
Türkiye'nin Orta Asya'daki Politikasında İran Faktörü

Yard. Doç. Dr. Hayati AKTAŞ

*Karadeniz Teknik Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*

Özet: Orta Asya'da bağımsız Türk Cumhuriyetlerinin doğuşu, Türkiye için bir bütün olarak olumlu ve yeni umutların taşıyıcısı bir gelişme iken, İran için bambaşka bir anlam taşımaktadır. Türk ağırlıklı olarak çizilmekte olan yeni bir bölgesel harita, İran'ın çıkarlarına hem ulusal hem de uluslararası düzlemde zarar verebilecek bir gelişmedir. İran, coğrafi ve tarihsel kozlara sahiptir. Türkiye ise bağımsız Cumhuriyetler ile arasında var olan karşılıklı çekim ve dil yakınlığı dışında, siyasal ve ekonomik modeli ile bu ülkelere önder olabilecek kapasitededir. İki ülkeyi karşı karşıya getiren ve şu aşamada biraz üstü kapalı olarak sürdürülen bu mücadelede Türk politikası Amerika'nın, Avrupa'nın ve ılımlı Arap ülkelerinin desteğinden yararlanmaktadır. Bu çerçevede İran köktendinci hareketler nezdinde bazı sempatilerle karşılaşsa da uluslararası planda özellikle yalnız ve yalıtılmış konumdadır. Bu çalışmada Türkiye'nin Orta Asya'daki politikalarını oluşturan etkenler ile Sovyet sonrası bölgede oluşan boşluğun doldurulması ve yeni yapılanmadan etkilenmesi ve Türkiye'nin bu politikalarında İran faktörü ve bölge üzerinde Türkiye – İran arasındaki çatışma ve işbirliği oluşumları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Türk Cumhuriyetleri, İran, Türkiye, Türk modeli

Giriş

1990'lı yıllardan itibaren Dünya'da önemli değişiklikler olmaya başladı. Dünyadaki siyasi dengeler değişti. İki kutuplu dünya, diğer kutbun dağılması sebebiyle tek kutuplu hale gelmeye ve bu gelişmeler sonunda, Türkiye'nin önünde yeni ufuklar açılmaya başladı.

SSCB'nin 1991'de resmen dağılmasıyla Türk Dış Politikası da hızla değişmiştir. Türkiye, Sovyetler Birliği'nin dağılması ertesinde bağımsızlıklarını kazanan yeni Cumhuriyetler için demokratik, laik ve Pazar ekonomisini benimsemiş yapısı ile bir model olarak nitelenmiştir. Elbette Orta Asya Türkleri için Türkiye en önemli ilgi objesi ve hem ekonomik hem de kültürel açıdan cazip bir modeldir (*Critclow, 1991, s.19*).

"Türkiye modeli" kavramı, Soğuk Savaş sonrası dönemin tam olarak tanımlayamayan "Yeni Dünya Düzeni" nin arayışı içerisindeki uluslararası toplum tarafından ilgiyle karşılanmış, yerli ve yabancı basın ile bölge ile ilgili bilim adamları ve siyasi gözlemciler konuyu ön plana çıkararak "Türkiye modeli" fikrini yaygınlaştırmışlardır. Orta Asya üzerinde stratejik ve ekonomik çıkarları bulunan ABD yönetimi, Orta Asya'daki bölgesel rekabette İran karşısında Türkiye'yi desteklemiş, ABD Başkanı George Bush Türkiye'yi Türk Cumhuriyetlerine "model" olarak sunmuştur (*Raşit, 1994, s. 210*). Bu noktada desteklenen model olma özelliğini de kullanarak bu ülkelere demokrasi ve piyasa ekonomisi tecrübelerini aktarmaya çalışmıştır. Bu modelin karşısında ise Batı karşıtı, muhafazakâr İran rejimi yer almıştır. Orta Asya'da yeni bağımsızlıklarını kazanan Cumhuriyetlerin karşılaş-tıkları sorunlarını, bu ülkelerle tarihsel ve kültürel bağları olan Türkiye gibi dost ve yakın bir ülke aracılığıyla aşmak da uygun bir yol olarak görülmüştür. Nitekim, Türkiye SSCB ardılı ülkeleri ilk tanıyarak ve diplomatik ilişki kurarak onların uluslararası toplumun üyeleri haline gelmelerinde öncü rol oynamış, Orta Asya ülkelerinin uluslararası forumlarda sözcülüklerini üstlenerek aktif bir dış politikanın gerekli unsurlarını sergilemiştir. Bu arada Türkiye'nin Orta Asya ülkeleriyle yakın ilişkilere girmesi hem Rusya tarafından hem de komşu ülkelerden İran tarafından dikkatle takip edilen bir olguydu. Zira, Sovyetler Birliği'nin dağılması sonrasında bölgede oluşan siyasi ve ekonomik boşluğun doldurulması hususunda Türkiye, İran ve Rusya gibi bölge ülkeleri ve diğer batılı ülkeler arasında hem çekişme ve hem de işbirliği ortamları oluşmaya başlamıştır.

Uzun yıllardan sonra Orta Asya'daki soydaşlarıyla buluşma ve birlikte hareket edebilme fırsatını yakalayan Türkiye ve yaklaşık iki yüz yıldır bölgesinde gerileme süreci yaşayan ve neredeyse dünyadan tecrit edilme ile yüz yüze gelmiş olan İran, Orta Asya'daki bu bağımsız Cumhuriyetler ile sıcak işbirliği imkânları oluşturmak istemektedirler. Yeni devletlerin sahneye çıkışı konusunda Türkiye ve İran'ın perspektiflerinin çok farklı olduğu açıktır. Nitekim Transkafkasya'da ve Orta Asya'da bağımsız Türk

Cumhuriyetlerinin doğuşu Türkiye için bir bütün olarak olumlu ve yeni umutların taşıyıcısı bir gelişme iken, İran için bambaşka bir anlam taşımaktadır. Gerçekten de, Türk ağırlıklı olarak çizilmekte olan yeni bir bölgesel harita, İran'ın çıkarlarına hem ulusal, hem de uluslararası düzlemde zarar verebilecek bir gelişmedir (Celili, 1997, s. 240).

Ancak Orta Asya'da İran'ın en önemli avantajı bölgeden dış dünyaya en ucuz ve en kısa yolu teşkil etmesidir. Bu nedenle İran son dönemde yeni demiryolları, karayolları, limanlar ve boru hatları yapımına hız vermiştir. Fakat, İran rejiminin dünya kamuoyunda yarattığı imaj ve ABD'nin Orta Asya ülkelerinin İran ile siyasi ve ekonomik ilişkilerini geliştirmemelerini ısrarla istemesi ve ABD'nin Türkmenistan doğal gazının İran üzerinden Türkiye ve Avrupa'ya taşıyacak boru hattına da karşı olması İran için olumsuz gelişmelerdir (Torock, 1997, ss. 185-200).

Görüldüğü üzere, Rusların Kafkasya ve Orta Asya'dan çekilmesiyle doğan boşluğu doldurmak ve ortaya çıkan yeni durumdan mümkün olan en büyük yararı sağlamak amacıyla bu iki ülke yoğun bir hareketlilik içine girmiştir ve iki bölgesel gücün iki taraflı işbirliği kaygılarının dayattığı bir politikanın değil, bir rekabet politikasının uygulayıcıları olmuşlardır.

İran, Çin'den sonra eski Sovyetler Birliğiyle ve dağılmadan sonra oluşan yeni Cumhuriyetler ile en uzun sınırlara sahip ülke olması, İran Körfezi'ndeki stratejik konumu, ticari ortak olarak önemi ve yeni Cumhuriyetler ile olan kültürel ve dinsel bağları gibi nedenlerle Rusya için de en önemli ülke olarak ön plana çıkmaktadır (Naumkin, 1998, s.68).

Türkiye ise görünürde kendisini İran karşısında önemli ölçüde avantajlı kılan kozlara sahiptir. Türkiye ile Orta Asya'daki bu Cumhuriyetler arasında var olan karşılıklı çekim, dil, din ve kültür yakınlığı dışında, Türkiye'nin siyasi ve ekonomik modeli de bu ülkelerin yerel seçkinlerinin tercihleri ile uyuşur görünmektedir.

Her ne olursa olsun, Türkiye ile İran arasında, eski SSCB'nin dağılma sonucu ortaya çıkan güney devletleri üzerindeki etkilerini pekiştirme mücadelesi alttan alta çoktan başlamıştır. Etkileme kapasitelerini artırma arayışının ötesinde, bu iki bölgesel gücün başka bir hedef peşinde oldukları da açıkça bellidir: Kendi sistemlerinin istikrarına zararı dokunabilecek her türlü dış baskı girişimine karşı çıkmak. Bir başka deyişle Türkiye için İslâmcı akımın güçlenmesini önlemek, İran içinse, tam tersine, devrimci İslâmcılığın yükselişini özendirmek amacıyla eski Sovyetler Birliği'nin

Müslüman Cumhuriyetlerinde meydana gelen değişikliklerden olabildiğince yararlanmak söz konusudur. İki ülkeyi karşı karşıya getiren ve şu aşamada üstü kapalı olarak sürdürülen bu mücadelede Türk politikası, Amerika'nın, Avrupa'nın ve "ılımlı" Arap ülkelerinin değerli desteğinden yararlanmaktadır. Hatta gelecekte, sınırlarında İslâm köktendinciliğinin yükselişini izlemekten memnun olmak için hiçbir gerekçesi bulunmayan Rusya'nın bile bu gruba katılma olasılığı vardır. Bu çerçevede İran, köktendinci hareketler nezdinde bazı sempatilerle karşılaşsa da, uluslararası planda özellikle yalnız ve yalıtılmış bir konumdadır (*Celili, 1997, s. 245*). Çalışmamızda Türkiye'nin Orta Asya'daki politikalarını oluşturan etkenler ile Sovyet sonrası bölgede oluşan boşluğun doldurulması ve yeni yapılanmadan etkilenmesi ve Türkiye'nin bu politikalarında İran faktörü ve bölge üzerinde Türkiye-İran arasındaki çatışma ve işbirliği oluşumları incelenecektir.

Türk Dış Politikasının Orta Asya'ya Bakışındaki Değişim

Türkiye 20. yüzyılın başında dünya imparatorluğunu yitirmesine rağmen aynı yüzyılın sonunda aynı coğrafya ile yine karşı karşıya kalmış, özellikle Balkanlar ve Orta Asya'daki gelişmeler neticesinde her yaptığı izlenen ve kendisine misyonlar yüklenmiş uluslararası bir aktör durumuna gelmiştir. Ancak Türkiye kısa sürede bu kulvarda yalnız olmadığını anlamış, ilgisini yoğunlaştırdığı Orta Asya'nın tüm dünyanın üzerinde planlar kurduğu bir alan olduğunu görmüştür. Aynı süreci yaşayan bir diğer ülke ise İran'dır. Aralarındaki tarihsel ihtilaflar nedeniyle Türk ve İranlıların step egemenliğini çağın başında Ruslara kaptırmış olmaları Müslüman devletlerin Rusya'ya karşı en büyük jeopolitik başarısızlıklarından biri olarak değerlendirilir (*Sander, 1994, s.39*).

1552 yılında Rusya'nın Kazan'ı ele geçirerek Tatar Hanlığı'na son verip, Hazar Denizi kıyılarına inmesi ve İran'da Şii Safavi yönetiminin kurulması ile Anadolu ve Orta Asya Türkleri arasındaki bağ kopmuştur (*Mütercimler, 1993, s. 238*). 19 yüzyıl boyunca Rusya dünyanın en hızlı büyüyen emperyalist gücü olmuş ve sınırları günde ortalama 140 km büyüterek yüz yıldan kısa bir zamanda topraklarını 5 milyon km genişletmiştir. Sömürgeci yayılcılığın çoğu ise halkı sefalet içinde olan Orta Asya üzerindedir (*Taheri, 1991, s.99*).

Halklar arasındaki binlerce yıllık dostluğa dayanan ilişkilerden bahseden resmi argümanların aksine 2000'li yılların Türkiye – Orta Asya ilişkileri yüzyıllar süren bir kesintinin ardından başlayan yeni bir dönem olup, Türk Dış Politikasında bir değişimi yansıtmaktadır.

İslâmî ve Türk karakteri ağır basmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu döneminden bu yana Türk yöneticileri Batı merkezli dış politikalarını sürdürmüş, devletin en güçlü zamanlarında dahi ilgi alanlarını Kırım-Kafkasya-İran sınırından doğuya taşımaktan kaçınmışlardır. I. Meşrutiyet sonrası fikir hayatına giren Milliyetçilik akımında Asya Türklerine bir ilgiden bahsetmek imkân dahilindeyse de bu ilginin dış politikaya yansımaları sağlanamamıştır.

Sovyetler Birliği'nin eski Müslüman Cumhuriyetleri bağımsızlıklarını çok hızlı bir şekilde ve hazırlıksız olarak kazandılar. Bunların bağımsız birer devlet olarak aniden ortaya çıkışı bu devletlerin milli kimlik, siyasi istikrar ve ekonomik gelişmeleri arayışında çok ciddi problemleri de beraberinde getirdi. Türkiye ve İran gibi iki bölge devleti de Orta Asya ve Kafkasya'daki bağımsız devletlerin oluşmasına hazırlıksız yakalandılar. Türkiye açısından Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan'ın siyasi, ekonomik ve sosyal şartları açısından kesin bir uzmanlık ve bilgi eksikliği olarak ortaya çıkıyordu bu problem. Türkler bu Cumhuriyetlerdeki tarihi gelişmeler ve yeni oluşan siyasi, ekonomik ve sosyal şartlar ile ilgili hiçbir önemli bilgi ile eğitilmemişlerdi (*Sayari, 1994, s. 180*).

1920'den sonra Türk hükümetleri eski SSCB'nin Türk halkları konusundaki çalışmaları desteklemekten kaçınmışlardı. Bu durum kısmen Türk-Sovyet ilişkilerinde olumsuz etkilerin olabileceği endişesinden, kısmen de Türkiye'nin iç siyasetinde aşırı milliyetçi ideolojileri olan Türkler arasında bir ilginin oluşması nedeniyleydi. Bunun neticesinde Türk Dışişleri Bakanlığı bile Orta Asya ilişkilerinde nitelikli uzmanlara sahip olamadı (*Sayari, 1994, s. 180*).

Tüm bu olumsuz etkilerin bir sonucu olarak Türkiye Cumhuriyeti, Sovyetler Birliği'nin yıkılması sonrası gelişen bağımsızlık hareketlerine bilgi ve ikili ilişkilerdeki deneyimsizliği açısından hazırlıksız yakalanmış, ancak bu açığını yoğun diplomatik atağı ile kapatmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Türkiye, Türk Cumhuriyetlerini ilk tanıyan ve elçilik açan ülke olmuş, siyasi yönden verdiği desteğe açtığı kredilerle ekonomik boyut kat-

mıştır. Muhatap devlet başkanları ise ilk resmi ziyaretlerini Türkiye'ye yaparak bu ilgiye karşılık vermişlerdir.

1991 sonbaharında Türk Dışişleri Bakanlığı Orta Asya'da yeni kurulan Türk Cumhuriyetlerine ilişkin politikaların formülasyonu açısından tavsiyeler oluşturmak amacıyla Orta Asya'yı ziyaret edecek bir ekip oluşturmuştur. Bunun ardından Dışişleri Bakanlığı organizasyon yapısını yeni bir Orta Asya İşleri bölümünü de kapsayacak biçimde yenilemiştir (*Fuller, 2000, s. 87*).

Orta Asya ile yeni ilişkileri destekleyenlerin başında bizzat Özal bulunmuştur. Mart 1991'de Sovyetler Birliği'ne yaptığı bir yolculuk planına özellikle Alma Ata'yı da eklemiştir. Aynı ay içinde Kazakistan sağlık bakanı Ankara'yı ziyaret etmiş ve genel olarak sağlık ve tıp alanında ve özellikle de ilaç ve tıbbi malzeme üretiminde işbirliğini öngören bir anlaşma imzalamıştır (*Turkish Times, March 15, 1991*). 1992 baharında eski Sovyetlere dahil Türk Cumhuriyetlerinden altı devletin hepsinin liderleri Ankara'ya devlet ziyaretleri düzenlemişlerdir. Süleyman Demirel başkanlığındaki yeni hükümet bu ilişkileri kurma ve geliştirmede gecikmemiştir. Bu durum, Mayıs 1992'de Demirel'in, Türk işadamları ve siyasal, kültürel ve ekonomi uzmanlarını kapsayan geniş bir heyet ile bir haftalık Orta Asya ziyareti ile simgeleşmiştir. Bu ziyaret sırasında Demirel Rusya'nın bölgedeki çıkarlarına ilişkin dolaysız ve beklenmedik bir açıklama ile bir Türk Devletler Birliği'nin kurulmasından bahsetmiş ve Orta Asya'ya askeri eğitim verme konusunu tartışmış, Orta Asya'daki tüm Türk dilleri için Türk (Latin) alfabesinin kabul edilmesini aktif bir şekilde desteklemiş ve Orta Asya'ya Türk yayınlarını aktaracak bir uydu bağlantısının kurulmasına yönelik plan yapmıştır. Böylece, 1992 ortalarında Türkiye bölgede siyasal, finansal, kültürel, askeri ve ekonomik alanlarda liderlik ve nüfuz sağlama konusunda cesur bir hamlede bulunmuştur (*Fuller, 2000, s. 88*).

Diğer taraftan Türk Cumhuriyetleri ve topluluklarıyla işbirliği sağlamak ve geliştirmek için Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı bünyesinde Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) kurulmuştur. Bu kurumun bünyesinde yapılan faaliyetlerde Türk Cumhuriyetlerinin piyasa ekonomisine ve demokrasiye geçiş sürecinde yardımcı olunması hedeflenmiştir. Bu kurum Orta Asya ülkelerinde küçük ve orta ölçekli işleri finanse etmektedir ve bu çerçevede yapılan bir çok önemli girişime imza atmıştır (*Dikkaya, 1999, s. 197*).

Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı, rakamsal olarak yeni bir yüzyılın başlangıcını ifade eden 2000 yılı içerisinde de, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine yürüttüğü teknik yardım sağlama ve bilgi açığını kapatmaya yönelik olarak ortak projeler geliştirme hizmetlerine devam etmiştir (*TİKA, 2000, s.1*).

Türk Cumhuriyetleri'nin bağımsızlıklarını kazanmalarını takiben ticari ve ekonomik ilişkilerin yasal çerçevesini oluşturmak amacıyla bu ülkelerle ticaret ve ekonomik işbirliği anlaşmaları, yatırımların karşılıklı teşviki ve korunması anlaşmaları imzalanmıştır. Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri ile ticari ilişkilerine bakıldığında, ticaret hacimlerinin giderek artan yüksek değerlere ulaştığı görülmektedir. Toplam olarak, Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri'ne 1992 yılında 153.45 milyon dolar olan ihracatı 2000 yılında 567.72 milyon dolar olarak gerçekleşmiştir. Aynı şekilde Türkiye'nin 1992 yılında bu ülkelere yaptığı 73.81 milyon dolarlık ithalat, 2000 yılında 627.84 milyon dolara çıkmıştır. Toplam hacim olarak 1992 yılında 227.26 milyon dolar olan ticaret 2000 yılında 1.195.56 milyon dolara yükselmiştir (*Kabasakal, 2001, s.54*).

Gelişmeler Rusya Federasyonu ve İran'ın 1993 yılında Orta Asya ülkeleri ile ilişkilerini geliştirmeye başlaması nedeniyle durgunlaşmış ve zamanla enerji sektörü başta olmak üzere ekonomik alanda Rusya ve İran Türkiye'nin rakibi durumuna gelmiştir. Ancak, ABD'nin yoğun desteğini ve kültürel avantajlarını kullanan Türkiye 1998 yılında aleyhine görünen dengeyi tekrar lehine döndürmeye başlamıştır. Bu noktada Türk özel teşebbüsünün yaptığı büyük yatırımlar, Türk hükümetinin 12 milyar dolarlık Eximbank kredisi açarak bu ülkelere yapılan dış ticareti teşvik etmesi neticesi yatırımlar daha da artmıştır (*Zaman Gazetesi, 09.04.1998*). 2000 yılının sonu itibarıyla Türk Eximbank'ın Türk Cumhuriyetlerine tahsis etmiş olduğu kredi miktarlarında büyük artışlar olduğu görülmektedir. Türk Eximbank bu dönemde Kazakistan'a 55.7 milyon dolar ihracat kredisi, 184.3 milyon dolar proje kredisi tahsis etmiştir. Kırgızistan'a 37.5 milyon dolar ihracat kredisi, 37.5 milyon dolar proje kredisi; Özbekistan'a 125 milyon dolar ihracat kredisi, 250 milyon dolar proje kredisi; Türkmenistan'a ise 75 milyon dolar ihracat kredisi, 88.3 milyon dolar proje kredisi açılmıştır (*TİKA, 2001, s.33-34*). Türk firmalarının hemen hemen bütün Orta Asya Cumhuriyetlerinde faaliyetlerde bulunduğunu görmekteyiz. 1992 yılından başlayarak 2000 yılına gelindiğinde, geçen sekiz yıl zarfın-

da Türk Cumhuriyetlerinde faaliyet gösteren Türk firması sayısı 2000'e yaklaşmıştır (*Kabasakal, 2001, s.41*).

Nihayet Türk işletmeleri, Orta Asya'da dünyanın en büyük firmaları ile ortaklık kurmakta, bu firmaların bölgeye gelmesine aracılık yapmaktadır. Mesela; Türk firmaları Siemens ile Kazakistan'da ortaklık kurarak elektrik üretim tesisi, Coca-Cola firması ile Kazakistan, Özbekistan ve Kırgızistan'da plastik şişe üretimi gerçekleştirmişlerdir. Ankara ve İstanbul'da dünyanın en büyük firmalarının irtibat büroları vardır.

Bu açıdan bakıldığında, İran'ın imkânları daha sınırlıdır. Orta Asya'da güçlü Şii vakıfları (fon) bulunmakta bölgeye ekonomik yardımda bulunuyor görünmektedir. Yine de bu ülke Orta Asya'nın düşük nitelikli pazarlarına mal ihraç edebilmekte ve Orta Asya pazarlarında bazı malları takas usulüyle pamuğa, metale ve petrol ürünlerine dönüştürebilmektedir. İran Orta Asya devletlerine çağdaş teknoloji ve ekipman da getirememiştir. Çünkü İran'ın ABD ve Batıya ideolojik ve politik olarak karşı çıkması (İslâm Devriminden sonra) çok hızlı bir şekilde yerli sanayinin teknolojik seviyesinin düşmesine sebep olmuştur. Bu durum nispi olarak Türkiye'de daha iyidir. Çünkü Türkiye İslâmî kimliğine ve özelliklerine rağmen, her zaman dünyanın en büyük firmalarıyla ilişkiler kurmakta ve geliştirmektedir. Örneğin, Türkiye'nin AB ile başlatmış olduğu gümrük birliği de göz önünde bulundurulursa Avrupa ülkeleri Orta Asya Cumhuriyetlerinin önemli rol atfettikleri Türkiye ile işbirliğine önem vermektedir. Piyasa ekonomisine dayanmayan bir model olan İran'da Şah'tan sonraki dönemde üreticilerin ve rekabetin gelişmesi devlet ve özel sektörde önlenmiştir (*Dikkaya, 1999, s.200*).

Türkiye, Orta Asya'daki açılımını bölgesel teşkilâtlar ve zirvelerle güçlendirmeyi amaçlamış, fakat Türk Liderleri Zirvesi, ECO (Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı) gibi girişimler zamanla önemini yitirmeye başlamıştır. Bu noktada İran faktörü yine devreye girmiş ve kendisinin de içinde bulunduğu ECO'yu pasifleştirme pahasına birlik çalışmalarını sekteye uğratmaya çalışmıştır. İran'ın gerek iç yapısı ve etnik özellikleri ve gerekse muhtemel bir Türk birliğinin sonuçlarını tahmin edebilmesi, dış politikasını ve Orta Asya'da bir alternatif olma "zorunluluğunu" haklı çıkarmaktadır. Türkiye'nin Orta Asya'daki başarısı İran'ın çevrelenmesi ve İslâmî rejimin tehdit altına girmesi demektir. Kafkasya ve Orta Asya halkları ile etnik ve kültürel yakınlıkları olan iki tarihsel güç olarak bu iki ülke, böl-

genin yeniden biçimlenişinin geleceğini kalıcı olarak etkileme yetkisine sahiptir. Oysa bugünkü durum veri olarak alındığında, İslâmî İran ile laik Türkiye, zaman zaman sakinleşse de kalıcı olan bir gerilim ilişkisine yerleşmiş görünmektedir. Çok canlı bir rekabet bu iki ülkeyi Orta Asya'da ve Kafkasya'da karşı karşıya getirmektedir (*Hâvend*, 1997, s. 342).

Orta Asya'da İran Faktörünün Boyutları

Türk Cumhuriyetlerinin tam bağımsızlıklarını kazandığı ve işbirliğinin yaygınlaştığı bir dönemde İran faktörü giderek önemli bir konuma ulaşmaktadır. Tarih boyunca Türk boylarının birleşmesine engel olan İran, bu dönemde de dikkatle izlenmesi gereken bir dış politika takip etmektedir. Hatta daha radikal bir ifadeyle Türk bütünleşmesine yönelik her adımın İran için tarihsel Pers-Osmanlı çatışmasını canlandıracağı öne sürülebilir. İran eski Cumhurbaşkanı'nın 1992 ECO Zirvesinde yaptığı açıklamada “İran haritada görebileceğiniz gibi ECO ülkelerini birbirine bağlamaktadır. İşbirliği kesinlikle İran üzerinden sağlanmalıdır. Kuzey ve Güney, Doğu ve Batı, Avrupa ve Asya arasındaki bütün bağlantılar, petrol ve gaz boru hatları, demiryolları, iletişim hatları ve uluslararası havayolları hepsi İran'dan geçmelidir” (*Aras – Çolak*, 1996, s. 63) şeklindeki ifadeleri ile İran'ın diplomatik gaflar pahasına konu hakkında açıklama yapmaya mecbur hissettiğini göstermektedir.

İran izlediği bölge politikası ile ülkesinde yaşayan ve iç tehdit olarak algılanabilecek büyük Azeri nüfus sebebiyle bazı konularda Azerbaycan'a karşı Ermenistan'ı desteklemekten çekinmemiştir. Azeri nüfus sorunu İran'ın Türkiye aleyhine de tavır almasında bir etkindir. Zira Türkiye'nin dış politikası, Azerbaycan'a yakınlığı İran'ı rahatsız etmekte ve olası bir İran – Azerbaycan çekişmesinde Türkiye'nin taraf olacağı endişesi İran'ı bu noktada Türkiye'nin karşısında yer almaya zorlamaktadır.

Yüzlerce yıllık diplomasi ve istihbarat geleneği olan İran, Azerbaycan ve Orta Asya'da realist bir politika takip etmektedir. Bu çerçevede Nahçıvan ve Azerbaycan arasındaki hava ulaşımının ve iki taraf arasındaki 120 km'lik doğal gaz boru hattının kendi toprakları üzerinden geçmesine izin vererek büyük bir koz elde etmiş durumdadır. Buna rağmen Hazar konusunda Rus tezini benimsemekte; Orta Asya'da ise çok dikkatli bir biçimde teknik – ekonomik yardım, kültürel – tarihi bağlar ve gerektiğinde dini

rehberlik gibi unsurlarla oluşturduğu kombine bir tesir ağı ile nüfuzunu artırmaya çalışmaktadır.

İran siyasal İslâm'a bağlılığına rağmen, son yıllarda Orta Asya'ya karşı daha ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemektedir. Bölgede İslâmcı politikaları açıkça desteklemekten kaçınmakta, basın konuyla ilgili hayli ölçülü davranmakta ve İran'ın İslâmi radikalizmi desteklediğine dair pek az delil bulunmaktadır. İran her bir devletle tek tek bağlantı ve ekonomik ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu durum İran'ın gelecekte oluşacak siyasal olaylarda İslâmcı muhalif grupları desteklemeyeceği anlamına gelmemekte, ancak Humeyni'nin ölümünden ve Orta Asya'nın bağımsızlığına kavuşmasından beri "devrimin ihraç edilmesinden" bahsedilememektedir. Orta Asya'daki Rusya uzmanları bu aşamada İran'ın bölgede olumsuz bir rol oynadığına dair pek az delil bulabildiklerini söylemekte ve hatta İran'ın Orta Asya'da çıkarlarını gözetmek bakımından Türkiye'ye kıyasla çok daha ölçülü davrandığı yorumunda bulunmaktadırlar (*Fuller, 2000, s. 96*).

Güncel durumda görünen odur ki, hayati çıkarlarının korunması şartı ile İran'ın istese de istemese de, Türkiye ile eski SSCB'nin Türk Cumhuriyetleri arasında ayrıcalıklı işbirliği bağlarının yavaş yavaş kurulmasına rıza göstermesi olasılığı vardır. Ancak yenilenmiş, genişlemeci ve irredentist bir Türk milliyetçiliği kuşkusuz Tahran'da olumsuz ve kötü algılanacaktır; nedeni de öncelikle ülke içindeki Türk kökenli İranlılar üzerinde uyandıracığı etkiler, fakat aynı zamanda bu politikaların Tacikler başta olmak üzere Fars dilli toplulukların yaşadığı Orta Asya'daki yansımaları olacaktır. Nitekim, Stalin döneminin keyfi sınır belirlemelerinden zaten büyük kayıplarla çıkmış bulunan Tacikler, kendilerinden dört kat daha kalabalık olan Özbeklerce yutulmaktan çekinmektedirler; zaten Özbek yöneticiler de devletlerinin gücünü "dışarıya vurma" niyetlerini pek gizlememektedirler (*Celili, 1997, s.245*).

Türkiye Orta Doğuda başarılı bir laiklik modeli teşkil etmekle övünmektedir. Elbette Orta Asya'daki rolüne de, diğer şeylere ilâve olarak toplum ve siyasette İslâm'ın ölçülü bir şekilde ele alınması ve laik bir yönetim tarzının oluşturulmasına katkıda bulunmak olarak görecektir. Türkiye'nin İran'a karşı ideolojik çizgi olarak Türkçülük sancağını dalgalandırması halinde İran zor durumda kalabilecektir; buna karşılık İran'da İslâmcılık bayrağını dalgalandırarak yanıt verebilecektir. İran, Orta Asya'da nüfu-

zunu sağlama konusunda Türkiye'nin İran'ın önüne geçmesi gerektiği fikrinden de rahatsızlık duymakta ve bu nedenle de bu kadar sert bir şekilde nüfuzunu yaymaya çalışmaktadır. İran bu nedenlerden dolayı ister istemez bölgede nüfuz sağlama konusunda Türkiye ile rekabet etmektedir. İslâmcı politikaların bölgede herhangi bir şekilde hakim olması ihtimalinin doğması halinde, Türkiye'nin de dengeleyici bir unsur olarak laik bir Türkçülüğü ön plana çıkarmadaki çıkarı daha da artmış olacaktır (Fuller, 2000, s.97).

Güneyde bunca başarısızlıktan sonra bile halâ birlik söyleminden vazgeçmeyen bir Arap dünyası ile kuzeyde örgütlenme yolundaki bir Türk dünyası arasına sıkışan ve uyanan bir Pantürkizm'in tehdidi altında olan İran'ın göstereceği tepkiler değişik biçimler alabilir. Bu tepki Humeynici-liğin ilk dönemlerindeki gibi saldırgan bir Panislâmizm çevresinde odaklanabileceği gibi, İran, Afganistan ve Tacikistan gibi Farsdilli Asya halklarını birleştirmeyi hedef alan uluslarüstü bir ütopya çevresinde de biçimlenebilir (Sajjadpour, 1994, ss.198 - 203).

Görüldüğü gibi, eğer Kafkasya ve Orta Asya'daki durumun gelişimi ile doğrudan ilgili olan tüm taraflar basiret ve olgunluk göstermezlerse, Asya'nın Türk ve İran dünyalarının karşılaştığı bu bölgesinde çatışmalar çıkması riski hayli yüksektir (Celili, 1997, s. 246).

İran'ın Orta Asya'daki Hedefleri

Türkiye, laik, demokratik ve nispeten gelişmiş ekonomik modeliyle avantajlı gibi görünse de İran, Orta Asya uygarlığında bir çekim merkezi durumunda olup, 2000 yıllık tarihiyle bölgede kendisine rahatça hayran bulabilmektedir. Bunun yanı sıra coğrafi yakınlığı ve geçiş güzergâhında olması sebebiyle Türkistan ile Türkiye arasında bir kapı konumundadır. Bunun farkında olan İran ilk olarak Hazar Denizi Kıyıdaş Devletleri Örgütü ile Türkiye'yi devre dışı bırakan bir işbirliği zemini yaratmak istemiştir. Genel olarak İran'ın somut projeler vasıtasıyla bölgede,

1. Ekonomik imkânlardan yararlanmak
2. İran modelini benimsetmek
3. Azerbaycan vasıtasıyla bünyesindeki Azeri azınlığı kontrol etmek
4. Türkiye'yi aleyhine sonuçlanacak bir hamleden alıkoymak
5. Şii ve Pers etki alanlarını kontrol etmek

şeklinde özetlenebilecek bazı hedeflerinin bulunduğu görülmektedir. İran

bu hedeflerine ulaşmaya çalışırken sanıldığıının aksine gizli – örtülü yolları değil açık – legal plâtıformları kullanmakta ve çoğu kez inisiyatifi kendisinde olmak şartıyla bazı örgütlenmelere gitmektedir. Bu çerçevede 1992 yılında diğer ülkelere açık olan kendi liderliğindeki “Fars Dilleri Birliği Örgütü”nü kurmuştur. Örgüt öncelikli olarak Afganistan ve Tacikistan’a yönelik olsa da Orta Asya’da İran etkisini yaymak amacıyla Arap alfabesine geçiş çalışmalarında etkin rol üstlenmiştir.

Orta Asya devletlerinin dünya piyasalarına uzak düşmeleri, Kazakistan, Türkmenistan ve Özbekistan’ın açık denizlere çıkışlarının olmaması, petrol ürünlerinin dünya piyasalarına taşınması için komşu ülkelerin topraklarının kullanılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu açıdan bölge kaynaklarının dünyaya pazarlanması için çeşitli boru hatlarının inşası gerekmektedir. Bu çerçevede Rusya, Türkiye ve İran’ın probleme bakış açıları her zaman uyuşmamaktadır (*Dikkaya, 1999, s. 204*).

İran Orta Asya petrol ve gazının taşınmasında söz sahibi olmak istemektedir ve bu da ciddi tartışmalara neden olmaktadır. Gerçek şu ki, ABD, en son ana kadar yeni bağımsız devletlerin petrol yataklarının işlenmesinde ve taşınmasında İran ortaklığına kesinlikle karşıdır. Uzlaşma noktası ise, Rusya, Türkiye ve İran topraklarından geçecek birden fazla petrol boru hattının inşa edilmesiyle elde edilebilir (*Goble, 1996, s. 23*).

İran’ın Orta Asya’daki Zorlukları

İran’ın Orta Asya’daki varlığı aleyhine zamanla bazı tepkiler gelişmeye başlamıştır. Özellikle Tacikistan’daki çatışmalar süresince İran’ın izlediği politika tepkiyle karşılanmıştır. Beş Orta Asya ülkesinde yasaklanan “İslâmî Yeniden Doğuş Partisi” ile olan ilişkilerinden dolayı da benzer tepkiler söz konusudur. Öte yandan İran’ın teklif ettiği rejim biçimi ilgi çekmiş ancak gerek ülkelerin Komünist ve din düşmanı geçmişleri ve gerekse yönetimde bulunan liderlerin İslâmî tüm hareketlere şüpheyle bakması nedeniyle benimsenmemiştir. Nitekim İslâmî Yeniden Doğuş Partisi mensuplarından Abdullah Yusuf bile İran ile aralarında önemli anlayış ve mezhep farkları bulunduğunu ifade etmekten kaçınmamıştır (*Peker, 1996, s. 74*). Buna karşın İran kökenli bazı politikaların Türkiye’nin Orta Asya’ya yönelik planlarını olumsuz etkileyemeyeceği iddia edilemez. Zira “Türk modeli” net bir biçimde bölgeye sunulmamıştır (*Muzaffer, 1997, s. 26*). Türk modeli netleştirilme ihtiyacı içindedir. Türkiye’nin Orta As-

ya'daki rakiplerinin dünyanın sayılı güçlerinden olduğu Hazar petroleri konusunda görülmüştür. Dolayısıyla Türkiye'nin tek başına bölgeye yönelik büyük planlar uygulaması hayalciliktir. Ancak bölge ülkeleriyle somut işbirliği imkânları ile ilişkiler geliştirilebilir.

İran'ın bölgedeki hedeflerine ulaşmasında karşılaştığı birinci engel, Orta Asya Cumhuriyetleri ile farklı mezhepte oluşudur. Ancak bunun bilincinde olarak Sunni kitleye yönelik bir siyasallaştırma politikası güderek Sunni kitlenin manipülasyonunu sağlamaya çalışmaktadır. İran Anayasasının 11. maddesine göre; "bütün Müslümanlar tek bir cemaat oluşturur. İslâm Cumhuriyeti Hükümeti genel politikasını İslâm uluslarının birlik ve ittifakı temeline dayandırmalı, İslâm dünyasının politik, ekonomik ve kültürel işbirliğinin gerçekleştirilmesi amacı doğrultusunda kesintisiz çaba harcamalıdır (*Hâvend*, 1997, s. 335). Doğal olarak İran'ın bölge ülkelerine yönelik politikalarının temelinde Anayasasına yansımış dünya görüşünün payı büyüktür. Bir başka deyişle İran yönetimi için etki alanı yaratma çabalarının bir meşruiyeti ve bunun ötesinde ideolojik zorunluluğu bulunmaktadır. Devrim Muhafızları Yardımcı Komutanlarından General İbrahim Safavi'nin ifadesiyle, İran'ın dinsel amaçlarını daha iyi savunmak için sürekli olarak askeri gücünü artırması gereklidir (*Bazargan*, 1997, s.8). İran için ikinci engel ABD'nin Orta Asya'da İran etkisine karşı olmasıdır. İran'ın ABD yönetimi tarafından uzun zamandır potansiyel "islâmî radikalizm" tehlikesi olarak göz önünde tutulduğu ve "devrim ihracı endişesi" hatırlanırsa, Sovyet blokunun çöküşünü takip eden dönemde oluşan güç ve nüfus boşluğunun İran tarafından doldurulması ihtimali başta ABD olmak üzere Batı dünyasında da bir panik oluşturmuştur. İran, jeopolitik üstünlüğü ile Orta Asya Cumhuriyetlerine kendi topraklarına geçiş ve alt yapı imkânları vaat ettiği kadar bu ülkeler için dış dünyaya yönelik bir köprü olabileceğini de vurgulamaktadır. Bu gelişmeler, ABD yönetiminin 1990'lı yılların başından itibaren İran'ın çevrenmesi çalışmalarını hızlandırmıştır (*Aras*, 1999, s.238). Bu unsura bir diğer engel olarak İran rejiminin içte yaşadığı bunalım eklenebilir. Özellikle dış politika alanında Devrim Muhafızları ile Dışişleri Bakanlığı arasındaki ihtilaf devam etmektedir. Devrim Muhafızlarının yayılcı ve idealist Pan-İslâmist anlayışı Dışişleri Bakanlığını uluslararası alanda zor durumda bırakmakta olup, kimi Müslüman ülke politikacıları dış politik yorumlarında İran'ın adını dahi telaffuz etmekten imtina eder hale gelmiştir.

Orta Asya Cumhuriyetleri SSCB'den ayrılan diğer bütün ülkeler gibi piyasa ekonomisi ve Batılı anlamda çağdaş bir devlet yapısını hedefliyorlar. Bu durum İran için Orta Asya'daki üçüncü engeli teşkil etmektedir (*Çandar, 04.02.1994*).

Afganistan: İran'ın Orta Asya'daki İlk Fiyaskosu

İran'ın Orta Asya'daki ideallerinin yıkılmasında 1998 yılında İran ordusunun etnik açıdan Farsî unsurlar taşıyan Afganistan sınırlarında yığılmasına kadar götüren süreç önemli yer tutmaktadır. İki ülke arasında meydana gelen gerginlik ve bunun sonucunda 9 İranlı diplomatın Afganistan'da öldürülmesi üzerine dini lider Ayetullah Ali Hamaney orduya 'alarma geçmesi' emrini vermiş ve Orta Asya'da bir savaş çıkması beklenmiştir. Gerginlik Taleban lideri Molla Muhammed Ömer'in İran'a barış çağrısı ile yumuşamaya geçmiş ve nihayetinde çatışma çıkmadan sonuçlanmışsa da İran için Orta Asya'da kısa vadeli bir politik yenilgi anlamını taşımıştır. Taleban üzerinde Orta Asya'da kurulan dengeler, o güne kadar Talebanı destekleyen ABD'nin, Amerikan elçiliklerine saldırı düzenleyen terörist lider Usame bin Ladin'i kendilerine teslim etmediği için, desteğini çekmesi üzerine altüst olmuş ve Birleşmiş Milletler'in öldürülen İranlı diplomatlar yüzünden Taleban'ı kınaması ve Afganistan'ın her açıdan yalnızlığa itilmesi ile farklı bir boyut kazanmıştır.

Eski denge ile ABD Talebanı destekleyerek, Türkmenistan'dan Pakistan'a, Afganistan üzerinden geçerek ulaşacak bir doğalgaz boru hattı yapılmasını planlamıştır. Bölgedeki Konsorsiyumun başı Amerikan Unocal şirketinin olaylar üzerine projenin geri bırakıldığını açıklaması ile proje rafa kaldırılmıştır. Gerginlik anında sınıra 200 binden fazla asker gönderilmesinden de anlaşılacağı üzere Afganistan İran'ı yakından ilgilendirmektedir. Askerler ilk aşamada manevra yaparak Talebana gözdağı vermeye çalışmışlar ancak 9 diplomat, İran Haber Ajansından bir muhabir ve bazı Afganlı Şiiilerin öldürülmesine engel olamamışlardır. Afganistan eski devlet başkanı Rabbani ise gerginlikten istifade ile Tahran yönetimine İran'a göç etmiş 1.5 milyon Afgan mültecinin silahlandırılmasını teklif etmiştir. Stratejistler tarafından ise İran'ın Afganistan'da ormanlara sığınmış Şiiileri gizlice silahlandırarak ülkeyi hem dışarıdan, hem içeriden teslim almayı düşündüğü iddia edilmiştir (*Sedes, 17.09.1998*).

Gelişmelerin kontrolden çıkması üzerine İran dışişleri Bakanı Kemal Ha-

razi Ağustos 1998 sonlarında Tahran'a giden Fransız Dışişleri Bakanı Vedrin'e yaptığı açıklamada; Taleban'ın Afganistan'daki ilerlemelerinden endişe duyduklarını, Afganistan'daki son gelişmeler ve Taleban'ın uluslararası arenada kendilerini kabul ettirmeye başlamış olmalarının bölgede istikrarı bozacak bir durum yarattığını, İran'ın buna izin vermesinin olanaksız olduğunu, Taleban'ın teröristlere yardım ettiğini ve Afganistan'daki durumlarından yararlanarak kendilerini dünyaya kabul ettirmeye çalıştıklarını, İranlıların Afganistan'a kıyasla çok daha ileri ve iyi durumda olduğunu belirtmiş ve Batı dünyasından Orta Asya'daki anlaşmalarını gözden geçirmelerini istemiştir (*Sedes, Akşam Gazetesi, 17.09.1998*).

İran-Türkiye Arasındaki Son Kriz: Öğrenci Olayları

Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da 2000 yılına İsrail merkezli baş döndürücü bir barış trafiği ile girilmiş olup, yeni süreç bölge barışının temelini İsrail – Filistin merkezinden bütün Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı içine alan daha kapsamlı bir sürece kaydığını göstermektedir. Gelişmeler, İsrail – Filistin sorununun çözülmesi ve İsrail – Suriye düşmanlığının sona erdirilmesinin çok ötesinde uzun vadeli hesapların yapıldığının ipuçlarını vermektedir. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in 1999 yılında İsrail ziyaretinden sonra Mısır'a gitmesi ve bu yoğun diplomaside yer almaya çalışması, Ortadoğu'nun yeniden şekillendirilme çalışmalarının hızlandığı bir dönemde Türkiye'nin sürece bir yerden eklemelenmeye çalıştığı hissini vermektedir. Bölgede taşların yerinden oynadığı bir günde Türkiye, Başbakan Bülent Ecevit'in Tahran'daki öğrenci olayları devam ederken, "İran halkının bu çağdışı rejime bu kadar tahammül etmesi beklenemez" şeklindeki açıklaması, İran'ın ise Türkiye'nin Piranşehir'de bir askeri kampı bombaladığını, Türk askerlerinin daha sonra sınırı geçtiğini ve çatışma yaşandığını iddia etmesi ile başlayan kriz iki Türk askerinin İran'da tutulması ile büyümüştür.

Tahran'ın Türkiye'ye yönelttiği suçlamaları komşu iki ülke arasında yaşanması muhtemel gerginliklerin boyutunu aşmaktadır. Öğrenci olaylarının doğrudan Türkiye ve ABD destekli olduğunu iddia eden Tahran, Türkiye'nin İran Azerbaycan'ına yönelik hesaplar içinde olduğunu, tutuklu bulunan 13 MOSSAD casusunun Türkiye üzerinde İsrail'e bilgi aktardığını iddia etmiştir. Ankara'ya göre oldukça sert açıklamalar yapan Tahran,

İran Azerbaycan'ı konusunda paranoyaya varan bir hırçınlık sergilemiş ve realist dış politikasının oldukça dışına çıkmıştır (*Karagül, Yenişafak Gazetesi*, 27.07.1999).

Son kriz İran ve Türkiye'nin birbirine nasıl baktığını göstermesi açısından önemlidir. Türkiye için İran çağdışı bir rejim ihracatçısı ve PKK destekçisi bir ülke iken İran Türkiye'yi yayılmacı, ülke içi huzurunu bozmayı amaçlayan Pan-Türkist bir ülke olarak görmektedir. Bu anlayış, iki ülkeyi Orta Asya'da işbirliği fırsatından mahrum bırakmakta olup, İran'ın ECO içindeki tavrını da bu veriler ile açıklamak olasıdır.

Hazar Denizi Petrolleri ve Bakü-Ceyhan Boru Hattı

Hazar Denizi, Sovyetler Birliği süresince SSCB ve İran arasında paylaşılmış, Moskova ve Tahran, bir dizi anlaşmayla Hazar Denizi'nin statüsünü belirlemişti. Fakat, SSCB'nin dağılmasıyla birlikte Hazar Denizi kıyısındaki devletlerin sayısı beşe yükselmiştir: Azerbaycan, Türkmenistan, Rusya, Kazakistan ve İran.

İran, Hazar'ın hukuksal statüsü belirlenmeden önce 1921 ve 1940'taki Rusya-İran anlaşmalarının temel alınmasını istemektedir. İran'a göre Hazar göl olduğu için serbest deniz kuralları ona uygulanamaz, başka bir deyişle kapalı denizin hukuksal statüsü belirlenmeden ondan faydalanmak olmaz. İran Hazar'ın ya ortak kullanılmasını ya da 5 ülke arasında %20 paylaşılmasını savunmaktadır (*Bayır-Aslanlı, 2001,s.53*).

Hazar petrollerinin hem İran, Rusya ve Türkiye, hem de bölgede etkili olmak isteyen dünya devletleri açısından ne kadar önemli olduğunu anlayabilmek için Hazar bölgesinde bulunan mevcut ve potansiyel doğal gaz ve petrol rezervlerini analiz etmek gerekmektedir. Amerikan Enerji Enformasyon İdaresinin Aralık 1998 tarihli raporunda, Hazar bölgesinin doğal gaz ve petrol rezerv miktarları şöyledir;

İran ve Rusya'nın da Hazar Denizi'ne yakın bölgeleri de dahil olmak üzere, Hazar bölgesinde 16 ila 32.5 milyar varil petrol rezervi bulunmaktadır. Bu rakamın çok büyük bir kısmı Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan ve Kazakistan'a aittir. Ayrıca bu ülkelerin 145 milyar varil ek petrol rezervine sahip olduğu görülmektedir. Rusya ve İran ise 1.7 milyar varil ek petrol rezervine sahiptir (*Efegil, 2000, s.188*).

İran, bölgedeki petrol ve doğal gaz rezervlerinin büyüklüğü ile bölgede yadsınamaz bir güçtür. Ayrıca gerek dinsel etkenler, gerekse ortak sular

(Hazar) ve ortak sınırlar nedeniyle; Azerbaycan ve Türkmenistan gibi ülkeler üzerinde önemli ağırlığı vardır. Bölgedeki ve uluslararası alandaki etkinliği, son yıllarda ABD'nin bu ülkeyi terörist ülkeler arasında sayması nedeniyle koyduğu ambargo ile sınırlanmışsa da özellikle dev petrol ve gaz rezervleri ile İran, her zaman batılı şirketlerin ilgi alanındadır. Öte yandan, İran'ın özellikle Hazar'ın statüsü konusunda Rusya ile birlikte izlediği politika da İran'a politik yönden bir diğer desteği ifade etmektedir. Rusya-İran ilişkileri yalnızca "Hazar'ın Statüsü" ile sınırlı değildir. Bu nedenle İran, bölgeye yönelik petrol ve doğal gaz projelerinde dikkatle izlenmesi ve stratejik planlamalarda mutlaka önemle gözetilmesi gereken bir güçtür (*Pamir*, 1999, s.42).

ABD yönetimi ise Hazar bölgesi ile ilgili ısrarla iki projenin gerçekleşmesi üzerinde gayret göstermektedir: Bakü-Ceyhan petrol ve Trans-Hazar doğal gaz boru hatları projeleri. Doğu-batı istikametlerinden petrol ve doğal gaz kaynaklarının dünya piyasalarına sunulması neticesinde elde ettikleri gelirlerle, bölge devletleri Rusya'nın kontrolünden çıkacaktır. Aynı zamanda bu devletler, kendi ülkelerinde sosyal barışı sağlama imkânı da bulacaklardır (*Efegil*, 2000, s.191).

Bütün bu gelişmelere baktığımızda Hazar petrollerinin dünya siyasetinde yeni bir güç odağı haline geldiğini görmekteyiz. ABD'nin de desteklediği Bakü-Ceyhan hattının ondan daha ucuza mal olacak Bakü-Supsa olarak gerçekleşmesi ihtimali Türkiye tarafından sıcak karşılanmamaktadır. Bilindiği üzere Bakü-Ceyhan hattının yapımı için hesaplanan harcama miktarı 3.5-4 milyar dolar arasında olup, inşaatın 2005 yılına kadar tamamlanması söz konusudur. Petrol boru hattı güzergâhının Bakü-Supsa şeklinde önerilmesi Türkiye'de kaygıyla karşılanmış ve bu yorumlar, hattı engellemek isteyen bölge ülkelerinin faaliyeti olarak görülmüştür (*Sarıahmetoğlu*, 2000, s.70).

Bu durumda Türkiye, Amerikan planının gerçekleşmesi ve dolayısıyla Hazar merkezli yeni dünya düzeninin hayata geçirilmesi için anahtar ülke konumundadır. Çünkü öncelikle bu planın başarıya ulaşması için doğu-batı istikametinden bölge kaynaklarını sevkedecek boru hatlarının güvenli bir ülkenin sınırları içerisinde geçmesi gerekmektedir. Bu ülke de bugünkü şartlarda Türkiye'dir. Ancak bu sayede Amerika, kedi planının başarıya ulaşması için rahat nefes alabilecektir. Bu nedenle Türkiye'nin 21. yüzyılda "enerji merkezi" olması normal bir gelişmedir. Ayrıca de-

mokratik, laik, insan haklarına saygılı, serbest Pazar ekonomisini vurgulayan, İslâmiyet ile diğer dinler arasında işbirliği ortamı kurmuş bir Türkiye çok rahatlıkla bölge devletlerinin “model” olarak algılayabilecekleri bir devlet olabilir. Bu açıdan da Türkiye, Amerika’nın bölge politikaları için gereklidir. Çünkü Amerika bölgesel ve uluslararası çıkarları açısından, bölgede güçlenmesi muhtemel İslâmî akımlardan endişe duymaktadır. Bu nedenle de bölge devletlerinin demokratikleşmesini istemektedir (*Efegil, 2000, s.193*).

Bakü-Ceyhan hattının yani Gürcistan ve Türkiye topraklarından geçerek Akdeniz’de Ceyhan’a ulaşacak boru hattının yapımını İran ve Rusya desteklememiştir. İran’ın bölgedeki siyaseti Rusya’ya benzediği için Rusya-İran ilişkileri dikkatle incelenmelidir. Hattın İran’dan geçmesini isteyenler Gürcistan topraklarının sayısız çatışmalara sahne olduğunu dikkate alarak, bu ülkenin güvenlik açısından son derece elverişsiz bir yer olduğunu iddia etmektedirler.

Sonuç olarak İran yönetimi, bölgede Türkiye’ye ve ABD’ye karşı, gizlemeye özen göstermediği, hasmane bir tutum içindedir. Bu nedenle de gerek Hazar’dan uluslararası pazara ulaşması hedeflenen boru hatlarının geçiş ülkesi olarak ve gerekse Türkiye’nin doğrudan doğal gaz ve ham petrol temin kaynağı olarak değerlendirilirken, bir ya da iki kez değil defalarca düşünülmesi ve mevcut yönetim anlayışında, güvenli bir ülke olmadığına dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu durum yalnızca Bakü-Ceyhan hattının geçeceği güzergâhı belirlerken değil, İran’la imzalanan doğal gaz anlaşması ve gelecekteki olası anlaşmalar için de özenle dikkate alınmalıdır.

