

**2. ULUSLARARASI DERGİ KARADENİZ SOSYAL
BİLİMLER SEMPOZYUMU**

**2ND INTERNATIONAL BLACK SEA JOURNAL
SOCIAL SCIENCES SYMPOSIUM**

SEMPOZYUM BİLDİRİLER KİTABI

THE BOOK OF PROCEEDINGS

21-23 HAZİRAN - 2019

21-23 JUNE - 2019

GİRESUN – TÜRKİYE

GİRESUN - TURKEY

EDİTÖR: DOÇ. DR. VEDİ AŞKAROĞLU

BİLİM KURULU

Prof. Dr. A. Bican ERCİLASUN (Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Abdilhan TULEYJANOV (Ardahan Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ (İnönü Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Adnan AKGÜN (Marmara Üniversitesi, - Türkiye)
Prof. Dr. Adnan KULAKSIZOĞLU (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet CİHAN (Nevşehir Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Aleksander KADİRBAYEV (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Alekseyev Anatoly NIKOLAYEVIC (RAN - Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (Selçuk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ali GÜLTEKİN (Osman Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Anatoly A. BURTSEV (Ammasov Yakutsk State Üniversitesi)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU (Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Berrak TARANÇ – (Ege Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Betül KARAGÖZ (Giresun Üniversitesi- Türkiye)
Prof. Dr. Birsan KARACA (Ankara Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Bravina Rozalia INNOKENTYEVNA (SAHA Republic -Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Caval KAYA (Ardahan Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cemal SAKALLI (Mersin Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Ceval KAYA (Ardahan Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cevat BAŞARAN (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Dimitri D. VASİLEV (Moskova Bilimler Akademisi)
Prof. Dr. Elena ARABADJİ (Melitopol Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA (Moskova Bilimler Akademisi - Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Enver SARI (Giresun Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Enver TÖRE (Artvin Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Faruk ÇOLAK (Niğde Üniversitesi –Türkiye)
Prof. Dr. Faruk KOCACIK (Cumhuriyet Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Figen GÜRİSOY (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Emekli)
Prof. Dr. Fitnat KAPTAN (Hacettepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Gavril GAVRILEVIÇ FILIPPOV (NEF Üniversitesi - Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Güner GÜLSEVİN (TDK - Türkiye)
Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hakkı YAZICI (Kocatepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Halil İbrahim USTA (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Halit ÇAL (Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)

Prof. Dr. Hande BİRKALAN-GEDİK (Yeditepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Harun GÜNGÖR (Emekli)
Prof. Dr. Hasan BAHAR (Selçuk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Uludağ Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Haydar ÖZTAŞ (Selçuk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ (Niğde Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hülya SAVRAN (Balıkesir Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin TÜRK (Ardahan Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN –(Osman Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU –(19 Mayıs Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim TÜZER (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi- Türkiye)
Prof. Dr. İhsan BULUT (Akdeniz Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. İsmail KERİMOV –(Pedagogical Üniversitesi of Crimea State - Kırım)
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV (Muğla Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Kadir GÜLKAYRAN – (Iran)
Prof. Dr. Kamil VELİ (İstanbul Aydın Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Kerem KARABULUT (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Kerim TÜRKMEN (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Layli ÜKÜBAYEVA (Manas Üniversitesi - Kırgızistan)
Prof. Dr. Mambetturdu MAMBETAKUN (Şincan Pedagogy Üniversitesi, Çin)
Prof. Dr. Maria CİKİA (Oriental Institute - Gürcistan)
Prof. Dr. Mediha GÖBENLİ KOÇ (Yeditepe Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Medine SİVRİ (Osman Gazi Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL (Amasya Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Muhtar KAZIMOĞLU İMANOV (National Academy of Sciences – Azerbaycan)
Prof. Dr. Muhtar KUTLU (Ankara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Musa ŞAŞMAZ (Niğde Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Nalan BÜYÜKKANTARCIOĞLU (Hacettepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Natalie KONONENKO (Alberta Üniversitesi - Kanada)
Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN (Hacettepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Nilgün CIBLAK COŞKUN (Mersin Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Olga MELNITCHOUK (NEF Üniversitesi - Yakutistan - Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Orhan GÖKÇE (Selçuk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU (Rize Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ömür CEYLAN (Kültür Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Özdemir KOÇAK (Selçuk Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Perizat Abdullayeva (Elfarabi Üniversitesi – Kazakistan)
Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ÖZEY (Marmara Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ravşangül A. AVAKOVA (Elfarabi Üniversitesi – Kazakistan)
Prof. Dr. Recai KARAHAN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye)

Prof. Dr. Remzi DEVLETÖV (Crimean State Pedagogy and Engineering Üniversitesi - Crimea)
Prof. Dr. Remzi KILIÇ (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (İvana Cevahişvili Üniversitesi - Gürcistan)
Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK (Emekli)
Prof. Dr. Serik ASILBEKULI, (Abay Üniversitesi – Kazakistan)
Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV (ÇUY Üniversitesi, Kırgızistan)
Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN (Hacettepe Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Tayyar ARI (Uludağ Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Tina GELAŞVİLİ (İvana Cevahishvili Üniversitesi - Gürcistan)
Prof. Dr. Tofiq ABDÜHASANLİ ABDÜLAZİZÖĞLÜ (State Economy Üniversitesi-Azerbaycan)
Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY (Emekli)
Prof. Dr. Valerij BOVTUN (Altay Kray – Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Vasiliy Vasilyeviç İLLARİONOV (SAHA Republic -Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Victoria V. KRASNYKH (Moskova Lomonosov Üniversitesi - Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Victoria V. KRASNYKH (Kiev Bilimler Akademisi - Ukrayna)
Prof. Dr. Vladimir BELYAKOV (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK(Yıldız Teknik Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT (Akdeniz Üniversitesi – Türkiye)
Prof. Dr. Hayrettin İVGİN (Fahri – Türkiye)
Prof. Dr. Nail TAN (Fahri – Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet İÇLİ (Ardahan Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Alla PAPCOVA (Komrat State Üniversitesi – Moldova)
Doç. Dr. Aygölüm AYTBAJEVA (Alfarabi Üniversitesi, Kazakistan)
Doç. Dr. Bahattin ÇELİK (Ardahan Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Bakıytgul KULJANOVA (Alfarabi Üniversitesi – Kazakistan)
Doç. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Erciyes Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN (19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ergali ESBOSUN - (Alfarabi Üniversitesi, Kazakistan)
Doç. Dr. Levent ÜNAL (Milli Savunma Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Mentay ŞAGIRBAYEV (Elfarabi Üniversitesi, Kazakistan)
Doç. Dr. Mustafa ŞENEL (Kafkas Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Mutlu Deveci (Fırat Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Nadya TIDIKOVA (Altayistik Enstitüsü - Türkiye)
Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA (Ardahan Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Rezzan ÜNALP (Milli Savunma Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Şirinbek SERSENBKULI KOYLIBAYEV (Uttık Öner Üniversitesi – Kazakistan)
Doç. Dr. Tamella Aliyeva (Ardahan Üniversitesi – Türkiye)
Dr. Yaşar Kaya KALAFAT (Folklore Researcher - Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Abbas KARAAĞAÇLI (Giresun Üniversitesi – Türkiye)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK - Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN (19 Mayıs Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Elena ARABADJI (Melitopol Devlet Üniversitesi - UKRAYNA)
Prof. Dr. Erden KAZIBEK (Bilimler Akademisi - KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Gıyasettin AYTAŞ (Gazi Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Giorgi Sosiashvili (Gori State Teaching University – GÜRCİSTAN)
Prof. Dr. Halil Altay GÖDE (Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Halit KARATAY (Bolu İzzet Abant Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Harun DEMİRKAYA (Kocaeli Üniversitesi - TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hayrettin İVGİN (TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Kadir GÜLKAYRAN (İRAN)
Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Muhtar Kazımoğlu İMANOV (Folklor Enstitüsü Müdürü - AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Vasily Ushnitskiy, (NEF Üniversitesi - YAKUTİSTAN)
Prof. Dr. Nimetullah HAFİZ (Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi - KOSOVA)
Prof. Dr. Natalie KONONENKO (Alberta Üniversitesi - KANADA)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nilgün Çıblak COŞKUN (Mersin Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Refiye Okuşluk ŞENESEN (Çukurova Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Remzi KILIÇ (Erciyes Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Cavakheti Devlet Üniversitesi - GÜRCİSTAN)
Prof. Dr. Salih YILMAZ (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN (Giresun Üniversitesi – TÜRKİYE)
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT (Akdeniz Üniversitesi - TÜRKİYE)
Doç. Dr. Adem ÖĞER (Nevşehir Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Akif HACIYEV (Mingeçevir Devlet Üniversitesi Rektörü – AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Ali DAŞMAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Alla PAPCOVA (Komrat Devlet Üniversitesi – MOLDOVA)
Doç. Dr. Alper KARADAĞ (Muş Alparslan Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Aygülüm AYTABAYEVA (Elfarabi Üniversitesi - KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Ayhan ÇELİKBAY (Ankara Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Bakytgul KULJANOVA (Alfarabi Üniversitesi – KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Roza Sadıkova. (Kazak Devlet Kızlar Pedagojik Üniversitesi – KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Cevat YILDIRIM (Van 100. Yıl Üniversitesi - TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ebru Burcu YILMAZ (İnönü Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ergali Esbosun (Al- Farabi Üniversitesi - KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Göksel ÖZTÜRK (29 Mayıs Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Irina JERNİSENKO (Barnaul Devlet Üniversitesi – RUSYA FEDERASYONU)
Doç. Dr. Roza Sadıkova. (Kazak Devlet Kızlar Pedagojik Üniversitesi – KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN (Burdur Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Kenan KOÇ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi – TÜRKİYE)

Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Osmangazi Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. M. Fatih KANTER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet TEYFUR (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa ŞENEL (Kars Kafkas Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Nadya TIDIKOVA (Altayistik Enstitüsü – RUSYA FEDERASYONU)
Doç. Dr. Paki KÜÇÜKER (Sakarya Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Rezan KARAKAŞ (Siirt Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Salim KÜÇÜK (Ordu Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Sema Özher KOÇ (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Shalva KİRTADZE (Kutaisi Tsereteli State University – GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Sönmez ABBASLI (Bilimler Akademisi, Folklor Enstitüsü – AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Ardahan Üniversitesi – TÜRKİYE)
Doç. Dr. Veysel ŞAHİN (Fırat Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Levent KÜÇÜK (Ardahan Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Arif KALA (Munzur Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih EGE (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Sibel BAYRAKTAR (Trakya Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Gous KHAN (Jawaharlal Nehru University – HİNDİSTAN)
Dr. Öğr. Üyesi Mahir ÖZKAN (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Abdülbasit SEZER (Dicle Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Nesrin GÜLLÜDAĞ (Iğdır Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Osman ÖZER (Bingöl Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer BİLEN (Yıldız Teknik Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Rahman ÇAKIR (Giresun Üniversitesi - TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Salmabanu LUHAR (Malavia National University – HİNDİSTAN)
Dr. Öğr. Üyesi Sedat BAHADIR (Artvin Çoruh Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Sevra FIRINCIOĞULLARI (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi – TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Turgay KABAK (Gümüşhane Üniversitesi – TÜRKİYE)
Adem SOLAK (HEGEM Vakfı - TÜRKİYE)
Arş. Gör. Ramazan ERGÖZ (Bitlis Eren Üniversitesi – TÜRKİYE)

SEKRETERYA

Öğr. Gör. Eser KARADENİZ

Arş. Gör. Ferhat UZUNKAYA

Arş. Gör. Bünyamin TETİK

Arş. Gör. Yakup YEŞİLYAPRAK

Arş. Gör. Z. Hande AKATA

Okt. Okan ÖZKARA

Gela GUNİAVA

Merve EKİM

SEMPOZYUM PAYDAŞLARI

Altayistik Enstitüsü (RUSYA FEDERSYONU)

Azerbaycan Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü (AZERBAYCAN)

Bilimler Akademisi Baytursunoğlu Dilbilim Enstitüsü (KAZAKİSTAN)

Bilimsel Eksen Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (TÜRKİYE)

Çerkasi Üniversitesi (UKRAYNA)

Dergi Karadeniz Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (TÜRKİYE)

Dünya Söz Akademisi (TÜRKİYE)

El-Zehra Üniversitesi (İRAN)

HEGEM Vakfı (TÜRKİYE)

Issıkköl Devlet Üniversitesi (KIRGIZİSTAN)

İslamic Azad Üniversitesi (İRAN)

Kızlar Devlet Pedagoji Üniversitesi (KAZAKİSTAN)

Kafkasya Üniversiteler Birliği (TÜRKİYE)

Kültür Evreni Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (TÜRKİYE)

Nilüfer Üniversitesi (İRAN)

SEU Gürcistan Milli Üniversitesi (GÜRCİSTAN)

Alberta Üniversitesi (KANADA)

Tacikistan Milli Üniversitesi (TACİKİSTAN)

Tebriz Üniversitesi (İRAN)

İçindekiler

Türkiye Türkçesi Ve Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisinde Cümlelerin Dahili Öğelerine Göre Tahlili Üzerine / İlkin Gulusoy - Könül Guliyeva	12
Yaşlı Bakım Programı Öğrencilerinin Gözünden Huzurevinde Yaşayan Yaşlıların Gündelik Yaşam Pratikleri / Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YURTTAŞ.....	20
The Specification Of Garabag Folk Song And Dances / Assoc. Prof. Dr. Sönmez ABBASLI	25
Azerbaycan Folklorunun Özellikleri / Doç. Dr. Melahat BABAYEVA	31
Finlandiya'da Eğitim Sistemi / Dr. Günel MEMMEDOVA	35
İlyas Əfəndiyevin Dialoq Qurma Bacarığı / Doç. Dr. Flora NAMAZOVA	38
Black Sea Synergy – Evaluation Instrument and Its Significance / “Черноморская Синергия” – Значимость И Метод Оценки / Prof. Dr. Kakha SHENGELIA, Prof. Dr. Guranda TCHELIDZE	44
Qədim Türk Mifologiyasında Gecə və Gündüz / Toğrul YUSİFLİ	48
Əhməd Cavadın “Səsli Qız” Poemasında Tarixi Gerçəklik və Metaforik Qacar Obrazi / Doç. Dr. Afaq Xəlil qızı YUSİFLİ.....	51
Sarı Aşık: Adi Ve Mahlasıyla İlgili Tartışmalar / Könül MEMMEDOVA	56
New "Soft Power" For Sustainable Peace Building / Новая «Мягкая Сила» Для Строительства Устойчивого Мира / Prof. Dr. Zurab KHONELIDZE.....	61
Halk Tıbbında Korkunun Ortadan Kaldırılması Yolları / Prof. Dr. Nubar HAKİMOVA	66
Türkçe Öğretmenlerinin Kullandıkları Ölçme Araçları Üzerine Bir Değerlendirme / Prof. Dr. Halit Karatay - Atilla Dilekçi	75
Hüseyin Cahit Yalçın ve ‘Hayâl İçinde’ Kurgusal Bir Evren / Doç. Dr. Veyssel Şahin	87
Tahsin Yücel’in Öykülerinde Bakış Açısı ve Anlatıcı Düzlemi / Veyssel ŞAHİN	102
“Sevgili Arsız Ölüm” ve “Beyaz Gemi” Romanlarında Çocuğun İç Dünyası / Özge ÜRKER	112
“Anayurt Otel” Romanının Mekân Bağlamında Değerlendirilmesi / Özge ÜRKER	117
Erdal Öz’ün “Yaralısın” Romanında Fiziksel Şiddetin Psikolojik Yansımaları / Meliha TATLI	122
Kayıp Hasta’da Özne ve İktidar “Cezadan Disipline Dönüştürme” / Tuba ÇİMEN	127
Həmid Araslı - Gөрkəmli Ədəbiyyatşünas Və Folklorşünas / Doç. Dr. Namaz MANAFOV - Öğr. Gör. Maarifə MANAFOVA.....	133
Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Bağlaçların Düzeylere Göre Öğretimi / Prof. Dr. Halit KARATAY - Arş. Gör. Seda KAYA	135
Giresun Ağzında Kadın, Erkek Ve Çocuk Giyim ve Kuşamına Ait Söz Varlığı / Doç. Dr. Salim KÜÇÜK	155
Xanımana Əlibəyli Gөрkəmli Şair və Vətəndaş Kimi / Dr. Səadət AĞAKİŞİYEVA ARİF QIZI	170
Türk Kökenli Mahlaslar ve Doğu Slav Ad Sisteminde Yeri / Prof. Dr. Minahanım NURİYEVA TEKELİ	177

H. Z. Uşaklıgil'in Aşk-ı Memnu ile Cengiz Aytmatov'un <i>Cemile</i> Romanlarında Muhafazakâr Toplumda Bireyin Kendini Gerçekleştirmesi	177
"Eylül" ve "Zavallı Necdet" Romanlarında Topluma Yabancılaşma ve Kişilik Kurgusu / Meliha TATLI ...	186
<i>Anayurt Oteli</i> ve <i>Ölmeye Yatmak</i> Romanlarında Mekân-Birey İlişkisi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme / Dilek İLHAN	193
Peyami Safa'nın <i>Dokuzuncu Hariciye Koşuşu</i> ve Mehmet Rauf'un <i>Eylül</i> Romanlarında Varlık Sancısı / Ömer APUHAN	202
Oğuz Atay'ın <i>Tutunamayanlar</i> Adlı Romanında Olric'in Şizofrenik Dünya Kurgusu / Ömer Apuhan	207
Modern Arap Şiirinde Siyasi Hiciv (Nizâr Kabbânî Ve Muzaffer En-Nevvâb Örneği) / Doç. Dr. İbrahim USTA	213
"Qul Mahmud" Dastanları: Oxşar və Fərqlı Cəhətlər / Dr. Almara NƏBİYEVƏ.....	219
Mütərəqqi Dəyərlərin Ekstrapolyasiyasi Qloballaşmanın Xarakteri Kimi / Doç. Dr. Esmira CƏFƏROVA ..	223
Xəstə Zərnişanın Yaradıcılığında Vətən Həsəti və Yurd Nisgili Motivləri / Doç. Dr. Tacir QURBANOV	227
Kavs-ı Nüzul'dan Ene'l Hakk'a: Kemal Abdulla'nın " <i>Büyücüler Deresi</i> " / Sevdə GEÇEN	234
Bekir Çobanzadə'nin Şiirlerinde Folklor Motifleri / Sevdə GASIMOVA	243
Hüseyn Rahmi Gürpınar'ın " <i>Ben Deli Miyim?</i> " Romanı Üzerine Natüralist Özellikler Çerçevesinde Bir İnceleme / Sevdə GEÇEN	249
Növrəs İmanın Bir Qoşması / Hacı Həsən HÜSEYNİ	254
Karapapakların Tarihine Genel Bir Bakış / Dr. Zemine GÜLÜSTANİ	261
Milli-Mənəvi Dəyərlərimiz ve Qloballaşan Dünyada Onun İnkişafı / Doç. Dr. Zenfira ƏZİZOVƏ	MİRSƏFƏR QIZI
267	
Ana Dilimiz ve Milli Kimliğimiz / Öğr. Gör. Sevil İSAYEVA	271
Ana Dilimiz – Milli Varlığımız / Dr. Rahilə MƏMMƏDOVA	276
Şiirler Çizgi Filmi Üzerinden İyilik, Kötülük ve Evrensel Değerler Üzerine Bir Çözümleme / Dr. Öğr. Üye Sevrə FIRINCIOĞULLARI	280
Bəxtiyar Vahabzadə Poziyasının Dili / Language of Poesy of Bakhtiyar Vahabzade / Prof. Dr. Sabina Mammad ALMAMMADOVA	284
Çağdaş Azərbaycan Edebiyatı – Kamal Abdulla / Aynur BEŞKONAK	291
Rönesans Sonrası Sanat-Siyaset İlişisine Genel Bir Bakış / Doç. Dr. Vədi AŞKAROĞLU	295
Gürcistan ve Türkiye'de Doğum ile İlgili Halk İnanışlarının Karşılaştırılması / Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN - Elene KİPŞİDZE	301
Gürcistan ve Türkiye'de Ölüm ile İlgili Halk İnanışlarının Karşılaştırılması / Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN - Elene KİPŞİDZE	305
Kazaklarda Sünnet Toyu / Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN - Raushan MUKHTARKHANOVA	309

10 Years of Eye Tracking in Second Language Research: A Short Review and Future Directions / Dr. Öğr. Üyesi Emrah Dolgunsöz	312
Yusuf Atılğan'ın <i>Evdeki Adlı</i> Öyküsünde Kişilik Kurgusunun Dilbilimsel Açıdan Değerlendirilmesi / Arş. Gör. Züleyha Hande AKATA	316
«Ата», «Атамекен» И «Жеті Ата»: Некоторые Аспекты Воспитания Личности В Кочевом Социуме / Айгулим АЙТБАЕВА	320
Ноосферные Основания Алтайской Модели Устойчивого Развития / Doç. Dr. Irina A. ZHERNOSENKO	327
Sürgündeki Kırım Tatar Türklerinin Sosyo-Kültürel Durumu (1944-1987 Yılları) / Doç. Dr. Ranetta Gafarova	341
Dini Bir Festival Olarak Cemai / Doç. Dr. Rezan Karakaş	349
Condition of the Traditional Culture of Mountain Altai to the Beginning of the 20 th Century / Doç. Dr. Gulnara EŞMATOVA	357
Roundelay Games In The Traditional Culture Of The Altaians / Хороводные Игры В Традиционной Культуре Алтайцев / Arş. Gör. Surlay ABISOVA	362
About Some Items of the Law «On The Languages of People Living in The Territory of the Altai Republic» / Doç.Dr. Nadejda TIDIKOVA	368
Eski Harezmi Bahşıları ve Sazendeleri Üslubunda Usta Çırak Geleneği / Öğr. Üyesi İzzet Matyakubov ...	373
Giresun Yöresi Geleneksel Mutfak Kültürü Üzerine Bazı Tespitler / Dr. Öğr. Üyesi Turgay KABAK	378
Kalelerin Alınması ile İlgili Anadolu Efsanelerinde “Yanılsama Yoluyla Aldatma” Motifinin Versiyonları Üzerine Bir Araştırma / Prof. Dr. Refiye Okuşluk ŞENESEN	385
Medya İzleme Alışkanlıkları Bağlamında Suç Algısı ve Suç korkusunun Mekansal Analizi - İstanbul Örneği / Dr. Ömer Bilen – Dr. Mehmet Gür	391

Türkiye Türkçesi Ve Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisinde Cümlelerin Dahili Öğelerine Göre Tahlili Üzerine / İlkın Gulısoy - Könül Guliyeva

(TÜRKİYE)

ÖZET

Çağdaş Türk dillerinin dilbilgisi kitaplarında cümlenin ögeleri konusu yeterince incelenmesine rağmen, farklı dillere ait cümle örneklerinin tahlili zamanı bir çok sorun ortaya çıkmaktadır. Bunun da nedeni bu dillerin gramer kitapları yazılarken farklı yöntemlere başvurulması, yazarların konuya bakış a ıllarının farklı olması, terim karėařalıėının yaşanması, dilbilimcilerin birbirilerinden ayrı görüş ve terimlerle konuyu açıklamak istemeleri ve bazen de bir dildeki terimin diğerinde karşılığının bulunmamasıdır. Bu sebepten, herhangi bir c mleni hem Türkçe dilbilgisi, hem de diğer Türk lehçelerinin dilbilgisi kurallarından yola çıkararak tahlili zamanı farklı manzarayla karşılaşmaktayız. Aslında bu dillerdeki cümle  eşitleri, cümle yapısı ve cümle ögeleri arasında fazla fark bulunmamaktadır; dikkat çeken fark sadece cümle ögelerinin adlandırılmasındadır.

Herhangi bir cümlenin Türkçe dilbilgisi kurallarından yola çıkararak tahlilini yapmağa çalışan bir  ğrenci aynı cümleyi Azerbaycan Türkçesi (veya Kırğız a, Tatarca, Kazakça vd.) dilbilgisi kurallarına göre incelerken farklı görüntüyle karşılaşmaktadır. Bu da aynı dil ailesine mensup olan dillerin gramer kitaplarında konunun anlatım şeklindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Aslında bu dillerdeki cümle  eşitleri, cümle yapısı ve cümle ögeleri arasında fazla fark bulunmamaktadır; dikkat çeken fark sadece cümle ögelerinin adlandırılmasında ve üstlendiği görevlerde görülmektedir.

Bu  alışmada Türk lehçelerinde cümle ögeleri konusunun işleniş şekilleri ele alınmış, cümle  rneklerinin Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesinin gramer kitaplarına göre karşılaştırmalı tahlili verilerek konuya açıklama getirilmiştir. Bunun için Türkçe ve Azerbaycan Türkçesi dilbilgisi yazımında g r şlerinden sıklıkla yararlanılan yazarların c mle ögeleri ile ilgili değerlendirilmeleri aktarılmış ve karşılaştırma yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, C mle  geleri, C mle Tahlilleri

Analysis of the Sentence According to the Members of the Sentence in Turkish and Azerbaijani Grammar

ABSTRACT

The problem of the parts of sentences in Turkish grammar books as well as in other modern turkic languages have been studied enough, but according to the analysis of the parts of sentences in various turkic languages there are still a lot of problems.

The main reason of that problem are different methods used in those grammar books, a lack of cooperation, different terms used by linguists, etc. Therefore, analyzing any phrase both in Turkey and other turkic languages according to those grammar books it is possible to meet different situations. In fact, there is little difference between the features of the language types, sentence structure and parts of the sentence, the main difference is different names of the parts of sentence.

A learner who tries to analyze any sentence according to the grammatical rules of the Turkish language faces with a different situation when he analyses the same sentence according to grammatical rules of Azerbaijani (or Kirgiz, Tatar, Kazakh, etc.). This is due to the fact that the description of the same language

families differs in various grammar books. But in fact, there is not much difference between the types of sentences in those languages, the structure of the sentence and the members of the sentence; the differences relate only to the names and functions of the members of the sentence.

The article is devoted to the problem of the parts of sentences in Turkic languages and the publication focuses on the comparative analysis of the parts of sentences both in Turkish and Azerbaijan languages. A comparative analysis of the sentence description of Turkish and Azerbaijani languages given in different grammar books clarifies this problem. For this purpose, the opinions of the authors of grammar books about the members of the sentence in Turkish and Azerbaijani Turkish were touched upon and compared.

Key Words: Turkish Language, Azerbaijan Language, Parts of Sentences, Analysis of the Parts of Sentences

Türkçenin ve çağdaş Türk dillerinin dilbilgisi kitaplarında cümlelerin ögeleri konusu yeterince incelenmiştir ve konu ile ilgili bilgiler ders zamanı uygulanmaktadır. Fakat farklı dillere ait cümle örneklerinin tahlili zamanı bir çok sorun ortaya çıkmaktadır ki, bunun da nedeni bu dillerin gramer kitapları yazılarken farklı yöntemlere başvurulması, yazarların konuya bakış açılarının farklı olması, terim karışıklığının yaşanması, dilbilimcilerin birbirlerinden ayrı görüş ve terimlerle konuyu açıklamak istemeleri ve bazen de bir dildeki terimin diğerinde karşılığının bulunmamasıdır. Herhangi bir cümlelerin Türkçe dilbilgisi kurallarından yola çıkarak tahlilini yapmağa çalışan bir öğrenci aynı cümleyi Azerbaycan (veya Kırgız, Tatar, Kazak vd.) dilbilgisi kurallarına göre incelerken farklı görüntüyle karşılaşmaktadır. Bu da aynı dil ailesine mensup olan dillerin gramer kitaplarında konunun anlatım şeklindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Aslında bu dillerdeki cümle çeşitleri, cümle yapısı ve cümle ögeleri arasında fazla fark bulunmamaktadır; dikkat çeken fark sadece cümle ögelerinin adlandırılmasında ve üstlendiği görevlerde görülmektedir.

İncelemede akademik yayınlarda karşılaşılan cümle ögeleri kabülleri üzerinde durulacak, Türkçe ve Azerbaycan Türkçesi dilbilgisi yazımında görüşlerinden sıklıkla yararlanılan yazarların cümle ögeleri ile ilgili değerlendirilmeleri aktarılacak ve karşılaştırma yapılacaktır.

1. Türkçe Dilbilgisinde cümle ögeleri

Türkçe dilbilgisi kitaplarına göre, cümlede birbirinden tamamen farklı görevler üstlenen kelime ve kelime grupları cümlelerin ögelerini, bölümlerini oluşturur. Bir cümlede bulunması gereken iki temel öge vardır, bu ögelerden yüklem, cümledeki kesinleşen yargıyı üzerinde taşıyan ögedir, özne ise bu yargıyı gerçekleştiren kavramdır.

Cümlelerin diğer ögeleri ise cümleyi zaman, yer, yön, durum, nitelik vs. gibi çeşitli bakımlardan tamamlarlar; bunlar da nesne, dolaylı tümleç (yer tamlayıcısı) ve zarf tümleçleridir.

Yardımcı cümle ögelerinden:

- Nesne, cümlede öznenin yaptığı işten etkilenen ögedir ve sadece yüklemi geçişli olan fiil cümlelerinde vardır;
- Dolaylı tümleç (yer tamlayıcısı) cümlede yaklaşma, bulunma, uzaklaşma bildiren, yüklemi yer anlamıyla tamamlayan ögedir; yer tamlayıcısı mutlaka ismin yaklaşma (-A), bulunma (-DA) ve uzaklaşma (-DAn) hâl eklerinden birini alarak yükleme bağlanır.
- Zarf tümleci, yüklemde söz konusu olan eylemin, *nasıl, niçin, ne zaman, ne şekilde, kiminle, neyle, hangi vasıta*yla yapıldığını bildiren cümle ögesidir.

Türkçe Dilbilgisi kitaplarında cümlelerin yargı bildirme özelliği üzerinde anlaşılan dilciler, cümle öğelerinin neler olduğu, sayısı ve nasıl belirlenmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşler.

Muharrem Ergin'e göre, "Cümle unsurları *fiil, fail, nesne, yer tamlayıcısı ve zarf*tır... Fiil ve fail cümlelerin esas unsurları, nesne, zarf ve yer tamlayıcısı da cümlelerin yardımcı unsurlarıdır." (Ergin, 1999: 398).

Leyla Karahan'a göre, Türkçede cümle öğelerinin sayısı beş olup, bunlar *yüklem, özne, nesne, yer tamlayıcısı ve zarftan* ibarettir (Karahan, 2013: 13-32).

Mehmet Hengirmen'e göre, "Cümlede yüklem, özne, nesne ve tümleş olmak üzere dört temel öğe vardır. Bu dört temel öğe içerisinde, en önemlisi yüklem ve öznedir." Değerli bilim adamı tümleşlerin *dolaylı tümleşler, ilgeç tümleşleri, belirteç tümleşleri* diye üçe ayrıldığını ve nesnenin düz tümleş şeklinde de adlandırılabilirliğini belirtmiştir." (Hengirmen, 2010: 328).

Vecihe Hatipoğlu cümle öğelerinin üç türünün olduğunu (yüklem, özne, tümleş) olduğunu belirtmektedir (Hatipoğlu, 1972: 100).

Tahir Nejat Gencan da cümlede üç ana unsurun varlığından söz etmektedir. Bunlar özne, yüklem ve tümleşlerdir; tümleşler de dört türdür: *düz tümleş, dolaylı tümleşler, ilgeç tümleşleri, belirteç tümleşleri* (Gencan, 2007: 123).

Tahsin Banguoğlu'ya göre, "Tam yapılıklı (construction pleine) bir basit cümlede beş üye vardır: 1. *Yüklem*, 2. *Kimse*, 3. *Nesne*, 4. *İsimleme*, 5. *Zarflama* (Banguoğlu, 2010: 524-530).

G. Gülsevin, M. Ergüzel, E. Boz ve E. Yaman'ın birlikte yayımladıkları "Türk Dili. Yazılı ve Sözlü Anlatım" kitabında da cümle öğelerinin sayısı beş olarak gösterilmiştir: yüklem, özne, nesne, yer tamlayıcısı (dolaylı tümleş), zarf tümleci (tamlayıcısı) (Gülsevin vd., 2010: 157).

Suer Eker şöyle tanımlama yapmaktadır: "Türkçe tümce yapısı içinde, *özne, tümleşler, nesne* ve *yüklem* bulunur. Bunlara tümcenin öğeleri (sentence parts) denir." (Eker, 2013: 340).

Sözdizimi ile ilgili son çalışmalardan olan kitabın yazarı Mehmet Özmen: "Cümlelerin "*yüklem, özne, nesne, dolaylı tümleş, zarf tümleci, bağımsız tümleş*" olmak üzere, altı ögesi vardır – demektedir (Özmen, 2013: 6).

2. Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisinde cümle öğeleri

Azerbaycan dilbilgisinde cümle öğelerinin tanımlanması, onların sayısı ve sınıflandırılması, aynı zamanda aralarındaki farklar zaman zaman bilim adamlarını meşgul etmiştir. XX. asrın 30. yıllarından itibaren cümle öğeleri farklı şekillerde tanımlanmaya başlanmış, cümle öğelerinin sayılarında da farklılıklar görülmüştür.

"Müasir Azerbaycan Dili (sintaksis)" kitabında şöyle yazar: "Cümle birbirinden farklı anlam ve göreve sahip olan farklı mevkiili sözcüklerden oluşmaktadır, bunlara cümle öğeleri denir." (Abdullayev vd., 1985: 45).

Ünlü Azerbaycan dilbilimcisi G. Kazımov'a göre, "Basit cümlelerin esasını birbirileri ile anlam ve gramer açısından ilişkisi olan, bağımsız sentaktik görev üstlenen sözcükler ve tamlamalar teşkil etmektedir. Bu tür sözcükler ve tamlamalar sentaktik düzeyde *cümle ögesi* adlandırılmaktadır" (Kazımov, 2007: 100).

Genellikle, Azerbaycan Türkçesinde cümlelerin beş ögesinin olduğu belirtilmektedir. E. Demirçizade yardımcı cümle öğelerinin içinde zerfliği/zarfı cümle ögesi olarak almamıştır (Demirçizade, 1947: 13). Fakat dilbilimcinin bu fikri Azerbaycan dilciliğinde kabul görmemiş, Azerbaycan Türkçesinde

beş cümle ögesinin olduğu kanaatine varılmıştır (Bkz. Budagova, 1963; Abdullayev vd., 2007; Kazımov, 2007, Abbasov&Guliyev, 2011).

Azerbaycan Türkçesinde cümle ögeleri anlamları, üstlendiği görevleri ve mevkilerine göre ikiye ayrılır:

1. Asıl ögeler: mübteda (özne), haber (yüklem);
2. Yardımcı ögeler: tamamlık/nesne, yer tamlayıcısı, tayin/belirten, zerflik/yer tamlayıcısı, zarf (Abdullayev vd., 2007: 31).

G. Kazımov'a göre, cümle ögelerini öğrenmek için a) onların sentaktik görevini; b) ifade vasıtalarını; c) aralarındaki sözdizimsel ilişkileri; ç) yapısını; e) sentaktik sorularını ve f) dahili türlerini belirlemek önem arz etmektedir (Kazımov, 2007: 101).

Azerbaycan Türkçesi dilbilgisine göre,

- mübteda/özne cümledeki düşüncenin temeli teşkil eden, eylem ve alameti yüklem vasıtasıyla belirlenen, yalın haldaki isimleşmiş sözcük ve tamlamalarla ifade olunan, kim? ne? bazen de neresi? sorularından birine cevap veren asıl ögedir.

- Haber/yüklem – cümlelerin asıl ögesi olup cümledeki düşüncenin eylem ve alametini belirter.

Gramer bakımından ana ögelere bağımlı olan ve onları izah eden ögelere cümlelerin yardımcı ögeleri denir. Bunlardan

- tamamlık ikiye ayrılır ve *kimi? neyi? ne? kime? neye? kimde? nede? kimden? neden? kim ile? ne ile? kim için? ne için? kim hakkında? ne hakkında? kime karşı?* vd. sorularının birine cevap olur.

-cümlede isimle ifade olunmuş ögeleri niteleyen, belirten, sıralayan ve çeşitli yönlerden izah eden veya onlara işaret eden yardımcı cümle ögesine tayin/belirten denir. Tayin *nice? nasıl? hangi? kaç? ne kadar?* sorularından birine cevap olur.

-cümlede iş veya hareketin uygulama zamanını, yerini, tarzını, sebebini, amacını, sayısını, ölçüsünü ve derecesini bildiren yardımcı cümle ögesine zerflik/zarf denir. Zerflikler *ne vakit? ne zaman? nereye? nerede? nereden? ne kadar? ne için? neden? ne tarzda? ne amaçla?* vd. sorulardan birine cevap olur ve sekize ayrılır (*tarzi-hareket/durum zerfliği, zaman zerfliği, yer zerfliği, kemiyet zerfliği, sebep zerfliği, maksat zerfliği, şart zerfliği, karşılaştırma zerfliği*).

3. Karşılaştırmalı Cümle Tahlilleri

Türkçe ve Azerbaycan Türkçesi dilbilgisinde cümle ögelerinin adlanması ve üstlendikleri görevler aşağıdaki tablolarda yer alan cümle tahlili örneklerinde net şekilde görülebilmektedir:

Tablo 1.¹

<i>Muhtaç olduğun kudret damarlarındaki asil kanda mevcuttur.</i>	
Türkçe dilbilgisine göre tahlil	Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisine göre tahlil
Cümle ögelerinin toplam sayısı - 3	Cümle ögelerinin toplam sayısı - 6
Mevcuttur – yüklem	Mevcuttur – haber

¹ Tablo 1, 2, 3'deki Türkçe cümle tahlilleri L. Karahan'ın, Tablo 4, 5'deki cümle tahlilleri ise İ. Delice'nin kitaplarından alınmıştır.

Muhtaç olduğun kudret – özne	Kudret – mübteda
Damarlarındaki asil kanda – yer tamlayıcısı	Muhtaç olduğun – tayin
	Asil – tayin
	Kanda – tamamlık
	damarlarındaki – tayin

Tablo 2.

<i>Köye döndüğü zaman Recep'i nasıl beklemişse, onu da öyle bekliyordu.</i>	
Türkçe dilbilgisine göre tahlil	Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisine göre tahlil
Cümle öğelerinin toplam sayısı - 5	Cümle öğelerinin toplam sayısı - 7
Bekliyordu - yüklem	Bekliyordu - haber
Onu da – belirtili nesne	Onu da - tamamlık
Öyle - zarf	Öyle – tarz hareket zerfliyi
Köye döndüğü zaman – zarf	Köye döndüğü zaman – zaman zerfliyi
Recep'i nasıl beklemişse - zarf	Recep'i nasıl beklemişse – şart cümlesidir, Beklemişse - yüklem Recep'i – tamamlık Nasıl – zerflik

Tablo 3.

<i>Nasıl böyle bir imanı boğar, Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar.</i>	
Türkçe dilbilgisine göre tahlil	Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisine göre tahlil
Cümle öğelerinin toplam sayısı - 4	Cümle öğelerinin toplam sayısı - 6
Boğar – yüklem	Boğar - haber
Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar – özne	Canavar - mübteda
Böyle bir imanı – belirtili nesne	Medeniyet dediğin tek dişi kalmış – tayin (belirten)
Nasıl – zarf	Nasıl - zerflik
	Böyle bir - tayin
	İmanı - tamamlık

Tablo 4.

<i>Usta bir yazar, kelimelerin ilk ve temel anlamlarıyla yetinmez.</i>	
Türkçe dilbilgisine göre tahlil	Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisine göre tahlil
Cümle öğelerinin toplam sayısı - 3	Cümle öğelerinin toplam sayısı - 5
Yetinmez – yüklem	Yetinmez - haber
Usta bir yazar – özne	Yazar- mübteda
Kelimelerin ilk ve temel anlamlarıyla – zarf tümleci	Usta bir - tayin
	Kelimelerin anlamlarıyla - tamamlık
	İlk ve temel - tayin

Tablo 5.

<i>Bu çabasında kararlıdır; gözünü budaktan sakınmaz.</i>	
Türkçe dilbilgisine göre tahlil	Azerbaycan Türkçesi Dilbilgisine göre tahlil
Cümle öğelerinin toplam sayısı - 5	Cümle öğelerinin toplam sayısı - 4
Kararlıdır – yüklem	Kararlıdır - haber
Bu çabasında – zarf tümleci	Bu - tayin
Gözünü – nesne	Çabasında - tamamlık
Budaktan – zarf tümleci	Gözünü budaktan sakınmaz – deyim olduğu için haber
Sakınmaz – yüklem	

SONUÇ

Akademik yayınlarda konuyla ilgili dikkatimizi çeken hususları aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

1. Türkçe dilbilgisi kitaplarında her özelliğin bir terimle karşılanmaya çalışılması sonucu cümle öğelerinin adları ile ilgili bir terim karışması yaşanmakta ve cümle öğelerinin sayısı dört, beş veya altı olarak gösterilmektedir, fakat Azerbaycan dilbilgisinde böyle bir olaya rastlanmamaktadır; cümle öğelerinin adları ve sayısı sabitleşmiş durumdadır.

Türkçe dilbilgisinde yüklem cümleinin en önemli ögesi kabul edilerek öznenen önce incelenmekteyken Azerbaycan dilbilgisinde özne yüklemden önce gelmektedir; çünkü özne cümlede yüklem vasıtasıyla belirtilen olay veya alametın taşıyıcısı görevini üstlenir ve cümlede bırakılırsa bile yüklemde görülür.

Azerbaycan Türkçesinde tayin/belirten denilen bir cümle ögesi daha vardır ki, Türkçe dilbilgisinde ondan bahsedilmez, ayrıca Azerbaycan dilbilgisi (sözdizimi) kitaplarında zerfliğin/zarfın türleri ayrıntılı şekilde gösterilmişse de, Türkçe dilbilgisi kitaplarında böyle bir durum söz konusu değildir. Azerbaycan Türkçesinde tamamlık adı ile bilinen cümle ögesi Türkçedeki nesne ve yer tamlayıcısı görevinde kullanılan

sözcükleri, zerflik adı ile bilinen cümle ögesi ise Türkçede zarf ve yer tamlayıcı görevinde kullanılan bazı sözcükleri kapsamaktadır.

2. Türkçe dilbilgisi kitaplarında cümle öğelerinin sayısı konusunda fikir ayrılıkları vardır. Aslında dilbilgisi yazımındaki pek çok tartışmanın temelinde iç yapı – dış yapı ikiliği yatmaktadır. Bazı dilciler cümle öğelerini belirlerken işlevi esas almakta, bazı dilciler de şekil özelliklerini ön planda tutmaktadırlar. Dilbilgisi kitaplarında cümlede yüklem ve özne görevinde kullanılan kelimeler ile ilgili herhangi bir tartışma söz konusu değildir, fakat cümlelerin yardımcı öğelerinin şekli ve işlevi de göz önünde bulundurularak kaçınılmaz ayrılması konusu hala gündemdedir ve bu soruna çözüm bulunmuş değildir.

Azerbaycan Türkçesi dilbilgisine göre, cümle öğelerinden bahsederken onların sözdizimsel-semantic görevine, açıkladığı öğeye, hangi kelime türü olduğuna, kelimenin anlamına, mekan ve ya eşya, objekt kavramlarından hangisinin daha ağır bastığına dikkat edilmelidir.

3. Türkçe dilbilgisi kitaplarına dikkat ettiğimizde, bazen cümle tahlilleri zamanı yer tamlayıcısı ile zarfın, yer tamlayıcı ile zarfın karıştırıldığını görebiliriz, dilbilimciler aynı cümle için cümle öğelerine göre tahlilini yaparken farklı şekilde düşünmüş ve neticede farklı tahliller ortaya çıkmıştır; demek ki, yardımcı öğeler olan nesne, yer tamlayıcısı ve zarfın cümledeki yeri ve görevi doğru dürüst belirlenememiştir;

Azerbaycan Türkçesi dilbilgisine göre de, cümlede tamamlık/nesne, yer tamlayıcısı ile zerflikin karıştırılması mümkündür, fakat bir biri ile karıştırmamak için ilk önce onların sözdizimsel-semantic görevinin ne olduğu tesbit edilmeli, kelimenin leksik anlamına bakılmalıdır.

4. Kanaatimizce iki yakın dildeki cümle öğeleri ile sorunların çözülmesi için çağdaş Türk lehçelerindeki cümle öğelerinin Türkçedeki karşılığı ve üstlendiği görevlerin neler olduğu netleşmeli, Türkçede cümle öğeleri konusu yeniden ve şekil bilgisi ile ilişkilendirilerek ele alınmalı ve Çağdaş Türk lehçelerinin ortak dilbilgisi kitapları yazılmalıdır.

KAYNAKÇA

ABBASOV, E., GULİYEV, İ. (2011). *Sade Cümle Sintaksisine Dair Praktikum*. Mütercim, Bakü.

ABDULLAYEV, A. vd. (1985) *Müasir Azərbaycan Dili, IV hisse, sintaksis*, Maarif, Bakü.

ABDULLAYEV, A. vd. (2007) *Müasir Azərbaycan Dili, IV hisse, sintaksis*, Şerg-Gerb, Bakü.

BANGUOĞLU, T. (2010) *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

BUDAGOVA, Z. (1963) *Müasir Azərbaycan Edebi Dilinde Sade Cümle*, Bakü.

DELİCE, İ. (2003) *Türkçe Sözdizimi*, Kitabevi, İstanbul.

DEMİRÇİZADE, A. (1947) *Müasir Azərbaycan Dili, Cümle Öğeleri*, Azərneşr, Bakü.

EKER, S. (2013) *Çağdaş Türk Dili*, 8. Baskı, Grafik Yay., Ankara.

ERGİN, M. (1990) *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yay., İstanbul.

GENCAN, T. N. (2007) *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Yay., Ankara.

GÜLSEVIN, G. vd. (2011) *Türk Dili. Yazılı ve Sözlü anlatım*, 4. Baskı, Savaş Yayınevi, Ankara.

HATİPOĞLU, V. (1972) *Türkçenin Sözdizimi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

HENGİRMEN, M. (2010) *Türkçe Dilbilgisi*, Engin Yayınevi.

KARAHAN, L. (2013) *Türkçede Söz Dizimi*, 19. Baskı, Ankara.

KAZIMOV, G. (2007) *Müasir Azərbaycan Dili, Sintaksis*, Bakü.

ÖZMEN, M. (2013) *Türkçenin Sözdizimi*, 1. Baskı, Karahan Kitabevi, Adana.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Çalışma, Memnune Evsen Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezinde kalan yaşlıların gündelik yaşam pratiklerini konu almaktadır. Çalışmanın amacı, huzurevinde kalan yaşlıların, gündelik yaşam etkinliklerini, birbirleri ve huzurevi personeli ile olan ilişkilerini ortaya çıkarmaktır. Çalışma huzurevinde kalan yaşlıların gündelik yaşam pratiklerini yaşlı bakım programı öğrencilerinin gözünden tarafsız bir bakış açısıyla ele alması açısından önem taşımaktadır. Çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak 15 kadın, 15 erkek, yaşlı bakım programı öğrencisi ile görüşme yapılmıştır. Veri toplama sürecinde yaşlıların ve kurumun özel bilgilerinin gizliliğine azami önem gösterilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre kadın yaşlılar, erkek yaşlılara kıyasla sosyal ilişkilere daha fazla önem göstermektedirler. Kadın yaşlıların birbirleri ve huzurevi personeli ile olan ilişkileri erkek yaşlılara göre daha sıcak ve samimidir. Sağlık sorunu bulunmayan yaşlı erkekler huzurevi ortamı dışında da vakit geçirmektedirler. Diğer taraftan kadın yaşlılar erkek yaşlılara kıyasla fiziksel ve zihinsel meşguliyet terapisi uygulamalarına katılım konusunda daha isteklidirler. Huzurevinde çalışan personellerin tecrübe ve alandaki bilgi birikimleri yaşlılar ile olan ilişkilerini etkilemektedir. Bunun yanında huzurevi personelinin duygusal doyumları ve manevi beklentileri yaşlılara karşı davranışlarını olumlu yönde etkilemektedir. Yapılan çalışmaya konu olan yaşlıların ve huzurevi personelinin büyük bir bölümünün geleneksel yaşam tarzını benimsemiş olmasının elde edilen bulguları etkilediği söylenebilir. Farklı şehirlerde farklı yaşam tarzlarına ve dünya görüşlerine sahip yaşlıları ve huzurevi personelinin konu alan çalışmaların farklı sonuçlara ulaşması muhtemeldir. Yapılan çalışmanın benzer çalışmalar için kaynak oluşturması umulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Yaşlı, Huzurevi, Gündelik Yaşam, Yaşlı Bakım Programı Öğrencileri, Memnune Evsen Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi

The Everyday Life Practices of Elderly Living in the Nursing Home from the Eye of Elderly Care Program Students

ABSTRACT

This study deals with the daily life practices of the elderly living in Memnune Evsen Nursing Home Elderly Care and Rehabilitation Center. The aim of the study is to reveal the daily life activities of the elderly in the nursing home and their relations with each other and with the nursing home staff. The study is important in terms of addressing the daily life practices of the elderly living in nursing homes with an objective point of view from the eyes of elderly care program students. In this study, 15 female and 15 male elderly care program students were interviewed by using semi-structured interview technique. During the data collection process, utmost attention was paid to the confidentiality of the elderly and private information of the institution. The results of the study make clear that the elderly women show more importance to social relations than the elderly people. The relationship of the elderly with each other and the nursing home staff is warmer and more friendly than the elderly. Elderly men without health problems spend time outside the nursing home environment. On the other hand, older women are more willing to participate in physical and mental occupation therapy than male older people. The experience and knowledge of the staff working in the nursing home affects their relations with the elderly. In addition, emotional satisfaction and spiritual expectations of nursing home staff positively affect their behavior towards the elderly. According to the

results of the study it can be said that the most of the elderly and nursing home staff who are the subject of the study adopted the traditional lifestyle affects. It is possible that the studies on elderly people and nursing home staff with different lifestyles and world views in different cities will reach different results. It is hoped that the study will be a source for similar studies.

Key words: Elderly, Nursing Home, Daily Life, Elderly Care Program Students, Memnune Evsen Nursing Home Elderly Care and Rehabilitation Center

GİRİŞ

Tıp ve teknoloji alanında yaşanan gelişmeler, yaşamı tehdit eden risk faktörlerinin kontrol altına alınması gibi nedenlerden dolayı insan ömrü uzamış (Gökçe Kutsal, 2007:9; Kalınkara, 2014: 72) ve toplumlarda yaşlı nüfus oranları artış göstermiştir. Yaşlı nüfus oranlarının artışı ile birlikte yaşlıların gündelik yaşam pratiklerinde de değişimler yaşanmıştır (Onur, 2006: 344). Modern toplumlarda ortaya çıkan ve uzmanlaşmış bir hizmet sunmayı amaçlayan huzurevleri de (Arpacı, 2005: 118) yaşanan bu değişimin somut örneklerinden biridir.

Huzurevi, “60 yaş ve üzerindeki yaşlı kişileri huzurlu bir ortamda korumak, bakmak ve bu kişilerin sosyal ve psikolojik gereksinimlerini karşılamak amacıyla kurulan yatılı sosyal hizmet kuruluşu” olarak tanımlanmaktadır (Resmi Gazete, 21.02.2001). 2019 Nisan ayı verilerine göre Türkiye’de 148’i Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı’na, 23’ü diğer kamu kuruluşlarına ve 224’i de özel girişimcilere bağlı olmak üzere toplam 395 huzurevi bulunmaktadır ve bu huzurevlerinde 26.501 yaşlıya hizmet verilmektedir (Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Nisan 2019, Erişim tarihi: 14.05.2019).

Görüldüğü gibi Türkiye’de önemli bir sayıda huzurevi ve bu merkezlerden hizmet alan yaşlı bulunmaktadır. Bu durum, yaşlanma pratikleri açısından farklılıklara sahip olsa bile Türkiye’nin de demografik açıdan diğer ülkelerden farklılaşmadığını göstermektedir (Arun 2015: 125). Bununla beraber Türk toplumu gibi geleneksel yaşam pratiklerinin izlerini devam ettiren bir toplumda, yaşlının kendisinin ya da yakınlarının isteği ile huzurevine yerleşmesi “kolay kabul edilebilecek” (Artan ve Irmak, 2018:54) bir durum olarak görülmemektedir. Bütün bunların yanında gönüllü veya zorunlu bir şekilde huzurevine yerleşen yaşlıların gündelik yaşam pratiklerinde de değişimler ortaya çıkmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın amacı huzurevinde kalan yaşlıların gündelik yaşam pratikleri hakkında verilere ulaşarak, yaşlıların; huzurevinde kalan diğer yaşlılar, huzurevi personeli ile olan ilişkilerine ve günlük yaşam faaliyetlerine ve sosyal ilişkilerine ışık tutmaya çalışmaktır. Huzurevinde kalan yaşlılar hakkında sağlık, sosyal hizmet, ekonomi, yerel yönetimler, psikoloji gibi alanlarda birçok çalışma bulunmasına rağmen huzurevinde uygulama yapan ve tarafsız bir bakış açısına sahip olduklarını düşündüğümüz Yaşlı Bakım programı öğrencilerinin gözünden yaşlıların gündelik yaşam pratiklerini ele alması açısından yapılan çalışma önem taşımaktadır.

YÖNTEM

Çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. 2019 Mart ve Nisan aylarında Yaşlı Bakımı programında öğrenim gören 30 öğrenci ile görüşme yapılmıştır. Görüşmeler, her bir katılımcı için yaklaşık 25 dakika sürmüştür. Görüşmelerin ardından görüşme kayıtları bilgisayar ortamında yazıya dökülmüştür. Görüşmelerde geçen ifadelerden, örneklerden ve fikirlerden yola çıkılarak kodlamalar yapılmıştır. Görüşme kayıtlarından elde edilen veriler analiz edilerek raporlaştırılmıştır. Bulgular bölümünde,

katılımcıların görüşlerinin netleştirilmesi adına katılımcıların ifadelerinden bire bir alıntılar kullanılmıştır. Kadın katılımcılar, K1, K2, K3... erkek katılımcılar ise E1, E2, E3... şeklinde kodlanmıştır.

Görüşmeler sırasında özel yaşamın gizliliği ve mesleki etik kurallar göz önünde bulundurularak veri toplanmıştır. Katılımcılar, yaşlıların özel yaşamlarıyla ve kurumun iç işleyişini ilgilendiren özel konularla ilgili bilgi vermemeleri gerektiği hakkında bilgilendirilmişlerdir. Konunun hassasiyeti açısından görüşmeler sırasında ses ve görüntü kaydı alınmamıştır.

Katılımcılar

Görüşme yapılan katılımcılar (15 kadın, 15 erkek) Bayburt Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Yaşlı Bakımı Programı 2. sınıfında öğrenim görmektedir. Bu öğrenciler, *Temel Gerontoloji, Yaşlıda Kronik Hastalıklar, Geriatrik Psikiyatri, Yaşlılarda Meşguliyet Terapisi ve Rehabilitasyon, Meslek Etiği* gibi önlisans düzeyinde dersler almışlardır. Bunun yanında 30 iş günü boyunca Türkiye'nin farklı illerinde bulunan huzurevi, rehabilitasyon merkezi, bakım evi gibi kurumlarda yaz stajı yapmışlardır. Yaşlı Bakım İlke ve Uygulamaları 3-4 dersinde ise Memnune Evsen Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezinde² uygulamalar yapmaktadırlar. Bu öğrenciler huzurevi sakinleri ve personeli ile birebir iletişim kurmakta ve yaşlıların bakımlarına yardımcı olmaktadır.

BULGULAR

Bilindiği gibi “huzurevi” olarak isimlendirilen birçok kurumda “*yaşlı kişilerin yaşamlarını sağlık, huzur ve güven içinde sürdürmeleri amacıyla, kendi kendilerini idare edebilecek şekilde rehabilitasyonlarının sağlandığı, tedavisi mümkün olmayanların ise sürekli olarak özel bakım altına alındığı yatılı sosyal hizmet kuruluşu*” (Resmi Gazete, 21.02.2001) olarak tanımlanan yaşlı bakım ve rehabilitasyon merkezi de bulunmaktadır. Yapılan çalışmada ulaşılmaya çalışılan veriler, yaşlı bakım ve rehabilitasyon merkezinde kalan yaşlıları kapsamamaktadır. Huzurevinde kalan yaşlıların gündelik yaşam pratiklerine ilişkin elde edilen bulgular alt başlıklar halinde verilmeye çalışılmıştır.

Yaşlıların gündelik yaşam faaliyetleri

Yaşlılar genellikle kendi katlarında bulunan (kadın ve erkek yaşlılar ayrı katlarda kalmaktadırlar) ortak oturma alanlarında vakit geçirmektedirler. Bazı yaşlılar da odalarında vakit geçirmektedir. Erkek ve daha az sıklıkla kadın yaşlılar havalardan müsait olduğu zamanlarda huzurevinin bahçesindeki çardaklarda oturmaktadır. Hastane, banka gibi bir kurumla işi olan yaşlılar servis araçlarıyla (gerekli durumlarda personel gözetiminde) veya kendi imkânlarıyla buralara gitmektedirler. Kadın ve erkek yaşlıların şehir merkezinde vakit geçirme nedenleri ve sıklıkları arasında farklılıklar görülmektedir. Bu durum birçok katılımcı tarafından belirtilmiştir.

K5: Ben hiç kadın yaşlıların işi olmadığı zaman şehir merkezine gittiğini görmedim ama erkekler gidiyor. Kadınlar hastaneye gidiyor. Bazen bankada işleri oluyor oraya gidiyorlar.

E8: Erkeklerden sağlık durumu iyi olanlar bazen arabayla (servis veya taksi) bazen de yürüyerek şehir merkezine giderler. Oralarda tanıdıkları var. Kahvede oturuyorlar. Arkadaşları var. Yemek yerler. Camiye giderler. Gezerler. Akşama doğru da geri gelirler.

² Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı huzurevlerinden biri olan Memnune Evsen Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi 2013 tarihinde hizmete açılmış ve huzurevi biriminde 30 ve bakım ve rehabilitasyon biriminde de 30 olmak üzere toplam 60 yaşlıya hizmet verme kapasitesindedir (bayburt.ailevecalisma.gov.tr, Erişim tarihi: 15.05.2019). Merkezde kalan yaşlı sayıları dönemsel olarak değişiklik göstermektedir. Huzurevinde kalan yaşlıların ve huzurevi personelinin büyük bir bölümü geleneksel yaşam tarzına sahiptir.

K14: Bazen buradaki görevliler, yaşlılarla (kadın) şehir merkezine gidiyor. Bir kafede oturuyorlar. Bir kere ben de katılmışım. Çok eğlendiklerini gördüm.

Katılımcılar, meşguliyet terapisi kapsamında yapılan etkinliklere kadın yaşlıların erkek yaşlılara oranla daha istekli bir şekilde katıldıklarını belirtmişlerdir. Bunun yanında uzman öğretmenler tarafından düzenlenen sportif aktivitelere hem kadınların hem de erkeklerin katılımları düşük düzeyde gerçekleşmektedir.

Yaşlılara Saygı Haftası, dini ve milli bayram günleri gibi özel zamanlarda yaşlılara yönelik programlar daha sık yapılmakta ve huzurevinde kalan yaşlılar daha çok ziyaret edilmektedir. Bu dönemlerde yaşlıların etkinliklere karşı verdikleri tepkiler de değişmektedir. Bazı yaşlılar etkinliklere katılmak istemezken bazı yaşlılar istekli bir şekilde etkinlikleri takip etmektedirler.

E10: Bazen çok fazla etkinlik olunca yaşlılar yoruluyor. Katılmak istemiyorlar.

K5: Bazı yaşlılara, bunlar (ziyaretler, etkinlikler) yapmacık geliyor. Kimsesi (akrabası) olmayan ya da gelmeyen yaşlılar da bazen odadan çıkmak istemiyor. Böyle günlerde daha çok üzülüyorlar.

Yaşlıların diğer huzurevi sakinleriyle olan ilişkileri

Yaşlıların birbirleri ile olan ilişkilerinde cinsiyetin önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Katılımcılar tarafından Memnune Evsen Huzurevinde kalan erkek ve kadın yaşlıların birbirleri olan iletişimlerinin kısıtlı olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan kadın yaşlıların birbirleriyle olan ilişkilerinin daha samimi ve yoğun olduğu belirtilmiştir.

K2: Kadınlar katında televizyonda çoğu zaman müzik açık olur. Bazen bizim de cesaretlendirmemizle dans ederler. Bazen de kadınlar arasında kına gecesi gibi şeyler de yaparız. Birisi gelin olur. Kına yakılır gibi yapılır. Oynarlar. Mutlu olurlar.

E9: Erkekler bölümü genelde sessiz olur. Bazen televizyon izlerler. Birbirleriyle çok az konuşurlar. Burada Ş... Amca var. O bazen türkü söyler. Diğer yaşlılarla konuşmaya çalışır ama kadınlar bölümünde olduğu gibi bir hareketlilik olmaz.

Huzurevinde kalan yaşlılar arasında bazı zamanlarda tartışmalar da yaşanmaktadır. Genellikle tatlıya bağlanan bu tartışmalar bazen yaşlıların disiplin cezaları almalarına neden olmaktadır.

Yaşlıların huzurevi personeli ile olan ilişkileri

Katılımcılar, Huzurevinde kalan yaşlıların özellikle tecrübeli ve bu alanda uzmanlaşmış huzurevi personeli ile sağlıklı bir ilişki içinde olduğunu belirtmiştir. Göreve yeni başlayan, yaptığı mesleği kabullenemeyen, yaşlılar ile nasıl iletişim kuracağını bilmeyen ve özellikle alanda bilgi eksikliği bulunan personelin yaşlılarla olan ilişkilerinde az da olsa bazı sorunlar olduğu katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Özellikle yaşlı bakımında manevi doyumu önemseyen, yaşlıların mutlu olmasını isteyen personelin daha özverili olduğu ve yaşlılarla daha sıcak ilişki kurduğu belirtilmiştir.

E6: Hepimiz insanız. Kimin bize iyi davrandığını kimin kötü davrandığını anlarız. Yaşlılar da anlıyor. Mesela banyo yaptırdıktan sonra yaşlı diyor ki “Oğlum beni hiç yıkamadı. Siz yıkıyorsunuz. Allah razı olsun.” Bu bile yetiyor insana (bakım personeline).

E2: Bu iş (yaşlı bakımı) parayla yapılacak bir iş değil. Yaşlıları sevmeden, merhamet taşımadan yapılmaz. Yaşlılar da kendilerini seveni seviyor.

K15: Bazen 2 dakika saçlarını tarıyorum bana 1 saat dua ediyorlar. Bu çok önemli benim için. Buradaki ablalar (kadın bakım personeli) önemli bir işleri olunca gidip dua istiyorlar yaşlılardan.

K13: Bizler yaşlılarla daha samimiyiz. Anladığım kadarıyla erkekler daha sessiz ve çekapank.

E1: Erkek yaşlılarla iletişim kurmak gerçekten zor. Meşguliyet terapisi dersi için bazı uygulamalar yapmamız gerekiyordu. Bin bir rica ile yaptırabildik. Kadınlarda böyle bir sıkıntı yok. Onlar daha girişken. Erkekler “bana karışmayın” diyorlar. Hepsi öyle değil ama genellikle sessizler.

SONUÇ

Yapılan çalışmada, huzurevinde kalan yaşlıların gündelik yaşam pratikleri, yaşlı bakım programı öğrencilerinin gözlemlerinden yola çıkılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışma bulgularına göre, kadın ve erkek yaşlıların mekan kullanımı, birbirleri ve huzurevi personeli ile olan ilişkilerinde farklılıklar olduğu görülmüştür. Kadın yaşlıların birbirleri ve huzurevi personeli ile daha sıcak ilişki içinde olduğu görülmüştür. Bunun yanında erkek yaşlıların gün içerisinde şehir merkezinde vakit geçirme konusunda daha istekli ve rahat oldukları görülmüştür. Yaşlıların büyük bir bölümü ziyaret edilmekten hoşlansa bile özel günlerde gerçekleşen programların yoğunluğunun yaşlıları yorduğu ve katılımların bazen isteksiz bir şekilde yapıldığı belirtilmiştir. Diğer taraftan özellikle huzurevi personellerinin sahip oldukları tecrübe ve bilgilerin yaşlılar ile ilişkiler açısından önemli olduğu görülmüştür. Personelin yaşlı bakım konusunda duygusal ve manevi doyum temelli yaklaşımları, onların yaşlılara yönelik yaklaşımlarını da olumlu yönde etkilemektedir.

Bu çalışma Bayburt'ta bulunan bir huzurevinde daha çok geleneksel toplum yapısından gelen yaşlıların gündelik yaşam pratikleri üzerinde durmaya çalışmıştır. Farklı şehirlerde bulunan huzurevlerinde yaşayan yaşlılar ile ilgili yapılacak olan çalışmalarda farklı sonuçlara ulaşılması muhtemeldir. Yapılan çalışmanın ileride yapılacak olan çalışmalara ışık tutması umulmaktadır.

KAYNAKÇA

Arpacı, F. (2005). Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık. *Ankara: Türkiye İşçi Emeklileri Derneği.*

Artan, t., & Irmak, H. S. (2018). Huzurevindeki Yaşlıların Huzurevinde Yaşlanmaya İlişkin Bakış Açılarının Değerlendirilmesi: İstanbul Bahçelievler, Zeytinburnu ve Sultangazi Huzurevi Örneği. *Toplum ve sosyal hizmet*, 29(2), 51-70.

Arun, Ö. (2015). Eşitsizliklerin Kavşağında: Çağdaş Türkiye’de Yaşlılık ve Sağlık. *D. Alptekin (Dü.) içinde, Hasta Toplum: Cinsiyetçilik, Tıbbileştirme ve Tüketime Dair Sağlık Çözümlemeleri*, 125-144. Ankara: Nobel Yayıncılık.

Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Engelli ve Yaşlı Bireylere İlişkin İstatistik Bilgiler, Nisan 2019. <https://www.ailevecalisma.gov.tr/media/5428/buelten-nisan2019.pdf> Erişim tarihi: 14.05.2019

Gökçe Kutsal, Y. (2007). Yaşlanan Dünyanın Yaşlanan İnsanları. *GEBAM içinde, Yaşlılıkta Kaliteli Yaşam*, 5-11.

<https://bayburt.ailevecalisma.gov.tr/kuruluslarimiz/memnune-evsen-huzurevi-yasli-bakim-ve-rehabilitasyon-merkezi/memnune-evsen-huzurevi-yasli-bakim-ve-rehabilitasyon-merkezi> Erişim tarihi: 15.05.2019

Kalınkara, V. (2014). Temel Gerontoloji Yaşlılık Bilimi, Ankara: Nobel Yayıncılık.

Onur, B. (2006). Gelişim psikolojisi, Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm. *Ankara: İmge Kitabevi.*

Resmî Gazete Tarihi: 21.02.2001 Resmî Gazete Sayısı: 24325, <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.4414&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=huzurevleri> Erişim tarihi: 14.05.2019.

(AZERBAIJAN)

ABSTRACT

Based on centuries-old history Azerbaijan folk music is rich as well as ancient. As you know, music is a part of our life. It is known to the science that the songs about the life, welfare, labor of people serve to reduce the daily hard work of former masses from ancient times. There are historical, archeological and ethnographic sources which prove that Azerbaijani people have an ancient music culture. The facts determine that in 5-3 centuries BC some signs were found on the rock stones in the territory called Gobustan near Baku. It is determined that one of them reminds the collective dance –Yalli (Turkish folk dance). We come across the valuable sources that show the role of Azerbaijan folk music in social life in the songs of “The Book of Dede Gorgud” and in some legends and rumors.

Generally, if we talk about the music it is impossible to forget Garabag, Shusha. The great masters such as: Uzeyir, Bulbul, Jabbar Garyagdioglu, Niyazi, Fikrat Amirov determine the place of Garabag in Azerbaijan music art. The land of great Uzeyir, Bulbul, Seyid and mugham music sample such as “Garabag shikastasi” was in the focus of attention from last centuries. The people who say “If anyone can’t sing, it means that he or she is not from Shusha region”, “The fascinating land of musician, poem, music and song Shusha presented musicians to Caucasus”, “Shusha is Italy of Caucasus” were not wrong.

Investigating Garabag folk songs, one can notice four main motives: 1) The expression of wonderful nature of Garabag, 2) The expression of love lyrics, 3) The folk songs dealing with heroism, braveness, 4) The folk songs with various context.

It is proved that Tovuz, Garabagh versions have been confirmed among the regions where the various holidays, dances, specially the dance of “Yalli” (a kind of dance performed by many people) are organized on the big meetings, in Azerbaijan. One of the main reasons for the collective dance "Yalli" was the presence of women along with men.

Key Words: Dance, Folk Songs, Garabag, Mugham, Music

Karabağ Halk Türkülerinin Ve Danslarının Özellikleri

ÖZET

Çohasırlık tarihe dayanan Azerbaycan halk müziği eski olduğu kadar da zengindir. Müzik, bizim yaşamımızın vazgeçilmez bir parçasıdır. Halkın yaşamı, geçimi, emek ve çabaları ile ilgili olan bu şarkıların daha eskilerden çiftçilerin günlük hayatındaki zahmetini, gam ve tasalarını hafiflettiği bilime malumdur. Azerbaycan halkının eski müzik kültürüne sahip olmasını kanıtlayan tarihi, arkeolojik ve etnografik kaynaklar mevcuttur. Kaynaklarda, Miladi V-III yüzyıllarda Bakü yakınlarında — Gobustan denilen bölgede kaya taşları üzerinde birkaç “müheqqeq” bulunduğunu ve onların da birinin toplu dans oyununu — "Yalli" oyununu andırır. Azerbaycan halk müziğinin sosyal yaşayışını yansıtan değerli kaynaklara hem "Dede Korkut Kitab"ında, hem de bir çok efsane ve rivayetlerde de karşılaşıyoruz.

Genellikle, müzikten bahsettiğimizde ilk akla gelen müziğin anavatanı olan Karabağ ve Şuşa'dır. Bu bölgenin yetiştirdiği Üzeyir, Bülbül, Cabbar Garyağdıoğlu, Niyazi, Fikret Amirov gibi ustadlar Karabağ'ın Azerbaycan müzik sanatındaki yerini belirlemişlerdir. Üzeyir'in, Bülbül'ün, Seyid'in, Han'ın vatani, halk arasında yaygın olan "Karabağ Şikestesı" gibi muğam tarzındaki müzik örneğinin ilk beldesi daha geçen

yüzyıllardan dikkat merkezinde olmuştur. "Eğer biri okumayı beceremiyorsa, demek ki, o Şuşalı değildir", "Kafkasya'ya sanatçıları, şiirleri, şarkı ve müziği ile tanınan Şuşa vermiştir", "Şuşa- Kafkasya'nın İtaliyası'dır" diyenler hiç de yanılmamışlar.

Karabağ halk müziğini araştırırken dört ana motifin hakim olduğunu görmek mümkün:1) Karabağ'ın muhteşem doğası 2) Sevgi, aşk konusu 3) Kahramanlık, cesaret gösteren halk şarkıları 4) Farklı temalarda halk şarkıları

Çeşitli bayramlar, büyük toplantılarla ilgili meydanlarda gerçekleştirilen halk oyunlarının, spesifik olarak, "Yalli" halk oyununun Azerbaycan'da yaygın olduğu bölgeler içerisinde Tovuz, Karabağ yöresine aid seçeneklerin de bulunduğu doğrulanmıştır. Kolektif halk oyunu olan "Yalli'nın ilginç bulunmasının temel nedenlerinden biri burada erkeklerle beraber kadınların da katılımıdır.

Anahtar Kelimeler: Dans, Halk Türküleri, Karabağ, Muğam, Müzik

Based on centuries-old history Azerbaijan folk music is rich as well as ancient. As you know, music is a part of our life. It is known to the science that the songs about the life, welfare, labor of people serve to reduce the daily hard work of former masses from ancient times. Of course, the best samples protecting by folk musicians have come till nowadays. Music is one of the means that prevents the moral culture, welfare, historical development path, traditions of the people.

There are historical, archeological and ethnographic sources which prove that Azerbaijani people have an ancient music culture. The facts determine that in 5-3 centuries BCE some signs were found on the rock stones in the territory called Gobustan near Baku. It is determined that one of them reminds the collective dance –Yalli (Turkish folk dance). We come across to the valuable sources that show the role of Azerbaijan folk music in a social life in the songs of “The Book of Dede Gorgud” and in some legends and rumors.

Uzeyir Hajibeyov and Muslum Magomayev, the founders of music folklore study in former Soviet times noted that the main duty of folklore-study is to collect folk music and note them. In 1927 the publication of the first collection dealing with the Azerbaijani folk songs, then the creation of Scientific Musical Department on the base of Azerbaijan State Conservatory in 1931 and the activity of this unit dealing with the collecting and publishing music folklore and the organization of expeditions to various regions with the heading of Bulbul were very important steps in this field.

In 60-70 years of last century the collections such as: “Azerbaijan folk colours”, “Azerbaijan rhythmical mugams”, “Mugam, song, colour” by A.Bakikhanov, “Azerbaijan folk dance melodies” by B.Huseynli, “Folk songs and dance melodies” by A.Isazadeh and N.Mammadov, “Chahargah”, “Humayun”, “Bayati-Shiraz”, “Rast”, “Shahnaz”, “Segah-Zabul”, “Rahab” mugams by N.Mammadov, “Azerbaijan folk lyric songs” by N.Mammadbayov were important.

In 1967-75 years during the expeditions to the various regions of Azerbaijan — Nahkchivan, Shaki, Zagatala, Balakan, Salyan, including Garabag- if we say concrete, to Agdam, Shusha a lot of songs and dance melodies were collected. We must noted that these collection materials were published under the name of “Azerbaijan folk songs and dance melodies” in 1984.

The statistical analyze shows that 25 songs, 24 yallies (Turkish folk dance), 16 dance melodies were included to this book. In the introduction of this book we read:

“The majority of folk song texts including to this book consist of bayaties (quatrains). It is natural. As it is fit to musical harmony and its compactness is convenient to music the people got the most texts of their songs from bayaties and they were based to the form of bayati in each new text. From this point of view

bayaties are closely linked with the music culture of our nations. But in songs, in the using way of bayati the specific demand of the motive is important.

The textual song samples were also included to the collection. The words' refrains such as: "What can I do baby", "Oh, oh my flower", "Oh my poppy", "Oh, my beauty" etc. which were added to the beginning and to the end of the folk songs which texts are bayaties were the supplements that the singers add to the text according to the motive (Isazadeh., Mammadov, 1984:76).

This information highlights the role of the bayati in folk music. So, it is clear that the creator of folk music, folk song is the ordinary people.

At the end of the collection the short information is given about the performers of folk songs, yallies and dances. We can see the names of the singers such as: Museyib Abdullayev and Beyler Najafov, the performer of a tar Nariman Mehrliyev from Agdam and the singer Mursal Suleymanov from Shusha in this shortlist.

Generally, if we talk about the music it is impossible to forget Garabag, Shusha. The great masters such as: Uzeyir, Bulbul, Jabbar Garyagdioglu, Niyazi, Fikrat Amirov determine the place of Garabag in Azerbaijan music art. It is not accidental that in the book of "The genres of Azerbaijan folk music" we read that "For the first time the main points of Azerbaijani folk music were used and included to the specific system by our great composer Uzeyir Hajibeyov" (Ismayilov, 1960: 114).

Then we read:

"Prof. Uzeyir Hajibeyov defined seven various tune-point and called them with the names of mugams"(Ismayilov, 1960: 11).

The land of music sample "Garabag shikastasi" was in the focus of attention from last centuries. The people who say "If anyone can't sing, it means that he or she is not from Shusha region", "The fascinating land of musician, poem, music and song Shusha presented musicians to Caucasus", "Shusha is Italy of Caucasus" were not wrong (Garayev, 2009: 4-24).

These facts found out give the status of "the cradle of music" to Shusha by our respectable scientist Yashar Garayev.

The respectable scientist emphasizes that the famous "Silk way" the trading way of East –Caucasus Europe passed from here and it carried poetry, song, poem in caravans (Garayev, 2009: 19).

Prof. Rafiq Imrani mentions that "We can prove that folklore music samples, ashug melodies, folk songs and dances have a great influence in a village sphere". Then he adds that Garabag region is the land of folk music (Imrani., Imrani, 2013: 33).

Speaking about the "Shepherd songs" prof. R.Imrani writes: "So, in Garabag, Ordubad, Western Azerbaijan and other mountain areas the shepherds performed the "spreading" for spreading cattle to the pastures in the early morning and the "returning" for calling cattle back in the evening" (Imrani., Imrani, 2013: 92).

The professor's thoughts that "According to the note form of the "shepherd songs" the songs which shepherd performed belong to the enharmonic sound system. The enharmonic sound system is characteristic for Garabag music perform. These folklore samples are characteristic for Garabag sphere"(Imrani., Imrani, 2013: 92). According to Rafiq Imrani's investigations we can say that Garabag folk songs such as: "Kuchelere su sepmishem" (I watered the streets), "Gozelim sensen" (You are my beauty), " Ay Lachin" (Oh, Lachin), " O khal ne khaldir" (What a birthmark it is) were created by famous Garabag singer Jabbar Garyagdioglu and were noted by composers such as F.Amirov and S.Rustamov(Imrani., Imrani, 2013: 112-114).

Azerbaijan folk song creativity is multilateral by text and context. Hard work of the peasants, the life of the shepherds, love, longing for beloved and so on are the main motives. Garabag folk song “You are the one in Garabag” is a folk song dealing with love. Let’s pay attention to the text of this song:

Garabagda bir denesin,
Tovuz kimi mestanesin.
Eyil opum gul uzunden,
Etme meni divane sen.
Yar haray, gurbanın ollam,
Ay haray, terlanın ollam.
Shemine pervane ollam, balam,
Shenine pervane ollam, ay balam,
pervane ollam.

You are the one in Garabag,
You are tipsy as peacock.
Sag and let me kiss your sweet face,
Don’t make me mad.
Oh, my love, I can be a victim of yours,
Oh, my love, I can be your peacock.
I can be butterfly for your candle,
I can be butterfly for your glory.
Can be butterfly (Ismayilov, 1960: 28).

“Garabag shikastasi” is belonged to the groups of zarb-mugams. The convictions of prof.R.Imrani dealing with this shikasta are very interesting:

“Creating on the base of fret-intonation of Segah mugam this zarb-mugam is created from Garabag music traditions, its professional mugam and ashug performers. The observations holding in this sphere show that Y.Garayev, Kechachioglu Muhammad and other artists sang “Garabag shikastasi” on the base of the various poems. As the text of the earlier texts, the text of the poem of “Garabag shikastasi” were not written by professional poets there are some defects in the context, rhyme of the poems. In the text of zarb-mugams the words, expressions don’t match with the rhyme, context of the poem the expressions such as: “I am dying”, “Oh, my poor heart” and so on are used (Imrani, 2011: 179).

Prof. R.Imrani mentions that “Garabag shikastasi” is sang on the bayati and presents the same text of the bayati according to the tar performer, teacher A.Bakikhanov. He rightly notes that when we say “Garabag shikastasi” or “Shircan shikastasi” the nature, tradition, folklore revived (Imrani, 2011:183-184).

In conclusion, investigating Garabag folk songs one can notice four main motives:

The expression of wonderful nature of Garabag

The expression of love lyrics

The folk songs dealing with heroism, braveness

The folk songs with various context.

It is proved that Tovuz, Garabagh versions have been confirmed among the regions where the various holidays, dances, specially the dance of "Yalli" (a kind of dance performed by many people) are organized on the big meetings, in Azerbaijan. One of the main reasons for the collective dance "Yalli" was the presence of women along with men.

The root of the dance "Gaytagı" which is rooted to the melancholy melody, heroic harmony deals with Shusha. Dance is performed by men in solo and gang. The dance characterized by various shoulder-arm movements is performed with the help of zurna.

The dance "Turaji" created in the shadow of the fascinating Shusha nature and dedicated to the mountain bird of this charming country has always been remarkable with its gentle melody. The narration related to the history of the dance says: "There was a great dancer in the palace of Ibrahim Khalil Khan of Garabag ruler. At the wedding of Abulfat Aga, the son of Khan this dancer performed a very unusual dance. Ibrahim Khalil Khan who was laughing at the dance performance said loudly: "You are like a partridge". From that time, the music which the same musician presentes was called "Turaji" ([www.karabakh.today/news/culture / 9669](http://www.karabakh.today/news/culture/9669)).

The history of the "Uzundere" dance which is one of the most beloved dances of Garabagh is also related to Garabag. According to Emine Dilbazy, it is known that this song was linked to the river called "Uzundere" at the junction of Aghdam and Goytapa. It should be noted that this elegant, lyrically expressive dance is also performed with enthusiasm in other regions. There are various narrations about the mentioned dance. In one narration, the "Uzundere" is said to be a luncheon, rest, dance camp during the summer holidays. It is clear from the other narration that this lyrical dance which we talk about when the bride was made on the road passing through the stream was a useful to make a long way to be interesting and cheerful. This dance which has begun playing at the wedding time from the bride through the long stream is liked and loved. This dance is similar to the "Vagzal" dance.

"Vagzali", one of the favorite dances of the Azerbaijani people was created in Shusha in the 19th century, originated from the old melody called "Hardness of Garabag and performed when the bride is brought. The dance "Asta Garabagi" (Slow Garabagi) whic is rooted from the "Hardness of Garabag" is directly related to the region. As you can see from the name, only the last part of this dance which is played by pace with constant motion patterns is more dynamic.

It is an undeniable fact that the nomads have historically been inhabited in Garabag as well as in many regions of Azerbaijan. Researcher claim that the homeland of the "Terekeme" (Nomad) dance is Garabag. Famous folk singer, dancer R. Jalilova says that this dance was created by Garabag nomads: "There are two variants of this dance. The first version is the dance that is created by the nomads and it is slow and vigorous dance. It is widely spread in Garabag. Only women perform this dance. The second version is more flexible, playful, full of dance and both women and men perform it. "([Www.karabakh.today/news/culture / 9669](http://Www.karabakh.today/news/culture/9669)).

According to the investigations of musical critic B. Huseynli in the 19th century along with various regions of Azerbaijan, in Garabag festivals the dance set by name "Chaharzan", at the same time multidirectional dances were performed as a dance ensemble.

The popular Garabag folk songs have been dances with the same name. The famous song “The mountains of Shusha” was performed by singer Khan Shushinski and danced by himself.

The dance of the same name has been created for the song “Garabag marali” (Garabag deer) which we talked about recently. This dance with lullaby context caused great interest among the people.

Finally, it is important to note that today performing of folk songs and dances of occupied Garabag are especially actual and important.

SOURCES

Isazade, Ahmed., Mammadov, Nariman. (1984). *Azerbaijan folk songs and dance melodies*. Baku: Elm, 1984, 76 pages

Garayev, Y. (2009). Foreword. *Azerbaijan folklore anthology*. Garabag, V book. Baku: Nurlan (republished), p.4-20

Imrani, R. (2011). *The philosophy of mugam*. Baku, Elm, 662 pages

Imrani, R., Imrani, N. (2013). *The theoretic basis of Azerbaijani folk music, volume I*, Baku: Nurlan, 216 pages.

Ismayilov, M.S. (1960). *The genres of Azerbaijani folk music*. Baku: The publishing house of Azerbaijan SSR Academy of Sciences, 114 pages

www.karabakh.today/news/culture/9669

(AZERBAIJANI)

ÖZET

Azerbaycan folklorunun özelliklerinden biri, diğer Türk halklarının folkloruyla ortaklığıdır. Bu halkların sözlü geleneğindeki birçok metnin örtüşmesi, bu örneklerin tek bir etnografik alanda oluştuğunu ve birleşik bir Türk halk köküne sahip olduklarını göstermektedir. Eski Türk edebiyatına ait destanlar arasında "Oğuzname" özel bir seridir. "Göç", "Ergenekon", "Bu", "Qaytarım" destanlarında, prototiplerin bütünüyle özü, sanatsal-mitolojik yansımalarına yansımıştır. Bu örneklerin çoğu, XI. Yüzyılda yaşayan ve çalışan bir Türk bilim insanı olan Kaşgar Mahmud'un Divanu Luqat-it-Türk (Türk dilinin divanı) çalışmalarına yansısı. Bu destanlar, halkların büyük göçünün sanatsal-efsanevi görünüşünü içerir.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Örnekler, Tür, Tarih, Etnografi

Features of Azerbaijani Folklore

ABSTRACT

One of the peculiarities of Azerbaijani folklore is its commonality with folklore of other Turkic peoples. The overlapping of many texts in the oral tradition of these peoples shows that these examples are formed in a single ethnographical space and that they have a united root of Turkic peoples. Among the epics belonging to ancient Turkish literature, "Oguzname" is a special series. In the epics of "Migration", "Ergenekon", "Bu", "Qaytarım", the essence of prototourks in their entirety has been reflected in their artistic-mythological reflection. Most of these samples were reflected in the work of Divanu Luqat-it-Türk (divan of the Turkish language) by Kashgar Mahmud, a Turkish scientist who lived and worked in the XI century. These epics contain the artistic-mythical outlook of the great migration of peoples.

Key Words: Folklore, Samples, Kind, History, Ethnography

Azerbaycan folkloru, Azerbaycan edebiyatının kaynağı bakımından zengin ve derindir. Mitolojik-sanatsal görünümün izleri artık folklor ve klasik edebiyatta yansıtılıyor. Azerbaycan mitolojisi, Eski Yunan, eski Yunan mitolojisi kadar sistematik değildir. Ancak, Azerbaycan folklorunda Azerbaycan mitolojisinin izlerini izlemek mümkündür. Kozmik ve mevsimlik hakkında daha fazla detayın yanı sıra etnografik mitlerin belli detaylarını içerirler. İlk insan topluluklarının sanatsal düşüncesi olan bu efsanevi unsurlarda, boşlukla kaos, yani dünya bozukluğu, düzensizlik, dünya düzeninin düzeni ve aynı ilişkilerin insan toplumuna yansması. Efsanevi bakış açısına göre, evren gibi insan toplumunda birçok insan tarafından benimsenen bir dizi kural temelde toplumun lider konumunu, yani aile, ev, doğa ve doğa arasındaki karşılıklı anlayışı içerir. Mitolojik bakış açısının farklı unsurları, folklorun büyücülüğü, alkış, küfür, anlatım, dedikodu ve şiir törenleriyle ilgili metinlerde korunmuştur. Azerbaycan'ın mitolojik metinlerinin çoğunda, eski Türk mitolojik düşüncesi öncü bir neden olarak hareket eder. Bunu, dünyanın yaratılışı ile ilgili efsanevi mitlerde veya etnosların kökenleriyle ilgili efsanelerde ve mevsimsel süreçlerle ilgili efsanevi mitlerde görmek mümkündür. Mitolojik metinlerin oluşturulması ve folklorik metinler biçiminde korunmaları ilkel insan doğası ve doğası ile yakından ilgilidir. Doğanın güçlerini kelimeler, eylem ve oyun yoluyla etkileme isteği, ilkel insanda mitolojik metinler yaratma ve gerçekleştirme ihtiyacına neden oldu. Bunlar arasında "Kosa-Kosa", "Gode-Godu", "Novruz", "Khidir Nebi" ve diğerleri sayılabilir. tören şarkıları ve beraberindeki danslar.

Azerbaycan folklorunun zengin bir türü vardır. Yaşam açısından lirik, epik ve dramatik yaşam türleri vardır. Bu edebi türlerin her birine ait türler zaman zaman zenginleştirilmiştir. Şarkı ve epik folklor örnekleri yaygın. Çeşitli edebi türlerin türlerinde, folklorda var olan ortak özelliklerin yanı sıra, içerik ve şekil bakımından da farklılıklar vardır. Halk bilgeliliğinin ifadesi olan epik folklor türlerinin, atasözlerinin ve söylemlerinin hikayesi, tarih boyunca komşu halkların folkloru ve klasik edebiyatı üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Yaşamın ve insanların yaşamının çeşitli yönleri sanatsal ve duygusaldır. Eski Türk halklarının kendi şiirleri vardır ve bu şiir Türklerin heceleri veya "parmakları" tarafından yaratılmıştır. Çeşitli şiirlerdeki hecelerin sayısı farklı olsa da, uzun epik şiir ve destanlar öncelikle yedi biçimde yaratılmıştır. Bu şiirler insanın anısına daha iyi korunur. Azerbaycan folklorunun en zengin türlerinin bayat yedi ayetten oluşur.

Folklor türleri iki kategoriye ayrılır: arkaik ve çağdaş türler. Arkaik folklor türlerinde, denemeler, zamirler, büyüler, dualar, dualar, alkışlar ve küfürler geniş çapta yer alır. Ancak bu bir ayrılık durumu; folklor oluşumu süreci günümüze kadar devam ettiğinden, bu türlere düzenli olarak yeni türler eklenmektedir.

Sözlerin bağlandığı olay ya da süreç açısından en eski türün şarkıları farklı türlere ayrılır. İş süreci ile ilgili bayramlar ve şarkı sözleri, mevsimlik olaylar hakkında mevsimlik şarkılar, çeşitli törenlerle ilgili düğün ve yas şiirleri, kahramanlar ile bağlantılı kahraman şarkıları ve nihayet farklı halkla ilişkiler temelinde oluşturulan zambaklar ve şamandıralar. Azerbaycan halk kültürünün en zengin halklarından biri ayrıca bayatiler. Bayathians, lirik-felsefi duygularını kompakt bir biçimde ifade etmeyi sağlar. Bu şiirsel biçimin tür özellikleri çoğunlukla sözlerde belirtilmiştir - lirizm, iftira, dahi, imleç kelimesi, holwar, vsefi-hal ve benzeri. örnekler. Ayrıca, bayat-baylama, bayat-ikamet, bayat-bilmece gibi örnekler de bu şiirsel forma dahil edilmiştir. Bayalar, her biri dört heceden ve yedi heceden oluşur. Qafting sistemi temelde a-a-b-a'dır. Tarihsel olarak, Türk dili şiirinin bu konuda çok fazla fikri var ve çürük kafiyeli birçok örnek var. Bayat formunun biçimlerinden biri ilk kafiye şeklindedir. Bu tür bayat en çok Kerkük folklorunda bulunur. Bayat'ta, genellikle birinci ve ikinci ayetler, temel anlamları ifade etmeye hazırlığın rolünü oynarlar.

En popüler folklor türlerinden biri, halk şarkılarıdır. Bunlar, belirli müzikal motiflere bağlı çeşitli şiirsel metin biçimleridir. "Aman büyükannesi", "Ay lolo", "Sona bulbullar", "Susan Spike" ve diğerleri. türküler hala şarkıcıların repertuarında. Halk şarkıları solo, koro ve şarkı sözleri için seçilir. Kronolojik bakış açısına göre, epik folklor türlerinden efsaneler ilk olarak ele alınır. Efsaneleri diğer epik türlerden ayıran en önemli özellik fantastik unsurların ve olayların katılımıdır. Aynı işaretin taşıyıcısı olan sihirli masalların aksine, efsanelerdeki arsanın herhangi bir karakteri yoktur ve sadece bir parçadır. Nesnenin içeriğine ve Azerbaycan folklorunda anlatılan olaya göre, bazı efsanevi, zoonimik, toponymik ve etnik yapıt türleri vardır. En eski efsaneler, evrenin, dünyanın ve gök cisimlerinin oluşumunun örnekleridir. Azerbaycan folkloru türleri arasındaki efsaneler ve öykülerden sonra, masallar epik türlerin en yaygın örnekleridir.

Atasözleri ve sözler, Azerbaycan folklorunun destan türleri arasında geniş çapta yayılmıştır. İnsanların yüzyıllar boyunca edindiği deneyimlerin genelleştirilmiş özeti, babaların sözleri ve sözleri Türk halkları arasında geniş çapta yayılmıştır ve çoğu durumda toplumdaki Etik Kurallarının yerini almıştır. Bu türün ilk örnekleri Divanu Luqat-it-Turk, Mehdi Kashgari ve Kitabı Dede Gorgud gibi klasik yazılı anıtlarda bulunur. Oğuz kabilelerinin bilgeliliğini temsil eden atasal bir özel kelime grubu olan Oğuzname, Azerbaycan halk folklorunun en değerli eserlerinden biridir.

Azerbaycan folklorunun dramatik türleri halk oyunları ve meydan okuma performanslarıyla temsil edildi. Bunun en çarpıcı örneği "Kosa Kosa" dramıdır. İslam'ın kabul edilmesinden sonra, peygamberin ailesine ait azizlerin trajedisi hakkında halk arasında geniş çapta yayılmış halk dramaları vardı.

Kronolojik bakış açısına göre, epik folklor türlerinden efsaneler ilk olarak ele alınır. Efsaneleri diğer epik türlerden ayıran en önemli özellik fantastik unsurların ve olayların katılımıdır. Aynı işaretin taşıyıcısı olan sihirli masalların aksine, efsanelerdeki arsa, tek bir parçanın tek özelliği değildir. Azerbaycan

folklorundaki efsaneler cosmoon, zoonizm, toponymi, etnografik, dini, tarihi, kahramanlık vb. niteliği taşıyor. En eski efsaneler, evrenin, dünyanın ve gök cisimlerinin oluşumunun örnekleridir.

