorulduğu görülmektedir. Gelişmiş Batılı devletler gibi olmak için neler yapmalı? Türkiye'deki Batılılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme hareketlerinin adı Türkistan'da Ceditçiliktir. Ceditçiler gelişmiş Rusya gibi olmanın yolunu eğitimde ararlar. Gökaltın çağdaşlaşma için önerdiği evrensel medeniyet öğelerinin alınması ancak yerli kültürel unsurların korunması anlayışının benzeri Abay'da görülür. Abay Rus okulları ve eğitim tarzına taraftardır ancak Kazakça eğitiminin de

devamını ister. Dil bir kültürün korunmasında çok önemli bir etkidir. Abay bu sayede Kazak kültürünün de zengin içeriğini devam ettireceğini düşünmüş olabilir. Avezov bu konuda Abay kadar direnç göstermez, eserde Rus Mihailov'un diliyle eğitimin Rusça olması gerektiğini belirtir. Avezov'u döneminin içinde, siyasi koşullara bağlı olarak değerlendirmek gerekir.

Ekim ihtilaliyle birlikte resmi ideolojiyi insanların beynine kazımak için yapılan şiddetli bir baskı özellikle baskı altında tutulan Türk topluluklarındaki aydınlara karşı da bir şiddet hareketi vardır ve Avezov da bundan üzerine düşeni almıştır. Onun eserlerinde de yeni rejimin etkisi vardır. Edebiyat alanında sosyal gerçekçilik akımı resmi ideolojinin akımıdır ve Abay bu akım çerçevesinde eserler de vermiştir. Abay Yolu romanında Abay toplumsal dönüşümü geleneksel-gerici-feodal yapıdan ilerici olana doğru değiştirmeyi sağlayacak kişidir ve bu noktada yolunu bulamayan aciz halka gelişme, ilerlemenin (yani ideal model Rusya'nın) yolunu gösterecek olan liderdir. Bu bağlamda yaklaşıldığında Avezov rejimin romancısı olmanın ötesinde görülmez. Ancak bu bakış açısı da çok sığ bir bakış açısını yansıtır. Çünkü Avezov için asıl mesele varolan toplumsal sorunların bir an önce hallidir.

Avezov ve Abay'ı ideolojik baskı ortamı içinde ve yaşadıkları toplumun olumsuzluklarını giderebilecekleri çözüm olanaklarının sınırlılığı içinde değerlendirmek gerekir. Toplumsal bir dönüşüm gereklidir bunun nasıl olacağı da bellidir; yaşam koşullarının daha iyiye doğru dönüştürülmesi. Ancak bunun için elde ne vardır? Hiçbir şey, dönüşüm için örnek olarak ise coğrafi konum dolayısıyla ancak Rusya vardır. Avezov içinde yaşadığı toplumun sorunlarını çok iyi analiz etmiştir, çözüm önerileri de hep bu sorunlara göre şekillenmiştir. Avezov Abay Yolu'nda Kazak toplumunun sorunlarını şu şekilde sıralar:

a- Eğitimsizlik

b- Boy kavgaları

c- Acımasız doğa karşısında acziyet (yani teknolojik gerilik)

d- Hırsızlık, hırsızlığa neden olan yoksulluk vb.

Bu çok önemli sorunlar Kazak halkının geri kalmasının hem nedeni hem de sonucudur. Tüm bunların çözümü için gereken tek yol eğitimidir. Avezov romanda yukarıdaki "a" ve "c" şıklarının ne kadar hayati olduğunu göstermiştir. Her fırsatta Kazakların kara kış (cut) karşısındaki çaresizliklerini vurgular. Ekonomik ve teknolojik gelişme Kazakların bu sorunlarını ortadan kaldıracaktır.

Avezov eserde boy kavgaları üzerinde durmakta, bu durumun birlik ve beraberliği nasıl bozduğunu vurgulamaktadır. Avezov, Kazak halkının güçlü, kuvvetli, nüfusunun kalabalık olduğunu ancak bir temelinin dirliğinin olmadığını belirtmektedir. Durkheim nasıl dirliği bozulan Fransa için bir ahlaki arayış içinde olmuş ise aynı arayış Avezov'da da görülür. Ancak Avezov dirliği bozulan Kazak halkı için ahlaki bir temel-

lendirme yapmaktan aciz kalmıştır. Ne kendi toplumunun kültürel birikiminden, ne İslam dininden, ne de bir başka düşünceden süzülen bir ahlaki anlayış ortaya koyamamıştır. Avezov'un eleştirilmesi gereken en önemli yönü burasıdır. Tüm sorunların eğitimle çözülebileceğine dair bir inanç geliştirmiş bunun da ancak Rus okulları sayesinde olacağını belirtmiştir.

Bilginin, bilimin, eğitilmiş insan gücünün bir toplumun kalkınmasında ne derece önemli olduğu Abay ve Avezov tarafından çok daha önceden kavranmıştır. Bilimsel eğitim alan insan sayısındaki artış toplum kalkınmasında önemli bir unsur olarak görülür. Bu iki insanın büyüklüğü bu önemli düşünceyi daha önceden görmeleridir.

Eserin Türkiye açısından incelenmesinin önemi çok yakın bir kültürün yeniden keşfedilmesidir. Kazakistan açısından ise eğitimin bir toplumun kalkınmasında ne kadar önemli olduğunun gösterilmesidir. Modern eğitimden geçmiş Kazak insanının kendi toplumunu dönüştürme gücünün -Abay örneğiyle- gösterilmesidir.

KAYNAKLAR

- AHMEDOV, Zeki (1997), " Abay Yolu Epopesinin Yazılış Tarihi", **Bilig Dergisi**, Sayı, 5
- AKARSU, Bedia (1979) **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
- AKARSU, Bedia (1984), **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, İnkılap Kitapevi
- AVEZOV, Muhtar (1997), **Abay Yolu**(Cilt 1-2), Çevirenler. Zeyneş İsmail, Ahmet Güngör, Ankara Bilig Yayınları
- BİRAND, Kamuran (1954), **Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilme-si**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- CURTBAYEV, Tursun (1997), "Muhtar Omar-hanulı Avezov", **Muhtar Avezov Hakkında Makaleler**, Ankara, Bilig Yayınları
- ÇINAR, Ali Abbas (1997), "Muhtar Avezov ve sanatının Kaynağı", **Bilig Dergisi**, Sayı,5
- DEVLET, Nadir (1985), **Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi**, Ankara, TKAE Yayınları
- DOSJAN, Dükenbay (1997), "Muhtar Avezov davası", **Bilig Dergisi**, Sayı, 5
- GÖKA, Erol; TOPÇUOĞLU, A.; AKTAY, Y. (1996), **Önce Söz Vardı-Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme-** Ankara, Vadi Yayınları
- GÖRMEZ, Mehmet (1997), **Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- HAYİT, Baymirza (1975), **Türkistan-Rusya İle Çin Arasında** (çev.Abdülkadir Sadak), Otağ yayınları
- HAYİT, Baymirza (1987), **Sovyetler Birliğindeki Türklüğün ve İslam'ın Bazı Problemleri**, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı
- İSKAKAOV, Donday (1997), "Genel Bir Değerlendirme", **Muhtar Avezov Hakkında Makaleler**, Ankara, Bilig Yayınları
- İSKANOV, Cumahan; BİDANOV, Çakıp. (1997), Doğumunun 100. Yıl dönümünde Muhtar Avezov **Bilig Dergisi**, Sayı, 5
- İSMAIL, Zeyneş ve ÇINAR, A. Abbas. (1995), **ABAY, Abay'ın Eserlerinden Seçmeler**, Ankara, Türksoy Yayınları
- JOHNSON, Mike (1996), **Gelecek Binyılda Yönetim**, Çev. Sinem Gül, İstanbul, Sabah Kitapları
- KAFESOGU, İbrahim (1995), **Türk Milli Kültürü**, İstanbul, Boğaziçi Yayınları
- KASAPOGLU, M. Aytül (1992), "Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları", **Felsefe Dünyası**, Sayı, 5.
- KOCADOĞLU, Timur (1987), "Türkistan Türk Edebiyatında Modern Hikaye ve Romanın Doğuşu", İstanbul, **Türklük Araştırmaları Dergisi**
- MARİNA, C. A (1997), "Muhtar Avezov 'un Siyasi Portresi", **Bilig Dergisi**, Sayı,5
- MIRZAHMET, Mekemtas (1997), "Muhtar Avezov yılında düşünceler", **Bilig Dergisi**, Sayı,5
- MORAN, Berna (1991), **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İstanbul, 5. Baskı, Cem Yayınları
- ORALTAY, Hasan (1973), **Alaş, Türkistan Türklerinin Milli İstiklal Parolası**, İstanbul
- OUTWAİTE, W (1984), **On Hans George Gadamer**, The Listener, May.10 pp. 16-17
- ÖZDEN, Mehmet (1992), "Ceditçilik Üzerine", **Türkiye Günlüğü**, Sayı.20
- ÖZLEM, Doğan (1984), **Seminer**, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, sayı,3
- SARAY, Mehmet (1993), **Kazak Türkleri**, İstanbul
- SÖZER, Onay (1981), **Anlayan Tarih**, İstanbul, Yazko
- SUNAR, İlkey (1986), **Düşün ve Toplum**, Ankara, Birey ve Toplum yayınları
- TANABAYEV, Ömir (1997), "Muhtar Avezov Eğitimci, Alim", **Bilig Dergisi**, sayı, 5.
- TURAL, Sadık (1993), **Edebiyat Bilimine Katkılar**, Ankara, Ecdad Yayınları
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1995), **Bilimsel Araştırma ve Değerlendirme Metodolojisi**, Ankara, 2. Baskı, MEB Yayınları
- UĞUR, Aydın (1993), "Hermeneutik: Eski Bir Yorum Yönteminin Yeniden Gündeme Gelişi ve Hukuk Alanına Uygulanması", **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt, 383

SOCIOLOGICAL SURVEY OF "THE WAY OF ABAY" NOVEL

Tevfik ERDEM

Gazi University

Faculty of Economics and Administrative Sciences

ABSTRACT

This paper's aim is to analyze the Kazak culture from the sociologic viewpoint of the "The Way of Abay" novel, which reflects all the peculiarities of the Kazak culture. A method of hermeneutics has been used to research the literary works in this way. Nowadays "The Way of Abay" novel can be read as a novel, which shows the way to an independent, powerful Kazakstan. "The Way of Abay" in the framework of the principles and as a model character Abay can be read as the ideal character for the new vision.

International relations can be carried out not only through economic ties but also via cultural contacts. As in the example of this work the cross-introduction of the cultural affairs will speed up the cultural integration by finding the mutual cultural issues.

Key Words:

Cedit Movement, Nomadic Life, Knowledge, The Way of Abay

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РОМАНА «ПУТЬ АБАЯ»

Тевфик ЭРДЕМ

Университет Гази

Факультет экономики и управления

РЕЗЮМЕ

Цель данной работы – социологический анализ романа «Путь Абая», который всесторонне отражает культуру казахского народа. В этом плане при анализе произведения был использован метод герменевтики. Сегодня роман «Путь Абая» можно читать как роман-путеводитель для независимого, сильного Казахстана. В плане совокупности принципов «Путь Абая», можно рассматривать Абая как характерный идеальный персонаж для нового видения.

Отношения между государствами могут продолжаться не только экономическими связями, но и межкультурными контактами. Взаимное освещение культурных ценностей как в этой работе выявит общие культурные ценности и тем самым ускорит процесс консолидации.

Ключевые слова:

Движение Джадидистов, Кочевничество, Знание, Путь Абая

OSMANLI DEVLETİNİN KAFKAS MUHACİRLERİNİN KÖLELİK KURUMUNA YAKLAŞIM

Dr. Ufuk TAVKUL

Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü

ÖZET

19. yüzyıl ortalarında Balkanlar, Kırım ve Kafkasya'dan büyük miktarda göçmen toplulukları Osmanlı Devletine göç etmeye başlamışlardı. 1858 yılından itibaren Kafkasya'dan Osmanlı Devleti topraklarına göç eden ve sayıları yüz binleri bulan Kafkasya muhacirleri, toplumsal yapılarında önemli bir yer tutan sosyal tabakalaşma sistemi ve kölelik kurumunu da beraberlerinde Anadolu'ya taşımışlardı. Abhaz, Adige (Çerkes), Karaçay-Malkar, Oset, Çeçen-İnguş ve Dağıstan halklarından oluşan Kafkas muhacirlerinin kendilerine özgü toplumsal tabakalaşma sistemleri Osmanlı Devletinin tepkisini çekmiş ve Kafkas muhacirlerinin iskânları sırasında Muhacirin Komisyonları tarafından bu toplumsal yapının çözülmesine dikkat edilmişti. Ancak Kafkas muhacirlerinin prens ve soylular tabakalarını oluşturanlar, hâkimiyetleri altındaki köle ailelerini kaybetmemek için mücadeleye girişmişlerdi. Osmanlı Devletinin bu konuya yaklaşımı ile ilgili, Osmanlı arşivlerinde de çeşitli belgeler mevcuttur.

Anahtar Kelimeler:

Kafkasya Muhacirleri, Sosyal Tabakalaşma, Kölelik, Kafkasya Halkları, Adige (Çerkes), Karaçay-Malkar, Osmanlı Devleti, Osmanlı Arşivleri.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti ekonomik ve siyasî açıdan en güçsüz dönemini yaşadığı XIX. yüzyılda, kaybettiği sınırları dışından kendi topraklarına yönelen büyük bir göç akımı ile karşı karşıya kaldı. Balkanlar'dan, Kırım'dan ve Kafkasya'dan Osmanlı Devletine sığınan Türk ve müslüman kitleler, Osmanlı Devleti'nin uyguladığı iskân politikası neticesinde Anadolu, Orta Doğu ve Rumeli'deki Osmanlı topraklarına yerleştirildiler.

Osmanlı Devleti'ne sığınan muhacir kitleleri yeni yerleştirildikleri bu topraklara maddî ve manevî kültür unsurlarını da birlikte getirmişlerdi. Her muhacir grubu kendi yöresinde yaşattığı âdetleri, gelenekleri, dili, aile yapısı, geleneksel hukuk kuralları, inanç sistemleri ile beraber Osmanlı topraklarında yeni bir hayata başlamıştı. XIX. yüzyıldaki bu göç dalgasıyla birlikte Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel yapısı da kendisine yabancı unsurlarla temasa geçti. Bu temas kimi zaman kültürler arasında etkileşim ve uyum sürecine girerken, kimi zaman da çatışma ile sonuçlandı. Kısacası Rumeli, Kırım ve Kafkasya muhacirleri Osmanlı Devleti'nin sosyo-kültürel yapısında önemli etkilere yol açtılar.

XIX. yüzyıl başlarında Kafkasya'dan Osmanlı topraklarına küçük sayılarda göç hareketlerine rastlansa da, asıl toplu göçün 1858 yılında başladığı bilinmektedir. 1853-1855 yılları arasındaki Kırım savaşı'nın Paris antlaşması ile sona ermesinin ardından Rus çarı II. Aleksandır ordusunun bütün gücünü Kafkasya'ya yöneltmiş ve Kafkasya'nın kesin olarak ele geçirilmesine karar vermişti (*Habiçoğlu 1993:50*). 1857 yılında Rus ordusu kuzeyde Terek ırmağı havzası ve Dağıstan'ın Hazar denizi kıyılarından hücumla geçerken, güneyde Kafkas ötesindeki Gürcistan üzerinden de üçüncü bir saldırı başlatmıştı. 6 Eylül 1859'da Rus ordusu tarafından kuşatılan İmam Şamil komutasındaki Kafkas savaşçıların Ruslara teslim olmalarıyla Kafkasya'nın Da-

ğıstan ve Çeçenistan bölgeleri Rusya'nın hâkimiyeti altına girmiş, batı Kafkaslar'daki Adige, Abhaz ve Karaçay-Malkar bölgelerinde Ruslara karşı savaş gittikçe kızışmıştı. İnsan, silah ve malzeme kayıplarını Rus saldırılarına karşısında telafi edemeyen bu halklar da giderek Rusya karşısında yenilgi ile karşı karşıya gelmişlerdi. 1863 yılı sonbaharında Abzeh, Şapsığ ve Ubih kabileleri büyük kitleler halinde Osmanlı Devleti topraklarına göç etmeye başlamışlardı. 1864 yılı başlarında Abzeh ve Şapsığ kabilelerini kesin yenilgiye uğratan Ruslar, mücadeleye devam eden Ubihlari da 6 Mart 1864'te teslim aldılar. Batı Kafkasya'nın dağ etekleri ve ovalarında yaşayan Adige kabileleri Rusya'nın hâkimiyeti altına girerken Karaçay-Malkarlılar gibi dağlı kabileler Kafkas dağlarının sarp vadilerindeki köylerine çekilerek Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne göç etmeye zorladığı diğer halklardan ayrıldılar.

1858-1864 yılları arasında yüz binleri bulan toplu bir göç hareketine maruz kalan Kafkasya'dan 1865-1907 yılları arasında 165.000 Kafkasyalı muhacir daha Osmanlı Devleti topraklarına göç etmişti (*Habiçoğlu 1993:73*). Böylece 1855-1907 yılları arasında Osmanlı Devleti topraklarına göç eden Kafkasyalıların sayısı 600.000'i geçmişti.

1861 yılındaki göçlerde Dağıstanlılar'ın ağırlıkta oldukları görülürken, 1863-1864 yıllarındaki toplu göçlerde Adige ve Abaza kabilelerinin çoğunlukta olduğu dikkati çekmekteydi. Bu göç sırasında Ubihlari'nin tamamı Osmanlı Devleti topraklarına göç ederken, Abzeh, Şapsığ, Natuhay, Jane, Temirgoy kabilelerinin büyük çoğunluğu, Besleneyler'in ise yarısı Osmanlı topraklarına göç etmişlerdi. Kabardeyler ise bu göçten fazla etkilenmemişler ve nüfuslarının büyük çoğunluğu Kafkasya'da kalmıştı. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında da Kafkasya'dan Osmanlı topraklarına göçler hız kazandı. Bu dönemde Abhazlar'ın büyük bir bölümü Osmanlı topraklarına göç ettiler. Elbruz dağı çevresindeki sarp

dağlık arazide yaşayan Karaçay-Malkarlılar da göç hareketinden etkilendiler ve 1885 yılında Osmanlı topraklarına küçük bir göç kafilesi gönderdiler. Karaçay-Maikarlıların ikinci göç hareketi 1905 yılındaki Rus-Japon savaşı sonrasında gerçekleşti. Rus-Japon savaşı sırasında Japonlarla savaşacak Rus ordusuna Karaçay'dan zorla asker alınması Karaçay-Malkar halkının tepkisini çekti. Bu sırada Sultan II. Abdülhamid'in İstanbul'da Karaçay-Malkar temsilcilerini kabul ederek, arzu ederlerse Osmanlı Devleti'nin Karaçay-Malkar muhacirlerini de Anadolu'ya yerleştirebileceğini ifade etmesi üzerine Karaçay-Malkar halkının bir bölümü daha Osmanlı Devleti'ne göç kararı aldı. 1905 yılı Kasım ayında Kafkasya'dan ayrılan bir Karaçay-Malkar muhacir grubu gemilerle İstanbul'a geldi ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleştirildiler.

Osmanlı Devleti ekonomik ve siyasî açıdan bunalımlı, zor bir dönemde maruz kaldığı göç hareketine başlangıçta sıcak yaklaşmıştı. XIX. yüzyıl ortalarında yaklaşık 35 milyonluk bir nüfusa sahip olan Osmanlı Devleti'nin elinde işlenmemiş geniş araziler bulunmaktaydı. Ruslara karşı savaşıtlıklarını ispat etmiş olan Kafkasyalıların bilhassa Rumeli topraklarında iskân edilmeleri Balkanlar'daki müslüman nüfusunu Hristiyan nüfus karşısında güçlendirirken, ayrıca Tuna nehrinin güneyinde ileride meydana gelebilecek bir Rus saldırısına karşı Kafkasyalı savaşıtlar vasıtasıyla bir savunma hattı oluşturulmuş olacaktı.

Başlangıçta Kafkasya'dan göçü teşvik eden Osmanlı Devleti, 1861 yılından itibaren beklenenden çok daha fazla sayıda muhacirin gelmeye başlamasıyla zor durumda kaldı. 1863-1864 yıllarındaki büyük göçün ardından Osmanlı Devleti artık Kafkasya'dan gelecek muhacirleri kontrol altına almaya, kısıtlama çabalarına girişmeye başladı. Ancak Kafkaslar'dan Osmanlı topraklarına göç XX. yüzyılın başlarına kadar devam etti.

Osmanlı Devleti'nin Kafkas muhacirlerinin iskân ile görevlendirdiği Muhacirin Komisyo-nu'nun iskân memurları Kafkas muhacirlerinin farklı âdet ve gelenekleri, dünya görüşleri, dilleri, aile yapıları ve hukuk sistemleri iile karşılaşmışlardı. Özellikle Kafkasya halklarının toplumsal yapılarında son derece önemli bir yeri olan sosyal tabakalaşma sistemi ve kölelik kurumu Osmanlı Devleti'nin iskân politikasında sıkıntılara yol açıyordu. Toplumsal düzenlerine ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan Kafkas muhacirlerinin bu tutumları Osmanlı Devleti'ni iskân işlerinde çözülmesi güç bir problemle karşı karşıya bırakmıştı. Bu konuya geçmeden önce Kafkasya halklarında sosyal tabakalaşma sistemini ve bunun içinde yer alan kölelik kurumunu ayrıntılarıyla incelemekte yarar vardır.

ADİGE (ÇERKES) BOYLARINDA SOSYAL TABAKALAŞMA

Sosyal tabakalaşma ve feodal ilişkiler tarihî, ekonomik, sosyal ve siyasî şartların elverişli olması sebebiyle en mükemmel şekle Kabardeyler arasında ulaşmış ve onların hâkimiyeti altındaki bazı komşu kabilelere de yayılmıştır.

14. yüzyıldan itibaren feodalizmin gelişmeye başladığı Kabardey'de ve diğer Adige boylarında sosyal tabakalaşma sistemi içindeki sınıflar şu hiyerarşik düzene göre diziliyorlar ve şu adları alıyorlardı:

- 1- Pşi (Prens)
- 2- Vork (Soylu, asilzade)
- 3- Fekol (özgür köylü)
- 4- Pşıtl (serf, toprağa bağlı köle)
- 5- Vuneut (hiçbir hakka sahip olmayan köle)

(Aşemez 1973:45).

"Pşi" adı verilen prensler toplumun en üst tabakasını oluşturuyorlardı. Siyasî güç tamamen pşi'lerin elindeydi. "Vork" adı verilen soylular prenslerin vassal'ları durumunda idiler ve onla-

rın şovalyelik hizmetinde idiler. "*Fekol*" adı verilen özgür köylü tabakası halkın büyük çoğunluğunu oluştururdu. Tarım ve sanatla uğraşan bu sınıf prenslere vergi vermezdi. "*Pşitl*" adı verilen toprağa bağlı köleler (serfler) prenslerin işlerinde çalışır ya da onlara vergi öderlerdi. Toprakla birlikte ailece el değiştirirlerdi. Kendi mülkleri de bulunurdu. Prense karşı yükümlülüklerini yerine getirip özgürlüğünü satın alanlara "*pşitl she-şefij*" denirdi. "*Vuneut*" adı verilen kölelerin hiç bir hakları ve mülkleri yoktu. Bunlar alınıp satılabilirlerdi.

16. yüzyılda Kabardey Prensi Beslan Kaytık, Kabardey'de "pşi" adı verilen prenslerin altında yer alan vork (soylu)lar sınıfı ile daha altta yer alan halk ve köle sınıflarını hiyerarşik düzende yeni bölümlere ayırarak düzenledi. Buna göre prens (pşi)lerin altında yer alan sınıflar şöyle adlandırılıyordu:

Asiller (Vork) Tabakası

- 1- Tlakotleş
- 2- Dijinukue
- 3- Kodz
- 4- Beslan-Vork, Pşış-vork 5-

Vork-şaothelhuso Halk Tabakası

- 1- Pşikan
- 2- Og
- 3- Lkhokol
- 4- Vuneut (*Noghumuka* 1974:138).

Kabardeyler'de Pşi' (prens) derecesi ve unvanı ancak prens soyundan gelen ailelere verilir. Pşi'lerden biri bütün Adigelerin reisi ve hakimi olarak seçildiğinde buna prenslerin prensi ya da büyük prens anlamında "*Pşimya Pşi*", "*Pşiz*" ya da "*Pşi Şhua*" unvanları verilir.

Millî geleneklere göre prenslere her zaman her yerde gerekli saygı gösterilirdi. Prensın seyahatinde maiyetinde birçok Tlakotleş ve Vork sınıfından insanlar ve atlı muhafızlar bulunurdu.

Toplantılarda en büyük derecedeki soylu ancak prensin izniyle onun yanında otururdu. Yemeklerde ancak kendisi gibi Pşi ya da Tlakotleş sınıfından olanlar onunla birlikte yemek yiyebilirdi. Düğün ve şölenlerde prens (pşi) hanedanına mahsus şarkı ve müzikler çalınırdı. Prensın evinin civarından atlı olarak geçilmesi büyük saygısızlıktı. Halk arasında gerek prense, gerekse hanedanına bu saygı ve itibar gösterilirdi (*Metçu-natuko* 1977:28-29).

Kabardey'de soyların sosyal dereceleri davranış biçimlerinden anlaşılırdı. Prens soylarının sofra adabı ve gelenekleri onların sosyal tabakalaşma içindeki yerlerini belirtiyordu. Sofrada yemeğin paylaşılması âdetleri prens soylarına özgüydü ve hepsinde de kendine göre bazı farklılıklar vardı (*Musukayev* 1992: 8).

Kafkasya'da prenslere hürmet etmede ve değer vermede Kabardeyler en önde gelen bir toplumdur. Onlar için prens kutsaldı. Prens birisine silahla ateş ettiğinde, karşısındaki köle ya da alt tabakadan gelen biri ona ateş edemezdi (*Ye. S-va* 1868:17). Kırım ve Nogay Tatarlarında da sultan ya da mirzalardan biri halktan birisine silah çekse üç kere ateş etmedikçe ateş edilen ona el kaldıramazdı ve ancak sağ kalırsa onun da sultan ya da mirzaya ateş etme hakkı doğardı. Bu Tatarlar arasında geçerli olan Cengiz Han yasalarının bir gereği idi. (*Ahmet Cevdet Paşa* 1994: 739)

Kabardey'de "vork" adı verilen soylular sınıfı prenslerin hizmetindeydi. Prensler mevki ve servetleri ne kadar çok olursa olsun millet fertlerinin ve soyluların çoğunun oturdukları evden farklı olmayan bir evde otururlardı. Kendilerini halktan ayırmayan sade elbiseler giyerlerdi. Çoğu zaman, bir soylu (vork) prens, prens de halktan basit bir kişi zannedilirdi (*Noghumuka* 1974: 50).

Pşi (prens) tabakasının ardından ilk sınıfı teşkil eden Tlakotleş sınıfı da prenslikleri azledilenlerden oluşmaktaydı. Bu sebepten dolayı bunlar prenslere kız verip, onlardan kız alabilirlerdi.

Tlakotleş'in kelime anlamı "*güçlüden doğmuş*" idi. Kabardey'de yalnızca üç soy bu sınıfa girerdi. Bunlar *Tambiy*, *Kudenet* ve *Anzor* soyları idi. Tambiy'ler *Misost*, Kudenet'ler *Hatokşuk*, An-zor'lar *Kaytuk* (Dohşuk, Hamırza, Canbot) adlı prens soylarının hâkimiyeti altındaydılar. Rivayetlere göre Kabardeyler'in yönetimi, pşi (prens) sınıfı ortaya çıkana kadar bu üç soyun elindeydi. Emirlerinde pek çok vork soyları vardı. Cengiz Han ordularının Kafkasya'yı işgali sırasında bu soylar Han'lara esir vermek zorunda kalmışlardı.

Kabardey'e prens İnal'ın soyundan gelenlerin hâkimiyeti yerleştirildiğinde Tlakotleş sınıfının iktidarı azaldı ve İnal hanedanına boyun eğmek zorunda kaldılar. Ancak kendi mülkiyetlerindeki köyler ve kendilerine bağlı vork'lar kendilerinde kaldı (*Kudaşev 1991:110*). Tlakotleş'ler çocuklarını vork sınıfından gelen ailelere atalık olarak verirler, kendileri de pşilerin (prenslerin) çocuklarını atalığa alırlardı (*Kudaşev 1991:111*).

Pşi ve Tlakotleş'lerin nüfuzu altında bulunan bölgeler kendi adlarıyla anılırdı. Mesela Hatohşuk'ların bölgesi *Hatohşukuey*, Anzor'ların bölgesi *Anzorey*, Dohşuk'ların bölgesi *Dohşukuey* şeklinde adlandırılırdı. Vork'ların köylerini ifade etmek için, o bölgenin hakimi vork ailesinin adının arkasına "habl" kelimesi getirilirdi. Örneğin Abuk soyunun köyüne *Abuk-habl* denirdi ki, böylece yer ve bölge adlarından o bölgenin hakimlerinin sosyal tabakadaki yeri belli olurdu (*Metçunatuko 1977:27*).

Kabardeyler'in Tlakotleş sınıfına giren *Tambiy*, *Kudenet* ve *Anzor* soyları Türk kökenli soylardı. Bu üç soy köken itibarıyla Hazar-Kıpçak-Altın Ordu Hanlığı'ndan gelerek Kabardey halkının hâkimi olmuşlardı (*Yahtanigov 1993:40*). Bu hâkimiyet İnal hanedanı Kabardeyler'in başına geçene kadar devam etmişti.

Beslan-vork ve *vork-şaothlehuso* sınıfları savaşta kahramanlık gösteren ya da toplum içinde akıl ve zekasıyla öne çıkmış insanlara verilen

unvanlardı. Prensi takip eden soylu anlamına gelen Beslan-vork, Pşiş-vork sınıfının ileri gelenleri bu unvanı bizzat, prens İnal'ın torunlarından olan prens Beslan Kaytuk'dan almışlardı. Bu sınıfı oluşturanlar vork(soylu)lardı.

Vork-şaothlehuso asil kişiye yardım eden cesurlar yani yardımcı muhafızlar anlamına gelirdi. Prens vork-şaothlehuso sınıfından bir Kabardey'i kendisine daha yakın kılmak istediğinde ona Beslan-vork unvanını verirdi. Beslan-vork'lar prensin askerî gücünü oluşturlardı. Vork-şaothlehuso Beslan-vork olduğunda prens ona kama, tüfek, arazi gibi hediyeler verirdi. Ancak Beslan-vork'un sorumluluğu artardı. Beslan-vork prensin köyünde ya da onun hâkimiyet bölgesinde yaşardı. Prens savaşa gittiğinde, ya da yola çıktığında prensin yanında olmak zorundaydı. Beslan-vork prensin halk üzerindeki otoritesini korumaya yardım ederdi. Prense gelen misafirlere Beslan-vork hediyeler verirdi. Beslan-vork prensin zenginliğini ve itibarını yükseltmeye çalışırdı. Prens de Beslan-vork'un gönlünü hoş tutardı. Prenslerin aldığı başlık parasının bir kısmı Beslan-vork'lara verilirirdi. Beslan-vork kendi prensinden ayrılıp bir başka prensin emrine girmek istediğinde, prensinden aldığı bütün hediye ve malları geri vermek zorundaydı. Beslan-vork unvanı diğer prensin yanında da devam ederdi. Ancak Kabardeyler'de bu duruma az rastlanırdı (*Kudaşev 1991:112-113*).

Vorklar pşi'lerin askerî güçleri idiler. Ziraat ve hayvancılıkla uğraşmak onlar için gurur kırıcı işlerdi. Yağmacılık ve kölecilikle geçinen vork'lar için bunlar zenginlik kaynağıydı. At yetiştirmek, silah talimi gibi işler vork'ların savaş dışındaki vakit geçirme işleriydi (*Kudaşev 1991:114*). 1470'li yıllarda Kafkasya'da bulunan İtalyan gezgin İnteriano vork'ların çalışmayıp yağma ve talanla uğraştıklarını yazmaktadır (*Jane 1988:28*).

Prensler her zaman maiyetlerinde vork'larla dolaşırlardı. Vork'lar prensin atlarına bakar, atını eğerler, prensi attan indirir, her türlü işlerine

yardımlı ederlerdi. Vork'lar prensin silahlarını kuşandırır ve prensin yamçısını kendi atlarında taşırlardı.

Vork unvanı babadan oğula geçerdi. Adigeler'de kanun hükmünde geçerli olan âdetlere "vork habze" denirdi. Vork'lar bu âdetlerin baş koruyucusu idiler.

Kabardey vork'larını kendilerini Abhaz ve Karaçay-Malkar prenslerinden üstün görürler ve daha yüksek tutarlardı.

Abhaz-Abaza prensleri ancak Kabardey vork'ları ile eşit derecede kabul edilirdiler. Abhaz-Abaza prensleri Kabardey vork'larının kızları ile evlenebilirler, Kabardey vork'ları ise Abhaz-Abaza prenslerinin kızlarını alabilirlerdi (*Klaproth 1814:249*).

Fekol adı verilen toprağa bağlı hür köylü tabakası Kabardey'de tamamen vork'ların denetimindeydiler. Fakat Kuban yöresindeki Adige kabilelerinin çoğunda, özellikle Şapsığ, Abzeh ve Ubıhlar'da pşi(prens) sınıfı olmadığı gibi, vork(soylu) sınıfının imtiyazları da hemen hemen kalkmış, vork isim ve unvanına sahip ancak birkaç aile kalmıştı. Bu kabileler birkaç vork(soylu) ailesi dışında tamamen *Fekol* ve köle tabakasından oluşuyordu.

Feko'ler pşi ve vork'lara vergi vermez, onların işlerini yüklenirlerdi. Kendi toprak ve mülkleri bulunurdu. Bunların arasında zengin ve yoksullara da rastlanırdı. Yoksulları boğaz tokluğuna ya da çeşitli biçimlerde ortakçı olarak prens, vork ya da kendileri gibi *fekol*'lerin toprak işlerinde çalışırlardı. *Fekol*'ler savaşımlara prens ya da vork'ların buyruğu altında olmak üzere katılırlardı. Bunlar arasında büyük aile yapısı hakimdi (*Aşemez 1973:55*).

Adige toplumunun bilhassa ziraatçı, çiftçi, tüccar ve sanatkar kısmını meydana getiren *Fekol*'ler içinde ilmi, savaşçılığı, hatta serveti ile halk içinde mevki kazanmış ve kendisine ait köleleri olan aileler de çoktu.

Adige ve Kabardey toplumlarında köle sınıfı, diğer kavimlerden ve milletlerden savaşlarda esir alınmış olanlardan meydana gelirdi. Hatta çoğunluğu diğer Adige ve komşu Kafkas halklarından ele geçirilmiş olanlardı. Kırım Tatarları, Kalmuklar, Dağıstanlılar ve komşuları Karaçay-Malkarlar ve Osetlerle uzun yıllar savaşan Kabardeyler bu savaşlarda elde ettikleri esirleri kendilerine köle yapmışlardı. Bu yüzden Kabar-deyler içinde köle tabakası diğer Kafkas halklarına göre halkın hemen hemen yarısını oluşturuyordu (*Ye.S-va 1868:16*).

Kabardey'de "*Pşıtl*" adı verilen toprağa bağlı köleler (serfler) doğrudan doğruya pşi(prens) egemenliği altında idiler. Bunlar pşi ve vork'ların tarlalarında çalışır, sürülerine ve işlerine bakarlardı. *Pşıtl*'lar bağlı oldukları prens ya da soylunun, çalışmalarına karşılık ayırdığı ürün payına ve bundan biriktirdikleri mülke sahip olurlardı. *Pşıtl*'ların konuk ağırlama ve savaşa katılma yükümlülükleri yoktu. Toprakla birlikte el değiştirir, kendi sınıflarından kimselerle evlenebilirlerdi. *Pşıtl*'lar satılamazlardı. Biriktirdiği serveti ile pşi ya da vork'tan özgürlüğünü satın alarak "*pşıtl şheşefij*" adını alan bir *pşıtl* *fekol* derecesine yükselebilirdi.

Pşıtl adı verilen köleler, köle olmaktan ziyade sahiplerinin ortakçısı gibiydiler. Bunlar sahiplerinin soylarından ve kabile üyelerinden sayıldıkları için efendilerinin soy adlarıyla anılırlardı. Evleri, tarlaları ve hayvanları olurdu. Ürünlerinin yarısını kendileri alır, yarısını efendilerine verirlerdi. Çoğunlukla köleler efendilerinden daha zengin bir duruma gelirlerdi. İstedikleri gibi giyinmek, silah taşımak, savaşa, düğüne ve şölenlere gitmek konusunda serbesttiler. Bunun için efendilerinden izin almaya mecbur değillerdi (*Baj 1969:115*).

Pşıtl sınıfından köle kadın efendisinin yemeğini pişirir, eve su getirirdi. Fakat çamaşır yıkamak, evi süpürmek gibi özel hizmetlere karışmazdı. *Pşıtl* kelimesi başka dillerdeki köle kelimesinin delalet ettiği hakaret manasını ifade etmezdi.

1837-1838 yılları arasında Şapsığ, Abzeh, Natuhay bölgelerinde Adigeler arasında kalan J.S.Bell kölelerle ilgili olarak şu gözlemlerde bulunmaktadır:

"Bizim anladığımız anlamda kölelik burada bulunmamaktadır. Buradaki en alt sınıftaki insanlardan bahsederken kölelik kelimesinin kullanılmaması gerekmektedir. Bu alt sınıfa mensup bir kimse bir toprak sahibinden diğerine devredilirken, hizmetlerinin karşılığında kendisine 15-20 sterlin değerinde hayvan ve mallar verilir. Fakat böyle bir devir, bizzat kendisinin rızası olmadan yapılamaz. Eğer evlenmek isterse, sahibi onun başlık parasını ödemek zorundadır. Eğer efendi kölesini döver veya ona kötü davranırsa, onun satılmayı isteme hakkı doğar. Şu andaki karşılığı olan otuz öküzü ödemesi durumunda hürriyetini satın alabilir. Kölelerin kötü davranışından doğan cezaları ödemek onun sahibine kalmaktadır. Bu hizmetkârlar toprağı isler, büyük baş hayvanlar ve atlarla ilgilenir ve misafir evinde hizmet verir. Bir Çerkes köle, savaşa gitmeye efendisi tarafından zorlanamaz" (Bell 1998: 113).

Vuneut adı verilen kölelerin hiçbir hakları yoktu. Bunlar toplumun en aşağı ve en ezilen sınıfı idiler. Vuneut'lar ya savaş esirlerinden ya da toplumda yüz kızartıcı ağır suç işleyenlerden sağlanırdı. Vuneut'lar tam anlamıyla pşi(prens) ve vork(soylu)'ların malıydı. Satılabilirler ya da efendileri tarafından öldürülebilirlerdi. Vuneut'lar en aşağı ve en ağır işlerde çalıştırılırlardı. Evin hizmetçisi olan bu kölelere ayrı ev verilmez, müstakil aile teşkil ettirilmezdi. Mal ve mülkleri yoktu. Efendisinin bütün ev hizmetlerini gören bu kölelere hizmet karşılığı hisse veya herhangi bir mal verilmezdi. Bunların çocuklarını da efendileri istedikleri gibi satabilirlerdi (Baj 1969:115).

Kabardey'de ve komşu Adige kabilelerinde sosyal tabakalar arasındaki huzursuzluk ve gerginlikler zaman zaman büyük çatışmalara yol

açıyordu. 1767 yılında Kabardey bölgesinde on-bin kadar Fekol, Pşıtl ve Vuneut ayaklanarak Pşi(prens) ve vork(soylu)'lara başkaldırdılar ve özgür yaşayabilmek için Terek ve Balk ırmaklarının kavşak alanlarına yerleştiler. Kalabek Kep, Musa Pşıgotij ve Marem Biço önderliğinde prens ve soylulara karşı ayaklanan bu kölelerin yarattığı iç karışıklık Kabardey'de Rus nüfuzunun artmasına yol açtı. 1769 yılında Kabardey'de Mamsırko Domeley'in yönetiminde ayaklanan alt tabakaların özgürlük savaşı da kanla bastırıldı.

1792 yılında Şapsığ ve Abzehler arasında da benzer ayaklanmalar meydana geldi. Şapsığ ve Abzehlerin hür halk tabakası ve köleleri kendi soylularını kabilelerinin sınırları dışına çıkararak genel eşitliği ilan ettiler. Kovulan bu soyluları Bjeduğ kabileleri kabul etti. Bunun üzerine Şapsığ ve Abzehler Bjeduğ'lara saldırdılar. Bjeduğ Pşi-si(prens) Hacımuka Batgeriy özellikle Şapsığla-ra karşı korunmak için Ruslardan yardım istedi. Batgeriy Ruslardan aldığı yardımla Şapsıgları yendi, ancak kendisi de bu savaşta öldü.

Bu olaydan bir süre sonra Kabardeyler arasında prensler, soylular ve kölelerin karıştığı daha önemli bir çarpışma oldu. Bu savaşı Kabardey prensleri kazandılar. 1807-1809 yılları arasında Kabardey köylüleri arasında İslamiyetin etkisiyle millî bir birlik ve prens-soylu tabakalarına karşı eşitlik mücadelesi baş gösterdi. Yaklaşık üçbin Kabardey köylüsü Terek ırmağı kıyısındaki Culat adlı bölgede toplanarak, eski geleneklere ve islamî hükümlere dayanarak özgürlüklerinin iadesini istediler, aksi takdirde prens ve soylulara karşı savaşacaklarını bildirdiler (Kasumov 1992:46).

Prens ve soyluların baskılarına dayanamayan Kabardey köylüleri 1810 yılının Şubat ayında ayaklandılar ve Rusya'nın tebaası olarak yaşamak istediklerini bildiren bir dilekçeyi Ruslar'a verdiler. Ancak Rus hükümeti bu isteğe sıcak bakmadı (Kasumov 1992:47).

Tarihçi Hangeriy 1830 yılında Bjeduğlar arasında da böyle bir ayaklanmanın olduğunu kaydeder. Hürriyetlerini elde etmek için prenslerine karşı ayaklanan Bjeduğ köleleri o tarihte Bje-duğların Pşi-Koy adıyla tanınan prensleriyle savaştılar. Bjeduğ halkının kölelerin yanında yer alması üzerinde Pşi-Koy Abzehlerin yanına sığındı. Abzehler Pşi-Koy'a silah ve savaşçılar vererek yardım ettiler. Pşi-Koy Abzehler'den aldığı bu güçle Bjeduğ kabilesinin kölelerini birkaç çarpışmadan sonra ezdi ve hürriyet umutlarını söndürdü (*Metçunatuko 1977:23*),

1846 yılında Natuhay ve Şapsığ fekolleri (toprağa bağlı köylü sınıfı) ayaklanarak soylulara ait kölelere ve köylere el koydular. Soylulara ait 8500 ev ve yaklaşık 50 bin kişilik bir köle topluluğu fekol sınıfının eline geçti. 1846-1847 yılları arasında Şapsığ ve Natuhay soyluları Rusya tabiyetine geçmek için Rusya'ya başvurdular. Rus hükûmetine yazdıkları bir mektupta köylülerin ayaklanarak kendilerine ait 8466 haneye el koyduklarını belirten bu soylular, kendilerine ait köle ve evlerin sahiplerine iadesi için Rusya'nın yardımını istediler (*Kasumov 1992:103*).

1856 yılının Şubat ayında Bjeduğ köylüleri prens ve soylulara karşı bir savaş başlattılar. "Pşi-vork Zav" adıyla bilinen bu köylü ayaklanmasını Bjeduğ prensleri ve soyluları ancak Rusya'nın askerî yardımıyla bastırabildiler. Rus ordusunun desteğiyle Bjeduğ köyleri yerle bir edildi (*Kasumov 1992:104*).

1864 yılında Ruslar Kafkasya'yı ele geçirdikten sonra Kafkas kabileleri arasındaki bu köleci feodal sisteme son vermeye çalıştılar. Ancak bilhassa Kabardey prensleri Ruslara karşı koyarak savaştılar ve sonuçta yenildiler. Bu savaş Adige halkları arasında "Pşi'zave" (köle savaşı) adıyla bilinmektedir.