Sonuç

Kafkasya ve Orta Asya’nın zengin doğal kaynakları 21. yüzyılın üzerinde en çok konuşulacak ve pazarlık yapılacak yeryüzü ve yeraltı kaynaklarıdır. Bu kaynakların hem çıkartılması hem de işlenip dünya pazarına taşınması dünya ve bölge ülkelerini yakından ilgilendirmektedir. Rezervlerin Akdeniz ve Hint Okyanusu’na taşınması gerektiğinden Türkiye ve İran vazgeçilmez konumlardadırlar. Özellikle Akdeniz’e geçişin bir kısmının İran üzerinden Türkiye’ye yapılması yolu özellikle Türkmenistan için kısıltmaktadır. Türkiye bu konumda İran’a, İran da Batıya açıldığı için Türkiye’ye ihtiyaç duymaktadır. İki ülke yeniden gündeme gelen İpek Yolu-

'nun da doğal komşularıdır ve daha iyi ekonomik ilişkiler kaçınılmazdır. İran ve Türkiye arasında derin dostlukların kurulmasının beklenmesi, 1000 yıllık düşmanlıkla ters düşmekte olup, Orta Asya üzerindeki mücadelede de işbirliğine gidilmesi düşünülemez. Ancak her iki tarafın da gözden kaçırdığı nokta bölgede kendilerinden bağımsız hatta kendilerine rakip Özbekistan gücünün ortaya çıkışıdır. Özbekistan Orta Asya'daki konumu, kalabalık nüfusu ve güçlü tarihi ile Orta Asya liderliğine oynamaya hazırlanmakta olup, bu noktada İran – Türkiye etki mücadelesinde yeni bir taraf olmasıdır. Bu noktada Türkiye ve İran'a düşen, güçlerini aşan etki alanları hayalleri ile zaman kaybetmemeleri ve ekonomik çıkarları doğrultusunda bölgeye yakınlıkları ve kültürel bağlarını ülke refahına katkı sağlayacak şekilde kullanmalarıdır.

Türkiye ile İran arasında böyle enteresan bir rekabet yaşanırken, iki ülke bazı alanlarda işbirliği yapmanın gerekliliğini kabul etmek zorundadır. Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri ile ilişkilerinde İran çok önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. "Türkiye modeli", Batı ve özellikle ABD açısından İran'ı Orta Asya ve Kafkaslarda pasifize etmek düşüncesiyle destek bulmuştur. Bugün de İran, ABD tarafından köktendinci rejim ihraç etmeye çalışan ve terörizmi destekleyen bir ülke olarak değerlendirilmeye devam edilmekte ve bölgede nüfuz sahibi olmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır.

Her şeye rağmen Türkiye, Kafkasya ve Orta Asya coğrafyasındaki siyasi ve ekonomik gelişmeleri tek başına şekillendirebilecek niteliklere henüz sahip değildir. Ancak Türkiye, kendi imkânlarını bu cazibesi ile artırmanın yollarını aramalıdır.

Türkiye, İran'ın aksine Orta Asya piyasalarını kazanmakta en iyi rolü oynamaktadır. Ne var ki, bölgedeki Türk sermayesi belli alanlar dışında yetersiz kalmakta ve çareyi büyük uluslararası şirketlere aracılık yapmakta bulmaktadır. Oysa Türkiye'nin aracılık yapmaktan ziyade Orta Asya'daki Türk Cumhuriyetlerinde büyük yatırımlarda ön planda olması ve bölgeye karşı tarihi sorumluluğunu yerine getirmesi gereklidir.

Kaynaklar

ABROMOWITZ, Morton (1993), "Dateline Turkey After Özal", *Foreign Policy*, Sayı: 91.

ANDİCAN, A. Ahat (1996), *Değişim Sürecinde Türk Dünyası*, İstanbul.

- ARAS, Bülent – ÇOLAK, İhsan (1996), “Amerika – Orta Asya İlişkileri”, *Avrasya Etüdleri*, Sayı: 3.
- ARAS, Bülent (1999), “Amerika – Orta Asya İlişkileri ve İran’ın Konumu”, *Avrasya Dosyası*, Cilt: 5, Sayı: 3.
- AVRASYA DOSYASI BÜLTENİ (2000), TİKA, Sayı: 136.
- AVRASYA DOSYASI BÜLTENİ (2000), TİKA, Sayı: 138.
- AVRASYA DOSYASI BÜLTENİ (2001), TİKA, Sayı: 139.
- AYDIN, Mustafa (2000), *New Geopolitics of Central Asia and The Caucasia*, Center for Strategic Research, Ankara.
- AYTMATOV, Askar (2001), “The Shade of Extremism Over Central Asia”, *Perceptions: Journal of International Affairs*, Volume:V, No: 4.
- BAYIR, Emre ve ASLANLI, Araz (2001), “Tehdit Merkezli Bir Dış Politika: İran’ın Azerbaycan Politikası”, *Stratejik Analiz*, Cilt: 2, Sayı:18, Ekim 2001.
- BAZORGAN, Darius (1997), “Iran and Fulg Security”, *The Middle East Journal*.
- CELILI, Muhammed Rıza (1997), “Transkafkasya ve Orta Asya’daki Gelişmeler Karşısında İran”, *Unutkan Tarih: Sovyet Sonrası Türkdilli Alan*, Haz: Semih Vaner, (çev: Ercan Eyüboğlu), İstanbul.
- CRITCLOW, James (1991), “Ties With Turkey: A Lifeline for Central Asia?”, *Report on USSR (Radio Free Liberty Bulletin)*.
- ÇANDAR, Cengiz, Sabah Gazetesi, 04.02.1994.
- ÇOLAK, İhsan (1999), “Değişen Starteji İşığında İran – Türk Cumhuriyetleri İlişkilerinde Yeni Gelişmeler”, *Avrasya Dosyası*, Cilt: 5, Sayı: 3.
- DİKKAYA, Mehmet (1999), “Orta Asya’da Yeni Büyük Oyun: Türkiye, Rusya ve İran”, *Avrasya Dosyası*, Cilt: 5, Sayı: 3.
- EFEGİL, Ertan (2000), “Washington’un Hazar Havzası politikası ve Türkiye”, *Avrasya Dosyası*, Cilt:6, Sayı:2.
- FULLER, Graham (2000), “Türkiye’nin Yeni Doğu Politikası”, *Balkanlar’dan Çin’e Türkiye’nin Yeni Jeopolitik Konumu*, Haz: Ian O. Lesser – Graham E. Fuller, (çev: Meral Gönenç), İstanbul.
- FULLER, Graham (1995), “Orta Asya’da İki Rakip: İran ve Türkiye”, *Strateji*, No:1.
- GOBLE, Paul A. (1996), “Eski SSCB’de Boru Hattı Siyaseti”, *Yeni Forum*.

- HÂVEND, Feridun (1997), "İran'ın Bölgesel Ekonomi Politikasının Yeni Yönelimleri", *Unutkan Tarih: Sovyet Sonrası Türkdilli Alan*, Haz: Semih Vaner, (çev: Ercan Eyüboğlu), İstanbul.
- MUZAFFERI, Mohiaddin (1997), *The Security Policies in the CIS: The Southern Belt*, Dawisha, New York.
- KARAGÜL, İbrahim (1999), "Ankara – Tahran Krizi", *Yenişafak Gazetesi*.
- KABASAKAL, Öner (2001), "Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri ile Ekonomik ve Ticari İlişkileri", *Avrasya Etüdleri* – 20, Özel Sayı.
- MENASHRI, David (1998), "Iran and Central Asia", *Central Asia Meets The Middle East*, London.
- MÜTERCİMLER, Erol (1993), *21. YY'ın Eşiğinde Uluslararası Sistem ve Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri İlişkiler Modeli*, Anahtar Kitaplar, İstanbul.
- NAUMKIN, Vitaly (1998), "The Russia – Iranian Relations: Present Status and Prospect for the Future", *Perceptions: Journal of International Affairs*, Vol. 3, No: 1.
- PAMİR, Necdet (1999), *Bakü-Ceyhan Boru Hattı*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, Ankara.
- PEKER, Gülden (1996), "İslamiyet Orta Asya'da Mit mi, Gerek mi?", *Avrasya Etüdleri*, Sayı: 3.
- RAŞİT, Ahmed (1994), *The Resurgence of Central Asia*, Zed Book, London.
- ROBINS, Philip (1998), "Turkey's Ostpolitik: Relations With the Central Asian States", *Central Asia Meets The Middle East*, Ed. David Menashri, London.
- ROY, Oliver (2000), *Yeni Orta Asya Ya Da Ulusların İmal Edilişi*, çev : Mehmet Morali, İstanbul.
- SANDER, Oral (1994), "Turkey and Turkic World", *Central Asian Survey*, Cilt 13, No: 1.
- SAJJADPOUR, Seyed Kazem (1994), "Iran the Caucasus and Central Asia", *The New Geopolitics of Central Asia and Its Borderlands*, Ed: Ali Manuzizi and Myron Weiner, India University Press, Great Britain.
- SAYARI, Sabri (1994), " Turkey, Caucasus and Central Asia" *The New Geopolitics of Central Asia and Its Borderlands*, Ed: Ali Manuzizi and Myron Weiner, India University Press, Great Britain.
- SEDES, İzzet (1998), "Orta Asya'da Kritik Günler", *Akşam Gazetesi*, 17.09.1998.

- SOLTON, ELNUR (2001), “Hazar Denizi’nin Hukuki Statüsü”, *Stratejik Analiz*, Sayı:13, Mayıs.
- TAHERI, Amir (1991), *Kızıl Gökte Hilal*, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- TİKA (2000), *Ülke Profilleri; Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan*, İkinci Türk Cumhuriyetleri Kurultayı, 24-25 Kasım, İstanbul.
- TOROCK, Adam (1997), “Iran’s Policy in Central Asia”, *Central Asian Survey*, 16/2.
- TURKISH TIMES, March 15, 1991.
- VAUGHN, Bruce (1994), “Shifting Geopolitical Realities Between South”, *Southwest and Central Asian Survey*, .13, No: 2.

The Turkish Foreign Policy in Central Asia and The Iranian Factor

Assis. Prof. Dr. Hayati AKTAŞ

Black Sea Technical University

Faculty of Economics and Administrative Sciences

Abstract: The emergence of independent Turkish Republics in Central Asia has drawn the attention of states into this part of the world. It is, in particular, important for Turkey and Iran. While this development is considered as a positive movement for Turkey, it has a different meaning for Iran. The impact of Turkey on the newly born republics can be seen as damaging the interests of Iran both at the national and international levels. In this sense, Iran has geographical and historical advantages.

On the other hand, Turkey shares the same culture and language with these states. Moreover, Turkey has the capacity of being the leader of republics by means of its political and economic structures. The Turkish policy in the region is supported by America, Europe and some Arabic countries. Although fundamental Islamic movements find sympathy in Central Asia, the Iranian policy doesn't have any ground at the international scene. This paper examines the factors that constitute the Turkey's policy in Central Asia and the role of Iran in the creation of this policy.

Key Words: Central Asia, Turkish Republics, Iran, Turkey, Turkish model

Иранский Фактор в Среднеазиатской Политике Турции

Д-р Хаяти АКТАШ

*Черноморский технический университет
Факультет управления и экономических наук*

Резюме: Появление независимых тюрко-язычных республик в Средней Азии было, в целом, для Турции позитивным и обнадеживающим событием, но в то же время для Ирана это означало совсем противоположное. Новое соотношение баланса сил в регионе, которое определялось преимущественно с тюркским оттенком, стало событием, которое могло нанести ущерб интересам Ирана на национальном и международном уровнях. У Ирана есть некоторые географические и исторические козыри. А Турция в силу двухстороннего притяжения с независимыми тюрко-язычными республиками и языковой близости может стать наряду с этим политической и экономической моделью развития для них. В этой скрытой борьбе между двумя странами политика Турции пользуется поддержкой Америки, Европы и некоторых умеренных арабских стран. В этой связи если можно и наблюдать некоторую симпатию по отношению к его фундаменталистским движениям, несмотря на это Иран остается в изолированном положении. В этой статье рассматриваются составные факторы среднеазиатской политики Турции и заполнение пустоты, образованной в пост-советский период и влияние на нее новой ситуации, иранский фактор в этой политике Турции, и конкуренция между Турцией и Ираном в регионе, а также формирование организаций сотрудничества в регионе.

Ключевые слова: Средняя Азия, Тюрко-Язычные Республики, Иран, Турция, Турецкая Модель

Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf Alanında Hanefilik, Maturidilik ve Yeseviliğin “Türk Müslümanlığı” Zaviyesinden Tahlili

Özkan AÇIKGÖZ

*İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü*

Özet: Türkler özellikle 10. yy’dan itibaren küteler ve devletler halinde İslâm’a girmeye başlamakla, Türk-İslâm Medeniyeti sürecini de başlatmış oldular. Bu medeniyet, Türklerin İslâm’a girmeye kadar olgunlaştırarak getirdikleri Türk kültür birikim ve tecrübesi ile İslâm dininin kaynaşmasından meydana gelmiştir. İşte bu çalışmada, Türk-İslâm Medeniyetinin, daha çok dini hayatla ilgili kısmını oluşturduğunu söyleyebileceğimiz Türk Müslümanlığının, en belirgin üç kaynağı ve bunlar arasındaki etkileşim incelenecektir.

Söz konusu bu üç kaynak, İslâm’ın en temel üç sisteminin farklı ekollerinden birer tanesi olmak üzere: Fıkıhta Hanefilik, Kelamda Maturidilik ve Tasavvufta Yeseviliktir. Çalışmanın bu üç ekole dayanması tarihi-toplumsal realite gereğidir. Zira bilindiği üzere Türkler, İslâm’ın fıkhi muhtevasını Onun Hanefilik yorumundan, Kelam ile ilgili inceliklerini Maturidilik ekolünden ve Tasavvufta ilgili uygulama ve inceliklerini de en ilk ve en geniş çaplı olarak Yesevilikten öğrenmişlerdir.

Bu üç ekol incelendiğinde görülecektir ki, tarihi-siyasi ve daha da önemlisi sosyal ve kültürel şartlar, Türkler arasında bunların yaygınlaşmasını gerektirmiştir. Bu sosyo-kültürel arka plan nedeniyle teferruatta, üslûpta, bedii zevklerde ve gündelik hayatın akışında Türklerin mizacına özgü bir Müslümanlık teşekkül etmiştir. Bu bir süreçtir ve sosyal değişme ve tekamül devam ettiği müddetçe bu da devam edecektir. Fakat bu sürecin başlamasında, her üç kaynağın inceliklerine de vakıf bir kişi olarak, bunları bir bakıma Yesevilikte meczeden Ahmed Yesevî’nin müstesna bir yeri vardır. Bu nedenle çalışmamızda onun kurduğu tarikat olan Yesevilik, Türk Müslümanlığının en önemli şekillendiricisi ve tecrübesi olarak değerlendirilirken; kendisi de Türk Müslümanlığının piri ve zirve şahsiyeti olarak görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hanefilik, Maturidilik, Yesevilik, Türk Müslümanlığı, Ahmed Yesevî.

Giriş

İslâm'ın ilk asrındaki Müslümanlar, din ile ilgili problemlerini İslâm Peygamberi hayatta iken ondan, vefat ettikten sonra da, onun meclisinde bulunmuş ve sohbetini dinlemiş olan sahabeden sormak suretiyle çözümlüyor, açıklığa kavuşturuyorlardı. Fakat bir taraftan, daha önce kendilerine İslâmî mesele danışılan sahabelerin hemen tamamen vefat etmeleri, diğer taraftan da İslâmiyet'in çok geniş coğrafyalara yayılması neticesi, Müslümanların kendilerinden İslâm'ı öğrenecekleri ve problemlerini çözdürecekleri birilerinin varlığına ihtiyaç duyulur olmuştur. Bu ihtiyacı karşılayan insanlar ise; yine sahabeye tabi olan insanlardan bir kısımlarının Kur'an'ı, Peygamberimizi, sünnet ve hadisleri, büyük sahabelerin uygulamalarını onlardan hakkıyla öğrenen, her Müslümanın bilemediği kadar İslâmî meselelere vakıf olan ve bu temel üzerine, nass bulunmayan konularda icma ve kıyas müesseselerini çalıştırarak yorum getirebilen İslâm alimleri olmuşlardır. İşte bu alimlerden bir kısmının söz konusu fetva, yorum ve kıyasları geniş kitlelerce tatbik edilir olmuş ve daha sonra bu tatbikatlar, onların adını taşıyan birer mezhep halini almıştır.

Bahsettiğimiz şekilde oluşan ve Müslümanların, bizzat İslâm'ı yaşama (Namaz, Hac, Zekat, Evlenme, Boşanma, Miras vb.) hususunda karşılaştıkları problemleri açıklığa kavuşturan mezheplere "Ameli Mezhepler"; Akaid (Allah'ın Zat'ı ve Sıfatları, Kader, Haşr vb.) hususundaki problemleri açıklığa kavuşturan mezheplere de "İtikadi Mezhepler" denmiştir. Ameli kaide-leri düzenleyen mezhepler: Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hambelilik iken, İtikadi kaideleri düzenleyen mezhepler ise: Maturidilik ve Eş'arilik'tir.

İslâm Ümmetinin en kalabalık milletlerinden olan Türkler ise, bilindiği üzere, özellikle X.yüzyıldan sonra kitleler halinde Müslüman olmuşlar ve İslâm'ın amel noktasındaki ayrıntılarını İmamı Azam Ebu Hanife (H.80-150)'nin kurduğu Hanefilik, akaid noktasındaki inceliklerini de İmam Ebu Mansur el-Maturidi (öl.944)'nin kurduğu Maturidilik vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Diğer Müslüman milletlerde görülmemiş bir ekseriyetle Müslüman olan Türkler, yine benzer bir şekilde, kahir ekseriyetle İslâm'ın Hanefi ve Maturidi yorumlarını benimsemişlerdir.

Kalabalık Türk kitleleri, İslâm'ın gerek bu iki yorumunu ve gerekse, İslâm'da ferdin kendi nefsinin eğitmesine odaklanan, İslâm'ın mistik diye-bleceğimiz ahlâki tecrübelerini ifade eden tasavvufu, doğal olarak yine bir tasavvufi mektep olan ve esin kaynağını İslâm dünyasında beliren üç

önemli tasavvufi akımdan birini teşkil eden Melamilikten alan, ilk büyük Türk tarikatı, Ahmed Yesevi (öl.1167)'nin kurduğu Yesevilik vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Her ne kadar Yesevilik, kronolojik sıralama olarak diğer iki kaynaktan daha sonra ortaya çıkmışsa da, Türkler, özellikle de konar-göçerler arasında İslâm'ı yayma noktasında, onlardan daha etkili bir vasıta olmuş ve Türkler, kitabî İslâm da diyebileceğimiz, Hanefilik ve Maturidiliğin muhtevasını dahi, sözlü geleneği kullanan Yesevilik vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Dolayısıyla Yesevilik, bir tasavvufi mektep olarak, hem tasavvufi uygulamaların ve hem de, henüz çoğunluk itibarıyla konar-göçer olan Türklere daha rahat ulaşan bir faaliyet olması itibarıyla, İslâm'ın Hanefi ve Maturidi sistemlerinin Türklere öğretilmesi gibi çok önemli ve tarihi bir görevi başarıyla yerine getirmiştir.

Bütün bu ön bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; Türkler, gerek İslâmlaşma olarak, gerek İslâm'ın ameli, itikadi ve tasavvufi kaidelerinin inceliklerini öğrenme olarak, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik'ten beslenmişlerdir. İslâm, Türklere bu üç kanal vasıtasıyla geldiği gibi, yine bu üç ekol vasıtasıyla da onlara öğretilmiş ve yaşama aktarılmıştır diyebiliriz.

O halde, Türklerin İslâmî esasları kavramalarında temel vasıta olup, daha ileri bir aşamada da, Türk Müslümanlığının en önemli üç dayanağını teşkil eden bu kaynakların, doğup-gelişmesi, temel öğretileri ve Türkler arasında yaygınlık kazanmaları hadiselerinin incelenmesi son derece önem arz eden bir mesele olacaktır. Bu incelemeyi de, sırasıyla Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik şeklinde sıralamamız uygun düşecektir kanaatindeyiz.

Hanefilik

Kuruluşu, Mahiyeti ve Türkler Arasında Yayılması

Hanefiliğin kurucusu, Hicri 80 yılında Irak'ın Kûfe şehrinde doğan ve babası, Afganistan'ın Kâbil şehrinde Kûfe'ye göç eden Zuta adında bir tüccarın oğlu olan Sabit'in oğlu Numan, daha sonraki meşhur ismiyle İmamı Azam Ebu Hanife Numan b. Sabit (80-150)'tir. (*M.Ebu Zehra, ts.a:207*)

Ebu Hanife öğrenim hayatını da Kûfe'de geçirmiş ve devrin en ileri alimlerinden Hammad'ın talebesi olmuş, ölene kadar ondan ayrılmamış ve bundan sonra da onun yerine Ebu Hanife geçmiştir (a.g.e: 214). Ebu Hanife, hocası Hammad'dan aldığı ders halkasını devam ettirdi ve birçok talebesi oldu. O bunlara hem İslâm fıkhnı öğretiyor ve hem de, hakkında

nass olmayan konularda bir hükme varmak için onlarla fıkhi tartışmalara giriyordu. Bunlardan en öne çıkan üç isim ise, İmam-ı Yusuf, Zufer ve İmam-ı Muhammed olmuştur. Fakat “Ebu Hanife’nin yanından ayrılmayan 36 talebesi vardır ki, bunlardan Ebu Hanife’nin ifadesiyle, 28’i kadılık yapacak, 6’sı fetva verecek ve 2’si de -Ebu Yusuf ve Zufer- kadı ve müfti yetiştirecek seviyeye gelmişlerdir” (*M.Ebu Zehra, ts.a: 217*).

Ebu Hanife’nin hocasından devraldığı ve talebeleriyle de devam ettirdiği Kufe’deki bu fıkhi okulu, daha sonra ameli mezhep olarak yaygınlaşacak olan Hanefiliğin esaslarının da şekilleneceği merkez olmuştur.

Ebu Hanife, devrin Halifesi tarafından kendine yapılan kadılık teklifini kabul etmemişse de, talebesi Ebu Yusuf, Halife Harun er-Reşid tarafından Bağdat kadısı olarak tayin edilmiştir. Aynı zamanda Ebu Yusuf, Başkadı (Kadıl-Kudat)’lık makamında olup bütün vilayetlerin kadıları onun emriyle tayin ediliyordu. Ebu Yusuf tabii olarak, İmam Ebu Hanifenin içti-hatlarını benimseyen fakihleri kadı olarak tayin ediyordu. Bu suretle Hanefi Mezhebi büyük bir yayılma imkânına kavuşmuş ve Abbasi Devleti süresince 500 yıl, İslâm Devletinin resmi Mezhebi olmuştur. (*M.Ebu Zehra, ts.a:251*)

Aşağı Türkistan’dan Mısır’a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Abbasi Devleti, bu sahada farklı milletlere, farklı kültürlerle hitabediyordu. İşte bu geniş coğrafyada yaşayan, farklı kültürlerden farklı iklim ve tabii şartlardan Müslüman toplumlara, İslâmî hususlarda rehberlik yapacak kadıları yetiştirmek ve göndermek durumunda olan Abbasi Devletinin resmi Mezhebi Hanefilik, biraz da bu zorunlu durumdan dolayı, bizzat pratikte, farklı kültürleri, farklı yaşam şartlarını gözetten bir mezhep olarak yapılanmıştır. İslâmî hüküm çıkarmada örflerin önemi bu mezhepte çok daha öne çıkmıştır. Zaten Ebu Hanife’nin fıkhi metodundan biri de, İslâmî hüküm çıkarmada sahih örfe rol biçmesidir. “Sahihi örf, nassa’ı aykırı düşmeyen örfür. Fasid örf de, nassa aykırı düşen örfür. Sahih örf ise, nassa bulunmayan yerlerde bir hüccet teşkil eder”. (*M.Ebu Zehra, ts.a:240*) İmam-ı Azam’ın nass, yani Kur-an’da, Sünnette, Sahabe uygulamasında bir örneği olmayan meselelerde sahih örfe, fetva esaslarından biri rolünü vermesi (*M.Ebu Zehra, ts.a:251*) istinbat (İslâmî hüküm çıkarma)’ı kolaylaştırdığı gibi, onun mezhebinin Abbasilerin fıkhi mezhebi olmaya en müsait mezhep haline de getirmiştir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi, geniş bir coğrafyada bölgesel farklılıkları ve zorunlulukları görüp-gözeterek bir

fıkhi hizmete devlet ihtiyaç duymuştur. Kadı olacak kişinin, kadılık yapacağı bölgenin örfünü bilmesini, kadılığın gereklerinden sayan Hanefilik, fıkıh metodu itibarıyla bu ihtiyacı karşılamaya en elverişli mezhep konumundaydı. Bunun tabii bir sonucu olarak, Abbasilerin resmi mezhebi olmuş ve pratikte de bunu yaklaşık 500 yıl uygulayınca, Hanefiliğin kültürel farklılıkları, bölgesel zorunlulukları gözetme vasfı daha da belirgin bir hale gelmiştir.

Örfün, bölgesel şartların nazarı dikkate alındığı tek mezhep Hanefilik değildir muhakkak. Bu İslâm'ın evrensel ruhunda vardır. Bu itibarla, mesele, İslâm'ın esasında olan bir özelliği, Hanefiliğin siyasi, sosyal şartlar gereği, diğerlerine nisbetle daha öne çıkarmış olmasıdır. Nitekim, benzeri durumu diğer mezheplerde de görebiliriz. Mesela İmam Şafii Mısır'a gince, Bağdat'ta iken verdiği hükümlerin bir kısmını örflerin farklılık arz etmesinden dolayı değiştirmiştir (Özdemir 1993: 13). Hatta çok daha ilginç olarak, bugün İmam Şafii'nin bu iki farklı coğrafyadaki, farklı fetvaları doğrultusunda, eski ve yeni Şafilik olmak üzere iki farklı Şafilik uygulanmaktadır. Bu örnek de aynı şekilde, İslâm'ın ruhunda bulunan evrensellik vasfının, farklı kültürle hitabedebilecek kadar bir esnekliğe sahip olmasının gereği olarak, kültürel şartları, bölgesel zorunlulukları gözetmesinin bir ifadesidir. Ama dediğimiz gibi, bu vasfın en öne çıktığı mezhep, hem İmam-ı Azam'ın fıkıh metodu ve hem de, siyasi şartların getirdiği bir sonuç olarak, Hanefilik olmuştur. Nihayet Osmanlı hukukunda örfün büyük bir ağırlığı olduğu gibi, Ahmed Cevdet Paşa da, "Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir" ifadesini Mecelleye koyarak, Osmanlı Hukukunda örfün önemini veciz bir ifade ile kanuna koymuştur (Akyol 1999:147, 149-152).

Hanefilik Osmanlıların hakimiyet kurduğu hemen her yerde geçerli mezhep olmuştur. Dolayısıyla Abbasilerden sonra Osmanlılarda da, 600 yıl gibi uzun bir süre hüküm ve fetvalar, Hanefiliğe göre verilmiş, bu ise onun farklı kültür ve bölge şartlarını gözetme vasfını daha da geliştirmiştir. Bu gelişme, bizzat pratikle sağlanmıştır. Bugün "Irak, Horasan, Sicistan, Türkistan, Maverünnahr, Kafkasya, Azerbaycan, Kırım, Kazan, Çin, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Suriye, Yemen, Habeşistan, Anadolu, Balkanlar ve Türkler vasıtasıyla fethedilip İslâmlaştırılan ülkelerdeki Müslümanların ekserisi Hanefi Mezhebine bağlıdır. Dünyadaki Müslümanların yaklaşık olarak üçte ikisi Hanefi mezhebindedir. Bazı ülkelerde Hanefi

mezhebi için “**Türklerin Mezhebi**” demek bir gelenek olmuştur” (M.Ebu Zehra, ts.a: 252). Hanefiliğin Türklerin Mezhebi olması, hem Türklerin ekseriyetle bu mezhebe bağlanmaları itibariyle ve hem de Türklerin tarih boyunca Sünni İslâm’ın ve bunun içinde de Hanefiliğin, daima koruyucusu olmaları itibariyle, gerçeği yansıtan bir ifadedir.

İmam-ı Azam Ebu Hanife’ye atfedilen bir rivayet de kayda şayandır. Buna göre Ebu Hanife Hac esnasında: “Ey Allah’ım! Ben senin için Muhammed’in şeriatını takrir ettim. Eğer içtihadım doğru ve mezhebim hak ise bana yardım et” der. Hatiften gelen bir ses ona: “Sen doğru söyledin; kılıç Türklerin elinde bulundukça mezhebine zeval yoktur” cevabını verir. Bu rivayeti kaydeden Selçuklu tarihi müellifi Ravendi şunu ilâve eder: “Allah’a hamd olsun ki, artık İslâm’ın arkası kuvvetli ve Hanefi mezhebi mensupları mes’uddurlar. Zira Arap, Acem, Rum ve Rus diyarlarında kılıç Türklerin elindedir. Selçuklu sultanları Hanefi alimlerini o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgisi ihtiyar ve gençlerin kalbinde bakidir. Bu rivayet, kahir ekseriyeti Hanefi olan Türklerin mezhep kurucularına karşı ne derece bağlı bulunduklarını da gösterir. Nitekim Sultan Sancar, Gazali’nin Ebu Hanife’yi tenkid ettiğine dair bir rivayet duymuş ve bundan üzülerken bu büyük alimi huzuruna davet etmişti. Bu daveti, ancak şartlı olarak, kabul eden Gazali “İslâm’ın Hükümdarı” Sancar’a büyük mücahid Ebu Hanife aleyhinde konuşmanın imkânsız bulunduğunu söylemişti. Buna çok sevinen Sultan Sancar, bu cevabı başka ülkelerde de yaymak istemiş ve Gazali’nin inzivada kalmasına razı olmayarak, kendisine medreseler yaptırmış; ders ve irşatlarına başlamasını rica etmiştir” (Turan 1993: 181).

İşte gerek ilk olarak Abbasilerin ve gerekse hemen sonrasında Türklerin Hanefiliği devletlerine resmi mezhep edinmeleri dolayısıyla Hanefilik, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Fakat bunun asıl nedeni gide gide İmam-ı Azam’ın şahsi gayretlerine ve yetiştirdiği çok sayıdaki talebelerine dayanır. Zira siyasi otoriteler için önemli olan Hanefilik veya başka bir mezhep değil, onların siyasi otoritelerce kullanılabilecek hukuki mevzuatı idi. İşte bu mevzuatı da, ifade ettiğimiz gibi, İmam-ı Azam’ın gayretleriyle Hanefilik vermiştir. Abbasilerden başlamak üzere, siyasi otoriteler de bu ihtiyacı Hanefilikle gidermişlerdir. Daha sonraki devletlerden Samanilerin de muhtemelen mezhebi Hanefi-

lik idi. Aynı şekilde Karahanlıların, Gaznelilerin ve Selçukluların da Hanefi hukukunu kullandıklarını biliyoruz. Nihayet Osmanlılar bu mezhebi en uzun süre tatbik eden devlet olmuştur. Yeri gelmişken bir kez daha belirtmekte fayda var; Hanefilik Fıkıh Metodunda hüküm verilirken, hakında nass bulunmayan ve verilecek hükmün kıyasa dayandığı noktalarda, örfün önemli bir kaynak olarak alınması prensibi, Hanefiliğin bu saydığımız devletler bünyesinde ve geniş coğrafyalarda, farklı kültür ve şartlara göre hayata geçirilmesi sayesinde onu bu vasfın en öne çıktığı fıkhi mezhep yapmıştır.

Türk Müslümanlığı Bakımından Önemi

Türkler, Müslüman oldukları ilk devirlerden beri İslam'ın büyük bir ekseriyetle Sünni, bunun içinde de Hanefi yorumunu benimsemişlerdir. Bu gelişmenin en önemli iki sebebi, daha önce de değindiğimiz gibi, öncelikle Hanefiliğin kültürel farklılıkları, bölgesel zorunlulukları dikkate alan ve hüküm çıkarmada örfe önem veren bir mezhep olması iken, diğer sebep de; Türk Ülkelerine hakim olan ilk siyasi otoritelerin Abbasilerden itibaren hep Sünni ve Hanefi olmalarıdır.

Abbasiler devrinde Aşağı Türkistan'da ilk kez tatbikata geçirilen Hanefilik, bu devlete bağlı bir beylik olarak kurulup, sonra başlı başına bir devlet olan Buhara merkezli Samaniler (874-999)'in devrinde de uygulanmaya devam etmiştir. Samaniler devrinde İslâmlaşmanın kitle boyutuna ulaştığı Türklerde, daha önce değindiğimiz siyasi, sosyal ve kültürel şartların gereği olarak Hanefi Mezhebi yaygınlık kazanmıştır. Hatta, Samani Emirlerinden Nasr (913-942)'ın, devrin Şii imamlarından Nişabur'da adına hutbe okutulan birisini 942 yılında Buhara'ya davet edip, ona hürmet gösterip, maaş bağlaması, muhtemelen içlerinde 944 yılında vefat eden İmam Maturidi'nin de bulunduğu Sünni ülemayı son derece rahatsız etmiş ve bunların Türk komutanı Tolun Üge'ye müracaatları üzerine Nasr tahttan indirilmiş ve bu tarihten sonra Türkler, Sünnilik ve Hanefiliğin en önemli koruyucusu ve kollayıcısı olmuşlardır (*Günay-Güngör 1997: 205*). Peki, Hanefiliğin Türkler arasında geniş bir kabul görmesinin konumuz Türk Müslümanlığı bakımından önemi nedir? Ne derecededir?

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; Hanefilik, bahsettiğimiz öne çıkan vasfından dolayı, mesela Mısırdaki, bu coğrafyanın şartlarını ve burada meskün insanların kültürlerini göz önünde bulundurarak problemleri çözüp, hüküm verirken; gayet tabii Türk ülkelerinde de, bu bölgelerin

coğrafi ve tabiat şartlarını hayat imkânlarını ve bizzat Türk kültürünü göz önünde bulunduracaktır. Zira bu bölgelerdeki şartların, zorunlulukların mahiyeti bir Hicazdan, bir Irak'tan çok farklı olduğu gibi, Türk kültürü örf ve adetleri de, Arap ve Fars kültüründen çok çok farklıdır. İslâm'ın bu farkı gözetmemesi zaten düşünülemezdi. Fakat daha önce de değindiğimiz gibi, bu metodun hassas algılamının uygulamayla birlikte en öne çıktığı mezhep, zaman içinde Hanefilik olmuştur.

Hanefiliğin diğer amelî mezheplerden farklı bu karakteri sayesinde, İslâm'ın diğer coğrafyalarından oldukça farklılık arzeden Türk ülkelerinde ve diğer Müslüman milletlerin milli kültürlerinden farklı, başlıbaşına müstakil ve köklü bir kültüre sahip olan Türklerin bizzat sosyal hayatında İslâm, genel-geçer emirlere ters düşmeyecek şekilde bu yerel ve kültürel şartlara göre pratik kazanmış ve sosyal bir gerçeklik vücuda getirmiştir. Bu 'pratik' ve 'sosyal gerçeklik' Türklerin tarih içindeki İslâm tecrübesinin ta kendisidir. Böylece, nihayetle "Türk Müslümanlığı" diyeceğimiz, teferruatta, estetikte ve bedîî zevklerdeki bu farklı tecrübe, İslâm'ın en güçlü, kuvvetli ve saygın referansı üzerine yükselmiştir. Ne olduğu ifade edilen bu farklı tecrübenin, kısaca ne olmadığını belirtmenin de, zihinlerde soru işareti bırakmamak açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki; söz-konusu farklılık, iman esaslarına veya da farz, vacip, sünnet olan amellere dair meselelerde değil, bunun dışında kalan, sosyo-kültürel şartlara ve örfe binaen, fıkın yorumuna tabî olan meselelerdedir.

İşte Hanefilik, bahsettiğimiz öne çıkan vasfıyla, Türk ülkelerinde bu teferuat ve estetiğin oluşturulmasında ilk ve en önemli itici gücü teşkil etmiştir. Hatta diyebiliriz ki; Hanefi Mezhebine mensup milletlerin, İslâmî hayatlarındaki teferruat ve estetik kısmı, diğer mezheplerden milletlerin İslami hayatındaki teferruat ve estetik kısmından daha çok gelişmiş ve zenginleşmiştir. Sebep ise; Hanefiliğin değindiğimiz vasfıdır. Dolayısıyla, "Türklerin Mezhebi" diye adlandırılan Hanefilik sayesinde, Türklerin İslâmî hayatında teferruata, estetiğe ve bedîî zevklere dair incelikler, tecrübeler, diğer Müslüman milletlerinkinden daha fazla gelişmiştir diyebiliriz. Demek ki Hanefilik, doğrudan doğruya Türk Müslümanlığının oluşmasında meşru zemini hazırlamak ve bunu İslâm ile te'lif etmek bakımından son derece önemli bir role sahiptir. Hanefiliğin Türk Müslümanlığı bakımından en az bunun kadar önemli bir diğer rolü de, Türk Müslümanlığının dayandığı diğer iki ayaktan, hem İtikadi Mezhebimiz Maturidiliğe ve hem de, ilk ve en önemli tasavvufi mektebimiz Yeseviliğe birden kaynaklık etmesidir. Şimdi sırasıyla bunları inceleyelim.

Maturidilik

Kuruluşu, Mahiyeti ve Türkler Arasında Yayılışı

Ebu Mansur Maturidi'nin, Aşağı Türkistan'da önemli şehirlerden Semerkant'a bağlı Maturid beldesinde doğduğu, üzerinde ittifak edilen bir noktadır. Fakat bu beldenin vaktiyle Semerkant'a bağlı bir mahalle (*M.Ebu Zehra ts.b: 214*), köy (*Bıçakçı 1999: 133*) veya kasaba (*Yazıcıoğlu 1997:5; Başer 1998: 23*) olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Bu beldenin, Semerkant'ın içinde bir mahalle veya yakınında köy yahut kasaba olması, İmam Maturidi'nin milliyetini belirleme noktasında önem taşımaktadır. Zira Türk olduğunu söyleyenler olduğu gibi (*Yazıcıoğlu 1985: 283; Fırlalı 1990: 76*), Arap olduğunu iddia edenler de vardır (*M.Ebu Zehra ts.b: 214*). Maturid beldesinin, Semerkant merkezinde bir mahalle olması durumunda, onun Arap olduğunu iddia eden tez, ihtimal dışı tutulamaz. Zira Emevi idaresinin, özellikle Kuteybe b.Müslim'in Horasan Valisi olduğu dönemde (704-714), Aşağı Türkistan'dan Merv Şehrine 50 bin, Buhara'ya da yine kalabalık bir Arap nüfusu yerleştirdiğini biliyoruz (*Kitapçı 1988:92, 120*) Her ne kadar, Semerkant'a böyle bir nüfus yerleştirildiğine dair bir kayda rastlamadı isek de, benzeri bir uygulama burası için de tatbik edilmiş olabilir. Bu durumda Maturid beldesinin Semerkant'ın içinde bir mahalle olması, buraya Arap nüfusu yerleştirildiği ihtimalini gündeme getirir. Aksi halde, yani bu beldenin, buraya bağlı bir köy veya kasaba olması durumunda ise, bu kez hemen hemen doğruluk ihtimalini yitirir. Çünkü bir köy veya kasabaya böyle bir nüfusun yerleştirilme imkânı kısıtlı olduğu gibi, böyle bir uygulamaya da kaynaklarda rast gelmiş değiliz. Öyle bile olsa, bu İmam Mansur El Maturidi'nin Arap olduğunu değil, sadece olabileceği ihtimalini gündeme getirir. Kaldı ki, böyle dahi olsa, bu nüfus yerleştirme faaliyetlerinin 8.yüzyılın ilk çeyreğinde (700-725), İmam Maturidi'nin doğumunun ise, muhtemelen 9.yüzyılın son çeyreğinde (870-900) olduğunu düşünürsek, arada yaklaşık 150 yıl olduğunu görürüz. Bu ise, beş kuşak demektir. Bu süre içerisinde, bu aile Türkleşmediyse bile, Türk kültürüyle akültürasyon sürecine girmiş demektir. Bu da en azından İmam Mansur El Maturidi'nin Türkçe'yi bildiğine, Türk kültürünü yaşadığına hükmetmemize yeter bir süredir. Son olarak, böyle dahi olmasa, bizim araştırmamız açısından onun milliyetinin değil, fikirlerinin önemi vardır. Bunlar üzerinde ise, herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Fikirler önemlidir, çünkü, İmam-ı Azam da muhtemelen Türk değil-

dir ama, İslâm Hukukuna getirdiği yorum ve metotla, Türk Müslümanlığı için sonuçta temel bir dayanak noktası sağlayabilmiştir. Benzer, hatta daha ileri bir durum, İmam Mansur el-Maturidi için de geçerlidir. Fakat biz her şeye rağmen, onu Türk ülkesinde doğan, orada yetişen ve orada vefat eden bir alim olarak, Türk kabul edebiliriz.

İmam Mansur El Maturidi'nin 944 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, 9.yüzyılın son çeyreğinde (870,875-900) doğmuş olduğu tahmin olunabilir. Maturidi'nin doğduğu bu mıntıka yani, "Maveraünnehr bölgesi, İslâm'da Akıl'ın egemen olduğu bir coğrafya görünümünde olmuştur" (Hocaoğlu 1999: 23; Yazıcıoğlu 1997: 5-6). Bu kayda bütün Türk ülkelerini de dahil edebiliriz. Zira bunun bir sebebi, bu bölgelerin tabii, coğrafi şartları ise, diğer bir sebebi de Türklerin devamlı hareket halinde olmayı gerektiren yaşam tarzlarıdır. Türkler bu yaşam tarzının doğal bir gereği olarak, hayatlarında daima pratik gayelere hizmet eden metot ve rasyonel düşünceye önem vermişlerdir (Başer 1991: 79). İşte İmam Maturidi de, şüphesiz bu iklimde, bu mizaç üzere yetişen alimlerin en önemlilerinden biridir.

"Maturidi'nin memleketi fıkıh ve usul-i fıkıh dallarında tartışma ve münazaraların çokça yapıldığı bir memleketti. Hanefi fıkıhçıları ile Şafii fıkıhçıları arasında münazaralar yapılırdı. ...fıkıh ve hadis alimleriyle, Maturidiler arasında fikri savaşlar şiddetlenince, fıkıh ve usul-i fıkıh sahalarında yapılan tartışmalar bu defa ilm-i kelam sahasına kaydı. İşte Maturidi, akli düşüncelerle elde edilen neticeler sayesinde yarışların kazanıldığı böyle bir ortamda yaşadı" (M.Ebu Zehra ts.b: 214). Onun yetiştiği ve yaşadığı ortamı betimleyen, kişiliğini çizen bir diğer ifade ise şöyledir: "Maveraünnehr ülkeleri, heva ve heveslerden ve bid'atlardan uzaktı. Çünkü bu memleketlerde, iklim ve tabii şartların insanlar üzerinde istisnasız bir tesir ve hakimiyeti vardı. Orada bulunanlar, Hadisleri nesilden nesile naklederlerdi. Nihayet "İmamül Hüda" diye tanınan, ehl-i sünnet İmamı, Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi ortaya çıktı. Kendisini, bu meseleleri tahkik etmeye ve delillerini tedkik itmeye vakfetti. Böylece, hem akıl, hem de şer'i memnun edecek eserler yazdı. ...Maturidi, dini mevzuları, akli ve mantıki delillerle ispat eder, ve şüpheye mahal bırakmazdı" (M.Ebu Zehra ts.b: 216).

İmam Maturidi'nin "metodunda, israfa kaçmaksızın ve tökezlemeksizin, aklın büyük bir otoritesi bulunmakta iken; Eş'ari'ler, nakil ile bağlı kala-

rak, naklî delilleri geçmişteki uygulamalarla desteklemişlerdi.” İman Maturidinin, “akaid ilmini öğrenmenin tek kaynağı nakil midir, yoksa, naklin yanında akıl da diğer bir kaynak mıdır? Sorusuna, naklin kaynak olduğunu kabul ettiği, bunun yanında, aklın da bir kaynak olduğu şeklinde cevap verdiği görülür. Ancak Maturidi, akli bilgi kaynaklarından biri kabul etmekle beraber, aklın sapıklığa düşeceğinden korkmaktadır. Fakat, bu korku onu, fıkıh ve hadis alimleri gibi, akli araştırmayı men etmeye götürmüyor, akli araştırmanın yanında nakle dayanılmasını ileri sürerek sapma ihtimaline karşı birtakım tedbirler almaya ve ihtiyatlı davranmaya sevk ediyor” (M. Ebu Zehra ts.b: 219-220).

İmam Mansur el Maturidi, bir Hanefi alimi idi. Hanefi fıkıhı ve İlm-i Kelamı da yine bir Hanefi alimi olan Yahya el-Belhi’den okuduğu kesindir. (M.Ebu Zehra ts.b: 214) İmam Maturidi’nin görüşleri de böylece daha çok İmam Ebu Hanife’ye dayanıyordu. Hatta alimler, “İmam Maturidi’nin görüşlerinin, Ebu Hanife’nin, inanç hususundaki görüşlerinden kaynaklandığını ve Ebu Hanife’nin görüşlerinin esas alındığını” (M.Ebu Zehra ts.b: 215). anlatmışlardır.

“İrak alimleri, çevrelerinde bulunan Şam alimleri ve benzerleri, Ebu Hanife’nin fıkhi görüşlerini teferruatlandırmaya girişmişler, onun, itikat hakkındaki görüşlerine ise, önceleri yanlarında bulunan, fıkıh ve hadis alimlerinin görüşleriyle, daha sonra da İmam Eş’ari’nin bu hususlardaki görüşleriyle yetinerek pek önem vermemişler. Fakat, Maverünnahr alimleri, fıkhi görüşlere çok önem vermeleriyle birlikte, Ebu Hanife’nin, itikad hakkındaki görüşlerine de özel bir itina göstermişler, bu görüşleri şerh etmeye, bunlar üzerine yorumlar yapmaya ve bunları akli delillerle ve mantıki kıyaslarla desteklemeye çalışmışlardır” (M.Ebu Zehra ts.b: 215-216). İşte bunların en önde geleni, daha sonra Türklerin İtikadi Mezhep imamı da olacak olan, İmam Ebu Mansur el Maturidi’dir. Şimdi onun akla daha fazla önem veren bir akaid alimi olarak, Eş’ari’den farklı sonuçlar elde ettiği hususlardan bir kaçına göz atıp, Türk Müslümanlığı bakımından da önemine işaret edelim.

Diğer İtikadi Mezheplerden Farkı ve Türk Müslümanlığı Bakımından Önemi

İtikadi mezhep olarak, Maturidiliğin karşılaştırılabileceği en önemli diğer mezhep, Eş’arilik’tir. Maturidiliğin detaylı farklarına gelmeden önce şu

temel farkı vurgulamak gerekir: İmam Maturidi, genel olarak meseleleri açıklığa kavuştururken, “Eş’ari’den daha somut, daha teknik ve daha felsefi terimler kullanır” (Yazıcıoğlu 1997: 6).

Öte yandan, Maturidiliğin diğer önemli mezheplerden farkını M. Ebu Zehra maddeler halinde özlü ve güzel bir şekilde sıralamıştır. Bu farklardan konumuz itibarıyla de önem arz eden üçüne göz atalım. En önemli farklılıklardan ilki olarak; Maturidi, Allah’ı bilmenin gerekli olduğunu idrak etmenin aklen mümkün olacağını, başka bir ifadeyle, Allah’ı bilmenin akıl ile vacip olduğunu söylemiştir. Ancak Maturidi aklın, yalnız başına Allah’ı bilebileceğini kabul etmesine rağmen, kulların mükellef oldukları hükümleri bilemeyeceklerini beyan etmiştir. Bu da Ebu Hanife’nin görüşüdür. Eş’ari’ler ise Allah Tealayı bilmenin nakil yoluyla vacip olduğunu kabul ederler.

Diğer taraftan, Maturidi Mezhebi alimleri, varlıkların, kendiliklerinden kötü olabileceklerini ve insan aklının, birtakım varlıkların iyi veya kötülüklerini bilebilecek güçte olduğunu söylerler. Onlar eşyanın, akıl ile idrak edilebilecek, kendiliğinden bir iyiliğe sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Eş’ari’ler ise, Şer’an bir delil olmadıkça eşyanın akıl ile idrak edilebilecek bir iyiliği bulunduğunu kabul etmezler.

Üçüncü ve Türk Müslümanlığı bakımından en önemli farklılık ise, zat-sıfat meselesine dair olandır. İtikadi Mezheplerden Mutezile, Allah’ın sıfatları bulunduğunu kabul etmemiştir. Bunların Allah’ın isimleri olduğunu söylemiştir. Eş’ari’ler ise, Allah’ın Kur-an’da bulunan kudret, irade, ilim, hayat, semi, basar, kelim, gibi sıfatlarının bulunduğunu ve bunların Onun Zatı’nın aynısı olmadığını söylemişlerdir. Maturidi ise, bu ikisi arasında bir yaklaşımla, Eş’ari gibi, Allah’ın sıfatlarının bulunduğunu, fakat bunların Allah’ın Zatından ayrı olmadıklarını kabul etmiş (Yazıcıoğlu, 1997:219-227), (Yavuz 2001: 21-24) ve varlıkta birlik, diğer bir ifadeyle, vahdet-i vücut telakkisine uygun bir yorum getirmiştir. Bu yorum ise, daha sonra Ahmed Yesevi’nin tasavvuf anlayışına büyük etki yapmış ve onun insana, yaratılmışa karşı büyük bir saygı ve sevgi ile yaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu da beraberinde, ‘muhatabını hak bilme ve ona göre tavır alma’ gibi tasavvufi bir telakkiyi beraberinde getirmiştir.

İmam Maturidi’nin aktardığımız bu üç görüşü daha çok bizim araştırmamızla bir şekilde bir tarafından ilgili olanlardır. Yoksa Maturidi’nin Eş’ari’ ve Mutezile’den farklı başka görüşleri de vardır. Maturidi’den aktardığı-

mız birinci ve ikinci görüş, onun insan aklına, Eş'ari'den daha fazla önem verdiğini gösteren en bariz fikirleridir. Üçüncü fikrine yani, zat-sıfat meselesine gelince, bu bizim araştırmamız için onun en kayda değer görüşüdür. Zira bu görüşünde İmam Maturidi, hem Mutezilenin savunduğu Allah'ın zatından başka bir şey yoktur, sıfat yoktur, sıfat olarak kabul edilirse gerçekte Allah'ın isimleridir, görüşü ile, Eş'ari'lerin savunduğu; Allah'ın sıfatları vardır ve bunlar onun zatından farklıdır görüşünden ayrı bir görüş sergilemiş ve daha sonra Türk tasavvufunun en önemli karakteristiğinden birini teşkil edecek olan 'Vahdet-i Vücut' telakkisine son derece müsait bir Kelam yorumu bırakmıştır. Bilindiği üzere, özellikle İbni Arabî'den itibaren vahdet-i vücut tasavvufta çok etkili bir akım halini almıştır. Ondan sonraki mutasavvıflar da bu düşünceden mülhem olarak, Allah'ın insan ve diğer canlı ve cansız varlıkta üç ayrı bakımdan birlenebileceği, yani kesrette birliğin görülebileceği düşüncesi hakim olmuştur. Bu üç kategori: tevhid-i e'âl, tevhid-i sıfat, tevhid-i zat'tır. Bunlardan bizimle ilgili olan tevhid-i sıfat'tır ve kısaca, insan dahil, diğer canlılara ve tabiata yansıyan bütün sıfatların, Allah'ın sıfatlarında birliğe ulaşmasıdır (Öngören 2000: 34).

Bununla beraber, Muhyiddin Arabi ile tekemmül eden bu akımı, Yunan Felsefesindeki Panteizm ile de karıştırmamak gerekir. "Zira o Spinoza'da olduğu gibi, Allah'ı alemin aynı addetmez. Ona göre hakiki varlık yalnız Allah'ın varlığından ibarettir. O, sonsuz bir imkânlar sahası, batın ve esrar alemidir. Alem O'nun tecellisi ve zuhurudur" (Ülken 1995: 123). Dolayısıyla esas meseleye gelirse, Ahmed Yesevî'nin Kelam ekolü olarak benimseydiği ekolün kurucusu olan İmam Maturidi'nin, Allah'ın Sıfatlarının Zatından ayrı olmadığı yönündeki görüşü, daha sonra mutasavvıflarda yaygınlaşmış ve müsbet ilimlerin gelişmesine zihni planda yardım edecek olan vahdet-i vücut telakkisine uygun bir kelam yorumu teşkil etmiştir.

Fakat Said Başer'e göre, Türk tasavvufuna Ahmed Yeseviden itibaren hakim olan bu anlayışın İmam Maturidi'den farklı bir kaynağı daha vardır, o da töredir. Türkler bu iki önemli kaynak sayesinde "...gayet toleranslı bir hukuk getiren Hanefiliğin desteğini de alarak oluşan, muhatabı Hak bilmenin getirdiği mesuliyet ahlâkı sayesinde Arap ve diğer İslâm ülkelerine göre müesseseseleşmeye daha uygun zeminler geliştirmişlerdir. Bu anlayış, her kültürel gurubu Hak addediştten ileri gelen toleransı sayesinde, imparatorluk mantalitesine de münbit bir zemin vermiştir denilebi-

lir" (Ülken, 1995: 35). Zira "Maturidi'nin sisteminde varlığın birliğine ulaşan zat-sıfat beraberliği eksenli anlayış, ilimlerin hepsini kutsal bilmek durumundaydı. Nitekim bu anlayışa bağlı ilim geleneğinin hakim olduğu Türk coğrafyalarında ilim gelişmesine uzun zaman daha devam etmiştir" (Ülken, 1995: 34). Dolayısıyla bir Hanefi alimi olan Maturidi'nin, Hanefi fıkıh usulünce ve akla da büyük rol veren içtihatları (İslami hüküm ve fetvalar) sadece Türk Müslümanlığının önemli bir ayağı değil, aynı zamanda Türk bilim ve medeniyetinin de en büyük itici gücü olmuştur. Çünkü Maturidi Akaidi gereği olarak, müsbet ilimler de ilahi ilim addedilmiştir. Niyete göre, müsbet ilimler de kendi lisanlarınca insanı ilahi kudrete götürebilirler. Nitekim Türkler bu düşünce sistemine itibar ettikleri müddet içinde bilime çok büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Fakat ifade etmek gerekir ki, İmam Maturidi'nin Türk Müslümanlığı bakımından en önemli iki rolünden biri, Türklerin kendi kültür ve şartlarından da kaynaklanan akılcı ve rasyonel düşünce geleneğini, İslâmî bir temele oturtması ve diğeri de, Türk Müslümanlığının dayandığı üç ayaktan biri ve araştırmamızın akışı içinde de sonuncusu olan, Türk tasavvufunun ilk ve büyük mektebi Yesevilik'e bıraktığı varlıkta birlik, Vahdet-i Vücut telakkisidir. Bu ikisinin dışında Maturidi'nin, içtihatla örfe önem veren bir ameli mezhebin mensubu olarak, yaptığı içtihatlarla Türk örfünün İslâm'a uygun kısmını (salih örf) yine İslâm Hukukuna dahil etmekte de önemli bir payı olduğu söylenebilir. Böylece, Türk Müslümanlığının dayanacağı bir diğer mesnet olarak, İslâm nezdinde meşruluk kazanmış bir tecrübeler manzumesine de kavuşmuş olunuyordu. Türk Müslümanlığı bu sayede, sadece tasavvuf ehli veya başka bir kesimle sınırlı kalmıyor, halka kadar iniyordu.