Azerbaycan folkloru türleri arasındaki efsaneler ve öykülerden sonra, masallar epik türlerin en yaygın örnekleridir. Atasözleri ve sözler, Azerbaycan folklorunun destan türleri arasında geniş çapta yayılmıştır. İnsanların yüzyıllar boyunca edindiği deneyimlerin genelleştirilmiş özeti, babaların sözleri ve sözleri Türk halkları arasında geniş çapta yayılmıştır ve çoğu durumda toplumdaki Etik Kurallarının yerini almıştır. Bu türün ilk örnekleri Mahmud Keşmir'in "Divanu sözlük-it-turk" ve "Kitabi-Dede Gorgud" un klasik yazılı anıtlarında bulunur. Oğuz kabilelerinin bilgeliğini temsil eden atasal bir özel kelime grubu olan Oğuzname, Azerbaycan halk folklorunun en değerli eserlerinden biridir.

Azerbaycan folklorunun dramatik türleri halk oyunları ve meydan okuma performanslarıyla temsil edildi. Bunun en çarpıcı örneği drama "Kosa Kosa" dır. İslam'ın kabul edilmesinden sonra, peygamberin ailesine ait azizlerin trajedisi hakkında halk arasında geniş çapta yayılmış halk dramaları vardı.

Çocuklar için özel bir grup Azerbaycan folkloru örneği özel olarak oluşturulmuştur. Bunlar lirik, epik ve dramatik türlerin örnekleridir. Lirik türe ilişkin türler: lirik, lirik, sarkma, çocuk şarkıları; epik türler: bilmeceler, yanıltıcı, dikkatsiz, çocuk hikayeleri; dramatik türler arasında çocuk oyunları ve performansları var. Ortaçağ yerleri, Azerbaycan folklorunun gelişim aşamaları arasında özel bir yere sahiptir. Bu dönemde - XVI-XVIII yüzyıllardaki destan türü özellikle Gurbani, Tufarganlı Abbas, Sari Aşug, Hasta Gasim gibi geliştirilmiştir. Çoğunlukla irfanla ilgili olan Ortaçağ aşk destanları arasında "Gurbani", "Ashyg Garib-Shahsanam", "Ash-Kerem", "Abbas-Gulgas", "Şah İsmayil-Gülzar", Tahir-Zohra, "Alikhan Pari" bulunmaktadır. , "Arzu-Gambar", kahramanlık destanı "Koroğlu" bu dönemin ürünüdür. Aşk destanlarından farklı olarak Koroğlu, farklı heykel koleksiyonu olan ve bu nedenle epik olarak adlandırılan Dada Gorgud destanının geleneğini sürdürüyor. "Koroğlu" destanının belirli bir tarihi olayı var - XVI-XVII. Yüzyıllarda Türkiye ve Azerbaycan'daki Calali isyanına rağmen, oluşum sırasında anıta birtakım ek nesneler eklenmiş ve bazı durumlarda efsanevi motifler kullanılmıştır. Folklor örnekleri esasen isimsiz olduklarından - yetkisiz, belirli bir kitabın yazarı olan ashug edebiyatı, Azerbaycan folklorunda özel bir yere sahiptir. 16. yüzyılda kurulan ve günümüze devam eden ashug sanatının en büyük figürlerine "ustaca ashug" denir. Gürban, Azerbaycan folklorunda ilk ana külçe olarak adlandırıldı. Gürban Şah İsmail Hacı'dan (1487-1524) daha yaşlıydı ve onunla ilişkileri vardı. Halk sanatçıları hakkında Safevilerin ve destan "Gurban" ın tarihlerinden biraz bilgi edinmek mümkündür.

Azerbaycan'ın aşık sanatının üç yüz yıllık geleneği, 19. yüzyılda Ashig Alasgar (1821-1926) gibi güçlü halk sanatçılarının büyümesini teşvik etti. Ashug Alasgar'ın eserinde lirik motif ahlaki-didaktik sebep. Bu zanaatkar, sonraki şiir edebiyatının ve yazılı şiirin gelişimini büyük ölçüde etkiledi. 105 yaşındaki sevgilinin hayatı, bu dönemin birçok tarihi olayına ve kişiliğine yansdı.

Azerbaycan folklorunun ilk örnekleri bize eski Yunan tarihçi Herodot "Tarih" te (E M.Ö. yüzyıl) yazılı olarak geldi. Bunlar Midia'nın çöküşünün nedenlerini ve İran devletinin eski Azerbaycan devleti tarafından işgalini düşünen halk sanatının ürünleri. Bu efsaneler Herodot'un eserinde Astiag, Tomris ve diğer isimlerle yazılmıştır. Sadece tarihsel bir eser değil aynı zamanda bir sanat eseri olan Herodot, etkili psikolojik sahneler yaratmak için yüksek sanatsal ve meşru Azerbaycan efsaneleriyle de çalıştı. "Tomris" efsanesi bu açıdan daha dikkat çekicidir. Midian'ı işgalde yenen orta askeri komutan, ülkeyi mahveden İran kralı'nı yenmişti.

Azerbaycan folklorunun özelliklerinden biri, diğer Türk halklarının folkloruyla ortaklığıdır. Bu halkların sözlü geleneğindeki birçok metnin örtüşmesi, bu örneklerin tek bir etnografik alanda oluştuğunu ve birleşik bir Türk halk köküne sahip olduklarını göstermektedir. Eski Türk edebiyatına ait destanlar arasında "Oğuzname" özel bir seridir. "Göç", "Ergenekon", "Bu", "Qaytarım" destanlarında, prototiplerin bütünüyle özü, sanatsal-mitolojik yansımalarına yansımıştır. Bu örneklerin çoğu, XI. Yüzyılda yaşayan ve çalışan bir

Türk bilim insanı olan Kaşgar Mahmud'un Divanu Luqat-it-Turk (Türk dilinin divanı) çalışmalarına yansımıştır. Bu destanlar, halkların büyük göçünün sanatsal-efsanevi görünüşünü içerir.

Kaynakça

Asif Hacı. Mifopoetik tefekkür felsefesi. Bakü, 2002.

Azad Nebiyev. Azərbaycan halk edəbiyatı. Bakü, Çıraq, 2009.

ÖZET

Finlandiya’da eğitim yüksek düzeydedir. Okullar arasında öğrenim sonuç farkları azdır ve hemen hemen herkes temel eğitimi hedeflenen sürede bitirmektedir. Okul öncesi eğitim, temel eğitim ve ikinci düzey eğitim ücretsizdir ve bundan sonraki eğitimler de büyük oranda ücretsizdir. Amaçlanan, ailenin gelirinden bağımsız olarak herkesin kaliteli bir eğitim görme olanağının olması ve aktif bir vatandaş olarak gelişmesidir.

Eğitim sistemi erken eğitimi, okul öncesi eğitimi, temel eğitimi, ikinci derece eğitimi ve yüksek eğitimi içerir. Yetişkin eğitimi yetişkinler içindir ve temel eğitimden yüksek eğitime kadar birçok alternatif içerir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Finlandiya, Çocuk, Temel, Sistem

Educational System in Finland

ABSTRACT

Education in Finland is high. There is little difference between learning outcomes across schools and almost everyone completes basic education at the targeted timeframe. Pre-primary education, basic education and second-level education are free, and subsequent trainings are largely free. The goal is to have everyone have access to quality education, regardless of their family income, and as an active citizen.

Education system includes early education, pre-school education, basic education, secondary education and higher education. Adult education is for adults and includes many alternatives ranging from basic education to higher education.

Key Words: Education, Finland, Child, Foundation, System

Erken eğitim. Finlandiya’da çocukların okul çağına gelmeden önce erken eğitime katılma hakları vardır. Erken eğitim çocuk yuvalarında ve aile gündüz bakımında verilir. Çocuk erken eğitime ebeveyni ile birlikte, çocuk parkında da katılabilir. Çocuk erken eğitime haftada en az 20 saat, ebeveynler çalışıyorsa ya da okuyorsa daha da fazla katılabilir. Erken eğitimin amacı çocuğun gelişimini ve refahını desteklemektir. Çocuk örneğin sosyal ve el becerileri ve de değişik bilgiler öğrenir. Ayrıca çocuk ileride daha fazla öğrenmesine yardımcı olacak beceriler kazanır.

Gün içinde çok oyun oynanır ve dışarı çıkılır. Çocuğun ana dili Fince veya İsveççeden başka bir dilse çocuğun Fince ya da İsveççe öğrenmesi desteklenir. Çocuğun ihtiyacı varsa, özel eğitim de alabilir.

Finlandiya’da erken eğitimi belediyeler düzenler. Erken eğitim vergi gelirleriyle finanse edildiğinden aileler için daha ucuzdur. Bunun dışında Finlandiya’da erken eğitim veren özel yerler de vardır. Çocuk ile eğitimli erken eğitim öğretmenleri ve çocuk bakıcıları ilgilenir.

Erken eğitim hakkında daha çok bilgiyi sayfasından okuyun. [Erken eğitim](#).

Okul öncesi eğitim. Öğrenim yükümlülüğü başlamadan önce Finlandiya’da çocuğun bir sene boyunca okul öncesi eğitime katılması gerekir. Okul öncesi eğitim genelde çocuğun altı yaşını doldurduğu sene başlar. Okul öncesi eğitimi belediyeler düzenler ve eğitim aile için ücretsizdir. Eğitimi, meslek yüksekokulu veya üniversite mezunu erken eğitim öğretmenleri verir. Okul öncesi eğitim genelde pazartesten cuma gününe

kadar günde dört saattir. Çocuğun ebeveynleri çalışıyor ya da okuyorsa, çocuk okul öncesi eğitimin dışında erken eğitime de katılabilir.

Sene boyunca çocuk okulda yararı olacak becerileri, örneğin harfleri öğrenir. Okuma daha öğretilmez. Çocuğun ana dili Fince veya İsveççe değilse çocuk Fince ya da İsveççe öğrenme konusunda desteklenir. Ayrıca gün içinde oyun oynanır ve dışarı çıkılır.

Temel eğitim. Finlandiya’da temel eğitim çocuğun yedi yaşını doldurduğu sene başlar. Finlandiya’da temelli oturan her çocuğun temel eğitime katılması gerekir. Temel okulda dokuz sınıf vardır. Öğrenim yükümlülüğü çocuk temel eğitimin bütün derslerini tamamladıktan ya da öğrenim yükümlülüğünün başlamasından on sene geçtikten sonra sona erer.

Finlandiya’da temel eğitimi yasalar yönetir. Bunun dışında ulusal öğretim programının temelleri ve yerel öğretim programları uygulanır.

Temel eğitimi belediyeler düzenler. Temel eğitim vergi ile finanse edilir ve bu yüzden eğitim ücretsizdir. Alt sınıflarda eğitim aşağı yukarı haftada 20 saattir ve üst sınıflarda ders saatleri fazlalaşır.

Finlandiya’da temel eğitim öğretmenlerinin hepsi yüksek lisans yapmıştır. Temel eğitimde 1-6. sınıfların sınıf öğretmenlerinin uzmanlık alanı pedagoji, 7-9. sınıfların öğretmenlerinin uzmanlık alanı öğrettikleri derslerdir.

Öğretmenlerin ulusal ve yerel öğretim programlarını temel alarak verdikleri eğitimi bağımsız olarak planlama serbestlikleri vardır. Son zamanlarda öğretim programında birçok ders genişliğindeki bütünlüklere, günlük hayatın olgularının araştırılmasına, bilgi teknolojisi ve iletişim teknolojisine odaklanılmıştır

Genelde ilk altı sene çocuğa aynı öğretmen öğretmenlik yapar. Böylelikle öğretmen öğrencilerini iyi tanıdığı için öğrencilerine uygun bir öğretim geliştirebilir. Önemli hedeflerden biri öğrencilerin bağımsız olarak düşünmeyi öğrenmeleri ve öğrenmelerinden kendilerinin sorumlu olmasıdır.

Öğrencilerin derslerde ilerlemesini öğretmen değerlendirir. Temel eğitimde bütün notları öğretmen verir. Ülke genelinde düzenlenen bir sınav yoktur. Bunun yerine öğrenim sonuçları örnek bazlı değerlendirmelerle takip edilir. Bu değerlendirme genelde dokuzuncu sınıfta düzenlenir.

Çocuk ya da genç Finlandiya’ya daha yeni taşınmışsa temel eğitime hazırlık eğitimine katılabilir. Hazırlık eğitimi genelde bir sene sürer. Bundan sonra öğrencinin hâlâ dil konusunda desteğe ihtiyacı varsa Fince ya da İsveççeyi ikinci dil yani S2-dili olarak okumaya devam edebilir.

Kendi ülkelerinden temel eğitim bitirme belgesi olmayan yetişkin göçmenler temel eğitimi yetişkin liselerinde tamamlayabilirler.

İkinci derece eğitim. Temel eğitimden sonra gelen yaygın eğitim alternatifleri lise ve meslek eğitimidir. Bunlar ikinci derece eğitimlerdir. İkinci derece eğitim öğrenciler için genelde ücretsizdir. Yine de kitapların ve diğer eğitim materyallerinin satın alınması gerekir.

Lise. Lise, genel kültür veren bir eğitimidir ve eğitim sonunda bir meslek edinilmez. Lisede temel eğitim derslerinin aynıları okunur ama eğitim daha zor ve serbesttir. Lisenin sonunda öğrenciler genelde olgunluk sınavına girerler. Öğrenciye bağlı olarak lise 2-4 sene sürer. Liseden sonra üniversiteye ya da lise temelli meslek eğitimine girmeye çalışılabilir.

Çoğu lisenin öğretim dili Fince ya da İsveççedir. Büyük şehirlerde öğretim dili başka, örneğin İngilizce ya da Fransızca olan liseler de vardır.

Yetişkinler lise derslerini yetişkinler lisesinde tamamlayabilir. Yetişkinler lisesinde tek tek kurslar ya da bütün lise ders programı ve diploması tamamlanabilir. Öğretim, yakın eğitim, uzaktan eğitim, internet üzerinden eğitim ve bağımsız eğitim şeklinde olabilir.

Liseye hazırlayıcı eğitim. Lisede iyi dil bilmek gerekir. Öğrencinin ana dili Fince ya da İsveççe dışında bir dilse ve dili daha lise eğitimi için yeterli değilse öğrencinin liseye hazırlayıcı eğitime (LUVA) başvurması mümkündür.

Meslek eğitimi. Meslek eğitimi, liseye kıyasla daha uygulama odaklıdır. Meslek eğitiminin temel programı yaklaşık üç senede tamamlanabilir. Bundan sonra eğitime devam edilip meslek diploması ya da özel meslek diploması alınabilir. Eğitim programının önemli bir bölümü işyerinde öğrenimdir. Meslek eğitiminden sonra yüksekokul eğitimine kadar devam edilebilir.

Eğitim programının içerdiği beceriler önceden öğrenilmişse beceri gösterme sınavına katılarak da meslek diploması ya da özel meslek diploması alınabilir

Meslek diploması işte öğrenim sözleşmesi ile de alınabilir Bu durumda öğrenci kendi alanında bir iş yerinde çalışır, en az staj maaşı tutarında maaş alır ve aynı zamanda derslerini tamamlar.

Mesleki eğitime hazırlayıcı eğitim. Dil ve öğrenim becerileri, meslek eğitimi için yeterli değilse meslek eğitiminden önce mesleki eğitime hazırlayıcı eğitime (VALMA) başvurulabilir.

Yüksek eğitim. İkinci derece eğitimden sonra yüksek eğitime devam edilebilir. Finlandiya’da yüksek eğitim meslek yüksekokulları ve üniversiteler tarafından sunulur.

Yüksekokulda eğitim öğrenci için ücretsiz de olabilir ücretli de. Bir AB ya da AEA ülkesi vatandaşı veya bu ülkelerden birinin bir vatandaşının aile bireyi olunmadığı takdirde ve İngilizce lisans ya da yüksek lisans yüksekokul eğitim programı tamamlanacaksa dönem harcı ödenmelidir.

Meslek yüksekokulları. Meslek yüksekokulunda eğitim üniversite eğitimine nazaran daha uygulama odaklıdır. Eğitime işte öğrenme de dahildir Meslek yüksekokulu diploması 3,5-4,5 sene içinde tamamlanabilir. Bundan sonra eğitime devam edilmek ve lisans üstü meslek yüksekokulu programı tamamlanmak isteniyorsa önce eğitim programı ile aynı alandan üç sene boyunca iş deneyimi edinmek gerekir.

Üniversiteler. Üniversitelerde eğitim bilimsel araştırmalara dayanır. Üniversite lisans diploması yaklaşık üç senede ve yüksek lisans diploması yaklaşık iki senede alınabilir. Üniversiteler bazı eğitim programlarında İngilizce öğretim verebilir. Yine de eğitim programlarının öğretim dili Fince ya da İsveççedir.

Master programı tamamladıktan sonra eğitime devam hakkı için başvurup doktora öncesi eğitimi ya da doktora eğitim programı tamamlanabilir

Diğer eğitim olanakları. Finlandiya’da diploma verilmeyen, her yaştan kişiye eğitim sunan birçok eğitim kurumu vardır. Eğitim programlarının büyük çoğunluğu yetişkinler içindir. Bu tür eğitim kurumları, yetişkin eğitim merkezleri, halk okulları, yaz üniversiteleri, öğrenim merkezleri ve beden eğitimi merkezleridir.

Eğitim genel kültür verme amaçlıdır. Örneğin çeşitli dilleri, sanat dalları, el işi ve iletişim okuyabilirsiniz. Genelde eğitim öğrenciler için, az da olsa ücretlidir.

Bazı durumlarda bu eğitim kurumlarında öğrenim ücretsiz olabilir. Örneğin okuma yazma eğitimi ve başka bir dil eğitimi uyum sağlama planınızda onayladiysa, eğitimden ücret alınmaz.

XÜLASƏ

Xalq yazıçısı İlyas Əfəndiyev müasir Azərbaycan dramaturgiyası tarixində bədii dialoqun kamil ustası kimi tanınmışdır. Bədii əsərlərdə, xüsusilə dram əsərlərində personajların nitqini ümumxalq dialoq nitqi (danışiq dili) nümunəsi kimi vermək asan və əlverişli yoldur. Dialoq – iki və daha çox şəxs arasında olan danışiqdır. Dialoq əsas etibarilə dram əsərlərinin təşkilində nitqin mühüm formasıdır. Dram əsərlərində əsas nitq vasitəsi dialoqlarla danışmaqdır. Dialoji nitqin təşkilində mövzu ilə əlaqədar dialoqların vəhdəti yaradılır. İlyas Əfəndiyevin dialoqqurma sənətkarlığı çoxtərəfli və dinamikdir. Onun səhnə dili çox lakonik, canlı, təbii və obrazlıdır. İ. Əfəndiyevin qurduğu dialoqlar həcm və məzmununa görə müxtəlif və rəngarəngdir. Dialoqların komponentlərini bədii təsvir və ifadə vasitələri zənginləşdirir. Bu zaman zəngin üslubi məqamlar yaranır. Frazoloji və semantik xüsusiyyətlər, fonetik və qrammatik hadisələr obraz və personajların nitqini bəzəyir. Dialoqun təbiəti onun kommunikativ funksiyası ilə bilavasitə əlaqədardır. Dialoq-interaktiv formadır, iki və daha çox həmsöhbətlərin danışığıdır. Bədii dialoq spontan nitqin reallığını təsvir etmir, konkret nitq situasiyanın təfəsilatlarını çatdırmır. Məhz buna görə, bədii mətnin bir hissəsi olaraq bədii dialoqla təbii ünsiyyətin nitq forması arasında əhəmiyyətli fərqlər vardır. Dialoq quruluş etibarilə əsasən sual-cavab modelindən ibarətdir. Dram dilinin dialoqları sual-cavab strukturu üzrə inkişaf edir. Hər iki struktur kommunikativ funksiyaları yerinə yetirir. Neytral suallar cavabları meydana gətirir, həmsöhbətlərin arzu və niyyətlərini ifadə edir. Cavabların xarakteri, əsas etibarilə, təsdiq və inkarda olmasıdır.

Açar Sözlər: Dialoq, İlyas Əfəndiyev, Şəxs, Dialoqqurma, Nitq

Dialogue Building Ability of Ilyas Afandiyev

ABSTRACT

Folk writer Ilyas Afandiyev was recognized as a perfect master of art dialogue in the history of modern Azerbaijani drama. It is an easy and convenient way to present the speech of personalities in artistic works, especially in drama, as a model of public dialogue speaking (spoken language). Dialogue is a conversation between two or more people. Dialogue is an important form of speech in the organization of dramatic works. In drama works, the main speech tool is to speak with dialogues. In the formation of dialogical speech the unity of dialogues is created dealing with topic. The dialogue building ability of Ilyas Afandiyev is multifaceted and dynamic. His scene language is very laconic, vibrant, natural and symbolic. I. Afandiyev's dialogues are diverse and varied in size and content. The components of the dialogues enrich the artistic expression and expression means. At this time, the rich stylistic moments are created. Phraseological and semantic features, phonetic and grammatical events adorn the image of characters and characters. The nature of the dialogue is directly related to its communicative function. Dialogue is an interactive form, a conversation between two or more interlocutors. The artistic dialogue does not describe the reality of spontaneous speech and does not convey the details of the specific speech situation. That is why, as part of the art text, there are significant differences between the art dialogue and the form of the natural communication. The dialogue is essentially a question-answer model. The dialogues of drama language develops according to the question-answer structure. Both structures fulfill the communicative function. Neutral questions create answers, expresses the intentions and intentions of interlocutors. The nature of the answers is, in essence, acknowledged and denied.

Key Words: Dialogue, Ilyas Afandiyev, Person, Dialogue Building, Speech

Dialog – iki və daha çox şəxs arasında olan danışqdır. Dialog əsas etibarilə dram əsərlərinin təşkilində nitqin mühüm formasıdır. O.S.Axmanova linqvistik terminlər lüğətində dialogun təbiətini belə açır: “Dialog – iki və ya daha çox şəxs arasında olan söhbət və dram əsərlərinin başlıca nitq formasıdır. Dialog – nitqin mühüm bir forması olub, burada hər bir ifadə birbaşa müraciət edənə istiqamətləndirilir. Dialog öz sintaktik təbiətinə görə ayrı-ayrı konstruksiyaların lokal nisbi müxtəsərliyi və sadəliyinə görə də seçilir” (Ахманова, 1969: 76).

Dialogun təbiəti onun kommunikativ funksiyası ilə bilavasitə əlaqədardır. Dialog-interaktiv formadır, iki və daha çox həmsöhbətlərin danışığıdır. “Dialog-ekstralingvistik faktora arxalanır. Bu faktor danışq dili üçün ümumi olan hadisələri meydana gətirir: vasitəsizlik, öz-özünə əmələ gəlmiş emosionallıq; sual-cavab strukturu, replikalar, təkrarlar, təkrar-replikalar, yarımçıq konstruksiyalar, elliptik və semantik konstruksiyalar, emosional, ekspressiv ifadələr, neytral sinonimlik, ixtisarlar, əlavə konstruksiyalar, təkrarların müxtəlif modelləri, qoşulma hadisəsi, söz sırasının dəyişməsi və s”. (Сибгатов, 1983: 225-226).

Dialogun mühüm növlərindən biri bədii dialoglardır. Tədqiqatçılar qeyd edir ki, “Bədii əsərlərdə dialog şəklində nitq danışq dilinə olduqca yaxındır, bədii dialogun ayrı-ayrı frazaları bilavasitə ünsiyyət şəraitində işlənən, daxili səbəblərdən törəyən, öz-özünə əmələ gələn (spontan) nitqin ifadələriylə üst-üstə düşə bilər” (*Проблемы экспрессивной стилистики*, 1966: 188).

Bədii dialog spontan nitqin reallığını təsvir etmir, konkret nitq situasiyanın təfsilatlarını çatdırmır, bir sözlə, “bəhs olunanın” naturallaşmasına enməyə yol vermir. Məhz buna görə, bədii mətnin bir hissəsi olaraq bədii dialogla təbii ünsiyyətin nitq forması arasında əhəmiyyətli fərqlər vardır:

“...təbii danışq nitqində vəziyyətin ümumiliyi anlaşılmazlıqları həll etməyə imkan verir, ən son halda təkrar soruşmağa şərait yaranır. Bundan başqa, müsahiblərin münasibətləri bərabər hüquqludur, buna görə, dialog iki istiqamətli: birindən digərinə və əks istiqamətdə. (Bədii dialog bir istiqamətli). Mahiyyətinə görə, o, müəllifin (monoloq) oxucu-təamaşaçıya ünvanlanmış dialog formasıdır. Buna görə, ünvanlanmış şəxsə aydın olmayanlar bədii dialogda yazılı nitqə xas olan vasitələrlə tamamlanır. Bədii dialog nəsrində oxucuya ünvanlanmış müəllif göstəriş və qeydləri verilə bilər” (Курбанов, 1962: 29).

Xalq yazıçısı İ.Əfəndiyev müasir Azərbaycan dramaturgiyası tarixində bədii dialogun kamil ustası kimi tanınmışdır. Bədii əsərlərdə, xüsusilə dram əsərlərində personajların nitqini ümumxalq dialog nitqi (danışq dili) nümunəsi kimi vermək asan və əlverişli yoldur. Bədii əsər nə dərəcədə real dialog nitqini əks etdirə bilər? Bu məsələnin həlli dialog nitqi probleminin həllinə müəyyən qədər yardım göstərərdir. Canlı nitqə məxsus hansı əlamətlər heç bir dəyişikliyə məruz qalmadan, bədii əsərdə öz əksini tapır? Hansı xüsusiyyətlər az və ya çox dərəcədə dəyişdirilir? Canlı dialog nitqi ilə bədii əsərdəki dialogun nisbəti məsələsi nə cür həll edilməlidir?

Bu kimi suallara cavab vermək üçün biz İlyas Əfəndiyevin dram əsərlərində onun dialogqurma sənətkarlığını müəyyənləşdirməyə səy göstərmişik.

Dialog quruluş etibarilə əsasən sual-cavab modelindən ibarətdir. Dram dilinin dialogları sual-cavab strukturu üzrə inkişaf edir. Hər iki struktur kommunikativ funksiyaları yerinə yetirir. Neytral suallar cavabları meydana gətirir, həmsöhbətlərin arzu və niyyətlərini ifadə edir. Cavabların xarakteri, əsas etibarilə, təsdiq və inkarda olmasıdır. Məs.: Nəcəf – Yoxlamadan xəbərin var? Alxan – Yox, nə olub ki? Nəcəf-Hələ ki, yeddi ton bostan məhsulu əskik gəlib. Alxan – Bilirəm. Nəcəf – Gördün? Mən camaata deyəndə ki, bu, kolxozu dağıdır, deyirdilər belə. Sən bilirsən, bu komissiya bu işə nə deyir? Alxan (acıqlı) – Nə deyəcək, hara xərcləndiyini sübut edə bilməsə, Uğur məhkəməyə veriləcək (Əfəndiyev, 1984: 218).

Neytral sualla, göründüyü kimi, mühüm bir xəbər açıqlanır (kolxozun, dövlət əmlakının dağıdılması xəbəri), ümumi sualın cavabları təsdiqlənir.

İ. Əfəndiyevin dialoqlarında təxmini sual cavabın xarakterindən güman olunur. Məs.: Nargilə (tərəddüdlə)- Bayırdan xəbərin var? Sarıqız – Mənim bu saat heç nədən xəbərim yoxdur, olmasını da istəmirəm... Sənə dedim ki, dur gəl! (Qısa pauza) Nə oldu? (Əfəndiyev, 1984:337).

Yazıcının dram dilində təkrar suallar meydana çıxır: Həsənzadə –Qorxmursunuz? Nargilə – Nədən? Fərəc – Necə? Nəzakət – Mən sənə nifrət edirəm! Nəcəf – Nifrət edirsən? (Əfəndiyev, 1984: 342).

İlyas Əfəndiyevin obraz və personajlarının nitqindəki sual replikalarında sual əvəzliliklərinin işlənməsi adi haldır: Sarısaç qız – Bu nədi, yoxsa özünə cehiz düzəldirsən? Nargilə – Necə “eh”?”... (Əfəndiyev, 1984: 345).

Sual replikalarında – *mı* 4 sual ədatının işlənməsi geniş yayılıb: Sarısaç qız-Sən qısqanmırsanmı? Nargilə-Təzə paltar tikdirirsənsmi? (Əfəndiyev, 1984: 347).

İlyas Əfəndiyevin dialoqurma sənətkarlığı çoxtərəfli və dinamikdir. Onun səhnə dili çox lakonik, canlı, təbii və obrazlıdır. «Səhnə dili və dialoq» məsələsindən danışarkən, M.Məmmədov yazır: «Söz səhnə əsərinin əsas yaradıcılıq materialı, inşa daşı və kərpicidir. Ədib onu gərək sərraf gözü ilə, ustalıqla seçsin, qənaətlə işlətsin, hadisələri əyaniləşdirsən, surətlərin həm fiziki, həm də mənəvi xarakterini rəsmiləşdirə bilsin.

Dram əsərində portretli obrazlılıq üçün dil birinci dərəcəli şərt olsa da, yeganə amil deyildir. Bu növ əsərlərdə hərəkət, qrim, jest, mimika, geyim poetik obrazlılığı tamamlayan əlavə amillərdir» (Cabbarov, 1986: 208).

Dram əsərlərində əsas nitq vasitəsi dialoqlarla danışmaqdır. Dialoji nitqin təşkilində mövzu ilə əlaqədar dialoqların vəhdəti yaradılır. İ.Əfəndiyevin qurduğu dialoqlar həcm və məzmununa görə müxtəlif və rəngarəngdir. Dialoqların komponentlərini bədii təsvir və ifadə vasitələri zənginləşdirir. Bu zaman zəngin üslubi məqamlar yaranır. Frazeoloji və semantik xüsusiyyətlər, fonetik və qrammatik hadisələr obraz və personajların nitqini bəzəyir.

Dialoqların dili remarkalardan fərqli olaraq, troplar sistemi ilə örtülüb. Ziddiyyətlər, konfliktlər inkişaf etdikcə, dramaturq sözlərin məcazi mənalarından daha çox istifadə etməyə meyil göstərmişdir. Məs.: Turac. Yaxşı, yaxşı. İndi *ürəyin buza dönüb* ya yox? Sədəf. Ax, Turac! Mən indi o qədər xoşbəxtəm ki!... *Elə bil könlüm gözəgörünməz quşların mahnısı ilə dolu bir bahardır!..* (Əfəndiyev, 2002: 251).

Dialoji nitq ünsiyyətin daha canlı formasıdır. İ.Əfəndiyev dialoqun müxtəlif forma və məzmunundan uğurla istifadə edən sənətkardır. Dialoq bir tərəfdən insanların adi ünsiyyət yaratmaq vasitəsidirsə, digər tərəfdən də gündəlik həyatda mövcud olan məlumatların ötürülməsi vasitəsidir. Həmçinin, dialoq bədii əsərlərdə süjet xəttinin gedişinin təsvirindən kənarda qalan hadisələr, insanlar, məsələlər və s. barədə cürbəcür informasiyalar çatdırmaq, eləcə də, obraz və personajların daxili aləmində baş qaldıran psixoloji yaşantıları ifadə etmək gücünə malikdir. Dialoq, ilk öncə, yazıcının, ünsiyyət prosesinin iştirakçılarının məqamından, qarşıya qoyulan məqsəddən və s. asılı olaraq dəyişir, diferensial semantik çalarlar qazana bilir. Məs.: Niyaz. Sən öz səhvini yaxşı hiss etmisən. Bu təqdirəlayiqdir. Sən kolxoz dövlətinin yüzlərlə dəfə artmasına çalışırsan. Kəndi planlaşdırırsan. Evlərə radio çəkdirirsən. Prujinli çarpayılar aldırırsan. Mədəniyyət sarayı tikdirirsən...Lakin insanları bu böyük həyat üçün hazırlamırsan. Onların qəlbi sənə üçün oxunmamış bir kitabdır. Sən bu sirli kitabı bir dəfə də olsun açıb baxsaydın, onun qızıl sətirləri arasında hələ də gizlənib qalmış bəzi qara ləkələr görərdin və bu ləkələr sənə hər şeydən çox narahat edərdi. Uğur. Sən doğru deyirsən, Niyaz. Biz bəzən həyatın zahiri cəhətinə o qədər qapılıırıq ki, insanların qəlbinə nüfuz etməyi, keçmişin dəhşətli zülmətindən qırılıb orada qalan qaranlıqlara işıq saçmağı unuduruq (Əfəndiyev, 2002: 282).

«Bahar suları» dramında Niyazla (Dövlət Nəzarət Nazirliyinin işçisi) Uğur (kolxoz sədri) arasında olan dialoq hər iki surətin daxili-mənəvi yaşantılarını, məsələyə fərqli baxışlarını əks etdirir.

İ. Əfəndiyevin qurduğu dialoqlar onun obraz və personajlarına tam uyğun gəlir. Dialoqlar həm onları dolğunluqla və dəqiqliklə xarakterizə edə bilir, həm də onların psixoloji ovqatlarını bu və ya digər dərəcədə ifadə etmək qüdrətinə malik olur.

Dramaturq pyeslərində ənənəvi dialoq formalarından məharətlə istifadə edə bilir. Dramlardakı dialoqlar personajların psixoloji durumunu ətraflı təsvir edir, obrazın həyat tarixçəsi, gördüyü işlər, əməllər barədə reallıqları ardıcılıqla bəyan edir.

Dramaturqun qurduğu dialoqun hər bir qatında, hər bir növbəti pilləsində psixoloji narahatlıq özünü göstərir. Məs.: Uğur (hirsələnir). Qısa de görüm, nə istəyirsən? Nəcəf. Yoldaş Niyaz da burdadır, qoy eşitsin. Qardaş, briqadirlikdən çıxartdın, dinmədim. Dedin «həyətəni torpağın çoxdur», tutub yarısını aldın, dinmədim. Dedin «pambıqan sonra gəl tikintidə işlə», dinmədim... İndi də deyirsən «get «Qızıl qaya»da qaya partlat», qələt eləmişəm ki, it əyyamında bir iş tutmuşam, indi əlinə ixtiyar keçib deyən öldürəcəksən? (Əfəndiyev, 2002: 283).

İ. Əfəndiyevin dramlarındakı canlı dialoqların məna tutumu əhatəlidir. O, məna yaradıcı imkanlardan ustalıqla istifadə etmişdir. Dialoqun məna baxımından müxtəlif təzahür formalarına onun pyeslərinin dilində təsadüf olunur. Dialoq obraz və personajın ovqatının ən müxtəlif hallarını ifadə edir. Dramaturqun sənətkarlığı orasındadır ki, dialoqun gücündən, qüdrəndən pyeslərinin bədii dəyərini və təsirini yüksəltmək üçün istifadə etməyi bacarsın. Dialoq, ilk öncə, dramaturqu subyektiv formada hadisə və proseslərə müdaxilə etməkdən, obraz və personajların işlərini, fəaliyyətini, mənəvi-psixoloji yaşantılarını qiymətləndirməkdən azad edir.

İ. Əfəndiyev dialoqlarının tipləri müxtəlifdir: 1) mətdaxili dialoq; 2) mətn kontekstində olan dialoq. Mətdaxili dialoq, ilk öncə, pyesdəki hadisələrlə, mətn kontekstindəki dialoq isə hadisələrin, əhvalatların bilavasitə təsviri ilə bağlıdır. Mətdaxili dialoq dialoqun iki və daha çox personaj arasında gedən formasıdır. Mətn kontekstində dialoq subyektiv olmayan dialoq kimi təzahür edir. Dialoqun bu tipində söhbətin yaranması və inkişafı obrazlardan asılı olmur. İlk baxışdan qabarıq nəzərə çarpmayan və mətn miqyasında özünü göstərən bu tipli dialoqların formaları da müxtəlif və zəngindir.

İ. Əfəndiyevin dialoqları həm ayrı-ayrı fərdlər, həm də qruplararası personajlar ətrafında qurulur. Məsələn, iki fərd arasında (Nəcəf və Niyaz). Nəcəf. Hamısı qorxudandır. Niyaz. Kimdən qorxurlar? Nəcəf. Uğurun dostlarından. Niyaz. Kimdir Uğurun dostları? Nəcəf. Odey, biri sən özün... (Əfəndiyev, 2002: 297).

Bir neçə subyekt arasında (Turac, Gülzar və Bənövşə). Turac. Yox, görünür, doğrudan da, burada nə isə bir sırr var. Gülzar. Gərək biz də tərپənək, qızlar. Daha subay gəzdiyimiz bəsdir... Bənövşə. Heyf deyil. Subaylıq sultanlıqdır... (Əfəndiyev, 2002: 300).

İ. Əfəndiyev obraz və personajların dünyagörüşlərini əks etdirən dialoqlardan da əsasən üslubi məqsədlər üçün istifadə etmişdir. Belə dialoqlarda fərqli baxışlar öz əksini tapır: Dilşad xanım (Cahangirə). Siz müstəntiq adamsınız. Mühazirə ilə nə işiniz var? Cahangir. Bizim vəzifəmiz yalnız cinayətləri tapıb meydana çıxarmaqla bitmir, Dilşad xanım. Biz eyni zamanda bu cinayətləri doğuran səbəblərin kökünü kəsməyə çalışırıq. Biz istəyirik ki, adamlar mənəvi cəhətdən daha kamil, daha gözəl olsunlar. Biz istəyirik ki, cinayət sözü zehinlərdən silinib getsin (Əfəndiyev, 2002: 325).

İlyas Əfəndiyevin dramlarında nitqin müxtəlif formalarından istifadə edilməsi obraz və personaj nitqini qısaltmağa yol açır ki, bu da nitqin gerçək həyatdakı nitqə maksimal dərəcədə yaxınlaşdırılmasına əlavə imkan yaradır. Onun pyeslərindəki dramaturji dialoqların situativ təhlilinin nəticələri göstərir ki, obraz və personajların nitqinin faktiki olaraq onun özünü xarakterizə etməsi olduğunu nəzərə alaraq dramlarda iştirak edən surətlərin müxtəlif hərəkətlərini lokallaşdırmaq lazım gəlir və bunun üçün formal linqvistik

üsullardan, yəni müəyyən qrammatik və leksik vasitələrin müəyyənləşməsindən, obrazın nitq hərəkətinin üslubi əlamətlərinin müəyyən edilməsindən və s. istifadə edilir; surətin nitq fəaliyyətinin strategiya və taktikasından, yəni dialoqun inkişaf dinamikasında surətin özünün təşəbbüsü ilə temanın dəyişdirilməsindən və s. istifadə olunur. Bəlli olur ki, nitq fəaliyyətinin həyata keçirmə taktikası onun formal dil vasitələrinin köməyi ilə özünü səciyyələndirilməsindən daha böyük əhəmiyyət daşıyır. Belə ki, “dialoq nitqinin formal aqressivliyi müqabilində (kobud epitetlərin, söyüşün və s. olduğu bir halda) dialoq nitqinin taktiki baxımdan passiv şəkildə verilməsi surətin mənəvi zəifliyinin, xaraktersizliyinin göstəricisi kimi şərh olunur” (Юсифли, 1973: 14-15).

Beləliklə, İlyas Əfəndiyevin dram dialoqlarında struktur və mövzu baxımından qarşılıqlı şəkildə əlaqələndirilmiş iki və daha artıq fikir, mülahizə bir-birinə qarışır, çarpazlaşır. Belə dialoq parçalarında sual-cavab vahidləri, nəqli, sual, əmr və nida tipli dialoqların bir-biri ilə əlaqələndirilən replikaları fərqləndirilir ki, bu zaman da dialoqun bir iştirakçısı digər kommunikasiya iştirakçısının fikrinə nəyisə əlavə edir, onu dəqiqləşdirir, yaxud genişləndirir. Dialoji vəhdətin ayrı-ayrı cümlələrinin anlam natamamlığı cümlənin hansısa bir üzvünün buraxılması, cümlənin elliptik və ya yarımçıq sintaktik struktura çevrilməsi yolu ilə həyata keçirilir. Bu zaman cümlənin çatışmayan üzvləri ya tərəf-müqabilin əvvəlki replikasına proyeksiya edilir, ya da situasiyadan aydın olur. Dramlardakı dialoqun daxilində verilən sintaktik vahidlərin natamamlığı, həmçinin obraz və personajların canlı danışq nitqini əks etdirmək cəhətləri ilə bağlı olur; bu canlı danışq nitqi üçün cümlənin informativlik baxımından «artıq sayılan» sintaktik üzvlərinin ellipsisi xarakter hala çevrilir (Есин, 1982: 94).

Dram dialoqlarında sual komponentləri ayrıca yer tutur. Bu və ya digər dialoji mətnin qeyri-adiliyi, kütləvi düşüncənin qəbul etdiyi kimi, «sirr»i ən çox sintaksislə əlaqədardır. Sintaksisin mətnlə eyniləşdirilməsi də bu «sirr»lə bağlıdır. Ümumiyyətlə, dram mətnlərinin sintaksisində də 4 plan özəl sayılır: 1) dram mətnlərinin semantik planı; 2) dram mətnlərinin sintaktik planı; 3) dram mətnlərinin pragmatik planı; 4) dram mətnlərinin funksional planı (Vəliyev, 1989: 50).

Dram dialoqları canlı dialoq nitqinin foto-surəti deyildir. Dram əsərlərində dialoq bədii yaradıcılıq süzgəcindən keçirilərək, söz ustası tərəfindən müəyyən dərəcədə səliqə və sahmana salınır.

Dram əsərlərindəki dialoji nitq həyatdakı nitqdən müəyyən qədər seçilir. Söz sənətkarı dialoq qurarkən fərdiləşdirmə və tipikləşdirmə prinsipindən kənara çıxma bilmir, yəni hərəkət və hadisələr ümumiləşdirildiyi kimi, canlı dialoq vahidləri də ümumiləşdirmə qaydaları əsasında yaradılır. Bu o deməkdir ki, müəllif dialoqquranda seçmə və əvəzetmə prinsipindən çıxış edir, ümumi normadan kənara çıxmalara, fərdi xüsusiyyətlərə bacardıqca imkan vermir.

Deməli, dramlarda dialoji şərait real nitqin ümumiləşdirilmiş cəhətlərini əks etdirmək baxımından oxucu və tamaşaçıyı təmin edə bilər. Obraz və personaj nitqi dramaturqun uydurması deyil, bəlkə onu əhatə edən mühitdən müşahidə yolu ilə aldığı təəssüratların təsiri və nəticəsidir.

QAYNAQLAR

Cabbarov, X. (1986). *Bədii ədəbiyyatda obrazlılıq*. Bakı: Yazıçı, 221 s.

Vəliyev, K. (1989). *Linqvistik poetikaya giriş*. Bakı: APU-nun nəşri.

Ахманова, О.С. (1969). *Словарь лингвистических терминов*. М., с. 467.

Есин, А.Б. (1982). *Художественный психологизм как теоретическая проблема*. Вечт. МГУ, сер, БХ, Филология, № 1, с. 19-20.

Курбанов, А.М. (1962). *Язык и стиль пьесы Самеда Вургуня «Вагиф»*. Автореф. дисс...канд. филол. гаук. Баку, 31 с.

Проблемы экспрессивной стилистики. (1966). Вып.3. Ростов-на-Дону.

Сибегатов, Р. Г. (1983). *Эллипсис в системе средств выражения предикативного отношения* \ «СТ» ж., Баку, № 6, с. 4-10.

Юсифли, Ш.В. (1973). *Стилистический синтаксис современного Азербайджанского художественного языка*. АДД, Баку, 65 с.

Əfəndiyev, İ. (1984). *Seçilmiş əsərləri*, Altı cildə, II c., Bakı: Yazıçı.

Əfəndiyev, İ. (2002). *Seçilmiş əsərləri*, 7 cildə, I-VII cildlər, Bakı: Çinar-çap, 448 s.

(GÜRCİSTAN)

АННОТАЦИЯ

Окончание холодной войны радикально изменило международную обстановку. Устранение советской угрозы и биполярного деления, объединение Германии, расширение НАТО и Евросоюза на восток, поставило на повестку дня изменение взглядов на вопросы политики, экономики и безопасности.

С 2004 года основные механизмы сотрудничества со странами-соседями Евросоюза как с юга, так и с востока, стали основываться на Европейской политике соседства (ENP), учитывающей разные направления. Среди них «Черноморская синергия», которая предусматривает, с одной стороны, углубление отношений Евросоюза со странами Черноморского региона, с другой – укрепления взаимосвязи этих стран между собой.

Со дня основания «Черноморской синергии» Евросоюз опубликовал три отчета, относительно выполнения черноморских инициатив. Документ представляет собой изучение итогов деятельности, описание фактов, анализ и понимание накопленного опыта, компетентность по всем вопросам и видение будущего «инициативы».

Отчеты, очередной раз подтвердили факт валидности основных принципов «Черноморской синергии». Основной целью «инициативы» по-прежнему остаются действия, направленные на укрепление стабильности и благосостояния. Отчетливо выделены, новые возможности в решении Евросоюзом вопросов Региональное сотрудничество политики, а также значимость осуществления совместных проектов. На лицо, постоянный прогресс процесса «Черноморская синергия» - инициатива новой региональной корпорации», несмотря на текущие изменения в развитии стран-участниц.

Ключевые слова: Черноморская Синергия, Европейская Политика Соседства, Обзор, Региональное Сотрудничество

The end of the Cold War radically changed the international environment. Elimination of the Soviet menace and of the bipolar division, unification of Germany, eastern expansion of NATO and the EU brought on the agenda changes in the views on political, economic and environmental issues.

Since 2004, the chief mechanism of the EU cooperation with its southern and eastern neighbors is European Neighborhood Policy (ENP) created for avoiding dividing lines with the neighboring countries and for fostering stabilization, security and prosperity in the mentioned regions.

The European Neighborhood Policy is based on implementation of a few measures and close cooperation in various dimensions, including diverse cooperation in various formats one of which is the Black Sea Synergy.

On April 11, 2007 the EU introduced a new initiative to the public envisaging deepening the EU cooperation with the Black Sea region countries with participation of Armenia, Azerbaijan, Bulgaria, Georgia, Greece,

Romania, Moldova, Russia, Turkey and the Ukraine. The new initiative will foster relations with other countries with the region.³

At the Ministerial of the Black Sea Synergy held in Kiev on February 14, 2008 European Union Commissioner for External Relations Ms. Benita Ferrero-Waldner noted that after Bulgaria and Romania's joining the EU, the EU became an unconditional member of the Black Sea Region and the future and prosperity of the EU is intermingled with the fate of the Black Sea region; she also emphasized the importance of understanding the significance of the EU's presence and responsibility in the Black Sea region; another fact of importance is additional impulses created by the Black Sea Synergy for deepening the dialogue with the EU.

It should be the case, as the main element of the Black Sea Synergy is creating trust, fostering a dialogue in the region and achieving tangible results for the countries and citizens in the region. Stable, secure and prosperous Black Sea region is the ultimate goal of the joint interests of the Black Sea Synergy and the EU.

The interest towards the Black Sea Synergy has always been substantial; however, it should be noted that the major sphere of the researchers' interest were security issues as the EU European Security Strategy (ESS) highlights significance of building security in the neighborhood, which will in and of itself become foundation for the future prosperity.

Now we will focus on the reports published by the EU on the Black Sea Synergy and general progress of the initiative.

Since 2007, in the course of existence of the Black Sea Synergy, the EU has published three reports - documents dealing with the results, factual reviews, analysis and comprehension of the experience and the aspects related to the Synergy and future visions of the initiative.

The first review of the Black Sea Synergy - Report on the First Year of Implementation of the Black Sea Synergy – was first published in June, 2008 with the agreement of the European Parliament (Report on the First Year of Implementation of the Black Sea Synergy., 2008).

According to the document, the first year experience corroborated the validity of the principles of 2007; the primary goal of the initiative still remains reinforcement of the actions on the regional level with the view of fostering stability and prosperity in the Black Sea Region, considering common interests of the EU and the Black Sea Region countries. The participants of the Black Sea Synergy considered extension of the initiative, cooperation context with BSEC and other regional organizations and gave added value to the Synergy. The initiative could ensure partnership and cooperation towards the East. The report indicated long-term, scalable goals were to be set in all the dimensions important for the Black Sea Synergy. The solid foundation for the mentioned was secured by coordinating the synergy activities on the national or regional levels.

For achieving the set goals and fostering realization of the projects, sectorial partnership and cooperation funding framework was to be provided. Many other propositions were put forward needing future practical implementation, namely: creating the Black Sea Civil Society Forum, enhancing academic and student networks and establishing the Institute of European Studies in the Black Sea Region.

We can claim that the initial results of the Black Sea Synergy mentioned in the document emphasized the practical benefits and potential of the new approach of the EU Regional Policy and implementation of the initial phase of the Synergy. The Synergy participants supported the long-term cooperation process of the Black Sea by establishing joint views on its essence and implementation mechanisms. The first year

³The Black Sea Region was believed to be not only the territory of the Black Sea countries but also of their neighboring ones.

experience also corroborated that development of the EU supported Black Sea Regional Cooperation unfolded in a complex environment.

In 2015, EEAS and the European Commission published a second report - „*Black Sea Synergy: Review of a Regional Cooperation Initiative*” – dealing with the lessons of the regional cooperation and the progress made in principal dimensions of the Black Sea region. The review emphasized the progress achieved in the enhancement of the regional cooperation in the principal dimensions of the Black Sea Cooperation. The Review highlighted enhancement of the regional cooperation through particular projects and application to the maximum possible extent of a wide scope of the EU instruments to ensure environmental sustainability for the citizens of the region (Black Sea Synergy: review of a regional cooperation initiative., 2015).

In 2018, K. Gogolashvili in his work “the EU Black Sea Policy and Expansion” puts special emphasis on the opportunities of biological and chemical monitoring of the Black Sea water quality and two environmental projects for enhancing chemical monitoring and gives other examples of cooperation – 2012 initiative of the Environmental Monitoring of the Black Sea (EMBLAS) which along with the Ukraine and Georgia includes Russia too; road map of the EU-Russia in the field of power resources, which aims at creating pan-European market in 2050 (Russia and Ukraine are active partners of Erratum); Black Sea public forum in which all the countries including Russia are actively involved; the National Council Union of the Youth; cooperation in fisheries, etc. (გოგოლაშვილი., 2018:7).

The second report emphasized the progress made in the complex maritime policy, environmental protection, power, transport, research, science, education and tourism; a separate chapter was dedicated to the importance of the Black Sea Synergy cooperation with such international organizations, as: Black Sea Economic Cooperation (BSEC), Bucharest Convention and the General Fisheries Commission for the Mediterranean (GFCM).

The mentioned document allows making certain conclusions. It is obvious that the Black Sea Synergy will progress further in the years to come. The best practices envisaged by the cooperation have become obvious in more spheres. However, in the course of the Synergy, of paramount importance were events unfolding in Russia and the Ukraine due to which in 2014 the EU revised the EU-Russia cooperation programs and considered the new developments in the region.

On March 5, 2019 the third working document of the Black Sea Synergy performance was published - *Black Sea Synergy: review of a regional cooperation initiative - period 2015-2018* (Black Sea Synergy: review of a regional cooperation initiative - period 2015-2018., 2019), which confirms practical application of the Black Sea Synergy, its positive contribution to the regional cooperation and its not fully utilized potential. It deals with the lessons from the period under consideration and key elements. The appendix to the mentioned document includes a table with detailed information on the projects carried out in the Black Sea region. The third review deals with Blue Growth ⁴, maritime policy, maritime research and innovation, fisheries, environmental protection and climate change, border cooperation and the spheres of community inclusion.

Such spheres of cooperation as: education, science and innovation, culture and tourism, power and transport. According to the report, the region has the best potential for cooperation between the EU and the continents in which paramount is the linking role of the Black Sea Basin considered in the document

⁴Blue Growth is the long term strategy to support sustainable growth in the marine and maritime sectors as a whole. Seas and oceans are drivers for the European economy and have great potential for innovation and growth. It is the maritime contribution to achieving the goals of the Europe 2020 strategy for smart, sustainable and inclusive growth.

adopted by the EU in 2018 Connecting Europe and Asia - Building blocks for an EU Strategy“. Other spheres, such as social issues, employment and trade have more opportunities of the future cooperation.

In general, the evaluation of the Black Sea Synergy according to the spheres is as follows:

Fields of cooperation with consolidated progress – blue growth, environmental protection and climate change, fisheries, cross-border cooperation, civil society engagement, research and innovation.

Fields of cooperation with some and/or potential progress – energy, transport, tourism, culture and education.

Fields of cooperation with no significant progress –Social affairs, employment, and trade (Black Sea Synergy: review of a regional cooperation initiative - period 2015-2018., 2019:7)

2019 evaluation document considers the links of the Black Sea Synergy with other EU strategies and policies related to the region. It also deals with the EU Strategy for Danube Region and the EU Communication on ‘Connecting Europe and Asia — Building Blocks for an EU Strategy. The document also emphasizes cooperation among the international associations in the Black Sea Region -Black Sea Economic Cooperation (BSEC) and the General Fisheries Commission for the Mediterranean (GFCM).

In conclusion, we could claim that the Black Sea Synergy expresses the EU readiness to get more involved in the implementation of the mechanisms and initiatives of future cooperation.

It is obvious that since commencement of the Black Sea Synergy, the developments in the participant countries have dramatically changed. Changes of the geopolitical, external and internal political factors are of high significance. Changes in the relations of particular countries with the EU deserve special mention. Despite the fact that a few researchers believe that the regional cooperation is only a supplementary instrument for implementing already existing bilateral agreements, creation of the Black Sea Synergy, due to its strategic significance, has demonstrated that the Black Sea region with the support of the EU creates perfect conditions for betterment of the major European values – democratization, cooperation and prosperity. We could easily make such a claim as Georgia, one of the participants of the Black Sea Synergy, made a significant progress in a few directions envisaged by the initiative.

Sources

Gogolashvili, K.,(2018). evrokavshiris shavi zgvis politika da gafartoeba, Tbilisi.

Neighborhood Challenge: European Union and it's Neighbors, (2009). Edited by Bezen Balamir-Coskun, Birgual Demirtas-Coskun, Universal Publisher

Report on the First Year of Implementation of the Black Sea synergy, Communication from the Commission to the Council and the European Staudy, Brussels, 19.6.2008 COM(2008) 391 final

Black Sea Synergy: review of a regional cooperation initiative., 2015, European Commission, High Representative of the European Union for Foreign Affairs and security Policy, 20.1.2015 SWD(2015) 6 final

Black Sea Synergy: review of a regional cooperation initiative - period 2015-2018, Communication from the Commission to the Council and the European Parliament., Brussels, 5.3.2019 SWD(2019) 100 final

Connecting Europe and Asia - Building blocks for an EU Strategy, Joint Communication to the European Parliament, The Council, The European Economic and Social Committee, the Committee of the Regions and The Regions and the European investment bank, Brussels, 19.9.2018 JOIN(2018) 31 final

(AZERBAIJAN)

ÖZƏT

Bir çox qədim xalqların, o cümlədən türklərin mifoloji sistemlərində gecə və gündüzü simvollaşdıran at kultu xüsusi anlam daşıyır. At bir çox ilahların əsas atributudur. İlahlar və qəhrəmanlar göy üzündə və ya bir aləmdən başqasına at vasitəsilə hərəkət edirdilər. At xalqların köçündə və döyüşlərində xüsusi rol oynayır. Atın daşdığı simvolik obraz daha çox onun rəngi ilə bağlı idi. Ağ at gündüzün, mənəvi təmizlənmənin simvolu idi. Qara at gecə qaranlığını, gücü və qələbəni təmsil edirdi. Möcüzəli qanadlı atlar isə ilahların arabalarını daşıyan günəş enerjisi simvolları kimi antik yunan, hind, skandinav əsəirlərində mövcud olmuşlar. Məşhur amerika tarixçisi Kramer şumer mifologiyasını bəşər tarixinin başlanğıcı hesab edir. İlk dəfə şumer mifologiyasında ağ və qara rəngin enerjisini daşıyan qoşa atların adı çəkilir..Şumer və ümumtürk mifologiyasının varisi olan Azərbaycan mifologiyasında və yazılı ədəbiyyatında qoşa atlar gecə və gündüzün rəmzi kimi canlandırılır. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Dəli Qarcarla görüşə gedən Dədə Qorqud Keçi başlı Keçər aygır və Toğlu başlı Duru aygırı aparır. Burada keçi gecənin, toğlu gündüzün rəmzidir. “Koroğlu” eposundakı Qırat və Dürat da eyni arxetipi canlandıran yardımçı qüvvələrdir. Dastanda həmin atların dəniz atları nəslindən olduğu və hətta qanadlarının ola biləcəyi ehtimalı təsvir edilir.

Ümumiyyətlə, atın müqəddəsləşdirilməsi və qoşa atların gecə və gündüzün rəmzi kimi verilməsi Azərbaycan mifologiyasında qədim şumer türk dünyagörüşünün mövcudluğuna dair danışılmaz faktır.

Açar Sözlər: Gecə, Gündüz, Simvol, Şumer, At

Night and Day in Ancient Turkish Mythology

ABSTRACT

Horse cult, symbolizing night and day, is of particular importance in many mythological systems, including the ancient Turks peoples. Horse is the main attribute of many Gods. Gods and heroes moved on horseback, from heaven to earth or from one world to another. Horse played a special role in the migration and wars of the peoples. White horse was the symbol of daylight, spiritual cleansing. The black horse represented darkness, power, and victory. The miraculous winged horses were present in antique Greek, Indian, Scandinavian mifologiya, as the symbols of solar energy bearing the chariots. Famous American historian Kramer considers the Sumerian mythology as the beginning of human history. For the first time in Sumerian mythology, double horses with bearing energy of white and black are named. In the Azerbaijani mythology and literary literature, which is the heir of Sumerian and general Turkish mythology, dual horses are portrayed as symbols of night and day. In the "Kitabi -Dede Gorgud" epos, Dede Gorgud who head to meet with Dəli Garcar took goathead Kecer horse and sheephead Duru horse. Here goat is the symbol of the night, sheep of the moonlight. Kirat and Dürat in the Koroglu epic are the auxiliary forces that play the same archetypes. The saga describes the likelihood that these horses are descendants of the sea horses and even their wings. In general, the holding of the horse and the double horses as symbols of the night and day are undeniable facts about the existence of ancient Sumerian Turkish outlook in Azerbaijani mythology.

Key Words: Night, Day, Symbol, Sumerian, Horse.

Giriş

Azərbaycan xalqının mifoloji təfəkkürü qayaüstü rəsmlərdə, qədim inanclarda, dastan və epik abidələrdə öz əksini tapmışdır. Xalqımızın ən qədim dastanlarından olan “Koroğlu” ilə bağlı müəmmalı qalan bir çox məqamlar vardır. Eposun başlanğıcdan mifoloji bir dastan olduğu şəksizdir. Elə Qırat və Düratla bağlı

mətləbləri xatırlayaq. Dastana görə, bu atlar Hasan paşanın ilxısından olan atlarla dəniz atının əlaqəsindən əmələ gəlmişdir. [“Koroğlu” eposu,2004:5] Onlara nal vurulmur, qırx arşın uçuşunu uçub keçə bilirlər. Bizə görə, bu atlar gecə ilə gündüz haqqında mifoloji inancların məhsuludur. Qırat qır kimi qaranlıq gecəni, Dürat isə dür kimi parlaq gündüzü təmsil edir. Z.Həsənovun tədqiqatlarında yunanlarda və türklərdə eyni əsatinin iki müxtəlif süjetinin olması xüsusi təhlil edilir. Daha çox detalları olan türk süjetinin yunan süjetindən qədim olması faktını həmin süjet haqqında Çin mənbələrində daha erkən tarixlərdə bəhs olunması təsdiqləyir.[Həsənov,2005:371] Mifoloji təfəkkürün arxeoloji faktlarla təsdiqlənməsi heç şübhəsiz, onların doğruluğuna, daha dəqiq desək, müəyyən məkan və həmin məkanda yaşayan xalqlara məxsusluğuna dəlalət edən danılmaz faktlardır. At kultunun Azərbaycan ərazisində maddi mədəni abidə kimi mövcudluğunu sübut edən abidə Qobustan qayaüstü rəsmləri ilə bilavasitə bağlı olan, XX əsrin ortalarına qədər tapınacaq kimi fəaliyyət göstərən “Qara atlı” piri. ““Qara atlı” pirində qurban kəsilir, dilək dilənirdi. Bu faktlar qayaüstü rəsmlərin həddindən artıq çox olduğu ərazidə mifoloji at kultunun mövcudluğundan danışmağa imkan verir”. [Cəfərzadə,1999:137]

Ədəbi abidələrdə gecə və gündüzün metaforik əksi

Dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasında özünü Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) varisi adlandıran Məhinbanunun iki qeyri-adi atı vardır. Nizami təsvir edir ki, həmin atlar İnhiraq(Kəpəz) dağının ətəyində yerləşən mağaradakı qara at heykəlinin dayçalarıdır. [Nizami,2004:63] Həm də onlar mağaraya dənizdən çıxaraq gəlmiş atlardan törəmişlər. Azərbaycan ədəbiyyatının ən məşhur ədəbi abidələrindən olan “Xosrov və Şirin” poemasında verilən bu təsvir heç də yazıçı təxəyyülünün ifadəsi deyildir. Azərbaycan torpaqlarında yaşamış türk xalqının çox qədim dövrlərə aid inanclarının bədii canlandırılması olsa da, Qobustan qayaüstü rəsmlərində dəfələrlə təsdiqini tapmış maddi mədəniyyət faktıdır. Qobustan ərazisində Cingirdağ və Yazılı təpə ərazisində mövcud olan 164 qayaüstü rəsm arasında at təsvirləri də əhəmiyyətli yer tutur. E.ə. II minilliyə aid edilən bu qayaüstü təsvirlərdən ən maraqlısı yazılı təpədəki II daşın üzərindəki 11-ci şəkildir. Qaçan atı canlandıran bu rəsmdə diqqəti cəkən element atın belində qövs şəkilli təsvirin olmasıdır. [Cəfərzadə,1999:143] Qeyd etmək lazımdır ki, Qobustan qayaüstü rəsmlərində at şəkilləri kifayət qədər çoxdur. Həmin təsvirlərin mövcud bədii mətnlərlə əlaqəsi isə heyranə doğurur.

“Xosrov və Şirin” poemasının qəhrəmanı Şirinin bibisi, qadın-hökmdar Məhinbanunun tövləsində Şəbdiz və Gülgün adlı iki at vardır. Həmin atların mənşəyindən söhbət açan Nizami yazır ki, paytaxtı Bərdə olan Aran dövlətinin dağlıq hissəsində bir dağın ətəyində məbəd və məbədin altındakı mağarada qara daşdan at heykəli varmış. Yuxarıda qeyd etdiyimiz “Qara atlı” piri də məhz Qobustanda Kişikdaş dağında qayanın altında yerləşən bir abidədir. Qədim inancların maddi sübutu olan “Qara atlı” abidəsi həm də Nizaminin mistik və xəyali hesab olunan təsvirlərinin real aləmlə, yəni qədim türk inancları ilə bağlılığını sübut edir. Şəbdiz və Gülgünə bağlı əhvalatın davamı da çox maraqlıdır. Uzaq dənizdən bir at gəlib sürünə-sürünə o mağaraya girmiş, daş ata sürtünmüş, Şəbdiz və Gülgün doğulmuşdur. Şəbdiz – gecərəng, Gülgün isə gündüz kimi güllər mənasındadır. Bu atlara verilən sifətlər eynən “Koroğlu” dastanında Qırat və Dürata verilən sifətlərə bənzəyir. Eyni zamanda burada mifoloji kökə yaxınlıq da çoxdur. Atların mənşəyinin dəniz atları ilə bağlılığı sonradan yunan variantında Poseydonə, yəni dəniz ilahına bağlılıq formasında təzahür edir. Yunan əsatinə görə, Meduza Qarqonanın qanından yaranan qanadlı at Peqasın Azərbaycan mifologiyasında qanadsız təsviri əsrlər boyunca “redaktə” olunan mifoloji mətnlərdir. Bu mətnlərin ilkin yazılı variantı olmadığından yalnız Qobustan təsvirlərindəki qanadşəkilli xətlər və Rövşən baxdıqdan sonra Qırat və Düratın öz qanadını itirməsi əslində ilkin variantda gecə və gündüzü, güc və mütəədilliyi təcəssüm etdirən bu atların qanadlı olması əslində onların səmavi mənşəyini təsdiqləyir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” və at kultunun təzahürləri

Azərbaycan türklərinin mifoloji təfəkkürünün ən təmiz şəkildə qorunduğu ədəbi abidə, şübhəsiz ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dur. Atların fətişləşdirilməsi, qoşa atlarla bağlı xatırlatmaların olması bu epos üçün yad

deyildir. Beyrək üçün Banuçiçəyin eiçiliyinə gedən Dədə Qorqud Bayandur xanın tövləsindən iki at götürür. Bacısını istəyənlərin elçilərini öldürən Dəli Qarcardan qorunmaq üçün Dədə Qorqud deyir: "Bari Bayandır xanın tövləsindən iki şahənə yürək at gətirin. Biri Keçi başlı Keçər Ayğırı, biri də Toğlu başlı duru Ayğırı. Birdən qaş-qov olarsa, birisini minim, o birisini yedəkləyim". ["Kitabi-Dədə Qorqud", 1999:272] Əslində bu qeyddə yuxarıda təhlil etdiyimiz mistik ünsür demək olar ki, yoxdur. Mifoloji ünsür sadəcə adlarla bağlıdır. Burada qədim mifologiyamıza görə, Keçi başlı Keçər Ayğır gecəyə, Toğlu başlı Duru Ayğır isə gündüzə işarədir. Üstəlik Dədə Qorqud atın birini minəcək, digərini yedəkləyəcək, yəni atlar bir-birini təqib edəcək. Eynilə gecə və gündüz kimi atlar bir-birindən ayrılmazdır. Həqiqətən də bu atlar elə atlardır ki, onlara nal vurulmur, onlar uca qalaları, dərin uçurumları aşib keçə bilirlər. Eyni zamanda bu mətn də istər-istəməz həm qədim inanclar, həm də Qobustan qayaüstü rəsmləri ilə əlaqəlidir. Qobustan qayaüstü rəsmlərində keçilərin və keçibaşlı varlıqların təsviri üstünlük təşkil edir. [Cəfərzadə, 1999:22-29]

Gecə və gündüz anlayışı qədim Şumer mənbələrində

Gecə və gündüzlə bağlı mifoloji düşüncənin ən qədim ifadəsinə isə e.ə.IV-V əsrlərə aid Şumerdə yaradılmış "İnanna yeraltı dünyaya enir" adlı poemada rast gəlirik. İnannanı xilas etməyə gedən ilahi, Karqurru və Kalaturru adlı iki atabənzər fiqurla yola düşür. Şumer və qədim türk mədəni irsinin varisi olan Azərbaycanın mifoloji irsində də qoşa atlar mühüm yardımçı qüvvə kimi təqdim olunur. "İnanna yeraltı dünyaya enir" [Kramer, 1965:190] adlı Şumer poemasında at olmasalar da, ilahə İnannaya kömək edən iki varlıq vardır. Düzdür, onlar at deyil, lakin İ.Cəfərzadənin dəfərlə qeyd etdiyi kimi Qobustan təsvirlərində atlarla birgə verilən, lakin at olmayan varlıqların şəkilləri vardır. Yerüstü dünyanın hakimi olan İnanna yeraltı dünyaya da hakimlik etmək fikrinə düşür. İnanna yeraltı dünyanın hakimi olan bacısı Ereşkiqalın hakimiyyətini ələ keçirmək istəyir. Ancaq yeraltı dünyanın yeddi qapısından keçib bacısının qarşısında dayananda Ereşkiqal ona ölüm nəzərləri ilə baxır və İnanna ölür. Yeraltı dünyaya enməzdən öncə vəfalı və ağıllı vəzirə Ninşubura üç günə geri dönməzsə, tədbir görməyi tapşırıran İnanna yeraltı dünyada köməksiz vəziyyətdə qalanda Ninşubur fəaliyyətə keçir. İnannanı xilas etmək üçün əvvəlcə Enlilin, sonra Nannanın yanına gedir. Onlar kömək etməkdən imtina edirlər, yalnız Enki İnannaya kömək etmək qərarına gəlir. Kömək etmək üçün onun qoşa varlıqlara ehtiyacı olur. Dırnağının altındakı kiri təmizləyib andan Kurqarru adlı varlıq düzəldir. Sonra yenə dırnağının altındakı çirki təmizləyib ondan Kalaturru adlı varlıq düzəldir. O, Kurqarruya "həyat yeməyi", Kalaturruya isə "həyat içəcəyi" verir. Onlara tapşırır ki. Gedib İnannanın bədənində "həyat yeməyi" sürtsünlər və "həyat suyu" səpsinlər. İnanna dirilir və yerüstü dünyaya gələndə kədərlənmək əvəzinə şən həyat yaşayan əri Dumuziyə qəzəblənir. Ereşkiqal İnannanın əvəzinə qurban tələb etdiyi üçün İnanna Dumuzini yeraltı dünyadan onunla birlikdə gələn qorxunc varlıqlara təqdim edir. Gecəni və gündüzü, yeməyi və içməyi, həyatı və ölümü təmsil edən əfsanəvi varlıqlar Kurqarru və Kalaturru Qobustan qayaüstü təsvirlərində əvvəlcə naməlum varlıqlar şəklində nəqş edilən, daha sonrakı dövrlərdə tədqiqən at obrazına çevrilən ilkin arxetiplərdir.

Ədəbiyyat:

Cəfərzadə İ.M. Qobustan. Qayaüstü rəsmlər. Bakı, 1999.

Həsənov Zaur. Çar skiflər. Bakı, 2005.

"Koroğlu" eposu. Bakı, 2004

Kramer Semyuel N. İstoriya naçinayetsya v Şumere. Moskva, 1965.

Nizami Gəncəvi, "Xosrov və Şirin". Bakı, 2004.

Əhməd Cavadın “Səsli Qız” Poemasında Tarixi Gerçəklik və Metaforik Qacar Obrazı / Doç. Dr. Afaq Xəlil qızı YUSİFLİ

(AZERBAIJAN)

ÖZET

Azərbaycan Cümhuriyyət tarixinin ən parlaq səhifələrinin müəllifi olmuş Əhməd Cavad XX əsrin birinci rübündə təkcə Azərbaycanda deyil, ümumən türklərin yaşadığı bütün torpaqlarda bir istiqlal mücahidi, millət təəssübkeşi kimi fəaliyyət göstərmişdir. Onun 1915-ci ildə Rusiya İmperiyasının hakimiyyəti altında olan Kars vilayətinə səfəri də məhz milli təəssübkeşliyinin nəticəsi idi. Ə.Cavadın Türkiyə səfərlərinin təsiri ilə yazdığı bədii parçalar onun yaradıcılığının ən önəmli hissəsidir.

Əhməd Cavad həyatının məhəbbətini – Şükriyyə xanımı Kars səfərində tapır, təxəllüsünü seminariyada tələbə ikən türk şairi Əhməd Cavadın şərəfinə seçir. Cümhuriyyət nəğməkarımız 1918-ci il mart qırğınları dövründə xalqını rus – bolşevik quldurlarından və onların tör-töküntüsü olan ermənilərdən qorumaq üçün nicatı qardaş Türkiyədə axtırır və tapır. Canı qədər sevdiyi Azərbaycan Sovetlər Birliyi tərəfindən işğal olunduqda Əhməd Cavad Vətəninə baş verənləri müxtəlif əsərlərində simvolik şəkildə əks etdirir. Bu cür əsərlərdən ən maraqlısı “Səsli qız” adlandırılan poemasıdır. Poemadakı təsvirlərə əsasən, qanlı bir savaş nəticəsində ölkə işğal olunmuş, yadellilərə tabe edilmişdir. Məğlub ölkənin keçmiş vəzifəliləri, din xadimləri yeni hakimiyyət qarşısında hər cür yaltaqlığa, alçaqlığa hazırdırlar. Bu yolla mövqelərini qorumaq, keçmiş yaşayış rahatlıqlarını saxlamaq istəyirlər. İstiqlal və azadlıq ilə bütün ümidlərini itirmiş xalq cəsarətli bir Vətən övladının əməli ilə yenidən əsarətin zəncirini qırır. Gözəl səsinə görə məşhur olan Sara qanıçən hökmdarı zəhərləyərək xalqına qurtuluş yolu göstərir.

Məqalə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin nəğməkarı Ə.Cavadın “Səsli qız” poemasının təhlilinə həsr olunmuşdur. Poemada tarixi keçmişimizin metaforik əksinə dair faktlar analiz edilmiş, müqayisələr aparılmışdır.

Açar Sözlər: Azadlıq, İşğal, Qacar, Metafor, Poema

Historical Reality and Metaphorical Form of Gajar in Ahmad Javad's Poem “Səsli Qız” (“Voicy Girl”)

ABSTRACT

The author of the most brilliant pages in the history of the Azerbaijan Republic Ahmad Javad in the first quarter of the 20th century glorified patriotic ideas, ideas of independence not only in Azerbaijan but also in all Turkish lands.

His visit to the province of Kars, which was under the power of the Russian Empire in 1915, was also the result of his national phonatism. The art pieces written by A.Javad during his Turkey trips are the most important part of his works.

Ahmad Javad finds the love of his life - Shukriyya during his visit to Kars, he was choosing his pseudonym in honor of Turkish poet Ahmad Javad when he was a student in seminary. The poet, who is a fighter for the republic, in order to protect the people from Russian-Bolshevik pirates and their armenian friends during the massacres of march in 1918, finds the salvation of his people in the fraternal Turkey. Ahmad Javad in different works symbolically reflects all happened in his homeland in period of his beloved Azerbaijan occupation by the Soviet Union. The most interesting of these works is the poem called "Voicy Girl".

According to the poem, the country was occupied by foreigners as a result of a bloody war and was subjected to the enemy. The former officials of the defeated country and religious figures are ready for any

kind of flattering and humiliation in front of the new government. They want to protect their position in this way and keep their past living comfortable conditions. People who have lost all hopes for independence and freedom, break the chain of bondage again with the act of brave motherland's son. Sarah, who is well-known for her beautiful voice, poisoned the bloodiest King and showed her people ways of salvation. The article is devoted to the analysis of "Voicy girl" poem written by Azerbaijan Democratic Republic poet A. Javad. In the poem, the facts about the metaphorical description of our past history have been analyzed and comparisons have been made.

Key Words: Liberty, Occupation, Gajar, Metaphor, Poem

Giriş

Həm Qərb, həm də Şərq ədəbiyyatında tarixi reallığın ədəbi əsərdə təsviri və şərhə mövcud mühitdəki global, qiymətləndirilməyə ehtiyacı olan hadisələr baş verdikdə əsasən keçmişə müraciətlə, əvvəlki dövrlərdə mövcud olmuş, cəmiyyətin simasını dəyişdirmiş hadisələrin metaforik canlandırılması ilə səciyyələnirdi. Məşhur tarixi hadisələrin illüstrativ və ya metaforik təqdimatı demək olar ki, bütün ədəbi nümunələr üçün xarakterikdir. Lessinq "Hamburq dramaturgiyası"nda yazır: "Dahi sənətkarı yalnız biri digərindən yaranan, səbəb-nəticə zənciri ilə bağlanan əhvalatlar maraqlandırır. Əgər dahi ədib tarixi material əsasında işləyərək kollektiv şüurda toplanan lazımsız "xəzinələri" əqli dəyərləndirməyə təkan verən materiala çevirirsə, nəticələri ilkin səbəblə əlaqələndirmək, onları müqayisə etmək, təsadüfləri diqqətlə aradan qaldırmaq, bütün ədəbi hərəkətin yalnız göstərildiyi kimi mümkün olduğunu sübut etmək bacarığına malikdir"[Lessinq,1992:538]

Azərbaycan ədəbiyyatında tarixi gerçəkliyin əksi üsulları

XX əsrin başlanğıcında Azərbaycanı sarmış milli özünüdərk dalğası qüdrətli qələmə sahib yüzlərlə yazıçını biganə qoymamışdı. Maarifçilər, romantiklər, realistlər, satiriklər, nasirlər, şairlər, publisistlər milli ideologiyanın – azərbaycançılığın yaradılmasına öz töhfələrini vermişdilər. Bu zaman Azərbaycan tarixinin qırılma, özünüdərk, ikiye bölünmüş tariximizin və torpağımızın başlanğıcı kimi qavranılan, 1795-ci ildən başlayan 1813-cü ilin məşum fevral günündə "tamamlanaraq" yeni faciələri şərtləndirən qorxunc tarixi hadisələr onlarla əsərin mövzusunə çevrilir. Eyni zamanda Azərbaycanı həmin dönməyə gətirib çıxaran keşməkeşli tariximizin ən "əlamətdar" hadisələri analiz olunur. Qərbdədir ki, bu cür dəyərləndirmələr yalnız irihəcmli deyil, müxtəlif aspektli kiçik həcmli, lakin proqram xarakteri daşıyan əsərlərin əsasında durur:

Nadir bu iki xəstəliyi tutdu nəzərdə,
İstərdi əlac eyləyə bu qorxulu dərdə,
Bu məqsəd ilə əzm edərək girdi nəbərdə,
Məqtulən onun nəşini qoyduq quru yerdə...
Bir şeyyi-əcibiz, nə bilim, bir tühəfiz biz!
Öz dinimizin başına əngəlkəlfiz biz! [Sabir,2007:86]

M.Ə.Sabirin milli faciələrimizdən xəbər verən "Fəxriyyə"sində təsvir edilən Nadir şahın qətlə və bu qətlin Azərbaycan üçün fəlakəti fəlakət ardınca gətirən nəticələri Qacar fenomeninin bir çox ədəbi nümunələrdə birbaşa və ya metaforik təsvirinə gətirib çıxarır. Qacar bu "səbəb-nəticə zənciri"nin həlqəsi kimi qorxunc tarixi faktın əsas iştirakçısıdır:"Şah... üstünə hücum edən Salih xana təhqirlər yağdırmağa başladı; Nadir qılıncını sıyırır, qatilin üzərinə atıldı, amma çadırın kəndirlərindən birinə ilişib yığıldı; şah qalxana qədər Salih xan qılıncı ona hücum edib qolunu kəsdi. Bu zərbədən sonra Salih xan dəhşət bürüdü, o, yerə mıxlanmış kimi dayandı; amma Məhəmməd xan Qacar soyuqqanlılığını saxlayıb, hücumu sona

çatdırdı, sərt zərbəylə Nadirin başını kəsdi.”[Lokkart,2013:436] Özü də maraqlıdır ki, Qacardan yazmaq və onun fəaliyyətini təhlil etmək yalnız Qacardan danışmaq deyildir. İstər 1907-ci ildə yazılmış “Ağa Məhəmməd şah Qacar” tarixi faciəsi, istərsə 1908-1910-cu illərdə hissə-hissə çap olunmuş “Siyasəti-fürusət” traktatının “Qacarlar” bölümü, istərsə də 1937-ci ildə həmin mövzunu davam etdirmiş “Vəqif” dramı Qacardan danışarkən əslində tiranlıqı metaforik şəkildə təhlil edən əsərlər kimi qavranılır və qavranılmalıdır.

“Səsli qız” poemasında işğal mövzusu

Danılmaz faktdır ki, Azərbaycanın işğalı və azadlıq mübarizəsi haqqında yazılmış ən maraqlı əsərlərdən biri Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin nəğməkarı Əhməd Cavadın “Səsli qız” əsəridir. “Səsli qız”ın hansı janrda yazıldığına dair mübahisə və təxminlərə akademik B.Nəbiyev son qoyaraq belə yazmışdır: “Mənim qənaətimə görə “Səsli qız” mükəmməl süjet əsasında qurulmuş epik poema...dır”. [5,87]

Təxminən 780 misradan ibarət olan poema 1928-1929-cu illərdə qələmə alınmış, “tarixi keçmişə müraciətlə” [Nəbiyev,1992:54] yazıldığından tədris və ədəbi təhlildən uzun müddət kənarda qalmışdır. “Səsli qız” sanki məkandan və zamandan qəsdən məhrum edilib, kifayət qədər şəffaf işarələrin olmasına baxmayaraq (biz onlar haqqında bir qədər sonra danışacağıq) poemadakı qanlı işğal səhnələrini istənilən məkana və zamana aid etmək olar. Şair üçün əslində müstəbidin və ya qəhrəmanın vətəni deyil, əməlləri maraqlıdır. Əsərdə zəngin surətlər qalereyası vardır: Xaqan, vəzir, şeyx, keşiş, tacirbaşı, cəllad, rəqqasələr, qəhrəmanlar, uşaqlar, qadınlar... Lakin detallar məkanın Azərbaycan olduğuna dəlalət edir:

Saçaqlı xalılarla

Bəzəndi bağlı çarşı,

Bayraqlı minarələr

Yüksəldi göyə qarşı,

Kəlisə qülləsində

Çalındı zorba çanlar. [Cavad,1992:89]

Tolerantlığı ilə seçilən Azərbaycanda, demək olar ki, bütün böyük şəhərlərdə həm məscidlər, həm də kilsələr vardı. Bu fakt məkanı müəyyənləşdirmək üçün kifayət deyil. Məkanın axtarış həddlərini digər faktlar da daraldır. Şairin yazdığı kimi, tarixi keçmişlərdən gələn faktlar: qaniçən bir hökmdarın uzun mühasirədən sonra tutduğu, qətl və qarətlərlə tarimar etdiyi, sakinlərini şadyanılıq etməyə zorladığı bir ölkə... Sonda işğalçı tutduğu ölkənin ən “zəif” və ən “zərif” sakini –Sara tərəfindən zəhərlənərək öldürülür. İşarələr və faktlar həddindən artıq şəffafdır: “seyrək saqqallı” [Cavad,1992:92] Xaqan Ağa Məhəmməd şah Qacar, “zavallı məğlub ölkə” [Cavad,1992:85] isə Qarabağ xanlığıdır və əslində geniş proyeksiyada bütünlükdə XX əsrin 20-ci ilində işğal olunmuş, lakin “yüksələcəyinə” [Rəsulzadə,1997:56] inam ifadə olunmuş Azərbaycandır. Bütün əsərləri ilə Ə.Hüseynzadənin yaratmış olduğu türkçülük ideologiyasına xidmət edən Ə.Cavadın yaradıcılıq konsepsiyasında şəxsi və ictimai həyatında olduğu kimi boyun əymək, məğlub olmaq, ideallarından üz döndərmək kimi bir təslimçilik yoxdur. Əksinə, sona qədər vuruş, sabaha ümid və inam bir leytmotivdir.

Ben bir Turan yolçusuyam, əlimdə bir sönük məşəl,

Aman, şeirim, hümmət eylə, aman,təbim, bir qanad çal!

Turan öylə bir müqəddəs Kəbədir ki, hər bir daşı

Kölgəsində düşər yerə Türkün əgilməyən başı! (Cavad,1992:24)

Ə.Cavadın təqdimatında Qacar və sovet işğalının paralel təsviri

Əlbəttə, inanmaq çətindir ki, Ə.Cavad ölkəsinin işğalından danışarkən yalnız Qacar işğalının bədii-metaforik əksi ilə məhdudlaşmışdır. Yenə də şairin misraları bizi yönəldir, istiqamətləndirir:

Bütün şəhər silkinib...
Əsər qoymadı pasdan,
Dünənki matəm hanı?
Doğrudan çıxdı yasdan.
Düşmən şahın gəlişi
Qanuni bayram oldu. [Cavad,1992:87]

Cümhuriyyətin süqutundan sonra 28 mayın 28 aprellə əvəz olunması və Azərbaycanın işğalı gününün uzun illər məcburi bayram edilməsi poemada çox ətraflı əks olunur.

Qaldı bütün kənarda
Can verənlər, ölənlər.
Satışı təsdiq etdi
Tox qarınla gülənlər. [Cavad,1992:93]

C. Cabbarlının, C.Məmmədquluzadənin mənəvi böhranına və əslində ölümünə səbəb olan, H.Cavidi, Ə.Cavadı, M.Müşfiqi, Y.V.Çəmənəminlini və onlarla ədibimizi repressiya burulğanına sürükləyən və məhv edən sovet dönəmi zahirən poemanın sonunda “yaxşı vaxt, qayğısız ölkə” kimi [Cavad,1992:100] təriflənir. Təxminən 100 il bundan əvvəl yazılmış əsərdəki bu sözlərə izahat axtarmağa və üzrxahlıq etməyə dəyməz. “Əhməd Cavad niyə belə yazırdı? Bütün əyintilərə baxmayaraq, bəlkə ilk beşilliklərdə sənaye və kolxoz quruculuğu sahəsində qazanılan müəyyən nailiyyətlər idi bunları yazdıran? ...Bəlkə də rejimin bütün amansızlıqlarına baxmayaraq, Ə.Cavad öz xalqının gələcəyini artıq “yenilərin” fəaliyyətindəki uğurlarda görürdü? Demək çətindir.”[Rəsulzadə,1997:94] Sadəcə bir neçə sətir əvvələ qayıdaraq şairin özünü dinləmək kifayətdir:

“Azadlıq” eşidincə
Gülümsəmə belə şad;
Saranın məmləkəti
Köhnə mənada azad.
Orda hər şey asılı
Qan içən bir kraldan;
Sor orda hürriyyəti
Baftalı generaldan.
Yoxsullar o ölkədə
Özgəyə can vermədə.
Hürriyyətin barını

Tox qarınlar dərmədə. [Cavad,1992:99]

Cəsarətli görünsə də, bizim fikrimizcə, tarixi metaforik şəkildə obrazlaşdıran, məlum və məşhur, Ə.Cavadın bədii yaradıcılıqla məşğul olduğu dövrdə çox dəbdə olan Qacar mövzusunun “Səsli qız” poeması üçün bir leytmotiv olaraq seçilməsi bu mövzuya müraciət edən digər sənətkarlarda da olduğu kimi yaşadıkları tarixi kəsində işğal və haqsızlıqlara etiraz ifadə etməyin bir yolu olmuşdur. S.Vurğun üçün “Vaqif” pyesi qanlı repressiyalardan danışmağa bir bəhanə idisə, Y.V.Çəmənəzəminli Qacar dönəmini əks etdirərkən əslində “İki od arasında” qalan, imperiya tərəfindən işğal olunan Azərbaycandan danışır. Yəni, Qacar dönəmini canlandıran, təxminən eyni ədəbi epoxaya aid olan əsərlərdə tarixi keçmişin müasir mühitə inkorporasiyası baş verir. A.F.Losev inkorporativ təfəkkür haqqında nəzəriyyəni təxminən belə yekunlaşdırır: “Müəyyən bir məfhum üçün əhəmiyyətli və doğru olanlar məkan-zaman baxımından həmin məfhumla yaxın anlayışlar üçün də keçərlidir”. [Cavad,1992:270] Ə.Cavad kimi Qacar fenomeninə müraciət edən bütün sənətkarlarda tarixi-ədəbi prosesin metaforik təhlili və canlandırılması prinsipləri üstünlük təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT

Cavad,1992:..Cavad Ə. Seçilmiş əsərləri,I cild, Bakı, 1992

Cavad Ə. Seçilmiş əsərləri,II cild, Bakı, 1992

Cavad Ə.-Cavad,1992:00,tərtibçi Əli Saləddin, Bakı, 1992

Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Səyavuşu, Bakı, 1997

Nəbiyev B. Əhməd Cavad, Bakı,2004

Lokkart L. Nadir şah, Bakı,2013

Nəbiyev B.,Salmanov Ş. Ədəbiyyat 9-cu sinif, Bakı,2003

Lessinq Q.E. İzbrannie proizvedeniya, Moskva,1953

Losev A.F.. Znak,simvol,mif. Moskva.1982

Sabir M.Ə. Seçilmiş əsərləri, tərtibçi Xəlil Yusifli, Bakı,2007

(AZERBAYCAN)

ÖZET

Sarı Aşık, 17. yüzyıl Azerbaycan halk şiirinin önde gelen temsilcilerindendir. Hafızalarda daha çok mani ustası olarak kalan ve sözlü halk edebiyatı tarihimize de o şekilde dahil olan Sarı Aşık, aynı zamanda mani üzerine kurulmuş “Yahşi ve Aşık” destanının kurucusudur. Bu el şairinin günümüze kadar gelen sanatsal yaratıcılık örneklerinden onun kimliği hakkında çok az bilgi edinmek mümkündür. Ancak adı, lakabı ve doğum tarihi hakkındaki tartışmaları hala folklor araştırmalarımızda devam etmektedir. En büyük tartışmalardan biri aşığın adıyla ilgilidir. Şimdiye kadar aşığın birçok ismi - Abdulla, Gurbanali, Nebi, Sari vb. mahlası - Yetim, Aşık, Misli, Garib ve diğerleridir. Makalede, bu konudaki temel düşünceler folklorda ele alınmış ve tüm ana fikirler analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sarı Aşık, Mahlas, Tartışma, Araştırma, Salman Mümtaz

Sari Ashug: Arguments Around The Name And Pseudonym

ABSTRACT

Sari Ashug is an outstanding representative of the 17th century of Azerbaijani folk poem. Sari Ashug, who is more like a master of quatrains “bayati” and is included in the history of the oral folk literature in that way, is also the former of the epos “Yakhshi and Ashug”. It is possible to get some information about the identity of this poet from his examples of artistic creativity that have come to our days. But the arguments about his name, nickname and date of birth have been continuing in our folklore-study. One of the main disputes is connected with the name of ashug. Many names of ashug such as Abdulla, Gurbanali, Nabi, Sari, etc., as well as the nicknames such as Yetim, Ashig, Misli, Qarib, etc. have been elucidated. In the article the main opinions about this problem in folklore-study have been looked through and all the main ideas have been analyzed.

Key Words: Sari Ashig, Nickname, Investigation, Salman Mumtaz

Giriş

Şimdiye kadar, 17. yüzyıl Azerbaycanlı aşık şiirinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Sarı Aşık'ın biyografisi ve yaratıcılığı hakkında yeterince araştırma yapıldı. Ancak yine de karanlık makamlar var. 1964 yılında M. İbrahimov şöyle yazdı: “Aşık şiirinin birçok sorunu açıklığa kavuşturulmadığı, Sarı Aşık'ın hayatı ve yaratıcılığı hakkındaki bilgilerin kusurlu olması bunu gösterir. Doğduğu yer, yılı, ölüm tarihi ve hatta adı bile açık bir şekilde tanımlanmamıştır.” (1, 172) Yarım asır geçmiş olmasına rağmen, araştırmacılar tarafından Sarı Aşık'ın mirasını incelerken karşılaştığı ilk tartışmalı konu hala aşığın gerçek adı ve mahlasıdır. Folklor çalışmalarımızda, Sarı Aşık çeşitli isimlerle bilinmektedir - Aşık Abdulla, Garib Aşık, Gurbanali, Sarıca Nebi, Aşık Nebi, Misli ve diğerleri.

Manzaranın tam oluşturulması için Sarı Aşık çalışmalarına ve kronolojik sıradaki tartışmalı isimlere bir göz atalım.

“Tezkireyi Garadağı” ve Sarı Aşık. Sarı Aşık hakkında ilk yazılı bilgi, 20. yüzyılın başlarında Hasanliğa Hanı Garadağı'nin “Tezkireyi Garadağı”sinde bulunur. Bu bilginin sonraki devirlerde de son derece takdir edilmesi tesadüf değildir: “Azerbaycan edebiyatı Garadağı'ye günümüze tanıttırdığı memleketlisi, asli

Garadağ'dan olup, Zengezur'un Gülebird köyüne göç etmiş Sarı Aşık hakkındaki bilgiye, Sarı Aşık'ın mani ve koşmalarına borçludur: "Sarı Aşık hakkında ilk bilgiyi XIX. Yüzyılda yaşamış Garadağı vermiştir." (2)

"XX. Yüzyılın başlarında tertip edilmiş bu tezkirede Karabağ şairleri hakkında bilgi, onların biyografisi ve eserlerinden örnekler yer alır. Hasanliğa Han Garadağı, Sarı Aşık yaratıcılığına kayıtsız kalmamış, denemelerden birini ona adamıştır. "Aşık Gurbanali veya Sarı Aşık ve Hakk Aşığı Denilen Şahsın Seyr-i Süluku" başlığı altındaki makalede: "Görünüşe göre bu zat pak ve şiftey-i ruzigardır. Aslen Garadağ'dandır. Çok eski zamanlarda, Karabağ'ın Zengezur ilçesinde, Hakari nehrinin eteklerinde Gülebird köyünde yaşamıştır." (3)

Salman Mümtaz ve Sarı Aşık. Sarı Aşık mirasının tarihindeki en önemli yerlerden birini tutan Salman Mümtaz, 1927'de "Aşık Abdulla" kitabını yayımlar ve araştırdığımız soruya değinerek: "11. yüzyılın başına kadar yaşayan Aşık Abdulla, çok samimi ve nazik bir şairdir. Araz'ın öbür kısmından geldiği için, aynı zamanda sarışın olduğu için Sarı Aşık, Garib Aşık (aşık, manilerinin çoğunda garip olduğunu belirtir) adlarıyla tanınmıştır." (4, 164) Bu kitapta aşığın, 430'dan fazla manisi toplanmıştır. Kitabın önsözünde ilginç bir nokta var. S.Mümtaz duyduklarına istinaden şöyle yazar: "Abdulla'nın daha önceki mahlası Misli'ymiş, Yahşi'ye aşık olduktan sonra Aşık mahlasını aldığı söylenilir." (4, 165)

1935'te Salman Mümtaz, "Sarı Aşık ve Manileri" kitanını yayımlar ve kitapta aşığın adı Sarı Aşık olarak geçer (5). Demek ki, Salman Mümtaz'a göre Aşık Abdulla, Misli, Sarı Aşık, Aşık aynı mani ustadlarıdır. Bu kitabın basılması, o dönemde bilimsel-edebi bir ortamda tartışmaya yol açar.