1866 yılının Temmuz ayında Kabardey prens ve soyluları Nalçık şehrinde Rus çarının temsilcisi General Loris Melikov'a başvurarak Kabardey'de kölelerin azat edilme işinin kendi gele-

neklerine göre kendi aralarında halledilmesini istediklerini bildirdiler. Kölelerin efendilerine azat olma bedeli ödemeleri gerektiğini bildiren prens ve soylular, Rus çarının bu konuda Kabardey'leri serbest bırakmasını istediler. Rus çarı bu isteği kabul etti ve Kabardey prens ve soyluları ile kölelerin kendi aralarında anlaşarak azat olma bedellerini tespit etmelerini onayladı. Kabardey'de köle sahipleri birleşerek bu konuda çeşitli maddelerden oluşan bir program hazırladılar. Rus hükûmetinin temsilcisi kölelerin azat edilmesi konusunda prens ve soyluların çok katı olmamalarını, kölelerden ise makul taleplerde bulunmalarını istedi. Bu konuda tespit edilen maddeler şöyleydi:

- 15-45 yaşları arasında sağlıklı kadın ya da erkek kölenin azat olma bedeli 200 rubledir. 45 yaşından büyük olanların, sağlıkları iyi olmayanların, vücutça sakatlığı bulunanların azat bedellerini ortak komisyon belirler.
- 15 yaşından küçük kız ve erkek kölelerin azat bedeli, her yaş için 10 rubledir.
- Azat olan kölelerin elinden azat bedeli olarak ne alınsa da, kölelere evleri, eşyaları ve en az iki inek ile iki öküz bırakılacaktır. Parası olmayan köleler bedel ödemededen azat edilecektir.
- Azat bedellerini peşin ödeyen ya da belli aralıklarla ödeyeceğini bir belgeye imzalayan köle azat olur.
- Köle ölürse akrabaları efendisine onun için azat olma bedeli ödemezler. Evlenen kız köle için babası ya da kardeşleri azat bedeli ödemezler. Bu bedel onun başlık parasından alınır.
- Köle, köle olarak kalmak isteyip bir başka prensin yanına geçerse, o prens eski sahibine azat bedeli öder.
- Azat bedelini ödemeyen köle sahibine köleliğe devam eder. Efendisi de onun yiyecek-giyecek gibi ihtiyaçlarını karşılar.

- Köle azat bedelini ödeyebilecek parası olduğunda efendisine parasını ödeyip azat olabilir.
- Kölenin bir yıl içinde harcadığı emeğin karşılığı erkek köle için 35-85 ruble, kadın köle için 25-40 ruble arası kabul edilir. (Ye.S-va 1868:31).

Azat olma bedelini Ödeyecek parası ya da malı olmayan bir kölenin bu durumda en az 2-3 yıl daha efendisinin yanında çalışması gerekiyordu. 1867 yılının Mart ayında Kabardey'de yirmibinden fazla köle azat olma bedelini ödeyerek özgürlüklerini kazanmışlardı (Ye.S-va 1868:36).

19. yüzyılda Ubıh toplumunda dört tabaka mevcuttu:

En altta köleler yer alırdı. Kadın kölelere "*halayk*", erkek kölelere "*arap*" denirdi. Ancak bu terimler 1864 yılından sonra Ubıhlar'a Türk-ler'den geçmiştir. Daha eski kaynaklar Ubıhça'da erkek kölelere "*kadera*", "*akker*" ya da "*akkerv*" adlarının verildiğini bildirmektedirler. Bu kelime Abaza dilinde aynı anlama gelen "*gri-ua*" ve Abhaz dilindeki "*agırua*" kelimelerinin benzeridir. Toprağa bağlı köylü anlamına gelen bu kelime Ubıhça'da aynı zamanda köle anlamında kullanılmıştır.

Köleler başlıca olarak savaş yoluyla ele geçirilir ya da satın alınırdı. Köleler ev işlerinde hizmetçi olarak çalıştırılırdı. Köle sahibiyle köle arasındaki ilişkiler eski çağdaki gibi değildi ama aşiret-klan yapısının izlerini taşıyordu.

Ubıhlar'da görülen toprağa bağlı köylü müessesesi aslında sıradan kölelerin toprağa bağlanmasının sonucudur. Nitekim kaynaklarda her iki grubun fark gösterilmeksizin ele alındığı görülmektedir.

Ubıh nüfusunun çoğunluğunu "*Vaghısu*" adı verilen hür tabaka oluşturuyordu. Bunlar Adigeler'deki fekol tabakasına denkti. Şeklen belli bir mükellefiyet taşıyorlar ve üst tabakanın reayası sayılmıyorlardı. Ticaretle uğraşan vaghısu ta-

bakasının arasında büyük servet sahibi olanlar da çıkıyordu. Bunların kendilerine ait köleleri ve toprağa bağlı köylüleri (serfleri) de bulunuyordu. Ubıhların en zenginleri de vaghısu tabakasından çıkmıştı.

Ubıhların en üst tabakası "*kuaşkha*" adı verilen tabakaydı. Bunlar Adigey'deki vork'larla aynı düzeydeki bir zümre olarak kabul ediliyorlardı. Rus yazarları çoğu kez bu zümreden bahsederken asilzade anlamına gelen "*dvoryan*" kelimesini kullanıyorlardı.

Ubıhlar'da da Abzeh, Şapsığ, Natuhaylar'da olduğu gibi prens (pşi) zümresi bulunmuyordu. Kuaşkha zümresinin epeyce serf ve kölesi mevcuttu. Vaghısu'ların çoğu da köle ve serf sahibiydiler. Fakat 19. yüzyılda Ubıhlar'daki üretim ilişkileri ilk feodal döneme ait nitelikler taşımaktaydı ve dolayısıyla nüfusun çoğunluğu resmen hür toplum üyelerinden oluşuyordu (Lavrov 1992:54-55).

Ubıhların Vordane adlı kıyı boylarından Khize'ler hakkında 1840'larda kaydedilen bilgilere göre burada prens ya da asilzade aileler, hanedanlar bulunmuyordu. Topluluklar özgür, sıradan kişilerden oluşuyordu (Lavrov 1992:47). T.Lapinski'nin bildirdiğine göre, köleler Şapsıglarda toplam nüfusun yirmide birini, Abzehlerde onda birini oluştururken, Ubıhlarda ise dörtte birini oluşturuyordu (Lavrov 1992:54).

KARAÇAY-MALKAR'DA SOSYAL TABAKALAŞMA

Karaçay-Malkar'da 17-18. yüzyıllarda gelişen feodal yapı ve sosyal tabakalaşma 19. yüzyıl sonlarına kadar toplumsal fonksiyonunu sürdürmüştür. Sosyal tabakaların oluşmasında siyasi, askerî ve ekonomik etkenler önemli derecede rol oynamıştır.

Karaçay-Malkar halkının Karaçay boyu önceleri Eibruz dağının doğu eteklerindeki Bashan (Baksan) vadisinin yukarı kısımlarında yaşa-

maktaydı. Tarihî araştırmalar 17. yüzyılda burada Kıpçak kökenli *Karga*, *Navruz*, *Budyan*, *Adurhay*, *Botaş* ve Abaza kökenli *Tram* klanlarının yaşadıklarını ve bunlara Kabardey prenslerinden *Tohçuk* (Dohşuk) ve Kabardey asilzadelerinden *Tambiy* soylarının katılmasıyla Karaçay halkının çekirdeğinin oluştuğunu göstermektedir. Karaçaylılar daha sonra Yukarı Bashan'dan Elbruz dağının batısındaki Yukarı Kuban-Hur-zuk vadilerine göç ettiler ve burada çoğalarak günümüzdeki Karaçay halkını oluşturdular.

Başlangıçta Karaçay-Malkar'da üç sosyal tabaka vardı:

- 1 - Biy veya Tavbiy (prens)
- 2- Özden (Soylu, hür köylü)
- 3- Kul (köle-serf)

Biy veya *Tavbiy* adı verilen prensler Karaçay-Malkar halkının siyasî yapısında söz sahibi olan ve halkı yöneten tabakaydı.

Özden adı verilen soylular ise kimi zaman ekonomik açıdan biy (prens)lerden daha güçlü olsalar bile yönetimde söz sahibi değillerdi ve biy'lere bağıydılar.

Kul adı verilen köle tabakası hiç bir özgürlüğe ve maddî varlığa sahip değildi. Bunlar alınıp satılabilirler. Genellikle komşu Kafkas halklarından esir edilen ya da satın alınan kişilerden oluşurlardı.

Karaçay-Malkar'daki sosyal tabakalaşma sistemi komşuları olan Kabardeylerin sosyal tabakaları ile benzerlik göstermektedir. Karaçay-Malkar'da "prens" karşılığı olan "*biy*" Kabar-deylerde "*pşi*", Karaçay-Malkar'da "soylu" karşılığı olan "*özden*" Kabardeylerde "*vork*", Karaçay-Malkar'da "köle" karşılığı olan "*kul*" Kabardeylerde "*pşitl*" terimleri ile karşılanmaktadır.

Önceleri biy, özden, kul biçiminde üç gruptan oluşan sosyal tabakalar Karaçay-Malkar halkının çoğalması ve genişlemesi, ekonomik, sosyal ve siyasî yapısındaki değişimler sonucunda birkaç alt bölüme daha ayrıldı.

19. yüzyıl başlarında Karaçay-Malkar'da sosyal tabakalar şu biçimde adlandırılıyordu:

- 1- Biy-Tavbiy (prens)
- 2- Çanka (ikinci derece Prens)
- 3- Özden (soylu, hür köylü)
- 4- Kara Özden-Karakışı (ikinci derece soylu)
- 5- Azat (prens azat ettiği köle)
- 6- Çağar (toprağa bağlı köle)
- 7- Kazak-karavaş (hiçbir özgürlüğü olmayan köle) (*Kudaşev 1991:160*).

Sosyal tabakaların bu şekilde bölünüşünde Kabardey sosyal tabakalaşma sisteminin büyük etkisi vardır.

Karaçay-Malkar'da "*biy*" adı verilen prenslere "*aksüyek*" de denirdi. Prenslerin eşleri ve kızları da "*biyçe*" adını alırlardı. Prensler yönetimde tek söz sahibiydiler. Köy halkından biri prene karşı geldiğinde, prens onu "*töre*" adı verilen yaşlılar meclisine verir, onlar da prene (biy'e) karşı gelen köylüyü köyden kovarlardı (*Musuka-yev-Şamanov 1987:123*).

Kızını evlendiren bir prens kendi kölelerinin en yaşlısına bir at armağan ederdi. Buna karşılık her köle ailesi de prene düğün hediyesi olarak birer öküz vermek zorundaydı (*Karaçayevtsı 1978:203*).

Karaçay-Malkar prensleri Kabardey prenslerinden aldıkları güç ve destekle kendi halkları üzerindeki otoriteyi sağlıyorlardı. 1709 yılında Çerek vadisindeki Malkar Prenslerinden Ayda-bol sülalesi, kendilerine karşı isyan eden halka boyun eğdirmek için o dönemin en güçlü Kabardey prensi olan Kaytuk oğlu Aslanbek'den yardım istemişlerdi. Malkar bölgesinin Bızıngı vadisinden Bashan vadisine göç eden Malkar prenslerinden Orusbiy soyu burada Gürcü-Svan prensleriyle kız alıp-vererek ve süt akrabalığı yoluyla akrabalık kurmuşlardı. Gürcü-Svan prenslerinden Dadeşkeliyani'lerle akrabalık kuran Orusbiy'ler böylece kendilerini baskı altında tutan Kabardey prenslerine karşı onlardan bir

destek sağlamışlardı. Kabardey prenslerinden Hatohşuk'ların baskısına karşı prens Orusbiy oğlu İsmail Bashan vadisinde rahat bir hayat sürmeye başlamıştı (Abayev 1992:11).

Karaçay-Malkar toplumunda "özden" adı verilen soylular tabakası prenslere bağlıydı.

Prensin hayvanları için gerekli otun biçilmesi amacıyla her özden, prene birer tırpancı adam verirdi. Ayrıca bir adamını da biçilen otları toplayıp yığması için öküzleriyle beraber gönderirdi.

Prensin tarlalarını ekime hazırlayıp sonbaharda arpa-buğday ekmek için her özden, prene adam ve öküz göndermek zorundaydı.

Özden'in karısı da biy(prens) ailesinin ev işlerine bakardı. Karaçay-Malkar'da "Özden biyni ekinçi kulu" (özden prensin ikinci kölesidir) biçiminde söylenen ata sözü o günlerdeki yapıyı dile getirmektedir.

Bu hizmetleri karşılığında da prensler özdenleri korurlar, himaye ederlerdi (Karaçayevtsı 1978:205).

"Karakişi" adı verilen tabaka prenslere az bağımlı, küçük toprak sahibi köylülerden oluşuyordu. Önceden prenslere bağlı olan "Karakişi"ler zamanla prene karşı sorumluluğu olmayan hür tabakayı oluşturmuşlardı. Karakişi tabakası prensin topraklarını işlerdi. Prenslerin kendi mülkiyetlerine verdikleri topraklar çocuklarına da miras kalabilir ve aralarında paylaşıldı. Karakişiler emrinde oldukları presten ayrılıp bir başka prensin hükmü altına giremezlerdi (Kudaşev 1991:161).

Bazı kölelerin azat edilmesiyle ya da özgürlüklerini bedel ödeyerek satın almalarıyla ortaya çıkan "azat" tabakası özden ve karakişilerden biraz daha aşağı sınıfı teşkil ediyordu. Azatlar prenslere daha çok saygı göstermek zorundaydılar (Karaçayevtsı 1978:206).

Karaçay-Malkar'da "kul" adı verilen köle tabakası kendi içinde *casakçı*, *çagar*, *ülgülü kul*, *başsız kul*, *kazak*, *karavaş* gibi bir takım bölümlere ayrılıyordu.

Casakçı, toprak sahibi olan ve tarlası, otlığı için prene vergi ödeyen sınıftı.

Çagar, prene iyi hizmet ettiği için mükafat olarak ondan toprak alarak geçinen köle sınıfıydı. Bunlar prensin her türlü işini gören, ayrıca kendi yetiştirdiği ürünün yarısını prene veren tabakaydı.

Karaçay-Malkar'da *çagar* ve *kul* adı verilen köle tabakası içinde, *özden* ve *karakişi* adı verilen daha üst tabakadakilerden daha çok serveti, malı-mülkü olan aileler bile vardı. 1867'de köleler azat edildiğinde bunlar kendi malları ile toprak satın almışlar, içlerinde prenslerden daha çok toprağa sahip olanlar bile çıkmıştı (Abayev 1992:32).

Karaçay'da toplumun en alt tabakasını oluşturan köleler iki sınıfa ayrılıyorlardı:

1- Ülgülü kul veya collu kul

2- Başsız kul veya colsuz kul

Başsız kul adı verilen köleler komşu halklardan satın alınan ya da esir edilen kölelerdi. Prens bunları isterse satar isterse öldürebilirdi. Bunun için prene ceza verilmezdi. Eğer bu köleyi başkası öldürürse onun sahibi olan prene onun bedeli olan parayı öderdi (Karaçayevtsı 1978:207).

Ülgülü kul adı verilen köle tabakasının kendi evleri, küçük toprakları, aileleri olurdu. Başsız kul'ların hiçbirşeyleri yoktu. Bunlar genellikle prensin evinin ahırında kalırlardı. Bunların aile kurmalarına, mal-toprak sahibi olmalanna izin verilmezdi.

Ülgülü kul'lar prensin işlerini bitirdikten sonra kendi işlerini yapabiliyorlardı. Bunların içinden iyi çalışıp zengin olabilenler de çıkmıştı. Ülgülü kul'lardan zengin olanlar da kendilerine köle satın alabiliyorlardı. Bunlara Karaçay'da "*kulnu kulu*" (kölenin kölesi) adı verilirdi.

Köleler köyün idarî işlerine karışamazlardı. Karaçay-Malkar toplumunu ilgilendiren olaylarda köle tabakasının söz hakkı yoktu.

Kazak ve karavaşlar mülk sahibi olamayan ve prens hizmet ederek yaşayan en alt derecedeki kölelerdi. Bunların evlenmesine, aile kurmalarına izin verilmezdi. Erkek kölelere kazak, kadın kölelere karavaş adı verilirdi. Prens evinde en kötü ve ağır işleri bunlar yaparlardı. Kazak ve karavaşlar prensin topraklarında da çalışırlar ve başka prenslere satılmazlardı. Bunlar esir edilen ya da satın alınan kimselerden oluşurlardı ve çoğunlukla başka milletlerden gelirlerdi. Prensler bunları istedikleri zaman satabilir ya da öldürebilirdi.

Kazak kelimesi "*yalnız, evsiz, güçsüz*" anlamına gelirdi. Kazaklara prensleri toprak verebilir ve onlar da o toprağı işleyebilirlerdi. Gerek ev işlerinde, gerekse tarla işlerinde kazaklar prensin her sözünü yerine getirmek zorundaydılar. Kazaklar prensin bir eşyası veya malı yerindeydiler. Bir kazağı öldüren prens bu yüzden ceza verilmezdi. Karavaş'ların da hiçbir hakları yoktu. Bunlar parayla satın alınırdı. Prenslerin ev işlerini gören karavaş'ların evlenmesine izin verilmezdi. Kazakların kızlarını prensler satabilirlerdi (*Kudaşev 1991:163*).

Karaçay-Malkar'da sosyal tabakalar arasındaki eşitsizliğin sonucunda toplumda belirmeye başlayan huzursuzluklar ve karışıklıklar 1851 yılında bir çatışmaya dönüştü ve Karaçay'ın Hurzuk bölgesinde kölelerle prensler ve soylular arasında büyük bir savaş oldu (*Karaçayevtsı 1978:208*).

1840 ve 1855 yıllarında Çegem ve Holam'da köylüler prenslere verdikleri verginin çokluğu yüzünden ayaklandılar. 1862 yılında da Girho-jan'da köylüler ayaklanarak artık prenslere kölelik etmeyeceklerini bildirdiler (*Mokayev 1976:95*). Malkar bölgesindeki ayaklanmalar sonucunda pekçok köylü ailesi Çeçen ve Dağıstan bölgelerine kaçıp yerleştiler (*Kasumov 1992:48*).

Rusya hükümetinin kararıyla 1867 yılında Malkar'da, 1868 yılında da Karaçay'da köleliğe son verildi. Ancak toprağı bağlı köylülerin ve daha alt tabakalardaki kölelerin özgür olabilmeleri için prenslerine bedel ödemeleri gerekiyordu. Bu bedele Karaçay-Malkar dilinde "*culuv*", özgür olabilmek için bedel ödeme işine de "*baş culgan*" adı veriliyordu.

Kölelerin azat olabilmek için "*culuv*" adı verilen bir bedel ödemeleri geleneğı eski Türk toplumlarında da görülen bir uygulamaydı. Göktürk ve Uygurlar buna "*yuluğ*" adını veriyorlardı.

1868 yılında Karaçay'da kölelerin özgürlüklerini kazanıp azat olabilmek için prenslerine ödedikleri bedel (*culuv*) miktarları şöyleydi:

30 yaşındaki kadın köle: 150 ruble

30-35 yaşları arasındaki kadın köle: 100 ruble

35 yaşındaki erkek köle: 95 ruble

40 yaşındaki erkek köle: 15 ruble

(*Bayramuklanı 1987:283*).

Yedi yaşından küçük, elli yaşından büyük köleler para(bedel) ödemedi azat oldular. Başsız kul adı verilen köleler ise 200 rubleye kadar bedel ödemek zorundaydılar. Toprak sahibi, mal sahibi olan köleler ise azat olma bedelinin yanı sıra, mülklerinin yarısını da prenslerine vermek zorunda bırakılmışlardı (*Karaçayevtsı 1978:28*).

O dönemlerde bir koyunun değerinin bir ruble olduğu gözönünde tutulursa, bir kölenin azat olabilmek için ne kadar büyük bir değer ödemek zorunda olduğu ortaya çıkar. Aynı yıllarda Malkar'da köleler özgürlüklerini satın alabilmek için yetmişaltı prens ailesine bir buçuk milyon ruble ödemek zorunda kalmışlardı (*Mokayev 1976:96*).

ÇEÇEN-İNGUŞ VE DAĞISTAN'DA SOSYAL TABAKALAŞMA

Kafkasya'da sosyal tabakalaşma biçimleri bölgeden bölgeye değişik özellikler gösteriyordu. Çeçen-İnguş ve Dağıstanlılar arasındaki sosyal ilişkiler daha demokratik bir sistem görüntüsü arz ederken Adigeler arasında özel yükümlülükler ve ayrıcalıklara dayanan daha katı bir sınıf

düzenine rastlanıyordu. Çeçen-İnguşlar'da Adige, Kabardey, Karaçay-Malkar, Oset ve Kumukların aksine, babadan oğula miras gibi aktarılan bey, han, prens gibi sınıf ayrılığına dayanan unvanlar bulunmuyordu. Onlardaki sınıf ayrılığı maddî zenginliğe dayanıyordu. Büyük toprak sahipleri toplumun üst tabakasında yer alırken, "tavyrga" denilen topraksız köylüler alt tabakayı oluşturuyordu (Walsh 1978:178).

Çeçenistan'da ataerkil klan sistemi geçerliliğini koruyordu. Nüfus "tayp" adı verilen soy birliklerine ve "tukum" adı verilen boy-klan birliklerine bölünmüştü. Örf ve âdetler kanun yerine geçiyordu. El sanatları ve ticaret gelişmemişti. 19. yüzyılda feodal sistemin "klan asıllığı" biçiminde ortaya çıktığı görüldü. Bu dönemde klan ileri gelenleri komün topraklarını ele geçirmiş, dolayısıyla özel toprak mülkiyeti ortaya çıkmıştı. Toprak ve hayvanlar ruhban sınıfının ellerinde toplanıyordu. Mal değiş-tokuşunun gelişmesi ile işbölümünün daha da belirginleştiği görüldü. Çeçenler arasında da bir tüccar sınıfı görülmeye başlandı. Çeçenistan'ın dağlık kesimlerinde ataerkil klan sistemi yaşarken, ovalarda feodal bir gelişim hızlandı.

Çeçenler'de her klan, topluluğun işlerini yapan ve küçük anlaşmazlıkları çözümleyen bir yaşlıyı şef seçerdi. Bütün köyü veya birçok klanı ilgilendiren meseleler "khiytirçiy" denilen köy meclisleri tarafından çözümlenirdi.

İleri bir feodalizmin kurulduğu ve ticaretin gözle görülür bir önem kazandığı Dağıstan'ın güney kısmı ile Hazar denizi kıyılarındaki mahalli mntıklalarda feodal asilzadeler, hanlar, beyler toprağın, sığır, koyun ve atların mülkiyetini ellerinde tutan, özel mülkiyete dayalı feodal hiyerarşiyi oluştururlardı.

Dağıstan'da Kumuk beylerine *Şamhal* adı verilirdi. Şamhallık soya bağlıydı ve o soydan gelmeyen kimse ekonomik ve siyasî açıdan ne kadar güçlü olursa olsun Şamhal olamazdı. Şamhal'dan sonra *Kınmşamhal* adlı ikinci derecede bir bey vardı. Asıl Şamhal vakitsiz ölürse yerine

o geçerdi. Kumuk beyleri Karakaytak ve Gazi Kumuk (Lak) beylerine kız verip, onlardan kız alırlardı. Şamhal adı verilen Kumuk beyleri ne kadar mal ve itibar sahibi olsalar da daha alt tabakalara kız vermezler ama onlardan kız alırlardı. Ancak bu kızlardan doğanlara beylik hakkı verilmezdi ve onlara "çanka" denirdi (*Risale-i Ahval-i Dağıstan* 1976:3).

Dağıstan'da bey ve hanların altındaki halk tabakası üç gruba ayrılmıştı:

- 1- Özden
- 2- Raiat
- 3- Kul

Özdenler aşağı yukarı nüfusun % 90'ını teşkil eden ve memleketin gerçek sahibi olan hür halk tabakasıydı. Bunlar beylerin topraklarını işleyen ve karşılığında ürünün bir kısmını alan köylülerden oluşuyordu.

Raiatlar Han tarafından bir beyin ya da ruhban sınıfından birinin emrine tahsis edilen ve bir yerden bir yere gitme hakları olmayan köylülerdi.

Kullar savaşta esir edilenler ya da satın alınanlarla onların evlatlarının teşkil ettiği tabakaydı. Bunların hepsi para veya ürün şeklinde bir kira ödedikleri veya zorla çalıştırıldıkları ya da bir hizmetçi olarak hizmet ettikleri feodal asilzadelere bağımlıydılar.

Dağıstan'da bey tabakasından olanlardan yalnız fiilen iş başında bulunanların imtiyazları vardı. Özdenler ise memleket işlerinde oy sahibiydiler ve han-bey soyundan gelenlerin bunlara üstün bir tarafları yoktu. İş başında olanların dışında bütün beyler de halkla beraber halkın içinde yaşarlardı.

Hanlar ve beyler çoğunlukla yine han ve bey kızlarıyla evlenirlerdi. Nadiren özden kızlarıyla evlendikleri de olurdu. İlk zamanlar annesi özdenlere mensup olsa da beylerin çocukları bütün beyzadelik haklarına sahiptiler. Fakat 16. yüzyılda Haydak Usimi'lerinden Ahmet Han yeni bir esas kurarak hükümdar olma hakkını hem anne

hem baba tarafından beyzade olanlara verdi. Babası bey olduğu halde annesi özden olan "çan-ka'lar hükümdarlık hakkından mahrum idiler.

Özden olmak için vatanda doğmuş ve yer değiştirmemiş olmak lazımdı. Bu üç sınıftan başka herhangi bir sebeple doğduğu yeri terkederek başka bölgelere gidip yerleşenlere "*aparek*" denirdi. Aparent'ler yerleştikleri bölgelerdeki özdenler kadar söz hakkına sahip olamazlardı.

Köleler amme işlerinde söz sahibi değillerdi. Bir kölenin evlatları da köle sayılırdı. Bu sebeple hanların sahip oldukları köle köyleri vardı. Hanlar memurları vasıtasıyla buraları idare ederlerdi (*Erel 1961:198-199*).

Dağıstan'ın dağlık bölgelerinde yaşayanların sığır yetiştiriciliğine dayalı kısıtlı bir ekonomik yaşamları vardı. Toprak işlemeciliği çok düşük bir düzeyde idi. Dağıstan'ın bu bölgesinin Özgür toplulukları ataerkil klan sisteminden feodalizme geçiş dönemini yaşıyorlardı. Artık hanlar ve beyler yoktu. Nüfus ruhban sınıfı, özdenler ve köleler olarak üçe bölünmüştü. Ürün ve hizmet sunmakla yükümlü oldukları yerel asillere veya ruhban sınıfına ekonomik olarak bağımlı olanlar dışındaki özdenler toprağa sahiptiler ve kendi kendilerine ekip biçiyorlardı. 19. yüzyıl başlarında varlıklı bir sınıf belirdi ve yerel hanlar-beyler gibi onlar da kölelere sahip oldular.

OSMANLI DEVLETİ İDARESİ ALTINDAKİ KAFKASYA MUHACİRLERİNDE SOSYAL TABAKALAŞMA VE KÖLELİK KURUMU

Rusya 1867-1868 yıllarında bütün Rusya'da olduğu gibi, Kafkasya'da da kölelik sistemine son vermiş ve belli şartları taşıyan kölelerin azat edilmesi mecbur tutulmuştu. Ancak Osmanlı Devleti topraklarına göç eden Kafkasya muhacirlerinin büyük bölümü 1864 yılına kadar, yani Rusya'da köleliğin kaldırılmasından önce göç ettikleri için kölelik kurumunu ve kölelerini de

beraberlerinde Osmanlı topraklarına taşımışlardı. Osmanlı Devleti topraklarına yerleştirilen Kafkas muhacirlerinin bir bölümü onların prens, asilzâde-hür köylü tabakalarından oluşurken, bir bölümünü de köle tabakasına mensup Kafkasyalılar meydana getiriyordu.

Osmanlı Devleti'nin iskân politikasına karşı çıkan Kafkasyalılar, Kafkasya'da sahip oldukları toplumsal yapıyı, sosyal tabakalaşma sistemini ve kölelik kurumunu Osmanlı topraklarında da devam ettirmeyi arzuluyorlardı. Bu konuda özellikle kabilelerin reisi konumundaki prenslerin (pşi ve biy) ve hür tabakayı oluşturan asilzadelerin (vork ve özden) ısrarlı oldukları dikkati çekiyordu. Kafkasya'da kabileleri üzerinde büyük bir nüfuz ve imtiyaza sahip bulunan bu tabakalar, sahip oldukları gücü Osmanlı topraklarında da kaybetmek istemiyorlardı. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nin iskân politikasına müdahale ederek, toplu bir biçimde, müstakil ve büyük köyler halinde iskân edilmeleri konusunda ısrar ediyorlardı.

Özellikle Çerkes kabileleri arasında güçlü bir etkiye sahip olan kölelik kurumunun varlığını farkederek Osmanlı Devleti, Kafkas muhacirlerinin bu toplumsal yapı unsurlarına müdahale etmesi ve onu ortadan kaldırmaya kalkışması halinde, Kafkas muhacirlerinin büyük tepkisi ile karşılaşacağını hesaplıyordu. Osmanlı Devleti'ne karşı Kafkas muhacirlerinin gösterebilecekleri güçlü bir direnmeyi mümkün olduğu kadar zayıflatılabilmek amacıyla, iskân memurları tarafından bazı tedbirlerin gizli tutulmak kaydıyla alınması istenmişti.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nin İrade Defterlerinin Meclis-i Vala bölümünde yer alan 22848 sayılı tezkirede, Amasya Mutasarrıfı Abdülhamid Ziyaeddin Bey Osmanlı Devleti'ne yazdığı 18 Şubat 1864 tarihli raporda Kafkas muhacirleri arasında varlığını devam ettiren kölelik kurumu hakkında İstanbul'a bilgi vermektedir (*Saydam 1997:139*). Abdülhamid Ziyaeddin Bey raporunda "*Kafkas muhacirleri memleketlerinde alışmış oldukları vahşi âdetin burada da bozul-*

mamasını istemektedirler. Zira her kabile ve oymağın bir veyahud birkaç beyi bulunarak kabile halkı bunların hüküm ve zorbalığı altında bulunmakla alışmış oldukları ve büyük bir nüfus aileleri ile birlikte kendilerinin esareti altında bulunmuş olduklarından Osmanlı Devleti'ne geldiklerinde dahi eski âdetlerini terk etmeyip, kabile ahalisi devlet ve hükümet bilmeyerek kendi beyini en büyüğü tanımakta ve onların emir ve tehiyyeleri üzerine hareket etmektedirler." demektedir.

Kafkasya'da sahip oldukları köleler üzerindeki mülkiyet haklarını Osmanlı Devleti toprakları üzerinde de devam ettirmek arzusunda olan Kafkasyalıların prens ve soylu-hür tabaka mensupları arasında devlete karşı bir memnuniyetsizliğe yol açmamak için, Osmanlı hükümeti ve Muhacirin Komisyonu bunların isteklerine açıkça karşı çıkmıyordu. Amasya Mutasarrıfının yukarıdaki tezkiresinde bu konuda *"Kafkas muhacirlerinin ümerası (beyleri) esirlerini ve kabilelerini acı ve sıkıntı vererek kullanmaya alışmış olduklarından ve bu durum Osmanlı Devleti'nin kanun ve adaletine aykırı bulunduğundan hin-i iskânda ümera (beyler) ile köleleri ve oymak kabileleri mümkün mertebe başka başka mahallere iskân olunacaktır"* denilmektedir.

İskân komisyonları köleler için de toprak tahsis etmekte, ancak bunların tapularını onların mülkiyetlerini ellerinde tutan efendileri üzerine yapmaktaydılar. Bu durumda kendisine toprak tahsis edilen kölenin bu toprak üzerinde hiçbir hakkı bulunmuyordu. Bu duruma itiraz eden köle tabakasına mensup Kafkas muhacirlerinin istekleri Osmanlı hükümeti tarafından kabul edildi (*Habiçoğlu 1993:171*). Ayrıca aslında köle olmadıklarını, hür tabakaya mensup olduklarını iddia eden muhacirlerin istekleri de hükümet tarafından genellikle kabul edildi ve bunlar ayrı bir şekilde iskân edilmeye ve efendilerinden ayırmaya başlandılar. 1865 yılında çıkarılan bir kararname ile iskân işleri tamamlanıncaya kadar kölelerin alım satım işleri yasaklandı. Ancak üst

tabakalara mensup Kafkas muhacirleri kölelerini ellerinden kaçırmamak için silahlanarak mücadele etmeye karar verdiler. Bunlara karşı köleler de kendi aralarında birleştiler. Her iki tabaka arasında bilhassa Trakya bölgesinde 1873-1874 yıllarına kadar sık sık silahlı çatışmalar baş gösterdi. Bu çatışmalar ancak Osmanlı Devleti'nin güvenlik güçlerinin müdahalesiyle yatıştırılabildi.

Osmanlı hükümetinin Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne toplu göçlerin yeni yeni yapılmaya başlandığı 1850'li yıllardan itibaren Kafkas toplumlarındaki sosyal tabakalaşmaya dikkatli bir tutumla yaklaştığı görülmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin Kafkasya halklarının toplumsal yapıları, sosyal tabakalaşma sistemleri ve kölelik kurumları hakkında çok daha önceden bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Sultan 1. Abdülhamid döneminde hicri 1195-1199 yılları arasında (1780'li yıllarda) Osmanlı Devletinin Çerkezistan Valisi olarak Kafkasya'ya gönderilen Ferah Ali Paşa'nın kâtibi Mehmed Hâşim Efendinin Adigelerle ilgili gözlemleri ve aldığı notlar, Adigelerin 18. yüzyıl sonlarındaki sosyal yapıları hakkında Osmanlı Devleti'ne ayrıntılı bilgi vermektedir. Ahmet Cevdet Paşa "Tarih-i Cevdet" adlı eserinde Hâşim Efendinin Adigelerle ilgili verdiği bilgileri şöyle aktarır:

"Bu kabileler içinde üç mertebe halk olup yüksek olanına Pşi yani Bey, ortasına Özden, ayak takımına Tokav denilir. Fakat Abaza ve Abzeh'de beylik olmaz. Onların yüksek derecesi özden sınıfındandır. Çerkeslerin özdenleri öteden beri hanedanları olan beylerin hizmetinde sipahi takımı olup ama Abaza özdenleri ümera değerindedir ve her sınıf evleneceği zaman dengini gözedip aşağısına tenezzül etmez, hatta Abaza ve Abzeh özdenlerinden birisi diğer Çerkes kabilelerinden kız alacak olsa Beyler denk olmadığından onların kızını alamayıp özdenlerden alabilir, böylece bu sınıflar birbirlerine karışmayarak soyları ile övünmeyi ve korumayı başaramışlardır ve ümera ile tokavları yüzleri ve

lehçeleri ile ayrılırlar" (Ahmet Cevdet Paşa 1994: 244)

"Adı geçen Hâşim Efendinin yazılarından anlaşıldığına göre, Abaza ve Çerkes kabileleri akıllı, reşid ve her şeye yatkın, cesur ve bahadır, tiynetleri temiz, temiz görünüşlü, sözünde durur ve direnir, asla yalan söylemezler. Yalan yere yemin etmezler.

Şöyle ki, Çerkeş ve Abazadan bir köle her ne kadar kafa tutar, baş eğmez olsa, onu disiplin altına almak ve emniyet edebilmek için yemin verdirirler ise, tersine bir davranışı asla olmaz. Fakat yemin verdirilirken, bütün ayrıntıları açıklamak gerekir. Zira kaç madde üzerine yemin etmişse, unutmaz sonra bir maddeye karşı gelir de azarlanırsa "bu madde yemin dışındadır" diye açıklar ve yalan söylemez.

Hepsi eli açık, misafir sever olup, şöyle ki, ev sahibi bey ve misafiri bayağı adam olsa, ev sahibi yine misafirin huzurunda oturmayıp ayak üzerinde hizmet eder ve sabaha kadar uyumayıp silahlı olarak misafirini korur.

Misafir için pişirilen yemekten ev sahibi yemez ve tavuğun başını bedeninden ayırmayarak kesip, pişirip de başıyla beraber misafirin önüne koyarak, baş ve canım yoluna fedadır, deyimini anlatmak gelenekleridir. Elbiseleri tek renk olup zengini fakiri ayırd edilmez. Fakirleri zengin, zenginleri fakir olmaz. Zira kardeşlik iddiasında olduklarından birine lâzım olan ne ise, diğerinden ister o da olmaz demeyip verir ve beş paralık bir şey alıp da sonra kendisinden beş kuruşluk bir şey istenilse hemen verir, az aldım çok verdim diye hesabı hatırına getirmez. Eğer pek canı sıkılırsa ve üzülsün, Rus hududunu geçip esir ve hayvan ne bulursa alır ve Ruslardan asla korkmazlar. Gayet bahadır sayılan Nogay Tatarlarının on neferini Abaza ve Çerkesden bir tanesi yakalayıp esir eder.

Çünkü aralarında birbirlerini dövme, söğmek, öldürmek geleneği olmadığından ele geçir-

dikleri esirleri dövmeden, incitmeden hür olarak kullanıp yiyeceğine, içeceğine dikkatli ve titiz davranırlar. Kendi düşüncelerine göre çalmak ve talan etmek ayıp olmayıp, yiğitlik sayılır ve buna gücü yetmeyenler gözlerinde makbul olmaz ve insandan sayılmaz. Gerçekte aralarında tam bir birlik olmadığından dağılık kabilelerdir.

Lâkin gençleri, ihtiyarlarına itaat eder, kul gibi hizmet ederler ve her kabile savaş düzeninde kendi beyine ve büyüğüne itaatle baş eğip bağlanır. Şöyle ki, her kabilede öteden beri soylu büyük hanedanlar olup, kabileler içinde sözleri geçer ve kendilerinden aşağı bir sınıftan kız alıp, kız vermezler. Ve bu hanedanlar içinde bile en büyük her kimse, kabilenin kumandan ve yöneticisi olur. Hatırı sayılır ve sözü geçerlidir. Şöyle ki, mahalle ve toplantıları olmayıp evleri dağ başlarında ayrı yerlere dağılmış ise de, önemli olay çıkınca Tatar dilinde kışkırık (seslenme) denilir dağdan dağa haber ulaştırarak dilediklerini anlatırlar, gerektiğinde az vakit içinde bir yere toplanıp konuşarak işleri yoluna koyarlar. Düşman üzerine gidilmek lâzım gelirse, içlerinden birini başbuğ nasbedip her yönden ona itaat edip dediğini yaparlar. Lâkin gidip geldiklerinde yine her biri başlı başına kalıp hepsinin işlerini yöneten daimi bir reisleri olmadığından bir işin sonunu kazanamazlar.

Kısaca, Osmanlı Devletinin hizmetine lâyık, şaşılacak insanlardır. Fakat lisanları harflerden çıkmaktan uzak, kendileri vahşi ve dağlı, küfr ve imam, iyiliği, kötülüğü farkedip ayırmaktan uzaktırlar. Bir kabilenin içinden geçerken zararları dokunmasın diye hududa varınca o kabilede bir kılavuz almak lâzım gelir ki, buna şayrı derler. Ve şayrı hatırı sayılır kimse olmalıdır ki, herkes sözünü dinlesin" (Ahmet Cevdet Paşa 1994: 249-250)

"Birbirini vurmak, öldürmek, aldatmak, söğmek gelenek olmadığından birbirlerinden korkmazlar ve birbirlerine dalkavukluk etmezler ve birbirlerinden çekinecek, kuşkulananacak biçimde ne-

zâket ve medenî imkânları yoktur. Böylece yüz yıl bile bu halde kalsalar, madem ki mahalle kurulup da toplum haline gelemiyorlar, eski geleneklerini de bırakmazlar. Ama onbeşer, yirmişer ev bir yere götürülerek cami, mektep yapılırsa, güzel ve temiz tabiat ve gelenekleri gereği yaşayışları değişerek az zamanda güzelce eğitilebilir diye Hâşim Efendi yazmıştır". (Ahmet Cevdet Paşa 1994: 254)

1864 yılına kadar Osmanlı topraklarına göç ederek Osmanlı Devleti'nin idaresi altında yaşamaya başlayan Kafkas muhacirlerinin sosyal tabakalaşma sisteminin varlığını her ortamda sürdürdükleri anlaşılmaktadır. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı Devleti tarafından orduda kullanılmaya başlayan Kafkas kökenli süvari birlikleri arasında kendi sosyal yapılarına uygun hiyerarşik bir sistemin mevcut olduğu Osmanlı subayları tarafından da müşahade edilmiştir.

Osmanlı-Rus savaşı sırasında Kars-Ardahan cephesinde savaşmakta olan Osmanlı subayı Mehmet Arifin, savaş hatıralarını kaleme aldığı "Başımıza Gelenler" adlı hatıratında Osmanlı ordusunda savaşmakta olan Kafkas kökenli süvarilerin ordu komutanlarına itaatsizlikleri, buna karşılık kendi beylerine olan saygı ve itaatlerinden eleştiriyi bahsedilmektedir.

Söz konusu savaşta Kafkas süvarileri, kendisi de Kafkas kökenli olan Musa Paşa'nın emrinde savaşmaktadırlar. Oset kökenli Musa Paşa 1818 yılında Kafkasya'nın Osetya bölgesinde doğmuş, Petersburg Pavlov askerî okulundan süvari subayı olarak mezun olmuş, General Musa Kunduhov adıyla Rus ordusunda generalliğe kadar yükselmiştir. Kafkas-Rus savaşları sırasında Rus ordusundaki görevinden ayrılan General Musa Kunduhov, Osmanlı hükümetine başvurup beraberinde getireceği Kafkas muhacirlerini yerleştirmek için bir ferman alarak, yaklaşık 5000 haneden oluşan Oset ve Çeçen muhacirleriyle birlikte Erzurum yolu ile Osmanlı Devleti topraklarına geçmiştir. Osmanlı Devleti tarafından büyük bir ilgiyle karşılanan General Musa Kundu-

hov'a Osmanlı hükümeti Paşa rütbesini vermiş ve Musa Paşa adıyla Osmanlı ordusunda görevi lendirmiştir (*General Musa Kundukhov'un anıları* 1978:10).

Mehmet Arifin hatıratında Osmanlı ordusunda Ruslar'a karşı savaşan Kafkas süvarileri hakkında ilgi çekici tesbitler vardır. Musa Paşa komutasındaki Kafkas süvarilerinin itaatsizliklerinden Mehmet Arif şöyle bahsetmektedir:

"Her kabile kendi beyini büyük bilir, diğerini dinlemez. Yalnız bazı kabilelere mensup ümera var ki, bunların emrini normal zamanlarda öteki kabileler de dinliyorlar. Mesela, Kabartay kabilesinden Gazi Hüseyin bey gibi...

Musa Paşa ise mensup olduğu kabilede "bey" veya "özden" değilmiş. Küçük yaşında Rus askerî mektebine girerek, adım adım yükselmiş, general olmuş, 1281 tarihinde beşbin hane kadar Çeçen ve başka Kafkas kabileleri halkı ile Devlet-i Aliyye ülkesine hicret etmiş...Devlet de Paşa'nın generalliğini livâlîğe değiştirerek kabul etmiş, fakat Çerkeslerin istedikleri özdenlik ve beyliği verememiştir. Bu bakımdan Musa Paşa dahi bu cemaatin kumandasıyla zapt u raptından izhâr-ı acz ediyordu" (Mehmet Arif t.y.: 230).

"General Musa Kundukhov'un Anıları" adlı kitaba bir önsöz yazan Alihan Kantemir, Musa Paşa'nın doğu Osetya'yı idare eden feodal bir aileden olduğunu söylemektedir (*General Musa Kundukhov'un Anıları* 1978: 5). Bu bilgi doğru olsa bile Musa Paşa'nın emri altındaki Çerkes süvarilerinin Oset feodallerini kendi asilzade (özden) ve beylerine denk görmedikleri anlaşılmaktadır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde Kafkas muhacirleri ile ilgili pek çok belgenin arasında kölelik kurumu ile ilgili belgeler de yer almaktadır. Bunlardan bir kaçma kısaca göz atabiliriz.

1271 (1854) tarihli bir belgede (*BOA 1*) Trabzon ve Batum ordusu kumandanlığı tarafından, Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne göç edecek olan Çerkeş, Abaza ve havalisindeki esirler-

den yalnız hürriyeti sabit olanlara geçiş tezkeresi verilmesi istenmektedir.

1276 (1859) tarihli bir belgede (*BOA 2*) Sivas Muhacirin Komisyonu başkanlığı tarafından, Sivas'ta bulunan Çerkes reislerinin cariyelerine ait çocukları satmaları hususundaki uygunsuzluğun engellenmesine dair olan evrakın gönderildiği bildirilmektedir.

1276 (1859) tarihli bir belgede (*BOA 3*) Yozgat ve Ankara Mutasarrıflıkları tarafından, Çerkes muhacirlerinden ve Abazalar'ın Altıkese kabilesinden olan Firdevs hatunun anne ve babasından intikal edip, kardeşi İshak tarafından zapt edilen mal, köle ve cariyelerinin geri alınması istenmektedir.

1276 (1859) tarihli bir başka belgede (*BOA 4*) Rodos ve Cezayir-i Bahr-ı Sefid Mutasarrıflığı tarafından, Çerkes muhacirlerinden Ömer'in Şahin Gerey Bey kabilesi ile firar eden köle ve cariyelerinin iadesi için gereğinin icrası arz edilmektedir.