Yesevilik

Doğuşu, Yayılışı ve Tasavvufi Öğretisi

Ahmed Yesevi XX.yüzyıla kadar, Türk tarihçiliği, tasavvuf tarihçiliği için meçhul bir şahsiyettir. Bu tarihe kadar o, sadece Yesevi meşrep tarikatları Anadolu'da kendi içinde eriten ve dolayısıyla bu mirasa sahip çıkan Bektaşiliğin menkıbeleri içerisinde, yarı tarihi, yarı efsanevi bir şahsiyet ve Türkistan'ın büyük piri olarak anılıyordu (bk.Uzun Firdevsi ts.). Ahmed Yesevi'yi bugünkü bilgilerimizle bize tanıtan merhum Fuat Köprülü olmuştur. Onu bu araştırmaya sevk eden ise, şairliğinin yanı sıra Türk kültürüne, Türk kültür tarihine vukufiyetiyle de temayüz eden Yahya Kemal

Beyatlı'dır. Bizzat kendisi Fuat Köprülü'yu bu mevzuda bir araştırmaya teşvik edişini şöyle anlatır: "Fuat Köprülü de bütün dil ve edebiyatların mukayesesini mevzulu bir eser yazmak müddeasındaydı. Ben kendisine demiştim ki: bu büyük mevzuya girmeyiniz. Bizim daha mühim mevzularımız vardır. Mesela şu Ahmed Yesevi nedir? Kimdir? Bir araştırınız. Bakınız bizim milliyetimizi asıl orada bulacaksınız" (Başer, 1998: 223-224). Bu teşvik üzerine Fuat Köprülü, birçok yönüyle hala aşılamamış "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı meşhur, meşhur olduğu kadar da kıymetli eserini yazar. İlk baskısı 1918'de yapılan eserde esas itibariyle, Ahmed Yesevi ve Yesevilik ile Yunus Emre anlatılırken, kısmen de Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşiliğe değinilir. Sırasıyla Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre'yi anlatır. Ahmed Yesevi'yi anlatan kısım, onun hakkında bugün bile en değerli araştırmayı temsil eder. (Köprülü 1976). Daha sonra İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı " Ahmed Yesevi" maddesi bu araştırmayı tamamlar niteliktedir. Sonraları, tarihi ve popüler nitelikli bir kısım araştırmalar daha yapılmıştır. Fakat Ahmed Yesevi'nin, tarihi şahsiyeti halâ tam manasıyla gün yüzüne çıkarılabilmiş değildir. Zira Türk Orta Çağı ve Tasavvuf tarihçiliği, neredeyse bir asır önce Fuat Köprülü'nün topladığı bilgilerin üzerine hemen hiçbir şey koyabilmiş değildir. Açıkçası buna çok ta imkân yoktu. Çünkü bugün bir kitap hariç, F. Köprülü'nün eserini yazarken istifade ettiği kaynaklardan başka hiçbir farklı kaynak ele geçirilememiştir. Bugün elde bulunan ve Köprülü'nün istifade edemediği tek kaynak, Fazlullah İsfahani'nin temelde bir savaş günlüğü olarak yazılmakla beraber; Ahmed Yesevi ve Yesevilik hakkında da bilgi veren "Mihmanname-i Buhara" adlı eserdir (Kara 1993: 252-263). Fuat Köprülü İlk Mutasavvıfları yazarken istifade edemediği bu eserden daha sonra, Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi, Ahmed Yesevi maddesini yazarken yararlanmıştı. Dolayısıyla, yararlanan kaynaklar itibariyle günümüz araştırmacılarının F. Köprülü'den farklı olarak yararlanacakları başka bir kaynak kalmamıştır. Ahmed Yesevi'nin tarihi şahsiyetini aydınlatma adına, hemen sadece, realist bir tarih anlayışına sahip olan Ahmed Yaşar Ocak'ın ancak muhakemeye dayalı bir kısım çıkarsamalarının önemi buradan işaret etmeliyiz. (Ocak, 1997). Bununla beraber hacmi ve muhtevası ile bir bütün olarak, F. Köprülü'nün "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eserine eşit veya yakın bir kıymette ikinci bir eser yazılamadığı gibi, bundan sonra da yazılabilecek gibi değildir. Bu kitap, bölüm-bölüm, kısım-kısım aşılabılır ama bir bütün olarak asla. Zira F. Köp-

r     bu kitabına ‘‘Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar’’ adını vermiştir ama, kitap söz konusu merkez mevzuu, sürecin siyasi, sosyal, dinî ve benzeri hemen bütün belirleyicileri ile beraber veren, teferruatına nüfuz eden bir şaheser niteliğindedir. Temelde Ahmed Yesevi ve Yunus Emre’yi anlatmakla beraber, eser bu geniş perspektif ile beraber, özellikle Orta   ağ zaman dilimi itibariyle, bir Türk din ve tasavvuf tarihi mahiyetindedir.

Çalışmamız Ahmed Yesevi’nin hayatından çok, tarihi misyon ve tesirleri ile ilgili olmakla beraber, kısaca da olsa onun hayatına ilişkin en önemli noktaları zikretmekte fayda var. Zira hiçbir misyon, hayatın sabit ve değişken unsurlarından, yaşanan sürecin i  inden geçtiği siyasi, sosyal, iktisadi ve tabii şartlarından bağımsız olarak meydana gelemez.

Ahmed Yesevi 11. yy’ın ikinci yarısında bugün Kazakistan sınırları içerisinde bulunan ve eski adı   sficap olan Sayram kasabasında, tasavvufla i  li dışlı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası, şeyh   brahim adında bir mutasavvıf idi. Ahmed Yesevi, dört yaşında babasını, yedi yaşında ise annesini kaybettiği için ablası ile beraber, bilinmeyen bir sebepten dolayı, Sayram’ın kuzey-batısına düşen bir coğrafyada bulunan ve daha önce efsanede Oğuzhan’ın başkenti olduğu rivayet edilen, ticaret yollarının kesiştiği bir noktada bulunan ve bir çok önemli gelişmeye merkez olmuş ve aynı şekilde bugün Kazakistan sınırları içinde yer alan ve Türkistan diye bilinen Yesi şehrine göç etmiştir. Arslan Baba ile burada tanışıp ilk ve temel eğitimini de burada ondan almıştır. Onun da vefatı ile bir müddet değişik yerleri gezip dolaştıktan sonra, Buhara’da ikamet etmekte olan şeyh Yusuf Hemedani’ye intisap etmiş ve talebesi olmuştur. Kendisinin vefatından sonra, onun     nc   halifesi olarak şeyliğe geçmiş ve kısa bir süre sonra vaktiyle Yusuf Hemedani’den aldığı işaret üzere, şeyhlik makamını dördüncü halife olan Abdulhaluk Gu  d  vani’ye devrederek Yesi’ye geri d  nm  ştir. Buradaki yaklaşık 5-10 yıllık faaliyetinden sonra vefat etmiştir.

Ahmed Yesevi, F. Köprülü’n  n Divan-ı L  gat-it Türk’e istinaden koyduğu teşhise göre, Sayram’dan Balasagun’a kadar uzayan bölgeyi dolduran ve Karluklar’ın önemli bir kolu olan **Argu** T  rklerindendir. (*Köprülü* 1976: 140-141). Ahmed Yesevi’nin doğduğu şehir olan Sayram, Samanilerin bu şehri 837’de ele geçirmelerinden kısa bir süre sonra, yetiştiği şehir olan Yesi ise, yine bu tarihlerde yani Ahmed Yesevi’nin doğumundan en az

yüz yıl önce İslâmlaşmış bulunuyorlardı. (Köprülü, 1976: 14,142). Dolayısıyla Ahmed Yesevi bir Müslüman Türk mutasavvıfı olarak, bölgedeki Türklere hitabedebilecek gerekli milli, dini, ailevi ve kültürel tarihi arka plana sahipti. Dilini bildiği, kültürünü bizzat yaşadığı insanlara, yüzyıldan fazla bir zamandır dairesi içinde ve kuvvetli tesiri altında bulundukları bir din olan İslâm'ın inceliklerine vakıf bir alim ve bölgede saygın bir yeri olan, tasavvufla içli dışlı bir şeyh ailesinden gelen yetişkin bir mutasavvıf olarak hitabediordu.

Ahmed Yesevi, ilk ve büyük Türk tarikatının kurucusu olarak, sadece tasavvuf tarihimizin değil, Türklerin İslâmlaşmasının ve bu İslâmlaşmanın takip edeceği tarzın belirlenmesi bakımından da son derece istisnai bir şahsiyettir. Yahya Kemal'in, Fuat Köprülü'yü onu araştırmaya teşvik etmesi ve "bizim milliyetimizi asıl orada bulacaksınız" demesi boşuna değildir. Nitekim "Fuat Köprülü'nün araştırmaları göstermiştir ki; Ahmed-i Yesevi, Türk tarihinde yüzlercesi bulunan sufilerden herhangi biri değildir. Ahmed-i Yesevi demek, bir bakıma Türk Halk Müslümanlığı demektir (Ocak 1997: 75). Hatta daha iddialı bir ifadeyle, onun, bütünüyle Türk Müslümanlığının bir simge ismi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bundan dolayı Türk Müslümanlığının dayandığı sacayağından biri de, Yesevilik olarak kabul edilmiştir.

İşte Türklerin dini hayatı için bu denli önemli olan bir tarikat, herhalde köksüz ve tabansız bir şekilde, birden bire ortaya çıkamazdı. Bunun önceki bir kısım tasavvufi faaliyetlere istinaden söz konusu başarıyı elde etmesi beklenebilirdi ki; bu tasavvufi arka planı Fuat Köprülü şöyle anlatır: "Bizim kanaatimize göre, Ahmed Yesevi zuhur ettiği zaman, Türk alemi epeyi uzun bir zamandan beri -herhalde IV. Asırdan beri- tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştı. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve sadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, ata veya bab ünvanlı birtakım dervişler almıştı: Hazreti Peygamber'in sahabelerinden olarak gösterilen Arslan Bab ile, menkıbeye göre İslâm dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Ceziretü'l-Arab'a gelmiş ve Hazret-i Ebu Bekr ile görüşerek İslâmiyet'i kabul eylemiş olan ozanlar piri meşhur Korkut Ata , Çoban Ata,

işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşıyor; herhalde, Ahmed Yesevi'nin zuhuru zamanında, göçebe Türkler arasında, yani Sir-Derya kenarlarında ve bozkırlarda, anladıkları bir lisanla -yani basit Türkçe ile- halka hitabederek İslâm akidelerini ve an'anelerini onlar arasında yaymağa çalışan dervişlerin bulunduğu bizce muhakkaktır. Ahmed Yesevi'nin, kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir; Ancak, eğer kendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onun başarısı bu kadar büyük olamazdı" (Köprülü 1976: 19-20).

Ahmed Yesevi'nin yetişmesinde ve tasavvufi formasyonunu edinmesinde iki önemli sima öne çıkmaktadır. Daha çok çocukluğunda onunla ilgilenen Arslan Baba ve yetişkinliğinde, Buhara'ya giderek kendisine bağlandığı şeyhi ve Fıkıh hocası, Hoca Yusuf Hemedani. Bu iki şahıstan ikisinin de muhtemelen Melami meşrep derviş-sufiler olduğunu daha önce başka bir araştırmamızda özellikle A. Y. Ocak'ın tahlil ve çözümlemelerine dayanarak ifade etmiştik (Açıkgöz, 2001). Diğer taraftan, Yusuf Hemedani'nin, aynı zamanda bir Hanefi fıkıhçısı olduğu biliniyor. Hatta tavizsiz bir Sünni olduğunu da buna eklemeliyiz. Eğer Yusuf Hemedani'nin, Sünniliği savunusu ile temayüz eden büyük İslâm alimi İmam Gazali ile Şeyh Ebu Ali Farmedi'ye intisab ederek, ondan ilim tahsil edip, feyz aldığını, İmam Gazali ile aynı kaynaktan beslendiğini ve onunla beraber yetiştiğini hatırlatırsak Yusuf Hemedani'nin Sünnilik hassasiyeti daha da kolay anlaşılacaktır (Köprülü 1976: 115). Onun bu hassasiyeti devrin siyasilerince de bilinecek kadar açık olduğu için kendisine Sünnilik öğretisinin kurumlaştığı ve buradan yaygınlaştırıldığı Nizamiye Medreselerinde dersler verdirilmiştir. İhtimaldir ki, Arslan Baba da, Hanefi mezhebine mensup olsun. Çünkü, Türkler arasında İslâmlaşmanın Hanefi fıkıhı ekseninde gerçekleştiğini biliyoruz. Böyle olunca, Ahmed Yesevi'nin, dini eğitim olarak olduğu kadar, kişilik olarak da beslendiği iki önemli şahıstan ikisi de, Türk Müslümanlığının oluşmasında büyük rolü olan fıkıh da Hanefiliğe, tasavvufi akımda da Melamiliğe dayanmış olmaktadır. Buna üçüncü bir unsur olarak, Maturidiliği de eklemek yanlış olmasa gerektir. Zira, Ahmed Yesevi'nin bir Türk ve Hanefi olarak, hitabettiği ve mezhebi daha çok Hanefi ve Maturidi olan Türk kitlelerinin aksine, mesela Eş'ari olabileceği herhalde düşünülemez. Meseleye bunu da dahil edince, Türk Müslümanlığının en önemli dinamiklerinden ve esin kaynaklarından Fıkıhta

Hanefiliğin, Kelamda Maturidilğin ve Tasavvufta da Melamiliğin gelip Ahmed Yesevi’de birleştiği ve böylece Türk Müslümanlığının simge isminin doğduğu sonucu ortaya çıkar. Zaten bu kadar güçlü bir şahsiyet, ancak böyle zengin ve köklü kaynaklara dayanarak tarih sahnesine çıkabilirdi.

Ahmed Yesevi’nin tarihi, sosyal ve kültürel önemini Fuat Köprülü şöyle anlatır: “...Hakikaten de Ahmed Yesevi’nin Türk tarihindeki ehemmiyeti yalnız beş-on parça, yahut birkaç cilt tasavvufi manzumeler yazmış eski bir şair olmasında değil, İslâmiyet’in Türkler arasında yayılmağa başladığı asırlarda, onlar arasında ilk defa bir tasavvuf mesleği vücuda getirerek; ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olmasındandır. Ondan önce Türkler arasında tasavvuf mesleklerine girmiş adamlar yok değildi. Lakin onlar, ya büyük İslâm merkezlerinde Acem kültürünün tesiri ile acemleşmişler, yahut, yeni dinin umumileşmesi için büyük Türk kitleleri arasına girerek yaşayıp devam edebilecek kuvvetli bir şey tesisine muvaffak olamamıştı; halbuki Hoca Ahmed Yesevi kuvvetli şahsiyetiyle, Türkler arasında asırlarca yaşayan büyük bir tarikat kurdu ki, bu, bir Türk tarafından ve Türkler arasında kurulmuş olan ilk tarikatır” (*Köprülü, 1976: 114*). Hatta daha da çarpıcı bir ifade olarak, Fuat Köprülü bir başka yerde şöyle der: “Herhalde asırlar boyunca teşekkül etmiş olan çeşitli tarikatlar arasında Türk hususiyetine en çok malik tarikat Yesevilik’tir diyebiliriz” (*Köprülü, 1976: 118*)

Türk Müslümanlığı Bakımından Önemi

Ahmed Yesevi öncelikle bir Hanefi alimi olmasından dolayı, Hanefi fıkıh usulünün bir gereği olarak, salih örfe (buna Türk Töresinin büyük bir kısmını da dahil edebiliriz. Zira Said Başer, İmam Maturidi’nin, Türk Töresinin aleyhine herhangi bir yorumda bulunduğu denklemin gelinmediğini söyler.) önem vermiş ve Türklerin İslâmlaşmasında Türk örfünü hiçbir zaman hafife almamış, görmezlikten gelmemiştir. Şartların gereği olarak, Türk örfünü dikkate alan içtihatlar, uygulamalarda bulunmuştur. İkinci olarak, Melami tasavvuf akımının bir gereği ve bir Melami şeyhi olarak, beş vakit namaza kılması gereken sünnetten başkasını ekleme hususunda, zühtü mutasavvıflar kadar katı olmayıp, zühdü esas alan tasavvuf akımlarında olduğu gibi, Allah’ın azabından korkup, cehennemden kurtulmak için yapılan nafil ibadete önemince ağırlık vermiş, buna

karşın, Allah aşkı, insan sevgisi, riyadan uzak durma ve gönüllere hitabetmeyi kendine meslek edinmiştir. Hikmetlerinde bu anlayışı açıkça görülmektedir. Mesela bir hikmetinde:

Aşk davasını bana kılma sahte aşık
Aşık olsan bağrın içinde göz kanı yok
Muhabbetin şevki ile can vermese
Boşa geçer ömrü onun, yalanı yok

Zahid olma, abid olma aşık ol sen
Mihnet çekip aşk yolunda sadık ol sen
Nefsi tepip dergâhına lâıyk ol sen
Aşksızların hem canı yok, imanı yok.

dizeleriyle, tam Melamilik akımına mensup bir mutasavvıf yaklaşımıyla, Allah aşkını abidlikten ve zahidlikten daha öne çıkardığı açıkça görülmektedir. Bir başka hikmetinde ise:

Sünnet imiş, kafir de olsa incitme sen
Hüda bizardır katı yürekli gönül incitenden
Allah şahit, öyle kula hazırdır Siccin (Cehennem)
Bilginlerden duyup bu sözü söyledim işte (Ocak 1997: 45-46).

dizelerinde de, gönüllere hitabetmeyi, herkim olursa olsun incitmemeyi tavsiye etmekte ve bunun tasavvufi öğretisindeki önemine vurgu yapmaktadır. Buna Divan-ı Hikmetten daha birçok örnek vermek mümkündür. Ahmed Yesevinin bu Melamimeşrep tutumu, ona zühd akımı mensubu mutasavvıflar gibi toplumdan kaçmayıp, aksine toplumla daha fazla bir arada bulunarak, kendini, düşüncelerini onlara yani yerleşik ve konar-göçer Türk kitlelerine daha kapsamlı bir şekilde anlatma ve nüfuz ettirme imkânı vermiştir.

Üçüncü olarak ise; Maturidi Kelam ekolünün gereği ve bir Maturidi mensubu olarak, zat-sıfat birliği prensibiyle, varlıkta birliği görmeye, daha açık bir ifadeyle, Vahdet-i Vücut telakkisine çokça itibar etmiş ve bunun doğal bir sonucu olarak, yaratılmışa sevgiyle yaklaşmış ve onu Hak bilmenin verdiği mesuliyet duygusuyla hareket etmiştir. İşte bütün bu tavırlar; özellikle göçebe Türklerin İslâm'a girmelerinde, ona son derece kolaylıklar sağlamış ve nihayet, Türk Müslümanlığının zirve şahsiyetini mey-

dana getirmek imkânını sağlamıştır. Bu nedenle, Ahmed Yesevi'nin tasavvufunu ve bu çerçevedeki faaliyetlerini, içerisinde bulunduğu toplumun gerçekleri ve bahsettiğimiz bu üç kaynak (Hanefilik, Maturidilik, Melamilik) etrafında muhakeme etmek gerekir. İşte Ahmed Yesevi'nin beslendiği kaynaklar ve kendisinin yoğun faaliyetleri, Türk Müslümanlığına, daha çok tasavvufi etkilerin şekillendirdiği mutedil ve mistik bir Müslümanlık tarzı ve karakteri kazandırmıştır.

Ahmed Yesevi'nin Müslümanlık telakkisini yapılandıran kaynakların rehberliği ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapının sevgiyle giriştiği faaliyetlerin tarzına ve mahiyetine değinmekte fayda var. Ahmed Yesevi'nin içinde yaşadığı Türk konar-göçer kabile ve oymaklarından "...daha önce Şamanist, Budist ve Maniheizt mistik kültürlerin tecrübesini yaşamış bulunan, önemli bir kısmı, Arapça bilmek bir yana, okuma-yazma dahi bilmeyen Türk topluluklarının, Maverâünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşayan hemcinsleri gibi kitabi İslâm'ı gereği gibi kavrayıp yaşayabilmeleri imkânsızdı. Bu yüzden, geleneksel şifahi kültürün hakimiyetindeki bu insanların İslâm'a ısınmaları, basitleştirilmiş mistik bir yoldan, başka bir deyişle, İslâm'dan önce alışıktı oldukları usullerle gerçekleştirilirdi ki, bu yolu da onlara Melami mektebinden yetişmiş Ahmed Yesevi ve halifeleri açtılar. İşte bu yüzden, onların Orta Asya Türk toplulukları arasında İslâm'ı yerleştirme itibarıyla oynadıkları rol, tarihi bakımdan son derece büyük bir önem arz eder. Çünkü, ister istemez eski geleneksel kalıplarla ifade edilmek ve yorumlanmak zorunda olan bu İslâm, bu sufi propagandacılar aracılığıyla çok tabii olarak güçlü bir evliya kültürü etrafında kurumlaşarak gelişti ve kitabi İslâm'dan pek çok bakımlardan farklılaşarak, Türklere mahsus bir yapı kazandı"(Ocak 1999: 77-78). Bundan başka bir seyir de beklenemezdi. Yahya Kelal'in ifade ettiği gibi: "İslamiyet'i olsun, Hristiyanlığı olsun, diğer dinleri olsun, bütün milletler daima kendi hilkatleriyle, temayülleriyle, muhayyileleriyle, ihtiyaçlarıyla karıştırarak kabul etmişlerdir ve başka türlü almalarına da imkân yoktur" (Parla 2000: 295). Önemli bir nokta olarak, Ahmed Yesevi bu süreci hızlandırmıştır. Türklerin İslâm'ı kabul etme aşamasında, daha önceden milli bünye içerisinde süregelen Türk kültür unsurları ile İslâmî unsurlar kaynaşarak Türk-İslâm kültürü teşekkül etmeye başlamıştır. Türk kültür ve medeniyetinin teşekkülünde ise tesiri asırlarca sürececek olan Ahmed Yesevi'nin müstesna bir yeri vardır. Hatta Ahmed Yesevi'nin yakın çevresin-

deki derviş, mürid ve müntesiplerinden başlamak üzere uzak çevresine doğru yayılan ve onun tesiri ile hayatına yeni bir yön vermeye başlayan insanları Türk-İslâm kültürünün ilk toplu temsilcileri olarak kabul etmemiz hatalı olmayacaktır.

Ahmed Yesevi, Türkler arasında İslâm'ı yaymak için, onların yüzyıllardır kullana geldikleri geleneksel Türk sözlü edebiyatının örneklerini kullandı. Sade bir Türkçe ile, onlara Allah aşkını, insan sevgisini, Peygamber aşkını anlatıyor ve İslâm'a isteklendirmeye çalışıyordu (*Köprülü 1976: 142-148*). Bu gayreti geniş bir kabul görmüş ve onun şiirleri "Hikmet" adıyla tasavvufi mesleğinin yani Yeseviliğin de en önemli unsuru ve zenginliği olmuştur. Söz konusu şiirler "Yesevihan"lar vasıtasıyla Türk göçerleri arasında okunmak suretiyle, İslâmî coşkuyu bir hayli artıran unsurlar olmuşlardır.

Belirtmek gerekir ki, Fuat Köprülü (*Köprülü 1976: 146*) ve Ahmed Yaşar Ocak'ın da belirttiği üzere, Ahmed Yesevi, ne Türkçülükten hareketle Türkçe yazdı ve ne de böyle bir maksatla bütün bu faaliyetlerde bulundu. Onun kaygısı, yerleşik ve konar-göçer Türklere olabildiğince kolay ulaşmak ve onların Müslüman olmalarını sağlamaktır. Bunun da ancak sözünü ettiğimiz gibi bir yöntemle mümkün olacağını biliyordu. Temel mantığı fitri davranmak ve içinde yaşadığı toplumun karakteri ile her yönden örtüşen bir metot izlemektir. Sonuçta Türk kültürünün en eski şiir yöntemlerini kullanarak, Müslüman Türklere, zengin ve bir o kadar da değerli nazım örnekleri bırakmıştır. Bir bakıma İslâm öncesinin kültürel tecrübeleriyle, İslâmlaşmaya, İslâm devri kültürüne hizmet etmiştir. Bilinçli bir Türk Milliyetçiliği duygusuyla hareket etseydi, ancak bu kadar hizmet edebilirdi.

Diğer taraftan, yine Ahmed Yesevi, sonuçta faaliyetlerinden bir Türk Müslümanlığı doğsun diye düşünmedi. O sadece, daha önce ifade ettiğimiz gibi, fıkıh, kalam ve tasavvuf formasyonunu aldığı kaynakların rehberliğinde, zamanın Türk göçerleri arasında, sosyal ve kültürel şartların durumuna göre bir irşat faaliyetine girmişti. Bunun sonucunda da, teferuatta, estetikte ve bedii zevklerde farklı olan bir Müslümanlık tarzı doğdu. Bu ise, esasında İslâm'ın evrenselliğinin bir sonucuydu. İslâm'ın Türk ülkelerinde yayılması sürecinde, dinin en önemli dinamiklerinden Fıkıh, Kalam ve Tasavvufun bu coğrafyada tabiat, sosyo-kültürel şartlar ve yaşam tarzına binaen aldığı tavidir.

Sonuç

Türk Müslümanlığının istinat ettiği sacayaklarının Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olarak gerçekleşmesi tesadüf olmadığı gibi; bunlar Türk Müslümanlığının karakterini belirlemek bakımından da çok büyük bir müessiriyete sahiptirler. Daha açık bir ifadeyle; Türk Müslümanlığının Ehli-i Sünnet bir karakter göstermesinde, İslâm'ın bu üç kaynağının tarihi-kronolojik sıralama olarak önce Fıkıh, sonra Kelam ve en sona da Tasavvuf şeklinde gelişmesinin çok büyük bir önemi vardır. Zira, İslâm'ın yorumlanmasında, dinin temel kaynaklarından tavizsiz hareket etme bakımından bu üç kaynağın sıralanışı, tarihi gelişime uygun olarak, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf yani Türkler için, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla bu kademeli geçişin bir sonucu olarak, Türk ülkelerindeki Türk kütlelerini teşkil eden şehirli, köylü ve ekseriyeti itibariyle konar-göçer Türkler, İslâm'ı Hanefilik Fıkıh ekolü sayesinde Peygamberin uyguladığı şekliyle, orijinal biçimi ile öğrenme; Maturidilik Kelam ekolü sayesinde bu biçimi aklın da aktif katkısıyla teoride geliştirme ve son olarak; Yesevilik Tasavvuf ekolü sayesinde de bütün bunları engin bir Peygamber hoşgörüsü ve kültürel şartlarla da kaynaştırarak tatbik ve pratik etme imkânı bulmuşlardır. Son tahlilde, Yesevilik, kültürün yaşadığı ortam itibariyle Arabistan'dan çok farklı olan Orta Asya'da, tarihi olarak kendinden önce olduğu kadar, keyfiyetçe de ondan daha titiz olmak durumunda olan bu fıkıh ve kelam ekollerinden Hanefilik ve Maturidiliğin altyapısını oluşturduğu sağlam bir zemin üzerinde İslâm'ı kitlelere yaymış ve yaşatmıştır. İşte Ehli-i Sünnet Türk Müslümanlığı da bu düzenli-kademeli sürecin nihai sonuç ve karakteridir. Daha açık bir ifadeyle, bütün Türk ülkelerini saran Yeseviliğin kurucusu Ahmed Yeseviye gelene kadar, anlata geldiğimiz bu sürece uygun olarak, Tekke ve zaviyelerden önce fıkhi ve itikadi bilgilerin öğretildiği medreselerin ilk ve en çok olarak Türk ülkelerinde kurumlaşmaya başlamış olması, Türk Müslümanlığının söz konusu Ehli-i Sünnet karakterini takviye eden en önemli gelişme olmuştur. Zira Medreselerdeki İslâmî yorum ve anlayışa nisbetle, tekke ve zaviyelerdeki İslâmî yorum ve anlayışın zaman zaman ortaya büyük farklar koyabildiği malumdur. Dolayısıyla Orta Asya'da köklü bir şekilde kurumlaşan erken medreseler, daha sonra bunları takip eden tekke ve zaviyelerin de önemli katkısı ile İslâm'ı şehirlerden köylere ve konar-göçerlerin arasına kadar sağlıklı bir şekilde ancak bu erken rol alma sayesinde götürebilmişlerdir.

Sık sık vurgulandığı üzere, Türk ülkelerinde, onların İslâm'ı öğrendikleri dini kaynaklardan, metotları gereği; Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik başarılı olmuştur. Türk Müslümanlığının dayandığı bu dinamiklerden üçünün kurucusunun da Türk ülkelerinden veya buraların kültürünü bilen, bu coğrafya menşeli kişiler olması bir rastlantı eseri değildir. Söz konusu dinamiklerden ve ameli mezhebimiz olan Hanefiliğin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin, Türk olması zayıf bir ihtimal bile olsa, Dedesi zamanında Afganistan'ın Kabil şehrinden, Irak'ın Kufe şehrine göçmüş olan bir ailenin çocuğu olarak, Aşağı Türkistan ve Horasan insanına, onların kültürüne yabancı birisi değildi. Bundan da önemlisi, Ebu Hanife'den sonra Hanefiliğin Abbasi devletinde resmi mezhep olması dolayısıyla, Hanefi fıkıhçıları kadı olarak İslam devletinin diğer coğrafyalarına olduğu gibi, Türkistan'a da gönderildiler. Bunlar ise, Hanefi fıkhının bir gereği olarak, kadılık yaptıkları Türkistan'ın örflerini bilen kişiler arasından seçildiler. Buralı olmasalar bile, buraların örflerini, adet ve geleneklerini meslekleri ve faaliyetleri gereği öğrenmişlerdi.

Diğer taraftan, itikadi mezhebimiz Maturidiliğin kurucusu İmam Ebu Mansur el-Maturidi, Aşağı Türkistan'ın en önemli şehirlerinden Semerkant'ta doğmuş, orada yetişmiş ve orada faaliyet gösterdikten sonra, 944 yılında yine orada vefat etmiş Türkistanlı bir kelim alimi idi. Bazı ilahiyat araştırmacıları, onun bir Türk alimi olduğunu dahi söylerler (*Fırlalı* 1990: 76; *Yazıcıoğlu* 1985: 283).

Türk Müslümanlığının dayandığı üçüncü dinamik olan, ilk ve büyük tasavvuf mektebimiz Yeseviliğin¹ kurucusu Ahmed-i Yesevi'nin milli kimliği ise, diğer iki isimden çok daha açık olarak belirgin, hatta kesindir. O, Türkistan'ın orta büyüklükteki şehirlerinden İspicap (Sayram)'da doğmuş, nispeten buraya yakın Yesi şehrinde büyümüş, Buhara'da fıkıh eğitimini ve tasavvufi formasyonunu aldıktan sonra, tekrar Yesi'ye dönmüş, günümüze ulaşan faaliyetlerini buradan sürdürmüş ve 1167 yılında yine Yesi'de vefat etmiş bir Türk'tür. Bu nedenle Türk Müslümanlığının en önemli dayanaklarından Hanefilik, Maturidilik ve Yeseviliğin kurucularının, ya Türk ülkelerinden Türk kişiler, ya da en azından Türk kültürünü bilen bu bölgeye, bu kültüre yabancı olmayan kişilerden oluşmasının bir rastlantı olmadığını önemle belirtelim.

Zira Türk Müslümanlığının kaynağı, fıkhî mezheplerden ne Malikilik, ne Şafiilik ve ne de Hanbelilik olamazdı. Çünkü, bunlardan Malikiliğin ku-

rucusu İmam-ı Malik (H.93-179) Medine’de doğduğu gibi, mezhebi de daha çok Arap ülkelerinde yayılmıştır. Bunun yanında, Abbasilerin resmi mezhebi olmak gibi bir avantaj onun eline geçmemiştir. Yayılma bakımından bu bir dezavantaj olduğu gibi, fıkıh usulü olarak da, onda örfün önemi Hanefilikte olduğu kadar öne çıkmamıştır (*M.Ebu Zehra ts.a: 253-258*). Şafiiliğin kurucusu İmam Muhammed Şafii (H.150-204) ise, Gazze’de doğmuş ve Hicazda faaliyet göstermiştir. Aynı şekilde mezhebi daha çok Arap ülkelerinde yayılmıştır. Geniş bir sahaya yayılmasına rağmen, ne bu sahanın içinde Türk ülkeleri vardır, ne de Türk devletlerinden herhangi biri Şafiiliği resmi mezhep olarak benimsemiştir. Dolayısıyla, Türklerle ve Türk kültürüyle olan münasebeti Malikilikten farklı değildir (*M.Ebu Zehra ts.a: 309-313*).

Hanbeliliğin kurucusu İman Ahmed b. Hanbel’e gelince, o annesinin karında Merv’den gelmiş ve Bağdat’ta doğmuştur (H.164-241). Burada ve Hicazda eğitimini almış olup, mezhebinin mensubu çok azdır. Soyunun Türk olduğu iddia edilse de, daha önce değindiğimiz Merv’e yerleştirilen Arap kabilelerinden biri olan Şeyban kabilesine dayandığı kesin gibidir (*M.Ebu Zehra ts.a: 363-367*).

Görüldüğü gibi, Türk Müslümanlığının fıkhi dayanaklarından birinin Malikilik, Şafilik veya Hanbelilik olmaması sebepsiz olmadığı gibi, Hanefilik olması da rastlantı değildir.

Diğer taraftan, Türk Müslümanlığının İtikadi Mezheplerden Eş’ariliğe değil de, Maturidiliğe dayanması da aynı şekilde rastlantı değildir. Çünkü Eş’ariliğin kurucusu olan İmam Hasan el-Eş’ari (H.260-330, M.873-935) Basra’da doğmuş ve burada yetiştikten sonra, faaliyetlerini de burada sürdürmüştü ve yine burada vefat etmiştir. Eş’arilik Maturidilikten daha fazla yayılmıştır. Fakat daha çok nakle dayanan bir mektep olarak, akıl, re’y ve rasyonel düşünceye daha fazla önem veren Türk ülkelerinde bir yayılma gösterememiştir (*M.Ebu Zehra ts.b: 197-210*).

Son olarak, Türk Müslümanlığının Tasavvufi mekteplerden Irak’ta, Mısır’da veya Mağrip’te doğan birine dayanması zaten düşünülemezdi. Çünkü, fıkhi ve itikadi mezhepler daha çok yerleşik, şehirli ve eğitimli nüfusa hitabederken, farklı bölgelerde Arapça ortak dil olarak kullanılabiliyordu. Oysa tasavvufta bu böyle değildi. Tasavvuf ilk ikisine nisbetle çok daha fazla yerleşmeyi gerektiriyordu. Çünkü hitabedilen kesim

köylü, eğitimsiz hatta göçebe olabiliyordu. Bu da Arapça'nın kullanılmasını imkânsız hale getiriyor ve faaliyet gösterilen bölgenin dilini ve kültür kodlarını kullanmayı zaruri kılıyordu. Bu nedenle Irak, Mısır veya Mağrip'te doğan bir tarikatın, Türk ülkelerinde gelişmesi imkânsız olurken, Türk Müslümanlığının da bunlara dayanması düşünülemezdi. Oysa Türk ülkelerinde yaygınlaşan ve Türk Müslümanlığının en önemli üçüncü dayanağını teşkil eden Yeseviliğin kurucusu Türk olduğu gibi, tarikatın Türk göçerlerine ulaşmada kullandığı dil de Türkçe idi. Kültür kodları, aynı şekilde Türk kültür motifleri idi. Ahmed Yesevi'nin fıkıh ve akaid formasyonu, Türk Müslümanlığının diğer iki dayanağı olan Hanefi ve Maturidi Mezhebine dayanırken; Tasavvufi formasyonu da, İslâm Dünyasının üç önemli tasavvuf akımından biri olup, Horasan ve Maverâünnehirde teşekkül eden Melamiliğe dayanıyordu. En sonunda, zamanın olgunlaştırması ve mekânın fırsatları bir araya getirmesiyle, Ahmed Yesevi güçlü kişiliği ve formasyonu, bu üçünü kendinde birleştiren "Türk Müslümanlığı"nın en önemli ve sembol, hatta deyim yerindeyse **Zirve Şahsiyeti** oldu.

Ahmed Yesevi, düşüncelerini Türk edebiyatı biçim ve ölçüleriyle, Türkçe olarak ifade eden ilk Türk Mutasavvıfıdır. Eserinde şekil hemen her şeyiyle milli, muhteva dini yani İslâmî'dir. Ahmed Yesevi'nin kendisinden sonrakilere ilk örnek teşkil etmesi ayrıca bir orijinalliktir.² Bu tarzıyla **Yesevilik, İslâm'ın Türkçe ifadesi, yorumu gibidir.**

Son bir cümle ile; Melamimesrep bir Tasavvufi anlayışı benimseyen ve fıkıhta Hanefi, Kelamda Maturidi yorumu ile altyapısını bina eden Yesevilik, Arabistan gibi mesafece olduğu kadar, kültürce de uzak bir coğrafyada doğan İslâm'ı, Orta Asya Bozkırlarında şehirli, köylü ve konar-göçer Türk kütlelerine, kendi dilleri olan Türkçe ile tebliğ edip, onları bu yol ve yöntem ile irşat eden ilk Türk tasavvuf hareketidir. Bu itibarla **Yesevilik, İslâm'ın Türk kütlelerine Türkçe ile tebliğini ve Ahmed Yesevi de, Türk Müslümanlığının zirve şahsiyetini simgeler.**

Açıklamalar

- 1 Hem yayıldığı büyük coğrafya ve hem de Türklerin İslâmlaşmasındaki büyük rolü itibariyle, Yeseviliğin en büyük Türk tarikatı olduğuna şüphe yoktur. Fakat, ilk Türk tarikatı olduğunu söylemek, daha çok birinci vafına binaen söylenmiş kolaycı bir ifade durumundadır bu-

gün. Zira, Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmaları da göstermiştir ki; 1105 tarihinde vefat eden, Vefailiğin kurucusu Tac-ül Arifin Seyyid Eb'ül Vefa Bağdadi de bir Türktür ve tarikatı daha çok Irak ve Suriye Türkmenleri arasında yayılmıştır. Dolayısıyla Türkler arasında yayılan ve bir Türk mutasavvıf tarafından kurulan bir tarikat olarak, Yesevîlik'ten daha öncedir. Bu tarikatın Anadolu'ya gelişi ise, Dede Garkın ile gerçekleşmiş ve onun halifesi Baba İlyas-ı Horasani önderliğinde meşhur Babailer İsyanına sebep olmuştur. Bu talihsiz olay, tarikatın gelişmesini durdurmuş ve içinde Yesevîliğin de bulunduğu diğer tarikatlar içinde erimesine yol açmıştır. Belki bu olay olmasa, bugün Yesevîlik yerine ilk ve büyük Türk tarikatı olarak Vefailiği zikredecektik. Geniş bilgi için bk. Ocak, A.Y., Babailer İsyanı, Dergah Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1996, ss.74-76, 101-104, Vefailiğin Anadolu'daki Temsilcileri İçin Ayrıca Bk. ELVAN ÇELEBİ, Menakibu'l-Kudsiye Fi Menasibi'l Ünsiye, Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal- Ahmed Yaşar Ocak, TTK Basımevi, Ankara 1995, ss. XXI-XXVII, XL-LXIV

- 2 Ahmed Yesevî'nin faaliyetleri ve tarihi misyonu, onu araştıran ve inceleyen her araştırmacı ve okur tarafından hayranlıkla izlenmiş ve büyük bir takdire mazhar olmuştur. Bununla beraber, araştırmalarımız esnasında rastladığımız bir eleştiriye burada incelemek isteriz. Meşhur bir ilahiyatçımız, Yesevîlik hakkında yazdığı bir makalesinde genel olarak iyi düşüncelerini ve sitayişkâr izlenimlerini aktarırken; bir yerde gelip Ahmed Yesevî'nin faaliyetlerinin, tasavvuf tarihi bakımından bir orijinalite ve aksiyon değeri taşımadığı iddiasında bulunur (Öztürk 2000: 275). Bu iddiasını da "...hizmetin büyük ve genişliği, her zaman orijinalite ifade etmez" sözü ile mantıklı göstermeye çalışır. Bu ilahiyatçımıza göre Ahmed Yesevî iki noktada orijinal olmaktan yoksun bulunuyor. Birincisi, Yesevî'nin eseri Divan-ı Hikmet'in ve onun burada dile getirdiği tasavvufi görüşlerinin genel tasavvuf tarihi bakımından bir orijinalite ifade etmediği, ikincisi ise, Ahmed Yesevî'nin Türklerin İslâm'a girişini sağlamak bakımından büyük bir orijinalite ifade etmediğidir. Zira Ahmed Yesevî'den daha önce onun tesir ettiği bölgelerde faaliyet gösteren sufilerin bulunduğu vurgu yapıp, bunlardan Hallac örneği verilmektedir. Bir Hallac uzmanı ve hayranı olduğunu her fırsatta dile getiren araştırmacının, bu vesile ile de Hallac'ı anmak ve onu öne çıkarmak kaygısıyla bu gereksiz ve hatta mes-

netsiz değerlendirmeye girdiği dikkatli bakışlardan kaçmayacaktır. Oysa eleştirilerin ikisi de rahatlıkla sorgulanabilecek niteliktedir. İlk olarak, Ahmed Yesevi'nin yaşadığı devirde yani 11.yy'da Türkler arasında İslâmlaşmanın tamamlandığını tarih okuyan hiçbir kimse iddia edemez. İslâmlaşma daha önce başlamakla beraber, devam etmekte ve daha da önemlisi yerleşik olanlara nispetle konar-göçer Türklere İslâm'ı ulaştırmak son derece zor olmakta idi. İşte tasavvufun ve en önce de Ahmed Yesevi'nin farkı burada başlar. O Türkler arasında sosyal yaşam gereği çok gelişmiş ve sevilen bir gelenek olarak sözlü halk edebiyatı geleneğinin unsurlarını kullanarak, onlara ulaşma ve İslâm'a ısındırma başarısı göstermiştir. Daha önceki sufilerden Türk olanların bulunmasına karşın, bunların metot ve yöntem farklılıklarının yanı sıra, İslâm'a ilmi olarak tam manasıyla vakıf olamama gibi problemleri dolayısıyla başarıları Ahmed Yeseviye nisbetle son derece nisbi kalmıştır. Türk olmayanların ise en başta dil sorunu bu başarıyı frenleyen en büyük amil olmuştur. Bunların en başında da Hallac zikredilebilir. Onun Türkistan seyahatinde ne yerleşiklere ne de hele hele konar-göçerlere ulaşabilmesini imkân dahilinde görmemekteyiz. Zira en başta onun dil engeli vardır. Türkçe'yi bildiğine dair hiçbir kayıt da yoktur. Türkçe bilmeyen Yusuf Hemedani Türk konar-göçer ve köylülerine İslâm'ı anlatmıştır ama, onun yanında Ahmed Yesevi ve anlaşıldığı kadarıyla hem Türkçeyi ve hem de Arapça ve Farsça'yı bilen daha başka halife ve dervişleri vardı. Hallac'ın ise benzer imkâna sahip olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Oysa Ahmed Yesevi, gerek yerleşik ve gerekse konar-göçer Türklere onların diliyle ve sevdikleri nazım şekilleri ile tam bir liyakatle hitabedebilme gibi bir imkâna sahipti. İkinci olarak ise; Ahmed Yesevi'nin Divanının ve burada dile getirdiği tasavvufi görüşlerinin bir orijinalite ifade etmediği iddiası büyük bir yanılgıdır. Ahmed Yesevi'nin tasavvufi görüşleri ve metodu genel tasavvuf tarihi bakımından bir orijinalite ifade etmesi gerekmez. Oysa Türk tasavvufu bakımından son derece orijinaldir. Önemli olan da bu değil midir? Ahmed Yesevi'den önce Türk mutasavvıf ve sufilerinden hangi biri görüşlerini Türkçe olarak milli nazım şeklinde ifade etmiş ve bunlar kendinden sonra bir gelenek oluşturmıştır. Hizmetin büyüklüğü ve genişliği her zaman orijinalliği ifade etmeyeceği doğrudur. Fakat Yesevilikten önce bu mikyasta etkili olmuş bir

Türk tarikatı göstermek mümkün müdür? Ahmed Yesevi muhakkak ki ilk Türk mutasavvıfı değildir. Fakat her yönden etkili bir faaliyet sürdürüp, büyük bir Türk tasavvuf ekolü oluşturmak suretiyle, kendisinden sonraki mutasavvıflara büyük tesir icra eden, sadece Orta Asya'ya yayılmakla kalmayıp, bir koldan kuzey Asya steplerine, diğer koldan Pakistan ve Hindistan'a ve nihayet üçüncü bir koldan İran ve Azerbaycan üzerinden Anadolu ve Balkanlara kadar nüfuz edebilen başka bir tasavvufi harekete daha önce Türk ülkelerinde tesadüf edilmiş midir? Bu sorulara bugünkü bilgi ve belgeler ışığında olumlu cevap vermek kesinlikle mümkün değildir. O halde Ahmed Yesevi'nin faaliyetlerinin büyüklüğü ve genişliği kadar orijinalliğini de kabul etmek durumundayız.

Kaynaklar

- AÇIKGÖZ, Özkan (2001), *"Türklerin İslam'a Girişi Sürecinde Tasavvuf ve Melamilik Yorumu"* TD Araştırmaları, Sayı:130
- AKYOL, Taha (1999), *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*; Milliyet Yayınları, İstanbul
- BAŞER, Said (1991), *Gök Tanrı'nın Sıfatlarına Esmâü'l-Hüsna Açısından Bakış*; Seyran Yayınları, İstanbul
- BAŞER, Said (1998), *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*; Seyran Yayınları, İstanbul
- BIÇAKÇI, İbrahim (1999), *"İmam el-Maturidi"* Köprü, Sayı:66,
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (1990), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*; Selçuk Yayınları, Ankara
- GÜNAY, Ünver-GÜNGÖR, Harun (1997), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*; Ocak Yayınları, Ankara
- HOCAOĞLU, Durmuş (1999), *"Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar"*, Köprü, Sayı: 66
- KARA, Mustafa (2000), *"Yeseviye Kültürünü Günümüze Ulaştıranlar ve Cevahir'ül-Ebrar Min Emvaci'il-Bihar"* Yesevilik Bilgisi, MEB Yayınları, Ankara
- KİTAPÇI, Zekeriya (1988), *Türkistan'da İslamiyet ve Türkler*, Nur Basımevi, Konya
- MUHAMMED Ebu Zehra, ts.a.; *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Abdulkadir Şener) Hisar Yayınevi, İstanbul

- MUHAMMED Ebu Zehra ts.b.; *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, (Çev.Hasan Karakaya-Kerim Aytekin), Hisar Yayınevi, İstanbul
- OCAK, Ahmed Yaşar (1997), *Türk Sufiliğine Bakışlar*; İletişim Yayınları, İstanbul
- OCAK, Ahmed Yaşar (1999), *Türkler Türkiye ve İslâm*; İletişim Yayınevi, İstanbul
- ÖNGÖREN, Reşat (2000), "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelam İlişkisi" *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 4-5.
- ÖZDEMİR, Mehmed Niyazi (1993), *Türk Devlet Felsefesi*; Ötüken Neşriyat, İstanbul
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2000), "Yesevilik", Yesevilik Bilgisi; MEB Yayınları, Ankara
- PARLA, Ayhan (2000), "Yeseviliikten Bektaşiliğe Türk Müslümanlığı" Yesevilik Bilgisi; MEB Yayınları, Ankara
- SÖNMEZ, Selim (1999), "Türk Müslümanlığı Kavramına Nasıl Bakılmalı" *Köprü*, Sayı: 66
- TURAN, Osman (1993), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*; Boğaziçi Yayınları, İstanbul
- Uzun Firdevsi., ts.; *Menakıb-ı Hüsnâ Hacı Bektaş-ı Veli*; (Hazırlayan:Abdülbaki Gölpınarlı) İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1995), *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, Hilmi (2001), *Türk Müslümanlığı ve İslâm Üzerine*, Feza Gazetecilik A.Ş. İstanbul.
- YAZICIOĞLU, M.Said (1985), "Maturidi Kelam Ekolünün iki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidi ve Ebu'l-Mu'îyn Nesefî", AÜİFD, C.XXVII, Ankara.
- YAZICIOĞLU, M.Said (1997), *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*; M.E.B. Yayınları, İstanbul

An Analysis of Turkish Islam Emerging out of Fiqh, Theology, and Sufism.

Özkan Açıkğöz

*Istanbul University
Institute of Social Sciences*

Abstract: Turkish-Islamic Civilization process started as masses of Turkish people and their states had converted to Islam starting especially from the tenth century. This civilization is based on the interaction of Islam and the accumulation of Turkish culture and practices they developed before Islam. The purpose of this study is to analyze the three most influential sources of Turkish-Islam with the primary focus on the interaction among these sources.

These three sources, or various schools of Islam's basic faith systems, are Hanafite in Fiqh, Maturidite in Islamic Theology and Sufism in Yesevidite. The reason for this study to be based on these three Islamic schools comes from the socio-historical realities indeed. As a matter of fact, Turks got their fiqh interpretation from Hanafite perspective, the details of Islamic Theology from Maturidite school, and the practices together with the details on Sufism from Yesevidite sources of Islam with its broadest meaning. Hence, as far as the religious sects of the Turks are concerned, we see Hanefite as their **applied** madhhab and Maturidite as their **believing** madhhab. Yesevidite marked the start of their Sufi life which is again further shaped by it in time. It would not be wrong to state that Turks are **from** Yesevidite in Sufism as well.

When these three schools are investigated it will be seen that historical, political and more importantly socio-cultural conditions made these beliefs become widespread among Turks. Because of this socio-cultural background Muslim faith has performed peculiar to Turks' temperament in detail, in style, in artistic delight and in daily life flow. This is a process, and as long as social change and evolution goes on, this process will continue further. But, Hodja Ahmad Yesevi's place is unique in initiating this process as a **leading (vâkıf)** figure the specialist of these three mentioned sources in detail. For this reason yesevidite sect that he founded can be evaluated as the shaping factor and the experience of Turkish Islam, and Ahmad Yesevi himself was accepted as the founder and the ultimate person of Turkish Islam.

Key Words: Hanafite, Maturidite, Yesevidite, Turkish Islam, Hodja Ahmad Yesevi

Исследование Ханафизма, Матуридизма и Ясавизма в Фикхе, Келаме и Суфизме с Точки Зрения «Тюркского Мусульманства»

Озкан АЧЫКГЁЗ

*Стамбульский университет
Институт гуманитарных наук*

Резюме: Тюрки, в особенности с 10-го века, начали в массовом порядке принимать ислам и таким образом начали процесс тюрко-исламской цивилизации. Эта цивилизация была создана в результате синтеза тюркской культуры с исламом. В этой статье рассматриваются три самых известных источника тюрко-исламской цивилизации, или более точнее тюркского мусульманства, которые представляют собой аспекты, имеющие отношение к религиозной жизни.

Вышеупомянутые эти три источника: ханафизм в фикхе, матуридизм в келаме и ясавизм в суфизме являются различными школами этих трех основополагающих систем ислама. Тот факт, что эта работа основывается на этих трех школах, является следствием историко-социальных реалий.

Если рассмотреть эти три школы, то можно увидеть, что исторические, политические и, что еще важнее, социально-культурные условия привели к распространению их среди тюрков. Вследствие этого социально-культурного плана возник ислам, присущий тюркам в плане детальных особенностей, в стиле, художественным вкусам и повседневной жизни. Это процесс будет продолжаться по мере того, как будет продолжаться развитие и прогресс общества. В связи с этим ясавизм, который он основал, сыграл огромную роль в формировании тюркского мусульманства, а сам он является выдающейся личностью тюркского мусульманства.

Ключевые слова: Ханафизм, Матуридизм, Ясавизм, Тюркское Мусульманство, Ахмад Ясави

Karakoyunlular Döneminde Sanat Hayatı

Doç. Dr. Muhsin MACİT

Yüzyüncü Yıl Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Özet: XIV. asrın son çeyreğinde Van Gölü'nün kuzeyindeki Er-ciş ve çevresinde Celayirlilere bağlı bir Türkmen Beyliği olarak tarih sahnesine çıkan Karakoyunlular, daha sonra Timurluların egemenliğine geçen bu coğrafyada bir devlet kurmuşlar ve Cihânşâh (1438-1467) döneminde sınırlarını Herat'a kadar genişletmişlerdir. Yaklaşık bir asır hüküm süren Karakoyunlular, 1467 yılında Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kuvvetleri tarafından Cihânşâh'ın öldürülmesinin ardından, son hükümdarları Hasan Ali döneminde Akkoyunluların egemenliğine girmişlerdir. Timurlularla sürekli mücadele içinde oldukları halde Osmanlılarla dostça ilişkiler kurmuşlardır. Bu Türk devletlerinin aralarındaki siyasal mücadelelere rağmen Herat-Tebriz-İstanbul hattında Timurlu, Türkmen ve Osmanlı hükümdarlarının himayesinde ve bizzat onların katılımlarıyla hat, nakış, mimarî, musiki, şiir vs. bütün güzel sanatlarda özgün eserler verilmiştir. Karakoyunluların himâyesinde bilhassa Cihânşâh ve onun oğlu Pir Budak'ın katkılarıyla Tebriz başta olmak üzere Şiraz ve Bağdat gibi merkezlerde kültür ve sanat faaliyetleri ivme kazanmıştır. Karakoyunlu Türkmenlerinin kültürel mirası onların ardılı olan Akkoyunlular tarafından devralınmış ve Türk sanat tarihinde Türkmen üslûbu diye nitelendirilen bir tarz ortaya çıkmıştır. Bu üslûp 16. yüzyılda Safevî sarayındaki sanatkarlarca devam ettirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karakoyunlular, Sanat, Türkmen üslûbu, Tebriz

Giriş

Karakoyunlu Türkmenlerinin siyasî tarihi, başlangıçtan Cihânşâh'a kadar Faruk Sümer (1984) tarafından yazılmıştır. Faruk Sümer'in iki cilt olarak tasarladığı ancak ikincisini yazmağa muvaffak olamadığı Karakoyunlular hakkında bugün de bilinenler onun verdiği bilgilerle sınırlıdır. Faruk Sümer'in, ikinci ciltte ele almayı tasarladığı Cihânşâh dönemiyle ilgili en

önemli kaynak ise Mükrimin Halil Yınanç'ın İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Cihânşâh" maddesidir (1945: 173-189). Her iki çalışma da tamamıyla siyasî tarihle sınırlandırılmış, kültür ve sanat hayatına dair, yeri geldikçe değinilen hususların dışında, ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Bilim ve kültür hayatıyla ilgili olarak, İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* adlı eserinde oldukça muhtasar bilgi vardır. John E. Woods'un gerçekten mükemmel olan *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular* (1983), adlı eserinde devrin kültür ve sanat hayatına dair çok önemli tahlillere girilmiş olmasına rağmen Faruk Sümer, İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Akkoyunlular" maddesinde "Akkoyunlular devrindeki kültür hayatı hiç incelenmemiştir" diyerek bu alanda çalışma yapılmasının gereğine işaret etmiştir (1989: 270-274). Bu tespit Karakoyunlular için de geçerlidir. Ne var ki, Faruk Sümer'den sonra Karakoyunlu tarihi hakkında bilgi verenler, büyük ölçüde yukarıda adı geçen bilginlerin yazdıklarını özetlemekle yetinmişlerdir (Çay, 1992:344-348; Konukçu,1993: 536; Varlık, 1994: 441-481).