Konunun mantıksal sırasını korumak için bazı kronolojik sıraları bozmamız gerekiyor.

Behlül Behçet ve Sarı Aşık. Yukarıda bahsettiğimiz kitaba ilk fikir bildirenlerden biri, Sarı Aşık mirasının devamlı araştırmacısı Behlül Behçet'tir. B.Behçet, 1936'da Edebiyat Gazetesinde iki makale yayımlar. İlk makale Şubat ayında "Sarı Aşık" başlığı altında (6), Mart ayında ise "Aşık Mahlaslı Mani Şairinin Biyografisi ve Yaratıcılığı" başlığı altında (7) yayımlanan bu makalelerde Behlül Behçet, Salman Mümtaz yayınlarına yönelik tutumunu bildirmiş ve onu eleştirmiştir. Folklor bilim adamı K.Umudov bu tartışmaların sebebini şöyle açıklar: "1935'te, "Sarı Aşık" kitabının yayınından sonra onun ilk yayını ile olan isim farklılığı, "Aşık Abdulla" kitabının mukaddimesinde araştırmacının "mani" kelimesinin etimolojisi ve aşığın şahsiyeti hakkındaki mülahazalar tartışmaya yol açar." (8, 92). Behlül Behçet makalesine, kitapların başka isimlerle yayınlanmasına yönelik eleştirisiyle başlar: "Salman Mümtaz'ın "Sarı Aşık" adı altında yazdığı kitap, aslında, 1927'de yayımladığı "Aşık Abdulla" isimli kitabının yeni baskısıdır. Yazar bu kitabın neden yeni bir isim altında yayınlandığını açıklamamıştır. Belki de okuyucular "Aşık Abdulla"nın başka, Sarı Aşık'ın başka biri olduğunu zann edecekler. Bu kitap, aşığın yaratıcılığı hakkında pek bir şey söylemeyen kitabın önsözünde bu konu netleştirilmeli ve "Aşık Abdulla" yı açığa çıkarmanın büyük bir hata olduğu belirtilmelidir.(6) Gördüğümüz gibi, Behçet, Salman Mümtaz'ın Sarı Aşık'ı Aşık Abdulla gibi takdim ettiğine göre itiraz eder ve bunun düzgün olmadığını belirtir. Bu yazıda Salman Mümtaz'ın kitabını eleştirirken, bizi ilgilendiren bir konuyu da değinir: "Sarı Aşık" adlı kitaptaki manilerin çoğu değiştirildi ve hangi amaç için değiştirildiği bilinmiyor. Örneğin, şairinin en önemli manisi kendi ismini gösteren mani değiştirilerek şöyle yazılmıştır:

Mən aşıq nə bu dadı,

Qəm məni nə bu badı.

Ad mənim, yar özgənin

Neyləyəm mən bu dadı

Bu maninin orijinali şöyledir:

Aşığın Nəbidi adı,
Qəm məni nə budadı
Ad mənim, yar özgənin
Neyləyim mən bu dadı.

Belki de bu, mani şairin ismini gizletmek amacıyla (ismi Nebi`dir) değiştirilmiştir (6).

Behlül Behçet bu makalelerdeki daha önemli konulara değinir. Ancak başka bir konu olduğundan konumuza geri dönerek, şunu belirtmek istiyorum ki, Behlül Behçet aşığın ismi hakkındaki görüşlerinin, Devlet Edebiyat ve Sanat arşivinde “Azerbaycan Manileri Hakkında Bilimsel Eser” dosyasındaki “Mani Şairi Sarı Aşık`ın Biyografisi” başlıklı elyazmasında yansıtılır. Behlül Behçet`in bu çalışmaları kaybolmamış ve 2006`da Doçent Rza Halilov tarafından “Sarı Aşık Manileri” adı altında Azerbaycan folklorunun ilk basımları serisinden ayrı kitap şeklinde yayınlanmıştır. (9) Bu elyazmada Behlül Behçet, Sarı Aşık hakkında şöyle yazar: “Amacımız, mani şairi “Aşık” mahlaslı Sarıca Nebi`nin biyografisini yazmaktır. Nebi, arkadaş çevresinde çok seviliyordu. Onun rengi sarı olduğundan arkadaşları ona Sarıca derlermiş. ... Bizim “Aşık” mahlaslı Sarıca Nebi hakkında yazdığımız biyografisini belge ve evrakları ile donatmayı asla unutamayız. (9, 15). Behlül Behçet`e göre, aşığın adı Sarıca Nebi, mahlası ise Aşık`tır.

“Azerbaycan Yurt Bilgisi” Dergisi ve Sarı Aşık. Sarı Aşık`ın ön araştırmasıyla başlayan tartışmalara katılanlardan biri de Mirzade Fahrettin oldu. Neyse ki, “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi hakkında bahsettiğimiz Sarı Aşık mirasına kayıtsız kalmamıştır. Derginin 28 Mayıs 1934 tarihli 29. sayısında, Mirzade Mustafa Fahrettin isimli yazarın “Azeri Aşıklarından Aşık Nebi” makalesi yayınlandı. (10) Hacimce çok ta büyük olmayan (toplam 3 dergi sayfası) bu makalede Sarı Aşık hakkında değerli bilgiler bulmak mümkündür.

Onun makalesinde ilginç bir nokta var. Derginin “içindekiler” kısmında makalenin ismi şöyledir: “Azeri Aşıklarından Aşık Nebi.”

Derginin içinde ise makale şöyle yer alır: “Azeri Aşıklarından Sarı Aşık.”

Makalede, M.Fahrettin şöyle yazar: “bu mekalemde o güzel yurdun yetiştirdiği müşkin nefeslerden “Sarı Aşık” lakabile maruf “Aşık Nebi”den bahsetmek isterim.” (10, 176). Makalede başka bir yerde, “işte, adının “Nebi” olduğunu öğrendiğimiz bu halk şairi”- diyerek bilgi verir. Böylece, aşığın adı ve mahlası yazara bellidir. Öte yandan, makalede, M. Fahrettin Mir Hamza Nigari mirasından bir örnek vererek, bu şiirsel eserdeki aşığın adının Sarı Aşık olduğunu belirtir: “Mir Nigari divanlarından bu zatı zikrederken:

“Ol qurbdedir mezar-i Aşık

Elqabi şehiri Sarı Aşık

Ol Aşık-ı sadıq olsa layıq

Serdar-ı cünun-u Qays-ü Vamıq”

diye pek sitayişkarane bir surette anmıştır.” (10, 176)

Örneğin, buradaki manilerden birinde:

“Aşıqın Nebidir adı,

Gam beni ne budadı.

Ad menim, yar özgenin

Neylerem Nebi adı.”

Hamid Araslı ve Sarı Aşık. 1936 yılının Mayıs ayında, Edebiyat Gazetesi'nde “Sarı Aşık Hakkında” başlıklı bir makale yayınladı ve o dönemde bilimsel ortamdaki tartışmalara katılarak kendi görüşlerini dile getirir. H.Araslı, M.Fahretti'nin yukarıda bahsettiğimiz Nigari'den bir örnek verir ve sonra fikrine devam ederek şöyle yazar: “Aşık hakkında ilk basın bilgisi Mir Hamza Efendi Nigari'nin Türkiye ve Kafkas'yadaki divanıdır. Nigari, aşığın Karabağ'da defn olunduğunu, mani söyleyerek tanındığını ve mahlasının Sarı Aşık olduğunu belirtir:

“Ol qurbətdədir məzari aşıq

Əlqabi şəhəri Sarı Aşıq”

İkinci ve üçüncü bilgi, 1923 yılında “Kommunist” gazetesinin 225. sayısında “Sarı Aşık” ve “Garib Aşık” başlıklı makaleleridir. “Hüseyn” imzası altında yayınlanan makale, aslında Hasanali Han Garadağski'nin tezkiresinden alınmıştır. Bu tezkireni A.A. Müznib'de olan yazarın elyazmasından okudum. Burada aşığın ismi Gurban Ali, Sarı Aşık ve hakk aşığı ile tanınması ve mani yazdığı, Garadağ'dan gelip, Karabağ'ın Zengezur ilçesinde Gülebürd köyünde yaşaması belirtilir ve Yahşi ile olan ilişkisi uzun olarak tasvir edilir. Garadağski'nin bu bilgisi en çok halk arasında yaygın olan rivayetlere dayanır. Burada, her mani, hatta maninin mısraları belirli olaylarla ilişkilendirilir.” (11)

XX.yüzyılın ortaları ve sonlarına doğru Sarı Aşık araştırmaları. 30'lardan sonra, Azerbaycan folklor araştırmacıları Sarı Aşık mirasını incelerken bu konudaki konumlarını ifade etmeye çalışırken yukarıda belirtilen argümanları tekrar tekrar gözden geçirdiler. Temel monografisinde Prof. M.Tahmasib, bu konuya kayıtsız kalmamış, Garadağski'nin tezkiresini, S.Mümtaz, B. Behçet ve diğerlerin de yazdıklarını analiz eder ve en yetkili kaynağın hala Seyid Nigari'nin mısrasındaki bilgi olduğuna karar verir: ... “Bu mısraya inanıyoruz. Çünkü edebiyat tarihimizin, tarikat edebiyatının son temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Şeyh Hamza Seyid Nigari, bu yerlerde doğup büyüdü ve hatta bu nesilden olmuştur. Sarı, bölgemizdeki en yaygın isimlerden biridir. Çoğu kes birbirleriyle hiç bir ilişkisi olmayan bu isme, tarihi şahsiyetler arasında sık tesadüf edilmektedir. Bize göre, bu kişinin gerçek ismi, Nigari'nin de dediği gibi Sarı'dır, Nebi, Abdulla vb. tamamen farklı kişilerdir. Aşığın manilerine benzer mani yazdıkları için sonradan bu şahsiyetle karıştırılmıştır. Şiirlerinden görüldüğü gibi, Sarı Aşık kendisini genellikle Garib Aşık adlandırdı. (12, 245). Görüldüğü gibi, M.Tahmasib'in fikrine göre, aşığın ismi Sarı, mahlası ise Garip Aşık olmuştur.

Son yıllarda bu tartışma hakkındaki en ilginç makalelerden biri akademisyen A. Nebiyev'e aittir. Azad Nebiyev, Derbent'ten elde ettiği bir elyazma temelinde Sarı Aşık'ın hatta doğum ve ölüm tarihini bile geri kazanmayı başardı: “Sarı Aşık, Derbent'en elde ettiğimiz bir elyazmada gösterildiği gibi, XVII. Yüzyılın başlarında, 1603 yılında doğulmuş, 1635 yılında vefat etmiştir.” Aşığın ismine ve mahlasına gelince, “Abdulla, aşığa babası Muhammed tarafından verilen isimdir. Vergi verildikten sonra halk arasında hakk aşığı gibi tanınan Sarı Aşık'a dış görünüşüyle ilgili olarak sarı denilmiş ve Aşık halk arasında bu isimle tanınmıştır” (13, 155).

Prof. S. Paşayev tartışmaya şu şekilde katılır: Sarı Aşık'ın kendisinin de ismi daha belirtilmemiştir. Garadağski'nin “Tezkireyi Garadağski” eserinde onun adının Gurbanali, Salman Mümtaz Abdulla, Emin Abid Garib ve Behlül Behçet ise Sarıca Nebi olduğunu belirtir.

Aşık Elesger'e göre, onun adı Yetim'dir. Aşık Elesger meşhur bir tecnisinde – “Ferhad Şirin'i sevdi, Yetim Yahşi'ye yar” der. Lele'nin manilerinden onun adı Budak olduğu bilinmektedir. Bu isimlerin her birinin bir anlamı vardır. Aşığa Nebi ismi tüm olayları önceden bildiği için bu isim verilmiştir Bizce ikinci isim Abdulla değil, Abdal'dır. Aşık Abdal-derviş gibi tüm obayı dolaşır. Profesör M.H.Tahmasib'a göre, adı Sarı'dır. Eğer onun ismi Sarı olsaydı, ona Aşık Sarı derlerdi, Sarı Aşık denmezdi (3).

20. yüzyılın sonlarında Sarı Aşık hakkında yazan folklor araştırmacıları genellikle söylenilenlere ek olarak, onun ismi ve mahlası hakkındaki belirli fikirlere hiç bir yeni fikir ekleyememişler.

Sonuç. Böylece, Sarı Aşık'ın adı ve mahlası hakkındaki materyalleri özetleyerek, şöyle bir sonuca varabiliriz ki, araştırmacılar-

- Aşığın adı Abdulla, mahlası Misli, daha sonra Aşık olmuştur. (S. Mümtaz, A. Nebiyev ve diğerleri)
- Aşığın ismi Nebi, mahlası Sarı Aşık'tır. (M. Fahrettin, B.Behçet, H.Araslı ve diğerleri).
- Aşığın adı Abdal, mahlası Sarı Aşık'tır. (S. Paşayev);
- Aşığın adı Gurbanali, mahlası Sarı Aşık'ıtır.(H. Garadaği);
- Aşığın adı Sarı, mahlası Garib Aşık'tır. (M.Tahmasib) vb. olarak bir kaç gruba ayırır.

Bizce, Seyyid Nigari'nin divanına istinaden söylenen fikirler gerçeğe daha uygundur, yaşamının dört yüz yıllık bir döneminden sonra, bir mani ustadı olan Sarı Aşık olarak tanıdığımız bu el şairinin gerçek ismi Nebi olmuştur.

KAYNAKÇA

İbrahimov M. Aşık poeziyasında realizm // “Azerbaycan” dergisi, 1964, №4

Karabağın büyük maarifperveri Hasanalihan Karadaği // [https:// news. milli.az/culture/133039.html](https://news.milli.az/culture/133039.html)

Paşayev S. Sarı Aşık poeziyası // kayzen.az

Mümtaz S. Aşık Abdulla // Azərbaycan edebiyatının kaynakları. Bakü: Yazıçı, 1986

Mümtaz S. Sarı Aşık ve Manileri. Bakü: Azərneşr, 1935, 213 s.

Behçet B. Sarı Aşık // Edebiyat gazetesi, 29 Şubat 1936

Behçet B. Aşık Mahlaslı Mani Şairinin Biyografisi // Edebiyat gazetesi, 24 Mart 1936

Umudov K. Folklorşınaslik tarihinden. Bakü: Tebib, 1995

Behçet B. Sarı Aşık'ın Manileri / Çeviren ve önsözün yazarı R.Halilov. Bakü: Seda, 2006, 97 s.

Fahrettin M., Azeri Aşıklarından Sarı Aşık // Azərbaycan Yurt Bilgisi, yıl 3, 28 Mayıs 1934, sayı 29, s. 176-178

Araslı H. Sarı Aşık Hakkında // Edebiyat gazetesi, 15 Mayıs 1936

Tehmasib M. Azərbaycan halk destanları. Orta çağlar. Bakü: Bilim, 1972, 443 s.

Nebiyev A. Azərbaycan halk edebiyati. Bakü: Bilim, 2006, 447 s.

(GÜRCİSTAN)

ABSTRACT

There are various strategies and mechanisms for the settlement of political and non-political conflicts in the process of peace building. Among the different models are mainly international organizations, government and non-governmental resources. Unfortunately, these resources are not enough for the process of regulating the political conflicts and the "frozen" situation of the existed problems in the modern world proves it. There is a need for a new, non-politicized force and mechanism that will create the necessity of the conflict resolution process and the necessity of the relationship between the conflicting parties. Recently, the Western political establishment has offered a new format for the promotion of world peace and well-being and public relations development as a *Scientific Diplomacy*. This format is based on world experiences and, above all, increases trust and interaction in the process of cooperation in parallel with the settlement of scientific-technical and economic problems in modern international relations. We think, in the process of regulating political problems, in parallel with *Scientific Diplomacy* it is necessary to develop more powerful nonpolitical mechanisms. In the article we offer the strongest strategic resource of a new concept "Soft Power", such as the Education System and the elite sphere in this system - University, which can implement *University Diplomacy* in the peace process. Unlike Scientific Diplomacy, University Diplomacy allows more opportunities and resources to be involved in the process of trust and peace restoration.

Key Words: "Soft Power," Peace Building, Scientific Diplomacy, University Diplomacy

В политических науках предлагались различные модели мирного урегулирования конфликтов, которые, в основном, опирались на международные организации, правительственные и неправительственные ресурсы и никогда не применялся такой мощный стратегический ресурс, каковым является система образования и существующий в данной системе элитарный очаг-университет. К сожалению, правительственные и неправительственные ресурсы недостаточны для процесса урегулирования конфликтов, о чем свидетельствуют современные политические процессы, замороженные и вошедшие в тупик политические конфликты. Наглядными примерами являются такие конфликты, как Абхазия и Цхинвальский регион (Грузия), Нагорный Карабах (Азербайджан), Приднестровье (Молдова), Босния, Герцеговина, Косово (бывшая Югославия), Кашмир (Индия), Кипр (Греция, Турция), Тайвань (Китай), Гонконг (Китай), Южный Тироль (Италия) и т.д. Нужна новая неполитическая сила, которая выведет за пределы политики процесс урегулирования конфликтов и между противоборствующими сторонами породит необходимость взаимоотношений и диалога.

В последнее время научная дипломатия предлагает новый ключ для урегулирования конфликтов, чтобы для формирования международных партнерских отношений применить существующее между народами научное сотрудничество. Этот существенный ресурс становится особенной силой в процессе строительства устойчивого мира.

Эта сила- научная сила даст государству возможность «обеспечить собственную безопасность и изменить направление или уничтожить угрозу, стоящую перед его безопасностью» (Hantigton, 1993. Рр. 69-70), обеспечит диалог между сторонами и урегулирует конфликт интересов. Этим занимаются сильные государства и мощь государства определяется не только военным потенциалом, но и научным, научно-техническим прогрессом, новыми технологиями, устойчивым

экономическим развитием и т.д. По мнению Тукидеде, сильные мира сего занимаются тем, чем сильны, а слабые смиряются с тем, с чем должны смириться.⁵

Между ресурсами предлагаемой нами университетской и научной дипломатией существуют как сходства, так и различия. В ведущих странах мира научная дипломатия является наилучшим средством применения научного потенциала, знаний и опыта.

Научная дипломатия является средством для решения общих проблем и налаживания конструктивного международного партнерства (Fedoroff, N., pp. 9-11). Существует несколько толкований дефиниции «научная дипломатия», внимание фокусируется на трех ее видах: «наука в дипломатии»: информирование задач иностранной политики научными и технологическими советами; «дипломатия для науки»: содействие международному научному сотрудничеству; «наука для дипломатии»: применение научного сотрудничества для улучшения международных отношений между странами (Committee on Global Science Policy and Science Diplomacy. 2011).

Научная дипломатия – это международный, интердисциплинарный и инклюзивный процесс, который балансирует национальные интересы во благо всем на земле. Дискуссия на глобальные темы подчеркнула ценность науки для цивилизации. Было решено, что политический истеблишмент, вслед за наукой, будет вовлечен в формат научной дипломатии. Политический истеблишмент, со своей стороны, выразил готовность в деле реального внедрения и практического применения научных ценностей. Стало очевидной необходимость эффективного использования научных ресурсов для мира и благополучия всего человечества.

Науку в дипломатии можно рассматривать как научную политику, которая заставит политиков принимать решения, опираясь на данные науки, технологий и инноваций.

Дипломатия для науки и наука для дипломатии содействует сотрудничеству между народами для улучшения их отношений. Научная дипломатия не является новой, но продолжает развитие тех сфер, которые нуждаются в международном сотрудничестве: медицина, среда, нанотехнологии, пространство, альтернативная энергетика. (Букалова С. В. (2018).

Как известно, научная дипломатия имеет несколько форм: научная дипломатия для научного прогресса, для экономики, политики, устойчивого развития и т.д. Например, когда народы заключают договор сотрудничества об управлении рыбной ловли или мониторинге инфекционных заболеваний, им нужна научная экспертиза, а та, в свою очередь, обеспечит экономическое развитие. Когда ученые в астрономии или физике проходят комплексные многопрофильные проекты-это содействие научному прогрессу, а когда народы заключают дипломатические соглашения о менеджменте и финансировании, или, когда между двумя странами натянутые или плохие политические отношения, то совместные исследовательские усилия дадут им возможность сохранить дипломатический диалог и завоевать взаимное доверие.

В современной глобально взаимосвязанной цивилизации для министерств иностранных дел разных стран рекомендации наук и технологий должны стать средством решения существующих проблем. Это касается таких важных вопросов, средств воздействий и ресурсов между народами, как реальная ситуация за, внутри и вдоль их границ. Для министров иностранных дел в процессе разработки политики «брокерами доказательств» должны стать советники науки и технологий (National Research Council. 2015), т.е. с 2014-2015 года в рамках научной дипломатии Министерства иностранных дел передовых стран мира в процессе разработки и планирования политики пользуются рекомендациями специальных научных советников². По нашему мнению, настало время

⁵ Цитата приведена из книги (Джентлесон, 2015, с.11

и для Грузии, которая должна перенять данный опыт и в процессе планирования и осуществления применять его для решения отдельных проблем.

Научная дипломатия признает фундаментальное значение науки и технологии для дальнейшего развития нашей глобальной и взаимосвязанной цивилизации.

Именно поэтому Школа права и дипломатии Флетчера в *университете* Тафтса, Международный институт анализа прикладных систем (IIASA) в октябре 2016 года в Вене для Министерств иностранных дел совместно организовали международный диалог о консультациях науки и технологий. Вена была выбрана потому, что здесь находится штаб-квартира Международного института анализа прикладных систем. Этот диалог вошел в историю как «Венский диалог». В венский диалог были подключены дипломаты более

20-и стран. Он еще раз подтвердил, что необходимо формирование «Платформы знаний» между странами. Еще в 2014 году образовалась международная сеть Научного совета правительства (INGSA), которая рассматривает „применение научных доказательств для информирования политики на всех уровнях власти“, т.е. ведущие страны мира сходятся во мнении, что роль и значение науки является значительным для решения политических и неполитических вопросов⁶, безопасности всего человечества и сохранения мира, тогда как Грузия до сих пор вне этих процессов и наши правительственные ведомства пока не осознают, что происходит в мире с точки зрения использования научного потенциала. Встает логический вопрос: насколько мы связаны с этими организациями, перенимаем ли их опыт, используют ли наши министерства научный потенциал в процессе решения внутренних и внешних вопросов.

Из-за того, что ресурс, существующий в рамках научной дипломатии, содержит необходимый сегмент университетского образования-науку, и университетская жизнь – это единство двух основных парадигм-учебы и исследования, обучения и науки, научная дипломатия в процессе урегулирования конфликтов вне игры оставляет такой важный ресурс, как учебный процесс и его самый главный субъект-студенчество.

Холистический подход к вопросу и системный анализ заставляет задуматься над тем, что без элитарного очага образования – университета невозможно добиться какого-либо успеха и нет никакой перспективы общественного развития. Велико доверие и ожидание общества к университету как к исторически институциональной единице. Наряду с другими возможностями, он является основой для получения образования, информации, зарождения и распространения новых знаний, выявления индивидуальных навыков и их применения, критического, творческого, стратегического, истинного государственного мышления; формирования правильных, основанных на знаниях и продиктованных временем, взглядов и др. В то же время, университет – основа прогресса и непрерывности: он формирует средний класс и элиту, формирует культурные ценности в народе, в том числе среди молодежи, т. е. того поколения, которое именно в университете проходит первые этапы социализации.

Исходя из этого, опираясь на научную дипломатию, новая системная парадигма разрешения конфликтов - университетская дипломатия должна стать более широкой, масштабной и эффективной стратегией, которая кроме научных контактов включает сакральный методический

⁶ При Министерствах иностранных дел функционируют институты научных советников, или советы научных советников, которые активно вовлечены в планирование и осуществление внешней политики стран. Более того, научные советники есть у таких министерств, которые решают внутренние дела страны, например, для решения вопросов в сфере образования, финансов, полиции, юриспруденции, здравоохранения, а также гуманитарных вопросов

процесс обучения и активное участие студенческой молодежи в мирном процессе формирования партнерских отношений.

«Университетская дипломатия» подразумевает наличие таких важных категорий, как «университет» и «дипломатия». Благодаря их органической связи и паритетным единством образуется абсолютно новый феномен. «Университетская дипломатия» содержит ранее не употреблявшиеся, незадействованные возможности разрешения и самоурегулирования проблем. Это инновационная форма коммуникации между заинтересованными субъектами, в частности, новый двуличный тип дипломатии и мирного образования, который подразумевает применение ранее не использованного ресурса - академического и научно-исследовательского, учебного (университетского) потенциала.

Благодаря ей появляется возможность создать в университетском пространстве качественно новый формат создания мира, который на основе безальтернативного мирного языка и научного диалога будет содействовать:

-восстановлению реального доверия на основании системного научного восприятия-осознания в условиях затянувшегося положения-«ни мира, ни войны» и неразрешенных конфликтов;

поиску причин зарождения конфликтов, изучению, анализу, оценке, поиску совпадений интересов участников и других заинтересованных лиц;

демократизации мирного процесса, исключению любой формы насилия;

созданию позитивного, конструктивного настроя;

максимальным консенсусом, т.н. принципом «общей почвы», генерированию такой концепции, которая в будущем определит форму и содержание документа общего согласования;

на основании существенного распределения и согласования функций университета и дипломатии, созданию модели (алгоритма) перспективы мирного урегулирования конфликтов.

Университет является тем очагом интеллектуальной независимости, в котором мышление и академическое совершенство для системности передаст эстафету дипломатии. «Мышление» и «существование», т.е. университет и дипломатия взаимной кооперацией, «заимствованием и добавлением» силы, дополняют друг друга.

Поэтому, слиянием академической, исследовательской и общественно-политической активности, мы должны превратить «университетскую дипломатию» в уникальный метод и в такое средство борьбы с конфликтами, которое противостояние любой формы переведет из конфронтации и тупикового положения в мирное русло.

В заключении, мы пришли к следующим выводам:

В случае научной дипломатии мы имеем дело с применением научных знаний и анализа в глобальном мире, с повышением инклюзивности науки на дипломатическом поприще: в министерствах иностранных дел, в разных сферах и областях для развития современных общественных отношений, сохранения мира и благополучия, и научная дипломатия откликается на всемирные вызовы.

Что касается университетской дипломатии, то она откликается на конкретные вызовы нашей страны. Однозначно мы придерживаемся мнения, что общество должно быть широко вовлечено в процессы сохранения мира и свободы. Университетская дипломатия предлагает инклюзивность как

науки, так и студентов, и всех лиц, участвующих в университетской жизни, в процессе мирного урегулирования и решения других глобальных вопросов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Джентлесон Б., (2015): Внешняя политики Америки, динамика выбора в 21 веке). Университет Дьюк. Перевод Давида Апрашидзе, Анны Микаутадзе, Арчила Абашидзе, Гиоргия Гвалия, Нино Ткаридзе, Тариела Сихарулидзе, Тамар Кумсиашвили, Нино Фавленишвили, 2015, стр.11 (на грузинском языке).

Джонсон Дж., Рейнольдс Г., Маикоф Дж. (2013): Методы исследования в политических науках. Перевод Гиоргия Гвалия, Зураба Иашвили, Михаила Кекенадзе, и др. (на грузинском языке).

Букалова С. В. (2018): Научная дипломатия: сущность и роль в системе международных отношений // Мировая политика. № 2. - С.95-103. DOI: 10.25136/2409-8671.2018.2.25855. URL: http://e-notabene.ru/wi/article_25855.html (на русском языке).

Hantigton (1993): Samuel Hantigton, Why International Primacy Matters, International Security 17.4, Spring, 1993; 69-70. (на английском языке).

Fedoroff, N. (2009): "Science diplomacy in the 21st Century", *Cell*, 136 (1), January, pp. 9–11 . (на английском языке).

Committee on Global Science Policy and Science Diplomacy (2011): *National Academies U.S. and International Perspectives on Global Science Policy and Science Diplomacy: Report of a Workshop* National Academies Press, ISBN 978-0-309-22438-3, 60 pp. (на английском языке).

(AZERBAYCAN)

ÖZET

Makalede halk tıbbında rüyanın ortadan kaldırmak yollarından, türkeçare'lerden, inanışlardan bahsediyor. Korkuyu ortadan kaldırmak için tedavi yöntemlerinden olan "qut dökme" ve Türk halklarının ulusal tıbbında birçok hastalıkların tedavisinde etkili araç olarak "ardıç" bitkisinin kullanımı yaygındır. Aynı zamanda Türk halklarının kutsal kabul ettikleri çeşmelerin suyu korkunun bozukluklarının tedavisinde kullanılmıştır. Rastlantısal değildir ki, eski bayramlarımızdan olan "Nevruz" çarşambalarına da yansımıştır. Halkımızın hafızasında bunların yanında "çildağın", ayrıca büyülerin, pir ve kurumlara güveninde özel bir yeri vardır.

Açar Sözcükler: Halk, Tıp, Korku, Uyku, Milli, Kutsal, Yöntem

The Ways of Overcoming Fear in Folk Medicine

ABSTRACT

In the article it is said about the solution ways to eliminate sleep, believes, quackeries in folk medicine. In order to eliminate fears, the treatment method of “gut tokme” and the usage of the plant “juniper” as the effective means of treating many diseases in the national medicine of the Turkish people are widespread. At the same time, the water of the springs which was considered sacred by the Turkish nations had been used in the treatments of the after-effects of the fear illness. It is no coincidence that this treatment has been reflected in the pre-Tuesdays of Novruz holiday which is one of our ancient holidays. There is a special place of the belief “childag”, as well as the believe of witchcraft, sorcery, exorcism and sacred places in the memory of our people.

Key Words: Folk, Medicine, Fear, Dream, National, Sacred, Method

Tüm dünyada öyle bir insan bulmak mümkün değildir ki, "o, korku duygusu geçirmesin. En ufak korkudan tutmuş büyüğüne, her birimiz farklı farklı korkulara tutuluruz. Diyorlar ki,” Korkudan korkma, korkuyu yaratan nedenden kork. Sebep ise farklı oluyor”(11). Korku herhangi bir gerçek ya da muhtemel, tehlike karşısında işe düşen kendini koruma içgüdüğü sonucunda oluşan ve insanı dikkatli ve ihtiyacı olmaya mecbur eden bir duygu. Filozof, antropolog ve doktorlar bu hissin bilimsel izahını çoktan vermişlerdir. Eski Türklerin, eski efsanevi tesevvurlerinde ise bu fenomen “kut” denilen hayat enerjisinin şer ruhlar tarafından çalınmasının mantıksal sonucu olarak anlatılıyor. Bu hissin aradan götürülmesi, ruh tarafından çalınan türü sahibine iadesi, kutu istila etmiş ruhun, hastanın vücudundan kovulması için adamın sırtına vurularak belli büyüler okunur.(12, 41)

İnsana onu korku yüzünden terk eden ve şer ruh tarafından çalınan kutunu, yani yaşam gücünü (yaşama aşkını) döndürmek için gerçekleştirilen bir başka geleneksel tedavi yöntemi ise “kut dökme” denir. Bu yöntemin uygulanması sırasında türkeçare'lar hastayı taburenin üzerine oturtup kafasını mendille örtüyorlar. Sonra tabağı su ile doldurup onu hastanın kafası üzerinde tutuyorlar. Bu zaman içinde su olan tabakaya eritilmiş kurşun veya mum dökülür. Bununla paralel olarak, soru-cevap şeklinde büyü okunuyor:

-Ne döküyorsun?

Kut döküyorum.

-Ne döküyorsun?

Kut döküyorum.

-Ne döküyorsun

Kut döküyorum.

-Ne döküyorsun?

Yürek arıyorum ben (bu kelimeler fısıltı ile söylenir)

Ben sadece aracıyım,

Şifası Allah'tan gelsin!

Kuf, kuf, kuf!

Türkeçare'lerin sözlerine göre, eğer hasta çok korkmuşsa, soğuyan kurşun küçük parçalar halinde kabın çeşitli taraflarına dağılıyor. Oluşan külçelerin biçim ve şekilleri temelinde ise korkunun derecesi belirlenir. Bu işlem genellikle 1, 3 veya 7 defa yapılır. Bazense operasyon, kalp biçiminde soğumuş külçenin oluşmasına kadar sürdürülüyor. Kalp biçimli külçeye "kut" veya "kalp" denir. Onu bir paçavraya büküp hastanın elbisesinin kalbe yakın bir bölümüne yaparlar. Hasta onu kalbi sakinleşene kadar, yani korkusu geçinceye kadar kendisi ile taşımalıdır. Tedavi sırasında kullanılan suyun bir kısmı hastaya içirilir, kalanını ise türkçare'ler, bir kural olarak, kendi omuzları üzerinden evin eşiğine atıyorlar (12, 38). Sonuçta korku geçirmiş adam sakinleşiyor, kötü ruhlar ondan uzaklaşır ve o, yeniden kendi kutuna kavuşuyor.

Magik nitelikli "kut dökme" yöntemi birçok türk halklarında kullanıldığı konusunda yeterince bilgi bulunmaktadır. Örneğin xakasların çocuklardan korkuyu çıkarmak için aynı yöntemden ve kurşun yerine mum kullandıkları bilinmektedir (9, 44).

Sibirya'nın türk halklarının düşüncelerine göre, kut yaşam gücüdür. Onlar kut elde etmek için kendilerinin soy ve boy "tanrılar" ına veya da veli ruhlara hitap ederlerdi. Sanılıyordu, kutun kötü ruhlar tarafından "yenmesi" veya "çalınması" sağalmaz hastalığa veya ölüme neden oluyor (6, 136-137).

Sibirya tatarlarına göre, kut da can ve ruh gibi insanın içinde karar aldığını ve bazı özel durumlarda insanın bedeninden "uç", sonra geri dönebilir mi. Onlarda hatta şöyle bir ifade de var: "Kotom oçtı" (kutum uçtu). Altay türklerinin efsanevi düşüncelerine göre de yaşam gücü olan kut verimlilik ruhunun gelmesidir. Hakaslar ise kutu canlı insanın ruhu ile özdeşleştiriyor, onun bedeni terk etmesinin insanın hastalanmasına, geri dönmediği takdirde ise ölmesine sebep olduğuna inanırlar. Tuvalılar da kutu insanın ruhu ile özdeşleştiriyorlar. Yakutlar ise onu ruhlardan biri olarak görüyorlar (13, 118-119).

Kutu ruhla eşitleyen teleutlara göre, insan korktuğunda veya belli bir heyecan geçirdiğinde o, vücudu adeta terk ediyor ve belli bir süre sonra da ya kendiliğinden veya da şamanın yardımıyla yerine dönüyor. Teleutlar kutun bedeni terk etmesine "kut çıktı" (kut çıktı) diyorlar. Kutun çıkmasının felakete yol açacağına inanıyorlar. Düşünüyorlar ki, eğer bu çıkış geçici olsa, bu hastalığa, ömürlükse, ölüme neden oluyor. Bedeni terk eden kutun en büyük özelliği şudur ki, o, hemen kötü ruhları şıkar dönüşüyor (10, 40-41).

L.P.potapov bildiriyor, "kut" kelimesi eski türk yazılarında, özellikle Orhun- Yenisey kitabelerinde de çok kullanılan kelimelerden biri oldu ve aynı anlamda kullanılmıştır (10, 33).

Türk halklarının ulusal tıbbında korkunun ve genel nevropsikoloji hastalıkların giderilmesi, ayrıca birçok diğer hastalıkların tedavisinde etkili araç olarak ardıç bitkisinden de yaygın kullanılır. Servigiller cinsine dahil olan bu kozalaklı çalı bitkisi hem çeşitli ilaçların hazırlanmasında, hem de yakıldığında dumanı ile kötü ruhların kovulmasında etkin araç olarak kabul edilir. Bu konuda İ.Q.Georgi ve İ.İ.Lepexinin verdiği

bilgilerden bile belli oluyor ki, onun dumanının aracılığıyla tüm kötü ruhların uzaklaştırıldığına, büyü ve tılsımların hale getirdiğine inanılmıştır (7 107-108:8, 73-75).

P. S. Pallasin yazdığına göre, başkırtlar yakılan ardıç'ın dumanından hasta çocukları kötü ruhların etkisinden kurtarmak, ayrıca evlerini büyücülerin büyü ve büyüsünden korumak için kullanırlarmış (14, 655). V. Z. Qumarovun topladığı malzemelere göre, Ural türkleri söz konusu bitkinin meyvelerini kaynatır ve suyunu idrarını tuta bilmeyen çocuklara içirirlerdir.

Z. Minibayevanın türkçarə'lara dayanarak yazdığına göre, qıcolma'ya tutulup büzülen ve çırpınan adamı yalnız ardıç'ın yardımıyla iyileştirmek mümkündür. Bunun için ardıç ağacının dallarının kaynatıldığı sıcak suda banyo kabul etmelidir. Onu küçük aralıklarla üç kez 10-15 dakikaya küvete oturtmak ve içmeye sıcak süt vermek gerekir. Alim tanıkların sözlerinden hareket ederek bildiriyor ki, kramp olan ve ayakları tutulan bir kızı banyoya aparmış, yukarıda tarif edilen prosedürden geçirmiş ve kız banyodan eve kendisi, kendi ayakları ile dönmüştür (12, 43).

Belirtmek gerekir ki, Doğu'nun ve Türk dünyasının büyük alimi Ebu Ali ibn Sina ardıç'ın kaliteleri hakkında detaylı bilgi vererek ondan ilaç gibi kullanmayı tavsiye etmiştir. O yazıyordu ki, ardıç'ın meyvesinin morarana kadar kaynatılmasından ve susam yağı ile karıştırılmasından alınan solüsyon kulağa damlatılması sağırlıktan yardım ediyor. Alimin bildirdiğine göre, eğer eklemelerdeki şişlik ve ağrılar kronik hal alırsa, kurutulmuş ardıç meyvesini alıp üzerine su ilave etmek, hafif ateşte kararınca kadar kaynatmak, sonra bu sudan 349 gram ayırarak ona 100 gram susam yağı ilave edilmelidir. Hasta bu solüsyonu çiğ üzümün suyu ile birlikte içmelidir. İbni Sina eserinin başka bir yerinde ise şöyle yazıyor: "Delik zamanı... Bağlamada ardıç'ın meyvesinden, sevrin palamut ve yapraklarından kullanmak olur"; "Dalak sertleşmesinin istenilen tedavisi sırasında... İçerisinde ardıç meyvesi ve servi palamutları kaynatılmış sirke". İbni Sina damak ülseri, mide bozukluğu ve karaciğerdeki tümörlere karşı da aynı bitkiden kullanmayı tavsiye etmiştir (2, 349).

Türk halklarının halk arasında kutsal sayılan pınarların suyundan ve killi toprağından da birçok hastalıkların, özellikle korkunun bozukluklarının tedavisinde yaygın olarak kullanılmaktadır. L.B.çañçibayevanın topladığı materyallerden görüldüğü gibi, altaylılar "arjan" adını verdikleri çeşmelere kutsal yer olarak yaklaştırmışlardır. Aslında onlar çeşmelerin kendine değil, onların yüzlerine tapınırdılar. Mineral kaynakların tedavi edici bu yüz pratik hesap ediliyordu. Arjanın ziyaret edilmesi için en uygun dönem yaz ve sonbahar mevsimleri hesap ediliyordu (12).

Altay türkleri çeşme başındaki ağaçların dallarına eski parçaları bağlıyor, arjana ise metal sikkeler atıyorlardı. Ziyaret sırasında bazı yasaklara uymak önemliydi. Örneğin, pınar'ın yakınlarında toprağı kazmak, çalıları kırmak, suyun kalitesine hoşnutsuzluk etmek olmazdı. Eğer herhangi bir ailenin bu veya diğer bireyi ölseydi, bu aile sağlıksız hesap edilir ve onun üyelerinden hiçbiri bir yıl boyunca çeşme başına gelmezdi. Bu yasaklara emel etmeyenlerin gazaba gelerek, hastalığa yakalanacağına inanıyordu. Şöyle düşünüyorlardı ki, iyileşme süresi veya genel iyileşib-iyileşmemek insanın suçunun derecesine bağlıdır. Çeşmeyi ziyaret ettikten sonra orada gördüklerini, aynı zamanda uykularını bir yıl içinde başkalarına anlatmak yasak idi. Bu kişilerden onların sağlığını sormak da yasaklardan biri idi (12, 153; 6, 67).

G.Sayılov su ile ilgili Zakatala bölgesinde kaydeden ilginç geleneklerden birine değinerek, R.Aliyev'a atfen bildiriyor, "Nevruz bayramı günü sabah erkenden aksakal biri uykudan kalkıp, hiç kimseyle konuşmadan su başına gider, el-yüzünü yıkar ve bu sudan getirerek kendi evine, bahçesine, aile üyelerine çiler geçen sene ağırlığını, acısını yıkayıp geçsin, gelecek yılı, rızıklı-bereketli, net, rahat, huzurlu, başarılı ailesini ise sağlam yapsın" (2; 309, 15).

Azerbaycan türkleri inanıyorlardı ki, "Su çarşambasında nehir kenarında, su üstünde korkan adamın başından üç kez sağdan, üç kez soldan su atarsan korkusu geçer. Su çarşambasında korkan kişiye kulübe suyu içiriyorlar" (1, 54). B.Abdulla yazıyor, "akarsu canlı ve kutsal sayılıyordu" (2, 163).

Sanılıyordu, "Yılın son çarşambasında gece yarısı yıkanıp paklanandan sonra akarsuyun kenarında oturup, niyetini ona konuşsan, o amacına ulaşırsın. Derdini, acısını, hastalığını suya söylersen, su gece hepsini kendisi ile götürür,- demişler" (8, 94).

A.Babek bu inançla ilgili ortaya ilginç bir soru koyuyor ve onu yanıtlayarak yazıyor: "Peki insan kendi niyetini suya kimin için konuşuyor? Bu, ilginç bir konudur. Burada eyeleri hatırlamak gerekiyor. Niyeti eyelerden başka kime konuşabiliriz ki! Ama suların eyesi var. Demek son çarşamba gecesi suyun sahibi insanı duyuyor, onun isteklerini dinleyip, nasibini verir. Su hem de insanın bütün ağırlıklarını temizler. Bununla yine de onaylanıyor bu su ilkin-evren sudur. Mucizedir, insanın azar-bezarını alır, sağlık armağan ediyor, onun dileklerini yerine getiriyor" (3, 8).

Bugün artık Azerbaycan'da korkan adam için, neredeyse eski büyüler okunmuyor. Elle birkaç kez onun kafasına ve yere değinilerek arapça "Bismillah" (Allah'ın adıyla) diyor. El hareketi ise, kanaatimizce, eski avının uygulanması sırasında olduğu şeklinde kalmıştır ve eski "Korku kırma" büyüünde yer alan aşağıdaki sözlerin hareketlerle ifadesidir:

"...Ayak altından

Toprak aldım,

Kafan üstü

Gölge düşürdüm..."

"Korku kırma" büyüünü İslamın etkisine daha çok maruz kalmış şehirlerde artık dualar, yani Kur'an'dan seçilmiş bazı ayetler veya İslami konulu deyimler yer alıyor. Örneğin;

"Ya kafiye min kulli şeyy. Ve la yekfi minkə şeyun fissəməvati vəl erz. İkfini ma əhəmməni bin əmriddunya vəl axirəh. Ve sallı ala Muhammed'in ve alih" (4, 54).

Halk tıbbında öcülerin ortadan kaldırılması yolları (inançlar, dualar ve diğer

yollar) içerisinde çıldağın da kendine özgü yeri ve rolü vardır. "Çılдаğ - dağ demektir. İnsanı tiksindir'mak için vücuduna dağ-yanar ateş basıyorlar. Anlatılanlara göre, insanın belirli noktaları var ki, bu noktalara ateş bastığında beden uyanıyor. Çılдаğ sırt bölgesinde başlayıp, göğüs, kollar ve bacaklarda bitiyor" (4). Bu bakımdan o, Çin halk arasında yaygın kullanılan noktalı masajı hatırlatıyor.

İnsanın sağlığı açısından güvenin büyük rol oynadığını, yani sağlıklı olduğuna inanan insanın tüm hastalıklardan uzak olabileceğini söyleyen psikolog Aynur Alibeyli bildiriyor, "bir insan bugün ağır hastalanacağını düşünürse, onun bütün vücudu bu düşüncelere tabi olur. En azından morali bozuluyor, kanı kararmış, kendini kötü hissetmeye başlar. Bütün bunlar sırf inançla ilgilidir. Yani insan neye kendini daha çok inandırır, o da yaşıyor. Bazen karşılaştığımız olaylardan moralimiz bozula bilir. Böyle anlarda korku, nazar ve bu gibi şeyler aklımıza geliyor. Düşünüyoruz ki, her nedense korktuk veya birilerinin kötü nazarı ile karşılaştık. Oysa bu bizim olumsuz düşüncelerimizin sonucunda bedenimize biriken negatif enerjidir". Onun sözlerine göre, "bazı insanlar öyle düşünüyor, çıldağ, nazar çıkarana gibi halk hekimleri onları iyileştirmeye kadirdir. Bu nedenle de onlara başvuruyorlar. Aslında çıldağa, nazar çıkarana veya falcıya giden insan güvenle ilerliyor. Düşünüyor ki, karşısındaki insan onun sorunlarını ortadan kaldırmaya muktedir. Kendini yandırtırır, acıya katlanıyor ve düşünüyor ki, korkuyu, nazarı bu yanma ile canından çıkacak. Oysa beden yanar, ağrı ile insanın düşünceleri uyanıyor, güveni artıyor ki, onun sorunu geçti" (4).

Halk arasında çeşitli hastalıkların giderilmesinde çeşitli pir ve inanç yerlerinin özel rol oynadığına inanç da yaygındır. Bu bakımdan korkunun ortadan kaldırılması da istisna değil. Kuba rayonu topraklarındaki pir ilgili malzemeleri incelerken kim ise "tütyə" ile ilgili metinlere özel önem veren araştırmacı H.Memmedova söz konusu açısından ilginç bir metin sundu: "Daha çok genç erkek ve kızlar gelirdi bu pirin üzerine. Sonra

müceyr hepsine "tütyə" (tütyə-tütyə pir üstünden toprak alınır ve pınar'ın suyu ile kapta karıştırılır) içirirdi. "Tütyə"ni kafaya-sırta, el-ayaklara da sıvarlar ki, korku ve hastalık varsa, candan çıksın" (15, 90).

KAYNAKLAR

Abdullah B. Azərbaycan tören folkloru. Bakü: Kismet, 2005, 208 s.

Azərbaycan folkloru antolojisi. IX c. Gencebasar folkloru / tertip edenler İsmailov H, Kuliyeva R. Bakü: Seda, 2004, 522 s.

Babek A. Azərbaycan folklorunda su stihiyası ilişkin inançlar. Avtoref. Filol. Üzere felsefe d-ru bilimsel derecesi almak için. Bakü: AKADEMİ Folklor Enstitüsü, 2012, 25 s.

Türküler, inançlar, alkışlar. Bakü: Yazar, 1986, 216 s.

Seyidov M. Azərbaycan efsanevi düşüncesinin kaynakları. Bakü: Yazar, 1983, 326 s.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: 1980, с. 136–137

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов. СПб., 1799

Лепехин И. И. Дневные записи путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. СПб., 1802. ч. 2.

Кустова, Ю.Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб., 2000, 159 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука, 1991, 321 с.

11. Tağıyeva R. Azərbaycanın xalq tətbiqi sənətində qoruyucu simvollar.Təsviri və dekorativ - tətbiqi sənət məsələləri // http://www.azcarpetmuseum.az/Az_xalq_tetbiqi_simvollar.pdf

12. Минибаева З. И. Традиционная медицина // Курганские башкиры. Уфа: 2002

13. Валеев Ф.Т. Алтайские этнические элементы у западносибирских татар // Этнография народов Алтая и Зап. Сибири. Новосибирск:Наука, 1978, с.104-123

14. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1809

15. Memmedova H. Guba pirləri: Fonksiyonel sınıflandırma ve inanç sistemi // “Dede Korkut” dergisi. Bakü: № 2, 2010.

İlk Orta Yüzyıllarda Gence'de Ticaret ve Kültürel İlişkiler (Arkeolojik Araştırmalara Dayanarak) / Doç. Dr. Saida Kamran BABAYEVA

(AZERBAIJAN)

ÖZET

Azerbaycan'ın antik kentlerinden biri olan Gence'de ticari ve kültürel ilişkilerin gelişmesine yol açan faktörler, bölgedeki el sanatlarının gelişme düzeyi, karavan güzergahındaki konumu, coğrafi konumu, yani dağlık, etekleri ve ovalarıydı.

Barda ve Tiflis kentleri arasındaki ticaretin gelişmesi, başkent Barda'da ve daha sonra Gence'deki V-XIII yüzyılları olumlu yönde etkiledi. Bu arada, Barda Beyleka'nı Tiflis, Tiflisi Barda, Şetelden, Ardabil ve İran ile ve Doğu'nun önemli şehirleri Gence ve Şemkir'den geçti. Bu dönemde, bu kentin adı, ortaçağ yazarlarının şehirlerarası mesafelerdeki çalışmalarındaki yüksek gelişim düzeyi ile nitelendirilmelidir. Gencebasar tüccarları Kuzey Kafkasya, Volga, Gürcistan, Kuzey Karadeniz, Orta Asya, Hindistan, Çin, Orta Doğu ile ticari ve kültürel ilişkilerini sürdürdüler.

Elde edilen arkeolojik kanıtlar bir kez daha Gencebasar'da kültür gelişiminin erken Orta Çağlardan bu yana başladığını ve IX-XII yüzyıllarda daha da ilerlediğini ve Azerbaycan'ın Nizami dönemi kültürünün yaranması ve gelişimine katkıda bulunduğunu kanıtlamaktadır.

Rapor döneminde, Kaynaklar, Yakın ve Orta Doğu kentlerinde Gence'nin özel olarak bahsedildiğini ve isminin Bağdat, İsfahan, Toskana, Merv, Herat, Şam, Tebriz ve diğer ünlü şehirlerle birlikte anıldığını belirtti.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Gence, Ticaret, Kültür, İlişkiler

Trade And Cultural Relations In Early Middle Century In Ganja (According To The Archeological Researches)

ABSTRACT

The factors that led to the development of trade and cultural relations in Ganja, one of the ancient cities of Azerbaijan, were the level of development of crafts in the area, its location on the caravan route, geographical position, mountainous, foothills and plains.

The development of trade between Barda and Tbilisi has had a positive impact on the V-XIII centuries when the capital was Barda and then Ganja. In the meantime, caravan roads connecting Barda Beylagan with Tiflis, Tiflis with Barda, Ardabil and Iran, as well as important cities of the East, passed from Ganja and Shamkir. In this period, the name of this city should be characterized by its high level of development in medieval writers' work on intercity distances. Ganjabasar merchants kept trade and cultural relations with the North Caucasus, Volga, Georgia, North Black Sea, Central Asia, India, China, Middle East.

The obtained archeological evidence once again proves that the development of culture in Ganjabasar has begun since the early Middle Ages and progressed further during IX-XII centuries and contributed to the creation and development of Nizami period culture of Azerbaijan.

During the mentioned period, the sources indicated that Ganja was specially mentioned in the Near and Middle East and its name was drawn together with Baghdad, Isphahan, Tus, Merv, Herat, Damascus, Tabriz and other famous cities.

Key Words: Azerbaijan, Ganja, Trade, Culture, Relations

Azərbaycanın qədim şəhərlərindən olan Gəncə ərazisində ticarət və mədəni əlaqələrin inkişafına səbəb olan amillər ərazidə sənətkarlığın inkişaf səviyyəsi, onun karvan yolunun üzərində yerləşməsi, coğrafi mövqeyi, yəni dağlıq, dağətəyi və düzənlik yerləri əhatə etməsi olmuşdur.

Gəncənin ticarət əlaqələrinin inkişafında şəhərlə kənd arasındakı əlaqələr mühüm yer tutmuşdur. Gəncəbasar ərazisi Azərbaycanda öz təbii-coğrafi mövqeyi ilə seçilir. Strateji əhəmiyyətli yolların bu ərazidən keçməsi bölgənin şəhər və məntəqələrinin ticarət-mədəni əlaqələrindəki rolunu artırır. Gəncə şəhərinin Azərbaycanın digər şəhərləri, şəhər və kənd tipli yaşayış yerləri ilə, əlaqələrini elmi araşdırmalar və arxeoloji qazıntılardan əldə olunmuş zəngin maddi-mədəniyyət nümunələri də sübut edir. Arxeoloji tədqiqatlar göstərir ki, şəhər və kənd tipli yaşayış yerləri bir-biri ilə sıx bağlı olmuşdur. Məsələn, şəhərlilər kənd təsərrüfatdakı mövsümi işlərə, kəndlilər isə şəhərin mühüm tikintilərindən olan qala divarlarının tikilməsinə, yol çəkilməsinə və s. köməklik edirdilər. Təhlükə vaxtı isə hamı şəhərdə toplanır və düşməndən birlikdə müdafiə olunurdular. Bütün bunlar onu göstərir ki, Orta əsr şəhərləri həm də ticarət və mədəniyyət mərkəzləri kimi diqqət mərkəzində dururdular.

Gəncəbasarın İlk orta və Orta əsr yaşayış yerlərində, o cümlədən Gəncədə, Şəmkirdə, Xunanda və Şətəldə sənətkarlığın yüksək səviyyədə inkişafı, bir neçə karvan yolunun bu ərazidən keçməsi, ərazidən bol sulu çayların axması, onun düzənlik, dağlıq və dağətəyi yerləri əhatə etməsi burada ticarətin inkişafına güclü təkan vermişdir.

Ticarətin inkişafına ərazinin Bərdə və Tiflis şəhərləri arasında yerləşməsi, V- XIII əsrlərdə paytaxtm əvvəl Bərdədə, sonra isə Gəncədə olması müsbət təsir göstərmişdir. Bu vaxt Bərdəni, Beyləqanı Tiflislə, Tiflisi Bərdə, Ərdəbil və İranın, eləcə də Şərqi mühüm şəhərləri ilə birləşdirən karvan yolu da Şətəldən, Gəncədən və Şəmkirdən keçirdi. Bu dövrdə Orta əsr müəlliflərinin şəhərlərarası məsafələrdən bəhs edən əsərlərində şəhərin adının çəkilməsi onun yüksək dərəcədə inkişafı ilə səciyyələndirilməlidir (8. 87; 11. 26).

Gəncəbasar ərazisinin sasanı imperiyası və Ərəb xilafəti tərkibinə daxil olması, həmin imperiyanın isə Cənubi Qafqaz və şimal ölkələri ilə əlaqə saxladığı əsas yollardan birinin üzərində yerləşməsi onun beynəlxalq ticarətdə iştirakı üçün əlverişli şərait yaradırdı.

Ərazidən dəmirdən və daşdan düzəldilmiş müxtəlif ölçülü çəki daşları tapılmışdır ki, onlar da burada ticarətin olmasını göstərən dəlillərdir. Tərəzi gözləri və çəki daşlarının adlarına Məsudun, Xaqani Şirvaninin və başqalarının əsərlərində də rast gəlinir. Həmin xırda ticarətçilər 1236-cı ildə Bəndənin başçılığı ilə Sultan Cəlaləddinə qarşı keçirilən üsyanda iştirak etmişdilər (10. 70-72). Feodallar ticarətdən gəlir götürmək üçün onlara müəyyən şərait yaratmağa çalışırdılar. Bu məqsədlə şəhərlərdə karvansaralar salınır, karvan yolları keçən çayların üzərində körpülər tikilirdi. Orta əsr Şətəl şəhərinin bəzi mənbələrdə «Dəvə meydanı» adlandırılması da təsadüfi deyildir. Goran çayı üzərindəki körpülərin, Nizami məqbərəsi yaxınlığında karvansaranın qalıqları indi də durur. Orta əsr Şətəl şəhəri bəzi mənbələrdə Xanəgah adlandırılır (3. 24).

Ticarət əlaqələrinin öyrənilməsində sikkə qalıqları mühüm rol oynayır. Aparılan tədqiqat işləri zamanı Gəncəbasar ərazisindən xeyli sikkə qalıqları da aşkar edilmişdir. Bu qalıqlar arxeoloji qazıntı və yerüstü tədqiqat işləri zamanı tapılmışdır. Gəncəbasardan tapılmış sikkələr M.Seyfəddini və A.Quliyev tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir.

Gəncəbasarın ticarət və mədəni əlaqələrinin tarixinin öyrənilməsində ticarət- karvan yollarının istiqamətlərinin və keçici məntəqələrinin aydınlaşdırılmasının böyük əhəmiyyəti vardır. Məlumdur ki, alqı-satqı adətən şəhərlərdə aparıldığı üçün karvan yolları da ticarət əhəmiyyəti böyük olan iri yaşayış

məntəqələrindən keçirdi. Bu cəhətdən Albaniyanın ilk Orta əsr yaşayış məntəqələri içərisində Gəncəbasar ərazisi xüsusi yer tutur (8.20)

Körpülər. Gəncəbasar bölgəsinin ticarət əlaqələrinin öyrənilməsində Orta əsr ticarət yollarının keçdiyi körpülərin tədqiqi də mühüm yer tutur.

Qara çay, Qoşqarçay, Goran çay, Gəncə çay, Şəmkir çayı, Zazalı arxı və Kürək çayı üzərində Şeytan körpüsü və Hacı Bəbiş körpülərinin tikilməsi ərazinin Bərdə və Tiflis kimi Orta əsr şəhərlərinin arasında yerləşməsi, Bərdə-Tiflis yolunun Dəvəçi yolu adı ilə tanınmış hissəsinin burdan keçməsi, hər şeydən əvvəl isə Gəncə və Şətəl şəhərlərinin beynəlxalq ticarətdə mühüm rol oynayan həmin yolun üzərində yerləşməsi ilə bağlı olmuşdur. Çay yatağında nisbətən möhkəm suxurlu yerlərin seçilməsi isə belə keçidlərin tikintilərinin tez başa çatdırılmasına imkan vermişdir.

Ticarət yollarının əsas göstəricilərindən biri də karvansaralardır. Belə karvansaralardan biri Zazalı körpüsündən təxminən 300-400 metr aralıda, qədim Qarabağ-Tiflis yolunun kənarında, indiki Nizami kəndi ilə Nizami məqbərəsi arasında yerləşmişdir. Gəncəbasar ərazisində sənətkarlığın xırda əmtəə malları istehsal edən sahələrə çevrilməsi, Gəncə və Şətəlin Bərdə ilə Tiflis arasında iqtisadi mövqeyinin artması, onu ətraf ərazilər- şəhərlər və ölkələrlə birləşdirən yolların sayının çoxalması, qazıntılardan tapılmış arxeoloji dəlillər, sikkə qalıqları və s. XI əsrdən başlayaraq, sənətkarlıq və ticarətin xeyli canlandığını və bunun nəticəsində XI- XIII əsrlərdə iqtisadi əlaqələrin daha yüksək inkişaf səviyyəsinə çatdığını göstərir.

Arxeoloji qazıntılar göstərir ki, IX əsrdən etibarən bişmiş kərpic istehsalının kütləvi şəkil alması yaraşıqlı binaların tikilməsinə gətirib çıxarmışdır. Gəncə, Çobanabdallı, Şətəl şəhərlərinə bişmiş kərpiclə tikilmiş üstü bağlı su kəmərinin çəkilməsi də həmin dövrə aid edilir. Bu dövrdə bişmiş kərpicdən binaların döşənməsində də istifadə edilmişdir. Bu baxımdan, Çobanabdallı kəndində (Hirək qalası) aşkara çıxarılan su kəməri xətti daha əhəmiyyətlidir.

IX əsrdən etibarən Gəncədə, Çobanabdallıda və Şətəldə şəhərin sənətkarlıq məhəlləsinin formalaşması, şirli qab istehsalına başlanılması, dulmuş sənətkarların üzərində nəbati və həndəsi naxışlar vurulmuş gözəl və zərif qablar hazırlanması, şüşə istehsalına başlanılması-məcburi həyatın inkişafını göstərən əsaslı dəlillərdir.

İlk orta əsrlərdə və orta əsrlər dövründə Gəncəbasar ərazisi Azərbaycanın və Qafqazın mühüm ticarət yollarının keçdiyi yollar üzərində yerləşdiyi üçün Azərbaycandan kənarda da böyük şöhrət qazanmış və ölkəmizin digər ərazilərlə ticarət-mədəni əlaqələrində mühüm rol oynamışdır. Gəncəbasar tacirləri Şimali Qafqaz, Volqaboyu, Gürcüstan, Şimali Qara dəniz, Orta Asiya, Hindistan, Çin, Yaxm və Orta Şərq ölkələri ilə ticarət-mədəni əlaqələr saxlayırdılar.

Gəncəbasar ərazisinin xarici ölkələrlə ticarət-mədəni əlaqələrinin inkişafında Bərdə-Tiflis ticarət yolunun böyük rolu olmuşdur. Hələ III-V əsrlərdə şöhrət tapmış bu ticarət yolu V-X əsrlərdə öz yüksəliş dövrünü keçirmişdir. Gəncəbasarın ticarət əlaqələrinin inkişafında təkcə Bərdə-Tiflis, Bərdə-Dvin, Şamaxı-Mingəçevir-Gəncə və Goran-Göycə yolları deyil, başqalarının da böyük rolu olmuşdur. Tarixdən məlumdur ki, Azərbaycan hələ Antik dövrdə Kür və Rion çayları vasitəsilə Qara dəniz sahili, Xəzər dənizi vasitəsilə Yaxm Şərq ölkələri ilə iqtisadi və mədəni əlaqədə olmuşdur. Tədqiqatçıların fikrincə, bu dövrdə Şərq ilə əlaqə saxlamaq üçün romalıların təhlükəsiz hesab etdikləri yol Kolxida və Qafqaz Albaniyasından keçmişdir (10, 92). Roma ordusuna məxsus Qobustandan tapılan yazılı daş, Mingəçevirdən tapılan Çin ticarət mallarının izləri, Azərbaycanın müxtəlif yerlərindən tapılmış Roma, Parfiya, Sasani sikkələri və digər maddi-mədəniyyət nümunələrinin qalıqları həmin əlaqələri təsdiq edən tutarlı dəlillərdir.

Onu da qeyd etməliyik ki, IX-X əsrlərdə Azərbaycanda feodal münasibətlərinin inkişafı ilə əlaqədar yeni şəhərlər meydana gəlir və mövcud olanlar daha da inkişaf edir. Bu dövrdə karvan yollarının qovşağında yerləşən Gəncəbasar ərazisindəki Şətəl qalasının Bərdə ilə Tiflis arasında inkişaf etməkdə olan feodal şəhəri

kimi əhəmiyyəti daha da artır. IX-X əsrlərdə Gəncəbasarın əhalisi bir tərəfdən də Şamaxı və Dərbənd vasitəsilə Dağıstan və Şimali Qafqazla iqtisadi və mədəni əlaqələr saxlayırdı. Təsadüfi deyildir ki, orta əsr səyyahları bu dövrdə Dərbəndə gedən tacir karvanlarının tez-tez öz yollarından çıxması və Naftalana dönmələri haqqında məlumat vermişlər. Çünki bu dövrdə Naftalan neftinin müalicəvi əhəmiyyəti Çin, Hindistan və digər ölkələrdə də çox geniş yayılmışdır (11, 93).

Beləliklə, aparılan tədqiqatlar orta əsrlərdə Gəncəbasar ərazisinin bir neçə ticarət yolunun üzərində yerləşdiyini aydınlaşdırmağa imkan verir. Onlardan biri Gəncəbasar bölgəsini Bərdə-Gəncə-Tiflis və Qara dəniz ətrafı: ikinci Şamaxı, Dərbənd və Şimali Qafqaz, üçüncüsü Bərdə-Cuvat-Ərdəbil vasitəsilə Yaxın Şərq, sonuncusu isə Bakı və Xəzər dənizi vasitəsilə Orta Asiya ilə bağlayırdı.

Aparılan tədqiqat işlərinin nəticələri Gəncəbasar ərazisinin qeyd olunan yollar vasitəsilə müxtəlif şəhərlərlə əlaqə saxladığını göstərir ki, bu da ərazinin beynəlxalq ticarət-mədəni əlaqələrdə mühüm rol oynadığı fikrini irəli sürməyə əsas verir.

XII-XIII əsrlərdə Cənubi Qafqazın ən iri orta əsr şəhərlərindən olan Gəncənin sənətkarlıq istehsalatı o qədər artmışdı ki, yerli əhalinin ehtiyacları ilə yanaşı öz məhsulunu başqa şəhərlərdən və ölkələrdən olan alıcı üçün bazara çıxaran tədarükçü kimi daha da çoxaltmışdı. Gəncə ustaları tərəfindən məxsusi olaraq xarici bazar üçün, ixrac üçün nəzərdə tutulmuş əşyalar hazırlanırdı. Bunlar əsasən, xam ipək, ipək və pambıq parçalar, geyimlər, saxsı məmulatı idi. İxrac olunan malların əvəzinə Gəncənin daxili bazara yaxın və uzaq ölkələrin malları gətirilirdi. Ticarətin artması ilə Gəncənin tacir əhalisi də artırdı.

Qeyd olunan dövrdə Gəncəbasar ərazisi sözü gedən xarici ölkələrlə və şəhərlərlə mədəni əlaqələrdə böyük uğur qazanmışdır. Bunu mənbələrin verdiyi məlumatlara və arxeoloji tədqiqatlar zamanı əldə olunan nəticələrə əsasən söyləmək mümkündür.

Bütün bunlar Gəncəbasar ərazisində yerləşən Gəncə, Şəmkir, Xunan, Şətəl və s. kimi şəhərlərdən çıxan ziyalılarla tanış edir, bu şəhərlərdə mədəni həyatın inkişaf səviyyəsini müəyyənləşdirməyə imkan verir. XI-XII əsrlərdə Gəncə, Şətəl şəhərlərindən görkəmli şəxsiyyətlərin çıxdığını, onların müsəlman aləminin Bağdad, Dəməşq, Qahirə, Nişapur, Mərv, Tus və başqa bu kimi şəhərləri ilə daimi əlaqədə olduqlarını, ərazidə yaşayıb-yaratmış görkəmli şəxslərin Yaxın və Orta Şərq mədəni mərkəzlərində bəzi hallarda aparıcı mövqe tutduğunu təsdiq edir (7. 227).

Beləliklə, əldə edilən arxeoloji materiallar Gəncəbasarda mədəniyyətin səciyyəvi inkişafına İlk orta əsrlərdən etibarən başladığını, IX-XII əsrlərdə isə daha da irəlilədiyini və Azərbaycanın Nizami dövrü mədəniyyətinin yaranması və inkişafına öz töhfəsini verdiyini bir daha sübut edir.

Qeyd olunan dövrdə mənbələrin verdiyi məlumatlarda Yaxın və Orta Şərq şəhərləri içərisində Gəncənin xüsusi olaraq qeyd edilməsi və onun adının Bağdad, İsfahan, Tus, Mərv, Herat, Şam, Təbriz, Hələb və digər məşhur şəhərlərlə birgə çəkilməsi deyilənləri bir daha təsdiq edir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar, Bakı 1989 (437 səh.)

Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə, Bakı 1989 (334 səh.)

Bünyatov T.Ə. Azərbaycan arxeologiyası öçerkləri, Bakı 1960 (224 səh.)

Babayev İ.A. Bərdə şəhərinin yaranması dövrü haqqında (2006-cı ildə Şortəpə şəhər yerində arxeoloji qazıntılar) // Qarabağın tarixi, arxeologiyası, etnoqrafiyası və Bərdə şəhərinin 3000 illiyinə həsr olunmuş elmi-praktik konfransın materialları, Bərdə 2009, səh. 13-17

Əhmədov Q.M. Qədim Beyləqan, Bakı 1997 (140 səh.)

Əhmədov F.S. Gəncənin tarix yaddaşı // Elm məcmuəsi, Gəncə 1992 (98səh.).

Əliyeva N.A.AzərbaycanYaqut əl-Həməvinin əsərlərində, Bakı 1999 (243səh.).

Gəncə şəhərinin tarixi. Elmi konfransın materialları, Bakı 2004,(256səh)

Məmmədov A.M. Gəncə və ətrafının tarixi-arxeoloji tədqiqi (Ən qədim zamanlardan XIX əsrə qədər), Gəncə, 2008 (387 səh.)

Məmmədov A.M. Gəncəbasarın Orta əsr ticarət yolları haqqında (*Azərbaycan tarixinin problemləri, Məruzələr məcmuəsi*), Bakı, 1992, s.89- 93

Məmmədov A.M. Gəncəbasar IV-XIII əsrlərdə, Bakı, 1993 (203 səh.)

(TÜRKİYE)

ÖZET

Öğretim sürecinin önemli basamaklarından biri de öğrenme niteliklerinin değerlendirilmesidir. Öğretimin değerlendirilmesindeki amaç programda hedeflenen kazanımların öğrencilerce ne kadarına erişildiğinin belirlenmesidir. Bunun için öğretmenler, sınıfta yaptıkları öğretim etkinlikleri ile ilgili belli aralıklarla ölçme ve değerlendirme yaparlar. Bu çalışmada, gönüllü 5 Türkçe öğretmenin kullandıkları ölçme araçları değerlendirilmiştir. Öğretmenlerin Türkçe dersinde kullandıkları ölçme araçları dil becerileri, soru biçimleri ve bilişsel öğrenme düzeylerini ölçme açısından incelenmiştir. Öğretmenlerin 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda Türkçe dil becerilerini ölçme ve değerlendirmede kullandıkları 24 ölçme aracının içerik analizi yapılmıştır. Buna göre öğretmenler, öğrencilerin okuma becerilerini çoktan seçmeli sorularla ölçmektedirler. Yazma becerilerini ise yazılı anlatım çalışmaları ile değerlendirmektedir. Öğretmenlerin okuma becerisi için kullandıkları çoktan seçmeli sorular, öğrencilerin bilgi ve kavrama düzeyini ölçmektedir. Öğretmenler, dinleme ve konuşma becerileri ile ilgili de doğrudan herhangi bir ölçme ve değerlendirme çalışması yapmamaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Türkçe Öğretimi, Dil Becerileri, Ölçme ve Değerlendirme, Ölçme Araçları

An Evaluation on the Measurement Tools Used by Turkish Teachers

ABSTRACT

One of the important steps of the teaching process is the evaluation of learning qualities. The aim of the assessment of teaching is to determine how much students achieve the targeted gains in the program. For this purpose, teachers make regular measurements and evaluations about their teaching activities in the classroom. In this study, the assessment tools used by 5 Turkish volunteer teachers were evaluated. The measurement tools used by teachers in Turkish course were examined in terms of measuring language skills, question forms and cognitive learning levels. The content analysis of 24 instruments used in the assessment and evaluation of Turkish language skills in grades 5, 6, 7 and 8 was conducted. Accordingly, teachers measure students' reading skills with multiple choice questions. Writing skills are evaluated with written expression studies. Multiple choice questions used by teachers for reading skills measure students' level of knowledge and comprehension. Teachers do not carry out any formal assessment and evaluation of listening and speaking skills.

Key Words: Teaching Turkish, Language Skills, Assessment and Evaluation, Assessment Tools

Giriş

Eğitim, bireylerin ilgi, yetenek ve toplumun ihtiyaçlarına göre niteliklerini artırmak için yapılan dizgeli ve amaçlı öğretim çabasıdır. Eğitimin dizgeli olmasını sağlayan, öğretimin belli süreçlere ayrılması ve her birine uygun öğretim programları doğrultusunda yürütülmesidir. Eğitim programları temel hedefler, öğrenme kazanımları, öğretme süreci ve ölçme ve değerlendirme gibi birbirini tamamlayan aşamalardan oluşur. Bu aşamaların hepsi üretim sürecinde etkili olacak nitelikli insan ve işgücünü geleceğe hazırlamak için tasarlanır ve okullarda uygulamaya konulur. Her öğrenme alanının kendine özgü öğrenme konuları ve öğrencilerin edinmesi gereken becerileri vardır.

Bütün öğrenme alanlarında olduğu gibi Türkçe dersinin programının amacına uygun ilerleyebildiğinden emin olmak için ölçme ve değerlendirme aşaması denetleme işlevini görür. Öğrenme nitelikleri ile ilgili öğretmenlere, öğrencilere ve program geliştirme uzmanlarına dönüt sağlar. “Değerlendirme, eğitim sisteminin belirlenen hedeflere ulaşmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Değerlendirmenin temel amacı sistemin doğru işleyip işlemediğini ortaya koymak ve buna dayanarak sistemdeki eksikliklerin tamamlanmasını ve yanlışlıkların düzeltilmesini; kısaca sistemin onarılmasını sağlamaktır” (MEB 2006:214). Okullarda bilindiği üzere ölçme ve değerlendirme faaliyetleri dönem içerisinde yapılan sınavlarla gerçekleştirilir. Türkçe öğretmenleri hazırladıkları ve çeşitli kaynaklardan alıp kullandıkları ölçme araçları ile Türkçe dersinin amacına uygun devam edip etmediğini değerlendirir ve öğrencinin dil becerilerini puanlayarak bir başarı puanı verir. Bu nedenle ölçme araçları hem öğrenci, öğretmen hem de eğitim sisteminin güvenli işlemesi ve öğretim hedeflerine ulaşma düzeyini denetlemek, nitelikli insan ve işgücünü yetiştirmek için önemlidir.

Her sınıfta zorunlu olan Türkçe derslerinin kendi içinde bir amacı olmasının yanında diğer derslerdeki akademik başarı için de bir araç ders olma özelliği vardır. Öğrencinin okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerilerini etkili kullanabilme düzeyi diğer derslerdeki başarısını etkiler. Bu nedenle Türkçe derslerinde dört dil becerisini geliştirecek öğrenme etkinlikleri ve bunlara yönelik ölçme ve değerlendirme araçlarının kullanımı öğrencilerin hem bilişsel hem de devinışsel becerilerini bir bütün olarak geliştirir.

Öğretimde kullanılan ölçme araçlarındaki sorular, öğretim faaliyetinin seyrini ve gelişimini idare ettiğinden öğretimin ruhunu ve temelini teşkil etmektedir. Bu açıardan bakıldığında Türkçe derslerinde yapılacak ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinin daha özenli yapılmasının gerekliliği daha kolay anlaşılacaktır (Maden ve Durukan, 2011, s.212). Öğretmenlerin basit bir bilginin hatırlatılmasından ziyade çocuklarda yüksek düzey düşünme becerilerini geliştirmeye yönelik kullandıkları öğretim ortamının uyarıcıları olan soruları, üst düzey düşünebilme yeteneğinin de altyapısını hazırlar (Ensar, 2003, s.272). Soruların eğitim ve öğretimde etkin bir biçimde kullanılması onların önemi, niteliği, türü ve uygunluğu üzerinde çalışmayı gerektirir (Akyol, 2001, s.1). Bir ölçme aracında yer alacak soruların konu alanı ile ilgili olması kadar bilişsel açıdan öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini alt düzeyden üst düzeye doğru geliştirecek ve her aşamayı örnekleyecek şekilde olması da gereklidir.

Bu çalışmada, MEB’e bağlı bir okulda yıl boyunca Türkçe öğretimi sürecini değerlendirmek için kullanılan ölçme araçları incelenmiştir. Türkçe öğretmenlerinin kullandıkları ölçme araçlarının niteliği ve hangi dil becerilerini nasıl ölçtükleri incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda ölçme araçlarında hangi dil becerileri ölçülmektedir?
2. 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda ölçme araçlarındaki soruların türü nedir?
3. 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda ölçme araçlarındaki sorular hangi öğrenme alanlarını ve ne düzeyde ölçmektedir?

Araştırmanın yöntemi ve deseni

Bu araştırma, bir okuldaki Türkçe öğretmenlerinin 2018-2019 Eğitim-Öğretim yılında kullandıkları ölçme araçlarında ölçmeye çalıştıkları beceri, kullandıkları soru türü ve soruların hangi düzeyde hazırlandığını ortaya çıkarmaya yönelik olan nitel bir araştırmadır. Araştırmada, doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, araştırılması planlanan konular hakkında bilgi içeren yazılı ve sözlü materyallerin içeriğini incelemeyi kapsamaktadır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen, olay veya olgular hakkında, bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar (Şimşek, 2009: 33). 31 Ocak 2018 Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik a) bendinde 4, 5, 6, 7 ve 8’inci sınıflarda her dersten bir dönemde iki sınav yapılır ve d) bendi İl veya ilçe bazında ilgili zümre kararıyla ortak sınavlar yapılabilir. Bu kararlara istinaden ortaokuldaki bir şubede Türkçe dersinden dönemde iki; eğitim öğretim yılının tamamında dört kez sınav yapılır. 17 şubesi ve 5 Türkçe öğretmeni bulunan A ortaokulunda Türkçe dersinde ortak sınavlarla beraber 24 ölçme aracı kullanılmıştır. Bu ölçme araçları, araştırmanın problemlerine veri olarak kabul edilmiş ve içerik analizleri yapılmıştır. Böylelikle Türkçe öğretmenlerinin sınav hazırlama ve Türkçe dil becerilerini ölçme ile ilgili yeterlikleri hakkında ilgililere veri sunulmuştur.

Araştırmanın çalışma grubu

2018-2019 Eğitim-Öğretim yılında MEB'e bağlı bir ortaokulda görev yapan 5 Türkçe öğretmeni araştırmının çalışma grubunu oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Tablo 1'de araştırmının çalışma grubuna ait bilgiler sunulmuştur.

Tablo 1. Türkçe öğretmenlerine ilişkin bilgiler

Kişisel Bilgiler		F	%
Cinsiyet	Kadın	2	40
	Erkek	3	60
Hizmet Yılı	0-5 Yıl	1	20
	5-10 Yıl	3	60
	10-15 Yıl	1	20
Yaş	21-30 Yaş	2	40
	31-40 Yaş	2	40
	41-50 Yaş	1	20
Öğrenim Durumu	Lisans	5	100
	Lisansüstü	0	0
	Toplam	5	100

Araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin ikisi kadın, üçü erkektir. Hizmet yılı olarak öğretmenlerin biri 0-5 yıl, üçü 5-10 yıl ve biri 10-15 yıllık mesleki tecrübeye sahiptir. Öğretmenlerin ikisi 21-30 yaş, ikisi 31-40 ve biri 41-50 yaş aralıklarındadır. Çalışmaya katılan öğretmenlerin hepsi Türkçe eğitimi lisansı mezunudur.

Veri toplama araçları

Veri toplama aracı Türkçe öğretmenlerinin 2018-2019 Eğitim-Öğretim yılı boyunca okulda kullandıkları 24 ölçme aracıdır.

Veri analiz yöntemi

Çalışma grubundan sağlanan veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu analizdeki esas hedef, elde edilen verileri izah edebilecek kategorilere ulaşılmaktır. Ölçme araçlarındaki soruların ölçmeye çalıştığı beceri boyutu, kullanılan soru türü ve soruların bilişsel düzeyi analiz edilmiştir. Bahsi geçen bu hedef doğrultusunda veriler kodlanmış, kategoriler belirlenmiş, veriler kodlara ve kategorilere göre düzenlenerek bulgular yorumlanmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

Geçerlik ve güvenirlik

Elde edilen verilerin detaylı bir biçimde raporlaştırılması ve araştırmacının neticelere nasıl ulaştığını ifade etmesi nitel bir çalışmada geçerliğin en önemli kriterleri arasında bulunmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Bu kapsamda araştırmacılar ayrı olarak ölçme araçlarını üç boyutta değerlendirmiştir. Ardından araştırmacılar bulgularını karşılaştırmış, uyuşmayan sonuçlar üzerine tartışıp sonuçları uzlaştırmışlardır.

Bulgular

1. Problem: 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda ölçme araçlarında hangi dil becerileri ölçülmektedir?

Bu problemin çözümlenmesinde Türkçe öğretmenlerinin sınıf düzeylerine göre hazırladıkları sınavlarda hangi dil becerilerinin değerlendirdikleri incelenmiştir. 5. sınıf ölçme araçlarındaki soruların ölçtüğü dil becerileri ile ilgili frekans ve yüzdelikleri Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. 5. Sınıf ölçme araçlarındaki soruların beceriye göre dağılımı

Dil becerisi	F	%
Okuma	98	83,05
Yazma	3	2,55
Dinleme	0	0

Konuşma	0	0
Dilbilgisi	17	14,4
Toplam	118	100

Tablo 2 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 5. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında toplamda 118 soru olduğu görülür. Soruların %83'ü okuma, %3'ü yazma becerisini ve %17'si dilbilgisi yeterliklerini ölçmeye yöneliktir. Dinleme ve konuşma becerisini ölçmek için herhangi bir soru ölçme araçlarında kullanılmamıştır. 6. sınıf ölçme araçlarındaki soruların ölçtüğü dil becerileri ile ilgili frekans ve yüzdelikleri Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. 6. Sınıf ölçme araçlarındaki soruların beceriye göre dağılımı

Dil becerisi	F	%
Okuma	78	68,42
Yazma	3	2,63
Dinleme	0	0
Konuşma	0	0
Dilbilgisi	33	28,95
Toplam	114	100

Tablo 3 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 6.sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında toplamda 114 soru mevcut olduğu görülür. Soruların %68'i okuma, %2'si yazma becerisini ve %28'i dilbilgisi yeterliklerini ölçmeye yöneliktir. Dinleme ve konuşma becerisini ölçmek için herhangi bir soru ölçme araçlarında kullanılmamıştır. 7. sınıf ölçme araçlarındaki soruların ölçtüğü dil becerileri ile ilgili frekans ve yüzdelikleri Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4. 7. Sınıf ölçme araçlarındaki soruların beceriye göre dağılımı

Dil becerisi	F	%
Okuma	52	59,09
Yazma	2	2,27
Dinleme	0	0
Konuşma	0	0
Dilbilgisi	34	38,64
Toplam	88	100

Tablo 4 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 7. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında toplamda 88 soru mevcut olduğu görülür. Soruların %59'u okuma, %2'si yazma becerisini ve %38'i dilbilgisi yeterliklerini ölçmeye yöneliktir. Dinleme ve konuşma becerisini ölçmek için herhangi bir soru ölçme araçlarında kullanılmamıştır. 8. sınıf ölçme araçlarındaki soruların ölçtüğü dil becerileri ile ilgili frekans ve yüzdelikleri Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. 8. Sınıf ölçme araçlarındaki soruların beceriye göre dağılımı

Dil becerisi	F	%
Okuma	47	57,31
Yazma	2	2,45
Dinleme	0	0
Konuşma	0	0
Dilbilgisi	33	40,24
Toplam	82	100

Tablo 5 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 8.sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında toplamda 82 soru mevcut olduğu görülür. Soruların %57'si okuma, %2'si yazma becerisini ve %40'ı dilbilgisi yeterliklerini ölçmeye yöneliktir. Dinleme ve konuşma becerisini ölçmek için herhangi bir soru ölçme araçlarında kullanılmamıştır.

2. Problem: 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda ölçme araçlarındaki soruların türü nedir?

Bu problemin çözümlenmesinde sınıf düzeylerine göre Türkçe öğretmenlerinin ölçme araçlarında kullandıkları soruların incelenmesinden elde edilen verilerden yararlanılmıştır. Sınavlarda öğretmenlerin kullandıkları soruların sınıflara göre frekans ve yüzdelikleri tablolar halinde sunulmuştur. 5. sınıf ölçme araçlarındaki soru türleri ile ilgili frekans ve yüzdelikler Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. 5. sınıf ölçme araçlarındaki soruların türüne göre dağılımı

Soru türü	f	%
Test/Çoktan Seçmeli	77	65,25
Klasik/Açık Uçlu	17	14,4
Boşluk Doldurma	1	0,84
Eşleştirme	3	2,54
Kısa Cevaplı	10	8,4
Doğru-Yanlış	7	5,94
Kompozisyon	3	2,54
Toplam	118	100

Tablo 6 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 5. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların tür dağılımı %65'i test/çoktan seçmeli, %14'ü klasik/açık uçlu, %8'i kısa cevaplı, %5'i doğru-yanlış, %2'si eşleştirme ve kompozisyon, %1'i boşluk doldurmadır. 6. sınıf ölçme araçlarındaki soru türleri ile ilgili frekans ve yüzdelikler Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. 6. sınıf ölçme araçlarındaki soruların türüne göre dağılımı

Soru türü	f	%
Test/Çoktan Seçmeli	63	55,26
Klasik/Açık Uçlu	19	16,66
Boşluk Doldurma	5	4,38
Eşleştirme	7	6,14
Kısa Cevaplı	11	9,67
Doğru-Yanlış	6	5,26
Kompozisyon	3	2,63
Toplam	114	100

Tablo 7 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 6.sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların tür dağılımı %55'i test/çoktan seçmeli, %19'u klasik/açık uçlu, %11'i kısa cevaplı, %7'si eşleştirme %6'sı doğru-yanlış, %5'i boşluk doldurma ve %3'ü kompozisyonudur. 7. sınıf ölçme araçlarındaki soru türleri ile ilgili frekans ve yüzdelikler Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8. 7. sınıf ölçme araçlarındaki soruların türüne göre dağılımı

Soru türü	f	%
Test/Çoktan Seçmeli	64	72,72
Klasik/Açık Uçlu	9	10,22
Boşluk Doldurma	2	2,27

Eşleştirme	1	1,13
Kısa Cevaplı	7	7,99
Doğru-Yanlış	4	4,54
Kompozisyon	1	1,13
Toplam	88	100

Tablo 8 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 7. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların tür dağılımının %64'ünün test/çoktan seçmeli, %9'unun klasik/açık uçlu, %7'sinin kısa cevaplı, %4'ünün doğru-yanlış %2'sinin boşluk doldurma %1'inin eşleştirme ve kompozisyon olduğu görülür. 8. sınıf ölçme araçlarındaki soru türleri ile ilgili frekans ve yüzdelikler Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9. 8.sınıf ölçme araçlarındaki soruların türüne göre dağılımı

Soru türü	f	%
Test/Çoktan Seçmeli	69	84,14
Klasik/Açık Uçlu	3	3,70
Boşluk Doldurma	2	2,43
Eşleştirme	0	0
Kısa Cevaplı	5	6,09
Doğru-Yanlış	1	1,21
Kompozisyon	2	2,43
Toplam	82	100

Tablo 9 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 8.sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların tür dağılımının %69'ünün test/çoktan seçmeli, %5'inin kısa cevaplı, %3'ünün klasik/açık uçlu, %2'sinin boşluk doldurma ve kompozisyon, %1'inin doğru-yanlış olduğu görülür. Eşleştirme soru türü hiç kullanılmamıştır.

3. Problem: 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda ölçme araçlarındaki sorular hangi öğrenme alanlarını ve ne düzeyde ölçmektedir?

Bu problemin çözülmesinde sınıf düzeylerine göre Türkçe öğretmenlerinin ölçme araçlarında kullandıkları soruların bilişsel düzeylere göre incelenmesinden elde edilen verilerden yararlanılmıştır. Ölçme araçlarındaki soruların hangi bilişsel düzeyi ölçtükleri ile ilgili frekans ve yüzdelikler tablolar halinde her sınıf için ayrı ayrı sunulmuştur. 5. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeyi frekans ve yüzdelik olarak Tablo 10'da gösterilmiştir.

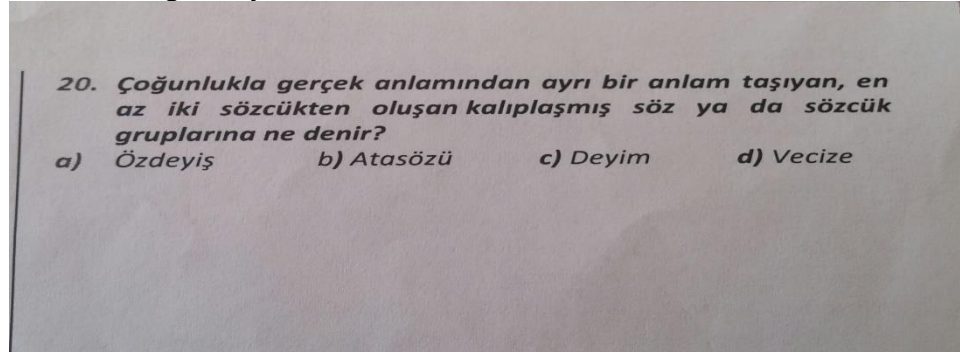
Tablo 10. 5. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeye göre dağılımı

Bilişsel düzey	f	%
Bilgi	56	47,45
Kavrama	55	46,41
Uygulama	3	2,54
Analiz	1	1,06
Değerlendirme	0	0
Sentez	3	2,54
Toplam	118	100

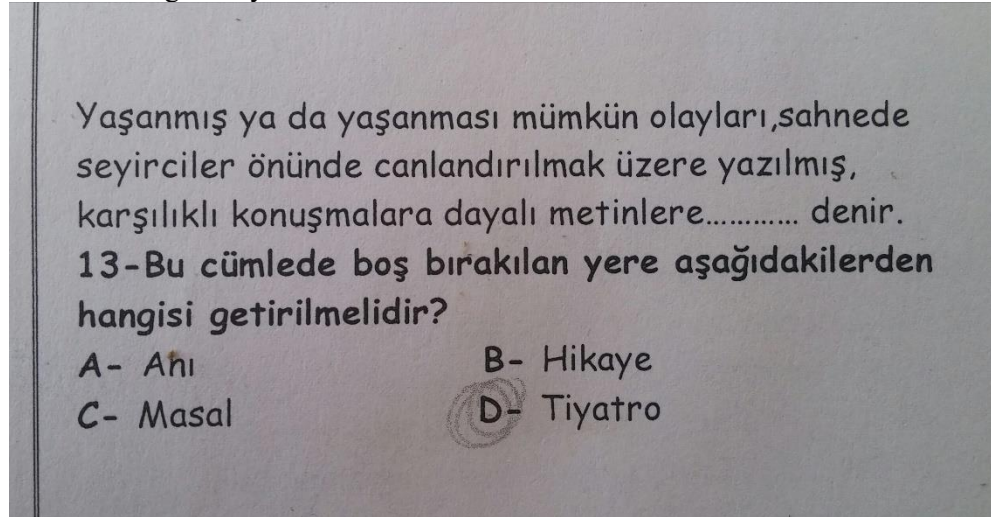
Tablo 10 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 5. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeyine bakıldığında %47'sinin bilgi, %46'sinin kavrama, %2'sinin uygulama ve sentez, %1'inin

analiz boyutunu ölçtüğü görülür. Değerlendirme düzeyini ölçen soru kullanılmamıştır. Bilgi ve kavrama düzeyi soru örnekleri Görsel 1, 2, 3 ve 4'te gösterilmiştir.

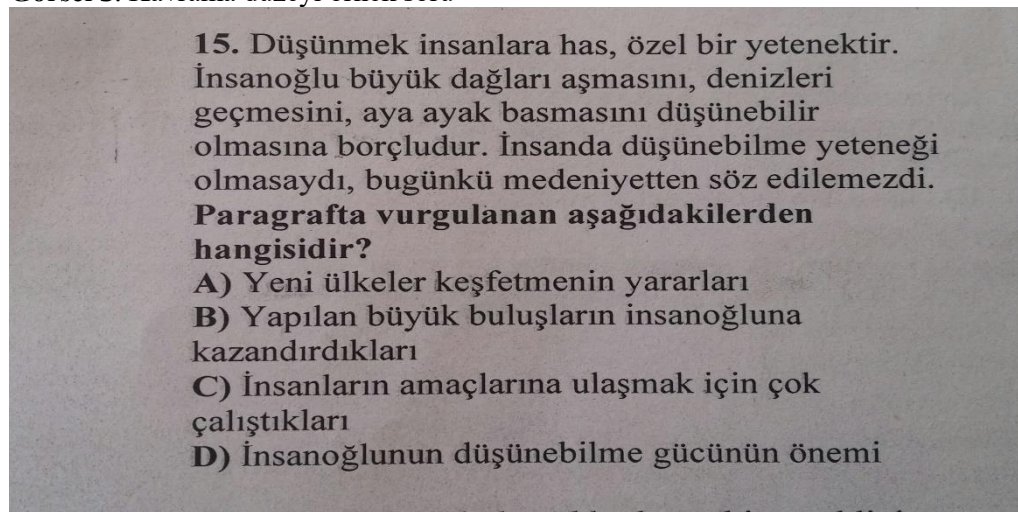
Görsel 1. Bilgi düzeyi örnek soru



Görsel 2. Bilgi düzeyi örnek soru



Görsel 3. Kavrama düzeyi örnek soru



Görsel 4. Kavrama düzeyi örnek soru

MİSAFİRPERVERLİK ÖLDÜ MÜ?

Düşünüyorum da, geçmişten bu yana neler değişti neler! Artık hiçbir şey eskisi gibi değil. Eski değerlerimiz, gelenek-göreneklerimiz bir bir yok olmaya yüz tuttu. Hele de misafirperverlik. Bırakın perverliği, artık misafiri bile kalmadı pek kimsenin.

Bunun sebebini biraz da kendimizde aramamız gerektiğini düşünüyorum aslında. Yahu bu misafirperverliği biz öldürmedik mi? Nasıl öldürdük? Zorlaştırarak, insanları baskı altına alarak, aşırıya kaçarak... Eskiden, misafir umduğunu değil, bulduğunu yerd. Sağ olsun ev sahibi de kimseden esirgemezdi; ama her şeyi imkanları doğrultusunda yapardı. Şimdi en yoksulun evine gitsek dahi, önümüze sermediği bir şey kalmıyor. Belki boğazından kısıp tok misafirine yediriyor. Bunu gören misafirler, aynı şeyi hatta daha fazlasını yapamayacak olmanın ezikliğini yaşıyor ve dolayısı ile misafirden korkmaya başlıyor.