1277 (1860) tarihli bir belgede (*BOA 5*) Selanik valisi Hüsnü Paşa, Çerkes muhacirlerinden bazılarını esirimizdir diye götürmek isteyen diğer muhacirler hakkında nasıl muamele edileceğini sormaktadır.

1277 (1860) tarihli bir belgede (*BOA 6*) Varna kaymakamlığı, Çerkes kölelerinden Mehmed ve Mustafa'nın beyleri tarafından dövülüp cezalandırılmalarının ve nişanlı kızlarının satılmasının engellenmesini istemektedir.

1278 (1861) tarihli bir belgede (*BOA 7*) Siroz kaymakamlığı tarafından, Çerkes muhacirlere ait esirlerin alınıp satılması hakkındaki emirnamenin alındığı ve gereğinin icra olunacağı bildirilmektedir.

1278 (1861) tarihli bir belgede (*BOA 8*) İzmit Mutasarrıflığı ve Aydın kaymakamlığı tarafından, Çerkes esirlerinin yirmibeş-otuz yaşlarında bulunanlardan başkasının satılmaması emrine uyulacağı bildirilmektedir.

1278 (1861) tarihli bir başka belgede (*BOA 9*) Konya valiliği tarafından, Çerkes muhacirlerin

yirmibeş-otuz yaşlarındaki köle ve cariyelerini satmalarına izin verilmeyeceği bildirilmektedir.

1278 (1861) tarihli bir belgede (*BOA 10*) Kayseri kaymakamlığı tarafından, ihtiyar ve köleliği kabul etmeyen Çerkes muhacirlerinin satılmaması hususunda gelen emirnameye uyulacağı bildirilmektedir.

1278 (1861) tarihli bir başka belgede (*BOA 11*) Aydın kaymakamlığı tarafından, Aydın'da meskûn Çerkes muhacirlerinden Aslan Beyin borçlarını ödemek için cariyeye ve kölelerini satmasına engel olunmaması istenmektedir.

1278 (1861) tarihli bir belgede (*BOA 12*) Kayseri'de, annesine müteveffa ağabeylerinden kalan köleleri alarak Kayseri'ye götüreren Hatu-kay kabilesi beylerinden İlyas'a Çerkes Hüseyin'in murafaalarının (mahkemeye getirtilmesinin) temini istenmektedir.

SONUÇ

Osmanlı Devletinin Kafkas muhacirleri arasındaki sosyal tabakalaşma ve kölelik kurumunu ortadan kaldırmaya yönelik yaklaşımı sayesinde Kafkas muhacirlerinin toplumsal yapılarında önemli bir yer tutan bu kurum, Kafkas muhacirlerinin dağınık bir şekilde iskân edilmeleriyle yavaş yavaş etkisini kaybederek ortadan kalktı. Farklı kabilelere mensup Kafkas muhacirleri arasında Kafkasya'daki eski aile, soy ve sülale adlarının kullanılmaya devam edilmesi ve hangi ailenin hangi sosyal tabakaya mensup olduğunun bilinmesi Kafkas muhacirleri arasında şeklen de olsa prens (pşi-biy), soylu/hür tabakaya mensup (vork-özden) ya da köle (pşitl-kul) soyundan gelenler biçiminde bir ayrımın yaşamasına sebep teşkil etti. Böylece, sosyo-kültürel yapılarını bir asimilasyon sürecinde yaşamalarına rağmen korumaya muvaffak olabilen Kafkas muhacirleri arasında, eski toplumsal yapılarına ait izler ve hatıralar günümüze kadar ulaşmayı başardı.

BELGELER

(BOA 1) 1271.Ra.6 HR.MKT.93 45 2 2244
 (BOA 2) 1276.B.9 A.MKT.MHM 176 37 I Tezkire
 3246
 (BOA 3) 1276.Za.22 A.MKT.DV 160 92 2 Şukka
 1000
 (BOA 4) 1276.B.11 A.MKT.MHM 176 75 1
 Şukka 3284
 (BOA 5) 1277.C.14 A.MKT.ÜM 445 18 2 Telgraf
 3817
 (BOA 6) 1277.B.19 A.MKT.DV 18159 2 Şukka
 3069

(BOA 7) 1278.Ş.19 A.MKT.UM 542 26 1 526
 (BOA 8) 1278.Ş.23 A.MKT.UM 542 97 2 Tahrirat
 597
 1278.Ş.28 A.MKT.UM 544 38 2 Tahrirat 740
 (BOA 9) 1278.Za.5 A.MKT.UM 561 49 2 Tahrirat
 2451
 (BOA 10) 1278.N.5 A.MKT.UM 546 12 2 Tahrirat
 914
 (BOA 11) 1278.Za.5 A.MKT.UM 561 46 1 Şukka
 2448
 (BOA 12) 1278.L.7 A.MKT.DV 22025 2 Şukka 2924

KISALTMALAR

BOA : Başbakanlık Osmanlı Arşivi
 A.MKT.UM : Sadaret Mektubî Kalemî. Umumî
 Vilâyat
 A.MKT.MHM : Sadaret Mektubî Kalemî.
 Mühimine
 A.MKT.DV : Sadaret Mektubî Kalemî. Deavî
 HR.MKT : Hariciye. Mektubî
 B : Receb ayı
 C : Cumade'l-ahire ayı
 L : Şevval ayı
 N : Ramazan ayı
 Ra : Rebi'ül-ahire ayı
 Ş : Şaban ayı
 Za : Züka'de ayı
 t.y. : tarih yok (basım tarihi bulun
 mayan kitap)

KAYNAKLAR

- ABAYEV, Misost (1992), **Balkariya**. Nalçik: Elbrus.
- AHMET Cevdet Paşa (1994), **Tarih-i Cevdet. Osmanlı Tarihi**. 6 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- AŞEMEZ, H. (1973), 'Adıgey (Çerkesya)'in Kısa Tarihi." **Kafkasya Kültürel Dergi** (İstanbul), X (39-42): 36-89.
- BAJ, Jabagi (1969), **Çerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler**. Ankara: Kafkasya Kültürel Dergisi Yayınları..
- BAYRAMUKLANI, Halimat (1987), **Gürbeci**. Çerkessk.
- BELL, James S. (1998), **Çerkesya'dan Savaş Mektupları**. (Çev. Sedat Özden) İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları.
- EREL, Şerafeddin (1961), **Dağıstan ve Dağıstanlılar**. İstanbul: İstanbul Matbaası,
- GENERAL MUSA KUNDUKHOV'UN ANILARI** (1978), / çev. Murat Yağan.-İstanbul: Kafkas Kültür Dernekleri Yayını.
- HABİÇOĞLU, Bedri (1993), **Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler**. İstanbul: Nart Yayıncılık.
- JANE, Bülent (1988), "İlk Çağlardan 1864'e Adıge Halkının Toplumsal Gelişimi." **Kafdağı** (Ankara), H (17-18):25-31,
- KARAÇAYEVTSI (1978), L. I. Lavrov (Ed.) Çerkessk.
- KASUMOV, A. H. ve H. A. KASUMOV (1992), **Genotsid Adıgov. İz İstorii Borbı Adıgov Za Nezavisimost v XIX veke**. Nalçik: İzdatelstvo Logos.
- KLAPROTH, J. (1814), **Travels in The Caucasus and Georgia**. London.
- KUDAŞEV, V.N. (1991), **Istoricheskie Svedeni-ya o Kabardinskom Narode**. Nalçik: Elbrus.
- LAVROV, L.I. (1992), "Bir Çerkeş Boyu Vu-bıkh'lar Hakkında Etnografik Bir Araştırma." **Kafkasya Gerçeği** (Samsun), (8):46-59.
- MEHMET Arif. (t.y.) **Başımıza gelenler. 2 cilt**.- İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- METÇUNATUKO, İzzet (1977), "Kafkas Tarihi" **Kuzey Kafkasya** (İstanbul), VH(40): 26-27; VIH (44): 22-23; VIII (46): 26-29.
- MOKAYEV, A. (1976), "Malkarnı Caşav Tanhından." **Şuyohluk** (Nalçik), (3):86-96.
- MUSUKAYEV, A.İ. (1992), **K İstokam Familii Predaniya i Legendi**. Nalçik: Elbrus.
- MUSUKAYEV, A. ve İ. ŞAMANOV (1987), "Nekotorie Arhaiçeskie Printsipi Semeynogo i Obşçestvennogo Upravleniya Narodov Severnogo Kavkaza." **Voprosı Arheologii i Traditsionnoy Etnografii Karaçayevovo-Çerkesii**:115-128. Çerkessk.
- NOGHUMUKA, Şora (1974), **Çerkes Tarihi**. (Çev:Vasfi Güsar) İstanbul:Baha Matbaası.
- RİSALE-İ AHVAL-İ DAĞISTAN (1976), **Kuzey Kafkasya** (İstanbul), VII (38):3-4.
- SAYDAM, Abdullah (1997), **Kırım ve Kafkas Göçleri** (1856-1876) Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- WALSH, Harry H. (1978), "Ibero-Caucasian." **Müslim Peoples: A World Ethnographic Survey**. Richard V. Weekes (Ed.) Connec-ticut.
- YE.S-Va. (1868), "Kripostnie v Kabardı i ih Osvojojenie." **Sbornik Svedeniy O Kavkazs-kih Gortsah**. Vıpusk I: 15-36. Tiflis.

THE APPROACHMENT OF THE OTTOMAN STATE TO THE SLAVERY INSTITUTION OF THE CAUCASIAN EMIGRANTS

Dr. Ufuk TAVKUL

The Prime Ministry, General Directorate of State Archives

ABSTRACT

In the middle of the 19th century, a huge amount of emigrants from the Balkan countries, Crimea and the Caucasus had immigrated to the Ottoman state. Most of the Caucasian emigrants who belonged to Abkhaz, Adige (Circassian), and Karachay-Balkar, Osset, Chechen-Ingush and Dagestan peoples had come to the Ottoman state between the years 1858-1864. The Emigrant Commission of the Ottoman state was in trouble to settle the emigrants in the proper lands of the state, because the Caucasian emigrants had different languages, customs and social structures. The social stratification system and the slavery institution of the Caucasian emigrants had caused problems in the settlement policy of the Ottoman state. In the Ottoman archives there are a lot of documents about the slavery institution and the social stratification system of the Caucasian emigrants.

Key Words:

Caucasian Emigrants, Social Stratification, Slavery, Adige, Karachay-Balkar,
Caucasian Peoples, Ottoman State, Ottoman Archives.

ПОДХОД ОСМАНСКОГО ГОСУДАРСТВА К ИНСТИТУТУ РАБСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ КАВКАЗСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ

Д-р Уфук ТАВКУЛ
*Аппарат премьер-министра,
Генеральная дирекция Госархивов*

РЕЗЮМЕ

В середине 19-го века множество переселенцев из Балкан, Крыма и Кавказа стали эмигрировать в пределы Османской империи. Начиная с 1858-го года сотни тысяч Кавказских переселенцев, эмигрировавших в Османскую империю, принесли с собой в Анатолию институты социального расслоения и рабства, которые занимали важное место в их социальной структуре. Османское государство негативно отреагировало на систему классового расслоения у Кавказских переселенцев, в частности у абхазов, адыгейцев (черкесов), карачаево-балкарцев, осетинов, чечено-ингушей и дагестанцев. Комиссии по переселенцам обращали внимание на ликвидацию этой системы при расселении кавказских переселенцев. Но сословие кавказских князей и аристократии начали препятствовать этому, боясь потерять семьи рабов под своей властью. В османских архивах находятся различные документы, связанные с подходом Османского государства к этому вопросу.

Ключевые слова:

Кавказские переселенцы, Социальное расслоение, Рабство,
Кавказские народности, Адыгеи (черкесы), Карачаево-балкарцы,
Османское государство, Османские архивы

KARAHANLI, GAZNELİ ve SELÇUKLU SARAYLARINDAKİ EDEBÎ FAALİYETLER ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Dr. Ahmet KARTAL

Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

ÖZET

Doğu dünyasında, İslâmiyetten sonra gelişen edebî faaliyetlerde iktidarda bulunan hanedan ile çevresinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu durum özellikle Batı ve Doğu Türkistan, Horasan, Afganistan ve İran bölgelerinde daha belirgin olarak müşahade edilmektedir. Karahanlı (840/1211), Gazneli (963/1186) ve Büyük Selçuklu (1038/1194) devletlerinin bazen anlaşarak bazen de çatışarak egemenlikleri altında bulundurdıkları bu bölgelerde dinî, siyasî, ilmî, edebî ve kültürel açıdan önemli izler bırakmışlardır. Özellikle bu coğrafyada, X-XII. asırlarda Fars Dili ve edebiyatının büyük ilerleme ve gelişme gösterdiği görülmektedir. Bu gelişmede, Karahanlı, özellikle Gazneli ve Selçuklu Devletlerinin Türk asıllı sultanları ile Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin büyük rolü olmuştur. Türk asıllı şairler, bu dönemde oluşan şiire kendi edebî zevkleri ile kültürlerini yansıtmışlardır. Bu çalışmada, Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu saraylarındaki edebî faaliyetler ve Farsça şiirler, hususiyile Türk şairlerin Farsça şiirleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Karahanlı, Gazneli, Selçuklu, Saray, Sultan, Farsça Şiir, Şair

GİRİŞ

Türkistan ve Horasan bölgesinde İslâmiyetin yayılmasıyla oluşan hem dinî hem de siyasî yapı daha çok iktidardaki gücün çevresinde ve ortak değerler çevresinde oluşmuştur. Doğu dünyasında İslâmiyetten sonra gelişen edebî faaliyetlerde de iktidarda bulunan hanedan ile çevresinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu durum özellikle Batı ve Doğu Türkistan, Horasan, Afganistan ve İran bölgelerinde daha belirgin olarak müşahade edilmektedir.

Karahanlı (840/1211), Gazneli (963/1186) ve Büyük Selçuklu (1038/1194) devletlerinin bazen anlaşarak bazen de çatışarak egemenlikleri altında bulundurdıkları bu coğrafi bölgelerde dinî, siyasî, ilmî, edebî ve kültürel açıdan önemli izler bıraktıkları malumdur. Özellikle bu coğrafyada X-XII. asırlarda Fars Dili ve edebiyatının büyük ilerleme ve gelişme gösterdiği görülmektedir. Ayrıca aynı dönemlerde Türk dili ve edebiyatı ile kültürü açısından da önemli gelişmeler olmuştur. Burada sadece, Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu saraylarında oluşan ve gelişen Farsça şiir üzerinde durulacaktır.

KARAMANLI, GAZNELİ ve SELÇUKLU SARAYLARINDA OLUŞAN EDEBİ FAALİYETLER

Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu saraylarında şaire büyük önem verilmiştir. Çünkü sultanlar isimlerinin baki kalabilmesi için şairler tarafından söylenen şiirlerin birinci derecede araç ve sebeplerden olduğuna inanıyorlardı (*Nu'mânt, 1368, C. IV: 112*). Nitekim Balasagunlu Yûsuf tarafından 1069/1070 yılında yazılan ve Türkçe'nin en önemli eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*'in başlarında yer alan Buğra Han övgüsünde-ki bölümde, Buğra Han'a çeşitli armağanların sunulduğunu, ancak bu armağanların unutuldu-

ğunu; kendisinin ise sultanın isminin yazıldığı bu eserini armağan ettiğini, bundan dolayı sultanın adının ebedî kaldığını ifade eden şu beyitler bu konuya açıklık getirmektedir:

Olarning tangruki kelir hem barır
Mening bu tangruk boldı mengü kalır

Neçe tirse dünya tüker alkmur
Bitise kalır söz ajun tezgünür

Kitabka bitindi bu hakan atı
Bu at mengü kaldı ay terken kutı

(Arat, 1979:28)

Ayrıca önemli kaynak eserlerden olan *Çehâr Makale* (y. 550-551/1155-1157) müellifi bunu izah ederken "*Sultanın adının bekasını sağlayacak, dîvanlara ve kitaplara yerleştirecek iyi bir saire mutlak ihtiyacı vardır, kaçınılmaz ölüm gelince sultanın ordusundan ve hazinesinden eser kalmaz. Adı ise şairlerin şiirleriyle ebedleşir*" (*Semerkindî, 1368: 62; Karaismailoğlu, 1996: 133-4*) demesi, bu düşünceleri doğrular mahiyettedir. Nizâmî-i Arûzî, Âl-i Efrâsiyâb'ın yani Karahanlılar'ın isimlerinin Lü'lü'î, Gulâbî, Necîb-i Fergânî, Am'ak-ı Buhârî, Reşîdî-i Semerkandî, Neccâr-ı Sagarci, Alî-i Bâyezî, Piser-i Dergûş, Alî-i Sipihîrî, Cevherî, Sogdî, Piser-i Tîşe ve Alî-i Satrancî'nin; Selçukoğullarının isimlerinin ise, Ferruhî-i Gürgânî, Lâmi'î-i Dehistânî, Ca'fer-i Hemedânî, Derfurûz-i Fahrî, Burhânî, Emîr Mu'izzî, Ebu'l-ma'âlî-i Râzî, Amîd-i Kemâlî ve Şehâyî'nin şiirleriyle baki kaldığını belirtir (*Se-merkandî, 1368:63*). Söylediği bir kıta ile de tarihten şu örneği verir:

"Gazneli Mahmûd'un inşa ettiği nice köşkler, yükseklikte ay ile yarışıyordu. Onlardan ayakta kalan bir tuğla göremezsin. (Şair) Un-surî'nin övgüsü ile yerinde kalmıştır" (*Se-merkandî, 1368: 64*).

Sultanlar nasıl ki şairlerin şiirleriyle tanınip isimleri bakî kaldıysa, şairler de hükümdarın kendilerine bulunduğu büyük bağışlarla meşhur olmuşlardır. Nitekim Nizâmî-i Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'de söylediği şu ifadeler bunu göstermektedir: "*Medhedilen yani övülen kişi, şairin iyi şiiriyle tanındığı gibi, şair de padişahın büyük bağışıyla bilinir, bu iki mana bir arada bulunur*" (Semerkandî, 1368: 84). Bu bakış açısından ve şairlerin değerli görülmesinden dolayı bu dönemlerde başarılı şairlerin sultan ve emirlerden büyük servetler ve unvanlar aldığı dair rivayetlere eski ve yeni kaynaklarda rastlanmaktadır. Ayrıca Şiblî-i Nu'mânî'nin İran'da şiir ve şairliğin hükümetin bereketiyle yani sultanın sayesinde ortaya çıktığını (Nu'mânî, 1368, C. IV: 112) belirtmesi bu bakımdan manidardır.

Meselâ *Çehâr Makale* (tlf. 550-551/1155-1157) müellifi, Karahanlı sultanı Hızır bin İbrahim Han'ın şair Reşîdî'ye bir kıtası sebebiyle her birinde 250 dinar bulunan dört tabak dolusu kırmızı altın ihsan ettiğini belirtmektedir (Semerkandî, 1368: 84). Gazneli Mahmud, Şehzade Mes'ûd, Horasan'dan Gazne'ye geldiğinde şairler bir takım kasideler yazarak sarayda okuduklarında, her şair için 2 bin dirhem, Unsûrî ve Zînetî'ye 50 bin dirhem ihsan etmiştir. Nitekim Gazâ-irî, iki beyit karşılığında almış olduğu ihsanı, şu beytiyle ifade eder (Nu'mânî, C. I, 1368:46):

"Cihan sultam bana, o, sanavber vücutlu, anber yanaklı ve misk benli için iki beyit (söylememi) emretti. Haset edenlere ve rakiplere rağmen, (cihan sultanı) bana iki kese altın ve iki bin dirhem gönderdi."

Selçuklu sultanlarından Toğanşah, hoşuna giden bir rubaisinden dolayı şair Ezrakî'nin gözlerinden öpmüş ve ona 500 altın dinar ihsan etmiştir (Semerkandî, 1368: 81). Sultan Tuğrul ise, Zahîruddîn Fâryâbî'nin irticalen söylediği bir rubaisi hoşuna gidince, ona değerli Isfahan kumaş-

larından vermiştir. Ayrıca başka bir gün terzi, Sultan Tuğrul'un meclisinde kumaş biçerken, Zahîruddîn Fâryâbî yine irticalen bir rubai söylemiştir. Bunu beğenen sultan o gün biçilen kumaşların tamamını ona bahsetmiştir (Müstevfâ, 1364: 463-4). *Bahâristân*'da geçen "*Şairlerden üç kişi, üç devlet zamanında hiç kimsenin görmediği saadet elde ederek itibar bulmuştur. Samanoğulları döneminde Rûdekî, Gazneliler devrinde Unsûrî ve Selçuklular zamanında Muizzî*" (Cami, 1371: 96) ifadeleri de gerek Gaznelilerin gerekse Selçukluların şairlere gösterdiği ilgiyi yansıtmaları bakımından önemlidir.

Şaire ilgi ve itibarın bir tezahürü olan *Emî-rû'ş-şuarâ* unvanının bu Türk devletlerinin saraylarında bulunan bazı şairler için kullanıldığı görülmektedir. Bu unvanı, Karahanlılar döneminde, Hızır Han bin İbrahim'in sarayında bulunan Am'ak-i Buhârî (Zerrînkûb, 1371: 49; Tarlan, 1944: 79); Gazneliler zamanında, Sultan Mahmûd'un şairi Unsûrî almıştır (Ateş, 1968: 8; Tarlan, 1944: 39). Bu unvan özellikle Selçuklu sarayında önce Alp Arslan'ın şairi Burhanî ve Melikşah ile Sencer'in şairi Mu'izzî için kullanılmıştır (Karaismailoğlu, 1996: 137). Nitekim Mu'izzî, bir beytinde kendisine ve babası Burhânî'ye gösterilen bu ilgi ve itibarı şu şekilde dile getirir:

Bu genç hakîm, senin onu kabul etmen ile makbul oldu, kıymet kazandı da varını yoğunu, bahtını ve ikbalini genç hakim huzuruna götürdü teslim etti. O, senden oğlunun haşmetini kabul etmeni bekliyor, nitekim nasıl ki Alp Arslan onun yani (Mu'izzî'nin) babasına hürmet göstermiştir (Mu'izzî, 1362: 187; Alparslan, 1972:116).

Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu sultanlarının şaire ve şiire önem verip şairlere bol ihsan vermelerinin yanında bizzat şiir söyleyenleri de vardı. Emîr Alî Bôri-Tigin, Kılıç Tamgaç Han ve Nusretuddîn Kılıç Arslan Karahanlı sultanların-

dan şiir söyleyenlerdir (*Safâ*, 1372:344). Gazneli sultanı, Sultan Gazneli Mahmûd'un şiir söylediği tahmin edilmektedir (*Hiredmend, trhs.*: 25). Avfî, Şeyhülislam İbn-i Ahmed'den naklen Selçuklu sultanlarından, Sultan Melikşah b. Alp Arslan'ın şiir yazma kabiliyetinin olduğunu, zaman zaman güzel şiirler söylediğini nakleder ve bir rübaisini aktarır (*Avfî*, 1906, C. I: 34). Sultan Süleyman Şah es-Selçûkî de şairler arasında sayılır, şiirlerin hoş ve Hind ve Gazne'de de meşhur olduğu belirtilir (*Avfî*, 1906, C. I: 39). Sultan Sencer de şiir söyleyen hükümdarlardandır (*TET*: 1975:60; 1998:42-3). Ayrıca Sultan Sencer'in kardeşinin oğlu Sultan Süleyman b. Sultan Muhammed es-Selçûkî de şairler arasında yer aldığı görülür (*Avfî*, 1906, C. I: 39-40). Irak Selçuklu sultanlarından Tuğrul b. Arslan'ın latif şiirleri olduğu belirtilir ve üç rubaisi örnek olarak verilir¹ (*Avfî*, 1906, C. I: 41-2)².

Yukarıda değindiğimiz hususlardan dolayı, Karahanlı, özellikle Gazneli ve Selçuklu Devletleri döneminde Fars dili ve edebiyatı, buna bağlı olarak Farsça şiirin gelişmesinde Türk asıllı sultanlar ile Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin büyük rolü olmuştur. Karahanlı hakanlarından bazıları, ilmi ve edebiyatı sevmişler, âlimleri ve şairleri himaye etmişlerdir. Hızır Han bin İbrâhîm, Sultan Sencer zamanında Maverâünne-ir'de hüküm süren Arslan Han Muhammed bin Süleymân ve oğlu Mahmûd bin Muhammed, (*Zerrînkûb*, 1371: 48) Hasan Buğra Han (*Dilâ-çar*, 1988: 14) bunlardandır. Örneğin Hasan Buğra Han, Karahanlılar arasında, dürüst yönetimi, bilim ve sanat adamlarını koruması ile kendine olağanüstü bir yer, yurt dışını aşan bir ün sağlamıştır (*Dilâçar*, 1988:14). Karahanlılar döneminin en ünlü şairleri Am'ak-i Buhârî, Reşîdî-i Semerkandî ve Sûzenî-i Semerkandî'dir (*Zerrînkûb*, 1371: 49).

Gazneli sultanların edebiyat ve şairlere verdiği önem doğrultusunda bu dönemde Fars şiiri canlılık kazanıp ilerleme göstermiş (*Nefîsî*,

1363: 32; *Kartal*, 1999: 9), Fars şiirinin büyük ustalarından sayılan Firdevsî-i Tûsî, Esedî-i Tû-sî, Unsurî, Ferruhî-i Sîstânî, Hakîm Senâî, Me-nûçihri-i Dâmgânî ile birlikte en yüksek derecesine ulaşmıştır (*Nu'mânî*, 1368, C. 1:44; *Kartal*, 1999: 9). Özellikle yüksek bir edebiyat terbiyesine sahip olan Gazneli Mahmûd, Fars dil ve edebiyatına diğer Gazneli sultanlardan daha fazla hizmet etmiştir. Sarayında devrin en büyük kabiliyetlerini toplamış, şairlere hürmet ve sevgi göstermiş, komşu ülkelerden şairleri kendi sarayına çağırmıştır (*Kartal*, 2001: 229). Devletşah'ın, Gazneli Mahmud'un sarayında dört yüz şâirin bulunduğu şeklindeki rivayeti mübalağalı olarak kabul edilse de Gazneliler döneminde edebiyata verilen önemi göstermesi bakımından önemlidir (*Merçil*, 1987: 81; *Tarlan*, 1944: 38).

Selçuklular döneminde de, sultanların şiire sempatiyle yaklaşmaları³, şairleri himaye etmeleri ve onlara bol miktarda maddî ihşanda bulunmaları sonucunda Fars şiiri büyük bir revaç kazanmıştır. Nâsır-ı Husrev, Ömer Hayyâm, Enverî, Mu'izzî, Katrân-ı Tebrîzî, Senâî-i Gaznevî, Hakanî-i Şîrvânî, Zahîruddîn-i Fâryâbî, Nizâmî-i Gencevî, Attâr-ı Nişâbûrî, Baba Tâhir Uryân gibi şairler bu dönemde yetişmişler ve şiirlerini söylemişlerdir (*Kartal*, 1999:19-20).

Bu şairler arasında Türk asıllılar da bulunmaktaydı. Gazneli sarayında bulunan Ferruhî-i Sîstânî ile Menûçehrî-i Damgânî; Selçuklu sarayında bulunan Mu'izzî, Enverî ve Hakanî-i Şîrvânî bu tip şairlerdendir.

Bu dönemlerde şairleri destekleyerek Farsça şiirin gelişmesinde önemli rol oynayan Türk asıllı hanedanlar, sultanlar ve söyledikleri Farsça şiirlerle Farsça şiirin hem oluşmasında hem de gelişmesinde önemli yere sahip Türk asıllı şairler hakkında özellikle Farsça eserlerin bu edebî dili konuşan milletin kültür ve edebiyat hazinesi olarak görülmesinin sonucu, "o dönem şiirinin tamamen İran edebî zevkini yansıttığı", "o dönem şiirine Fars kültürünün hakim olduğu", "Türk hü-

kümdar ve şairlerin, Acem kültürünü benimseyip onu yaymaya ve yaşatmaya çalıştığı" ve "İranlılaştıkları" gibi gerçeği yansıtmayan bazı görüşlerin genel kabul gördüğü görülmektedir.

Bu değerlendirmelere göre İran asıllı hanedanların yerini almak isteyen Türkler, üstün bir asalet ve soya dayanmazlar⁴ (*Mu'temen*, 1322: 22). Sâ mânî saltanatının üzerine kurulan Kara-hanlı (*Zerrînkûb*, 1371: 48) ve Gazneli devletleri (*Nu'mânî*, 1368, C. 1:44), Sâ mânîlerin geleneğini takip ettikleri için kendilerine özgü bir anlayış ve tavır oluşturamamışlardır (*Safâ*, 1370: 197). *Şehnâme'nin* İran kültür ve ruhunu ihya etmesiyle Gazneliler İranlılaşmış ve böylece bir İran hânedanı ortaya çıkmıştır (*Holt*, 1997:155). Gazneliler İranlılaşmışlar ve kendilerini kanlılığın savunucuları olarak ortaya koymuşlardır (*Roux*, 1995:142). Yine bu bağlamda bazı İranlı araştırmacılar da Gaznelilerin ve Selçukluların Farsça şiir söyleyenlere gösterdikleri ilginin izahını, "yerleşik kültüre boyun eğmek hatta Farslılaşmak durumundaydılar" şeklinde yapmaktadırlar. Ayrıca Gazneli, Selçuklu hatta Osmanlının çok geniş bir coğrafyadaki siyasî hakimiyetleri zamanlarında Farsça eserler kaleme alınmış olması ve bazı şair ve devlet adamlarının Farsça şiir söylemiş olmaları nedeniyle "İran'ın kültürel zaferi" olarak ifade etmektedirler⁵ (*Kartal*, 1999/2000:258; *Karaismailoğlu*, 1999:14). Bazen bu değerlendirmelerin herhangi bir Türk sultanı hakkında yapıldığı da görülmektedir. Meselâ Barthold, Gazneli Mahmud'un İran milliyetçiliğini himaye ettiğini, İranî zihniyetine mâlik bir hükümdar olup, İslâm istilasına karşı Arien kavimlere mahsus duyuş ve düşünüş tarzını yaşatmağa gayret ettiğini vurgulamaktadır (*Barthold*, 1977:172). Oysa bu hükümler, asla doğru olmayıp hiçbir ilmî esasa dayanmamaktadır. Sadece Batılı müsteşrikler ile İranlı araştırmacıların Türklere karşı subjektif bakış açılarını yansıtmaları bakımından manidardır. Gazneliler'de gerek şairleri gerekse fâzılları koruyarak onlara değer

vermek devlet yönetimi adabındandı (*Nefîsî*, 1363: 34). Gazneliler namına yazılmış birçok eser ise, onların ilmi ve sanatı himaye hususundaki faaliyetlerini gösterir. Yoksa bu, herhangi bir millî fikre hizmet için değil⁶; sırf hükümdarlık icaplarından olduğu için yapılmıştır (*Barthold*, 1977:172).

Gerek Gazneli gerekse Selçuklu sultanları haneî ve sünî mezhebe bağlıydı. Meselâ, Sultan Mahmûd, Türklerin amelde mezhebi olan Haneî mezhebine mensuptu ve mezhebinde tam bir taassup sergiliyordu (*Zerrînkûb*, 1371: 15). İslâm ülkelerinde dinî yönden kargaşalık çıkaran Râfîzî ve Bâtînî gruplara karşı da mücadele etmiştir (*Merçil*, 1987: 72-3). Kerrâmîleri, Karma-tîleri ve Şiîleri takip ettirmiş, gereksiz tartışma çıkaran bazı kitapları yaktırmıştır (*Tümer*, 1992: 208). Bu konuda *Zerrînkûb* şöyle demektedir: "*Elini her tarafa uzatarak Karmatî arayan Mahmûd, Rey'de felsefe kitaplarını yakmakta, bir grup insanı da bed-dinî (kötü dinli) ve Karmatî taraftarı diye ortadan kaldırmaktaydı*" (*Zerrînkûb*, 1371:15). Sultan Mahmûd, Rey şehrini aldıktan sonra Abbasî Halifesi Kadir Han'a bir mektup göndermiştir. Sultan Mahmûd, mektubunun sonunda şöyle demektedir: "*Bu bölge Bâtînî davetçiler ve Râfîzî önderlerden boşalmış ve Ehl-i sünnete zâfer, yar olmuştur*" (*Safâ*, 1370: 236). O dönem şairlerinin şiirlerinde gerek Sultan Mahmûd gerekse diğer Gazneli sultanlarının bu özelliği yaygın olarak işlenmiştir. Ferruhî, Gazneli Mahmûd için bu konuda şurdan söylemektedir:

Karmatî'yi öldürmeyi ve muhal (olan) âdetlerini ortadan kaldırmayı, Allâh bütün zamane şahlarından (şahları içerisinden) sana verdi (*Kartal*, 1999a: 48 [dipnot: 82]).

Ehl-i sünnetin kıymetini yücelten, ilim ve edep ehlini okşayan (*Kartal*, 1999a: 48 [dipnot: 83]).

Rum şehirleri küfürden temizlenir mi? Dedi. Kararmış gümüşün saman arasında temizlendiği gibi dedi (Ferruhî, 1335: 344; Kartal, 1999a: 41'den).

Mu'izzî, Gazneli Sultân Behrâmşâh hakkında şöyle der:

Onun âdeti atasının atası Mahmûd'un âdetidir; putperestleri öldürmek ve puthaneleri harap etmek (Mu'izzî, 1362: 66; Karaisma-iloğlu, 2000: 7'den).

Sünnî onu Ömer gibi bilir ve Şî' Ali gibi. Çünkü hem Ali'nin ilmine ve hem Ömer'in adaletine sahiptir (Mu' İzzî, 1362:215; Kara-ismailoğlu, 2000: 7'den).

O, dini ve inancından dolayı Peygamber'in ruhunun hoşnut olduğu bir şahtır (Mu'izzî, 1362: 265; Karaismailoğlu, 2000: 7' den).

Hatta Gazneli Mahmûd, sünnî mezhebine bağlı olduğu için, Arap edebiyatını, mümessillerinin çoğunluğu Şîliğe mensup olan İran edebiyatına tercih etmiştir (Brockelmann, 1992: 140).

Gazneliler'de olduğu gibi Selçuklu sultanlarının da Sünnî ve Hanefî çizgide bir dindarlık anlayışına sahip oldukları görülmektedir. *Târîh-i Guzîde*'de Selçukluların sünnî, pâk-dînli (temiz dinli), iyi inançlı (nîgû-i'tikad), hayır sahibi, halka karşı müşfik oldukları belirtildikten sonra, devletlerinde "haricî" ortaya çıkmadığı kaydedilmektedir (*Müstevfâ, 1364: 426*). Nitekim *Zerrînkûb*, Selçuklu yöneticilerinin Özellikle de Hanefî mezhebine mensup ilk dönem emirlerinin, genellikle mezhepleri konusunda tam bir taassuba sahip olduklarını ifade eder (*Zerrînkûb, 1371: 25*). Selçuklu dönemi şairlerinin şiirlerinde Selçuklu sultanlarının bu özellikleri ve dinî hassasiyetleri yaygın olarak işlenmiştir.

Mu'izzî, Melikşâh'ı överken şöyle demektedir:

Bugün Horasan ve Irak'ta zühdde ona benzer kim vardır? (Mu'izzî, 1362: 45; Karaismailoğlu, 2000: 6'dan).

Sultan Sencer için:

Senin mızrağın ve senin Türklerinin hançeriyle Kayravan müşriksiz ve Rum Hristiyanısız (Mu'izzî, 1362: 646; Karaismailoğlu, 2000: 7' den).

Senin mızrağından Hindistan putkedesinde korku vardır. Senin Türklerinden Çin puthanesinde korku vardır. (Mu'izzî, 1362: 23; Karaismailoğlu, 2000: 7'den).

Şiiler senin gücünü görünce sana Ali derler. Sünniler adaletini görünce sana Ömer derler (Mu'izzî, 1362: 277; Karaismailoğlu, 2000: 7'den).

Enverî, Melikşâh hakkında şöyle demektedir:

Sen Acem meliklerinin hamisi, senin hamin Allah. Sen hak sahibinin yardımcısı, senin yardımcın Allah (Enverî, 1372: 405; Karaismailoğlu, 2000: 7'den).

Sultan Sencer zamanında nâib-i vezir olan Ziyâeddîn Mevdûd'u överken:

Senin adalet elin, zamanın bidatçısı üzerinde, Mahmûd" un sümenat üzerindeki elidir (Enverî, 1372: 136; Karaismailoğlu, 2000: 7'den).

Mücîr Sultân Arslan için:

Adın küfr ehlinin namusunu yıkmış, yalnız mektubun Kandehar ülkesini zaptetmiştir (Râvendî, 1960: 290).

Ey lütuf ve ihsan âdetini Tanrı kereminden almış olan, sağlam dinli, gazi hükümdar, şad ol! (Râvendî, 1960: 294)

Ayrıca burada şunu da belirtelim ki, bazı değerlendirmelerde ifade edildiği gibi, hem Gazneli hem de Selçuklu dönemlerinde İranlılara ait eski eserleri ihya etmeye teşebbüs edilmemiştir (*Bahar, C. 1, 1349: 169*). Nitekim Kerrâmîlere karşı taassup içerisinde bulunan Gazneli Mahmûd, İran'a ait eski eserleri ihya etmeye karşı alakasız olmuş ve böyle bir şeyi hayalinden dahi geçilmemiştir (*Bahar, 1349, C. 1:168*). Bütün bu açıklamalardan ve konu ile ilgili getirilen şahit beyitlerden sonra yukarıda belirttiğimiz bazı yargıların aksine, rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Gazneli ve Selçuklu sultanları asla İranlaşmamışlar, İran kültürünü benimsememişler, yayma gayretinde olmamışlar ve yeniden ihya etmek için çaba göstermemişlerdir. Bilakis kendi kimlikleri ile Karahanlı döneminden itibaren oluşmaya başlayan Türkîslâm kültürünü muhafaza etmişlerdir.

Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairler hakkında verilen bu tarz yargılara gelince, bunların doğru olup olmadığı konusu hakkında bizi aydınlatacak husus bu şairlerin şiirlerinin muhtevaları yani şiir dünyaları ve bulundukları muhitlerdir. Bir devrin edebiyatını o devrin iktidar muhitinde bulunanlar vücûda getirirler (*Kemal, 1984: 47*). İşte Gazneli ve Selçuklu devletlerinin egemen oldukları yıllarda, İslâm dünyasında büyük fikrî ve edebî gelişmeler meydana gelmiştir. Bu duruma X. asrın ilk yıllarından itibaren Maverâünnehir ve Horasan çıkış noktası olmak üzere bütün İslâm dünyasına etkili olmaya başlayan Türklerin varlığıdır (*Karaismailoğlu, 2000: 2*). Bu konuda M. Bahar düşüncelerini: "*İslâm dünyasında Arap taraftarlığının karşısında Farsların oluşturduğu şu'ûbiyye hareketi, Gazneli ve Selçuklu Türk devletlerinin ortaya çıkışı ve hakim oluşuyla etkisiz duruma düşmüştür*" (*Bahar, 1349, C. i: 150-2; Karaismailoğlu, 2000:2'den*) diye ifade ederken, diğer bir İran edebiyat tarihçisi Zebîhullah Safa, durumu açık olarak şu şekilde özetlemektedir: "*Kuruluşu İslâm medeniyetinde ve özellikle İran'da büyük bir değişimin başlangıcı olan en*

büyük Türk devleti, Selçuklu devletidir." (*Safa, 1372:10; Karaismailoğlu, 2000: 2'den*). Gazneli özellikle Selçuklular dönemi Doğu şiiri için âdeta bir değişim dönemidir. Bu Arapça, Farsça ve Türkçe şiir için aynı derecede etkin olan bir değişim ve gelişmedir. Şiirde üslûp farklılığı oluşmuş, düşünce ve hayal ağırlık kazanmaya başlamış, maddî hisler ve dış dünyaya yönelik gözlemler yerini manevî hislere ve iç dünya zevklerine bırakır olmuştur. Şiirde çok açık bir şekilde dinî, ahlâkî ve tasavvufî diye nitelendirilen bir bakış ve algılayış, diğer bir ifadeyle dinî hissiyat öne çıkmıştır (*Karaismailoğlu, 2000a: 74*). Bu dinî hissiyat ise kendisini Sünnî ve Hanefî çizgide oluşan bir dindarlık olarak göstermektedir. Hatta daha Gazneliler döneminde saray şairleri, Sultan Mahmûd ve oğullarını överken din ve adalet adına mücadeleden bahsetmişlerdir. Ayrıca Gazneliler döneminde yaşayan Unsurî (*Kedkenî, 1366:534*), Ferruhî (*Yâsufî, 1373: 399-402; Kedkenî, 1366: 492*) ve Menûcehrî (*Kedkenî, 1366: 516*)nin ve Selçuklu döneminde yaşayan Hakanî-i Şîrvânî (*Kezzâzî, 1368: 201-5,208-10*), Lâmi'î-i Dehistâ-nî'nin (*Kedkenî, 1366: 648*) şiirlerinde İslâm ve İslâmî akideden kaynaklanan tasvirler sıkça yer aldığı görülmektedir. Yine Türk hanedanlarına mensup saray çevresinde oluşan, siyasî bir muhteva taşıyan ve Şiilik davasında bulunan şiirlerin de bu dönemlerde oldukça azaldığı görülmektedir (*Karaismailoğlu, 2000a: 74*). Tasavvufî çizgide yetişen büyük şeyhler de Selçuklu döneminde yaşamıştır (*Nefsî, 1363: 73*). Bunlar içerisinde şiir söyleyenlerinin en meşhurları Baba Tâhir-i Hemedânî, H'âce Abdullah-i Ensârî, Ebü Sa'îd Ebû'l-hayr, Senâ'î ve Attâr-i Nîşâbü'rî'dir (*Hired-mend, trhs: 27*). Gazneli ve Selçuklu döneminde oluşan Farsça şiirde dikkati çeken diğer bir önemli nokta ise, bu şiirin muhtevalarında 'Türk' kavramının önemli bir konuma sahip olmasıdır. Bu dönemde 'Türk' kavramının Farsça şiire şu şekilde yansıdığı görülmektedir: Kahramanlık özellikleri ve güzellik vasıfları etrafında sık sık Türk'e, çeşitli Türk hanlarına, soylarına, Türk şehirlerine ve

genel isimlendirmeyeyle Turan ve Türkistan'a yer verilmiştir. Gazneli ve Selçuklu sultanları, varisleri ve onların devlet adamları övülürken kullanılan hitaplar, tavsifler ve ifadeler, tamamen Türklerle, onların kahramanlıklarıyla, yukarıda açıkladığımız gibi dinî heyecanla, Halifeye saygı ve Sünniliği gözetmekle doludur. Ayrıca bu dönem şiirlerinde İran tarihine ve mitolojisine ait kahramanlara Türk sultanlar ve devlet adamları karşısında değer verilmemiştir. İran kültürü tahkir ve tazir edilmiştir (Bu konuda geniş bilgi için bak. Kartal, 1999a; Karaismailoğlu, 2000).