Karakoyunlular, Celayirli hanedanının egemenliğinde bulunan Van Gölü'nün kuzeyindeki Erciş'te Bayram Hoca'nın önderliğinde siyasî bir teşekkül olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bayram Hoca (ö.1380), Celayir hükümdarı Sultan Üveys'in (ö.1374) sarayında bulunan nüfuz sahibi kişilerdendir. Bayram Hoca'nın halefi Kara Mehmet de (ö.1390) Celayir hükümdarı Ahmet b. Üveys'in hizmetine girmiştir. 1390'da babasının yerine geçen Kara Yusuf b. Kara Mehmet Celayirlilerin önemli merkezi olan Tebriz'i ele geçirmiş ve *Emir Yusuf Bahadur Noyan Emîr-i azam* unvanlarıyla kendi adına para bastırmıştır. Timur'un orduları tarafından memleketlerinden sürülen Sultan Ahmet ve Kara Yusuf, önce Memluk sultanına sığınmak istemişler ancak Timur'un gazabından korkan Memluk sultanı müşade etmeyince Yıldırım Bayezid'e sığınmışlardır. Yıldırım Bayezid tarafından merasimle karşılanan Celayirli Ahmed ve Kara Yusuf Ankara Savaşı'nın ardından tekrar eski yurtlarına dönmüşlerdir. Fakat Kara Yusuf'u, Memluk sultanı hapse mahkûm etmiş, Kara Yusuf Suriye'de tutsakken dünyaya gelen oğlu Pir Budak, Celayirli Ahmed'e evlatlık olarak verilmiştir. Timur'un ölümü üzerine Kara Yusuf ve Sultan Ahmet Irak-ı Arab ve Azerbaycan'ı tekrar ele geçirmişlerdir. Kara Yusuf, Cengiz geleneğine göre egemenliği devralan oğlu Pir Budak'ı hükümdar ilan etmiş ve ardından eski dostu Celayirli Ahmed'i Tebriz'in Esed Köyü yakınlarında öldürmüştür (ö.1410). Böylece Celayirli mirasını devralmak suretiyle hâkimiyet alanını genişletmiştir. Daha sonra Timurluların egemenliğine geçen

bu coğrafyada Kara Yusuf'un oğulları arasında süren taht mücadeleleri Cihânşâh'ın üstünlüğü ile sonuçlanmış ve Cihânşâh (1438-1467) döneminde Karakoyunlu Devleti'nin sınırları Herat'a kadar genişlemiştir. Yaklaşık bir asır hüküm süren Karakoyunlular, 1467 yılında Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kuvvetleri tarafından Cihânşâh'ın öldürülmesinin ardından, son hükümdarları Hasan Ali döneminde Akkoyunluların egemenliğine girmişlerdir. Karakoyunlu Türkmenleri Timurlularla sürekli mücadele içinde oldukları hâlde Osmanlılarla dostça ilişkiler kurmuşlardır.

Karakoyunluların hüküm sürdüğü bu coğrafya, sırasıyla İlhanlıların, Celâyirlilerin ve nihayet Timurluların hâkimiyet alanı olmuştur. Aynı şekilde bu coğrafya, değişik mistik tecrübelerin bir arada yaşadığı, birbirlerinden etkilendiği ve zaman zaman siyasî otoriteye eklemlenerek, bazen de siyasallaşarak otoriteyi devralmak suretiyle egemenlik sağladığı bir bölgedir. *İlhanlıların hakimiyetinden sonra bile Celayirli ve Timurlu yöneticilerin ve hatta Karakoyunluların hakimiyet anlayışlarını, Abbasilerden sonra meşruluğunu kaybeden Sünnî siyasal geleneğin dışında, Cengiz Yasası çerçevesinde meşrulaştırma çabaları bu coğrafyada hem İmamiliğin hem de halk dininin yükselişine elverişli ortamı yaratmıştır* (Woods, 1993: 15). Göçebe meşrulaştırıcı ilkelere Timurlular ve Karakoyunlular dahil, öbür Moğol mirasçısı devletlerin egemenlik kavrayışlarını etkilediği gibi bilim ve kültür hayatını da fıkıh ve kelâm gibi İslâmî bilimlerden çok, tasavvufun göçebe ruhuna daha uygun, gazâ ruhunu kanatlandıran terbiyesine göre şekillendirmiştir. Dolayısıyla sosyal tarih araştırmaları açısından oldukça karmaşık bir yapı arz eden Karakoyunlular dönemi, büyük ölçüde siyasî tarih açısından ele alınmış ve din, tasavvuf ve sanat faaliyetleri ihmâl edilmiştir.

Karakoyunlular devlet teşkilatında ve yönetim tarzlarında Celayirlilerin tecrübelerinden yararlandıkları gibi kültür ve sanat hayatı açısından da onların mirasını devralmışlardır. Celayirli hükümdarları sanat ve ilim erbabını himaye etmekle kalmamış, aynı zamanda kendileri de eserleriyle bu faaliyetlere katılmışlardır. Özellikle Celayirli Ahmet'in büyük bir şair, hattat ve musikişinas olduğu bilinmektedir. Hatta Türk musiki tarihinin en önemli isimlerinden Maragalı Abdülkadir'in (ö.1435) hocasıdır. Abdülkadir, hocası Celayirli Ahmet'ten bahsederken onun edvâr ilmini iyi bildiğini, telli sazları çaldığını, çok iyi besteler yaptığını ve Safiyüddin Urmevî'nin (ö.1294) *Kitâbü'l-edvâr* ve *Şerefiyye* adlı Arapça eserlerini kendisine okuttuğunu nakleder (Bardakçı, 1986: 31; Öztuna, 1988: 13). Abdülkadir

sanat hayatının en parlak yıllarını yakın ilgisini gördüğü Sultan Ahmed'in sarayında geçirmiştir (*Bardakçı* 1986: 23-33). Musikide üstad olduğu kaynaklarda ifade edilen Celayirli Ahmed'in besteleri bize ulaşmadığı halde Farsça mürettep divanı ile *Mecmuatü'n-nezâir*'de yer alan Türkçe bir gazeli bilinmektedir. (*Köprülü*, 1928: 2-3). İlk defa Köprülü'nün yayınladığı bu gazel, Mustafa Canpolat tarafından yayına hazırlanan *Mecmu'atü'n-nezâir*'in dışında *Câmi'ü'n-nezâir* ve *Mecma'u'n-nezâir*'de de yer almaktadır (*Çiftçi*,1997: 35). Celayirli Ahmed'in şiirleri ve Maragalı Abdülkadir'in müzikolojiyle ilgili eserleri daha sonra Karakoyunluların hakimiyetine giren coğrafyada güzel sanatların ne ölçüde geliştiğini göstermektedir.

Karakoyunluların Kültürel Mirası

Karakoyunlular dönemi sanat hayatına dair müstakil çalışmalar yapılmamış olmasına rağmen; siyasî tarih kapsamındaki araştırmalarda Cihânşâh ve onun oğlu Pir Budak'ın sanatkârları himaye ettiklerine ve şiir söylediklerine işaret edilmiştir (*Yınanç*, 1945: 188). Bununla birlikte Cihânşâh ve dönemini siyasî tarih araştırmalarının dışında ele alan tek çalışma V. Minorsky'ye aittir; o da "ehl-i hak" mezhebi hakkındaki çalışmaları çerçevesinde Hakîkî mahlasıyla şiirler yazan Cihânşâh'ın British Museum'da bulunan divanının yazma nüshasıyla sınırlı kalmıştır (*Minorsky*, 1970: 153-180). Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinden bugün bize ulaşan yazılı kaynakların sayısı az, mevcut olanlar ise genellikle Farsça'dır. Mevcut kaynaklar da büyük ölçüde daha mütecânis bir yapı arz eden Safevî tarihini araştıran bilim adamlarınca değerlendirilmiş, her iki Türkmen devletinin siyasî faaliyetleri Safevîlere bıraktıkları miras çerçevesinde ele alınmıştır (*Savory*, 1987: 35-52; *Mazzaoui*, 1976: 10).

Karakoyunlular dönemi kültür hayatıyla ilgili ipuçları içeren çeşitli biyografi kitaplarına dayalı çalışma yapılmamış olması, konuyla ilgili pek çok hususun halâ kırık dökük anekdotlar şeklinde naklinden ibaret kalmasına sebep olmuştur. Öyle ki Karakoyunlu hükümdarlarının tarih sahnesine çıktıkları Erciş ve başkentleri olan Tebriz'de inşâ ettirdikleri yapılarla ilgili olarak bize ulaşan bilgiler bile büyük ölçüde yazılı metinlerdeki anlatılarla sınırlıdır. Karakoyunlulara ait olduğu sanılan ve günümüze kadar varlığını sürdüren bazı mimarî yapılar hakkında bile bir takım soru işaretleri mevcuttur. Meselâ son yıllara kadar Karakoyunlular dönemi-

ne ait olduğu sanılan Van Ulu Camî'nin Ermenşahlara ait olduğu tespit edilmiştir (Kılıç, 1997: 213). Aynı şekilde Cihânşâh'ın babası Kara Yusuf 1420 yılında Tebriz'in kuzey-doğusundaki Ucan'da öldüğünde Erciş'e getirilerek defnedildiği kaynaklarda anlatılmaktadır. Fakat bu güne kadar Kara Yusuf'un mezarının bulunduğu yer tam olarak tespit edilememiştir. Erciş'te Zortul Köyü yakınlarındaki 'anonim kümbet'in Kara Yusuf'a ait olduğu sanılmaktadır (Top, 1999: 23-26; Uluçam, 2000: 182-186).

Kitabelerinden ve tarihî kayıtlardan Karakoyunlular dönemine ait olduğu tespit edilen ve ülkemiz sınırları içerisinde bulunan az sayıda mimarî yapı vardır. Bunlardan biri, Van istikametinden Erciş'e girişte yolun sonunda kalan Kadem Paşa Hatun Kümbeti'dir. Bu kümbet, 863/1458 yılında Celayirli emirlerinden Devlet Yâr oğlu Rüstem tarafından Kara Yusuf'un hanımı Kadem Paşa ve oğulları için yaptırılmıştır. Hem bu kümbette hem de yukarıda sözü edilen anonim kümbette mezar kalıntısı mevcut değildir (Uluçam, 2000: 187-191). Karakoyunlu Cihânşâh'ın Tebriz'deki hayratına dair vakfiye sûretleri günümüze kadar ulaştığı hâlde (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3340), Tebriz'deki mimarî yapılardan sadece Muzafferîye Külliyesi'nden geriye kalan Gökmesit varlığını muhafaza edebilmiştir (Altun, 1996: 142-43; Mahmudî, 1993: 13-53). Zamanın ve insanların yaptığı tahribat pek çok eserin yok olmasına sebep olmuştur. Sözgelimi Uzun Hasan'ın Tebriz'de yaptırdığı mimarî yapılar Safevîler tarafından özellikle tahrip edilmiştir. Öyle ki 1514 yılında Tebriz'e gelen Osmanlılar Uzun Hasan Bey'in yaptırdığı camii harap bir halde bulmuşlardı (Sümer, 1989: II, 274). Bütün bu tahribata rağmen yine de Akkoyunlular döneminden kalan mimarî yapılar Karakoyunlulardan kalanlardan fazladır (Sözen, 1981).

Karakoyunlular devrinde nakış ve cilt sanatının özellikle Pir Budak himayesinde geliştiği bilinmektedir. Pir Budak babasının çağrısı üzerine, 1458 yılında Herat'a gittiğinde orada bulunan şair ve nakkaşlardan bir grubu, meselâ Kemâleddin Bînâ ve onun babasını beraberinde götürmüştür (Kurbanov, 1990: 143-151). Sanatkârları koruduğu kaynaklarda değişik vesilelerle ifade edilen Pir Budak, nakkaşları da sarayında himaye etmiştir. Onun himayesinde yapılan ve zamanımıza ulaşan minyatürlü yazmaların bir kısmı 1454'ü izleyen yıllarda Şiraz'da, bir kısmı da 1462'den sonra Bağdat'ta tamamlanmıştır (İnal, 1995: 150-155). Karakoyunlu Cihânşâh ve Pir Budak ile Akkoyunlu Halil ve Yakub'un himayelerinde gelişen nakış

üslûbu, 15.yüzyıl sonlarında Akkoyunlu himâyesi altında yüksek bir özgünlük düzeyine ve gelişkinliğine ulaşmıştır; Herat'taki ünlü Timurî ekolle rekabet eder hale gelmiştir (Woods, 1993: 242-243). Bu Türkmen üslûbu daha sonra Safevî atölyelerinde yapılan eserlerde değişerek devam etmiştir.

Mimarî ve nakış sanatında olduğu gibi şiir sanatıyla ilgili eserler bakımından da Karakoyunlular döneminde bize ulaşan eserlerin sayısı Akkoyunlular döneminden kalanlardan çok daha azdır. Karakoyunlu hanedanı içinde eseriyle bize kadar ulaşan tek isim Cihânşâh'tır. Hakîkî mahlasıyla yazdığı Türkçe ve Farsça şiirleri bir divanda toplanmıştır (Macit, 2000: 9-19). Cihânşâh'ın oğlu Pir Budak da şairdir. Babası tarafından öldürülen bu talihsiz şehzâdenin şairliğine dair bilgi veren Heratlı Fahri, onun çevresinde çok yetenekli insanlar vardı ve kendisi de çok güzel şiirler yazardı, demektedir (Fahri, 1345: 66).

Kaynaklarda Cihânşâh'ın oğlu Pir Budak'a yazdığı mesnevî şeklindeki bir mektubu ve Pir Budak'ın cevap olarak yazdığı iddia edilen bir mesnevî nakledilir (Devletşâh, 1977: IV, 537). Cihânşâh'ın yazdığı iddia edilen mesnevî şeklindeki bu şiir, divanının bilinen yazma nüshalarında bulunmamaktadır. Cihânşâh Divanı'nın Bakü neşrinin girişinde Pir Budak tarafından yazıldığı ve dillerde dolaştığı iddia edilen şu Türkçe beyit yer almaktadır; fakat başka hiçbir kaynaktan görmediğimiz bu mısraların Pir Budak'a aidiyeti şüphelidir:

İstemirem heyvâsını nârını

Koy desinler Pir Budağın bâğı var (Rahimov, 1986: 5)

Cihânşâh hakkında çok menfi ifadeler kullanan ve Cihânşâh'la oğlu Pir Budak arasında cereyan eden olayları değerlendiren Devletşâh, Pir Budak hakkında övücü sıfatlar kullanır (Devletşâh, 1977: IV, 537). Pir Budak'ın şairliği hakkında en derli toplu bilgiyi, kaynaklardaki verileri değerlendiren Kurbanov verir. Onun Heratlı Fahri ve Devletşâh'ın tezkirelerine dayanarak verdiği bilgiler, Pir Budak'ın Türkçe şiir yazdığına dair herhangi bir tespiti ihtiva etmemektedir (Kurbanov 1990; 143-151).

Karakoyunlu hanedanı içinde Cihânşâh ve oğlu Pir Budak'tan başka İskender'in iki kızının; Ârâyiş ve Şâh Saray'ın da şair olduklarına dair kaynaklarda bilgiler vardır. (Uzunçarşılı, 1984: 224; Sümer, 1984: 143). Ancak ne Uzunçarşılı ne de Sümer bu bilgiyi nereden aldığına dair bilgi verir.

Akkoyunlu döneminde yazılan Türkçe edebî eserlerden elimize ulaşanların sayısının, Karakoyunlular dönemine oranla daha fazla olduğunu yukarıda belirtmiştik. Akkoyunlu döneminde yetişen şairler söz konusu olduğunda Tebrizli Ahmedî, Hidayet, Kişverî, Habibî, Tebrizli Hatayî gibi şairler ve eserleri bir çırpıda sayılabilir. Ayrıca Akkoyunlu Yakup Bey'in himayesinde eser veren Türk şairlerinin ve Baba Figanî, Ehl-i Şirâzî ve Molla Câmî gibi Farsça söyleyen şairlerin onun hakkında yazdıkları bilinmektedir. Farsça ve Türkçe şiir söylediği kaynaklarda ifade edilen Yakup Bey'in hâlihazırdaki bilgilerimize göre Türkçe şiiri tespit edilememiştir. Oysa Karakoyunlu Cihânşâh'ın Farsça ve Türkçe şiirlerinden oluşan mürettep divanı elimize ulaşmış olmasına rağmen onun hakkında şiir söyleyen şairler arasında sadece Molla Câmî'yi biliyoruz. Molla Câmî sadece Cihânşâh'la değil, Akkoyunlu hanedanı ile de iyi ilişkiler kurmuş, hatta Uzun Hasan döneminde Tebriz'i ziyaret etmiş, Sultan Yakup hakkında şiirler söylemiştir. Böylece geniş bir coğrafyada tanınan Molla Câmî, sufi ve şair kimliğiyle Hüseyin Baykara'nın Herat'ta gerçekleştirdiği hamleye katkıda bulunmuş, Herat bir cazibe merkezi olmuştur.

Herat, bugünkü Afganistan sınırları içinde bulunan tarihî şehirlerden biridir. İlhanlılar zamanında tahrip edilmiş olmasına karşın sürekli önemini korumuş bir şehir hüviyetiyle Timurlu mirzaların zaman zaman yönetim merkezi konumuna yükselmiştir. Bilhassa Timur'un ölümünden sonra varisleri arasında hızlanan siyasî rekabetin ardından Hüseyin Baykara'nın sulh ve sükûn ortamını sağlamasıyla birlikte Herat şiir, musiki, hat, nakış ve ciltçilik gibi sanat dallarında ayrı bir üslûbun merkezi olmuştur. Hüseyin Baykara'nın muhitinde yaşayan âlim ve sanatkârların kaydettikleri irtifâ, diğer kültür ve sanat merkezlerindeki sanatçıların imrenecekleri bir düzeye erişmiştir. Hüseyin Baykara'nın bilhassa Molla Câmî (ö.1482) ve Ali Şir Nevâî (ö.1501) ile kurduğu münasebet, Osmanlı şairleri tarafından yönetici-sanatkâr ilişkisinin güzel bir modeli olarak algılanmış ve takdim edilmiştir. Aynı zamanda bu iki usta şair, Nevâî ve Câmî kendi muhitlerini aşarak Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinin himayesinde bulunan Tebriz'deki sanatkâr ve devlet adamlarıyla ilişki kurdukları gibi Osmanlılarla da iyi ilişkiler içinde olmuşlardır (*Çavuşoğlu*, 1976: 75-90; *Macit*, 1995: 519-29).

Başlangıçta Celâyirli Ahmed'in emiriyken oğlu Pir Budak aracılığıyla egemenliğine meşruiyyet kazandıran Kara Yusuf'un, Timurluların egemenli-

ği altındaki coğrafyada siyasal bir güce erişerek kendisine bağlı Türkmen aşiretleri arasında birliği sağlamasıyla aynı coğrafyada Karakoyunluların pek uzun sürmeyen tarihleri başlamaktadır. Karakoyunluların Tebriz'i merkez yaparak doğuya yönelmeleri Azerbaycan topraklarında Türkmen nüfusun artmasını sağlarken, daha sonra Akkoyunlu-Osmanlı ve Safevî-Osmanlı mücadelesi de bilhassa göçebe Türkmenlerin İran coğrafyasında yerleşmelerine sebep olmuştur. Timurlularla mücadele etmelerine rağmen bu coğrafyada kültürel etkileşimin sağlanmasında Tebriz, yönetim merkezi olarak devralınan mirasın çok iyi değerlendirildiğini gösterir. Öyle ki Cihânşâh'ın şairliği hakkında, yetersiz de olsa, ilk bilgileri Herat tezkirecileri verir. Ali Şir Nevâî'nin *Mecâlis'*indeki "*Cihânşâh Mirza dağı şî'r ayturdi*" cümlesi, Devletşâh'ın Cihânşâh'ı aşagılılamakla birlikte onun şairliğine ilişkin tespitleri ve nihayet Molla Câmî'nin onun hakkındaki şiirleri bir arada değerlendirildiği zaman Hakîkî'nin şair kimliği az çok belirginlik kazanmaktadır. Hatta Herat tezkire yazarlarından Molla Câmî'nin Cihânşâh hakkındaki şiirleri, onun şairliği hakkında bilinen en önemli vesika hüviyetini uzun zaman korumuştur (*Hikmet*, 1991: 53-57).

Tebriz-Herat hattında kültürel ilişkilerin gelişmesinde Cihânşâh'ın Herat'a kadar bir sefer düzenlemesi, ancak oğullarından beklediği yardımın gelmemesi üzerine geri çekilmesiyle sonuçlanan siyasal ilişkilerin de rolü vardır. Cihânşâh'ın Herat seferi siyasî tarih açısından değerlendirildiği halde Cihânşâh'ın ve oğlu Pir Budak'ın dönüşlerinde beraberlerinde getirdikleri âlim ve şairlerin Tebriz'deki sanatkârlarla kurmuş olabilecekleri muhtemel ilişkiler üzerinde durulmamıştır. Orta çağda yönetici elit zümrenin siyasal iktidarlarını etraflarında himaye ettikleri sanatkârların eserleriyle pekiştirdikleri bilinen bir husustur. Bu bakımdan Pir Budak'ın beraberinde Benâî gibi meşhur sanatkârları getirmiş olmasını sözünü ettiğimiz geleneğin bir sonucu olarak görmek gerekir. Göçebe Türkmenlerin Karakoyunlu idarecileri ile Fars kökenli elit sanatkâr zümresi arasındaki ilişkileri dönemin edebiyatındaki Fars etkisini izah etmek açısından da dikkate değer bir durumdur. Cihânşâh döneminde İranlı bilim ve sanat adamlarının himâye edilerek rahat bir hayat yaşamaları kadar, Molla Câmî'nin hem Osmanlı sultanları hem de Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen devlet adamlarının teveccühlerine mazhar olması basit bir hayranlıktan öte, yöneticilerin siyasal iktidarlarını şöhretli âlim ve sanatkârları himaye etmek suretiyle pekiştirmek arzularından kaynaklanmaktadır.

Ne var ki Karakoyunlular yaşadıkları coğrafyada merkezî otoriteyi güçlendirecek kurumları zamanında oluşturmamışlardır. Gerçi Cihânşâh, merkezî idareyi güçlendirmek için bazı girişimlerde bulunmuş, 1465 yılında Tebriz’de Muzafferiye Medresesi’ni kurmuştur. Muzafferiye Medresesi’nde ders veren ve yetişen kültür ve sanat erbabının daha sonra Akkoyunlular döneminde, özellikle kültür ve sanat adamlarını himaye ettiğini bildiğimiz Yakup devrinde de bu kültür merkezinde faaliyet gösterdikleri malumdur. Muzafferiye Medresesi’nin müderrislerinden Celâlüddin Devvânî’nin Akkoyunlular döneminde himâye edildiğini ve Osmanlı uleması tarafından da tanındığını biliyoruz. Cihânşâh’ın yaptırdığı Muzafferiye Cami ve Medresesi’ni gölgede bırakacak olan Nâsiriye Cami ve Medresesi’ni 1484 yılında yaptıran Yakup Bey, İşretâbâd bahçeleri, Heşt-behişt sarayı, han, hamam ve su kanallarıyla Tebriz’i daha mamur bir şehir haline getirmiştir.

Akkoyunlu Yakup’un edebiyat, bilim ve güzel sanatlar üzerindeki himayesi, Tebriz’e uluslar arası bir ün sağlamıştır. 875/1470’te Ebubekir Tihârî’nin *Diyarbakriyye* adlı eseriyle başlayan saray tarihçiliği Fazlullah Huncî-İsfahanî’nin *Eminî* adlı eseriyle daha yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Şirazlı Ehlî, Baba Figanî ve Bînâî kendileri de birer edebiyat düşkünü olan Yakup ve Gazi İsa’nın teşvikleriyle serpilen şairler evreninin önde gelen yıldızları arasındaydı. Bu şairlerin Fars şiirinin Hint esinli tasavvufî biçimlenişine katkıda bulunmuş olmaları muhtemeldir. Dahası Hüseyin Baykara’nın Herat’taki sarayında yaşayan sufi şair Câmî, bazı vesilelerle Yakup’la yazışmakla kalmamış, Salaman u Absal adlı mesnevîsini de Sultan Yakup adına düzenlemiştir. Ayrıca Nevâî, Akkoyunlu Yakup hakkında bilgi verirken “*Türkmen selâtini arasında anung dik pesendîde zâtlig ve hamûde sıfatlig az bolgandur*”, şeklinde samimi ifadeler kullanmıştır (*Nevâî: 686a*).

15. yüzyılda Tebriz ve Herat’ta Fars ve Türk sanatkârlarca geliştirilen sanat dalları İstanbul’da Osmanlı devlet adamlarının da dikkatini çektiği gibi Molla Câmî ve Devvânî gibi çağlarını aşan bilgin ve şairlerin de Osmanlı sultanları adına eser telif ve tertip etmelerine sebep olmuştur. Herat ve Tebriz gibi başka kültür merkezlerinde yaşayan şairlerin en azından bir kısmının daha sonra Osmanlı devlet adamlarının himayelerinde hayatlarını sürdürdükleri bilinmektedir (*Kurnaz, 1999: 199-207*). Akkoyunlu ve Karakoyunlu hakimiyetindeki coğrafyada başlangıçta bir tarikat olarak faaliyet gösteren Erdebil tekkesinin ünlü şeyhlerinin daha sonra si-

yasal amaçlarına ulaştıklarında mezhep ayrışmasının neticesi olarak Sün-nî sanatkârlara hayat hakkı tanımamış olmaları bu göçü hızlandıran nedenlerin başında gelir. Osmanlı-Safevî mücadelesinin sürdüğü bu topraklarda değişik metotlarla, takiyye yoluyla faaliyet gösterenlerin yanı sıra tercihini açıkça yaparak yaşadığı muhitten ayrılan sanatkârların yeni muhitlerinde karşılaştıkları üslûpları etkiledikleri muhakkaktır. Nitekim Hind üslûbunun ortaya çıkmasında Safevî baskısından bunalan sanatkârların büyük ölçüde katkılarının olduğu iddia edilmektedir.

Anadolu sahasında ilk ürün veren şair ve yazarların Horasan kökenli şahsiyetler olduğu bugün artık hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde araştırılmıştır. Dehânî, Hoca Mesud, Mevlânâ gibi şahsiyetler Horasan'dan Anadolu'ya göçen önemli simalardır. Ayrıca Selçuklu tarihinde çok önemli bir muhalefet hareketinin öncüsü Baba İlyas'ın soyundan gelen Âşık Paşa'nın Osmanlı devlet adamlarıyla kurduğu ilişki, hatta Âşıkpaşazâde'nin Osmanlı tarih yazıcılığının, en azından şimdilik, bilinen ilk ismi unvanını taşıması siyasal otoritenin sağladığı ideolojik dönüşümü göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönemde Osmanlı devlet adamlarında ve şairlerinde çok doğal olan tarihî köken ilgisi Doğu Türkçesinin tabii kullanımını gerektirecek düzeydedir (*Güzel, 1991: 164-171*). İstanbul'un fethinden sonra Osmanlıların itibar edilebilir bir şecere oluşturma gayretleri, Akkoyunlu Uzun Hasan'ın Türkmenler üzerindeki köken birliği iddiasından kaynaklanan nüfuzunu zayıflatma çabaları ile bütünleşince Osmanlı aydınları arasında öteden beri var olan Türkistan ilgisi belirgin bir şekilde artmıştır. Bu ilgi, siyasal otoritenin meşruluk kazanmasıyla birlikte giderek köken birliği iddiasından ziyade kültürel ve estetik anlayış bakımından bir etkileşimi doğurmuştur. Ali Şir Nevâî'nin Doğu Türkçesini edebî dil olarak zirveye çıkarmasıyla birlikte Osmanlı şairlerinin Çağatayca gazeller söylemeleri bu etkileşim meselesinin sonucudur (*Birnbaum, 1976: 158-170*). Osmanlı şairlerinin Çağatayca şiirleri başta Kemal Eraslan ve Osman Fikri Sertkaya olmak üzere bazı araştırmacılar tarafından yayınlanmıştır (*Kurnaz, 1999: 44*). Osmanlı şairleri, örnek aldıkları İranlı şairlerin yanında Nevâî'nin de adını anmışlardır.

Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı yöneticilerinin, siyasal bir tehdit oluşturmamak kaydıyla, tasavvufi muhitlerle kurdukları karmaşık ilişkiler *Herat-Tebriz-İstanbul* hattında Türk kültür ve edebiyatının gelişmesinde etkili olmuştur. Bu geniş coğrafyada çeşitli heteredoks zümrelerin çok

rahat dolaştığını, kültür ve sanat alanında taşıyıcı fonksiyonu üstlendiklerini unutmamak gerekir. Sufi çevrelerin değişen iktidar şartlarına ayak uydurma konusundaki esneklikleri, yerel idarecilerin iktidarlarını sufi ve sanatkâr zümrelerin desteğiyle takviye etme arzularıyla örtüşünce heterodoks zümrelerin değişik adlar altında faaliyet göstermeleri kolaylaşmıştır. Pek çok Hurûfî şairin Anadolu'da Bektaşiler ve diğer coğrafyalarda Kalenderiler içinde çok rahat hareket ettikleri bilinmektedir.

Hüseyin Baykara'nın sarayında Nakşibendî geleneğini vahdet-i vücût nazariyesi çerçevesinde yorumlayan sufilerin tesiriyle kendisi de aynı nazariyenin senkretik bir yorumcusu olan Molla Câmî (*Algar, 1991: 1-20*), Erdebil'de Şeyh Safi dergâhında faaliyet gösteren Safevî şeyhleri, özellikle Tebriz'de Fazlullah Hurûfî'nin şahsında adeta yeni bir Mansûr yaratan mistik tecrübeler bütün sanatları olduğu gibi şiiri de derinden etkilemiştir. Anadolu'dan bu muhitlere gidip sufi öğretinin kuralları içerisinde yetişkinliğe ulaşan şahsiyetlerin uygun zemin bulunca gerçekleştirdikleri propagandaların diyâr-ı Rûm şairlerinin eserlerine vahdet-i vücutçu bir renk kattığı muhakkaktır. Molla Câmî'den esinlenen Molla İlahî; Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin müridi Nesimî ve Aliyü'l-alâ, onların Anadolu'daki takipçileri Firişteoğlu ve Refîî gibi Hurûfî şairler Osmanlı sahasında kendilerini ifade edebilecek imkân bulmuşlardır. Hatta Nesimî Anadolu'da ve Rumeli'de yetişen pek çok şairi etkileyerek güçlü bir Hurûfî edebiyatının serpilip gelişmesinde etkili olmuştur (*Melikof, 1994: 183-198*).

Bu ilişkiler zaman zaman siyasal iktidarlar tarafından da teşvik edilmiştir. Osmanlı padişahları Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanunî Süleyman'ın sanatkârları himaye etmek hususundaki gayretleri ve istikrarlı yönetimleri 15. ve 16. yüzyıllarda bilhassa İran coğrafyasından Anadolu'ya şairlerin göçünü hızlandırmıştır. Fakat, merkezî otoritenin sarsıldığı devrelerde Anadolu'dan bilhassa Akkoyunlu ve Safevî merkezlerine doğru bir akışın olduğu da kaynaklarda ifade edilmektedir (*Sümer, 1999: 4*). Tek yöresinde baş gösteren Şah Kulu ayaklanmasında olduğu gibi merkezî otoriteyi tanımayan kenardaki oymak ve aşiretlerin Safevî sarayını sığınacak bir merci olarak gördükleri bilinmektedir. Dolayısıyla Safevî sarayında Türkçe şiir söyleyen "kızılbaş şairlerin" en azından bir kısmının Anadolu'dan göçen Türkmenler olduğunu biliyoruz. Ama ne yazık ki, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî merkezlerinde yazılan Türkçe eserlerin çok az bir kısmı elimize ulaşmıştır. Eseri elimize ulaşan şair ve yazar-

ların değerlendirilmesi de Anadolu şairleri üzerindeki tesirleri oranında olmuştur. Bilhassa Akkoyunlu ve Safevîlerin hakimiyet alanlarında yetişen şairler Horasan ve Anadolu arasında köprü konumundadırlar. Bunu eserlerindeki dil hususiyetleri de göstermektedir.

Herat-Tebriz ve İstanbul gibi merkezlerde kümelenen sanatkârların yakın çevrelerini etkileyerek dönemlerinin anlayışına uygun üslûplar geliştirdiği bilinmektedir. Özellikle nakış ve cilt sanatıyla ilgili çalışmalarda sağlıklı analizleri yapılan üslûp ayrışmalarının ve etkilerinin şiir ve diğer güzel sanatlar için de geçerli olduğu muhakkaktır (Grube 1969:105-107; Aslanapa 1995: 513-515). Nitekim Sultan Yakub'un saray şairi ve Safevî sarayının melikü's-suarâsı Habîbî, İstanbul'a geldiğinde Osmanlı tezkire yazarı Âşık Çelebi onun hakkında "*ekser-i edâları Acemâne ve hilâf-ı üslûb-ı şu'ârâyı zamânedür*", diyerek üslûbundaki farklılığa işaret etmektedir (Kılıç, 1994: I, 302-3).

Sonuç

Bütün sanat dallarında görülen bu gelişmeler, etkileşimler ve ortaya çıkan üslûplar kültürel iletişimin siyasal iletişimden daha derinlerde olduğunu göstermektedir. Karakoyunlular İran, Irak ve Arrân'da bir buçuk asırdan daha fazla devam etmiş olan Moğol egemenliğine fiilen son vermek suretiyle bu coğrafyada Türkmen nüfuzunu yeniden tesis etmişlerdir. Aynı coğrafyada siyasal istikrarı sağladıkları devirlerde devraldıkları mirası iyi değerlendirmiş, çeşitli sanat dallarında, az sayıda olsa bile, önemli eserler vererek Türk kültür ve sanat hayatının devridaimi içerisinde Herat ve İstanbul arasında bir köprü görevi üstlenmişlerdir.

Kaynaklar

- ALGAR, Hamid (1991), "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin İzleri", Çev. Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, V, (1), 1-20.
- ALTUN, Ara (1996), "Gökmescid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIV, 142-143.
- ASLANAPA, Oktay (1995), "Orta Asya'da Cild Sanatı", *Erdem*, VII, (20), 505-517.
- BARDAKÇI, Murat (1986), *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul.
- BIRNBAUM, Eleazar (1976), "The Ottomans and Chagatay Literature", *Central Asiatic Journal*, XX, 157-190.

- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1976), *Kanuni Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâî Tesiri Üzerine Notlar, Atsız Armağanı*, 75-90.
- ÇAY, Abdulhalûk (1992), *Karakoyunlular, Türk Dünyası El Kitabı*, I, 344-348.
- ÇİFTÇİ, Cemil (1997), *Maktul Şairler*, İstanbul.
- DEVLETŞÂH (1977), *Devletşâh Tezkiresi*, Haz: Necati Lugal, İstanbul.
- FAHRÎ-İ Herevî (1345), *Ravzatü's-selâtin*, Haz. Hayyampûr, Tebriz.
- GRUBE, E. (1969), "Herat-Tebriz-İstanbul, The Development of a Pictorial Style", *Essays for Basil Gray*, Ed. R. Pinder-Wilson, 84-109.
- GÜZEL, Abdurrahman (1991), "Kaygusuz Abdal'ın Bilinmeyen Bir Çağatayca Gazeli", *Türk Kültürü Araştırmaları* (Şükrü Elçin'e Armağan), Yıl XXIX/1-2, 164-171.
- HİKMET, Ali Asgar (1991), *Molla Cami*, Çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul.
- İNAL, Güner (1995), *Türk Minyatür Sanatı*, Ankara.
- KILIÇ, Filiz (1994), *Meşâirü's-Şu'arâ* (İnceleme-Tenkitli Metin), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.
- KILIÇ, Orhan (1997), *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van (1548-1648)*, Van.
- KONUKÇU, Enver (1993), "Cihân Şâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII, 536.
- KÖPRÜLÜ, M.Fuat (1928), "XVI. Asırda Bir Azeri Şairi", *Hayat Mecmuası*, IV, 82, 2-3.
- KURBANOV, G (1990). *Porseyazıçnue Literaturnoe Nasledie Turkmen v XIV-XV vv.* Aşkabat.
- KURNAZ, Cemal (1999), *Türkiye-Orta Asya Edebî İlişkileri*, Ankara.
- MACİT, Muhsin (2000), "Cihânşâh ve Türkçe Şiirleri", *Bilig*, 13, (Bahar), 9-19.
- MACİT, Muhsin (1995), "Molla Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri-I", *Erdem* VII, (20), 519-529.
- MAHMUDÎ, Gıssou (1993), *Tebriz'deki İslâm Mimarî Eserleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- MAZZAOUI, Michel M.(1972), *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden.
- MÉLİKOF, Irène (1994), "Astar-âbâdlı Fazlullah ve Hurûflüğün Azerbaycan'da, Anadolu'da, Rumeli'de Gelişmesi", *Uyur idik uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, 2. bs., İstanbul.
- MINORSKY, Vladimir (1970), *Karakoyunlu Cihan Şah ve Şiirleri*, Çev. Mine Erol, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, II, 153-180.

- NEVÂÎ, Ali Şir, *Mecâlisü'n-nefâis*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan 808.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1988), *Abdülkadir Merâğî*, Ankara.
- RAHİMOV, Ebulfaz ve diğerleri (1986), *Cahanşah Hakiki*, Bakü.
- SAVORY, Roger (1987), *Studies on the History of Safawid İran*, London.
- SÖZEN, Metin (1981), *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*, İstanbul.
- SÜMER, Faruk (1989), Akkoyunlular, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, II, 270-274.
- SÜMER, Faruk (1984), *Karakoyunlular*, 2. bs., Ankara.
- SÜMER, Faruk (1999), *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. bs., Ankara.
- TOP, Mehmet (1999), Erciş Zortul Kümbeti, *Dünyada Van*, 16, 23-26.
- ULUÇAM, Abdüsselam (2000), *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı I: Van*, Ankara.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1984), *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, 3. bs., Ankara.
- VARLIK, Mustafa Çetin (1994), "Karakoyunlular", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VIII, 441-484.
- WOODS, John E.(1993), *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul.
- YINANÇ, Mükrimin H.(1945), "Cihânşâh", *İslâm Ansiklopedisi*, III, 173-189.

Art Life in The Period of Karakoyunlular

Assoc. Prof. Dr. Muhsin MACİT

Yüzüncü Yıl University

Faculty of Arts and Sciences

Abstract: Karakoyunlular which comes up on the stage as a Turkoman principality depending on Celayirliler in Erciş and its environment in the north of Lake Van in the last quarter of 14th century founded a state in this area being transferred into the sovereignty of Timurid later on and they broadened their frontiers up to Herat in the period of Cihanşah (1438-1467). Karakoyunlular reigning almost a century accepted the sovereignty of Akkoyunlular in the period of their last ruler, Hasan Ali, after Cihanşah was killed by the forces of Uzun Hasan of Akkoyunlu in 1467. Even though they were permanently in a struggle against the Timurid state, they established amicable relations with the Ottomans. Despite the political struggles between the Turkish states, they created original works on poetry, music, architecture, calligraphy, embroidery etc. under the protection of the Ottoman, Timurid and Turkoman rulers and with their participation on the line of Herat-Tabriz-Istanbul. Cultural and art activities accelerated in the centers like Tabriz, Baghdad and Şiraz with the contributions of Cihanşah and his son Pir Budak Cultural heritage of Turkomans of Karakoyunlu was transferred and delivered to their successor, Akkoyunlular, and in Turkish art history, the style called Turkoman style was brought up. This style was carried out by the artists in the Safavi palace in the 16th century.

Key Words: Karakoyunlular, art, Turkoman style, Tabriz

Искусство в Государстве Туркмен Кара-Коюнлу

Доц. д-р Мухсин МАДЖИТ

Университет «Юзюнджю Йыл»

Факультет естественных и гуманитарных наук

Резюме: В последней четверти XIV-го века туркмены Кара-Коюнлу, которые вышли на сцену истории как туркменское княжество, подвластное Джелаиридам и находящееся в округе Эрджиша на севере озера Ван, затем они вошли в состав государства Тимуридов, после создали в этом регионе государство и расширили свои границы до Герата во время правления Джехан-шаха (1438-1467). После убийства Джехан-шаха войсками Ак-Коюнлу Длинного Хасана в 1467 году туркмены Кара-Коюнлу вошли в состав государства туркмен Ак-Коюнлу во времена их последнего правителя Хасана Али. Они постоянно вели борьбу с Тимуридами, но в то же время у них были дружественные отношения с Османами. Несмотря на политическую борьбу между этими тюркскими государствами на оси Герат-Тебриз-Стамбул под покровительством Тимуридов, туркменских и османских правителей и при их непосредственном участии были созданы неповторимые произведения каллиграфии, архитектуры, музыки, поэзии и других видах искусства. При покровительстве туркмен Кара-Коюнлу и, в частности, при содействии Джехан-шаха и его сына Пир Будака в таких городах, как Шираз и Багдад и Тебриз развивались культура и искусство. Культурное наследие туркмен Кара-Коюнлу было перенято их преемниками туркменами Ак-Коюнлу и в истории тюркского искусства появился так называемый туркменский стиль. Этот стиль в 16-ом веке продолжили мастера искусств в дворцах Сафевидов.

Ключевые слова: Туркмены Кара-Коюнлу, Искусство, Туркменский Стиль, Тебриз

Mifik Düşüncədə Rasionallıq: Bilqamis–Dədə Qorqud Ölməzliyi

Doç. Dr. İsmail Öməröğlu

Azərbaycan Milli Ensiklopediyasının Baş direktoru

Özet: Dünyanın əksər xalqlarının mifologiyasında insanın yaranması, həyatı və ölümü barədə düşüncələr mühüm yer tutur. Təbiətin, dünyanın və insan münasibətlərinin öyrənilməsində şəxsiyyətlərlə mübarizə, qorxunc qüvvələrə qələbə çalma, ölümü uzaqlaşdırma motivlərindən isə süjetlərindən istifadə olunmuşdur. Söz və təsviri sənətdə mövzu, kompozisiya məhz bu cür məsələlər ətrafında qurulmuş, insan həyatının ölümə qarşı çarpışma biçimləri bədii, konfliktə çevrilmişdir.

Türk mifologiyasında da “ölüm” anlayışı barədə ümumi və fərqli fəlsəfi düşüncələr formalaşmışdır. “ölüm” və “ölümsüzlük” anlayışı Göytürk yazılı abidələrində, Dədə Qorqud və müxtəlif əfsanələrdə dönmə-dönə qeyd olunmuşdur.

Türk-Azərbaycan mifologiyasında insanın gələcəyi, sabahı su ilə, yaşıllaqla bağlıdır. “Dirilik suyu” anlamı da buradandır. Su həyatdır, dirilik bəxş edəndir və həm də ölümsüzlüyün başlanğıcıdır. “Bilqamis dastanı”nda, ölümsüzlüyə qovuşmuş qəhrəman - Utnapiştin uzaqlardakı dəyaların içərisində bir adada təsvir olunur. Yəni su onu ölümdən ayırır saxlayır. Dədə Qorqud da ölümdən qaçmaq üçün suya üz tutur, adada yaşayır.

Tarixdə və mifologiyada Dədə Qorqud ölməzliyi həm də qopuzla bağlı göstərilir. Əski mifik təsəvvürlərə görə, musiqi o biri dünya ilə - ruhlar aləmi ilə, göylərlə bağlı idi və ona görə də sehirli qüvvə sayılırdı. Musiqi dinlərkən insan özündən ayrılır, xəyalən ruhlar aləminə qovuşur, ilahi qata yüksəlir. Türk-oğuz mifik düşüncəsinə görə ilahi qat göylərdir və ruhların əsas həyatı oradadır.

Sonuc olaraq deyə bilərəm ki, tarixə qədərki dövrlərdə, mifoloji mühitdə insan düşüncəsi, zəkası ömrünü uzatmaq, ölümsüzlüyə çatmaq istəyi ilə maraqlı axtarışlar aparmış, bu barədə mürəkkəb və maraqlı inanc sistemi yaratmışdır. Oğuz-Türk mifoloji fikrində meydana gələn idraki qənaətlər ədəbiyyatın, ölməzliyin yolları, ona çatmaq üçün mübarizənin formaları barədə əfsanə, nağıl və dastanlar yaradılması üçün əsas olmuşdur.

Anahtar Kelimələr: Türk mifologiyası, Bilqamis dastanı, Goyturklərdə olum və ruh, qopuz, dirilik suyu.

Dünyanın əksər xalqlarının mifologiyasında insanın yaranması, həyatı və ölümü barədə düşüncələr mühüm yer tutur. Təbiətin, dünyanın və insan münasibətlərinin öyrənilməsində həmişə şəxsiyyətlərlə mübarizə, qorxunc qüvvələrə qələbə çalma, ölümü uzaqlaşdırma motivlərindən və süjetlərindən istifadə olunmuşdur. Söz və təsviri sənətdə mövzu və onun əsas kompozisiyası məhz bu cür məsələlər ətrafında qurulmuş, insan həyatının ölümə qarşı çarpışma birləşmələri bədii konfliktə çevrilmişdir.

Türk mifologiyasında “ölüm” anlayışı barədə ümumi və fərqli fəlsəfi düşüncələr formalaşmışdır. İnsanın Göylərdən gəlməsi və ölərkən Göylərə çəkilməsi fikrinə, habelə ruhun varlığına inam bəslənilmişdir. Göytürklərdə ölümə “Uça barmaq”, yəni “uçaraq Göylərə getmə” kimi baxılırdı. Onlar ruhun uçub Tanrı qatına getdiyinə inanırdılar. Göytürklərdə ölüm, ruhun göylərə uçuşması qaçılmaz və gərəqli hadisə sayılmışdır. “Ölüm” və “ölümsüzlük” anlayışı Göytürk yazılı abidələrində, Dədə Qorqudda və müxtəlif əfsanələrdə döndə-döndə qeyd olunmuşdur. Ölümsüzlük yalnız Tanrıya məxsusdur. Tanrının yaratdığı insan ölümlüdür və ölərkən onun ruhu Göylərə qovuşmalıdır. Ailədən, dost tanışdan və həyatdan ayrılma kövrək anlam daşımış və Türk törələrində bu ayrılığın xüsusi yeri olmuşdur (Ögel, 1998).

Türk-Azərbaycan mifologiyasında insanın, ömrün gələcəyi, sabahı su ilə, yaşıllıqla bağlıdır. “Dirilik suyu” anlamı da buradandır. “Su kimi uzunömürlü ol”, “Dərdini suya söylə” deyimləri də bu inamdan yaranmışdır. Su həyatdır, dirilik bəxş edəndir və həm də ölümsüzlüyün başlanğıcıdır. “Bilqamis dastanı”nda, ölümsüzlüyə çatmış qəhrəman - Utnapiştı uzaqlardakı deryaların içərisində bir adada təsvir olunur. Yəni su onu ölümdən ayrı saxlayır. Dədə Qorqud da ölümdən qaçmaq üçün suya üz tutur. Artıq ölümün yaxınlaşdığını görən Qorqud hara qaçırsa, ona qəbir qazıldığını görür. “Axırda... Dədə Qorqud ölümdən yaxa qurtarmaq üçün çayın üzərinə xalça sərir və orada qopuzunu çalır”(Seyidov, 1989).

Xızır haqqında əfsanələrdə onun ölümdən qaçaraq Qaf dağına gəlməsi təsvir olunur. Burada Xızır süd gölünə rast gəlir, üzən atlar görür; gölə şərab tökür, atlar Sərxoş olanda Xızır onlardan ikisini tutur(Uraz, 1967).

Beləliklə, müqəddəs atlar Xızırın ölümdən qurtulmasına yardım edir. Əfsanə-

lərdə Xızır ağ və boz at üstündə təsvir olunur. Bu atlar da ilahi soykökdən olduqlarına görə ölüm onlara yaxın düşə bilmir.

Ümumiyyətlə, ölümsüzlük bütün hallarda su ilə bağlanır. Su yaşıllıqla, torpaqla bağlı olduğuna görə insanın ikinci həyata, torpağa və suya qovuşmasının da mifik anlamı vardır(*Radlov*, 1893). Ölmək, suya qovuşmaq, yaşa (yas) - yaşıla qovuşmaq, təzə, yeni (yəni canı sulu) anlamını verir(*Scyidov*, 1983).

Bəzi dünya xalqlarının mifologiyasında ölüm insanın həyatdakı fəaliyyətinin nəticəsi olaraq dəyərləndirilir. Yəni, insan həyatını düzgün yaşamır, günah edir, bunun nəticəsində o, ölməyə məhkum olunur. Bilik sahibi olan insan isə həyatı dərk edərsə suçsuz yaşaya və ölümdən azad ola bilər. Bu isə çox çətin olduğuna görə hər insana nəsib olmur. Bibliya əfsanələrində və Şərq xalqlarının mifologiyasında ən təmiz həyat sürən, tanrıların qoyduğu qanunlara tam uyan insanlardan barmaqla sayılası qədər az şəxslər ölümsüzlüyə nail olmuşdur.

Bunlardan biri Bibliyadakı Nuhdur. Nuh Göylərə sadıq olduğuna görə, ölməzliyə layiq bilinir. Yalnız Nuha tövsiyə olunur ki, dünya daşqınından öz qohum-əqrəbası ilə sağ-salamat çıxsın.

Şumer mifologiyasında da bu barədə söhbət gedir. Maraqlıdır ki, şumer dastanlarında, xüsusilə “Bilqamıs dastanı”nda ölümlə mübarizə, ölümün aradan qaldırılması barədə düşüncə Bilqamısı xüsusi düşündürür. Müdrikliyi ilə cəmiyyətdə yüksək səviyyəyə qalxan Bilqamıs - hər şeyə qalib gələn, hər şeyi bilən ən aqıl insan birdən-birə ölüm qarşısında özünü aciz, gücsüz hesab edir və ölümü aradan qaldırmağa çalışır. Ona bildirirlər ki, həyatda ölümsüzlüyə yalnız bir insan - Utnapiştı nail olub. O da uzaq bir ölkədə - Gündoğan ölkəsində yaşayır. Bilqamıs Utnapiştını axtarmağa çıxır. Gecə-gündüz yol gedir və onu tapır. Burada maraqlı mühakimə, mülahizə ilə üzləşir. Utnapiştı ona bildirir ki, insan tanrılar tərəfindən öləri olaraq yaradılır. Yəni bir gün dünyaya gəldiyi kimi, bir gün də dünyadan getməlidir. Həyatda, uzun müddət yaşamaq çoxlu əzablar, əziyyətlər görmək deməkdir. Utnapiştı Bilqamısa tövsiyə edir ki, o, bu fikrindən əl çəksin, geri qayıtsın, xalqına qovuşsun, xalqının firavan yaşayışına, xoşbəxt gələcəyinə nail olsun. Onun xalqının xoşbəxt yaşaması Bilqamıs üçün ən yüksək mükafat ola bilər. Bir sözlə, ölümsüzləşməsi

heç nəyi dəyişdirə bilməz. Xalqın xoşbəxt yaşaması isə bundan daha əhəmiyyətlidir. Ayrılkən hədiyyə olaraq Utnapişti Bilqamısa bir Əbədiyyət çiçəyi bağışlayır. Bilqamı da həmin çiçəyi xalqına gətirmək istəyir, lakin yolda çiçək ilan tərəfindən oğurlanır və beləliklə, əbədiyyət çiçəyinin verəcəyi əbədi həyat Bilqamısa və onun xalqına nəsib olmur.

Burada insanın taleyi, həyatın gələcəyi ilə bağlı fəlsəfi düşüncə diqqəti cəlb edir. Dədə Qorqud kimi Bilqamı da (əslində “Bilgəmiş”) da hər şeyi bildiyinə görə sevilib şöhrətlənir. Onlar əhalinin, dövlətin gələcəyini düşünərək tədbirlər görürlər, dövlətin, şəhərin, idarəçiliyin, bahadırlığın, qayda-qanunun əsasını qoyurlar. Ona görə də biri “Dədə”, o biri “Bilgəmiş” titulu qazanır. Bilqamısı üç əsas cəhət başqalarından fərqləndirir: 1. İlahi kökə bağlılıq; 2. Yenilməz güc; 3. Dərin bilik, ağıl və zəka. Bilqamısının ilahi kökə bağlılığı barədə dəlillər isə onu cəmiyyətdə yenilməz və qüdrətli etmişdir. Onun atası dövlət başçısı, güclü hakim, anası isə Günəş tanrısı Utunun davamçısıdır. Dastanın başlanğıcında Bilqamı pəhləvan kimi təqdim olunsa da, onun ən mühüm cəhəti kimi ağıl və biliyi önə çəkilir. Şumer tarixini araşdıran alimlər “əcdad”, “ağsaqqal”, “qəhrəman”, “bahadır” mənalarını verən “Bilqamı” sözünün hələ.. oz zamanəsində ilahiləşdirildiyini qeyd edirlər (*Dyakonov, 1990*). Digər araşdırıcılar isə şumer dilindəki “bilgə” (“bəlgə”) sözünə izah verərək onun qədim, prototürk-monqol dillərindəki variantlarını müqayisəyə cəlb edir və bu ‘ sözün “dəlil”, “əlamət”, “nişanə”, “yazmaq”, “öncədən söyləmək, xəbər vermək (hadisəni)”, “sirri açmaq”, “müdrəklik” və s. anlamlarını göstərir (*Çaqdurov, 1980*). Onlar Orxon abidələrinə əsaslanaraq, 7. yüzildə qədim Türk xaqanlarının Bilgə xan (yəni müdrək xan) titulu daşdığını qeyd edir, müqayisə üçün L. Danzanın, Altan tobçi” əsərindəki (*Danzan, 1973*) “Səngüm-Belge” adının da türkcə “müdrək sərkərdə” anlamında olduğunu bildirir. Monqol tarixinin görkəmli tədqiqatçıları da “bilgə”nin feodal titulu olduğunu göstərir (*Vladimirtsov’ 1934*). Hətta vaxtilə Çingiz xanın “İnanc Bilgə xan” titulu daşdığını da xatırladırlar. Görünür, hökmdar kimi məşhur olan Bilqamı da belə bir titula sahib olmuşdur.