Üzerine basa basa söylüyorum: Misafirlik yeme içme için yapılmaz. Misafirliğin gayesi muhabbetir. Bu yüzden ne olur, bu işi tadında bırakalım ve ikram konusunda aşırıya kaçmayalım. Aksi takdirde yakın zamanda herkesin fobisi misafir olacak.

(İlk iki soruyu yukarıdaki metne göre cevaplayınız.)

1-Misafirperverliği nasıl öldürdük? (10 puan)

2-Misafirliğin asıl gayesi nedir?Metne uygun bir başlık koyunuz?(15 puan)

6. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeyi frekans ve yüzdeler olarak Tablo 11’de gösterilmiştir.

Tablo 11. 6. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeye göre dağılımı

Bilişsel düzey	F	%
Bilgi	54	47,36
Kavrama	52	45,61
Uygulama	4	3,5
Analiz	1	0,90
Değerlendirme	0	0
Sentez	3	2,63
Toplam	114	100

Tablo 11 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 6. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların bilişsel düzeyine bakıldığında %47’si bilgi, %45’i kavrama, %3’ü uygulama, %2’si sentez ve %1’i analiz boyutunu ölçmektedir. Değerlendirme düzeyini ölçen soru kullanılmamıştır. Uygulama düzeyi soru örnekleri Görsel 5 ve 6’da gösterilmiştir.

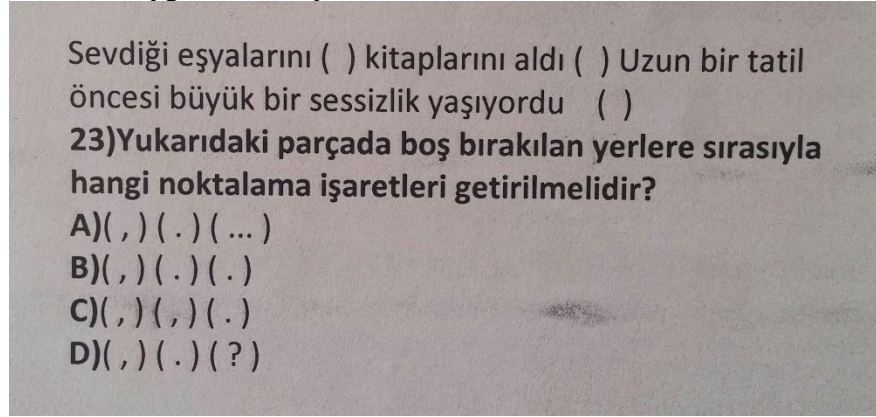
Görsel 5. Uygulama düzeyi örnek soru

I. bulduğunu
II. aslında
III. zanneden insan
IV. kaybettiklerini
V. bulduklarını
VI. kaybetmiştir

2) Yukarıdaki kelime ve kelime gruplarından anlamlı ve kurallı bir cümle oluşturulursa sıralama nasıl olur?

A) II,V,III,IV,VI,I
B) IV,III,I,II,V,VI
C) IV,I,III,II,V,VI
D) II,I,III,V,IV,VI

Görsel 6. Uygulama düzeyi örnek soru



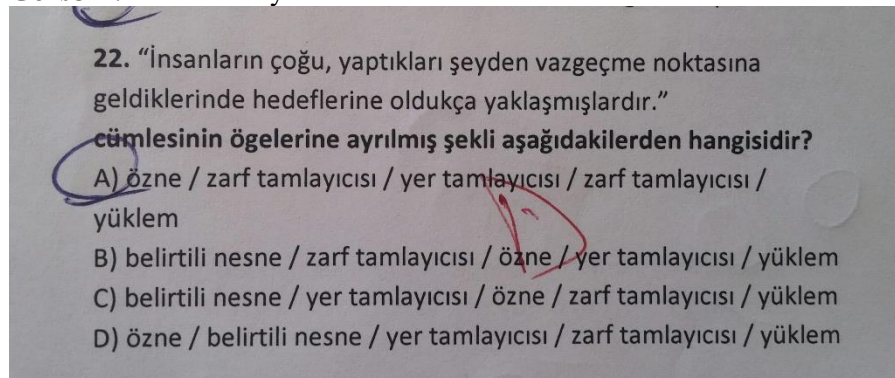
7. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeyi frekans ve yüzdelik olarak Tablo 12’de gösterilmiştir.

Tablo 12. 7. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeye göre dağılımı

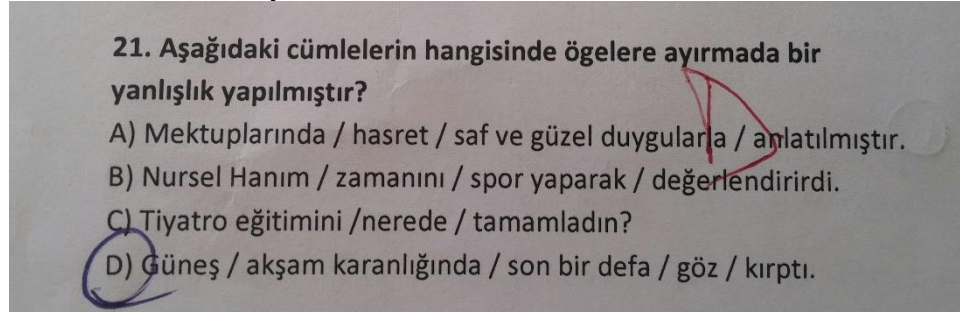
Bilişsel düzey	F	%
Bilgi	41	46,62
Kavrama	40	45,45
Uygulama	2	2,27
Analiz	3	3,4
Değerlendirme	1	1,13
Sentez	1	1,13
Toplam	88	100

Tablo 12 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 7. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların bilişsel düzeyine bakıldığında %46’si bilgi, %45’i kavrama, %3’ü analiz, %2’si uygulama, %1’i değerlendirme ve sentez boyutunu ölçmektedir. Analiz ve değerlendirme düzeyi soru örnekleri Görsel 7, 8 ve 9’da gösterilmiştir.

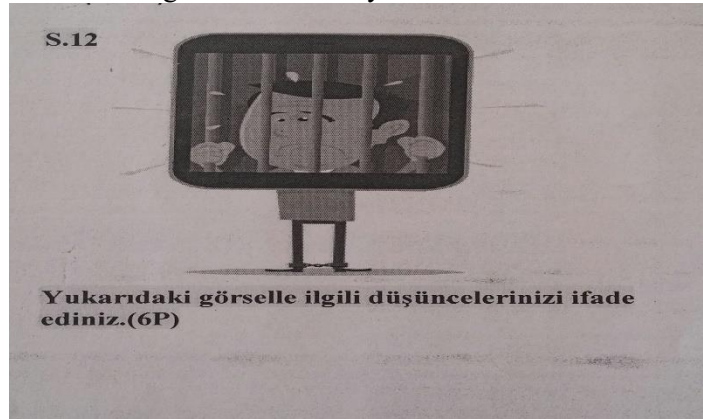
Görsel 7. Analiz düzeyi örnek soru



Görsel 8. Analiz düzeyi örnek soru



Görsel 9. Değerlendirme düzeyi örnek soru



8. sınıf ölçme araçlarındaki sorular bilişsel düzeyi frekans ve yüzdelik olarak Tablo 13'te gösterilmiştir.

Tablo 13. 8. sınıf ölçme araçlarındaki soruların bilişsel düzeye göre dağılımı

Bilişsel düzey	F	%
Bilgi	35	42,68
Kavrama	38	46,34
Uygulama	3	3,65
Analiz	4	4,90
Değerlendirme	0	0
Sentez	2	2,43
Toplam	82	100

Tablo 13 incelendiğinde Türkçe öğretmenlerinin 8. sınıflar için hazırladıkları ölçme araçlarında soruların bilişsel düzeyine bakıldığında %46'sı kavrama, %42'si bilgi, %4'ü analiz, %3'ü uygulama ve %2'si sentez boyutunu ölçmektedir. Değerlendirme düzeyini ölçen soru kullanılmamıştır. Sentez düzeyi soru örnekleri Görsel 10 ve 11'de gösterilmiştir.

13. Deneme: Yazarın bir konudaki kişisel görüşlerini paylaşmak amaçlı, kesin hükümlere varmadan serbest bir biçimde anlattığı yazı türüdür. Deneme yazarı kendi kendisiyle konuşuyormuş gibi bir üslup kullanır. Anlatımda içtenlik ve doğallık vardır.

“İnsan sevmeye başladı mı yaşamaya da başlar.” sözünden yola çıkarak, siz de düşüncelerinizi deneme türüne uygun şekilde, kompozisyon kurallarına uyarak, bir yazıda ifade ediniz. (20 puan)

NOT:Kompozisyon puanlama kriterleri aşağıdaki gibidir.

- Uygun başlık oluşturma
- Giriş - Gelişme - Sonuç paragraflarının bütünlüğü
- Konunun, okuyucuya akıcı ve doğru aktarılması
- Dilbilgisi kuralları ve noktalama işaretlerinin doğru kullanılması

10) “İyilik” konulu kısa bir hikâye yazınız. (30 puan)

2018-2019 Eğitim-Öğretim yılında 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda uygulanan 24 ölçme aracı, dil becerileri, soru türleri ve soruların bilişsel düzeyleri açısından üç boyutta incelenmiştir.

86

odaklandıklarından dinleme ve konuşma becerisini ölçme ve değerlendirmeye yer vermediklerinden anlaşılmaktadır. Dinleme ve konuşma becerilerini ölçme ve değerlendirme çalışmalarını doğrudan değil, sınıf içerisindeki öğrencilerin edimlerine ve/veya derse katılma durumlarına göre bir kanaat notu olarak değerlendirmeye dolaylı olarak yansıttıkları söylenebilir.

Öğretmenler, sınavlarında en çok test/çoktan seçmeli soru türünü kullanmışlardır. Sınıf düzeyi ilerledikçe bu soru türünün ölçme araçlarındaki oranı da artmaktadır. Liselere ve üniversitelere geçişte kullanılan soru türünün çoktan seçmeli olması dolayısıyla öğretmenlerin bu soru türünü tercih ettikleri söylenebilir. Ayrıca bu soru türünün kullanışlı ve puanlamasının kolay olması sık kullanılma nedeni olabilir.

Öğretmenlerin hazırladıkları sınavlar daha çok öğrencilerin bilgi ve kavrama düzeyini ölçtüğü görülmüştür. Bu çalışmada incelenen sorular öğrencilerin analiz, değerlendirme ve sentez üst düzey bilişsel düzeyinin ölçülmesinde yetersizdir. Türkçe öğretmenlerinin hazırladıkları ölçme araçları üst düzey bilişsel becerileri ölçmemektedir. Bu durum, öğretmenlerin hem soru hazırlama konusunda yeterliklerinden hem de öğrencilere kolay soru sunarak yüksek başarı puanı verme kaygısından kaynaklanmış olabilir. Bu durumun ayrıca incelenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Akyol, H. (2001). İlköğretim Okulları 5. Sınıf Türkçe Kitaplarındaki Okuma Metinleriyle İlgili Soruların Analizi. *Eğitim Yönetimi*, (26), s. 169-178.
- Ensar, F. (2003). Türkçe Eğitiminde Bir Öğretim Yönteminin Geliştirilmesine Kaynaklık Etmesi Bakımından Soru. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (13), 267-285.
- Maden, S. ve Durukan, E. (2011). Türkçe Dersi Öğretmenlerinin Ölçme Değerlendirmeye İlişkin Algıları. *Millî Eğitim*. 190. s.212-233.
- MEB (2006). EARGED Başkanlığı Temel Eğitim Destek Programları Değerlendirme Raporu, Ankara, s.33.
- Resmî Gazete (1995). Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim Ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. Tarih: 31.01.2018. s. 30318.
- Şimşek H (2009). Methodical Problem In The Researches of Educational History. Ankara University, *Journal of Faculty of Educational Sciences* 42(1), s.33-51.
- Yıldırım, A. ve Şimşek H. (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Hüseyin Cahit Yalçın, Servet-i Fünûn edebiyatının (Edebiyat-ı Cedide) önemli isimlerindendir. Hüseyin Cahit yazdığı anlatılarının çoğunda kendini ve Servet-i Fünûn neslini temsil eden gençlerin karamsarlığını, hayattan ve toplumdan uzaklaşarak tabiata ve Hayâlî aşklara sığınmasını irdeler. Bazı anlatılarında fedailikten sıyrılıp bir çeşit sosyal tasvire, özellikle kadınların toplum hayatındaki yerini ve uğradıkları haksızlıkları göstermeye yönelir.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın 'Hayâl İçinde' romanı, ilk olarak Servet-i Fünûn'da tefrika edilir ve 1901 yılında Âlem Matbaası'nda tarafından İstanbul'da basılır. Eser yazarın 'Nâdide' adlı eserinden yedi yıl sonra yazılır ve önceki eserinden farklılık gösterir. Bu romanda hayâl unsurların, gelip geçici hayattaki olguları ve gençliğin verdiği hazin bir hayâl dünyası gibi sorunları ele almaktadır. Yazarın hayatından izler taşıyan eserde Nezih adlı temiz ve yüksek ideallere sahip bir gencin İstanbul'da bir Rum kızına âşık oluşu ve bu sebeple hayatın acı gerçekleriyle yüz yüze gelişi hareketli bir şekilde anlatılır. Bu dönemin birçok eseri gibi hayâl hakikat çatışmasına dayanan roman, şüpheli ve inkârcı bir genç haline gelen Nezih'in karamsar bir kimliğe dönüşmesiyle sona erer.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Cahit Yalçın, 'Hayâl İçinde' anlatı kişileri, mekânsal kurgu, izleksel düzlem,

Hüseyin Cahit Yalçın and 'Hayâl İçinde' Fictional Universe

ABSTRACT

Hüseyin Cahit is one of the important names of Servet-i Fünun literature (Edebiyat-ı Cedide). In most of the stories he wrote in this period, he tells about the pessimism of the young people who represent the generation of Servet-i Fünûn and the refuge of nature and imaginary love by moving away from life and society. Some of his stories are devoted to a sort of social depiction, to the place of life that surrounds the environment, and to the injustices they have suffered.

Hüseyin Cahit Yalçın's 'Hayâl İçinde' novel Servet-i Fünûn is serialized and the first edition of it is published in Alem Matbaası in Istanbul in 1901. The work is written seven years after his work "Nâdide" and is very different from the previous work. In this novel, topics such as imagination, the phenomenon of transient life, and the situation of the youth are discussed, such as the world of dreams. In a work bearing the traces of the author's life, Nezih is described as a young person with a clean and high ideals who falls in love with a Greek girl in Istanbul and therefore comes face to face with the bitter truths of life. Like many works of this period, the novel, based on a dream-like truth, ends with Nezih's pessimism, which became a skeptic and disbelieving teenager.

Keywords: Hüseyin Cahit Yalçın, 'Hayâl İçinde' contacts narrative, spatial fiction, a plane of the frame,

GİRİŞ

Hayat ve Hayâl Düzleminde HÜSEYİN CAHİT YALÇIN'IN

Hüseyin Cahit Yalçın 1875 yılında Balıkesir’de doğar. Babası Maliye memuru Ali Rıza Efendi, annesi Fatma Neyyire Hanım’dır. İlk ve orta öğrenimini Serez’de ve İstanbul’da yaptı. 1893’te girdi, Mülkiye Mektebi’ni 1896’da bitirdikten sonra 1901 yılına kadar Maarif Nezareti’nin çeşitli kalemelerinde çalışır. 1901-1908 arasında Vefa ve Mercan idadilerinde öğretmenlik ve müdürlük yaptı. II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte İttihatçıların safında hareketli bir siyasî hayata atılır. 1 Ağustos 1908’de Hüseyin Kazım Kadri ve Tevfik Fikret’le birlikte Tanin gazetesini çıkarmaya başlar. Bu sırada yapılan seçimlerde İstanbul mebusu olarak meclise girer. Aynı dönemde birçok gazeteciyle girdiği polemikleriyle geniş yankı uyandırdı ve basında büyük şöhret kazanır (Kutlu, 1972: 235-236).

Hüseyin Cahit Yalçın Cumhuriyet’in ilk yıllarından Atatürk’ün ölümüne kadar geçen dönemde Atatürk’e ve İnönü hükümetlerine yönelttiği sert eleştiriler ve İttihatçı kadroyu ısrarla savunması yüzünden üç defa tutuklanıp İstiklal Mahkemesi’ne sevk edilir Yalçın, ikinci kaz yargılandığı mahkemece vatana ihanet suçundan 1925 Mayıs’ında Çorum’da müebbet sürgün cezasına çarptırılır. Ancak ceza kanununda yapılan bir derişiklikle bir yıl sonra cezasını tamamlamayı sayıldı ve İstanbul’a döner. Atatürk’ün ölümüne kadar siyasetin dışında kalır ve kendisine hiçbir memuriyet verilmez. Yazar, Türkçe ’ye çevirip yayımladığı eserlerin geliriyle geçinmeye çalışır (Tunç, 2012: 7). Bu arada dönemin önemli fikir dergilerinden ‘Fikir Hareketlerini’ çıkarır. (1933-1940). 1938’de Cumhurbaşkanı seçilen İnönü’nün teklifi üzerine yeniden siyasete dönen yazar. 1939- 1954 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi’nden Çankırı, İstanbul ve Kars milletvekilliği yapar. Hüseyin Cahit Yalçın, Tanin ve Ulus gazetelerinde özellikle 1948’den sonra Demokrat Parti’ye karşı çok sert bir mücadeleye girer ve Aralık 1954’te yetmiş dokuz yaşında iken yirmi altı ay hapse mahkûm edilir. Başında çıkan büyük gürültüler üzerine üç buçuk ay sonra serbest bırakılır. Bu olayın ardından Hüseyin Cahit Yalçın Demokrat Parti’ye karşı muhalefete devam eder. Hüseyin Cahit Yalçın Adaylığını koyduğu 1957 seçimlerine çok az bir süre kala 18 Ekim 1957’de zatürreden ölür (Huyugüzel, 1984: 300). Kabri Feriköy Mezarlığı’ndadır.

Edebiyat Dünyasında Kimikleşen Bir Yüz: Hüseyin Cahit

Ahmet Mithat Efendi, Nâmık Kemal ve Beşir Fuat’ın yanı sıra Fransız realistlerinden etkilenen Hüseyin Cahit, edebî hayatına 1891’de yazdığı ‘Nadide’ romanıyla başlar (Tunç, 2012: 5). Servet-i Fünûn’da 1897’den itibaren yayımladığı hikâye, roman ve edebî tenkitlerle genişleyerek devam eder. Fransızcadan çevirdiği bir yazısı yüzünden derginin 1901’de kapatılmasından sonra edebiyattan ayrılmış ve 1922’de neşrettiği ‘Niçin Aldatırlarmış?’ adlı hikâye kitabıyla edebiyat dünyasına tekrar dönmüşse de bu dönüş devamlı olur. Hüseyin Cahit, Servet-i Fünûn edebiyatının (Edebiyat-ı Cedide) önemli isimlerindendir. Bu devrede kaleme aldığı eserlerinde kendini ve Servet-i Fünûn neslini temsil eden gençlerin karamsarlığını, hayattan ve toplumdan uzaklaşarak tabiata ve Hayâlî aşklara sığınmasını anlatır. Bazı anlatılarında fedailikten sıyrılıp bir çeşit sosyal tasvire, özellikle kadınların toplum hayatındaki yerini ve uğradıkları haksızlıkları göstermeye yönelir. ‘Nadide’ adlı romanı Ahmet Mithat Efendi’nin tesiriyle yazılmış acemilik devrine ait bir cinayet romanıdır. Servet-i Fünûn’da tefrika edilen ‘Hayâl içinde’* adlı romanı onun edebî eserleri arasında en önemlisidir. Yazarın hayatından izler taşıyan eserde Nezih adlı temiz ve yüksek ideallere sahip bir gencin İstanbul’da bir Rum kızına âşık oluşu ve bu sebeple hayatın acı gerçekleriyle yüz yüze geliş hareketli bir şekilde anlatılır Bu dönemin birçok eseri gibi hayâl hakikat çatışmasına dayanan

* ‘Hayâl içinde’: Yalçın, Hüseyin Cahit (2012), **Hayâl İçinde**, (Haz. Gökhan Tunç), Öncü Matbaası, Orion Kitapevi, İstanbul.

roman, şüpheli ve inkârcı bir genç haline gelen Nezhî'nin koyu bir determinizme sürüklenmesiyle sona erer (Tunç, 2012: 12).

Asıl şöhretini bu dönemde edebî tenkit ve polemikleriyle kazanan Hüseyin Cahit Yalçın, Servet-i Fünûn edebiyatına yöneltilen eleştirilere etkili ve susturucu cevaplar verir. Hüseyin Cahit, bu konu etrafındaki görüşlerini şöyle açıklar; “Avrupa’da ‘edebiyat’ kelimesinden anlaşılan mananın tam karşılığı olan edebiyat, bizde, bence, Servet-i Fünûnla başlar. Servet-i Fünûn edebi-yatıyladır ki bizim edebiyatımız da Avrupa kılığı takınmış, medeniyet şeklini almıştır.” (Tanpınar, 1995: 275-278) Bu eleştirilerde estetik, edebiyat tarihi, roman sanatı ve roman tenkidine dair birçok husus söz konusu edilir. Batı edebiyatı akımları ve büyük romancılar tanıtılır. Servet-i Fünûn, Tercümân-ı Hakikat, Sabah, Şûrâ-yı Ümmet, Saâdet, Aşîyan, İkdâm, Tarık ve Türk Yurdu gibi yayın organlarında neşredilen bu yazılar 1933-1940 yılları arasında Fikir Hareketleri’nde çıkan çok sayıda edebî tenkitle büyük bir sayıya ulaşır. II. Meşrutiyet’ten hayatının son günlerine kadar Tanin, Ulus, İstanbul ve Halkçı dergi ve gazetelerinde yayımladığı siyasî makaleler kaleme alan Yalçın bu yazılarda millî hâkimiyet, hürriyetçi parlamentarizm, liberalizm, evrimcilik ve ferdîyetçilik yolundaki fikirler de sık sık vurgular. Siyasî yazılarının dışında onun özellikle Cumhuriyet’ten sonra çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan hatıra, sohbet, gezi ve deneme türlerinde birçok yazısı vardır. (Huyugüzel, 1984: 295-300).

Hüseyin Cahit’in bir diğer önemli yönü de 1896-1948 yılları arasında devam eden tercüme faaliyetleridir. Kültür tarihinde kendisine büyük bir yer kazandıran bu yayınlarına bir bütün halinde bakıldığında bunun olağanüstü bir çalışma olduğu görülür. Fransızca, İtalyanca ve İngilizceden yapılan ve tamamı 26.000 sayfaya ulaşır. Bütün bu yönleriyle Hüseyin Cahit, çok tepki uyandıran siyasal aşırılıklarına rağmen II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin edebiyat, siyaset ve fikir tarihinde dikkate alınması gereken önemli bir şahsiyettir. (Huyugüzel, 1984: 300-301).

Hüseyin Cahit Yalçın, Meşrutiyetten sonra gazeteciliği meslek edindiği için o yolda ün salar. Ancak onun edebî kişiliği de inkâr edilemez. Edebiyatı Cedide’ den sonra kaleme aldığı eserlerin, özellikle cumhuriyet döneminde yazdığı deneme, sohbet ve hatıralarının Türk edebiyatının önemli örnekleri arasında yerini alır. (Bengi, 2000: 30-31). Hüseyin Cahit Yalçın fikir ve edebiyat hayatında sadece Batı’ya yönelmemiştir. Onun eserlerinde bütün dünyanın siyesi ve edebi etkisi vardır. (Bengi, 2000: 30-31).

Fikir Hareketleri’ inde derginin yönetiminde baştan sona yazımına kadar tüm yükü omuzlayan Hüseyin Cahit Yalçın, 1935’ten 1946’ya kadar haftalık magazin dergisi Yedigün’ de temiz bir Türkçe ve rahat, sade, akıcı, bir üslupla sohbet, deneme gezi yazısı türünde yazılar yazar. (Bengi, 2000: 30-31). Yazar türünün en güzel örnekleri arasında olan bu yazıları ve Fikir Hareketleri’ndeki edebî tenkitleriyle edebiyatla yeniden ilişki kurar.. (Bengi, 2000: 31-32).

Hüseyin Cahit, ‘Hayâl İçinde’ adlı eserinin ikinci cildini de yazmayı ve basın dünyasını anlatacağı bu kitaba ‘Hakikat Pençesinde’ adını vermeyi planladıysa da bunu gerçekleştirememiştir (Yalçın, 2002: 143-145).

Siyasi Bir Kimlik Olarak: Hüseyin Cahit

Yaşadığı dönem, çevre, okuduğu kitapların etkisi ve hürriyet sevdasıyla daha küçük yaşlardan itibaren siyasete ilgi duyan Hüseyin Cahit, İttihat ve Terakki hareketine destek vermekle birlikte aktif politika konusunda başlangıçta oldukça cesaretsiz kalmıştır. Belki de bir anlamda ihtiyatlı yaklaşıma özen göstermiş, çeşitli vesilelerle İttihat ve Terakki çevresinden gelen tekliflere olumsuz bir yaklaşım sergiler. Onun çeşitli gruplara, partilere katılmaya gibi bir hevesi olmakla birlikte, sonucuna katlanmasına da göz yumacağını gerektiğini bilir. Bazı çelişkiler içerisinde kalıp yanlış karar vermemeye de çalışır. (Bengi, 2000: 105).

II. Meşrutiyet, Hüseyin Cahit'in hayatında ömrünün sonuna kadar kaderini etkileyen önemli siyasi gelişmelerle dolu bir dönemdir. Kızının vefatı ve Servet-i Fünûn dergisinin kapanmasından sonra bir durgunluk dönemine giren Hüseyin Cahit, II. Meşrutiyet'in ilanı ile yeniden kendi düşünsel dünyasına döner (Bengi, 2000: 107).

İttihat ve Terakki'nin partileşmesi ve Hüseyin Cahit'in partiye girişi hakkındaki çalışmalar sürdürülüp, onun parti tarafından İstanbul milletvekili adaylığı önerilir. Bu öneriyi bir akşam vakti Aksaray'daki evine gelen Mithat Şükrü ilettiği;

"Bunun için önce Cemiyet'e girmeniz gerekiyor. Kabul ediyorsanız, adaylığınız açıklanacaktır."

Hüseyin Cahit, bağımsız adaylıktan yana olup daha sonra karşı koyduysa da sonunda İTC listesinden adaylığı kabul eder.

Hüseyin Cahit, bir özgürlük tutkunudur. Türk basınında altmış yılı aşan yazı hayatı boyunca daima genç bir savaşçı azmiyle özgürlük mücadelesine sürdürür. Meşrutiyet öncesinde, suçlandığı dönemlerde bile bu mücadelesinden taviz vermez. (Bengi, 2000: 288).

Hüseyin Cahit, Meşrutiyet'ten sonraki dönemde, İmparatorluğun bölünmesine karşı bir tedbir önce Osmanlı Milliyetçiliği görüşünü savunmuş, daha sonra bu görüşte Türklük unusunu ağır basar. Yalçın'ın, İttihat ve Terakki içindeki Türkçü kesimin içinde yer aldığı söylenebilir. (Bengi, 2000: 288).

Hüseyin Cahit Yalçın'ın edebiyat iklimine şu eserleri bırakır. Yazarın **(Romanları;** "Nadide, 1892", "Hayâl içinde, 1901), **(Hikâyeleri;** "Hayât-ı Muhayyel", 1899", "Hayât-ı Hakikiye Sahneleri", 1909", "Niçin Aldatırlarmış", 1922", **(Ders Kitabı;** "Türkçe Sarf ve Nahiv", 1908"), **(Anılar, Fikrî Eserler;** "Kavgalarım", 1910, "Edebî Hatıralar", 1935, "Talât Paşa", 1943), "Benim Görüşümle Olaylar 1", 1946), "Benim Görüşümle Olaylar 2", 1946, "Benim Görüşümle Olaylar 3", 1946, "Benim Görüşümle Olayla", "Komünist Tahrirleri Karşısında", 1947, "Seçme Makaleler", 1951, "Siyasi Anılar"), **(Gezi Notları;** İngiltere Notları", 1939, "Fransa'da Bir Hafta", 1940, "Demokrasi Diyarında", 1943, "Seyahat Notları", 1944, "Seyahat Notları", 1946, "Avrupa'da Bir Dolaşma", 1946) adlı çalışmaları onun edebiyat dünyasının metinleşen yüzüdür (Kutlu, 1972: 238).

1. 'HAYÂL İÇİNDE' HAYATIN METİNLEŞEN HALLERİ

Hüseyin Cahit Yalçın'ın 'Hayâl içinde' romanı ilk baskısı 1901 yılında Âlem Matbaasında İstanbul'da basılır. Bu roman yazarın ilk eseri olan 'Nâdide'den yedi yıl sonra yazılır. Aradan geçen yıllar zarfında yazarın hem fikri ve kültürel yapısı hem de roman anlayışı değişir. Bu bakımdan bu iki roman vak'a, vak'anın yapısı ve dil, üslup yönlerinden sanki iki ayrı yazarın eseri gibidirler.

'Hayâl içinde' romanında hayâl unsurların, gelip geçici hayattaki olguları ve gençliğin verdiği hazin bir hayâl dünyası gibi sorunları ele almaktadır. Halid Ziya, Hüseyin Cahit'in 'Hayâl içinde' adlı eserine Fransız edebiyatında benzer eserler bulunduğunu dile getirir. Fransız edebiyatında benzer eserlerin Alfred Capus'nünkiler olduğunu vurgular. Halid Ziya bu eserlerde yaşamların basit ve sade betimlemelere sahip olması dolayısıyla Fransız yazarın eserleriyle *Hayâl içinde* arasında bağ kurar (Uşaklıgil: 1987: 596).

Romanda yazar, Nezih adlı on yedi yaşındaki bir idadî öğrencisinin – Nezih yazarın kendisidir- başından geçen romantik aşk macerasını konu edinir (Tuncer, 1992: 167). Nezih'in bir Rum kızı Alis'e (İzmaro) olan sevgisinden doğan Hayâlleri, heyecanları ve çektiği acılar anlatının izleksel dokusunu oluşturur. Yazarın ifadesiyle 'Hayâl içinde' belki daha hakikat ile çarpışmamış bir gencin henüz Hayâl âleminde yüzerken duyduğu heyecanlardan ibarettir. Yazarın 'Hayâl içinde' adlı eserinden sonra 'Hakikat Pençesinde' adlı bir

kitabı yazmayı tasarladığını, ancak yazamadığını, bu nedenle “O zaman üzerine psikolojik ve toplumsal bir belgeden yoksun kaldığını” (Yalçın, 2002: 143-145) dile getirir.

Hüseyin Cahit Yalçın’ın, Nezih’in yaşadığı bu tek taraflı aşkı anlatırken aslında tecrübesiz bir gencin hayatla temasa geldikten sonra kişiliğinde meydana gelen değişmeyi vermek istemiştir. Nitekim ki saf, Hayâlperest ve idealist bir genç olan Nezih, romanın sonunda yazarın deyimiyle septik ve inkârcı bir hale gelir ve determinizme doğru sürüklenir. Nezih’in bir taraftan hayatın gerçekleri, bir taraftan da farklı bir âlem ve yaşama tarzı ile karşılaşmasından doğan duyguları, heyecanları ve benliğindeki değişme anlatılmış olmaktadır.

Hüseyin Cahit Yalçın’ın kitapları arasındaki benzerlik son derece dikkat çekmektedir. ‘Hayat-ı Muhayyel, Hayâl İçinde, Hayat-ı Hakikiye Sahneleri’ adlı eserlerinde hayat, hayâl ve hakikat kavramları anlatıların temel unsurlarını oluşturur. (Baş, 2010: 330) Bu durum Servet-i Fünûn edebiyatının izleksel bakımından taşıdığı en önemli bir özelliklerindendir. Hayatın Hayâl ile hakikatin beraber yer aldığı ve çatıştığı bir sahne olması ve daha kısa bir ifade ile Hayâl – hakikat çatışmasıdır. (Huyugüzel, 1984: 201).

‘Hayâl İçinde’ romanında Tanrısal bakış açısı, romanın başkışısı Nezih’i merkez alarak onu bütün yönleriyle tanıtır. Anlatıcı, ilk kısımda Tepebaşı bahçesinin tasviriyle başlar. Nezih’in arkadaşlarından Ziya’nın; Nezih’i, Şükrü’yü alıp Tepebaşı bahçesine götürmesidir. Nezih’in Hayâl dünyasındaki olguları tek tek ele alır. Nezih’in aşkını ele aldığı tek taraflı bir şekilde okuyucuya sunar. Nezih’in Tepebaşı’na gitmesiyle her şey başlar. Diğer günler oraya gidemediği için canı sıkılır. Yazar bunu okuyucuya yansıtmaktadır. Anlatıcının Tanrısal bir güçle Nezih’in Hayâl dünyasını ve bunu dışavurumunu kahramanın tanıtmasını imkân sunar. Nezih’in Tepebaşı bahçesinde, Büyükada’ da Hayâlindeki aşkı görmesi için gitmesiyle anlatıma büyük katkısı olur;

“Nezih Tepebaşı bahçesinde arkadaşlarıyla otururken Rum asıllı Diypulo ailesinden iç kızı görür ve bunlar arasında sonradan isminin Alis olduğunu öğreneceği kızı beğenir. Nezih, Alis’ten öylesine etkilenmiştir ki onu görmek için daha önce gitmediği Tepebaşı Bahçesini sürekli bir şekilde ziyaret etmeye başlar. Nitekim aşka inanmayan Nezih’in Alis’e olan ilgisi gittikçe platonik bir aşk niteliğini kazanır. Nezih’in davranışlarını ve düşüncelerinin merkezinde sürekli Alis vardır. Onu görmek için Tepebaşı’na, daha sonra Büyükada’ya gider.” (Hayâl içinde, s.9).

Nezih’in Hayâl dünyasını ve Hayâldeki aşkını, tek taraflı olan aşkı için her şeyi yaptığını vurgulamaktadır. Bunu da okuyucunun görmesine, bilmesine hâkim olarak anlatır. Genel olarak romanın anlatımı ve konusu hakkında Hüseyin Cahit Yalçın, Edebi Anılarında şu bilgiyi verir;

“Lisenin üçüncü sınıfındayken bir akşam Tepebaşı Bahçesi’ne gitmiştir. Rastlantıyla yanımızdaki masada birtakım genç kızlar oturuyorlardı. İşte roman böyle başladı. Hayâl İçinde’ de gördüğümüz yolda sürdü ve o biçimde bitti. Yalnız adlar biraz değişti. Gerçekte ‘Sevastopulo’ aile adını taşıyan kızlar romanda ‘Diypulo’ adını aldı. İşte bu kadar.” (Yalçın, 2002: 141).

Hüseyin Cahit, kendi başından geçen olayı kendi bakış açısıyla sözünü Nezih adlı başkışiye bırakır. Yapmak ve anlatmak istediklerini anlatı kişisi Nezih’e yaptırır veya söyletir. Anlatım gücü, kullanılan kelimeler ve Nezih’in Hayâl dünyasını kendisi şekillendirir. Bu şekilde Nezih’in aşkı Hüseyin Cahit’in düşüncelerini ortaya çıkar.

‘Hayâl İçinde’ romanın başkışisi Nezih’tir. Nezih başlangıçta hayat sevgisiyle, memleketine sanat yoluyla hizmet etmek idealiyle dolu, saf bir delikanlıdır. Diypulolar ve hayatın gerçekleri, onu sonradan bedbinliğe sevk eder ve dünya görüşünün değişmesine sebep olurlar. Mizacı açısından o; mahcup, çekingen ve saf bir idadi öğrencisidir. Hayâlperesttir. Roman boyunca Diypulolara duyduğu aşktan doğan

Hayâl ve ümitleri daima bu sağlam fakat zalim muhakemenin ağına düşer ve her defasında da ona yenilir. Nezih Hayâl kırıklığını keskin istihzasıyla örtmeye çalışır. Gerçekte bu istihza onun en önemli karakter özelliklerinden birisidir. Kendini roman kişisi olarak tanıtan “Ben”, Nezih roman kurgusunu şekillendiren temel anlatı kişisidir.

Nezih yeteneklerine güvenen başarılı bir öğrencidir. Okulda arkadaşlarıyla yaptığı kadın ve aşk üzerindeki tartışmalarda arkadaşlarından farklı ve üstün gözükür. Şüphesiz bu, onun geniş okuma ve çeviri faaliyeti ve kendisini bir roman ve anlatı yazarı olarak görmesiyle ilgilidir. Anlatı kişisi Nezih ders sırasında dahi Fransızca kitapları okur ve (Montepinlerin, Rizhebourgların, Jules Vernelerin, Ohnetlerin) Ohnet’in Dette de Haine adlı eserlerin çeviriler yapar (Tunç, 2012: 10)- (Baş, 2010: 324). Nezih, realist bir roman ve hikâye yazarı olmak ve bu yoldan memleketine hizmet etmek idealindedir. Nitekim bir romanı ve birkaç hikâyesi de basılır (Huyugüzel, 1982: 207);

“Her çatışma, oyunu idare eden biri tarafından tahrik edilir. Bu, Souriau’nun tematik güç olarak adlandırdığı vakaya ilk dramatik hamleyi veren şahıstır. Asıl kahramanın hareketi, bir arzudan, bir ihtiyaçtan veya bir endişeden kaynaklanabilir.” (Aktaş, 2003: 138).

Nezih’in Diyakulolarla karşılaşmadan önce hayat hakkında hiçbir tecrübesi yoktur. Üstelik okuduğu eserler onu çok zihni ve kitabi bir hale getirir. O, aşkı herkes gibi sıradanlaşan bir olguymuş gibi hareket eder. Fakat kızlarla karşılaşması, onu birdenbire hayatla paranın gücü ve sosyal adaletsizlik fikriyle karşı karşıya getirir. Nezih’in hayat anlayışı, hayata bakış tarzı bu noktadan sonra değişmeye başlar. Nezih, parasız ve fakirdir. Ama hayatta geçerli olan; liyakat, meziyet, iktidar gibi nitelikler değil; zenginlik, şıklık, zerafet gibi şeylerdir. Böyle olmasına rağmen Diyakulolar’ın peşinden sürekli koşar, Nezih’in batıya duyduğu hayranlığını da göz önüne getirebiliriz. Hayatın olumsuz koşulları Nezih’i İzmaro’ya olan aşkından vazgeçirir. Nezih sonlara doğru bütün inanç ve ideallerini kaybetmiş şüphe tereddüt ve inkârlar içinde kıvranan bedbin bir genç haline gelir;

“Nezih’in olgunlaşma sürecini konu edindiği için bir “bildungsroman” olarak tanımlanabilir. Ancak söz konusu romanda merkezi kişi bahsedilmesi nedeniyle bu metni, “bildungsroman”ın bir türü olan “künstlerroman” olarak nitelemenin daha doğrusu olacağı öne sürülebilir. Nezih’in sanatçı olması Hüseyin Cahit Yalçın’ın sanatçıya ait sorumlulukları bir roman kişisi aracılığıyla okura sunması konusunda da bir aracı olmuştur.”(Hayâl İçinde s.9-10).

Hayâl İçinde’ romanın merkezi kişisi Nezih ile ‘Mai ve Siyah’ adlı romanın kişisi Ahmet Cemil arasında bazı benzerlikler vardır. Örneğin Nezih de Ahmet Cemil gibi sanatçı olmak ister. Bu dönemde roman kahramanlarının birçoğunun aynı zamanda şair ya da yazar olması dönemin öne çıkan temel unsurudur. Örneğin;

“‘Mai ve Siyah’ta Ahmed Cemil, Hüseyin Nazmi, ‘Fatin Dilâver Efendi’; ‘Bir Ölü’nün Defteri’nde Hüsam; ‘Ferdî ve Şürekâsı’nda İsmail Tayfur; ‘Genç Kız Kalbi’nde Behiç; ‘Menekşe’de Bülend; ‘Son Yıldız’da Fahri Cemal; ‘Hayâl İçinde’de Nezih; ‘Salon Köşeleri’nde Şekip, şair ya da yazardırlar. Bunların dışında kalan kahramanlar da amatörce ya da çok iyi bir okuyucu olarak Batı edebiyatına yakın bir ilgi duyar.” (Kavcar, 1985: 64-65).

Ayrıca her ikisi de âşık oldukları kişiyi elde edemez. Her ikisi de hayâl içinde yaşamış; ama daha sonra hayatın acı verici gerçeklerini anlamak zorunda kalmışlardır. Romanın geçtiği mekânlar konusunda benzerlikler vardır. Bu benzerlikler Tepebaşı Bahçesi, Taksim Bahçesi, Bon Marche mekânları kapsar. Nitekim ‘Mai ve Siyah’ta, psikanalitik bir değerlendirmeye tabi tutulan Ahmet Cemil denize bakıp ölmeyi istemiş durumunun benzerinin Nezih’te de gözlemlenmesi dikkat çekicidir. (Tunç, 2012: 13).

Nezih, Tanzimat ve Servet-i Fünûn edebiyatında birçok romanda gözlemlenen ve Ahmet Cemil’de de izleri sürülebilen, ‘fena’ kitapların hazmedilememesinden kaynaklanan ‘yanlış’ bir bilince sahiptir (Tunç, 2012: 14);

“Nezih zaten iyi hazmedemediği fena kitaplardan fena müesses bir mukâme ile zihnen peyda ettiği gülünç bir mesleğe, tecrübesiz, genç bir kalbin verdiği kör bir itimâd ile inanarak kendisini nasıl kıyıcı bir tarike terk edilmiş olduğunu şemdi anlıyordu.” (Hayâl İçinde, s.129-130).

‘Hayâl İçinde’ romanında; Şükrü, Ziya, Vedat, Sait norm karakterdir. Romanda Şükrü, Ziya, Sait Nezih’in Tepebaşı Bahçesi’ne giderken ona eşlik eden arkadaşlarıdır. Vedat ise Nezih’le genelde okulda sohbet ettikleri arkadaşdır;

“Nezih de kitabet defterini bir elinde tutarak arkadaşlarından Vedat’ın koluna girmiş, koca bahçeyi boydan boya gezdikleri sırada refikine Tepebaşı Bahçesi’nde gördüğü kızları hikâyeye ediyordu.” (Hayâl İçinde, s.34).

Vedat hesabı tesviye etmekte ist’câl göstermiyordu. Nihayet Nezih onun da kendisi gibi olduğunu anladı.” (Hayâl İçinde, s.51).

Nezih, Ziya ile birlikte Büyükada’ya gider. Kızların peşine giden Nezih Ziya’dan yardım ister. Birlikte Diyapuloların peşinden giderler. Nezih’in genelde yardıma ihtiyacı olduğunda bu arkadaşından yardım ister ve birlikte hareket ederler.

Hayâl İçinde’ romanında kart karakterler: Kart karakterler romanda başkışı ve onun değerlerini yıkmaya çalışan tek boyutlu kişilerdir. Romanda Diyapulo kardeşler (Alis-İzmaro, Mari), Mahmut Bey, Hayri, Recep Bey’in oğlu, Zamulato kişilerdir. Diyapulo kardeşler genelde zevk, eğlence peşindedir. Amcaları tarafından bakılan ve fakir bir aileyi oluşturmaktadırlar. Amaçları; zengin, paralı koca bulup hayatlarına devam etmektir.

Romanda Nezih’in gözüyle çelişkili bilgiler verildiği için anlar hakkında tam ve doğru bir hükme varamayız. Nezih, başlangıçta kızları Fransız tiyatrosunda artist zanneder; fakat daha sonra fakir olduklarını, onlara amcalarının baktığını ve birer âşık koca bulabilmek için böyle hoş olmayan davranışlarda bulunduklarını öğrenir. Kendisi gibi hayat karşısında çaresiz ve zavallı bulduğu bu kızlar için üzülür. Romanın sonunda Nezih kızlar için bir hükme varır; *“Evet, Diyapulolar işte böyle gülüşmeye, eğlenmeye yarardı.”* (Hayâl İçinde, s.186). Nezih bu kararı artık son demlerde anımsayabilmiştir.

Nezih, Mahmut Bey’i kendi bakış açısıyla şöyle tanıtır; *“Yılışık çehresiyle, sivri burulmuş küstâh ince bıyıklarıyla hoş gitmeyen genç.”* (Hayâl İçinde, s.44) diye tasvir etmişti. Vedat’la birlikte ondan bahsedince – münasebet – siz, sulu sıfatlarını kullanırlar;

“Çatışmanın olabilmesi, vaka zincirinin düğümlenmesi için birinci derecedeki kahramanla temsil edilen tematik gücün karşısında bir hasıma ihtiyaç duyulur. Tematik gücün gelişmesine mani olan bu güce Sourian karşı güç adını vermektedir. ” (Aktaş, 2003: 138).

Recep Bey’in oğlu, zenginleri temsil eden sembolik bir tiptir. Romanda onu hep uzaktan görürüz. Nezih, hiç sevmediği bu gencin adını bile vermek istemez, fakat Diyapulolar karşısındaki her başarısızlığında bu genci sık sık hatırlar ve onun şahsında zengin ve kibar beylere duyduğu düşmanlığı dile getirir;

“Hâlbuki Recep Bey’in oğlunda üzerindeki esvâblardan, belindeki kordondan başka nazar-ı dikkati celb edecek bir şey göremiyordu.” (Hayâl İçinde, s.102).

“Niçin kendisi de zengin, bu kızlara Recep Bey’in oğlu gibi köşkler, istimbotlar, arabalar, elmaslar satın alacak kadar zengin değildi?” (Hayâl içinde, s.109).

Vedat’ın Nezih’e Hayri için şu sözleri söylemesi: *“Bu hıncır Hayri bütün sınıfı başımıza toplayacak.”* (Hayâl içinde, s.37).

demesi onun pek hoş bulunmayan bir kişi olduğunu açılar.

Romanda Diypulolar genel olarak hoş görülmeyen tiplerdir. Bunun içinde her zaman zevk, eğlence peşinde koşan; zengin koca arayan tipler olarak karşımıza çıkmaktadır.

‘Hayâl içinde’ romanında zaman düzenli ve uyumlu bir şekilde ilerler. Roman Nezih’in bir öğretim yılı sonunda Tepebaşı Bahçesi’ne gitmesiyle başlar; diğer öğretim yılı sonunda yine Tepebaşı Bahçesi’nde son bulur. Bir yıllık bir zaman dilimi kapsayan olay zamanı kronolojik bir sıralamayla verilir. Anlatı kişisi Nezih’in düşünceleri, yaptıkları ve zaman içerisinde yaşadığı değişimi bu zaman dilimi içinde verilir. (Huyugüzel, 1982: s.214). Anlatıda Nezih’in geçmiş ve gelecek hakkındaki planları bu zamanı içerisinde vurgulayarak gösterilir. Romanda meydana gelen ilk olay ile son olaylar arasında zamansal bağ Nezih’i hem düşünce olarak hem de diğer insanlar üzerinde olumlu değişimler düzlemidir. Nezih geldiği nokta ile geçmişi kıyasladığında çoğu kez geleceğe dair Hayâller kurar. Zamanla Nezih’in olgunlaştığını fark eder. Romanda sosyal ve kutsal zaman olarak Kurban ve Ramazan Bayramlarının gelişini vurgulanır.

Anlatıcıyla vaka arasındaki mesafe, vaka ve anlatma zamanları arasındaki münasebet ağına şekil verir. Söz konusu münasebet ağının tespiti, vakayla anlatıcı arasındaki ilişkilerin ortaya konulmasına, dikkatlere sunulmasına bağlıdır. Bunun için de metin halkası seviyesinde kim, neyi anlatıyor sorulmasını sormak gerekir.

Nezih’in Behçet ile mektuplaşmasında yine zaman kavramına değinilir;

“Behçet 25 Mayıs tarihli en eski mektubunda kızlara ait şu satırlar görülüyordu:” (Hayâl içinde, s.122).

“Behçet 29 Mayıs’ta tahassürünü daha ziyade anlatıyordu.” (Hayâl içinde, s.123).

“5 Haziran tarihli mektubunda Behçet yine kızlarda bahsediyordu:” (Hayâl içinde, s.126).

“Behçet’in 13 Haziran’da yazdığı mektupta Nezih için şâyân-ı ehemmiyet bir şey yoktu.”

“23 Haziran tarihli mektupta kızlara ait ancak dört beş satır vardı.” (Hayâl içinde, s.127).

“Behçet 23 Temmuz tarihli son mektubunda acı bir itiraf ile bütün Hayâllerine bir hattı-ı butlan çekiyordu.” (Hayâl içinde, s.128).

Sonbaharda geçen olayları Eylül ayı içerisinde vermektedir; *“Eylül’ün ilk cuması, Nezih resimlerini almak için Beyoğlu’na geçiyordu.”* (Hayâl içinde, s.155).

Genel olarak romanda olaylar bir kronolojik ilerler. Nezih’in iç hesaplaşmaları ve bunu yaşarken zaman içerisindeki değişimlerini gözler önüne sergilenir. Geçmiş ile geleceği Hayâl ederken geçmişi hatırlayıp, gelecek hakkında planlar kurgular. Bunu da okuyucuya aktarır.

‘Hayâl içinde’ romanında olaylar; Tepebaşı Bahçesi, Beyoğlu, Büyükdada’da geçmektedir. Fakat yazar, bu gibi yerleri kişiler bağlamında verdiği için sadece bu yerin çevre ile dünya arasındaki farka benzerlerde olan olayları değil; kişileri etkileyen tüm yerleri de ele alır. Saraçhanebaşı, Zanni eczanesi, Beyazıd, Kuruçeşme, Unkapanı Köprüsü, Erenköy, Haydar Paşa deniz hamamı, Taksim Cakomi Caddesi, Lüksemburg, Löbon

pastanesi, Aya yorgi, Yıldızlı Köşk, Bağdat gibi yerler kişileri pek ilişkilerinin olmadığı çevresel mekânlardır.(Con Paşa Köşkü, Fotoğrafçı Sebah).

Anlatmaya bağlı edebi metinlerde mekân, romanın en temel unsurudur. Kişileri çevresine, kimi zaman içine alan bu halka kahramanı psikolojik açıdan etkilemektedir. Halka küçüldükçe roman kahramanının dünyasını kısıtlarken genişledikçe de kahraman ve kişilerin ruh durumunu etkiler;

“Şu Zanni Eczahânesi’nin yanından aşağıya doğru bir sokak sapar, orda otururlar. Kendileri Rum’dur.” (Hayâl İçinde, s.45).

“Kızların Bonmarşe’den çıktığını görünce, gözükmek için Cakomi Caddesi’ne doğru ilerleyerek eczahânenin önünde durdular.” (Hayâl İçinde, s.64).

“Öğle yemeğini yer yemez evden fırlayarak Kazım’ın kiraathanesine koşar, orada bütün gazeteleri bir harf atlamadan hatmederdi.” (Hayâl İçinde, s.91).

“Galatasaray’ı, Büyük Pastacı, Halep Çarşısı... Nezih buralardan süratle geçiyor, gözü kaldırım üzerindeki kalabalıkta İzmaro’sunu bulmaya hışınger, daima ilerliyordu.” (Hayâl İçinde, s.136)

“Olay merkezli anlatılarda kullanılan ve üzerinden geçilen bir yerdir. Kişi-yer özdeşliği henüz tam olarak sağlanamamıştır. Çevresel mekânla algısal mekân arasındaki fark, fenomenolojik açıdan çevre ile dünya arasındaki farka benzer. Çevre; işlenmemiş, anılaşırılmamış, dönüştürülmemiş bir yerdir; üzerinden yalnızca geçilir ama derinliğine görülmez, kişi ve/ya olayı derinden etkilenmez.” (Korkmaz, 2017: 13).

Çevresel mekânlar kişiler üzerinde etkili olmayan yerlerdir. Bu gibi yerler genel olarak romanlarda geçen kişiler üzerinden verilen mekânlardır. Çevrenin insan üzerindeki izlenimini gösterir.

Romanda Tepebaşı Bahçesi, Beyoğlu, Büyükkada, Maltepe, İstanbul en geniş anlamıyla algısal mekânlardır. Nezih Tepebaşı Bahçesi’nde arkadaşlarıyla otururken Rum asıllı Diyarpulo ailesinden üç kızı görür ve bunlar arasında sonradan isminin Alis olduğunu öğreneceği kızı beğenir (Hayâl İçinde, s.9).

Nezih’in, davranışlarının ve düşüncelerinin merkezinde sürekli Alis vardır. Onu görmek için Tepebaşı’na, daha sonra Büyükkada’ya gider.

‘Hayâl İçinde’ romanında Nezih’in kendi evi, Tepebaşı’nda kızların olmadığı zamanlar, Büyükkada’ya gittiğinde kızları görmek ümidini kaybettiği zaman evvelkinden farklı olarak; adayı cansız ve ruhsuz bir halde görür;

“Labirent izlekli anlatılarda mekân, yalıtık ve tek boyutludur; karakter, zaman, mekân, insanı ezmek için üzerine yürüyen karşı güçlerin simgesel bir göstergesidir. Mekânın darlığı, fiziksel anlamda küçüklüğünden değil, karakterin imkânsızlığından ve kendini orada sıkıştırılmış duyumsamasından kaynaklanır.” (Korkmaz, 2017: 14).

Nezih mektepte dahi bir an durmayıp, sabırsızlık içerisinde Tepebaşı Bahçesi’ne gitmeyi ister. Nezih eve gittiğinde ilk zamanlar, zamanın erken geçmesi için erken uyur ve sabahın erken saatlerinde dışarı çıkıp bahçeye koşar. Nezih kızların yanında mutluluğu hisseder. Fakat kızların bazen yokluğu onu huzursuz eder ve onların peşinden gitmeyi, onları bulmayı çabalar. Mekânın darlaşması, psikolojik açıdan çıkmazda olan karakterin, kendini öteki ve yalıtık hissetmesine neden olur.

“Bahçe henüz tenhâ idi. Can sıkıntısıyla hemen bira ısmarladı; sonra bayram olduğunu tahatturla meze için bir çiroz istemeyi hoş gördü. Vakit geçiyor, ne arkadaşlarından biri geliyor, ne kızlar görünüyordu. Bu can sıkıntısı içinde Nezih cebinde altmış para bulunduğunu tahattur etti.” (Hayâl İçinde, s.49).

Kapalı-dar ve yutucu mekânlar, romanda kişiler üzerinde genelde baskı yapar. Bundan dolayı anlatı kişileri bu mekânlarda huzursuz, sıkıntı içerisinde.

Romanda açık besleyici mekânlar ise Tepebaşı Bahçesi, İstanbul, Büyükkada, Maltepe'dir. Bu mekânlar anlatıda dinamik oluş mekânları olarak anlatı kişilerine güven ve huzur verir. Açık-geniş, besleyici mekânlar *içtenlik mekânlarıdır*. Anlatı kişilerinin kendilerini huzurlu ve mutlu hissettikleri yerlerdir. Anlatı kişileri bu mekânlarda kendi içtenlik değerlerini kurarak, içten dışarıya doğru açılır. Sınırları sonsuza açılan bu tür mekânlarda büyüklük, anlatı kişilerinin içindedir.

Romanda Tepebaşı Bahçesi önemli bir besleyici mekândır. Roman bu bahçenin tasviriyle başlar. Nezih burada Diypulo kardeşleri görür. Onlardan İzmaro'ya (Alis) âşık olur. Tepebaşı Bahçesi Nezih'in bakış açısından detaylı bir şekilde tanıtılır. İlk defa gördüğü bu bahçede çok farklı bir âlem ile karşılaşır;

"Bir pazar günüydü. Saat dokuzu henüz geçmiş iken Tepebaşı Bahçesi, bugünkü Gül Yortusu münasebetiyle, kalabalık olmaya başlıyordu. Bahçenin aşağı tarafına toplanmış garsonlar tatlı musâhabelerinden ayrılmaya artık razı olarak tozlu masalara hoşnûdsuzlukla bakan müşterilerin emirlerini almak için mürâcaat ediyorlardı." (Hayâl içinde s.1).

Romanda diğer bir açık besleyici mekân, Büyükkada'dır. Büyükkada Nezih için orada bulunan kızlara gitme düşüncesi onu etkiler.

"Nezih ister istemez bu delile kani olacaktır. Endişesi bir parça sükun bulunca önündeki ruh-nüvâz manzaradan daha ziyade lezzet almaya başladı. Pendik üzerinden yükselen kamer, tâ ayaklarına kadar şitâbân olan koca denizi bir rîzîş-i zerrin içinde şûh ve beşuş kılıyordu. Akşamüstü adalara yaklaştıkları vakit kendilerini güvertede üşüten gün doğrusu pek ziyade düşmüş, yalnız hafif bir nevaziş halinde Nezih'e bir cihân-ı gayr-i meriden neşât-ı hayat getiriyordu." (Hayâl içinde, s.65).

Sonuç olarak romanda açık-geniş ve besleyici mekânlar, romanda kişilerin fiziksel ve ruhsal olarak huzurlu olduğu yerlerdir. Kişilerin kendilerine geldiği ve kendi konumlarının ne durumda olduğunu hissederler. Nezih'in bu mekânlarda mutlu, huzurlu ve rahat olduğunu gösterir.

2. 'HAYÂL İÇİNDE' KURGULANAN DÜŞLER VE EYLEMLER

'Hayâl içinde' romanında başkışı Nezih'in yaşadığı Hayâli aşk acısı, romanın izleksel kurgusunu oluşturan temel güçtür. Aşk acısının, sağaltıcı gücü olan kıskançlık, yabancılaşma, kadın-erkek çatışmasıyla irdelenmesi, bireyin kendini tanıma sürecinde yaşadığı içsel sancıları ve sosyal çatışmaları, okuyucuya yansıtmak için ele alınır.

2.1. Hayâl ve Hakikat Sahnesi Olarak: Aşk/Sevgi

Aşk, insanı karşı cinse olan münasebetini dile getirmektir. Bunu yaparken de içinde olan varlığı dile getirmek ve onu gerçekleştirmek ister. İnsanın bazen karşı kişiye olan sevgisini dile getiremeyebilir. Onu içinde büyütüp, besler. Kur yapma yoluyla aşk, XI. yy.'da doğmuş ve o çağın troubadour şiirinde biçimlenmişti. Bunun örneği, derebeyinin kullarının efendilerine olan sevgi borcuydu. (Krich, 2002: 174).

Nezih, Tepebaşı Bahçesi'nde arkadaşlarıyla otururken Rum asıllı Diypulo ailesinden üç kızı görür ve bunlar arasında Alis adlı kızı beğenir. Alis'ten etkilenen Nezih onu görmek için Tepebaşı Bahçesi'ni sürekli gitmeye başlar. Aşka inanmayan Nezih'in, Alis'e olan ilgisi platonik aşk niteliğini kazanır. Artık Nezih'in, düşüncelerinin merkezinde Alis vardır. Onu görmek için Tepebaşı'na daha sonra Büyükkada'ya gider. Alis'i zihninde idealize eden Nezih, romanın ilerleyen sayfalarında onun düşündüğü gibi biri olmadığını anlayarak Hayâl kırıklığına uğrar. Aktris olduğunu sandığı Alis, zengin koca arayan, fakir bir aileye mensup

tanıdığı bu kızın gerçek isminin İzmaro olduğunu öğrenir. Romanın ilerleyen sayfalarında okur, İzmaro isminin doğruluğundan bile şüphe eder duruma gelir. Alis'in zengin ereklere olan teveccühü, Nezih'i; para, aşk ve toplumsal sorumluluklar konusunda düşünmeye sevk eder. Söz konusu durum, Nezih'in aşkla birlikte bir olgunlaşma sürecine girdiğini göstermektedir. Nezih romanın sonunda 'Hayâl İçinde' geçirdiği yaşamdan uzaklaşır ve memleketine karşı sorumluluklarının bilincine varır. (Tunc, 2012; 9)

Sevgi, insanı kendilik değerlerine davet eden bir edimdir ve özünde paylaşmak, vermek ve birleşmek vardır. İnsan dünyada ancak severek ve sevilerek büyük insan olabilir. Kendini karşıdaki ile tek görme ve onun acılarına ve mutluluklarına ortak olmak sevginin kutsal yüzünün bir yansımasıdır. İnsan, sevgisinin nesnesine her zaman kökten bağlıdır ve ona karşılıksız olarak dünyaya sunar. Bu dünya hem sevenin kendi iç dünyası, hem de reel âlemin bütün güzellikleriyle doludur.

Sevgi, insanı biyolojik bir organizma durumundan 'ilahlığı' yükseltir, benliği zenginleştirir, insanlığın organik, organik olmayan ve sosyokültürel güçlere hakim olmasını sağlar (Krich, 2002: 234).

"Nezih'in gözünde kadın ile ilgili şu gözlere yer verir: 'Alfons Kar'ın (Fransız eleştirmen, romancı, gazeteci) kadınlar diye bir kitabı var. Geçen gün orda okuyordum, iyi hatırımda kalmamış ama... Aşıklarla seyyahlar için diyor büyük bir musibet vardır. O da her vardıkları memleketin diğer memlekete, her sevdikleri kadının diğer kadınlara müşabih olduğunu anlamaktır diyor. Bak benim fikrim nedir: Bir kadın insanın gözü önünden kaybolunca hatırasından, kalbinden de kaybolmazsa o adam mesut olamaz. İşte ben ölünceye kadar bu fikri müdafaa edeceğim, Ne kadar roman, hikâye yazsam bunu ispata çalışacağım." (Hayâl İçinde, s.39).

İnsanın aşkla bütünleşmesi ve kendini tamamlaması insan olmanın bir ön koşuludur. Nitekim insan yaratılıştan beri aşkın sesini içinde duyan insan, kendini evrensel bir dönüşün ve yükselişin içinde bulur.

Sevgi, bir başkasını daha yakından tanımak için istek, karşılıklı özdeşleşme ve kişilik birleşmesi için özlem olarak belirir. Biz bunu birbirimizle anlaşabilme çabalarımızla, anlamak isteme özlemlerimizle belirtiriz. Anlaşılmak, 'hakkımızda' her şeyi bilen ve bizi nasıl olsa seven arkadaşımızın en iyi içgüdülerimizi olduğu kadar, en kötülerini de anlaması demektir (Krich, 2002: 186);

"Alis'in zengin erkeklere olan teveccühü, Nezih'i para, aşk ve toplumsal sorumluluklar konusunda düşünmeye sevk eder. Söz konusu durum, Nezih'in aşkla birlikte bir olgunlaşma sürecine girdiğini göstermektedir." (Hayâl İçinde, s.9).

Romanda bir diğer aşk edimi, Behçet'in Diyapulo kardeşlerden Mari'yi sevmesidir. Birbirlerine mektupla yazmaları ve birbirlerine karşılık vermeleridir. Nezih bu duruma şaşırıp, kendi aşkıyla karşılaştırıp gıpta etmiştir. Sevgi, uygarlaşmış toplumda rastlanan bir olgudur ve insanlık tarihinin epey yakın bir döneminde ortaya çıkmıştır (Krich, 2002: 173);

"Nitekim aşka inanmayan Nezih'in Alis'e olan ilgisi gittikçe platonik bir aşk niteliğini kazanır. Nezih, davranışlarının ve düşüncelerinin merkezinde sürekli Alis vardır. Onu görmek için Tepebaşı'na, daha sonra Büyükada'ya gider." (Hayâl İçinde, s.9).

Aşk insan yaşamına da şekil veren en büyük unsurdur. Aşkın insan üzerindeki istek ve dilekleri vazgeçilmez bir değerdir. İnsanın karşı cinse olan sevgisi asla değişmez. Bu sevgi kişiyi başka yönler çevirmesi de insanı etkiler. Sevginin gücü insanı büyüler. Nezih'in aşkı da ne kadar tek taraflı olsa da kendisini başka bir tip olarak yaratır. Nezih, sevgisi için her şeyi yapmaktadır. Bu aşkı bir türlü karşıya iletememektedir. Romanın sonunda Nezih bu aşkı tek taraflı olduğunu anlayınca aşkıdan vazgeçip vatan sevgisine yönelmiştir.

2.2. ‘Hayâl İçinde’ Hakikatler: Benlik ve Kadınlık Bilinci

Kadın, yeryüzünde erkeği artı yönleriyle ön planda ilerletmektedir. Kadının hem annelik bilinci hem de karşı cins olarak erkeğe karşı olması gerektiği gibi davranması gerekmektedir. Eğer bunu gerçekleştirmezse onun başka bir düşte yaşaması ve evrende ona göre davranması gerekir. Bireyin kendilik bilinciyle çepçevre sarılması, onun ontolojik olarak varlığını tamamlaması anlamına gelir. Bireyin kendini gerçekleştirmek için her şeyden önce benlik bilincine ulaşmış olması gerekir.

‘Hayâl İçinde’ romanında Diyopulo ailesinin çıkar peşinde koşmaları ve kendilerine birer zengin koca bulma çabalarındadırlar. Nezih’in İzmaro’nun peşinde gitmesi ve Hayâli bir aşk peşinde koşması vurgulanmaktadır. Burada Diyapulo kadınların karşıdaki kişinin kim, nasıl biri olursa olsun, sadece para ve şöhreti olsun yeterlidir. Bunun içinde kendilerini para karşılığında, zevk-eğlence uğruna adamları işlenmiştir. Kendilerini bilme gibi bir uğraş içinde değillerdir. Hayat sanki bir gün içinde yaşanıp gidecekmiş gibi yaşamaları onlar için önemli sayılmıştır. Kadın, toplumun en önemli kurucu üyesidir. Toplumsal değerler de kadınlık bilinci sayesinde kendini gelecek kuşaklara taşır. Toplumun en küçük yapı taşı olan çocuklar, kadınların ellerinde şekil alır;

“Aktris olduğunu sandığı Alis, zengin koca arayan, fakir bir aileye mensup bir kızdır.” (Hayâl İçinde, s.9).

“Bir kadın insanın gözü önünden kaybolunca hatırasından, kalbinden de kaybolmazsa o adam mesud olamaz. İşte ben ölünceye kadar bu fikri müdafaa edeceğim. Ne kadar roman, hikâyeye yazsam bunu isbâta çalışacağım.” (Hayâl İçinde, s.39).

Nezih kızlar için bir hükme varır: *“Evet, Diyapulolar işte böyle gülüşmeye, eğlenmeye yarardı.”* (Hayâl İçinde, s.186).

Kadının toplumdaki yerini bilmesi ve ona göre davranması, gelenek ve göreneklere hâkim olması gerekmektedir. Toplum içerisinde kendi konuma göre davranıp çevresine örnek bir kişi olarak hareket etmelidir. Romanda Diyapulolar bunun tam tersi olarak hareket etmektedirler. Aileden kopuk bir yaşam sergilemektedirler. Babanın yokluğu onlar üzerinde hemen etkisi görülmektedir.

2.3. Hayâl İçinde Bir Yıkıcı İtki: Kıskançlık

Kıskançlık, insanın kendi duygularına karşı başka birinin onun duygularına ortak olmasıyla ortaya çıkar. Bu şekilde insan da bunu ortadan kaldırmak istese de bazen başaramayabiliyor. Bununla birlikte başarısız olan kişi mutsuzluğa kapılıp, ya sevgisinden vazgeçiyor ya da onu sadece Hayâlde bırakıyor. Kıskançlığın insanda var olmasıyla kişi, elinde olmadan da hırçınlaşabiliyor. Erkeğin veya kadının kıskançlık duyguları ne kadar farklı olsa da ikisinin çıkış noktası da birdir. Bu şekilde her iki cinsinde kendilerine göre hareket etmeleri gerekmektedir.

Romantikler kıskançlığı, *“gerçek aşkın kusursuz hatlarının kaçınılmaz gölgesi”* (Krich, 2002: 66) olarak tanımlamaktadır; Nitekim Bireyi bir başkasına dönüştüren duyguların başında kıskançlık gelir. Kıskançlık, insani edimleri körelterek insanı yıkıcı bir güce dönüştürür.

‘Hayâl İçinde’ romanında kıskançlık duygusunu içinde büyüten Nezih, İzmaro’nun yanında başka erkeklerin varlığında her zaman rahatsız olur. Sürekli onların masalarında bulunmak ister. Diyapuoların başka kişilerle ilgilenmesinde Nezih’i hem kızdırır hem de kiskandırır.

Nezih’in Recep Bey’in oğlunu bile kıskanır;

“Niçin kendisi de zengin, bu kızlara Recep Bey’in oğlu gibi köşkler, istimbotlar, arabalar, elmaslar satın alacak kadar zengin değildir? Kızların ihtilal ki karşılarında mecburi gülmek için kendilerini zorladıkları o gençler hakikat-i halde Nezih’ten fazla bir meziyete mi maliktir? O, bu şiddet-i muhabbetiyle beraber niçin onların madununda, bu istediği saadetlerden mahrum kalsın?” (Hayâl içinde, s.109).

...

“Kıskançlık, insanını temel özelliklerinden biridir. İnsan yeterinden fazla kıskanırsa, bu duygu kişinin mutsuz olup etrafını da mutsuz etmesine neden olur. Birey kıskançlık duygusunu, kine ve öç almaya dönüştürdükçe hayat çekilmez bir hal alır;

“Bütün tatlı emellerini, rüyalarını tekîf eden bu bu sedd-i aniften aşmak için Nezih Hayâline hem-rev olmak istiyordu. Fakat beri tarafta hakikat kalbini o kadar acı bir tazyik ile sıkıyordu ki kızların etrafını ihata eden bu kadar gençleri düşünmemeye muktedir olamıyordu. Bu Nezih için pek acı bir tefekkürdü. O, tâ ibtidâları Vedat’ı kıskanmıştı. Asıl kıskanılacak olanlar, kızlar için bu kadar eser-i temâyül gösteren bütün birtakım erkeklerdi ki Nezih bunların içinde servetçe, zerâfetçe, kendinin rekabet edemeyeceği pek çoklarını görüyordu.” (Hayâl içinde, s.109).

Kıskançlık, ister bir kadın ya da başka bir insan, hatta iktidar ya da mal mülk olsun, sevilen nesneye tek başına malik olmayı özel amaç edinen sevgi düzeninin bencil yanıdır. Romantikler kıskançlığı, gerçek aşkın kusursuz hatlarının kaçınılmaz gölgesi olarak romanda ortaya çıkar.

Nezih’in bu olanlara karşı kendine gelip her şeye son vermek ister. Artık Hayâl dünyasından hayatın hakikatlerini anlayarak ve olgunlaşarak uzaklaşır. Bu olgunlaşma sürecinin sonuncunda Nezih’in platonik aşkın yerine koyduğu değer ise vatana karşı vazifeleridir. Bu şekilde Nezih’in Hayâlden hakikate giden yolda kızlarla olamayacağını anlayıp onlardan uzaklaşır.

Sonuç Olarak kıskançlık duygusu insanı bazen kötü yönlerle saptırabilir. Bunun için insan sevdiği kişileri kıskanır ve bu aşırıya kaçarsa da kişinin kötü davranışlar sergilemesine sebep olur. Nezih, kızları her türlü kıskanmaktadır. Onların yanına gelen erkekleri ve erkeklerle konuşup eğlenmeleri Nezih’i huzursuz eder. Recep Bey’in oğlunda paranın varlığı onu kızlara yanaştırır ve Nezih’te onu kıskanır.

2.4. ‘Hayâl içinde’ Yalnız ve Yalnız Hakikati Aramak

Hayâl, insanın herhangi bir varlığı düşünde canlandırmasıdır. İnsan Hayâllerle yaşaması doğal karşılanan bir olgudur. Hayâllerin bazen insanı mutluluğa, bazen de mutsuz duruma düşürebilir. İnsan Hayâllerini gerçekleştirmek ister ve bunun içinde elinden gelen her şeyi ortaya koyar. Hayâl ile hakikatin bir arada olması da insanı olgunlaştırır. Hayâl olan duygularını gerçeğe dönüştürmek için uğraşan insan, onun somut olarak da olmasını ister.

Sevdanın kendi üzerinde yarattığı aşırı duygulanmadan etkilenen ve Hayâl dünyasında yaşayan Nezih, Tepebaşı Bahçesi’nde gördüğü İzmaro’nun peşinden gider. Kendi zihninde ona karşı bir aşk/sevgi besler. Bu aşkı sadece kendisi ve arkadaşları bilir. Bunu İzmaro’ya bir türlü söyleyemez. Nezih’in aşkı Hayâl dünyasında kalır. Bazı günler aşkını göremeyince de çok huzursuz olur. Belli bir zaman geçtikten sonra ona direkt söyleyemediği aşkını mektup aracılığıyla vermek ister ama onu da başaramaz. Hayâldelerini somut bir varlığa döker ama başaramaz. Nezih’in aşkı Hayâl olarak oluşur ve Hayâl olarak da geçip gider. Nezih zihninde yarattığı aşk dünyası içerisinde kıvrılır durur;

“Ah, onlarda Tepebaşı Bahçesi’nde kol kola gezmek, adada çamlar altında arabalar içinde birlikte dolaşmak ne tatlı olacaktı... Nezih bu meyelân-ı şedidin kendi istikbalini nerelere sürükleyeceğini mübhem

bir surette hissettiği halde yine bu tatlı ihtimallere terk-i Hayâl etti. Gözünün önünde şeffaf tuvaletlerle kendisini çağıran İzmaro'sunun arkasında koşarken zannediyordu ki derin, pek derin bir uçuruma düşüyordu; ve bundan memnundu.” (Hayâl içinde, s.110).

...

“Hâlbuki ayrı bir muhit içinde tevellüdünün netice-i zaruriyyesi olarak, kalpteki bütün bu istidadlara karşı onlardan mahrum kalacaktı. Bu hiss-i mahrumiyyet, bu hiss-i acz, birkaç kere Nezih'in şeh-bal-i Hayâlini kırmıştı.” (Hayâl içinde, s.150).

Hayâl unsurunun kişiler üzerindeki kurgusu, yaşamı kişiyi etkilemektedir. Kişinin zihin dünyasındaki unsurları gerçekleştirmek üzere çaba göstermektedir. Nezih'te Hayâlindeki aşkı gerçekleştirmek çabasında çalışmıştır. Ama sadece Hayâlde kalmıştır. Aşkı hakikate uyarlamadan son bulmuştur.

Nezih, romanın sonunda Hayâl dünyasından, hayatın hakikatlerini anlayarak ve olgunlaşarak uzaklaşır. Kendisinin nasıl bir aşk için rüyalara daldığını görüp, kendi iç sesini dinleyip doğru yolda ilerlemek istemiştir. Nezih'in platonik aşkın yerine koyduğu değer ise vatana karşı vazifeleridir. Nezih'in, romanda Hayâlden hakikate doğru olan yolculuğunu kendine geliş olgusuyla irkilip son bulur.

SONUÇ

Hüseyin Cahit Yalçın, eserlerinde genel olarak Servet-i Fünûn dönemindeki aksaklıkları ele alıp ve bunlardan biriside o dönemdeki gençlerin Hayâl dünyasını, Hayâli aşkları ve toplumdan kaçış temalarını ele almıştır. Bu temalardan Hayâli aşkı ele aldığı 'Hayâl içinde' romanında da görmekteyiz. Yazarın ustalık devrinin eseri olan 'Hayâl içinde' hem içerik olarak hem de şekil olarak uyumlu bir eserdir.

Hüseyin Cahit, 'Hayâl içinde' romanında başkışı olan Nezih'in hayâl dünyasındaki aşkı dile getirmektedir. Nezih, hayâli olan aşkın yanı sıra İzmaro'nun (Alis) peşinde koşup, onu gerçekleştirmek istemiştir. Roman Nezih'in etrafında şekillenmiştir. Nezih'in hayâli dünyasında okur ile beraber dolaşmaktadır.

'Hayâl içinde' romanını merkez alarak incelediğimiz bu çalışmada romanın kimliği, isimden içeriğe, bakış açısı, olay örgüsü, zaman, mekân, şahıs kadrosu ve izleksel kurgusu ele alındı.

Genel olarak yazar romanda kişinin Hayâli düşüncelerine yer verip, onu başkışı üzerinde şekillendirir.

KAYNAKÇA

AKTAŞ, Şerif (2003), **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, Akçağ Yay., Ankara.

BAŞ, Selma (2010), “Batiya Hayran Bir Neslin Romanı: Servet-i Fünûn Romanı”, **Turkish Studies**, Volume 5/2 Spring, s. 313-362.

BENGİ, Hilmi (2000), **Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

HUYUGÜZEL, Ömer Faruk (1982), **Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebi Eserleri Üzerine Bir Araştırma**, Ege Üni. Edebiyat Fakültesi Yay., Bornova/İzmir.

KAVCAR Cahit (1985), **Batılılaşma Açısından Servet-i Fünûn Romanı**, KTBY., Ankara.

KORKMAZ, Ramazan – Şahin, Veysel (2017), **Romanda Mekân 'Romanda Mekân Poetiği ve Çözümlemeler**, Akçağ Yay., Ankara.

- KRİCH, A.(2002), **Aşkın Anatomisi** (Çev. Mehmet Harmancı), Say. Yay., İstanbul.
- KUTLU, Şemsettin (1972), **Servetifünun Dönemi Türk Edebiyatı Antilojisi**, Bates Yay., İstanbul.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1995), **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (Haz. Zeynep Kerman), Dergâh Yay., İstanbul.
- TUNCER, Hüseyin (1992), **Servet-i Fünûn Edebiyatı**, Akademi Kitapevi, İzmir.
- TUNÇ, Gökhan (2012), “Önsöz”, **Hayâl İçinde**, Orion Yay., Ankara
- UŞAKLIĞİL, Halid Ziya (1987), **Kırk Yıl**, Haz. Şemsettin Kutlu, İnkılâp Yay., İstanbul.
- YALÇIN, Hüseyin Cahit (2002), **Edebiyat Anıları**, İş Kültür Yay., İstanbul.
- YALÇIN, Hüseyin Cahit (2012), **Hayâl İçinde**, (Haz. Gökhan Tunç), Öncü Matbaası, Orion Kitapevi, İstanbul.

(TÜRKİYE)

ÖZET

İtibari everenin kurgusalılığının oluşturulmasında bakış açısı ve anlatıcı düzlemi çok önemli bir yere sahiptir. Yazar, oluşturmuş olduğu mimetik itibari âlemi, kendi bakış açısıyla şekillendirir. Ancak bunu yaparken, yaratmış olduğu itibari âlemin içine kendini direkt olarak koyamaz. Bunun yerine sözünü ya metnin dışında birine ya da metnin içinde birisine emanet eder. İşte yazarın sözünü emanet ettiği kişi, anlatıcı yani bakış açısidir

Kurgusal eserlerin akıcılığı, canlılığı, psikolojik derinliği ve inandırıcılığı bakış açısının esere anlatım düzlemi kadar değer kazanır. Gerçek dünyanın bir uzantısı veya aynadaki bir yansıması olan kurgu evreni, bakış açısının rehberliğinde keşfedilir. Bu keşif esnasında yazar, itibari olarak yaratılan bu gizemli evreni ya eser içerisinde bir kahramana (ben)-(o) veya gizemli evrenin dışında duran ve yaratılmış olan o evrenin geçmişini, geleceğini, bütün kıvrımlarını bilen bir anlatıcıya teslim edilir.

Tahsin Yücel'in öykülerinde bakış açısı ve anlatıcı düzlemi çok değişken bir yapıya sahiptir. Yücel, öykülerinde anlatıcıyı temel güç olarak konumlandırır. Yazarın öykülerde fonksiyonel bakımdan anlatıcı ile kurgu arasında sıkı bir yapısal bağ vardır.

Yücel, öykülerinde tekil bakışı, tanrısal bakış açısını ve çoğul bakış açısını kullanır. Yazarın reel âlemde gördüğü nesnel gerçekleri öznel bir dünyaya dönüştürmesi, kullandığı bakış açısına göre şekillenir. Böylece yazar, okuyucu ile metin arasındaki göbek bağını yani bakış açısını güzel bir şekilde konumlandırır.

Anahtar Kelimeler: Tahsin Yücel, öykü, bakış açısı, anlatıcı.

Overview of Tahsin Yücel's Stories and Narrator Plane

ABSTRACT

The point of view and the narrator plane are very important in creating the fictionality of the nominal world. The author shapes his own mimetic nominal world with his own perspective. But in doing so, he cannot direct himself into the nominal universe that he has created. Rather, he entrusts his word to someone outside the text or to someone in the text. Here is the person who entrusts the author's word, the narrator is the point of view

The fluency, vigor, psychological depth and credibility of fictional works are valued as much as the plane of expression of the viewpoint.

The universe of fiction, which is an extension of the real world or a reflection in the mirror, is discovered under the guidance of the perspective. During this discovery, the author is handed over to this mysterious universe created as it is either a hero (me) or a narrator who knows the past, the future, all the folds of that universe that is created and created outside the mysterious universe.

In Tahsin Yücel's stories, the perspective and the narrator plane have a very variable structure. Yücel positions the narrator as the main power in his stories. There is a strict structural link between the narrator and fiction in the author's stories.

In his stories, Yücel uses singular view, divine perspective and multiple point of view. The fact that the author turns the objective realities he sees in the real world into a subjective world is shaped according

to the point of view he uses. In this way, the author places the umbilical cord between the reader and the text in a good way.

Keywords: Tahsin Yücel, the story, point of view, narrator.

GİRİŞ

Edebî eserler arasında özellikle roman, öykü gibi türler için anlatıcı çok önemli bir noktadadır. “Öykünün/ metnin anlatım düzlemini belirleyen” önemli unsurlar arasında “anlatım tutumu/ şekillendirme/ resmetme/ düşüncesinin/ yetisinin bir öykü evrenini kuruluşunda anlatıma ne denli canlılık kazandırdığı yadsınamaz bir gerçektir.” (Andaç, 1997: 141). Her şeyden önce anlatı türlerinde anlatıcının düzeyi ve konumu anlatılan olayın derinlik kazanmasını sağladığı gibi yazarın üslubunu da geliştirir. Yazar, okuyucu ile anlatım paktının elverdiği müddetçe bütünleşebilir. Bu bütünleşme esnasında öyküde olaylar kimin gözünden aktarılıyorsa okuyucu “o” anlatan kişinin gözüyle, ağzıyla olayların içine dâhil olabilir. Kurgusal eserlerin ritmik bir şekilde akıcılığı “kim” anlattı veya “nasıl” anlattı sorusuna verilen cevaplarla bulunabilir.

İtibari âlemlerin yaratılmasında bakış açısının çok önemli bir yeri vardır. Yazar, oluşturmuş olduğu itibari âlemi, kendi bakış açısıyla şekillendirir. Ancak bunu yaparken, yaratmış olduğu itibari âlemin içine kendini direkt olarak koyamaz. Bunun yerine sözünü birisine emanet eder. İşte yazarın sözünü emanet ettiği kişi, anlatıcı yani bakış açısidir.

Kurgusal eserlerin akıcılığı, canlılığı, psikolojik derinliği ve inandırıcılığı bakış açısının esere üflediği kadar değer kazanır. Gerçek dünyanın bir uzantısı veya aynadaki bir yansıması olan kurgu evreni, bakış açısının rehberliğinde keşfedilir. Bu keşif esnasında yazar, itibari olarak yaratılan bu gizemli evreni ya eser içerisinde bir kahramana (ben)-(o) veya gizemli evrenin dışında duran ve yaratılmış olan o evrenin geçmişini, geleceğini, bütün kıvrımlarını bilen bir anlatıcıya teslim eder;

“Daha çok bir gözlemci veya katılımcı olarak az veya çok aksiyonla ilişkisi olan kişi okuyucuya olup bitenler konusunda bir tür rehberlik eden bir ışık” olarak görev üstlenir.” (Boynukara, 1997: 100).

Tahsin Yücel’in öykülerinde bakış açısı, çok değişken bir yapıya sahiptir. Yücel, öykülerinde anlatıcıyı temel güç olarak konumlandırır. Öykülerde fonksiyonel bakımdan anlatıcı ile kurgu arasında sıkı bir yapısal bağ kurulur. “Ne yazdımsa insanlara dair yazdım şimdiye kadar.” (Yücel, 1954: 3) diyen Yücel, bakış açısının merkezinde yer alan sorunsal gözler önüne serer.

Tahsin Yücel öykülerinde bakış açısı, üç ana başlık altında belirginleşir. Öncelikle öykülerde anlatıcı ve anlatım tekniklerini ortaya koyulup farklılıkları belirtecek daha sonra farklılıkların esere kazandırdığı değerler ve etkileri üzerinde bilgi verilecek.

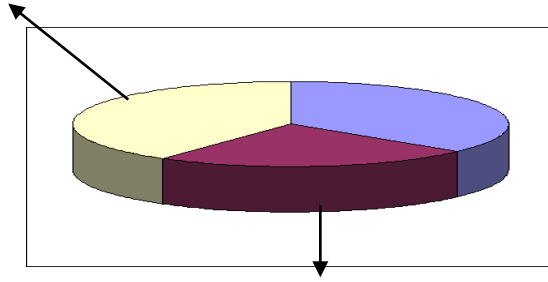
Tahsin Yücel’in üzerinde çalıştığımız elli dokuz öyküsünden 26 tanesi kahraman bakış açısı, 18 tanesi çoğul bakış açısı ve 16 tanesini de tanrısal bakış açısıyla oluşturulmuştur. Bakış açısının eserlere göre dağılım oranını %45 kahraman bakış açısı, 29 % çoğul bakış açısı ve %26 ise tanrısal bakış açısı şeklinde oran oluşturmaktadır. Aşağıdaki yüzdeler dilim şemasında incelemiş olduğumuz elli dokuz öykünün bakış açılarını sembolik olarak gösterdik.

Kahraman Bakış Açısı

%45

Çoğul Bakış Açısı

%29



Tanrısal Bakış Açısı

%26

2.5.1. Kahraman Bakış Açısı ve Anlatıcı Düzlemi

Kahraman bakış açısı-anlatıcı, roman ve öyküdeki itibari olarak yaratılan eserin içerisinde bir kahraman veya bir gözlemci olarak kendini gösterir. Anlatıcı olayları, kahramanın gözüyle veya şahit ağzıyla aktarır. Kahraman anlatıcı, “*eserin olay örgüsünde yer alan kahramanlardan biridir. Asıl kahraman olabileceği gibi daha geri planda yer almış biri de olabilir. Anlattığı olaylar, daha çok kendi ekseninde yaşananlardır.*” (Çetişli, 2000: 32). Diğer bakış açılarına göre kahraman bakış açısı, daha sınırlıdır. Bunun nedeni anlatının bir kişinin ağzından anlatılmasındandır. Anlatıcının “*kahramanlardan birisiyle aynileş(mesi)*” (Aktaş, 2000: 93), itibari olarak kurulan dünyanın gözlem, üslup, kültür, sosyolojik ve psikolojik durumuna göre derinlik kazanmasını da sağlar. Ancak sınırlılıklarının yanında okuyucuya daha gerçekçi bir hava sunar. Bundan dolayı Tahsin Yücel de öykülerinin çoğunda tekil bakış açısını kullanır.

Tahsin Yücel’in kahraman bakış açısı ve anlatıcıyla kurguladığı ‘Uçan Daireler’ adlı eserinde kahraman, genç bir adamdır. Genç adam, sabah uyanır ve eline bir gazete alır. Gazetede ‘Uçan Daireler’ adlı bir makale vardır. Genç kahraman, bu yazıyı okuduğu için işine geç kalır ve otobüsü kaçar. Genç adam, işine yetişmek için ikinci seferdeki otobüse biner ve otobüsteki yolcuları tasvir eder. Durmadan elindeki gazetede ‘Uçan Daireler’ adlı yazıya ve saatine bakar. Genç bu esnada uçan dairelerin geldiği mesut ülkeyi hayal eder ve oradaki kadınların ve insanların farklı olduklarını düşünür. Bu yüzden işe tam saatinde yetişemez ve tekrar eve döner;

“*Hep uçan daireler sebep oldu bu işe Uçan Daireler yüzünden geciktim. Öylesine şaşırtmış meret beni... Uçan dairelere dalmıştım ben... Uçan dairelerin geldiği mesut ülkeyi düşünüyordum.*” (Yücel, 1954: 3–4).

Kahraman	Uçan Daireler
Uçan daireler	Ben (Kahraman)
Kendi Bilinçaltı	Bilinci

Yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere anlatı kişisi kahraman “Ben” uçan daireleri kendi bakış açısına göre algılamakta ve algılayabildiği kadar okuyucuya sunmaktadır.

Yücel’in kahraman bakış açısı-anlatıcı ile kurguladığı ‘Büyükbaba’ adlı öyküsünde olayları küçük bir çocuğun ağzından öğrenmekteyiz. ‘Büyükbaba’ adlı öyküde okula yeni başlayan küçük bir erkek çocuk, büyükbabasının öğretmenlik daha sonra başöğretmenlik yaptığı bir ilkokula öğrenci olarak gider. Çocuk,

büyükbabasının yıllardır okulun içerisinde kurduğu tek düze yaşamın ve onun değişmez düzen sevgisi içinde yer bulmaya çalışan, küçük bir kahraman olarak karşımıza çıkar. Büyükbaba yetmiş yıllık ömrünün son yirmi yılında başöğretmenlik yapmış ve emekli olduktan sonra kendi içine kapanmıştır. Kahramanın “ben”in öyküde gerçeği kendi gözlemleri ile ortaya koymasının yanında öykü içinde başka kahramanların da seslerini duyurarak anlatımını gerçeğe yakın bir yapıya dönüştürür.

Aynı zamanda anlatıcı fırsat buldukça babasıyla büyükbabası arasındaki ilişkiye de öznel yorumlar getirerek kendini ortaya koyar;

“Kısacası; Büyükbabamın daha birkaç yıl önce başöğretmen odasının penceresinden bahçede sokak çocukları gibi çılgık koparan öğrencilere, eller cepte, fosur fosur sigara tütürerek dolaşan öğretmenlere bakarken kurduğu büyük düş nerdeyse tümüyle gerçekleşmişti şimdi.” (Yücel, 1997a: 18).

Kahraman bakış açısı ve anlatıcıyla oluşturulan ‘Aramak’ adlı öyküde anlatıcı genç bir adamdır. Öyküde anlatıcı konumunda olan kahraman, etrafındaki arkadaşlarının yardımıyla postacı Münür’in öyküsüne vakıf olur. Anlatıcı konumundaki genç adam adeta Ötegeçe’nin bir topografyasını çizerek oradaki kişileri ve olayları okuyucuya sunar. Yazar, kahraman bakış açısıyla kahramanın diyaloglarını, iç monologlarını okuyucunun kulağına fısıldayarak Münür’ün ikinci eşini ararken yaşadığı olayları okuyucuya aktarır;

“Ötegeçe kadınlarının bundan böyle ona içimizden biri gibi bakmaları, bunun sonucu olarak da eski tutumlarını değiştirmeleri gerekti. Birkaç hafta süresince, belli bir sarsıntı geçirmediğini, örneğin ünlü mektup okumalarında, en azından genç kadınların, yalnız karısını kışkırtmak korkusuyla bile olsa, çemberin çapını olabildiğince uzun tutmaya özen göstermedikleri de söylenemezdi.” (Yücel, 2000: 62).

Anlatıcının Ötegeçe’deki; *“Dünyayı anlamlandırma işi, hem işlerin en doğal ve çaba gerektirmeyeni hem de en zoru hiç bitmeyecek olanıdır. İnsan sahip olduklarıyla yetindiğinde, yeni bir anlatıya hiç gerek kalmayabilir.”* (Karadeniz, 2000: 108) Bundan dolayı kahraman anlatıcı yaşanan hayatı kendi gözüyle hiçbir zorlamaya tabii tutmadan aktarır. Anlatıcının göstermiş olduğu bu tavır, öyküye bu yönüyle geniş bir derinlik kazandırmaktadır. Tahsin Yücel, anlatıcılarına merkez bir güç yükler ve öykülerinde sanatsal bir anlamla, kendince bakış evreni oluşturur.

‘Haney Yaşamalı’ adlı öyküsünde anlatıcı olaylara dâhil bir konumdadır. Anlatıcı, Haney’in yaşamını adım adım okuyucuya aktarır. Haney’in zamansal ve mekânsal dönüşümlerini kendi düşünce dehlizinden sıyrarak ortaya koyar. Kahraman genç bir adamdır. Genç adam, Haney’in yaşamını ilgili *“Hikâyeye malzeme teşkil edecek her şeyi tam olarak görebilmesi için kendisine merkezi bir konum sağlaması gerekir.”* (Boynukara, 1997: 150). Zaten anlatıcı konumundaki genç adam da öykünün merkezindedir. Öyküdeki anlatıcı, bir hayat kadınının hayatını da anlatmıştır. Kötü bir hayat kadınının geçmişini anlatmasının sebebi ise Haney’in ölmesi ve hiç kimsenin bunu önemsememesidir. Bunun üzerine genç adam, mahalledeki genç erkeklere eleştirilerde bulunur. Oysa Haney, gençliğe yeni adım atan bütün erkeklerin cinsel duygularına yön veren ilk deneyim merkezidir. Anlatıcı da arkadaşlarının bu olayı önemsememesine eleştiride bulunur;

“Geçmiş günleri unutmayalım on iki on üç on dört on beş yaşlarını anımsayın bakalım! O zamanlar hiçbiriniz “dağınayısı” demezdiniz ona, yaşlılığı, kirliliği, çirkinliği çapar yüzü midenizi bulandırmazdı.