Özellikle Gazneliler döneminde başlayan ve Ferruhî ile Unsurî'nin divanlarında da görülen Acem meliklerinin şartnamelerine ve rivayetlerine; İran âdetlerine saldırı ve tariz, Selçuklular döneminde artarak devam etmiştir (*Şemîsâ*, 1374; 98; Karaismailoğlu, 2000: 2). Bundan dolayı hem Gazneli hem de Selçuklu çevresinde Farsça şiir söyleyen şairler, İranlı bilim adamlarınca, genel olarak bu yönde olumsuz özellikler taşımakta ve eleştirilmektedir. Ünlü Gazneli saray şairi Ferruhî-i Sîstânî hakkında Gulâmhusayn-i Yûsufî şunları söylemektedir: "*Ferruhî'nin şiirindeki millî ruhun zayıflığını gösteren bu konunun örnekleri çoktur. O, eski hüsvlere ait rivayetler içinde Sultân Mahmûd için bir benzer bulmaz. Zira, Sultan Mahmud'un ismi bütün şahların ismini ortadan kaldırmıştır. Şâh-nâme'nin bundan sonra hiçbir kıymeti yoktur. Ordu toplamakta Rüstem'in, akıllılıkta Huşeng'in yüz katı eder. Eğer Bijen O'nun tuzağına düşseydi, Rüstem bile onu hileyle de olsa kurtaramazdı. Sultan Mes'ûd'un dergâhına hizmet için Keyhüsrev gibi yüz şah, Rüstem gibi yüz aslan toplanmıştır. Muhammed bin Mahmud'un en küçük hâcibi, Cem ve Kîsrâ gibidir. Onun en küçük bendesi Gîv ve Bijen gibidir. Ferruhî, şiirlerinde İranlı sahlar ve kahramanları kendi memduhlarıyla defalarca mukayese etmiş, hepsinde de onları memduhları karşısında tahkir etmiştir... Gazneli sultanları ve şehzadeleri, Şeh-nâme'de geçen İranlı hükümdarlar ile*

kahramanlardan daha üstün tutmuştur..." (Yûsufî, 1373: 403-5). Kedkenî, Selçuklu dönemi şairlerinden Lâmi'î-i Dehistânî'nin şiirlerinde İran kültürü ile millî destanlarının izlerinin çok zayıf olduğunu, övgüdeki aşın mübalağanın dışında bu hususlardan fazla yararlanmadığını belirtir (*Kedkenî*, 1366: 648). Ayrıca ünlü Selçuklu saray şairi Mu'izzî ile ilgili Kedkenî'nin şu değerlendirmesi de bu bakış açısını yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir: "*O, her yönüyle övmekle görevli bir şair örneğidir. Sanki şiirden amacı sadece bu olmuştur ve bu yüzden divanında, özellikle övgülerinde aşırı mübalağa zirvededir. O sadece İran destanlarının sembolü olan Firdevsî'yi kınamamakta ve ona hakaret etmemekte; Rüstem'i, İsfendiyâr'ı ve millî sembollerden her birini, övdüğü Türk asıllı emirin ayağı altında hakir ve zelil kılmaktadır. Türklerin böyle bir isteği olduğu sanıl-maması için hatırlatırım ki o, İslâm dininin üstün remizlerini de övdüğü kişinin ayağı altında hakir ve zelil yapmaktadır. Hakirlik ve şahsiyetsizlik kendi varlığındandır ve Türkçe konuşan Türk asıllı memduhu, o kadar günahkâr değildir"* (*Kedkenî*, 1366: 637-8; Karaismailoğlu, 2000: 2'den). Bu konuda Gazneli ve Selçuklu dönemi şairlerinin şiirlerinden bazı örnekler şu şekildedir:

Unsurî Sultân Mahmûd için:

Hâtem'i ve Rüstem'i anmam. Zira en küçük parmağı Hâtem'den ve Rüstem'den daha iyidir.

Sultanın bir seferde beş fethi vardır. Erdeşîr ve Enûşîrvân bundan birini yapmamıştır (Kartal, 1999a: 39).

Ferruhî Sultan Mahmûd için:

Rüstem'in hünerleriyle ün kazandığı zamanda savaş oynadı ve dünya adamları da basit düşünceliydi. Senin savaştığın şu zamanda Zâl Oğlu Rüstem dirilse, senin Türklerinin okunu öper (Kartal, 1999a: 39-9).

Senin nâmin bütün şahların nâmını sildi, süpürdü. Şâhnâme'nin bundan sonra hiç değeri yoktur (Kartal, 1999a: 40).

Dünyada hiç böyle şâh var mıydı, dedi. Bana sorma Şehnâme'ye bak, dedim. Şâhnâme, baştanbaşa yalandır, dedi. Sen doğru olanı al, yalan olanı yok et, dedim (Kartal, 1999a: 40).

Ferruhî Sultân Mes'ûd için:

Keykuhâd, Keyhusrev ve Enûşirvân gibi binlerce bendeye lâıyk olan Sultân, dünya mülkünün bir yarısını babasından miras aldı, diğerini kılıç, ok, gürz ve yayla elde etti (Kartal, 1999a: 39).

Menüçehrî Sultân Mes'ûd için:

Buzurgmıhr' den büyük üç yüz vezir, İsfendi-yâr'dan büyük üç yüz komutan edinirsin.

Rüstem'İN kemendi ancak onun üzengisi; aynı şekilde Feridun'un gürzü de ancak onun demir çivisi ve mızrağıdır (Kartal, 1999a: 40).

Râvendî Sultân Alparslan için:

Tanrıya yemin ederim ki, Keyhusrev ile Cem sana asla eş olamazlar (Râvendî, 1957: 121).

Mücîr Sultân Arslan için:

Senin bir hücumun Dârâ'mn yüz ordusuyla bir tutulur, senin bir duruşun İskender'in yüz seddi sayılır (Râvendî, 1960: 297).

Mu'izzî Sultân Melikşâh için:

Onun kılıcının önünde, İskender Seddi' nin ne yeri olur. Onun fermanı karşısında, Enûşirvân adaletinin ne yeri olur.

İsfendiyâr ve Rüstem'in hikâyesi şimdi boştur. Çünkü onlar, cansızdırlar ve tenleri topraktır. Yüzbinlerce Rüstem ve üçyüzbinlerce İsfendiyâr, her gün senin sarayının önünde zemini öper (Kartal, 1999a: 39).

İsfendiyâr ve Rüstem'den ne zamana dek söz edilecek? Rüstem'den ve İsfendiyâr'dan söz etmenin zamanı değildir. İyice bakılsa dünya şahının ordusunda o iki kişiden üstün kişiler, yüz binden az değildir (Mu'izzî, 1362: 90; Karaismailoğlu, 2000: 5'ten).

Ben Firdevsî'ye hayret ediyorum; bu kadar yalanı nereden uydurdu ve bu efsaneyi niçin boş yere söyledi. Kıyamette Rüstem ona diyecektir: "Ben senin hasmınım, niçin benimle ilgili baştan başa kasıtlı yalan söyledi." O Rüstem'le ilgili çokça yalan söylediyse de, bizim ünlü padişahla ilgili söylediklerimiz doğrudur (Mu'izzî, 1362: 261; Karaismailoğlu, 2000: 6'dan).

Ne zamana kadar Şehname'den yalan sözler söyleyecekler. Ne zamana kadar falanın filanın hünerlerini okuyacaklar. Sultân Melikşâh'in özellikleri açıktır, diğeri ise rivayet. Rivayetlerden neyin açık olduğunu anlayamazlar (Mu'izzî, 1362: 498; Karaismailoğlu, 2000: 6'dan).

Mu'izzî Sultân Sencer için:

O'nun ismi Çin'den Kayrevan'a kadar meşhur oldu. Onun ismini işiten meliklerin hepsi onun kölesi oldu.

Eğer bugün İsfendiyâr ve Rüstem ortaya çıksalar, her ikisi de savaş meydanında onun yayını çekemezler (Kartal, 1999a: 39).

Senin Şâhnâmenin vasıfları, eskiye ait Şâh-nâme'nin haberlerinden çoktur. İnsanların iki kulağında haber ne gerekir, zira sen insanların iki gözünde görünmektesin (Mu'izzî, 1362: 628; Karaismailoğlu, 2000: 6'dan).

Seyyid Eşref Sultân Sencer için:

Hakan otağının kapısında hizmet eder, Kayser atının önünde haşa çeker (Râvendî, 1957: 188).

Râvendî Berkyaruk için:

Senin kapının kulu, Kistrâ ve Fağfur değerindedir, Kayser ile Hakan, tahtının önünde secde etsin (Râvendî, 1957:147).

Burada şöyle bir düşünce akla gelebilir. Bu şairler Gazneli ve Selçuklu saraylarında bulunuyorlardı. Doğal olarak bu sultanları övecekler, durumlarına uygun olarak şiirlerini yazacaklar ve bu tarzda hareket ettiklerinde yerlerini koruyabileceklerdir. Bu düşüncenin anlaşılması ve gerçeğin ortaya çıkması, kanaatimize göre, o dönem övgü anlayışında gizlidir. Bu anlayış tespit edilip ifade edildiğinde bu düşüncelerin açıklık kazanacağını zannediyoruz. Bu konuda İslâm âleminde Türklere dair yazılan en eski eser olan *Fezâ'ilü'l-etrâk'ın* giriş kısmında yer alan Câhiz (ö. 255/869)'in şu ifadeleri ile:

Eserin orta hacimde, insafa uygun olmasını temenni edip bir kavmin (milletin) medhinde ileri giden, diğerlerinin yerilmesinde (hicvinde) mübalağaya kaçan bir eser olmamasını istedim. Zira, eser bu tarzda olursa yalan onu çirkinleştirir, içine tekrarlar karışır, temeli sunilik üzerine kurulur, ifadesi çirkin ve muğlak olur.

Medhedene en çok fayda veren, medhedilene en çok iyiliği dokunan, en uzun iz, en güzel hatıra bırakan medih doğru, öğülenin hâline uygun ve ona münasip olan medihtir. Tâ ki bahsettiği ve tavsif ettiği kimseye işaret edip ona dikkati çeक्सin (Câhiz, 1988: 61).

Hodgson'un şu değerlendirmeleri bizi bu konuda aydınlatacak mahiyettedir:

(Şairler) medhiyelerinde okuyanı yanıltmak ya da yanlış yönlendirmek amacı gütmeylerdi; çünkü medhiyenin, kişi ile yaptığı işler arasında mübalağalı bir bağ kurmadığını, ilgili olan herkes bilirdi. Şairler övdükleri kişilerin büyüklüğünü zarif bir şekilde ifade edebilme becerileri ölçüsünde saygı görürlerdi (Hodgson, 1993: 326).

Yukarıda, Kedkenî'nin Mu'izzî'yi değerlendirirken dercettiği düşünceler de bu bakımdan önemlidir.

Gerek yukarıda yaptığımız açıklamalar, gerek şiirlerin muhtevaları, gerekse konuyla ilgili getirdiğimiz şahit beyitler Gazneli ve Selçuklu döneminde yazılan Farsça şiirlerde, genel kabul gören Fars kültürünün hakim olduğu görüşünün ihtiyatla karşılanması gerektiğini göstermektedir. Bu da bu dönemlerde yazılan Farsça şiirlerdeki edebî zevkin ve şairlerin etnik yapılarının iyice tetkik ve tahkik edilerek araştırılması gerektiğini düşündürmektedir. Böyle bir araştırma yapıldığında, o dönemde oluşan edebî zevke, büyük bir ihtimalle, Türk edebî zevkinin sirayet ettiğinin görülebileceği ve bu edebî zevkin oluşmasında Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin büyük bir rolünün olduğunun anlaşılabilceği kanaatindeyiz. Ayrıca araştırmanın boyutları biraz genişletildiğinde, oluşan bu edebî zevkin daha sonraki dönemlere de yansıdığının görülebileceğini düşünüyoruz. Nitekim Şiblî-i Nu'mânî, *Şi'rü'l-acem* isimli eserinde, şiir ve şairliğin temel taşının Sâ mânî-ler devrinde konduğunu, Gazneliler döneminde ise, olgunluk zirvesine ulaştığını kaydettikten sonra, bu devletlerin başkentlerinin Buhara ve Gazne olduğunu, buralarda yaşayan halkın yerli, dillerinin Türkçe veya Afganca, ortaya çıkan

şairlerin ise bu bölgeler ile civarlarından olduğunu belirtir (*Nu'mânî, 1368, C. I: 160*). Ayrıca Nu'mânî, Buhara, Semerkant ve diğer bölgelerde Türklerin yerleşik olarak yaşadıklarını ve şairlerin genellikle Türk olduklarını da söylemektedir (*Nu'mânî, 1368, C. IV: 162-3*). Şiblî-i Nu'mânî'nin bu ifadeleri de, özellikle bahsettiğimiz hususlarda araştırma yapmanın gerekliliğini göstermektedir. Ayrıca şu hususlar da bu düşüncemizi destekler mahiyettedir: Fer-ruhî-i Sîstânî, Mu'izzî-i Semerkandî (ö. 1224-1227 yıllarında), Hakanî-i Şîrvânî (Ö. 1198), Nizâmî-i Gencevî (ö. 1212-14 ?), Mevlânâ Celâ-lüddîn-i Rûmî (Ö. 1273), Emîr Hüsrev-i Dihle-vî (1253-1324), Sâ'ib-i Tebrîzî (ö. 1676-77?)... gibi yazdığı Farsça eserlerle büyük bir kısmı İran edebiyatında birinci derecede yer işgal eden, daha sonraki dönemlerde birçok muakıp edinen Türk asıllı şairlerin varlığı da bu araştırmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bunun yanında bu dönemlerde oluşan şiir üsluplarına verilen isimler de dikkat çekicidir. Nitekim Gazneli Sultân Mahmûd ile Sultân Mes'ûd'un Irak'taki fetihlerinden sonra, Horasanlı olan Selçuklular burada aralıksız yayılma göstermiş, Irâk-ı Acem ve Irâk-ı Arab'da, Irak ve Horasan zevkleri ve kültürleri imtizac ederek bu dönem şiirinde açıkça görülebilen bazı değişiklikler olmuştur. Bu bölgede oluşan bu yeni şiir tarzına "sebk-i Selçûkî" ismi verilmiştir (*Bahar, 1349, C. II: 66*). Aynı şekilde Gazneliler muhitinde oluşan ve gelişen şiir tarzına ise "sebk-i Türkistânî" denmektedir (*Vanhoğlu, 1994: 262*). Alî Şîr Nevâî (ö. 1501)'nin *Muhakeme-î ü'l-lugateyn* (tlf. 1500) isimli eserinde yer alan: "*Türk şu'arası kim Fârsî til bile rengîn*

eş'âr ve şîrîn güftâr zahir kılurlar..." (*Nevâyî, 1996: 169*) yani Fars dili ile parlak şiirler ve tatlı sözler ortaya çıkaran Türk asıllı şairlerin bulunduğu ifadeleri de bu bakımdan bizim için manidardır.

SONUÇ

Bu açıklamalar ve değerlendirmelerden sonra şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. Özellikle Gazneli ve Selçuklu dönemlerinde, Farsça şiirin oluşmasında ve gelişmesinde Türk asıllı hanedan mensupları ile Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairler önemli rol oynamıştır.

2. Bu dönem Türk hanedan mensupları ile Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin "İranlaştıkları", "İran kültürünü benimsedikleri", "İran kültürünü ihya edip yaydıkları" gibi görüşler doğru değildir. Bilakis bunlar, kendi kimlikleri ile Karahanlı döneminden itibaren oluşmaya başlayan Türk-İslâm kültürünü muhafaza etmişler ve onu yayma mücadelesi vermişlerdir.

3. Gazneli ve Selçuklu döneminde yazılan Farsça şiirlerde, genel kabul gören Fars kültürünün hakim olduğu düşüncesi ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu dönemlerde yazılan şiirler özellikle bu konu çerçevesinde araştırmaya tabi tutulmalıdır.

4. Bu dönemlerde yazılan Farsça şiirlerdeki edebî zevkin ve şairlerin etnik yapılarının iyice tetkik ve tahkik edilerek araştırılması gerekmektedir. Böyle bir araştırma yapıldığında, o dönemde oluşan edebî zevke, büyük bir ihtimalle, Türk edebî zevkinin sirayet ettiğinin görülebileceği ve bu edebî zevkin oluşmasında Farsça şiir söyleyen Türk asıllı şairlerin büyük bir rolünün olduğunun anlaşılabileceği kanaatindeyiz.

AÇIKLAMALAR

¹ Hamdullah Müstevfâ, güzel şiirleri olduğunu belirtir ve şiirinden örnek verir (*Müstevfâ*, 1364: 463). Râvendî ise, şiirlerinin halk arasında meşhur olduğunu ve daima söylendiğini kaydeder (*Ravendi*, 1960: 308).

² Sultan Tuğrul'un *Ateşgede-i Azer*'de bir, *Mecma'u't-fitse-hâ*'da ise dört rubaisi yer almaktadır. Bu rubailer, aşk, sevgi, kahramanlık ve öğüt verici özelliklere sahiptir (*TKT*: 1975:60; 1998:42).

³ Nizâmî-i Arûzî, Selçuklu sultanlarının şiir sevgisi konusunda şunları söylemektedir: "*Selçukoğullarının tamamı şiiri severdi. Ancak onların içinde en çok Doğanşâh bin Alparslan severdi. Onlarla devamlı muhavere ve muâşere ederdi. Şairlerin tamamı nedimiydi.*" (*Semerkandî*, 1368: 80).

⁴ Meselâ, Hamdullah Müstevfâ *Târih-i Guzîde* isimli eserinde Gaznevîlerin "hakâret-gevher" (: kölü soylu) olduğunu söylemektedir (*Müstevfâ*, 1364: 426).

⁵ Son yıllarda İran'da hiçbir ilmî dayanağı olmayan, tamamen sübjektif ve şövenist bir tarzda Muhammed Emîn Riyâhî (*Riyâhî*, 1369) [Bu eser, Mehmed Kanar (*Riyâhî*, 1995) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. D. Mehmed Doğan ise, kitabı İhtiva ettiği bilgi ve anlayış bakımından, aynı adia kaleme aldığı bir yazıyla tenkit etmiştir (*Doğan*, 1996: 117-35)] ve İlhâme-i Miftâh Vehhâb-i Velî (*Miftâh*, 1374) tarafından kaleme alınmış iki eser yayınlanmıştır. Bu eserler okunduğu zaman rahatlıkla, eserde yapılan yorumların tamamen sübjektif olup hiçbir ilmî dayanağı olmayan çalışmalar olduğu görülmektedir. Bundan dolayı bu iki eserin ne ikna edici ne de gerçeği yansıtır bir tarafının olmadığı aşıkardır (*Kartal*, 1999/2000: 258-9).

⁶ Gazneli Mahmud'un şairlerden kendisini İslâm ümmetinin emin ve yemini (sağ eli), din hamisi ve müslümanların padişahı olarak övmelerini istemesi (*Tarlan*, 1944: 38) de bunu açık bir şekilde göstermektedir.

KAYNAKLAR

- ARAT, Reşid Rahmeti (1979), **Kutadgu Bilig I**, Tıpkıçekimle Yapılmış İkinci Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları: 458, Ankara.
- ATEŞ, Ahmed (1968), **İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I [Üniversite ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri]**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- AVFÎ, Muhammed (1906), **Lubâbu'l-elbâb**, (be-Sa'y u İhtimam u Tashth-i Edward G. Brovvne), 2 Cilt, Leiden.
- BAHAR, Muhammed Takî (1349), **Sebk-şinâsî**, C. I-II, Çâp-i Sevvum, Çâphâne-i Sipih, Tehrân.
- BARTHOLD, W. (1977), **İslâm Medeniyeti Tarihi**, [M. Fuad Köprülü Tarafından Başlangıçla İzah ve Düzeltmeler Kısmı İlave Edilmiştir], Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 86,5. Baskı, Ankara.
- BROCKELMANN, Carl (1992), **İslâm Ulusları ve Devletleri**, (Trc. Eden: Neşet Çağatay), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, X. Dizi -Sa. 14, Ankara.

- CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz (1988), **Hilâfet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri [Manâkib Cund el-Hilâfa ve Fazâ'il el-Etrâk]**, (Çeviren: Ramazan Şeşen), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 82, Seri: III-Sayı: A21, Ankara.
- CÂMÎ, Mevlânâ Abdurrahmân (1371), **Bahâris-tân**, (Be-Sa'y u Tashih-i Doktor İsmâil Ha-kîmî), Tehrân.
- DİLÂÇAR, A. (1988), **Kutadgu Bilig İncelemesi**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 340, 2. Baskı, Ankara.
- DOĞAN, D. Mehmet (1996) **Türkistan - Türkiye Gergefinde İran**, İz Yayıncılık: 171, Düşünce Dizisi: 34, İstanbul.
- ENVERÎ (1372), **Dîvân-i Enverî**, (be-İhtimâm-i M. Takî Muderris-i Rezevî), Dû Cild, Şirket-i İntişârât-i İlmiyye, Çâp-i Çihârûm, Tehrân.
- FERRUHÎ (1335), **Dîvân-i Hakîm Ferruhi-yi Sîstânî**, (be-Küşîş-i Muhammed Debîr Siyakı), Tehrân.

- HIREDMEND, Muhammed Ali (trhs.), **Gulhâ-yî Câvîdân**, Çâp-i Devvum, Çâphâne-i Zuhre, Tehrân.
- HODGSON, M.G.S. (1993), **İslâm'ın Serüveni [Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih]**, Cilt: II (Orta Dönemlerde İslâm'ın Yayılışı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- HOLT, M.-A. K. S. Lambton - B. Lewis; (1997), **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, (Çeviren: Kurul), Kitabevi Yayın No: 81, Cilt: I, 2. Baskı, İstanbul.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (1996), "Selçuklu Sarayında Şiir ve Şair", **V. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri [25-26 Nisan 1995]**, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya, ss. 133-9 [Ayrı Basım].
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (1999), "Klasik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı ile Münasebeti", **Dergâh**, Sayı: 110, Nisan, İstanbul, ss. 14-7.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2000), "Selçuklu Devleti'nin Edebî Faaliyetlerdeki Etkinliği", **I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, 11-13 Ekim 2000, Selçuk Üniversitesi**, Konya (Yayımlanmamış Tebliğ).
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2000a), "İslâm Öncesinden Osmanlıya Doğu Şiiri", **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 13, Bahar 2000, Ankara, ss. 67-78.
- KARTAL, Ahmet (1999), **Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri)**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara [Basılmamış Doktora Tezi].
- KARTAL, Ahmet (1999a), "Farsçada Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatı'nda "Türk" Kavramı ile İlgili Unsurlar", **Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 11, Güz 99, Ankara, ss. 31-54.
- KARTAL, Ahmet (1999/2000), "Klâsik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı İle Münasebeti Üzerine Düşünceler", **Türk Yurdu [700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı]**, Cilt: 19-20, Sayı: 148-149, Aralık 1999-Ocak 2000, Ankara, ss. 246-66.
- KARTAL, Ahmet (2001), "Türk Yazı Dilinin Gelişme Çağları", **Türk Yurdu, Türkçeye Saygı Özel Sayısı**, Cilt: 21, Sayı: 162-163, Ankara, ss. 221-249).
- KEDKENÎ, Muhammed Rizâ Şefî'î (1366), **Su-ver-i Hayâl der-Şi'r-i Fârsî**, Tehrân.
- KEMAL, Yahya (1984), **Edebiyâta Dair**, İstanbul Fetih Cemiyeti: 63, Yahya Kemal Enstitüsü: 13, Yahya Kemal Külliyyatı: 9, 2. Baskı, İstanbul.
- KEZZÂZÎ, Mır Celâluddin (1368), **Ruhsâr-i Subh [Guzâriş-i Çâmê ez-Hakanî-i Şirvânî]**, Çâp-i Evvel, Şumâre-i Neşr: 143, Tehrân.
- MERÇİL, Erdoğan (1987), **Gazneli Mahmûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 749, Türk Büyükleri Dizisi: 30, Ankara.
- MÎFTÂH, İlhâme-i Miftâh - Velî Vehhâb (1374), **Nigâhî be-Revend-i Nufûz ve Gosteriş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der-Türkiye**, Tehrân.
- MU'IZZÎ (1362), **Dîvân-i Kâmil-i Emîr Mu'izz-zî**, (Mukaddime ve Tashih: Nâsir-i Heyyi-rî), Neşr-i Merzibân, Tehrân.
- MUTEMEN Zeynelabidin (1322), **Şi'r ve Edeb-i Farsî Çap-i evvel**, Tehrân.
- MÜSTEVFÂ, Hamdullah (1364), **Târîh-i Guzîde**, (be-İhtimâm-i Doktor Abdülhuseyn Nevâ'î), Çâp-i Sevvum, Çâphâne-i Sipîhr, Tehrân.
- NEFÎSÎ, Saîd (1363), **Târîh-i Nazın u Nesr der-îrân ve der-Zebân-i Fârsî tâ Pâyân-i Karn-i Dehum-i Hicrî**, Cild-i Evvel, Çâp-i Devvum, Kitâbhâne-i Furûğî, Tehrân.

- NEVÂYÎ, Alî Şîr Nevâyî (1996), **Muhâkeme-tü'l-lugateyn [İki Dilin Muhakemesi]**, (Hzr. Sema Barutçu Özönder), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 656, Ankara.
- NU'MÂNÎ, Şibli (Şibli-i Nu'mânî) (1368), **Şi'ru'l-acem yâ Târîh-i Şuarâ ve Edebiy-yât-i İrân**, (Tercume-i Seyyid Muhammed Takî Fahr-i Dâiyi Geylânî), Penç Cild, Çâp-i Sevvum Dunyâ-yi Kitâb, Tehrân.
- RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî (1957), **Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr [Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti] I. Cilt**, (Muhammed İkbâl'in 1921'de G.M.S., H'de bastırıldığı Farsça metinden Türkçeye çeviren AHMED ATEŞ), Türk Tarih Kurumu Yayınlarından II. Seri, No. 14, Ankara.
- RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî (1960), **Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr [Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti] II. Cilt**, (Muhammed İkbâl'in 1921'de G.M.S., H'de bastırıldığı Farsça metinden Türkçeye çeviren AHMED ATEŞ), Türk Tarih Kurumu Yayınlarından II. Seri, No. 14^a, Ankara.
- RİYÂHÎ, Muhammed Emin (1369), **Zebân u Edeb-i Fârisî der-Kalem-rov-i Osmânî**, Çâp-i Evvel, Tehrân.
- RİYÂHÎ, Muhammed Emîn (1995), **Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı**, (Çeviren: Mehmet Kanar), İnsan Yayınları: 172, İnceleme - Araştırma Dizisi: 81, İstanbul.
- ROUX, Jean-Paul (1995), **Türklerin Tarihi: Büyük Okyanus'tan Akdeniz'e İki Bin Yıl**, Milliyet Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- SAFÂ, Zebîhullah (1370), **Târîh-i Edebiyyât der-İrân, C. I**, Tehrân.
- SAFÂ, Zebîhullah (1372), **Târîh-i Edebiyyât der-İrân, C. 2**, Çâphâne-i Râmin, Tehrân.
- SEMERKANDÎ, Ahmed Nizâmî Arûzi-yi Semerkandî (1368), **Çehâr Makâle**, (be-Sa'y u İhtimâm u Tashih: Allâme Muhammed-i Kazvîni), Tehrân.
- TARLAN, Ali Nihat (1944), **İran Edebiyatı**, Dünya Edebiyatına Toplu Bakışlar: 4, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- TET (1975), **Türkmen Edebiyatı Tarihi, C. I**, Aşgabat.
- TET (1998), **Türkmen Edebiyatı Tarihi [Aktarma]**, C. I, (Hzr. Ruşen Akar), Ege Üniversitesi, İzmir [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi].
- TÜMER, Günay (1992), "Bîrûni" mad., **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 6, İstanbul, ss. 206-14.
- VANLIOĞLU, Mehmet - ATALAY, Mehmet (1994), **Edebiyat Lugati**, Erzurum.
- YÛSUFÎ, Gulâmhuseyn (1373), **Ferruhi-yi Sîstâ-nî**, İntişârât-i İlmî, Çâp-i Çihârum, Tehrân.
- ZERRÎNKÛB, Abdülhuseyn; (1371), **Seyrî Der-Şi'r-i Fârisî**, Çâp-i Sevvum, Çâp-hâne-i Hayderî, Tehrân.

THOUGHTS ON LITERARY ACTIVITIES HELD AT THE PALACES OF KARAHANLI, GAZNELİ AND SELÇUKLU

Dr. Ahmet KARTAL

Kırıkkale University, Faculty of Letters

ABSTRACT

It is observed that the ruling class and those around it had a significant role in literary activities in the East after the advent of İslâm. This issue was seen more clearly in such territories as Western and Eastern Turkistan, Horasan, Afghanistan and Iran. The states of Karahanlı (840/1211), Gazneli (963/1186) and Great Selçuklu (1038/1194) left religious, political, scientific, literary and cultural heritage in these territories. It is seen that particularly in these territories Persian language and literature developed greatly in the X-XIIth centuries. The sultans of Karahanlı and particularly the Turkish sultans of Gazneli and Selçuklu states had a great role in this development. Poets of Turkish origin reflected their literary tastes and culture to the poetry developed in this period. In this work, we dealt with Persian poetry, literary activities and particularly Persian poems by Turkish poets written in the palaces of Karahanlı, Gazneli and Selçuklu.

Key Words:

Karahanlı, Gazneli, Selçuklu, Palace, Sultan, Persian Poetry, Poet

РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ТЕМУ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА ПРИ ДВОРАХ ПРАВИТЕЛЕЙ КАРАХАНИДОВ, ГАЗНЕВИДОВ И СЕЛЬДЖУКОВ

Д-р Ахмет КАРТАЛ
Университет Кырыккале
Факультет естественных и гуманитарных наук

РЕЗЮМЕ

На востоке правители и их приближенные играли большую роль в развитии литературного творчества в исламский период. Особенно это заметно в Восточном и западном Туркестане, Хорасане, Афганистане и Иране. Государства Караханидов, Газневидов и Великое государство Сельджуков оставили очень значительные религиозные, политические, научные, литературные и культурные следы в этих областях, в которых они доминировали иногда в согласии, а иногда противоборствуя. Именно в этом регионе в 10-12-ом веках зафиксировано значительное развитие иранского языка и литературы. В этом развитии большую роль сыграли правители государства Караханидов, в особенности правители тюркского происхождения государства Газневидов и Сельджукского государства, а также поэты тюркского происхождения, писавшие стихи на фарси. Поэты-тюрки отразили в поэзии того времени свои литературные вкусы и культуру. В этой статье исследуются литературное творчество при дворах государства Караханидов, Газневидов и Сельджуков и стихи на фарси, в частности, стихи поэтов-тюрков на фарси.

Ключевые слова:

Караханиды, Газневиды, Сельджуки, Дворец, Султан, Стих на фарси, Поэт

DİVAN ŞAİRLERİNİN BİRBİRLERİNE YÖNELİK TENKİTLERİNİN İLK ÖRNEKLERİNDEN BİRİ CAFER ÇELEBİ’NİN ŞEYHÎ VE AHMED PAŞA’YAI TENKİDİ

Dr. Necati SUNGUR

Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu

ÖZET

Divan şiirinde tenkit, özellikle şairlerin kendi şiir ve şairlikleri ve edebî hayatın genel durumu üzerine yoğunlaşmıştır. Şairlerin birbirlerine yönelik tenkitlerinin ilk örneklerinden birine Cafer Çelebi’de rastlanır. Cafer Çelebi, Hevesnâme adlı meşhur eserinde, divan şiirinin kurucularından sayılan Şeyhî ve Ahmed Paşa’yı ağır şekilde tenkit eder. Bu tenkidi, gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki kaynaklarda geniş yankı uyandırmıştır. Bu çalışmada, Cafer Çelebi’nin tenkidi ve hakkındaki değerlendirmeler tartışılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Divan Şiiri, Tenkit, Tâcî-zâde Cafer Çelebi, Heves-nâme, Şeyhî, Ahmed Paşa

GİRİŞ

Türk edebiyatında batılı ölçüler içinde yazılmış ilk tenkit eserlerine Tanzimat döneminde rastlanır. Pek tabî divan edebiyatı döneminde de bir tenkit anlayışı gelişmiş ve bu yolda eserler verilmiştir. Bazı araştırmacılar, Türk tenkit anlayışının başlangıcını Orhun Abideleri'ne kadar götürürler. Bu çerçevede sözlü edebiyat ürünlerinde, atasözleri ve masallarda, Kutadgu Bilig gibi ahlâkî eserlerde, kıssalarda tenkit unsurlarına rastlamak mümkündür (*Kutlu vd., 1998 :309-10*). Her devrin kendine has bir eleştiri anlayışı vardır. Bu durum, divan edebiyatı için de söz konusudur. Divan şairleri ve bu edebiyat döneminde diğer türlerde eser veren yazarlar gerek sanat, gerek fert ve cemiyet hakkında, devrin gidişatı üzerine tenkitler yapmışlardır. Şeyhî'nin Har-nâme'si, Fuzûlî'nin Şikâyet-nâme'si, Bağdatlı Ruhî'nin Terkibibendi, Nefî'nin Sihâm-ı Kazâ'sı, Kâtip Çelebi ve Koçi Bey'in Risaleleri, Naimâ Tarihi vb. gibi eserler yer yer hicve kaçan, mizahla birleşen, devrin kötü yanlarını, aksaklıklarını sayıp döken tenkidi mahiyet arz ederler.

Divan edebiyatında tenkit türünün doğrudan veya dolaylı yoldan başlıca kaynakları: şuaara tezkireleri; şairlerin divan ve divançe ön sözlerinde belirttikleri sanat ve edebiyat nazariyeleri; Hüsni ü Aşk, Heves-nâme, Hayriyye vb. gibi bazı bölümleri edebî tenkit özelliği taşıyan eserler; belâgat kitapları olarak sayılabilir (*Kutlu vd., 1998:310*). Bunlar arasında şair tezkireleri, divan edebiyatı döneminde her devrin edebî eleştirisini ortaya koyma ve temsil etme açısından büyük önem taşırlar (*Tolasa, 1983: VIII-IX*).

Tanzimat edebiyatı dönemindeki tenkitlerin ilk hedefi divan edebiyatıdır. Ziya Paşa, Şiir ve İnşa makalesinde tenkit ettiği divan edebiyatı hakkındaki görüşlerini Harâbât'a yazdığı ön sözde geri alır. Namık Kemal ise bu edebiyat hakkındaki olumsuz görüşlerini sonuna kadar değiştirmez ve Harâbât'ı tenkit gayesiyle Tahrîb-i Hâ-

râbat ve Takîb-i Harâbât'ı yazar. Ahmet Midhat Efendi, İsmail Hakkı, Beşir Fuad, Nâbî-zâde Nâzım arasında roman, Recaî-zâde Ekrem ile Muallim Naci arasında ise şiir üzerine şiddetli münakaşalar gerçekleşir. (*Kutlu vd., 1998 :310-11*).

Biz bu çalışmamızda, divan şiirinde tenkit konusunun dar bir alanına temas edeceğiz. Şiir, divan şairlerinin eleştiri konusunda da geleneğe uyarak en çok tercih ettikleri yoldur. Eleştirisini bu şiirin hemen her şekil veya tarzında denemeye çalışan şair, bunlardan en çok mesnevî, kaside ve özellikle gazeli seçmiştir. Şairin eleştirisi genellikle, bizzat kendi şiiri ve şairliği üzerinedir. Bu yolla, bir bakıma bizzat şairin, bir bakıma da onun çağının şiir, şair, sanat ve edebiyat konularındaki düşünceleri, görüşleri, eğilimleri, bilgi ve kültürleri, anlayış ve alışkanlıkları, zevk ve değer ölçüleri bir dereceye kadar ortaya çıkmış olmaktadır (*Tolasa, 1982:16-7*).

Bu, divan şiiri ve şairleri için bir gelenektir. Ancak, daha az görülmekle birlikte divan şiirinde, şairlerin birbirlerine yönelik tenkitlerine de rastlanır. Bu konuda " *Anadolu tezkirecileri arasında bir Câmî (ö. 1501) ayarında birine rastlanmaz. Bu yüzden biz edebiyat tarihimize, öncelikle şiiriyle dikkat çekmiş isimlerin değerlendirme ve eleştirilerinden mahrumuz*" (*İsen, 1991:65*) diyen Mustafa İsen, buna karşılık şiirlerle dile getirilen kıskançlık ya da hayranlıklara şairler arasında bolca tesadüf edildiğini, bunların çoğunun çekememezlik üzerine kurulduğunu ve tamamen sübjektif değerlendirmeleri ihtiva ettiğini belirtmektedir.

İsen, şairlerin birbirlerine yönelik değerlendirmelerinin ilk örneklerinden biri olarak Cafer Çelebi'nin, Heves-nâme adlı eserinde Şeyhî ve Ahmed Paşa'ya yönelik eleştirilerini gösterir (*İsen, 1991:65*). Heves-nâme'de, şairin kendi şiiri üzerine eleştirel yaklaşımı yanında, belirtildiği üzere, şairlerin birbirlerine yönelik tenkitlerinin ilk örneklerinden biri olarak, kendinden önce yaşamış önemli Osmanlı şairlerinin tenkidi de yer alır.

CAFER ÇELEBİ'NİN HEVES-NAME'DE ŞEYHÎ VE AHMED PAŞA'YI TENKİDİ

Heves-nâme, hem yakın çağdaşları hem de günümüz araştırmacıları tarafından Cafer Çelebi'nin en güzel eseri olarak değerlendirilmektedir. Şair, o devirde gelenek olan Arapça ve Farsçadan tercümeyle iltifat etmemiş ve konu, tertip tarzı, üslûp ve nazım tekniği bakımlarından kuvvetli ve orijinal bir eser meydana getirmiştir (*Sungur, 1998*),

Kaynaklarda, Heves-nâme hakkında verilen ortak bilgiler arasında, şairin, Şeyhî ve Ahmed Paşa'ya yönelttiği tenkitlerin önemli derecede yer aldığı görülmektedir (*Timurtaş, 1980:89-90 ve 1992:124; Gökbilgin, 1945:10; Banarh, 1971:477; Tolasa, 1983:255*): Bu konuyla ilgili bilgiler, şairin dönemindeki ve yakın çağdaşı olan yazarların tezkirelerinde de bulunmaktadır (*Latifi, 1314:77,118; Âşık Çelebi, 1971:61/b*).

Mesnevisinin yeni ve orijinal olduğunu çok iyi bilen Cafer Çelebi, edebiyatta yeni ve orijinal eser verme taraftarı bir sanatkâr olarak, ayrı bir özellik gösterir... Heves-nâme'sinde bu görüş ve tenkitlerini bilhassa Şeyhî ve Ahmed Paşa'nın sanatlarına yönelten Cafer Çelebi, ileri sürdüğü fikirlerle devrinin klâsik an'aneye ve klâsik terbiyeye haddinden fazla kıymet vermeyen, kuvvetli bir münekkidi olarak görülür (*Banarh, 1971:477*).

Şeyhî ve Ahmed Paşa, devrin en meşhur şairleridir. Her ikisi de, divan şiirinin kurucularından ve bu şiirin temellerinin atılmasında rol sahibi olan büyük şairlerdir. Tâcî-zâde Cafer Çelebi, bu değerli iki şairi çok az över; fakat ağır bir şekilde tenkit eder. Bu çıkış, Cafer Çelebi'nin kişiliğiyle de ilgili bir durum gibidir, Çünkü o, nişancılık makamına geldiğinde de padişaha sunduğu 'protesto' başvurusuyla nişancıların, divanda (protokolde) teamülün aksine defterdarlardan önce olmalarını ve seferde vezir gibi çadır kurmalarını is-

temiş, bunu da sağlamıştı : " *Buna gelinceye kadar defterdârlar nişancılara tekaddüm idiyorlar idi. Bu nişancı olunca mastaba-i hümayûnda vüzerânın salında ik'ad olup 'Nişancı Paşa' unvânını aldı.*" (*Âşık Çelebi, 1971:60la-b; Kınalı-zâ-de, 1978:246-7; Mecdî, 1989:420 ; Mehmet Süreyya, 1311:69*).

Özellikle Ahmed Paşa hakkındaki tenkit, onun İran edebiyatından aynen tercüme etmekle itham edilmesidir. Bu konuda ilk bilineni Cafer Çelebi'ye ait olmak üzere Uzun Firdevs'in ve Latifi'nin tenkitleri söz konusudur. Bilhassa Cafer Çelebi, onun (bu arada Şeyhî'nin de) hakkında,

Hayâl-i hâssa çün kâdir degûlêr
Hakîkatde bular şâ'ir degûlêr

(*Sungur, 1998 :245*)

diyecek kadar ileri gittiği halde, Latifi daha insafli davranarak, onun üstat şair olduğunu ve kasidelerinin fasihler ve belîğler arasında umumiyetle takdir edildiğini itiraf eder (*Latifi, 1314:117; Köprülü, 1941:190; Köprülü, 1980:367*):

Tâcî-zâde, tenkit oklarını, yaşadıkları dönemde şiirleriyle şöhret olan ve baştacî edilen Şeyhî ve Ahmed Paşa'ya çevirir ve bunların, bulundukları yeri hak etmediklerini ileri sürer.

Cafer Çelebi, Şeyhî'yi fesahatin belli kurallarına uymamak, fasih olmamak ve şiirinde eski kelimeleri çok kullanmakla suçlar:

Eger Şeyhî'dür insaf eyle bi'llâh
Sühanverlikden olmuş gerçi ağâh

Sözün üslûb-ı nagzın anlamış ol
Kelâmın tavr u tarzın anlamış ol

Fesâhatda velîkin kârı yokdur
Kelâmının garîb elfâzı çokdur

(*Sungur, 1998 : 244*)

Cafer Çelebi, Ahmed Paşa'yı da belâgatte başarısızlığı, fikirler arasında irtibat kurmadaki yetersizliği nedeniyle eleştirir:

Ve ger Ahmed durur gerçi selâset
Bulınur sözlerinde hem fesahat

Belâgatda velî mahir degüldür
Kelâmun rabtına kadir begümdür

Sözünün hüsnî vardır ânı yokdur
Nukûş-ı deyre benzer canı yokdur

(Sungur, 1998 : 244)

Her iki şairi de orijinal hayal ve kendilerine has manalar geliştirmemekle suçlayan Cafer Çelebi, eserlerinin de birer tercüme ve taklitten ibaret olduğunu söyler:

Bu hâl ile yine ey merd-i üstâd
Birinün dahı yok sânında îcâd

Mu'ayyen her birinün hâli kali
Olupdur terceme ulu kemâlî

Ararsan her birinün defterini
Tettebbu' eyler isen sözlerini

Bulmazsın birinde ma'nî-i hâs
Bulursın gayrûn âhengine rakkas

Hayâl-i hâssa çün kadir degüller
Hakîkaide bular şâ'ir degüller

(Sungur, 1998 : 244-5)

Şeyhî ve Ahmed Paşa'yı belagat kurallarına uymamak, fasih olmamak ve yeni manalar bulmamakla suçlayan şair, kendi şairliği konusunda ise oldukça iddialıdır :

Senün hod nazm-ı pâke kudretün var
Me'ânî bulmaga hem kuvvetün var

Fesahat sende bulmuşdur nihayet
Kemâlîne irişmişdür belagat

(Sungur, 1998 : 245)

Tâcî-zâde Cafer Çelebi, Şeyhî ve Ahmed Paşa'yı acımasızca eleştirdiği yukarıdaki beyitlerde, aynı zamanda kendi şiir anlayışını da ifade etmektedir. Buna göre, '*sözün üslûb-ı nagzını ve kelâmın tavr u tarzını anlamak*' gereklidir. Yani sözün etkileyiciliği ve dizilişi, biçim ve tertibi yerinde kullanılmalıdır. Sözler fasih, selis ve güzel, kelimeler arasındaki ilişki güçlü olmalıdır. Eski kelimeler kullanılmamalı ya da çok az kullanılmalı, belagat kurallarına uyulmalıdır. Şair, kendine has mana ve hayaller bulmalı ve bunları şiirinde kendi üslubuyla kullanılmalıdır. Bunlar, söz işçiliğine önem veren bir sanatkârın ifadeleridir.

Cafer Çelebi'nin, özellikle Ahmed Paşa hakkındaki eleştirisine Âlî de katılır : " *Husâsâ vasl u imâlede müstahsenât u selâseti muhill olan 'acîb ü garîb elfâzı işba' u imtiidâdla itâleden halâs idemeyüp lisân-ı Türkî ki hadd-i zâtında sakîl ve fesahat ü belagatı her cihetle nâdir ü ka-lîldür. Dâ'imâ zebân-ı Farsîdeki güftâr-ı şehd-âsârla karışdurup ve ahyânen lisân-ı Arabîde olan 'ibârât-ı sükker-bârla alısdurup şîr ü sük-kervâr imtizâc-ı pür-revâc-ı hikmet-disâr virüp edâ-yı beligle söz nazm idememişdür.*" (İsen, 1994: 131). Âlî, önce Ahmed Paşa'nın hem alışılmamış kelimeler kullandığını hem de ulama ve uzatma yapıldığı zaman sözün güzelliğini bozan o kelimeleri söz konusu kusurlardan kurtaramadığını söylüyor ve Türkçe hakkındaki düşüncelerini araya sıkıştırmakla, sözünü ettiği kelimelerin Türkçe olduğunu bildiriyor. Bundan anlaşılan, Ahmed Paşa'nın iki yüz yıllık bir tecrübeye, birikime rağmen hâlâ dile hâkim olamadığı, Türkçeyi aruz kalıbına koymakta güçlük çektiğidir. Diğer taraftan, umumiyetle kulağa hoş gelmeyen (sakîl,yani kaba) ve akıcı olmayan Türkçenin bu eksikliğini gidermek için Arapçanın ve Farsçanın söylenmesi kolay, işitilmesi hoş

kelimelerinin alınarak hem anlam hem de akıcılık bakımından mükemmel bir şekilde kaynaştırılmasını tavsiye ediyor. Âlî'nin bu kanaati, divan şiirinin XVI. yüzyılın başına kadarki durumunu gösterdiği gibi, Türkçenin, Arapça ve Farsça kelime ve kavramları hangi maksatla aldığını da açıklıyor. Şurası da var ki, bu yüzyılın başına kadar divan şairleri hep Fars şairlerini örnek almışlar, onlara yetişmeye çalışmışlar, güzel bir mazmun bulup, mükemmel bir biçimde ifade ettiklerinde eserlerini onlarınkilerle mukayese etmişlerdir (Çavuşoğlu, 1986:12-3).