Tədqiqatçılar Bilqamısı Uruk şəhərinin I sülaləsinin V hökmdarı hesab edirlər (e.ə. 27. yüzilin sonu - 26. yüzilin əvvəlləri). Urukun III sülaləsinin çarları siyahısında Bilqamısının adı gerçək bir şəxs kimi, hakimiyyət müddəti isə 126

il qeyd olunmuşdur. Mətnlərdə Bilqamis Uruk hakimi Luqalbandanın və ilahə Ninsunun oğlu, Günəş tanrısı Utunun (“ut” – “od” anlamındadır) törəməsi sayılır. Hakimliyin və ilahi gücün o dövrə görə fəlsəfi baxımdan əsaslandırılması da görünür, ictimai fikrin tələbindən irəli gəlmişdir. Görünür, şər qüvvələrə qarşı mübarizəsi, böyük qələbələri onu ölümündən sonra mifik qəhrəman kimi məşhurlaşdırmışdır. E.ə. II minildən Bilqamis o biri dünyanın hakimi, insanları şər qüvvələrdən – İblisdən qoruyan pəhləvan, habelə şəhərsalmanın, qala inşa etmənin banisi sayılırdı.

Urukun ən güclü, ən məşhur qəhrəmanı olan Bilqamis haqqında beş şumer epik nəğməsi zamanəmizə gəlib çatmışdır. Bunlardan biri “Bilqamis və ölməzlər dağı” adlanır. Bu nəğmə-dastanda Bilqamis gənc döyüşçü dəstəsinin başında dayanır, şərəfli ad qazanmaq üçün dağlara gedir. Sidr ağacının himayədarı qorxunc Huvava (Humbaba) ilə döyüşür, silahdaşlarının köməyi ilə onu öldürür. “Bilqamis və göy öküzü” dastanında ilahə İştərin qorxunc göy (səma) öküzünü Uruk şəhəri üzərinə göndərməsindən və Bilqamisın onu öldürməsindən danışılır.

“Bilqamis, enkidu və yeraltı dünya” dastanında Bilqamisın ilahə İştərin xahişi ilə onun öz bağında əkdirdi şəhərli Huluppu ağacında məskunlaşmış nəhəng Anzuda quşunu qovmasından və şəhərli ilanı öldürməsindən bəhs olunur. Ağacın kök və budaqlarından “pukku” və “mikku” (təbil və təbil çubuqları) düzəlirlər. Lakin çubuqlar gedib yeraltı dünyaya düşür. Bilqamisın qulluqçusu enkidu onları çıxarmaq istəyir, lakin Bilqamisın ovsunlarını, şəhərli məsləhətlərini yerinə yetirmədiyinə görə, həmişəlik yeraltı dünyada qalır. Burada diqqəti çəkən məsələlərdən biri də odur ki, Bilqamis yalvarışlarla Enkidunun ruhunu yerin altından çıxarmağa nail olur. Enkidu işıqlı dünyaya döndükdən sonra öz ağasına yeraltı – qaranlıq dünyadan, oradakı ölümlərin ümitsiz və kədərli həyatından söhbət açır.

Bu süjet Azərbaycan nağıllarında da xatırlanan “gedər-gəlməz”ə, “qaranlıq dünya”ya səfər epizodlarını xatırladır. Məlikməmmədin qaranlıq dünyaya düşüb geri gəlməsi də insanın mənəvi dünyasının təmizliyi, Tanrıya və insana sədaqəti. “Bilqamis yeraltı dünyada” (yaxud “Bilqamisın ölümü”) dastanında Bilqamis yeraltı dünyanın sahibi Ereşkiqala və onun rəiyyətinə təşkil edən tan-

rılara hədiyyələr gətirir. Yeraltı dünya ilə əlaqə, oraya gedib geri dönmək nəhayət, Bilqamısı da nəsib olur.

Bilqamısının Tanrı ilə bağlılığı, əlaqə qurma imkanları onun başqa insanlardan fərqli və üstün cəhətlərini göstərir. Bütün bu cəhdlər isə insanın Tanrı gücünə malik olma xüsusiyyətlərindən irəli gəlir. Belə xüsusiyyətlərə malik olduğuna görə Bilqamıs qəhrəman olur, hakimiyyəti ələ alır, cəmiyyəti nizama salır, insanları idarə edir. Bütün bunlarla yanaşı Bilqamıs şəxsiyyət və obraz kimi cəmiyyət içərisində yetişmiş varlıqdır və onda insan mühitinə xas olan cəhətlər çoxdur. İlk təsvirlərdə o məhz bu cür göstərilmişdir. Yəni ilahi təməli olsa da, ilahi gücü Bilqamıs sonradan qazanmışdır.

Onun çox qüvvətli, hikkəli və tərs adam olması, adamları çox ağır işdə çalışmağa məcbur etməsi, şəhər ətrafına qala çəkdirməsi, əhaliyə divan tutması, başqalarının arvadlarını qaçırməsi, xalqı cana doydurması kimi xasiyyətləri cəmiyyətdə formalaşan xüsusiyyətlərdir. Bilqamısının sonrakı taleyi tanrıların iştirakı ilə tənzimlənir. Əhalinin təşvişlərini, şikayətlərini və tanrıların xahişini nəzərə alan ilahə Aruru Bilqamısı ram etmək üçün vəhşi adam - Enkidunu yaradır və onu Bilqamısının üzərinə göndərir. Bilqamıs Enkidu ilə dostlaşaraq xətanı sovuşdurur. Onlar birlikdə döyüşlərə gedir, çoxlu qələbələr qazanırlar. Bilqamıs ona aşiq olan ilahə İştərin məhəbbətinə rədd cavabı verdiyinə görə İştə qorxunc öküzü -Humbabani Uruk üzərinə göndərir. Enkidu Humbabani öldürdüyünə görə, tanrıların qəzəbinə gəlir və onların iradəsi ilə Bilqamısının əvəzinə ölümə məhkum edilərək məhv olur.

Nəticədə bir adamın ölümü başqasına nəsib olur. Ölüm və ölümsüzlük barədə ilkin fəlsəfi düşüncə Bilqamısının taleyində yeni dəyişiklik - dönüş yaradır. Dostunun ölümü Bilqamısı sarsıdır. O, şəhərdən çıxıb səhralara üz tutur, sevimli dostunun xiffəti ona əzab verir və bu zaman o hiss edir ki, ölüm onu da izləyir, vaxt gələcək o da dostu kimi Öləcək, qurdlara yem olacaq. O, ölümə qarşı axtarır, ölümsüzlüyə qovuşmaq üçün Günəş tanrısı Şamaşın (Utunun) məsləhətilə yola çıxır, uca dağlar aşır, ölüm sularını keçərək yeganə ölməz insan aqibətini qazanmış Utnapiştini tapır. Utnapiştini söyləyir ki, dünyanı su basanda Tanrılar məşvərət edərək, yalnız ona ölməzlik bəxş etmişlər. Bu onların sonuncu toplantısı olub və onlar bir daha məşvərətə toplanmayacaqlar. Ut-

napiştinin hədiyyə etdiyi gənclik çiçəyi də qəhrəmana qismət olmur. İnsanların Tanrılar kimi ölməzliyə qovuşmasının mümkünsüzlüyü, bu yöndəki cəhdlərin faydasızlığı dastanda insanın şərəfli həyat sürməsinin daha böyük mənə daşdığını əsaslandırır. Yəni insan yalnız xeyirxah əməlləri, böyük işləri ilə yaddaşlarda, xatirələrdə yaşamalıdır.

Belə ilkin “elmi” qənaətlər başqa xalqların mifologiyasında da geniş izlər buraxmışdır. Ona görə də bu süjetlə bağlı sənət abidələri yaranmışdır. Belə əsərlərin çoxu e.ə. 24-22. yüzillərə aiddir. Bilqamıs və Enkidunun heykəlləri Aşşur çarı II Sarqonun (e.ə. 8. yüzil) möhtəşəm sarayının giriş qapılarını mühafizə edirdi. Maraqlıdır ki, Bilqamıs və Enkidu obrazlarını əks etdirən möhürlərə, divar rəsmlərinə e.ə. 25-15. yüzillərə aid Orta Asiya və Hindistan ərazilərində də rast gəlinir. V. V.Struve E.Makkeyin “Hind vadisinin qədim mədəniyyəti” kitabına yazdığı ön sözdə şumer və qədim Hindistan şəhərlərindəki dini-mifoloji obrazların oxşar və yaxın cəhətlərini qeyd etmişdir(*Makkey*, 1951). Şumer-Türk mifoloji eyniyyətlərinin də əsaslı səbəbləri vardır. Ona görə də Bilqamıs - Dədə Qorqud oxşarlığı təsadüfi sayıla bilməz.

Şərq tarixi üzrə tanınmış mütəxəssis, akademik B.A. Turaev “Qədim Şərq tarixi” kitabında qədim şumer və ona qonşu olan mədəniyyətlərin Uzaq Şərqlə bağlılığını xüsusi qeyd etmişdir(*Turacv*, 1986). Çex alimi B.Qrozni “Ön Asiyanın əski taleyi” yazısında göstərir ki, tarixi dəlillər e.ə. 6. minildə və ondan öncə şumerlər hardasa Türkünstan, yaxud Qazaxıstan və Qırğızıstanın şərq bölgələrində yaşamışlar. O, şumer dilinin Hind-Avropa və Türk-tatar elementlərinin qarışığından ibarət olduğunu qeyd etmişdir(*Qrozni*, 1940). Prof. Q.İ.Pelix də öz tədqiqatlarında mövcud elmi ədəbiyyatlara və dəlillərə əsaslanaraq, Sibir mədəniyyətinin Ön və Orta Asiyaya yayılmasını, onlar arasında bağlılığın mövcudluğunu göstərmişdir(*Pclix*, 1972). Akad/ A.P.Okladnikovun və onun həmkarı A.P.Derevenkonun əsərlərində (*Okladnikov*, *Derevcenko*, 1976) də şumerlərin Altay, Orta və Uzaq Asiya ilə əlaqələri barədə zəngin materiallar vardır. Görkəmli alim S.N.Kramer “Tarix şumerdən başlanır” əsərində Bilqamısı mifik ədəbi qəhrəman kimi səciyyələndirmiş, mənşəyinə, onun qüdrətinə və ölməzlik axtarışına yüksək dəyər vermişdir(*Kramcr*, 1991). Bəzi tədqiqatçılar da “bilgə” sözünün buryat, kalmık və monqol dillərindəki uyğun mənalarını da araşdırmışlar(*Poppc*, 1973., *Çcrmisov*, 1976). Araşdırmalarda

haqlı olaraq qeyd edilmişdir ki, Bilqamis əski zamanlarda mifik obraz, qəhrəman kimi yaranmış, sonrakı dövrlərdə Kiçik Asiya və başqa Şərq xalqlarının ədəbiyyatlarına ciddi təsir göstərmiş, söz sənətində və təsviri sənətdə onun çoxlu bənzərləri, oxşarları meydana gəlmişdir. Şumer ədəbiyyatının əski ədəbiyyatlara təsiri barədə son yüz ildə çox maraqlı elmi tədqiqatlar aparılmış və bu araşdırmalar işləri yeni materiallar və araşdırmalar əsasında uğurla davam etməkdədir. Bilqamisın Azərbaycan nağıl, əfsanə və dastan obrazları ilə əlaqələri barədə də maraqlı elmi araşdırmalar, fikirlər yaranmışdır. Ümumiyyətlə, əski şumerlərin nəğmə, hekayət, dua və dastanlarındakı bir çox mifoloji motivlər, əhvalat və təsvir vasitələri əski Türk ədəbiyyatında, “Oğuznamə”, “Alpamış”, “Manas”, “Uralbatır”, “Dədə Qorqud”, “Koroğlu” və b. dastanlarda aydın görünməkdədir. Azərbaycan ərazisində aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı şumer möhürlərinin və digər sənət nümunələrinin qalıqlarının aşkar edilməsi də əlaqə bağlarının tarixi kökləri olduğunu sübut edir.

Tarixi tədqiqatlar və müşahidələr göstərir ki, genetik bağlılıq, ticari-iqtisadi əlaqələr mövcud olmasaydı, bu oxşarlıqlar meydana gələ bilməzdi. Təsədüfən deyil ki, şumer yazılarının qalıqlarına yalnız iraq və Fələstin də deyil, həm də Azərbaycan və Türkmənistan ərazilərində rast gəlinir. Şumer dastanlarındakı əhvalatların bir çoxu əski dini kitablarda əks olunmuşdur. Dirilik suyu əhvalatı başqırdların “Uralbatır”, eləcə də bizim “Koroğlu” dastanında oxşar şəkildə nəzərə çarpır.

Başqırd türklərinin “Uralbatır” dastanında oxşar süjet və anlayışlar mövcuddur. Uralbatır da əbədi həyat suyunu, dirilik suyunu axtarır və dirilik suyunu axtara axtara dünyanın o başına gedib çıxır. Dirilik suyunu tapdıqdan sonra isə onu bardağa doldurub xalqına gətirmək istəyir. Yolda o yuxuya gedir, bardaq aşır, su tökülür və dirilik suyu Uralbatıra da nəsib olmur.

Xızırbağlı əhvalatlar da bu cürdür. Fərqli cəhət ondadır ki, əbədi həyat Xızır ilyasa, yəni yaxşılıq tanrısı ilyasa nəsib olur. Bir çox xüsusiyyətlərinə görə, Xızır və Dədə Qorqud oxşarlığı Nuh və Utnapiştin ilə də eyniyyət təşkil edir. Ümumiyyətlə, Utnapiştinin və Nuhun bəzi xüsusiyyətləri Xızırda özünü göstərir. Xızır ölməzliyə çatmış mifik türk obrazıdır, insanlara həmişə kömək etməsi, yardım göstərməsilə fərqlənir. “Dədə Qorqud” dastanında Xızır obra-

zının olması da mühüm əhəmiyyət daşıyır. Bu da onu göstərir ki, Xızır Dədə Qorquddan ilkindir, qədimdir və onda üstün xüsusiyyətlər daha çoxdur. Aldadılmış atanın səhvini düzəltmək üçün - ölməkdə olan insanın yenidən dirilməsinə öz məsləhətilə kömək edir. Burada incə bir məsələ var: insanın yaralanıb ölməsi və yenidən həyata qayıtması; bir də ölmüş insanın yenidən dirilməsi. Dünya mifologiyasında mövcud olan bu məsələlər türk dastançılığında da özünü göstərir. Lakin Xızırda olan əsas xüsusiyyətlər çoxlarında yoxdur. Məsələn, Utnapişti və Nuh haqqında əfsanələrdə onların əvvəlki həyatları təfsilatı ilə xatırlanmır və onlarda olan başqa ilahi keyfiyyətlər təsvir olunmur. Bu cəhətdən heç Xızır və Dədə Qorqudun da taleləri tam aydınlığı ilə təsvir edilməyib.

Dədə Qorqud sanki Utnapişti, Nuh və Xızırın davamçısıdır, ondan sonrakı nəsle aiddir. Prof. Ə.Sultanlı Dədə Qorqudu yunan mifindəki Orfeyə bənzədir (*Sultanlı*, 1971). Orfey də ölümə qalib gəlmək istəyir, o da Qorqud kimi qabaqgörəndir. Digər tərəfdən onların hər ikisi musiqçidir, sehrli alətləri var (*Şükürov*, 1999).

Ümumiyyətlə, Türk mifologiyasında Dədə Qorqud və onun qopuzu - saz obrazının bir-birilərini tamamlayan vasitə kimi qiymətləndirilməsi də maraq doğurur. Bu da ondan irəli gəlir ki, qopuz həm də Dədə Qorqudun xilaskarıdır. Qopuz dilləndiriləndə onun səsinə Əzrayıl uzaqlaşır və ölüm Qorquda yaxınlaşa bilmir. Yəni, qopuz səsi insan ömrünü uzadan, Əzrayılı uzaqlaşdıran vasitədir. Bu baxımdan, qopuz obrazı Türk xalqlarının taleyində müəyyənləşdirici yer tutur.

Dədə Qorqudun yerin təkinə, yeraltı dünyaya enməsi, ölümdən qaçması, ölümə nifrət bəsləməsi və ölümsüzlüyə nail olması barədə əfsanələr Bilqamıs və yunan mifik əfsanələrinə oxşardır.

Ölüm haqqında qədim düşüncələrdə bir canın əvəzinə başqa canın verilməsi, əvəzlənməsi halı vardır. Bu da maraqlı məsələdir və “Dədə Qorqud” dastanında xüsusi yer tutur. Dəli Domrul öz canının yerinə başqa can tapıb ölümdən qurtarmaq üçün ata-anasının yanına gəlir. Onların hər ikisi “dünya şirin, can əzizdir, canımı qıya bilmərəm” - cavabını verirlər. Bu fikir ata-ananın dili ilə deyilsə də, dastanın əsas həyat fəlsəfələrindən biridir. Yalnız onun arvadı ra-

zı olur. Burada təkcə sevginin gücü əsas götürülmür, həm də nəslin gələcəyi düşünülür. Nəsil igiddən törəməlidir və nəsil artımında aparıcılıq gənc kişiyə - ərə məxsusdur. Bunu Domrulun arvadı başa düşür və ər nəslinin davamı üçün öz canını fəda edir.

Ölümün başqasına ötürülməsi, yalançı ölüm və yaxud ölüm xəbəri çatdırmaq-la insanın yaşadığı mühitdə yenidən qiymətləndirilməsi oğuz, saq-skif mifologiyasında da mövcud olmuşdur. “Dərdin mənə gəlsin”, “Sənə gələn qada (bəla) mənə gəlsin”, “Ölümün mənim olsun”, “Ağırlığın dağlara” deyimləri də bu düşüncədən yaranmışdır. Mirzə Fətəlinin “Aldanmış kəvakib” (yaxud “Hekayəti Yusif şah”) əsərində Tanrıdan gələn ölümün başqasına ötürülməsi ənənəsi də həmin təfəkkürün məhsuludur (*Axundov*, 1857,. 1958-1962). Ölümün ötürülməsi, insan və tanrıların ölüb-dirilməsi ənənəsi mifoloji tədqiqatlarda elmi cəhətdən müəyyən qədər əsaslandırılmışdır (*Kulakovskiy*, 1899). Ölümsüzlüyün insan həyatında və insanşünaslıqda mühüm problem kimi öyrənilməsi onun qədim tarixi, mifoloji və fəlsəfi araşdırmalarda ciddi yer tutmasına səbəb olmuşdur (*Şmalqauzen*, 1926).

Mifologiyada insanın ölümdən, gözlənilən bəladan qorunması və onun yolları, sehirləmə və b. müdafiə formaları da düşünülmüşdür. Onlardan bəziləri döyüş və müdafiə alətlərinin müqəddəsləşdirilməsidir. Məsələn, qılınc müqəddəsliyinin maraqlı əsası və ənənəsi vardır. Mifik qılınc Bilqamısdə, skif qəhrəmanı Tarqıtayda, Koroğluda və s. İgidliyin göylərlə bağlılığını əsaslandıran atributlardan biridir. Dədə Qorqudun qopuzu isə qılıncdan da qiymətlidir. Niyə? Ona görə ki, Qılınc ölümə səbəb olur, insan ömrünü sona yetirir, qopuz isə insan ömrünü uzadır, ona fərəh verir. Elə ona görə Dədə Qorqud heç vaxt qılınc qurşanmamış, döyüşə getməmişdir. Məhz bu cəhəti onu bütün mifik qəhrəmanlardan fərqləndirir. Çünki o ömür kəsən deyil, ömür uzadandır. vurmaq, əzmək, tabe etmək onun funksiyasına aid deyil. Bu xüsusiyyəti ilə o Bilqamısdən fərqlənir. Digər tərəfdən qopuzla oxunan nəğmələrdə də əbədi həyat var. Bu səs və nəğmə ölümü insandan uzaqlaşdırır. Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət və mifik obraz kimi xüsusiyyətləri onu Oğuz nəslinin yaradıcısı, atası, ən böyük məsləhətçisi, yol göstərəni, ilahi nəğməkarı səviyyəsinə yüksəltmişdir.

Tarixdə və mifologiyada Dədə Qorqud həm də qopuzun yaradıcısı sayılır. Əfsanəyə görə, Dədə Qorqud qopuzun ilkin variantını yaydan düzəldib. Lakin əsl qopuz üçün Dədə Qorqud xüsusi ağac seçməliydi. Uzun müddət o bu ağacı əldə edə bilməmişdi və düzəltdiyi qopuzlar istədiyi kimi olmamışdı. Əfsanəyə görə, Qorqud ağac axtararkən şeytana rast gəlir. Şeytanlar ondan xahiş edirlər ki, düzəltdiyi musiqi alətini onlara göstərsin. Sonra Dədə Qorqud hiylə işlədir, özünü meşədən çıxıb gedən göstərir və gizləncə şeytanlara qulaq asır. Şeytanlar onun haqqında rixəndlə danışib deyirlər ki, Qorqud ata qopuz düzəldə bilməyəcək. Çünki o bilmir ki, qopuzu adi ağac parçasından düzəltmək olmaz. Gərək yalnız vəhşi çoban tərəfindən sındırılmış ruh cüd ağacından qopuz yonsun, üzərinə də bozlağın dəvə gönünü çəksin. Yaxşı kişənəyən day quyruğundan isə tel hazırlasın. Onları quru balqabaq üzərində möhkəmləndirib sonra da tellərə “sasık kura,, yapışqanı sürtsün. Qopuzu ancaq belə düzəltmək olar.

Dədə Qorqud qopuzu bu yolla düzəltmişdi. Əslində bu rəvayət çox qədim zamanlara aiddir və Dədə Qorqudun özünü də qədim zamanlara aparıb çıxarır. Əski mifik təsəvvürlərə görə, musiqi o biri dünya ilə - ruhlar aləmi ilə, üst aləmlə, göylərlə bağlı idi və məhz ona görə də magik qüvvə sayılırdı. Musiqi dinlərkən insan özündən ayrılır, xəyalən ruhlar aləminə qovuşur, ilahi qata yüksəlir. Türk oğuz mifik düşüncəsinə görə isə ilahi qat göylərdir və ruhların əsas həyatı oradadır. Yəni həyat 3 qatlıdır. Ən üst qat göylər, orta qat yerüstü aləm (yerlə göy arası, insanların yaşadığı qat) və yeraltı dünya - insan bədəninin, cismnin məkanı. İnsan öləndə də 3 yerə bölünür: ruhu göylərə gedir, əmlakı, övladları, xidmətləri yer üzündə qalır, cismi isə torpaq altına köçür (*Scyidov*, 1989).

“Ölmə çarə tapılması”, “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Buğac boyu”nda da görünür “ana südü, dağ çiçəyi”. Buradakı çiçək obrazı bəlkə də Bilqamısa hədiyyə edilən ölümsüzlük çiçəyidir. Lakin dastanda çiçəyin adı və xüsusiyyətləri açıqlanmır. Burada ölümsüzlük çiçəyinin xatırlanması mifik əfsanələr arasındakı bağlılığı sübut edir. Dədə Qorquddakı Banu çiçək obrazındakı çiçək adı da, eyni zamanda ölməzlik çiçəyini xatırladır. Çölün və yaşıllığın əbədiyyət rəmzi olması Azərbaycanda aparılan tədqiqlərdə də əks olunmuşdur. Yaşıllıq, yaşıllaşma insana gəncliyin bəxş edilməsi kimi qiymətləndirilir (*Scyidov*,

1989). Əbədiyyət çiçəyi də məhz yaşıllığın məhsuludur. XIZIR - xız sözü odla bağlı olsa da, ilyas yaşıllığın, nəmin, suyun və s. təmsilçisidir. Xızır ilyasda bu iki xüsusiyyət birləşir. Bir tərəfdən Günəşin işığı təbiətə yaşıllıq bəxş edirsə, yəni həyatın mənbəyi Günəş olursa, digər tərəfdən Günəşlə torpağın, yəni Göylə Yerin birləşməsindən yaşıllıq əmələ gəlir, bu isə əbədi həyatın əsası sayılır.

Uzunömürlülüğün, ölməzliyin yaşıllıq və odla bağlanması da maraqlıdır. N.Gəncəvinin “İsgəndəməmə” əsərində təsvir edilən İsgəndər Zülqəməynin ölümsüzlük qazanma məqsədilə Xızır la abi-həyat - dirilik suyu tapıb içmək üçün zülmətə getdiyi qeyd olunur. Xızır dirilik suyunu görür və içərək ölümsüzlük əldə edir. Xızırın dirilik suyunu içməsi onun su tanrısı ilyasla çarpazlaşması hadisəsi yeni əsatir yaratmışdır.

Digər bir halda Xızır ı əski midiyahların fravarşları ilə əlaqələndirilərək bildirilir ki, Xızır əslində yaşıllıq məbududur. İlyas isə su məbududur. Bəllidir ki, susuz yaşıllıq ola bilməz. Yaz (ilkbahar) da bunların birləşməsi ilə başlana bilər (*Təhmasib*, 1960). Buna görədir ki, xalq yazın gəlməsini Xızır və ilyasla bağlayır:

*Xıdır İlyas, Xıdır İlyas,
Bitdi çiçək, gəldi yaz!*

Dədə Qorqud həm də sülh hamisidir. Sülh də uzunömürlülüğün təməl şərtlərindəndir. Qorqud sülhün yalnız hamisi deyil, onu təşkil edən, yaradandır. Dastanda o savaş yatıran ağsaqqaldır. O həmişə savaş ı dayandırmaq istəyir, barış olması üçün çalışır, baş verən müharibə və münaqişələrin qarşısını almağa yönəldilən tədbirlər həyata keçirir.

Sonuç

Göründüyü kimi, tarixə qədərki dövrlərdə, mifoloji mühitdə insan düşüncəsi, zəkası öz ömrünü uzatmaq, ölümsüzlüyə çatmaq istəyi ilə maraqlı axtarışlar aparmış, bu barədə mürəkkəb və maraqlı inanc sistemi yaratmışdır. Oğuz-Türk mifoloji fikrində də meydana gələn idraki qənaətlər əbədiyyətin, ölməzliyin yolları, ona çatmaq üçün mübarizənin formaları barədə əfsanə, nağıl və dastanlar yaradılması üçün əsas olmuşdur.

Kaynaklar

- AXUNDOV, M. F. (1958-1962), *Əsərləri*. Bakı, c.II.
- ÇAQDUROV, S.Ş. (1980), *Proisxojenie Qeseriadı*. Novosibirsk, s.171-173.
- ÇERMİSOV, K.M. (1973), *Buryatsko-Russkiy Slovar*. Moskva, s.330.
- DANZAN, L. (1973), *Altan Tobçi*. Moskva.
- DEREVENKO, A.P; Okladnikov.A.P. (1976), Doroqami Predkov. “*Vokruq sveta*” *dərgisi*, Moskva, sayı 1, s.37 -38.
- DYAKONOV, İ.M. (1990), *Arxaïçeskie Mifi Vostokai Zapada*. Moskva.
- KRAMER S.N. (1991), *İstoriya Naçinaetsyav Şumere*. Nauka, Moskva, s.181-183.
- KULAKOVSKIY, Y.A. (1899), *Smerti Bessmertiev Predstavleniyax Drevnix Qrekov*. K.
- MAKKEY, E. (1951), *Hind Vadisinin Qədim Mədəniyyəti*. Moskva, s.14-15.
- ÖGEL, B. (1998), *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. TDAV, İstanbul, s.758-759.
- PELIX, Q.I. (1972), *Proisxojenie Seldjquov*. Tomsk, s.159-177.
- POPPE, N.M. (1938), *Monqolskiy Slovar Mukaddimat Al-Adab*. Moskva-Leningrad, s.116, 297, c.I.
- QROZNIY, B. (1940), Drevneyşie Sudbi Predney Azii, “*Vestnik Drevney istorii*” *dərgisi*, Moskva, sayı 3-4, s.43.
- RADLOV, V. V. (1893), *Opıt Slovarya Tyurkskix Nareçiy*. SPB, s.658, c.I.
- SEYİDOV, M. (1983), *Azərbaycan Mifik Təfəkkürünün Qaynaqları*. Yazıçı, Bakı, s.42-43.
- SEYİDOV, M. (1989), *Azərbaycan Xalqının Soykökünü Düşünərkən*. Yazıçı, Bakı, s.223.
- SULTANLI, Ə. (1971), *Məqalələr*. Azəməşr, Bakı, s.13-14.
- ŞMALQAUZEN, İ.İ. (1926), *Problema Smertii Bessmertiya*. Moskva-Leningrad, s.10-25.

ŞÜKÜROV, A. (1999), *Dədə Qorqud Mifologiyası*. Elm, Bakı, s.27.

TƏHMASİB, M. (1960), “VII əsrə Qədər Azərbaycan Şifahi Xalq ədəbiyyatı”
Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi. Elm, Bakı, s.17. c.I.

TURAEV, B.A. (1966), *İstoriya Drevneqo Vostoka*. Leningrad, c.I.

URAZ, M. (1967), *Türk Mitolojisi*. İstanbul, s.75.

VLADİMİRTSOV, B.Y. (1934), *Obşestvennyy Stroy Monqolov*. Leningrad,
s.111.

Rationalism in Mythic View: Immortality of Gilgamesh and Dede Gorgud

Assoc. Prof. Dr. Ismayil Omaroglu

*Editor-in-Chief of the Azerbaijan National
Encyclopedia*

Abstract: Meditation on peace, man, life and death takes an important place in mythology of most nations. An idea that man was sent from the heaven and after the death he again returns to the heaven and as well as the belief of existence of spirit were also formulated in Turkic mythology. In Turkic Azerbaijan mythology the life of man, its future are connected with water, vegetation. Utnapishti, the hero of the “Epos about Gilgamesh” gained immortality, is depicted in a remote island in the middle of a sea. Dede Gorgud, deciding to escape from death, settled in an island. Prophet Khyzr escaping from death came to the mountain Gaf and saw there holy horses swimming in water, two of which helped Khyzr to escape from death. The similarity is observed in peculiarities of gained immortality between Khyzr and Dede Gorgud, Noy and Utnapishti. The legends depicted how Dede Gorgud comes down to underground world, escapes from death, how he hates the death and gains immortality somehow is similar with the legends concerned to Gilgamesh and ancient Greek heroes (a number of such similarities were studied by Ali Sultanly, M.G.Tahmasib, M.Seyidov, K.Abdulla and others). The immortality of Dede Gorgud is connected with gopuz as well. In accordance with ancient mythic understanding, the music was connected with another world, the world of spirits - with heaven, and therefore it possessed magic force. According to the Turkic-Oguz mythic view the life is of three stepped. The top divine step is heaven, the middle stepground, world and the last one - underground world - refuge of man body. After death the spirit of a man rises to the heaven, but posterity, property and deeds remain on the earth, and the body is buried.

In mythic environment the human mind looked for immortality, people lived with dream to be prolonged the life, and in connection with this they created complicated and interesting system of belief. A philosophical generalization, created in Turkic-Oguz mythic view, became the ground for appearing of legends, tales and dastans narrating about eternity, immortality and role of mind in achieving of these.

Key words: Turkic mythology, legend of Bilqamish, Death and spirit in Goyturks, Gopuz, life giving water.

Рационализм в Мифическом Воззрении: Бессмертие Гильгамеша и Деда Горгуда.

Исмаил Омароглы, доктор филологических наук
*Главный редактор Азербайджанской
Национальной Энциклопедии*

Резюме: В мифологии большинства народов мира важное место занимают размышления о мире, человеке, о жизни и смерти. В тюркской мифологии также сформировалась мысль о ниспослании человека с небес и вознесении его после смерти вновь на небеса, а также вера в существование духа. В тюркско-азербайджанской мифологии жизнь человека, его будущее связаны с водой, растительностью. Герой “Эпоса о Гильгамеше” Утнапишти, достигший бессмертия, изображается на далёком острове посреди моря. Деде Горгуд, решив избежать смерти, поселяется на острове. Пророк Хызр, убегая от смерти, приходит к горе Гаф, видит там плавающих в воде священных коней, двое из которых помогают Хызру уйти от смерти. По многим особенностям прослеживается аналогия между достигшим бессмертия Хызром и Деде Горгудом, Ноем и Утнапишти.

Бессмертие Деде Горгуда связано также с гопузом. Согласно древним мифическим представлениям, музыка была связана с миром духов — с небесами — и поэтому обладала магической силой. В мифологической среде человеческий ум был занят поисками бессмертия, люди жили мечтою о продлении жизни, и в связи с этим создали сложную и интересную систему верований.

Ключевые слова: Тюркская Мифология, Эпос о Гильгамеше, Смерть и Дух у Гектюрков, Гопуз, Живительная Вода

Osmanlı Kültürünün Macaristan'daki Yayılışı ve Etkisi*

Prof. Dr. Géza DÁVID

*Budapeşte ELTE Üniversitesi
Filoloji Fakültesi*

Özet: Osmanlı kültürünün yayılışı ve tesirleri açısından Macaristan, Avrupa'daki öteki bölgelere göre başka özellikler göstermektedir. Bilindiği gibi, ülkemizde Osmanlı dönemi Rumeli'ye nazaran çok daha kısa bir müddet sürdü ve bu nedenle etkiler de daha az ve önemsizdi. İstanbul'dan olan uzaklık bu bakımdan aynı şekilde menfi bir unsur oldu: payitahtın taklit edilmesine buralarda daha az çaba sarf edilmiştir. Üçüncü olumsuz etken Osmanlı kültürünü yayabilen kişilerin topraklarımıza az sayıda gelmiş olmalarıdır. Bunların çoğu da, vergi toplama ve askeri harekâtlar dışında, kalelere kapandıkları için yerlilerle olan günlük münasebetleri oldukça kısıtlıydı. Bu makalede Osmanlı kültürünün mimari, edebiyat, el sanatları, zanaatlar ve yemekler üzerinde Macaristan'daki etkileri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Macaristan, Türk kültürü, Osmanlı, Türk sanatı, mimari, edebiyat, el sanatları.

Giriş

Osmanlı kültürünün yayılışı ve tesirleri açısından Macaristan, Avrupa'daki öteki bölgelere göre başka özellikler göstermektedir. Bilindiği gibi, ülkemizde Osmanlı dönemi Rumeli'ye nazaran çok daha kısa bir müddet sürdü ve bu nedenle etkiler de daha az ve önemsizdi. İstanbul'dan olan uzaklık bu bakımdan aynı şekilde menfi bir unsur oldu: payitahtın taklit

edilmesine buralarda daha az çaba sarf edilmiştir. Üçüncü olumsuz etken Osmanlı kültürünü yayabilen kişilerin topraklarımıza az sayıda gelmiş olmalarıdır. Bunların çoğu da, vergi toplama ve askeri hareketler dışında, kalelere kapandıkları için yerlilerle olan günlük münasebetleri oldukça kısıtlıydı. Üstelik, buraya yerleşen Müslimlerin çoğu Balkan kökenli olduğundan getirdikleri bilgi, gelenek ve görenekler bir ölçüde taşralı olup öte yandan belli başlı yerel (yani Müslüman olmayan) öğeler de herhalde içermekteydi. Tabiatıyla bazı önemli istisnalar da vardır; bilhassa medrese hocaları, tekke şeyhleri ve önemli maliye mevkilerinde hizmette bulunanlar arasında imparatorluğun yüksek kültürüne vakıf olan kişilere rastlanabilir (*Gábor, 1986: 1-9; Gábor, 1988: 221-231*). Yalnız bu münevverlerin Macar halkına olan tesirini tahmin edebilmek için elimizde malumat yoktur. Şimdi kültür alanlarını teker teker ele alalım.

Mimari

Dikkati en kolay çeken kültür ürünü mimarî eserlerdir. Macaristan'daki Osmanlı mimarisi menşe açısından iki büyük guruba ayrılabilir: orijinal Osmanlı binaları ve orijinal olmayan yani daha önceki yapılardan bozulan Osmanlı binaları. Bu iki kategoriden hangisine daha fazla eserin düşmüş olduğunu tamı tamına hiç bir zaman tespit edemeyeceğiz, ancak, kalelerin çoğu yeniden yapılmış değildi, hatta camilerin bir kısmında da minberin eski kilisenin duvarına oyulduğu müşahade edilmektedir¹. Doğal olarak Müslüman ibadet yerleri, türbe, hamam ve kaplıcalar ekseriyetle orijinal Osmanlı yapılarıydı (*Gyözö; Molnár*). Bunların en güzel örneği Pécs şehrindeki Kasım Paşa camiidir² (*Géza, 1997: 53-66; Géza 2000: 41-56*). Başta idari merkezlerde inşa edilen adı geçen binalar sayesinde, çağdaş gravürlerde de görülebildiği gibi, 16'ncı ve 17'nci yüzyıllarda bir çok yerde şehir görüntüsü bir hayli değişmiş olmakla beraber, bu manzara kalıcı olamadı. Osmanlılar geriledikten sonra ilk etapta minareler kaybolup daha sonra öteki özgün yapıların çoğu da - bazen dikkatsizlikten, 19'uncu yüzyılda ise şehir planlaması nedeniyle - harabe hale gelmiştir veya kaldırılmıştır. Vurgulanması gereken nokta, Osmanlı mimarisinin Macar mimarisini sözü edilen dönemde hiç bir şekilde etkilememiş olmasıdır. Bugünlere kadar kalan binalar ise şehir ve beldelerimize enteresan bir renk katıp muhafaza edilmektedir. Ilıcaların bazıları bugün de faaliyet gösteriyor ve belirli anlamda yapıldıkları devrin banyo kültürünü devam ettirmektedirler. Osmanlı sokak dokusundan, Pécs şehrinde tepelere tır-

manan bölge -tabii evler değiştirilerek - günümüze kadar korunmuş olan tek misaldir.

Edebiyat

Bu alanda bir iki şair ve yazarımızın Osmanlı kültüründen gerçekten etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan en ehemmiyetli örnek 16'ncı yüzyılın en büyük Macar şairi olan Bálint Balassi'dir. Şairin babası iki yüzlü bir kişilik olarak bilinmektedir ve hizmetlerini 1571-1577 yılları arasında bir kaç defa padişaha da teklif etmiştir (Géza, 1997a:339-346). Büyük bir ihtimalle oğluna Türk dilini de öğretmiştir. Bunun dışında Bálint Balassi serhatlerde dolaşan aşıklardan bazı şarkılar duymuş olmalıdır, çünkü iki Macarca yazılan şiirinin hangi Osmanlı melodisine veya güftesine dayanarak söylenmesi gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Bunlardan "Bir Türk şiiri" adlı eseri "Ben seyrane gider iken" güftesi ve melodisi üzerine yapılmıştır. "Julia'yı bulduğunda onu şöyle selamladı" adlı şiiri ise "Gerekmez dünya sensüz" melodisine göre söylenmeliydi, aynı zamanda ilk satırı da bu cümlemin tercümesidir. Daha da enteresan olanı, "Macarca'ya çevirilen birkaç Türk beyti" başlığı altında dokuz parça toplamış olmasıdır. Bildiğim kadarıyla ne demin anılan iki şarkının ne de bu beyitlerin Türkçe orijinalleri tespit edilebilmiştir (Németh, 1952: 23-61; Németh, 1955: 175-180; Szörenyi, 706-713).

Asıllarını bulabilsek de bulamazsak da bu işin önemli olan mesajı şudur: belirli bir -herhalde küçük -gurup için söz konusu divan şiirleri ve onların varyantları müşterek bir servetti ve bu kişilere, kimi Türk öykülerini hatırlatabilmek için ilk satırlarını söylemek kâfi idi (Balázs, 1997: 67-79).

Macarca'ya çevrilen belki de en mühim Osmanlı eseri Ahmed Bican'ın Envar-ül-Aşık'ın başlıklı tasavvufî dinî-didaktik yazısıdır. Çeviri Erdel hükümdarı Gábor Bethlen'in tercüman ve kâtibi olan János Házi tarafından 1624 yılında hazırlanarak iki sene sonra Osmanlı toprakları dışında, Kassa şehrinde basılmıştır. Olguya bir yazısında değinen Gábor Ágoston'a göre bu dönemde dini-tasavvufi mahiyette olan başka bir eserin Müslüman olmayan bir milletin anadiline tercüme edildiğine dair bir bilgiye sahip değiliz (Ágoston, 230). Bu sebeple bu öncü çalışma, daha sonraki nesilleri pek fazla etkilememekle beraber dikkate şayandır.

Yukarıda anılan ozanların dışında kısaca müziğin başka yönleri üzerinde de durmamız lâzım. Osmanlı ordusunda kullanılan sazlar ve çalınan par-

çalar bazı bakımlardan yabancı olmakla beraber zamanla kimi etkileşimler meydana gelmiştir. Macarca'da Türk düdüğü denilen zurna bu tesirin en önemli örneğidir (Balázs, 1996; Herczog: 393-412).

El Sanatları

Halıcılık

Başta Erdel/Transilvanya'ya olmak üzere ülkemize çoğunlukla 17. yüzyılda Anadolu'dan gelen ve genelde Lüter mezhebine bağlı Protestan kiliselerine asılan halıların bir kısmı uluslararası literatürde de Transilvanyalı olarak bilinmektedir (Végh vd., 1977). Bu değerli Gördes, Uşak ve Ladi halılarından zamanla Budapeşte Tatbiki Sanatlar Müzesi'nde dünya çapında bile zengin bir koleksiyon meydana gelmiştir (Batari). Ancak bu cins halıların taklitlerinin yapılmasına çok daha sonra, yani Avrupa'da İran halıları moda olduktan sonra başlamıştır.

Kilimlerdeki motifler ise ülkenin güneyinde ister halk dokumalarında, ister oralarda imal edilen "Torontál halılarında" daha önceki dönemlerden itibaren yansıtılmaktadır (Gervers, 1982; Gerehyes, 1993: 78-85).

Silahlar

Müzelerimizde bulunan tüfek, topuz ve kılıç cinsleri arasında ister şekil, ister süsleme motifleri bakımından Osmanlı türdeşlerine şaşırtıcı ölçüde benzeyenler vardır. Bunların büyük bir çoğunluğu Osmanlı kontrolü altındaki bölgelerden çıkmamakla birlikte, onların, temsil ettikleri kültürden ilham aldıkları kuşkusuzdur (Gerehyes, 1990-1992: 181-191; Kovács: 147-154).

Çanak-çömlekçilik

Yine kısıtlı olmakla beraber, süsleme motiflerinin bazılarını Macaristan'daki halk sanatçılarının kullanmış olduklarını görüyoruz. Konuyu benden daha iyi bilenler arasında, bu motiflerin gerçekten Osmanlı-Türk tesirini gösterip göstermedikleri veya Balkanlar'ın batı muntıkalarında (ben ilave edeyim: belki de yine bazı Osmanlı motif ve teknikleri de kullanılarak) inkişaf eden çanak-çömlekçiliğinin Osmanlıların vasıtasıyla bize ulaştırılıp ulaştırılmadığı bakımından münakaşalar vardır (Fekete, 1944; Fehér, 1964: 90-105; Gerö; Kovács: 30-31). Ancak, Osmanlıların gerilemesinden sonra, bu tür çanak-çömleklerin devam ettirilmesini Macaristan'da yerleşen Sırpların sağlamış oldukları kesindir. Bu tür parçaların misalleri Buda'nın eski Osmanlı debbağ-hanesinde (tabakhanesinde) yapılan hafriyat sırasında ortaya çıkmıştır (Gerehyes, 1985: 223-247).

Çini

Osmanlı çinilerinden başta Erdel prenslerinin siparişi üzerine 17'nci yüzyılda belirli miktarda mal gelmiştir. Bunlardan György Rakóczi I tarafından Macaristan toprağında bulunan Sárospatak kalesi için getirtilen özel motifli çinilerin kalıntıları en güzel ve en iyi bilinen numunelerdir (*Gervers- Molnár: 356-368*).

Nakış ve el işlemleri

Bu konularla ilgili olarak da iki gruptan söz edilebilir. Osmanlı sarayı nakışlarından özellikle "Esterházy hazinesi" diye bilinen koleksiyonda güzel örnekler vardır. Çeşitli vesilelerle bu önemli asilzade ailesinin eline geçen çadır, taht ve başka eşyalar daha sonra Tatbikî Sanatlar Müzesine intikal etmiştir (*Detari, 1975: 473-549; Detari, 1979: 17-39; Pásztor; 83-99*). Başka -belki de ticarî-kanallarla gelen kemha ve çatma kumaşlarından daha sonra yapılan ve papazların ibadette giydikleri üstlükler (ayin cüppeleri) (*Nagy, 1994*) pek çok insanın gözleri önüne serilip estetik zevklerini etkileyebilmiştir.

Bunun dışında el işlemlerinin daha basit türleri ya kimi Calvin mezhebine bağlı Protestan kiliselerinde süs örtüsü gibi kullanılmıştır ya da motifleri esas alınarak bazı bölgelerde taklit edilmiştir (*Palotay, 1940; Gervers, 1982*). Esas anlamı "Türk kadını" veya "el işlemlerini yapan Türk kadını", türetilen manası ise "bir çeşit ince, beyaz bez" olan 'bula' kelimesi, bir iki halk ağzımızda ikinci manasında kullanmak suretiyle son zamanlara kadar yaşamaktaydı, bu da bırakılan tesirin göstergesidir (*Kakuk, 1973: 81-82; Kakuk, 1977: 18-20; Gerehlyes, 1993: 79*).

Zanaat

Kültür kelimesinin geniş anlamını göz önünde tutarak dördüncü madde olarak zanaatın bir iki alanını kısaca gözden geçirmeyi de uygun buldum (*Bobrovsky, 1980*).

a. Bunlardan giyim-kuşam mevzuunda ayakkabılardan bahsetmek gerekmektedir. Çizme'nin Osmanlılardan bize geldiğini ilk defa duyduğum zaman, bunun doğru bir tespit olduğuna pek inanmak istemedim. Zira ben, *csizma* biçiminde telaffuz ettiğimiz bu ayak- kabı türüne tamamıyla Macarları simgeleyen bir nesne gibi bakmıştım. Doğrusu, kaynaklarda kelime ilk defa 1492'de, yani Osmanlı fetihlerinden evvel karşımıza çıkıyor, ancak bu, işin esasını değiştirmiyor: hem adı, hem cinsi Türk'tür (*Gabor-*

jan, 543-574; Kakuk, 1977: 66-67). Bu inkâr edilemez. Bir noktaya yine de temas etmek lâzım. Çizmeye dilimizde neden *csizma* dendiğini izah etmeye kalktığımız zaman, kelimenin İslavlar vasıtasıyla aktarıldığı anlaşılıyor. Türkçe'deki kelime sonunda bulunan -e'lerin yerine Güney İslav dillerinde umumiyetle -a denildi ve bu hadise Macarca'da da aksettirilmiştir. Benzer misaller: deli -*dalia*, kile -*kila*. Aynı şekilde kelime sonundaki -i'ler Güney İslav bölgelerde -iya ekini almıştı. Mesela çizmeci -*çizmeciya*. Bu kelimenin Macarca'da *csizmadia* formunda söylendiği yine vasıta olarak İslavların rol oynadıklarını göstermektedir (Kakuk, 1973: 535-537, 110). Yanlış anlaşılmasın: bu etki Osmanlı etkisidir, yalnız yayanları arasında Balkanlar'dan gelenler çoğunlukta idi.

İkinci Osmanlılardan gelen ayakkabı cinsi pabuçtur. İşin biraz tuhaf tarafı, bu kelimenin eski manası Macarca'da muhafaza edilirken Türkçe'de daha sonra değişikliğe uğramıştır. Şöyle ki bizde *papucs* hâlâ terlik anlamında kullanılmaktadır (Kakuk, 1977: 71-72).

Öteki giysilerden şekli belki değişen, ancak adı unutulmayan iki üstlük, dolaman (Macarca: *dolmany*) ve zubun/ zibin (Macarca: *zubbony*), hepimizin bildiği cep (*zseb*) ve meşhur Macar husarlarının 1763'e kadar baş örtüsü olan kalpak (*kalpag*) zikredilebilir (Kakuk, 1977: 51-53, 58-59, 59-61, 55-57).

b. Her zaman üstün kaliteli Türk dericiliğinin bir iki mamul ve terimi Osmanlı dönemini müteakiben de devam etmiştir. Bulgarı deri çeşidinin karşılığı olan *bagaria* ile sahtiyanın Macarcası olan *szattyán*'ın dışında çiriş (tutkal) -dilimizde *csiriz* -bu alandaki tesirin en belirgin örneklerindendir (Kakuk, 1977: 61-63, 72-73, 65-66). Buna karşın bakırcılığın ancak hafriyatta çıkan numunelerini görüyoruz, taklitleri yoktur (Gaal, 163-185).

Yemek Kültürü

Mimari, edebiyat, el sanatları ve zanaatlardan sonra beşinci konu olarak yemek kültürü üzerinde durulabilir. Genelde diyebiliriz ki Balkanlar'a nazaran ülkemizde bu alandaki tesir de oldukça küçüktür. Buna rağmen bir iki yemek ve içki son derece popüler oldu. Bunların başında kahve geliyor. Şarapçılıkta kırmızı şarap veren üzüm cinsleri, kuru üzüm ve pekmez yaygınlaşıyor (Andrásfalvy, 1957: 49-70; Andrásfalvy, 1961; Feyér, 71-80). Ülkemize Osmanlı döneminde gelen başka bir keyif verici bitkinin

ürünü olan tütün Macarca'da *dohany* biçiminde bilinmektedir. Türkçe'den bugüne kadar kaybolan bu kelimenin aslı Arapça ve Farsça'dır. Uyuşturuculardan maslık veya maslak bitkisi topraklarımızda 16'ncı yüzyıldan beri belgelenebilmektedir. (Bugün *maszlag* daha çok "aldatıcı laf" anlamında kullanılıyor.)

Daha sağlıklı nebatlardan kayısı 17'nci asrın ilk yarısından itibaren, bir armut cinsi olan *karmany/kaiman* (yani Karaman) armudu biraz daha sonra ilk defa anılmaktadır (*Kakuk*, 1977: 26-28).

Bir kaç bitki, baharat ve çiçek cinsi yine Osmanlı döneminde ülkemize getirilmiştir, ancak adları dilimize aktarılmadı. Bunları tesmiye etmek için bir Macar kelimesi önüne "Türk" sıfatı eklenmiştir. Böylelikle mısır kimi bölgelerde Türk buğdayı, bir çeşit bezelye (belki nohut) Türk bezelyesi, bir çeşit fındık Türk fındığı şeklinde adlandırılmıştır.

Yiyeceklerden yufka türü hamur işi, pide, tarhana ve dolmalar en başta gelen bize aktarılan çeşitlerdir, ayrıca yemeklerle alâkalı, tepsi ile bakraç ve içkilerle ilgili, manası biraz değişmiş olan ibrik ile fincan bugün de kullanılmaktadır (*Kakuk*, 1977: 77-103).

Dildeki tesir tabiatıyla kültürdeki etkiyi de aksettiriyor. Özellikle Zsuzsa Kakuk'un yukarıda iktibas edilen çalışmalarından anlaşılıyor ki 16-17'nci yüzyılın Macarcasında geçici bir dönem için yüzlerce terim ve kelime yerleşmekle birlikte Osmanlı devri bittikten sonra başta askeri, idari ve benzer terimler olmak üzere bunların çoğu unutuldu bir kısmı ise yalnızca halk ağzlarında devam edebilmiştir. Kesinlikle Osmanlı döneminde Macarca'ya aktarılan ve hâlâ herkesin ortak malı olan kelimelerin sayısı bir-iki düzineyi pek aşmıyor.

Açıklamalar

* Gazi Üniversitesi tarafından düzenlenen "Uluslar Arası Osmanlı Kültürünün Başka Kültürlere Etkileri Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuştur.