“Hepimize emeği geçti, hepimiz elinde büyüdük...”

“Haney öldü ama ben “Yaşayalı” diyorum var gücümle “Yaşamalı” diyorum.” (Yücel, 1991: 63-64).

‘Haney Yaşamalı’ adlı öykünün alıntılarında anlatıcı konumundaki genç adam hatıralarına yani geçmişe dönmektedir. Kahraman bakış açısıyla yazılmış eserlerde anlatıcı, öykü içerisinde zamansal kırılmalar yaparak geriye döner. Kahraman böylece olay, kişiler ve mekân hakkında bildiklerini kendi görebildiği ve yaşadıkları çerçevesinde okuyucuya aktarır.

2.5.2. Tanrısal (Hâkim) Bakış Açısı ve Anlatıcı Düzlemi

Sanat, estetik bir değer in hükümranlığında yücelen bir alandır. Yazarlar bu estetik bütünlüğü okuyucu ile paylaşmak için dili durmaksızın işler. Durmadan yeniden işlenen dil, sanat için bir nesne göstergesi olur. Okuyucu da bu göstergenin kullanım düzeyine göre sanatçının eserinde iz arar. Günümüzün modern öyküleri, yazarların nesne, kişi veya varlıklara yönelik bakış açısıyla şekillenir. İşte bu bakış açılarından biri de tanrısal bakış açısıdır. Tahsin Yücel de öykülerinde tanrısal bakış açısından faydalanmaktadır. Hâkim bakış açısı ve anlatıcı düzleminin “sınırsız oluşu, “yazar –anlatıcı” ya itibari âlemde has sosyal hayatın geniş bir bölümünü ifade edebilme gücü verebilmesinin yanında, insanın ömrünü aşan uzun yıllar zarfında meydana gelen olayları anlatma imkânı sağlar.” (Aktaş, 2000: 90). Temel itibarıyla “her şeyi bilme esasına dayanan bu bakış açısı ve anlatıcı düzlemi, yazara geniş imkânlar sunmaktadır. Böyle zengin imkânlarla donatılmış (Teçhiz edilmiş) anlatıcı figür, adeta “Tanrı gibi” her şeyi bilir, görür, sezer; geçmişten gelecekte haber verir.” (Tekin, 2002: 50) Yazar olayların ve karakterlerin psikolojisini ve mekânın fiziki özelliklerini bu kişi yardımıyla okuyucuya iletir. Üçüncü tekil şahıs ağzıyla konuşan anlatıcı yazarın üslubunu kullanır.

Tanrısal bakış açısı-anlatıcı yardımıyla okuyucuya aktarılan ‘Komşular’ adlı öykü, kişilerin dünyasına gizli bir yolculuktur. Yazarın anlatıcıya verdiği güç, eserdeki bütün insanların keşfedilmesini sağlar. Tatil yapmak için küçük bir sahil köyüne gelen Albay Atmaca, temmuz ortasında kalmak için bir çatı katı kiralar. Albay Atmaca kiraladığı bu çatı katından, bir atmaca gibi etrafını gözlemler. Anlatıcı bu esnada Atmaca’nın psikolojisini, iç monologlarını sanki kendisi yaşıyormuş gibi üçüncü tekil şahıs ağzından okuyucuya aktarır. Atmaca’nın yan dairededeki evli çiftin kavgasına kulak vermesi ve Arif’in dengesiz hareketleri onu bulunduğu yerden kavganın içine dâhil eder. Durmaksızın kadını düşünen ve aile içi geçimsizliği ironik bir şekilde işleyen bir öyküdür. Anlatıcı bu kavgaya esnasında kendisini Ayten ile özleştiren ve onun yerine Arif’le bilişsel olarak kavgaya eden Albay Atmaca’yı zamansal, mekânsal ve kişisel olarak ortaya koymaya çalışır;

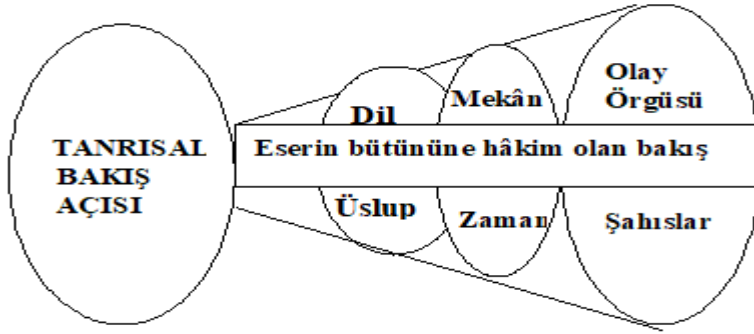
“Albay Atmaca geçen yıl temmuz ortalarında ilk kez geldiği bir kıyı köyünde küçük bir lokantada balığını yiyip iki double rakısını içtikten sonra, daha o sabah kiraladığı çatı katına döndü. Birdenbire, çok güzel bir ezgi dinlemiş gibi içinden bir yerlerin derinden derine titrediğini gözlerinin yaşardığını duydu.” (Yücel, 2000: 9)

...

“Albay Atmaca kavganın her türlüşünden tiksindir, ne olduğunu kendisinin de tam olarak tanımlayamadığı bir dinginlik arkasından koşup dururdu. Düşüncelerini ilk kez dinleyenlerin yüzünde beliren şaşkınlık geldi gözünü önüne, gülümsedi.” (Yücel, 2000: 15).

Öyküden alıntı yaptığımız bölümlerde de görüldüğü gibi anlatıcı, Albay Atmaca’yı adeta bir psikolog gibi analiz etmek ve onun düşüncelerini bir film şeridi gibi okumaktadır. Anlatıcı, Albay Atmaca’nın bu sahil köyüne ilk kez geldiğini bilir. Adeta Albay Atmaca’nın içinde yaşayan bir varlık gibidir. Bu yönüyle tanrısal bakış açısı, yazar ile tinsel olarak bir bağlantıya sahiptir. Stevick’e göre; “Yazar, böyle bir metot kullanarak bizden kendisine inanmamızı beklemektedir. Ruhsal olayları bütün ayrıntılarıyla bildiğinden ve bu olaylardan kendi seçtiklerine eserinde yer verdiğinden hiç şüphe etmememizi sağlar.” (Stevick, 2004: 96).

Tahsin Yücel'in 'Komşular' adlı öyküsündeki Albay Atmaca; Arif'i, Ayten'i, Tufan'ı ve Oya'yı bütünüyle tanımakta, anlatıcı vasıtasıyla okuyucuya aktarmaktadır.



Yukarıdaki şekilden de anlaşıldığı üzere anlatıcı, öykü içindeki zamana, olay örgüsüne, şahıslara, dil ve üsluba yön verici konumdadır. Anlatıcı bu öyküyü daha önceden yaşamış, her şeyi bilen bir düzeydedir. Tahsin Yücel'in dediği gibi *"Biçim ile içerik aynı özdedir, aynı çözümlemeye bağlanır. İçerik gerçekliği yapısından alır."* (Yücel, 2004: 11) Özün ortaya çıkmasında anlatıcı bize bütün kudretini gösterir.

Tahsin Yücel'in tanrısai bakış açısı-anlatıcıyı kullandığı bir başka öyküsü 'Ayna'dır. 'Ayna' adlı öykü 'Aykırı Öyküler' adlı kitabının son halkasını oluşturur. Yazar, bu öyküde tanrısai bakış açısını kullanarak, Profesör Tarık Uysal'ın belirli zaman kesitleri içindeki hayatını anlatır. Profesör Tarık Uysal, hukuk profesörüdür. Orta yaşlı ve karısından ayrılmış oldukça ünlü biridir. Bir pazar sabahı tıraş olur. Havanın güzel olması nedeniyle, BMW markalı arabasına biner ve Küçük Bebek'ten Hisar'a doğru gezmek için yola koyulur. Yola koyulduğu esnada başından birçok olay geçer. Anlatıcı bu olayların olduğu esnada Tarık Uysal'ın konuşmalarını, aklından geçirdiklerini adeta kendisi yaşıyormuş gibi anlatır. Anlatıcı, özellikle Tarık Uysal'ın karısı tarafından terk edildiği bölümlerin aktarılmasında ön plana çıkar;

"Karısı gittikten sonra Profesör Tarık Uysal kahvaltılarını mutfakta geçirmeye başlamıştı, ama bu kez hazır zamanı da varken, güne daha güçlü başlamak üzere bir sabah keyfi yapmak istedi." (Yücel, 1997: 159).

Öyküden alıntı yaptığımız kısımda Profesör Tarık Uysal'ın karısının onu terk ettiğini anlatıcıdan öğreniyoruz. Anlatıcı, Tarık Uysal'ın hayatını iyi bilmektedir;

"Birden az önceki uzun boylu sarışın kadın geldi gözlerinin önüne, gülümsemeye başladı" (Yücel, 1997: 159).

Anlatıcının Tarık Uysal'ın düşündüklerini okuyucuya aktarması, yine anlatıcının konuyu tanrısai bakış açısıyla ifade edebileceği bir edimdir.

Tahsin Yücel'in 'Haney Yaşamalı' adlı kitabındaki 'Sümüklüböcek' adlı öyküsü tanrısai bakış açısıyla yazılmıştır. 'Sümüklüböcek' adlı öykünün, öznesi bir sümüklüböcektir. Sümüklüböcek'in olgularını ve yönelimlerini yazar, tanrısai bakış açısının yardımıyla ortaya koyar. Sümüklüböcek annesiyle yaşayan ve küçük yaşta babasını kaybeden bir kahramandır. Küçük, cılız ve çirkindir;

"Sümüklüböcek içli bir böcekti. Zayıftı, güçsüzdü sessizdi. Öksüz büyümüşü. Babasını vurmuşlardı. Şu koca dünyada anacağından başka kimsesi yoktu." (Yücel, 1991: 107).

Anlatıcı sümüklüböceğin ailesini iyi tanır. Babasının vurulduğunu bilir. Ayrıca annesinin sümüklüböcek için tasalanmasının sebeplerini de okuyucuya bir bir aktarır.

Sonuç olarak Tahsin Yücel, öykülerinin birçoğunda tanrısal bakış açısını kullanmıştır. Yücel, “Nesne –öznenin yazgısı, söylem düzleminde de eylem düzleminde de, görüntü düzleminde de kendine dönüştür.” (Yücel, 1997b: 50) diyerek öykünün anlatıcısının nesne yardımı ile özneyi ortaya koyduğunu vurgular.

2.5.3. Çoğul (Çoklu) Bakış Açısı ve Anlatıcılar Düzlemi

Çoğul bakış açısı ve anlatıcılar düzlemi, birden fazla anlatı paktının bir arada kullanılmasıdır. Bu yöntem son dönem yazarların eserlerinde sıklıkla görülür. Yazar, öykünün içerisindeki herhangi bir olayı, yeri veya canlıyı birden fazla bakış açısıyla anlatmak istediğinde çoğul bakış açısı ve anlatıcılar düzlemini kullanır. Çoğul bakış açısı-anlatıcılar düzleminde anlatım paktı iki farklı şekilde oluşur. Bunlardan birincisi ve basit olanı, iki veya daha fazla bakış açısı ve anlatıcının aynı eserde kullanılmasıdır. Yazar isterse öykü ve romanda hem hâkim hem kahraman hem de müşahit açısını bir bütün oluşturacak şekilde kullanır (Çetışli, 2004: 88). Tahsin Yücel’in öykülerinde çoğul bakış açısı-anlatıcı paktı; kahraman, hâkim ve müşahit bakış açılarının birlikte kullanılmasından meydana gelir.

Özellikle günümüz öykülerinde yazarlar ya hâkim bakış açısı / kahraman bakış açısı ve anlatıcılarını ya kahraman bakış açısı/gözlemci bakışı ve anlatıcılarını birlikte kullanmaktadır. Tahsin Yücel ise çoğul bakış açısını ve anlatıcılar düzlemini kullanırken genellikle *hâkim-kahraman* bakış açısı-anlatıcı; *hâkim-müşahit* bakış açısı-anlatıcı; *kahraman-müşahit* bakış açısı ve anlatıcısını kullanır. Özellikle kahraman ve müşahit bakış açısı-anlatıcı ikilisi, ‘Ben ve Öteki’ adlı öykü kitabında kendini güçlü bir şekilde hissettirir. Yücel, bunu bir söyleşisinde şöyle açıklamaktadır: “*Hepsi de iki temel kişi: anlatıcı ve gözlemci üzerine kurulmuş olan*” (Özkan, 2001: 104) öykülerden oluşmakta olduğunu söyleyerek ‘Ben ve Öteki’ adlı eserinin bakış açısı hakkında bize bilgi verir. Yazar, bu öykülerinde kahraman, ben; gözlemci, Memedali yardımıyla Ötegeçe’de meydana gelen olayları okuyucuya iletir.

Tahsin Yücel’in ‘Önü’ adlı öyküsünde anlatıcı-kahraman arasındaki ilişki, çoğul bakış açısını yansıtmaları bakımından önemlidir. Yazar, ‘Önü’ adlı öyküde entrik kurguyu, Memedali ve anlatıcının yakın arkadaşlarının gözlemleriyle dizgisel bir bütüne dönüştürür.

Memedali, Ötegeçe’de yaşayan bir çocuktur. Ötegeçe’nin varlıklı ailelerinden olan Ürüstem’in yerine geçmek ister. Fakat bunu başaramaz. Annesine durmadan “Neden benim adım Ürüstem değil?” “Cuma değil?” diyerek, kendini Ötegeçe’deki bütün çocukların yerine koymaya hazırlanır. Ancak ne var ki sandıkların içinde Gariplik’e gelen cenazeleri görmesi ve kadının “Memedalim” diye haykırmasıyla Memedali şaşkına döner. Bu olaydan sonra “*daha ötesini düşünemezdim o sırada her şeye herkese yönelmiş bir açılımın, dönüş bir atılım dönüşsüz bir atılımın eşiğinde bulunduğunu bundan böyle “herkes” olacağını nereden bilecektim?*” (Yücel, 1998: 14) diyerek anlatıcının gözlemciyi entrik kurguya dâhil ettiğini görmekteyiz.

Yazar ‘Dizge’ adlı öyküsünde de kahraman-müşahit bakış açısı-anlatıcısı ikilisini birlikte kullanarak öyküde meydana gelen olay ve durumlar hem gözlemcinin hem de olayların içinde yer alan kahramanın gözüyle okuyucuya iletir. Tahsin Yücel; ‘Anlatı Yerlemleri’ adlı çalışmasında; “*anlatıcının içkin varlığı sürekli olarak sezilir, ama bu anlatıcı hiçbir zaman bir anlatı kişisi görevini yüklenmediği, varlığı dağınık bir varlık olarak kaldığı için, bu parçaların öz-öyküsel değil el-öyküsel anlatılar olarak nitelenmeleri*” (Yücel, 1995: 32) gerektiğini ifade eder.

‘Dizge’ adlı öykü anlatıcı gözlemci veya kahraman-anlatıcı ilişkisini ortaya koyması bakımından çok önemlidir. ‘Dizge’ adlı öyküde “*hem bir tanık hem de bir yorumcu olmak isteyen bir anlatım*” (Yücel, 1995: 32) düzeyi karşımıza çıkar.

‘Dizge’ (Yücel, 1998: 15) adlı öyküde Topal Durmuş’un ölümü üzerine Memedali geçmişe dönerek olayların entrik kurgusunu şekillendirir. Altındış, Ötegeçe’de yaşayan bir kadındır. Ancak Ötegeçeli değildir. Diğer kahramanlar -Topal Durmuş, Memedali, Nurhaklı- ise Ötegeçeli’dir. Anlatıcı, Ötegeçe’yi iyi bilir. Çünkü o da Ötegeçe sakinlerinden birisidir. Altındış, Topal Durmuş ve Nurhaklı arasında yaşanan gelgitleri dizgesel bir biçimde durmadan tekrarlar. Memedali ise olayları yaşayan bir kahramandır. Memedali ‘Dizge’ adlı öyküde olduğu gibi ‘Ben ve Öteki’ adlı eserin bütün öykülerinde de yani ‘Önü-Sonu’ arasındaki öykülerin hepsinde aynı görevi yüklenmektedir. Bu görev, yazar tarafından kendisine verilmiştir. Memedali’nin öykülerdeki bu görevi, bir öyküden diğerine sıçramalar yaparak devam etmektedir.

Gönderge metnimiz ‘Dizge’, çoğul bakış açısı ve anlatıcılar düzlemini şu şekilde oluşturur.

Öykü kişileri Topal Durmuş, Altındış ve Yusuf’a öykünün entrik kurgusunu yönlendirir. Memedali ise anlatının yanında öyküde olayların dizgisel bir biçimde sunulmasına yardımcı olur. Altındış’ın, Topal Durmuş ile Nurhaklı arasında yaşam eksenini, köylülerin de dâhil olmasıyla gizemli bir gel git oyununa döndürür. Özellikle kahraman/Memedali-gözlemci, kendisini köylülerin Topal Durmuş’un evine geldiği sırada yoğun bir şekilde hissettirir. Altındış ile Memedali’nin cinsel birleşme esnasındaki psikolojik durumları, gözlemcinin ağzından aktarılırken köylü, Nurhaklı ve Topal Durmuş üçgeni ise Memedali tarafından aktarılır.

	ANLATI EKSENİ	ÖYKÜLEME EKSENİ
Anlatıcı	Gözlemci / Kahraman	Tanrısal Bakış Açısı
Memedali	Kahraman	Gözlemci

Yukarıdaki iki açılımda da görüldüğü üzere, öykü hep kahraman tarafından kurulur. Birinci düzeyde anlatıcı yani gözlemci anlatımcı silinir, kahramanın bakışı ortaya çıkar. Böylece Memedali olayların içine dâhil olur.

Tahsin Yücel’in ‘Bebekler’ adlı öyküsü de çoğul bakış açısıyla kurgulanır. Kahraman-gözlemci anlatıcı eşliğinde sunulan öykü şöyle şekillenir. Müşahit bakış açısı ve anlatıcı, Ötegeçe’de her şeyi bilmek için oradan oraya koşar, pencere altlarında köy sakinlerinin konuşmalarını dinleyerek Ötegeçe halkının gizemli yaşamlarını ortaya koyar. Öyküde Memedali, öykü kahramanı ve anlatıcısı olarak da öykünün içerisine yerleşir. Öyküde Memedali bu yönüyle adeta polis romanlarındaki dedektiflere benzer. (Kaplan, 1997: 306).

Memedali yağmurlu bir günde eve döner. Fakat tam eve gireceği esnada örtmenin üzerinde bir çocuğun konuştuğunu duyar. (Gözlemci anlatıcı yardımıyla bu durumu öğreniriz) Daha sonra örtmeye çıkar, örtmede beş yaşında olan ve hiç konuşmayan kız kardeşi Meryem’i görür. Ancak bunun imkânsız olduğunu düşünür. Kendi kendine bu konu hakkında düşünsel yorumlarda bulunur. Öykünün ilerleyen kısmında kahraman anlatıcı, öykünün anlatımını tamamen ele alır. Küçük Meryem ile babaanne Meryem’in kendi aralarında yaptıkları gizli kaçış planını öğrenir. Babaanne Meryem ile torun Meryem’in yaptıkları bebeklerin hangi amaca hizmet ettiğini öğrenen Memedali, bu durumu öğrendikten sonra iki ortağın arası bozulur ve büyük Meryem hastalanarak yatağa düşer.

Öyküde anlatıcının kimliğini gösterdiği yerler;

Biz Ötegeçe’de her şeyi Memedali’den sonra, Memedali’nin gözleriyle görmeye alışmıştık ama bu bir eksiklik değildi. Öyle ya onun için giz olmayan bizim içinde giz değildi. Bize de gösterirdi gördüklerini.

Meryemlerin dostluğu hakkında hiçbir şey bilmemiz Memedali'nin hiçbir şey bilmemesindendi.” (Yücel, 1998: 212).

Yukarıda alıntıda görüldüğü üzere “biz” Ötegeçeli gözlemcilerdir. “Biz” zamiri Ötegeçe sakinleridir. Ötegeçe sakinlerinin Memedali'nin önderliğinde olaylara dâhil olabileceklerinin önemi vurgulanır. Ancak ne var ki “biz” yani Ötegeçe sakinleri olmadan (gözlemciler) Memedali tek başına bir şey yapamaz;

“Memedali şaşkın şaşkın başını salladı, sonrada geldiği gibi gitti. Ama işte, beş yaşını bulmuş bacısının konuştuğunu bugün öğreniyordu.” (Yücel, 1998: 213).

“Ötegeçe sakinlerinin her şeylerini öğreneceğim diye geceleri saatlerce kapıları, pencereleri dinlemesi durmadan oraya buraya koşması boşunaydı belki” (Yücel, 1998: 213- 217).

Memedali'nin, gözlemci eşliğinde Meryemlerin bütün sırlarını birleştirmesi, öyküye büyük bir anlatı derinliği kazandırır. Öyküdeki bakış açısı ve anlatıcılar düzeyini aşağıdaki şekilde vermek konunun daha iyi kavranmasını sağlar.

	ANLATI EKSENİ	ÖYKÜLEME EKSENİ
Anlatıcı	Biz / Kahraman	Olayları Aktaran Güç
Memedali	Kahraman	Gözlemci

Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere gözlemci, “biz”, Ötegeçe sakinlerinden birileri özneyi, yani kahramanı var eder. Memedali'de öykü içinde varlığını kesinledikten sonra kendi gözüyle Meryemlerin gizli küçük evrenini okuyucuya aktarır. Anlatı eksenini gözlemci ve kahramandan oluşurken öyküleme eksenini olayları aktaran gücün ortaya çıkmasıyla kahramana döndürür.

Sonuç olarak Yücel, öykülerinde tekil bakışı, tanrısal bakış açısını ve çoğul bakış açısını kullanır. Yazarın reel âlemde gördüğü nesnel gerçekleri öznel bir dünyaya dönüştürmesi, kullandığı bakış açısına göre şekillenir. Böylece yazar, okuyucu ile metin arasındaki göbek bağıni yani bakış açısını güzel bir şekilde konumlandırır. Zaten yazarın amacı da budur. *“Ne yazdımsa insanlara dair yazdım.”* (Yücel, 1954: 3) diyerek insanların yani okuyucuların problemlerini kendi uslamından hareketle ortaya koyar.

KAYNAKÇA

Aktaş, Şerif (2000), **Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş**, Akçağ Yay., Ankara.

Andaç, Feridun (1997), *“Öyküde Anlamsal Yapı Anlatım Düzleminin Kuruluşu”*, **Adam Öykü**, S. 10, s.140–143 Mayıs/Haziran, İstanbul.

Boynukara, Hasan (1997), **Roman'da Bakış Açısı ve Anlatış**, Boğaziçi Yay., İstanbul.

Çetişli, İsmail (2000), **Metin Tahlillerine Giriş**, Kardelen Kitapevi, Isparta.

Kaplan, Mehmet (1997), **Hikâye Tahlilleri**, Dergâh Yay., İstanbul.

Karadeniz, Abdurrahim (2000), *“Anlatma Zorunluluğu”*, **Hece Öykü Özel Sayısı**, S. 46–47, s. 108–110, Ekim/ Kasım, Ankara.

Özkan, Kaan (2001), **Görünmez Adam**, T.İ.K.Y., İstanbul.

- Stevick, Philip (2004), **Romanın Teorisi**, (Çev. Prof. Dr. Sevim Kantarcıoğlu), Akçağ Yay., Ankara.
- Tekin, Mehmet (2002), **Roman Sanatı**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Yücel, Tahsin (1954), **Uçan Daireler**, Varlık Yay., İstanbul.
- Yücel, Tahsin (1991), **Haney Yaşamalı**, Can Yay., İstanbul.
- Yücel, Tahsin (1995), **Anlatı Yerlemleri**, Y. K. Y, İstanbul.
- Yücel, Tahsin (1997a), **Aykırı Öyküler**, Can Yay., İstanbul.
- Yücel, Tahsin (1997b), **Alıntılar**, Y.K.Y., İstanbul.
- Yücel, Tahsin (2000), **Komşular**, Can Yay., İstanbul.
- Yücel, Tahsin (2004), **Söylemlerin İçinden**, Arkın Yay., İstanbul.

ÖZET

Çocuklar her zaman sığınacak, güvenilir bir ortama ihtiyaç duyarlar. Sevgisiz ve tek başına bırakılmış çocuklar varlıklarını ispat için yeni yollar aramaya başlarlar. Yaptıkları her şeyin yükünü taşımayan çocuklar daha küçük yaşlarda büyümeye mecbur kalmışlardır. Anlatma, konuşmaya ihtiyaç duyan çocuklar oyuna başvurmuşlardır. Her çocuk bilinçli ya da bilinçsiz oyun oynama isteğindedir. Bu iki romanda da çocuklar kendilerine arkadaş olarak nesneleri, bitkileri seçmişlerdir. Çocuklar yalnızlıklarını gidermek adına bu oyun arkadaşlarıyla vakit geçirerek ben olma yolunda ilerlerler. İnançlar çocukların korkularının ve arzularının açığa çıkmasına neden olan tabulardan oluşur. Değersiz hissettikleri ortamdan kaçarak damlara çıkmayı ya da dürbünle gemileri izlemeyi tercih ederler. Görülmek için, ben buradayım demek için çırpınan çocukların arayış içerisinde olduklarına şahit oluruz. Her iki romanda da çocuklar kendilerini var edebilmek için çabalarlar. Gerçeklerle hayalleri arasında sıkışıp kalan çocukların trajedisine tanık oluruz.

Anahtar Sözcükler: Yalnızlık, Birey Olma, Oyun, Düş Kurma

Sevgili Arsız Ölüm ve *Beyaz Gemi* romanlarında çocukların hayallerine, oyunlarına, yalnızlıklarına ve kendi olmaları yolunda yaptıkları, feda ettikleri şeylerin neler olduğuna bakılarak neler düşündüklerini, ne yapmaya çalışıp nasıl yol kat ettiklerine, başarılarına, başarısızlıklarına bakarak çocuğun iç dünyasına inilir.

Çocuklar dünyaları gereği öğrenme, etrafı keşfetme arzusundadırlar. Her çocuk içinde bulunduğu ortamı keşfederek orada kendine yeni bir dünya kurar. Yalnızlıktan sıkılan çocuklar kendilerine oyun alanları yaratmaya çalışırlar. “Oyun, çocuğa hiç kimsenin öğretemeyeceği konuları, kendi deneyimleriyle öğrenmesi yöntemidir.” (Yavuzer, 2011:176). Çocuklar hayatta tek başlarına kalmışlıklarını oyunla gidermeye çalışırlar. Oyun oynarken hem gerçekten koparlar hem de gerçeklerle yüzleşirler.

Her iki çocukta sevinmek duygusunu ya hiç yaşamazlar ya da kısa zamanlı sevinçler yaşarlar. Bu nedenledir ki çocuklar ellerinde olanla yetinmeyi öğrenmiş büyümekten yetişkin olmuşlardır. Dirmit yaşadığı evde sessizliğin sesidir. Ailesinden sıyrılmış biridir. Yaşamı sadece açlık tokluk olarak değil yaşam mücadelesi olarak değil kendi olarak da varlık gösterebilen tek kişidir. Küçüklüğünden beri yaptığı her davranışının cinli olmasına bağlanan Dirmit’in köyde oynayacak arkadaşı kalmaz, kente göç ettiklerinde ise bu defa insanlara güvenmemesi gerektiğin öğrenerek yalnız kalması kendisi tercih eder. Kendi olmayı başarabilen Dirmit bunu yalnız başına oynadığı ve kendi kendine akıl verecek şekilde dertleşmeyi öğrendiğinde anlar. *Beyaz Gemi* romanında ise çocuğun yaşadığı yer zaten küçüktür ve kendine denk biri yoktur. Okul çağına gelene kadar köyde oynayabileceği bir arkadaşı yoktur. Mümin Dede onun aynı zamanda arkadaşıdır fakat çalışmak da zorundadır her zaman çocuğa zaman ayıramaz. Çocuk yalnızlığını gidermek için kendine oyunlar icat eder. Kayalarla konuşur onlara isimler verir. Dedesi ona okul çantası alır ve bu defa en yakın arkadaşı çantası olur. Çantasıyla oyunlar oynar çantasıyla konuşur dertleşir. Her iki romanda da çocuklar kendilerine oyunlar icat ederler. Bu durum çocuklarında konuşmaya, kendilerini anlatmaya ihtiyaçları olduğunu gösterir. Her iki çocuk da anlatmaktan, konuşmaktan kendilerinin de var olduklarını, yaşadıklarını göstermek istemektedirler. Çocukların da fikirlerinin olabileceğinin ispatıdır bu konuşmalar. Hem yalnızlıklarını gidermek hem de var olduklarını göstermek isterler.

Sevgili Arsız Ölüm romanında Dirmit ailesinin baskıları gelgitleri nedeniyle yalnız bir çocuktur. Yalnızlık onun tercihi değildir. Dirmit yalnız kalmaya mecbur bırakılmıştır. Dirmit daha doğmadan ailesinin başına

işler açabilecek bir çocuk olduğu kanısına varılır. Dirmit doğduktan sonra bu inanış yüzünden annesi tarafından her zaman göz hapsindedir. Yaptığı her işin altında başka bir neden aranır. Çocuğun cinli olduğu düşünülür. Dirmit her çocuğun doğası gereği gibi oyun oynar fakat oynadığı her oyuncak elinden alınır. Etrafındaki her şeye dikkatlice bakar, inceler arkadaş olunası nesnelerle zaman geçirir. Oyuncak diye oynadığı her eşyanın cinli olduğu düşünülür. Doğmadan ona yüklenen bu ağır yük onun romanın sonunda değişen dönüşen kişi olmasına neden olmuştur. Her çocuk gibi oyalanmak için kendine icatlar edinen çocuğun batıl inanışlar nedeniyle hor görülerek oyuncakları elinden alınmıştır. Yalnız kalan çocuk ailesinden uzaklaşarak nesnelerle daha fazla iç içe olmayı yeğler. Kendine yakın gördüğü her şeyle oynayıp onlarla dertleşir. Üstelik bu dertleşme akıl verme yoluna kadar gider. Başkasından akıl alıyormuş gibidir fakat bilinçsizce kendine akıllar vererek o akıl ile hareket eder. Bahçedeki kuyu ile arkadaş olur, onunla konuşur dertleşir. Kuyu ile arkadaş olabileceğini keşfeder. Taş ile toprak ile çiçek ile bir radyo ile arkadaşlıklar kurar. “Kara nokta oyunu ise Dirmit’in o sıralarda kendini kaptırdığı bir kurmacalık oyunudur, yani kafasında biriyle ya da nesneyle konuşmalar uydurma, yaşamından parçalar anlatma oyunudur.” (Moran, 2016:87). Nesnelerle konuşarak yalnızlığını giderebileceğini keşfeder. *Beyaz Gemi* romanında ise çocuğun bir adı dahi yoktur. “Çocuğun isimsiz olması onu evrenselleştirmektedir. Dünyanın her köşesinde çocuğun duyarlılığını temsil eder.” (Söylemez, 2005:149). Mümin Dede’den başka kimsesi olmayan yalnız bir çocuktur. Kayalarla, çantasıyla, dürbünüyle konuşabileceğini, arkadaş olabileceğini keşfeder. Bu keşifler iki çocuğunda yalnız olduklarını, kendilerini anlatabilecek başka birilerinin olmadığını gösterir. “Bitkilerde çeşit çeşitler: sevimlileri, cesurları, korkakları, zararlıları ve daha birçokları. Devedikenleri baş düşmanıydı mesela. Çocuk onunla günde en az on defa düello yapar, saplarını koparırdı. Ama bu savaşın sonu gelmezdi. Çünkü devedikenleri budanmış olur, daha da büyürlerdi.” (Aytmatov, 2015:8). Yalnızlıklarını gidermek için nesnelerle arkadaş olan çocukların ilk adımı olan insan dışındaki, cansız varlıklara değer yükleme ve onları dert ortağı yapmaktır. Sevimli bitkiler ile arkadaş olup düşmanlarıyla savaşması da yalnızlığını hayal dünyası ile dindirmeye çalışmasındandır. “Masallarla bezediği hayal dünyasında yalnızlığından kurtularak her şeyi yapabildiği sürece özgürleşir.” (Söylemez, 2005:139). Çocuk masallarda kendini bulur ve “ben”in ne olduğunu bu yolla öğrenir. Özgürleştiği ve kendi olduğu zamanlar ise edindiği arkadaşlarıdır. “Hayali oyunlarda çocuk, korkulardan ve bu korkuların sonucu olan gerilimden kurtulabilir.” (Yavuzer, 2011: 176). Her iki çocuk da oyun dünyası kurarak bulundukları karamsar dünya gerçekliğinden sıyrılmak isterler. Korkularını oyunlaştırırlar ve bu sayede korkularıyla yüzleşirler. Gerçekte olanın iticiliğini oyunla yaşanılabilir kılmaya çalışırlar. “Oyun yoluyla çocuk, en derin duygu ve gereksinimlerini ifade olanağı bulmakta ve sorunlarını kendi kendine çözebilmektedir.” (Yavuzer, 2011:177). Çocuklar mutlu oldukları anları ya da kızıp, küstükleri anları oyun yoluyla eşyalarla paylaşarak üzerlerinde olan yükü hafifletirler.

Öğrendiklerini uygular, yetişkinleri gözlemler ve taklit ederler. Tüm bu öğrendiklerini, edinimlerini, taklitlerini ortaya koyarak kendi alanlarını, kendi yaşam alanlarını kurarlar. “Çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda en küçük ayrıntısına kadar kopya edeceği bir modele gereksinim duyar. Kişiliğin oluşumu için gerekli olan bu özdeşleşme, aile içindeki yakın üyelerle gerçekleştirilebilir.” (Yavuzver, 2011:129). Bu romanlarda Mümin Dede hariç aile üyelerinin hiçbiri sağlıklı değildir. Dirmit’in ailesi batıl inançlarla ve tam olarak anlayamadıkları yeşil kitaplara bağlı kalarak geçirirler. Aile üyeleri arasında bir bağ yoktur. Örnek alınacak kimse yoktur. *Beyaz Gemi* romanında ise çocuğun dedesinden başka örnek alacak kimsesi yoktur. Annesi ve babası tarafından terk edilmiştir. Kendilerine örnek alacak birilerini bulamayan çocuklar doğayı taklit edip nesnelerle iletişim kurma yolunu seçerler.

Öğrenmenin ilk yollarından biri olan taklit çocukların oyunla karışık öğrenme yollarıdır. *Beyaz Gemi* romanında çocuk kendisine örnek olarak dedesini alır. Dedesi dışında onu düşünen ve ona yol gösteren başka biri de yoktur. Mümin Dede, çocuğun ilk öğretmenidir. Bildiği her şeyi çocuğa o öğretmiştir. Masalların büyüdü dünyasına girmesindendir ki insanlar dışında nesnelerle arkadaş edinebiliyordur. Mümin Dede çocuğun dünyasında örnek alınabilecek biridir. Akıllıdır, çok fazla hikâye bilir, bulundukları yeri tanır ve ona göre önlemler alır. Fakat Dirmit’in örnek alabileceği biri yoktur. Aile üyeleri hem kırsal

yaşamda hem de büyük şehirde yaşarken onu ihmal etmiştir. Dirmit'in ne istediği hiçbir zaman anlaşılamamıştır. Dirmit, çocuk gözüyle en iyi gözlemci konumundadır. Ailesini çok iyi tanır. Hepsinin hangi durumda hangi davranışı sergileyeceğini bilir. Kimden neyi saklaması ya da söylemesi gerektiğini bu nedenle çok iyi bilir.

Çocuklar hayata akıllarıyla hareket etmeye başlamadığından hisleriyle hareket ederek başlarlar. Başkalarının kendilerine karşı olan tutumlarını değerlendirir ve kime, nasıl davranmaları gerektiği konusunda hafızalarında yeni bir yer açarlar. Bu onların savunma mekanizmalarını oluşturur. Onlara karşı kötü gelen onlara zarar verecek olan, onları ağlatacak olana karşı savunma mekanizmalarını devreye sokarlar ve bulundukları yerden uzaklaşırlar yahut kendilerine yakın gördükleri, güvenilir kişilerin yanlarına giderler. “Dengeli, duygusal ve toplumsal etkileşimin güçlü olduğu aile ortamında, yeterli güven, sevgi ve sevecenlik içinde büyüyen çocuklar, gelişimleri için gerekli deneyimleri elde edebilirler.” (Yavuzer, 2011:131). Her iki romanda da çocuklar sevgiden yoksun ve güvensiz bir ortamda büyürler. Çocuklar deneyimlerini ailelerinden değil yaşadıkları sayesinde edinirler. Çocuk yaşta omuzlarında olan bu yük onların daha çabuk büyümelerine, olgunlaşmalarına sebebiyet verir.

Çocuklar önce hisleriyle hareket ederler. Akıl yürütme, mantığıyla hareket etme duyuları daha sonra gelişir. Dirmit, her zaman oynacağı elinden alınan, cinli diye dışlanan bir çocuk olmuştur. Kime, nasıl davranması gerektiğini bu sayede öğrenmiştir. Kendi kendini savunacak bir duruma gelmiştir. Söyledikleri, anlattıkları ailesi tarafından duyulmaz, kulak ardı edilir. Bu nedenle Dirmit, hisleriyle kendi sesini duyurmak için yazmaya başlar. *Beyaz Gemi* romanında ise çocuk iyi ile kötüyü ayırt edebilecek duruma gelmiştir. Orozkul, kötü olan ve ona yaklaşılmaması gerektiği bildiği kişidir. Mümin Dede ise tam tersi olan güvenilir bir dayanaktır.

Sevgini olmadığı ortamda büyüyen çocuklar kendilerinin de değerli olduklarını düşündürecek şeyler yaparlar. Görülmek isterler. Aynı zamanda çevrelerinde onları anlayabilecek kimse olmadığından dolayı kaçmak isterler. Çocuklar yaşadıkları yerde tutunamazlar. Yarımdırlar. Ne aileleri onları anlar ne de onları anlayabilecek başka birileri vardır. Etrafindakilere karşı yabancılaşırlar. Kısıtlanmışlıklar içinde çırpınırlar ve kopuş gerçekleşir. Dirmit, defterlerinin yırtılması ile bir kopuş yaşar. Yazarak duygularını, düşüncelerini açığa çıkararak var olduğunu ispatlamaya çalışır. *Beyaz Gemi* romanındaki çocuk ise Maral Ana'nın en güvendiği kişi olan Mümin Dede tarafından öldürülmesi ile bir kopuş yaşar. “*Beyaz Gemi*'de, inançları ile gündeliğin korku/ tehdit dolu zorlaması arasında sıkışıp kalmış olan Mümin Dede, bu çatışma sürecinde trajik bir tip durumuna yükselir ve yine yazgının yenilmezliğine teslim olur; çocuğun rüyalarını, kendi varoluş kaynaklarını yok eder. Maral Ana, doğa da susturulan bir ses, kültürden kovulan bir değer ve bellekten silinen bir dönüş imgesidir.” (Korkmaz, 2016:87). Kutsallığın yıkılması çocuğun inancının kırılmasına ve gerçek yaşamla yüzleşmesine neden olur.

Her iki çocuk da ailesi yüzünden hayal kırıklığına uğrar. Dirmit, hiçbir zaman ailesi tarafından anlaşılmaz, batıl inançlarla dolu bir evde yaşamakla mücadele eder. Kitaplara sığınması bu şekilde başlamıştır. Şehre taşındıktan sonra ailesinden kaçmak istediği anlarda kitapları kendine sığınak yapmıştır. Bu okumalar onu derinine etkiler ve rüyasında onlarla konuşur. Bu durum roman boyunca her şeye karışan Atiye'nin gözünden kaçmaz ve onun kitaplarını yakar. Cahilliğin ve çıkmazlığın içine sürüklenmeye çalışan bir çocuktur Dirmit. “Dirmit'in tutkuları, değer verdiği uğraşlar ailenin kuşkuyla baktığı, Atiye'nin içinde cin parmağı gördüğü meraklardır ve bu nedenden ötürü Dirmit'in okuduğu romanlar, yazdığı şiirler yırtılır, heykel yapma girişimi engellenir. Ne ki bütün bu baskılara rağmen, Dirmit kendi yolunda yürür ve ailesinden kopar sonunda.” (Moran, 2016:84). Dirmit her zaman bir kaçış arar. Dama çıkarak kitaplarını okuyup şiirler yazması bu nedendendir. Ailesinden uzak kendi olabileceği bir yerdir dam. Bunca olanlara karşı yılmayıp okumaya devam etmesi de onun cesur ve mücadelecisi olduğunu gösterir. Dirmit ailesinin yaptırımlarına karşı gelerek biraz istek ve inatla benliğini bulabileceği şeyleri yapmaya devam eder. Korkak değildir. Roman boyunca olaylara farklı pencerelerden bakabilen tek kişidir. Kuyunun başına geçip derdini

anlatırken de kitapları yırtılırken de etrafındakiler tarafından biraz da zorla kendini bulmuştur. Yalnızlığını gidermeye çalışan bir çocuğun aile baskısı ile kendine bir kapı araması söz konusudur. Dimit'in çocuk olduğunu unutup onun yaptıklarından başka anlamlar çıkarmaya çalışan, onu anlamayan bir aile vardır. *Beyaz Gemi* romanındaki çocuk ise ailesi tarafından yalnız bırakılır. Çocuk, Dimit'e göre daha şanslıdır. Mümin Dede çocuğun her zaman yanındadır fakat çocuğun asıl küskünlüğü annesinin ve babasının onu terk etmeleridir. Babasının hayaliyle yaşamak onun balık olmasına ve ölümsüzlüğe doğru yol almasına neden olur. Her iki romanın sonunda acı gibi gözüксе de ümitle biter. Çocuk balık olma isteğiyle kendini soğuk sulara bırakır, bu aslında bir son değil başlangıcın sonudur, umutlarına yolculuktur. “Bütün duygu ve hayalleriyle tahlil edilen küçük çocuk, saflığın, bozulmamışlığın ve geleceğin sembolüdür. Onda gelecekte olması özlenen insan karakterinin tohumları ekilmiştir.” (Söylemez, 2005: 140). Dimit ise parmağıyla duvara bıraktığı ıslaklıktan bir karanfil çıkardı. Bu karanfil onun sonu değil başlangıcı olmuştur. Her iki romanda da çocuklar kendilerini gerçekleştirebilmişlerdir. Ne istediklerini bilen çocuklar olmuşlardır, yetişkin çocuklar. Dimit, asi bir çocuktur. Ailesinin yaptıklarına karşı kendini koruyabilmesinin bu şekilde mümkün olabileceğini düşünür. *Beyaz Gemi*'deki çocuk ise varla yok arasında yaşar. Var olduğunu göstermek ister fakat etrafındakilerden korkar. Sessizdir. Sessiz olursa görülmeyeceğini ve bu sayede azar ıstımayacağını düşünür.

Sonuç

Romanlardaki çocuklar ne yapmaya kalkarlarsa etrafındaki kişilerce tepki alırlar. Ötekileştirilen çocuklar kendilerine sığınacak liman olarak sürekli gördükleri nesneleri seçerler. Çocukların ikisi de yaşamla ve etrafındaki insanlarla mücadele ederler. Kendi oldukları anlar sadece hayal kurup oyun oynadıkları anlardır. Her çocuk gibi hayalperest olan bu çocuklar hayallerinin yıkılması ile mücadele halindedirler. Kendilerine sığınacak limanlar ararlar. Bu sığınaklar onları anlayamayan insanlardan kaçıtır. Dimit hem tutucu ailesine karşı hem de yaşama karşı mücadele verir. Dimit, kitaplara sığınarak kendine farklı bir kapı açmaya çalışır. Kitaplardaki hikâyelerin içinde kaybolur, kendi olur, mutlu olur. *Beyaz Gemi* romanındaki çocuk ise dedesinin anlattığı hikâyeleri bir kurtuluş olarak görür. Onların gerçek olması ümidiyle yaşar fakat ölümün yıkıcı etkisiyle roman son bulmuştur. “Yaşamın kutsal anlamı, kendini en iyi şekilde ölüm karşısında açımalar.” (Korkmaz, 2016:41). Çocuğun ölümü bir son değil yeni umutlara açılacak olan bir penceredir. Çocuk ölümden başka bir şeyle kendini gösteremez, var olduğunu ve yok olabileceğini göstermek ister.

Sevgili Arsız Ölüm ve *Beyaz Gemi* romanlarındaki çocuklar aileleri tarafından ya baskı altında tutulmuş ya da terk edilmişlerdir. Yalnızlıklarını gidermek için çocuklar çeşitli oyunlar icat ederek oyun vasıtasıyla kendilerini hayata karşı oyalamaya çalışmışlardır. Sevgisiz bir ortamda büyüyen çocuklar varlıklarını göstermek için türlü yollara girerler. Hayal güçleri yetebildiği kadar arkadaş edinmişlerdir. Oyunlar, hayaller çocukların gerçek dünyadan kaçışına işarettir. Çocuklar yaşadıklarından ötürü içe kapanıktırlar. Nesneleri, bitkileri kişileştirip kendilerine dert ortağı yaparlar. Düş kurup oyun oynamaktan başka yapacakları daha iyi bir durumları yoktur. Kendileri var etmek ve birey olabildikleri göstermek için çaba gösterirler. Kendi kabukları içinde sıkışıp kalan çocuklar sadece kurdukları arkadaşlıkları sayesinde özgürleşebilirler. Her iki çocuk da özgürleşmek için elinde gelini yapar. *Beyaz Gemi* romanında çocuk kendini sulara bırakarak özgürleşir. *Sevgili Arsız Ölüm* romanında ise çocuk parmağıyla ıslattığı duvarda çıkan karanfili göğsüne takarak özgürleşip, ben olduğunu gösterir.

KAYNAKÇA

Aytmatov, Cengiz, *Beyaz Gemi*, Ötüken Yayınları, 2015

Kolcu, Ali İhsan, Bozkırdaki Bilge Cengiz Aytmatov, Salkımsöğüt Yayınevi, 2008

Korkmaz, Ramazan, Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri, Kesit Yayınları, 2016

Moran, Berna, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3, İletişim Yayınları, 2016

Söylemez Orhan, Türk Dünyası Edebiyatları, Akçağ Yayınları, 2005

Tekin, Latife, Sevgili Arsız Ölüm, Can Yayınları, 2018

Yavuzer, Haluk, Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi, 2011

ÖZCAN, Tarık, “Tarihi Roman Vadisinde Aytmatov’un Beyaz Gemi Adlı Romanın Çözümlemesi”, II. Kayseri ve Yöresi Kültür Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni, Sempozyum Bildirisi, 2006, s. 1-9

ÖZET

Anayurt Otel romanında kendine bir yer edinememiş olan başkişi Zebercet’in sancılı hayatı konu alınmaktadır. Ev ortamının sıcaklığında yaşayamayan, babası belli olmayan ve köklerinin nereye dayandığını bilmeyen Zebercet kendini konumlandırmakta güçlük çeker. Yurtsuzluk sorunu onun topluma ve kendine yabancılaşmasına neden olur. Mekânın onda bıraktığı etki ile başkişi özdeşleşir. Otele girip çıkan kişilerin kim oldukları belli değildir. Başkalaşan kişilerle aynı mekânda yaşayan Zebercet kendi kimliğini bulmakta güçlük çeker. Başkalarını taklit ederek hayatını sürdüren, aciz, sıradan biridir. Topluma yabancı ve kendini tanıyamayan, başkalarını taklitle yaşayan Zebercet’in böyle olmasının nedeni içine doğduğu yerdir. Mekânlar insanların tutundukları dal olmasına rağmen bu romanda mekân Zebercet’in tutunamadığı kendini güvende hissetmediği, sürekli gözlendiğini düşündüğü güvenilmez bir yerdir.

Anahtar Sözcükler: *Anayurt Otel*, Yurtsuzluk, Yalnızlık, Yabancılaşma

Giriş

Mekân insanların kişiliklerinin oluşmasına yardım eden etken bir unsurdur. İçene doğulan ortam kişinin karakterinin nasıl olacağı hakkında ipuçları verir. “Bazı insanlar içe dönüktürler, yalnızlığı, kapalı mekânlara kapanmayı, inzivaya çekilmeyi severler. Bunlar, dışa dönük aktif değil, içe dönük pasif kişilikleridir.” (Çetin, 2009:134). Zebercet, otele bağımlı, gelip geçicilerin konağı olan bir yerde yaşar. Köksüzlüğü ve bir yere ait olamayışı içine doğduğu ve yaşamak zorunda olduğu mekândan kaynaklanır.

“Mekân unsuru, kişilerin kimliğini yönlendiren bir etken olarak kullanılır.” (Tekin, 2018:160). Zebercet’in kimliğini de otel belirler. Annesi ve babası dışında hiçbir aile üyesini tanımaz. Kendini otelden başka bağlayacak, konumlandırarak bir yer bulamaz. Onun kimliği kaldığı oteldir. İnsanlara yabancı ve yalnız oluşu bundandır.

“Anayurt Otel; normatif, kabul gören, sıradan, uygun, ideal, doğru, güzey ya da örnek teşkil edebilecek bir insan ve toplum tasarısının anti tezini ortaya koyar. Zebercet’in kişiliğinden başlayarak, romanın kurgulandığı ayrıksanmış, kalıcı ilişkilere imkân tanımayan otel mekânı, insanlar arasındaki yüzeysel ilişkilere sinmiş yapaylık/ sahtelik yoluyla, bireyin tarihsel köklerinden, baba-anne ocağından kopuşu ve zaman algısının sadece iç dünyanın imgesel alımlamaya indirgenen yapısı ile Anayurt Otel yine farklının, ötekinin gerçekliğini serimler.” (Aşkaroğlu, 2016:52). Zebercet, bulunduğu yer bakımından köklerinden bir haberdir. Nereye ait olduğunu bilmeyen Zebercet kendini kaldığı mekânın sahiplerinden biri gibi görür ve kendini bir yerde var etmeye, kabul ettirmeye çalışır. Mekân onun karakterinin oluşumunu sağlar. İnsanlarla kuramadığı ilişkiyi evi olarak gördüğü otel ile kurar. Toplum tarafından dışlanmışlığını, insanlara olan güvensizliğini yine otele sığınarak çözmeye çalışır. Yurtsuzluk yine başkalarının uğrak yurdu olan yerle bütünleşir. Kendini ifade edebileceği ve saygınlığı olan tek mekan olan otelden dışarı yaşamak Zebercet’in korkusudur. Otel onun evi, sığınağıdır.

Mekân olarak belirlenen otel, insanların sürekli kalmadığı geçici süre bulundukları ve insanlar arasında bir iletişimin bulunmadığı aile ortamının olmadığı bir yerdir. Otelin ismi ironiktir. Anayurt, ait olduğumuz yer, ana vatan anlamındadır. Fakat otel bu tanımlamanın dışındadır. Geçici konaklamaların mekânı olan otel romanda aynı zamanda Zebercet’in evidir fakat kökensel olarak kendini Keçeçizadeler’den biri olarak görmesi, düşlemesi dışında bir bağ yoktur. Ana vatan, ait olunan yer olan bu isimle otelin uyumsuzluğu

başkışının benliğini oluşturmaya en büyük etkidir. Ev ortamında kendi olan ve varlığını konumlandıran veya konumlandırmaya çalışan bir kişi olamamıştır. Geçici konaklanan ve girip çıkanın belli olmadığı, bunca insanla aynı yerde bulunulmasına rağmen Zebercet ile insanlar arasında iletişimsizlik vardır. Bu iletişimsizlik otel ortamından hiçbir zaman memnun olmayan bireyin tepki olarak geliştirdiği kendini koruma içgüdüsüdür. “Kurgusal metinlerde mekanlar, karakterlerin açıldığı alanlardır ve genellikle içinde yaşayan insanların karakterlerini yansıtan metaforik değerlerle donatılmışlardır.” (Korkmaz: 2015,59). *Anayurt Otel*’inde de Zebercet’in karakterinin şekillenmesinde etkili olan en güçlü nedendir. İçine doğduğu ve yurt bildiği, ev bildiği bir yerde tanımadığı insanlarla sürekli temas halinde olup ve onlarla sadece otele giriş-çıkış veya uyandırılma saatleri dışında iletişimi olmayan kimse haline gelmesi mekânın Zebercet’te bıraktığı etkidir.

Romanda mekânın bir şahsı vardır. Önceleri bir konakken daha sonra alınan bir kararla otele dönüştürülür. “1922 yılı Eylül ayı başlarında Yunanlılar giderayak burayı yaktılar. Yaşlı adamlar ‘her mahalleden eli silahlı bir tek erkek çıksaydı yanmazdı burası’ derler. Çoğu dağa kaçtı; bütün gün bütün gece aşağıdaki büyük yangını seyretti.” (Atılğan:2016,10) Otelin bulunduğu kasaba düşman tarafından yakıldığı zaman sahip çıkılmamıştır. Kasaba halkının kendine ait olanına sahip çıkma, koruma gibi yurtlarına karşı olan yükümlülüklerinin olmadığı görülür. Burada kalmak istemeyen ve İzmir’e yerleşmeyi tercih eden Keçecizadeler tarafından konak otele dönüştürülür. Kasabada yaşayan insanların baştan beri problemleri; kendilerini ait hissedememeleri ve bundan dolayı çıkarlarına göre hareket etmeleridir. Bu düşünce ortamı otele de yansımış ve orayı ev bilen Zebercet’in kendini bulmaya çalıştığı mekânın kendisi sorundur. Bulunduğu kasaba da otel de yarım bırakılmışlığın ve güvensizliğinin asıl nedenidir.

Başkışi hali hazırda samimi-yetsiz bir ortam içerisine doğar. Zebercet’in ilk ve en güvenli olduğu yer olan ana rahminden daha yedi aylıkken ayrılması onun bir güvenli ortamdan ilk ayrılışıdır ve hayatının her döneminde bunun etkisi altında kalacaktır. Erken doğum onun suçluymuş gibi annesi ve babası tarafından onun yüzüne vurulur. Erken doğumun dölütten değil anneden de kaynaklanabileceği ne annenin ne de babanın aklına gelmektedir. Ana rahminden ilk atılış onun dışarıya karşı güvensizliğinin başlangıcı olmuştur. “Zebercet’in yurtsuzluğu, 7 aylık erken doğumu ile başlar. Bu erken doğum, ana rahmi gibi ‘mutlak güven ortamı’ denilebilecek sıcak yurttan mekânsal anlamda dışlanma veya sürülme sayılabilir. Kendi içinde pek çok kusur, eksiklik ve marazi yöneliş tohumları barındıran bu dışlanma, onun sürgün yazgısının başlangıcını oluşturur. Zira bu durum, ilk kendilik deneyimlerini yaşamaya başladığında, babası ve annesi tarafından kullanılacaktır.” (Korkmaz: 2015, 178)

“Babası: Patlama oğlum; şu külü alayım. Ananın karnında yedi ay nasıl durdun?..

Anası: Şimdi pişer yemek, sabret biraz. Ne oğlan! Karnımda bile sabredemedi dokuz ay.”(Atılğan:2016, 13)

Anne ve babanın her koşulda yaptıklarının veya söylediklerinin bir sonucu olarak Zebercet’in erken doğumuna bağlamaları ve bunu onun bir suçu olarak görmeleri güvenli ortamdan ayrılışının ilk sancısıdır. Zebercet ise bu erken doğumun kendinden değil aksine annesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Annesi 44 yaşında Zebercet’e hamile kalmıştır ve daha önce düşük yapmıştır. Bunun bir sonucu olarak tekrar düşük yapma ihtimalinden korkan annenin dölütü dışarı atma düşüncesi olduğunu düşünür. Ana rahminden atılmışlık varoluş sancılarını da beraberinde getirir.

Zebercet’in hayatı o doğmadan belirlenmeye başlamış ve doğduktan sonra da büyük oranda onu ruhsal ve düşünsel olarak etkilemiştir. Erken doğumu ona yük olması bir tarafa doğumunda zayıf ve sıska oluşu üzerine ona takılan “Zebercet” ismi tüm hayatını olumsuzluklar üzerine kurmasına neden olmuştur.

Annesi ölen Zebercet yalnızlığın, kimsesizliğin ve sevgisizliğin ne olduğunu tadar olmuştur. Sevgisiz ve belirsiz bir ortamda yaşama tutunmaya çalışan bir kimseyken bir de annesinin ölümü onu daha da yalnızlığa itmiştir. Roman boyunca Zebercet’in arkadaşlarının olmadığını ve onun da arkadaşı olması için çaba sarf

etmediğini görürüz. Yalnızlığına küçük yaşta arkadaşları tarafından dışlanarak alışmış olduğu görülür. Kimseye güvenemez kimseye sığınamaz olmuştur. Bu yalnızlık ve sevgisizlik sadece çocukluğunda değil yetişkin olduğu zamanlarda da sürmüştür. Askerdeyken gittiği genel evdeki kadının ona aşağılayıcı sözcükler kullanması onun kendine olan güvensizliğini arttırmıştır. Yalnızlığın iyi bir fikir olduğu kanaatine küçüklüğünden beri etrafındaki insanlar yüzünden görmüş ve inanmıştır.

Babası öldükten sonra otelin başına geçen Zebercet ilk defa sorumluluk almıştır. Otel sadece belirli zamanlarda belirli ihtiyaçlar için bırakır. Dışarıda gördüğü bazı ihtiyaçlar dışında Zebercet otelden dışarı çıkmayı tercih etmez. Zebercet obsesyonudur. Otelden çıkmaması ve işlerini her zaman bir düzen içinde yapmasının bir nedeni de budur. Daha önceleri insanlara güvenmek için ve onların içinde var olabilmek için çabalayan Zebercet, toplumda kendini var edememiş hatta hiçe sayıldığını görünce otelde hatırı sayılan bir işi olması onun hoşuna gitmektedir. Oteldeki işi onu önemli yapan tek şeydir. İnsanlara odalarını gösterip sabahları müşterileri uyandırmak Zebercet'in gözünde önemli bir iştir. Sözü'nün geçtiği tek yerde bu mekândır. Bu mekândan ayrılmak istememesinin nedenlerinden biri de budur. Saygı kavramını görebildiği tek yer burasıdır.

Hiç kimseyle sağlıklı bir ilişki kuramamış olan Zebercet, kendisine dış dünyadan yalıtılmış bir dünya kurmaya çalışır. Kurduğu dünyada kendisinden başka hiç kimse yoktur. Kurduğu bu dünya onun ruhen hasta olduğunu gösterir. Toplum içinde kabul görmeyince kendisine yarattığı bu dünyada hayal ve gerçeği iç içe geçmiş şekilde yaşamaya başlar. Otel onun sığınağıdır ve kurduğu bu dünyanın merkezidir. “Hayvan, daima çevreye tutkulu kalırken, insan çevreden kendine bir dünya kurar ve orada kendini yaşar. Bu durum, bir bakıma insanın ontolojik anlamdaki kendilik sınırlarını keşfetme ve dünyadaki yerini belirleme etkinliğidir.” (Korkmaz,2015:176). Zebercet dünyadaki yerini bulamamıştır. Köksüzlüğünü her zaman göz ardı ederek bir aileye mensup olduğunu söyleyerek yaşamıştır. Keçecizadelere biri olduğunu iddia ederek dünyada kendine bir çevre bir yer edinme çabasıdır. Köksüzlük onun kabul edemediği ağır bir yükür.

Ortam ve çevre insanların kişiliğini de belirlemesinde rol oynar. Zebercet çevresi tarafından cinsiyetiyle kabul görmez. Her zaman insanlar onun eksikliğini yüzüne vurmuşlardır. Ortama olan küskünlüğü bundan ileri gelir. Otel bırakmayıp sadece belirli günleri dışarıda geçirmesinin nedeni budur. Dışarıda onu kabul etmeyen insanlar vardır ve Zebercet küçüklüğünden beri bu konudan mustarıptır. Otel onun dışlanmalarından sığındığı en yegâne yerdir. Zebercet'in erkekliği toplum tarafından kabul görmez. Bıyıklarıyla dalga geçilmesi, küçük asker denilmesi, hamama giden askerin hanıma çay götürmesi onu erkekten saymamaları, güçsüz, iktidarsız olarak görülmesi kendine olan inancını sarsar. Başkaları tarafından kadınsı olarak görülür. Toplumsal cinsiyetin hem kadına hem erkeğe yüklediği bir takım değerler vardır. Erkeklik de daima yeniden inşa edilmeye muhtaç bir konumdur. Bir erkek daima güçlü olmak zorundadır. “Okul çağlarında sınıflarındaki simit satan ve yaşça büyük olan çocuğun, dönemin eril cinsiyet normlarının istediği insan tipine karşılık gelir. Oysa Zebercet, doğduğunda pamuklara serilmiştir. Dolayısıyla Zebercet eril iktidar sembolüne karşılık gelmez.” Bir erkek daima para kazanmalı, ailesini korumalı ve sahip çıkmak zorundadır. Toplumun erkeğe yüklediği bu roller erkek için büyük bir yük ve yorucu bir sorumluluktur. Zebercet'in de erkeliğine dair imalarda bulunulması onun toplum tarafından erkeliğinin de kabul görmediğini gösterir. “O, bir yerde olamayan sürgün bir yazgının çılgınlığıdır. Çılgılık ise, mekânsızlığın ya da yurtsuzluğun akustik imgesidir. Dünyada kendine yer edinemeyen her fenomen bir çılgılığa dönüşebilir.” (Korkmaz, 2015:177). Erkekliğini ispatlamak için yaptığı şeyler onun sonunu getirir.

Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadın Zebercet'in hayatında kırılma noktasıdır. Bu kadına duyduğu hisler onu değişime itmiştir. Bu kadın Zebercet'e başka bir yaşamın mümkün olabileceğini göstermiştir. Ortalıkçı kadından başka biriyle beraber olma isteği doğmuştur. Ortalıkçı kadın kendi sınıfından biri olmasına rağmen onu kendinden daha aşağıda görür. Fakat gecikmeli Ankara treniyle gelen kadın başkadır. Onunla yeni bir yaşama kapı açabilir. Sıkıştığı bu mekândan dışarıya adım atmasına neden olabilecek biridir. Bıyık, erkeklik sembollerinden biridir. Zebercet, bıyığı sayesinde kendi cinsiyetiyle toplumda kabul görmeyi

umduğu için onu kesmez fakat aşk, bir kadına ilgi onu toplumsal olanın kabulünden vazgeçirir ve bıyığını keser. Aşk onu değiştirir, dönüştürür. Adını dahi bilmediği bir kadına umutsuzca âşık olan Zebercet, beklemekten başka hiçbir şey yapamaz. Onun kaldığı odada kalarak bıraktığı havlu ile hayal kurarak ilişkiye girmek ister. “Zebercet’in bilinçaltı, bu yalıtık mekânın mahzeni gibidir.” (Korkmaz, 2015:179). Otelde kalan kadının odasında bilinçaltına yerleşmiş olan ilişkiler gelir. Çoğunlukla sağlıklı olmayan bu ilişkiler, kötü hatıralar onun aklında yer etmiştir. Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının odasına giderek havluyla bir ilişki kurmak isterken yine bilinçaltında kalan öğretmen çiftin konuşmaları aklına gelir. Bu çift gelene kadar cinselliği onun ve ortalıkçı kadın arasında geçen tecavüz olayı olduğunu zanneder fakat hiçbir duygunun karşılığı olmadığını düşünür. Oteli kapalı bir yaşam sürdüğü için bu konu hakkında pek az bilgisi vardır. Bir çiftin beraberliğinin tecavüzden ibaret olmadığını bu nedenle bilmez. Para ile ya da ortalıkçı kadınla yaşadıkları bu öğretmen çiftin yaşadıklarından farklıdır. “Tüm sevişme sahneleri romandaki iletişim ve iletişimsizlik karşıtlığının somut örnekleridir. Kalfayla beslemenin ve karı koca öğretmenlerin sevişmeleri ile dile dönüşür ve bir iletişim yolu olurken, Zebercet ile ortalıkçı kadının cinsel ilişkisi tam bir iletişimsizlik örneği.” (Moran, 2017:303). Zebercet hayatı boyunca başkalarını taklit ederek geçirir. Hiçbir zaman kendi olamaz. Sözlü olarak cinsel bir takım şeyler yaşamak isterken de kendi değil başkalarından duyduklarını söyler. Hayatına son vermek istediğinde de dayısının daha önce girişimde bulunduğu şekilde ölmek ister.

Otel dışında bir hayatının olmasını istemesi kadının otelde kalmasından sonra olur. Her zaman alıştığı düzenini bir kenara bırakır. Düzensiz, bir yere bağlı kalmayan biri haline gelmiştir. “Ne ki otelden dış dünyaya çıkışlarıyla birlikte, on yıl önce olduğu gibi, alaylı ve ters muamelelerle karşılaşmaya başlar yeniden” (Moran, 2017:301). Başka mekânlarda var olmak isteği dışardaki insanların alaycılığı ve onu ciddiye almamalarıyla son bulur.

Ortalıkçı kadın ile istediği gibi bir ilişki yaşayamayan Zebercet hem erkekliği hem de insanlarla olan iletişimsizliği nedeniyle sinirlenir ve kadını öldürerek ona karşı olan tüm insanlardan böylece intikam almak ister. Sonraları bu yükün ağırlığına dayanamayıp mahkeme salonlarına giderek suçunun cezasını öğrenmek ister. Mahkeme ortamı yeni bir mekândır ve Zebercet otel dışında hiçbir yerde kendini ifade edemeyen biridir. “Zebercet, dünyaya sürekli kapana kapılar metaforu ile bağlıdır. Yani iletişimsizdir.” (Korkmaz, 2011:182). Bir insanın ona soru soracak olması onu korkutur. Daha önce kimseyle uzun süre konuşma yapmamıştır. İletişimsizlik onun aşamadığı problemidir. Bu nedenle mahkemeye gitmekten vazgeçip kendini öldürür.

Kendini asarak bu ait olmadığı bu mekânla, dünyayla bağını keser. “Dışarının, başkalarının” çağrısı boşunadır ve Zebercet dışarıya ev başkalarına kapalı kalarak son verir yaşamına” (Moran, 2017:310). Bir yere bağlı olamama Zebercet’i yorar. “Ontolojik anlamda mekân, insan varlığının evrendeki tutunma yeri, bir oluşlar/ kılışlar diyarı ne nihayet insan başarılarının hem ürünü, hem de etkileyen nitelikli uygulama alanıdır.” (Korkmaz, 2011:79). Zebercet hayata tutunamamış kendi hayatını kurmada başarısız kalmıştır. Mekânın ruhu Zebercet’e oraya ait olmadığını her defasında hissettirmiştir. Otel nihayetinde kalıcı olmayan bir yerdir. Zebercet’te hayata tutunamayıp kendini kabul ettiremediği bu mekâna karşı ölümü tercih eder. “Zebercet, toplumun çaldığı davul sesi yerine kendi sesini duymak ister, ancak karanlığa gömülen doğası, kendi ışığını şizofrenik bir yansıma ile yaratmaya çalışır, ama kendini bile aydınlatamayan sanrılar dünyasında varlığının anlamı ve gereği kalmaz.” (Aşkaroğlu, 2016:57). Dünyada hiçbir anlam ifade etmediğini düşünen Zebercet’in hayatına son vermekten başka şansı kalmaz.

Sonuç

Anayurt Otel romanında kimliği tam olarak bilinmeyen, tanımadığı insanlar içinde yaşamaya mahkûm olan, yalnız bir bireyin kendini bulamaması ve var edememesi durumu söz konusudur. Zebercet sürekli başkalaşan mekânda benliğini bulamamıştır. Mekânlar insanların tutundukları dal olmasına rağmen bu romanda mekân Zebercet’in insanlardan kaçtığı bir sığınak olmasına rağmen tutunamadığı, sürekli

gözlendiğini düşündüğü güvenilmez bir yerdir. Kentli ya da köylü değildir. Kasaba da yaşar. Arada kalmış bir mekânın içinde yaşar. Mekânlar kişilerin iç dünyasına inmemize yardımcı olur. Evi olarak düşündüğü otel hiçbir zaman onun evi, yurdu olmamıştır. Otel sahipleriyle kan bağı olmadığı halde kendini sürekli onlardan biri olarak görmesi onun iç dünyasında bir kök özlemi vardır. Zira Zebercet anne- babasından başka hiçbir aile üyesini tanımaz, bilmez. Bu nedenle Zebercet'in kimlik sorunu vardır. Bu sorunu aşamaz. Onun bu köksüzlüğü mekâna olan bağı kuvvetlendirmiştir. Oteli ne kadar sahiplenirse bir yere ait olduğu düşüncesi de bir o kadar kuvvetlenir. Zebercet mekansızlığın mekanındadır.

Zebercet bir yere ait olmamakla kalmaz insanlarla olan ilişkisinde de bir yere ait olamaz. Anılarla yaşar. Geçmişteki travmatik olaylarda kalan ve geleceği bir türlü yaşayan birisidir. Düzenlidir, bir rutini vardır ve obsesyonudur. Toplum tarafından dışlanmışlığına aldırılmaz ve insanlarla tekrar iletişime geçme arzusuna girer. Hüsrarla neticelenen bu girişimlerinin aslında Zebercet'in hiçbir zaman toplum tarafından kabul görmeyeceğini ve hiçbir zaman normal insanlar gibi bir hayat süremeyeceğini anlar. Tüm bu olanlar onu ölümle bir kurtuluş iter. İntihar etmek onun son çaresidir. Ne hayata ne de mekâna tutunabilmiştir. Yalnızlık kalmaktan usanmıştır. İnsanların arasına dâhil olamama onun bunalımına yol açmıştır. Ölüm bir kaçış, kurtuluş yoludur.

“Kişioğlunum dünyada kendine bir yer edinme çabası, onun insanlaşmasının en önemli etkinliğidir.” (Korkmaz, 2015:176). Zebercet kendine yer edinememiş, insanlaşamadığı gibi insanlar içine girip yer edinememiştir. Samimi ya da duygusal değildir. İnsani özellikleri yok gibidir. Bu da insanlarla olan iletişimsizliğini açıklıyor. Ayrık sanmış bir mekân olan otele sıkışıp yaşamak onun güvende oluşunu gösterir fakat bir yerden sonra bu sığınma hiçbir ümidi kalmayan Zebercet'in hayatını sonlandırmasına neden olur. Yaşamak için nedeni kalmamıştır ve bunu hayatına kısa bir süre giren ve adını bile bilmediği bir kadına karşı duyduğu hislerden sonra karar vermiştir. Zebercet'in bu kadına duyduğu hisler olasılıklardan ibarettir. Kendi kafasında onunla bir aşk yaşar. Hayali bir aştır bu ve hiçbir zaman gerçek olmaz. Bu gerçeğin farkına vardığında tek düze olan hayatını intiharla sonlandırmaya karar verir.

Kaynakça

Aşkaroğlu, Vedi, Trajik ve Modern Triolojik Bir Çözümleme, Kültür Ajans Yayınları, 2016.

Atılğan, Yusuf, Anayurt Otel, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Çetin, Nurullah, Roman Çözümleme Yöntemi, Öncü Kitap, 2009.

Fidan, Mehmet, Anayurt Otel'in Anlatım Biçimleri ve Bireyin İletişim Sorunları, Edebiyat Araştırmaları Dergisi, S.3, s.15-32, 2018.

Korkmaz, Ramazan, Yazınsal Okumalar, Kesit Yayınları, 2015.

Moran, Berna, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2, İletişim Yayınları, 2017.

Tekin, Mehmet, Roman Sanatı, Ötüken Yayınları, 2018.

ÖZET

Erdal Öz'ün “Yaralı” romanı 12 Mart 1971 askeri müdahalesinin tipik romanlarından biridir. Romanın adını bilmediğimiz tutuklu kahramanı hem psikolojik hem de fiziksel anlamda bir baskı altındadır. Roman boyunca ona yapılan işkencelere ve hakaretlere şahit oluruz. Roman kişisine, bilmediği bir suç fiziksel şiddetle kabul ettirilmeye çalışılır. Bütün bunlar karşısında her ne kadar dirense de sonuç olarak hem bedensel hem de ruhsal acılar çeker. Roman kişinin bedeni üzerine yapılan işkenceler onun yavaş yavaş nesneleşmesini sağlar çünkü şiddeti yapanlar karşısında savunmasızdır. Ona karşı yapılan her türlü küfür ve hakaret fiziksel şiddetin yanında birer psikolojik şiddettir.

Bu romanda şiddet faillerinin yapmak istediği şey kişilik yıkımıdır. Her türlü iğrençlikle roman kişinin kendisinden utanması sağlanarak onun insan olma ya da birey olma gibi hakları elinden alınır. Ruhen ve bedenen yaralı olan roman kişinin çektiği işkenceler onu yalnızlaştırarak, onda özgüven problemi ve aşağılanma hissi yaratır.

Bu çalışmada ise fiziksel şiddet diyebileceğimiz işkencelerin roman kişisinde yarattığı psikolojik durum ve gerilimler incelenecektir.

Açar Sözcükler: Erdal Öz, *Yaralı*, Fiziksel Şiddet, Psikolojik Ruh Hâli

Giriş

Kişide psikolojik travmaya yol açan ve onu derinden sarsan ve daha çok 12 Mart ve 12 Eylül romanlarında görülen konulardan biri de fiziksel şiddet dediğimiz işkencedir. İşkence çok etkili bir korkutma aracıdır. İşkenceye uğrayan bu kişiler bedenen yaralanıp ruhen de zedelenmişlerdir. Bu işkence yöntemlerinden bazıları şu şekildedir: Falakaya yatırma, hücrelere hapsedme, elektrik şoku verme, dayak atma (tekme, tokat vs.), yaralı ayaklarla tuzlu yerlerde yürütme, cinsel organların ezilmesi ve makatlarına cop sokulması.

Fiziksel şiddet sonuç olarak kişide birtakım psikolojik durumlar meydana getirecektir. Bu işkencelerle karşı karşıya gelen kişilerde korku hali, aşağılanma hissi, kendini değersiz görme, özgüven eksikliği ve çaresizlik gibi durumlar görülür. Bu kişiler bütün hayatlarını yorgun, huzursuz ve yalnız kalarak geçirme durumunda kalırlar. Çünkü hayat onlar için yıkıcı olmaktan daha fazlası değildir.

İşkencelerin büyük bir yer aldığı “Erdal Öz'ün *Yaralı* romanında kahramanın evi basılır, gözleri bağlı olarak sorgulamaya götürülür. Bundan sonrasını kahramanın sorgulama, tutukluk döneminde yaşadıklarının anlatılması oluşturur.” (Korkmaz, 2016: 506). Roman kahramanının ismini bilmiyoruz çünkü o aslında herkeştir. Herkes yerine acılar çekmiş, herkes yerine suçlanmış ve herkesleşmiştir. Götürüldüğü Nuriler koğuşunda yatan altmış sekiz Nuri'den biridir artık. “İnsanın kendisi olmayıp başkalaşması, nesneleşmesi kendi hayatını kendi duygularıyla yaşamamasıdır ve hayat canlı bir hayat değil, “ölünmüş bir hayattır.” (Aşkaroğlu, 2016: 56). Roman kişinin yaşadığı hayatta böyle bir hayattır.

Roman kahramanı siyasi suçlu olduğu gerekçesiyle çeşitli işkencelere maruz kalır. Yazar, bu işkenceleri bize detaylı bir şekilde anlatır fakat kahramanın siyasi suçunun ne olduğu romanda muğlak bırakılmıştır. Yazar geriye dönüş tekniğiyle hem işkence anını hem de işkence sonrası hapisane hayatını romanın bütününde işler. Polisler roman kahramanını gözü kapalı bir şekilde evinden alarak hücreye kapatırlar.

Hücre, karanlık ve pis bir yerdir. Hücredeki günleri korku ve bekleyiş içinde geçer. Bu psikolojik baskının dahi işkence olduğu o günlerde roman kişisi yavaş yavaş tedirgin olmaya başlar.

Roman kişinin hücreden alınıp sorguya götürüldüğü o gün kendisiyle birlikte dört kişi daha vardır. Bu kişilerin sırasıyla araçtan indirilip sonrasında tekrar getirildikleri araçta hıçkırıklar halinde nefes alamamaları roman kişisini tedirgin eder. Gözlerinin bağlı oluşu ve bütün bu olanları görmeyişi onda merak duygusu uyandırır ve beklemektense onu da alıp götürmelerini ister. Yazar, roman kişinin bedeninde duyacağı işkenceleri öncelikle ruhunda yaşatmıştır. Arabada beklediği sırada dışardan gelen yoğurtçunun sesini dahi çığlık sesleri sanar. *“Yine uzak bir çığlık sesi silkeliyor. Kaskatısın. Biri uzun uzun bağırıyor uzaklarda. Kim bilir neler yapıyorlar ona şimdi? Bir yerlerini mi buruyorlar, kollarını parmaklarını mı kırıyorlar, tırnaklarını mı söküyorlar, umulmadık yerlerini mi dağlıyorlar? Ama yok, bu da bir çığlık değil. Ses daha yakınlarda şimdi, daha belirgin. “Yoğurtçuuuu!” diye bağırان bir satıcının sesi bu.”* (Öz, 2018: 79). Roman kişisi bütün bunları düşünerek başına gelecek şeylere kendisini psikolojik olarak hazırlar. Bu korku dolu bekleyiş onun ruhuna daha çok eziyetler çektirir. Çünkü korkuyu beklemek en az korku kadar tahrip edicidir. Psikolojik baskıların yetersiz olduğu düşünülerek roman kişisine fiziksel şiddet uygulanmaya başlanır.

Şiddet failleri roman kişisine sorduğu sorulara cevap alamayınca tehditlerde bulunarak işkenceye kaba dayakla başlamış olurlar. Kaba dayak roman kişisini korkutmak için tasarlanıp yapılan bütün işkencelere göre oldukça hafiftir.

“Bekliyorsun bu kez, hazırlıklısın. Yüzünün tam ortasına, burnunla ağzının üstüne inen bir yumrukla altındaki iskemleyle birlikte yuvarlanıyorsun.”

“İtoğluit” “Altına pislediğini biliyorsun. Sıcak, bulaşık, iğrenç. Aşağılandın bile.

“Yerde, belinin ortasına gömülen bir tekmeyle kaskatı kesiliyorsun. Böğrüne, kıkına, bacaklarına, tekmeler aralıksız iniyor. Kötü dövüyorlar. Dövecekler. İnliyorsun, ama bağırmadığını anlıyorsun. Dayanacak gibisin. Bunu iki tekme arasında kafandan geçirmek bile gizli bir rahatlık veriyor sana. Hayır alçalmayacaksın. Kavriyor gibisin bunun tadını.” (Öz, 2018: 91). Roman kişisi işkenceler başlar başlamaz aşağılandığının farkındadır. Roman kişinin onurunu en çok kıran şey şiddet faillerinin yanında altına pislemesidir. Tıpkı küçük bir çocuk gibi savunmasız bırakılmıştır.

Sorgucular istediklerini alamadıkları için şiddetin dozunu an be an artırırlar. Roman kişisi için en zor olanı ise çırılçıplak bırakılıp o halde işkence yapılmasıdır.

“Çıkar üstündekileri!” (.....) “Soyunsana ulan!” “Başıyla, kapının yanında bekleyen iki dar gelirliye buyruk veriyor. İkisi birden üzerine atılıp yağmadan mal kaçıran gibi üstündekileri sıyrıp alıyorlar. En çok da donunun çıkarılmasına direniyorsun. Sille tokat onu da çıkarıyorlar. Çırılçıplak kalıyorsun. Üstelik donun...” “Utanç içindesin” “Ama her şey o kadar senin dışında ki. Öbür küçük odada inen ilk yumruklarla donuna kirletmen de, şimdiki çırılçıplaklığın da, içindeki bulantıyla karışıp utancı da örten bir iğrençlik, bir çirkinlik tablosu oluvermiş.”

“Sanki ipe götürür gibi kollarına, bacaklarına sıkı sıkı yapışıp sürükleyerek odanın ortasına çekiyorlar. Tekme yumruk yıkıyorlar yere. Biri üzerine çöküyor. Eziliyorsun altında. Aklına kötü şeyler geliyor. (...) Başını kaldırıp bakınca ne kadar çirkinsin görünen çıplaklığınla. Bir kadının karşısında bile böylesine eşekçe yayılıp yatmışlığın yok .” (Öz, 2018: 103-104). İkinci şahıs anlatımıyla yazılan bu romanda roman kişisi bütün bu olanların farkındadır. Kendisine yapılan işkencelerin irade dışı olduğunu dile getirir. Şiddet faillerinin yanında soyunuk halde kalması onun erkeklik onurunun kırıldığını gösterir. Bedeni hırpalayarak amaçlarına ulaşacaklarını düşünen bu kişiler her defasında yeni işkence yöntemiyle roman kişisinde

psikolojik yaralar açarlar. Roman kişinin cinsel içerikli tepkilerle karşılaşması onun aşağılanması önemli bir boyutudur.

“(....) Kara lastik coplar yan yana dizilmiş. Berisinde boy boy değişik kalınlıkta sopalar. Daha beride inceli kalınlı zincirler, kordonlar, ipler, kayışlar, bir şeylere benzetemediğin daha pek çok şey. Öylesine sıkışmışlar ki kayışları kıpırdayamıyorsun.”

“Elektrik, diye geçiriyorsun içinden, bunu sesli düşündüğünü sonradan ayırt ediyorsun. (...) Birden bedenine saplanan ateş gibi bir dalgayla odanın ötesinden, masanın oralardan gelen “tırıt” sesini duyuyorsun etinde. Bedenin yay gibi geriliyor, acıya yakın bir sarsılmayla tıkanıp kalıyorsun. Soluğun göğsünde sıkışmış kalmış. Yüreğinin yerinde korkunç hızla dönen dişli bir çark var. Gürültüsünü, kuruyan, büzülen beyninde duyuyorsun.” (Öz, 2018: 104-105-106). Roman kişisi bu gürültüyü ve bu çark seslerini ömrü boyunca unutmayacaktır. Çünkü bu sesleri kalbinde duymuştur. Elektrik şoku baştan aşağı bütün vücuda yayıldığı için şiddetli acılara ve korkulara yol açmıştır. Elektrik şoku ile erkeklik gücü yok edilerek kişinin özgüveni alaşağı edilir. *“Tıp doktoru ve psikiyatr Serol Teber İşkence Sonrası Yaşam başlıklı eserinde 24 kişiyle yaptığı çalışmalar sonrası işkencenin neden olduğu ruhsal şikâyetleri bir tabloda gösterir. Bu şikâyetler şu şekildedir: Uykusuzluk, korkulu düşler, yorgunluk duygusu, heyecanlanmada dengesizlikler, çabuk heyecanlanma/kavga etme eğilimi, korku (çaresizliğin ağır bastığı, depresif şikâyetler, kuşkulu düşünceler, iç huzursuzluk, insanlar arası ilişki bozukluğu, geri çekilme/yalnız kalma eğilimleri, unutkanlık/konsantrasyon bozukluğu.”* (Sadıkoğlu, 2010: 28). Gibi ruhsal şikâyetleri bizde roman kişinin işkenceden sonraki hapisane hayatında sık sık görüyoruz. Hapishaneye gittiği ilk gün koğuştaki bütün arkadaşları ona ilk gece uyuyamayacağını söylemiş ve gerçekten roman kişisi çektiği onca ağrı ve korkudan sonra ilk gece ve bunun gibi birçok gece uyuyamamıştır. *“Sabah o kadar uzak ki. O kadar uzak mı sabah gerçekten? Ne demişti Yozgatlı, ilk gece uyunmaz,”* demişti.” (Öz, 2018: 51). Uykusuzluk kişiye yaşadığı acıları ve korkuları unutmaya fırsatı vermeyen bir olgudur. İşkence sonrası uykusuzluk çeken bu kişiler fiziksel manada olmasa da ruhsal olarak işkence çekmeye devam ederler. Fiziksel şiddetin bittiği yerde psikolojik şiddet ve acılar boy göstermeye başlar.

“Tabanlarının ortasına inen kalın sopanın vuruşu beynini sallıyor. Adam olanca hızıyla sopayı kaldırıp kaldırıp indiriyor tabanlarına. Topuklarında çalışıyor. Dişlerin kenetlenmiş birbirine. Ölecek gibisin. Sopanın havaya kalkıp inişlerini görüyorsun. Vurulan yer ayakların mı yalnızca, ayırt etmek güç. Vuruşlar bütün bedeninde patlıyor. Bütün gövden, bütün iç organlarına, alabildiğine büyücek bir yüzey, gelip gelip vuruyor. Bir süre sonra duruyorlar. Ayakların sancıyarak yanıyor. (...) Tekmeler kesiliyor. Tırıt, tırıt, tırıt. Etlerin kopuyor artık. Dayanamıyorsun. Titreşimler dalga dalga üst üste biniyor; yüreğine doğru bir sancı, bir sıkışma, boğazından yırtarak çıkan haykırışlar arasında son “tırıt” sesiyle birlikte soluk soluğa gevşeyip yığılıyorsun. (...) Çırpınmaktan, altındaki tahtaya sürtünmekten derilerin aşınmış olmalı. Kafanın arkası, tahtaya vurmaktan tahtalaşmış, kalınlaşmış gibi” (Öz, 2018: 106-109-110). Roman kişisi çektiği acılar sonucunda nesne haline gelerek hissizleşir. Kafası o kadar çok tahtaya vurulmuş ki artık tahtadan bir farkı kalmamıştır.

Roman kişisi roman boyunca ayakta duramaz çünkü tabanları yara içindedir. Kitaba adını veren “Yaralısın” ifadesi tabanlarındaki ağrılar için kullanılmıştır. *“Ayakta beklemek yoruyor. Onca işkenceden sonra ayağa kalkalı ne oldu ki şunun şurasında. Bu kadar uzun süre ayakta kalmaya alışmadın daha. Tabanların yaralı sayılır. Yaralısın.”* (Öz, 2018: 21). Bu yaralı tabanları hapishanedeyken sürekli saklamaya çalışır. İşkenceler bitmiştir ama tabanlarındaki ağrılar bitmemekle birlikte ona sık sık hapishaneyi hatırlatmıştır. *“İlk sopa topuklarında patlıyor. Kasılıyor. Ardından ikinci sopa aynı yere iniyor. Sopalar belli aralıklarla iniyor tabanlarına. Topuklarından başlayıp yavaş yavaş parmak uçlarına doğru çıkıyorlar. Sonra yeniden topuklar.”* (Öz, 2018: 181). Falaka denilen işkence yöntemi en bilinen ve en çok kullanılan yöntemlerden biridir. Hem fiziksel hem de zihinsel direnci azaltan bu işkence yöntemi başka acıları da

beraberinde getirir. Roman kişisi topuk acısından dolayı dişlerini sıkar ve dişleri kırılacakmış gibi olur, dişetlerinin yarıldığını ve dirseklerinin ezilerek sürtündüğünü söyler.

“Yerler yeni islatılmış. Tuzlu. Dolaştırıyorlar.” “Zıpla! Len!” diyor biri daha.” “Zıplamayı deniyorsun. Gülinç.” “Tabanlarında beklenmedik bir karıncalanma. Nokta nokta, iğne başı gibi yanmalar. Uyuşma açılıyor acıtarak.” (...) İçin yine bağırmak dolu. Acı daha büyük. Bağırmıyorsun. Bağırmak erkekliğe dokunmuş gibi ilkel bir duygu kafanda dönenip duruyor. Bağırmayacaksın. İki gündür iyi dayandın. Sonunu getirmelisin.” (Öz, 2018: 182-183). Falakadan sonra roman kişinin yaralı ayaklarla tuzlar üzerinde yürütülmesi acının ve sızının bütün vücuda yayılmasına sebep olur. Bağırmak ve ağlamak gibi eylemlerin erkekliğine dokunacağını düşünerek sesini çıkarmaz ama sesini çıkarmadığı her an dişlerini sıkıktan diş etleri kanar. O kadar çok hırpalanır ki parçalanmış etlerini parçalanmış çorabı zanneder. “Tabanlarındaki kalın derilerin, sopalar indikçe sanki inceliyor çekildiğini, ayrıldığını, kabardığını biliyorsun artık. Ayrılan etle derinin arasına incecik kan doluyor gibi. Gittikçe uyuyuyorsun. Çorapların olmasa tepedeki ayaklarını görebileceksin.” (Öz, 2018: 183). Tabanlarındaki ağrıyla ayakta kalmaya çalışır roman kişisi. Hapishanedeki demir kapının açılıp kapanırken çıkarttığı ses tabanlarında yankılanır, kemiklerin bile sancıldığını hisseder. Bu işkencelerden sonra roman kişisi etrafına bomboş bakar. Çünkü hayat inancı ellerinden alınmıştır. Dolu gözlerle, umutlu bakışlarla bakamaz artık hayata.

Roman kahramanı kendisine yapılan işkenceleri herkesten saklamaya çalışır. Hapishanedekilerden utanır çünkü kendisini ve erkeklik gururunu aşağılık hisseder. Ona yapılan işkenceler kendisini yarı ölü haline getirir bundan sonra yaşasa bile bir anlamı olmadığını düşünür. “Ölüm korkunç değil, hiç değil. Hiç olmazsa konuşmadan. Konuşmamışken. Yarı ölü sayılırsın artık nasıl olsa. Kurtulsan bile, hiçbir zaman eski sen olamazsın artık. Bittin sen.” (Öz, 2018: 191). İşkencenin ölümden daha kötü olduğunu düşünür ama işkenceden sonra da ölmüş bir hayatı yaşamaya devam eder. İşkence çekerek ölenler için ise John Keane şöyle söyler: “Ama gerçek şu ki, şiddet sonucu ölenler, bir uçurumun kenarına atılmış insanlardır. Ölüm onların yerçekimi merkezidir. Düşüşün sonunda ölüm onları bekler. Artık sokaklarda dolaşamazlar; tayın listelerinde adları yoktur artık. Ne su ne ekmek kuyruklarında görürlürler, ne de yataklarında, mutfaklarında ya da sevdiklerinin kollarında.” (Keane, 1998: 71). Roman kişinin tercihi her ne kadar ölüm olsa da bütün bu olanlara bedenen ve ruhen direnir. Kuyruksokumuna doğru atılan tekmeler ona çılgılık attırmaz adeta sesi kısılır. İşkencecilere karşı yapabileceği tek şey kendisini dirayetli göstermesidir. Onlar tarafından öyle alıkonulmuştur ki verebileceği tek tepki onun sessiz kalmasıdır.

12 Mart romanlarında yapılan diğer bir işkence yöntemi kadın ve erkeklerin makatlarına cop sokulmasıdır. Kadına sokulan cop onun kadınlığını elinden alır. Cinsel bir obje olarak da ifade edebileceğimiz bu cop cinselliği insanın en bayağı yanı olarak gösterir. “Ama bu cop! Cop bir silah değil aslında. Adi, bayağı bir araç. Kötü bir araç. Şıklıkla, şövalyelikle, kahramanlıkla bağdaşacak hiçbir yönü olmayacak bir şey. Kurşunla vurulmak soylu, güzel bir şey olabilir, ama copla dövülmek? Bir eylemci için de aşağılatıcı bir yanı olmalı bunun.” (Soysal, 1980: 91). Roman kişisi en başından beri çektiği işkencelerin hiçbirine tepki vermemiştir ta ki copu görene kadar. Cop ona yapılabilecek işkencelerin en kötüsüdür aslında. Erkekliğine, cinsel organına karşı olan bu tehdit onun kendi kendisinden utanmasına sebep olmuştur. “Daha da kötüsü, işte orada, sen onulmaz acılar, yulgular içinde çılgınlıklarla boğazını yırtarken, biri kalınca bir sopayı kıcına, tam orana yanaştırıp bastırıyor.” “Yapmayın! Hayır, yapamazsınız! Bunu yapamazsınız!” “Sürekli olarak bastırıyor. İyi ki pantolonun üzerinde. Ama bastırıyor. Ayaklarına, kemiklerinin üzerine inen odunun vuruşları altında kıpırdamaktan bile korkuyorsun. Kıcının yırtılan sesini vuruşlar arasında duyuyorsun. Sıçmak, dışarı çıkmak, bağırsaklarını boşaltmak duygusu içinde direniyorsun, direniyorsun, sonra hızla, çılgınlıklar arasında bağırarak boşalıyorsun yine.” (...) Öyle bir yerdesin ki şimdi, istediklerini kabul bile etsen, değişecek bir şey kalmadı. Bittin. Haşat ettiler. Bu ayaklar taşır mı seni, taşıyabilir mi artık?” (Öz, 2018: 191-192). Roman kişisi onca işkenceden sonra ilk defa copun sokulmasıyla hayatının bittiğini düşünür ama yine de onlar karşısında yılgınlık kaynağı olmamayı seçer. İşkenceden sonra biri, roman kişisini yanına gelerek ona sorular sorar, ve bu sorular onu daha çok utandırır. “Cop soktular mı?”

diyor.” “Başını güçlükle iki yana sallıyorsun.” “Saklama. Doğru söyle. Cop soktular mı?” Başını iki yana salladığını görmüyor olmalı ya de sen salladığını sanıyorsun.” “Sokmuşlardır,” diyor. “Ne var bunda utanacak. Sen istemedin ki. Yaptılsa bu işi zorla yapmışlardır. Doğru söyle soktular mı, cop soktular mı kışına? Açıkça söyle ki ona göre ilaç yazdırayım doktora.” “Sokmadılar ama zorladılar, demek istiyorsun. Dudaklarının arasından anlamsız cızırtılar çıkıyor. Sözler bütünlenemiyor.” “Konuş, diyor yavaş sesle. “Soktular mı?” “Başınla “Sokmadılar,” diyorsun. “Anlıyorum, erkekliğine yediremiyorsun. Sokmuşlardır.” (Öz, 2018: 223-224). Roman kişinin bedeni gözden düşürülerek erkeklik kimliği yıkılmaya çalışılır ve başarılı da olunur. Roman kişisi yaşadıklarından sonra götürüldüğü hapisanede herkes gibi olmaya başlar. Koğuştaki altmış sekiz Nuri’den biri olur. Hapishanede kimliksiz, sıradan biri haline gelir. “Nurileşmeye başlamak sana yeni bir tat veriyor.” (Öz, 2018: 246). Roman kişisi hapishanedeki bütün koşulları kabul ederek içleşmiştir. İktidar tarafından nesneye dönüştürülen bu kişinin bundan sonra ruhu işkence çekmeye başlayacaktır.