Tâcî-zâde'nin Şeyhî'yi fesahat, Ahmed Paşa'yı belagat eksikliği ile suçlamasını fazla bir kanaat belirtmeden ele alan Âşık Çelebi'nin yanı sıra Latifî, buna tercümecilik suçunu da ekler (Tolasa, 1983 :283) : " ... ol libâs-ı ibâ-rât-ı Farisî birle mülebbes olan şâhid-i ma'nâ-ya siyâb-ı elfâz-ı Rûmiden şîâr-ı cedîd ve di-sâr-ı mezîd geyürüp her ma'nî-i hûbı bir Türk-i tannâz ve mahbûb-ı işvesâz göstermişdür. Gerçi tarîk-i tercümede bazıları katında ma'kûl ve makbuldür; amma bazıları yanında bu cihetten mat'ûn ve medhûldür" (Tolasa, 1983: 276). Ahmed Paşa'nın Farsça ibarelerle giyinmiş olan mana güzeline Türkçeden yeni elbiseler giydirdiğini ve Farsça her güzel manayı kendine mal ettiğini ifade ederek, onu tercümecilikle suçlayan Latifî, bu tenkidine rağmen şu tesbiti yapmaktan da geri durmaz : "İt-tifâk-ı fudalâ budur ki, eger merhum, mütercimlik töhmetiyle müttehem olmayaydı şuarâ-yi vilâyet-i Rûm beyinde ser-âmed ve müselleme ve cümleden efdâl ve ekrem olmak mukarrer idi" (Tolasa, 1983 : 288).

Bu arada Latifî'de, Ahmed Paşa'yla ilgili olarak takdim ettiği Kerem kasidesi üzerine Fatih Sultan Mehmed'in " Bu azûbet-i beyân ve fesâhat-i lisân ki Ahmed'de vardır, ana padişahlardan zeval yokdur" diyerek şairi affettiğini anlatan bir anekdot da yer alır (Tolasa, 1983:255' den).

Latifî, daha Önce belirttiğimiz gibi, Cafer Çelebi kadar sert değildir; Ahmed Paşa'yı İran edebiyatından tercümeyle itham etmekle beraber, üstat bir şair olduğunu ve takdir edildiğini belirtir ve Cafer Çelebi'nin kendini övüp şu'arâ-yı Rûm'un bu büyük şairlerini tenkit ettiğini de ifade eder: " *Kitâb-ı merkumda kendüler müfâha-raten netâyic-i tab'-ı şeriflerin medh idüp, şu'arâ-yı Rûm'un ser-âmedlerin kadh itmişdür.*" (Latifî, 1314: 117).

Âlî, Şeyhî'nin de nazım dilini ve edasını tenkit etmekle beraber, isabetli mütalâalarda bulu-nur.Âlî'ye göre Türk dili o zamanlar belagattan uzaktı. Nezaket ve zarafetten berî bulunuyordu. Şeyhî ve öbür şairler fesahat ve belagatın ne olduğunu biliyorlar, lâkin tatbik edemiyorlardı. Hiçbiri edanın güzel olmasına dikkat etmezdi (Timurtaş, 1980:149) : "... Fi'l-vâkı ol asrun şu'arası umûmen hüsn-i edaya mukayyed olmazlar idi. Gerek Mevlânâ Şeyhî ve gerek Ahmedî ve bir iki karn sonra gelen Ahmed Paşa ve Nizâmî fesahat ü belagat n'idüğün bilürlerdi. Hâlâ ki ameale getürmezler idi." (İsen, 1994:112)

Ziya Paşa da Harâbât'ında Şeyhî'yi şu dizelerle tenkit eder:

Şeyhî dahı gelmiş ol zamanda
Bir hayli eser komuş cihanda
Elfâzı velî kaba be-gâyet
Ma'nâca da yoktur anda lezzet

(Ziya Paşa, 1292: 33-40)

"Şeyhî ve Husrev ü Şîrin'i" adlı eserin müellifi F.Kadri Timurtaş, Tâcî-zâde'nin Şeyhî ve Ahmed Paşa için yürüttüğü mütalâaları dikkate şâyân bulmakta ve "Bu sözler, her ne kadar, İran mesnevîcilerini taklit etmediğini bildirmek maksadıyla söylendiği için, daha çok mesnevi sahasını ilgilendiriyor ise de, yine Şeyhî'nin mukallit olması sebebiyle beğenilmediğini bize yeter derecede anlatmaktadır." (Timurtaş, 1980:89) demektedir.

SONUÇ

Kendinden bahseden bütün kaynaklarda, özellikle Heves-nâme'si dolayısıyla başarılı bulunan Cafer Çelebi, bu eserinde şairliğinin kemaline ulaşmış görünmekte ve bundan aldığı güçle kendinden önceki büyük şairleri eleştirmektedir. Mehmet Çavuşoğlu, döneme ait kaynaklarda *"Fatih, hatta Bayezit devri sonlarına kadar yaşamış olan sairler, ifade kusurlarıyla ve sanattan yoksun olmakla tenkit edilmişlerdir"* (Çavuşoğlu, 1986:12) tespitinde bulunmaktadır. Bu çerçevede, kendi de bu dönemde yaşayan Cafer Çelebi'nin belki Heves-nâme'siyle aradan sıyrıldığı, hatta tenkitlerinde de haklılık payının bulunduğu söylenebilir.

Ancak, burada bir gerçeğin göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Cafer Çelebi'nin edebî kişiliğinin, şiir anlayışının ve üslûbunun oluşmasında ilk ve en Önemli etki sahibi şüphesiz ve kesinlikle Ahmed Paşa'dır. İki şair arasındaki ilişkiye dair dış tanık olarak, sadece Cafer Çelebi'nin Ahmed Paşa'ya yazdığı nazireleri değil, aynı zamanda Divan'ında ve Heves-nâme'sindeki atıfları da belirten Erünsal, *"İhtimal ki Cafer, şair olarak mesleğinin başlarında, henüz kendi üslûbunu bulma çabasında iken Ahmed Paşa'yı taklit ederek yazmış olmalıdır"* dedikten sonra, verdiği örneklerin açıkça tazmin olarak kabul edilmeseler bile, tam bir taklitten başka bir şey olmadıklarını söyler (Erünsal, 1983:LXXVI).

Cafer Çelebi üzerinde, Ahmed Paşa'nın kadar kuvvetli değilse de Şeyhî'den de izler görül-

mektedir. F. Kadri Timurtaş, Şeyhî tesiri için şunları söyler: *"Tâcî-zâde Cafer Çelebi, Heves-nâme mukaddimesinde Şeyhî ile Ahmed Paşa'yı mukallitliklerinden dolayı beğenmediği halde, Şeyhî'nin vasıta beyti,*

*Kim yoh bu diyar içinde deyyâr
Var iste ki yârdur ne kim var*

olan meşhur terciibendini,

*Ger dümenine el ursa agyâr
Ahum yaka 'âlemi ne kim var*

vasıta beytiyle tanzir etmekten kendini alamamıştır." (Timurtaş, 1980:160).

Sonuç olarak, divan şairlerinin birbirlerine yönelik tenkitlerinin ilk örneklerinden biri olması dolayısıyla Cafer Çelebi'nin, Şeyhî ve Ahmed Paşa hakkındaki değerlendirmelerinin, edebiyat tarihimiz ve edebî tenkit türü açısından önem taşıdığını belirtmeliyiz. Ancak bu eleştirilerin, henüz kuruluş aşamasında olması dolayısıyla da olsa, divan şiirinin temellerinin atılmasında büyük pay sahibi olan Şeyhî ve özellikle Ahmed Paşa için çok ağır olduğunu (haklı yanları olsa bile) ifade etmek gerekir.

Gerçi Ahmed Paşa, Cafer Çelebi'yi bizzat yetiştirmemiştir; ama Cafer Çelebi, edebî kişiliğini ve şiirdeki üslûbunu kazanırken ilk ve en önemli derecede Ahmed Paşa'dan beslenmiştir.

KAYNAKLAR

- AHMED PAŞA (1966), **Ahmed Paşa Divanı**, Haz. : Ali Nihad Tarlan, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.
- ÂŞIK ÇELEBİ (1971), **Meşâ'irü's-su'arâ or Tezkere of Âşık Çelebi**, Yay. : G.M. Meredith-Owens, London.
- BANARLI, Nihad Sami (1971), **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, C.I, İstanbul.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1986), Divan Şiiri, **Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı II, Divan Şiiri)**, C. LII, S. 415-417, Ankara.
- ERÜNSAL, İsmail E. (1983), **The Life and Works of Tâcî-zâde Cafer Çelebi, With a Critical Edition of His Divan**, İstanbul.
- GÖKBİLGİN, Tayyib (1945), Cafer Çelebi, **İslâm Ansiklopedisi**, C. III, İstanbul, s.8-11.
- İSEN, Mustafa (1991), Şairlerce Meslektaşlarına Yazılan Mersiyeler, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, Ege Ün. Edebiyat Fak. Yay., C.VI, İzmir.
- İSEN, Mustafa (1994), **Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- KINALI-ZÂDE HASAN ÇELEBİ (1980), **Tezkiretü's-su'arâ**, C. I, Haz. : İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1941), Ahmed Paşa, **İslâm Ansiklopedisi**, C. I, İstanbul, s. 187-92.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1980), **Türk Edebiyatı Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul.
- KUTLU, Mustafa; ERSOYLU, Halil (1998), Tenkit, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, C. VIII, Dergâh Yay., İstanbul, s.308-12.
- LATİFİ (1314), **Tezkire-i Latifi**, İstanbul.
- MEHMED MECDÎ EFENDİ (1989), **Hadâ-iku's-Sakâ'ik**, Haz. : Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- MEHMED SÜREYYA (1311), **Sicill-i Osmânî**, 2. Cilt, Matbaa-i Âmire, İstanbul, s.68-9.
- SUNGUR, Necati (1998), **Tâcî-zâde Cafer Çelebi'nin Heves-nâme'si**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- TİMURTAŞ, F. Kadri (1980), **Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin'i**, İstanbul Üniversitesi Yay. No:2670, İstanbul.
- TİMURTAŞ, F. Kadri (1992), Türk Edebiyatı, XV. Yüzyıl, **Türk Dünyası El Kitabı**, C. III, Ankara.
- TOLASA, Harun (1982) Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, Ege Ün. Edebiyat Fak. Yay., C. I, İzmir, s. 15-47.
- TOLASA, Harun (1983), **Sehî, Latifi, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi**, İzmir.
- ZİYA PAŞA (1292), **Harâbat**, C. III, İstanbul, s.33-40.

ONE OF THE FIRST EXAMPLES OF OTTOMAN POETS' CRITICISM TO EACH OTHER: CAFER ÇELEBİ'S CRITICISM ABOUT ŞEYHÎ AND AHMET PAŞA

Dr. Necati SUNGUR

Turkish Scientific and Technical Researches Councilü

ABSTRACT

In Ottoman poetry, criticism was condensed especially on the poets' term and its poems. Poets' criticism to each other is a first known example by Cafer Çelebi. Cafer Çelebi, the author of the famous poem Heves-name, in which Şeyhi and Ahmet Paşa the promoters of Ottoman poetry, are criticized very heavily. Cafer Çelebi's criticism has caused an extensive reaction during his life and in our literature books today. In our work, Cafer Çelebi's criticism has been discussed, evaluated and brought to a conclusion.

Key Words:

Ottoman Poetry, Criticism, Taci-zade Cafer Çelebi, Heves-name,
Şeyhi, Ahmet Paşa

**ПЕРВЫЙ СЛУЧАЙ КРИТИКИ ПОЭТОВ ДИВАННОЙ
ПОЭЗИИ ПО ОТНОШЕНИЮ ДРУГ К ДРУГУ: КРИТИКА
ДЖАФЕРА ЧЕЛЕБИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ШЕЙХИ И
АХМЕДУ ПАШЕ**

Д-р Неджати СУНГУР

Турецкое общество научных и технических исследований

РЕЗЮМЕ

Критика в диванной поэзии особенно сосредотачивалась на поэмах и поэтичности самих поэтов и общем положении литературной жизни. Критика же поэтов по отношению друг к другу впервые встречается у Джафера Челеби. В своём знаменитом произведении «Хевес-наме» Джафер Челеби беспощадно критикует Шейхи и Ахмед Пашу, которые являются одними из основателей диванной поэзии. Эта критика вызвала большой резонанс во время публикации и последующих источниках. В данной работе, исходя из критики Джафера Челеби и отзывах о нем, сделана попытка постановки определенных выводов путем дискуссии.

Ключевые слова:

Диванная поэзия, Критика, Таджи-заде Джафер Челеби, Хевес-наме, Шейхи, Ахмед Паша

ŞAİR NÂBÎ'NİN TUHFETÜ'L-HARAMEYN'İNİN İÇERİĞİNİN ANALİTİK BİR YAKLAŞIMLA İNCELENMESİ

Dr. Menderes COŞKUN

Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

ÖZET

Sayısı oldukça az olan Türk Edebiyatındaki seyahatnameler içinde, Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Harameyn*'i oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu eserde Nâbî, 1089-1090/1678-9 yıllarında yaklaşık bir senelik bir zaman diliminde yaptığı hac yolculuğunu tasvir eder. Nâbî, yolculuğunun Kahire'ye kadarki bölümünü Râmî Mehmed (Paşa)'yı da içeren özel, bağımsız bir grup içinde yapar. Urfa, Şam, Kahire, Mekke ve Medine'de günlerce kalan Nâbî, eserinde, bu şehirlerdeki tarihî, dinî ve sosyal nitelikli yer ve binaların tasvirine önem verir. Bu makalede, önce, Nâbî'yi Mısır üzerinden tehlikeli ve yorucu bir hac yolculuğu yapmaya iten sebeplerin neler olabileceği üzerinde durulmuş; daha sonra da Nâbî'nin çoğunlukla tarih vermeden anlattığı yolculuk macerası, kendi ifadelerindeki bazı ipuçlarından yararlanılarak somut bir şekilde sunulmuştur. Makalede son olarak şimdiye kadar eserin bitiriliş tarihî olarak verilen farklı rakamların doğrulukları tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Nâbî, *Tuhfetü'l-harameyn*, Seyahatname, Yolculuk, Hac, Nesir, 17. Yüzyıl, Eski Türk Edebiyatı

ÖNSÖZ

Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış hac seyahatnamelerinin en edebîsi Eski Türk Edebiyatının en önemli şairlerinden Nâbî (1642-1712) tarafından kaleme alınan *Tuhfetü'l-harameyn'dir*. Tarihî, sosyolojik, coğrafik ve otobiyografik bilgiler içeren bu seyahatname, önemine rağmen maalesef ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir. Nâbî veya herhangi bir eseri ile ilgili olan modern çalışmalarda *Tuhfetü'l-harameyn*'le ilgili yapılan tanıtım yazıları hem yetersiz hem de bazı hataları içermektedir. Meselâ, Nâbî'nin 1679'da haccetmesine rağmen onun haccettiği yıl olarak 1678 gösterilmiş ve bu basit yanlış bilgi tekrarlanıp durmuştur. Eserin, Nâbî'nin hacdan dönüşünden beş yıl sonra yazıldığı ifadesi de tekrarlanan yanlışlardan bir diğeridir.

Biz bu çalışmada, önce Nâbî'yi hacca gitmeye ve seyahatname yazmaya iten sebeplerin üzerinde kısaca düşüneceğiz. Daha sonra, Nâbî'nin kapalı cümlelerle çoğunlukla tarih vermeden anlattığı yolculuk hikâyesini, tasvirlerindeki ayrıntılardan yararlanarak ve tarihî bilgileri ve mukayese yolunu kullanarak somut bir şekilde özetlemeye çalışacağız. Böylece, Nâbî'nin takip ettiği güzergâhın ne olduğu, resmî hac kervanına katılarak daha güvenli ve daha kısa yolculuk yapmak varken, onun neden Kudüs ve Kahire üzerinden daha uzun ve riskli bir yolculuk yapmayı tercih ettiği, 1678'in hangi ay veya mevsiminde yola çıktığı, yolculuğun ne kadar sürdüğü ve eserin hangi yılda (1090/1679, 1093/1682 veya 1094/1682) tamamlandığı gibi çalışma sırasında zihninizde oluşan sorulara da cevap arayacağız.

Bunu takip eden yazılarımızda da Nâbî'nin, eserini yazarken seyahat notlarından veya gözlemlerinden başka hangi kaynaklara başvurduğu ve özellikle alıntı yaptığı şiir parçalarının hangi şairlere ait olduğu, eserin kendinden önce ve sonra yazılan aynı türdeki diğer eserlerle olan ilişkisi ve diğer bir ifadeyle eserin kendi türü

içindeki yeri incelenecektir. Daha sonraki bir yazıda da eserde Nâbî'nin kullandığı üslûbun özellikleri ele alınacaktır.

NÂBÎ'NİN HACCA GİTMESİNİ VE SEYAHATNAME YAZMASINI SAĞLAYAN ŞAHSÎ VE ÇEVREYE AİT ETKENLER

Nâbî dışında önde gelen Osmanlı şairlerinin hac seyahatnamesi yazdıklarına dair belli başlı edebiyat tarihlerinde herhangi bir kayıt göze çarpmamaktadır. Üstelik, bu şairlerin çoğunun hacca gidip gitmediğini de bilmiyoruz. Yalnız, Bâkî'nin Mekke kadılığı yaptığı, Şeyhülislâm Yahya, Şeyhülislâm Bahâyî, Hoca Neş'et ve Şeyhülislâm Arif Hikmet gibi bazı şairlerin hacca gittiği bilinmektedir. Bunların yanı sıra, tezkireler ve bazı şair ve yazarlar üzerinde yapılan müstakil çalışmalar, çok ünlü olmayan birçok şairin hacca gittiğini bize haber vermektedirler (*İpekten*, 1988). Fakat öyle gözüküyor ki hacca giden bu şairlerin çoğu, hac yolculuklarını veya kutsal topraklardaki izlenimlerini kaleme almamışlardır.¹

Hacca giden Osmanlı şair ve ediplerinin kendi yolculuk izlenimlerini pek yazmamalarına rağmen, diğer bir ifadeyle hac seyahatnamesi yazma geleneğinin Osmanlı toplum ve edebiyatında pek oluşmamasına rağmen, Nâbî'nin böylesine sanatlı bir dille *Tuhfetü'l-harameyn*'i niçin kaleme aldığı, akla ilk gelen sorulardandır. Nâbî, eserinin başında onu niçin yazdığı konusuna açıklık getirir. Onun eseri yazma gayesi, kutsal yerlerdeki gözlem ve izlenimlerini edebî, canlı ve hisli bir üslûpla kaleme almak suretiyle hem önceden Hicaz'a gidenlerin, hem de hiç gitmeyenlerin Hicaz'a gitme arzularını arttırmak ve dolayısıyla okuyucunun hayır duasını almaktır. Bunu Nâbî'nin kendisi şöyle ifade eder: *'...vef-kince bu sâhid-i nev-hırâm-ı küçe-i melahatun gîrişme-i nühiŕfte ile dekâ'İk-i hüsn-i edası ve şî-ve-î nâ-nümûde ile revîş-i hâtır-rübâsı evvelden*

nâkildi visâl-ı Hameyn olanlara vesile-i şevk-i cedîd ve hasret-keşân-ı ârzû-yı 'azîmete mâye-i te'kid olmağla deryâzege-i derîçe-i 'irfan ya'nî Nâbî-i perîşân-beyânı dahi sükâta-i nevâle-i du'âdan ferâmûş eylemeyeler!" (Coşkun, 1999: 275-6). Nâbî, asıl amacının ise Tanrı tarafından bağışlanmak ve cennete girmek olduğunu klişe ifadelerle vurgular: *"Recâ-yı vâsık ve ümmîd-i sâdık budur ki hazre-i Ğafûr-ı güneş-bahsâ bu bahane ile müsvedde-i cerîde-i seyyi'âtını ka-lem-i 'afv ü mağfîret ile beyaz idüp hîdmet-i ev-sâf-ı Hameyn-i Şerîfeyn berekatında reh-rev-i cân terk-i taht-ı revân-ı çehâr-pâye-i beden eyle-dükde murâfakâ-i meş'ale-i îmân-ı kâmil ile reh-peymâ-yı derecât-ı bâğ-ı na'im eyleye! âmîn!"* (Coşkun, 1999: 276). Nâbî, kendisini bu eseri yazmaya iten sebeplerden bir diğerrinin de, kendi zamanının hem alt hem üst tabaka insanların böyle bir esere olan talepleri olduğunu söyler: *"...vakâyî-i âmed-şüd-i râh-ı Beytü'l-harâm ki manzûr-ı nigâh-ı rağbet-i hâss u 'âmmdur ..."* (Coşkun, 1999: 275).

Nâbî'nin hac izlenimlerini yazmasını sağlayan diğerr bir etken, onun edebî kimliğinde yatmaktadır. Çünkü divan şiirinde hikemî (didaktik) tarzın en önemli temsilcisi olan Nâbî'nin kendi düşünce ve hayatını eserlerine yansıtmadaki başarısına onun diğerr eserleri olan *Fetihnâ-me-i Kamenîçe*, *Sûr-nâme*, *Hayriyye* adlı eserlerinin yanı sıra Türkçe *Dîvân'mâakı* bir çok şiir şahittir. Bütün bunların yanında muhtemelen Nâbî'nin belleğinde bulunan ve eserinde sıkça kullandığı büyük bir olasılıkla Abdurrahman Câmî'ye (1414-92) veya Muhyî-i Lârfî'ye (ö. 1526) ait olan Hicaz'daki kutsal yerlerle ilgili birçok Farsça beyit, onun yolculuk izlenimlerini yazma arzusunu pekiştirmiş olabilir.

Burada Nâbî'nin hacca gitmesini sağlayan kişisel ve çevreye ait etkenlerin neler olduğunu üzerinde de durulması gerekir. Nâbî'nin hac ve Hicaz'a karşı olan şahsî yakınlık ve sevgisinin derecesini belirlemek için, önce, onun aile yapı-

sına bakılmalıdır. Nâbî, söylenilenlere göre, Hacı Gaffârzâdeler olarak tahmin edilen bir sülâlenin çocuğudur ve babası, dedesi ve erkek kardeşleri ya 'hacı' ya da 'seyyid' ünvanlarıyla anılmaktadır (Karahân, 1987: 3, 5; Bilkan, 1997: Xf). Nâbî'nin kız kardeşlerinden birisi de hacı ünvanına sahiptir. O, Türkçe *Dîvân'ında* (Bilkan, 1997: 247) kız kardeşinin ölümü için yazdığı üç beyitlik tarih şiirinde kardeşini 'Hacı Hemşîre' olarak anar. Bu 'hacı' ünvanları, onların hacca gitmiş olabileceklerine işaret etmektedir. Eğer 'hacı' kelimesi adlarının bir parçası olarak anne-babaları tarafından verilmişse bile, bu, o ailenin hacca ve Hicaz'a karşı olan yakınlığını açıkça gösterir.² Böyle bir aileden gelen Nâbî, kendi dedelerinin ve diğerr yakınlarının hac hatıralarını dinleyerek büyümüş olmalıdır. Zaten kendisi seyahatnamesinde (Coşkun, 1999: 367-68) çocukluğundan beri her ne zaman kutsal yerlerle ilgili bir şeyler dinlese oraya gitme arzusunun arttığını ve oraları düşündüğü zaman gözlerinin yaşardığını söyler. Yolculuğunda da Hicaz'daki kutsal yerleri ilk gördüğünde ve oralardan ayrılırken biz Nâbî'yi göz yaşı dökerken ve ah çekerken görürüz. Seyahatnamesinde (Coşkun, 1999: 450), hayatı boyunca Hz. Muhammed'in mezarını ziyaret etmek istediğini ve ona uzaktan dualar gönderdiğini ifade etmektedir. Ka'be'yi gördüğü zaman çok fazla heyecanlandığını söyleyen Nâbî için *-Tuhfetu'l-hameyn*"inde (Coşkun, 1999: 466-7) ve *Dîvân'ın*-daki sözlerine göre, ölünceye kadar Hicaz'da yaşama bir arzudur:

Hezâr hayf u hezârân dirig u sâd efsûs Ki anda olmaya masruf 'ömr-i bî-nâmûs (Bilkan: 1 997: 168)

Böyle bir aileden gelen ve böyle bir kimliğe sahip olan Nâbî, Musahip Mustafa Paşa (ö. 1687) ve dönemin padişahı IV. Mehmed (1648-87) ile olan dostluğu belli bir seviyeye ulaşınca,

çocukluğundan beri gönlünde taşıdığı Hicaz'a gitme arzusunu, onlara açar. Seyahatnamesinin başındaki sözlerine göre, Nâbî, hâmisî Müsahip Mustafa Paşa'dan hacca gitmek için izin aldıktan sonra, IV. Mehmed'e Hicaz'daki kutsal yerlerin tasvirini içeren bir kaside sunar.³ Nâbî'nin hacca gitme arzusunu arz etmesi üzerine, IV. Mehmed, dönemin Mısır valisi Abdurrahman Paşa (ö. 1691)'ya bir mektup yazarak, Nâbî'nin yol ihtiyaçlarını karşılamasını emr eder: *'mehâmm-ı ta-rtk-i meram, muhâfız-ı Mısır, vezîr-i kârdan 'Abdurrahman Pâşâ hazretleri canibinden tertîb olunmak babında hatt-ı hümayân-ı sa'âdet-makrûn-ı zamîme-i ihsan izân buyurulmağın...'* (Coşkun, 1999: 275). 18. yüzyıl tezkirecisi Mehmed Emin Salim de tezkiresinde Sultan'ın bu mektubunun içeriğinden bahsetmekte ve bu mektup gereği, Nâbî'nin yolculuğu boyunca 'ihtimamla koruyup kollandığını söylemektedir: *"ve hacc-ı beytül-harâm idüp himmet-i âsâfâne-ipâşâ-yı muhterem ve hüsn-i terbiyeA âsaf-ı mü-kerrem ile pâdişâh-ı 'âlem-penâh Sultân Mehmed Hân 'aleyhi'r-rahme ve'l-gufrân hazretlerinden II Mısır vâlisine hitaben bir hatt-ı serîf ihsan ve mazmûn-ı hatt-ı münîfde mütercîm-i mez-kûre 'refah üzre hacc itdirmek murâdı hümayû-numdur, hacc-ı mebrûresinde sa'y-i meskûreniz bile bulunmak matlûbumdur'* diyü ketb ü tahrîr buyrulmağla hacc-ı şerîfe varup gelince hezâr ikram ve celb-i hatırında kemâ-yenbâğî ihtimam olunarak hacc-ı şerîf etmişlerdir." (Salim, 1315/1897: 628-29). Hacca gitme konusunda Nâbî ile saray arasında, yukarıda söz konusu edilen ilişkilerin en azından bir yıllık bir geçmişi olmalıdır. Çünkü hac yolculuğu ile ilgili bir ferman, Rebî'ülevvel sonları 1088/Mayıs sonları 1677 tarihli (Kaplan, 1995: 30).

Sultanın bu mektubu dışında Nâbî'nin özel kervanına devlet tarafından yapılmış başka yardımlar da olmalıdır. Aksi halde 17. yüzyılda, bir kısmı itibariyle çölde geçecek olan böyle bir yolculuğu gerçekleştirmek birkaç yıllık bir memur

(divan kâtibi) için oldukça zor olmalıdır. Nâbî, küçük kervanının güvenlik ve yiyecek gibi ihtiyaçlarını gidermek için, Evliya Çelebi gibi, yoldaki mahallî idarelerden yardım almış olmalıdır.⁴ Nitekim, Cemil Cahit Güzelbey tarafından belirlenen bir ferman bu düşüncüyü doğrulamaktadır: *"İstanbul'dan Şam'a varıncaya dek yol üzerindeki kentlerin ve kentçiklerin kadılarına, yeniçeri serdârlarına; bu ferman gelince biline ki vezirim ve damadım Mustafâ Paşa'nın dîvân kâtibi (tahrîr-i erbâb-ı kalem) Nâbî Yûsuf hatt-ı hümayûnumla Mısır tarafına gitmektedir. Hanginizin kazasına uğrarsa uygun ve güvenilir bir yerde kondurunuz. Yiyeceklerinden gerekenleri satanlardan yürürlükteki narh üzerinden aldırıp sıkıntı çekirtmeyesiniz. Yola çıktığında tehlikeli olan yerlerden yanına yeteri kadar silâhlı kişiler koşup ve adamlarıyla birlikte gideceği yere kadar ulaştırınız. Rebî'ülevvel sonları 1088/Mayıs 1677-8" (Kaplan, 1995: 30; Güzelbey, 1980:13).*

Fakat, Nâbî eserinde mahallî idarecilerin, sultanın fermanı gereği kendisine yardım edip etmediklerinden bahsetmez. O, Abdurrahman Paşa'nın kendisine yardım edip etmediğini bile söz konusu etmez. Fakat, yukarıdaki bulgu ve belgelerden de anlaşıldığı üzere, Nâbî'nin, Saray tarafından desteklendiği açıktır. Bunu, şair, Türkçe *Dîvân'ında* açıkça itiraf etmektedir:

'Eyledin ey Hidîv-i 'adl-penâh
Beni bir kez mukîm-i beyt-i İlâh' (Bilkan,
1997: 432)

Dönemin sultanı ve vezirinin, Nâbî'nin hac yolculuğunu maddî ve manevî bakımdan desteklemeleri, onun, yolculuğunun en azından Kudüs-Kahire kısmını onların istekleriyle, oralarındaki önemli yerleri ve resmî Mısır hac kervanının yolculuğunu tasvir etmek için yapmış olabileceğini akla getirmektedir. Eski Türk Edebiyatındaki birçok mensur eser, devlet adamların isteği doğrultusunda kaleme alınmıştır ve bu eserler, istek-

te bulunan devlet adamlarına ithaf edilmişlerdir. Nâbî'nin de *Tuhfetü'l-harameyn*'i IV. Mehmed'e sunduğu ve karşılığında samur kürk ve diğer hediyelerle ödüllendirildiği bilinmektedir (*Karahan, 1987: 11*). IV. Mehmed'in, Kabe'nin anahtarlarını ve örtüsünü 1078/1667'de İstanbul'a saraya getiren Kasım Efendi adlı birisine de *samur kürk* hediye ettiğini ve Kasım Efendi'nin "*Harameyn ahvâline sorulmak için huzûr-ı hümayûna oturtulduğu*" bilgisini buraya kaydetmemiz gerekiyor (*Atalar, 1991: 125*). Bu bilgi, Nâbî'nin yolculuğunun ve eserinin sarayla olan ilgisinin ifade edilenden daha kuvvetli olabileceği olasılığını desteklemektedir. Bu bilgi, ayrıca acaba Nâbî'nin, Ravza-i Nebevî'de kandil yakmaktan başka devlet tarafından verilmiş bir resmî görevi var mıydı sorusunu akla getirmektedir. Burada hac yolculuğu izlenimlerini, Kasım Efendi'nin sözlü olarak, Nâbî'nin de yazılı olarak Saray'a sunduklarını söylemeliyiz.

Hacca gitmenin önceki yüzyıla kıyasla daha tehlikeli olduğu 17. yüzyılda, Nâbî'nin, devletin organize ettiği ve nisbeten daha güvenli ve güzergâh bakımından daha kısa olan resmî hac kervanına katılmayıp da niçin Kudüs ve Kahire üzerinden daha uzun ve riskli bir yolculuk yapmayı seçtiği de, bu çalışma sırasında akla gelen önemli sorulardandır. Nitekim kendi ifadesine göre, bu uzun ve yorucu yolculuk, onun hacca gitme azmini ve heyecanını bazen kırmıştır: '*...ol gülis-tân-ı mağfiret-i İlâhî ziyaretine 'azm olunduğu günden beri seb-nem-i sabr rubûde-İ neyçe-i mihr-i iştîyak olmağla tayy-ı menâzil-i ba'ide dâmen-i ârzûya ğubâr olup..'* (*Coşkun, 1999: 368*). Nâbî, seyahatnamesinde Hicaz'a niçin Mısır üzerinden gitmeyi tercih ettiğine dair bir açıklama yapmamaktadır. IV. Mehmed'in Şam veya Kudüs valisine değil de Mısır valisi Abdurrahman Paşa'ya⁵ bir mektup göndermesi veya Nâbî'nin yalnızca bu mektuptan bahsetmesi Nâbî için Mısır'a gitmenin veya Mısır hac kervanına katılmanın önemli olduğuna işaret etmektedir.

Eserin içeriği dikkate alındığında, onun Urfa, Şam, Kahire gibi tarihî şehirlerindeki cami, türbe ve kabir gibi dinî, tarihî ve mimarî değer taşıyan eserleri veya yerleri tasvir etmek için bu güzergâhı seçmiş olduğu düşünülebilir. Nitekim Nâbî eserinin ve yolculuğunun başında seyahati sırasında gördüğü kutsal mekânları ve yaşadığı yeni, 'muteber' olayları tasvir etmeyi plânladığını söyleyerek eserin öncelikli konusunu belirlemiştir: '*Binâberîn fâtîha-i 'azîmetden hâtîme-i 'avdete dek çeşm-güzâr-ı i'tihâr olan emâkin-i müteberrike ve pîçide-i minvâl-ı eyam u leyâl olan metâ'-ı nev-zuhûr-ı vakâyi'-i mu'tebere deffe-i hâme-i 'âcizane ile bâfte-i kârgâh-ı beyân kılınmağa sürü' olunmağın tesmiye-i Tuhfetü'l-harameyn ile tamğazede-i revâcgâh-ı iştîhar kılındı.'* (*Coşkun, 1999: 276*). Şam'daki kahvehaneleri ayrıntılı bir şekilde tasvir ettikten sonra, Nâbî, *Tuhfetü'l-harameyn*'i yazmaktaki asıl gayesinin, gördüğü mescit ve kabirleri betimlemek olduğunu söyler: '*... aksâ-yı makâsıd evsâf-ı 'aliyye-i mesâcid ü merâkîd iken reh-güzâr-ı hâme-i herze-gerd evsâf-ı kahve-hâne-i Şam'a düşmekle ...'* (*Coşkun, 1999: 314*).

TUHFETÜ'L-HARAMEYN'İN İÇERİK BAKIMINDAN İNCELENMESİ VE NÂBÎ'NİN HAC YOLCULUĞU

Nâbî'nin bir yıldan daha fazla süren yolculuğunun 1089/1678'de başladığını, hem yazarın kendi ifadesinden hem de Salim ve Mehmed Süreyya gibi tezkirecilerin sözlerinden öğrenmekteyiz. Nâbî'nin bazı ifadelerinden onun yolculuğuna başladığı mevsimi ve ayı çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Nâbî'nin güzergâhının, İstanbul'dan hareket eden resmî hac kervanından daha uzun olmasının yanı sıra onun Halep, Şam, Kahire ve özellikle Urfa gibi bazı şehirlerde uzun süre kalması Nâbî'nin, Receb 1089/ Ağustos 1678'da İstanbul'dan yola çıkan resmî kervandan birkaç ay önce yolculuğuna başladığı-

nı göstermektedir. Ayrıca Hersek'e kayıkla geçebilmek için uygun bir hava beklediklerini vurgulayan ifadesi (Coşkun, 1999: 277), onun en geç ilkbaharda yola çıkmış olabileceğine işaret eder.

Bunların yanı sıra Çehrin kalesinin fethi münasebetiyle, Şam'da düzenlenen kutlamayı tasvir ederken, Nâbî'nin şu ifadesi onun yola ne zaman çıktığını belirleme konusunda bize yardım edebilir: *'resminde sevâd-ı dü-ârâm-ı Şâm'un es-câr-ı mülîfe-i ser-be-âsmânı kafes-i tâ'ir-i za-mîr ve emvâc-ı müsselsel-i enhârı pây-ı dil-i divâneye zencîr olduğu hâlde meğr ol sene-i 'amî-metü' l-meymenenün hengâm-ı cünbüs-i sipâh-ı fasl-ı baharında âsaf-ı ekrem, âestâr-ı a'zam-ı sadru'l-vüzerâ hazret-i Mustafâ Pâşâ kal'a-i menî'a-i Çehrin tahribine 'alem-engîz-i 'azm-i 'adiv-şiken olduklarına bina'en* (Coşkun, 1999: 320). Bu cümledeki 'meğr' kelimesi, Nâbî'nin, Kara Mustafa Paşa'nın bu sefere çıktığından daha yeni haberi olduğuna ve dolayısıyla Nâbî'nin bu sefer için verilen hareket emrinden önce yolculuğuna başladığına işaret eder. Çünkü Nâbî gibi saraya oldukça yakın olan birisinin böyle bir hareketten haberi olmaması mümkün gözüküyor. Tarihi bilgilere göre Çehrin kalesinin fethi için 11 Nisan 1678'da alınan karar gereğince, ordu, 30 Nisan 1678'de hareket eder (Uzunçarsılı, 1951: 440). Bu bilgilere göre Nâbî, 11 Nisan'dan veya en geç 30 Nisan'dan önce yola çıkmış olmalıdır.

Nâbî, yola çıktığı yılı sanatkârane bir üslûpla söylediği şu cümlede 'kova burcu' anlamına da gelen 'delv' kelimesini kullanır: *'Kâ'id-i ketîbe-i hayâl bu tarik üzre tertîb-i kavâfil-i makâl ider ki zülâl-i sâf-ı ser-çeşme-i risâlet, ' aleyhi's-salâ-tü ve's-selâm, hazretleri menba'-ı mâ'ül-hayât-ı Mekke'den sîr-âb-sâz-ı tesne-lebân-ı imân ol-mağîcün cânib-i Medîne-i Münevvere'ye hicret buyurdıkları târîhden beri tolâb-ı düvâzde-per-i sinin delv-i mihr ü mâh ile kist-zâr-ı rüzgâr üzre bin seksen tokuz kere devr eylediği sâlde bur-*

ka'-küşâ-yı Şâhid-İ nev-hırâm-ı beyân olan Nâ-bî-i nâtiwânun âsâr-ı câzibe-i eltâf-ı ilâhiyye ile revzene-İ süveydâ-yı dil-i sevdâ-zedesi mehebb-i hevâ-yı Hicaz ve bisât-ı sabr u ârâmı perçide-i dest-i şevk-i râhat-güdâz olmağın' (Coşkun, 1999: 274). Nâbî'nin 'delv' kelimesini mecazlı olarak yola çıktığı ayı veya belki de kendi doğduğu ayı belirtmek için kullandığı düşünülebilir. Bu düşünceyi şu an ki burç bilgilerimiz desteklemiyor. Çünkü kova burcu, 20 Ocak 19 Şubat dönemini içermektedir. Oysa, Nâbî'nin yola çıktığı yıl olan Hicrî 1089'ın ilk günü milâdî olarak 23 Şubat'a denk gelmektedir.

Nâbî, Evliya Çelebi gibi, küçük, özel bir grup veya kervanla İstanbul'dan yola çıkar. Yaşı otuz yedidir. Bu küçük kervanı kimlerin oluşturduğunu bilemiyoruz; Nâbî yol arkadaşlarının ne adlarını söyler ne de onların kim olduklarına dair ipucu bulabüçüğümüz bir hatıra anlatır. Kaynaklar, Nâbî'nin yol arkadaşlarından birisinin Râmî Mehmed (Paşa, ö. 1707) olduğunu söyler (Robischon, 1969: 128). Nâbî 'nin kendi şehri olan Urfa'da elli gün kadar kalması Nâbî'nin bu küçük kervana liderlik yaptığını akla getirmektedir. Nâbî, Kudüs ile Mısır arasında bulunan bir çöldeki yolculuğunun bir kısmını tasvir ederken, kervanda tahterevan ve atla yolculuk edenlerin yanı sıra yürüyerek gidenlerin de var olduğuna işaret etmektedir. Evliya Çelebi'nin (1935: 999) üç arkadaşı, sekiz kölesi ile hac yolculuğuna çıktığı hatırlanınca, Nâbî'nin de birkaç arkadaşı ve birkaç köleyle yolculuk yaptığı tahmin edilebilir.

Kartal, İzmit, Hersek ve İznik yoluyla Eskişehir'e ulaşan Nâbî ve arkadaşları orada kaplıcaya girerler. Nâbî, Seyyidgazi 'de Seyyid Gâzî türbesini, Akşehir'de Şeyh Mahmûd Hayrânî (ö. 1268)'nin türbesini ve Seyyid Ni'metullâh Nah-çivânî (ö. 1496)'in kabrini ziyaret eder. İlgin ve Lâdik'den sonra Konya'ya varan Nâbî, orada Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207-1273), Mevlâ-nâ'nın babası Bahâ'üddîn (ö. 1231) ve oğlu Sultan Veled.(1226-1312)'in yanı sıra Salâhaddîn

Zerkûbî (ö. 1263-4), Çelebi Hüsameddin (ö. 1284-5) ve Sadreddin-i Konevî'nin mezarlarını ziyaret eder. Ereğli'de İsrâkiye adlı felsefenin kurucularından kabul edilen Şeyh Şehâbeddin-i Maktul (ö. 1191)'ün mezarını ziyaret ettikten sonra Nâbî, Adana'ya giderek orada bir gün dinlenir. Kervan, Misis Köprüsü'nden sonra Payas'a ulaşır. Payas'ta Nâbî ve arkadaşlarının aşırı sıcaktan solugan (nefes darlığı) hastalığına tutulmaları onların en geç azından yazın başlarında orada olduklarını gösterir. Daha sonra Bakras'a oradan da Antakya'ya geçen Nâbî, Antakya'da üç gün kalır. Antakya'da, kendilerine gönderilen Peygamber'e inandığı için halkı tarafından şehit edilen Habîb-i Neccâr'ın mezarını [var idiye] ziyaret eder.

Nâbî, Antakya'dan sonra Halep'e giderek orada on gün kalır. Halep'te Hazret-i Zekeriyâ'nın gömülü olduğu sanılan yeri ve Şeyh Ebubekir türbesini ziyaret etmeyi unutmaz. Daha sonra, Fırat'ı kayıkla geçerek kendi doğduğu şehir olan Urfa'ya (o zamanki adıyla Ruha'ya) gider. Bu, yirmi dört yaşlarında İstanbul'a gittiği bilinen Nâbî'nin on üç senelik ayrılıktan sonra Urfa'ya ilk gelişidir. Urfa'ya varınca kendi doğduğu eve giden Nâbî, iki kız ve iki erkek kardeşiyle hasret giderir. Saçları kırarmış eski arkadaşlarıyla eski günlerini yâd eden Nâbî, genç-yaşlı birçok hemşerisiyle sohbet eder. Bu his ve hasret dolu anlardan sonra, seyyahımız şehrin önemli tarihî yerlerini, özellikle Hazret-i İbrahim'in Nemrut tarafından mancınkla ateşe atıldığı yeri gezer. Nâbî, Urfa'da elli günden daha fazla kalır.

Urfa'dan sonra tekrar Halep'e dönmek üzere yola çıkan Nâbî ve arkadaşları Fırat'ı kayıkla geçtikten sonra muhtemel bir eşkiya saldırısından korktuklarından dolayı Antep'e yönelirler ve orada üç gün kalırlar. Daha sonra Halep'e gelerek orada tekrar on gün kalırlar. Hama'da Nehr-i Âsî üzerindeki yel değirmenlerini hayretle izleyen Nâbî Hımıs yolu üzerinde ünlü sufi Bâyezid-i Bistâmî (ö. 874-8)'nin mezarını ziyaret eder. Hı-

mis'da ise ashaptan Hâlid b. Velid, Sa'd b. Ebî Vakkâs, 'Amr b. Ümeyye, Dihye b. Halifetü'l-Kelbî, 'Ukkâşe ve 'Abdullah b. Mes'ûd, 'Abdullah b. 'Ömer, 'Abdurrahmân b. 'Avf, Ebü Mû-sâ'l-Eş'ârî, Ka'bu'l-Ahbâr, 'Abdurrahmân b. Hâlid b. Velid, 'Abdullah b. Ca'fer-i Tayyar, 'Abdurrahmân b. Ca'fer-i Tayyar ve Vahşî'nin mezarlarını ziyaret eder. Bunların yanı sıra veli Cemâieddin-i Kutub da ziyaret edilenler arasındadır. Nâbî ayrıca Hımıs'daki bir camide bulunan ve Hazret-i Osman'ın şehit edildiğinde sıçrayan kanlarının izlerini taşıyan Kur'ân-ı Kerîm nüshasını ibretle seyrederek. Daha sonra Kuteyfe'deki ünlü bir kervansarayda istirahat eden Nâbî ve arkadaşları, Kuteyfe Boğazını geçtikten sonra yeşillenmiş uzun ve sık ormanlığın içinden geçerek Şam'a ulaşırlar.