- 1 Mesela, Peşte'nin en eski kilisesinde, üzerinde Allah'ın adı yeniden yazılan şekliyle beraber bu türden bir mihrap hâlâ mevcuttur.
- 2 Hayatı hakkında bkz. Géza Dávid, Kaszim vojvoda, beg es pasa. 1-11. *Keletkutató* 1995/2 [1997] , S3-66, 1996/1 [2000] , 41-56

Kaynaklar

- ÁGOSTON, Gábor (1986), "16-17. asırlarda Macaristan'daki Osmanlı Aydınları", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi. *Tebliğler III. Türk Tarihi. I.*, İstanbul.
- ÁGOSTON, Gábor (1988), "16-17. Asırlarda Macaristan'da Tasavvuf ve Mevlevilik." *I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi. First International Mevlâna Congress, Konya.*
- ANDRÁSFALVY, Bertalan (1957), "A vörösbor Magyarországon. Szőlőművelésünk balkáni kapcsolatai." *Néprajzi Értesítő XXXIX.*
- ANDRÁSFALVY, Bertalan (1961), *Pekmez. Adatok törökkori szőlőkultúránk ismeretéhez.* Pécs.
- BATÁRI, Ferenc (1994), *Ottoman-Turkish Carpets.* Budapest-Keszthely.
- BOBROVSZKY, Ida (1980), *A XVII. századi mezővárosok iparművészete.* Budapest.
- DÁVID, Géza (1997), "Kászim vojvoda, bég és pasa. I. Keletkutatás 1995/2.
- DÁVID, Géza (2000), "Kászim vojvoda, bég és pasa. II. Keletkutatás 1996/1.
- DÁVID, Géza (1997), "János Balassi and His Turkish Connections." *Acta Orientalia Hungarica XLVIII* (1995).
- DETARI, Héjjné Angéla (1975), "A fraknoi Esterházy kincstár a források tükrében". *Magyarországi reneszánsz és barokk*. Yay. Géza Galavics. Budapest.
- DETARI, Héjjné Angéla (1979), "Az Esterházy gyűjtemény." *Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményei.* Yay. Pál Miklós. Budapest.
- FEHÉR, Géza (1964), "Les problèmes de la poterie turque en Hongrie aux XVI^e et XVII^e siècles." *Rocznik Orientalistyczny* 28.
- FEKETE, Lajos (1944), *Budapest a törökkorban.* (Budapest története III) Budapest.
- FEYÉR, Piroska (1981), *A szőlőés bortermelés Magyarországon (1848-ig).* Budapest.
- GAÁL, Attila (1983), "A szekszárdi múzeum hódoltság kori rézedényei." *Coomunicationes Archaeologicae Hungaricae.*
- GÁBORJÁN, Alice (1957), "A szolnoki hódoltságkori ásatási lábbelianyag magyar viselettörténeti vonatkozásai." *Ethnográfia LXVIII.*

- GERELYES, Ibolya (1993), "The Influence of Ottoman-Turkish Art in Hungary. II. The Spread and Use of Turkish Textiles on the Basis of the 16th-17th Century Probate Inventories." *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* 36.
- GERELYES, Ibolya (1990-1992), "The Influence of Ottoman-Turkish Art in Hungary. I. The Spread and Use of Turkish Ornamental Weapons on the Basis of the 16th-17th Century Probate Inventories." *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* 35.
- GERELYES, Ibolya (1985), "Adatok a tabáni török díszkerámia keltezéséhez és etnikai hátteréhez." *Folia Archaeologica* XXXVI. (İngilizce özet: Data on the chronology and ethnic background of decorated Turkish ceramics found in the Taban (Buda) 247).
- GERELYES (1993), The Spread and Use of Turkish Textiles.
- GERÖ, Gyözö (1978), "Türkische Keramik in Ungarn. Einheimische und importierte Waren." *Fifth International Congress of Turkish Art*. Ed. by Géza Fehér. Budapest.
- GERVERS, Veronika (1982), "The Influence of Ottoman Turkish Textiles and Costume in Eastern Europe with particular reference to Hungary. (History, Technology, and Art Monograph 4) Toronto.
- GERVERS-MOLNÁR, Veronika, (1978), "Turkish Tiles of the 17th Century and Their Export." *Fifth International Congress of Turkish Art*. Ed. by Géza Fehér. Budapest.
- GYÖZÖ, Gerö (1980), "Az oszmán-török építészet Magyarországon. (Dzsámik, türbék, fürdők.) (Művészettörténeti füzetek 12. Yay. Nóra Aradi), Budapest.
- HERCZOG, Johann (1998), "Influssi turchi nella musica ungherese." *I turchi, il Mediterraneo e l'Europa*. A cura di Giovanna Motta. Milano.
- KAKUK, Suzanne (1973), "Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVI^e et XVII^e siècles. Les éléments osmanlis de la langues hongroise." (Bibliotheca Orientalis Hungarica, XIX) Budapest.
- KAKUK, Suzanne (1977), "Cultural Words from the Turkish Occupation of Hungary." (Studia Turco-Hungarica, IV) Budapest.
- KOVÁCS, Tibor S. (1995), "Egy 'portai forma' szablya a Magyar Nemzeti Múzeum fegyvertárában. Keletkutatás 1995 tavasz, (İngilizce özet: A 'Porte-form' sabre in the armoury of the Hungarian National Museum. 150-151).

- KOCÁCS, Gyöngyi (1984) "Török kerámia Szolnokon." *Szolnok Megyei Múzeumi Adattár* 30-31.
- MOLNÁR, József (1973), *Macaristan'daki Türk anıtları*, Ankara.
- NÉMETH, J. [Gyula] (1952), "Die Türkischen Texte des Valentin Balassa." *Acta Orientalia Hungarica* II.
- NÉMETH, J. [Gyula] (1955), "Türkische Balassa-Texte in Karagöz-Spielen." *Acta Orientalia Hungarica* V.
- NAGY (1994), *Szülejman szultán es kora. Kanunî Sultan Süleyman ve Çağı*. Budapest, 234, No. 98; 235. No. 100.
- PÁSZTOR, Emese (1999), "Die osmanische-türkischen Objekte in der Esterházy Schatzkammer." *Von Bildern und anderen Schätzen. Die Sammlungen der Fürsten Esterházy*. Yay. Gerda Mraz, Géza Galavics. Wien - Köln -Weimar.
- PALOTAY, Gertrúd (1940), *Oszmán-török elemek a magyar hímzésben. Les éléments turs-ottomans des broderies hongroises*. Budapest.
- SUDÁR, Balász (1997), "Egy Balassi-vers török háttere." *Keletkutatás* 1995/2.
- SUDÁR, Balász – CSÖRSZ, István Rumen (1996), "Trombita, rézdob, tárogató..." *A török hadizene és Magyarország*. Enying
- SZÖRÉNYI, László (1976), "Valahány török bejt". *Balassi és az iszlám misztikája. Irodalomtörténeti Közlemények*.
- VÉGH, Gyula and KAROLY, Layer (1977), *Turkish Rugs in Transylvania*. Ed. by Marino and Clara Dall'Oglio. Fishguard, Wales.

The Spread and Influence of Ottoman Culture in Hungary

Prof. Dr. Géza DÁVID

Budapest ELTE University

Faculty of Philology

Abstract: Hungary has special features in comparison with other regions of Europe from the point of view of the spread and influence of Ottoman culture. As it is known the period of Ottoman empire lasted much more shortly than the period of the Byzantine empire and that's why its influence was more short-term and insignificant. Geographical remoteness from Istanbul has served also as a negative element as there were few efforts for copying the capital and the throne. The third negative factor is that the number of people – the bearers of the Ottoman culture - which have arrived to us was very little. Because they generally did not leave the fortresses, except for taxation and military actions, daily mutual relations with local population were very limited. In this article influences of Ottoman culture on architecture, applied arts, crafts and cookery of Hungarians are researched.

Key Words: Hungary, Turkish culture, Ottoman Turks, Turkish art, architecture, literature, handicrafts

Распространение Османской Культуры в Венгрии и Следы Её Влияния

Проф. д-р Геза Давид
*Будапештский университет ЭЛТЭ
Филологический факультет*

Резюме: Венгрия имеет особые особенности по сравнению с другими регионами Европы с точки зрения распространения и влияния Османской культуры. Как известно, период Османской империи длился существенно короче, чем период Византийской империи и с связи с этим ее влияние было более краткосрочным и несущественным. Географическая отдаленность от Стамбула послужила также негативным элементом с точки зрения того, что здесь не принимались особые усилия для копирования столицы и престола. Третий негативный фактор – это то, что прибывших к нам носителей османской культуры было очень мало. Вследствие того, что они в основном, за исключением сбора налогов и военных действий, не выходили из своих крепостей, повседневные взаимоотношения с местным населением были очень ограниченными. В данной статье исследуется влияние османской культуры на архитектуру, прикладные искусства, ремесла и кулинарию венгров.

Ключевые слова: Венгрия, Турецкая Культура, Османы, Турецкое Искусство, Архитектура, Литература, Прикладные Искусства

Orjinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân'ına Yeni Bakışlar

Dr. M. Fatih KÖKSAL

*Cumhuriyet Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi*

Özet: Mecma' u'n-nezâ'ir'in derleyicisi Edirneli Nazmî, bu hacimli nazire mecmuasıyla beraber adına Türkî-i Basît denilen sade şiirleriyle tanınmıştır. Ancak onun bütün sanat hünerlerini, farklılık ve orijinalitesini ortaya koyduğu ve kendisini klâsik şiirimize mensup diğer şairlerin hepsinden ayıran bir konuma yerleştiren eseri, 643 varaklık hacmiyle türünün edebiyatımızdaki en hacimli örneği olan Dîvân'ıdır. Ne var ki birçok orijinallik ve farklılıkları bünyesinde barındıran bu eserin bilim çevrelerince lâıykıyla tanındığını söyleyemeyiz. Nazmî Dîvânı, bu hacimce büyüklüğünün yanı sıra, tertip şekli, vezindeki yenilikler, kelime oyunları ve edebî sanatlar bakımından da son derece orijinal ve ilginç bir eserdir. Bu makale, Edirneli Nazmî Dîvân'ındaki bu yenilikleri ve orijinaliteyi tanıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edirneli Nazmî, dîvân, aruz vezni, Türkî-i Basît, Dîvân şiiri, Klâsik edebiyat

Giriş

Edirneli Nazmî, Türk edebiyatının en hacimli eserlerinden ikisinin sahibi olan bir 16. yüzyıl şairidir. Bunlardan biri 14., 15. ve 16. yüzyılda yaşamış 360 kadar şairin 5000'in üzerinde şiirini / naziresini barındıran ve Türk edebiyatının en büyük nazire mecmuaları arasında bulunan Mecma' u'n-nezâ'ir, öteki ise gerek şuarâ tezkirelerinde, gerekse Nazmî'den bahseden

eski-yeni türlü çalışmalarda Mecma' u' n-nezâ' ir kadar yer verilmemiş, bir anlamda Mecma' u' n-nezâ' ir' in gölgesinde kalmış Dîvân' ıdır. Ne var ki Edirneli Nazmî' nin kendisi gibi Dîvân' ı üzerinde de bugüne kadar lâıykıyla çalışılmış ve eserin önemi nispetinde değerlendirilmiş olduğunu söyleyemeyiz¹. Mecma' u' n-nezâ' ir, tarafımızdan doktora tezi olarak hazırlanmıştır (Köksal, 2001). Bu yazının konusunu ise, tezkire yazarlarına göre ona asıl ününü kazandıran bu nazîreler mecmuası değil, daha çok "Türkî-i Basît" ile yazılmış şiirleriyle tanınan "Dîvân" ı oluşturmaktadır.

Edirneli Nazmî' nin Dîvân' ı, 643 varak tutarındaki cesametiyle Türk diliyle kaleme alınmış en hacimli dîvândır. Bu eserin tam olan yegâne nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 920 numarada kayıtlıdır (Eserin yine İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 1636' da ve Bursa Bölge Yazmalar Kütüphanesi 675 numarada birer nüshası bulunmakla beraber bunlar esas nüshaya göre hacimce pek küçük ve muhtasar yazmalardır). İlk defa Köprülüâde Mehmed Fuad' ın İstanbul' da bir kitapçıda görerek 1926' da İstanbul Dârülfünûnu' na satın aldırıldığı bu eser, yine Köprülü tarafından tanıtılmıştır (Köprülü, 1928). Köprülü, bu eserinde, "Millî Edebiyat Cereyanı" nın başlangıcı, ilk temsilcileri ve tarihî seyrini anlattıktan ve Edirneli Nazmî' nin hayatı, Mecma' u' n-nezâ' ir ve Dîvân hakkında bir takım bilgiler verdikten sonra, Türkî-i Basît' le yazılmış 56' sı müfred olmak üzere muhtelif nazım şekillerinde yazılmış toplam 341 şiiri nakletmiştir. Köprülü' nün söz konusu eserinden bu yana, Atsız' ın on altı sayfalık risalesi (Atsız, 1934)² ve birkaç yıl önce tamamlanmış bir doktora tezinden (Avşar, 1998) başka, eser üzerinde kayda değer bir çalışma yapılmamıştır. Köprülü ve Atsız' ın söz konusu eserlerinde Nazmî Dîvânı sadece "Türkî-i Basît cereyanı" ³ cephesinden ele alınmıştır. Halbuki yazımızda da görüleceği gibi Edirneli Nazmî Dîvânı, Türkî-i Basît' le yazılan şiirlerden kaynaklanan değerinin yanı sıra, sadece muazzam hacmiyle değil, başka bakımlardan da son derece önemli, farklı ve tamamen orijinal bir eserdir. Ancak, bu değerli eser bilim çevrelerince bile sadece Türkî-i Basît ile yazılmış şiirleri dolayısıyla bilinmekte ve lâıykıyla tanınmamaktadır. Sadece büyüklüğü ile bile dikkatleri çekmesi gereken bir eser olmasına rağmen ilgisiz kalınmasına bir sebep aramak gerekirse, Köprülü' nün Edirneli Nazmî ve eseri hakkında beyan ettiği menfî kanaatlerin bunda önemli rol oynadığı söyleyenebilir. Köprülü (1928: 67), Nazmî' nin çok yazdığı için en müptezel mazmunları, en bayağı nasihatleri yüzlerce, binlerce defa tekrar eden "o devrin dördüncü, beşinci derecede şairlerinden" ve ese-

rinin de “ihtiva ettiği tarihler itibariyle alelâde bir vesîka kıymetini hâiz” olduğunu ifade etmektedir⁴. Yine ona göre, içinde “kukla” kelimesi geçen bir beyit sayesinde on altıncı asırda Türklerde “kukla” oynatıldığı bilgisine sahip olmamız eseri değerli kılan bir diğer özelliktir. Yine aynı eserde Köprülü, “Bize göre Nazmî’nin yegâne meziyeti ‘Türkî-i Basît’ ile, yani yabancı terkiplerden ve imkân derecesinde yabancı kelimelerden ârî olarak sâde Türkçe ile bir takım şiirler yazmış olmasıdır.” demektedir (1928: 67). Onun, Nazmî Dîvânı’ndaki onca farklılık ve yeniliği neden değerlendirmedeği konusu bir tarafa, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “Dîvân” a ilim adamları ve araştırmacıların yeterince yönelmemelerindeki en önemli etken, bizce, Köprülü’nün bu eserin sadece Türkî-i Basît cereyanıyla yazılmış manzumeler dolayısıyla bir önemi bulunduğu yolundaki görüşü olmuştur⁵.

Bu girişten sonra, Edirneli Nazmî Dîvânı’nı -Türkî-i Basît şiirleri dışında farklı ve önemli kılan noktaları ele alacağız. Ancak Türk edebiyatının en hacimli dîvânı olarak bilinen Nazmî Dîvânı üzerine yapılan yukarıda zikrettiğimiz üç çalışmada da bulunmadığı için öncelikle söz konusu yazmanın nüsha tavsifini vermek gerekir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 920 numarada kayıtlı bulunan eser, 350x210; 280x100 mm. ölçüsünde, her sayfada ortalama 40 satırlı, 643 varakta, aharlı kâğıda Hicrî 962 (1554/55) yılında yazılmıştır. Kahverengi meşin, şemseli, köşebentli bir cildi vardır. Şiirleri siyah, başlıkları surh (kırmızı) mürekkeple yazılan eserin 1a yüzünde Edirneli Nazmî’nin Hasan Çelebi Tezkiresi’nden aktarılan biyografisi bulunmaktadır. Müstensih ise belli değildir⁶.

Edirneli Nazmî Dîvânı’nı birçok bakımdan orijinal ve bunun için de önemli kılan özellikleri; “büyüklüğü”, “tertip şekli”, “vezindeki orijinallikleri” ile “kelime ve şekil oyunları” olarak dört ana başlık altında değerlendirmek mümkündür.

Devâsâ Bir Dîvân

Edirneli Nazmî Dîvânı, nüsha tavsifinde de belirttiğimiz gibi 643 varak tutarındadır. Her sayfanın ortalama 42 satırdan oluştuğunu göz önüne aldığımızda -Uzun şiir başlıklarını çıkarırsak ortalama her sayfanın 35-36 beyitten oluştuğunu söyleyebiliriz- yaklaşık 46 bin beyte tekabül eden bir miktar karşımıza çıkar. Oldukça önemli bir yekûn tutan sayfa kenarlarına yazılı şiirler de hesaba katıldığında eserin 50 bin beyit civarında olduğunu söylemek mümkündür.

Beyit sayısı olarak böyle yüksek bir tutara sahip Dîvân'da yer alan nazım şekilleri, "sayı itibarıyla" neredeyse bütün nazım şekilleriyle ilgili mevcut bilgileri değiştirecek miktardadır. Nazım şekilleri üzerine ister makale, ister müstakil kitap olarak, isterse yüksek lisans veya doktora tez çalışması hâlinde olsun yapılan -bizim görebildiğimiz- çalışmalarda Nazmî Dîvânı değerlendirilmemiştir. Burada, yukarıda sebebiyle birlikte ısrarla üzerinde durduğumuz "eserin tanınmaması veya yeterince tanıtılmaması" meselesinin arz ettiği önem ortaya çıkmaktadır. Nazım şekillerini işleyen bu çalışmalarda Nazmî Dîvânı ele alınsaydı, birçok nazım şeklinin en çok hangi şairler tarafından kaleme alındığı hususundaki bilgiler, daha sağlıklı ve doğru olarak karşımıza çıkacaktı. Meselâ Türk edebiyatında en çok gazel yazan şairin 2800 gazeliyle Muhibbî değil, bunun yaklaşık üç katına yakın bir sayıyla Nazmî olduğu ortaya çıkacaktı. Nazmî Dîvânı'na göz atıldığında kezâ hemen her türlü musammat, kıt'a ve müstezâda da benzer bir manzarayla karşılaşılacağı âşikârdır. Söz gelimi, en çok murabba' yazan şairler arasında 30 murabba' ile Muhibbî ve 26'şar murabba' ile Hayretî ve Yahyâ Bey gösterilirken (*İpekten, 1985: 112*) Nazmî Dîvânı'ndaki murabba sayısı 516'dır. Muhammes nazım şeklinde de Nazmî'nin en önde olduğunu görmekteyiz. Bu durum sırasıyla, müsebbba', mütessa' ve mu'aşşerde de hemen hemen aynıdır. Sadece müseddes ve müsemmen sayısında geri kalan Nazmî, yazdığı 5 tercî'-i bend ve 9 terkîb-i bend ile bu nazım şekillerinde de en ön saftaki şairler arasında yer almaktadır. Nazmî Dîvânı'ndaki toplam 8976 şiirin nazım şekillerine göre dağılımı şöyledir:⁷.

Gazel:	7777	Müseddes:	10
Murabba':	516	Terkîb-i bend:	9
Kıt'a:	335	Mu'aşşer:	7
Müfred:	193	Tercî'-i bend:	5
Muhammes:	56	Mütessa':	5
Müstezâd:	23	Müsebbba':	5
Kasîde:	16	Müsemmen:	4
Mesnevî:	13	Tahmîs:	2

Kendine Özgü Bir Dîvân Tertibi

Nazmî Dîvânı'nın üzerinde durmaya değer bir vasfı da tertip şeklidir. Köprülü eserin tertip şekli hakkında kısa bir malûmat vermişse de, bu bilgiyi detaylandırmak gerektiği kanaatindeyiz. Dîvân'daki manzumeler şu şekilde tasnif ve tertip edilmiştir:

1. Kasîdeler, terkîb-i bend ve tercî'-i bendler: Nazmî Dîvânı, klâsik dîvânlar gibi başlar. Eserin ilk şiiri bir "tevhid"dir. Sonra bir "na't", "Kasîde-i Şütür ü Hücre" başlıklı bir kasîde, takiben kimisi 100 beyte kadar varan uzunluğuyla 6 "mev'ize", "terkîb-i bend" ve "tercî'-i bend"ler, Kanunî'ye yazılmış 6 kasîde, biri Sultan Mustafa, öteki şair Ârifî için terkîb-i bend şeklinde yazılmış birer mersiye ile bu ilk bölüm sona ermektedir.

2. Gazeller, musammatlar ve müstezâdlar: Dîvân'ında Nazmî, bütün yenilik, farklılık, orijinallik ve hünerlerini, belki bunların hepsini de kapsayacak bir kelimeyle ifade etmek gerekirse bütün "arayışlar"ını 19b sayfasında "Gazeliyyât" başlığı ile başlayan ve tam 591 varak sürecek olan bölümde gösterir. Bu bölümde manzumeler, diğer dîvânlarda olduğu gibi elifbâya göre sıralanmıştır. Farklılık, her harfle kafiyeleşmiş manzumelerin ayrıca kendi içinde vezinlere göre de bir sıra takip edecek şekilde gruplandırılmış olmasındadır. Bu bölümdeki manzumeler sırayla; gazeller, bend sayıları küçükten büyüğe doğru olmak üzere musammatlar ve nihayet müstezâdlar hâlinde dizilmektedir.

3. Müfredler, mesnevîler ve kıt'alar: 610b yüzünden başlayıp Dîvân'ın sonuna kadar süren bu kısım, yukarıda tamamının adet olarak dökümünü verdiğimiz müfredler, hepsi mesnevî tarzında kaleme alınmış mev'izeler, arz-ı hâller, yine mesnevî tarzında 24 beyitlik "Mahabbetnâme" başlıklı bir manzume ve nihayet kıt'alardan oluşmaktadır. Klâsik dîvân tertibinde müfredler en sonra bulunurken Nazmî müfredleri bu bölümün başına almıştır. Müfredler de gazeller gibi elifbâya göre sıralanırken mesnevî ve kıt'alarda herhangi bir sıra gözetilmemiştir. Bu bölümdeki tarih kıt'aları ve arz-ı hâller, Nazmî'nin hayatı, yaşantısı ve devri hakkında önemli izler taşıması bakımından kayda değer manzumelerdir.

Bu üç ana bölüm içinde varak sayılarından da anlaşılacağı gibi en çok manzume barındıranı gazeller, musammatlar ve müstezâdların bulunduğu ikinci bölümdür. Esasen bu dîvânı klâsik dîvânlardan tertip edilişi yö-

nüyle ayıran bölüm de burasıdır. Dîvân'ındaki gazelleri klâsik dîvânlar gibi kafiyelerin “elifbâ” sırasına göre dizen Nazmî, farklı bir tercih kullanarak her harfle kafiyeleşen şiirleri kendi aralarında aruz bahirlerine göre de sıralamıştır ki, şairin Mecma’u’n-nezâ’ir’in tertibinde uyguladığı sistem de aynıdır. Bunu açacak olursak, her harfte ilk sıradaki kalıp “hezec-i sâlim” (mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün) bahridir. Söz gelimi elif harfiyle kafiyeleşmiş bu kalıptaki bütün şiirler bittikten sonra ikinci, üçüncü... bahirlere geçilmektedir. Elif harfi bittikten sonra “bâ” harfi yine aynı bahirle, yani “hezec-i sâlim”le başlamakta ve vezinler ilk harfteki sırayı izlemektedir. Her harfte aynı sayıda bahir kullanılmamakla birlikte mevcut olan bahirlerin her harfte sözü edilen sırayı takip ettiği görülmektedir. Çok kullanılan ve bilinen bahirlerde onlarca, hatta bazı harflerde yüzlerce şiir yazan Nazmî, kullanılmayan birçok bahirde de birer ikişer, çoğu kez de birer örnekle yetinmiştir.

İlk gazelden sonra aynı vezin ve kafiye yazılmış diğer gazeller “nazîre” başlığı altında dizilmekte⁸; yeni bir kafiye ve redif sisteminde bir gazel “nev’i diğer” başlığı altında yazıldıktan sonra onunla aynı vezin, kafiye ve redifteki şiirler yine “nazîre” başlığıyla sıralanmaktadır. Gazelleri, harflerden sonra bir alt grup olarak vezinlere göre tasnif eden şair, hemen her türden musammatlar (murabba, muhammes, müseddes...) ve müstezâdları da aynı vezindeki gazellerin hemen ardından yine bir düzen içinde, yani bendleri en az mısralı olanlardan (murabba’) en çok mısralılara (mu’aşşer) doğru giden bir sistem içinde sıralamıştır. Musammatların her harf grubunda gazellerin bulunduğu bölümde yer alması orijinaldir.

Dîvânın bütününe baktığımızda musammatların her birine örnek bulabilmek mümkündür. Hatta edebiyatımızda örneklerinin çok nadir olduğu müsebbâ’, müsemmen ve mütessâ’lar bile Nazmî Dîvânı’nın sayfalarında yer bulmuştur. Ancak bu musammatların adedinin, hem nazım şeklinin, hem de şiirin ait olduğu bahrin edebiyatımızda kullanılma sıklığı ile doğru orantılı olduğunu söylemeliyiz. Söz gelimi elifle kafiyeleştirilen ve “hezec-i sâlim” bahrinde (mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün) yazılan şiirler grubunu, 30 gazel, gazeller bittikten sonra biri 5, diğeri 7 bendlik iki murabba’, 7 bendlik bir muhammes, 5 bendlik bir müseddes ve 10 beyitlik bir müstezâd oluşturmaktadır. Türk şiirinde en çok kullanılan ka-

lıplardan remel bahri (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün), yine elif harfinde 70 gazel, 4 murabba, 2 muhammes ve birer adet tahmis, müseddes, müsebbâ', müsemmen, mütessa', mu'aşşer ve müstezâd ile Nazmî Dîvânı'nda da en ön sıradadır. Dîvânın tamamında musammatların sayıları benzer oranla devam etmektedir.

Nazmî, eserini tertip ederken o kadar ayrıntıya girmiş ve o denli farklı şeyler denemiştir ki, yüzlerce sayfanın içinde birkaç özelliği bilinen bir gazelin yerini rahatlıkla bulabilmek kabildir. Bu tertipteki çok ilginç bir özellik de gazellerin "revî harfî" ne göre de kendi aralarında sıralanmış olmasıdır. Söz gelimi elifle kafiyeleştirilen ve remel bahrinde yazılan gazeller ayrıca kendi aralarında elifbâ sırasıyla "revî harfî be olan -yani kafiyesi 'bâ' olan gazel , revî harfî cîm, yani kafiyesi 'câ' olan..." gibi sıralanmıştır.

Bilinmeyen ve Kullanılmayan Aruz Kalıpları

Edirneli Nazmî, imâleler sayesinde Türkçe kelimelerin yoğun bulunduğu şiirlerinde bile aruzu rahatlıkla kullanmasını bilmiştir. Ne var ki imâleye bu kadar çok müracaat ettiği için aruzun kendine has müzikalitesini ve şiire getirdiği âhenk ve akıcılığı manzumelerine tatbik edebilmekten de uzak kalmıştır. Ancak Edirneli Nazmî'nin müzikalite, âhenk vs.den ziyade, daha farklı ve yeni vezinler peşinde olduğu açıktır. Türk şiirinde sık kullanılan aruz kalıpları / bahirleri 30 civarında iken Nazmî'nin, Dîvân'ının sadece elif harfiyle kafiyeleşen kısmında tam 135 farklı aruz kalıbı kullandığı⁹ düşünülürse "fark"ın boyutu ortaya çıkar. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz gibi şiirimizde hemen hiç kullanılmayan kalıplarla yazılmış şiirler çoğunlukla birer, nâdiren ikişer tanedir. Latîfî (1314: 340), onun Haydar-ı Tebrîzî'nin Aruz Risâlesi'ndeki bahirlerin her birinde elif kafiyesiyle bir gazel söylediğini hatta bazı bahirleri de kendisinin icat ettiğini kaydeder. Bu ilginç bahirlerden bazıları -buraya sadece matla' beyitleri alınmıştır- şöyledir¹⁰:

1. mefâ'ilün mefâ'ilü fâ'ilün:

Bu hüsn ü bu cemâl ile dil-berâ

Gören seni olur saña mübtelâ

2. **mefâ'ilün fa' mefâ'ilün fa' mefâ'ilün fa' mefâ'il:**
Güzeller içre senüñ cemâlün görüp idenler temâşâ
Melâhat ile cemî'inden güzel görürler seni nigârâ
3. **mefâ'ilü fa' mefâ'ilü fa' mefâ'ilü fa' mefâ'ilü fa':**
İderse baña dem-â-dem cefâ 'aceb mi n'ola dilâ dil-rübâ
Ki ben bir gedâ o bir pâdşâh bu ben mübtelâ ne diyem aña
4. **müfte'ilün fa' müfte'ilün fa' müfte'ilün fa' müfte'ilün fa':**
Ey ruhi zîbâ tal'ati garrâ kâmeti bâlâ dil-ber-i ra'nâ
V'ey lebi halvâ la'li şeker-hâ zülfi semen-sâ şûh-ı dil-ârâ
5. **mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün:**
İderse ger yâr baña ikide bir cevri ü cefâ
Ne diyeyin bende n'ola efendi ol ben kul aña
6. **müfte'ilün mefâ'ilün fâ'ilün:**
Cânı gibi seven seni dil-berâ
Cânı revân ider yoluñda fedâ
7. **fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fa':**
Râstî kaddün hırâmı seyridür cânâ
Baña şimdi cândan olan matlab-ı a'lâ
8. **fâ'ilâtün fa' fâ'ilâtün fa' fâ'ilâtün fa':**
Bir 'izârı gül bir lebi gonçe şûhsın sen tâ
Karşuñ olsam n'ola ben her dem bülbül-i gûyâ
9. **fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün:**
Bu cemâl ile melâhat bu bahâ ile letâfet dahı bu hüsn ile
behcet ki senüñ var sanemâ
Bir gören biñ dil ü cândan kul olup tapu kılup 'âşık olur
mihir kılur anı güzel âh saña
10. **fâ'ilâtün fâ'ilün fâ'ilâtün fâ'ilün:**
Ey nigâr-ı bî-vefâ dil-rübâ-yı pür-cefâ
'İşkuñ oldu veh baña özge derd-i bî-devâ

11. fe'ilâtün fe'ilün fe'ilâtün fe'ilün:

Niçe bir baña sitem nice bir gayra vefâ
Niçe bir gayra kerem nice bir baña cefâ

12. fâ'ilâtü fâ'ilâtü fâ'ilün:

'Arz-ı hüsn idüp yine bu gün baña
Yakdı gün gibi beni ol meh-likâ

13. müstef'ilün müstef'ilün mef'ûlât:

Hâlât-ı 'ışkı yâra kıl var inhâ'
Şâyed ki ide ey dil ol yâr ısgâ'

14. müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün mef'ûlâtü:

Ey dil saña ol dildâr her dem ki ider çok îzâ'
Hak bu ki ol îzâ âh özge belâ müşkil dâ'

15. müfte'ilün fâ'ilât müfte'ilün fâ'ilât:

Mesned-i hüsne nigâr eyledi tâ ittikâ'
İtdi anuñ ehl-i 'ışk ışıgine ilticâ'

16. müfte'ilün fâ'ilâtü müfte'ilün fâ':

İtse beni ol nigâr bûs ile ihyâ
Ol dem ölürdi hemân reşk ile a'dâ

17. fâ'ilâtün müstef'ilün fâ'ilâtün müstef'ilün:

Rahm idüp gel lutf it baña itme dâym cevri ü cefâ
İdüp ihsân ey meh-likâ eyle geh mihr ü vefâ

18. fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün:

Be güzel saña n'eyledüm ki baña böyle dâymâ
İdesin rahm kılmayup bu kadar cevri ile cefâ

19. fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilâtün:

Bu güzellik ki sendedür güzelüm tâ
Seni kimdür ki sevmeye göricek yâ

20. **mefâ'ilün fâ'ilâtün mefâ'ilün fâ'ilâtün:**
Degül çün kim hiç mümkin senüñ bir dem vasluñ aslâ
Dem-â-dem yâ neyki câna cefâ ile cevır cânâ
21. **mefâ'ilü fâ'ilâtün mefâ'ilü fâ'ilâtün:**
Gel ey nâzenîn-i zîbâ nigârîn-i hûb u ra'nâ
Kemâl ile şöyle garrâ güzel var mı saña hem-tâ
22. **mefâ'ilü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilâtün:**
Çü var sende ey nigâr bu hüsn ile bu bahâ hem
Saña ola cân revân u dahı ola dil fedâ hem
23. **mefâ'ilü fâ'ilât mefâ'ilü fâ'ilün:**
Açar kalbi gül gibi virür tab'a hem cilâ
Mey-i sâfi içelüm safâ ile sâkiyâ
24. **mef'ûlü fâ'ilât mefâ'ilü fâ'ilâtün:**
Ehl-i sa'âdet ide bir kimseyi ki Mevlâ
Ehl-i şekâvet ile ol hem-dem olmaz aslâ
25. **mefâ'ilün fe'ilün mefâ'ilün fe'ilün:**
Visâline hevesi o dil-berün ko dilâ
Karîn-i şeh olımaz muhassalan çü gedâ
26. **fâ'ilâtü müfte'ilün fâ'ilâtü müfte'ilün:**
Her ne deñlü yâr baña eyler ise cevır ü cefâ
Gam yoğ idi bâri dilâ geh geh itse mihr ü vefâ
27. **fâ'ilâtün müfte'ilün fâ'ilün:**
Hecr-i zülf ü kâmetün ey pür-belâ
Baña veh kim oldu o cevır ü cefâ
28. **fe'ûlün mefâ'ilün fe'ûlün mefâ'ilün:**
Siyeh-kâr olupdur dil perîşân olup cânâ
Olaldan senüñ zülfün hevâsı dile sevdâ

29. fâ'ilâtün fâ'ilün fâ'ilâtün fâ'ilün:

Söze geldükçe lebün olduğün cân-fezâ
Sevdi sen cânâneyi cân ile dil dil-berâ

30. mefâ'iletün mefâ'iletün mefâ'iletün mefâ'iletün:

Bu hüsn ü melâhat ile seni ki gören [de] gönül virür sanemâ
İderse eger ki cânı dahı yoluñda revân mahall ü revâ

31. mefâ'iletün mefâ'iletün fâ'iletün:

Şu kim göre 'ârızuñda 'izâruñ sanemâ
Birin sana nâr anuñ biri dahı sana mâ

32. fâ'ilün fe'ilün fâ'ilün fe'ilün:

Dâyimâ baña yâr eyledügi cefâ
Neydi ki soñına eyleseydi vefâ

33. fâ'ilün fa'lün fâ'ilün fa'lün:

Gördüğüm demde ben seni cânâ
'İşkuña düşüp olmışam şeydâ

34. fe'ilün fâ'ilün fe'ilün fâ'ilün:

Dehenüñ bûsını dileyen dil-berâ
İder ol yok yire hevesi vay añâ

35. fâ'ilâtün fâ'ilâtün müstef'ilün:

Baña her gün kim idersin cevır ü cefâ
N'ola bir gün itseñ ey meh mihr ü vefâ

36. fa'lün fâ'ilün fa'lün fâ'ilün:

Âhumdur benüm bir ehl-i hevâ
Kim her dem yiler mânend-i sabâ

Nazmî’de Şekil ve Söz Hünelerleri

Nazmî’nin şiirlerinde “şiiriyet” bulunmadığına ilişkin eleştirilerde elbette büyük haklılık payı vardır. Onun bir takım hüneler sergilerken sanatlı söyleyişten ve anlam derinliğinden uzaklaştığı da doğrudur. Ancak yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız gibi Nazmî’ye önem atfetmemiz onun sanatkârlığı dolayısıyla değildir. Buna rağmen onu şiiriyetten tamamen uzak bir nâzım veya müteşair kabul etmek de doğru olmaz. Zîrâ, Dîvân’ındaki bir takım gazeller, lirik yönü ağır basan, zengin ifade gücü de bulunan oldukça güzel şiirlerdir. Tabîî, Nazmî’de şiiriyeti veya derinliği azaltan, tutku derecesindeki hüneler merakıyla beraber, hiç kimsenin yazmadığı kadar çok yazmasıdır. Kaldı ki, Klâsik edebiyatımızın birinci derecede şairleri arasında gösterilen Zâtî’nin gazelleri bile aynı sebepten yer yer benzer zaafiyetlerle malûldür. Ancak bu yazının konusu Nazmî’nin şiir kudretini tartışmak veya değerlendirmek değil, ana hatlarıyla da olsa orijinal taraflarını ortaya koyabilmektir. Esasen eserinden de Nazmî’nin arayışlarının iyi şiir söylemekten çok farklı şiir söylemek üzerinde yoğunlaştığını tespit edebilmekteyiz. Şiirleri bu açıdan değerlendirildiğinde, kullandığı mazmunlar “alelâde” ise de, buluşlarının “fevkalâde” olduğu gerçeğini teslim etmek gerekir.

Nazmî Dîvânı’na bu gözle baktığımızda daha ilk manzumelerden birinde “Nazmî-i pür-hüneler”le karşılaşırız. Kasîde şeklinde yazılmış tevhîd manzumesinde ortaya koyduğu şekil dikkat edilmediği zaman başka örnekleri de görülen bir “hurûf” şiir, yani her beytin elifbâ sırasına göre başlatıldığı bir kasîde zannedilebilir. Fakat Nazmî bu kadarını bir hüneler kabul etmemiş olmalı ki başka bir şey daha denemiş ve her beytin ikinci mısraının son harfini bir sonraki beytin ilk harfi olarak kullanmıştır. Reddül’-acüz ale’s-sadr adıyla bilinen sanatta kelimelerle yapıları Nazmî sadece harfleri kullanarak denemiştir. Yine aynı kasîdede üç farklı vezni birden kullanması da şiirimizde hiç bilinmeyen ve rastlanmayan bir başka özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. 29 beyit tutarındaki bu kasîdedeki her beytin ikinci mısra’ı “fe’ilâtün fe’ilâtün fe’ilâtün fe’ilün” kalıbında iken ilk mısra’ların bazıları “mef’ûlü mefâ’ilü mefâ’ilü fe’ül”, bazıları ise “mefâ’ilü mefâ’ilü mefâ’ilü fe’ül” kalıbıyla yazılmıştır. Yani bir kasîdeyi üç farklı aruz bahriyle kaleme almıştır. Böyle bir özellik, mevcut bilgileri-miz dahilinde sadece rubâide görüldüğü için bu kasîde ilginç ve farklı bir örnektir.

Eser; “tecnîs”in bütün türlerine örnek gazeller, her beyti “iştikâk”lı, “reddü’l-acüz ale’s-sadr”a, “lüzûm-mâ-lâ-yelzem”e örnek teşkil eden gazeller, tamamı noktalı harflerden (pür-nukat), tamamı noktasız harflerden (bî-nukat) oluşan gazeller, bitişen (muttasıl) ve bitişmeyen (mukatta’) harflerle yazılmış gazeller, akrostişler (muvaşşah), lebdeğmezler, bütün mısraları hem düz, hem tersten okunduğunda aynı olan gazeller (maklûb-ı müstevî) ve her türden edebî sanata ve şekil oyununa verilen yüzlerce örneğiyle de zengin bir “şiiir bilgisi” kaynağı konumundadır.

Bu tür şekil oyunlarının bazılarını deneyen başka şairler de olmuştur. Bunların hangileri “ilk defa”, hangileri “sadece” Nazmî tarafından kaleme alınmıştır, bilemiyoruz. Ancak bu şiiirlerden “kalb-i ba’z”, “kalb-i mu’vec” de denilen “maklûb-ı müstevî” tarzında yazılmış gazel tezkirelerde de bir hüner alâmeti olarak gösterilmiştir¹¹. Nazmî’yi, benzer hünerleri deneyen diğer şairlerden esas ayıran taraf, çeşitlilik itibarıyla hemen her tarzı denemiş olmasının yanı sıra, sadece bu şekilde yazılan şiiirlerin bile bir kaç dîvân doldurabilecek sayıda olmasıdır. Biz sözünü ettiğimiz türden ilginç şiiirlerin birkaçına örnek vermekle yetindik.

Dîvân-ı Türkî-i Basît

Türkî-i Basît ismi, Nazmî’nin Arapça-Farsça kelime ve terkiplerin hemen hemen hiç bulunmadığı, sadece Türkçe kelimelerden oluşan şiiirlerine kendisinin verdiği addır. Bu tarzda, daha doğrusu bu ad altında Nazmî’den önce veya sonra -Şeyh Gâlib’in bir gazelinden başka- yazılmış başka bir şiiir bulunmamaktadır. Nazmî Dîvânı, yukarıdan beri saydığımız farklı özellikleri hiç bulunmasa bile sadece Türkî-i Basît’le yazılmış şiiirleriyle dahi çok önemli bir dil yâdigârıdır.

Fuat Köprülü (1928: 68)., Nazmî Dîvânı’nda Türkî Basît ile yazılmış “1 tercî-i bend, 1 kasîde, 1 müstezâd, 9 murabba, 2 muhammes, 269 gazel, 56 beyitlik müfredler ve 55 beyitlik bir mev’ize” bulunduğunu belirtmektedir. Nazmî Dîvânı’ndaki gazeller dışındaki şiiirler doktora tezi olarak hazırlanmış için o husustaki değerlendirmeleri tez sahibine bırakarak gazellere göz atacak olursak Türkî-i Basît gazellerinin Köprülü’nün verdiği sayıdan epeyce fazla olduğunu görürüz. Köprülü’nün eserinde yer almayan bu şiiirleri bizim nasıl tespit ettiğimizin açıklaması şudur: Eserde, Tür-

kî-i Basît'le yazılmış şiirler "Türkî-i Basît" ibaresi ile dikkat çekecek bir şekilde surh (kırmızı) mürekkeple hemen şiirin yanında ve şiirin üst başlığından ayrıca yazılı vaziyettedir. Köprülü'nün bu şiirleri, bu belirgin başlıklara bakarak tespit ettiği anlaşılmaktadır. Halbuki bu "Türkî-i Basît" ibaresi, bir kısım şiirlerde, sözünü ettiğimiz Farsça başlıkların içindedir ve başlık tamamen okunmadan farkedilemeyecek durumdadır. Türkî-i Basît ile yazıldığı başlıklarda da belirtilen ve bir kısmını burada yayımladığımız bu türden gazellerin, Köprülü'nün dikkatinden kaçtığını düşünüyoruz. Eserde Köprülü'nün gözünden kaçan başka hususlar da vardır. Meselâ Nazmî için "Koskoca Dîvân'ında başkalarının gazellerini tahmis ve tesdis etmediği hâlde Zâtî'nin bir gazelini tahmis etmiş, vefâtına da üç tarih söylemişti." (Köprülü, 1928: 59) demesine rağmen Dîvân'da Necâtî'nin de bir gazelinin tahmis edildiğini görüyoruz (Edirneli Nazmî: 45b).

Sonuç

1. Edirneli Nazmî, hem eski tezkireciler, hem de çağdaş edebiyat tarihçilerince iki yönüyle öne çıkarılmış bir şairdir: Çok hacimli bir antoloji olan Mecma'u'n-nezâ'ir ve Türkî Basît'le yazdığı şiirleri. O, uzun bir emek ve araştırmanın mahsulü olduğu anlaşılan Mecma'u'n-nezâ'ir ile şöhrete kavuşurken, eserleri henüz ele geçmemiş olmakla beraber, Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerden arınmış, sade Türkçe ile yazmayı benimseyen diğer şairlerle (Mahremî ve Visâlî) birlikte dil ve edebiyat tarihimiz içindeki haklı yerini almıştır. Diğerlerinin eserlerinin mevcut olmaması, başka bir deyişle Nazmî'nin sade Türkçeci bu üç müellif içinde elimizde eseri bulunan yegâne şair olması, kendisinin ve eserinin önemini bir kat daha artırmaktadır.

2. Bilinen bu iki özelliğinden başka, Nazmî'nin üzerinde pek durulmayan, ancak yukarıdan beri dikkat çekmek istediğimiz diğer önemli vasıflarını şöylece sıralamak mümkündür:

a) Türk edebiyatının en büyük dîvânını yazmak gibi mühim bir özelliğe sahip olan Nazmî, çoğu nazım şekillerini de en çok sayıda yazan şair durumundadır. Söz gelimi, 7777 gazeliyle edebiyat tarihimizin en çok gazel yazan, Muhibbî, Zâtî, Bağdatlı Rûhî gibi şairlerimizin yazdıklarının toplamı kadar gazel kaleme almıştır. O, edebiyatımızın sadece en çok gazel yazan şairi değil, başta murabba' olmak üzere müsebbâ',

mütessa', kıt'a ve müfred nazım şekillerinde de en çok örnek veren şairimizdir. Hatta edebiyatımızda örnekleri mahdut olan müsemmen, mütessa' gibi musammatlara diğer şairlere oranla Dîvân'ında çokça yer vermiştir.

- b) Edirneli Nazmî'nin yazdığı manzumelerinin çeşitliliği bakımından da her tür ve şekilde eser vermeye gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Müfredten mesnevîye kadar bütün nazım şekillerinden örnekler vermek isteyen bir şairdir. Ancak olağanüstü sayıda gazel ve musammat yazarken kasîde, mersiye gibi nazım şekil ve türleriyle çok az şiiri bulunması ve terbî, tahmis, taştîr gibi başkasının şiirlerini tamamlayan türden nazım şekillerine -görebildiğimiz iki tahmîs dışında- hiç yer vermemesini de kayda değer bir özellik olarak tespit ediyoruz. Nazmî Dîvânı'nda rubâ'î, tuyuğ, şarkı ve tardiyye gibi nazım şekillerinde manzume ise hiç bulunmamaktadır.
- c) Türk edebiyatında kullanılan aruz kalıbı sayısı 60 civarındayken -ki bunların yarısına yakını da nadir işlenen kalıplardır- Nazmî, Dîvân'ında 150'ye yakın aruz kalıbı kullanmıştır. Kaynaklardan öğrendiğimize göre bunların bir kısmı kendi icadıdır. Bu vezinleri kullanırken Türkçe kelimelerdeki açık hecelerin uzun okunabilmesi imkânından sıkça faydalanarak her şiirde, hatta çoğu kere her beyitte onlarca imâle yapması, bir taraftan şairin işini kolaylaştırırken, bir taraftan da bir olumsuzluğu beraberinde getirmiş, şiirlerin kuru ve yeknesak kalmasına yol açmıştır.
- d) Nazmî, dîvân tertibi bakımından da yenilik ortaya koyma gayreti içinde bir şairdir. Klâsik dîvân tertibi dışına çıkarak eserini vezinlere göre düzenlemiş, musammatları da gazellerin olduğu bölüme yerleştirmiş ve şiirleri vezinden başka, kafiyelerine göre de kendi arasında alfabetik (elifbâ) bir tasnife tabi tutmuştur.
- e) Edirneli Nazmî, bu kadar çok manzume, bunca söz ve şekil oyunu ve bu denli yoğun vezin arayışı içinde manzumelerinde yer yer görünen "sanat kıvılcımları"nı da kaybettirmiştir. Şiirin temeli ve bir anlamda sebep-i vücudu olan "şiiriyet"i ihmâl etmiş, şiirde mânâda derinlikten ve "bîkr-i mânâ"dan çok şekilde zenginliği esas olarak almış, "sanat" endişesini göz ardı etmiştir.

3. Bütün orijinalitesine rağmen Edirneli Nazmî'yi klâsik şiirimizde çığır açıcı bir şair veya bir akımın öncüsü olarak kabul etmemek lâzımdır. Onun bu yazıyla mümkün olduğunca tanıtmaya çalıştığımız "ilk"lerinin çoğu, aynı zamanda "tek" olarak kalmış, yani bir takipçi bulamamıştır. Bu

itibarla onun edebiyat tarihimizdeki yerinin, sadece Türkî-i Basît tarzında yazdığı şiirleriyle değil; nazım şekli, vezin gibi şiirin dış cephesine yönelik arayışları ve yenilikleriyle birlikte değerlendirerek kelimenin tam anlamıyla “nev’i şahsına münhasır” bir dîvân şairi olarak kabul ettiğimiz takdirde doğru tespit edileceği kanaatindeyiz.

Açıklamalar

- 1 Burada özellikle bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Köprülü’den bu tarafa, Mecma’u’n-nezâ’ir hakkında bilgi veren bütün edebiyat tarihleri, kitaplar, makaleler, tezler ve ansiklopedi maddelerinde, hepsi birbirinin tekrarı olan “eserde 243 şairin 3356 gazelinin bulunduğu” bilgisi verilmektedir. Halbuki bu -Köprülü’nün de eserinde açıkça belirttiği gibi- sadece Nuruosmaniye Kütüphanesi Nu. 4222’de kayıtlı nüsha ile ilgili bir bilgidir ve üstelik bu nüsha, en az şiir barındıran yazmalardan biridir. Bu bilgi tenkit ve teyit edilme ihtiyacı duyulmayınca bu bilgi yanlışlığı / eksikliği süregelmiştir. Kaldı ki verilen sayı, bu nüsha için dahi doğru değildir. Dört nüsha üzerinden kurduğumuz tenkitli metne göre Mecma’u’n-nezâ’ir’de 357 şairin 5527 şiiri bulunmaktadır. Nazmî hakkında bugüne değin yapılan çalışmalarda yer alan türlü yanlışlık, karışıklık ve eksiklikler ile hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Köksal, 2001, 1/83-109).
- 2 Atsız, Edirneli Nazmî Dîvânı’ndaki Türkî-i Basît’le yazılmış şiirlerin dil özelliklerini incelediği bu çalışmasındaki tespit ve değerlendirmelerini yazma nüshadan değil, Köprülü’nün eski harfli neşrinden yapmıştır.
- 3 Terim olarak adına sadece Edirneli Nazmî’nin Dîvân’ında rastlanan ve yaklaşık iki yüz yıl sonra Şeyh Gâlib’in bir gazeliyle karşımıza çıkan Türkî-i Basît’i, “cereyan, akım, hareket” vs. gibi adlarla nitelendirmenin ne derece doğru olduğu tartışmaya açık bir konudur. Yazı boyunca “Türkî-i Basît”i tırnak içindeki bu kelimelerden biriyle anmadığımız farkedilecektir. İlk defa Köprülü tarafından kullanılan ve genellikle sorgulanmadan kabul ve tekrar edilegelen “Türkî-i Basît Cereyanı” kavramı, üzerinde tartışmayı gerektiren bir ifadedir. Ziya Avşar’ın adı geçen tezinde geçen (1998: LXVIII-LXXIV) Türkî-Basît’in bir akımı oluşturacak özellikleri bünyesinde barındırmadığı tespitine önemli ölçüde katılıyoruz. Elimizdeki malzeme de bu görüşü teyit

eder durumdadır. Aydınî Visâlî ile Tatavlı Mahremî'nin sade Türkçe'yle yazdıkları bilgisi tezkirelerde söylendiği kadarıyla sınırlıdır. Tatavlı Mahremî'nin tamamen Türkçe kelimelerden oluştuğu bildirilen "Basît-nâme"si ise elimizde değildir. Bugün için bu tarzla yazılmış ancak tek bir beytinden haberdarız. Kezâ Visâlî'nin sade Türkçe'yle yazıldığı söylenen şiirlerinden bir mısra dahi bilinmemektedir. Böyle müşterek bir anlayıştan edebiyat tarihimizin kaynaklarında da bahis yoktur. Üstelik bu anlayışın ciddî mânâda tesirleri de mevcut değildir. Öyleyse, diğer iki şairle birlikte Nazmî'nin gayretlerini, özellikle dönemin şiire, şaire bakış ve dil ve sanat anlayışı içerisinde değerlendirdiğimizde, Türk diline attıkları önem dolayısıyla -olsa olsa- bir şuurlu aydın duyarlılığı olarak kabul edilebilir. Kaldı ki bu da kuşkulu bir tespittir. Nitekim Nazmî de "Sipâhî olıcak zulm ile katı kâfir olur Türk / Döner bir yırtıcı zî'âb hayvâna misâl-i gürk" (*Edirneli Nazmî: 615b*) mısraında olduğu gibi yer yer Türk kelimesini hakarete kadar varan aşağılayıcı ifadelerle birlikte kullanma "geleneği"(!)nden (ki Nazmî gibi Türk olduğu hâlde Türkler hakkında bu tür ifadeleri kullanmayı alışkanlık hâline getiren birçok şair bilinmektedir.) kendini kurtaramamıştır. Bu durumda Nazmî ile Türkî-i Basît arasındaki ilişkiyi gerekçelendirmek gerekirse, Türkî-i Basît ile yazma merak ve iştiyakını şairin bu yazı boyunca ifadeye çalışılan yenilik, farklılık ve orijinallik arayışları cümlesinden bir gayret sayabiliriz. Esasen, Türkî-i Basît'in bir akım, hareket vs. kabul edilip edilmeyeceği, değilse bu tarzı nereye koymak gerektiği konusunun, geniş mahfellerde yeniden ele alınıp tartışılması gerektiğini düşünüyoruz. Köprülü'nün bu tabiri "Millî Edebiyat Cereyanı" ibaresiyle birlikte kullandığı dönemin (1927-28), yani Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuruluş yıllarının siyasî şartları, dil ve edebiyatla ilgili kabul ve redler üzerinde devrin siyasî ortamının ne derece etkin olduğu gerçeği düşünüldüğünde, konuyu bugün yeniden ele alarak tartışma gereği, kendini daha fazla göstermektedir.

- 4 Köprülü'nün "dördüncü, beşinci derecede" bir şair olarak değerlendirdiği Nazmî, Atsız'a göre (1994: 2) "üçüncü derece"de şairdir. Hasi-be Mazıoğlu da (1977: 53) özellikle Pend-i Attâr çevirisine bakıldığında Nazmî'nin şairliği hususunda Köprülü'ye katılamayacağını ifade ederek "...kolay ve içten söyleyişi ile ikinci derecede bir şairin başarı-

- sına ulaşmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.” cümlesiyle Nazmî’yi ikinci sınıf bir şair olarak kabul etmektedir.
- 5 Köprülü’nün -Kınalı-zâde ve kısmen Ahdî hariç- hemen bütün tezki-
re yazarlarının övgüyle andığı Nazmî hakkındaki bu fikirlerini Rıd-
van Canım da “oldukça mânidâr” ifadesiyle değerlendirmektedir
(*Canım*, 1995: 134).
- 6 Kimi yerlerde İstanbul Üniversitesi TY. 920 nüshasının müellif hattı
nüsha olduğu belirtilmiş ise de, müellif hattı olduğundan emin olma-
mızı gerektirecek bir kaydı bu nüshanın herhangi bir yerinde göremi-
yoruz. Eserdeki tarih kıt’alarının sonuncusu ile nüshanın istinsah ta-
rihinin (H. 962) aynı olması bu kanaati güçlendirmekle beraber, sade-
ce bu nokta eseri müellif hattı kabul etmemize yeter delil teşkil etmez.
Kaldı ki Ahdî Tezkiresi’nde Nazmî’nin “bî’aded kasâid ü tevârih” ka-
leme aldığı ifade edilmektedir (*Ahdî*: 137a). Gerçekten Nazmî Dîvân-
ı’nın bahis konusu yazmasında çok sayıda tarih manzumesi bulun-
maktadır; ancak kaside sayısı sadece 16’dır. Latîfî Tezkiresi’ndeki
Nazmî’nin 4 ciltlik bir Dîvân’a sahip olduğu kaydı da (*Latîfî*, 1314:
340) bu noktada oldukça enteresandır. Bu bilgi, yazımıza konu olan
bu hacimli nüshanın Latîfî’nin zikrettiği 4 ciltlik Dîvân’ın birleştiril-
mesiyle oluşturulmuş yeni bir nüsha olmasını hatıra getirmektedir.
Ancak bütün bunlardan söz konusu nüshanın -bizce de oldukça kuv-
vetli bir ihtimal olan- müellif hattı olduğu görüşünü tamamıyla red-
dettiğimiz anlaşılmamalıdır. Biz sadece eserde bunu teyid edici bilgi-
ye rastlayamadığımızı ifade ediyoruz. Bununla birlikte özellikle tez-
kirelerdeki bilgiler ışığında, elimizdeki yazma, müellif hattı nüsha ol-
sa bile yine müellif hattı bir nüshanın daha var olması gerektiğini söy-
leyebiliriz.
- 7 Bu sayılar Ziya Avşar’ın adı geçen tezine göre çıkarılmıştır. Bu tezde
metinler “Nazım Türleri” ve “Nazım Şekilleri” başlıkları altında iki
grup hâlinde verilmiştir. Halbuki her nazım türünün belli bir nazım
şekliyle yazılmak mecburiyeti olduğundan böyle bir tasnif doğru sa-
yılara ulaşmamıza engel teşkil etmektedir. Bunu bir örnekle açacak
olarsak, tezde “terkîb-i bendler” başlığı altında 7 terkîb-i bendin met-
ni verilmiştir. Halbuki “Nazım Türleri” üst başlığına ait olarak “mer-
siyeler” alt başlığında değerlendirilen 2 adet mersiye de terkîb-i bend
nazım şekliyle yazılmıştır. Dolayısıyla bu duruma göre Dîvân’daki

terkîb-i bend sayısı gerçekte 7 değil, 9 olmaktadır. Aynı durum “mesnevî” ve “kasîde” nazım şekilleri için de geçerlidir. Bu itibarla, bu üç nazım şeklinde burada gösterilen sayılarla adı geçen tezdeki sayılar arasında bazı farklılıklar vardır.