Sonuç

Erdal Öz’ün “Yaralısın” romanı fiziksel gücün oluşturduğu psikolojik etkileri yansıtan gerçekçi romanlardan biridir. Yazar, roman kişinin yaşadıklarını isim ve zaman dilimi vermeden anlatmıştır. Roman kişinin “nasıl bir eyleme katıldığını açıklamaz Erdal Öz. Romanın sonuna kadar bu gencin başına gelenleri izleriz: sorgulamalar, insanlık dışı muameleler, bitmeyen işkenceler vb. Bu roman kişinin edilgin olmaktan başka şansı yoktur. Katlanmaktadır yapabildiği tek şey.” (Moran, 2016: 14-15). Roman kişisi, egemen güçler tarafından yapılan işkencelerden sonra toplumdan soyutlanarak yalnız bırakılır. İsimlerinin bile kendilerinden alındığı bu kişiler insani ilişkiler kuramayacak bir duruma gelirler. İnsana ait bütün kimlik ve değerlerin yıkımıdır *Yaralısın*.

Utanma ve aşağılanmanın, toplum dışına atılmanın psikolojik etkilerini yaşayan roman kişinin inanç değerleri küçümsenerek de hor görülür. Roman kişisi bütün bu işkencelerden sonra başkalarına karşı güven problemi yaşadığı gibi kendine karşı da güvensiz hâle gelir ve hapishanede en ilkel koşullarda yaşamaya başlayarak hayatını devam ettirir.

KAYNAKÇA

Aşkaroğlu, Vedi. İkinci Yeni Aykırı Sözşörlere. Karadeniz Dergisi. Ankara. 2016.

Keane, John. Şiddetin Uzun Yüzyılı. Dost Kitabevi. Ankara. 1998.

Korkmaz, Ramazan. Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı. Grafiker Yayınları. Ankara. 2016.

Moran, Berna. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3. İstanbul. 2016.

Öz, Erdal. Yaralısın. Can Yayınları. İstanbul. 2018.

Sadıkoglu, Tülin. Dilsiz Yara: Feride Çiçekoglu’nun Yapıtlarında İşkence ve Travma. Karşılaştırmalı Edebiyat Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi. 2010.

Soysal, Sevgi. Şafak. Bilgi Yayınevi. İstanbul. 1980.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Kayıp Hasta, Mehmet Açar'ın sistem adı verilen yapay zekanın yönettiği hastanede kaybolan Ali.Z'nin yaşamış olduğu çaresizliği anlatan distopik(anti-ütopik) türde yazdığı bir romandır. Ali.Z hastanede yalnızca kimliğini ve cüzdanını kaybetmemiş, benliğini de kaybetmiştir. Sistem adı verilen makine insanların bilinçaltına girerek onlara hayatın her alanında müdahale etme şansına sahiptir. Bu çalışmada, Fransız düşünür Michel Foucault'nun özne ve iktidar bağlamında değerlendirilerek, bireyin bilinçaltının nasıl yönetildiği üzerine çalışılmıştır. İslah tekniği üzerine çalışmalar yapılarak günümüz dünyasının gözetimi hakkında bilgi verilmiştir.

Açar Sözcükler: *Kayıp Hasta*, Michel Foucault, Özne ve İktidar, Cezadan Disipline, Panopticon

Giriş

Kayıp Hasta iktidar tarafından nesneleştirilen bireyin anlatıldığı bir romandır. Distopik türde yazılan bu eser 21.yüzyılda bilinmeyen bir ülkede bilinmeyen bir Devlet Araştırma Hastanesi'nde kaybolan Ali.Z sistemin üzerinde oynadığı bir bireydir. İktidar bireylerin benliğini rehabilite ederek onları şey'leştirir. Ali.Z'nin aslında Mustafa .Z olduğu ve sistemin bireylerin bilinçaltına etki ederek onlarla ilgili şeyleri silip eklemesi hastanenin etki alanının korkunçluğunu gözler önüne sermektedir. Fransız düşünür Michel Foucault insanın özneleştirilmesini özne iktidar bağlamında değerlendirerek insanların nasıl 'öz'lerini kaybettiğini anlatır. İktidarın bu usulünün adı “ıslah”tır. Michel Foucault'nun “Hapishanenin doğuşu” adlı kitabının giriş sayfasındaki korkunç ayin ortaya çıkmaktadır. İşkencenin ortadan kalkmasına yol açan iki unsur vardır: Toplumun tepkisini çekmek istemeyen iktidar daha işlek ama zararsız bir sistem bulmalıdır. Bireyi istediği gibi yönetebilecek, kendi doğruları doğrultusunda yönlendirebilecek tek sistem ıslahtır.

Kayıp Hasta'da özgür öznenin benliğine yabancılaştırılmasını ve özgürlük adı altında köleleştirilmesini görmek mümkündür. Sistem tarafından yönetilen hastane, üzerinde her türlü deney yapılan insanlar sistemin robotu olmuş bireylerdir.

Özne ve İktidar

Bir tarihçi, felsefeci, toplumsal teorisyen ve eleştirmen olan Michel Foucault'nun arkeolojik ve soy kültürel çalışmalarının konusu “özne”dir(Öztürk 2014:5) Foucault eserlerinde sistemin değişmesi üzerine insanın özneleştirilme sürecini anlatır.O, eserlerinde, geleneksel toplumdan modern topluma geçişte insanların özne olarak yaratılma, yani insanın özneye dönüştürülme süreçlerinin arkeolojisini yapar. Foucault'ya göre “düşünce” yalnızca felsefe veya bilime özgü teorik ifadelerle değil; bireyin özne olarak ortaya çıktığı tüm konuşma, yapma ya da davranış biçimlerinde aranması gereken bir şey(dir)(2014:13) Özgürlüğü elinden alınan birey artık iktidarın öznesi olma yolunda ilerlemiş ve düşüncelerine müdahale edilmeye başlanmıştır. Bireyin kendi düşüncesi, hayalleri, eylemlerini yok sayarak tamamiyle kendi planları üzerine yeni bir insan yaratmıştır. Bu insan zaruri olarak “iyiliği” kabul etmiştir.

İktidar kavramı uzun yıllar boyunca siyasi iktidarla karıştırılmıştır. M.Godelier, Yeni Gine'de yaşayan Baruya Yerlileri arasında yaptığı bir araştırmada, görünüşte sınıfsız bir yapıya sahip olan bu toplumda, başka biçimlerde ortaya çıkan egemenlik ilişkisinin varlığından söz eder(Özkök 1982: 15)Foucault'nun iktidar anlayışı, Marksizm'in ekonomik çıkarlardan kaynaklanan sınıf hâkimiyetinin bir aracı olarak görmesinin eleştirisi olduğunu söyleyebiliriz. Foucault' iktidarı sahip olunan bir şey olarak değil onu pozitif uygulanan bir şey olarak görür.

Tanrı ne ister? Tanrı iyilik mi ister yoksa iyi olma seçeneğini mi? Kötülüğü seçen bir insan, kendisine iyilik dayatılmış bir insandan bazı açılardan daha üstün olabilir mi?(Burgess 2018:84) İyiliğe kendi özgür iradesiyle yönelmeyen insanın yapmış olduğu iyilik gerçekten iyilik midir? Bireyin yapmak istemediği şeyleri zoraki bir şekilde kabul ettiren sistem, bireyi mecburi bir şekilde yönlendirerek iyilik yaptığını sanmaktadır. Mükemmellik, iyilik ve tümü ile ideal olma anlamına gelmez (Aşkaroğlu 2016:359). Faydacı görüşe göre bireyin eylemlerinin amacı mutluluktur ve fayda sağladığı sürece doğrudur. İktidarın yeni sistemle amacı özneye fayda sağlamak değil, kendine fayda sağlamasıdır. Bu doğrultuda faydacı düşüncüyü benimsediği görülür.

Foucault sorunlaştırmının üç ana eksen üzerinden gerçekleştiğini söylüyor: bilgi, iktidar, etik.(2014:14) Bilgi iktidar ve etik eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyimleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin eleştirisi. Foucault özne ve iktidarın ayrılmaz bir bütün olduğunu öznenin iktidar tarafından şekillendiğini ve iktidar ilişkilerinin özgür özneler tarafından gelişip yayılacağını söyler(Uzunkaya 2017:285) Öznenin özgür olması iktidarın devamlılığı için gereklidir. Özgür öznelerin olmadığı yerde iktidarında olamayacağı görüşünü destekler.

Her tür ideoloji, özne kategorisinin işleyişi sayesinde, somut bireyleri somut özneler olarak çağırır. Bu önermede şimdilik, somut bireyler ile somut özneleri birbirinden ayırmamız gerekiyor, her ne kadar bu düzeyde, somut bireye dayanmayan somut özne bulunmasa da (Althusser 2014:125).

Foucault öznelerin özgür olmadıkça iktidardan söz edilemeyeceğini söyleyerek, iki kişiden biri diğerine sınırsız şiddet ve güç uyguluyorsa ve onun robotu haline geliyorsa burada iktidar olamaz der.

Althusser, ‘İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları’ adlı eserinde, ilk başta, Foucault ile aynı şeyi söyler. İktidarın toplumu öznelerden yani bireylerden ibaret gördüğünü ve tehdit olarak algıladığını anlatır. Ancak onun bu konuya eklediği başka bir yön vardır. Althusser, iktidarın görünmez olduğu fikrine katılmakla birlikte, eklediği şey iktidarın kendini görünür kılabilmek adına çeşitli elemanlar kullandığıdır. İktidar tek başına görünmez olduğunda yönetme hakkı olan topluma, yeterli şekilde fikirlerini empoze etmesinin sürekliliğini sağlayamaz. Bu nedenle iktidar kendini zaman zaman görünür hale getirir. Bu görünmeyi de ideolojik aygıtları ile yapar. Devletin ideolojik aygıtları arasında; Dinsel, Siyasal(Partiler vs.), Eğitimle ilgili, Sendikal, Aile ile ilgili, İletişimle ilgili (Basın,Radyo,TV), Hukuki ve Kültürel (Sanat,Edebiyat vb.) yer alır (Özdel, 2012:25).

Cezadan Disipline

19. yüzyıl öncesi ceza sistemi işkenceydi. Suç, egemen karşı bir saldırı olduğundan dolayı yöneticinin kendisine karşı yapılmış olarak da kabul ediliyordu. (Foucault 2014:128) Cezalandırmalar sarsılan otoriteyi imar etmek için acımasız bir şekilde halkın önünce gerçekleştiriliyordu. Foucault’nun “*Hapishanenin Doğuşu*” kitabının giriş sayfasındaki korkunç ayin ortaya çıkıyordu. İşkencenin ortadan kalkmasına yol açan iki unsur vardır: Birincisi işkenceyi izleyenlerde olduğu varsayılan korkunun genellikle işkence görene karşı bir sempatiye ve egemene karşı bir kızgınlığa dönüştüğü varsayımını barındıran birinci unsurdur. Kamusal işkence gösterisinde ve içerdiği yozlaşmadan dehşete düşen reformcular grubunun ortaya çıkması da ikinci unsurdur.

Bunun üzerine yeni bir sistem üzerine çalışılmaya başlanmış ve ıslah tekniği kabul edilmiştir. Çünkü reformculara göre bu teknik daha insani ve evrenselidir. Bu yeni iktidar biçiminin amacı ise itaatkâr, kuralları, düzeni ve kendini kuşatan otoriteyi içselleştirmiş bir birey yaratmaktır (Aktaran: Uzunkaya,2017,s.294).

Bu yolla iktidar sadece yekpare olarak değil, aynı zamanda inceden inceye ve daha etkin biçimde uygulanır(Foucault 2005:128).Eski ceza sistemiyle hem suçlu üzerinde etkin olamayan hem de yapmış

olduğu cezalandırma şekli ile kendi otoritesini sarsan iktidarın yeni usulü disiplin olup bireyin eylemlerine, düşüncelerine etki edebilecek seviyede alanını genişletmiştir. Bu ıslah tekniğiyle restore edilmeye çalışılan şey, daha çok yasal özne değil, boyun eğmiş öznedir, alışkanlıklara, kurallara, düzenlere, sürekli olarak kendi etrafında ve üzerinde uygulanan ve otomatik olarak kendi içinde, işlev görmesine izin verilen bir yetkiye bağlı bireydir.

Aslında herkes çok iyi bilir ki, makine değil, makineyi kullanan insanın arzudur iktidar (Açar: 2017.s.99).

İktidarın seçenekleri doğrultusunda ilerleyen özne zamanla benliğini kaybeder ve yabancılaşır. Bu yabancılaşma sürecinde özne cezaya ve işkenceye maruz kalmaz. Çünkü yeni iktidar biçimi işkenceyi destekleyen nitelikte değildir. Onun için suçlu vardır ve topluma kazandırılmalıdır. Böylelikle bunu cellatla değil, eğitimciler, papazlar, doktorlar ve gözetimciler yoluyla yapar. Yapmış olduğu işkenceyi masumlaştırdığını söylememiz yanlış olmaz diye düşünüyorum. Çünkü birey disipline edildikten sonra artık eskisi gibi değildir. Somut olarak bir ceza uygulanmamış olsa da bireyin kendini yitirmesine, özgürlüğünün elinden alınarak olmadığı bir insan gibi davranmasına sebep olan sistem işkencenin isim değiştirmiş halinden başka bir şey değildir.

Panopticon

Dönemsel olarak büyük karışıklıklar içerisinde kalan imparatorluklar, 18. yüzyılda kendi halklarını kontrol altına alabilmek adına, otoriter kontrol sistemleri oluşturmaya çalışıyorlardı. İşte tam bu dönemde yepyeni bir yapı tipi ortaya çıktı. Bu yeni iktidar insanı üç şekilde denetler: Gözetleme, normalleştirme ve sınama. *Foucault, buradaki gözetleme kipinin en iyi örneği olarak Bentham'ın mimari tasarımı olan panopticon'unu kullanır* (Çalışkan 1996:18).

1785 yılında tasarlanan bu yapı panoptikon adıyla anılır. Panoptikon kelimesi “pan” ve “opticon” olarak bilinen iki farklı sözcükten türetilmiştir. Pan kelimesi bütün anlamına gelirken, opticon kelimesi ise gözlemlemek anlamına gelmektedir. Bu nedenle yapı yerine getireceği göreve uygun olarak “Bütünü Gözetlemek” anlamına gelen panoptikon adını alır (Özdel 2008:23).

İngiliz düşünür Jeremy Bentham, panopticon hapishane planını 1791’ de açıklar. Bentham’ın açıklamış olduğu panopticon hakla şeklindedir ve ortasında bir avlu, avlunun içinde de bir kule vardır. Kule içinde bir gözetmen vardır ve mahkûm, deli veya çocuğu gözetler. Bentham’a göre bu ıslah tekniği herkes üzerinde uygulanabilecek nitelikte ve en faydalı sistemdir. Gözetmeni hiç kimse göremeyecek şekilde inşa edilmiştir. *Bentham, burada belirsizliği itaat etmenin bir aracı olarak kullanmıştı; çünkü mahkûmlar denetleyenlerin kendilerini denetleyip denetlemedikleri göremedikleri için, bir belirsizlik içinde hareket ederler ve kendi kendisinin polisi haline gelirler* (Foucault, 2005:133).

“Sahip olduğu bilgilerle hastalara teşhis koymasının mümkün olduğu kesin. Ayrıca şu an burada olmanı sağlayan, seni dinleyen, büyük ihtimalle kayıt yapan ve hatta görüntülerini kaydeden yine o! (...) Her yerde kamera ve mikrofon mu var? (...) Sana varmış gibi davranmanı tavsiye ederim.” (Açar, 2017:100). Bireyin davranışlarını kontrol altına almak isteyen iktidar sürekli izlendiği düşüncesini bireye lanse ederek eylemlerin sergilenişini kısıtlamış ve onları kendi polisleri haline getirmiştir.

Birçok distopik eserde kendini gösteren gözetim bireyler tarafından normal karşılanıyor ve ıslah bireyin eylemlerinde etkisini gösteriyor. *Biz normalde, pırıl pırıl havalardan yapılmış gibi duran şeffaf evlerde yaşıyoruz. Başkasından saklayacak hiçbir şeyimiz yoktur. Koruyucular'ın zorlu görevlerini daha da kolaylaştırmak için gerekli bir uygulamaydı bu. Eğer böyle bir uygulama olmasaydı, kötü şeylerin olması kaçınılmazdı. Belki de eskilerin o sürü psikolojisinin nedeni şeffaf olmayan evleriydi* (Zamyatin 2018:29).

Bireyi bir özne olarak yok sayıp onun kişisel görüşlerine, düşüncelerine, eylemlerine değer vermeyip bizi oluşturmaya çalışan sistemin amacı kendi düşünceleri tabii olan bireydir. Zamanla kendine uygulanan

psikolojik sistemi normal kabul etmesine sebep olan, yaptırılmak istenenin bireye farklı yollarla, fark ettirmeden empoze edilmesidir.

Sonuç

Çalışmada kuramcılarının iktidar ve gözetim hakkında düşüncelerinden faydalanarak *Kayıp Hasta* adlı eserin başkarakteri olan Ali. Z'nin sistem adı verilen bir teknikle istenildiği zaman bilinçaltına müdahale edilebileceği anlatılmaya çalışılmıştır. Kuramcılar iktidarın baskısından değil bireylerin üzerinde hep bir iktidarın varlığından bahsetmişlerdir.

Fizyolojik olarak hiçbir şiddette bulunmayan bu sistemin şiddetinin hedefi bilinçaltı olup, daha etkin şekildedir. Eski sistemle suçlular bir çete kurup, daha çok suça meylederken, yeni sistemle özne suça yönelmek istemez, isteyemez. Yabancılaşma da diyebileceğimiz bu durumda birey özünü unutmuş bir vaziyete gelir.

Bireyin yok sayılarak eylemlerine müdahale edilen bu sistemin etkilerini günümüz dünyasında görmemiz mümkün. Telefon dinlenmeleri ve mobeseler bunların en basit örneğidir. Birçok internet sitesi tarafından insanların nerede ve ne yaptığı gözetilmektedir. Bireylerin üzerinde baskı kurarak, kendi düşüncelerini benimseterek, istedikleri şekilde boyun eğmiş bir özne meydana getirmek isteyen birçok güç var. Bireyi atık hala getirmek için medya yoluyla ya da sosyal medya aracılığı ile insanlara bir şeyler empoze ediyorlar. Bunu yaparken Betham'ın panoptikonunda ki gözetimi kullanıyorlar. Bireye sürekli gözetildiği düşüncesini vererek, ona korku vermek istiyorlar. Böylelikle birey yapmak istediği şeylerden uzak durmaya çalışıyor. Kendi kendinin polisi oluyor. Örneğin yıllar önce sosyal medya da paylaşılmış ve ardından kaldırılmış olan bir paylaşım her an aleyhimize kullanılacak bir duruma getirilebilir. Mimari olarak bir panoptikon içerisinde bulunmasak da iletişim cihazları ya da medya nedeni ile sürekli bu yapının gözetimine maruz kalıyoruz. Yaptırmak istedikleri şeyleri örtük bir şekilde kabul ettiriyorlar. Etkilerini önce düşüncelerimizde sonra eylemlerimizde gösteriyor. Bizler her ne kadar düşünceler kendimize ait gibi savunsak da aslında bazı güçlerin robotu haline geldik.

Bu durum da bize düşen ise düşünmek, araştırmak ve sorgulamak; çünkü sorgulamayan, irdelemeyen özneler; üstünde güç kurmak isteyen iktidarların nesnesi haline gelir.

KAYNAKÇA

AÇAR, Mehmet (2017), *Kayıp Hasta*. İstanbul, Doğan Kitap.

ALTHUSSER, Louis (2003), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.: Alp Tümerterkin, İstanbul, İthaki Yay.

AŞKAROĞLU, Veli (2016) *Sineklerin Tanrısı: İnsan Özünün ve Diktatörlük Çağının Anlatısı*, s. 357-371

BURGESS, Anthony (2018) *Otomatik Portakal*, Çev: Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.

FOUCAULT, Michel (2005), *Özne ve İktidar*, Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yay.

ORWELL, George,(2018), 1984, Çev. Celal Üster, İstanbul,Can Yayınları.

ÖZDEL, Gizem, (2012), “Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve ‘Panoptikon’ ve ‘İktidarın Gözü’ Göstergeleri”, The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication, Volume 2, Issue 1.

Rigel, Nurdoğan,(2005) *Foucault'nun İktidar Anlayışı*, Kadife Karanlık,İstanbul, Su Yay.

UZUNKAYA, Ferhat (2017) *Gün Olur Asra Bedel' de Özne ve İktidar*, Ankara, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi.

YEVGENİ, Zamyatin (2018) *Biz*, Çev:Ömer Ertan Yurtseven, İstanbul, Zeplin Kitap

Həmid Araslı - Görkəmli Ədəbiyyatşünas Və Folklorşünas / Doç. Dr. Namaz MANAFOV - Öğr. Gör. Maarifə MANAFOVA

(AZERBAIJAN)

XÜLASƏ

Akademik Həmid Araslı klassik Azərbaycan ədəbiyyatşünasları sırasına daxil olan görkəmli alimdir. O, 1909-cu ildə Gəncə şəhərində anadan olmuşdur.

Məqalədə Həmid Araslının ədəbiyyatşünaslıq və folklorşünaslıq elmindəki yorulmaz xidmətlərindən söhbət edilir, onun sözün həqiqi mənasında, çoxsahəli bir alim olduğu qeyd edilir.

Açar Sözlər: Həmid Araslı, Edebiyat, Azərbaycan, Folklor

Akademik Həmid Araslı (Həmid Hacı Məmmədağa oğlu Araslı) Azərbaycan elmində böyük xidmətləri və öz sözü, dəsti-xətti olan görkəmli alimlərdən biridir. O, 1909-cu ildə Gəncə şəhərində anadan olmuş, ilk təhsilini Gəncənin Şah Abbas mədridi nəzdindəki mədrəsədə almış, daha sonra Gəncə Darülmüəllimlər Seminariyasında oxumuş, ərəb-fars dillərini mükəmməl öyrənmişdir. 1929-cu ildə Bakıya gələrək Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun dil-ədəbiyyat fakültəsində təhsil alır, 1932-ci ildə aspiranturaya daxil olur. Həmin illərdə Həmid Araslı şərq əlyazmalarını toplayaraq Əlyazmalar fondunu yaradır, bu fondun direktoru olur. Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutunda şöbə müdiri vəzifəsində işləyir, 1944-cü ildə Azərbaycan Dövlət Universitetində Yaxın Şərq ədəbiyyatı kafedrasına müdir təyin olunur. Həmid Araslı 1943-cü ildə “XIII - XVI əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatı” mövzusunda namizədlik dissertasiyası, 1954-cü ildə “XVII - XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı” mövzusunda doktorluq dissertasiyası müdafiə edərək professor adını alır.

Həmid Araslının tədqiqatlarında klassik irsimizin görkəmli nümayəndələrinin həyatına nəzər salınmış, əsərlərinin ideya-məzmun məziyyətləri təhlil olunmuşdur.

XVII-XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin tədqiqi Həmid Araslının ən mühüm işlərindən biridir. Professor Əliyar Səfərli Həmid Araslının bu tədqiqatları haqqında belə demişdir: “ Bu gerçəkdən yeni bir ədəbiyyat tarixidir... iki əsrin ədəbi irsinin peşəkar bir ədəbiyyat tarixi mütəxəssisi kimi araşdırılması bu böyük alimin tarixi xidmətlərindəndir”.

Akademik Həmid Araslı sözün həqiqi mənasında çoxsahəli bir alim olub. Əməkdar jurnalist Şamxəlil Məmmədov öz tədqiqatlarında Həmid Araslıyı Azərbaycanın elm korifeyi, orta əsrlər ədəbiyyatının kamil tədqiqatçısı, elm təşkilatçısı, bacarıqlı mətnşünas, ədəbi əlaqələri öyrənən alim, yorulmaz folklorşünas kimi təqdim etmişdir.

Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin həyatı və yaradıcılığı Həmid Araslıyı düşündürən mövzulardan olmuşdur. Həmid Araslının araşdırmaları Nizaminin Azərbaycan şairi oması fikrinə kölgə salanlara tutarlı cavablar idi.

Onun “böyük vüsət və ardıcılıqla tədqiq etdiyi simalardan biri də Füzulidir”.

Həmid Araslı Nizami və Füzuli kimi sənətkarlarımızla yanaşı, Şah İsmayıl Xətai, Kişvəri, Həbib, Saib Təbrizi Qövs, Təbrizi və başqa şairlərimizin həyatı və yaradıcılığına dair də qiymətli əsərlər yazmışdır.

Onun Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi ilə bağlı mühüm xidmətlərindən biri

1960-ci nəşr olunan üç cildlik “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” kitabıdır.

Həmid Araslı təkcə ədəbiyyat tariximizi öyrənib sistemləşdirməklə, bu sahədə kadrlar hazırlamaqla kifayətlənməmişdir. O, ədəbiyyat tarixindən ali məktəb kursunun tədrisi sistemini işləmiş, proqram tərtib edib, dərslilər hazırlamışdır. 1936-cı ildə VIII siniflər üçün ilk dəfə “Qədim ədəbiyyat” dərsliyini nəşr etdirən müəllif sonralar həmin dərsliyi dəfələrlə təkmilləşdirərək yenidən çapına nail olmuşdur. Bu dərslilik ən yaxşı dərslə vəsaiti kimi 1983-cü ilə kimi nəşr edilmişdir.

Həmid Araslı istedadlı bir mətnşünas kimi də tanınmışdır. Yorulmaz alim ədəbiyyatımızla bağlı qədim mətnlərin toplanması, cəpə hazırlanması məsələlərinə daim diqqətə yanaşmışdır.

Həmid Arasının yaradıcılıq sahələrindən biri də xalq ədəbiyyatı olmuşdur. İstedadlı alimin folklorşünaslıq irsindən söz açan Vüsal Səfiyeva böyük H. Arasının bu istiqamətdə gördüyü nəhəng işləri xüsusilə qeyd edir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarını araşdıraraq çap etməsi, dastana xalqımızın abidəsi kimi yanaşaraq ona yüksək qiymət diqqəti daha çox cəlb edir.

Həmid Arasının elmi yaradıcılığının bir dövrü repressiyanın baş alıb getdiyi ağır illərə təsadüf edir. XX əsrin 30-cu illərində “Kitabi-Dədə Qorqud dastanlarına əsassız hücumlar olmuş, onun Azərbaycan xalqına heç bir aidiyyəti olmadığı haqda qərəzli fikirlər söylənmişdir.

Həmid Araslı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə bağlı ilk məqaləsini 1938-ci ildə çap etdirmişdir. O, dastana Azərbaycan ədəbi abidəsi kimi yanaşmış, dastanın dilinin məhz Azərbaycan dili qayda-qanunlarına daha çox uyğun gəldiyini elmi əsaslarla göstərmiş, həqiqi bir vətənpərvər, alovlu mübariz kimi çıxış etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına bu sevgi Həmid Araslını ömrünün sonuna kimi bircə an da olsun tərk etməmiş, alim sözügedən abidəni 1939, 1962, 1977-ci illərdə təkrar-təkrar nəşr etdirmiş, ona ön söz yazmışdır. 1939-cu ildə Həmid Araslı tərtib və nəşr etdirdiyi “Kitabi-Dədə Qorqud”-a çox geniş müqəddimə yazmış, bununla da bu qiymətli abidənin Azərbaycanda elmi tədqiqinin əsasını qoymuşdur. Bununla da o, təkcə Azərbaycan ədəbiyyatına deyil, ümumilikdə bütün türkologiya elminə ölçüyəgəlməz dərəcədə xidmət göstərmişdir.

Həmid Araslı “Şah İsmayıl”, “Koroğlu”, “Əsli və Kərəm”, “Aşıq Qərib”, “Şəhriyar” kimi dastanlarımızı da araşdırmış, qiymətli fikirlər söyləmişdir.

Görkəmli alim Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının akademiki seçilmiş, əməkdar elm xadimi adına layiq görülmüşdür. Filologiya elmi sahəsindəki əməyinə görə “Qırmızı Əmək Bayrağı” ordeni ilə təltif edilmişdir.

Akademik Həmid Araslının yeri və mövqeyi ədəbiyyatşünaslıq və folklorşünaslıq elmi tarixində hər zaman yüksək ehtiram və təqdirə yad olunacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

Məmmədov Şamxəlil. Orta əsrlər ədəbiyyatının tədqiqatçısı, elm təşkilatçısı. “Azərbaycan müəllimi” qəzeti, 11 fevral 2011.

Səfiyeva Vüsal. Akademik Həmid Araslının folklorşünaslıq irsi. Bakı, Elm və təhsil, 2018, 156 səh.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Bu çalışmada, Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde kullanılan ders kitaplarındaki bağlaçların düzeylere göre işlenme sıklıkları ve öğretim etkinliklerinin türü incelenmiştir. Araştırmaya veri toplamak için iki yayınevine ait ders kitaplarının içerik analizi yapılmıştır. Elde edilen verilerin düzeylere göre dağılımları hesaplanmıştır. Daha sonra bağlaçların öğretiminde kullanılan öğretim strateji ve teknikler betimlenmiştir. Buna göre, bağlaçlara en çok C1, en az A1 düzeyin yer verilmiştir. Ayrıca ders kitaplarında en çok ekleyici ve zıtlık, en az olasılık ve varsayım bildiren bağlaçlar öğretilmiştir. Bağlaçların öğretiminde en çok kullanılan teknikler: boşluk doldurma, eşleştirme, anahtar sözcüklerle cümle oluşturma ve bir cümleyi yeniden oluşturma, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazmadır. En az kullanılan teknikler, görselle ilgili konuşma ve çoktan seçmeli sorulardır.

Anahtar Sözcükler: Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi (TYDÖ), Bağlaçlar, Türkçe Öğretimi Ders Kitapları

Teaching of Conjunctions According to Levels in Teaching Turkish As a Foreign Language

ABSTRACT

In this study, the frequency of processing of conjunctions in the course books used in teaching Turkish as a foreign language according to levels and the type of teaching activities were examined. In order to collect data for the research, the content analysis of the course books of two publishers were conducted. The distributions of the obtained data according to the levels were calculated. Then, teaching strategies and techniques used in the teaching of conjunctions are described. Accordingly, conjunctions are given at most C1, at least A1 level. In addition, in the textbooks, the most additive and contrast, the least probability and hypothesis are taught conjunctions. The most common techniques used in the teaching of conjunctions are: filling in spaces, matching, creating sentences with keywords and re-creating a sentence, writing by selecting from the pool of words and concepts. The least used techniques are visual speech and multiple choice questions.

Key Words: Teaching Turkish As A Foreign Language (Ttfl), Conjunctions, Turkish Teaching Course Books

Giriş

Sözcüklerin bir arada anlam oluşturmalarını sağlayan bağlama öğelerinden biri de bağlaçlardır. Metinde işlenen konuyu yardımcı düşüncelerle destekleyen düşünceyi temellendirme teknikleri bağlaçlar sayesinde konu etrafında düşünce birliğini oluşturur. Bunlar, bir metnin bağdaşık ve tutarlı olmasında etkilidir ve yazma becerisinde metin merkezleme; okuma, konuşma ve dinleme becerisinde ise anlam oluşturma ve izini sürme görevindedir. Bağlaçlarla ilgili çeşitli tanımlar yapılmıştır. Demirci (2015) bağlaçların, birden fazla dil unsurunu birbirine bağlayan kelimeler olduğunu, kelimeleri, kelime gruplarını, öğeleri, cümleleri veya daha büyük dil yapılarını birbirine bağladığını belirtmiştir. Karaağaç (2013) bağlaçlar için bağlama edatları terimini kullanmış ve bağlaçları sözleri, söz öbeklerini veya cümleleri bir araya getirmeye yarayan çekimlik bağlı birimler ve bu dil öğelerini bir araya getiriş, sıralayıcı veya açıklayıcı biçimlerdeki bağlamalar olarak tanımlamıştır. Banguoğlu (2007) ise bağlaçlar için bağlam terimini kullanmış, bağlaçları

söz içinde iki kelimeyi, aynı değerde iki cümle unsurunu, iki yargıyı ve bazen de iki paragrafı bağlamaya yarayan kelimeler olarak tanımlamıştır. Korkmaz (2007) ise bağlaçları, söz içinde birden çok kelimeyi, kelime grubunu veya cümleyi birbirine bağlayarak aralarında çeşitli yönlerden ilgiler kuran görevli kelimeler olarak tanımlamıştır. Tüm bu tanımlardan anlaşılacağı üzere bağlaçlar hem kelimeleri hem cümleleri hem de paragrafları birbirine bağlamaktadır.

Bağlaçlar işlev olarak metinde anlamsal bağdaşıklık sağlar. Halliday ve Hassan (1976)'a göre bağdaşıklık cümle dizilerinin bağımsız cümleler olarak algılanmasından çok, bir söylem şeklinde algılanmasını sağlayan sözcüksel ve dilbilgisel ilişkilerdir. Tutarlılık ise Coşkun (2005)'a göre bir metnin baştan sona bir bütünlük oluşturması, mantıklı bir plana sahip olması, birbiriyle çelişki oluşturacak bilgilere yer verilmemesi, her söylenenin daha öncekilere katkı sağlaması, söylenenlerin anlaşılması için okuyucunun ihtiyaç duyduğu bilgilerin eksiksizce verilmesidir. Bağdaşıklık ve tutarlık İşsever (1995)' e göre birbiriyle bağlantılıdır. Bağımsız düşünülemez. Bağlaçlar bir metinde bağdaşıklık ve tutarlılığı sağlamakta bağdaşık ve tutarlı bir metin de daha kolay anlaşılabilir. İşsever (1995) bağlantı öğelerinin aynı zamanda metnin akıcılığını da sağladığını, metni yapısal olarak düzenlediğini, bunun da metnin anlamlandırılmasını kolaylaştırdığını belirtmiştir. Karatay (2010) da öğretim sürecinin her kademesinde gerek okuma eğitiminde gerekse yazılı anlatım çalışmalarında metinde anlamsal bütünlüğe, aracılık eden bağdaşıklık araçlarının-dil bilgisi yapılarının-bir bütün olarak bir arada öğretilmesinin öğrencilerin okurken veya yazarken tutarlı bir metni oluşturan öğelere ilişkin bilişsel bir farkındalık kazanmalarını sağlayacağını belirtmiştir. Tutarlılık metinde işlenen konu ve onunla ilgili sunulan ana düşünceyi geliştirmek için kullanılan örnekleme, kanıtlama, karşılaştırma ve tanımlama gibi destekleyicilerin doğrudan konu ve ana düşünce ile ilgili olması durumudur. Bağdaşıklık araçlarından bağlaçların görevi bunları, konu etrafında işlemeyi kolaylaştırmaktır. Bu yönüyle bağlaçlar, sözlü ve yazılı anlatımda metin merkezleme teknikleridir.

Diller için Avrupa Ortak Öneriler Çerçeve Metni'nde de dil öğrencisinin sözcük-sözcük grubu ve cümleleri birleştirme görevi olan bağlaçları tam ve doğru kullanmasıyla tutarlı ve bağdaşık metinler, açık, akıcı, anlaşılır ve iyi yapılandırılmış konuşmalar üretebileceği, cümledeki uyumu koruyarak farklı fiilleri tutarlı bir şekilde birleştirebileceği belirtilmiştir (CEFR, 2018). Bağlaçların doğru kullanılması üretici ve alıcı dil becerilerinin etkin kullanılmasında etkilidir. Bu yüzden Türkçenin hem anadili hem de yabancı dil olarak öğretiminde bağlaçları öğretirken nasıl bir yol izleneceği önemlidir. Türkçe öğretimi ders kitaplarında, dilbilgisi öğretimi ile ilgili yapılan uygulamalar incelendiğinde farklı öğretim yaklaşımları olduğu görülür. Bunların dilbilgisi konularını öğretim etkinlikleri ile doğrudan ve metinlerde ve etkinliklerde dolaylı öğretim olduğu görülür.

Araştırmanın Amacı

Bağdaşık ve tutarlı metin oluşturmada etkili olduğu gibi doğru bir yazma ve konuşma metni üretmede, üretilmiş metinler arasındaki ilişkileri kavrayabilme ve anlamlandırmada da etkili olan bağlaçların nasıl öğretildiği önemlidir. Bağlaçların öğretilmesi amacıyla ders kitaplarında kullanılan metinler, etkinlikler ve bu etkinliklerde kullanılan teknikler, öğrencilerin bağlaçları dolaylı ya da doğrudan öğrenmeleri ve öğrendiklerini de pekiştirmeleri içindir. Bağlaçları doğru kullanan bir öğrencinin hem metinler arasındaki bağlantıları anlaması hem de bağlantılı ve tutarlı metin oluşturmaya kolaylaşacaktır. Bu çalışmada, Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi amacıyla hazırlanmış iki yayınevine ait temel düzeyden yetkin düzeye kadar olan ders kitaplarındaki bağlaçları ve bu bağlaçların öğretiminde kullanılan yöntem ve teknikleri tespit etmek amaçlanmıştır. Araştırmanın, Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde bağlaçların nasıl ele alındığına yönelik bir fikir oluşturacağı, bu alanda görülen eksikliğin yapılacak çalışmalarla giderilebileceği düşünülmüştür.

Araştırmanın problem cümlesi

Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında bağlaçların öğretiminde izlenen yöntem nedir?

Alt problemler

1. Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında, düzeylere göre hangi bağlaçlara yer verilmiştir?
2. Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında dil becerileri ile düzeylere göre bağlaçlar hangi öğretim yöntem ve teknikleri ile işlenmiştir?

Araştırmanın yöntemi ve deseni

Bu çalışma, Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi amacıyla hazırlanmış temel düzeyden yetkin düzeye kadar ders kitaplarında bağlaçlar konusunun öğretildiği düzey ve bu konunun öğretiminde kullanılan yöntem ve teknikleri tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmaya veri toplamak amacıyla doküman inceleme tekniğine ve uzman görüşüne başvurulmuştur. Doküman inceleme çalışılacak konular ile ilgili olarak yazılı ve basılı belgelerin analizini içerir (Yıldırım ve Şimşek 2008; 110).

Araştırmanın birinci aşamasında, bağlaçları ana ve alt temalara ayırmak, terminoloji birliği sağlamak ve konuları ayrıntılı incelemek için bir belirtke tablosu oluşturulmuştur. Bunun için üç alan uzmanının görüşüne başvurulmuştur. Uzman görüşü alınarak tablonun ana ve alt temalarının son şekline karar verilmiştir. İkinci olarak bu belirtke tablosunda yer alan konuların Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında hangi düzeyde ve yöntem teknikle öğretildiği belirlenmiş, dil becerilerine göre sıklıkları belirlenmiştir.

İncelenen eserler ve çalışma grubu

Bu çalışmada, aşağıdaki Türkçe öğretimi ders kitapları incelenmiştir:

1. Gazi Üniversitesi, Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti (2016). A1, A2, B1, B2, C1, Başak Matbaacılık, Ankara.
2. İstanbul Üniversitesi Türkçe Öğretim Seti (2012). Dilmer A1, A2, B1, B2, C1, Kültür Sanat Basımevi.

Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi için hazırlanan ve bu çalışmada incelenecek kitaplar, seçkisiz atama tekniği ile belirlenmiştir. Seçkisiz atama yönteminin kullanıldığı çalışmalarda örneklem tamamen rastgele seçilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Bunun için araştırma konusuyla ilgili 6 yayınevinin Türkçe öğretimi ders kitapları incelenmiş; bunların içinden araştırmanın amacına uygun olan 2 yayınevinin incelenmesine karar verilmiştir.

Veri toplama aracı

Çalışmanın başlangıcında üç uzman görüşüne başvurularak “Bağlaç Belirtke Tablosu (BBT)” oluşturulmuştur. Kitaplar incelendikçe belirlenen bağlaçlara göre BBT’nin içeriği ile ilgili son şekline karar verilmiş ve çalışmada veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. BBT, “ekleyici, sıralama, zıtlık, olasılık-tahmin, açıklama, sebep-sonuç, ayırt edici, örnekleme, varsayım bildiren” olmak üzere 9 ana tema, bunların altında yer alan 38 alt temadan oluşmaktadır.

Veri toplama süreci

BBT’deki bağlaçlar, “Gazi Üniversitesi Yabancılar İçin Türkçe, İstanbul Üniversitesi Dilmer Türkçe Öğretim Seti” temel A1-A2, bağımsız B1-B2 ve yetkin C1 düzeylerindeki metinler, okuma, yazma, konuşma, dinleme ve dilbilgisi etkinliklerinin her biri için ayrı ayrı incelenmiştir. İncelenen kitap içerisinde tespit edilen bağlaçlardan tipik bağlaç örnekleri alınmıştır ayrıca bunların etkinliklerde ve metinlerde toplam kaç defa ve hangi sayfa aralıklarında geçtiği de belirlenmiştir. Bunun yanında bağlaçların öğretim etkinliklerinin türü kategoriler halinde dağılımları hesaplanmıştır. Böylelikle dilbilgisi öğretim yaklaşımını betimlemek için çok yönlü veri elde edilmeye çalışılmıştır.

Verilerin analizi

Verilerinin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. “Betimsel analiz, toplanan verilerin önceden belirlenen temalara göre yorumlanması sürecidir. Bu analiz tekniğinin amacı elde edilen verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde sunulmasıdır” (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 256). BBT ile belirlenen bağlaçlar A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar ders kitaplarında incelendi. Bu incelemede bağlaçlar, her düzey için metinlerde, okuma, konuşma, yazma, dinleme ve dilbilgisi etkinliklerinde ayrı ayrı tespit edildi, sıklıkları alındı. Daha sonra öğretim etkinliklerinde bağlaçlarla ilgili yapılan doğrudan ve dolaylı öğretim etkinliklerindeki bağlaç öğretim yöntem ve teknikleri belirlendi.

Bulgular

Bu bölümde Türkçe öğretimi ders kitaplarında düzeylere göre işlenen bağlaçlar ve sıklıklarına yer verilmiştir.

Birinci Alt Problem: Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında, düzeylere göre hangi bağlaçlara yer verilmiştir?

Tablo 1. Bağlaçlar konusunun Türkçe öğretimi ders kitaplarında düzeylere göre işlenişi

1. Bağlaçlar / Düzey		İstanbul Üniv. / F						Gazi Üniv. / F					
		A	A	B	B	C1	Toplam	A	A	B	B	C	Toplam
		1	2	1	2			1	2	1	2	1	
1	ve	18	26	32	32	10	21	18	27	28	47	62	18
		6	6	5	6	21	24	3	9	0	4	0	36
2	ayrıca/bununla birlikte/bununla beraber	3	3	5	37	24	68	1	6	12	12	14	45
3	ile	12	26	12	18	32	10	10	9	4	11	15	49
							0						
4	1.1. Ekleyici bağlaçlar	41	80	13	21	29	76	67	91	13	18	24	72
				7	6	1	5			4	8	2	2
5	ilaveten	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
6	ek olarak	-	-	-	-	1	1	-	-	-	1	-	1
7	yanı sıra	-	-	1	-	9	10	-	-	-	-	2	9
8	dahası	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	1
9	hatta/üstelik	-	-	8	25	16	49	-	2	6	6	15	29
10	diğer/öte yandan	-	-	-	-	2	2	-	-	-	-	1	-
1	hem...hem de	1	18	4	6	22	51	2	15	15	10	17	59
2	ne... ne de	-	12	2	3	11	28	1	1	4	2	4	12
3	gerek...gerekse	-	-	-	-	1	1	-	-	-	1	1	2

4	1.2.Sırala	ha...ha	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
5	ma	kâh...kâh	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	bağlaçları													
1		ama	16	42	61	28	16	30	23	43	35	28	30	15
							1	8						9
2	1.3. Zıtlık	fakat	1	18	5	6	25	55	5	10	12	6	15	48
3	bağlaçları	lâkin	-	-	-	-	6	6	-	-	-	-	-	-
4		ancak	-	2	6	17	32	57	1	7	14	22	30	74
5		aksine	-	-	-	-	6	6	-	-	-	1	-	1
6		yalnız	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	3
7		oysaki/hâlbuki/ meğerse	-	1	5	33	6	45	-	-	3	6	8	17
1	1.4. Olasılık	belki...belki	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1
	bağlaçları													
2		...ki...	-	6	18	45	16	23	10	7	18	23	24	82
							5	4						
3		çünkü	21	33	24	12	32	12	16	54	25	16	16	12
								2						7
4	1.5. Açıklama	mademki	-	1	-	-	1	2	-	-	-	1	-	1
5	bağlaçları	nitekim/nasıl ki	-	-	-	-	7	7	-	-	-	-	-	-
6		ne yazık ki	-	-	2	14	8	24	-	2	7	6	3	18
7		neyse ki	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-
8		yeter ki	-	-	-	-	7	7	-	-	-	-	-	-
9		şöyle ki/öyle ki	-	-	1	-	5	6	-	-	1	3	1	5
10		demek ki	-	-	-	-	8	8	-	-	1	-	-	1
1	1.6. Sebep	bu yüzden/bu	3	21	14	21	26	85	4	6	20	7	7	44
	sonuç	nedenle/bu												
	bağlaçları	sebeple												
1		veya	19	26	51	43	15	29	7	14	21	60	52	15
							4	3						4
2	1.7. Ayırt	ister...ister (se)	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	-	3
3	edici	ya...ya da	-	10	2	1	2	15	-	4	2	-	4	10
	bağlaçlar													
1	1.8.Örnek	örneğin/mesela	1	1	19	5	22	48	2	6	5	12	16	41
	leme													

Tablo 1’de Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında, düzeylere göre yer verilen bağlaçlar bulunmaktadır. Buna göre; İÜY ve GÜY bağlaçlar konusuna en çok C1; en az A1 düzeyi metinlerinde ve öğretim etkinliklerinde yer vermiştir. İÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında ekleyici bağlaçlardan en çok ve (f 2124); en az ek olarak (f 1) bağlacına yer vermiştir. A1 düzeyinde ekleyici bağlaçlardan en çok ve (f 186); en az ayrıca/bununla birlikte/bununla beraber (f 3); A2 düzeyinde en çok ve (f 266); en az ayrıca/bununla birlikte/bununla beraber (f 3); B1 düzeyinde en çok ve (f 325); en az yanı sıra (f 1); B2 düzeyinde en çok ve (f 326); en az ile (f 18); C1 düzeyinde en çok ve (f 1021); en az ek olarak (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı etkinlik örnekleri aşağıda verilmiştir:

1.2.1. hem...hem de

Ör. Hem hava çok soğuk üşüyorum diyorsun hem incecik giyiniyorsun (Et.6, s.62, f 4).

1.2.2. ne...ne de

Ör. Eskiden ne evi vardı ne arabası vardı ama şimdi çok zengin (Et.6, s.62, f 3).

İÜY, ha...ha, kâh...kâh bağlaçlarına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

GÜY, A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında sıralama bağlaçlarından en çok hem...hem de (f 59); en az gerek...gerekse (f 2) bağlacına yer vermiştir. A1 düzeyinde sıralama bağlaçlarından sadece hem...hem de (f 1); A2 düzeyinde en çok hem...hem de (f 15), ne...ne de (f 1); B1 düzeyinde en çok hem...hem de (f 15); en az ne...ne de (f 4); B2 düzeyinde en çok hem...hem de (f 10); en az gerek...gerekse (f 1); C1 düzeyinde en çok hem...hem de (f 17); en az gerek...gerekse (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 4:

1.2.1. hem...hem de

Ör. Postane için hem 441'e hem de 105'e binebilirsin (Et. C.s.28;s.4-84, f 59).

GÜY, ha...ha, kâh...kâh bağlaçlarına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

İÜY, A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında zıtlık bağlaçlarından en çok ama (f 308); en az lakin (f 6), aksine (f 6) bağlaçlarına yer vermiştir. A1 düzeyinde zıtlık bağlaçlarından en çok ama (f 16) en az fakat (f 1); A2 düzeyinde en çok ama (f 42), en az oysaki-hâlbuki-meğerse (f 1); B1 düzeyinde en çok ama (f 61); en az fakat (f 5), oysaki-hâlbuki-meğerse (f 5); B2 düzeyinde en çok ama (f 28); en az fakat (f 6); C1 düzeyinde en çok ama (f 161); en az lâkin (f 6), aksine (f 6), oysaki-hâlbuki-meğerse (f 6) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 5:

1.3.7. oysaki/ hâlbuki/ meğerse

Ör. Biz soğuktan donuyorduk; oysaki/hâlbuki o, üşümüyordu ve havanın güzel olduğunu söylüyordu (Et.4. s.93; 90-94. f 5).

İÜY, yalnız bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

GÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında zıtlık bağlaçlarından en çok ama (f 159); en az aksine (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. A1 düzeyinde zıtlık bağlaçlarından en çok ama (f 23) en az ancak (f 1); A2 düzeyinde en çok ama (f 43), en az yalnız (f 2); B1 düzeyinde en çok ama (f 35); en az oysaki-hâlbuki-meğerse (f 3); B2 düzeyinde en çok ama (f 28); en az aksine (f 1), yalnız (f 1); C1 düzeyinde en çok ama (f 30) ancak (f 30); en az oysaki-hâlbuki-meğerse (f 8) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 6:

1.3.1. ama

Ör. Ama dondurmacı bana çeşitli oyunlar yaptı (Et.C.s.90;s.5-90,f 43).

Lâkin bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

İÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında olasılık bağlaçlarından belki...belki bağlacına hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

GÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında olasılık bağlaçlarından belki...belki bağlacına sadece B2 düzeyi ders kitabında (f 1) yer vermiştir. Bununla ilgili örnek aşağıda verilmiştir.

Örnek 7:

1.4.1.belki... belki de

Ör. Belki benim de Muzo'yla benzer bir hayatımın olması, belki de sonuna kadar okuduğum ilk kitabın bu oluşu. Bir çeşit ilk göz ağrısı yani (Met.3.s.54, f 1).

İÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında açıklama bağlaçlarından en çok ki (f 234); en az neyse ki (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. A1 düzeyinde açıklama bağlaçlarından sadece çünkü (f 21) ; A2 düzeyinde en çok çünkü (f 33), en az mademki (f 1); B1 düzeyinde en çok çünkü (f 24); en az şöyle ki-öyle ki (f 1); B2 düzeyinde en çok ki (f 45); en az çünkü (f 12); C1 düzeyinde en çok ki (f 165); en az mademki (f 1), neyse ki (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 8:

1.5.2. çünkü

Ör. Dün çok yoruldum çünkü toplantımız çok uzun sürdü (Et.6. s.29; 29-30. f 12).

1.5.3. mademki

Ör. Mademki çocukları olmuyor; onlar da evlat edinmeyi düşünsünler (Et.4. s.93; 90-94. f 1).

1.5.4. nitekim/ nasıl ki

1.5.6. neyse ki

Ör. Amcam bir trafik kazası yapmış; neye ki cana geleceğine mala gelmiş (Et.4. s.93; 90-94. f 1).

GÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında açıklama bağlaçlarından en çok çünkü (f 127); en az mademki (f 1), demek ki (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. A1 düzeyinde açıklama bağlaçlarından en çok çünkü (f 16), en az ki (f 10); A2 düzeyinde en çok çünkü (f 54), en az ne yazık ki (f 2); B1 düzeyinde en çok çünkü (f 25); en az şöyle ki-öyle ki (f 1); B2 düzeyinde en çok ki (f 23); en az mademki (f 1), demek ki (f 1); C1 düzeyinde en çok ki (f 24); en az şöyle ki-öyle ki (f 1) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 9:

1.5.2. çünkü

Ör. Hayır, çünkü üniversite biraz uzak (Et. A.s.79;s.14-108, f 16).

1.5.2. çünkü

Ör. Çünkü gündüzleri dağa tırmanıyoruz, heyecan yaşıyoruz (Et. A.s.19;s.6-90, f 53).

GÜY, nitekim-nasıl ki, neyse ki ve yeter ki bağlaçlarına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

İÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında sebep-sonuç bağlaçlarından bu yüzden-bu nedenle-bunun için bağlaçlarına en çok C1 düzeyinde (f 85); en az A1 düzeyinde (f 3), A2 düzeyinde (f 21), B2 düzeyinde (f 21), B1 düzeyinde (f 14) yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 10:

1.6.1. bu yüzden- bu nedenle-bu sebeple

Ör. Geçen yıl tatile Paris’e gittik ve çok para harcadık. Bu yüzden bu yıl tatile gitmiyoruz (Et.6. s.29; 29-201, f 85).

GÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında sebep-sonuç bağlaçlarından bu yüzden-bu nedenle-bunun için bağlaçlarına en çok B1 düzeyinde (f 20); en az A1 düzeyinde (f 4), A2 düzeyinde (f 6), B2 düzeyinde (f 7), C1 düzeyinde (f 7) yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 11:

1.6.1. bu yüzden/ bu nedenle/ bu sebeple

Ör. Metinde geçen “bu nedenle” ifadesinin yerine aşağıdakilerden hangisinin getirilmesi uygun olmaz? (Et. B.s.33;s.16-86, f 20).

İÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında ayırt edici bağlaçlardan en çok veya (f 293); en az ya...ya da (f 15) bağlaçlarına yer vermiştir. İÜY A1 düzeyinde sadece veya (f 19); A2 düzeyinde en çok veya (f 26); en az ya...ya da (f 10); B1 düzeyinde en çok veya (f 51); en az ya...ya da (f 2); B2 düzeyinde en çok veya (f 43); en az ya...ya da (f 1); C1 düzeyinde veya (f 154); en az ya...ya da (f 2) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 12:

1.7.3. ya...ya da

Ör. Yanımda çok fazla para yok. Ya kırmızı ya siyah ayakkabıyı alacağım (Et.6,s.62. f 1).

İÜY, ister...ister(se) bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

GÜY A1 düzeyinden C1 düzeyine kadar olan ders kitaplarında ayırt edici bağlaçlardan en çok veya (f 154); en az ister...ister(se) (f 3) bağlaçlarına yer vermiştir. GÜY A1 düzeyinde sadece veya (f 7); A2 düzeyinde en çok veya (f 14); en az ya...ya da (f 4); B1 düzeyinde en çok veya (f 21); en az ister...ister(se) (f 1); B2 düzeyinde en çok veya (f 60); en az ister...ister(se) (f 2); C1 düzeyinde veya (f 52); en az ya...ya da (f 4) bağlaçlarına yer vermiştir. Bunlarla ilgili bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Örnek 13:

1.7.1 veya

Ör. Can veya mal kaybı var mı? (Et. C.s.6;s-6-89,f 154).

1.7.3. ya ...ya da

Ör. Ya görüldüğün gibi ol ya da olduğun gibi görün!” cümlesini ispatlarcasına...(Met.1. s. 54;s.54-111, f 4).

İÜY örnekleme bildiren bağlaçlardan örneğin-mesela bağlaçlarına en çok C1 düzeyinde (f 22), B1düzeyinde (f 19); en az A1 düzeyinde (f 1), A2 düzeyinde (f 1) ve B2 düzeyinde (f 5) yer vermiştir. Bunlarla ilgili örnek aşağıda verilmiştir.

Örnek 14:

1.8.1.örneğin-mesela

Ör. Edebiyat ve yazı türlerini kapsayan sanatlardır; örneğin hikâye, şiir, deneme, tiyatro metni vb. (Et.2.s.121; s.16-211, f 22)

GÜY örnekleme bildiren bağlaçlardan örneğin-mesela bağlaçlarına en çok C1 düzeyinde (f 16), B2 düzeyinde (f 12); en az A1 düzeyinde (f 2), B1 düzeyinde (f 5) ve A2 düzeyinde (f 6) yer vermiştir. Bunlarla ilgili örnek aşağıda verilmiştir.

Örnek 15:

1.8.1.örneğin-mesela

Ör. Örneğin obezite gibi bir hastalığa Afrika’da sıklıkla rastlanmaz iken özellikle Amerika’da çokça rastlanmaktadır (Et.C.s.67;s.13-97, f 16).

İÜY varsayım bildiren bağlaçlardan tut ki/diyelim ki/ farz edelim ki bağlaçlarına en çok C1 (f 8); en az A2 (f 1), B1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. A1 ve B2 düzeylerinde bu bağlaçlara hiç yer vermemiştir. Bununla ilgili etkinlik örneği aşağıda verilmiştir:

Örnek 16:

1.9.1. tut ki/diyelim ki/ farz edelim ki

Ör. Bence riske girmeyelim; diyelim ki işler iyi gitmedi. O zaman ne yapacağız? (Et.4. s.89; 87-89. f 8).

GÜY varsayım bildiren bağlaçlardan tut ki/diyelim ki/ farz edelim ki bağlaçlarına en çok B2 (f 5); en az C1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. Bununla ilgili etkinlik örneği aşağıda verilmiştir:

Örnek 17:

1.9.1. tut ki/ diyelim ki/ farz edelim ki

Ör. tut ki, diyelim ki, farz edelim ki (Et.B.s.16, f 5).

GÜY varsayım bildiren bağlaçlardan tut ki/diyelim ki/ farz edelim ki bağlaçlarına A1, A2 ve B1 düzeylerinde hiç yer vermemiştir.

İkinci Alt Problem: Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında dil becerileri ile düzeylere göre bağlaçlar hangi öğretim yöntem ve teknikleri ile işlenmiştir?

İÜY, ekleyici bağlaçlar konusundan ve bağlacına en çok C1 (f 1021), B2 (f 326), B1 (f 325); en az A1 (f 186), A2 (f 266) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde ve bağlacına metinlerde (f 94), okuma etkinliklerinde (f 34), konuşma etkinliklerinde (f 39), yazma etkinliklerinde (f 42), dinleme etkinliklerinde (f 51), dilbilgisi etkinliklerinde (f 11); A2 düzeyinde metinlerde (f 118), okuma etkinliklerinde (f 24), konuşma etkinliklerinde (f 9), yazma etkinliklerinde (f 18), dinleme etkinliklerinde (f 40) ve dilbilgisi etkinliklerinde (f 57); B1 düzeyinde metinlerde (f 193), okuma etkinliklerinde (f 20), konuşma etkinliklerinde (f 14), yazma etkinliklerinde (f 23), dinleme etkinliklerinde (f 21) ve dilbilgisi etkinliklerinde (f 54); B2 düzeyinde metinlerde (f 200), okuma etkinliklerinde (f 17), konuşma etkinliklerinde (f 15), yazma etkinliklerinde (f 14), dinleme etkinliklerinde (f 33) ve dilbilgisi etkinliklerinde (f 47); C1 düzeyinde metinlerde (f 687), okuma etkinliklerinde (f 84), konuşma etkinliklerinde (f 39), yazma etkinliklerinde (f 42), dinleme etkinliklerinde (f 51) ve dilbilgisi etkinliklerinde (f 118) yer verilmiş ve dolaylı öğretim yöntemi benimsenmiştir.

İÜY ekleyici bağlaçlardan ayrıca-bununla birlikte-bununla beraber bağlaçlarına en çok B2 (f 37), C1 (f 24); en az B1 (f 5), A2 (f 3) ve A1 (f 3) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaçlara metinlerde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 1); B1

düzeyinde metinlerde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3); B2 düzeyinde metinlerde (f 8), okuma etkinliklerinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 11); C1 düzeyinde metinlerde (f 20), okuma metinlerinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 2) yer vermiştir ve dolaylı öğretim gerçekleştirilmiştir. Bu bağlaçlara B2 düzeyinde (f 17) doğrudan öğretim etkinliklerinde yer verilmiştir. Toplam 5 öğretim etkinliği tasarlanmıştır. 3 etkinlikte boşluk doldurma, 1 etkinlikte cümle tamamlama ve 1 etkinlikte eşleştirme tekniği kullanılmıştır.

Ekleyici bağlaçlardan ile bağlacına en çok C1 (f 32), B2 (f 18), A2 (f 16); en az A1 (f 3) ve B1 (f 12) düzeylerinde yer verilmiştir. A1 düzeyinde metinlerde ile bağlacına (f 4), okuma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3) yer vermiş, bu konunun doğrudan değil dolaylı öğretimi amaçlanmıştır. A2 düzeyinde metinlerde ile bağlacına (f 3), okuma etkinliklerinde (f 6), dinleme etkinliklerinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4) dolaylı olarak yer vermiştir. İle bağlacının dilbilgisi bölümünde 1 boşluk doldurma, 2 eşleştirme etkinliği ile (f 12) doğrudan öğretilmesi amaçlanmıştır.

İÜY dA bağlacına en çok C1 (f 291), B2 (f 216), B1 (f 137); en az A1 (f 41), A2 (f 80) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde dA bağlacına metinlerde (f 12), okuma etkinliklerinde (f 17), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 4), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3); A2 düzeyinde metinlerde (f 33), okuma metinlerinde (f 2), konuşma metinlerinde (f 4), yazma etkinliklerinde (f 6), dinleme etkinliklerinde (f 7), dilbilgisi etkinliklerinde (f 28); B1 düzeyinde metinlerde (f 86), okuma etkinliklerinde (f 6), konuşma etkinliklerinde (f 6), yazma etkinliklerinde (f 3), dinleme etkinliklerinde (f 9), dilbilgisi etkinliklerinde (f 27); B2 düzeyinde metinlerde (f 101), okuma etkinliklerinde (f 4), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliklerinde (f 5), dinleme etkinliklerinde (f 18), dilbilgisi etkinliklerinde (f 69) dolaylı öğretim etkinliklerinde ve metinlerde yer verilmiştir. B2 düzeyinde (f 16) bu bağlaca doğrudan öğretim etkinliklerinde yer verilmiştir. Bu konu için 4 etkinlik yapılmış olup bu etkinliklerde cümle tamamlama, eşleştirme, tahmin etme ve boşluk doldurma teknikleri kullanılmıştır. Bu bağlacın dolaylı öğretimine C1 düzeyinde metinlerde (f 164), okuma etkinliklerinde (f 25), konuşma etkinliklerinde (f 8), yazma etkinliklerinde (f 6), dinleme etkinliklerinde (f 7), dilbilgisi etkinliklerinde (f 81) yer verilmiştir. İlâveten bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

-A ek olarak bağlacına sadece C1 düzeyinde metinde (f 1) yer verilmiştir ve dolaylı öğretim yöntemi benimsenmiştir.

...nIn yanı sıra bağlacına en çok C1 (f 9); en az B1 (f 1) düzeylerinde yer verilmiştir. A1, A2 ve B2 düzeylerinde bu bağlaca hiç yer verilmemiştir. B1 düzeyinde okuma etkinliklerinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 7), dilbilgisi etkinliklerinde (f 2) yer verilmiştir.

...dahası bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

...hatta-üstelik bağlacına en çok B2 (f 25); C1 (f 16); en az B1 (f 8) düzeylerinde yer verilmiştir. Hatta-üstelik bağlacına B1 düzeyinde metinlerde (f 4), konuşma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 3); B2 düzeyinde metinlerde (f 5), konuşma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5); C1 düzeyinde metinlerde (f 10), okuma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 1) ve dilbilgisi etkinliklerinde (f 4) yer verilmiştir. Bu etkinliklerde ve metinlerde dolaylı öğretim yöntemi benimsenmiştir. B2 düzeyinde (f 13) bu bağlacın doğrudan öğretimine yönelik 5 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerin 3'ünde boşluk doldurma, diğerlerinde cümle tamamlama ve eşleştirme tekniği kullanılmıştır.

...diğer-öte yandan bağlacına sadece C1 düzeyinde metinde (f 1), dilbilgisi etkinliğinde (f 1) dolaylı öğretim yöntemiyle yer verilmiştir.

GÜY, ekleyici bağlaçlardan ve bağlacına en çok C1 düzeyinde (f 620), B2 düzeyinde (f 474), B1 düzeyinde (f 280), A2 düzeyinde (f 279), A1 düzeyinde (f 183) yer vermiştir. A1 düzeyinde ve bağlacına metinlerde

(f 42), okuma etkinliklerinde (f 43), konuşma etkinliklerinde (f 45), yazma etkinliklerinde (f 34), dinleme etkinliklerinde (f 19); A2 düzeyinde metinlerde (f 84), okuma etkinliklerinde (f 39), konuşma etkinliklerinde (f 64), yazma etkinliklerinde (f 51), dinleme etkinliklerinde (f 37); B1 düzeyinde metinlerde (f 119), okuma etkinliklerinde (f 22), konuşma etkinliklerinde (f 70), yazma etkinliklerinde (f 51), dinleme etkinliklerinde (f 18); B2 düzeyinde metinlerde (f 247), okuma etkinliklerinde (f 46), konuşma etkinliklerinde (f 54), yazma etkinliklerinde (f 106), dinleme etkinliklerinde (f 21); C1 düzeyinde metinlerde (f 244), okuma etkinliklerinde (f 83), konuşma etkinliklerinde (f 127), yazma etkinliklerinde (f 122), dinleme etkinliklerinde (f 44) yer verilmiştir ve dolaylı öğretim yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlacın doğrudan öğretimine yönelik A2 düzeyinde (f 4) bir yazma etkinliği vardır. Bu etkinlikte boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır.

GÜY, ayrıca-bununla beraber-bununla birlikte bağlacına en çok C1 (f 14), B2 (f 12), B1 (f 12); en az A1 (f 1), A2 (f 6) düzeylerinde yer vermiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır. A1 düzeyinde bu bağlaçlara metinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 3); B1 düzeyinde metinlerde (f 7), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 7), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 4); C1 düzeyinde metinlerde (f 7), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 4), yazma etkinliklerinde (f 2) yer verilmiştir. GÜY, ile bağlacına en çok C1 (f 15), B2 (f 11), A1 (f 10), A2 (f 9); en az B1 (f 4) düzeyinde yer vermiştir. A1 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 4), yazma etkinliklerinde (f 4), dinleme etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 4), okuma etkinliklerinde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 1); B1 düzeyinde okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 3), okuma etkinliklerinde (f 5), yazma etkinliklerinde (f 3); C1 düzeyinde metinlerde (f 6), konuşma etkinliklerinde (f 5), dinleme etkinliklerinde (f 4) yer verilmiş, dolaylı öğretim yapılmıştır.

GÜY dA bağlacına ders kitaplarında en çok C1 (f 242), B2 (f 188), B1 (f 134); en az A1 (f 67), A2 (f 91) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde metinlerde (f 20), okuma etkinliklerinde (f 9), konuşma etkinliklerinde (f 20), yazma etkinliklerinde (f 12), dinleme etkinliklerinde (f 6); A2 düzeyinde metinlerde (f 17), konuşma etkinliklerinde (f 42), yazma etkinliklerinde (f 28), dinleme etkinliklerinde (f 4); B1 düzeyinde metinlerde (f 45), okuma etkinliklerinde f (11), konuşma etkinliklerinde (f 53), yazma etkinliklerinde (f 18), dinleme etkinliklerinde (f 7); B2 düzeyinde metinlerde (f 106), okuma etkinliklerinde (f 21), konuşma etkinliklerinde (f 43), yazma etkinliklerinde (f 30), dinleme etkinliklerinde (f 23) yer verilmiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır. B2 düzeyinde dA bağlacına bir yazma etkinliğinde yer verilmiş, bu bağlacın doğrudan öğretilmesi amaçlanmıştır. Etkinlikte anahtar kelimelerle cümle oluşturma tekniği kullanılmıştır.

...ilaveten bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

...-A ek olarak bağlacına C1 (f 3), B2 (f 1) düzeylerinde yer veren GÜY bu bağlaça B2 düzeyinde metinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 2), konuşma etkinliğinde (f 1) yer verilmiş, dolaylı öğretim gerçekleştirilmiştir.

...-nIn yanı sıra bağlacına en çok C1 (f 9); en az B2 (f 2) düzeylerinde dolaylı öğretim etkinliklerinde yer verilmiştir. B2 düzeyinde okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 3), okuma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 4) yer verilmiştir. Dahası bağlacına B2 düzeyinde (f 2), C1 düzeyinde (f 1) yer verilmiş ve dolaylı öğretim yapılmıştır. B2 düzeyinde bu bağlaça metinde (f 1); konuşma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinde (f 1) yer verilmiştir.

...hatta-üstelik bağlacına en çok C1 (f 15); en az A2 (f 2), B1 (f 6), B2 (f 6) düzeylerinde yer vermiştir. A2 düzeyinde konuşma etkinliklerinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 3), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 4),

konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 9), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 3), dinleme etkinliğinde (f 1) yer verilmiştir.

...diğer-öte yandan bağlacına sadece B2 düzeyinde yazma etkinliğinde (f 1) yer verilmiştir. Bu bağlaçların öğretimi dolaylı yapılmıştır.

İÜY sıralama bağlaçlarından hem...hem de bağlacına en çok C1 (f 22), A2 (f 18); en az A1 (f 1), B1 (f 4), B2 (f 6) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde dinleme etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 2), okuma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 8); B1 düzeyinde metinlerde (f 4); B2 düzeyinde metinlerde (f 3), okuma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliğinde (f 2); C1 düzeyinde metinlerde (f 15), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 6) yer verilmiştir. Bu düzeylerdeki etkinliklerde dolaylı öğretim yapılmıştır. Hem...hem de bağlacına yönelik İÜY'nin A2 düzeyinde (f 6) dilbilgisi bölümünde 2 doğrudan öğretim amacıyla hazırlanmış etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerin ikisinde de boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. İÜY, ne...ne de bağlacına en çok A2 (f 12), C1 (f 11); en az B1 (f 2), B2 (f 3) düzeyinde yer vermiştir. A2 düzeyinde metinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4); B1 düzeyinde metinde (f 1), okuma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 2), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4) yer verilmiş, dolaylı öğretim yapılmıştır.

Ne...ne de bağlacına yönelik A2 düzeyinde 2 doğrudan öğretim etkinliği bulunmaktadır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır.

...gerek...gerekse bağlacına sadece C1 düzeyinde metinde (f 1) yer verilmiş ve dolaylı öğretim yapılmıştır.

...ha...ha, kâh...kâh bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

GÜY sıralama bağlaçlarından hem...hem de bağlacına en çok C1 (f 17), A2 (f 15), B1 (f 15); en az A1 (f 2), B2 (f 10) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1), A2 düzeyinde metinde (f 7), konuşma etkinliğinde (f 4), yazma etkinliğinde (f 3), dinleme etkinliğinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 9), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 4), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 3), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 2); C1 düzeyinde metinlerde (f 7), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 5), yazma etkinliğinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 1) yer vermiş, dolaylı öğretim gerçekleştirmiştir. Hem...hem de bağlacının doğrudan öğretimine yönelik A2 düzeyinde (f 2) 1 konuşma ve bir yazma etkinliği hazırlanmış konuşma etkinliğinde görselden hareketle konuşma, yazma etkinliğinde ise boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. B2 düzeyinde (f 1) ise bu bağlacın doğrudan öğretildiği bir yazma etkinliği vardır. Bu etkinlikte de anahtar kelimelerle cümle oluşturma tekniği kullanılmıştır. C1 düzeyinde (f 1) ise bir doğrudan öğretim yapılan yazma etkinliği vardır ve bu etkinlikte boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır.

...ne...ne de bağlacına en çok B1 (f 4) ve C1 (f 4); en az A1 (f 1), A2 (f 1), B2 (f 2) düzeylerinde yer verilmiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1); A2 düzeyinde konuşma etkinliğinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 2); B2 düzeyinde metinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2) yer verilmiştir. Sıralama bağlaçlarından ne...ne de bağlacına A2 (f 1) ve C1 (f 1) düzeyi öğretim etkinliklerinde yer veren GÜY, bu konunun doğrudan öğretiminde de boşluk doldurma tekniğini kullanmıştır.

GÜY, gerek...gerekse bağlacına B2 (f 1), C1 (f 1) düzeylerinde yer vermiş, dolaylı öğretim gerçekleştirilmiştir. Bu bağlaca B2 düzeyinde konuşma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde de konuşma etkinliğinde (f 1) yer verilmiştir.

...ha...ha, kâh...kâh bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

İÜY zıtlık bağlaçlarından ama bağlacına en çok C1 (f 161), B1 (f 61); en az A1 (f 16), B2 (f 28), A2 (f 42) yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinlerde (f 9), okuma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 4), dilbilgisi etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 15), okuma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 4), dinleme etkinliklerinde (f 6), dilbilgisi etkinliklerinde (f 15); B1 düzeyinde metinlerde (f 23), okuma etkinliklerinde (f 6), yazma etkinliklerinde (f 3), dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 27); B2 düzeyinde metinlerde (f 18), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 3), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5); C1 düzeyinde metinlerde (f 94), okuma etkinliklerinde (f 10), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 5), dilbilgisi etkinliklerinde (f 48) yer vermiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır.

...fakat bağlacına en çok C1 (f 25), A2 (f 18); en az B2 (f 6), B1 (f 5), A1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 9), yazma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 18); B1 düzeyinde metinlerde (f 4), dilbilgisi etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 4), konuşma etkinliklerinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 2); C1 düzeyinde metinlerde (f 14), okuma etkinliklerinde (f 5), dilbilgisi etkinliklerinde (f 6) yer vermiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır.

İÜY zıtlık bağlaçlarından lâkin bağlacına sadece C1 düzeyinde yer vermiştir. Bu bağlaca metinlerde dolaylı (f 4), dilbilgisi etkinliklerinde (f 2) yer vermiştir.

...ancak bağlacına en çok C1 (f 32), B2 (f 17); en az A2 (f 2), B1 (f 6) düzeylerinde yer verilmiştir. A2 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 4), dilbilgisi etkinliklerinde (f 2); B2 düzeyinde metinlerde (f 5), okuma etkinliklerinde (f 5), dinleme etkinliklerinde (f 3), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4); C1 düzeyinde metinlerde (f 18), okuma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 9) yer verilmiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır.

...-nIn aksine bağlacına sadece C1 düzeyinde metinlerde (f 5), dilbilgisi etkinliğinde (f 1) yer verilmiştir. Bu bağlacın da dolaylı öğretilmesi amaçlanmıştır.

...oysaki-hâlbuki-meğerse bağlaçlarına en çok B2 (f 33); en az A2 (f 1), B1 (f 5), C1 (f 6) düzeylerinde yer vermiştir. A2 düzeyinde bu bağlaçlara metinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 3), okuma etkinliklerinde (f 2); B2 düzeyinde metinlerde (f 8), dilbilgisi etkinliklerinde (f 8); C1 düzeyinde metinlerde (f 3), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3) yer vermiştir. İÜY, zıtlık bağlaçları konusundan oysaki-hâlbuki-meğerse bağlaçlarına B2 düzeyi (f 17) öğretim etkinliklerinde doğrudan yer vermiş; bunun için beş etkinlik tasarlamış ve bu etkinliklerde boşluk doldurma, cümlede kullanma ve eşleştirme tekniklerini kullanmıştır.

GÜY, zıtlık bağlaçlarından ama bağlacına en çok A2 (f 43), B1 (f 35); en az A1 (f 23), B2 (f 28), C1 (f 30) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinlerde (f 9), okuma etkinliklerinde (f 5), konuşma etkinliklerinde (f 4), yazma etkinliklerinde (f 4), dinleme etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 15), konuşma etkinliklerinde (f 10), yazma etkinliklerinde (f 14), dinleme etkinliklerinde (f 4); B1 düzeyinde metinlerde (f 15), okuma etkinliklerinde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 11), yazma etkinliklerinde (f 5), dinlemede (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 14), okuma etkinliklerinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 5), yazma etkinliklerinde (f 7), dinleme etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 10), okuma etkinliklerinde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 12), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 3) yer vermiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır.

...fakat bağlacına en çok C1 (f 15), B1 (f 12), A2 (f 10); en az B2 (f 6), A1 (f 5) düzeylerinde yer verilmiştir. Fakat bağlacına A1 düzeyinde metinlerde (f 3), okuma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinde (f 1), konuşmada (f 5), yazmada (f 4); B1 düzeyinde metinlerde (f 6), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 5), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 10), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 2) yer verilmiştir. Bu bağlacın da öğretiminde dolaylı öğretim yöntemi kullanılmıştır.

...lâkin bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

...ancak bağlacına en çok C1 (f 30), B2 (f 22), B1 (f 14); en az A1 (f 1), A2 (f 7) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca konuşma etkinliğinde (f 8); A2 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 7), yazma etkinliğinde (f 5); B1 düzeyinde metinlerde (f 99, konuşma etkinliklerinde (f 4), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 15), konuşma etkinliğinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 5); C1 düzeyinde metinlerde (f 13), okuma etkinliklerinde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 7), yazma etkinliklerinde (f 5), dinleme etkinliklerinde (f 3) yer vermiştir.

...nIn aksine bağlacına B1 düzeyinde (f 1); B2 düzeyinde (f 1) yer vermiştir. B1 düzeyinde bu bağlaca konuşma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinde (f 1) dolaylı öğretilmesi amacıyla yer verilmiştir. Yalnız bağlacına sadece B1 (f 1) düzeyinde yer vermiştir. Bu bağlaç metinde (f 1) geçmektedir. Oysaki-hâlbuki-meğerse bağlaçlarına en çok en çok C1 (f 8), B2 (f 6); en az B1 (f 3) düzeylerinde yer vermiştir. B1 düzeyinde bu bağlaçlara metinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 2); B2 düzeyinde metinlerde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 4) yer verilmiştir. Zıtlık bağlaçlarından oysaki-hâlbuki-meğerse bağlaçlarına B2 düzeyi yazma etkinliğinde (f 3) yer vermiş; kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğini kullanmıştır.

İÜY belki...belki (de) bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer vermemiştir.

GÜY belki...belki (de) bağlacına sadece B2 düzeyinde (f 1) yer vermiştir. Bu bağlaç metinde (f 1) geçmektedir. Dolaylı öğretimi yapılmıştır.

İÜY, açıklama bağlaçlarından ki bağlacına en çok C1 (f 165), B2 (f 45); en az B1 (f 18), A2 (f 6) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde hiç yer vermemiştir. A2 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5); B1 düzeyinde metinlerde (f 12), okuma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5); B2 düzeyinde metinlerde (f 36), okuma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 6); C1 düzeyinde metinlerde (f 36), okuma etkinliklerinde (f 21), yazma etkinliklerinde (f 2) dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 104) yer vermiştir. Ki bağlacının doğrudan öğretilmesine yönelik C1 düzeyinde bir etkinlik tasarlanmış ve çoktan seçmeli soru tekniği kullanılmıştır.

İÜY çünkü bağlacına en çok A2 (f 33), C1 (f 32); en az B2 (f 12), A1 (f 21), B1 (f 24) bağlaçlarına yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinlerde (f 7), dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 12); A2 düzeyinde metinlerde (f 9), okuma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 3), dilbilgisi etkinliklerinde (f 18); B1 düzeyinde metinlerde (f 11), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 6), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3); B2 düzeyinde metinlerde (f 8), konuşma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 19), okuma etkinliklerinde (f 5), konuşma etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 6) yer vermiştir.

...çünkü bağlacına A2 düzeyi öğretim etkinliklerinde (f 3) yer veren İÜY, bunun için iki etkinlik tasarlamış ve boşluk doldurma, cümlede kullanma tekniklerini kullanmıştır.

Mademki bağlacına A2 düzeyinde (f 1), B2 düzeyinde (f 1), C1 düzeyinde (f 1) yer verilmiştir. A2 düzeyinde bu bağlaca dilbilgisi (f 1); B2 düzeyinde metinde (f 1); C1 düzeyinde okuma etkinliğinde (f 1) yer verilmiş, dolaylı öğretim yapılmıştır. B2 düzeyinde (f 6) bu bağlacın doğrudan öğretilmesine yönelik 5 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerde, boşluk doldurma, cümlede kullanma ve eşleştirme teknikleri kullanılmıştır.

...nitekim-nasıl ki bağlacına sadece C1 düzeyinde (f 7) dolaylı öğretilmesine yer verilmiştir. Bu bağlacın öğretilmesine metinde (f 1), okuma etkinliklerinde (f 3), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3) yer vermiştir.

...ne yazık ki-maalesef bağlaçlarına en çok B2 (f 14); en az C1 (f 8) B1 (f 2) düzeylerinde yer verilmiştir. B1 düzeyinde bu bağlaça metinde (f 1), dilbilgisi etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 9), konuşma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4); C1 düzeyinde metinlerde (f 5), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 2) yer vermiştir.

...neyse ki bağlacına sadece B2 (f 1) ve C1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. B2 düzeyinde bu bağlaça metinde (f 1); C1 düzeyinde dilbilgisi etkinliğinde (f 1) dolaylı yer verilmiştir. Neyse ki (f 6), ne yazık ki (f 6) bağlaçlarının doğrudan öğretime yönelik B2 düzeyinde 5 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma, cümle tamamlama ve eşleştirme tekniği kullanılmıştır.

İÜY, yeter ki bağlacına sadece C1 düzeyinde (f 7) yer vermiştir. Bu bağlaça okuma etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5) yer vermiştir.

...şöyle ki-öyle ki bağlaçlarına B1 (f 1), C1 (f 5) yer verilmiştir. B1 düzeyinde metinde (f 1); C1 düzeyinde metinde (f 1), okuma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3) dolaylı öğretime yer verilmiştir.

...demek ki bağlacına sadece C1 (f 8) düzeyinde bulunmaktadır. Dolaylı öğretim yapılmıştır. Bu bağlaça metinde (f 1), okuma etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5) yer verilmiştir.

GÜY, açıklama bağlaçlarından ki bağlacına en çok C1 (f 24), B2 (f 23), B1 (f 18); en az A2 (f 7), A1 (f 10) yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaça metinlerde (f 4), okuma etkinliklerinde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 2); A2 düzeyinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 4); B1 düzeyinde metinlerde (f 9), konuşma etkinliklerinde (f 6), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 9), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 7), yazma etkinliklerinde (f 6); C1 düzeyinde metinlerde (f 10), okuma etkinliklerinde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 5), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 5) yer vermiştir. Dolaylı öğretim yapılmıştır.

...çünkü bağlacına en çok A2 (f 54), B1 (f 25); en az A1 (f 16), B2 (f 16), C1 (f 16) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaça metinlerde (f 5), okuma etkinliklerinde (f 8), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 7), okuma etkinliklerinde (f 7), konuşma etkinliklerinde (f 13), yazma etkinliklerinde (f 21), dinleme etkinliklerinde (f 6); B1 düzeyinde metinlerde (f 10), okuma etkinliklerinde (f 4), konuşma etkinliklerinde (f 4), yazma etkinliklerinde (f 6), dinleme etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 11), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 4); C1 düzeyinde metinlerde (f 7), okuma etkinliklerinde (f 6), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2) yer vermiştir.

GÜY, açıklama bağlaçlarından çünkü bağlacına A2 düzeyinde doğrudan öğretime yer vermiş, bu konuya yönelik A2 düzeyinde iki etkinlik tasarlamış boşluk doldurma tekniğini kullanmıştır. Mademki bağlacına B1 (f 2), B2 (f 1) düzeylerinde yer verilmiştir. Bu bağlacın öğretime B1 düzeyinde konuşma etkinliklerinde (f 2); B2 düzeyinde yazma etkinliğinde (f 1) dolaylı yer verilmiştir. Nitekim-nasıl ki bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir. Ne yazık ki-maalesef bağlaçlarına en çok B1 (f 7), B2 (f 6); en az C1 (f 3) ve A2 (f 2) düzeylerinde yer verilmiş, dolaylı öğretim yapılmıştır. A1 düzeyinde ders kitaplarında hiçbir düzeyde bu bağlaçlara yer verilmemiştir. A2 düzeyinde bu bağlaçlara konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); B1 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 5), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 3); C1 düzeyinde metinlerde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 1) yer verilmiştir.

...neyse ki ve yeter ki bağlaçlarına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir. Şöyle ki-öyle ki bağlaçlarına B2 düzeyinde (f 3), B1 düzeyinde (f 1), C1 düzeyinde (f 1) yer vermiştir. A1 ve A2 ders kitaplarında hiçbir düzeyde bu bağlaçlara yer verilmemiştir. B1 düzeyinde bu bağlaçlara konuşma

etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 2), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinde (f 1) yer verilmiştir.

...demek ki bağlacına sadece B2 düzeyinde (f 1) yer verilmiştir. Bu bağlaca konuşma etkinliğinde (f 1) yer verilmiştir.

İÜY, sebep sonuç bağlaçlarından bu sebeple-bu nedenle-bu yüzden bağlaçlarına en çok C1 (f 26), B2 (f 21), A2 (f 21); en az A1 (f 3), B1 (f 14) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaçlara metinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinde (f 4), dilbilgisi etkinliklerinde (f 11); B1 düzeyinde metinde (f 9), yazma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4); B2 düzeyinde metinlerde (f 14), konuşma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4); C1 düzeyinde metinlerde (f 14), okuma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 10) yer vermiş, dolaylı öğretim yöntemini kullanmıştır. Bu bağlaçlara A2 düzey öğretim etkinliklerinde (f 6) yer vermiş, bunun için iki etkinlik tasarlamış ve boşluk doldurma, cümlede kullanma tekniklerini kullanmıştır.

GÜY, sebep sonuç bağlaçlarından bu sebeple-bu nedenle-bu yüzden bağlaçlarına en çok B1 (f 20); en az A1 (f 4), A2 (f 6), B2 (f 7) ve C1 (f 7) düzeylerinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaçlara metinlerde (f 2), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 2); B1 düzeyinde metinlerde (f 9), okuma etkinliklerinde (f 6), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 3); B2 düzeyinde metinlerde (f 4), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 3), yazma etkinliklerinde (f 3), dinleme etkinliğinde (f 1) yer vermiş, bu bağlaçların dolaylı öğretimi benimsenmiştir.

İÜY, ayırt edici bağlaçlardan veya bağlacına en çok C1 (f 154), B1 (f 51), B2 (f 43); en az A2 (f 26), A1 (f 19) düzeyinde yer vermiştir. A1 düzeyinde bu bağlaca metinlerde (f 9), okuma etkinliklerinde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 3), dinleme etkinliklerinde (f 2), dilbilgisi etkinliklerinde (f 3); A2 düzeyinde metinlerde (f 9), okuma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 15); B1 düzeyinde metinlerde (f 22), okuma etkinliklerinde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 8), dinleme etkinliklerinde (f 4), dilbilgisi etkinliklerinde (f 12); B2 düzeyinde metinlerde (f 28), okuma etkinliklerinde (f 4), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliklerinde (f 4), dilbilgisi etkinliklerinde (f 4); C1 düzeyinde metinlerde (f 69), okuma etkinliklerinde (f 12), konuşma etkinliklerinde (f 9), yazma etkinliklerinde (f 8), dinleme etkinliklerinde (f 3), dilbilgisi etkinliklerinde (f 53) yer vermiş, dolaylı öğretim benimsenmiştir.

...ister...ister (se) bağlacına ders kitaplarında hiçbir düzeyde yer verilmemiştir.

...ya...ya (da) bağlacına en çok A2 (f 10); en az B2 (f 1), B1 (f 2), C1 (f 2) yer verilmiştir. A1 düzeyinde ders kitabında bu bağlaca hiç yer vermemiştir. A2 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1), okuma etkinliğinde (f 1), dinleme etkinliklerinde (f 5); B1 düzeyinde metinlerde (f 2); B2 düzeyinde metinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 2) yer verilmiştir. İÜY ayırt edici bağlaçlardan sadece ...ya...ya da bağlacının doğrudan öğretimine A2 düzeyi dilbilgisi etkinliklerinde (f 3) yer vermiştir. Bu konunun öğretimine yönelik iki etkinlik tasarlamış, boşluk doldurma tekniğini kullanmıştır.

GÜY, ayırt edici bağlaçlardan veya bağlacına en çok B2 (f 60), C1 (f 52); en az A1 (f 7), A2 (f 14), B1 (f 21) düzeylerinde yer vermiştir. Bu bağlacın A1 düzeyinde metinlerde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 3); A2 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 9), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 7), okuma etkinliğinde (f 1), konuşma etkinliklerinde (f 7), yazma etkinliklerinde (f 5), dinleme etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 27), okuma etkinliklerinde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 11), yazma etkinliklerinde (f 19); C1 düzeyinde metinlerde (f 28), okuma etkinliklerinde (f 3), konuşma etkinliklerinde (f 12), yazma etkinliklerinde (f 7), dinleme etkinliklerinde (f 2) dolaylı öğretimine yer verilmiştir.

GÜY ayırt edici bağlaçlardan veya bağlacına A2 düzeyi doğrudan öğretim etkinliklerinde (f 1) yer vermiştir. Bunun için bir etkinlik tasarlayan GÜY, boşluk doldurma tekniğini kullanmıştır. ...ister...,ister (se) bağlacına sadece B2 (f 2), B1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. B1 düzeyinde bu bağlaca metinde (f 1); B2 düzeyinde metinde (f 1), yer vermiştir. B2 düzeyi yazma etkinliğinde (f 1) ister...,ister (se) bağlacına yer veren GÜY, bu bağlacın öğretimine yönelik bir etkinlik tasarlamış ve anahtar kelimelerle cümle kurma tekniğini kullanmıştır.

GÜY ya...ya da bağlacına A2 (f 4), C1 (f 4), B1 (f 2) düzeylerinde yer vermiştir. Bu bağlaca A2 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2); B1 düzeyinde konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 1) yer vermiştir. GÜY, A2 ve C1 düzeyi öğretim etkinliklerinde ayırt edici bağlaçlardan ya...ya da bağlacına yer vermiştir. A2 düzeyinde bu bağlacın öğretimine yönelik bir; C1 düzeyinde iki yazma etkinliği tasarlamış ve boşluk doldurma tekniğini kullanmıştır.

Örnekleme bildiren bağlaçlardan örneğin-mesela bağlaçlarına İÜY en çok C1 (f 22), B1 (f 19); en az A1 (f 1), A2 (f 1), B2 (f 5) düzeylerinde yer vermiştir. Bu bağlaçlara A1 düzeyinde dinleme etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinde (f 1); B1 düzeyinde metinlerde (f 16), okuma etkinliklerinde (f 3); B2 düzeyinde metinlerde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 2), dinleme etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 20), konuşma etkinliklerinde (f 2) yer vermiştir.

GÜY, örnekleme bildiren bağlaçlardan örneğin-mesela bağlaçlarına en çok C1 (f 16), B2 düzeyinde (f 12); en az A1 (f 2), B1 (f 5), A2 (f 6) düzeylerinde yer vermiştir. Bu bağlaçlara A1 düzeyinde metinde (f 1), konuşma etkinliğinde (f 1); A2 düzeyinde metinlerde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliklerinde (f 2); B1 düzeyinde metinlerde (f 2), konuşma etkinliklerinde (f 2), yazma etkinliğinde (f 1); B2 düzeyinde metinlerde (f 8), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 10), konuşma etkinliklerinde (f 3), yazma etkinliklerinde (f 3) yer vermiştir.

İÜY, varsayım bildiren bağlaçlara en çok C1 (f 8), A2 (f 1), B1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. A2 düzeyinde bu bağlaçlara yazma etkinliğinde (f 1); B1 düzeyinde yazma etkinliğinde (f 1); C1 düzeyinde metinlerde (f 2), konuşma etkinliğinde (f 1), dilbilgisi etkinliklerinde (f 5) yer vermiş, dolaylı öğretim yöntemi benimsenmiştir.

GÜY varsayım bildiren bağlaçlara sadece B2 (f 5), yazma C1 (f 1) düzeylerinde yer vermiştir. A1, A2 ve B1 düzeylerinde ders kitaplarında bu bağlaca yer verilmemiştir. B2 düzeyinde bu bağlaca konuşma etkinliğinde (f 1), yazma etkinliklerinde (f 1); C1 düzeyinde yazma etkinliğinde (f 1) yer vermiştir. Dolaylı öğretim yapmıştır. B2 düzeyinde (f 3) bu bağlacın doğrudan öğretimine yönelik bir yazma etkinliği tasarlanmıştır. Bu etkinlikte, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniği kullanılmıştır.

Her iki yayınevinin de bağlaçlar konusuna yer verdiği dolaylı ve doğrudan öğretim etkinlikleri incelendiğinde bu konuların doğrudan öğretiminden çok metinler ve öğretim etkinliklerinde dolaylı olarak öğretilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Her iki yayınevinin öğretim etkinliklerinde ve metinlerde geçen bağlaçların kullanım sıklığı ve niteliği benzer değildir. Bu da yayınevleri arasında bu konuda görüş ayrılığı olduğunu göstermektedir.