Yolculuğunun safhaları için kesin tarih vermekten kaçınan Nâbî, Şam'a ulaştığı tarihi de söylemez. O, Şam'ın çarşısını, camilerini, kahvehanelerini, hamamlarını ve evlerini dikkatle inceler ve onları beğeni veya hayretle anlatır. Eserdeki, Şam kahvehanelerinin tasviri (*Coşkun, 1999: 308*) ve Çehrin kalesinin fethi dolayısıyla Şam'da, yapılan kutlamaların tasviri (*Coşkun, 1999: 320*), dönemin sosyal hayatına ışık tutmaları bakımından önemlidir. Bunlar kuşkusuz eserin en canlı ve ayrıntılı tasvirlerindendir. Bu yolculuktan önceki hayatını çoğunlukla Urfa'da ve İstanbul'da geçiren Nâbî'nin Şam'daki binalara ve kahvehanede karşılaştığı Şam halkının yaşayışına karşı takındığı şaşkın tavır -eğer bu tavır Nâbî'nin sözünü çarpıcı ve sanatkârane söyleme gayretinden kaynaklanmıyorsa- o dönemde İstanbul ve Anadolu ile Şam arasında hem mimarî hem de sosyal bakımından ayrılıkların dikkat çekici boyutta olduğuna işaret eder.

İstanbul'dan Şam'a kadar çoğunlukla resmî hac kervanının gittiği yolu takip eden Nâbî'nin güzergâhını, onun cami, türbe ve mezarlara yaptığı ziyaretler aracılığıyla anlayabiliriz. Eğer yoldaki bir yerleşim biriminde ziyaret edilecek bir

türbe veya tarihî bir cami veya bina yoksa, Nâbî, oranın tasvirini pek veya hiç önemsemez. Nâbî, diğer seyahatnamelerin çoğunda göremediğimiz şu önemli kişilerin mezarlarını veya türbelerini ziyaret eder. Bunlar, Akşehir'de Mahmûd-ı Hayranî ve Seyyid Nî'metullâh-i Nahçivânî, Ereğli'de Şeyh Şehâbeddîn-i Maktul, Hımıs'da Cemâ-leddîn-i Kutub, Şam'ın Salihîyye beldesinde Fahreddîn İbrâhîm-i 'Irâkî, Mısır'ın Karafe'de 'Ukbe b. 'Âmir, İmâm Şâfi'î ve 'Ömer ibn Fâriz, Kahire'de İbrâhîm Gülşenî ve Medine'de Mu-hammed Pârsâ'dır.

Bir saray şairi olarak Nâbî, vefat etmiş sultanlara ait eserlerin tasvirine de önem verir. O, yeri geldiğinde Sultan I. Ahmed (1603-1617), IV. Murad (1623-1640), Nûreddîn Zengî (1146-1174), ve Memlûk sultanlar, Kayıt Bay (1468-1496) ve Tulûn (ö. 1479)'la ilgili anekdotlar anlatır. Meselâ, Akşehir'de Sultan IV. Murad'ın Şeyhülislâm Yahya ile birlikte 1638'de Bağdat seferine giderken konakladıkları yeri ziyaret eder ve bu iki tarihî şahsiyetin buradaki edebî faaliyetine değinir. IV. Murad burada konakladıkları yerin penceresinin kenarına bir şiir yazar, Şeyhülislâm Yahya da kısa bir süre içinde Sultan'ın bu şiirine bir nazire yazar. Diğer kaynaklardan öğrendiğimize göre Akşehir'deki bu ovanın ismi Baş Tekke'dir (*Naci, 1307: 39; Gibb, 1904: 275; İA, c. 8: 632-64*). 'Abdurrahman Hibri (1604-58), Kadrî (17. yy.) ve İbrâhîm Hanîf (ö. 1802) gibi diğer yazarların hac seyahatnamelerinde bulunmayan bu olayı, yalnız Nâbî'nin yazmasının nedeni onun edebî kimliği ile ve eserini yazarken hitap etmeyi plânladığı okuyucu kesiminin beklentileriyle açıklanabilir.

Şam'dan ayrılmadan önce Nâbî, Çehrin kalesinin fethi dolayısıyla yapılan resmî bir kutlamaya katılır. Tarihî kaynaklar, Çehrin kalesinin, vezir Kara Mustafa Paşa tarafından 3 Recep 1089/12 Ağustos 1678'de Rusya'dan alındığını söylemektedir (*Uzunçarşılı, 1951: 442*). Üç gün

süren bu kutlamalardan sonra Nâbî, Kahire'ye gitmek üzere yola çıkar. Yola çıkış tarihi ise yine verilmez. Kervan, on günde Ramle'ye ulaşır ve oraya eşyalarını bırakarak Mescid-i Aksa'yı ziyaret etmek için Kudüs'e gelir. *Tuhfetü'l-ha-rameyn'âe* Mescid-i Aksa'nın tasvirine ayrılan bölümün büyüklüğü, buranın tasvirinin eser için önemli bir yer tuttuğunu açıkça göstermektedir. Fakat Nâbî'nin, Mescid-i Aksa ziyareti için, üç gün ayırması (*Coşkun, 1999: 346*), Kudüs veya Mescid-i Aksa ziyaretinin Nâbî'nin yolculuk gayeleri içinde çok fazla yer tutmadığını akla getirmektedir. Bu konuda Mescid-i Aksa'ya yapılan bu ziyaretin kısalığının, Nâbî'nin Mısır hac kervanı yola çıkmadan önce ona yetişme çabasından kaynaklanabileceğini de düşünmek gerekir.

Yaklaşık üç günlük bir Kudüs ziyaretten sonra, Nâbî tekrar Ramle'ye döner ve oradan da Askelon, Gazze, Ariş, Suez ve Mısır'ın Salihîyye kasabası yoluyla Kahire'ye varır. Nâbî, Kahire'ye ulaştığında mevsim sonbahardır. O, Kahire'nin nüfusunun yoğunluğu, pazarları, binalarının yüksekliği ve mimarisi ve Kürt ve Çerkezle-rin birbirleriyle rekabet ederek yaptırdıkları camilerin çokluğu ve birbirlerine yakınlığı karşısında şaşkına döner. Kahire, nüfusuyla ve mimarisiyle Nâbî'den bir yıl önce hacca gitmek üzere buraya gelen Faslı alim Ebû Salim el-Ayyâşî'yi de etkilemiştir (*El Moudden, 1990: 77*). Nâbî, Sultan Kansu Gavri, Sultan Tulûn, Sultan Hasan ve Amr b. As tarafından yaptırılan camileri, Nil nehrini, Birke-i Özbekiyye ve Birke-i Fil adlı ünlü su depolarını, mesire yerlerini ve Ahram tepelerini tek tek gezer.

Kahire'de Nâbî, şehrin valisi Abdurrahman Paşa'dan, en azından IV. Mehmed'in fermanı gereği, iltifat ve yardım görmüş olmalıdır. Abdi mahlasıyla şiirler yazan Abdurrahman Paşa'mn, Nâbî'nin arkadaşı olduğu ve onların beraber müşterek gazel yazdıkları bilinmektedir (*Bilkan, 1995: 68; Ergün, 1936: 180,182*). Belki de bu

arkadaşlık Kahire'de başlamıştır. Maalesef Nâbî, Kahire'de Paşa'yla görüştüğüne dair seyahatnamesinde herhangi bir bilgi vermez.

20 Şevval 1089/5 Aralık 1678'de, Nâbî, Mekke'ye gitmek üzere Mısır hac kervanına katılarak Kahire'den yola çıkar. Kervan Adiliyye, Birketü'l-hacc, Tih Sahrası, Sina Dağı, Mısır Akabesi, Bedr-i Huneyn (heralde 1 Zilhicce 1089/14 Ocak 1679'da ulaşılmış olmalıdır) ve Râbiğ üzerinden gider. Kış aylarında bile gece yolculuk yapan Mısır hac kervanının yolculuk adetlerini, Nâbî hayretle canlı bir şekilde tasvir eder.

Mekke'de Nâbî kutsal mekânları büyük bir heyecanla ziyaret eder ve Ocak 1679'da hacceder. Burada şimdiye kadar Nâbî ve eserleri üzerinde önemli çalışmalar yapan araştırmacıların, Nâbî'nin haccettiği yıl olarak yanlışlıkla 1678'i gösterdiklerini söylemek gerekir. Nâbî'nin Türkçe *Dîvân*'nı bir beyit Nâbî'nin en azından Muharrem'in başında Mekke'de olduğunu ifade etmektedir:

Bin doksanı biz Ka'bede itdik Nâbî 'Avdet ideli
oldı selâsin sene (Bilkan, 1997: 1237)

Mekke'de yirmi gün kalan Nâbî (1) Muharrem 1090/(12) Şubat 1679'da Medine'ye gitmek üzere Şam hac kervanına katılarak Mekke'den ayrılmış olmalıdır. 17. yüzyılda Şam hac kervanının 10 Muharrem civarında Medine'ye ulaştığı bilinmektedir (Kadri, v. 59b). Medine'de iken Nâbî, Hazret-i Peygamber'in türbesinde kandilleri yakma görevini gururla yapar. Medine'den Şam ve oradan İstanbul'a dönüş yolculuğunun tasvirini kısaca birkaç cümleyle geçiştiren Nâbî eğer kervandan hiç ayrılmadıysa Rebiülahir'in sonlarında veya Cemaziyelevvelin başlarında (Haziran 1679) İstanbul'a dönmüş ve döner dönmez hac yolculuğu izlenimlerini edebî bir üslûpla kaleme almaya başlamış olmalıdır.

TUHFETÜ'L-HARAMEYN'İN TARİHİ

BİTİRİLİŞ

Tuhfetü'l-harameyn'in bitiriliş tarihi olarak modern araştırmacılar iki farklı yıl gösterirler. Agâh Sırrı Levend (1944: 16) ve Abdülkadir Karahan (1987: 4) gibi Türk araştırmacılar eserin 1094/1683'de tamamlandığını yazarken, Gibb (1904:327), Rieu ve Ambros eserin 1093/1682'de yazıldığını söylemektedirler. Bu yılları yazarken bu araştırmacıların neye dayandıklarını söylememeleri, bu yargılar hakkında hüküm vermemezi engellemektedir. Büyük bir ihtimalle tarih mısraını hesaplayarak bu rakamlara ulaşmışlardır. Benim hesabıma göre tarih mısra-ımn ebced değeri 1093'e karşılık gelmektedir: *Bu* (8) *Tuhfe-i* (493) *harameynim* (348) *kabul* (138) *ide* (20) *Mevlâ* (86)'. Burada yeri gelmişken küçük fakat yaygınlaşmış bir yanlış da düzeltmek gerekir. Agâh Sırrı Levend (1944: 16) ve Karahan (1987: 48) gibi çağdaş araştırmacılar Nâbî'nin *Tuhfetü'l-harameyn*'i hacdan dönüşünden beş yıl sonra kaleme aldığını söylemektedirler. Halbuki Nâbî'nin eserini 1094'te tamamladığını kabul etsek bile 'beş yıl sonra' ifadesi yanlış gözükmektedir. Çünkü daha önce de söylediğim gibi Muharrem 1090/Şubat 1679'da Hicaz'da olan Nâbî en erken Cemaziyelevvel 1090/Haziran 1679'da İstanbul'a dönmüş olmalıdır.

Tuhfetü'l-harameyn'in tamamlanış yılı olarak eserin nüshalarının birbirinden farklı seneler göstermeleri bizi şaşırtmaktadır. Süleymaniye, Manchester Üniversitesi'nin John Rylands kütüphanesi, Cambridge Üniversitesi ve British Library gibi değişik nadir eserler kütüphanelerinde bulunan *Tuhfetü'l-harameyn*'nin yazma nüshalarında eserin yazılış tarihi olarak 1084/1673,⁹ 1085/1674,¹⁰ 1089/1678,¹¹ 1090/1679,¹² 1092/1681ⁿ ve 1093/1682,^M ve 1095/1683 (Esin, 1963: 217) gibi farklı rakamlar verilmektedir. Rakamlardaki bu farklılık, eserin müellif nüshasında tarih şiiirinin altında herhangi

bir yıl bulunmadığına ve dolayısıyla tarih mısraını müstensihlerin kendilerinin hesapladıklarına işaret edebilir. İlk bakışta bu hesaplamalardan 1084/1673, 1085/1674, 1089/1678'in yanlış olduğu açıktır.

Öte yandan eserdeki tarih şiiri Nâbî tarafından Türkçe *Dîvân'a* da alınmıştır ve şiirin altında 1090/1679 yılı yazılmıştır. 1090/1679 yılını, eserin en güvenilir yazmalarından biri olan Süleymaniye Kütüphanesinde Lala İsmail Paşa koleksiyonunda bulunan bir yazmada da buluruz. Bu nüsha 1095/1683 'de Nâbî hayatta iken yazılmıştır. Aynı tarihi Manchester'da bulunan ve ketebe kaydı içermeyen bir nüshada da bulmak mümkündür. Manchester'da John Rylands kütüphanesindeki Türkçe yazmalar içinde bulunan bu nüshanın başına daha sonradan eklenmiş bir not, bu nüshasının en güvenilir nüsha olduğunu ve belki de Nâbî'nin kendisi tarafından yazılmış olabileceğini iddia etmektedir.

Nâbî daha yolculuğunun başında yolculuk hatıralarını yazmaya karar verdiğini eserinin '*seb'eb-i teraşşuh-ı sehâb-ı kalem be-kişt-zâr-ı meram ve âğâz-ı suhan der-'azîmet-i râh-ı Beyt-i Haram*' başlığı altındaki bölümünde açıkça ifade eder (Çoşkun, 1999: 276). Tezkireci Salim (1315/1897: 629) de onun hac yolculuğu esnasında seyahatnamesini yazmaya başladığını söylemektedir: '*Tuhfetü'l-harameyn nâm te'lîf-i ce-mîlleri ol esnada rehrev-i hacc-ı beytül-harem iken sebak u te'lîf hizmetine kıyam eylemişlerdir.*' Fakat Nâbî Şam'daki izlenimlerini anlatırken 1089/1678 yılında Kara Mustafa Paşa'nın Çehrin kalesini fethetme çıkma olayını anlatırken 'o yıl' ifadesini kullanmaktadır: '*meger ol sene-i 'amî-metü'l-meymenenün hengâm-ı cünbüş-i sipâh-ı fasl-ı baharında*' (Çoşkun, 1999: 320). Bu, Nâbî'nin eserim en azından ilgili kısmı veya eserin son şeklini yolculuk esnasında ve 1089/1678 yılı içinde yazmadığını göstermektedir. Yolculuk esnasında tutulan notların, birçok Türkçe ve Farsça şiirlerin yardımıyla *edebî* bir tasvir şekli-

ne dönüştürülmesi bir miktar zaman almış olmalıdır. Bu zaman diliminin uzunluğunun ne kadar olduğunu bilememekteyiz. Yalnız, Musahip Mustafa Paşa gibi önemli bir vezire sekreter olan kudretli şair Nâbî'nin kolaylıkla böyle bir eserin yazımını hacdan döndüğü 1090/1679 yılı içinde tamamlayabileceği de açıktır.

SONUÇ

Hayatını ve düşüncelerini eserlerine yansıtmadaki başarısını *Târîhçe-i Kamenîçe*, *Sûr-nâme*, *Hayriyye* gibi eserlerinden bildiğimiz Nâbî, 1089-90/1678-79 yıllarında Urfa, Şam, Kudüs ve Kahire üzerinden gerçekleştirdiği hac yolculuğunu *Tuhfetü'l-harameyn* adlı seyahatnamesinde oldukça sanatlı bir dille anlatır. Eser, Türk edebiyatında 19. yüzyıla kadar geleneği pek oluşmamış seyahatname türünün en önemli örneklerindendir. Hacı ve seyyid unvanlarına sahip bir aile içinde, büyük bir olasılıkla dede ve yakınlarının hac hatıralarını dinleyerek büyüyen Nâbî, çocukluğundan beri, gönlünde hacca gitme ve Hicaz'daki kutsal yerleri ziyaret etme arzusunu taşımıştır. Nâbî, Sultan IV. Mehmed ve Musahip Mustafa Paşa'yla dostluğu belli bir seviyeye ulaşınca içinde taşıdığı bu arzuyu onlara söyleyerek, onlardan yolculuk için izin ve yardım istemiştir. Sultan tarafından yardım gördüğü kesin olan Nâbî, eserinde bu yardımın boyutlarından bahsetmez. Nâbî, resmî hac kervanına katılarak yolculuğunu daha güvenli ve kısa yapmak yerine Kahire üzerinden daha tehlikeli ve uzun bir yolculuk yapar. Nâbî, eserinde bunun sebeplerinin neler olduğunu söylemez. Nâbî, seyahatnamesinde devletin kendisine yaptığı yardımlar içinde, yalnız IV. Mehmed'in dönemin Mısır valisine yazdığı mektuptan bahseder. Bu, Sultan tarafından ona, Urfa, Şam, Kudüs, Kahire, Mekke ve Medine'deki tarihî ve dinî bakımdan önemli yerleri ve Mısır hac kervanının adetlerini edebî bir üslûpla tasvir etme görevinin verildiği fikrini akla getirmektedir. Devletin kendi-

sine sağladığı imkânlarla Urfa, Şam ve Kahire'de, oradaki tarihî yerleri rahat rahat inceleyecek kadar kalan Nâbî, Mısır hac kervanına katılır ve kervanla Mekke'ye doğru, sonbahar sonu kış başında kendisine ilginç gelen bir yolculuk yapar. Haccı, söylenilenlerin aksine, 1679'un Ocak ayında yapan Nâbî, üstü kapalı ifadelerine göre, Şam hac kervanına katılarak Medine'ye oradan da Şam'a dönmüştür. İstanbul'a döner dönmez de seyahatnamesini yazmaya başlamış olmalıdır. Nâbî'nin seyahatnamesi ve yolculuğu hakkında bazı temel bilgilerin verildiği bu yazıyı Nâbî'nin seyahatnamesini yazarken başvurduğu edebî kaynakların ne olduğunu anlatan ve seyahatnamenin kendi türü içindeki diğer eserlerle olan ilişkisini ele alan başka yazılanınız takip edecektir.

AÇIKLAMALAR

¹ Ayrıntılı bilgi için bak: Menderes Coşkun, 'Ottoman Pilgrimage Narratives and Nâbî's *Tuhfetü'l-harameyn*', The University of Durham 1999, basılmamış doktora tezi, s. 1-17; Menderes Coşkun, 'Ottoman Attitudes Towards Writing About the Pilgrimage Experience' yayıma hazır makale.

² Hacı kelimesinin Türkler arasındaki kullanım farklılıkları için bkz: Suraiya Faroqhi, 'Anatolian townsmen as pilgrims to Mecca: some evidence from the sixteenth and seventeenth centuries', Gilles Veinstein (ed.), *Süleyman le Magnifique et son temps* (Paris 1992), s. 309-326.

³ Fakat IV. Mehmed'e sunduğunu söylediği bu kaside, Bilkan tarafından yayımlanan *Nâbî Dîvânı'mâst* bulunmamaktadır. Yalnız, *Dîvân'da* (Bilkan, 1997: 534-35) Ka'be ve Medine'yi tasvir eden on ve dokuz beyitli İki tane gazelin olduğunu söylemeliyiz.

⁴ Evliya Çelebi hac yolculuğu esnasında gittiği şehirlerin idarecilerinden özellikle Kudüs valisi Harmuş Paşa ve Şam valisi San Hüseyin Paşa'dan yardım görmüştür.

⁵ Bilindiği gibi Abdurrahman Paşa, Nâbî'nin arkadaşıdır.

⁶ Yaklaşık yedi yıl önce 1082/1671'de başka bir Osmanlı seyyahı ve yazar Evliya Çelebi hacca giderken Mısır kervanına katılmaya niyet etmişti fakat Kudüs'teyken, o yıl kervanının mutad hareket gününden önce yola çıkacağını öğrenince kervana yetişemeyeceğini anlayıp Şam kervanına katılmaya karar vermişti.

⁷ Mehmed Râmî hacdan dönünce Nâbî'nin yerine Müşahip Mustafa Paşa'ya kethüda olur. Râmî daha sonraları 1147/1703'de vezir-i azam makamına kadar yükselir (Bkz. F. Babinger, *El2*, s. 999).

⁸ Karahan İslâm Ansiklopedisindeki 'Nâbî' maddesinde eserin bitiriliş yılı olarak hem 1093'ü hem de 1094'ü herhangi bir yorum yapmadan farklı paragraflarda söylemektedir.

⁹ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 4939, 2862 and 4920.

¹⁰ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 4886/1

¹¹ Süleymaniye Ktp., Hacı Reşid Bey, no: 43

¹² The John Rylands Library of Manchester University, Türkîsh mss., no: 134, 45 varak (5b-50b), ketebe kaydı yok; Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, no: 400/1, 62 varak.

¹³ Cambridge University Library, Or. 598 (7), 85 varak, ketebe kaydı yok; Bak Edward. G. Browne, *Supplementary hand-list of the Muhammadan manuscripts: presented to the libraries of the University and colleges of Cambridge* (Cambridge: at the University Press, 1922), s. 47

¹⁴ Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., no: R 840, 67 varak, ketebe kaydı yok; Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa (H), no: 260, 53 varak, ketebe kaydı yok.

KAYNAKLAR

- AMBROS, E.G. 'Nâbî', **El**², VII, 839
- ATALAR, Münir (1991), **Osmanlı Devletinde Surre-i Humayun ve Surre Alayları**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- BABINGER, E, 'Mehmed Pasha Rami', **El**² VI, s. 999
- BIANCHI, M. (1825), **Itineraire de Constantinople a la Mecque**, Paris
- BROWNE, Edward. G. (1922), **Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts**: Presented to the Libraries of the University and Colleges of Cambridge, at the University Press, Cambridge
- BİLKAN, Ali Fuat (1997), **Nâbî Dîvânı**, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul
- BİLKAN, Ali Fuat (Ağustos 1995), 'Nâbî'nin sanat çevresi ve sanatçı dostları', **Yedi İklim** 65, 62-69
- COŞKUN, Menderes (1999), **Ottoman Pilgrimage Narratives and Nâbî's Tuhfetü'l-ha-remeyn**, The University of Durham, basılmamış doktora tezi
- CRAWFORD (1897), **Handlist of oriental manuscripts**, Abardeen
- EL MOUDDEN, Abderrahmane (1990), 'The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800', Eickelman, Dale F. and James Piscatori (eds.), **Müslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination**, Routledge, London, 69-83
- ERGÜN, Sadeddin Nüzhet, **Türk Şairleri**, 1. vol., İstanbul 1936
- ESİN, Emel (1963), **Mecca the Blessed Madi-nah the Radiant**, Paul Elek Productions Limited, Nowara
- EVLIYA ÇELEBİ (1935), **Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Anadolu, Suriye, Hicaz** (1671-1672), 9, Devlet Matbaası, İstanbul
- FAROQHI, Suraiya (1988), 'Ottoman documents concerning the hajj during the sixteenth and seventeenth centuries', in Abdel-jelil Temimi (ed.), **La vie Sociale Dans les Provinces Arabes à l'epoque Ottomane**, 3, Zaghoun, 151-64
- GIBB, E.J.W. (1904-5), **A History of Ottoman Poetry**, III-IV, Luzac & Co., London
- GUZELBEY, Cemil Cahit (1980), 'Gaziantep Şer'i sicillerinde Nabi ile ilgili bir belge, bir gazel, bir tarih koşuğu', **Harran Dergisi**, 13, s. 13
- İPEKTEN, Halûk vd. (1988), **Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, Kültür Bakanlığı, Ankara
- KADRÎ [kütüphanenin kataloğu yazarın adını kaydetmemektedir], **Menâzilü't-tarîk ilâ Beyti'llâhi'l-'atîk**, Millet Ktp., Tarih., no: 892, v. 59b
- KALKIŞIM, Muhsin (Nisan 1992), 'Nâbî'nin Tuhfetül-harameyni ve dil hususiyetleri', **İslâmî Edebiyat** 16, 13-15
- KAPLAN, Mahmut (1995), **Hayrîyye-i Nâbî** (inceleme-metin), AKM, Ankara;
- KARAHAN, Abdülkadir (1980), **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul
- KARAHAN, Abdülkadir (1987), **Nâbî**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara
- KARAHAN, Abdülkadir, 'Nâbî', **İA**, 9, 3-7
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1944), **Nâbî'nin Surnamesi**, İnkılap, İstanbul
- NÂBÎ, **Tuhfetü'l-harameyn**, Cambridge University Library, Or. 598 (7), 85 varak, kelebe kaydı yok
- NÂBÎ, **Tuhfetü'l-harameyn**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 4886/1

- NÂBÎ, **Tuhfetü'l-harameyn**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 4939, 2862 ve 4920.
- NÂBÎ, **Tuhfetü'l-harameyn**, Süleymaniye Ktp., Hacı Reşid Bey, no: 43
- NÂBÎ, **Tuhfetü'l-harameyn**, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, no: 400/1, 62 varak.
- NÂBÎ, **Tuhfetü'l-harameyn**, the John Rylands Library of Manchester University, Türkçe yazmalar, no: 134, 45 varak (5b-50b), kelebe kaydı yok
- ROBISCHON, D. (1969), Osmânzâde Ahmed Tâ'ib, **Hadiqat ül-vüzerâ**, Freiburg
- PALA, İskender (1989), **Şair Nâbî: Hayriyye**, Bedir Yayınevi, İstanbul
- RIEU, Charles (1888), **Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum**, London SALİM, Mehmed Emîn (1315/1897), **Tezkire-i Salim**, İkdâm Matbaası, İstanbul SÜREYYA, Mehmed (1316/1898), **Sicill-i 'Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i 'Osmâniyye**, 4, Matba'a-i Amire, İstanbul TURAN, Selami (1994), **'Tuhfetü'l-haremeyn (inceleme-metin)'**, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi 1995
- ÜNLÜ, Seyfettin (1996), **Şair Nâbî ve Hicaz Seyahatnamesi**, Timaş, İstanbul
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1951), **Osmanlı Tarihi**, İH, Türk Tarih Kurumu, Ankara

A CONTENT STUDY OF THE POET NÂBÎ'S *TUHFETÜ'L-HARAMEYN* WITH AN ANALYTICAL APPROACH

Dr. Menderes COŞKUN

Kırıkkale University

Faculty of Science and Art

ABSTRACT

Among the very limited number of travel narratives in Turkish literature, Nâbî's *Tuhfetü'l-harameyn* has a significant place. In this work Nâbî describes his pilgrimage journey of approximately one year in 1089-1090/1678-9. Nâbî journeyed from İstanbul to Cairo in a small special group including his friend Râmî Mehmed [Paşa]. He describes sites and buildings of historical, religious and social importance in Urfa, Damascus, Jerusalem, Cairo, Mecca and Medina. This article, first of all, focuses on factors leading Nâbî to make such a dangerous and arduous pilgrimage journey to Cairo, and then to compose the narrative. Then the journey, for the phases of which Nâbî generally gives no date, is described in a factual way with the help of clues in Nâbî's own remarks. At the end of the article, dates given by modern researchers for the composition of the narrative are discussed.

Key Words:

Nâbî, *Tuhfetü'l-harameyn*, Travel Narrative, Journey, Pilgrimage, Prose,
17th century, Ottoman Turkish Literature

АНАЛИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ «ТУХФЕТУЛЬ-ХАРАМЕЙН» ПОЭТА НАБИ

Д-р Мендерес ДЖОШКУН

Университет Кырыккале,

Факультет естественных и гуманитарных наук

РЕЗЮМЕ

Среди немногочисленных описаний путешествий в турецкой литературе произведение «Тухфетуль-Харамейн» Наби занимает особенное место. В этом произведении Наби описывает свое паломничество в Мекку, длившееся один год в 1089-1090/1678-79-ом годах. Наби провел своё путешествие до Каира в составе отдельной, независимой группы, где среди путешественников был и Рами Мехмед (Паша). В дни своего пребывания в Урфе, Дамаске, Каире, Мекке и Медине Наби описывает в своем произведении исторические, религиозные и общественные здания и места. Вначале автор в этой статье останавливается на причинах паломничества Наби через Египет. Далее на основе некоторых ключевых моментах в высказываниях Наби, его приключения, которые он не датировал, преподносятся в конкретном плане. В заключение рассматривается достоверность различных дат завершения произведения.

Ключевые слова:

Наби, Тухфетуль-Харамейн, Путевые заметки, Путешествие, Паломничество, Проза, 17-й век, Древняя турецкая литература

0-6 YAŞ GRUBU ÇOCUKLARINDAKİ DİL GELİŞİMİNİN TÜRKÇE ÖĞRETİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Doç. Dr. Murat ÖZBAY

Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi

ÖZET

Her millet kendi devamlılığını sağlamak için gelecek nesilleri çok iyi eğitmek ister. Eğitimin temeli ise dile dayanır. Bebek doğduğu andan itibaren dili hazır bulur. Daha sonra anne, baba, diğer aile fertleri, yakın çevre vs. ile etkileşim içine girerek dili kazanmaya başlar. Dil edinimi özellikle 2-6 yaşlar arasında çok hızlıdır, eğitimcilerin ve dil öğreticilerinin, çocuğun bu devredeki biyo-psiko-sosyal özelliklerini çok iyi bilmeleri gerekir. Çünkü çocuğun okul çağlarında da öğrenmeyi sürdüreceği dilin temelleri bu devrede atılmaktadır. Okul yıllarındaki dil eğitiminin daha verimli olması için okul öncesi dönemde de ana dili eğitimine önem verilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler:

Bebek, Çocuk, Dil, Ana Dili, Eğitim, Yaş Grubu

GİRİŞ

İnsanlar, tarih boyunca birlikte yaşama ihtiyacı duymuşlar ve çeşitli toplumlar oluşturmuşlardır. Bu toplumları oluşturan bireyler arasında dil, din, tarih, sanat, hukuk, gelenek, görenek, ideal gibi bağlar oluşup güçlendikçe de milletler ortaya çıkmıştır. Her millet kendi devamlılığını sağlayabilmek ve dünya üzerinden silinmemek ister. Millet hayatının devamı için de genç, dinamik, sağlıklı, iyi eğitilmiş, o milletin kültürünü benimsemiş nesillere ihtiyaç vardır. Bu nesiller de kendilerinden öncekiler gibi içinde bulundukları toplumda birlikte yaşama ve etkileşimde bulunma ihtiyacıdadırlar. Bu etkileşim sırasında sözel ve sözel olmayan iletişim şekilleri kullanılmaktadır. Sözel iletişim konuşma ile gerçekleşir. Konuşmayı destekleyici olarak kullanılan jest ve mimikler ile yazı, resim gibi araçlar da sözel olmayan iletişim şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kendinden emin, geleceğe güvenle bakan bir millet olabilmek için fertler arasındaki iletişimi ve uyumu en üst düzeye çıkarmak lâzımdır. Onun için her devlet ya da millet kendi geleceğini garanti altına almak amacıyla çocuklarına ve gençlerine iyi bir dil eğitimi, dolayısıyla iletişim eğitimi vermek arzusundadır.

Eğitim ailede başlar, okul ve diğer çevrelerde gelişerek devam eder. Eğitimin temeli dile dayanır. Dil insana özgü en güçlü anlaşma aracıdır. Çeşitli düşünceleri, duyguları, inançları, tutumları, değer yargılarını ifade etmede ve öğretmede, görüp algılanan, yaşanan olaylarla ilgili kültür birikimini nakletmede, soru sormada, emir vermede, istekte bulunmada vb. kullandığımız çok önemli ve vazgeçemeyeceğimiz bir iletişim aracıdır. Dil, iletişim kurabilmek, diğer insanların dikkatini çekebilmek, ihtiyaç ve dileklerini ifade edebilmek için zorunlu ve temel bir varlıktır. Eğitimde başarının sağlanması için dilin çok iyi öğretilmesi gerekir. Ana dilini öğrenememiş çocukları

eğitmek de pek mümkün olamamaktadır. Bu sebeple, genel olarak eğitimcilere, özel olarak da anaokulu, ilkökul ve Türkçe öğretmenlerine, program geliştirme uzmanlarına büyük görev ve sorumluluklar düşmektedir. Eğitimde arzu edilen başarıya ulaşmak için hedef kitleyi çok iyi tanımak gerekmektedir. Onun için de her eğitimcinin ve dil öğreticisinin "çocuk" kavramından haberdar olmasını ve çocuktaki birtakım gelişme özelliklerini bilmesini önemli görmekteyiz.

"ÇOCUK" KAVRAMI

Çeşitli kaynaklar, çocuğu "İki yaşından ergenlik çağına kadar süren büyüme dönemi içinde bulunan insan yavrusu" veya "Henüz ergenlik dönemine erişmemiş kız veya erkek" yahut "Bebeklik çağı ile ergenlik arasındaki gelişme döneminde bulunan insan (Oğuzkan; 1983, s.11-12)" olarak tanımlamaktadırlar. Türk Ansiklopedisi'nde (C. 12, "çocuk" maddesi) ise çocuk "Doğuşla olgunluk çağı arasındaki insan" diye tanımlanmakta; "Genel olarak olgunluğun 18 yaşında başladığı kabul edildiğine göre bu kavram, çocukluk (0-13) ve yeni yetmelik (14-18) çağlarındaki insanı kapsar. Eskiden, yeni yetmelik çağı, çocukluk çağından ayrı düşünülmüşse de şimdi bu çağ da gelişmenin bir devamı olarak görülmekte ve çocukluk çağları içinde incelenmektedir." denilerek konu açıklanmaya çalışılmıştır. Eğitimi yazar İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1942, s.17) da "Çocuk, insan yavrusu olmak itibarıyla her şeye müsait, fakat hiçbir şeye muktedir olmayan ham ve elâstikî bir yaratıktır." diyerek çocuğun olgunlaşmamış; eğitime muhtaç ve müsait bir canlı olduğuna işaret ettikten sonra eğitimin amacını da şöyle vurgular: "Terbiye, bu ham ve elâstikî ruhtan cemiyetin hayatı için lüzumlu olan yeni terkipleri vücuda getirir" (Baltacıoğlu, 1942, s.18).

Çocuğun büyüme ve gelişme özellikleriyle ilgili biyolojik ve psikolojik araştırmalar, "be-

beklik" ile "ergenlik" çağları arasında yer alan çocukluk çağının genellikle ilk çocukluk çağı, ikinci çocukluk çağı ve son çocukluk çağı olmak üzere üç alt bölüme ayrılabilirliğini göstermektedir. İlk çocukluk çağı 2-6 yaşlarını kapsamakta ve bu çağa oyun çağı da denilmektedir. Okul çağı olarak adlandırılan ikinci çocukluk çağı terimi, 6-12 yaşları arasındaki yaş grupları için kullanılmaktadır. Son çocukluk çağı ise 13-14 veya 13-15 yaşlarını kapsamakta olup ergenlik devresi olarak ele alırken, Millî Eğitim Bakanlığı, 0-3 yaşı bebeklik, 3-15 yaşı çocukluk, 15-25 yaşı gençlik devresi olarak ele alırken, Millî Eğitim Bakanlığı, 0-3 yaşı bebeklik, 3-12 yaşı çocukluk, 12-24 yaşı gençlik devresi" (*Karakuş, 1997, s.374*) olarak kabul etmektedir.

Prof. Dr. Sadık Kemal Tural (1994) hayatın safhalarını sıralarken çocuk ve çocukluk kavramlarını şöyle izah eder: "Çocuk, insan olmanın bir basamağıdır. Bu kavram her ne yaşanan zamanı ifade etmekte, hem de sosyalleşmeye ait hazırlığın seviyesini göstermektedir. Ana rahminde 28 veya 37. haftasını dolduran bir çocuk, dünyaya geliştikten itibaren 0-20 ay arasında bebek, 20-36 ay arasında ilk çocukluk, 36-122 ay arasında çocukluk, 122-130 ay arasında ilk gençlik, 130. aydan 26. yaşa kadar gençlik adını verdiğimiz safhalardan geçmektedir."

Görülüyor ki çeşitli kişi, kurum ya da kaynakların çocuk ve çocukluk çağıyla ilgili görüş ve düşünceleri biraz farklı olmakla beraber, bebeklik çağının (2-3 yaş) sonundan 14-15. yaşlara kadarki devreyi yaşamakta olan insanlara çocuk; söz konusu devreye ise çocukluk denilebileceği anlaşılmaktadır.

ÇOCUKTA DİL GELİŞİMİ

Çocukların dili nasıl kazandıklarıyla ilgili çeşitli görüşler vardır. Psikolengüistik Görüş, çocukların dil kurallarını uygulamaya doğuştan eğilimleri olduğunu; Davranışçı Görüş, çocukla-

rın sözel davranışları, çevrelerinde göze çarpan başka kimselerce seçmecî bir biçimde ödüllendirildiği için öğrendiğini savunmaktadır. Anlamsal-Bilişsel Görüş, çocukların duygusal deneyimlerinden söz etmek amacıyla dil öğrendiklerini belirtirken, Sosyolengüistik Görüş, çocukların sosyalleşmek ve başkalarının davranışını yönlendirmek için dil öğrendiklerini; Etkileşimci Görüş ise bebeklerin konuşma öğrenmeye hazır olduklarını ve çevrenin onlara konuşma öğrettiğini savunur (*Dönmez vd., 1987, s.37*).

Aslında çocuktaki ilk dil belirtilerini doğumla başlayan ağlamalara kadar götürmek mümkündür. Baymur'a (1959, s. 14) göre bebekte ilk ses bağırmadır. Bu, tıpkı esnemek gibi bir refleks hareketidir. Bebek, açlığını, susuzluğunu, ağrı ve sızılarını çevresindekilere haykırışları ve ağlayışlarıyla bildirir. Bağırmanın her ne kadar dil bakımından değeri yoksa da, bu hareket, solunum ve ses organlarını faaliyete geçirmesi bakımından konuşmaya hazırlık mahiyetindedir.

İkinci aydan itibaren bu safha bir ölçüde kapanarak yerini seslenmelere bırakır. Bebek, bütün ünlüleri, özellikle a ve e'yi, hemen hemen bütün ünsüzleri, en çok da b, p, m'yi; ayrıca hiçbir yetişkinin taklit edemeyeceği birtakım sesleri çıkarır. Bu sesler hiçbir kültür dilinde yoktur ve yazıyla tespit edilmesi de imkânsızdır. Bu sesler zamanla bağlanarak en basit hece şekillerini alırlar. Bebek, bunları dinlemekten hoşlanır ve tekrarlar. Sonra da çevresindekileri taklide başlar ve işittiği tek sesleri tekrarlamaya çalışır. Bu, konuşma olmamakla birlikte bebeğin iç dünyasının ilk ifadesidir denilebilir. Bebek, 9-12 aylar arasında ilk kelimelerini söyleyebilir. Bu döneme "tek kelime devresi" adı verilmektedir. Tek kelime ile belki de çok şeyi anlatır. Meselâ, "anne" kelimesi, "Anne nerede?", "Anne geldi.", "Anne acıktım.", "Anne su istiyorum." gibi değişik anlamlar taşıyabilir. Bu dönemdeki kelime hazinesinin büyük bir bölümünü isimler oluşturur. Bunlar, bebeğin doğrudan ilgili olduğu ve

etkileşim içinde bulunduğu kişi ve nesnelerin isimleridir. Bu arada nesnelerin sıfatlarıyla ilgili bazı kelimeler de söylenir. Fakat bunlar tek kelimeyle ifade edildiği için sıfat sayılmamalıdır: cici, kaka vb. Bu devredeki en önemli taraf, bebeklerin henüz söyleyemedikleri pek çok kelime ve cümleyi anlamaları, hiç değilse sezmeleridir. Yine bu devrede bebek, aralarında benzerlik gördüğü nesnelerin hepsine aynı ismi verebilir. Kedi, köpek, tavşan, koyun, kuzu vb. hayvanları "pisi" diye adlandırabilir.

Bebek, bir yaşından itibaren dilin değer ve önemini anlar ve onu elde etme isteği gösterir. Zihni gelişmesi arttıkça eşyaya vermiş olduğu anlam da şekillenmeye başlar ve her şeyin bir adı olduğu gerçeğini bir buçuk yaşından sonra anlayabilir. Bu anlayış, aynı zamanda bebeğin diline hakim olma yolunda attığı ilk adımdır. Bu devrede kelime hazinesi geniştir. Önce isimler, sonra fiiller ve nihayet sıfatlarla edatlar kazanılır. Kelime hazinesi, bebeğin ilgisini çeken ve çevresinde bulunan şeylerle ilgilidir. Artık iki ve birkaç kelimelik cümleler kendini gösterir. Kelimelerin birbirleriyle ilişkilerini kavramaya başlar ve bunları değişik şekillerde kullanarak yeni cümleler kurar. Uzmanların çoğu, çocukların dil gelişiminde en Önemli aşamanın kelimelerin bir cümle şeklinde bir araya getirilme aşaması olduğunda birleşirler. Bu aşamaya genel olarak 18-20 aylar arasında ulaşılmaktadır. On sekiz aylıktan daha küçük bebeklere, kelimeleri bir cümle içinde bir araya getirme konusunda yapılan çalışmaların genellikle bir işe yaramadığı anlaşılmıştır (Gürkan, 1988, s. 29).

İki yaşından sonra çocukluk devresi başlar. Bu devrede de çocukların dil gelişimi hızlı seyreder. Biyologlar bunu, insan beyninin belli bir olgunluğa ulaşması ile açıklamaktadırlar. İnsan beyninin yapısal bakımdan büyümesi incelendiğinde, iki yaş dolaylarında belirgin bir artış görülmektedir. Beyinde görülen bu olgunlaşma, hem dil gelişiminde hem de beden koordinasyonu-

nunda anı bir büyüme ve değişimin görülmesine sebep olmaktadır (Gürkan, 1988, s. 30).

Çocukların dil gelişimlerinde en önemli aşama, kelimelerin bir cümle hâline getirilmesi aşamasıdır. Bunun başarılması söz dizimi bilgi ve becerisinin kazanılmasıyla gerçekleşir. Bir çocuk ana dilinin söz dizimini,

1 - Kelimeleri cümle hâlinde birbirine eklemeyi,

2- Başkaları tarafından söylenen çok kelimeli cümleleri anlamayı başardığı zaman öğrenir. İki yaşındaki bir çocuk bile avuç dolusu kelime ve çok sayıdaki söz dizimi kuralı ile birbirinden farklı pek çok cümle üretebilir. Daha da önemlisi, başkalarının kullandığı sayısız cümleyi anlayabilir. Söz dizimini bilmek, çocuklara iletişimde iki önemli güç kazandırır: Üretkenlik ve yaratıcılık. Üretkenlik, iletişim konusunda sonsuz sayıda söz üretme ve ifade becerisi; yaratıcılık ise yeni söz ve cümleler ortaya koyma becerisidir. Bu yeni cümleler, çocuğun daha önce hiç duymadığı ve kopya etmediği cümlelerdir (Gürkan, 1988, s. 33). Bu devrede çocuk ikinci soru yaşına girer. Artık "ne" ve "nerede" şekinden başka "ne zaman" ve "niçin" şeklinde sorular da görülür. Bu sorular her zaman öğrenme isteğiyle sorulmaz. Bunlar başlangıçta temel bedenî ihtiyaçlarla ilgili olabilir. Bununla birlikte çocuklar arasında kişisel farklar olduğu da bir gerçektir. Çocukların dil gelişimini etkileyen pek çok etken vardır. Bu etkenler arasında aile, ailenin eğitim durumu, annenin çalışıp çalışmaması, sosyal çevresi, aile bireylerinin sayısı, komşuluk ilişkileri vb. faktörler bulunur. Bunlardan başka bireysel etkenler de mevcuttur. Gürkan (1988, s. 29) bu etkenleri şöyle sınıflandırmaktadır:

- a. Biyolojik etkenler: Bu etkenler çocukların dil gelişimlerinde önemli olan fizyolojik ve sinirsel yönden olgunlaşmayı içermektedir.
- b. Kendiliğinden ortaya çıkan etkenler: Çocuğun kendiliğinden dili keşfetmesi ve

öğrendiklerini tekrar etmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Bazı çocuklar çok konuşurken bazıları hiç konuşmazlar. Yine, aynı yaştaki çocukların bazılarının çok açık bir şekilde konuşmalarına, dertlerini anlatmalarına rağmen bazılarının ne demek istediğinin anlaşılamadığı görülür. Anlama yeteneği açısından bakıldığında, gelişimin genel olarak konuşma yeteneğine benzer dönemlerden geçtiği görülmektedir. Ancak, anlama yeteneğinin, dil öğreniminin özellikle erken dönemlerinde, konuşma yeteneğinden önde gittiği bilinmektedir (*Fişek vd., 1983, s.44*).