- 8 Eser üzerine yapılan çalışmalarda sözü edilmeyen bu “Nazîre” başlıklarının neyi ifade ettiği bir soru olarak önümüzde durmaktadır. “Nazîre” başlığı konulan şiirlerin tamamının nazîre olamayacağı fikrindeyiz. Zira o takdirde Dîvân’da yer alan hemen bütün şiirlerin nazîre olması gerekir. Oysa kendisi de bir nazîre mecmuası tertip eden Nazmî, eğer bu şiirler gerçekten muhtelif şairlere nazîre olarak yazsaydı, kimi şiirlere o şiirin türlü özelliklerini (vezni, varsa kullandığı bir edebî sanat veya özel bir şekil, revî harfi vs. gibi) açıklayan bazen birkaç satır sürece kadar uzun Farsça başlıklar koyarken hangi şaire nazîre olduğu bilgisini de eklemeyi ihmâl etmezdi. Kaldı ki “Nazîre” başlığı altındaki şiirler arasında, Türk şiirinde sadece Nazmî’nin kullandığını sandığımız, başka tatbiki bilinmeyen çok farklı aruz kalıpları da vardır. Tek başına bu bile bize söz konusu şiirlerin, en azından hepsinin nazîre olamayacağını göstermektedir. O hâlde bu “Nazîre” başlıkları ne anlama gelmektedir? Bunu tespit etmek oldukça güçtür. Ancak, bu başlıkların bizzat Nazmî tarafından konduğunu kabul ettiğimiz takdirde muhtemel bir yargıya varabiliriz. “Nazîre” başlıklarının, yeni bir kafiyeyle yazılmış ilk şiirlerdeki “Nev’-i Dîger” başlığından sonra yine aynı kafiyeyle devam eden şiirlerde kullanıldığı göz önüne alındığında Nazmî’nin kendi şiirine yine kendisinin nazîre yazdığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir başka ihtimâl, başlıklardaki “Nazîre” kelimesinin “Velehu”, “Eyzen” gibi “gene ondan” anlamına gelecek şekilde yazılmış olmasıdır. İster bu ihtimâllerden biri sebebiyle, isterse bizim aklımıza gelmeyen başka bir gerekçeyle konulmuş olsun, şiirlerdeki “Nazîre” başlıkları bu eseri değerlendirirken göz ardı edilemeyecek bir noktadır. Nazmî Dîvânı’nın Abdülbâki Gölpinarlı (1977: 2/369) tarafından Mecmu’u’n-nezâ’ir’in bir nüshası, Âgâh Sırrı Levend (1988: 169) tarafından da derleyeni belli olmayan nazîre mecmuaları arasında gösterilmesine sebep de bu başlıklar olmalıdır.
- 9 Ancak buradan her harften bu kadar bahir kullanıldığı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Aksine tam bir vezin taraması yapmamış olmamıza

rağmen bu 135 bahrin, Dîvân'ın bütünündeki sayı veya ona yakın bir sayı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü diğer harflerde farklı bahirler pek fazla bulunmamaktadır. Nazmî, eserinde nazım şekilleriyle, edebî sanatlarla, muhtelif şekil oyunları, vezinlerle vs. ile ilgili bütün marifetlerini “elif” harfi içinde göstermek istemiş gibidir. Elif harfiyle kafiyeleyen bölümdeki bu 135 kalıba karşılık, dîvânlarda genellikle en çok gazelin bulunduğu “re”, “mîm”, “hâ-i resmiye” ve “ye” harflerinde kullanılan kalıp sayısı yaklaşık 30-50 arasındadır.

- 10 Bunlar bizim tespit ederek isimlendirdiğimiz aruz bahirleri değildir. Eserde, her yeni bahrin başlangıcında o bahirle yazılan ilk şiirin başlığında “Der-bahr-i ...” ibaresiyle önce bahrin adı yazılmakta, hemen ardından “Takti’esh” kelimesiyle birlikte söz konusu vezin lafzen de yazılmaktadır.

- 11 Şairin aşağıdaki maktûb-ı müstevîsi Latîfî Tezkiresi, Meşâ’irü’ş-şu’arâ (sadece 2. beyit) ve Kühü’l-ahbâr’da (2. ve 3. beyitler) yer almaktadır (Latîfî 1314: 341; G.M. Meredith-Owens, 1971: 137a; İsen, 1994: 279):

A lebi la’l derd-i la’li belâ
Odur o rûha hûrvâr devâ

Hoş kemâlûn heme kelâmuñ şûh
Âşinâ-yı le’âl-i inşâ

Şu ruh-ı bâ-le’âl-i âb-ı hurûş
Âteş-i râhib ü bahâr-ı şitâ

- 12 Nazmî’nin böyle bir tercihi boşuna yapmadığı, ilk mısralardaki farklı vezinlerden de harflerle ilgili bir şey çıkarmak istediği seziliyor, fakat biz bir sonuca varamadık.
- 13 Boş bırakılan yerdeki kelimenin üzeri kazanmış.

Kaynaklar

AHDÎ, *Gülşen-i Şu’arâ* (yazma), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, Nu. 1303.

ATSIZ (1934), XVI. *Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî’nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Ehemmiyeti*, Arkadaş Matbaası, İstanbul.

- AVŞAR, Ziya (1998), *Edirneli Nazmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Türkî-i Basit ve Gazeller Dışındaki Nazım Şekil ve Türleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara.
- CANIM, Rıdvan (1995), *Edirne Şairleri*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- EDİRNELİ NAZMÎ, *Dîvân* (yazma), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 920.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1971), *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Millî Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayını, 2. Cilt, Ankara.
- İPEKTEN, Haluk (1985), *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri*, Birlik Yayınları, Ankara.
- İSEN, Mustafa (1994), *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısım*, AKM Yayını, Ankara.
- KÖKSAL, M. Fatih (2001) *Edirneli Nazmî Mecma'u'n-nezâ'ir (İnceleme Tensitli Metin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 3 Cilt, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara.
- KÖPRÜLÜ-ZÂDE MEHMED FUAD (1928), *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basit*, Devlet Matbaası, İstanbul.
- LATÎFÎ (1314), *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Matbaası, İstanbul.
- LEVEND, Âgâh Sırrı (1988), *Türk Edebiyatı Tarihi*, I. Cilt, TTK Yayını, Ankara.
- MAZIOĞLU, Hasibe (1977) "Edirneli Nazmî'nin Pend-i Attâr Tercümesi", *AÜDTCTF Türkoloji Dergisi*, C. VII, S. 1, s. 47-53.
- MEREDITH-OWENS, G.M. (1971), *Meşâ'irü's-şu'arâ or Tezkere of Âşık Çelebi*, Lowe & Brydone (Printers) Ltd., London.

An Original Poet: Nazmî of Edirne and New Approaches to his Divan

Dr. M. Fatih KÖKSAL

*Cumhuriyet University
Faculty of Science and Arts*

Abstract: Besides Mecma' u' n-nezâ' ir, Edirneli Nazmî is known for his poems written in a simple Turkish, known as Türkî-i Basît. It is his Divan that indicates all his abilities, differences and originality, and distinguishing him from the other poets of our classic poetry. His Dîvân with the volume of 643 papers, is the biggest sample among its sorts in our literature. We cannot claim however that this work of art that has got lots of originalities and differences in itself, is known well in the science literature. Besides the big volume and the size of the Edirneli Nazmî's Dîvân, it is extremely original and interesting in terms of the newness of metre, the tricks of the words and the art of literature. This article aims to introduce the newness and originalities of the Edirneli Nazmî's Dîvân.

Key Words: Edirneli Nazmî, dîvân, metre of aruz, Türkî-i Basît, Divan poem, Classical Literature

Оригинальный Поэт: Новые Подходы к Творчеству Назми из Эдирне и Его Дивану

Д-р Фатих КЁКСАЛ

Университет Джумхуриет

Факультет естественных и гуманитарных наук

Резюме: Назми из Эдирне, составитель сборника Меджмуан-незаирин, известен также своими односложными стихами, именуемыми Тюрки-и Басит. Но произведением в котором отражены всё его мастерство искусства, оригинальность и неповторимость, и которое ставит автора в особое место в ряду представителей классической поэзии, безусловно, является его Диван, который состоит из 643 листов и является самым крупным произведением в своем виде. Но, несмотря на это, нельзя сказать, что научные круги знакомы с этим уникальным произведением. Наряду со своей объемностью Диван Назми является чрезвычайно оригинальным и интересным произведением с точки зрения формы составления, новинок в ритме, игры слов и литературного искусства. В данной статье ставится цель ознакомления читателей с оригинальностью и новинками в Диване Назми.

Ключевые слова: Назми Из Эдирне, Диван, Ритм «Аруз», Тюрки-И Басит, Диванная Поэзия, Классическая Литература

Namık Kemal'in Şiirlerinde Fonetik Unsurlar ve Kişi Zamirlerinin Kullanılışı

Yard. Doç. Dr. Osman GÜNDÜZ

Atatürk Üniversitesi

Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi

Özet: Vatan, millet ve hürriyet temalarının şiirde kullanılması millet olma bilincinin uyanmasıyla başlar. Kendini bir milletin ferdi sayan ve onun değerlerine sahip çıkan her şair, hiç olmazsa birkaç şiirinde bu temaları işlemiştir. Ancak bunlar arasından pek azı, ortak bir ses hâlinde uzun süre hafızalarda kalma şansına sahip olmuştur.

Bizde benzer temaların şiire girişi Tanzimatçılarla başlar. Daha önce halk âşıklarının ve asker şairlerin cihat ruhu çevresinde dile getirdikleri bu temalar, bilinçli olarak ilk defa Namık Kemal tarafından ele alınmış ve işlenmiştir. Bu tavrın gerisinde köklü bir aileye mensup olmaktan kaynaklanan tarih bilinci ve bir güven duygusu vardır.

Namık Kemal'in şiirlerinde kullandığı kişi zamirlerine gelince, *Ben/biz* gibi birinci kişi zamirleri, toplumda sorumluluk üstlenmesi gereken aydınları sembolize etmektedir. *Ben/biz*'in geniş kitleleri uyarmak, bilgilendirmek gibi önemli görevleri vardır. Bunların uyardığı kişiler, *sen/siz* zamirleri ile sembolize edilen geniş halk kitesidir. Halkın ortak zaafı, içinde bulunulan tehlikeyi zamanında fark etmemek ve tehlikeye karşı organize olamamaktır. Bu yüzden *sen/siz'in* kişi hakları, *onlar* (müstebit yöneticiler, zalim kişiler) tarafından sürekli ellerinden alınmakta ve sonuçta özgürlükleri kısıtlanmaktadır. Bu durumda *ben* konumundaki toplumun aydın kişileri, zalim yöneticilere uşaklık eden dalkavuk ve korkakları (*sen/siz*) uyarmalıdır. İşte Namık Kemal, şiirlerinin büyük bir bölümünde kendi kimliğini aşarak bir "*üst-ben*" kimliği ile okurun karşısına çıkar ve sözünü ettiğimiz bu görevi üstlenir.

Anahtar kelimeler: Vatan, hürriyet, bayrak, *ben/biz*, *sen/siz*, *onlar/başkaları*

Giriş

Adı ve kişiliği; *vatan* ve *hürriyet* kelimeleriyle bir arada anılan Namık Kemal, belki de, hakkında en çok yazı yazılan ve konuşulan şairlerimizin başında gelmektedir.

Şiirimize, yiğitçe bir söyleyişle, vatan sevgisi aşılayıp hayat veren Namık Kemal'dir. Ferdi yakınmaları işleyen gazel kalıbına yakıcı ve alevli kelimeler döken; kasideyi fikrin hizmetine veren Kemal, Osmanlı Devleti'nin inkıraz dönemlerinde kırılan Türk gururunu ve azmini yeniden diriltmiş; halka güven duygusu, aydınlara ise cesaret ve heyecan vermiştir. Gücünü kendine olan güveninden ve tarih bilincinden alan Kemal, bir yandan zulme, riyaya, korkak ve statükocu memur zihniyetine isyan ederken; öte yandan erdem, özveri, hürriyet ve vatan uğrunda can verme gibi evrensel/insanî kavramlara canlılık kazandırmıştır.

Düşündüğünü açık yüreklilikle ve mertçe söyleyen; sürgün ve hapis yıllarında dahi eserleri ile millete yol gösteren, gözyaşı döken bu yiğit söyleyişli; kavgacı, kavgacı olduğu kadar da saf mizaçlı insanı "*izzet ve ikbal*" kapısını terk edip bir ömür boyu acı çekmeye iten sebep neydi ?

Namık Kemal'de vatan sevgisinin kaynağını birkaç sebebe bağlamak mümkün. Her şeyden önce çocukluğu Sofya ve Kars gibi serhat şehirlerinde geçmiş, Türklüğün yaşamış olduğu destanî havayı yerinde teneffüs etmiş, gazilerin şan ve şerefle dolu hikâyelerini dinleyerek büyümüştü. Ayrıca o, anne soyu bakımından Arnavut kökenli, baba soyu itibariyle de devletin çeşitli kademelerine birbiri ardınca mühim adamlar yetiştirmiş, gâh saltanata yakın gâh çok uzağında ama sürekli gerileyen bir kader çizgisinde talihin acı ve tatlı anlarını bir arada yaşamış köklü bir aileye mensuptu. Birincisinin isyankâr ve kavgacı mizacına diğerinin siyasî ihtiraslarına varis olmuştu.

Kemal'de Kahramanlık Ruhu ve Kaynaklar

Kemal'in şiirdeki kaynaklarına gelince, o, Batıdan ve Doğudan pek çok şairin kapısını çalmıştır. Onun için genellikle şiirlerindeki sesini Nef'i'den, üslûbunu Leskofçalı Galip Bey'den, fikirlerini Volter ve Montesquieu gibi Fransız ihtilalcilerinden ve kısmen Şinasi'den, hayallerini ise Hugo'dan aldığı söylenir. Bu yargı, onun kişiliğinden gelen bazı özelliklerini saymazsak doğrudur. Gerçekten de Kemal, heyecanlı ve dünyayı kendine dar eden bir mizaca sahipti. Böyle bir mizacın ise Nef'i gibi sert üslûplu,

sözünü sakınmaz, yiğit edalı bir üstada bağlanması doğaldı. Tanpınar, Kemal'deki bu söyleyiş tarzının kaynaklarına inerken onun Encümen'de bulunduğu sırada Leskofçalı'ya yazdığı 1865 tarihli bir mektubuna bil-hassa dikkat çeker. Mithat Cemal'in yayınladığı bu mektubunda Kemal, Feyzî, Şevket ve hatta Fuzulî dairesinden geçerek Örfî ve daha çok Nef'i'de takıldığını söyler. Adeta utangaç bir öğrencinin hocasına itirafı şeklinde ve çok samimi bir üslûpla kaleme alınmış bu mektup, bir kaç ustanın peşinden koşan ve örneklerini gizlemeden sayıp döken Kemal'in hangi yollardan geçtiğini, kimleri yokladığını söyler ki biz bu samimi ifadelerden onun şiirlerinin pek çok "hayranlığın ve hesabın mahsülü" (Tanpınar, 1967, 326) olduğuna, tanık oluruz.

Ancak Kemal'in Şinasi'den önce asıl peşinden yürüdüğü kişi Leskofçalı Galip Bey olmalıdır. Onun, divanında, en çok nazire yazdığı bu şaire bağlanmasının sebebi, şüphesiz sadece şiiri değildi. Kimseye minnet etmeyen, pervasız, ülke sorunlarına vakıf bu rindmeşrep şairin kişiliğine de hayrandı. İhtimal ki Galip Bey'in Encümen şairleri arasında "*Olup mecrûh, peykân-ı kazadan tâir-i devlet / Dem â dem hûn akar çeşmim gibi şehbâl-ı milletten*" gibi "*Hürriyet Kasidesi*"ni müjdeleyen dizeleri ile "*Figan ol re'y-i nâ-mâkul-i bâtıldan ki, kahriyle / Eder dünyâ serâpâ kûşe kûşe mâtem-i teofik*" gibi zalimin çarpık ve batıl fikirleri yüzünden vatanın matem yerine döndüğünü söyleyen, yahut toplum düzeninin bozulduğundan şikayet eden "*Şişe-i âlemde insâf ü müriüvvet kalmamış / İnhiraf etmiş tabîat, istikamet kalmamış / Şûre-zâr etmiş cihanı şûle-i nâr-ı nifâk / Gülşen-i ülfette âsâr-ı tarâvet kalmamış*" beyitleri Kemal'in gönlündeki hürriyet, eşitlik, hak, adalet ve vatan gibi duyguları uyandırmış ve yöneticilere karşı ilk şüphe tohumlarını ekmıştır. (Özgül, 1987,10-13)

Bu hususta Tanpınar, Kemal'in sanatı ve mizacı ile bağlantılı olarak, Encümen dairesindeki arayışlarını Örfî ve Nef'i'den gelen söyleyiş tarzına ve bir tür "*narcisism*"le izah ettiği mizacına bağlar ki doğrudur. (Tanpınar, 1967,351-52) Gerçekten de fahriyeye yer veren eski şiir geleneği onun gibi sık sık kendinden söz etmeyi seven ve kendine sonsuz bir güven duyan biri için uygundur.

Kemal, Encümen dairesinden çıkıp Şinasi ile tanıştıktan ve şiirini vatanî temalara açtıktan sonra da "*ben*" çevresinde teşekkül eden fahriyecilik tutkusu devam eder. İlahî aşk yerini vatan aşkına, bireysel temalar, yerini gurbet, sürgün ve hürriyet yolunda çekilen eza ve cefalara bırakır. Artık klasik şiirin temaları süratle değişmektedir. Âşıkın yolunu kesen rakiplerin yerini "*bî-haya, bî-insâf*" avcılar, zalimler ve despotlar almıştır. Eski şi-

irin o şuh edalı, siyah, saçlı, alımlı güzeli bile Batıdan gelen somut hayallerle bezenerek lepiska saçlı, melek yüzlü ve biraz mahzunca *“vatan ane”*’ye ya da *“hürriyet perisi”*’ne dönüşmüştür.

Üstadı Şinasi’nin kısmen değiştirdiği muhteva, Kemal’de günlük dilden uzakta da olsa, daha coşkulu, hamasî bir atmosfere girer. Bu manzumelerin formu eski olmasına rağmen kullanılan imgeler, yer yer Doğuya has hayal dünyasını zorlamaktadır. Artık Kemal, soyut şiirin atmosferinden çıkmakta ve *“Marseillaise Türksü”* çevresinde dolaşmaktadır. Böylesi köklü bir değişim, zihni soyut hayallerle şekillenmiş biri için hiç de kolay değildir. Bu yüzden onun bu tarz şiirleri birtakım acemilikleri de beraberinde getirir. Şiirin kurgusunda görülen zorlanmalar, eski kültürün baskısı, iyi hazmedilmemiş batılı imgeler onun şiirlerini zaman zaman destanî havadan çıkararak gereksiz yere bir *“mersiye havasına”* büründürür. (Tanpınar, 1967, 328) Bu yüzden onun şiirleri bütün gayretine rağmen olgunlaşmamış, ya da tam yerine oturmamış ifadeler, şekle ait nazım kusurları ve nihayet poetik derinlikten yoksun bilgi ve kültür ağırlıklı didaktik şiire dönüşür. Ayrıca bu şiirlerde bir iki manzume dışında Galip dairesinden gelen özene bezene işlenmiş bir mücevheri hatırlatan şiirin zarafetini bulamadığımız gibi hayranı olduğu -ne kadar da çok benzetmek istediği- Hugo’nun şekil ve üslûp güzelliğini de bulamayız. Ancak yine de onun şiirinin bu zayıf taraflarını Nef’i’den gelen coşkulu sesi kurtarır.

İsmail Habip’in dediği gibi *“fikirlerin yeni bir nura koştuğu devirlerde, ‘vatan’la ‘sanat’ birbirine karışır. O zaman en sanatkârâne olan eserler, aynı zamanda en vatanperverane olabilenlerdir.”* (Yücebaş, 64). Namık Kemal de vatan, millet ve hürriyet kelimelerinin çok konuşulduğu böyle bir dönemde Türkün diri ve yiğitçe çıkan ilk sesi oldu. O şair olmaktan ziyade bir heyecan adamıydı. Bundan dolayıdır ki nesrinde olduğu gibi nazmında da en tesirli kelimeleri seçti; son şiirlerine kadar hitabet üslûbuna uygun sesi aradı. Encümeninden gelen bir alışkanlıkla şiirlerini topluluk önünde yüksek sesle okumak için yazmıştı. Başardı da ama sanatını yüce bildiği ülkülere feda etmek pahasına...

Namık Kemal’de Hamasî Sestin Oluşumu

Kemal’in hamasî şiirleri, güçlü bir *“ben”* duygusu çevresinde oluşur. *“Ben”*’in konumunu tayin eden kelimeler, anlamları yanında fonetik hususiyetleri itibarıyla de önemli bir fonksiyona sahiptirler. Söz gelişi ifadeye

derinlik ve genişlik kazandırmak için “s”, “ş”, “r” gibi yankılı seslerin yoğun olarak kullanıldığı kelimelerden yararlanılır ve böylece hamasî sesin sürekliliği sağlanır. Ayrıca dizelere gelişigüzel serpiştirilmiş geçmiş zaman ortaçları ile *-Hilâl-i Osmanî* ve *Ukab-nâme*'de olduğu gibi- gürültü ile karışık bir korku verilmeye çalışılır. Bazen de ses bakımından birbirine benzeyen kelimelerin yan yana ve aralıklı tekrarı ile şiirin iç musikisi artırılarak şiire kalabalık karşısında okunmaya elverişli bir hitabet tonu kazandırılır:

“Sen misin, sen misin? Garip vatan !.. Söyleyen söylesin, sen aldanma ! Koy-nuna can atar da hâk oluruz ..” (Vâveylâ) *“Sıdk ile terk edelim her emeli, her hevesi”, “Memleket bitti yine bitmedi hâlâ sen ben”* (Murabba) yahut *“Arş yiğitler vatan imdadına. / Arş ileri, arş bizindir felah, Arş yiğitler vatan imdadına.”* (Vatan Yahut Silistre) *“Vatanın bağrına düşman dayadı hançerini / Yoğınmış kurtaracak bahtı kara maderini”* (-Deli Hikmet'le Müşterek Vatan Mersiyesi-) *“Allah için öldür beni / Allah hıfzetsin seni”* (-Bir Muhacire Kızın İstimdâdı-) *“Gavgada şahadetle bütün kâm alırsız biz / Osmanlılarınız can veririz nam alırsız biz”* (Vatan Türküsü) gibi tekrar beyit ve dizeleri ile iç musiki şiirin tamamına dağılırken; kimi manzumelerde “s” sesinin yoğunluğu ile sağlanan yankılanma “n”, “m”, “z” seslerinin bulunduğu kelimelerle pekiştirilmekte; *“lâzımsa, rağmına, elveda, etse de, devlet, eylerim..”* gibi vurgulu rediflerle hitabet tonu güçlendirilmektedir.

Kemal'in şiirlerinin ana temalarından olan “vatan”, “Hürriyet”, “Bayrak” kavramları çok defa kişileştirilerek çağrıştırdığı hayallerle ilgi uyandırmaktadır. Meselâ “vatan”, şiirlerde telkin ettiği duygu ve hayaller bakımından “nazende sahralar”a, “garip kimseler”e, “Kâbe”ye; bazen de alımlı, nazlı yahut kendisine âşık olanları gurbet acıları ve üzüntüleri ile helâk eden vefasız sevgiliye benzetilir. Ancak “vatan”, Kemal'in şiirlerinde daha ziyade çocuklarını bağrına basan, özverili, sevecen, biraz da nazlı anedir. “Bayrak”, yine nazlı, gonca ağızlı bir güzel; “hürriyet” ise kimi zaman bir büyücü, kimi zaman peri kızı, kimi zaman da sarı saçları, uzun boyu ve zarif endamı ile rüya ülkesinde gezinen muhayyel sevgilidir. Kemal'in Paris yolculuğu sırasında her nasılsa görüp etkilendiği bir antik heykel yahut Meryem tablolarından ilham alarak geliştirdiği bu hayaller, daha çok pitoresk manzaraları ile göze hitap ederler. Aynı şekilde “Vâveylâ”, “Ukab-nâme”, “Vatan Mersiyesi”, “Hilâl-i Osmânî” ve “Kabr-i Selîm-i Evvelî Ziyaret”te geçen “Meşhed, Ravza-ı Nebî, Kerbelâ, Bedr, Kâ'be, Beytül Ha-

rem, Mescid-i Aksâ-yı Nebî, Tur Dağı, Dar'ül halife, kabr-i eshâb... gibi islâmî yer adları yahut “Habîb-i zî-şan, Hüseyin, yetimân-ı Ali, Esedullah, Ali, Mûsâ, Halife Ömer, Haccâc...” gibi isimler, yahut “kible-i Osmaniyân, hilâfet, mucize-i Ahmedî, zemzem, şühedâ, îd kurbanı, Kur'ân, eshâb, Taht-ı Süleyman gibi islâmî sıfat ve isimler şiirlerdeki duyguyu artıran ama daha çok *cihat* ruhunu kuvvetlendiren bir görev üstlenmişlerdir.

Kemal'in ince hayallerle ördüğü “*Vâveylâ*”, bu gibi duyguların işlenişi bakımından son derece başarılıdır. Vatan, millet ile ilgili duygularını *yüceltme*ye tabi tutan şair, kendini bir anda doğanın sınırlarını zorlayan bir ortamda, hayal âleminde bulur. Daha önce izah ettiğimiz Kemal'in mizacından gelen bu abartılı hayaller, manzumenin üçüncü bölümünde en uç sınıra ulaşır. Burada tasvir edilen “*vatan anne*” siyahlara bürünmüş, bir kolunu peygamberin kabrine, diğerini Kerbelâ'da Meşhed'e atmış; görkemli ve realiteyi zorlayan bir hüviyetle karşımıza çıkar. Bir “*korunma*” ve “*sığınma*” duygusuyla tasvir edilen bu muhteşem “*vatan anne*” hayalinin coşkunluğunu, herhalde, Örfi ve Nef'i'ye, kaynağını ise Hugo'ya bağlamak isabetli olacaktır. Yine bu manzumeden yola çıkarak Kemal'in böylesine geçmişe bağlı oluşu ve yaşadığı dönemi beğenmeyişi, Kaplan'ın ifadesiyle “*anneye dönüş*” arzusu ile açıklanabilir.

Anne sevgisinden yoksun olarak büyüyen Kemal'in “*anne*” ve “*vatan*” gibi kutsal varlıklar arasında ilişki kurması oldukça anlamlıdır. Nitekim *Vâveylâ*'da kendisinden uzak kalınan “*vatan anne*” için yazdığı “*Sen gidersen bütün helâk oluruz / Koynuna cân atar da hâk oluruz*” dizeleri söz konusu özlemi açık şekilde izah eder.

Kullanılan imgeler bakımından diğerlerinden farklı bir yapıya sahip olan *Vâveylâ*, hayal ile gerçeğin kesiştiği bir noktada yer alır. Şiire hakim olan durgunluk, ses ve anlam unsurları ile giderilir. Zaman içinde bir iki geri sıçrama ve üslûp bakımından sert ifâdelerle (*git vatan! , aç vatan!.. , de ki...*) hayal oyunları arasından hamasî sese giden bir çıkış aranır. Bunda şairin ruhsal durumunu tasvir eden tarihle bağlantılı kelimelerin payı büyüktür. Doğa tasvirleri için kullanılan sıfatlar ve bunlara katılan mistik hava, şairin “*ben*”i ile doğa arasında bir bağıntı kurduğunu da ortaya koymaktadır.

Kemal'in şiirlerinde kelimeler, söz dizimi bakımından, zaman zaman cümle bağıntıyı zorlayarak çağrışımlara açık yeni anlamlar kazanırlar. Çoğu

yerde şiire has akıcılık, ritim yerini kesinlik ve zıt unsurların çatışmasından sağlanan bir âhenk düzenine bırakır. Şairin ruhsal durumu ve çevre tasviri “usanmaz, köpektir, müreccahtır, çekildik, ezilmez, senindir, musırrım, istemem, baş eğmez..” gibi belli ve kesin zamanlarla yahut “fütür etme sakın, anılsın, uyan, çalış, idraki kaldır, bak, baht utansın, ihtiyar et, hicap etsin..” gibi yaptırım gücü olan kelimelerle verilmeye çalışılır. Şiirlerde sıkça kullanılan “sıdk u selâmet, izzet ü ikbâl, cevri ü mihnet, emn ü asayış, can ü ten, cevri ü meşakkat, derd ü firak, za’f ü betaet, reca vü havf, ye’s ü mihnet, hüzn ü matem, heybet ü azamet, şevket ü şan, firak ü habs, kadr ü namus, sebat ü azm..” gibi yakın anlamlı yahut ifadeye genişlik ve derinlik kazandıran “vezaretten sadareten, ovamızda dağımızda..” gibi sosyal muhtevalı söz grupları, hitabet tonunu dize içine yayarken; “kan-kılıç, gül-kan, gül-gonca, tiğ-pulad, gavgâ-şahâdet, zıll-dehşet, bülbül-har, şiddet-i tazyik- te’sir-i sıklet, top-ateş, hûn-âb.” gibi benzetme ağırlıklı kelime grupları bu tonlamanın gücünü artırır. Kimi zaman da “ah”, “ey”, “ah ey”, “eyvah”, “ah vatan”, “ah rabbim”, “ya Rab”, “ya Muhammed” ünlemlerinin yoğun bir şekilde kullanılması sonucunda şiirler duygu yoğunluğu içinde hitabet havasına sokulurken; “mevtehandan, gül-kanlı kefen, hürriyet-esaret, mihrap-sanem, Kâbe-büthâne, fakir-şehinşah, şah-geda, gülşen-kabr, me’va-âbâdân, vatan kavgası-rütbe yağması/dünya sefâsı..” zıtlıkları ile elde edilen heyecan ve gerilim en uç sınırlara ulaştırılır.

Kemal’in, şiirlerinde tarihî kahramanlara yönelmesi, çağdaşları arasında kolay kolay adam beğenmeyen mizacının farklı bir yönünü gösterir. Fatih’ten Salâhaddin Eyyûbî’ye, Yavuz’dan Celâleddin Harzemşah’a kadar genişleyen bu yelpaze, “ben-archetype” ilişkisi çevresinde ele alınabilir. Aynı zamanda şiirlerde adı geçen cihangirlere ait tasvirler, “üst-ben” in kimliğini de ortaya çıkarır. Meselâ Hamid’in “Kabr-i Selîm-i Evveli Ziyaret” adlı manzumesine yazdığı nazirede Yavuz’u, “Firavun, kısra, Hülâgü, kayser, İskender..” gibi efsanevi kişilerle karşılaştırırken, yine onun gibilerin varlığını “Kible-yi İslâm, şems-i asr, saye-i memduh, esedullah, şîr-i jiyân, kible-i Osmaniyân...” sıfatlarla tasvir eder. Ancak bu tasvirler de hayalleri gibi poetik bir derinliğe ulaşmadan benzetmenin dar çerçevesi içinde kaybolur giderler. Aynı manzumeden aldığımız, kısmen üstadı Şinasi’nin “Reşit Paşa Kasidesi”ni hatırlatan şu beyitler “Hatâ değil mi anı Şems-i asra benzetmek / Egerçi sâye-i memdûhu sürdü az müddet”, “Garîb bir Esedullah imiş ki vermiştir / Türâb-ı kabrine şîr-i jiyân kadar heybet” (Selimiyye-Hamid Naziresi) yahut

Nefî'nin *Vezir-i Azam Murat Paşa Kasidesini* çağrıştıran *"Tutdu bir kıt'ayı akan kanın / Çâk çâk oldu tığ-i bürrânın."* (Ukab-nâme -Tazmin-) onun bu yolda nerelere takılıp kaldığını çok iyi izah eder.

Namık Kemal'in Şiirlerinde Kişi Zamirlerinin Fonksiyonu

Kemal'in şiirlerinde *"mucize-i kudret"* olarak vasıflandırılan insan yüceltilerek her türlü haksızlığa başkaldıran, esaret zinciri altında yaşamaktan- sa ölmeyi tercih eden; bağırان, kavga eden kısaca şarkın pek az tanıdığı bireysel tepki gösteren iradî insan kimliğine bürünür. Bu sebepten onun hamasî şiirleri hep *"ben"* çevresinde teşekkül etmiştir.

Şiirde kişinin kendini arayışını sembolize eden *"ben/biz"* zamirleri büründükleri kimliklerine göre pek çok alt kümeye ayrılabilir. Bu ise iki ucu birden kuşatan sürekli bir çatışmayı gerekli kılar. Çatışan uçlar arasında *"ben"* in konumunu bir takım zıtlıklar tayin eder. Bu zıtlıklar yerine göre fert-toplum, yiğitlik-korkaklık, eski-yeni, doğu-batı çatışması içinde verilir. Kimi zıtlıklarda ise güçlülük-zayıflık yan yana getirilmiştir. Bu çatışan unsurlar ister istemez okuyucuyu bir karşılaştırmaya zorlar. Bu karşılaştırmalar ise çoğu kere mevcut olan-olması gereken zıtlığıyla başlar.

Kemal'in şiirlerinde mevcut olan, son derece karamsar bir tablo içinde verilir: Halktan kopuk, küçük çıkar hesaplan içindeki aydınlar, kendi değerinin ve geçmişinin farkında olmayan geniş halk kitleleri; bu şuursuz kitleyi zulüm ve baskı ile sindirmeye çalışan *"müstebitler"*, *"insafsız avcılar"* ve bunlara uşaklık eden *"zulüm köpekleri"* ya da alçak çıkarıcı insanlar bu tabloyu tamamlarlar. Olması gerekenler, geçmişte ve gelecektedir. Geçmiş, güzel ve büyüleyici bir rüya âlemdir. Orada cihangirlik vardır, adalet vardır, safiyet vardır; eksik olan fert ve toplum hürriyeti, vatan ve vatan-daşlık bilincidir. Bunların hepsi bir bütün olarak gelecekte gerçekleşecektir. Geleceğe dönük mesajlar *"ümmid-i istikbal, ittihad-ı kalb-i millet, ihtilaf-ı re'y-i ümmet, sebât-ı pa'yı erbab-i metanet, nesl-i kerîm-i dude-i Osmaniyyân, erbâb-ı cidd ü içtihad, tezyîd-i gayret, berk-i hürriyet, gavga-yı hürriyet, didar-ı hürriyet.."* gibi söz gruplarında gizlidir. *"Nevâ-yı Elem"* manzumesi bu hayalin heyecanı ile yazılmıştır : *"İnkılâb eyler zaman, bir muktedir hey'et gelir / Müstebitler mahvolur, her ferde hürriyet gelir / Millete servet-i vücûd, devlete kuvvet gelir / Şimdi üryan gördüğün me'vâlar âbâdân olur."*

Olan, yani içinde yaşanan zaman ise geçmişten kopuktur, acılarla doludur. Bu yüzden “ben” geçmiş özlemi içinde, sürekli halden yakınır : “*Vatanı düşmana teslim ettik / Göz göre milleti tesmîm ettik (...) Vatanı düşman elinde görmek / Ademe küfre müşabihdir pek / Bundan evvel ne şerefmiş ölmek / Bu gidişle olacak büthâne / Mescid ü Kâbemiz ey divâne*” (Vatan Mersiyesi)

Ancak halde yaşananlar geçicidir; öyleyse “ben” gücünü geçmişten alacak, gelecek geçmişten doğacak ve onun enkazı üzerinde filizlenecektir. Şiirlerde “*ehl-i idrâk*”, “*erbâb-ı istidâd*” diye vasıflandırılanlar, pasif bir durumdadırlar ve “ben” tarafından uyarılmayı beklemektedirler. Onların içinde var olan “*cevher-i elmas*” “*cevher-i gayret*” bir an için toprağa düşmüş ama saflığını, değerini yitirmemiştir. Çünkü hamurlarının mayası vatan toprağındandır. Oysa asıl uyarılması, yüreklendirilmesi gerekenler bu günün aldatıcı tuzağında, geçici zevklerin ve şöhretin büyüüne kapılmış, ömürlerini biraz daha uzatma kaygısıyla yaşayan basit insanlardır. Basit insan, içgüdüleriyle hayatını yönlendiren, “*ümmeet zihniyeti*”yle dünyası şekillenmiş; çevreye karşı duyarsız, tepkisiz; görev ve sorumluluğunun farkında olmayan alelâde insandır. Bu durumda “ben”in yani “*mürrüvvetmend*” olanların, “*kendini insan bilenlerin*” görevi ise yaralı, zincire vurulmuş aslanı ayağa kaldırmak, cevheri ortaya çıkarmak ve onu “*ateş-i hûn-ı hamiyet*”le tutuşturmaktır. Daha yerinde bir ifadeyle bu şuursuz kalabalığı değişen değerlerden haberdar etmek, sorumluluklarını ve haklarını anlatmak ve bir millet olma ülküsü çevresinde toplamaktır. Uğrunda mücadele edilecek değerler ise “*hâk-i vatan*”, “*didâr-ı hürriyet*”tir ve bunlar “*ümmeid-i istikbal*” rüyası ile güçlendirilecektir. Türk milletinin geçmişi ve kahramanlık ruhu ile ilgili olarak geçen “*şir-i jıyan, hâke düşmüş cevher, hamir-i maye, şehîd-i zî-hayat, hûn-ı mazlûmân, bî-nasib erbab-ı istidâd, hûn-ı hamiyet, şir-i der-zencir, hûn-âb-ı merdân-ı vatan, gayret-i ecdad, kuvve-i azm, hizmet-i millet, meydân-ı gayret, hûn-ı masûm-ı şehidân-ı vatan, Sıddîk-i nesl-i Osmânî...*” gibi kelime ve kelime grupları hep bu bağlamda ele alınabilecek cinstendir. Buna göre Kemal’in şiirleri her şeyden önce bir uyarma, bilgilendirme ve yüreklendirme gibi üç ayrı fonksiyonu üstlenmişlerdir. Bu ise bir “*üst-ben*”i gerekli kılar. Göndergesi kısmen kendine dönük olan bu “*üst-ben*”in temelinde Kemal’in mizacından gelen ve kökü Nef’î’ye kadar uzanan övünme, meydan okuma ve nefsi okşayan bir gurur gizlidir: “*Edebiyat ile hürriyete cân versem de / Başka bir Nâmık-ı şeydâ yetişir hâkim-den*” (Müstakil Beyitler’den)

“İşte meydân-ı hamîyyet kaçma ey cellâd-ı zulm / Yâ seni mahveylesin mevlâ cihânda yâ benî” (Kıt’a)

“Anılsın mesleğimde çektiğim meşakkatler” (Hürriyet Kasidesi)

“Ölürsem görmeden millette ümmîd ettiğim feyzi / Yazılsun seng-i kabrimde vatan mahzûn ben mahzûn.” (Rubai’lerden)

“Etmedim ikbâl-i zillet-cu-yı dehre iltifat.”

“Kemal’in seng-i kabri kalmadıysa namı kalmıştır.” (Murabbâ)

“Dönersem kahpeyim millet yolunda bir azimetten.” (Hürriyet Kasidesi)

“Bais-i şekvâ bize hüzn-i umumidir Kemal / Kendi derdi gönlümün billah gelmez yadına.”

“Tâ ebed merd olmağa ahd eyledim şânımla ben / Hüccet-i nâmusumu imzâladım kanımla ben.” (Gazel)

“Fırak u habs ü nefyi kadr ü namusumla gördüm hep / Cihânın bin belâsından bana pervâ mı kalmıştır ?” (Murabbâ)

“İcab-ı hâle vâkıf ehl-i dikkatiz / Yok kimseden zemânede hiç ictinâbımız.” (Gazel)

“Din için devlet için cân çekişen millet için / Azme hâ’il mi olurmuş bu çürük ten kafesi.” (Murabbâ)

“Ben mahşere bu zahm-ı mahabbetle gidersem / Güller saçılır dâmen-i çâk-i kefenimden” (Gazel)

gibi dize yahut beyitlerdeki güçlü bir “ben” duygusu mizacının bu yönünü bize açık bir şekilde vermektedir.

Kişiyi ve toplum “ben”ine (biz) ait bu üstün nitelikler, bir bakıma şairin kendini arama, çözme ve mensubu olduğu milletin ortak eğilimlerini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu ortak noktalar halkın kültüründe gizlidir. Bu kültür ise “erbâb-ı istidâd” kişiler tarafından tespit edilecek, sanatçıların zihninde şekillenecek, arınacak ve yeniden halka sunulacaktır. Burada, olan ile olması düşünülen bir arada bulunduğundan, zıtlıklar mübalağalı bir tarzda en uç sınırları kuşatır. Bu sınırlar arasında “ben/biz”; güçlü-zayıf-güçlü, alelâde insan-üstün insan arasında sürekli bir değişim ve dönüşümü yaşar. “Ben”in alıcısı olan cihangir Türk ruhu “sen/siz”i verirken, aynı zamanda “ben” in özelliklerini de taşıdığından, “ben/biz” ile “sen/siz” bir yerde örtüşürler. Böylece Kemal’in şiirlerinde hem “ben/biz” in yeni bir kimlik arayışına girmesine, hem de şiirlerin mesajını yüklenen “üst-ben”in özelliklerine tanık oluruz. Buna göre “ben/biz” ve “üst-ben”e bir bütün olarak baktığımızda zaman zaman kendi kendisiyle kavgalı,

kimseye güvenmeyen, uzlaşmaz bir “ben” ile, geleceğe ümitle bakan, hırs-
lı, inatla var olmaya çabalayan diğer bir “ben”in çatıştığını görürüz ki bu-
nu da Kemal’in bir anı bir anına uymayan mizacıyla izah edebiliriz.

“Ben”in şiirlerdeki konumuna gelince “ben” çevreye karşı duyarlıdır, iyi
bir gözlemcidir, tarihi iyi bilir, zamanın ve şartların getirdiklerinden ha-
berlidir. Öyleyse “ben” kimdir? Şiirleri bir bütün olarak ele alırsak “ben”
kimi yerde bir kavram, bir imge yahut şairin kendisi, genel anlamda in-
sandır. Kimi yerde cihangir yahut isimsiz bir asker; kimi yerde ise toplu-
mun kahramanlık ruhu ya da ezilen, hor görülen yanındır. Ama daha çok
soru soran, hesaplşan ve sorularına cevap arayan yeni ve batılı bir insan,
bir ferttir. “Lâzımsa” redifli gazelde bu yeni insanın portresi çizilir : “/ Sa-
na senden gelir bir işte ancak dâd lâzımsa / Ümmîdin kes zaferden gayriden im-
dâd lâzımsa / Kapılma devrin iğfalâtına ahlâk bahsinde / Sana ol fende vicdanın
yeter üstad lâzımsa / Fenânın en münîr âyinesi mû-yı sefidindir / Sana aklınla
pir olmak yeter irşâd lâzımsa “

Görülüyor ki şair, yozlaşma ve maddi güç karşısına daha çok bu “üst-
ben”in kimliğiyle çıkmaktadır. İlk anda şairin psikolojik tatmini ile izah
edilebilen bu “üst-ben” esasında ecdadın kahramanlık ruhudur. Şairin
kendisi ise sadece taşıyıcıdır. Hatta kimi yerde aracı, geçmiş ile gelecek
arasında bir köprüdür. Yeni değerler “cihangirâne devlet, berk-i hürriyet;
asâr-ı rahmet..” eskinin üzerinde yeşerecektir. Onu besleyecek olan tarihin
ve coğrafyanın kültür mirasıdır. Bu zengin mirastan dolayıdır ki “ben”in
“kürre-i arz”a sığmayacak ölçüde kendine güveni vardır. “Ben”in yeniden
dirilişi anlamına gelen “biz” zamirinin “Biz ol nesl-i kerim-i dâde-ı Osmani-
yânız kim”, “Biz ol âlî-himem erbâb-ı cidd ü içtihadız kim”, “Biz ol ulvi-nihâdâ-
nız ki meydân-ı hamîyyette”, “İcab-ı hâle vâkıf olan ehl-i dikkatiz / Yok kimse-
den zemânede hiç ictinabımız.” Sıdk u sebât mesleğimizdir ki eylemez / Bir tîğ
karşı gelse tehallüf zehâbımız”, “Cân fedâ-yı râh-ı Kerrâr’ız Üveysî himmetiz /
Sâye-i Beyt-i Resûlullâh medfendir bize”, “Ölse de nigâh eylemeyiz âb-ı hayâta
/ Mest-i eser-i neşve-i hûn-ı cigeriz biz”, “Var ise dünyada tervîc-i kemâle ikti-
dar / Hayret eylerdim cihânda âlemin me’yûsuna” gibi “biz” zamirinin dize
başlarında art arda tekrarı yahut çoğu şiirlerin “biz” zamiri çevresinde te-
şekkül etmesi, bu güveni sezdirmektedir. Aynı zamanda şiirlere hitabet
tonunu veren iyelik ve kişi zamirleri şiirlerin fonetik yapısını güçlendir-
mekte; “n”, “m”, “z” seslerinin kullanıldığı kelimelerle elde edilen vurgu
bu ritmin sürekliliğini sağlamaktadır.

Genel olarak gönderen ile alıcı arasındaki iletişimi sağlayan “ben” ve “biz” zamirleri Kemal’in şiirlerinde çok kere içeriği genişler ve şairin kimliğinden kurtularak mistik bir hüviyete bürünür. Şairin “ben”i ile “üst-ben”in örtüştüğü yerde “toplum beni” gücünün en yüksek noktasına ulaşır. Bu sebepten Kemal, şiirlerinde hep “ben”den söz eder; eylemler “ben/biz” in çevresinde dolanır durur. “Ben” sürekli verici, “ben” dışındakiler (sen/siz/onlar/başkaları) ise alıcıdır. Şiirlerde mesaj aydınlık yarınlardır. Yarını müjdeleyen kelimeler “güneş, hilal, felek, arş, gök kubbe, cennet, cevher, aslan, dağ, demir, anne..” gibi sıcak, ıslıklı ve güç bildiren kelimelerdir.

Sonuç

Buraya kadar anlattıklarımızı bütünleyecek olursak Kemal’in “vatan”, “millet”, “kahramanlık”.. temalarını işlediği şiirlerinde “ben/biz” çevresinde teşekkül eden bir destan havası, yiğitlik ve meydan okuma duygusu hakimdir. “Ben/biz”i temsil eden insanlar, inançları ve idealleri uğruna her türlü eza ve cefaya katlanırlar. Onları dış tehlikelere karşı koruyan yegane unsur ise tarihten gelen kahramanlık ve cihat ruhudur. Dış tehlikelere ve engellere karşı koyma arzusu kimi zaman “üst-ben”in kimliği ile bütünleşerek dünyaya hakim olma arzusuna dönüşür. Türklüğün geçmişteki ikbal dönemleri ile halde yaşananlar ilkin “ben/biz”in ruhunda bir çöküntüye yol açmış; ancak bu çöküntü kısa sürede yerini bir “özlem”e ve nihayet “yeniden doğma” (Kaplan,1984: 430) temine bırakmıştır.

Sonuç olarak çabucak sönmeyen zayıf hayaller, sentaks ve nazım kusurları, eski ile yeni arasında bocalayan kararsız ve düzensiz cümle yapısı, Türkçe’nin söyleyiş zenginliğine ulaşamamış kelimeler ile yüksek perdeden konuşan kararlı bir ses ve güçlü bir “ben” duygusu Namık Kemal’in hamasî şiirlerinin hem çelişkilerini hem de ayırıcı vasfını beraberinde taşır. Bir yanda ucu tasavvuf geleneğine dayanan dünyevî hazlardan arınma, eriyip gitme arzusu; öte yanda batının romantik şiir geleneği ile beslenen “vatan, millet, hürriyet, hak, adalet...” gibi yüce değerler için mücadele ülküsü .. Yapıya ait bu unsurlar, şiirlerdeki “ben/biz” zamirlerinin belirttiğimiz fonksiyonları ve hamasî ses ile etkili hale gelirken; türünde ilk olmanın öncülüğünü ve acemiliklerini de bünyesinde taşımaktadır.

Kaynaklar

- AKKUŞ, Metin (1993), *Nefî Divanı*; Akçağ yay. Ankara, s.139.
- (BOLAYIR) Ali Ekrem, (1930) *Namık Kemal*, Maarif Vekâleti yay., İstanbul
- GÖÇGÜN, Önder (1999), *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay. Ankara (Şiirlerle ilgili örnekler bu eserden alındı.)
- KAPLAN, Mehmet (1984), *Şiir Tahlilleri 2*, Dergâh yay., İstanbul
- ÖZGÜL, Metin Kayahan (1987), *Leskofçalı Galip*, Kültür ve Turizm Bak. yay., Ankara
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1967), *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 3. bs. Çağlayan Kitabevi, İst.
- YÜCEBAŞ, Hilmi, *Bütün Cepheleriyle Namık Kemal*, İst. (tarihsiz)

Phonetic Elements and Use of Personal Pronouns in Namık Kemal's Poems

Assis. Prof. Dr. Osman GÜNDÜZ

Atatürk University

Kâzım Karabekir Education Faculty

Abstract: The emergence of such terms as, country, nation and independence starts with the consciousness of being a nation. Every poet who feels that he intrinsically owns these values touches on them at least in a few poems. But only few of them are remembered for a long period.

In our country, this process starts with Tanzimat. These themes, which had previously been focused on by poets belonging to the army within the perspective of the holy war, were first taken into consideration by Namık Kemal. The underlying factor in this is that he belongs to a traditional family that inspired him with the consciousness of history and confidence.

As regards personal pronouns in Namık Kemal's poetry, the pronouns "I / we" play an effective role in provoking large groups of individuals. The provoked public is expressed with "you". The common problem with the public is that they cannot organize themselves. Therefore, the rights of "you" have always and continuously been taken by those in power (the unjust rulers and cruel people). Thus, the intellectual people represented by "I / we" warn those people who surrender without questioning. Namık Kemal leaves aside all his personality, and assumes the responsibility to address the reader to enlighten those groups.

Key Words: Motherland, freedom, flag, I/we, you/you, they/others

Фонетические Элементы и Использование Личных Местоимений в Стихах Намык Кемал

Доц. д-р Осман ГЮНДЮЗ

Университет Ататюрка

Педагогический факультет им. Кязыма Карабекира

Резюме: Использование темы Родины, нации и свободы в поэзии начинается с пробуждением сознания нации. Каждый поэт, считающий себя частью нации и борющийся за ее ценности, затрагивает по крайней мере в нескольких своих стихах эти темы. Но только немногие из них смогли остаться в памяти людей.

Появление подобных тем в нашей поэзии начинается вместе с движением «Танзимат». Эти темы, которые прежде освещались народными певцами и поэтами-военными, были впервые рассмотрены и обработаны Намык Кемалем. За этим стояло его знание истории и чувство уверенности, вследствие того, что он происходил из старой знатной семьи.

Если рассмотреть личные местоимения, которые используются в стихах Намык Кемал, то такие личные местоимения первого лица как *Я/Мы* символизируют интеллигенцию, которая должна взять на себя особую ответственность в обществе. У местоимений первого лица *Я/Мы* существуют такие важные обязанности, как предупреждение и информирование народных масс. Лица, которых они предупреждают – это широкие народные массы, которые символизируются местоимениями *Ты/Вы*. Недальновидность и слабость народа – это то, что он не может вовремя распознать опасность и организовать в отпор этой опасности. Вследствие этого, права лиц *Ты/Вы* постоянно попираются *Ими* (тиранами-правителями, жестокими лицами) и их свободы ограничиваются. В этом положении интеллигенция общества, которая находится в положении *Я*, должна предупреждать трусов и лстецов (*Ты/Вы*). Таким образом Намык Кемаль во многих своих стихах превосходит свое *Я* и берет на себя эту обязанность, о которой мы говорим.

Ключевые слова: Родина, Свобода, Флаг, Я/Мы, Ты/Вы, Они/Другие

Kazak Halk Edebiyatında Yalanlamalar (Ötirik Öleñder)

Asem KUANIŞBAYEVA

*Gazi Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi*

Özet: Ötirik Öleñder (yalanlamalar), diğer milletlerin halk edebiyatına göre Kazak halk edebiyatında ayrı yer tutmaktadır. Bu şiirlerde ötirik (yalan) söylense de, esas olarak şiirde geçen kelimelerin anlamları altında gerçek gizlidir. Çoğunlukla halkı etkilemek için şiirde yaşam tarzı, insan hareketleri, çevre tasviri kullanılarak sunulur.

Ötirik Öleñder, şaka, güldürü şeklinde eskiliğin halka uygun olmayan taraflarını gösteren edebî tür olarak nitelenmektedir. Örneğin halk, dünürlük, görücü usulü gibi gelenek görenekleri sevmeyi için alay ederek güldürü şeklinde söylerdi. Bazen ötirik öleñder’de zeki ve zeki olmayan insanların karakteri açıkça gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ötirik öleñder, yalanlamalar, Kazak halk gelenekleri, Kazak halk edebiyatı, motif.

Giriş

Ötirik Öleñder, Kazak halk edebiyatında ilginç, güldürücü olaylara dayanarak düzenlenen bir tür olarak nitelenmektedir.

Ötirik Öleñder, Kazak halk edebiyatında ayrı yer tutmaktadır. Ötirik Öleñder, anlamı gerçeğe ters olsa da dinlemesi kolay, anlamada yetenek isteyen, yalan söyleyerek gerçeği eleştiren bir türdür. Kazak halk edebiy-

atındaki ötirik öleñder örnekleri: “El Ötirigi”, “Seksen Ötirik”, “Qırıq Ötirik”, “Ötirik Öleñder” dir (*El Kazınası-Eski Söz*, 1994).

Ötirik öleñderde mübalağa, yani “dügme kadar olanı deve, deve kadar olanı düğme gibi gösterme” büyük ölçüde yer alır. (“Habbeyi kubbe yapmak” gibi.)