Sonuç ve Tartışma

İstanbul Üniversitesi Dilmer Türkçe Öğretim Seti ders kitaplarında doğrudan öğretim yöntemini benimsemektedir. Ünite girişinde öğretilecek bağlaçlar kutucuk içinde hazırlık çalışmasından önce verilmiştir. Daha sonra dilbilgisi bölümünde bu konu hem İngilizce hem de Türkçe açıklanmıştır. Açıklama ve örneklerden sonra dilbilgisi bölümünde ve değerlendirme sorularının olduğu yerde, ilgili bağlacın öğretimine yönelik etkinlikler verilmiştir. İÜY, bağlaçların doğrudan öğretimine A2, B2 ve C1 düzeyi ders kitaplarında yer vermiştir. A2 düzeyinde ekleyici bağlaçlardan ile; sıralama bağlaçlarından hem...hem de,

ne...ne de; açıklama bağlaçlarından çünkü; sebep sonuç bağlaçlarından bu yüzden-bu nedenle-bu sebeple; ayırt edici bağlaçlardan ya...ya da bağlaçlarına dilbilgisi bölümünde ve doğrudan öğretim etkinliklerinde yer vermiştir. Ekleyici bağlaçlardan ile bağlacının öğretimine yönelik doğrudan 4 öğretim etkinliği tasarlanmış bu etkinliklerde boşluk doldurma ve eşleştirme teknikleri kullanılmıştır. Sıralama bağlaçlarından hem...hem de, ne...ne de bağlaçlarının doğrudan öğretimine yönelik 2 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. Açıklama bağlaçlarından çünkü bağlacının doğrudan öğretimi için 2 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma ve cümlede kullanma tekniklerine başvurulmuştur. Sebep-sonuç bağlaçlarından bu yüzden-bu nedenle-bu sebeple bağlaçlarının doğrudan öğretimine yönelik 2 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinlikler boşluk doldurma ve cümlede kullanma teknikleriyle tasarlanmıştır. Ayırt edici bağlaçlardan ya...ya da bağlacını doğrudan öğretmek amacıyla 2 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. İÜY B2 düzeyinde ekleyici bağlaçlardan dA, üstelik-hatta, ayrıca-bununla beraber-bununla birlikte; zıtlık bağlaçlarından oysaki-hâlbuki, açıklama bağlaçlarından neyse ki, ne yazık ki, mademki bağlaçlarına doğrudan öğretim etkinliklerinde yer vermiştir. Ekleyici bağlaçlardan dA bağlacına 4 doğrudan öğretim etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinliklerde tahminde bulunma, boşluk doldurma, cümle tamamlama ve eşleştirme teknikleri kullanılmıştır. Üstelik-hatta, ayrıca-bununla beraber-bununla birlikte bağlaçlarını doğrudan öğretmeye yönelik 5 etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma, cümle tamamlama ve eşleştirme teknikleri kullanılmıştır. Zıtlık bağlaçlarından oysaki-hâlbuki ve açıklama bağlaçlarından neyse ki, ne yazık ki, mademki bağlaçlarının doğrudan öğretimine yönelik 5 etkinlik tasarlanmıştır. Bu etkinliklerde boşluk doldurma, cümle tamamlama ve eşleştirme teknikleri kullanılmıştır. C1 düzeyinde açıklama bağlaçlarından ki bağlacına doğrudan öğretim etkinliklerinde yer veren İÜY, bu konunun öğretimine yönelik bir etkinlik tasarlamış ve çoktan seçmeli soru tekniğini kullanmıştır.

Gazi Üniversitesinin Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ders kitaplarında İstanbul Üniversitesinin ders kitaplarından farklı olarak okuma-konuşma-yazma ve dinleme etkinliklerinin dışında dilbilgisi bölümü bulunmamaktadır. GÜY, daha çok metinler, dil öğretim etkinlikleri aracılığıyla bağlaçların dolaylı öğretimini gerçekleştirmektedir. Bağlaçların doğrudan öğretimine A2, B2 ve C1 düzeyi öğretim etkinliklerinde yer vermiştir. A2 düzeyinde ekleyici bağlaçlardan ve, dA; sıralama bağlaçlarından hem...hem de, ne...ne de; açıklama bağlaçlarından çünkü; ayırt edici bağlaçlardan veya, ya...ya da bağlaçlarına doğrudan öğretim etkinliklerinde yer vermiştir. Ekleyici bağlaçlardan ve bağlacının doğrudan öğretimine yönelik 1 yazma etkinliği bulunmaktadır. Bu etkinlikte boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. Ekleyici bağlaçlardan dA bağlacına A2 düzeyinde bir yazma etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinlik boşluk doldurma tekniğiyle tasarlanmıştır. Sıralama bağlaçlarından hem...hem de bağlacının doğrudan öğretimine A2 düzeyinde bir konuşma etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinlikte görselden hareketle konuşma tekniğinden yararlanılmıştır. Ne...ne de bağlacının öğretimine ise bir yazma etkinliğinde yer verilmiş; bu etkinlikte boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. Açıklama bağlaçlarından çünkü bağlacına 2 yazma etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinliklerde boşluk doldurma tekniğinden yararlanılmıştır. Ayırt edici bağlaçlardan veya, ya...ya da bağlacına 2 yazma etkinliğinde yer verilmiş, bu etkinliklerde boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. B2 düzeyinde ise ekleyici bağlaçlardan dA; sıralama bağlaçlarından hem...hem de; zıtlık bağlaçlarından oysaki-hâlbuki-meğerse; ayırt edici bağlaçlardan ister...ister (se); varsayım bildiren bağlaçlardan tut ki-diyelim ki-farz edelim ki bağlaçlarına yönelik doğrudan öğretim etkinlikleri bulunmaktadır. Ekleyici bağlaçlardan olan dA bağlacına bir yazma etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinlikte anahtar kelimelerle cümle oluşturma tekniği kullanılmıştır. Hem...hem de bağlacı doğrudan öğretim yapılan 1 yazma etkinliğinde geçmektedir. Bu etkinlikte anahtar kelimelerle cümle oluşturma tekniğine başvurulmuştur. Zıtlık bağlaçlarından oysaki-hâlbuki-meğerse bağlaçlarına kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniği ile tasarlanmış bir yazma etkinliğinde yer verilmiştir. Ayırt edici bağlaçlardan ister...ister (se) bağlacına doğrudan öğretim yapılan bir yazma etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinlikte anahtar kelimelerle cümle oluşturma tekniği kullanılmıştır. Varsayım bildiren bağlaçlara kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma tekniğinin kullanıldığı bir yazma etkinliğinde yer verilmiştir.

C1 düzeyinde ise sıralama bağlaçlarında hem...hem de, ne...ne de; ayırt edici bağlaçlardan ya...ya da bağlaçlarına doğrudan öğretim etkinliklerinde yer verilmiştir. Hem...hem de bağlacına bir yazma etkinliğinde yer verilmiştir. Bu etkinlikte boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır. Ne...ne de bağlacı da bir yazma etkinliğinde kullanılmıştır. Bu etkinlik boşluk doldurma tekniğine göre tasarlanmıştır. Ayırt edici bağlaçlardan olan ya...ya da bağlacına C1 düzeyinde 2 yazma etkinliğinde yer verilmiş; bu etkinliklerde boşluk doldurma tekniği kullanılmıştır.

Sonuç olarak, İÜY daha çok doğrudan, GÜY ise dolaylı öğretim yaklaşımını benimsediklerinden bağlaçlar konusuna öğretim etkinliklerinde yer verme sıklıkları da aynı değildir. Bağlaçların öğretiminde en çok kullanılan teknikler: boşluk doldurma, eşleştirme, anahtar sözcüklerle cümle oluşturma ve bir cümleyi yeniden oluşturma, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma; en az kullanılan teknikler görselden hareketle konuşma, çoktan seçmeli sorulardır.

KAYNAKÇA

- Banguoğlu, T. (2007). *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları:Ankara.
- Coşkun, E. (2005). İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık, Tutarlılık ve Metin Elementleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Council of Europe (2018). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment, Strasbourg Cedex.
- Demirci, K. (2015). *Kelime Bilgisi El Kitabı*, Anı Yayıncılık:Ankara.
- Gazi Üniversitesi Türkçe Öğretim Seti (2016). A1, A2, B1, B2, C1Başak Matbaacılık: Ankara
- Halliday M.A.K., Hassan, R. (1976). Cohesion in English. NewYork: Longman Group UK Limited.
- İstanbul Üniversitesi Türkçe Öğretim Seti (2012). Dilmer A1, A2, B1, B2, Kültür Sanat Basımevi.
- İstanbul Üniversitesi Türkçe Öğretim Seti (2012). Dilmer C1. Kültür Sanat Basımevi.
- İşsever, S. (1995). Türkçe Metinlerdeki Bağlantı Öğelerinin Metinbilim ve Kullanımbilim Açısından İşlevleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaağaç, G. (2013). *Türkçenin Dilbilgisi*, Akçağ Yayınları:Ankara.
- Karatay, H. (2010). *Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma Düzeyi ile Tutarlı Metin Yazma Arasındaki İlişki*, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, s.349-372.
- Korkmaz, Z. (2007). *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- Senemoğlu, N. (2001). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Söz varlığının bir parçasını oluşturan kılık ve kıyafete ait unsurlar o ağız bölgesinde yaşayan insanların gelenek ve göreneklerini yansıtmaları yönünden bizim için önemlidir. Türkçenin ilk yazılı kaynaklarından 7. yüzyıla ait Orhun Yazıtları'nda elbise kavramı *ton* sözcüğü ile karşılanmıştır. *tonlug* (elbiseli), *tonsuz* (elbisesiz, çıplak), *kedim* (giyim, kuşam), *kedimlig* (giyimli), *yalma* (kaftan), *agı* (ipekli kumaş), *kidiz* (keçe kumaş), *kin* (ipek), *kiş* (samur kürkü), *kutay* (ipek, ipekli kumaş), *işgiti* (ipekli kumaş), *kırgaglıg* (kenarları kıvrık elbise) bu dönemdeki kılık ve kıyafete ait söz varlığından günümüze ulaşan bazı sözcüklerdir.

Günümüz Türkçesinde yazılı dilde giyim kuşam, üst baş, giysi, kılık kıyafet, kıyafet, kıyafetli, kıyafet balosu, kıyafet düşkün, kıyafetli, kıyafetnâme, kıyafetsiz, kıyafetsizlik, kalıp kıyafet gibi sözcüklerle karşılanan kıyafet kavramı ağızlarda da farklı yapıda isim ve fiil türünde sözcüklerle karşılanmış, kültürel yaşamın bir parçası olan kıyafet ve kıyafet kültürü toplumsal hayatın bir gereği olarak ağızlara yansımıştır. Örneğin elbise, üst baş, giyecek karşılığı olarak *eğen / eğin / eyin, esbap, geysi, gılık, üslük* vb.

Giresun ağzında kadın, erkek ve çocuk giyimine ait söz varlığını tespit etmeyi, özelliklerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada Derleme Sözlüğü'nden hareketle Giresun ağzını konu edinen yazılı kaynaklardaki mevcut söz varlığı belirlenerek kendi içerisinde gruplandırılacak, değerlendirilecek, köken bilgisi üzerinde durulacak ve mevcut kılık ve kıyafet kültürüne ait söz varlığı ana hatları ile ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ağız, Kıyafet, Giyim-Kuşam, Söz Varlığı, Derleme Sözlüğü

Vocabulary About Man, Woman And Child Clothing in Giresun Dialect

ABSTRACT

Words about clothing that constitute a part of vocabulary are important for us because they reflect the traditions of people living in that dialect region. On the Orkhun Inscriptions of the 7th century, one of the first written sources of Turkish, the concept of dress was met with the word *ton*. Some of the words about clothes that have survived from that period are as follows; *tonlug* (dressed), *tonsuz* (undressed, naked), *kedim* (clothing, dress), *kedimlig* (dressed), *yalma* (caftan), *agı* (silk fabric), *kidiz* (felt fabric), *kin* (silk), *kiş* (sable coat), *kutay* (silk, silk fabric), *işgiti* (silk fabric), *kırgaglıg* (curled dress).

In written language of modern Turkish, the concept of clothing corresponds to words such as giyim kuşam, üst baş, giysi, kılık kıyafet, kıyafet, kıyafetli, kıyafet balosu, kıyafet düşkün, kıyafetnâme, kıyafetsiz, kıyafetsizlik, kalıp kıyafet. However, this concept is met with different types of words, nouns and verbs, in regional dialects. Clothing culture which is a constituent of a society's culture find place in dialects as a necessity of social life. For example *eğen / eğin / eyin, esbap, geysi, gılık, üslük* etc. are used as equivalents for dress, clothes and clothing.

This study, which aims to determine the vocabulary of man, woman and child clothing in Giresun dialect, by utilizing Derleme Sözlüğü, will categorize and evaluate the existing vocabulary in written sources, will provide their etymologies and will outline the vocabulary of the existing clothing culture.

Key Words: Dialect, Clothes, Clothing, Vocabulary, Compilation Dictionary

Giriş

Biyoloji, inanç, kültür, moda, iklim, tarım, ekonomi, yaşam biçimi, estetik, folklor ve çeşitli sosyal etkenlere bağlı olan giyinme ihtiyacında tabiat ve coğrafya da belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkar. İnce veya kalın giysilerin tercih edilmesi, hammadde olarak pamuğun, derinin, yünün vb. kullanılmasının yanı sıra açık, koyu, donuk veya canlı renkli giysiler giyilmesi gibi etkenlerde kültürel antropolojinin, gelenek ve göreneklerin önemli bir payı vardır (Tezcan, 1997:67).

Maddî bir kültür unsuru olan “Giyim kuşam, insanoğlu için aynı zamanda bir göstergedir. Bu gösterge, insanın sosyal durumunu, statüsünü, dünya görüşünü, değerlerini ifade edebilir; onun cinsiyeti, yaşı, inancı, mensubu olduğu topluluk, medenî hâli ve hatta o andaki ruh hâli hakkında karşısındakilere bir fikir verebilir.” (Tek, 2016:261).

Türklerde eskiden giyim eşyalarının başlıca malzemesini koyun, kuzu, sığır, tilki ve ayı derisi ile koyun, keçi ve deve yünü oluşturunuyordu (Kafesoğlu, 2003: 319). Bunlar zaman içerisinde yerini pamuk, ipek, keten ve yünden üretilen kumaş ve bezlere bırakmıştır. Günümüzde ise sentetik kumaşa bırakma eğilimindedir. Eskiden Türkler bez dokuyor, giyecek için kendir yetiştiriyor, yün kumaş ve bezden iç çamaşırı giyiyorlardı (Kafesoğlu, 2003: 319). Hunlar ise Çin’e yünlü kumaş ve çeşitli keçeler ihraç ediyorlardı (Kafesoğlu, 2003: 319). Kafesoğlu’na (2003:319) göre bozkırın en yaygın elbisesi ceket ve pantolundu. Türkler eskiden düğme kullanmasını biliyor, ceketlerini diğer toplulukların tersine sola açıyor, ayaklarına çizme başlarına ise börk giyiyorlardı (Kafesoğlu, 2003:319).

Morris Swadesh’in bir dilde bulunması gereken temel sözcük listesindeki 100 sözcükten 64’ünün geçtiği *Orhun Yazıtları*’nda Ercilasun (2011:191) ‘ev, giyim ve yaşamayla ilgili kelimeler’ başlığı altında *ton* (elbise) *tonlug* (elbiseli), *tonsuz* (elbisesiz, çıplak), *kedimlig* (giyimli), *yalma* (kaftan), *kin* (ipek), *kutay* (ipek), *işgiti* (ipekli kumaş), *kırgaglık* (kenarları kıvrık elbise), kokuluk (ıtriya, parfüm) sözcüklerine yer vermiştir. Hatice Şirin User (2009:237) *Orhun Yazıtları*’nın söz varlığını konu edinen çalışmasında farklı olarak *kâdim* (giyim, kuşam) sözcüğü de yer almaktadır. Buna göre Köktürkçeden günümüze toplam 11 sözcük ulaşmıştır. Eski Türkçenin devamı niteliğindeki Karahanlı Türkçesinin önemli eserlerinden *Dîvânü Lügâti’t-Türk*’te ise giyim kuşam kültürüne ait sözcüklerin sayısı toplam 216 olarak tespit edilmiştir (Tek, 2016:269).

Türkiye Türkçesinde standart dilde *giyim*, *giyim kuşam*, *üst baş*, *giysi*, *kılık kıyafet*, *kıyafet*, *kıyafetli*, *kıyafet balosu*, *kıyafet düşkünlü*, *kıyafetli*, *kıyafetnâme*, *kıyafetsiz*, *kıyafetsizlik*, *kalıp kıyafet* gibi sözcüklerle giyim ve kıyafet kavramı Anadolu coğrafyasında farklı sözcüklerle ele alınmıştır (Türkçe Sözlük, 2011, Yazım Kılavuzu, 2012). Bu konuda sözcük türü olarak isim ve fiillerin sayıca ve çeşitlilik yönünden fazla olduğu görülür. Örneğin *Derleme Sözlüğü*’nde kadının örtünmesi ile ilgili olarak başını ve yüzünü örtmesine ilişkin *baş döşürmek*, *çalıtmak*, *çelik çekmek*, *çermelenmek*, *dartınmak* (II), *dastarlamak*, *gelinlik tutmak*, *gıvırlanmak*, *pürlenmek* (II), *yamşah* (<yaşmak) *bağlamak*, *yaşınmak* (<yaşmak), *yaşmahlamah* (I) (<yaşmak), *yaşmanmak* (<yaşmak); baştan ayağa örtünmesine ilişkin *bitolanmak*, *bürlenmek*, *çallanmak* (IV), *çittirmek* (II), *dudulanmak*, *dürünmek* (I), *pürülenmek*, *zarlanmak* (I); başörtüsünün bağlanış şekline ilişkin *höttüklemek*, *keççik yapmak*, *tartınmak* (I), *yapınmak* (II) ve başörtüsünün renginin değiştirilmesine ilişkin ise *ağartmak* fiili olmak üzere toplam 26 fiile yer verilmiştir (Yılmaz, 2019).

Giresun ağzında kadın, erkek ve çocuk giyim ve kuşamına ait söz varlığını isimlere dayalı olarak tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada *Derleme Sözlüğü* (2009), *Giresun ve Yöresi Ağız Sözlüğü* (Tekin ve Cantürk, 2018) ve *Giresun İli ve Espiye İlçesi Taflancık Köyü Ağız Sözlüğü Denemesi* (2012) adlı çalışmalardan yararlanılarak bu konudaki mevcut söz varlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nitelik çalışması niteliğindeki bu araştırmada mevcut durum tasvirî yöntemle belirlenmiştir.

1. Kadın Giyim ve Kuşamı İle İlgili Adlandırmalar

Giresun ve yöresinde kadın kılık ve kıyafetine ait söz varlığında dikkati çeken en önemli hususun başın örtülmesi için kullanılan örtüye dayalı adlandırmaların çokluğu ve çeşitliliğidir. *abâni*, *bürük* (I), *bürüncek*

(I), *bürüncük, cember/çember/çenber, çekü, çifte hasse, çit, keşan, mücessem, namazlık, neçek, şarba, üsürgü, yaşmak* ve *yazma* bunlar arasında sıralanabilir. Baş örtmek için çeşitli örme, dokuma, dantel ve işlemeye dayalı örtü niteliğinde kullanılan araç ve gereçlerden sonra kadın giyiminde üst giyimle ilgili olarak *eğın, esbap, fingo, fistan, geysi, gıldır (II), kıldır, kürdük, libade, peşli, tellik (III), zıbın* ve *zıbına* gibi giysiler ön plana çıkmaktadır. Tarım ve işe dayalı olarak ise *ağaçalık, ağıluk, bel aluğu, bel guşa* ve *peştamal/peştembal* gibi giysiler tercih edilmektedir. Giresun ağzında kadın içi giyimi ile ilgili olarak *ayak gabı, delme, eyin, göynek* ve *tıman / tomman / tuman / tüman* sözcükleri kullanılmıştır. Yine bölge ağzında kadın giyiminin bir aksesuarı olan çanta ile ilgili olarak *bohça, çenti, çentik (II)* ve *çul çentiği* adlandırmaları mevcuttur. Süslenme ile ilgili olarak bir baş takısı olan *depelik, düzgün, halta* ve *pırpır* gibi aksesuarlar tercih edilmektedir. Ayağa giyilen çorap için halk ağzında *çetik, dizge, patik*; ayakkabı için *kelik, keltek (II)* gibi adlandırmalar yapılmıştır. Eldiven kavramı ise *ellik* sözcüğü ile karşılanmıştır.

Giysi ve kıyafet kavramının *eğın, esbap, geysi, gılık* ve *üslük* sözcükleri ile karşılandığı Giresun ağzında kadın giyimine ait söz varlığı şöyledir:

1. Kumaş ve Bez Türleri

Yörede genellikle ipekli kumaş kullanıldığı görülmektedir.

basma: Çiçekli kumaş. (Tirebolu, Espiye, Güce - Gr.) GYAS s.51

bürüncük: Ham ipekten dokunmuş bez. (Tirebolu – Gr.) DS s.829, GYAS s.69

kaşmir (Fr. cachemire): Parlak kumaş. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.194

telli mantın: Kılaptanla işlenmiş ipek kumaş. (Şebinkarahisar, Gr.) TKASD s.18

tosya: İpekli kumaş. (Şebinkarahisar – Gr.) DS s.3975, GYAS s.269

2. İç-Giyim Kıyafetleri

a. Don ve Gömlekler

ayak gabı: Kadın donu, don. (Nefsiköseli, Çanakçı, Görele – Gr.) DS s.399, GYAS s.43

delme: Yelek, önü işlemeli bir çeşit yelek. (Gr.) DS s.1414, GYAS s.108

eyin: İç çamaşırı. (Karaburun, Görele, Piraziz – Gr.) GYAS s.132

kıldır (IV): 1. Bir çeşit kadın gömleği. (Şebinkarahisar - Gr.) 2. Hırka. (Şebinkarahisar – Gr.) DS s.1796, GYAS s.201.

göynek: 1. İç çamaşırı. (Piraziz, Nefsiköseli, Görele – Gr.) 2. Hanım mantosu. (Şeyhli, Piraziz, - Gr.) DS s.2171, GYAS s.160

tıman: Don, şalvar. (Hisarüstü, Keşap, Şeyhli, Piraziz –Gr.) DS s.3991

tomman: Bir çeşit don. (Nefsipiraziz, Piraziz – Gr.) GYAS s.268

tuman: Don, şalvar. (Hisarüstü, Keşap, Şeyhli, Piraziz – Gr.) DS s.3991, GYAS s.270

tüman: Don, şalvar. (Şebinkarahisar – Gr.) DS s.3992, GYAS s.271

3. Beden Kıyafetleri

a. Şalvar ve Çakşır Türündeki Giyecekler

ağaçalık: Köy kadınlarının iş yaparken giydikleri, uçkurlu, geniş ağı ve uzun paçalı don, şalvar. (Eynesil, Çanakçı, Görele – Gr.) DS s.89, GYAS, s.24

b. Entari ve Elbiseler

Latince kökenli *fermene* aslında çukadan (çuha) veya abadan işlenmiş yuvarlak yanlı bir çeşit işlemeli, kolsuz yeledir (Koçu, 1969; Tietze 2009:48). Sözcük Şanlıurfa yöresine ait bir türküde “Kara çadırın kızı, Fermanası kırmızı” şeklinde kullanılmıştır (Yener, 2008:344).

eğin: Elbise. (Çanakçı, Görele, Espiye, güce, Doğankent – Gr.) GYAS s.125

esbap: Elbise, çamaşır. (Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.129

fermana [farmane] (Lat. < paramentum): Kırmızı çuha üzerine sim işlenmiş gelin elbisesi. (Gr.) TKASD s.91

fistan (Rum.): Basma pazenden kadın elbisesi. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.137

gılık : Kıyafet, görünüm. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele, -Gr.) GYAS s.152

geysi: Elbise, çamaşır, vb. giyilecek şey. (Şebinkarahisar – Gr.) DS s.2017, GYAS s.151

peşli: Kadın giysisi, üç etek. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.236

zıbına: Kadınların giydiği üçetek giysi. (Gr.) DS s.4367, GYAS s.291

c. Kuşaklar

bağcak: 2. Kadınların kullandıkları renkli yün, sırma veya iple örülmüş kuşak, bel bağı. (Gr.) TKASD s.31

bel aluğu: Kadınların yük taşırken bellerine sardıkları kalın bez parçası. (Nefsiköseli, Görele – Gr.) DS s.606, GYAS s.55

bel guşa: Bele sarılan kumaş. (Tirebolu, Espiye, Güve- Gr.) GYAS s.55

ç. Hırka, Yelek ve Ceketler

Bu grupta yer alan *libade* Osmanlı dönemine ait bir giyecek türü olup teğelli, dikişli, pamuklu veya abadan yapılan kısa bir hırkadır. (Şemsettin Samî, 2010)

fingo: Üç eteğin üstüne giyilen boncuklu ceket. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.137

gıldır (II): Kadın yelegi. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.152

kürdük: Kadın ceket, uzun hırka. (Çandır – Gr.) GYAS s.209

libade (I): Pamuklu, geniş kollu kadın ceket, hırka. (Küçükklü, Şeyhli, Piraziz – Gr.) DS s.3079, GYAS s.211

örme: Örülmüş olan kazak, hırka, yelek vb. TKASD s.160

zıbın: Kışın içe giyilen kolsuz, pamuklu, yelek şeklindeki giysi. (Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) GYAS s.291

d. Kürk ve Mantolar

Üslük veya doğru şekli ile *üstlük* eskiden elbise, esvap üzerine giyilen palto, kaput, gocuk, Burnos, pelerin, kepenek, cübbe, kürk gibi giyim eşyasının hepsi için kullanılan genel bir adıdır (Koçu, 1969). Sözcük zaman içerisinde giysi anlamı ile anlam daralmasına uğramıştır.

telik (III): Manto. (Gr.) GYAS s.263

üslük (I): 1. Giysi. (Tirebolu, Gr.) DS s.4076, GYAS s.276

h. Diğerleri

Başı örtmek, vücudu sarmak ya bele önden bağlama yoluyla kullanılan *peştamal* yöresel bir kıyafettir. Kadınlara özgü bir kıyafet olup Karadeniz bölgesinde kullanılmaktadır. Değişik desenlerine rastlamak mümkündür. Ordu, Giresun, Trabzon, Rize ve Gümüşhane illerinde farklı renk ve desende çeşitleri mevcuttur. Peştamal geleneği bugün de devam etmekte olup hâlen hamamlarda kadın ve erkekler tarafından kullanılmaktadır.

Peştamal sözcüğü bir Ordu türküsünde şöyle geçmektedir: “Şu Ordunun pazarı / Soğuk olur suları / Çok hoşuma gidiyor / Peştamallı kızları” (Yener, 2008:347)

ağluk: Kadınların önlerine kuşandıkları peştamal. (Eynesil, Çanakçı, Görele – Gr.) DS s.102, GYAS s.26

keşan: Peştamal, Bir çeşit başörtüsü. (Nefsiköseli, Görele – Gr.) DS s.1771, GYAS s.200.

peştembal (Far. < puştımāl): Bele bağlanan önlük şeklinde, genellikle kırmızı siyah ve beyaz renklerinden oluşan çizgili yöresel giysi. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.236

peştamal (Far. < puştımāl): Kadınların önlerine bağladıkları dokuma bez. (Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) GYAS s.236

4. Baş Giysileri

Başa örtülen *çember*, *çit*, *neçek*, *yaşmak*, *yazma* gibi örtü çeşitleri Anadolu coğrafyasında çeşitli türkülere konu olmuştur (Yener, 2008:340-342). *Çit*, aslında üzeri çiçekli ve şekilli pamuk bez, basma olup zamanla başörtüsü olarak kullanılmaya başlanmıştır (Koçu, 1969). Örtünme aracı olarak da kullanılan *bürüncük* ham ipekten az miktarda keten ipliği katılarak dokunan yazlık ince bir kumaştır (Koçu, 1969).

Tietze (2009:109) *abāni* sözcüğünü *ağabanu/abānî* maddesinde ‘bilhassa sarık için kullanılan beyaz ipekli kumaş’ olarak açıklamaktadır.

abāni: Baş örtüsü. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.21

bürük (I): 1. Başörtüsü. (Şebinkarahisar – Gr.) 2. Atkı. (Şebinkarahisar – Gr.) 4. *Başa veya omuza örtülen renkli dokuma, sarınmaya yarayan bez, peştamal. Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) DS s.825, GYAS s.69

bürüncük (I): Çarşaf, çar. (Hisarüstü Keşap, Nefsiköseli Görele – Gr.) GYAS s.69

cember (Far. < çenber): Kadın başörtüsü, yemeni, yazma. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele - Gr.) GYAS s.92

çekü: Başörtüsü, yemeni. (Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) DS s.1116, GYAS s.91

çember (Far. < çenber): Kadın başörtüsü, yemeni, yazma. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Çanakçı, Güce, Doğakent, Görele – Gr.) GYAS s.73

çenber: Kadın başörtüsü, yemeni, yazma. (Sasu, Bulancak – Gr.) GYAS s.92

çifte hasse: Seyrek dokunmuş beyaz bez ve bu bezden yapılan başörtüsü. (Çamoluk, Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) DS s.1205, GYAS s.98

çit (III): Başörtüsü, yemeni, (Şebinkarahisar – Gr.) DS s.1240, GYAS s.99

halta (Ar.): 1. Fesin kafada tutulması için ipekli kumaştan yapılmış, bir parmak genişliğindeki bağ, fes bağı. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.166

mücesem: Oyalı kadın başörtüsü, yemeni. (Gr. ve Köyleri) DS s.3228, GYAS s.221

namazlık: 1. Başörtüsü, tülbent. (Görele, Eynesil, Tirebolu – Gr.) 2. Beyaz başörtüsü. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.222

neçek: Büyük tülbent. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.223

şami (Ar.): Yemeni, başörtüsü. (Bulancak, Gr.) TKASD s.183

şarba (Fr. <écharpe: eşarp): Baş örtüsü. (Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.256

tepelik (I): Üzeri altın dizili, süslü kadın fesi. (Tirebolu, Gr.) TKASD s.190

üsürgü: Kadınların başlarına örttükleri yarım çarşaf, başörtüsü. (Şebinkarahisar - Gr.) DS s.4079, GYAS s.276

yaşmak: Baş örtüsü. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.282

yazma (I): Yemeni, Başörtüsü. (Gr.) DS s.4220, GYAS s.284

5. Ayak Giysileri

a. Çoraplar

Çetik sözcüğü, Derleme Sözlüğü'nde (2009:1106) *çedik* maddesinde 1. Terlik, 2. Çorabın yarısına kadar üstten dikilen meşin, 3. Çocuk ayakkabısı şeklinde açıklanmıştır. Tietze (2009:486) sözcüğün kökenini < iç ve edik sözcüklerinin birleşimine dayandırmakta ve gerekçesini pabucun veya lastiğin içine giyilmesine bağlamaktadır.

çetik: Kısa yün çorap, terlik. (Çamoluk, Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) GYAS s.94

dizge: 1. Dize kadar uzanan uzun çorap. (Şeyhli, Piraziz – Gr.) 2. Diz kapağını geçen çorap. (Düzköy, keşap – Gr.) GYAS s.116

patik (Rum.): Kısa örme çorap. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.234

b. Ayakkabılar

kelik: Ayakkabı eskisi. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.197

keltek (II): Eski ayakkabı. (Tirebolu – Gr.) DS s.2733, GYAS s.197

6. Giyim ve Kuşamı Tamamlayan Eşyalar

a. Çantalar

bohça: Kadın çantası. (Tirebolu, Espiye, Güce- Gr.) DS s.731, GYAS s.63

çenti: 1. Çanta. (Nefsiköseli, Görele – Gr.) *Dastardan yapılan bir tür süslü çanta. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele - Gr.) GYAS s.93

çentik (II): Çanta. (Bulancak, Tirebolu, Kayadibi, Seyit, Boztekke, Küçükölü – Gr.) GYAS s.93

çul çentiği (Ar. < cul + Tr.): Keçi yününden yapılmış kadın çantası. (Alucra, Şebinkarahisar, Dereli, Güce, Yağlıdere – Gr.) GYAS s.102

b. Süs Eşyaları

Düzgün eskiden kadınların makyaj için yüzlerine sürdükleri beyaz veya kırmızı boyaya verilen genel ad olup, beyaz boyaya ‘aklık’, kırmızı boyaya ‘allık’ denilirdi (Koçu, 1969).

depelik: Kadın başına takılan altın gümüş süs. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.109

düzgün: Kadınların tuvalet malzemesi olarak kullandıkları allık, pudra, sürme vb. maddeler. (Tirebolu – Gr.) DS s.1646, GYAS s.123

pırpır (III): 1. Kadın giysilerini süslemekte kullanılan boncuk ya da kumaş parçası. (Alucra ve Köyleri – Gr.) DS s.3446, GYAS s.237

ganca: Çengelli iğne. TKASD s.96

c. Aksesuarlar

Kenarı işlemeli mendil, havlu ve peşkire halk ağzında eskiden *mahrma* denirdi (Koçu, 1969). Sözcüğün aslı *makrama* olup zamanla halk ağzında ünsüz yer değiştirmesi ile *mahrma* ve *marhama* şekline dönüşmüştür.

ellik: Eldiven. (Şebinkarahisar, Tepeköy, Piraziz, Uzunmusa, bulancak – Gr.) DS s.1723, GYAS s.127

kaptırma: 1. Kemer. (Parak, Alucra, Şebinkarahisar, Gr.) TKASD s.131

marhama (II) (Ar. < makrama): İpekli, ya da keten, işlemeli mendil. (Parak, Alucra – Gr.) DS s.3130, GYAS s.215

d. Takılar

tor (III): 2. Boncuktan yapılan bilezik. (Tirebolu ve köyleri, Gr.) TKASD s.195

2. Erkek Giyim ve Kuşamı İle İlgili Adlandırmalar

Bölge ağzında Erkek alt giyimi ile ilgili olarak *asar*, *çağşır*, *çavşur*, *hameyli (III)*, ve *pontul* sözcükleri kullanılırken üst giyimle ilgili olarak *döşlük*, *gocuk*, *işlik*, *kebe*, *köynek*, *mintan*, *parke* ve *seko* kullanılmaktadır. *dizlik*, *fanila*, *fanle iç donu*, *içlik* ve *uçgur* ise erkek iç giyiminde kullanılan sözcüklerdir. Başla ilgili olarak *berveç*, *papak*, *pörk*, *tayka*, *tellik (I)*, *terek (V)* gibi adlandırmaların yanı sıra ayağa giyilen araç ve gereçlerle ilgili olarak *cont*, *çabula / çapula*, *ısgarpin*, *mes* ve yakın bir dönemde spor ayakkabısı ve yazın giyilen ayakkabı türü için kullanılan *yazlık* adlandırması dikkati çekmektedir. Çobanlık mesleği ile ilgili olarak ise *camadan (I)*, *çekmen* ve *hamanca* gibi adlandırmalar yapılmıştır. Aksesuar niteliğindeki *hameyli (I)* tek örnektir.

Erkek giyimine ait başlıca söz varlığı şöyledir:

1. Kumaş ve Bez Türleri

Dimi, eskiden sıkı dokunmuş kaba bir bezin adı olup özellikle kayıkçı ve gemicilerin iç donu ve gömlekleri bu bezden dikilirdi. Çünkü kayıkta, gemide şalvar yerini tutardı (Koçu, 1969).

dimi (Rum.): Eskiden don dikilen çizgili bez. (Şebinkarahisar, Alucra - Gr.) GYAS s.114

2. İç-Giyim Kıyafetleri

a. Don ve Gömlekler

İçlik kışın elbise altına giyilen pamuklu yelek olup zıbın da denirdi (Koçu, 1969). Erkek iç giyim kıyafetlerinden *içlik*, *fanila*, *köynek*, *mintan* Anadolu’da türkülerde de kullanılmıştır (Yener, 2008:344).

dizlik: 1. İç donu. (Görelle, Şeyhli, Piraziz – Gr.) 2. Uzun erkek donu. (Keşap – Gr. ve Köyleri) DS s.1531, s.116

fanila (İt. < flanella): Kollu atlet. (Espiye, Keşap – Gr. ve köyleri) GYAS s.133

fanle: bk. [fanila] (Tirebolu, Doğankent, Görelle – Gr. GYAS s.133

içdonu: İç pijaması, bacak donu. (Espiye, Yağlıdere – Gr.) GYAS s.185

içlik: 1. İç gömleği. (Tirebolu – Gr.) 2. *Gömlek. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görelle, Keşap – Gr. ve köyleri) DS s.2507, GYAS s.185

işlik: 1. Mintan, gömlek. (Süme, Bulancak, Ömerli, Ulukışla, Nefsiköseli, Görelle – Gr.) 2. * Pazen astarlı yelek. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) DS s.2565, GYAS s.189

köynek: Mintan, gömlek. (Doğankent – Gr.) GYAS s.206

mintan (Far. < nîm + ten): Gömlek. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görelle – Gr.) GYAS s.219

uçgur: 1. Bel bağı. 2. Don lastiği. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görelle – Gr.) GYAS s.272

2. Beden Kıyafetleri

a. Şalvar, Çakşır, Pantolon vb.

Giresun ve yöresinde ağızlarda Osmanlı dönemine ait eskicil (arkaik) kıyafet adların bir kısmının yaşadığı görülmektedir. Örneğin *çağşır*, *çavşur* gibi. *Çakşır*, Osmanlı döneminde pantolon kullanılmadan önce erkeklerin iç donu üstüne giydikleri giysinin genel adıdır (Koçu, 1969). Erkek şalvarlarının paçaları dar olanına *potur* geniş olanına eskiden *çakşır* denirdi (Pakalın, 1993:307). Sözcük, bir Rumeli türküsünde “Götürün çil atımı nalbant nallasın / Sevdığım için vuruldum anam ağlasın / Çoha da çakşırıma uçkur takmasın” şeklinde kullanılmıştır.

asar: Şalvar, potur. (Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) DS s.370, GYAS s.39

çağşır: Geniş pantolon, şalvar (Tirebolu – Gr.) DS s.1038, GYAS s.85

çavşur: Bol pantolon. (Tirebolu, Espiye, Güce, Yağlıdere – Gr.) GYAS s.89

pontul (Fr. < pantalon): Pantolon. (Espiye, Keşap – Gr. ve Köyleri) GYAS s.238

b. Kuşaklar

Arapça kökenli *hameyli* Osmanlı döneminde giysilerde omuzdan omuza asılan bir çeşit kumaştan şerit olup üzerinde kullanım amacına göre bir yazı olurdu (Koçu, 1969).

hameyli (III) (Ar. < hamâil): Kuşak. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.167

c. Hırka, Ceket ve Yelekler

Erzurum ağızında *seko* ‘palto; kalın kumaştan yapılmış uzun palto’ demek olup sözcüğün Erzurum ağızında *saho/sako* kullanımları da mevcuttur (Gemalmaz, 1995:274).

döşlük: Kolsuz yelek. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görelle - Gr.) GYAS s.120

seko: Ceket. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.247

d. Kürk ve Paltolar

Kaba aba cinsinden, ıslak yünlerin dövülmesiyle yapılan ve Osmanlı döneminde en fazla tercih edilen bir çeşit kalın keçe olan *kebe* eski bir sözcüktür (Öztürk, 2015:24).

kebe: 1. Kaba kumaştan yapılmış ceket, palto, aba. (Yaslıbahçe, Bulancak – Gr.) 2. Keçe. (Tepeköy, Piraziz – Gr.) DS s.2714, GYAS s.196

e. Cübbe ve Dolamalar

berveç: Eskiden kavuk, fes veya takke üzerine örtülen sargı bezi. (Gr ve köyleri) DS s.638, GYAS s.57

puşu (I): 1. Başa sarılan, çevresi saçaklı, ipek örtü. (Mesudiye, Başağrı, Gr.) TKASD s.169

f. Kaput ve Yağmurluklar

çekmen: Kıl ve yün örgüsü, su geçirmez çuldan yapılmış, çobanların giydiği yağmurluk. (Nefsiköseli, Görele – Gr.) DS s.1116, GYAS s.91

gocuk (Bul.): Kaban, palto, parke. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.155

kapşon (Fr. < capuchon): Giyeceklerin başlığı. (Espiye, Keşap – Gr. ve köyleri) GYAS s.193

parke (Fr. < parka): Mont, kaban. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.233

h. Diğerleri

Futa / fita ipek veya ibrişimden bir çeşit peştamal olup eskiden hamamda veya günlük hayatta kullanılırdı (Koçu, 1969).

fitat: Hamamda bedene sarılan örtü, peştamal. (Gr.) TKASD s.93

4. Baş Giysileri

a. Fes, Bere, Şapka vb.

Bölge ağzındaki şekli ile *pörk* Karahanlı Türkçesinden günümüze ulaşan eskicil sözcüklerden biridir. Bugün Giresun'da Çanakçı İlçesine bağlı Karabörk yerleşim yerinin adında geçmekte ve sözcük şapka karşılığı kullanılmaktadır.

papak: Yünden dokunmuş şapka, bere. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.232

pörk (< börk): Erkeklerin giydiği bir çeşit başlık, takke, külah. (Alucra – Gr.) DS s.3481, GYAS s.239

tayka: Şapka, başlık, bere, takke. (Bulancak – Gr.) DS s.3854, GYAS s.261

tellik (I): Beyaz patiskadan dikilen ya da yünden örülen takke başlık. (Boztekke – Gr.) GYAS s.263

terek (V): Şapkanın ön kısmı. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.264

5. Ayak Giysileri

c. Çoraplar

mes (Ar. < mesh): Deri ayaklık, çorap. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.217

tekleşdürme: Tekleri birbirine uymayan çorap, eldiven vb. şeyler. TKASD s.188

b. Ayakkabı, Çizme vb.

Çapula, eskiden Karadeniz sahilinde erkeklerin yaz, kış giydiği bir çeşit ayakkabıdır. “Nureddin Rüştü bu ayakkabının adı için ‘çabuk ol hâ!’dan bozma olduğunu, tamamen indî bir yakıştırma olarak kaydediyor. Bu kaydı ‘Çabuk ola’ şeklinde Pakalın da oradan ansiklopedisine almıştır.” (Koçu, 1969)

Giresun ağzındaki *çapula* sözcüğü Ordu ve Trabzon ağzında da yer alır. Hatta türkülere bile geçmiştir. Örneğin sözcük Trabzon yöresindeki bir türküde “Ayağında çapula / Fola giderim fola.” şeklindedir (Yener, 2008:348).

Sabuk, Ünye’den Hopa’ya kadar Karadeniz sahilinde köylü halk tarafından giyilen hem mesh hem de çizme türünde bir ayakkabıdır (Koçu, 1969). Sözcük, bir Trabzon türküsünde “Trabzon uşakları / Giyerler sabukları / Ederler güzel horon / Kandırırlar kızları” şeklinde kullanılmıştır (Şenocak, 2008:224)

cont: Lastik çizme, potin. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğakent, Görele – Gr.) GYAS s.82

çabula: Tabanı çivi ile çakılmış bir tür ayakkabı. (Çanakçı, Görele, Eynesil – Gr.) GYAS s.85

çapula: 1. Altı kabaralı kaba ayakkabı. (Düzköy, Keşap – Gr.) 2. Kaba deriden yapılmış ucu sivri ve kırık ayakkabı, yemeni. (Şeyhli, Piraziz – Gr.) 3. Bir çeşit ayakkabı, çarık. (Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) DS s.1078, GYAS s.88

hedik (II): Kara batmamak için ayağa giyilen altı şerit şeklinde kesilmiş gönlerle kaplı, yuvarlak bir çeşit kar ayakkabısı. (Alucra, Tepeköy, Şeyhli, Piraziz – Gr.) DS s.2327, GYAS s.171

ısgarpin (Fr. < escarpin): Ayakkabı, kundura. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.183

sabuk (II): Altı ince, hafif ve yumuşak çizme. (Tirebolu, Gr.) TKASD s.170

tıktık (I): Takunya. (Alucra, Gr.) TKASD s.192

yazlık (I): Bir çeşit spor ayakkabı. (Görele, Eynesil, Tirebolu – Gr.) GYAS s.284

6. Giyim ve Kuşamı Tamamlayan Eşyalar

Osmanlı kıyafet geleneğinde *câmedan* veya *camadan* çuka (çuha) veya kadifeden yapılan kısa veya kolsuz, ön tarafı çapraz kavuşan bir tür yelek olarak tanımlanmakla birlikte Giresun ağzında sözcük farklı bir anlamla bir çanta çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır (Koçu, 1969).

a. Çantalar

camadan (I) (Far. < cāmedān): 1. Keçi kılından yapılmış sırt çantası, azık torbası. (Espiye, Tirebolu, Çanakçı, Doğakent, Görele – Gr.) 2. Yün ve kıldan dokunan desenli sırt çantası. (Görele, Eynesil, Tirebolu – Gr.) GYAS s.71

hamança: Çobanların kullandığı, deri ya da yünden yapılmış ağzı büzmeli, süslü azık torbası. (Piraziz – Gr.) DS s.2263, GYAS s.167

b. Süs Eşyaları

hameyli (I): Genç erkeklerin boyunlarına taktıkları üçgen biçiminde gümüş kolye. (Kazanç Şebinkarahisar – Gr.) DS s.2266, s.167

c. Aksesuarlar

1918 tarihli Trabzon Şer’iye Sicili’nde aktarıldığı şekli ile (s.67, 81) eskiden Osmanlılarda *palaska* genelde askerler tarafından kullanılırdı ve simli olurdu (Öztürk, 2015:22). Bir çeşit kemer karşılığı kullanılan *palaska* sözcüğü Giresun ağzında bugün de yaşamaktadır.

cırcır: Fermuar. TKASD s.50

fermār (Fr.): Fermuar. (Espiye, Keşap, Dereli – Gr.) GYAS s.135

palaska (Mac. < balaksa): Kemer. (Kaşdıbi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.232

3. Çocuk Giyim ve Kuşamı İle İlgili Adlandırmalar

Giresun ağzından yapılmış derlemelerde çocuk kılık ve kıyafeti ile ilgili adlandırmaların az olduğu görülmektedir. Bunlar daha çok *kıskal*, *yağlık*, *yarlık*, *yaylık* gibi yemek önlüğü ile ilgili adlandırmalardır. *cıcih* ise çocuk diline özgü bir adlandırmadır.

Başlıca adlandırmalar şunlardır:

cıcih: Güzel, yeni çocuk giysisi. (Çomoluk, Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) GYAS s.75

kıskal (< kıska: kısa): Çocuk göğüslüğü, önlük. (Gölve, Şebinkarahisar – Gr.) DS s.2843, GYAS s.202

yağlık: 3. Çocuk yemek önlüğü. (Gr. ve Köyleri) GYAS s.279

yarlık: Çocuk önlüğü. (Şebinkarahisar – Gr.) GYAS s.282

yaylık: Çocuk yemek önlüğü. (Gr. ve Köyleri) DS s.4124, GYAS s.283

4. Kadın Ve Erkek Giyim ve Kuşamına Ait Ortak Söz Varlığı

Kadın ve erkek giyimine ait ortak söz varlığında ayakkabı ile ilgili olarak yapılan *babuç*, *başmak*, *derbey*, *gara lastik/karalastik*, *hadik* ve *hedik* (I) adlandırmalar dikkati çekmektedir. Osmanlı döneminde erkekler çoğunlukla *pabuç*, *başmak*, *postal*, *yemeni* ve *çizme* giyerken *postal* ve *çizme* hariç diğerlerini kadınlar da giyerdi (Öztürk, 2015:24). Tarihî Türk lehçelerinden Kıpçak Türkçesinde *babuç* ‘papuç’, *başmak* ‘ayakkabı, çizme’ karşılığı kullanılmıştır (Toparlı vd. 2007).

Başmak sözcüğü Kars, Azerbaycan yöresine ait bir türküde “Ayağına başmah yaraşır / Eynine giymek yaraşır.” şeklinde kullanılmıştır (Yener, 2008:348).

Yöreye özgü bir giyecek olan *hadik* ve *hedik* (I) daha çok karda yürümek için kullanılan özel bir kar ayakkabısıdır. *derbey* adını taşıdığı markadan alan bir adlandırmadır. *Gara lastik* veya *karalastik* ise ucuz ve kullanışlı olduğu için ekonomik olarak kadın, erkek ve çocuklar tarafından tercih edilen plastik türde bir ayakkabı olup eskiden *çörçil lastik* şeklinde de adlandırıldığı olurdu.

Kıpçak Türkçesinde *gönçük* ‘elbisenin iç cebi’ demek olup Türkçedir. Sözcüğün bu dönemde *könçük*, *künçük* gibi kullanımları da mevcuttur (Toparlı vd. 2007).

Bölge ağzında ‘eski elbise’ karşılığı *part*, *patıç*, *pırtı* sözcükleri kullanılmıştır.

Yağlık ise çevre, mendil ve yemeni gibi bir çeşit değirmi bezdir (Koçu, 1969).

babuç (Far. < pā-būş): Ayakkabı, papuç, bir çeşit terlik, yemeni. (Nefsiköseli, Görele – Gr.) DS s.454, GYAS s.47

başmak: Ayakkabı. (Eynesil, Çanakçı, Görele – Gr.) GYAS s.53

corap (Far. < cūrāb): Çorap. (Nefsiköseli, Görele - Gr.) DS s.1000, GYAS s.82

çaput: 1. Eski elbise. (Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele, Keşap, Gr. ve Köyleri) 2. Kalın bez parçası. (Kaşdıbi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele, Keşap – Gr. ve Köyleri) GYAS s.88

çıkı: Kese. (Tirebolu, Espiye, Güce, Yağlıdere – Gr.) GYAS s.95

derbey: 1. Lüks lastik ayakkabı. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) 2. Bir tür lastik ayakkabı. (Keşap – Gr. ve köyleri) GYAS s.109

edik (I): 9. Karda yürümeye yarayan ayakkabı. (Alucra, Şebinkarahisar, Gr.) TKASD s.84

eğen: 1. Üst baş, giyecek, elbise. (Kayadibi – Gr.) GYAS s.125

gara lastik: Lastik ayakkabı. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.144

gılık: Kıyafet, görünüm. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.152

göncük: Giyim eşyalarındaki cep. (Gr.) DS s.2152, GYAS s.159

gugil: Kavuk, bere vb. şeylerin tepesindeki süs. TKASD s.109

guşak: Bele bağlanan giysi. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.161

hadik: Kar üzerinde gezerken batmamak için giyilen, altı gönden kesilmiş şeritlerle ya da fındık çubuklarıyla örülmüş daire biçiminde bir çeşit ayakkabı. (Süme, Bulancak – Gr.) DS s.2250, GYAS s.166

hedik (I) (hidik): Kara batmamak için ayağa giyilen, altı şerit şeklinde kesilmiş gönlerle kaplı, yuvarlak bir çeşit kar ayakkabısı (Alucra, Şebinkarahisar – Gr.) GYAS s.175

hemençe: 1. Omuza asılan yün, bez ya da deriden yapılmış azık çantası. (Gr.) 2. *bk [honça] (Espiye, Keşap – Gr. ve köyleri) DS s.2338, GYAS s.171

honça: Küçük yün torba. (Espiye, Keşap – Gr. ve köyleri) GYAS s.177

karalastik : Lastik ayakkabı. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele, Keşap – Gr. ve köyleri) GYAS s.193

keçe: 1. Keçi kılından dokuma. (Güce, Yağlıdere, Espiye – Gr.) 2. Sert dokuma kumaş. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.196

keleker (II): Eskimiş veya yırtılmış giysi. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.197

kılık: Üst baş, elbise. (Görele, Çanakçı, Tirebolu, Güce, Doğankent – Gr.) GYAS s.201

part (IV): Eski giysi, paçavra. (Çandır – Gr.) DS s.3403, GYAS s.233

patıç: Çok eski, partal: *Elbiselerin patıç hâline gelmiş*. (Kayadibi – Gr.) DS s.3411, GYAS s.234

pırtı : 1. Eskimeye yüz tutmuş giyim kuşam eşyası, kumaş. (Görele, Eynesil, Tirebolu – Gr.) 2. Elbise, giysi, çamaşır. (Kaşdibi, Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.237

soyka (III): Ölünün üstünden çıkan giysi. (Tirebolu – Gr.) DS s.3671, GYAS s.252

şeşan: Yünden örülmüş kısa boğazlı çorap. (Şebinkarahisar, Alucra – Gr.) GYAS s.257

şırbata: Mendil. (Alucra – Gr.) GYAS s.258

tirebezi: Pamuklu dokuma, basma bez. (Espiye, Tirebolu, Doğankent, Görele – Gr.) GYAS s.267

tiribolu: Büyük ipekli mendil. (Şebinkarahisar – Gr.) DS s.3940, GYAS s.267

yağlık: 1. Mendil. (Şebinkarahisar, Alucra, Nefsiköseli, Görele, Şeyhli, Piraziz – Gr.) DS s.4124, GYAS s.279

Sonuç

Derleme Sözlüğü'nde giyim kuşam ile ilgili zengin bir söz varlığı yer almakla birlikte son yıllarda yapılan derleme çalışmalarında derlemecilerin derleme konularını ve kaynak kişilere yöneltilecek soruları doğru tespit edemedikleri ve sonuç olarak derleme çalışmalarında söz varlığının istenilen düzeyde tespit edilemediği görülmektedir. Yapılan çalışmaların önemli bir kısmı yüksek lisans düzeyinde olup derlemeci neyi, nasıl derleyeceğini yöntem olarak bilememekte ve kaynak kişiyi amaca yönelik olarak konuşturamamaktadır.

Giyim kuşam ile ilgili söz varlığını tespit etmeyi amaçlayan bir derlemeci kaynak kişiye folklorik unsurlarla ilgili olarak sorular yöneltirken giyim kuşam ile ilgili olarak “Eskiden hangi kıyafetleri giyerdiniz?”, “Yörenizde kızların çeyizi nasıl hazırlanır, çeyizde hangi eşyalar olur?” veya “Düğünlerde eskiden hangi kıyafetler giyilirdi?” şeklinde sorular yöneltmeli ve kaynak kişiyi bu konuda konuşturabilmelidir (Akça, 2017:71, 77, 78). Ağız araştırmacısı halk bilimi unsurlarını derlemek zorunda olmamakla birlikte kaynak kişi bu konuda bilgi veriyorsa bu malzemeyi mutlaka derlemelidir (Akça, 2017:72). Bu tür davranışlar söz varlığının zenginleşmesi ve kayıt altına alınması yönünden önemlidir. Çünkü söz varlığını oluşturan unsurlar aynı zamanda ağız atlaslarının hazırlanmasında bir ölçüt olarak da kullanılmaktadır. Örneğin Çuvaşistan ağız atlasları oluşturulurken kıyafet adları ölçüt alınmıştır (Akça, 2017:68). Yine Türkiye’den örnek vermek gerekirse Erdoğan Boz tarafından yapılan Eskişehir dil atlasında kadınların başlarını örtmek için kullandıkları “örtü”, “başörtüsü” ve “eşarp” anlamlı sözcükler harita üzerinde gösterilmiştir (Akça, 2017:68). Bu durum söz derleme çeşitleri ve nitelikleri ile ağız sözlüklerinin yeterliliğini ve bu sözlüklerde yer alan sözcüklerin tanımlarını tartışmaya açmaktadır.

Giresun ağzında önemli bir ayrıntı olarak eski Türkçeden günümüze özellikle Karahanlı Türkçesinden yani 11. yüzyıldan günümüze eskicil (arkaik) 7 sözcüğün küçük ses değişiklikleri ile veya aynen ulaştığı görülmektedir. Örneğin *başmak* (başmak: Oğuzlarda ve Kıpçaklarda ayakkabı. s.578), *pörk* (börk: Başa giyilen şey, börk. s.598), *bürüncük/bürüncek* (bürünçük: Burnu ve burundan aşağısını örten yarım peçe, yaşmak. s.607), *ellik* (eliglik: Eldiven. s.637), *keçe* (keçe: Oğuzcada keçe. s.697), *köynek* (könlek: Gömlek. s.738), *bel kuşa* (kurşag: Kuşak. s.749) sözcükleri Dîvânu Lügâti’t-Türk’te yer alan sözcüklerdir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014). Aynı şekilde *babuç* ve *gönçük* sözcükleri de Kıpçak Türkçesinden günümüze ulaşan eskicil unsurlardandır (Toparlı vd. 2007).

Giresun ağzında kadın, erkek ve çocuk giyimine ait söz varlığında Türkçe sözcüklerin sayısı oldukça çoktur. Bunların önemli bir kısmı genellikle Türkçenin ek ve kurallarına uygun türemiş sözcüklerdir. *Ayak gabi*, *bel aluğu*, *bel guşa(ğı)*, *çul çentiği*, *iç donu*, *tirebezi* gibi belirtisiz isim tamlaması yapısında üretilmiş adlandırmalardır. *gara lastik/karalastik* ise sıfat tamlaması yapısında türetilmiştir.

Bölge ağzında Doğu kökenli olarak Farsça *babuç*, *çember* / *çember* / *çenber*, *corap*, *peştamal* / *peştembal*, *mintan*; Arapça *çul çentiği* (Ar. + Tr.), *halta*, *hamâil*, *makrama*, *mes*, *şami*; Rumca *dimi*, *fistan*, *patik* sözcüklerinin yanı sıra Batı kökenli olarak Fransızca *ısgarpin*, *kapşon*, *kaşmir*, *parke*, *pontul*, *şarba* (*eşarp*); İtalyanca *fanila*, *fanle*; Bulgarca *gocuk*, Latince *fermana* ve Macarca *palaska* sözcükleri yer almaktadır.

Giresun ağzında kadın, erkek ve çocuk giyimine ait unsurları tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada kadın kılık ve kıyafetine ait unsurlarla ilgili olarak kadınların giyimleri ile ilgili sözcüklerin erkek ve çocuklara göre daha fazla olduğu, bunu erkek kıyafetlerinin izlediği, en az çocuk giyimi unsurlarına yer verildiği tespit edilmiştir. Buna göre ilgili eserlerdeki madde başları ölçüt alınarak kadın giyimi ile ilgili sözcük sayısı 75, erkek giyimi ile ilgili sözcük sayısı 45, çocuk giyimi ile ilgili sözcük sayısı ise 5 olarak tespit edilmiştir. Kadın, erkek ve çocuk giyimi ile ilgili toplam sözcük sayısı 124’tür. Kadın ve erkek giyimine ait ortak sözcüklerin sayısı ise toplam 32’dir.

Sonuç olarak incelenen kaynaklardaki giyim ve kuşama ait söz varlığının Giresun ve yöresi giyim ve kuşamına ait söz varlığını tam olarak karşıladığını ve örneklediğini söylemek mümkün değildir. Yörenin folklorik giyim ve kuşama cumhuriyet öncesi ve sonrasına göre de değişiklik göstermekte olup tarihsel ve

iklimsel özelliklere göre de değişime uğramıştır. Bu çalışmada yer almayan daha birçok giyim ve kuşam unsurundan söz etmek mümkündür.

Eser Kısaltmaları

DS	: Derleme Sözlüğü
GYAS	: Giresun ve Yöresi Ağız Sözlüğü
TKASD	: Taflancık Köyü Ağız Sözlüğü Denemesi

Dil Kısaltmaları

Ar.	: Arapça
Bul.	: Bulgarca
Far.	: Farsça
Fr.	: Fransızca
İt.	: İtalyanca
Lat.	: Latince
Mac.	: Macarca
Rum.	: Rumca
Tr.	: Türkçe

KAYNAKLAR

- Akça, H. (2017). “Ağız Çalışmalarında Derleme Konuları ve Kaynak Kişilere Yöneltilcek Sorular”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.27, Ankara, s.61-84.
- Derleme Sözlüğü* (2009). C.I-VI, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2014). *Dîvânü Lügâti't-Türk*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ercilasun, A. B. (2011). *Türk Dili Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Gemalmaz, E. (1995). *Erzurum İli Ağızları*, C.III, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kafesoğlu, İ. (2003). *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Yayınları, Ankara.
- Koçu, R. E. (1969), *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları.
- Öztürk, T. (2015). “1918 Numaralı Kadı Siciline Göre 18. Yüzyılda Trabzon’da Giyim-Kuşam Kültürü”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (18): 9-28
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I-III, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Şemseddin Sami (2010). *Kamus-ı Türkî*, hzl. Paşa Yavuzarslan, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Şenocak, E. (2008). “Yöresel Kıyafetlerin Türkülerdeki Dili”, *Türk Halk Kültüründe Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslar Arası Sempozyumu Bildirileri*, Ed. M. Tekin Koçkar, Eskişehir, s.215-228.

- Tek, R. (2016). “Dîvânu Lügâti’t-Türk’te Giyim Kuşam Kültürü İle İlgili Kelimeler”, *The Journal of Academic Social Science Journal (JASSS)*, Autumn II, S.50, s.261-271.
- Tekin, F.,& Cantürk, S. (2018). *Giresun ve Yöresi Ağız Sözlüğü*, Doğankent Belediyesi, 1. Basım, İstanbul.
- Tezcan, M. (1997). *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Tietze, A. (2009). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, C.2, F-J, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Tiryaki, S. (2012). *Giresun İli ve Espiye İlçesi Taflancık Köyü Ağız Sözlüğü Denemesi*, Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bitirme Tezi, Ordu.
- Toparlı, R., Vural, H., Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türkçe Sözlük* (2011). Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- User, H. Ş. (2009), *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*, Kömen Yayınları, Konya.
- Yazım Kılavuzu* (2012). Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Yener, S. (2008), “Türkülerimizde Giyim Kuşam ve Süslenme Temaları”, *Türk Halk Kültüründe Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslar Arası Sempozyumu Bildirileri*, Ed. M. Tekin Koçkar, Eskişehir, s.339-357.
- Yılmaz, A. (2019). “Derleme Sözlüğü’nde Kadın Giyimi İle İlgili Fiiller”, *II. Genç Türkologlar Çalıştayı 04-05 Nisan 2019, Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi*, Ordu.

(AZERBAIJAN)

XÜLASƏ

Azərbaycan uşaq ədəbiyyatının əvəzolunmaz simalarından biri də Xanimana Əlibəylidir. Xanimana Əlibəyli 87 illik ömrünü uşaqlar üçün yazıb-yaratmağa həsr etmiş bir sənətkardır. Xanimana Əlibəyli 1921-cil aprelin 20-də Bakı şəhəri Keshlə qəsəbəsində ziyalı ailəsində dünyaya göz açmışdır. Hal-hazırda onun doğulduğu dədə- baba mülkü Keshlədə mədəniyyət evi kimi istifadə olunur. İlk şeiri olan "Ana" –ı 11 yaşında ikən yazmışdır. Bu şeirini "Azərbaycan qadını" məcmuəsində çap etdirmişdir, "İldırım" adlı şeirini 12 yaşı olarkən radioda oxumuşdur. Uşaqılıqdan ədəbiyyata, şeirə böyük həvəsi olan Xanimana Əlibəyli yazıçı olmaq istəmiş lakin, atasının təkidi ilə Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutuna qəbul olmuşdur. Xanimana Əlibəyli Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutunu bitirdikdən sonra təyinatını Masalının Qızılavar kəndinə alır. "Qızılavar kəndi", "İlk xəstə qəbulu", "Kolxoz sədri Mahmud", "Soldat bazarı", "Azacıq para" şeirlərini Masallıda işləyərkən yazmışdır.

İlk kitabı "Balaca həkimi"-i 1955-ci ildə "Uşaqnəşr"də 30.000 nüsxə tirajla nəşr etdirmişdir. "Əziz komisar" kitabını 1980-ci ildə çap etdirib, Güler Abdullabəylinin sözlərinə istinadən deyə bilərik ki, Xanimana Əlibəyli bu kitabını 1969-1982- ci illərdə Azərbaycan KP MK-nın birinci katibi vəzifəsində çalışan Heydər Əliyevə həsr etmişdir. Xanimana Əlibəyli 100-dən artıq uşaq şeirinin, 10-dan artıq uşaq poemasının və pyesinin müəllifidir. Onun 30-dan artıq kitabı çap olunmuşdur. 1991-ci ildə Əməkdar İncəsənət Xadimi adı verilmişdir. 1994-cü ildə Azərbaycan xalq şairi, Azərbaycan yazıçılar birliyinin sədri Anar Azərbaycan respublikasının Baş Nazirinin müavini E.İ.Əfəndiyevə Xanimana Əlibəyliyə Xalq şairi adı verilməsi üçün müraciət ünvanlamışdır. 1999-cu ildə Ümummilli liderimiz Heydər Əliyev tərəfindən Xanimana Əlibəyliyə Prezident təqaüdü təyin edilmişdir. Azərbaycan Yazıçı Qadınlar Cəmiyyəti tərəfindən 2006-cı ildə Xanimana Əlibəyli "Mirvarid Dilbazi" adına mükafata layiq görülmüşdür. 7 may 2007-ci ildə Xanimana Əlibəyli 87 yaşında uzun sürən qaraciyər- böyrək çatışmazlığından vəfat etmişdir.

Açar Sözlər: Sənətkar, Ziyalı, Uşaq Həkimi, Uşaq Şairi, Filologiya, İlin Qadını, Əməkdar İncəsənət Xadimi.

Khanumana Alibeyli As an Outstanding Poet and Citizen

ABSTRACT

One of the indispensable figures of Azerbaijani children's literature is Khanimana Alibeyli. Khanimana Alibayli is an artist who has devoted her 87 year life to writing and creating for children. Khanumana Alibayli was born on April 20, 1921 in the town of Keshla, in the beautiful city of Baku. At present, her father's property is also used as a Keshla culture house. She wrote her first poem "Mother" when she was 11 years old. She wrote her poem in the "Azerbaijan Woman" collection and read the poem "Yildirim" at the age of 12 when she was on the radio. Khanimana Alibeyli, from childhood to literature and poetry, wanted to be a writer, but was admitted to the Azerbaijan State Medical Institute by her father's insistence. After graduating from the Azerbaijan State Medical Institute, Khanimana Alibeyli receives her assignment in Gizilavar village of Masalli. She wrote her poems "Gizilavar village", "ilk xəstə qəbulu", "Kolkhoz müdürü Mahmud", "Soldat bazarı", "Azacıq para" while working in Masalli.

Her first book was published in 1955 in "Children's Edition" with a circulation of 30,000 copies. By publishing the book "Aziz Komisar" in 1980, we can say that K. Alibeyli devoted this book to Heydar Aliyev, who was the first secretary of the Central Committee of the Communist Party of Azerbaijan in 1969-1982. Khanimana Alibeyli is the author of over 100 children's poems and more than 10 children's poems and plays. She has published more than 30 books. In 1991 she was renamed the Honored Art Worker. In 1994, the Azerbaijani people's poet, chairman of the Azerbaijani Writers Union Anar appealed to the

Deputy Prime Minister of the Republic of Azerbaijan Efendiev Efendieva to name Alibeyli as a People's Poet. In 1999, our national leader Heydar Aliyev was appointed Presidential scholarship to Khanimana Alibeyli. In 2006, by the Women Writers Society of Azerbaijan, Khaniman Alibeyli was awarded the "Mirvarid Dilbazi" prize. On May 7, 2007, Khanimana Alibeyli died of 87-years-old liver kidney failure.

Key Words: Artist, Intelligent, Pediatrician, Child Poet, Philology, Woman Of The Year, Honored Art Worker

Giriş

Azərbaycan uşaq ədəbiyyatının əvəzolunmaz simalarından biri də Xanımana Əlibəylidir. Xanımana Əlibəyli 87 illik ömrünü uşaqlar üçün yazıb-yaratmağa həsr etmiş bir sənətkardır. Onun ədəbi irsi uşaqlar üçün bir mayak rolunu oynayır, onlara düzgün yolla davam etməyə kömək olur.

Xanımana Əlibəylinin babası Ağ Səlim bəy Əbilov Çar Rusiyasının ordusunda xidmət etmiş general olmuşdur. Soyadlarının ilkin forması Orucəliyev şəklində olmuşdur. Ağ Səlim bəy çar ordusunda xidmət etdiyi üçün soyadının əvvəlindəki “Oruc” sözünü ixtisar etməli olur. Bunu senzura və təqiblərdən qaçmaq üçün etmişdir.

Atası Sabir bəy Əbilov da Sankt-Peterburqda hüquq təhsili almış və Azərbaycanın ilk hüquqşünaslarından biri olmuşdur. Sabir bəyin Sankt- Peterburqda təhsil alması haqqında məlumat Sankt-Peterburq Mərkəzi Tarix Arxivində (SPB. MTA) fond 14, siyahı 3, cild 10da Sankt- Peterburqda təhsil almağa gedən tələbələrin fondunda qorunub saxlanır. Sabir bəy öz istedadı və bacarığı ilə Azərbaycan ziyalılarından ən gözəl nümayəndələrindən birinə çevrilmişdir. O, gözəl nitq mədəniyyətinə malik idi, rus, alman, fransız, latın dillərində sərbəst danışır. Hal-hazırda foto şəkli tarix muzeyində saxlanılır.

Sabir bəyin vəkillik fəaliyyətindən başqa, şairlik istedadı da var idi. Rus dilində “Güllü və Rəşid” adında kitabın müəllifi idi. Sabir bəyin anası xanımana xanımın da şairlik qabiliyyəti var idi. Məclislərdə oxunan mərsiyyələri böyük maraqla qarşılanırdı.

Xanımana Əlibəylinin anası- Məsumə xanım Qarayeva da dövrün tanınmış ziyalı qadınlarından idi. Onun əmisi Fərəc bəyin oğlu Əbülfəz Qarayev tanınmış dövlət xadimi , professor idi. Məsumə xanım Z.Tağıyev adına “Qızlar gimnaziyasında” oxumuş, sonra Azərbaycan Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsində təhsilini davam etdirmişdir. Əli Bayramov adına qadınlar klubunun fəalllarından olmuş, uzun illər müəllim kimi fəaliyyət göstərmişdir. Məktəb direktoru , rayon xalq maarif şöbəsinin müdiri vəzifələrində çalışmışdır və bu sahədəki uğurlu və şərəfli fəaliyyətinə görə “Əməkdar müəllim” adına layiq görülmüşdür. Yeddi övladı olmuşdur. Xanımana Əlibəyli dörd qız və üç oğlanın ən böyüyü olmuşdur.

Xanımana Əlibəyli 1921-cil aprelin 20-də Bakı şəhəri Keşlə qəsəbəsində ziyalı ailəsində dünyaya göz açmışdır. Hal-hazırda onun doğulduğu dədə- baba mülkü Keşlədə mədəniyyət evi kimi istifadə olunur.

Görünür Xanımana Əlibəyliyə şairlik istedadı ata və nənəsindən keçmişdir. Bakıda 13 nömrəli məktəbdə təhsil alan X. Əlibəyli öz istedadı və bacarığı ilə müəllimlərin diqqətini cəlb etmişdir. Onun sevimli müəllimlərindən biri, sonralar görkəmli yazısı kimi tanınan Məhərrəm Əlizadə Xanımana Əlibəylinin istedadını görüb onunla məşğul olmuş, ilk şeirlərinin kütləvi informasiya vasitələrinə yol açmasına, özəlliklə də balaca şairənin Azərbaycan radiosu ilə çıxışlarına məsləhətçi və köməkçi olmuşdur(1.s6). Belə ki, o, ilk şeiri olan “Ana” –ı 11 yaşında ikən yazmışdır. Bu şeirini “Azərbaycan qadını” məcmuəsində çap etdirmişdir, “İldırım” adlı şeirini 12 yaşı olarkən radioda oxumuşdur. Xanımana Əlibəyli uşaq olarkən hər zaman adından utanıb. Sevimli müəllimi Məhərrəm Əlizadə bir gün Xanımana Əlibəyliyə adı ilə bağlı “xanım olmağına xanımsa, amma ana olmağına hələ var” demişdir.

İstedadlı uşaqların konkursunda birinci yerə layiq görülmüşdür. M. C. Bağirov tərəfindən çıxışı bəyənilən Xanımana Əlibəyli pulla mükafatlandırılır. Anası üçün bu pula alınmış brilyant qaşlı üzük indi X. Əlibəylinin qızı Gülər Abdullabəylinin barmağındadır.(Əlibəyli,2008, s.6)

Uşaqlıqdan ədəbiyyata, şeirə böyük həvəsi olan Xanımana Əlibəyli yazıçı olmaq istəmiş lakin, atasının təkidilə Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutuna qəbul olmuşdur. Qızı Gülər Abdullabəyli ilə həmsöhbət olduğumuz zaman anası ilə bağlı bir xatirəsində deyirdi: “Atası anamın (Xanımana Əlibəylinin) şair olmasını istəmirdi. Qızına özünə ciddi bir sənət seçməsinə söyləmişdi. Atasına görə yazıçılıq peşə deyildi. O, atasının istəyi ilə Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutuna qəbul olub. Xanımana Əlibəylinin İnstitutu bitirməsi haqqındakı şəhadətnamədə qeyd olunur:

“Azərbaycan Tibb İnstitutunun şəhadətnaməsi

20 avqust 1942

Əliyeva Xanımana Sabir qızına verilir ki, O, Azərbaycan Dövlət Mədisina İnstitutunun tamam kursunu eşitdi, tədris planını bütün etmişdir və həkim adını daşımağa layiqdir.

Buna görə vətəndaş Əliyeva Xanımana Sabir qızı Azərbaycanda və SSRİ-nin hər yerində müalicə profilaktika təmaili üzrə həkimlik edə bilər” (Əlibəyli, 1939-1953.v 8).

Atası qızlarını qışqandığı üçün anama (X. Əlibəyliyə) müalicə işində oxumağa icazə vermir, qızına yalnız uşaq həkimi ola biləcəyini söyləyir. Beləliklə, anam (X.Ə) uşaq həkimi olur. Yalnız ailə qurduqdan sonra atamın da poeziyaya olan sevgisi sayəsində ADU-nun filologiya fakültəsinə imtahan verib qəbul olur.”

Xanımana Əlibəyli Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutunu bitirdikdən sonra təyinatını Masalının Qızılavar kəndinə alır və ailəsi ilə birlikdə orda yaşamağa başlayır. Xanımana Əlibəyli həkim kimi fəaliyyət göstərməyə başlasa da yaradıcılığı atmır, müxtəlif şeirlər yazır. “Qızılavar kəndi”, “İlk xəstə qəbulu”, “Kolxoz sədri Mahmud”, “Soldat bazarı”, “Azacıq para” şeirlərini Masallıda işləyərkən yazmışdır.

Qızılavar kəndinin sakinləri Xanımana Əlibəyliyə öz doğma adamı kimi qəbul edib sevirilər. Müharibə zamanı o, cəbhəyə gedən həkimlərin yerinə başqa kəndlərə işləməyə gedir, xəstə uşaqların, yaşlıların qayğısına qalırdı. ARDA-nın S.Mümtaz adına Ədəbiyyat və mədəniyyət arxivində saxlanılan tərcümeyi-halında Xanımana Əlibəylinin at üstə uzaq kəndlərə gedərək xəstələri qəbul etdiyini yazır.

Sonra Bakıda hərbi hospitalda çalışmış, professor Ginzburqun assenti kimi Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən olan yaralı əsgərləri müalicə etmişdir. Müharibədən sonra Bibiheybətdəki 13 saylı məsləhətxanada uşaq həkimi kimi fəaliyyət göstərmiş.

1945-ci ildə tanınmış həkim-cərrah Həsən Abdullabəyli ilə ailə qurmuşdur. Bu nığahdan qızları Gülər Abdullabəyli (Filologiya elmləri doktoru, professor. Azərbaycan yazıçıları birliyinin üzvü) dünyaya göz açmışdır. Ədəbiyyata böyük sevgi və maraq duyan Həsən bəy özü də şeirlər yazmış, onun şeirləri ailə arxivində qorunub saxlanılır. Həmçinin Xanımana Əlibəyli də uşaq şeirlərindən əlavə həyat yoldaşı Həsən bəy üçün yazdığı sevgi şeirləri də var, yalnız uşaq şairi kimi tanınmaq istədiyi üçün bu şeirlərini çap etdirməyi düşünməmişdir. Bu haqda dəyərli professor Gülər Abdullabəyli deyirdi: “Anam tək uşaq şeirləri yox, sevgi şeirləri də yazırdı. Onun atama həsr etdiyi məhəbbət şeirləri olduqca maraqlı və gözəl idi. Düşünürəm ki, anam lirik şeirlər yazan şairə ola bilərdi. Amma o məhz uşaq ədəbiyyatını seçdi. Uşaq ədəbiyyatında olan boşluq onu çox narahat edirdi. İstəyirdi ki, o, tək uşaq şairəsi kimi tanınsın. Şeirlər yazsa- yazsa həm də uşaq həkimi kimi çalışırdı. Çünki uşaqlara olan sevgisi sonsuz idi. Lakin 45-50 yaşlarında təqaüdə çıxaraq sırf poeziya ilə məşğul olmağa başladı. Daha həkim işləmədi. bəlkə də sənətini həddindən artıq sevdirdiyindən irəli gəlirdi ki, o, səhhətində problem olsa da, yaradıcılığına fasilə vermirdi. Anam 85 yaşında dünyasını dəyişdi. Bu gün anam həyatda olmasa da unudulmur, xalqın, onu sevən azyaşlıların, sənət yoldaşlarının qəlbində yaşayır.”(Əlibəyli, 2018, s17)

X.Əlibəyli erkən yaşlarından şeir yazmağa başlasa da uzun müddət kitab çap etdirmək haqqında düşünməmişdir. O, həkim kimi fəaliyyət göstərməyə üstünlük vermişdir. Xanımana Əlibəyli bir həkim kimi uşaqların qayğısına qaldıqdan sonra, artıq uşaqların mənəvi dünyalarının da qayğısına qalması düşündüyü anda şeirlər kitabını çap etdirmişdir. İlk kitabı “Balaca həkimi”-i 1955-ci ildə “Uşaqnəşr”də 30.000 nüsxə tirajla nəşr etdirmişdir. Sonra bir-birinin ardınca kitablar çap etdirməyə başlayır. X.Əlibəylinin çap olunan kitablarının bir neçəsinə nəzər salaq:

“Dovşanın ad günü”, “Sənubərin gözləri”, “Звезда золотойа”, “Ulduzların nəğməsi”, “Karnaval”, “Ləpələrin nağılı”, “Noğul”, “Novruz və Murtuz”, “Əziz komisar” və b. Kitablarını çap etdirir.

X.Əlibəyli kitablarını çap etdirərkən müxtəlif rəssamlarla işləmişdir. Rəssam Rasim Babayev onun “Ulduzların nəğməsi” kitabına 24 ədəd iki rəngli şəkil çəkmişdir. Onların Xanımana Əlibəylinin digər kitablarının çapı zamanı da iş birlikləri olmuşdur. X.Əlibəyli “Meşə həkimi” kitabını çapa hazırlayarkən, ümumiyyətlə “Meşə həkimi” poemasını və bitkilərlə bağlı şeir yazarkən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının AMEA Genetik Ehtiyatlar İnstitutunda görkəmli alim və ictimai xadim, AMEA-nın həqiqi üzvü İlyas Abdullayevdən məsləhət alıb. Kitabı çapdan çıxdıqdan sonra bir nüsxəsini öz imzasıyla İlyas Abdullayevin övladlarına hədiyyə edib.

“Əziz komisar” kitabını 1980-ci ildə çap etdirib, Gülər Abdullabəylinin sözlərinə istinadən deyə bilərik ki, Xanımana Əlibəyli bu kitabını 1969-1982-ci illərdə Azərbaycan KP MK-nın birinci katibi vəzifəsində çalışan Heydər Əliyevə həsr etmişdir.

Xanımana Əlibəyli 100-dən artıq uşaq şeirinin, 10-dan artıq uşaq poemasının və pyesinin müəllifidir. Onun 30-dan artıq kitabı çap olunmuşdur.

Onun “Dovşanın ad günü”, “Mərcanqulu əfsanəsi”, “Novruz və Murtuz”, “Aya səyahət”, “Bikə”, “Sevimli şəhid babam”, “Qaçqın balalar” və b. poemaları uşaqların sevimli stolüstü əsərlərinə çevrilmişdir.

Xanımana Əlibəylinin pyesləri mütamadi olaraq səhnələşdirilir, xüsusilə “Aycan”, “Cunquş”, “Dovşanın ad günü” pyesləri daim uşaqların görüşünə çıxarılır.

X.Əlibəylinin kitabları yalnız Azərbaycanda deyil bir çox MDB ölkələrində çap olunmuşdur.

Xanımana Əlibəyli həmçinin tərcüməçilik fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur. Xanımana Əlibəyli tərcümə ilə məşğul olarkən həm tərcümə etdiyi xalqın, həm də azərbaycan xalqının, uşaqlarının düşüncə tərzini, milli-mənəvi dəyərlərimizi nəzərə almışdır. Həmçinin şeirlərin orjinala tam yaxın versiyasını əsas götürmüşdür.

Görkəmli sənətkar eston şairi Helio Mendi, Ukrayna şairi İ. Kulikoyan, Moldoviya şairi O. Stavskaya, rus şairi Z. Aleksandrova, A. Bartonun şeirlərini Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. Həmçinin Xanımana Əlibəyli macar, osetin, çex, gürcü, erməni, kumık, fars, latış, türk, erməni dillərindən müxtəlif tərcümələr üstmüşdür.

O, İna Kilskoya, Aleksandr Stepanoviç Yurenko, Adam Baxdoy, S.K.Utenko, K.N.Yeliseyev, O.İ.Vsotskaya, Marina Vasilyevna Zavadekoyo vəs. ilə daim əlaqədə olmuş, onlarla fikir mübadiləsi aparmışdır.

1969-cu ildə Xanımana Əlibəylinin şeirləri və avtobioqrafiyası “Детская литература” nəşriyyatı tərəfindən SSRİ-nin “Qadın şairlərinin məcmuəsi”nə salınmışdır.

Tanınmış rus uşaq şairi Anna Vsotskaya Xanımana Əlibəylinin “Dovşanın ad günü” pyesini rus dilinə tərcümə etmiş, Xanımana Əlibəyli də A.Vsotskayanın “Aya uşacağıq” adlı şeirlər kitabını Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. Xanıman Əlibəylinin Anna Vsotskaya ilə həm dostluq, həm də ədəbi əlaqələri mütamadi şəkildə davam etmişdir.

Rusiyanın tanınmış uşaq şairlərindən biri olan Aqni Bartonun şeirlər kitabını tərcümə edərək “Oyuncaqlar” adı altında İlyas Tapdığin redaktorluğu ilə 1964-cü ildə 17000 tirajla çap etdirirlər.

Xanımana xanımın pyesləri, xüsusilə, “Aycan” və “Dovşanın ad günü” pyesləri rus rejissorlarının diqqətini cəlb etmiş, həmin əsərlərə quruluş verilərək dəfələrlə tamaşaya qoyulmuşdur.

“Aycan”, “Dovşanın ad günü ” pyesləri rus dilinə tərcümə olunaraq, Moskvada M. Qorki adına Gənc Tamaşaçılar teatrında, “Cunquş”, “Gözəllər gözəli ” və başqa pyesləri Sovet Rusiyasının, o cümlədən Moskvada, Qorkidə, Aşqabatda, Daşkənddə, Hindistanın ona qədər böyük şəhərlərində tamaşaya qoyulmuş və yüksək qiymətləndirilmişdir.

“Aycan” pyesini 1974-cü ildə G.Nəcəfova pyesin adını “Когда сичает солнце” şəklində rus dilinə tərcümə etmidir. 1979-cu ildə isə İ.Volobuevoy pyesin adını “Малыш” kimi tərcümə etmişdir.

1965-ci ildə Xanımana Əlibəylinin “Qızıl ulduz” adlı şeirlər kitabı Azərnəşr tərəfindən rus dilinə tərcümə olunaraq nəşr olunur. Kitabı Q.N.Komennay rüs dilinə tərcümə etmişdir. Kitabın rəssamı D.Kazımov olmuşdur. O, hər şeirin məzmununa uyğun iki rəngli şəkillər çəkmişdir. Kitabın adı rus dilinə “Звезда золотая” kimi tərcümə olunub.

Xanımana Əlibəylinin şeirləri də rus dilində başqa, eston, gürcü, türkmən və türk dillərinə tərcümə olunmuşdur.

Tanınmış gürcü uşaq şairi və dramaturqu Qivi Çiçinadze Xanımana Əlibəylinin şeirlərini gürcü dilinə tərcümə edib. O, X.Əlibəylinin “Məni günəşə at” şeirini “Xəyalpərəst sərçə kimi” tərcümə edib və kitabın adını da elə adlandırıb. Kitab 1978-ci ildə Tiflisdə çap olunub. Kitabın rəssamı tanınmış gürcü rəssamı T.Xuçişvili olmuşdur.

Azərbaycanın dəyərli şairləri Mirvarid dilbəzi və Mikayıl Rzaquluzadənin zəmanət ilə 1953-cü ildə SSRİ Yazıçılar İttifaqına üzv seçilmişdir. O, Beynəlxalq Sülh müdafiə Komitəsinin Rəyasət Heyətinin üzvü, Bakı qadınlar komitəsinin sədr müavini olmuşdur.

Uşaqların sevimlisi, dəyərli sənətkarımız Xanımana Əlibəyli dəfələrlə mükafata layiq görülmüş, fəxri adlar almışdır.

1960-72-ci illər arasında X.Əlibəyli Azərbaycan SSRİ Ali Sovetinin Rəyasət heyəti tərəfindən 8 mart Beynəlxalq Qadınlar günü və Kommunizm quruculuğu işində fəal iştirakına, “Göyərçin” uşaq jurnalının 10-cu il dönümü və uşaq ədəbiyyatı sahəsində səmərəli işinə görə diplom və fəxri fərmanlarla təsis edilmişdir.

22 mart 1969-cu ildə Azərbaycanın fəal qadınlarının mükafatlandırmaq məqsədilə “Bilik” cəmiyyəti Bakı şöbəsinin məsul katibi Abbas Qasımov Xanımana Əlibəyliyə Respublikanın ictimai həyatında fəal iştirakına görə Respublika Bilik Cəmiyyətinin Fəxri fərmanını təqdim etmişdir.

1973-cü ildə Xanımana Əlibəyli Azərbaycan SSR Mədəniyyət Nazirliyi ilə Maksim Qorki adına Gənc Tamaşaçılar Teatrında “Aycan” pyesinin tamaşaya qoyulması barədə müqavilə bağlamışdır. Müqaviləyə əsasən X.Əlibəyliyə 3000 rubl pul ödənilib.

“Aycan” pyesinin uğurlu tamaşası münasibətilə yaradıcı heyətin üzvləri, rejissor Ulduz Rəfili, bəstəkar Şəfiqə Axundova və baletmeyster Nailə Nəzirova ilkə birlikdə Xanımana Əlibəyli də Azərbaycan SSR-nin Dövlət mükafatına layiq görülmüşdür.

27 dekabr 1984-cü ildə İ.M.Əbilov adına Mədəniyyət evinin müdiriyyəti (N.Ə.Eminov) və həmkarlar ittifaqı komitəsi, mədəniyyət evinin tədbirlərində və ictimai işlərdə fəal iştirak etdiyinə görə şairə Xanımana Əlibəyli fəxri fərmanla təltif edilir.

Xanımana Əlibəyli 1987-c- ildə “Danışır Varşava” (“Qovarit Varşava”)radio müsabiqəsində fəal iştirakına görə “Velikiy oktyabr” nominasiyası ilə təltif olunmuşdur. Bu radio çıxışlarında türk və iran qadınarının həyatı ilə bağlı çıxışlar etmişdir.

1991-ci ildə Əməkdar İncəsənət Xadimi adı verilmişdir. Bu qərarla yazılır:

“ Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı sahəsində gördüyü işlərə görə, Xanımana Əlibəyliyə “Əməkdar İncəsənət Xadimi ” adı verilsin.

1 iyul 1991

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti A.Mütəllibov” (Əlibəyli,1991, v2)

1994-cü ildə Azərbaycan xalq şairi, Azərbaycan yazıçılar birliyinin sədri Anar Azərbaycan respublikasının Baş Nazirinin müavini E.i.Əfəndiyevə Xanımana Əlibəyliyə Xalq şairi adı verilməsi üçün müraciət ünvanlamışdır. Müraciətdə deyilir:

“Dəyərli şairəmiz Xanımana Əlibəylinin uzun illərdən bəri fədakar əməyini nəzərə alaraq: 1) Keşlə kəndindəki babası general Ağasəlim bəyin keçmiş evi, indiki Keşlə Mədəniyyət Sarayına onun adını qoymaq arzu olunur. 2) İlk dəfə şairənin şeirləri və pyeslərinin toplusundan ibarət kitabını çap etmək. (P.S bu kitabın çap olunmasını Xanımana Əlibəyli uzun müddət gözlədi, lakin onun vəfatından sonra Xanımana Əlibəylinin iki cildlik latın qrafikalı kitabı çap olundu.). 3)Uzun illərdən bəri fədakar, ardıcıl əməyini nəzərə alaraq Xalq Şairi adı verilməsi arzu olunur.(Əlibəyli,1994, v1)”.

“Azərbaycan qadını” jurnalı tərəfindən təsis edilmiş 1998-ci ildə “İlin qadını” adına layiq görülmüşdür.

1999-cu ildə Ümummilli liderimiz Heydər Əliyev tərəfindən Xanımana Əlibəyliyə Prezident təqaüdü təyin edilmiş, bu münasibətlə ona xatirə olaraq büllur şamdan da bağışlamışdır.

Azərbaycan Yazıçı Qadınlar Cəmiyyəti tərəfindən 2006-cı ildə Xanımana Əlibəyli “Mirvarid Dilbazi” adına mükafata layiq görülmüşdür.

7 may 2007-ci ildə Xanımana Əlibəyli 87 yaşında uzun sürən qaraciyər- böyrək çatışmazlığından vəfat etmişdir.

Filologiya elmlər doktoru, professor Nizaməddin Şəmsizadə Xanımana Əlibəyli haqqında yazır: “Xanımana Əlibəyli Azərbaycan Sovet hakimiyyəti qurulanda- “qırmızı qaranlıqlar” (Ə.Hüseynzadə) rejimi ilə eyni vaxtda anadan olmuş, millətə rəə kommunizm cənnəti vəd edən 70 illik sovet rejimində başa-baş yaşamış, kommunist əxlaqı ilə tərbiyyə almış və nəhayət Azərbaycanın istiqlalının 17 ilini yaşamış, XX-əsri onunla birlikdə II minilliyi tarixin panteonuna yola salmış, XXI əsri və III minilliyi 80 yaşında qarşılamış görkəmli şair və vətəndaş idi.”[əd. Qəzeti 25.07.10 s3,2]

2008-ci ildə Xanımana Əlibəylinin əsərləri ilk dəfə latın qrafikalı Azərbaycan əlifbası ilə yenidən iki cildə Azərbaycan Mədəniyyət və Turizm Nazirliyinin dəstəyi ilə nəşr olunmuşdur. “Avrasiya Press” nəşriyyatında hazırlanmış Bu iki cildliyə ön sözü görkəmli alim, akademik Bəkir Nəbiyev yazmışdır. Görkəmli akademik şairəni uşaq ədəbiyyatımızın “Xanım anası” və Azərbaycan uşaq poeziyasının banisi adlandırmışdır.

Kitabın birinci cildinə Xanımana Əlibəylinin şeirləri, tapmacaları və poemaları daxil edilmişdir. İkinci cildinə isə pyesləri daxil edilmişdir.

2010-cu ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin sərəncamı ilə Azərbaycan uşaq poeziyasının və dramaturgiyasının yaranmasında, formalaşmasında və inkişafında böyük xidmətləri olan, bütün həyatını, yaradıcılığını uşaqlara həsr edən Azərbaycanın sevimli şairi Xanımana Əlibəylinin 90 illik yubileyi Mədəniyyət və Turizm Nazirliyinin iştirakı ilə təntənəli şəkildə qeyd olundu. Tədbirlər şairənin

doğma evi olan Gənc Tamaşaçıları Teatrında, Abdulla Şaiq adına Kukla Teatrında, F.Köçərili adına Respublika Uşaq kitabxanasında, gəncə, Naxçıvan, Lənkəran teatrlarında sevinclə qeyd olundu.

2015-ci ildə Xanımana Əlibəylinin 95 illiyi F.Köçərili adına Respublika Uşaq kitabxanasında təntənəli surətdə qeyd olundu.

2018-ci ildə 3 alma nəşriyyatı tərəfindən Azərbaycan klassikləri seriyasından Xanımana Əlibəylinin “Biletsiz sənişin” kitabı nəşr olunub. Bu kitaba dəyərli sənətkarın uşaq şeirləri və tapmacaları daxil edilmişdir. Kitaba filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Fidan Abdurrəhmanova gözəl bir ön söz yazmışdır. Kitabda şairin şeirləri müxtəlif başlıqlar altında qruplaşdırılıb. O başlıqlar aşağıdakılardır:

Azərbaycanım mənim: Buraya “Vətənə məhəbbət, Qurban olum, Azərbaycanım mənim, Allah əmanəti, Bir türk məzarı, Car, Xəzri, Qoşa bulaq və b. ” şeirləri daxil edilmişdir.

Təbiət hadisələri: Buraya “Günəş olaram, Yağış yağır, Şehirli nərdivan, Külək, Dalğalar, Ağ buudlar .” və b. Xanımana Əlibəylinin təbiətlə bağlı şeirləri toplanmışdır.

Bərəkətli torpağım: bu başlıq altında meyvələr və güllər haqqında yazdığı Armurd, Gavalı, Çiyələk, Zoğal, Kudu, Günəbaxan, Qızılgül, Küknar, lələ, bir şaftalı və b. şeirləri verilib.