Çocuk, 30-36. aylarda, aralarında sebep-sonuç, zaman, şart, yer gibi ilişkiler bulunan düşünceleri, birleşik önermeler olarak tek cümleyle ifade edebilir. Çocuk, yeni yeni kelimeler öğrenmenin yanı sıra, bildiği kelimeleri de daha doğru ve esnek olarak kullanır. Özellikle kavramsal gelişimle ilgili olarak sebep-sonuç (diye, için, çünkü, ondan, yüzünden), yer (altında, üstünde, arasında, ortasında, içinde, yakınında), zaman (sonra, önce, yarın, akşam, şimdi, sabah, dün), karşılaştırma (daha kısa, daha uzun, daha çok, en fazla) ifade eden kelimeler artar. Bu arada fiillerin zamanları da fark edilir. Geçmişte, o anda ve gelecekte yaptığı veya yapacağı eylemleri ifade edebilir. Türkçede anlam ilişkileri isim ve fiillere sistemli bir şekilde getirilen eklerle belirtilir. Bu dönemde, Türkçe öğrenmekte olan çocukların hâl ekleriyle ilgili kuralları kavrayıp kazandıkları da tespit edilmiştir. Bir başka önemli gelişim ise fiillere getirilen eklerle ilgilidir: Kişi ekleri, basit zaman ekleri vb. Bu alandaki gelişimin çok hızlı olması Türkçenin isim ve fiil eklerindeki yapısının kurallı olmasından ileri gelmektedir. Demek ki dilin yapısı, kurallı ya da kuralsız oluşu çocukların dil edinmelerinde de önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemin bitiminde çocuk, düşünce, duygu ve taleplerini basit olarak olumsuz cümleler, soru ve emir cümleleriyle anlatabilir.

Üç yaşındaki çocukta "ben" kavramı gelişir. Kendisinden söz ederken devamlı "ben" diye konuşur. Bu "ben", "sen" ve "seninki"ye karşı kullanılır. Kelime hazinesi de sürekli değişir ve gelişir. Ninni, tekerleme ve çocuk şarkılarındaki kelimeleri öğrenme heves ve eğilimi de hızlı bir şekilde artar. Çocuk, aile ortamında ya da çevrede kullanılan kelimelerin bir kısmını öğrenir. Yanlış yerde de olsa bunları kullanmaya çalışır. Bu yaş grubu çocuklarında da taklit ön plândadır. Yer gösterme, şart koşma, zaman bildirme dikkat çekecek kadar fazladır (*Karakuş, 1997, s.377*). Bu devrede birleşik cümle kurma becerisi de başlar. İki basit cümleyi bağlaçlarla birleştirebilirler. Zarf-fiillerle cümle oluşturabilirler: "Ablam kızdı da ondan ağlıyorum.", "Babam gelince söylerim." gibi.

Dört yaşındaki çocuklarda birleşik cümle kurma becerisi iyice gelişir. Bu yaşta tam cümle devri başlar. Büyüklere özenirler, onlar gibi konuşmak isterler, kelimelerle oynamayı severler. Çocuk şiirleri ve şarkılarından zevk alırlar, bunları ezberlerler. Çok soru sorarlar, her şeyi öğrenmek isterler.

Beş yaşında öğrenme ihtiyacı iyice artar. Buna bağlı olarak soru sorma da artar. Çocuk, duyduğu her kelimenin anlamını öğrenmek ve kullanmak ister. Konuşma yeteneği iyice gelişir ve cümleleri sağlamlasır. Uzun ve bağlı cümlelerin sayısında belirgin bir artış göze çarpar. Hayal gücü geliştiği için soyut kelime sayısında da artış görülür. Bu yaşta "arkadaş" kelimesi çok kullanılmaya başlanır. Arkadaşlıkla birlikte kavga, küsme, barışma ve bunlarla ilgili kelimeler de sıkça kullanılır (*Karakuş, 1997, s. 378*). Altı yaşını dolduran çocuklarda ise sosyalleşme arttığı için kelime hazinesi zengindir. Kullanılan cümleler yetişkinlere yakın seviyelerdedir denilebilir. Çünkü çocuklar çok küçük yaşlardan başlayarak her şeyi sorarak öğrenirler. Tabii ki bunda özellikle televizyonun ve diğer sosyal etkinliklerin fonksiyonu da vardır.

SONUÇ

Okul öncesi çocuklarının kelime hazinesindeki kelimelerin hem sayısı hem de tür bakımından çeşitliliği o kadar fazladır ki dil öğreticisi ve eğitimciler bunu dikkate almak zorundadırlar. Çocuk ilköğretim okuluna başladığında iyi bir kelime kadrosuna sahiptir. "Beş buçuk ilâ altı buçuk, yedi yaşındaki çocuklar birçok kelime bilir. İlgi çekmek için de daha çok kelime kullanır, hatta yerli yersiz olan bu kullanmalarda cümleleşmemiş ifadeler bile görülür (Tural, 1992, s. 45)". Millî Eğitim Bakanlığı, okula yeni başlayan çocuklarımızın kelime hazinesini belirlemek için Dr. Mesiha Tosunoğlu başkanlığında bir alan araştırması yaptırmıştır. "İlkokul Birinci Sınıf Öğrencilerinin Kelime Serveti" adlı bu alan araştırmasında, ilkokula yeni başlayan bir çocuğun ortalama olarak 3000 kelime bildiği tespit edilmiştir. Henüz okul öncesi eğitiminde okullaşmasını tamamlamamış bir ülke için bu miktar hiç de az sayılmaz. Ancak toplumumuzu oluşturan bireyler arasında daha sağlıklı bir iletişimi, daha huzurlu bir hayatı kurmak istiyorsak bununla yetinmememiz gerekir. Çünkü ana dili bir milletin temelidir. Çocuk, doğduğu andan itibaren "dinleme" yoluyla ilk eğitimini almaya başlar. Büyüdükçe, dinleyerek öğrendiği kelimelerle "konuşma"yı gerçekleştirir. Birikiminde bulunan kelime ve ifade kalıplarını kullanarak çevresindekilerle bildirişimde bulunur. Düşünürken, fikir üretirken, türlü bilgi ve fikirleri yorumlarken, hayal kurarken yine dilini kullanır. İçinde yaşadığı toplumun dili vasıtasıyla birçok bilgi öğ-

renir. Kısacası her türlü eğitimi ve öğrenimi dile dayanır (Tosunoğlu, 1999, s.3). Onun için, ana dili öğretimini çok küçük yaşlardan itibaren başlatmak gerekir. Bu konuda yapılması gerekenleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

a) Sosyal hayattaki her şey dile bağlıdır. Bu sebeple ana dili eğitimine okul öncesi dönemde başlanmalı, çocuğun dil gelişimine önem verilmeli, bu gelişimi destekleyici eğitim ortamları hazırlanmalıdır.

b) 2 ilâ 6. yaşların, dil gelişiminin en yoğun yaşandığı dönemler olduğu göz önüne alındığında, okul öncesi ana dili programlarının önemi daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Okul öncesi dönemi, çocuğun çevresini araştırıp tanımaya çalıştığı, iletişim kurmaya meraklı ve istekli olduğu, toplumun değer yargılarına, gelenek ve göreneklerine, kısacası kültürüne uygun davranışlar kazanmaya başladığı bir dönemdir. İşte bu dönemde çocuğun, iyi plânlanmış, hedefleri belirlenmiş bir rehberliğe ihtiyacı vardır. Ona bu ihtiyacı karşılayacak rehberlik hizmetleri sunulmalıdır.

c) Okul öncesi dönemdeki bir çocuk için en etkili eğitim ortamı iyi bir aile ile iyi bir örgün eğitim kurumudur. "Anaokulu" diye adlandırılan bu kurumlarda sağlanacak uygun eğitim ortamlarıyla çocuğun dil becerileri geliştirilmelidir.

ç) Anaokulu öğretmeni yetiştiren yüksek öğretim kurumlarının programları yeniden düzenlenerek Türkçe öğretimi ile ilgili derslerin sayısı artırılmalı, bunlar mutlaka uygulamalı bir biçimde işlenmelidir.

KAYNAKLAR

- AĞILÖNÜ, Zeynep Handan (1988), **"Türk 'Dili Öğretiminde Okul Öncesi Eğitiminin Önemi"**, Türk Dilinin Öğretimi Toplantısı, 1-3 Ekim 1986, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları: 160, Ankara Üni. Basım Evi, Ankara, s.119-124.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1942), **İçtimai Mektep**, Maarif Matbaası, Ankara,
- BAYMUR, Fuat (1959), **Türkçe Öğretimi (Birinci Kitap)**, İnkılâp Kitap Evi, Tan Matbaası, İstanbul, 152 s.
- BORA, Aysel Funda (1992), **Ana Okuluna Giden 4-6 Yaş Çocuklarının Kitapla İlişkileri ve Anne Babaların Bu Konudaki Tutumu**, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, VIII+158 s.
- DÖNMEZ, Necate Baykoç ve ARI, Meziyet (1987), **"12-30 Aylık Türk Çocuklarında Dilin Kazanılması"**, Hacettepe Üniversitesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Dergisi, S.2.
- FİŞEK, Güler Okman ve YILDIRIM, Serap (1983), **Çocuk Gelişimi**, Millî Eğitim Bakanlığı Basım Evi, İstanbul.
- GÜRKAN, Tanju (1988), **"Çocuk Eğitiminde Ailenin Rolü"**, Türk Dilinin Öğretimi Toplantısı, 1-3 Ekim 1986, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları: 160, Ankara Üni. Basım Evi, Ankara, s.27-41.
- KARAKUŞ, İdris (1997), **"Çocukta Dil Gelişimi"**, Türk Dili, S. 544, s.372-379.
- OĞUZKAN, Ferhan (1983), **Yerli ve Yabancı Yazarlardan Örneklerle Çocuk Edebiyatı**, Emel Matbaacılık Sanayii, Ankara, 336 s.
- OKTAY, Ayla (1983), **"Okul Öncesi Eğitime Toplu Bir Bakış"**, Okul Öncesi Eğitim ve Sorunları, Türk Eğitim Derneği Yayınları, Haz. Nizamettin Koç, Şafak Matbaası, Ankara, s.3-34.
- ŞENER, Nuran (1967), **Çocuk Eğitimi Rehberi (Ana-Babanın El Kitabı)**, Milliyet Kültür Klubü Yayınları, İstanbul.
- TOSUNOĞLU, Mesiha (1999), **"Kelime Servetinin Eğitim Öğretimdeki Yeri ve Önemi"**, Millî Eğitim, S. 144, Ekim-Kasım-Aralık, s. 71-73.
- TURAL, Sadık Kemal (1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **"Ana Dili Öğretimi Dersi"**, Yayınlanmamış Ders Notları.
- TURAL, Sadık Kemal (1992), **Sorulara Cevaplarla Kültür, Edebiyat, Dil**, Ecdad Ya-yım-Pazarlama, Ankara, 149 s.
- TURAN, Esra Ömeroğlu (1998), **"Okul Öncesi Dönemde Dil Gelişimi ve Çocuk Edebiyatı"**, Türk Dili, S. 556, s.302-306.
- TÜRK ANSİKLOPEDİSİ (1964), **"Çocuk"** Maddesi, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., C. XII, Ankara, s.82-97.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (1988), Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara.

THE SIGNIFICANCE OF THE LANGUAGE DEVELOPMENT OF 0-6 AGE GROUP CHILDREN IN TEACHING TURKISH

Assoc. Prof. Dr. Murat ÖZBAY

Gazi University

Gazi Education Faculty

ABSTRACT

Each nation wants to educate their future generation in the best possible way in order to maintain their integrity. The base of the education is the language. A baby finds a language ready for him/her from the time he/she is born. He or she then acquires the necessary skills by interacting with his or her father, mother, close relatives, and social environments. The acquirement of language is particularly fast between 2-6 years of age. Therefore the educationists or the linguists are supposed to know the bio-psycho-social features of the child at this stage. Because the foundation of the language, which he or she is going to continue learning, is laid at these ages. it is necessary that the pre-school teaching of mother tongue should be given importance in order to make the language teaching during the school much more effectively.

Key Words:

Baby, Child, Language, Mother Tongue, Education, Age Range.

**ЗНАЧЕНИЕ ЯЗЫКОВОГО РАЗВИТИЯ У ДЕТЕЙ
ВОЗРАСТНОЙ ГРУППЫ 0-6 ЛЕТ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ОБУЧЕНИЯ ТУРЕЦКОМУ ЯЗЫКУ**

Доц. Д-р Мурат ОЗБАЙ
*Университет Гази,
Педагогический факультет Гази*

РЕЗЮМЕ

Каждая нация желает дать блестящее образование будущим поколениям для продолжения своего существования. Основу же образования составляет язык. С момента рождения ребенка для него уже существует язык. Потом он начинает осваивать его навыки при взаимоотношениях с матерью, отцом, другими членами семьи, ближайшим окружением. Освоение языка происходит очень быстро особенно в возрасте 2-6 лет. Педагоги и учителя языка и литературы должны очень хорошо знать био- и психосоциальные особенности ребёнка в этот период. Так как у ребенка основы языка, который он будет продолжать изучать в школе, закладываются именно в этот период. Для повышения эффективности обучения языку в школе необходимо уделять значение обучению родного языка и в дошкольный период.

Ключевые слова:

Младенец, Ребёнок, Язык, Родной язык, Обучение, Возрастная группа

TUVALILARDA AKRABALIK SİSTEMİ

Dr. S. M. BIÇE-OOL

Tuva Cumhuriyeti

Sosyal Bilimler Araştırmaları Enstitüsü

ÖZET

Göçebe halkların akrabalık sistemleri uzun süredir bilim adamlarının ve gezginlerin dikkatini çekmiştir. Bu makalede, Yenisey Nehrinin yukarı havzasında yaşayan Tuva halkının akrabalık sistemi incelenmiştir. XIX. yüzyılın sonu - XX. yüzyılın başında egzogami normları evlilikte muhafaza edilmiştir. Akrabalık ilişkilerinin açıklığı matriner normların da devam ettiğini göstermektedir. Hayvancılık ağırlıklı dönemde anaerkil gelenekler korunmuş ve bayanların ev hanelerindeki konumları hayvancılığın gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Akrabalık Sistemi, Tuva, Akrabalık Terminolojisi, Ataerkil, Anaerkil, Evlilik-Aile İlişkileri

GİRİŞ

Göçebe toplulukların, özellikle Orta Asya göçebe halklarının akrabalık sistemleri birçok gezgin ve bilim adamının dikkatini çekmiştir. Eski zamanlardan beri Yenisey nehri havzasında, Asya kıtasının merkezinde yaşayan ve bir Türk boyu olan Tuvahların akrabalık sistemi de ilgi gömüştür. Günümüzde Tuvahlar eski ata topraklarında Rusya Federasyonu sınırları içerisinde "Tuva Cumhuriyeti" olarak varlıklarını devam ettirmektedirler.

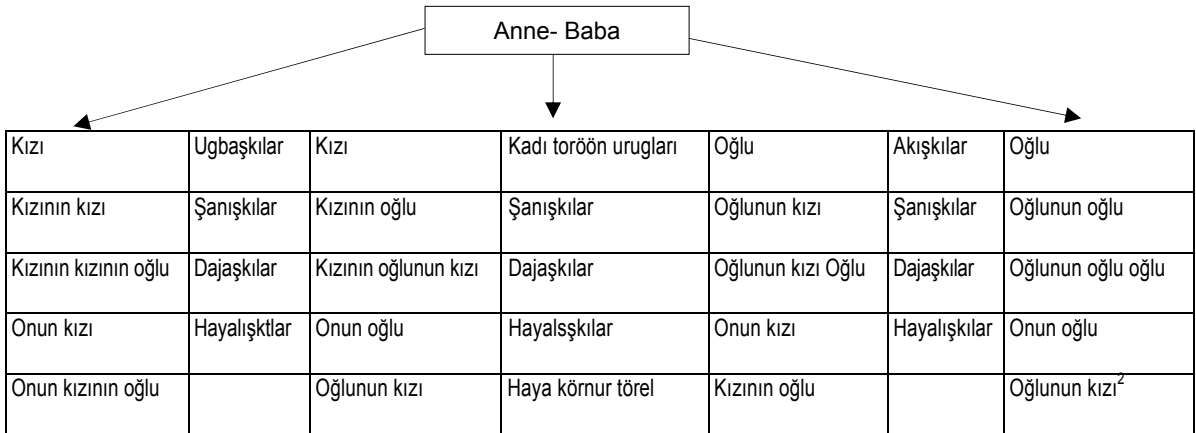
Tuvahların akrabalık terminolojisi ile ilgili birtakım bilgiler toplanmış olup bu bilgiler şu veya bu şekilde E.K. Yakovlev, F.Y. Kon, E. D. Prokofyeva, L.P.Potapova, S.İ. Baynşteyn'in¹ ilginç çalışmaları kullanılmıştır. Terimlerin tespit edilmesiyle birlikte yazarlar bu terimlerin altında göçebe toplumundaki sosyal ilişkilerin görünmeyen süreçlerini incelemeye çalışmışlardır. Fakat bu konuda insanın, ailesinin, toplumdaki akraba gruplarının belirli birtakım haklarını ve görevlerini yansıtan bir toplumsal olgu olarak yeterince incelenmemiştir. Akrabalık sistemlerini araştırırken, eski yazılı kaynakların olmaması tabii ki büyük bir şanssızlıktır. Bundan dolayı yazar, saha çalışmaları elde edilen etnoğrafik bilgileri ve bulguları kullanmıştır. Son olarak, sadece günümüz akrabalık sistemi ile sınırlı kalmayıp özellikle aile ilişkilerinde muhafaza edilmiş olan çok eski unsurlara da rastlamak mümkündür. Bu bilgiler

akrabalık sistemlerinin analizine iki tarihî devir çerçevesinde yaklaşıma izin vermektedir.

TUVALILARDA AKRABALIK

Tuvahların akrabalık terminolojisinde akrabalık bağıyla bağlı olan kişiler birbirini akraba -"törel" olarak adlandırıyor. "Törel" kavramı altında bütün akrabalar toplanıyor. Temel veya kapsayıcı akrabalık teriminden ayrı olarak "törel" kelimesi herhangi bir somut akrabalık bağına ifade etmiyor, genel bir anlam taşıyor. Akrabalık bağı anlamını yitiren ilginç bir terim bulunmaktadır. Eski olması ve halkın genetik hafızasında sağlam yerleşmiş olması bakımından çok ilginçtir. Bu terim köklü aşiret ilişkilerini yansıtarak aşiret grubu içi akrabalık bağı anlayışından halk, millet kavramına ait olma anlayışına geçebilme yeteneğini sergiliyor. Bu sözcük "söök törel'dir. "Söök" kelimesi kemik, tür, nitelik olarak tercüme ediliyor. Fakat "O hangi söök'tendir?" sorusunda kural olarak "törel" kelimesi kullanmıyor ve cevabı da "Ben Tuvaliyim" şeklinde oluyor. Bütün "törel" akrabalar yakın "*çöök törel*" ve uzak "*ırak törel*" olarak ayrılıyor. Böyle bir bölünme sadece görünüşte belli bir anlama sahiptir. Fakat "*çöök törel*" terimi altında içerik bakımından çok derin, komplike akrabalık dereceleri yatmaktadır.

Böyle bir akrabalık bağlarına "han törel" kan bağılılığı ait olup bu bağ 4.-5. kuşağa kadar iniyor.



Kuşak akrabalık ağacının en son derecesinin adı "*haya körnür törel*" olarak adlandırılıyor. Kelime kelime tercüme edildiğinde "arkasına dönmüş akrabalık" anlamına geliyor. Bu noktada kan bağı bitiyor. Aynı yan akraba kuşak sayısı hem baba hem de ana tarafında bulunmaktadır. Yan akrabalık bağının adı "*elege-esege*" veya "*baar törel*"dir ve "*han törel*" ile birlikte kan bağı akrabalar grubu "*çöök tören*" oluşturuyor, bu grup içinde evlilikler yasaktır. Tuvalılar hakkında etnografya literatürde ilk defa "*elege*" ve "*haya*" (E.D.Prokopyeva'ya göre "*kaya*") terimleri E.D. Prokopyeva tarafından kullanılmıştır. Fakat kendisi bu sözcüklerin anlamını vermiyor, ama ana ve baba tarafından dört kuşak bayanların evlenilemeyecek "*elege*" grubunu oluşturduğu; bir eş (karı) ancak ana tarafından beşinci kuşaktan ve baba tarafından "*haya*"lardan³ alınabilir. "*Elege*" sözcüğü Moğolca ve anlamı da "ciğer"dir. Tuvalılarda ciğer kelimesi "*baar*" olarak tercüme ediliyor, fakat Moğollarda olduğu gibi Tuvahlarda "*elege*" - "*baar*" kan bağı olarak algılanıyor. L.V. Grebnev "*elege törel*" terimini kullanıyor ve bu terimle ayrı bir akrabalık bağı ifade edildiğini belirtiyor. Bunun yanında hem baba hem de ana, erkek ve kız çocukları tarafından oluşan ve içinde 4-5 kuşak akrabalık bağları olan bu "*elege-esege*", "*elege törel*" veya "*baar törel*" akraba grupları kan bağı ile bağlı olan yan akrabalar. Tuvalılar baba tarafından akrabalığı beşinci göbeğe kadar sayıyor, anne tarafından akrabalık dördüncü göbeğe kadar uzanıyor. Doğrudan, kan bağı ise 4-5. göbeğe kadar inmektedir. Yakın akrabalar grubu "*çöök törel*"i genel olarak "törel bölük" olarak, yakın akrabalık dışında olanları "ırak törel" uzak akrabalar olarak isimlendiriyorlar. "Han törel" ve "baar törel" gruplarından oluşan yakın akraba grubu içinden evlenmek Tuvalılarda mümkün değil, çünkü bütün grupta dışarıdan evlenme adeti hakimdir. Bu asrın başında Tuvalıları ve onların hayatını araştıran F.Y. Kon sekizinci göbeğe kadar evlenme yaşağını tespit etmiş⁴, St.-Peters-

burg'lu bilim adamı L.P. Potapov ise üç kuşak içinde evlenme yaşağı olduğunu kaydetmiştir⁵.

TUVA AKRABALIK İLİŞKİLERİNDE KADININ YERİ

XIX. asrın sonunda ve XX. asrın başında Tuvalılar'ın evlilik ilişkilerinde muhafaza edilmiş olan dışarıdan evlenme yaşağı ve akraba bağlarının açık bir yapısı göçebelerin gelişmiş anaerkil ilişkilerini yansıtıyor ve burada onların değişik akraba bağlarındaki yeri belirtiliyor. Sadece doğrudan değil, hem dikey hem de yatay akrabalık bağlarında yakın akrabalar çerçevesinde kan bağı baba tarafından beşinci, ana tarafından da dördüncü göbeğe kadar uzanıyor. Burada nesep tespiti baba tarafından başlıyor ve bu akrabalık daha yakın olanı olarak kabul ediliyor. Ayrıca babanın büyük ağabeyi "akı"-amcaya babaya duyulan kadar saygı duyuluyor. Fakat bu arada ana tarafından olan akrabalığın da öneminin ayn bir yeri vardır. Bu ise Tuvalıların baba tarafı odaklı akrabalık toplumundaki ana tarafı odaklı akrabalığının kalıntılarıdır. Bu olgunun rastlantı sonucu olmadığını gösterebilmek için ana tarafı akrabalığını yansıtan etnografya bilgilerine bakalım. Örneğin, anne tarafından büyük teyzenin "daay-avay"-teyze-anne" kız kardeşinin çocuklarına bakması, bir ana ve babanın kızının evlilik dışı çocuğunu kendi evladı gibi görmesi, boşanma durumunda annenin ve çocukların durumu gibi. Bu konuyu E.Y. Yakovlev çok güzel bir şekilde anlatıyor. "Eğer koca eşini kendi isteği ile kovarsa o zaman kadın kendisiyle beraber neyi getirdiyse -hatta çocuklarını da- alıp götürür... Kural olarak, çocukların velayet hakkı sadece anneye aittir ve kendisi de otağın ölünceye kadar esas sahibidir."⁶

Yukarıda verilen örnekler anne tarafından akrabalığın önemini göstermekle kalmayıp göçebe toplumundaki düzenin derinlerinde bulunan süreçleri de belirtmektedir. Kanaatimizce göçebe hayvancılığın oluşma sürecinde anaerkil gelenekleri de kabul etmek zorunda kalınmıştı, çün-

kü kadının ev işlerinin başında olması göçebe hayvancılıktaki ekonomik ve kültürel bir yapının devamlılığı için bir zorunluluktur.

TUVA AİLESİ AKRABALIK TERMINOLOJİSİ

Tuva'nın değişik bölgelerinde toplanan aile akrabalığı terminolojisi malzemeleri bize ilginç noktaları aydınlatmaktadır. Akrabalık yapısı ve terminolojisi bazı şive farkları dışında bir bütünlük arz ediyor. Sistem anlatan konumundan ele alınıyor ve kendisi ile olan bağı anlatıyor.

1. Babam - açam (adam)
2. Anam - avam (iyem)
3. Oğlum- oglum
4. Kızım - uruum (kızım)
5. Erkek torunum - oglumnun oğlu veya uru-umnun oglu
6. Kız torunum - oglumnun umu (kızı) ya da uruumnunun uruu (kızı)
7. Torunun çocuğu (erkek) - oglumnun oğlunun oğlu veya uruumnunun oglunun oglu
8. Torun çocuğu (kız) - oglumnun oglunun uruu (kızı) veya uruumnunun oglunun uruu (kızı)
9. Torunun torunu (erkek) - oglumnun oglunun oglunun oglu veya uruumnunun oglunun oglunun oglu
10. Torunun torunu (kız) - oglumnun oglunun oglunun uruu (kızı) veya uruumnunun oglunun oglunun uruu (kızı)
11. Büyük ağabeyim - (ben erkek isem) - kadı töreen ulug akım
12. Büyük ağabeyim - (ben bayan isem) - kadı töreen ulug akım
13. Büyük ablam - (ben erkek isem) - kadı töreen ulug ugşam
14. Büyük ablam - (ben bayan isem) - kadı töreen ulug ugşam
15. Küçük kardeşim - (ben erkek isem) - kadı töreen biçii ool dunmam
16. Küçük kardeşim - (ben bayan isem) - kadı töreen biçii ool dunmam
17. Küçük kız kardeşim - (ben erkek isem) - kadı töreen biçii kıs dunmam
18. Küçük kız kardeşim - (ben bayan isem) - kadı töreen biçii kıs dunmam
19. Amcam:
 1. babamdan büyük ise - akım
 2. babamdan küçük ise:
 - a) fakat benden büyükse (ben oğlansam))
akım (ben kız çocuğu isem))
 - b) benden küçükse (ben oğlansam))
dunmam (ben kız çocuğu isem))
20. Babamın:
 1. ablası - ugşam
 2. kızkardeşi:
 - a) benden büyükse (ben oğlansam))
ugşam (ben kız çocuğu isem))
 - b) benden küçükse (ben oğlansam))
dunmam (ben kız çocuğu isem))
21. Amcamın eşi:
 1. amcam babamdan büyükse, bana (ben oğlansam))
çengem)
çaavam (ben kız çocuğu isem))
 2. amcam babamdan küçükse:
 - a) fakat benden büyükse (eşinin yaşı bana göre fark etmeksizin) - çengem, çaavam
 - b) benden küçükse (eşinin yaşı fark etmeksizin) - kelinim (kennim, hennim)

22. Babamın:

- 1) ablasının (halamın) kocası bana
(ben oğlansam))
) ceste oluyor (ben
kız çocuğu isem))
- 2) kız kardeşinin kocası:
 - a) eğer halam benden büyükse (kocasının yaşına bakmaksızın) - çestem olur
 - b) halam benden küçükse (kocasının yaşına bakmaksızın) - kudeem olur

23. Amcam:

1. babamdan büyükse bana
(ben oğlansam) - oglum der
(ben kız çocuğu isem) - uruurn der
2. babamla yaşıt ise bana
(ben oğlansam) - oğlum der
(ben kız çocuğu isem) - uruurn der
3. babamdan küçükse bana hitap ederken
(ben oğlansam) - akım der
(ben kız çocuğu isem) - ugbam der

24. Halam:

1. babamdan büyükse bana
(ben oğlansam) - oglum der
(ben kız çocuğu isem) - uruurn der
2. babamla yaşıt ise bana
(ben oğlansam) - oglum der
(ben kız çocuğu isem) - uruum der
3. benden küçükse bana hitap ederken (ben oğlansam) - akım der (ben kız çocuğu isem) - ugbam der

25. Amcamın eşi:

1. amcam benden büyükse
(eşinin yaşı benim için fark etmeksizin) bana (ben oğlansam) - oglum der
(ben kız çocuğu isem) - uruum der
2. amcam benden küçükse (eşinin yaşı be nim için fark etmeksizin) bana
(ben oğlansam) - beem der
(ben kız çocuğuysam) - kunçuum der

26. Halamın kocası:

1. eğer halam benden büyükse (kocasının yaşı fark etmeksizin) bana
(ben oğlansam) - çurcum ool der (ben kız çocuğuysam) - çurcu urug der
2. halam benden küçükse (kocasının yaşı fark etmeksizin) bana
(ben oğlansam) - katım
(ben kız çocuğuysam) - kat-iyem der

27. Amca ve hala oğulları:

1. benden büyüklerse bana (ben oğlansam))
) dunmam derler (ben kız çocuğuysam))
2. benden küçüklerse bana (ben oğlansam) - akım
(ben kız çocuğuysam) - ugbam diyecekler

28. Amca ve hala kızları:

1. benden büyüklerse bana (ben oğlansam))
) dunmam derler (ben kız çocuğuysam))
2. benden küçüklerse bana (ben oğlansam) - akım
(ben kız çocuğuysam) - ugbam diyecekler

29. Dayım:

1. annemden büyükse - daay, daayım, kendisine hitap ederken kırgan-açam
2. anemden küçük
 - a) ama benden büyükse (ben oğlansam))
) daay, daayım (ben kız çocuğuysam))
 - b) ve benden de küçükse
(ben oğlansam))
) daay-ool, daayım-ool (ben kız çocuğuysam))

30. Annemin:

1. ablası - daay-ava, daay-avam
2. kız kardeşi - ugbam

- a) benden büyükse
(ben oğlansam))
) daay-avam (ben
kız çocuğuyşam))
- b) benden küçükse (hitap ederken) (ben
oğlansam))
) daay-avam (ben
kız çocuğuyşam))
31. Dayımın eşi:
1. dayım annemden büyükse (ben
oğlansam))
) benim küüyüm olur
)
2. dayım annemden küçükse:
- a) fakat benden büyükse (eşinin yaşı fark
etmeksizin) - küüyüm oluyor
- b) benden küçükse (eşinin yaşına
bakmaksızın) - kenim (kenim, hennim)
32. Teyzemin kocası:
1. teyzem annemden büyükse kocası bana (ben
oğlansam))
) çeste oluyor (ben kız
çocuğuyşam)
2. teyzem annemden küçük:
- a) ama benden büyükse (kocasının yaşına
bakmaksızın) teyzemin kocası bana çeste
oluyor
- b) benden küçükse (kocasının yaşına
bakmaksızın), o zaman benim kude-em
oluyor
33. Dayım:
1. annemden büyükse bana (ben
oğlansam) - çeenim ool
(ben kız çocuğuyşam) - çeenim urug diyor
2. annemle yaşıtsa bana
(ben oğlansam) - çeenim ool
(ben kız çocuğuyşam) - çeenim urug diyor
3. benden küçükse bana (ben
oğlansam) - daayım
(ben kız çocuğuyşam) - daay-avam diyor
34. Teyzem:
- a) annemden büyükse bana (ben
oğlansam) - oğlum
(ben kız çocuğuyşam) - uruum diyor
- b) annemle yaşıtsa bana (ben oğlansam)
- oğlum
(ben kız çocuğuyşam) - uruum diyor
- c) benden küçükse bana (ben
oğlansam) - daayım
(ben kız çocuğuyşam) - daay-avam diyecek
35. Dayımın eşi:
1. dayım benden büyükse (eşinin yaşına
bakmaksızın) bana
(ben oğlansam) - çurcum ool
(ben kız çocuğuyşam) - çurcum urug der
2. dayım benden küçükse (eşinin yaşına
bakmaksızın) bana
(ben oğlansam) - beem
(ben kız çocuğuyşam) - künçüüm der
36. Teyzemin kocası:
1. teyzem benden büyükse (kocasının yaşı na
bakmaksızın) bana
(ben oğlansam) - çurcum ool
(ben kız çocuğuyşam) - çurcum urug der
2. teyzem benden küçükse (ben
oğlansam) - katım
(ben kız çocuğuyşam) - kat-iyem der
37. Dayı ve teyze oğulları:
1. benden büyüklerse bana (ben
oğlansam) - çeenim
(ben kız çocuğuyşam) - dunmam diyorlar
2. benden küçüklerse bana (ben oğlan sam) -
daayım
(ben kız çocuğuyşam) - daay-avam derler
38. Dayı ve teyze kızları:
1. benden büyüklerse bana (ben
oğlansam) - çeenim
(ben kız çocuğuyşam) - dunmam diyorlar
2. benden küçüklerse bana (ben
oğlansam) - daayım
(ben kız çocuğuyşam) - daay-avam derler

39. Kocam - meen aşam
40. Kanm - meen kadayım
41. Karımın babası - katım
42. Kocamın babası - beem
43. Karımın annesi - kat-iyem
44. Kocamın annesi - künçüüm
45. Karımın dedesi - ulug katım
46. Karımın büyük annesi - ulug kat-iyem
47. Kocamın dedesi - ulug beem
48. Kocamın büyük annesi - ulukünçüüm
49. Karımın anne ve babası bana bana kudeem derler
50. Karımın ana-babasının çocukları:
 1. eğer karım onlardan büyükse bana çeste diyorlar
 2. karım onlardan küçükse kudeem diyorlar
51. Karımın:
 1. ağabeyi - benim katım
 2. küçük erkek kardeşi - benim çurcum (ool) olur
52. Karımın abisinin karısı - benim kat-iyem
53. Karımın küçük erkek kardeşinin karısı - benim kennim'dir
54. Karımın:
 1. ablası - benim kat-iyem
 2. kız kardeşi - benim çurcum (urug)
55. Karımın ablasının kocası - benim bacam
56. Karımın kız kardeşinin kocası - benim kudeem, bacam
57. Kocamın anası ve babası bana kennim,ker-nim diyorlar
58. Kocamın ana-babasının çocukları:
 1. kocam onlardan büyükse bana çaavay, çengey diyorlar
 2. kocam onlardan küçükse bana kennim, kernim diyorlar
59. Kocamın:
 1. abisi benim beem
 2. erkek kardeşi çurcum (ool) oluyor

60. Kocamın ağbeyinin karısı benim künçüüm oluyor
61. Kocamın küçük erkek kardeşinin karısı benim çurcum (urug) oluyor
62. Kocamın:
 1. ablası benim künçüüm
 2. kız kardeşi çurcum (urug) olur
63. Kocamın ablasının kocası benim beem'dir
64. Kocamın kız kardeşinin kocası benim kude-emdir
65. Üvey babam - songu adam
66. Üvey anam-songu iyem
67. Kocanın babası ve eşinin babası birbirine ku-dam aşak, kudam derler
68. Kocanın annesi ve eşinin annesi birbirine kudam kaday, kudam derler

TUVA AKRABALIĞININ ÖZELLİKLERİ

Görüldüğü gibi sistem, aça (baba), ava (anne), çenge (yenge), çeste (enişte), daay (dayı), akı (amca) gibi bireysel terimleri ve "oglumnun oğlunun oğlu" (torunumun çocuğu), "kadı töreen ulug akım" (öz ağabeyim, kelime kelime tercüme itibariyle aynı karından çıkan büyük kardeş, yani aynı kandan olan) gibi tasvir edici terimleri de taşımaktadır. Bunun yanında aynı şekilde detaylı olarak farklı ana ve babadan doğan kardeşlerin konumu de anlatılıyor. Kuda, Kudaşkılar (dünür, dünürler) terimini sadece grup terimi olarak kabul ediyoruz. Tuvalıların akrabalık terminolojisinde yaş unsuru büyük bir öneme sahiptir. Çünkü yaş unsuru bir yönden gerçek yaşı, diğer yönden erdem, hikmet, tecrübeyi ifade etmektedir. Son olarak yaş "atalar - cetler", dikey kan bağı, yani onların (evlâtların) toplumdaki hukukî statüsünün esasıdır. Büyük ve küçük akrabalann özel bir konumları vardır ve sistemde onlar açık bir şekilde anlatılarak ayrılıyor. "Kırgan-açay" (dede, yaşlı baba), "kırgan-avay" (nine, yaşlı ana), "ugbay"

(abla), "akıy" (ağabey) gibi terimler yaşı belirtiyor. Bu terimlerin bireysel ve tasvir edici nitelikleri vardır. Yaş olarak daha küçüklere "dunma" sözcüğü kullanılıyor. Bu sözcüğün belirli bir gruba ait anlamı var ve konumu daha da netleştirmede cinsiyete göre ayrılıyor. Ana tarafından yatay erkek akrabalıkta "dunma" sözcüğü belirli bir değişime uğramıştır. Eğer annenin kardeşi çocuklarından daha küçükse onlar kendisine hitap ederken "dunma" diyorlar, fakat akrabalık bağı netleştirirse kendisi onların "daay ool", "daayım ool"u oluyor. Burada etnografi literatüründe "avankulat" olarak bilinen olgu gözlemlenmekte, fakat bu olgu küçük erkek tarafı için geçerli olmaktadır. Bu durumda bu sözcüğün yaşa göre sınıflandırılmaması söz konusudur. Yaşı fark etmeksizin ablasının oğlu veya kızı onların "dayısı"dır. Bu olay akrabalık sınıflandırma sisteminin en belirgin özelliklerinden biridir. Çünkü bu özellik ana tarafı ikinci kuşak akrabalarının, yani belli bir grubun akrabalık derecesini gösteriyor.

Küçük erkek kuşaklarda "avankulat" ilişkilerin geçerli olması derin toplumsal anlam taşımaktadır. Burada küçük erkek kuşağının hukuki statüsünün yükseltilmesinin iktisadi ilişkilerin gelişmesi ve büyümesi ile ilgili olduğu ve bunda güçlü anaerkil geleneklerin hala var olmasına rağmen esas ağırlığın erkeğe geçmeye başlamasının işaretidir. Aynı şey de geçmişte ana tarafı tüm ikinci bayan kuşak için bir anlam taşıırken, günümüz Tuva akrabalık sisteminde bu anlamı yitiren "daay-ava" için geçerlidir.

Sistemde akrabaları doğrudan ve dolaylı akrabalar şeklinde bölünmesi net bir şekilde görülmekte ve böylece biraz Arap veya İngiliz akrabalık sistemini andırmaktadır. İkinci dikey akrabalık bağında anne ve babanın akrabaları ayrı tutuluyor ve koca ile karının akrabaları tasnif ediliyor. Anne tarafının ayırt edilmesinin esasları, annenin ablası "daay-ava"nın tarafının ayırt edilmesi "crow" tipi sistemi andırıyor; farkı ise Crow'da babanın ablasının tarafı ayırt ediliyordu, bu ise bizi şöyle bir so-

nuca götürüyor: anaerkil (özellikle ileri anaerkil) döneminde ve hatta ataerkil döneminde bile evlilik ve aile ilişkilerinin anaerkil geleneklerinin aktif olarak bütünleşmesi, bazen de ataerkil göçebe tarzına olduğu gibi aynen geçmesi söz konusudur. Kanımızca Tuva akrabalık sistemindeki ana tarafından akrabalığın ana tarafına odaklanması bu şekilde açıklanabilir. Söz konusu sistem görüşümüze göre amca tarafı "akı"nın vurgulanmasıyla klasik "omaha" sisteminden baba tarafı akrabalığa ve baba odaklı akrabalık ilişkilerine daha çok uygun düşüyor, çünkü "omaha" sisteminde baba tarafından değil, ana tarafından dayı tarafını ayırt ediyor.

SONUÇ

Yukarıda geçen bilgilere göre XIX. yy'ın sonu-XX. yy'ın ortası, Tuva akrabalık sistemi hem terminolojik hem de sosyal bakımdan karmaşık bir yapı oluşturuyor. Fakat kayda değer bir şey daha var: Tuvalıların akrabalık sistemi eski düal akrabalık bağı egzogami normlardan, kuvvetli bir baba tarafından akrabalık ve baba tarafına odaklı sisteme doğru evrim geçirdi. Akrabalık terminolojisinde evlilik ilişkileri niteliklerinin değiştiği görünüyor. Bu değişimlerin esasında asırlar sonucunda aşiretin, toplumun, ailenin istikrar faktörü olan kadının ekonomik statüsünü kabul etme eğilimi görünüyor. Bunun sonucu da anne tarafından akrabalık ve nesebin direnci ve özellikle baba tarafından akrabalık ve baba odaklı akrabalık sisteminin oluşturduğu etkidir. Kendi bünyesinde sınıflandırma akrabalığını bulundurmakla birlikte XIX. yy'ın sonu ve XX. yy'ın başında Tuva akrabalık sistemi klasik sistemin bazı özelliklerini yitirmiştir. Tuva akrabalık sisteminin gelişim aşamalarının birisinde grup terimleri (en eski yaş sınıflandırılmasında) bireysel ve tanımlama terimleri ile değişmiştir. Fakat Tuvalılarda doğrudan ve dolaylı akrabalıkların farkı ve anne ile baba tarafı akrabaların farkları gelişimin bu aşmasında Tuva akrabalık sistemini Arap sistemine yakınlıştırıyor.

AÇIKLAMALAR

Yakoviev E.K. - Etnografiçeskiy obzor inorodçesko-go naseleniya dolini Yujnogo Yeniseya I obyasnîtelnyy katalog etnografiçeskogo otdela muzeya. Minusinsk, 1990; Kon F.Y.. Ekspeditsiya v Soyotiyu - "Za let": C. III M., 1934; Prokofyeva E.D. Nekotonye etnografiçeskiye danniy e o Tuvintsah zapadnih rayonov tuvinskoy avtonomnoy oblas-ti. KSİE, S.23, 1955; Potapov L.P. Materialy po etnografii tu-vintsev rayonov Mongun-Taygi I Kara-Holya. TTKEAN: C.I, M-L, 1960; aynı yazar Oçerki etnografii tuvintsev bas-seyna levoberejya Heroçika, TTKEAN, C.II, M-L, 1966; aynı yazar Oçerki nardonogo bita tuvintsev. M, 1969; Vaynş-teyn S.İ - Rod i kocevaya obşına u vostoçnih tuvintsev SE, C.6; aynı yazar Tuvintsı-tocintsı - M., 1961

KAYNAKLAR

ENGELS F. (1970), **Prosihojdeniye semyi, çastnoy sobstvennosti i gosudarstva. M.,**
KOSVEN M.O. (1953), **Oçerki istorii pervobitnoy kulturi. M,**
KOSVEN M.O. (1963), **Semeynaya obşına i patronimiya. M.,**
KON F.Y. (1934), **Ekspeditsiya v Soyotiyu - "Za 50 let", C. III, M., KOZLOV S.Y.**
(1970), **K karakteristike nekotoryh sotsialnih struktur rodovogo obshetva. SE, S. 5**
KRÜKOV M.V. (1964), **Drevnekitayskaya sistema rodstva i vopros o prioritete sistem turano-ganovanskogo tipa. M.,**
KRÜKOV M.V. (1972), **Sistema rodstva kitaytsev. M.,**
MORGAN L.T. (1934), **Drevneye obşestvo. L,**
OLDEROGGED.A. (1958), **Nekotonye voprosy izuçeniya sistem rodstva. SE, S.İ**
OLDEROGGE D.A. (1960), **Osnovniye çerti razvitiya sistem rodstva. SE, S.6**
POTAPOV L.P. (1966), **Materialy po etnografii tuvintsev rayonov mogun-taygi ve Kara-Holya. TTKEAN, C.n, M-L,**

Kuşak kuşağa gore akrabalık bağlarını bana Darıma Ondar Kiş-Çiliyevič anlatmıştır.

3

E.D. Prokofyeva. Nekotonye etnografiçeskiye danniy e o tuvintsah zapadnih rayonov Tuvinskoy avtonomnoy ob-lasti. Kratkiye soobşeniya İnstituta Etnografii im. Mikluho-Makiaya, S.23. M., 1995, ss.5

Kon RY. Ekspeditsiya v Soyotiyu. Moskova; 1934, s. 333

Potapov L.P. Oçerki narodnogo bita tuvintsev Moskova, 1969, s. 229

Yakoviev E.K. Etnografiçeskiy obzor inorodçeskogo naseleniya dolini Yujnogo Yeniseya I obyasnîtelnyy katalog etnografiçeskogo otdela muzeya Minusinsk, 1990, s.92

POTAPOV L.P. (1966), **Oçerki Etnografii tuvintsev basseyna levoberejya Hemçika, TTKEAN, C.H, M-L,**

POTAPOV L.P. (1969), **Oçerki narodnogo bita tuvintsev. M.,**

PROKOFYEVA E. D. (1955), **Nekotonye etnografiçeskiye danniy e o tuvintsah zapadnih rayonov Tuvinskoy avtonomnoy oblasti. KSİE, S.23,**

ŞİNKEVIÇ S. (1994), **Matrileneynost v patri-lineynom obşesvte? Sluçay izmeneniya şçeta rodstva u mongolov. EO, S.6**

TOKAREV S.A. (1958), **K voprosu o metodike izuçeniya terminologii rodstva, Vestnik MGU:: S.4**

VAYNŞTEYN S.İ. (1959), **Rod i kocevaya obşına u vostoçnih tuvintsev. SE, No:6,**

VAYNŞTEYN S. İ (1961), **Tuvintsı-toydjint-sı. M,**

YAKOVLEV E.K. (1900), **Etnografiçeskiy obzor inorodçeskogo naseleniya dolini Yujnogo Yensieya i obyasnîtelnyy katalog etnografiçeskogo otdela muzeya. Minusinsk.**

THE KINSHIP SYSTEM OF TUVA PEOPLE

Dr. Biche-ool S.M.