Âşık edebiyatında, insanların zihnî faaliyetlerine ve aklın prensiplerine ters düşen bu tarz eserlerin en tipik örneğini “yalanlamalar” teşkil eder (Özkan, 1991). Sözlü edebiyatımızda yalanlama tarzı şiir kavramından ilk defa Pertev Naili Boratav bahsetmiş; ancak, türün hususiyetleri üzerinde durmamıştır (Boratav, 1958; Özkan, 1991’den). İlhan Başgöz ise, âşıklara ait bu tür şiirlerin monolog şeklinde olanlarını “mizâhi destan” olarak nitelemiştir (Başgöz, 1948; Özkan, 1991’den). M.Fahrettin Kırzioğlu da “Halk Hikâyelerinde “döşeme” Söyleme Geleneği” adlı makalesinde Dede Korkut Kitabı’nın giriş kısmında bulunan “karılar dört dürlüdür” diye başlayan sözlerin, yazılı kaynaklardan tespit edilen ilk yalanlama metni olduğunu öne sürmüştür. Ayrıca Kırzioğlu, Doğu Anadolu ve Azerbaycan’da halk hikâyesi anlatımında yer alan döşemelerdeki mensur yalanlamalardan örnekler vermiştir (Kırzioğlu, 1968; Özkan, 1991’den). Daha sonra Umay Günay, yalanlama biçimindeki şiirlerin doğu Anadolu Bölgesi âşık fasıllarındaki “sistemli deyişler” diye bilinen “tekellüm”de yer alan bir bölüm olduğunu ortaya koymuştur. Günay’a göre “bu tür şiirler, âşıkların deyişmelerinde, olmayacak şeyleri mübalegalı biçimde, gerçekmiş gibi söyleme esasına dayanır” (Günay, 1986; Özkan, 1991’den). Yalanlamaların mensur ifadesi olan tekerlemeler, yaşanabilir hayatın ölçülerine sığmayan his, hayal ve hareketleri masal, halk hikâyesi, bilmece ve halk tiyatrosu gibi anlatım türleri içinde; seci, vezin ve aliterasyondan istifade ederek anlatırlar. İçinde yaşadıkları cemiyetin sözlü edebiyatına ait söz konusu türlerin, gelenek taşıyıcısı âşıkların eserlerine yansımaları tabiidir. Nitekim âşıklar, pragmatik gayelerle söyledikleri mana ve ahenk bakımından zayıf manzumelere “tekerleme” adını vermektedirler (Özkan, 1991).

“Ötirik” Kelimesinin Sözlüklerdeki Açıklaması

Ötirik kelimesi Kazak Dilinin Tüsindirme Sözlüğünde *өтірік* (ötirik): *шындыққа жуыспайтын, жалған, рас емес* (şındıqqa жуыспайтын, jalğan, ras emes)- gerçeğe uzak, yalan, doğru olmayan; *өтірік ат* (ötirik at):

lâkap; *шылығы өтірік* (şılğı ötirik): baştan ayağa kadar yalan; *өтірікті судай сапырды* (ötirikti suday sapırdı): göze baka baka yalan söylemek, olarak açıklanmıştır (Kenesbayev, 1959).

W.Radloff ise bu kelimeyi şöyle açıklamıştır (Radloff, 1893):

Ötŭrŷk (Kir., *أوتوروك* (Dschr.))= *ötŕŷk*

1. Yalan (die Lüge (Alm.)); *ötŭrŷk aıtma, чынын айт!* (ötürük aitma cının ait!) Yalan söyleme, doğru söyle! (Lüge nicht, rede die Wahrheit!);

ötŭrŷkkö koidu (ötürökkö koidu) yalan sandı (er hielt es für Lüge);

2. Niyetsiz, öylesine söylemek (ohne Zweck (niyetsiz), zwecklos (faydasız)); *ötŭrŷk aıttı* (ötürük aıttı) öylesine söylemek (er sprach nur so, zum Scherz, er faselte)

Bu kelimenin açıklaması, M.Räsänen'in sözlüğünde şöyle yer almaktadır (Räsänen, 1969):

Ötrük 'listig' (hileci, hilekâr), Çağ. Kzk. **ötrük, ötürük** 'Lüge, Unwahrheit' (yani yalan), < **öt** 'hindurchgehen' (yani atlamak). **Öt** kelimesi ise:

Öt Çağ., Jak., Uig., 'hindurchgehen, vergehen, vorbeigehen' (yani atlamak, kayb olmak, yok olmak), Kzk. **üt** 'hindurchgehen', Çuv. **vit** 'durch' (baştan, tamamıyla), Osm. **öt-â** 'auf der anderen Seite' (öbür taraftan, mecazi anlamı, "yan gözle"); Uig. **öt-kür-ü** 'durch' (-den geçmek); Krm. **öt-kür** 'scharf' (keskin, acıtıcı, sert eleştiri) (Kazak Türkçesinde de bu kelime aynı anlamda geçer "**ötkir söz**" olarak)

Sır Gerard Clauson'un sözlüğünde bu kelime şöyle izah edilmiştir (Clauson, 1972):

Ötrük originally 'crafty, wily' (esas kurnaz, üçkâğıtçı, cingöz), later 'untruthful, a lie' (sonra doğru olmayan, yalan anlamını kazandı), Kır. Kzx. **ötrük/ötürük**, Çağ. **ötrük** (yalan söz).

Genel olarak değerlendirdiğimiz zaman "**ötirik**" kelimesi birçok lehçelerde **ötürük** şeklinde değil, **yalan, jalğan** olarak geçmesine rağmen yalan manasını korumaktadır. Bu günlerde de Kazak Türkçesinde bu kelime aynı anlamda kullanılmaktadır.

Kazak Halk Edebiyatında Ötirik Öleñder

Kazak halk edebiyatında ötirik öleñder, eğlenmek için söylenirdi ve komedi, güldürü olarak nitelenirdi. Eğer güldürünün esasının terslikten, yani bir şeyi onun genelde sahip olan hususlarının uygun olmayan bir şekilde göstermekten doğduğunu düşünürsek, ötirik öleñder tamamen bu

esasa dayanarak ortaya çıkmıştır. Burada, kendi başına ötirik öleñderi aldığıımız zaman özel, garip, ilginç, güldürücü durumların çok olduğunu görebiliriz.

Savısқан alıp uştı börtirikti,	Saksağan kurdun yavrusu ile uçtu
Aytpaymın qız berseñ de ötirikti.	Kız versen de yalan söylemem.
Şirkinniñ tepkisiniñ qattısın-ay,	Oh! Ne kadar sert tepişti,
Bir qızdı şıbın tevip öltiripti.	Bir kıızı sinek tepip öldürmüş.

(Kazak Edebiyatı Tarihi, 1960)

Halk hoşlanmadığı, uygun görmediğı örf adetlerini dünürlük, görücü usulü, ticaret vs. ...gibi alay ederek söylemişlerdir. Ötirik öleñder, ilk önce çocuklara söylenirdi. Sonra büyükler, hayalî unsurları geliştirerek söylediler. Ötirik öleñderde hayal gücü, çeşitli yorumlar kullanılarak olmayan hadise olmuş gibi gösterilmektedir. Örneğin: “Dünyada ne yok?” denilen sorunun cevabı olan “göğün direğı, taşın damarı, kuşun sütü, yalkının ödü yok, bundan başka her şey var” sözü halk arasında sözlü gelenekte yaşamaktadır. Ancak ötirik öleñderde hayal gücü kullanılarak “Gökyüzünün altı direğı varmış.” gibi gösterilmektedir.

Aspañğa altı jerden tirev qoydım	Gökyüzüne altı yerden direk yaptım
Toy qılıp muñ masanı sonda soydım	Düğün yapıp bin sivrisineğı kestim
Jüregın bireviniñ dört bölip jep,	Birisinin yüreğini dörde bölerek yiyip
Nansañız ömirimde bir-aq toydım!	İnansanız hayatımda ilk defa doydum.

(Kazak Edebiyatı Tarihi, 1960)

Ötirik öleñder eski zamanlarda gençlerin arasında şaka, güldürü olarak söylenmiş olduğu gerçektir. Ötirik öleñderin sosyal, sanatsal tarafı farklı ve kendine has özellikleri vardır. Örneğin, normal şiirler gibi ötirik öleñder de kıtalardan oluşmaktadır.

Ötirik öleñderin diğeri özelliğı de baştan sonuna kadar etkileyici bir şekilde söylenmesidir.

Kümisten aq tışqañğa tağ qıldım	Gümüşten beyaz fareye nal yaptım
Quynıñ kör tışqannıñ jağ qıldım	Kör farenin kuyruğundan yaka yaptım.

Terisin sarı masanıñ tespey soyıp,
Jıyınğa on bes qarıs saba qıldım
Jabılıp otız jigit kötere almay,
Qılmasqa endi saba taübe qıldım.

Sarı sivrisineğin derisini iyice alarak
Düğüne on beş kıımız tabağı yaptım.
Otuz yiğit onu kaldıramayınca
Kımız tabağını yamamaya tövbe ettim.
(Kazak Edebiyatı Tarihi, 1960)

gibi ötirik öleñdere bakarsak bu altı mısranın altısı da etkileyicidir. Ötirik öleñder, ilk olarak W.Radloff'un kitabında yayınlanmıştır. Sonra da 1890 yılında Ş.Ahmetov'un "Ötirik Öleñ" adlı kitabında geniş olarak verilmiştir (Ahmetov vd., 1994).

W.Radloff'un derlediği ötirik öleñlerden bir kısmını örnek olarak verelim (Ahmetov vd., 1994):

Ötirik öleñ ayttım da jurtqa jaqtım
Qumırsqanı qayırp qoyday baqtım
El qıdırğan keşegi eser kezde
Bögelek basına tana taqtım.
Bir qoyandı mindim de
aspanğa uştım
Ekpinine şıdamay jerge tüstim
Altı künde aq boran soğıp edi,
Jalğız quray ıǵına as qılıp iştım
Bes qarsaqtı küinde basa mindim,
Jürgize almay şirkindi azar mindim.

Yalanlama söyleyerek halka
sevimli oldum
Karıncayı koyun gibi besledim
Geze geze düñkü iyi günde
Bögeleğin¹ başına dana taktım.
Bir tavşana binerek göğe uçtum
Vurgusuna dayanamayarak
yere düştüm
Altı gün boyunca fırtına olmuştu
Bir kuru ağacın altında aş pişirip içtim.
Beş **qarsağa**² her gün bindim
Yürütemedim zavallıya zor bindim.
(Ahmetov vd., 1994)

Divayev tarafından derlenen "Tazşabalanın Qırq Ötirigi" (Keloğlanın Kırık Yalanı) adlı anlatısı da güldürü hikâyelerin en güzel örneğidir (Kazakhskaya Narodnaya Poeziya, 1964). Keloğlan Kazak Halk edebiyatında yalancı olarak tanınır. Yalancıya kız verecek olan Han'ın anlaşmasının abartılması alışılmışın dışında olan bir durumdur. Keloğlanın yalanı buradan itibaren başlamıştır. "Ben anamın karnında iken babamın babasının atını otlattım" demiştir. Buradaki yalanın sebebi masalın kasıtlı olarak gülünç hale getirilmesidir.

Bu masal metni şöyledir:

Ertede bir qan jurtına jar şaqırıptı: "Kimde-kim meniñ aldım kelip kidir-

mesten qırıq auvız ötirik âñgime aytıp ötse, qızımdı berip, küyev qılamın jäne özime üvázir qılamın, eger aytqan âñgimesiniñ işinde bir auvız da bolsa, ras söz qosılsa basın kesemin”, -dep.

Är jerden hannıñ qızın alıp, üvázir boludı süygender kelip, hannıñ aldında qırıq auvız ötirik âñgime söyleymin degenderdiñ bári de uyqastırıp ayta almay ölip ketipti. Keybirevler aytarmın-aq dep quşırlanıp kelse de, jüreksinip, hannıñ aldına kire almay sırttan qaytıptı.

Aqırında on jasar bir taz bala kelip, hannıñ aldına jüginip otırıp, qırıq auvız ötirik âñgimeni bılayşa bastap ayta beripti:

“Tumay turğanımda äkemniñ äkesiniñ jılqısın baqqan ekenmin, jazdıñ orta şildesinde su arayın dep kölge aydap kelsem, ıstıqtıñ ötkirliğinen köldiñ suı kisi boyı qalıñdığı muz bolıp qatıp qalğan eken. Baltamenen urdım oyılmadı, soylımen de urdım oyılmadı, aqırında qolımnenen basımdı julıp alıp, keñirdegimnen ustap turıp şekemmenen bir tıq etkizgenimde muz oyılıp, mıñ jılqı birden jabılıp su işetin suat aşıldı, jılqım muzdıñ üstinde jayılp jatqanda sanamay, tüstemey tügeldegenimde altı kulaş ala bie degen bir biem körinbedi. Qırığımdı muzğa şaşa salıp basına pısağımdı şaşıp, onıñ üstine şığıp qarap em tağı körinbedi. Dereu pısağımnıñ basına qınımdı şaşa salıp, endi şığıp qarağanımda körindi. Aysılıq teñizdiñ aralında bir tasqa şığıp, qulındap qalğan eken.

Dereu qırığımdı qayıq qılıp, pısağımdı eskek qılıp suğa tüse qalğanımda, köz aşıp jumğanşa teñizden öte sıqtım.

Biege minip qulındı aldımğa öñgerip suğa tüse qalğanımda şın battım. Jalma-jan qulınğa minip, bieni aldımğa alıp öñgerip edim, teñizden közdi aşıp-jumğanşa öte sıqtım.

Bayağı muzdıñ üstinde jayılp jatqan jılqımnuñ işin aralap jürsem, bir jerde bitpegen qu tobılğınıñ tübinde tumağan tu qoyan jatır eken, sadağımdı ala salıp, oğımnuñ masaq jağımenen atıp edim, ötpedi, masaq jağın kiriske qoyıp, kiyiz jağımenen atıp edim, ötip ketti.

Qoyannıñ mayın küydirip alayın, etin pisirip jeyin dep atımdı bir uvaqıtta qu qazıqqa baylay salıp, etegimnen tezektı tere berdim. Bir uvaqıtta qararasam, atım bir dalbırağan narseden ürkip jür eken. Jalma-jan etegimdegi tezektı töge salıp, atıma jügireyin desem, manağı tezек dep tergenim bödene eken, pır-pır etip uşıp ketti. Atımdı qu qazıq dep baylağanım aqqudın moyını eken. Atım sonıñ qanat qağıp dalbırağanımen ürkip jür eken. Sonan soñ manağı qoyandı soyıp etin bir basqa, mayın bir basqa bir bütün

kazañğa ertip edim aqpastan eridi. Bir ögiz qarın tolı may alıp, endi etin pisirip jeyin dep qolıma alıp auvızıma aparğanımda esime tüsti: basım bayağı muz qoyğan jerde umıt qalğan eken. Qoyannıñ etiñ öñeşime qolımnen tıǵıp, işime toltırıp alıp, manağı ertip alğan ögiz qarın maymenen etigimdi maylap edim, bireuvine jetpedi. Tünde uyuqtap jatqanımda bir nârseniñ sartta-surt bolıp jatqan dauvısınan oyanıp qarasam, eki etigim töbelesip jatır eken. Bireui aytadı: “Sağan may jaqtı, mağan jaqpadı.” Bireuvi aytadı: “Öziñniñ baqıtsızdıǵınan körmey, jetpese menen nesin köresin” dep. Ekeuvin judırıqpenen şekelerine bir-bir qoyıp, ekeuvin eki jağıma qoyıp jata berdim.

Tañ atqan soñ qarasam manağı may jaqpağan etigim tünde qaşıp ketipti. Qalğan bir etigime eki ayağımdı tıǵıp alıp izine tüsip qüvıp kettim.

Aydan aylar jürdim, jıldan jıldar jürdim, aqırında ulı jıyın as berip jatqan eldiñ üstinen şıqtım. Qarasam, tabaq tarıp jürgen boz balalardıñ işinde bayağı qaşqan etigim tabaq qazı, qarta, jal-jaya, appaq maydı alıp kelip aldıma qoyıp: “keşegi mağan jaǵuǵa qılmağan mayıñ üşin!” dep tabaqtarın tartuǵa tağı da jürip ketti. Manağıday öñeşime qazı, qartaları tıǵuǵa kil may bolıp qanşa itersem de jürgize almay, qasımdağı etigimdi basıma jumsap aldırıp, basımdı ornına qoyıp, toyıp aldım. Osınıñ bärin körge nimdi aytsam, budan da köp.”

(Söytip) Suayt Tazşa hannıñ qızın alıp, bay bolıp, barşa muratına jetken eken.

Masalın Türkçe’si:

“Eski zamanlarda bir han: Kim benim önümde hiç durmadan kırk yalan söylerse, ona kızımı verip vezir yapacağım, fakat söylediği yalanların arasında bir gerçek geçerse kafasını keserim.” diye buyurmuştu.

Her taraftan insanlar kırk yalan söyleyerek hanın kızını almaya ve vezir olmaya geliyordu. Fakat hiçkimse başaramadı. Bazıları korkudan hanın karşısına bile geçemediler.

Sonunda on yaşında olan kel çocuk gelip, hanın karşısına oturarak kırk yalan söylemeye başlar:

“Ben annemin karnundayken babamın babasının atlarını otlattım. Yazın çok sıcak bir gününde atları göl başına sulamaya götürürken göl buz olmuş. Balta ile vurdum kırılmadı, kürek ile denedim olmadı, sonunda elim kafamı alıp alnımla vurdum, buz kırıldı, bin at su içebilecek yer açıldı. Atlarımı saymaya başladığımda bir ela kırsığım yokmuş. Buzu halat-

la avlayıp ucuna bıçak sokup, onun üstüne çıktım görünmedi, hemen bıçağımın üstüne kınımı koyup onun üstüne çıktığımda göründü. Deniz kenarında bir taş üzerinde duruyormuş, yavrulanmış. Hemen halattan kayık yapıp, çabuk denizi geçtim.

Kısrağa binip yavrusunu elime aldığımda suya batmaya başladım, hemen elime kısrağı alarak kuluna bindiğim zaman çabuk denizi geçtim.

Tekrar atlara döndüğüm zaman onların arasında tavşanı gördüm, yayımı aldım vurduğum değmedi, oku ters yerleştirerek denedim oldu.

Tavşanı pişirmek için atımı bağladım ve tezek toplamaya gittim. Atıma bir baksam bir şeyden ürkmüş. Elimdeki tezekleri atıp atıma doğru koştuğumda topladığım tezekler kuş olup uçtu. Atımı bağlayan yer ise kuğunun boynu imiş. Ve at, kuğu kanatlarını açtığından ürkmüş.

Sonra tavşanın yağını erittim. Bir öküz karnı kadar yağ oldu, şimdi etini yemek istedim hatırladım ki kafam buzun üstünde kalmış. Eti gömleğimin içine koydum, yağ ile çizmemi boyadım, yağ birisine yetti, birisine yetmedi. Gece uyurken bir gürültüden uyandım. Baktım ki iki çizmem kavga ediyordu. Birisi: “Sana yağ yetti, bana yetmedi.” Diğeri: “Şans meselesi.” dedi. İkisini de dövüp ayrı koydum.

Sabahleyin baksam dün yağlanmamış çizmem kaçmış. Kalan bir çizmeye iki ayağımı sokup peşine düştüm.

Aylar geçti, yıllar geçti, sonunda bir milletin büyük aş töresine rastladım, baksam yemekleri dağıtan çocukları arasında benim çizmem de var. Sonra bana benim çizmem yemek dolu tabak getirdi ve “bu dünkü yağlamadığın için” dedi. Ayağımdaki çizmeye kafamı getirsin dedim, kafamı alıp bu tabağı bitirdim ve doydum.

Gördüklerimin hepsini anlatırsam zaman yetmez.”

Böylece Keloğlan (Tazşabala) hanın kızını alıp, zengin olup muradına ermiş oldu.

Ötirik Öleñlerde Geçen Bazı Motifler

Gök Direği

Türk destanları ile düşüncelerinde göğün direği anlayışı, çok önemli bir yer tutar. Bahaeddin Ögel’in Türk Mitolojisi adlı kitabında göğün direği çeşitli şekilde geçmektedir:

Türklerde göğün direği, “bir çadır direği” gibi. Yakut Türklerinde göğün

direği, **“dünyadan yükselen bir demir ağaç”** olarak tanınmaktadır. Aynı zamanda başka bir düşünce de var: direğin ucunda çift başlı kartalın bulunması gibi (Ögel, 1995).

Ötirik öleñderde gök direği, **“aspanğa altı tirev koydım”** olarak geçer. Bu direkler, büyük ihtimalle ağaçtır, çünkü eskiden Kazak Türklerinde çadırın direği ağaçtan yapılırdı. Kazak Türkleri buna **“bakan”** derler, aynı zamanda **“Altıbakan”**³ adlı Kazak Türklerinde oyun vardır. Yani göğün direğini **“bir çadır direği”** veya **“göğe yükselen bir (altı) ağaç”** olarak tanımlayabiliriz.

Hayat ağacı, dünyanın merkezinin sembolü olarak da kabul edilir. Bu ağaç, gökyüzü ile yer yüzünü birbirine bağlayan dikey merkezdir. Bu ağaç dünya ile yer arasındaki kutsal değnek olarak da tanımlanır. Ayrıca bu değnek gökyüzünü tutmaktadır. Bu ağacın en önemli özelliği de gökyüzündeki ruhlara yol olmasıdır. Bu yolu şaman trans halinde kullanır (Hirsctberg, 1965; Turan, 1992'den).

Ayrıca M.Gabdullin'in kitabında Bolık ile Elentay arasında olan bilmece atışması hakkında bahsedildiği zaman gök direği, öyle verilmiş (Gabdullin, 1996):

Bolık Elentay'dan sorar: “Eğer Allah'ın ilk yarattığı yer ve gök ise, o yer neyin üzerinde?”

Elentay: Öküz, diye cevap verir. Öküz ise balık üzerinde, balık ise suyun, su ise buharın üzerinde diye devam eder.

Eski zamanlarda kazak halkı gökyüzünü ayla algıladı. Yani halk arasında öyle bir inanç yaşıyordu.

Kuşlar

Türk halk edebiyatında kuşlar motifine de çok rastlayabiliriz. Örneğin: Serçe kuşu haberleşme kuşu olarak tanınır. Karga ile saksağan pek hoş tanımlanmaz. Kuğu, Kırgız ve Kazak destanlarında gelin ve kızlar ile ilgili olarak geçer (Ögel, 1995). Ötirik öleñderde şöyle geçmekte:

“Serçenin başından minare yaptık”; “Kırk karga otuz at sineğe dünür olup”; “Saksağan kuğuyu avlayıp uçtu”; “Saksağan kurdun yavrusu ile uçtu”.

Sayılar

Türk halk edebiyatında kırk, yedi, üç gibi sayılar kutsal olarak sayılmak-

tadır.

Ötirik öleñderde kırk, otuz, bin, üç gibi sayılar geçmektedir. Örneğin: **“Kırk karga otuz at sineğe dünür olup”**; **“Bir tilkinin kırk araba omurgasını”**; **“Kör farenin kırk kulaç üyegi var”**; **“Kırk kısrak başlık parasına alarak”**; **“Üç yaşında iyi nişancı idim”**; **“Biter diye beş bin yılkiyi harcadım”**; **“Düğün yapıp bin sivrisineği kestim”**; **“Altı gün boyunca fırtına olmuştu”**; **“Altı kız böceği, beş at sineği düğün yapmış”**.

Hayvanlar

Türk destanlarında hayvanlar önemli yer tutmaktadır: at, deve, koyun, tilki, tavşan vs. ... gibi. Ötirik öleñderde de bunlara rastlıyoruz: **“Bir tilkinin kırk araba omurgasını”**; **“Kör farenin kırk kulaç üyegi var”**; **“Kırk kısrak başlık parasına alarak”**; **“Biter diye beş bin yılkiyi harcadım”**; **“Keçinin başından sigara yaptım”**; **“Develere onları artmıştım”**; **“Tavşana binip düşmanın peşinden koştu”**.

Bunların yanında sinek, karınca, kurbağa, çekirge vs. gibilere rastlayabiliriz. Örneğin: **“Çekirgenin aygırından tutup binip”**; **“Sinek denilen birçok bakır imiş”**, **“Karıncayı koyun gibi besledim”**; **“Göl kurbağasının büyük kemiği var”**.

Ayrıca Kazak halkının yaşam tarzını gösteren ifadeler de bulunmaktadır.

Kımız⁵ kültürü:

Düğüne on beş kımız tabağı yaptım.

Otuz yiğit onu kaldıramayınca

Kımız tabağını yapmamaya tövbe ettim.

Evlenme düğünlerinde dünürlere **kiyit** verme:

Kiyit giydik onların dünüründen

Sonuç

Kazak Halk Edebiyatında Ötirik Öleñder, yalanlar söyleme vasıtasıyla gerçeği ifade eden bir tür olarak nitelendirilmektedir. Her bir halk edebiyatı ürünü gibi ötirik öleñder, bize halkın yaşam tarzını, örf adetlerini, sosyal ilişkilerini, tarihini anlatmaktadır.

Eski Türk dini merasimlerindeki Şamanların dualarından başlayarak tekerleme, şathiyelerin tesiriyle âşık fasıllarında (Özkan, 1991), masal ve

halk tiyatrosu gibi mensur, halk hikayeleri gibi ekseriya mensur-manzum karışık yapıya sahip türlerde, yalanlama tarzı şiirlere sınırlı atmosferi dağıtmak, dinleyicilerin dikkatini çekmek, onları eğlendirmek amacıyla yer verilmektedir (Özkan, 1991).

Yüzyıllar boyunca taklit edilemeyen güzel bir üslupla söylenen ötirik öleñder, gerek şiir sanatı gerekse dil sanatı bakımından kendine has bir özellik taşımaktadır.

Açıklamalar

1. Bögelek, kızböceği türü.
2. Qarsaq, tilki türü.
3. Altıbakan, Kazak Türklerinin milli bayramlarında altı ağaçtan yapılan salıncak, bu salıncakta kız ve yiğit şarkı söyleyerek yarışır, Kazak Türklerinin milli oyunudur.
4. Üyek, farenin ini.
5. Kımız, at sütü.
6. Kiyit, düğünlerde verilen hediye, çoğunlukla kumaş verilir.

Kaynaklar

- AHMETOV, Z.; BERDİBAYEV, R.; KASKABASOV, S.; KİRABAYEV, S.; MATIJANOV, K. (1994), *El Kazınası-Eski Söz*, (Radloff'un Derlemele-ri), Almatı, Gılım, s. 598, 65-66.
- BAŞGÖZ, İlhan (1948), *Mizah Destanlarımız*, Yağmur ve Toprak, sayı: 1. ayrıca bkz. Folklor Yazıları, İstanbul, 1986, s.287.
- BORATAV, Pertev Naili (1958), *Zaman Zaman İçinde, Tekerlemeler-Masallar*, İstanbul, s.32-49.
- GABDULLİN, M. (1996), *Kazak Halk Edebiyatı*, Almatı, s. 323.
- GÜNAY, Umay (1986), *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara, s.30, 57, 67.
- CLAUSON, Sır Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre- Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, s.66.
- HIRSCTBERG, Walter (1965), *Wörterbuch Der Völkerkunde*, Stuttgart, s. 25, 256
- KAZAK EDEBİYATI TARİHİ (1960), *Kazak Halk Edebiyatı*, Almatı, I. C., VII. Bölüm, s.140, 141, 142.

- KAZAHSKAYA NARODNAYA POEZİYA (1964), *Divayev'in topladığı eserleri*, Alma-Ata, s. 60-62.
- KENESBAYEV, İ. (1959), *Kazak Tilinin Tüsindirme Sözdigi* (Kazak Dilinin Açıklamalı Sözlüğü), Almatı, s.598.
- KIRZIOĞLU, Fahrettin (1968), *Halk Hikayecilerinde Döşeme Söyleme Geleneği*, Türk Dili, Halk Edebiyatı Özel Sayısı, sayı: 205, Aralık, s. 482.
- ÖGEL, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi*, II.c., Ankara, s. 169, 549, 552, 557.
- ÖZKAN, İsa (1991), *Yalanlamalar ve Tekerlemeler*, Türk Kültürü, Eylül, sayı: 341, Ankara, s. 539, 544, 551, 543
- RADLOFF, W. (1893), *Opıt Slovarya Tyurkskih Nareçiy* (Türk Lehçelerinin Sözlük Denemesi), Sankt-Peterburg, I. C., s. 1266-1267.
- RÄSÄNEN, M. (1969), *Versuch Eines Etymolocischen Wörterbuchs Der Türksprachen*, Helsinki, s. 376.
- TURAN, F. Ahsen (1992), *Hayat Ağacı*, Türk Kültürü, Eylül, sayı: 353, s. 543, 553

Untruthful Poems in Kazakh Folklore

Asem KUANYSHBAÏEVA

Gazi University

Faculty of Arts and Sciences

Abstract: Untruthful Poems have crucial importance in Kazakh folklore than those of in other countries. Although these poems untruthful in nature it has to be admitted that words in them have hidden truth. Overall the use of everyday life scenes, the description of spectacular scenery and behavior of people in these poems tempt people to read them.

Untruthful Poems present a genre in Kazakh folklore. These poems show people's criticism about old culture (traditions) in the form of fun and joke. For example people that didn't like the tradition of getting married by the parents agreement derided it (laughed) in the poems. The characteristics of wise and stupid men are described in some poems too.

Key Words: Untruthful poems, traditions of Kazakh people, Kazakh folklore, motif.

Небылички в Фольклоре Казахского Народа

Асем Куанышбаева

Университет Гази

Факультет естественных и гуманитарных наук

Резюме: Небылички по сравнению с фольклором других народов занимают особое место в фольклоре казахского народа. Хотя в них говорится неправда, под этими словами скрывается истина. В основном, чтобы привлечь внимание народа, в небыличках используются такие темы, как быт народа, поступки людей, описание окружающей среды. Небылички в казахском фольклоре представляют собой литературный жанр, который критикует в виде смеха и шутки несоответствующие взглядам народа стороны старых традиций. Например, народ, который не любил такой обычай, как сватовство по согласию родителей (сторон), высмеивал их в небыличках. В некоторых небыличках также описывались черты умного и глупого человека.

Ключевые слова: Небылички, Традиции Казахского Народа, Казахское Народное Творчество, Литературные Мотивы.

YAYIN TANITIM

Geoffrey Haig, *Relative Constructions in Turkish*, *Turcologica* 33, Harrassowitz Verlag. Wiesbaden 1998, Zugl.: Kiel, Univ., Diss. 1997, ISBN 3-447- 04004-1

Doç. Dr. Emine YILMAZ

Hacettepe Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Türkçe sözdizimi içinde yan cümle kuruluşunu inceleyen bu çalışmanın amacı, yazarı tarafından “Konu üzerindeki deneysel çalışmalara katkıda bulunmak ve bundan daha önemli olarak, yan cümle kuruluşunun görünürdeki yapısının arkasında yer alan prensiplerin bizim bilgilerimize ne katacağı sorusunu cevaplamak, Türkçe yan cümlelerin neden başka türlü değil de bu şekilde kurulduğunu araştırmak” olarak belirtilmiştir.

Yazar bunlardan da önce şu soruların cevaplanması gerektiğini düşünüyor: Yapının işlevle ilişkisi nedir? Türkçe yan cümle kuruluşunun diğer dillerdeki yan cümle kuruluşlarıyla benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir? Yan cümlelerin Türkçedeki komşu yapılarla ilişkisi nasıldır?

Underhill’e gelinceye kadar geleneksel gramerler (Deny 1921, Kononov 1956, Kissling 1960, Lewis 1967) Türkçe yan cümleyi incelerken, Avrupa dillerindeki yan cümlelerle aralarındaki temel farklılıkları göstermek eğiliminde olmuşlardır. Underhill ise ilk kez Türkçe ve İngilizce yan cümleler arasındaki farklardan çok benzerlikler üzerinde durmuş ve hep “relative construction” (*relative clause* değil!) terimini kullanmıştır (1987, *Turkish Grammar*, Cambridge, Mass.: MIT press). İzleyen yayınlarda da bu adlandırmanın baskın olduğu gözleniyor (Örn., J. Kornfilt, 1991, “Some current issues in Turkish syntax”, *Turkish linguistics today*, Leiden: Brill, 60-92, E. Sezer, 1991, *Issues in Turkish syntax*, Unpublished PhD thesis. Department of Linguistics, Harvard University).

Yine de Türkçe yan cümle konusunda araştırmacılar arasında görüş birliği olduğu söylenemez. Örneğin, Johanson İngilizce tipi yan cümle kuruluşunun Türkçe yan cümle kuruluşuna uygulanabilirliği konusunda ol-

dukça şüpheli davranmıştır (1990, "Subjektlose Sätze im Türkischen", *Altaica Osloensia* 1989, Oslo, 193-218). İngilizce ve Türkçe yan cümle kuruluşları arasındaki temel farklılıklar Haig'de şöyle özetlenmiştir (s. 11):

1. Türkçe yan cümle kuruluşunda, yan cümle *head noun*'un solunda görülür,
2. Yan cümle çekimli yüklem almaz, partisiple kurulur,
3. Yan cümlede ilgi zamiri yoktur.

Haig'in çalışması büyük ölçüde C.Lehmann tarafından geliştirilmiş olan işlevsel-tipolojik iskelete dayanıyor. (C.Lehmann, 1984, *Der Relativsatz, Typologie seiner Strukturen, Theorie seiner Funktion, Compendium seiner Grammatik*, Tübingen: Narr.)

Lehmann, Haig'in de çalışmasına esas olan kitabında, yan cümle kuruluşu için basit bir tanım sunmuyor; aksine, çalışmasının tümünde "Yan cümle kuruluşu nedir?" sorusuna yanıt arıyor. Bütün tanıtımcılar tarafından kendi alanında bir ansiklopedi olarak nitelenen *Der Relativsatz*, Haig'in çalışmasını anlamamıza yarayacak ölçüde ve yine Haig'e dayanarak şöyle özetlenebilir:

Lehmann dilin dinamik doğasına özel bir dikkat gösteriyor ve dilin bir "aktivite" olduğunu vurguluyor. Dilin, öge ve kuralların durağan bir listesi biçimindeki geleneksel tanımı, olsa olsa yönetsel bir uzlaşmayı ifade edebilir. Dile ait herhangi bir eşzamanlı ifade, içinde değişimin tohumlarını taşır. Dil dinamik, kendini düzenleyen ve çeşitli işlevleri olan bir süreçtir ve dilin tanımı da dilin gerçekleştirdiği işlevlerden ayrılmalıdır. Farklı dillerin karşılaştırılmaları bu işlevlere dayanmalıdır. Lehmann için can alıcı konu *operation*'dur.

Haig'e göre Lehmann *operation*'un teorik statüsü konusunda gerçek bir açıklama yapmamıştır. Ancak bir dilsel oluşumun ardında yer alan süreçler olarak anlaşılabilir ve farklı dillerde farklı yapılar tarafından gerçekleştirilirler. Lehmann'a göre yan cümle kuruluşu üç *operation*'un kesişmesiyle gerçekleşir. Yani bir yan cümlenin oluşum sürecinde üç temel işlev ortaya çıkmış olabilir:

Attribution: Ad öbeklerinin oluşumu, eylemsilerin bu öbekler içinde kullanılışı.

Subordination ve Nominalization: Adeylem (isim-fiil) ve ortaç (sıfat-fiil, par-

tisip) ekleriyle eylemsi kuruluşu.

GAP-formation: (Lehmann Almandaca *Leerstellenbildung* terimini kullanıyor.) ‘Kendine boş yer açma yeteneği’ olarak çevirebileceğimiz bu terim Lehmann ve Haig’de, *relationality* kavramı ile çok sıkı bir ilişki içinde görülüyor. Lehmann’a göre, bir öge, belli bir bağlamda bir başka öge ile özel bir dilbilgisel ilişki içinde bulunuyorsa ve onunla tanımlanıp, onunla sınırlanabiliyorsa *relational*’dır. Bir öğede böyle bir potansiyelin varlığı *slot*, yokluğu ise *absolute* olarak adlandırılmıştır.

Sözkonusu bu *operation*’lar Haig’in çalışmasının da temelini oluşturuyor ve 3. ve 4. bölümlerde geniş olarak ele alınıyor.

Beşinci ve altıncı bölümlerde Türkçe yan cümle kuruluşunda çok az araştırılmış olan iki konu ayrıntılı olarak işlenmiştir:

5. *Case recovery*: Bazı yan cümle kuruluşlarında *head noun*’un sözdizimsel işlevini gösteren herhangi bir yapısal öge bulunmadığından, yan cümlelerin anlamı belirsiz olabilir. Örn.: *Sevgi’nin konuştuğu polis* gibi bir örnekte iki ayrı yorum mümkündür: 1. Sevgi bir polisle konuşmaktadır, 2. Sevgi bir polis hakkında konuşmaktadır. (Doğal bir konuşmacının 2. yorumu yapması çok zor görünüyor).

Haig beşinci bölümde bu tip yoruma açık yapıları ele almıştır.

6. Bu bölümde, yüklemli partisiplerden oluşan yan cümlelerde partisip seçiminin temel ilkeleri, edilgen yapıdaki partisiplerin bulunduğu yan cümlelerde öznesizlik durumu, iyelikli ve iyeksiz partisipler gibi konular ele alınmıştır.

Bu dört ana bölüm dışında, kitapta, çalışmanın amacını, kapsamını ve düzenlenişini içeren bir *Giriş* bölümü, dilbilgisi tanımına işlevsel yaklaşım, dilbilgisel kategori olarak yan cümle, Lehmann’ın yan cümle kuruluşuna yaklaşımı, ve Türk dilinin genel ayırıcı özellikleri, konularını işleyen bir *Teorik Temel* bölümü ve sonuçların incelenip daha sonraki araştırmalara konu olacak temel alanların belirlendiği bir de sonuç bölümü bulunuyor (7. bölüm).

Çalışmanın sonunda zengin bir *Ekler* bölümü bulunuyor: 1, 2 ve 3 numaralı eklerde, çalışmada kullanılan bine yakın yan cümlelerin alınmış olduğu dergi, edebi eser ve bilimsel kaynakların dökümü yapılarak bazı istatistiksel sonuçlar da verilmiştir. 4 numaralı ekte, İngilizce öğrenmiş veya

öğrenmekte olan Türk öğrencilerin, yukarıda *Case recovery* bölümünde belirtilmiş olan, yoruma açık yan cümleleri İngilizceye nasıl çevirdiklerini ölçmeye yönelik bir sormaca örneği yer alıyor.

Bibliyografya bölümünden sonra yazar ve konu dizinleriyle çalışma tamamlanmış.

Haig'in, bu çok ayrıntılı çalışmasıyla, Türkçe yan cümle kuruluşu konusunda tüm sorunlar çözülmüş olmuyor. Yazarın da belirttiği gibi, karmaşık bir yapı olan yan cümle, şimdilik yukarıda açıklanmış olan üç *operation*'un terimleriyle daha açık anlatılabiliyor. Aynı zamanda, bu konuda daha sonra yapılması gereken çalışmalara da ışık tutulmuş oluyor.

* * *

Siemienieć-Golaś, Ewa (1997), *The Formatives of Substantives in 17th Century Ottoman-Türkish*, Kraków: Jagiellonian University, Institute of Oriental Philology, Edited by Stanisław Stachowski , 234 s. ISBN 83-7188-004-9

Sema ASLAN

Başkent Üniversitesi ,

Fen-Edebiyat Fakültesi

Tanıtacağımız çalışma Jagiellonian Üniversitesi Doğu Dilleri Enstitüsü tarafından hazırlanan 'Studia Turcologica Cracoviensiya' serisinin üçüncü kitabı olarak çıkmıştır. 17. yy. Osmanlı Türkçesinde isim yapımı konusunu anlatan çalışma, malzemenin sunumu, plânlanması, hazırlık aşamasında gözden geçirilen materyallerin yoğunluğu ile daha ilk bakışta kullanışlı bir çalışma izlenimini vermektedir.

Kitabın başında giriş (7-11), kaynaklar ve kaynakların tanıtımı (11-14) ve kısaltmalar (15-19) bölümü bulunmaktadır. Bu bölümleri, 'yapısal analiz' (19-172), 'anlamsal sınıflandırma' (173-178), 'eklerin fonetik karakterleri' (179-184), 'kronolojik sıralama' (185-200) olmak üzere, asıl konunun işlendiği ve her birinde aynı malzemenin farklı şekillerde kullanım alanına sunulduğu dört bölüm izlemektedir.

Giriş bölümünde (7-11) Osmanlı Türkçesinde kelime teşkilinin dilbilimin-
ce bütünüyle araştırılmamış bir alan olduğu, bu konuyla ilgili bazı gra-
merlerin bulunduğu; ancak bunların arasında örnekli materyallerin az
olduğu ve verilen örneklerin daha çok çağdaş edebiyat dilini yansıttığı
anlatılır. Ewa Siemienieć, Türkçede kelime teşkili konusuna değinen Tür-
kiye ve Türkiye dışı yayınları, eleştirel bir gözle, çok detaya girmeden fa-
kat mümkün olduğunca çok kaynağa değinerek değerlendirir ve bu yol-
la, yaptığı çalışmanın konumunu, bir eksikliği gidermesi bakımından da
önemini ifade etmiş olur. Yazara göre kelime yapma/türetme yolları ile il-
gili çalışmaların durumu bakımından Türk lehçeleri, Osmanlı ve Türkiye
Türkçesine göre daha iyidir. Girişte de belirtildiği gibi (s.9) çalışmanın
asıl amacı, 17. yüzyıl Osmanlı Türkçesindeki bütün türemiş isimleri gös-
termek ve bu isimleri türeten eklerin temel fonksiyonlarını tasvir etmek-
tir. Bu fonksiyonlar yapısal ve anlam bilimsel olmak üzere iki yönlüdür.
Girişten sonra *'kaynaklar ve kaynakların tasviri'* başlıklı bölüm yer alır (11-
14). Buradan, çalışmanın 17. yy. çeviri metinlerine dayandığı ve incelenen-
cek zamanın (17. yy.) seçimin tesadüfî olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle
17. yy. isim teşkili üzerinde durulmasının başlıca iki nedeni vardır. Bu
yüzyılda Avrupa, Doğuya ve özellikle de Osmanlı Türkiye'sine büyük ilgi
gösterir. 17. yüzyıl Türkiye ile Polonya da dahil Avrupa ülkeleri arasın-
da diplomatik, ticarî ve askerî alanda yoğun ilişkilerin yaşandığı bir
yüzyıldır. Bu dönemde Arupada, Türkçe öğrenme gerekliliği baş göster-
miş; birçok Türk dili grameri ve sözlüğü hazırlanmıştır. Yazılan bu gra-
mer ve sözlüklerin, çalışmanın alt yapısını oluşturacak yeterli materyal
ve kaynağı sağlaması 17. yy.'ın tercih edilmesinin birinci nedenidir. Ewa
Siemienieć'in belirttiği diğer neden ise 17. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin es-
ki Osmanlı Türkçesiyle yeni Osmanlı Türkçesi arasında, tipik özelliklere
sahip bir geçiş basamağı oluşturmasıdır.

Daha sonra kitabın yazımı için taranan toplam 16 kaynağın ismi sıralanır
(11-13). Bu bölümde, binlerce sayfalık İtalyanca, Almanca ve Latince'den
Türkçeye sözlüklerin yanı sıra 17. yy.' da Osmanlı topraklarında bulun-
muş Avrupalı diplomatların yazdığı birkaç yüz sayfalık seyahatname ve
gramerler de bulunmaktadır. 15.-17. sayfalar arasında kısaltmalar veril-
miştir.

Yapısal analiz bölümünde (19-172), taranan 17. yy. eserlerinde tespit edilen 26 isim yapım eki (isimden isim, fiilden isim) kök-ek ilişkisi, ekin köke/gövdeye kattığı anlam ve oluşan yeni kelime ile kök arasındaki semantik ilişki bağlamında incelenmiştir. Bu 26 ekin (-ak, -an, -cak, -cı, -cık, -cıl, -ç, -daş, -dı, -ga, -gan, -gı, -gıç, -gın, -ı, -ıcı, -(ı)k, -(ı)m, -(ı)ndı, -ış, -lık, -ma, -maç, -mak, -mış, -sak) analiz ediliş sistemi şöyledir: Öncelikle, anlatılacak eklerin yer aldığı çeşitli gramer kitaplarının ve araştırmaların kün-yeleri alfabetik sıra ile verilir. Sonra eklerin kelimeye kattığı anlam, yaygın kullanım alanı, Eski Türkçe ile 17. yy. kullanım alanı arasındaki farklılıkları genel ifadelerle özetlenir. Ardından daha ayrıntılı bir sunuma geçilir. Taranan 17. yy. kaynaklarında bu eklerle türetilen bütün kelimeler, anlamsal birliklerine göre sınıflandırılıp ortak kategoriler altında başlıklandırılmış; her bir kelimenin nasıl türediği ve hangi kaynaktan nasıl geçtiği, bu başlıklar altında verilmiştir. Örneğin -ak eki 'yer isimleri', 'küçültme isimleri', 'âlet ve günlük hayatta kullanılan eşya isimleri', 'karakteristik özellik gösteren kişi ve nesne isimleri', 'olayı gerçekleştiren özne isimleri' olmak üzere beş; -an eki 'sonuç ve olaydan etkilenen nesne isimleri', 'âlet ve günlük hayatta kullanılan eşya isimleri', olmak üzere iki; -cak eki ise âlet ve günlük hayatta kullanılan eşya isimleri', 'soyut isimler', 'olayı gerçekleştiren özne isimleri', 'yer isimleri', 'sonuç ve olaydan etkilenen nesne isimleri' olmak üzere üç alt başlık ve semantik kategoride değerlendirilmiştir. Taranan bütün kelimeler, bu başlıklardan yazarca uygun görüleninin altına yerleştirilmiştir. Fakat yapılan tercihlerde zaman zaman yanlışlığa düşüldüğü görülmektedir. Örneğin insan vücudunda gözle görülebilir belirtiler gösteren birçok rahatsızlık (arpacık, dilsizlik, aksaklık, pelteklik vb.) soyut isimler kategorisinde verilmiştir.

Anlamsal sınıflandırma' adını taşıyan ikinci bölüm (173-177), taranan 17.yy.

metinlerinde tespit edilen isimlerin oluşturduğu 11 anlamsal kategoriyi başlıklar halinde göstermekte ve aynı anlamsal birliği sağlayan ekleri bir arada vermektedir. Örneğin 'olay isimleri' başlığı altında -dı, -ış, -lık, -ma ekleri; 'yer isimleri' başlığı altında -ak, -cak, -(ı)k, -lık ekleri verilmiştir. Bu bölüm, birinci bölümün farklı bir şekilde sunulmuş özeti gibidir.

Üçüncü bölüm (s.179-183) '*Eklerin Fonetik Karakterleri*' adını taşır. Bu bölümde yazar, 17. yy. Osmanlı Türkçesinin 'Orta Osmanlıca' olarak adlandırıldığını (Z.Kakuk, Mai török nyelvek, Budapest 1976, p.23) ve bu yüzyılın eski Osmanlıca ile yeni Osmanlıcaya ait tipik fonetik ve morfolojik özellikleri bünyesinde barındırdığını belirttikten sonra, kökün ya da gövdenin son ünlüsü ile ekin ilk ünlüsü arasındaki uyumu *kahnlık-incelik uyumu* ve *dudak uyumu* başlıkları altında değerlendirmiş, uyumun sapma gösterdiği durumlardan da bahsetmiştir.

'*Kronolojik sıralama*' (s.185-200) başlıklı dördüncü bölümün amacı, taranan metinlerden elde edilen türemiş isimlerin kronolojik sırasını göstermektir. Bu isimler üç grup hâlinde sunulmuştur. Birinci grupta 17. yy.'dan önce kayda geçen türemiş isimler bir araya getirilmiştir. İkinci grupta 17. yy.'da kullanılan ve günümüzde de kullanılmaya devam eden türemiş isimler, üçüncü grupta ise 17. yy.'da kullanıldığı hâlde günümüzde kullanılmayan türemiş isimler, parantez içinde kayda geçirildiği tarih de gösterilmek üzere kronolojik olarak sıralanmıştır. Bu bölümün sonunda, her üç grubun taranan materyaller içindeki payını gösteren istatistiksel dökümler de bulunmaktadır.

17. yy. Osmanlı Türkçesinde isim teşkilinin farklı şekillerde sunulduğu bu dört bölümü, *sonuç* (s.201-202), *bibliyografya* (s.203-205) ve çalışmada kullanılan bütün isimlerin alfabetik sırasını ve sayfa numarasını gösteren bir *dizin* (s.207-234) takip etmektedir.

Sonuç bölümünde (s.201-202) bütün bölümlerin niteleyici bir özeti yapılmıştır. Ewa Siemienieć çalışmasında 1932 türemiş isimden faydalanmıştır. Bunlardan sadece % 22' si 17. yy.'dan önce kayıtlara geçmiştir. 1266 tane sinin (%65.5) günümüzde de kullanıldığı , %34.5'inin ise kullanımdan çıktığı tespit edilmiştir.

Çalışma, sunumun sistemliliği ile gerçekten dikkate değer bir eserdir. Taranan kaynaklardan elde edilen 1932 türemiş isim çok iyi değerlendirilmiş, her bölümde farklı yönleri ile okuyucuya sunulmuştur. Bu tür sistemli yayınlar, hazırlanacak yeni çalışmalarda örnek alınmalıdır.

BİLG/ YAYIN İLKELERİ

Bilgi 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

Bilgi'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

Bilgi, Türk dünyasının sosyal bilimler dergisidir. Bilgi'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

Bilgi'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 anlaşılmalı 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 **Bilgi**'de yayımlanabilmesi İçin 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

Bilgi'de yayımlanmak üzere gönderilen yazılar önce amaç, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uygunluk yönlerinden Yayın Kurulu'na 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 Mütevelli Heyet Başkanlığı'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 **Mütevelli Heyet Başkanlığı'na** belirlenir.

YAZIM DİLİ

Bilig'in yazım dili Türkiye Türkçesi'dir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranım geçmeyecek şekilde İngilizce yazılara da yer verilebilir. Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde Yayın Kurulu'nun kararı ile latin alfabesi ile yazılmak şartıyla kendi lehçelerinde yayımlanır. Yayımlanacak yazıların Türkçe özetlerinin ya-nısıra 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 (gerekiyor 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 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 farklı karakterle yazılmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelgelere 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 kenarların-

da 3'er cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar en az dörtbin, en çok onbin civarında kelimeden oluşmalıdır.

Bölüm Başlıkları

Makalenin yapısını belirlemek ve ana metinde düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere yazıda, 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 başlıklar küçük harflerle ve koyu olarak yazılmalıdır. **Ara Başlıklar:** Tamamı koyu olarak ve ana başlıktan daha küçük punto ile 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-kâğıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller 1 (bir)'den başlayarak ayrıca numaralandırılmalı ve her şeklin altına başlığıyla birlikte yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, 1 (bir)'den başlayarak ayrıca numaralandırılmak ve her çizelgenin üstüne başlığıyla birlikte 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 imkânâ sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkânâ 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 örneklerle uyulmalı, kesinlikle dipnot şeklinde kaynak gösterilmemelidir:

a) Metin içinde tek yazarlı kaynaklara değinme yapılırken, aşağıdaki örneklerde olduğu gi bi, önce araştırmacının soyadı, sonra parantez içinde yayım tarihi verilir.

... (Köksoy, 1998)

... Bazı araştırmacılar (Bilgegil, 1970; Kaplan, 1974; Aktaş, 1990)

b) Çok yazarlı yayımlara metin içinde değinilirken, aşağıdaki gibi ilk yazar adı belirtilmeli, diğerleri için vd. harfleri kullanılmalıdır. Ancak kaynaklar dizinimde bütün yazarların isim leri yer almalıdır.

... (İpekten vd., 1975)

c) Ulaşılamayan bir yayma 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 kaynak lar 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 disketi ile birlikte aşağıdaki adrese gönderilir. Yayıma 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

Ataç 2 Sokak 65/1

KIZILAY/ANKARA

Tel:(312) 430 43 23 - 430 43 24

Faks:(0312)43043 25

e-mail: bilig@yesevi.edu.tr

www.yesevi.edu.tr/bilig

BILIG / EDITORIAL PRINCIPLES

BILIG is published quarterly: Spring, Summer, Autumn and Winter. At the end of each year, an annual indice 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 report 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 counterpresent 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/Board of Trustees. 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 Trustees.

THE LANGUAGE OF THE JOURNAL

Türkiye Turkish is the language of the journal. Articles submitted in other Turkish dialects can be published in their own dialects after the Editorial Board's decision if necessary, but on condition that they are written in Latin letters.

Abstracts in English and Russian along with Turkish are given for each article published in BIUG.

WRITING RULES

The Structure of the Articles

In general the following are to be observed in writing the articles for BİLİG:

1. Title of the Article
2. Name(s) and address(es) of the author(s). (Ali 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 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 and its title should be written in different font types. Within abstract no references, figures and tables should be given. At least 3, maximum 8 key words should be given at the bottom of the abstracts after a double space.

MAIN 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 four 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 appendice (if any). THESE HEADINGS SHOULD BE CAPITALISED.

Interval Headings : should be in bold and should be in a smaller font size than main heading; 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 vvhite paper in ink so as not to cause pirob-lems in printing or reducing in size. Each figüre should be on a separate page and should be numbered with a caption of the title below it.

Tables should also be numbered. They should have titles below. 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 speciaî 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, dravvings and pictures into the text. Those vvithout any technical facilities will leave the pro~ portional sizes of empty space for pictures vvithin the text numbering them.

Stating the Source vvithin the Text:

The following examples should be observed when giving the source vvithin the text. Sources will not be given as footnotes.

a. Quotîng a single or multi-authored source; first the last name of the author is vvritten . and then the date is vvritten in parenthesis as shovvn 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 vvritten for others (et.al) İs added.

.....İpekten,etal., (1975).

Full! reference including ali the names should be given in the list of references at the end of the article.

c. If an unreachable source is quoted vvithin the text from an available source it should be indicated as follovvs :

.....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.

LİST OF REEERENCES

a. For periodicals :

The name(s) of author(s), date, the title of the article, the name of the periodical in full, volume #,issue# and page numbers should be quoted.

b. For papers submitted at conferences and lor 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 and a diskette) 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

Ataç 2 Sokak 65/1 Kızılay,
Ankara - Türkiye

Tel: (0312) 430 43 23 - 430 43 24

Faks: (0312) 430 43 25

e-mail: bilig@yesevi.edu.tr

www.yesevi.edu.tr/bilig