Institute of Social Sciences Studies

Tuva Republic

ABSTRACT

Kinship system of the nomadic people has attracted the attention of scientists and the travelers for a long time. In this article the kinship system of the Tuva people who live in the upstream of Yenisey River is studied. At the end of the 19th and the beginning of the 20 centuris exogamy norms have been pre-served in the marriage and the clearness of kinship relations shows that the matrilineal norms were well developed. During the period of cattle-breeding way of life matriarchal traditions have been preserved. Woman's activity in household is thought to be one of the stability factors in the development of cattle breeding.

Key Words:

Kinship System, Tuva, Kinship Terminology, Patriarchy,
Matriarchy, Marriage-Family Relations

СИСТЕМА РОДСТВА У ТУВИНЦЕВ

Д-р С. М. Биче-оол

Республика Тыва

Институт гуманитарных исследований

РЕЗЮМЕ

Система родства кочевнических народов, в частности, кочевников Центральной Азии привлекала внимание многих путешественников и ученых. В этой статье исследуется система родства тувинцев, проживающих в бассейне реки Енисей. В конце 19-го – начале 20-го веков экзогамные нормы сохранились в брачных отношениях, и четкость родственных отношений говорит о продолжении матриархальных традиций. Статус женщин в домашних хозяйствах сыграл важную роль в развитии животноводства.

Ключевые слова:

Система родства, Тыва, Терминология родства, Патриархальный, Матриархальный, Семейно-брачные отношения

ULUSLARARASI TURİZM HAREKETLERİ İÇİNDE KAZAKİSTAN'IN YERİ VE ÖNEMİ

Prof. Dr. Ahmet AKTAŞ

Akdeniz Üniversitesi

Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Yüksek Okulu Müdürü

ÖZET

Turizm ülkelerin ekonomik, politik ve sosyal yaşamlarındaki önemi her geçen gün artmaktadır. Ayrıca turizm, özellikle ikinci dünya savaşından sonra ilk önce iktisatçıların uğraşı alanında incelenmeye alınmış ve bilâhare diğer bilim dallarıyla içiçe olmaya başlamıştır.

Bunun nedeni turizmin mültidisipliner bir bilim dalı olmasındandır. Bugün turizmin iktisat, işletme, hukuk, tıp, mühendislik, coğrafya, sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi gibi dallarla yakın ilişkisi, ortaya yeni ait disiplinler çıkarmıştır. Örneğin, turizm ekonomisi, turizm işletmeciliği, turizm hukuku, turizm sosyolojisi vb. gibi. Bu çalışmada uluslararası turizm hareketlerinin seyri, dünya coğrafyası altında özetle verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca konunun ana fikri gereği bu coğrafya içinde Kazakistan'ın yeri ve önemini vurgularken bu anlamda neler yapılması gerektiği konusunda da öneriler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Uluslararası Turizm, Dünya Turizm Coğrafyası, Turizmde Aktivite,
Turizm Bilimi, Kazakistan Turizmi.

GİRİŞ

Ülkelerin turizmi yeni istihdam ve gelir olanağı olarak görmelerinden ya da varolan endüstriyel altyapılarını değiştirme isteklerinden dolayı turizm pazarında rekabet her geçen gün artmaktadır. Turizm talebindeki yeni değişimler, turizm hareketlerinin çevreye minimum derecede zarar verecek yapıda gelişmesi gerekliliğini beraberinde getirmektedir.

Diğer bir değişme de turizm aktivitelerini eğlence ya da oyun fırsatları ile birleştiren insan yapımı atraksiyonlardır (temalı parklar ya da mega resortlar). Son olarak, çoğu turist gönderen ülkedeki değişme de, bu ülkelerin nüfuslarının savaş sonrası nüfus patlaması deneyimi yaşamış olmalarıdır. Kültür turizmi de büyük bir ivme kazanmıştır (*WTO 1997*).

1997 yılı genel değerlendirmelerine dayanılarak ortaya çıkarılan bu sonuçlar, dünya turizm hareketlerinin bugünü ve geleceği hakkında isabetli kararlar alınması konusunda yardımcı olacaktır. Dünya Turizm Örgütü'nün 1997 yılı sonuçlarına göre turist varışlarında %2.9'luk artışla 663 milyon kişi turistik amaçla 448 milyar dolar harcama yapmıştır. Bu gelişmenin oluşmasında, Doğu Asya ve Pasifik bölgesinin 1989'dan beri en kötü turizm yılını yaşamış olmaları etkili olmuştur.

BÖLGESEL İNCELEME

Afrika

Uluslararası Turizm Örgütü'nün (WTO) raporlarına göre Afrika Kıtası güney, doğu, batı, orta ve kuzey olarak bölümlendirilmiştir. Genel olarak Afrika Kıtası uluslararası girişlerinde %4.7'lik artış ve 23 milyon üzerinde turist ile turizm gelirlerindeki %4.4'lük daha düşük bir orana rağmen 8.7 milyar dolarlık gelirle 1997 yılını iyi bir performansla tamamlamıştır.

Amerika

Turizm gelirlerinde en büyük pay %6.7'lik artışla Kuzey Amerika'ya aittir. Bir başka ifadeyle Kuzey Amerika, Amerika kıtasına gelen turistlerin %72'sini ve gelirlerin %76.3'ünü elinde bulundurmaktadır.

Karayıpler kurvaziyer turizmde Avrupa Birliği ve OECD ülkelerinden gelen taleple büyüme kazanmıştır.

Doğu Asya Pasifik

Dünya Turizm Örgütü'ne göre, Doğu Asya Pasifik ülkeleri yakın geçmişe kadar göstermiş oldukları etkileyici büyümeye rağmen, bazı ülkeler malî piyasalarının baskısı sonucu, büyük miktarda dış borç yükü altında kalmıştır. Amerikan dolarının değer kazanması ise tansiyonu yükseltmiştir. Baskı en çok Tayland'da hissedilmiş, ancak diğer ülkeler de bu baskıdan nasibini almıştır. Örneğin, Filipinler Endonezya ve Malezya gibi. Diğer taraftan Çin, ekonomik gelişimini %18.4'ün üzerinde sürdürmüştür. Bütün bu faktörlerin hem bölgesel hem de uzun destinasyonlara yolculuk talebi üzerinde güçlü etkileri olmuştur. 1997'de Doğu Asya ve Pasifik'te uluslararası turizm, hem turist gelişleri ve hem de turist gelirleri itibarıyla düşüş göstermiştir. Rakamsal olarak olayı ifade etmek istediğimizde Doğu Asya Pasifik ülkeleri 1996'ya göre 1997 yılını turist varışlarında %1.1'lik artışla ve turizm gelirlerinde ise %2'lik artışla kapatmışlardır. Bu küçük artışta en büyük paya sahip ülkeler Japonya ve Çin'dir (*WTO, 1997*).

Avrupa

Dünya Turizm Örgütü'ne göre, Avrupa Kıtası uluslararası turizm coğrafyası bakımından Orta ve Doğu Avrupa, Kuzey Avrupa, Güney Avrupa, Batı Avrupa ve Doğu Akdeniz ülkeleri şeklinde bölümlere ayrılmıştır. 1997 yılında Avrupa Kıtasına olan toplam turist girişleri %3.2 oranında ar-

tarak 362 milyona ulaşmıştır. Bu sonuç dünya turizm hareketinin %59'u anlamına gelmektedir. Turizm gelirleri %0.9'luk artışla 223 milyar dolar üzerinde gerçekleşmiştir. Bu da dünya turizm gelirlerinin %50'si anlamına gelmektedir.

Avrupa Kıtası'nda turist girişleri ve turizm gelirleri bakımından önemli özellik gösteren ülkeler sıralamasında Fransa, İspanya, İtalya, İngiltere, Polonya, Çek Cumhuriyeti, Macaristan, Avusturya, Almanya, Rusya Federasyonu, İsviçre, Yunanistan, Portekiz, Türkiye ve Hollanda gibi ülkelerin ilk sıraları aldıkları görülmektedir. Örneğin sıralama turist girişlerine göre Fransa 67 milyon, İspanya 43 milyon, İtalya 34 milyon ve diğerleri şeklinde devam etmektedir. Bu noktada Türkiye'nin konumuna bakıldığında başarılı bir yıl geçirdiği söylenebilir. Bu dönemde Türkiye'yi 9 milyon turist ziyaret etmiş ve turizm gelirleri bakımından onuncu sırada yerini alarak, 7 milyar dolar gelir elde etmiştir. Türkiye 1998 yılında 8 milyar dolarlık bir gelirle yılı kapatmıştır. Aynı şekilde 1999 yılına bakıldığında kesin olmayan rakamlara göre 5.5 milyar dolarlık bir gelirle yılı kapatacağı tahmin edilmektedir. Bu gerileme trendinin arkasında oldukça önemli nedenlerin bulunduğunu Türk turizmcileri bilmektedir. Aslında Türkiye 1999 yılında, 11 milyon turist girişi ve 10 milyar dolar gelir tahminleri yapmıştı. Ancak sonuç hiçte umulduğu gibi olmadı. Üstelik bu durum dolar bazında fiyatların %50-55 oranında düşmesine rağmen ortaya çıkmıştır. Bu konuda mevcut sorunları çözebildiği sürece 6. Beş Yıllık plan hedeflerine ulaşabilecek ve turizm gelirlerinin ihracat içindeki payını arttırabilecektir.

Turizm gelirleri bakımından Avrupa ülkeleri arasında ilk on sırayı İtalya 30 milyar dolar, Fransa 28 milyar dolar, İspanya 27 milyar dolar, İngiltere 20 milyar dolar, Almanya 19 milyar dolar, Avusturya 12 milyar dolar şeklinde almışlardır.

Orta Doğu

Yine Dünya Turizm Örgütü'ne göre Ortadoğu Ülkeleri mevcut raporlarda Körfez Arap Ülkeleri; Mısır, Ürdün, Suriye, Filistin ve diğer ülkeler adı altında; Irak, Libya ve Yemen gösterilmiştir.

Ortadoğu 1996 yılında turist girişlerinde %4.6 büyüme yakalamışken 1997 yılında küçük bir düşüşle %4.1 büyüme oranına ulaşabilmiştir. Bu düşüşte en önemli etki Mısır'da meydana gelen ve özellikle yabancı turistlere yönelik terörist saldırılardır.

Turizm gelirleri bakımından Ortadoğu Ülkeleri bu yılı %10.7'lik büyüme ile 8.5 milyar dolarlık bir gelirle kapatmışlardır.

Turizm gelirlerinde bu artış, Özellikle körfez ülkelerini özelleştirme çabaları İçine sokmuş ve Umman, Kuveyt ve Bahreyn turizm yatırımları başta olmak üzere ekonomilerinde yabancı yatırımcıları desteklemeye başlamışlardır.

Güney Asya

Dünya Turizm Örgütü Güney Asya ülkeleri arasında Bangladeş, Hindistan, İran, Nepal, Pakistan, Sri Lanka, Maldives ve Butan'ı saymaktadır. Aslında Güney Asya ülkeleri 1997 yılında uluslararası turizm hareketlerinde turist girişleri bakımından geçmiş yıllara göre %5'lik artışla 4.6 milyon turisti ağırlamıştır. Turizm gelirlerini de %6.6'lık bir artışla 4.1 milyar dolar seviyesine çıkarmışlardır (WTO, 1998).

Bu pozitif trendden ilk sırada yararlanan ülke Hindistan'dır. Hindistan bölgeye gelen turistlerin %52'sini çekmektedir. Sri Lanka %23.5'lik artışla aynı anlamda ikinci sıraya oturmuştur. Diğer ülkelerin durumu böylece anlaşılmaktadır.

KAZAKİSTAN'IN YERİ VE ÖNEMİ

Yukarıdaki açıklamalarda belirtildiği üzere Dünya Turizm Örgütü uluslararası turizm bakı-

mından dünyayı coğrafi olarak altı temel bölgeye ayırmıştır. Kazakistan açısından ilk akla gelmesi gereken coğrafyanın Asya ya da bir başka deyişle Orta Asya olmasıdır. Ancak Kazakistan'ın böyle bir bölümlendirmede yer almadığı görülmektedir. O zaman akla şu soru geliyor: Kazakistan nerededir?

Kazakistan Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri grubunun içinde ve de Rusya Federasyonu ve diğer Bağımsız Devletler Topluluğu Ülkeleri arasında yer almaktadır. Şimdi, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve bunun gibi diğer bağımsız devletler topluluklarının uluslararası turizm hareketleri bakımından dünya coğrafyasında almaları gereken yer, kanımca Orta Asya olmalıdır. Ancak bu olabilirliğin temelinde yatan gerçek ise bu ülkelerin ciddi anlamda turist çeken ülkeler konumuna yükselmesiyle mümkün olabileceğidir.

Dünya Turizm Örgütü kaynaklarına göre Rusya Federasyonu, turist girişleri bakımından, Avrupa destinasyonları arasında ilk on sırada olup 15 milyon turisti ağırlamıştır. Turizm gelirleri bakımından ise ilk dokuzuncu sırada olup 7.3 milyar dolarlık bir turizm gelirin'e ulaşmıştır. Bunun içinde Kazakistan'ın payını bilmek mümkün değildir. Çünkü, bu konuda Dünya Turizm Örgütü raporlarında hiçbir ayrıntılı bilgi yoktur. Ayrıca Kazakistan'da da ciddi anlamda istatistikî bilgi olmadığı söylenebilir. Zira, yapılan araştırmada bu konuda hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak radyo haberleri ve duyumlarından hareketle Kazakistan'ın 1999 yılında 150 bin yabancı turist ağırladığı ve buna karşılık 400 bin Kazak'ın yurtdışına turistik amaçla çıktığı söylenmektedir.

Kazakistan'da Turizm Önemli midir?

Kazakistan'ın bağımsızlığını kazandığı günden bugüne bütçe açığının 1998 yılında 52.8 milyar tenge ve 1999 yılında ise 58.5 milyar tenge

olacağı tahminienmiştir. Bir başka ifadeyle bütçe açığının Gayri Safi Milli Hasıla oranı %3'ler düzeyinde gerçekleşeceğidir. 1999 programında ise bu açık 357 milyon dolar olarak tahminienmiştir (*Budak, 148*).

İşte bu noktada turizmin bir ülke için önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü, turizm gelirleri ihracat gelirleri içinde sayılmakta ve herhangi bir ülkenin ihracatını olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Örneğin, Türkiye turizm gelirlerinin ihracat içindeki payı %25 ile %35'ler seviyesindedir. Görünmeyen ihracat, bir başka ifadeyle bacasız sanayi, diye nitelendirilen turizm sektörünün tüm ülkeler için olduğu, kadar özellikle Kazakistan Cumhuriyeti için de önemi hiçbir şekilde göz ardı edilemez. Turizmin bir ülkenin ödemeler dengesi bilançosu içindeki yeri kadar ekonomide, özellikle hizmetler sektöründe yer alması, onun emek-yoğun sektör özelliğinden dolayı istihdama olan katkısı da unutulmaması gereken bir diğer önemli yönüdür.

Bu manada Kazakistan'da turizmin gelişmesi maddî ve manevî yatırımların ciddi anlamda yapılmasıyla mümkün olacaktır. Maddî yatırımlara; konaklama, ulaştırma, yeme-içme işletmeleri, yol, su, elektrik, kanalizasyon ve bunun gibi alt yapı ve üst yapı hizmetlerini göstermek mümkündür. Bu yatırımların bugünden yarma hemen tamamlanması tabî ki mümkün değildir. Ancak, ciddi kalkınma planları çerçevesinde konunun ele alınıp takip edilmesi önemlidir. Bu anlamda Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'in Ekim 1997'de Parlamentoda halka açıkladığı 2030 stratejileri içerisinde "yüksek seviyede yabancı yatırımlara ve gelişmiş piyasa ekonomisine dayalı iktisadî büyüme" ile "alt yapı, özellikle ulaştırma ve haberleşme" konularındaki düşünceleri ülkedeki turizm hareketlerinin ivme kazanmasına sebep olacaktır (*Budak, 261*).

Bir ülkede turizmin gelişmesinde önemli yatırımlardan bir diğeri de manevî yatırımdır. Ma-

nevî yatırımdan kastedilen, insana yapılan yatırımdır. Turizm sektörünün eğitilmiş kalifiye işgücüne ihtiyacı vardır. Kalifiye işgücünün yetiştirilmesinde en önemli faktör, turizm eğitimi veren kurumlardır. İnsan kaynakları profili açısından Kazakistan'a baktığımızda yine Nursultan Nazarbayev'in "ilmî seviyesi ve ilmî eser yaratma potansiyeli yüksek, eğitim düzeyi üst seviyede olan bir halka sahibiz" şeklinde belirttiği bir yapı mevcuttur. Bu kaliteye sadece kaliteli turizm eğitimi verilmesiyle erişmek mümkün olacaktır (*Budak, 250*).

SONUÇ VE ÖNERİLER

Dünya Turizm Örgütünün tahminlerine göre 2000 yılında 700 milyon kişi turizm hareketlerine katılacak ve 600 milyar dolar gelir elde edilecektir. Yine aynı örgüte göre 2010 yılında 1 milyar kişi turistik amaçla 1.550 milyar dolar harcama yapacaktır. 2020 yılında ise 1.6 milyar kişi uluslararası turizm hareketlerine katılacak ve 2 trilyon dolar gelir elde edilecektir.

Görüldüğü gibi Dünya turizm pastası gelecek yıllarda da büyümeye devam edecektir. Bu büyüme mevcut haliyle daha çok sanayileşmiş ülkeler, gelişmekte olan ülkeler ile orta ve doğu Avrupa ülkeleri etrafında yoğunlaşmıştır.

Dünya turizm pastasından pay almak isteyen ülkelerin mevcut tüm turistik değerlerini master plan çerçevesinde ele alıp, ekonomik anlamda bu yarışa katılmaları gerekmektedir. Bu noktada dünya turizm pazarındaki gelişmeleri ele almak suretiyle Kazakistan Cumhuriyeti'nin de neler yapması ya da yapabileceği hakkındaki düşünce ve önerilerimiz şunlardır:

- Çin, dünya turizm pazarında önemli gelişmeler yakalayabilmek için ülkede her yıl turizm fuarları organize etmeye başlamıştır. Aslında Çin Asya-Pasifik ülkeleri içinde ekonomisi yükselme eğilimi gösteren ve de büyüyen bir

dev konumundadır. Bu anlamda yakın gelecekte hem turist gönderen hem de turist çeken ülkeler içinde önemli bir konuma sahip olacaktır. Kazakistan'ın en yakın komşusu olan Çin'in bu yönünün ivedilikle ele alınıp turizm sektörü açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.

- Dünyadaki turistik talep gelişmesine baktığımızda turistlerin kültürel aktivitelere katılmak istedikleri saptanmış ve bunların diğer turist tiplerinden daha fazla harcama meyilli oldukları belirlenmiştir.
- Dünya Turizm Örgütü İstatistik Şefi Enzo Paci ve Robert Cleaverdon'un yayımladıkları raporda şu ifade yer almaktadır: "2020 yılında teknoloji yaşamın her kademesine hakim olacaktır. Öyle ki, diğer bir insanla ilişki kurmadan birisinin hayatını sürdürmesi mümkün olacaktır. Bunun sonucu olarak da, insanlar diğer insanlarla temas kurma ihtiyacını yaşayacaklar ve turizm bu istek ve ihtiyacı gidermede insanlara fırsat tanıyan yegâne endüstri olacaktır".

Bu değerlendirme, tüm dünyada ülkelerin turizme yönelmeleri için yeterlidir. Ayrıca 2020 yılından itibaren insanların uzaya seyahatleri de başlamış olacaktır.

- Eko turizm ilgi çekmeye devam etmektedir. Bu Pazar, turizmin genel büyümesinden daha hızlı bir büyüme göstermekte ve paket tur hazırlayıcılarının da önemle dikkatini çekmektedir. Eko turizm yatırımı yapmak durumunda olan Brezilya, Amazonlar'da ekolojik dengenin korunması için önemli miktarda bütçe ayırıp yeni programlar uygulamaya başlamıştır.

Dünya Turizm Örgütünün 1997 yılında İstanbul'da yapmış olduğu genel kongresinde üç anahtar faktör üzerinde durulmuştur. Bunlar; destinasyonunuz için bir imaj yaratma, imaj ve ürününüzü satma ve kriz dönemlerinde imajınızı

koruma olmuştur. Alabildiğine rekabetin olduğu dünya turizmde yukarda belirtilen bu üç anahtar kelime, ülkelerin titizlikle takip etmeleri gereken konuları arasına girmiştir.

Kazakistan'ın doğal, kültürel ve tarihî zenginliklerinin bir envanterini çıkararak önceliklerini saptaması gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi turizme açılacak yerlerin master planlarının yapılması sağlanmalıdır. Mevcut turistik aktivitelerine baktığımızda daha çok trekking, rafting, ata binme turlarının pazarlandığı görülmektedir. Bu aktivitelere ilâveten yoğun tu-

ristik taleple karşılaşılabilecek olan dinî turizmi, Özbekistan'ı da yanına almak suretiyle geliştirebilir. Bu anlamda Semerkant, Buhara, Hiva ve Türkistan (Ahmet Yasevi Hazretleri ve çevresi) şehirleri arasında çok yakın işbirliği kurulabilir.

Diğer yandan Kazakistan'ın Kırgızistan ile ortak nehri olan vahşi Çu nehrinde rafting ve Ak-Suu buzul dağları ve efsanevi göl Issık Göl bağlantılı turlarla turistlerin bölgedeki kalış sürelerini uzatabilir. Ayrıca thermal turizm kaynaklarının da değerlendirme kapsamına alınması yararlı olacaktır.

KAYNAKLAR

BUDAK Feyzullah (1999), **Kazakistan'ın Dünü, Bugünü, Yarını**; Ocak Yayınları, Ankara.
DÜNYA TURİZM ÖRGÜTÜ YAYINLARI;
Ocak/Şubat 1998

DÜNYA TURİZM ÖRGÜTÜ YAYINLARI;
Mart/Nisan 1998
TOURISM HIGHLIGHTS; Dünya Turizm
Örgütü Yayınları

THE POSITION AND THE IMPORTANCE OF KAZAKSTAN IN WORLD TOURISM ACTIVITIES

Prof. Dr. Ahmet AKTAŞ

*Akdeniz University
Vocational Junior College of
Tourism and Hotel Management*

ABSTRACT

Today, with its financial support and employment possibilities, tourism sector has a great effect on national economy, cultural exchange and social Communications. It will be one of the three main service sectors in the world with telecommunication and information in the 21st century.

We try to outline international tourism activities in the world and in relation with Kazakhstan. Tourism also can be one of the main sectors in Kazakhstan if it is efficiently understood and organized.

Key Words:

International Tourism, World Tourism Geography, Tourism Activities,
Tourism Science

ЗНАЧЕНИЕ И МЕСТО КАЗАХСТАНА В МЕЖДУНАРОДНОМ ТУРИЗМЕ

Проф. Д-р Ахмет АКТАШ

Средиземноморский Университет

Высший техникум туризма и гостиничного дела

РЕЗЮМЕ

С каждым годом значение туризма в экономической, политической и социальной жизни стран возрастает. Наряду с этим после 2-ой мировой войны экономисты стали изучать его, и туризм занял своё место вместе с другими отраслями науки.

Причина этого в том, что туризм является многоотраслевой сферой науки. На сегодня связь туризма с экономикой, менеджментом, правом, медициной, инженерными науками, географией, социологией, психологией, политологией явилось причиной возникновения новых поддисциплин. Например, экономика туризма, менеджмент туризма, право в туризме, социология туризма и т.д. в этой статье вкратце описываются международные туристические потоки в рамках мировой географии. Вместе с этим при заострении внимания на значении и месте Казахстана в этой географии сделаны некоторые предложения о том, что необходимо сделать в этом плане.

Ключевые слова:

Международный туризм, География мирового туризма,
Мероприятия в туризме, Наука туризма, Туризм в Казахстане

BILIG/EDİTÖRİYAL PRİNCİPİLER

BILIG is published quarterly: Spring Summer, autumn and winter. At the end of each year, an annual indices series will be offered. Each issue will be forwarded to the subscribers and to the libraries and international institutions to be determined by the editorial board within one month after its publication.

GOALS AND OBJECTIVES

The goals in publishing BILIG are:

To bring forth the cultural riches, historical and current realities of the Turkish World in a scholarly manner.

To reach the experts and scholars who show interest in and produce and/or offer ideas related to the Turkish World.

To follow the studies related to the Turkish World internationally and inform about them to the experts, scholars and public.

SUBJECT MATTERS

BILIG is the social science Journal of the Turkish World. The articles to be published in this journal should be dealing with the historical and current issues and problems and suggesting solutions for the Turkish World.

CONTENTS

The contents of the articles to be published in BILIG are to include;

Those that are based on an original research which contribute knowledge and scientific information in its area.

Those that bring forth new views and perspectives on previously written scholarly works based on extensive research and resources,

Those that are the result(s) of studies/researches executed by well reputed individuals and research groups in the Turkish World on contract basis.

Those that inform/announce briefly about new/original works, articles, individuals and activities related to the Turkish World.

In order for any article to be published in BILIG, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if stated so beforehand.

EVALUATION OF ARTICLES

The articles forwarded to be published in BILIG are first studied by the Editorial Board in view of the journal's objectives, subject matter, rules and regulations in writing. Those that are found acceptable are then sent to two referees who are authorities in their field for scientific evaluation. Referee reports are confidential and safe-kept for five years. In case one referee re-port is negative and one is favourable, the article may be sent to a third referee for re-evaluation.

The authors of the articles are to consider the criticisms, suggestions and corrections of the editorial board and referees. If they are in disagreement with the editorial board and/or the referees, they are entitled to counter present their views and justifications. Only the original copy of the unaccepted articles may be returned upon request.

The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to the Ahmet Yesevi University Foundation. However the overall responsibility for the published articles belongs to the author of the article. Quotations from articles including pictures are permitted during full reference to the articles.

Payments to the authors and referees for their contributions are made within one month of publication. The amounts of payments are determined by the Editorial Board subject to the approval by the Board of Managers.

THE LANGUAGE OF THE JOURNAL

Turkey Turkish is the language of the journal. Articles presented in other Turkish dialects may be evaluated after they are translated into Turkey Turkish if necessary.

Abstracts in English and Russian along with Turkish are given for each article published in BILIG.

WRITING RULES

The Structure of the Articles

In general the following are to be observed in writing the articles for BILIG:

- 1. Title of the Article*
- 2. Name(s) and address (es) of the author(s). (All in Latin letters. Names and surnames are in capital letters. Addresses in normal italic letters)*
- 3. Abstracts (with key words)*
- 4. Each article is to begin with an introductory section stating the purpose, scope and methods utilised; and should continue with main section to include data, observations, views, comments and discussions (pros and cons) and should end with a final section to include important results and, conclusion.*
- 5. Acknowledgements (if necessary)*
- 6. List of references.*
- 7. Title and abstract in English (as in Turkish Abstract)*
- 8. Title and abstract in Russian (as in Turkish Abstract)*

TITLE

Should state the subject clearly. Should not exceed 12 words and should be capitalised in bold.

ABSTRACT

Should not exceed 250 words. It should be written in a clear, concise and complete way to reflect the purpose and conclusion of the study so that it could be re-published separately from other parts of the article. The summary with its title should be written in italics. Within abstract no references and formulae should be given. At least 3, maximum 8 key words should be given at the bottom of the abstracts after a double space,

MAM SECTION

*Articles should be written in computer 10 points (Times New Roman or similar other characters with double space on A4 (29.7*21 cms) papers. 3cms margins should be left on both ends of the pages. Pages should be numbered. Each article should be composed of at least five thousands and maximum ten thousands words.*

SUB-SECTIONS

In order to provide an orderly transition of information and ideas of the main text and to determine a clear structure of the article other sub-titles may be used for different sections and parts of the article.

Main Heading: *These can be used for the summary, sections of the main text, acknowledgement (if any), references and appendices (if any). THESE HEADINGS SHOULD BE CAPITALISED.*

Interval Headings: *should be in bold; only the first letters of each word should be in capital. At the end of each Interval heading a new paragraph should be started.*

Sub- headings : *should be in bold; only the first letter of the first word should be in capital and the writing should continue on the same line after a colon (:).*

FIGURES AND TABLES

Figures should be drawn on transparent or white paper in ink so as not to cause problems in printing or reducing in size. Each figure should be on a separate page and should be numbered with a caption of the title in Turkish first and English below it.

Tables should also be numbered. It should have the title in Turkish first and English below it. The titles of the figures and tables should be clear and concise. The first letters of each word should be capitalised. When necessary footnotes and acronyms should be below the captions.

PICTURES

Should be on highly contrasted photo papers. Rules for figures and tables are applied for pictures as well. In special cases colored-pictures may be printed.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed ten pages. Authors having the necessary technical facilities may themselves insert the related figures, drawings and pictures into the text. Those without any technical facilities will leave the proportional sizes of empty space for pictures within the text numbering them.

Stating the Source within the Text:

The following examples should be observed when giving the source within the text. Sources will not be given as footnotes.

a. Quoting a single or multi-authored source; first the last name of the author is written and then the date is written in parenthesis as shown in the example.

..... Köksoy (1998)

..... Some authors (Bilgegil, 1970; Kaplan, 1974; Aktaş, 1990)

b. When multi-authored sources are mentioned, the name of first author is written for others (et. al) is added.

..... İpekten et. al., (1975).

Full reference including all the names should be given in the list of references at the end of the article.

c. If an unreachable source is quoted within the text from an available source it should be indicated as follows:

..... Köprülü (1911: in Çelik 1998)

d. Personal Communications can be indicated by giving the last name(s), the date(s) but full references should be stated at the end of the article.

LIST OF REFERENCES

a. For periodicals :

The name(s) of author(s), date, the title of the article, the name of the periodical in full, volume, and issue and page numbers should be quoted.

b. For submitted papers at conferences and /or symposiums:

The name(s) of author(s), the date, the title of the paper(s), the name/title of the conference/symposium, editor(s), publishing company, volume number, place of organization and page number should be indicated.

c. For books

The name(s) of author(s), the date, the title of the book (first letters capitalised) publishing company, the city where it was published, number of pages should be specified.

d. For reports, theses and dissertations

The name(s) of author(s), the date, the title of the theses or report, name of the institution or university, archives number, published or unpublished should be specified.

HOW TO FORWARD THE ARTICLES

The articles duly prepared in accordance with the principles set forth on the foregoing pages are to be sent in three copies (one original, two copied forms) to BILIG for publication to the address given below. The last corrected fair copies in diskettes and original figures are to reach BILIG within not later than one month. Minor editing and re-arrangements may be done by the editorial board,

CORRESPONDENCE ADDRESS;

Bilig Dergisi Editörlüğü

Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Caddesi, 10. Sok. No: 30 06490

Bahçelievler, Ankara-Türkiye

Te: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

e-mail : bilig@yesevi.edu.tr http :

// www.yesevi.edu.tr/bilig

B İ L İ G / YAYIN İLKELERİ

Bilig bahar, yaz,sonbahar, kış olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini çıkarılır; Yayın Kurulu tarafından belirlenecek kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere -yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde- gönderilir.

AMAÇ

Bilig'in yayım amacı;

- Türk dünyasının kültür zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak;
- Türk dünyasına ilgi duyan, bu konuda fikir üreten uzman ve bilim adamlarına ulaşmak;
- Türk dünyası ile ilgili olarak, uluslararası düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları izlemek, bunları ilgili bilim adamlarına, uzmanlara ve ilgili kamuoyuna duyurmaktır.

KONU

Bilig, Türk dünyasının sosyal bilimler dergisidir. *Bilig'de* yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanı ile ilgili konular başta olmak üzere, Türk dünyasının tarihî ve güncel problemlerini ortaya koyan, bu problemlere çözüm önerileri içeren yazılar olmalıdır.

MUHTEVA

Bilig'e gönderilecek yazılarda;

- Alanında bir boşluğu dolduracak; araştırmaya dayalı özgün makale,
 - Daha önce yazılmış yazı ve çalışmaları zengin bir kaynakçaya dayanarak değerlendiren, eleştiren ve bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan araştırma ve inceleme yazısı,
 - Türk Dünyası ile ilgili konularda eser ve çalışmalarıyla tanınmış kişi ve gruplara anlaşmalı olarak yaptırılacak araştırma,
 - Türk Dünyası ile ilgili eser, yazı, şahsiyet ve yeni faaliyetleri tanıtan, duyuran, haber veren kısa yazılar,
- olma özelliği aranır.

Araştırma ve inceleme yazılarının *Bilig'de* yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yayın organında yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bir bilimsel kongrede sunulmuş tebliğler, bu durumu belirtmek şartıyla yayıma kabul edilebilir.

YAZILARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilig'de yayımlanmak üzere gönderilen yazılar önce amaç, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uygunluk yönlerinden Yayın Kurulu'nca incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanlar, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakem raporları gizlidir ve 5 yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir.

Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulu'nun eleştiri, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar olduğunda bunları ayrı bir sayfada, gerekçeleri ile birlikte açıklama hakkına da sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazıların yalnızca birinci nüshaları istek halinde yazarlarına iade edilir.

Bilig'de yayımlanması kabul edilen yazıların te'lif hakkı **Ahmet Yesevi Üniversitesi'ne Yardım Vakfı**'na devredilmiş sayılır.

Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflar, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayımlanması kararlaştırılan yazıların yazarlarına ve hakemlerine, te'lif ve inceleme ücreti, yayım tarihinden itibaren 1 ay içerisinde ödenir. Ücret miktarı **Yayın Kurulu**'nun önerisi üzerine **Yönetim Kurulu**'nca belirlenir.

YAZIM DİLİ

Bilig'in yazım dili Türkiye Türkçesi'dir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce yazılara da yer verilebilir. Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde Yayın Kurulu'nun kararı ile Türkiye Türkçesi'ne aktarıldıktan sonra değerlendirilir.

Yayımlanacak yazıların Türkçe özetlerinin yanı sıra İngilizce ve Rusça özetleri de verilir.

YAZIM KURALLARI

Makalenin Yapısı

Makalenin genel olarak aşağıda belirtilen düzene göre sunulmasına özen gösterilmelidir:

- 1) Başlık
- 2) Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i
(Hepsi Lâtin/Türk harfleriyle olmak üzere yazar adları, soyadı büyük harflerle olmak üzere koyu karakterde, adresler normal italik karakterde)
- 3) Özet (anahtar kelimeler eklenerek)
- 4) Makale, çalışmanın amaç, kapsam, çalışma yöntemlerini belirten bir **giriş** bölümüyle başlamalı; veriler, gözlemler, görüşler, yorumlar, tartışmalar.. gibi **ara** ve **alt** bölümlerle devam etmeli; ve nihayet **tartışma ve sonuçlar** (veya **sonuçlar ve tartışmalar**) bölümüyle son bulmalıdır.

5) Katkı belirtme (*gerekıyor ise*)

6) Kaynaklar Dizini

7} İngilizce başlık ve İngilizce Özet (*Türkçe özetle olduğu gibi*) 8}

Rusça başlık ve Rusça Özet (*Türkçe özetle olduğu gibi*)

Başlık

Konuyu en iyi şekilde belirtmeli, 12 kelimeyi geçmemeli, tamamı büyük harflerle ve **bold** olarak yazılmalıdır.

Özet

250 kelimeyi geçmeyecek şekilde ve yayının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek düzeyde yazılmış, yazının tümünü en kısa, öz biçimde (*özellikle çalışmanın amacını ve sonucunu*) yansıtacak nitelikte olmalıdır. Özetin başlığı ve metin kısmı italik karakterle yazılmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil, çizelge ve eşitlik numaralarına değinilmemelidir. Özetin altında bir satır boşluk bırakılarak en az 3, en çok 8 anahtar kelime verilmelidir.

Ana Metin

Makale, A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtların üzerine bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 10 punto (*Times New Roman veya benzer bir yazı karakteri ile*) yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 3'er cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar en az beşbin, en çok onbin civarında kelimeden oluşmalıdır.

Bölüm Başlıkları

Makalenin yapısını belirlemek ve ana metinde düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere yazıda **ana**, **ara** ve **alt** başlıklar kullanılabilir. Başlıklara numara veya harf verilmemelidir.

Ana Başlıklar: Bunlar, sıra ile özet, ana metnin bölümleri, teşekkür (*varsa*), kaynakça, ekler (*varsa*)'den oluşmaktadır. ANA BAŞLIKLAR BÜYÜK HARFLERLE YAZILMALIDIR.

Ara Başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak, her kelimenin ilk harfi büyük olacak, başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

Alt Başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak, ilk kelimenin birinci harfi büyük olacak, başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilecektir.

Şekiller ve çizelgeler

Şekiller, küçültmede ve basımda sorun yaratmamak için siyah mürekkep ile, düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydınlar veya beyaz kağıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller 1 (bir)'den başlayarak ayrıca numaralandırılmalı ve her şeklin altına başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, 1 (bir)'den başlayarak ayrıca numaralandırılmalı ve her çizelgenin üstüne başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır. Şekil ve çizelgelerin başlıkları, kısa ve öz olarak seçilmeli ve her kelimenin ilk harfi büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlara veya kısaltmalara şekil ve çizelgelerin hemen altında yer verilmelidir.

Resimler

Parlak, sert (*yüksek kontrastlı*) fotoğraf kâğıdına basılmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. Özel koşullarda renkli resim baskısı yapılabilecektir.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, bunlar için metin içinde aynı boyutta boşluk bırakarak içine şekil, çizelge veya resim numaralarını yazarlar.

Metin İçinde Kaynak Verme

Metin içinde kaynak vermede aşağıdaki örneklere uyulmak, kesinlikle dipnot şeklinde kaynak gösterilmemelidir:

a) Metin içinde tek yazarlı kaynaklara değinme yapılırken, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, önce araştırmacının soyadı, sonra parantez içinde yayım tarihi verilir.

... *Köksoy (1998)*

... *Bazı araştırmacılar (Bilgegil, 1970; Kaplan, 1974; Aktaş, 1990)*

b) Çok yazarlı yayınlara metin içinde değinilirken, aşağıdaki gibi ilk yazar adı belirtilmeli, diğerleri için vd. harfleri kullanılmalıdır. Ancak kaynaklar dizini'nde bütün yazarların isimleri yer almalıdır.

... *İpekten vd. (1975)*

c) Ulaşılamayan bir yayına metin içinde değinme yapılırken bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı kaynak da aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

...*köprülÜ (1911; Çelik, 1998'den)*

d) Kişisel görüşmelere metin içinde *-soyadı ve tarih belirtilerek-* değinilmeli, ayrıca kaynaklar dizini'nde de belirtilmelidir.

Kaynaklar Dizini

a) Süreli yayınlar için:

Yazar ad(lar)ı, tarih, makalenin başlığı, süreli yayının adı [*kısaltılmamış*], cilt no [*sayı no*], sayfa no.

b) Bildiriler için:

Yazar ad(lar)ı, tarih, bildirinin başlığı, sempozyumun veya kongrenin adı, editör(ler), basımevi, cilt no, düzenlendiği yerin adı, sayfa no.

c) Kitaplar için:

Yazar ad(lar)ı, tarih, kitabın adı (*ilk harfleri büyük*), yayınevi, basıldığı şehrin adı, sayfa sayısı.

d) Raporlar ve tezler için;

Yazar ad(lar)ı, tarih, raporun veya tezin başlığı, kuruluş veya üniversitenin adı, arşiv no (varsa), sayfa sayısı, yayımlanıp yayımlanmadığı.

YAZILARIN GÖNDERİLMESİ

Bilig'de yayımlanmak üzere -yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak- hazırlanmış yazılar, biri orijinal, diğer ikisi fotokopi olmak üzere aşağıdaki adrese gönderilir. Yayına kabul edilen yazıların son düzeltmeleri yapılmış bilgisayar disketleri ile şekillerin orijinalleri en geç bir ay içinde yukarıda belirtilen adrese ulaştırılır. Yayın Kurulu'nca, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapılabilir.

YAZIŞMA ADRESİ

Bilig Dergisi Editörlüğü

Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. 10. Sok. No: 30

06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

e-mail: bilig@yesevi.edu.tr

http: // www.yesevi.edu.tr/bilig

bilig'DEN DUYURU

Türk Dünyasının Sosyal Bilimler Dergisi olan *bilig*, uluslararası standartlara uygun, hakemli bir dergidir. ***Bilig***, hem ABD'deki **Cambridge Scientific Abstracts**'in **Sodologi-cal Abstracts Managing Editörlüğü** tarafından hem de İngiltere'deki **London School of Economics**'in **International Bibliografy of Social Sciences (IBSS)** tarafından düzenli olarak taranmaktadır. Böylece ***bilig***, tam anlamıyla uluslararası bir bilim dergisi hüviyetine kavuşmuştur. Ayrıca ***Bilig***, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), Bilimsel Dergilere Destek Programı kapsamındadır.

Yılda 4 defa (kış, ilkbahar, yaz, sonbahar) yayımlanan ve 2000 adet basılan her sayının yurt içi ve yurt dışındaki okurlarımıza ulaştırılması, hem zaman almakta hem de büyük bir masrafa yol açmaktadır. Bu nedenle *bilig*'i, bilişim teknolojilerinden yararlanarak, basılı bir yayın olmanın yanında bir de elektronik dergi olarak sunuyoruz.

Amacımız Türk Dünyasına hizmet olduğu için elektronik ***bilig*** aboneliği ücretsiz olarak gerçekleştirilecektir. Ancak *bilig*'i daha güzele, en güzele eriştirebilmek için dergimiz hakkında abonelerimizin görüş ve önerilerini bir "geri bildirim" (feed back) sistemi ile Öğrenmek istiyoruz. Bu nedenle ücretsiz ***bilig*** abonesi olan okuyucularımızdan, *M-ifg*'in yeni bir sayısı ellerine geçtiğinde, bir Önceki sayı hakkındaki görüşlerini: <http://www.yesevi.edu.tr/bilig> adresimizdeki BİLİĞ MAKALELERİNİ DEĞERLENDİRME FORMU'nu doldurarak online veya faksla bildirmelerini rica ediyoruz. Formlar-daki bilgiler istatistiksel olarak değerlendirilecek, gönderenlerin isimleri gizli tutulacak, tek tek açıklama yapılmayacaktır.

Dergi ile ilgili daha fazla bilgi için web adresimizi ziyaret edebilir veya uyarı ve öneriler için **bilig@yesevi.edu.tr** adresine elektronik olarak mesaj iletebilirsiniz.

İlginize şimdiden teşekkür ederiz.

Adres:

bilig Editörlüğü

Taşkent Caddesi,

10.Sokak No.30

06490

Bahçelievler/ANKARA

TÜRKİYE

Tel:+90312 215 22 06

Fax:+90312 215 22 09

BİLİĞ MAKALELERİNİ DEĞERLENDİRME FORMU

Değerlendirilen Sayı Bilig 16-Kış 2001		İçindekilere Göre Makale Sıra No:								
		1	2	3	4	5	6	7	8	9
Sizce bu makale, dayandığı materyal yöntünden, alanında bir boşluk dolduracak yeni gözlem ve verilere dayalı, özgün bir bilimsel çalışmanın ürünü müdür?	Evet	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Hayır	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Bilemiyorum	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
Sizce bu makale, daha önce yazılmış yazı ve çalışmaları değerlendiren, eleştiren ve konu hakkında yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme yazısı mıdır?	Evet	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Hayır	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Bilemiyorum	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
Bu makaleye benzer makalelerin Bilig'de yayımlanmasını istiyor veya Türk Dünyası için yararlı buluyor musunuz?	Evet	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Hayır	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Bilemiyorum	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
Bu sayıdaki makaleleri, sizce en değerli olanına 10 puan, en az değerdekine 1 puan vererek, değerlendir misiniz?	SAF	D	J	J	J	J	J	J	J	J
	SDF									
	SFD	K	K	K	K	K	K	K	K	K
Ekleme istediğiniz başka görüş, öneri ve eleştirileriniz varsa lütfen yazınız.										

BİLİĞ ABONE BİLGİ FORMU

ADI	
SOYADI	
MESLEĞİ	
EĞİTİM DURUMU	
ADRES	
ŞEHİR	
ÜLKE	
TELEFON	
FAX	
E-MAIL	