Sevimli dostlarımız başlığı altında isə X.Əlibəylinin heyvanlar haqqında yazdığı Hacıləylək, Xarçəng və balıq, Qarğa, Akrobat dələ, Qurd və b. şeirləri verilib.

Unudulmaz anlar: burada Sənubərin gözləri, Yuxuda, Bir fənər, Biz evdə üçük, Ləqəbəci, Mənim dostum və b. bu kimi uşaqların daxili aləmini açıb göstərən şeirlər salınmışdır.

Mən özüm təqsirkaram: bu başlıqda isə Yalançı pəhləvan, Çempion, Qonaq gəlin, Halva payı və b. İnsanların mənfi keyfiyyətlərində bəhs edən şeirləri verilmişdir.

Tapmacalar başlığında isə Tap görüm nədir şeiri və müxtəlif tapmacaları verilmişdir.

Xanımana Əlibəyli bir uşaq şairi kimi Respublikanın ictimai həyatında hər zaman fəal iştirak etmişdir. O, SSSR-i Sülhü Müdafiə Komitəsinin, Bakı- şəhər Partiya Komitəsinin qadınlar şurasının üzvü kimi çıxışları və görüşləri olmuşdur. O, daim qadınların həyatı, təhsili və uşaqların təhsilə cəlb olunması ilə bağlı məruzələrlə çıxış etmişdir. O, daim Bakı və ətraf rayonların məktəbliləri, müxtəlif kolxozların kolletivi və pioner düşərgələrindəki uşaqlar ilə görüşlər təşkil edir, onlara ədəbiyyatla, öz yaradıcılıq və fəaliyyəti ilə bağlı maraqlı müəhazirələr söyləyirdi. Məktəblilər arasında şeir müsabiqələri təşkil edirdi.

ƏDƏBİYYAT

Əlibəyli, X. (2018) Biletsiz sənişin, Bakı: Üç alma

Əlibəyli, X.(1 iyul 1939-1 iyul 1953). Xanımana Əlibəylinin Azərbaycan Dövlət Tibb İnstitutunu və Azərbaycan Dövlət Həkimlərin Təkmilləşdirmə İnstitutunu bitirməsi haqqında şəhadətnamələri, komsomol bileti ilə birgə. S.Mümtaz adına ADƏİA: Fond 438, siyahı 2, saxlanma vahidi 84, vərəq 11.

Əlibəyli.X. (1991) Xanımana Əlibəyliyə “Əməkdar İncəsənət Xadimi” adı alması ilə bağlı qərar, f438, s2, s.v90,v.s2

Əlibəyli, X. (1994)Azərbaycan Yazıçıları Birliyinin sədri Anarın X.Əlibəylinin uzun illər əməyinin nəzərə alınb “Xalq şairi” adı verilməsi barədə ARBN-nin müavini E.Əfəndiyevə məktubu: Fond 438, s.2, s.v 116,v1

Əlibəyli, X. (2008). Seçilmiş Əsərləri, II cildə I cild, Bakı: Azər-press

Şəmsizadə, N.(25.06.2010) Ülvyyə aləminin poeziyası. Ədəbiyyat qəzeti,Nö3,s2

(TÜRKİYE)

ÖZET

Doğu Slav dillerindeki Türk kelimeleri arasında Türk asıllı soyadları, o cümleden, ilim ve sanat adamlarının taşıdıkları mahlaslar da önemli bir tabaka teşkil ediyor. Odur ki, bu dillerde mevcut olan zengin Türk onomastikası üzere araştırmalar sırasında lingvistik şerhlerin yanısıra tarihi cihetler de öne çıkarılmalıdır. Çünkü ister Doğu Slav, o cümleden Rus dilindeki Türk kelimeleri, isterse de bu kelimelerle bir sırada soyadları ve mahlasların varlığı Türk halkları ile Slav halklarının geniş ve zengin ilişkilerinin mahsulüdür. Slav soyad ve mahlaslarının Türk kökenini tesbit etmek kasdiyle araştırmanın tarihi-etimolojik yönde yapılması maksadauygun görülmekle bildiride müelliflerin hayat ve faaliyyetine ait bilgilerin de yansıtılması gerekir.

Doğu Slav dillerindeki Türk soyad ve mahlaslarının yaranma yolları bildiride bu şekilde tesbit edilmiştir: rusçadaki türk sözlerinden yaranmakla (Bazarov, Baykuş, Karman, Almas, Kagan ves.); rus dili ağızlarında kullanılan sözlerden oluşan (Tanış, Biçara, Bazanov, Aziz, Tugay, Habardar, Barança ves.); Türk halklarının tarihi şahsiyetlerinin adlarından (Aksak Timur, Kazi bek, Kan Temir, Sadık Paşa, Konçak, İtlar, Kuçum, Murza Turgen ves.); türk şahıs isimlerinden (Ali, Leyla, Nadır, Enver, Bulat, Mansur); Türk yer adları ve soy, halk isimlerinden (Sarı Kamışski, Turkestanski, Karadagski; Uzbek, Avarova, Kuban, Baş Kurt, Kumanin, Berendey, Turçinov, Peçenek ves.)

Rus edebiyatında Türk mahlasların geniş kullanımı Slav - Rus aydınlarının Türk halklarının tarihine, diline ve kültürüne büyük ilgisi olduğunu ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk, Slav, Rus, Mahlas, İmza, Etimoloji

Pseudonyms of Turkic Origin and Its Place in Eastern Slavic Naming Conventions

ABSTRACT

Among the Turkic words in the Eastern Slavic languages, the patronymics of Turkic origin and the pseudonyms of the people of science and art form an important layer. Therefore, while researching rich Turkic onomastics existent in these languages, historical aspects should also be highlighted along with linguistic annotations. The reason for the occurrence of Eastern Slavic, as well as Turkic expressions in Russian language, along with patronymics and pseudonyms is a product of widespread and abundant relations among nations of Turkic and Slavic origin. It would be appropriate to conduct the research aiming to determine the Turkic origin of the Slavic patronymics and pseudonyms from a historical and etymological point of view, also to reflect information regarding the lives and literature of the authors.

The origins of Turkic patronymics and psudonyms existing in Eastern Slavic languages is explained in the paper as: derived from Turkic lexicon existent in Russian (Bazarov, Baykush, Karman, Almas, Kagan, etc.); originated from words used in Russian dialect (Tanish, Bichara, Bazanov, Aziz, Tugay, Habardar, Barancha, etc.); based on names of the Turkic historical figures (Aksak Timur, Kazi bek, Kan Temir, Sadik Pasha, Konchak, Itlar, Kuchum, Murza, Turgen, etc.); based on turkic names (Ali, Leila, Nadır, Enver, Bulat, Mansur); based on Turkic place, lineage and folk names (Sarı Kamishski, Turkestanski, Karadagski; Uzbek, Avrova, Kuban, Bash, Kurt, Kumanin, Berendey, Turchinov, Pechenek, etc.). The extensive use of Turkic pseudonuymys in Russian Literature indicates Slavic-Russian intellectuals' profound interest in the history, language and culture of Turkic nation.

Key Words: Turk, Slavic, Russian, Pseudonym, Signature, Etymology

Türk kelimeleri Slav, öylece de Rus dili leksikasının tüm alanlarına, hem de Ad Bilimi sistemine de geçmiş, yayılmıştır. Tarihçi-filolog Nikolay Baskakovun gösterdiği gibi, Türk dillerinin Doğu Slav dillerine nüfuz etmesi olağanüstü derecede çokyönlüdür. Nitekim, bu dillerdeki Türk onomastikasının- Ad Bilimi'nin öğrenilmesi sadece lingvistler için değil, tarihçiler için de büyük önem taşıyor (Baskakov, 1992: 5). Bu maksatla biz Rus dilindeki Türk kökenli mahlasların etimolojik yönden araştırılmasını gerekli bildik. Çünkü "Rus dilindeki Türk kelimelerinin tedkiki ve lüğüleştirilmesi bu kelimelerin en erken devrden günümüzedek Rus dilinde aktif kullanmasını ve bu dil vahidlerinin potensiel imkanlarını, habe başka dil sisteminde güçlü mevkeyini, möhkem menimsedildiğini sübut edir (Buribayeva, 2014: 283). Göründüyü üzere, Rus dilinde olan Türk sözcükleri içerisinde Türk kökenli soyadları güçlü tabaka teşkil ettiği kimi, Rus tarihi şahsiyetlerinin – yazarların, bilginlerin, siyasi ve ictimai hadimlerin Türk menşeli mahlaslarını kullanması da geniş yayılmıştır. Fikrimizce, araştırmaya celbolunmuş Rus soyad ve mahlaslarının yaranma yollarının belirlenmesi onların yarandığı Türk asıllı kelimelerin tam manasıyla o muhitte anlaşılan vasıtalarından olduğunu göstermektedir:

Rus dilinde asırlarla yaşayan Türk kelimeleri bu dilin menşe itibarı ile öz sözleri ile bir sıra da mahlas olarak kullanılmıştır: Bazarov, Tamga, Ertaul, Baykuş, Arkan, Arşinov, Atlas, Karandaş, Kurganov, Almaz, Bagatur, Esaul, Arbuzov, Bayar, Kaftanov, Şalaşkin...

Canlı Rus ağızlarından alınmış Türk sözcüklerinden yaranan mahlaslar. Böyle mahlasların en çok ekzotik etkiler yaratmak maksadı ile işlendiği güman olunur: Sarıncı, Barança, Biçara, Yok, Aziz, Kara, Kardaşov, Belmesov, Bul-Bul Murza, Tugan, Çınarık, Taz Başı, Kaçalov, Tanış, Haberdar...

Türk tarihi şahsiyet adlarından mahlas için istifade olunmuştur: Konçak, Yagmurça, Aksak Timur, Kuçum, Kazi bek, Kantemir, Mirza Turgen, Baydar, Sadık Paşa, İtlar, Abaga...

Türk şahis adları Rus yazarlarının mahlaslarına dönüşmüştür. Bu zaman mahlaslar için yaygın Türk adları seçilmiştir: Ali, Leyla, Aladin, Mustafa, Mansur, Bulat, Enver, Saib, Kazem, Nadir, Alikber, Gülnar...

Türk yer adlarından yaranan Rus mahlasları: Karadakski, Araksov, Arazi, Bakinski, Hamar-Dabanov, Arabat, İrkutov, Samarin, Sarıkamışski, Stambulin, Türkestanski...

Türk soy, millet adlarından Rus mahlasları yaradılmıştır: Peçenek, Berendey, Hazar, Hvalinsk, Avarova, Kuban, Uzbek, Tatarov, Turçaninov, Kazak, Kirgizov, Baş Kurt, Kumanin...

Türk kökenli Rus soyadları birde mahlas olarak kullanılmıştır: Kirpiçev, Almazov, Epançin, Kolçak, Karmanov, Arbuzov, Karaulov, Kumaç, Tolmaçev...

Seçtiyi imza altında ideyasını, maksatını hayata geçiren yazar ictimaiyyet içinde çok zaman mahlasıyla tanınır: Ünlü Ukrayna-Rus dramaturgu ve artisti Saksakanskinin esil adı Panas Tobileviçdir (1859-1940). Tarihi eserler müellifi Dmitri Petrov(1900-1977) özünün Biryuk mahlasını ömrü boyu soyadı seviyyesinde kullanmıştı.(Dmitriyev,1986: 194) Rus dilinde Türk sözü biryuk iki mana daşımaktadır: Börü, kurd; تنها adam, yalguzak.(Masanov, 1956:1,159;Baskakov, 1992:234; Fasmer, 1986:1,168) Ve yahud, Leyla mahlası ile tanınan Rus yazarı ve tercümeçisi Ahmatova Lizavetadır (1820-1904). (Masanov, 1957: 2,115; Dmitriyev, 1980:134) Rus aktörü Vasili Şveruboviç(1875-1948) yalnız Kaçalov (kaçal "keçel, kel") adı ile tanındı ve bu soyadını ömürlük işletti(Talanov, 1962:44). Kaçalov kimi Kaçalkin, Kaçal soyadları da canlı Rus ağızlarındaki Türk kökenli kelimelerden alınmıştı (Masanov, 1957:2., 58, 16, 44).

Rus dilindeki Türk mahlaslarının büyük bir grupunu senetkarın menşece bağlandığı Türk soyları teşkil edir. Meselen, hele Kıpçak – Slav ilişkileri devrinde ruslara kaynayıb karışan Türkasıllı Buninlerin

nümayendesi, Nobelli Rus yazarı İvan Bunin “Orlovski Vestnik” dergisinde ilk yazılarını Çubarov imzalayırdı.(Tekeli, 2011:22) Bu, yazarın anasının soyadı idi: Buninler gibi Çubarovlar da Türkasılı soylardan idiler. Soyadı çubar “çopur, ala-bula, halı” sözü ile alakadar idi. (Radlov, 1895:3., 2153, 2185; Masanov, 1958: 3., 239; Fasmer, 1987: 4.,375) Ünlü Rus yazarı Aleksey Tolstoy ilk yaratıcılık yıllarında Mirze Turgen mahlasını kullanmışdı; annesi Turgenevlerden idi. Ünlü Rus ailelerinden olan tüm Turgenyevlerin, o cümleden büyük Rus yazarı İvan Turgenyevin (1818-1883) ulu dedesi 1440-da hristianlığı kabul etmiş Altın Orda hanı Turgen Murza olmuştu. Adın kökünde türk-mogol menşeli turgen “iti, coşkun, delisov” sözü durur(Baskakov,1992:155; Halikov, 1995:100; Tekeli, 2011:119) Tarihi kaynaklar gösterir ki, Rus devleti tarihinde önemli rol oynamış knez Golitsinler aslen Bulgak handan töremişler. Rusiyaya büyük devlet adamları veren bu aileye mensup yazar Nikolay Golitsin (1794-1866) edebi-bedii yaratıcılığında özüne Bulgak “narahat, çılgın adam”) mahlasını götürür(Masanov,1956:1., 172; Baskakov, 1992:48)

Mahlaslarda kullanılan Türk kelimeleri Rus mühitinde anlaşılan, yüzyıllarla kullanılan, yine bu dilin luğat terkinde özüne sabit yer tutan kelimeler idi. 17. yy. büyük devlet adamı Erofey İvanov Almaz lakabile meşhur idi(Baskakov, 1992:44). Bu isim gittikce onun resmi soyadına dönüşmüştü. Kononovun bildirdiğine göre, o, saflık, möhkemlik simvolu olan “Almaz” lakabını özünün güzel keyfiyetlerine göre kazanmıştı(Kononov, 1972:23) Gezgın Adam Oleari onunla görüşmüş, ağına, istedadına hayran kaldığı bu adamdan her yerde “Almaz” deye bahs etmişdi.

19. asrın sonlarında fealiyyet göstermiş gazeteci Lev Dmitriyev özünün Lev adının Türk karşılığı olan Arslan adını mahlas olarak götürmüştü(Masanov, 1956: 1.,110;), öylesine de Volkov İvan (volk “kurt”)Biryukov (Baskakov, 1992:234; Fasmer, 1986: 1., 168), Ukrayna tarihçisi ve etnograf Dragomanov Mihail ise Tolmaçev(Masanov, 1958:3,170; Fasmer, 1987:4., 72, Şipova, 1976: 324)

Seçilen Türk mahlası çok zaman meslek ile bağılı olurdu. Tanınmış Şark etnografı Osip Senkovskinin yazılarında “Tütüncüoğlu Mustafa Ağa” mahlasını götürmesinin sebebi onun şarkiyatçı fealiyyeti ile bağılı idi. (Dmitriyev, 1986:212) Ünlü Türkolog Gordlevski Türk, etnograf Maslov Alim mahlası daşımışlar. Burlak (gemici) mahlaslı taşıyan aktör Andreyev hakikatan gencliyinde gemide çalışmıştı. Rus şairi Kurocgin öz sanatı itibarile hekim olduğı için bedii yaratıcılığında Hekim, Hakimov soyadı taşımışdır. Yazar Mitropolskinin kullandığı Ak Baş, Ak Başev(“Ağ baş türklerin temiz kırılmış başlarına işareddir (Radlov, 1893: I.,90), Çuvaş şairi Nikolay Polorusovin Şelebi(Çelebi)mahlası, esas sanatı arkeolog olan yazar Obruçevin Aksakal, yazar Potoskuyevin Baykuşev mahlaslarını kullanmaları (Baykuş adının manası ise Rus dilinde“yoksul, dilençi” Türk dillerindeki yoksulluk, miskinlik sembolu olan baykuş sözü ile alakadardır(Radlov, 1893:1.,424, Fasmer, 1986:1,107, Masanov, 1956: 1,143); onların Türk halklarının derin ve köklü etnografik ve tarihi inceliklerine beled olduklarını göstermekdedir

Edebi iş tecrübesi gösterir ki, mahlaslardan istifadenin sebepleri en çok siyasi şeraitle, sansür şartları ile bağılı idi: Sanatçının şahsiyyetini, kimliyini tamamilen saklatmak, onu tüm şübhelerden kenarda tutmak: 1842. yılda “Biblioteka dlya çtenie” jurnalında yayınlanmış “Kafkasyada sahtekarlıklar” romanında buradaki yüksek memurların devlet hazinesini menimsemeleri ves. açık-aydın gösterilirdi. Eserle tanış olan çar I Nikola hayretle Harbiye bakanı Çernişev: Biz demekki, Kafkasları tanımıyormuşuz; bu yazar bizim gözlerimizi açdı.(Dmitriyev, 1986:202) Yazar ise romanı Buryatıyada büyük bir dağ adı olan ekzotik bir mahlasla imzalamışdı: Hamar Dabanov. Eşinin hizmeti işi ile alakadar Kafkasyada yaşayan Laçınova soyadlı kadın edebiyat tarihine bu mahlasla de tüşmüşdü (Masanov, 1959:3.,214, Dmitriyev, 1986: 202).

Rus edebiyatında Türk menşeli mahlaslardan geniş ve devamlı kullanılma halları görkemli Rus aydınlarının – sanat adamlarının Türk halklarının tarihine, diline, Türk medeniyetine olan büyük ilgilerini beyan etmekle bir sıra büyük şahsiyyetlerin adlarının, etnik menşeyinin türklerle, Türk dili ile bağılı olduğunu danılmaz faktlarla sübut edir.

KAYNAKÇA

Баскаков, Николai (1992), Türk kökenli Rus soyadları, Bakü: Yazıçı Yayınları.

Buribayeva, Maynura (2014), Tyurkizmi v Russkom yazıke. Ot variantov k norme, Moskva: Nauka yayınları.

Dmitriyev, Valentin (1986), Pridumannıe imena, Moskva: Sovremennik Yayınları.

Dmitriyev, Valentin (1980), Skrıvşıe svoe imya, Moskva: Nauka Yayınları.

Fasmer, Maks (1986-87), Etimologičeskiy slovar russkogo yazıka. 4 ciltte. Moskva: Progres Yayınları

Halikov, Alfred (1995), Rus tanınan 500 Bulgar-tatar, türk asıllı sülale, İstanbul: TDAV Yayınları.

Kononov, Andrey (1972), İzuçeniya tyurkskih yazıkov v Rossii, Leningrad: Nauka Yayınları.

Masanov, İvan (1956-60), Slovar psevdonimov russkih pisateley, uçenih, obşestvennih deyateley (4 ciltte), Moskva: Knijnaya Palata Yayınları.

Radlov, Vasili (1893-1911), Opıt slovary tyurkskiy nareçiy. C.1-4.SPb.

Perepiska Nikolay Nekrasova (1987), 2 ciltte, C.2. Moskva: Hudojestvennaya Literatura Yayınları.

Şipova, Elizaveta (1976), Slovar tyurkizmov v russkom yazıke, Alma Ata: Nauka Yayınları.

Talanov, Aleksandr (1962), Kaçalov, Moskva: Molodaya Kvardiya Yayınları.

Tekeli, Minahanım (2011), Türkasılı ruslar, Bakü: Nurlar Yayınları.

H. Z. Uşaklıgil'in Aşk-ı Memnu ile Cengiz Aytmatov'un *Cemile* Romanlarında Muhafazakâr Toplumda Bireyin Kendini Gerçekleştirme

(TÜRKİYE)

Tuba ÇİMEN

ÖZET

Bireyin kendi varoluş bütünlüğüne uygun davranabilmesi, yeteneklerinin ve yeterliliklerinin farkında olması, istek ve arzularını gerçekleştirme gayesi içinde hareket etmesi, bireyin kendini gerçekleştirme olarak görülür. Bireyin var olması için somut ve bireysel olarak varlığını kanıtlaması gerekir. Bireyin var olma süreci içerisinde toplumsal düşünceler ve dayatmalara bilinçli bir şekilde başkaldırışı “benliğin uyanışı”dır.

Halit Ziya Uşaklıgil'in Aşk-ı Memnu ile Cengiz Aytmatov'un *Cemile* adlı anlatılarında Bihter ve Cemile karakterleri kendini gerçekleştiren bireyler olarak betimlenir. Her ikisi de farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen benzer kültürlere sahip, farklı mekân ve zamanlarda toplumsal dayatmalara baş kaldırmış kişilerdir. Sahip oldukları farklara rağmen Bihter ve Cemile geleneklere rağmen kendini gerçekleştiren bireyler olarak benzer birçok özellik taşımaktadır. Bu makalede bireylerin kendini gerçekleştirme yolunda ait oldukları toplumun değerlerine ve dayatmalarına boyun eğmeyerek bireyselleşme süreçleri karşılaştırılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Aşk-ı Memnu, Cemile, Kendini Gerçekleştirme, Mufazakar Toplum

Giriş

Türk edebiyatında batılılaşma süreci ilk yetkin meyvesini siyasal alandan önce edebi alanda Aşk-ı Memnu romanı ile verir (Korkmaz:2007 s.155) Dönem olarak Servet-i Fünûn (Edebiyatı Cedide) döneminde yer alan Halit Ziya Uşaklıgil eserlerini bu dönemin roman anlayışına göre vermiştir. Servet-i Fünûn edebiyatında “Sanat için sanat” düşüncesi hakimdir. Yazarlar eserlerini bu doğrultuda vermiş ve toplumsal olaylar ya da sıkıntılara çok fazla değinmeyip bireyin iç dünyasına yönelmişlerdir. Eserlerde sembolizm, natüralizm, parnasizm etkileri görülür. Halit Ziya Uşaklıgil Türk edebiyatın da Batılı anlamda ilk romanları ortaya koymuştur. Aşk-ı Memnu romanı realist ve natüralist bir romandır. İlk olarak 1899- 1900 yıllarında Servet-i Fünûn dergisinde bölüm halinde yayımlandıktan sonra 1900'lü yıllarda kitap olarak yayımlanmıştır. Kimi eleştirmenlere göre Aşk-ı Memnu Halit Ziya'nın en iyi romanıdır. Yasak Aşk anlamına gelen Aşk-ı Memnu bir genç kız olan Bihter'in kendinden yaşça büyük, iki çocuk babası olan Adnan Bey ile evlenmesini ve eşinin yeğeni olan Behlül ile yaşadığı aşkı anlatır.

Kırgız edebiyatının tanınmış yazarı Cengiz Aytmatov, edebiyat alanında yetkin birçok eser vermiştir. Eserlerini, Kırgızca ve Rusça olarak kaleme alan Aytmatov, eserlerinin çoğunda tema olarak aşk, dostluk, savaş döneminin acılarını, zorluklarını ve kahramanlıklarını işlemenin yanı sıra gelenek ve göreneklere de işlemiştir. Halkının yaşamış olduğu zor durumları konu edinen Cengiz Aytmatov eserlerinde kendi ifadesi ile “*tipik insanı*” ortaya koymaya çalışmıştır. Aytmatov'un kendini kanıtlamasını sağlayan eseri Cemile olmuştur. Fransız şair, roman ve deneme yazarı Louis Aragon, Cemile'yi “Dünyanın en güzel aşk hikâyesi” olarak tanımlamıştır(Aragon, 2009: 83-91). Konusunu gerçek hayattan alan eserde Sadık ile evli olan Cemile'nin Danyar'a olan aşkı sonucu toplumsal kuralların baskılarına boyun eğmeyerek aşkının peşinden gitmesini anlatır.

Benliğin Uyanışı

Melih Bey takımından olan Firdevs Hanım ve kızları bir gün sandalla boğaz turu yaparken Adnan Bey ile karşılaşır ve Adnan Bey' Firdevs Hanım'ın küçük kızı Bihter'i görür aralarında oldukça yaş farkı olmasına rağmen Bihter ile evlenmek ister. Adnan Bey'in kaybettiği eşinden iki çocuğu da vardır, ancak

zenginlik hayaliyle hareket eden Bihter, bu olumsuzlukları göz ardı eder ve onunla evlenir. Evliliğinin başlangıcında Bihter, Nihal ile arasını hoş tutmaya çalışsa da başarılı olamaz. Hayalini kurduğu makam, mevki fizyolojik olarak ihtiyaçlarını sağlasa da ruhen onu aç bırakmıştır. Çünkü onun eksikliğini hissettiği şey para değil ‘aşk’tır. Bihter, toplumsal dayatmaların tümünü hiçe sayarak ruhen eksikliğini hissettiği aşkın peşine düşecektir.

Cemile, Bakayır adlı köydendir. Erkek kardeşi olmadığı için babası tarafından erkek gibi büyütülmüştür. Bu yüzden Cemile coşkulu, sert ve saldırgandır. Erkeklerle yarış yapar ve onları geçer. Yine bir gün bir yarışta eşi Sadık ile yarışır ve bu olay Sadık’ın onu kaçırmasına sebep olur. Cemile’nin evlenmiş olması onun hareketlerinde bir değişiklik oluşturmaz. Genç kızlığı dönemindeki pervasız tavırları aynen devam etmektedir. Sadık ile birbirlerini severek evlendikleri söylene de doğrusu bu değildir. Coşkun mizacıyla erkekleri tahrik etse de asla cinselliği öne çıkarmamaktadır. Bu hareketli tavırları Danyar’ın yanında da sergilemiştir. Emeğin ve Türkülerin gücü Danyar ile Cemile’yi birbirine çekmiştir.

Evliliklerinin ardından bir sene geçmesi sebebi ile uzun zamandır planlanan fakat gerçekleştirilemeyen ziyafet Behlül’ün fikri ile yıldönümü ziyafetine dönüşmüştür. Göksu’ya düzenlenen bu gezi, ilk çıkış sadece mekânsal anlamda yer değişikliği değil Bihter’in kendi içinden dışarı çıkışına bir atıfta bulunur. Göksu’da gerçekleşen bir hadisede Peyker’in Behlül’ün davranışlarına karşı “*Ben kocama hıyanet fikriyle evlenmedim*” sözü Bihter’i oldukça rahatsız etmiş ve bu düşüncenin zihnini kurcalamasına sebep olmuştur. Peyker’in Behlül’ü şikâyeti sonrası iki kardeş arasında izdivaçtan sonra oluşan husumet Bihter’i kardeşine karşılık vermeye itse de başkalarının bu konuşmayı duymalarından çekinerek Bihter sessizliğini korumuştur.

Cemile toplumsal kuralların bireyi yok sayan bu anlaşılabilir örgütlenmesi karşısında güçsüz ve yapayalnızdır. Boyun eğmek kaçınılmazdır. Onun bu “yazgıya bırakılmış”lığı, varlığı ile özü arasına konan kör ilişkiler engeliyle ürkütücü bir varoluş sorunsalına dönüşmüştür. Oysa zihniyet taşlamasına uğramış köylüler/ toplum, oç almanın sarhoşluğu içinde, Cemile’nin kendini hiçbir zaman yaratıcı açılımla zorla evlendiği kocasına vermediğinin ayırıcısına varamaz. *Cemile’nin üçe katlanmış mektubu her alışında kıpkırmızı olduğunu fark ederdim. Satırlara hızlı hızlı göz gezdirerek okurdu mektubu, ama sonuna yaklaştıkça omuzları iyice çöker, yanaklarının ateşi yavaş yavaş sönerdi. İnatçı kaşlarını çatar ve son satırları okumadan, mektubu, ödünç alınan bir şeyi iade ediyormuş gibi, soğuk bir ilgisizlikle anneme verirdi.*

Göksu’dan döndükten sonra Bihter’de bir değişiklik olmuştur kendini hasta hissediyor ve kendine tam olarak ne olduğunu anlamlandıramıyor. *Ah! Böyle üşüyebilse! Bir serin rüzgârın temasından sonra keşfettiği ateşe, başının, ciğerlerinin, bütün mevcudiyetinin ateşine bu üşümek, şifa verecek zannediyordu.* Bihter’e kendini hasta hissettiren de Adnan’dan uzak durmasına sebep olan şey de bireyin eksikliğini hissettiği ‘aşk’ tır. Eğlenmek umuduyla yapılan kır gezintisi; Bihter’in müreffeh yaşama arzusu ve ‘annecilik’ oynama umuduyla zengin ve yaşlı bir erkekle yaptığı evliliğe çok benzemektedir. Her iki durum da umduğunu bulamama, yorulma ve kırılmış olma gibi örtülü bir aldaniş vardır.

Coşkun mizaca sahip olan Cemile’nin rahat tavırları erkeklere ümit veriyor olsa da Cemile’nin amacı asla cinsellik değildir. Aynı rahat tavırları Danyar’a karşıda sergilemiş onunla alay etmiştir. Böylesi coşkun bir kişilik, emeğin, yolların ve türkülerin yakınlaştırdığı Danyar’a gönlünü kaptırdığından birden değişmeye başlar; *“Cemile de değişti birdenbire! O kahkahacı, saldırgan, çok konuşan Cemile yoktu şimdi. Sönük gözlerine, duru bir bahar hüznü dolmuştu. (...) hep dalgındı.”*

Göksu gezisinden sonra yalı Bihter’e buhran veren bir mekâna dönüşmüştür, o başını döndüren mücevherler, sahip olduğu konum onu mutlu etmemektedir. *Her zaman duyulan bir noksan vardı ki ona evi ait bir şey olmaktan menediyordu. Evin ruhu ondan kaçıyor gibiydi. Kendisini kocasına bütün benliğiyle*

vermekten meneden şeye benzer bir mana vardı ki bu evle kalbinin arasına sahte bir busenin soğukluklarını koyuyordu.

Psikanaliz incelemelerinde önemli bir figür olan ayna bu romanda da Bihter üzerinden ele alınabilir. “Aynayı bu dünyada tutunamamış kahramanın onaramadığı ruhsal yaranın sahnesi olarak romana sokan Halit Ziya” (Aktaran: Kayabaşı, 2017 s.375). ifadesiyle ruhsal anlamda bir boşlukta olan Bihter açığa vuramadığı düşünceleriyle ayna metaforu yardımıyla yüzleşecektir.

Sosyal çevrenin bireyi yok sayan dayatmalarına iki karakter de karşı gelmiş sonucu ne olursa olsun varoluşlarını ispatlamışlardır. Toplumun sadece bireyleri etki altına almaya çalıştığı dayatmaları, kendilerinde vuku bulmamıştır. Aşkı yaşamamış olan insanlar aşkı bulanlara karşı gelerek onu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.

Aşkın Öznelliğinden İhtirasın Nesnellğine

Aşk-ı Memnu’nun dokuzuncu bölümü, aralık ayında olan bir hadiseye değinerek, kış ayının soğukluğu karşısında Behlül’ün Bihter’e sıcak yaklaşımı Bihter’e bir şeyler düşündürmek ister gibidir. Behlül’ün cüretkâr, rahat ve umursamaz tavırları sadece Bihter’e değil Peyker ve Firdevs Hanıma da sergilemektedir.

Cemile adlı anlatıda ise Danyar ise utangaç, sıkılgan ve çekingendir. Cemile’ye olan aşkını itiraf etmese de onu her gördüğünde bedenlen yaşadığı değişikliklerle Cemile’nin kayınbiraderinin dikkatini çekmiştir.

Behlül uzun süre yalıda kalmasının ardından ilk dışarı çıkışı bireyin mekânsal değişiklik içinde yaşadığı duygu değişimi onu Bihter’e yönlendirmiştir. Bu evlilik Bihter’e genç kızlık emellerine ulaşmayı sağlasa da kadınlığını aç bırakmıştır. Bihter ve Behlül önceleri birbirlerinden nefret etseler de Bihter sonunda duygularının esiri olur ve evliliğindeki eksiklikleri Behlül ile doldurmaya çalışır.

Cemile adlı anlatıda ise Cemile’nin Sadık ile evlenme şekli itibari ile bir aşk söz konusu değildir, Sadık’ın askere gitmesi sonucu ilgisiz kalmış ve gelen mektuplar da tatmin edici ilgiyi sağlayamamıştır. Danyar’ın Cemile’nin gönlünde ilk yer edışı Seyit ile Cemile’nin yaptıkları çuval şakasıyla ortaya çıkar. Seyit ve Cemile şaka olsun diye Danyar’ın taşıyacağı çuvalın içine daha fazla tahıl koyarlar hiçbir şeyden habersiz çuvalı alan Danyar kendisine yapılanı anlasa da bacağının sakatlığını gurur yaparak çuvalı taşımaya devam eder. Seyit ve Cemile yaptıkları şakanın ciddiye alındığını görünce mahcup olmuş ve yaptıkları hatanın farkına varmışlardır. Cemile’yi Danyar’a yönlendiren ilk hadise budur acıma duygusuyla ortaya çıkan ilgi esasında bilinçaltında ki duygunun dışavurumudur.

Behlül’ün sıcak davranışlarına kayıtsız kalamayan Bihter, Behlül’e âşık olsa da Behlül ile ilk kavuşmanın ardından Behlül, yaşamış olduğu ilk uzun ilişkinin esaretini düşünerek Bihter’in basit ve sıkıcı olduğu fikri ile ondan uzaklaşmaya başlamıştır. *Bu bir mevsimlik muaşakanın son günleri Behlül için öyle bir devre esnasında ihtiyarsız (isteksiz), henüz garam gınasının (aşk bıkınlığının) başladığına bir celi vukuf hasıl olacak (apaçık anlaşılacak) kadar hissiyat sarahat kesp etmeksizin (açıklık kazanmaksızın), sevilen kadına atfolunacak kusurlar bulunur, onu aşkın baharında tezyin eden (süsleyen) bütün hülya çiçekleri artık solgun görünür, bir vakitler sevmek için icat olunan sebepler yavaş yavaş sevmemek için birer sebep kuvvetini alır.*

Coşkun bir kişiliğe sahip olan Cemile Danyar’a âşık olduğunu hissettikten sonra durgunlaşır ve dalgınlaşır. İçine aşk düşen yürek başka sesleri kulak ardı ederek aşkın muhteşem tınısına kapılmıştır. Aşk bireyi yüreğinin sesini dinlemeye yönelterek bireyin benliğini keşfetmesinde başat unsur olur. Sevgilinin yanında olmayı, yolunda gitmeyi her şeyden üstün tutarak toplumsal bağ ve kısıtlamalardan uzaklaşır.

İntihar ya da Kaçış

Benliğini ispatlayan birey toplumsal kuralların ve insanların dayatmalarına daha fazla boyun eğmeyerek buna bir başkaldırı da bulunur. Bu başkaldırı iki eserde de kendini farklı bir şekilde gösterir.

Aşk-ı Memnu da Bihter'in sosyal çevrenin dayatmalarına karşı intihar etmesi Sartre'ye göre bir kaçış değil, reddedıştır. Bihter intiharla, toplumsal kuralların bireyi yok saymasına, ihtiyaçlarının ve isteklerinin sosyal çevre tarafından umursanmayıp yanlış yapıyormuşçasına suçlanmasına ve kendisini “Firdevs Hanım'ın kızı Bihter” yapan her şeye karşı gelmiştir. Julia Kristeva göre; *Öz kıyım yalnızca bir tür savaş değil, aynı zamanda alttaki üzüntü ve elde edilmesi olanaksız aşkla bütünleşme olduğu gerçeği, Bihter'in hayatında vuku bulmuştur* (Aktaran: Yıldiran, 2017, s.261).

Cemile' de ise Cemile aşkı Danyar' da bulmuş ve yüreğinin sesini dinleyerek onun peşinden gitmiştir. Kısıtlayıcı bağlardan kurtularak ve ardından söylenecek sözleri göz ardı ederek sevdiğinin peşinden gider; *“Varsın Danyar'ın kaputu eski pabuçları delik olsun!”* Gerçek sevgiyi Danyar'da bulan Cemile için Danyar'ın bulunduğu konum bir anlam ifade etmemektedir. Birbirlerine duydukları sevgi her şeyin üzerindedir. A. Benzer'in de söylediği gibi *“Hiçbir geleneğin ve hiçbir zorluğun sevgiye karşı çıkamayacağı”* düşüncesi üzerine durulur (Aktaran: Korkmaz, 2014, s.139). Birbirini bulan iki insan yaşamın zorlukları ve çektikleri sıkıntılara karşı yılmadan birbirlerine daha da tutkuyla bağlanırlar.

Sevginin gücü sosyal çevrenin teoride var olan pratikte uygulanmayan kurallarını hiçe saymıştır. Ben'liğini gerçekleştirmek isteyen birey sonunda acı veya ölüm olsa da sevgisinin/sevdiğinin peşinden gider. Her iki karakterde onları kısıtlayıcı bağlara başkaldırıda bulunarak sosyal çevreyi reddetmiştir.

Sonuç

İki farklı coğrafyada gelişen iki farklı aşk anlatısında benzer ve farklı birçok özellik tespit edilmiştir. Cemile ve Bihter karakterleri toplumsal kurallara boyun eğmemiş bireylerdir. Farklı yaşam tarzlarına sahip olmalarına rağmen ikisi de sevme/sevilmeye ihtiyaç duymuş ve bu ihtiyaçlarını kocaları tarafından sağlayamamışlardır. Aşkı için tüm hayatından vazgeçme iki eserde de mevcut olsa da aşkına karşılık alabilen tek karakter Cemile'dir. Behlül için Bihter'e karşı duyduğu sevgi onun karşılık vermesiyle sıkıcı bir hal almıştır. Firdevs Hanım'ın kızının Adnan Bey ile evlenmesi üzerine duyduğu kin; Behlül'ü, Nihal'e yönlendirmekle kalmayıp Bihter'in de sonunu hazırlayacaktır.

Her iki karakterde varlıklarının bilincine varmış ve bu doğrultuda toplumsal kuralları yok saymıştır. Sonuç olarak acı ve ölümden olsa bireyselleşme süreci içinde varlıklarını ispatlamışlardır. Bireyin iç dünyasında yaşamış olduğu buhran aşk ile refaha kavuşmuştur. Bireyler aşkın gücü karşısında toplumsal baskıları hiçe sayarak varoluşlarını gerçekleştirmişlerdir.

Kaynaklar

AYTMATOV, Cengiz (2018), *Cemile*, Çev. Refik Özdek. İstanbul. Ötüken Yay.

A. YILDIRAN, A. Ayşen (2017), *Yitik Cennetler*. Artvin. International Journal of Cultural and Social Studies.

DIYKANBAYEVA, Mayramgül (2015), *Hatıralar Işığında Cengiz Aytmatov ve Eserleri*. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi. s.4

GÜRBİLEK, Nurdan (2010), *Kör Ayna Kayıp Şark Edebiyat ve Endişe*. İstanbul. Metis Yay.

GARİPER, Cafer (2007) *Cengiz Aytmatov'un Cemile Adlı Hikâyesinde İnsanın Kendisi olma Problemi ve Aşk*. İstanbul. İlmî Araştırmalar Dergisi s. 23. Gökkubbe Yay.

KAYABAŞI, Özlem (2017), *Aşk-ı Memnu Romanını Psikanalitik Bir Çözümleme Denemesi*. Kütahya. The Journal of Academic Social Science Studies.

KORKMAZ, Ramazan (2014), *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*. Ankara. Grafiker Yay.

KORKMAZ, Ramazan (2009), *Cengiz Aytmatov. "Dünyanın en Güzel Aşk Hikâyesi*. Louis Aragon. Çev. Kemal

KORKMAZ, Ramazan (2007), *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara. Grafiker Yay.

Kristeva. J. (1987), *On the Melancholic Imaginary*". Discourse in Psychoanalysis and Literature. Çev. Louise Burchill. New York: Methuen& Co. 104-123.

UŞAKLIGİL, Halid Ziya (2011), *Aşk-ı Memnu*. İstanbul. Özgür Yay.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Topluma yabancılaşma ve kişilik kurgusu bağlamında incelenecek olan Mehmet Rauf’un *Eylül* ile Saffet Nezihi’nin *Zavallı Necdet* romanları aynı dönemde yazılmış iki romandır. Hem aynı dönemde yazılmaları hem de Saffet Nezihi’nin, Mehmet Rauf’tan etkilenmesi romandaki kişilerin büyük oranda birbirine benzemesine sebep olmuştur. Bu iki romandaki merkez kişilerin hemen hemen birbirinde karşılıkları mevcuttur. Özellikle merkezdeki kadın kişiler olan Suat ve Meliha gerek toplum içindeki davranışları gerekse de birtakım arzu, istek ve tutumlarıyla birbirine yakınlık gösterirler. Zaman, mekân ve diğer kişilerle ilişkilerini de bu benzerliğe dâhil edecek olursak bu iki kadın kahramanın birbirine yakın sınırlarla çizildiği görülmüş olur. Bu benzerliğin yanı sıra okur tarafından bunların farklı algılanması da söz konusudur çünkü Meliha’nın aşka olan düşkünlüğü onu her ne kadar acımasız ve hırslı yapmışsa, Suat’ı da o kadar yüceltmıştır.

Toplumdaki ayrı düşünemediğimiz bu insanlar içinde bulundukları şartlardan dolayı toplumdan uzaklaşmış bir nevi kaçmışlardır. Her birinin kendi değerleri ve ilgi alanları onları topluma birer yabancı kılmıştır. Bu yabancılaşma her ne kadar romanların erkek kahramanlarında tezahür etse de diğer kişilerin de etkilenmesine sebebiyet vermiştir.

Bu makalede Suat ve Meliha karakterlerinde topluma yabancılaşma da göz önünde tutularak birer kişilik çözümlemesi yapılacaktır. Her ikisinde de ele alınan ‘ben kimim?’ sorusuna yazarın kurguladığı kişileri tanıma ve anlama açısından ‘sen kimsin?’ sorularının cevabı verilecektir. Roman kişilerinin eylem içerisinde nasıl betimlendiği, insanlarla ve toplumla ilgili kişilerin nasıl kurgulandığı gibi unsurlar üzerinde durulacaktır.

Açar Sözcükler: *Eylül*, *Zavallı Necdet*, Topluma Yabancılaşma, Kişilik Kurgusu, Yasak Aşk

Giriş

İnsanın hem diğer insanlarla hem de toplumla ilişkisini incelemek açısından edebiyat ve özellikle de roman oldukça önemlidir. Romanda kurgulanan her bir kişinin etraflıca okura sunulması ve okur tarafından da bunun doğru bir şekilde algılanması kişilik çözümlemesi yapılması bağlamında önemlidir. Romandaki kişiler her zaman yazar tarafından betimlenmez. Bazen de romandaki diğer kişilerin ağzından onlar hakkında bilgi ediniriz. *Eylül* romanı genellikle hâkim/Tanrısal bakış açısıyla anlatılmıştır fakat diğer anlatı kişilerin bakış açısıyla da anlatıldığı görülür. Mesela *Eylül* romandaki şu cümlede Süreyya’nın ağzından Suat’la ilgili şunları öğreniriz. “*Oraya gittiğimizden beri ne kadar fark ettiğimi ben bilirim. Suat bile bambaşka oldu. Bir neşe geldi, bir hayat geldi... Sabahları demir gibi kalkıyoruz, sonra sana bir şey söyleyeyim mi? En sevdiğim hali rahatlığı..*” (Rauf, 2009: 43). *Zavallı Necdet* romanı ise hem roman kişileri tarafından hem anlatıcı ya da yazar diyebileceğimiz Necdet’in arkadaşı tarafından anlatılır. Meliha kendi kendisini şöyle ifade eder. “*Ben aşk konusunda tutkuluyum. Kıskançlığı çok severim. Evlendikten sonra kocamı kendime, arzularıma uygun bulmadım.*” (Nezihi, 2007: 75). Kişilik çözümlemelerini yaparken olay örgüsü, mekân, zaman ve diğer kişilerle ilişkiler göz önünde bulundurulmalıdır. “*Bir bireyin kişiliği üzerine bilgi edinmek istiyorsak, onu kendi konumu içinde değerlendirmek ve anlamak gerektiğine dikkat*” çekmek önemlidir. “*Konumla da söylemek istediğimiz şey, insanın evren ve yakın çevresi karşısındaki tutumu, etkinlikte bulunma, insan soydaşlarıyla temas ve ilişki kurma gibi sürekli karşısına çıkan sorunlarla ilgili olarak takındığı tavidir.*” (Adler, 2019: 66). Bütün bu tavırların olmaması durumunda kurgulanan kişiler toplumsal bir varlık olmaktan sıyrılmış yabancı kişilerdir.

Ele alarak inceleyeceğimiz her iki romanda da kişiler toplum kavramı etrafında birer aileden oluşurlar. Yani onların toplumu aile tarafından kurulmuştur. Aile ile ilişkileri dışında sahip oldukları toplumsal bir yaşam alanı yoktur. Suat ve Süreyya'nın ailenin bütün üyelerini bir arada tutan konaktan yalıya taşınmaları toplum kavramını daraltmış, sonrasında Süreyya'nın denize, kayığa ve balığa olan ilgisi onu tamamen toplumdan koparmıştır. Aynı şekilde Necdet'in, Meliha'nın evliliğinden sonra sırasıyla Bursa ve Midilli gibi yerlere gitmesi onu içinde bulunduğu toplum ve değerlerden uzaklaştırmıştır. Bir kaçış olarak görülen bu davranış onu toplumdan koparmanın ilk izleridir. Bu iki romandaki kişilerin duygu, düşünce ve davranışları ne kadar iyi çözümlenirse toplumla olan ilgisi, yakınlığı ve yabancılığı da o kadar iyi anlaşılmış olur. Kişilik kurgusu *"kısacası, bir kişinin kendi sözleri, davranışları, düşünceleri, başkaları hakkındaki yargıları, başkalarının ya da yazarın kendisi hakkında söyledikleri, mekân ile etkileşimi ve zaman karşısındaki tavrı okurun zihninde, yazarın bilinçli biçimde oluşturmaya çalıştığı kişiliğin niteliklerini belirleyen unsurlardır."* (Aşkaroğlu, 2016: 310). Bu unsurlar açısından her iki romanında kişiler açısından okuru bilgilendirmesi ve sorularına cevap vermesi gerekir.

Eylül ve Zavallı Necdet Romanlarının Kişilik Kurgusu ve Topluma Yabancılaşma Bağlamında Değerlendirilmesi:

Mehmet Rauf'un *Eylül* romanındaki Suat karakteri ile Saffet Nezihi'nin *Zavallı Necdet* romanındaki Meliha karakteri en genel tanımıyla yaşadıkları evliliklerden dolayı mutsuz olan ve eşlerine ihanet ederek yasak bir aşk yaşayan kişilerdir. Romanlardaki ana benzerliğin bu olması ve bunun üzerinden kişilerin eylemlerinin ve düşüncelerinin yansıtılması her iki romanda da şaşırtacak derecede benzerlik ortaya koymuştur.

Suat hem sevip hem de sevilme isterken, Meliha sadece sevilme ister. Suat'ın sevilme istemesi çocukluk hayatının anne ve babasının geçimsizlikleri içerisinde kahrılı geçmesinden kaynaklanır. Böylelikle de sevgiyi, sadakati ve ilgiyi kendi evliliğinde istemesi ve bunun hayalini kurması yadsınamaz bir durumdur. Meliha'nın çocukluğuna dair romanda bir şey geçmese de onun anne ve babasının varlığından haberdar oluruz. Anne ve babası haricinde bir de ağabeyi vardır. Suat'ın kendi ailesinden hiç kimsenin olmayışı ona, sıcak bir yuva ve sevginin özlemini daha çok hissettirmiştir. Bütün bu duygu eksikliğinin üzerine Süreyya ile sevgi ve saygı çerçevesi içerisinde süren beş yıllık bir evlilikleri vardır. Suat, Süreyya'yı mutlu ederek kendini de mutlu edeceğini düşünür hep. Süreyya'nın romanın başından sonuna kadar bir can sıkıntısı vardır. Hatta roman onun canının sıkılmasıyla başlar. Bu can sıkıntısının sebebi ise kapalı ve dar mekân olan konaktan kaynaklanmaktadır. Adler bu can sıkıntısı hakkında şunları söyler: *"Sıkıntı içindeki birey toplumdan uzaklaşır, ona yabancılaşır ve yalnızlığa düşer ilgisi az olan bireyin, kendisinde var olandan daha fazla toplumsal ilgi gerektiren hayat sorunları karşısında kullandığı kaynaktır, rehberdir, araçtır."* (Aşkaroğlu, 2016: 61). Süreyya'nın bu sıkıntısı Suat'ın da canını sıkır ve bu sıkıntıyı gidermek için babasından aldığı parayla bir yalı kiralayarak oraya taşınırlar. Bu hareketinden dolayı Suat romanda fedakâr bir eş olarak bilinir. *"Suat sevgiliden çok bir anne şefkatiyle Süreyya'nın mutlu olmasını ister."* (Korkmaz, 2015: 261) Suat, kocasının mutluluğunu isteyerek kendisini, istek ve arzularını ikinci bir plana atan düşünceli bir eştir de aynı zamanda. *"Ahlâkça, ağırbaşlılıkça, uysallık ve nezaketçe bu üstünlük Suat'a öyle bir hal veriyordu ki güzelliği bundan zenginleşiyordu. Kocasına olan bağlılığı, sakın daima güler yüzlü, daima alçakgönüllü halleri bir yükseliş sebebi oluyor, onu yükseltiyordu."* (Rauf, 2009: 25). Suat'ın bu özelliklerinden herhangi biri bile kendisini sevdirmek için yeterli görünür. Meliha ise bırak kocasını düşünmeyi kendisinden başka hiç kimseyi düşünmeyen ihtiraslı ve bencil biridir. *"Meliha istiyordu ki kendisi biraz sevsin! Fakat pek çok sevilsin! Aşk kendisine özgü kalsın! Sevgisinin tutkuları, zevkleri, hevesleri, bütün hayatı her şeyi kendisine ait olsun! Fakat kendisi o aşktan, o sevdadan bıktı mı aşktan bir hiç gibi, bir oyuncak gibi kıymetsiz bir şey gibi kırıp atıversin! Meliha kendisini sevenleri sevmezdi. Onun arzusu, emellerine, isteklerine uymayanları ele geçirmek, ele geçirebildikten sonra da yok etmek, perişan etmektir. O, kendisini sevmeyenleri severdi. Şiddetli bir tutku ile severdi. Fevkalade bir çılgınlıkla severdi."* (Nezihi, 2007: 71). Meliha, aşktan yoksundur. Kocasını

düşünmeyen bir eş, altı aylık olan bebeğini düşürerek adeta cinayet işleyen bir annedir. Çünkü bebeği yasak aşkı olan Necdet’le bir araya gelmesinde bir engel olarak görür ve yine kendi arzu ve ihtiraslarına bebeğini feda eder. Suat ise ölen çocuğuna üzülerken onun için her daim yas tutar. Meliha’nın aksine çocuğu bir engel olarak değil, evlilikteki bir bağ olarak görür. *“Ah çocukları sağ olsaydı... Ve bunu düşünür düşünmez her zaman ta ciğerinden bir şey sızlayarak gözlerini yaşlarla doldurdu. Ah çocuk! Bunu anlıyordu, bir çocuğun bir ailede nasıl bir bağ olduğunu, giderilmesi olanaksız düşünülen neşelere benzeyecek bir başkalık, bir yenilikle, kalpleri nasıl zevk dolu ve mutlu ettiğini düşünüyor, düşündükçe çocuğunun ölümüne şimdi bunun için ayrı bir yas tutuyordu.”* (Rauf, 2009: 18). Suat çocuğu tekrar ölür endişesiyle tekrar doğurmaktan da korkarak bu korkunun onların mutluluğuna engel olacağını düşünür. Meliha canı bir anne, Suat ise gözü yaşlı bir annedir.

Meliha’nın yasak aşkı olan Necdet ile Suat’ın yasak aşkı olan Necip aile yakınlarıdır. Yani Necdet, İbrahim Şemsi Bey’in okuldan yakın arkadaşıdır. Necip ise Suat’ın eşi Süreyya’nın halasının oğludur. Aile içi olan bu yakınlık kişileri de bir araya getirmiştir. Suat, Süreyya’yı mutlu etmek için babasından aldığı parayla tuttukları yalı onların aileden kopuşlarının da bir göstergesidir. Süreyya her ne kadar bu duruma sevinse de melek kalpli Suat, Süreyya’nın ailesini Süreyya’dan daha çok düşünür ve onların da yalıya gelmesini ister fakat Süreyya istemez. Böylelikle yalıya gittiklerinde onları yalnız bırakmayan Necip de sık sık yalıya gelir. Necip’in yalıya gelişi onlarla zaman geçirmesine sebep olur. Süreyya kiraladığı sandalla her gün denizde zaman geçirir ve Süreyya’nın ilgi odağı gittikçe deniz olmaya başlar. Süreyya’nın denizde zaman geçirmesi ise onu Suat’tan, evliliğinden ve toplumdaki yavaş yavaş uzaklaştırır. Tek başına kalan Suat ise Necip ile zaman geçirmeye başlar. Kocasından ilgi görmeyen ve ihmal edilen bir kadının en yakınındaki kişiye ilgi duyması ve aynı mekân içinde sürekli bir arada bulunmaları kuvvetle muhtemel bir durumdur. Suat ve Necip’in yakınlaşmasını sağlayan ortak zevkleri ise müzik ve piyanodur. Suat piyano çalar Necip ise dinler. Süreyya’nın piyanoyu sevmeyişi onu ‘eziyet meleği’ adıyla nitelemesi elbette Suat’ı piyanoyu seven Necip’e yaklaştıracaktır. Aynı şekilde Meliha’nın eşi İbrahim Şemsi Bey de mesleğine aşık bir askerdir. O da mesleği ile zaman geçirince Meliha da köşkleri birbirine yakın olan Necdet’in yanına giderek ona keman, piyano çalıp, kitap okuyup şarkı söylerdi. Kocaları tarafından yalnız bırakılan bu iki kadın duygularını eşleriyle paylaşamaz ve en yakınındaki erkeklerle bu duyguları tatmin etmeye çalışırlar. Necdet’in Meliha evlenmeden önce de ona ilgisi vardır, fakat Meliha evlenince ondan uzak durmaya çalışsa da Meliha her fırsatta Necdet’e yakın olmak ister.

Suat’lar yalıya taşındıktan sonra Süreyya’nın kendisini denize vermesi Suat’ı iyice yalnızlaştırır ve bu durum Suat’ın canını sıkır. Toplumdan kendisine herhangi birini bulamayışı da onu üzer. Kocası vardır ama Suat tek başındadır. *“Çekirdek bir kavram olarak yabancılaşma; ayırksanma, yalnızlaşma, parçalanma, kopma, tekleşme, sürgün olma, uzaklaşma, hayal kırıklığı, kötümserlik, kabuğuna çekilme ya da başkaldırı gibi pek çok tepki ya da yan etki ifade eden konunun ve kavramın kapsayıcısıdır.”* (Aşkaroğlu, 2016: 10). Suat da yavaş yavaş yalnızlaştığını ve çevresinde hiç kimsenin olmadığını hisseder. *“Sonra vazgeçme, pişmanlık, kendini suçlu görmek izlerdi. Bunun hep yalnızlığın günahları olduğunu gördükçe daha sıkılıyordu. Piyano çalmak istiyor, konuşmak için hizmetçiye sözler buluyor, komşularla dostluğu arttırmayı düşünüyordu. Acaba Necip niçin gelmiyordu? O olsaydı kendilerine bir arkadaş çıkardı...”* (Rauf, 2009: 142). Suat bu can sıkıntısını kocasından çok Necip’in gidereceğini düşünür çünkü ikisinin de ortak zevkleri vardır. Bu Necip’e yakınlık kurması için de geçerli bir sebeptir.

Necip, Suat’ı tanıyarak sever. Onun piyano çalışını, düşünceli ve fedakâr oluşunu uzaktan inceleye inceleye istemeden de kendisine bir hayranlık duyar. Yani arkadaşken sadece tavırlarını ve huylarını inceleyen Necip sonrasında Suat’ın fiziki yönlerini incelemeye başlar. *“Ve Suat eskisinden çok kadınlığına, süsüne özen gösteriyor, onun daha güzel, daha zarif olmaya dikkat ettiğini, kendisi için merak ettiğini anladıkça çıldırmak isteyerek: “Hep benim için yapıyor. Ah seviyor yarabbim, ne kadar seviyor ne kadar...” diye haykıracağı geliyordu. Kadınlığın bütün aletlerine, bütün silahlarına boyun eğmiş, büyülenmiş, benliğini kaybetmişti.”* (Rauf, 2009: 201). Suat’ta her kadın gibi sevildiğini hissettikten sonra kendisine özen

göstermeye başlar. Meliha ise Necdet'in dikkatini daha onu hiç tanımadan çeker. Köşkleri yakın olduğundan hem Meliha'nın piyano çalışından etkilenir hem de Meliha'yı bir gün onların köşküne bakan pencereden seyrederek. *"Evet, ne diyordum, bakışlarım oraya, Meliha'nın ta karyolasına, o güzel vücudu üstünde uyutan karyolaya kadar gidiyordu. O sırada yeşil sarmaşıklar arasında bir baş, sarı kıvrıkcık saçlardan ibaret bir taçla süslenmiş güzel bir baş göründü. O, kendisi Meliha. Meliha'yı böyle açık bir halde ilk defa görüyordum. Sarı saçları doğal bir kıvrıkcıktı. Dikkatle seyrettim: Şimdiye kadar beynimde Meliha olmak üzere hayal ettiğim yüz bunun yanında söndü. Gözden kayboldu. Kalbim şiddetle atıyordu."* (Nezihi, 2007: 15). Meliha'nın öncelikle sarı saçlarıyla Necdet'in dikkatini çekmesi, Necdet'in ona fiziksel anlamda aşık oluşunun göstergesidir.

Necip ve Necdet evlilik düşüncesine öteden beri karşıdırlar. Hatta Necdet ilgilendiği ve tanıdığı her kadını kendine aşık sanacak kadar da hoppadır. Suat ve Meliha ise kendi kendilerini okşayan yeteneklerin, heveslerin ve ilgilerin karşılığını bulmak isterler. Müziğe, şiire ve güzelliğe ilgisi olan bu erkekler ikisinde de karşılık bulur. Kocalarına aşk hususunda bir duyarlılığı olmayan bu kadınlar kendi seçimleriyle evlenmiş fakat evlendikleri kişiler onların ruh dünyalarına hitap etmemiştir. Bunun sebebi ise tanımak ve sevmek eylemlerini gerçekleştirilememiş olmalarıdır. Suat başlangıçta mutlu ve uyumlu görünürken sonrasında Süreyya'nın varlığı ona yetmemiştir. Her kadın gibi kocasından ilgi bekleyen Suat da kendisinin yalnız kalmasına izin vermeyerek Necip'le yasak bir aşka başlar. Meliha da ise şöyle bir durum vardır. Babasının tavsiye ettiği biriyle evlenir. Daha önce hiçbir şekilde karşılaşmadığı tanımadığı bu erkekle bir bütünlük oluşturamaz. İbrahim Şemsi Bey yemekten hemen sonra odasına çekilir ve böylece Meliha ile ortak paylaşacak bir şeyleri olmaz. Meliha ve Suat kocalarıyla *"...Hayatlarında karşılaştıkları önemli olayları paylaşmaz(lar). Yemek yeme, yatma, ısınma, ışığı kapatma gibi fiziksel alan paylaşımı dışında"* (Aşkaroğlu, 2016: 84) herhangi bir duygusal bağ yoktur.

Suat yaşadığı iç çatışmalarla sürekli kendisini ve evliliğini sorgular fakat Meliha hiçbir şekilde evliliğini ve kocasını düşünmez. Romanda Suat'ın iç dünyasına ait birçok bilgi elde ederiz çünkü Necip'le yaşadığı aşktan dolayı vicdan azabı duyar ve arzularına engel olmaya çalışır. *"İstemeyerek beliren Süreyya düşüncesi sanki diğerine de bulaşmıştı ve sapsarı, kararsız bakıştılar. Gözlerin başladığı düşünceyi genç kadın tamamladı, sonsuz bir yorgunlukla: -Hayır, Necip hayır, dedi. Bana birbirimizden o kadar şey istemeye hakkımız yoktur gibi geliyor... Hem her şeyi unutsam bile Süreyya var, bilsen ona ne kadar acıyorum Necip... Bile bile ona bu kötülüğü yapmak o kadar kötü geliyor ki... Düşün, onun için bu ne acı bir hakaret olur değil mi?"* (Rauf, 2009: 307-308). Suat bütün bunları hem vicdanına hem de kendisine yakıştırmaz. Meliha ise arzularının ve tutkularının esiri olarak yasak aşkı Necdet'i de buna alet etmeye çalışır. Necdet'i büyük bir hırsla arzular, her defasına pençelerini ona geçirmeye çalışan yırtıcı bir kuş gibi hareket eder. Kocasının hayatından çok bir başka erkeğin hayatı daha çok umrundadır. *"Kadınlık gururumu, onurumu bana ayaklar altına aldırıyorsun! Seni çıldırısıya seviyorum. Hayatımı senin uğrunda feda etmek istiyorum."* (Nezihi, 2007: 84) diyen Meliha hareketleriyle kocasını mutlu edemediği gibi Necdet'i de mutlu edemez. Halbuki Suat fedakar bir eş olmasıyla Süreyya'yı mutlu ettiği gibi Necip'in de birtakım duygularını harekete geçirerek yani ona aşık olarak onu da mutlu eder.

Suat ve Necip arasındaki aşk küllenince Necip onun eldivenini alarak adeta ona tapar. Eldiven onların ve aşklarının ortaya çıkarılmasına sebebiyet verirken Meliha'nın kordelasının Necdet tarafından saklanması bu ilişkinin üzerini örter. Eldiven her ne kadar bu aşkın masumiyetini simgeliyorsa, kordela da o kadar kirlenmişliği ve aldatılmayı simgeler. Eldiven Necip tarafından fetişleştirilirken, kordela Necdet tarafından saklanarak ayağıyla üzerine bastığı, yok etmek istediği bir nesne halini alır romanda.

Suat, Süreyya'yı her ne kadar bedeniyle aldatmasa da başka bir erkeğe duygu besleyerek ruhuyla aldatmış olur. Bu Suat ve Necip'in bedensel bir temasta bulunmadıkları anlamına gelmez. Romanın sonuna doğru ilk defa birbirine dokunurlar bu dokunma ise sonsuz bir ayrılık yaşamalarından ötürü Necip'in Suat'ın elini öpmesidir. *"O zaman genç kadın gömleğinden bir şey çıkardı; bu aynı eldivenin diğer tekiydi, o da teki o*

zamandan beri saklamıştı ve Necip bunu görünce o kadar mutlu oldu ki eldiveni de, bunu tutan eli de kaparak ağzına götürdü ve ilk defa olarak dudakları ona dokundu. Bu elde ince bir namusluluk isyanı vardı, fakat o kadar titriyordu ve Necip o kadar ısrar etti ki sonunda büsbütün karşı koyamadı.” (Rauf, 2009: 310). Meliha ise Necdet’le birliktelik yaşayarak kocasını hem bedeni hem de ruhuyla aldatmıştır. Onlardaki ilk bedensel temas da Meliha’nın bir bayram günü Necdet’in elini öpmesiyle olur. Meliha dikkat çekmemek için kocası ve diğer aile fertlerinin yanında bu şekilde davranır. Necdet’in ağzından bu sahneyi şu şekilde görürüz. “*Elini uzattı, yavaşça saygılı bir tavırla elimi aldı. Dudaklarına doğru kaldırdı. Kendisi de eğildi. O ateşli dudaklar elimin üstünde sıcacık bir seveda öpücüğü kondurdu, o dakikada kalbim şiddetle çarpmaya başladı.*” (Nezihi, 2007: 38). Meliha dudağın temas ettiği, Suat ise dudağın temas edildiği roman kişileridir. Kadın elinin bir erkek tarafından öpülmesi duygusal birtakım duyguları öne çıkarırken, erkek elinin bir kadın tarafından öpülmesi ise saygının ve büyüklüğün bir göstergesidir. Meliha ve Necdet bunu bu şekilde algılamasalar da çevresindekilere durum akraba, kardeş vs. şeklinde yansıtılmıştır.

Piyano meselesine tekrar dönecek olursak Meliha ve Suat’ın çaldığı parçalar birbirine çok benzer hatta aynı parçaları dahi çaldıklarını görürüz. Bu parçaların ortak yönü hem Batı müziğine ait olması hem de notaların hemen hepsinin facia ile bitmesidir. Çalınan parçaların bu şekilde bitmesi onların aşkının sonunu hazırlayan bir ferman niteliğindedir. Meliha’nın Şopen’den ölüm marşını çalması hepsinin öleceğine dair belirtidir. Her ikisinin de Karmen’den çaldıkları ortak parçalar ise yine bu sonun hazin bir hazırlayıcısıdır.

Meliha ve Suat yazar tarafından sevdiği erkekleri paylaşamayacak kadar kıskanç kurgulanmışlardır. Bu hareketler en başından beri Meliha’nın sahip olduğu karakteristik özelliklerdir. Necdet’in teyzesinin kızı Müzehher’le evleneceğini duyması kendisinin kullanılmış ve aciz olduğunu hissettirir. Bu durum da Necdet’i kimseyle paylaşamayacak kadar da Meliha’yı vahşileştirir. Necdet’in arkadaşına ihanetten dolayı vicdanı çok rahatsızdır ve Meliha ile kardeş kalmak ister. Meliha ise başka bir kadının kendisine tercih edilmesine dayanamaz, Necdet’e şunları söyler: “*Siz merhamet ettiğiniz kızın hayatını kurtarmak istiyorsunuz ki ötede bir kız, size adeta tapmaktan başka suçu olmayan bir zavallı bu hareketinizden dolayı mahvolup gidecek. Birini kurtarmak için diğerini feda etmek... Beyefendi! Bu bir tercih meselesidir. Demek oluyor ki siz de Müzehher Hanım’ı seviyorsunuz. Onun masum, lekelenmemiş gönlü sizin uğrunuza kendisini ve namusunu feda etmiş diğer birinin sevgisinden, aşkından daha kıymetli öyle mi? Oh; şimdi bunu takdir ediyorum. Hatamı şimdi daha iyi anlıyorum. Yaptıklarımın cezasını çekiyorum. Ben de sizin yerinizde olmuş olsaydım öyle hareket edecektim.*” (Nezihi, 2007: 157). Meliha bütün bunları söyleyerek Necdet’in ondan yararlandığını dile getirir. Bütün bunlar bu yasak aşkın onu ne kadar çılgınlaştırdığının ve zalimleştirdiğinin de bir göstergesidir. Aynı durum Suat’ta da vardır. O da yasak aşkı olan Necip’i kocasının kız kardeşi Hacer’den kıskanır fakat Suat’ı romanda daha önce hiç bu şekilde görmeyiz. Yazar onu sağduyulu, merhametli ve düşünceli olarak tanıtır ama sevdiği erkeği bir başkası tarafından zapt edilmiş görmek onda da şiddetli bir kıskançlığa sebep olur. “*Necip’i gözünün önünde bu hareketlerde bulunacak kadar adi kalpli bulmak onu öldürüyordu. İlk defa kıskançlığın tehlikeli zehri kalbini yakıyordu. Onu öyle gördükçe yalnız sevilmediğine değil, hiçbir vakit ciddi sevilmemiş olduğuna karar vermek onu yıkıyordu.*” (Rauf, 2009: 275). Suat ise Necip’in onu sevmediğini düşünerek aşağılandığını hissederek. Aslında yazarın da dediği gibi Suat ilk defa birisini kıskanır. Süreyya ile beş yıllık evlilikleri boyunca bile onu kıskanmaz çünkü ona aşık değildir. Sadece şefkat ve merhamet duyduğu bir erkektir Süreyya.

Suat ve Meliha’nın içinde bulunduğu köşk, yalı, konak gibi mekânlar onlara kendilik kazandırır. Yıllarca evli olduğu adama aşk duymayan Suat yalıda yalnız kaldığı Necip’e karşı bir şeyler hissederek. Çünkü onun yalnız kalmasına imkân tanımayan kişi Necip’tir. Bu romandaki kişiler yasak aşklarıyla aynı eve tıkalı kalan yalnız bireylerdir. Onlar toplumdan kaçsalar da tamamen toplumdan kopamazlar. Suat, Necip’in yanında kendisini ilk defa bir kadın gibi hissederek. Suat’ın fiziksel güzelliği Necip’le tanıştıktan sonra okuyucuya verilir. Böylelikle “*Mekân unsuru, kişilerin kimliğini yönlendiren bir etken (saik) olarak kullanılır.*” (Tekin, 2018: 153). Meliha ise bu yalnızlığı karşı köşkte yaşayan Necdet’le giderecektir.

Buradaki kişilerin yüzeysel ve tek yönlü olması da yaşadıkları mekânla ilgilidir. Konakta karşımıza eş kimliğiyle çıkan Suat sonrasında bir müzisyen bir aşık olarak karşımıza çıkar.

Her iki kadın kahramanda romanın başından sonuna kadar acı çeker. Suat, Necip'e karşı bastırıldığı duygulardan dolayı Meliha ise bu duygulara engel olamayıp açığa çıkardığı için acı çeker. Aslında iki farklı kişinin iki farklı şekilde hareket etmesi onlara aynı sonu yaşatmıştır.

Mehmet Rauf ve Saffet Nezihî'nin kadın kahramanlarına verdikleri isimler zıtlık ilişkisiyle de dikkat çeker. "Suat" mutlu ve mutluluk gibi anlamlara gelir. Romandaki Suat ise bedbaht ve mutsuz olmasıyla dikkat çeker. "Meliha" ise güzel, sevimli ve şirin anlamlarına gelir. Romandaki Meliha ise bencil, kötü, zavallı ve ruh zenginliği bakımından da oldukça yoksulur.

Her iki romanda da kalabalık olan çevre gittikçe azalır. Bunun bu şekilde olması onların psikolojilerinin derinliğine inilmekten kaynaklanır. *Zavallı Necdet*, *Eylül* kadar psikolojik özellikler taşımasa da merkeze Meliha ve Necdet'in oturtulması, onların iç dünyaları ve çatışmaları arasında ilgi kurması önemlidir. Buradaki kadın ve erkek bireylerin iç dünyasına bu kadar yer verilmesi de onları toplumdan uzaklaştırıp iç sıkıntısı yaratmaktadır.

Romandaki kişilerin mevsime göre kurgulanması hem Suat'ı hem de Meliha'yı olumsuz manada değişime uğratar. Her iki romanda da bir eylül ayından, sonbahar mevsiminden bahsedilir. Yaprakların sararıp dökülmesini onların ruh halleri ve iç dünyalarıyla bağdaştırmak romana hüznün ve matemden başka bir şey katmaz. Bu soğuk ve sarı mevsimin içinde olmak ister istemez bütün kahramanların kaderini etkileyecektir. "*Sonbahar... Sonbahar... Hazin mevsim. Yaprakların dökülüp öldüğü, kuşların yuvalarını dağıttığı, veremlilerin başlarını bir daha kaldırmamak üzere yastığa koyduğu hüznü mevsim.. Bütün yeşilliğin sararıp solduğu, bütün ümitsiz kalplerin, istekleri gerçekleşmemiş gönüllerin daha büyük ümitsizliğe düştükleri ağlayan, ağlatan mevsim... Gizli gizli hıçkırın mevsim...*" (Nezihî, 2007: 102). Tıpkı bu sonbahar gibi Meliha'nın da bütün istekleri ve arzuları sararıp yok olup gitmiştir. Romanın başından sonuna kadar kullanılan sarı renk imgesi de hem bu aşkın hazin sonuna hem de mevsime yapılan bir göndermedir. Eylül romanı ise adından da anlaşılacağı gibi zaman olarak sonbahar mevsimine gönderme yapar. "*Eylül!.. Öyle bir ay ki geçen her güzel günü için, ona minnettar olmak gereklidir. Eylül üzüntü ve özlem ayıdır, içine birkaç günlük kış saldırısından acı düştüğü için, insan o güzel havaların, devamlı yazın artık geçtiğini anlayıp üzülür ve özlem çeker... Eylül'de sanki bahara özlem çeken melul bir tazelik, sanki üzerine çöken kışın; kendini yok etmek isteyen sonbahara rağmen devam etmek, yine bahar olmak mücadelesi vardır; fakat bunun muhtaç olduğu şeylerden yoksundur ve kendisinde de dayanmak gücü kalmamıştır, doğa da bunu anlamış gibi acı bir düşünceyle üstüne çöken ıssızlığın, yasin altında ezilerek durur. Ne kadar uğraşırsa uğraşsın, ne kadar dayanabilirse dayansın kışın galip geleceği, artık her şeyin, her ümidin bittiğini buna dayanmak gerektiğini anlamaktan doğan bir güçsüzlükle ağlar... Rüzgar insafsız, yağmur inatçı; her şey çürüyor, oh!.. Her şey çürüyor!..*" (Rauf, 2009: 197). Mevsim Suat'ın aşık olmasına da sebep olur çünkü sonbahar geldiği için Süreyya yalıda yaşamak ister. Bu da Suat ve Necip'i bir araya getirir. Suat'ın yer yer doğayı izlediğini de görürüz. Yapraklar gibi sararıp solacağını ve çürüyeceğini düşünür.

Bu çalışmanın en başından beri Suat ve Meliha ahlakça birbirine benzemezler. Romanın sonunda Suat okuyucunun gözünde saf ve temiz kalırken, Meliha bunu başaramaz. Romanda her iki kadınında sonu ölüm olur. Bir gün yalıda yangın çıkar ve Suat dışarı çıkamayarak alevlerin içinde can verir. Yazar ya gerçekten ateşe bir arındırma görevi üstler ya da "Yalnızca ahlaki endişelerle 'kirlenme' diye değerlendirecek zihniyetten kurtarmak için, adeta zorla onları ateşin mutlak arındırıcılığına emanet eder." (Korkmaz, 2015: 265). Meliha ise Necdet'ten olan çocuğunu doğururken hayatını kaybeder. İstirap çektiği hayattan ıstırap çekerek ayrılır.

Sonuç

Mehmet Rauf ve Saffet Nezihi'nin romanına yön veren en önemli unsur aşktır. Meliha ve Suat romandaki konumlarından dolayı birbirine oldukça benzerler. Suat'ın iç dünyası bütün yönleriyle okura sunulurken, Meliha da bu durum Suat kadar güçlü verilmez. Her iki romanda da estetik zevk kahramanlar aracılığıyla olay örgüsüne dahil edilir. İnceliği, güzelliği ve masumiyeti temsil eden Suat'la bencilliği, kötülüğü ve hırsı temsil eden Meliha romanda aldatan kadınlar olarak dikkat çeker. Saydığımız özelliklerden dolayı Suat'ın kocasını aldatması masum gösterilirken, Meliha hırsın gölgesinde kalarak okura bedbaht bir şekilde gösterilir.

Suat ve Meliha'nın çevresindekilerle ilişkileri, başkalarının onlar hakkında ne düşündükleri, kendilerinin kendi hakkında ne düşündükleri, onlardaki kimlik sorunları zaman ve mekâna göre kişilik kurgusu bağlamında verilmiştir. Suat romanda hem ruhen hem de fiziksel olarak estetize edilmiştir. Meliha ise romanın başlangıcından sonuna doğru yavaş yavaş o estetik yönünü kaybeder bunun sebebi ise ihtiraslarının onu kemirerek yiyip bitirmesinden kaynaklanır.

Bütün bunlarla birlikte buradaki bütün kişiler yalnızlığın gölgesinde birbirine yabancılaşmıştır. Romanların konak, köşk ve yalı gibi kapalı dar mekânlarda geçmesi her bir bireyi bir diğerinden uzaklaştırmıştır. Dış dünyanın gerçeklerinden uzaklaşmış bu bireyler kendilerine farklı yaşam alanları kurmaya çalışmışlardır. Suat'ın kocası Süreyya kendisini karısından, evliliğinden ve evinden soyutlayarak denize yönelir. Deniz onu hem yalnızlaştırır hem de yabancılaştırır. Necdet ise bütün bu olanlardan ve Meliha'dan kaçmak isteyerek Tarabya'ya gider. Her şeyden ayrı, uzak ve unutulmuş gibi yaşayan bu bireyler kendilerini toplumdan dışarı tutarlar. Böylece de aile yaşantısına, çevresindekilerle ilişkilerine yabancılaşmış bireyler ortaya çıkar.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred. İnsan Tanıma Sanatı. (Çev.: Kâmuran Şipal). Say Yayınları. Ankara. 2019.

Aşkaroğlu, Vedi. İkinci Yeni Aykırı Sözşörlere. Karadeniz Dergisi. Ankara. 2016.

Aşkaroğlu, Vedi. Trajik ve Modern Triolojik Bir Çözümleme. Karadeniz Dergisi. Ankara. 2016.

Aşkaroğlu, Vedi. Romanlarda Kişilik Kurgusu: Kuramsal Bir Karşılaştırma. ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 6 (14), 301-319. 2016.

Korkmaz, Ramazan. Yazınsal Okumalar. Kesit Yayınları. İstanbul. 2015.

Nezihi, Saffet. Zavallı Necdet. Sembol Yayınları. Denizli. 2007.

Rauf, Mehmet. Eylül. İlya Yayınları. İzmir. 2009.

Tekin, Mehmet. Roman Sanatı Romanın Unsurları 1. İstanbul. 2018.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Anayurt ve Ölmeye Yatmak romanlarında “otel” mekânsal olarak kendi eylemlerinden sıyrılarak arketipsel açıdan imgesel bir değere dönüşür. İki romanda da “mağara metaforu” kazanan otel imgesel açıdan bireyin psişel olarak var olabilme savaşının çemberini ifade etmektedir. Birey yaşadığı süreç içerisinde kendisini dış etkenlerden korumak amacıyla etrafına görünmez bir çember çizer. Birey, hayat serüveninde kendisini tanımlayamama, dışlanma, korku, çevre edinememe gibi birçok nedenle yalnızlaşır, kendi kabuğuna çekilir. Bireyin kendisini yenileştirme yolundaki her eyleminde etrafına çizdiği çemberi engel olur. Tekdüzeleşen monoton hayat içerisinde birey ya kendini var etme savaşını verip çemberin dışına adım atma cesaretini gösterecek ya da çember etrafında giderek daralarak bireyi yok oluşa kadar götürecektir. Birey, mekânsal bir uzam içerisinde geçmişî süzgeçten geçirip onu hayata sınımsız tutunmasını sağlayan kendi değersel ölçütlerin varlığının farkındalığına varması Kendini var edebilme savaşını tetikleyen bir unsuru olur. Anayurt Otelindeki Zebercet ile Ölmeye Yatmak romanındaki Aysel’in varoluş sanrılarındaki mekânsalolguda birini ölmekten vazgeçiren sebep ile diğerini intihara sürükleyen sebep ne olmuştur? Benliğin varoluşumsal basamaklarının oluşturulup bireyin kendisini yeniden tanımlandırma sürecinde Mekânın çağrışımsal gücü dikkate değer bir olgudur. Nasıl evren üzerindeki her canlının evren içerisinde bir işlevi düzensel kozmosu meydana getirirse insan bilinci de mekânsal değerler atfeden nesneler eşyalar yoluyla koca bir yaşanmışlığı ortaya çıkarması bakımından düzenleyici bir işleve sahiptir. Bu çağrışımsal zincirin ana halkalarını içerisinde barındıran mekân, bireyin öz bilincine ulaşmasını sağlayan kritik bir süreçtir. Anayurt Otelinde ve Ölmeye Yatmak romanlarında Yaşanmışlıklar halkasını süzgeçten geçiren benlik, mekânsal sınırlar içerisinde uyanışını ya da kayboluşunu okura sunar.

Bu çalışmada mekânın çağrışımsal boyutunu değerlendirerek bireyin kendisini var edebilme savaşında nasıl bir süreci ortaya çıkardığını değerlendirdim. Anayurt otelindeki Zebercet ve Ölmeye Yatmak romanlarında Aysel’in kendilerine var edebilme sürecinde bireyin mekânsal sınırlar içerisinde benliğin uyanış ve yok oluş topografyasını irdeledim.

Açar Sözcükler: İntihar, Uyanış, Otel, Farkındalık Katmanları, Benlik, Bilinç

Giriş

Birey yaşam denilen yolculuğa ilk adımını attığı andan itibaren kendisini var edebilme savaşını verir. Farkındalık eylemi oluşturan bireyde çıktığı bu yolculuğun belirli aşamalarında geriye dönüşler yaparak geçmişî süzgeçten geçirerek yeniden hayata devam edebilmenin anlamını sorgular. Farkındalık eylemi oluşturmamayan bireyde ise hayat yolculuğunda kendisini nerede olacağını tanımlanamayacağından Mekânın çembersel halkaları giderek daralır ve birey yok oluşa sürüklenir. Anayurt Otelindeki intihar, ölmeye yatmak romanındaki uyanış süreçleri bireyin kendisini fark etmesiyle ilgilidir.

Mekân Bireyin bilinçaltını aydınlatma, berraklaştırma sürecinde yol gösteren çağrışımsar bir metafordur. Ontolojik olarak insanın mekânla buluşması daha cenin halinde anne rahmine düşmesiyle başlar. Cenin büyümeye başlayıp bir canlı olarak var edildiğinde anne karnı onun için korumacı ve sığınmacı bir özellik gösterir. Anne karnında büyüüp gelişerek gözlerini dış dünyaya açtığı andan itibaren korumacı anne kucağı onun mekânsal bir değerdir. Bebeklik, çocukluk, gençlik ve yaşlılık gibi yaşam evrelerinde mekânın anlamsal boyutu bireyin yaşadığı çevre, bilinçaltı, sosyo-kültürel durumu, psikolojik durumu bilinçaltı gibi değerlere bağlı olarak etkilenir. Modernleşen dünya algısında giderek yalnızlaşmaya başlayan bireyin mekânsal tercihi de değişecektir. Geniş bahçeli evlerin yerine binaların yer aldığı modern dünyada insan psikolojisi de sıkışmış yapılar arasında şekillenir. Anayurt Otel ve Ölmeye yatmak romanlarında mekân

olarak “otel” kullanılır. Otel birey açısından ne geleneğin geniş bahçeli bir evini ne de birbirini çevreleyen yüksek binaların kaosunu taşır. Otel geçici bir barınaktır. Oraya gelen insanlar kendisini mekânla birleştirme var olabilme kaygılarını taşımazlar. Bireyin varlık sancısının otelde anlam kurmaya çalışan Anayurt Otelindeki Zebercet ve Ölmeye yatmak romanındaki Aysel’den yola çıkarak mekân birey açısından karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirdim. Ölmeye Yatmak Romanının başkahramanı Aysel ölmeye gittiği otel odasında bilincini geçmişe doğru yolculuğa çıkartarak Aysel’i yeniden tanımlayarak bilincini uyandırır. İlk başta intihar sürecini tetikleyen otel daha sonra bireyi yeniden aydınlatan bir mekân olur. Anayurt otelinin başkahramanı Zebercet ise kendisini var edemeyerek otel odasında intihar eder. Mekân çağrışımsar özeliği geçmişin karanlık yönlerini gün ışığına çıkarmada etkenlik arz eder. Fakat bu etkenlik bireyin farkındalık eylemine göre şekillenen bir olgu olur. Aysel otel odasında ilkokul yıllarından başlayarak geçmişle hesaplaşır. Bu hesaplaşmada geçmiş kronolojik bir süreci ifade eder. Ve bu düzen bireyin bilincini aşama aşama aydınlatır. Anayurt oteli romanındaki zebercet ise otelde geçmişi bölük pörçük hatıralar düzlemi meydana getirir. Kendi farkındalık eylemini oluşturmayan zebercet için otelin çağrışımsar özeliği ona hayatında bir değer yüklemeyi. Zebercet ’in tekdüzeleşen sırdan hayatında otel giderek hiçsizleştiren yok oluşa sürükleyen bir olgu olur.

Bu çalışmada karşılaştırmalı yaklaşım sergilememin sebebi romanlarda iki farklı bireyin var olma kaygısıyla yaşam mücadelesini anlatılıyor olmasıdır. İki romanda da yazarlar olay örgüsünü başkarakter etrafında şekillendirmişlerdir. Karakterler psişel olarak arayışın içerisindeyler. Bu arayış mekân içerisinde şekillenir. Aysel oteli yeniden uyanışın simgesi haline getirir. Zebercet ise ölümlerin beşiği haline getirir. Mekân mı bireyi var eder? Yoksa birey mi mekânı var eder? Sorularına kapı aralarken bireyin yaşamışlıklarından yola çıkarak bir araştırma sergiledim.

Anayurt oteli ve Zebercet

Roman Zebercet’in gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının kaldığı otel odasına gitmesiyle başlar. Anayurt oteli Zebercet’e aile yadigârı olup geçimini sağladığı hem de barındığı bir mekân atfeder. Zebercet yedi aylık doğar. Küçüklüğünden beri ezilmişlik ve hiçlik duygusunu gerek ailesinden gerekse çevresinden duyarak yetişir. Zebercet’in çok sıradan rutin bir hayatı vardır. Zaruri ihtiyaçlarının dışında otelden pek fazla dışarıya çıkmaz. Kendisini herhangi bir şekilde var edebilme kaygısına düşmeyen Zebercet’in ne kendisini ne de çevresini anlamlı kılabilceği ülkü değerleri yoktur. Paylaşma ve sevgi duygusundan yoksun olan Zebercet’in aşk kavramı fetişistik duygulardan ve taklitten öteye geçemez. Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadına duygularını açıklayamaz. Aşkı içselleştirerek tek başına taklitçi bir tutumla başkalarından duyduğu kadarıyla yaşar. Zebercet hayatının hiçbir aşamasında kendi olamaz kendini olduğu gibi kabul edemez. Kurduğu hayallerde bile birey olarak kendisini gerçekleştirecek Zebercet yoktur. Zebercet’i değişim dönüşüm yoluna girdirecek kadın olarak Atılğan, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadını ortaya koysa da Kadın imgesi zebercet’in hayatına yeni bir sayfa açamaz. Roman da otelin temizlik işleriyle ilgilenen ortalıkçı kadından bahsedilir. Kadının derin bir uykusu vardır. Zebercet geceleri kadının odasına girerek o uykudayken onunla beraber olur. Romanın ilerleyen sayfalarında gecikmeli Ankara treniyle gelen kadını bir daha göremeyen zebercet için tek avuntusu kadının otel odasında bıraktığı birkaç eşya ve havlusu olur. Kadının kaldığı otel odasını kimseye kiralamaz. Cinsel fetişistik duygularını bu otel odasında gidermeye çalışır. Zebercet giderek yalnızlaşarak kendi kabuğuna çekilir. Zamanla oteldeki müşterilerin sayısı da azalır. ortalıkçı kadın uyuduğu sırada yine ona tecavüz etmeye kalkar. Fakat kadın uyanarak Zebercet’le göz göze gelir. Kendi tecavüzüne şahit olan ortalıkçı kadını öldürür. Otelde bu manzaranın tek şahidi olan otelin kedisini de öldürür. Bu olaylardan sonra zebercet’in yaşamı şizofrenik bir algıya dönüşür. Kendisini polise teslim edip etmeme sürecinde şizofrenik benliğin halüsinasyon kurguları başlar. Artık hayatını değerli atfedecek hiçbir yan göremeyen Zebercet kendisini otelin tavanına bağladığı ipten asarak hayatını sonlandırır.

Ölmeye Yatmak Romanındaki Birey

Adalet Ağaoğlu romanda Romanın başkahramanı Aysel'i okuyucuyla tanıştırdığında Aysel, Ankara'nın herhangi bir semtinde herhangi bir otelin on altıncı katına çıkar. Bu kattaki odalardan birine otel görevlisinin yardımını alarak yerleşir. Bu odada kendisini ölüme terk eder. Böylece hem Aysel'in hem de romanın sayfalarına kaldığı bu mekânda kapı aralanır. Yazar Aysel'in kendini ölüme terketmesini çırlıçıplak soyunarak, her şeyden kayıtsız, habersiz, bedensel ve ruhsal olarak kendisini yatağa hapsetmesiyle anlatır. Aysel bu küçük odada ölmeye yatar. Bu eylem okuyucuda da merak unsuru oluşturur. Acaba intihar süreci nasıl yaşanacak, Aysel gerçekten bu odada yaşamını sonlandıracak mıdır, Aysel hangi sebeplerden dolayı intihar etmek istemiştir? Gibi birçok soru romanın ilk sayfalarında oluşur. Bu küçük odada Aysel geçmiş zamanda yolculuğa çıkar. Bir saat yirmi yedi dakikalık zaman dilimi içerisinde Aysel'in otuz yıllık hayat serüveni de okuyucuyla buluşur. Aysel'in içinde bulunduğu zaman yaklaşık bir saat yirmi yedi dakikalık bir süreyi kapsar. Geçmiş zaman ise ilkokul yıllarında Dünder öğretmeninin mezuniyet tertipleriyle başlayıp çocukluk gençlik ve olgunluk çağını ifade eden otobiyografisini ölmeye yattığı bir yatak odasındaki hafızasının geçmişe yönelik kurgusuyla başlar.

Cumhuriyet ilan edildikten sonra yeni yetişen neslin Cumhuriyet ideolojisini öğrenmeleri, halkın okuma yazma oranındaki artışı sağlaması, kızların da meslek hayatına kazandırılması için köylere kasabalara yeni muallimler gönderilir. Bu muallimlerden biri de Dünder Öğretmenidir. Dünder Öğretmen idealize edilen Atatürk sevgisiyle dolu batılı aydın bir tiptir. Kadın erkek eşitliğini kardeşliğini mezuniyet töreninde oynadıkları "polka" oyunu vasıtasıyla göstermeye çalışır. Dünder öğretmenin Cumhuriyet ideolojisiyle büyüyen Aysel hayatını da bu ideolojiyle şekillendirir. Kadınsal duyguları bir kenara tarak vatani daha çok yüceltmek kaygısıyla yaşamını sürdürür. İlkokul sıralarındaki arkadaşı Aydın'a âşık olur fakat duygularını tam olarak tanımlayamaz ve Aydın'a anlatamaz. Okumayı öğrenmeyi başarılı öğrenci olarak Paris'e gider. Batılı aydın kadın kimliğiyle ülkesine döner. Daha sonra Ömer'le evlenir. Eğitim hayatında kariyerine devam ederek doçent olur. Aysel eşini öğrencisiyle aldatır. Bu ağır psikolojiyi kaldıramayan Aysel, her şeyden; kimliğinden, insanlardan, ailesi gibi tüm unsurlardan uzaklaşır. Ankara'nın herhangi bir semtindeki otele gider.

"O çıkınca kapıyı hemen kilitledim. Bütün ışıkları söndürdüm. Çarçabuk soyundum. Köşedeki yatağı açtım çırlıçıplak içine girdim ölmeye; yattım"(Ağaoğlu,2018: 7). Aysel; kararlı ve dik duruşu onun savaşçı bir kimliğini yansıtır. İntihar sürecindeki birey çaresizdir. Hayata dair tüm erdemlerini yitirmiştir. Bu yüzden kendisinde hiçbir durumu sorgulama gücü göremez. "Ölüm bazen o denli çabuk gelmiyor. Ölümle savaşmak gerekiyor. Gülünecek en uygun anda gülmeyi kasıklarına hapsedişim bundandır belki ölmeye yatarken ölümle savaşmak gerektiğini hiç düşünmemiştim" (Ağaoğlu,2018: 8). Aysel'in bu sözleri kendisini hemen ölümün karanlık kollarına atmayacağını gösterir. Bu sözler intihar sürecindeki bireyin yaşama isteğinin kararlı çırpınışlarını da gösterir.

Çıplaklığın Manası

Çıplaklık ontolojik olarak saflığı ve temizliği çağırmsar. Ana rahminden çıplak olarak doğan insan dünyaya günahsız gelir. Aysel'in ölmeye çıplak olarak yatmasındaki neden işlediği günahlardan arınmaktır. Diğer bir anlamı kıyafetler modern dünyanın yorucu yaşantı birikintisini çağırmsar. Aysel Modern dünyanın kaosundan kaçarak çıplaklıkla sakinleşmek, kendini dinlemek istemektedir. çıplaklığın diğer anlamı insanın kimliksizleşme isteğidir. Dönemin cumhuriyet aydınını temsil eden Aysel, Atatürk ve vatan sevgisiyle yetişen Aysel'in ülkü değerleri vardır. Aysel Cumhuriyetin ilk tetiştirdiği kadınlardandır. Okumak için ailesine başkaldırır. Köyden çıkar Ankara'da okul hayatına devam eder. Kadın duygularını ötekileyerek kendisini kimliksizleştirir.

Ölmeye Yatmak Romanında Bireyin Ülkü Değerleri İle Uyumak Ve Uyanmak Arasındaki Mekân İlişkisi

“İnsanoğlu bir kez boşluğa düştüğü anda içinde bulunduğu mekânı irdelemeye başlar. Eşyalar kimi zaman haykırış, kimi zaman geçmişten gelen bir masal, kimi zaman da insanoğlunun acizliğinin hiçsizliğinin yansıması olur”.

Uyanmanın manasını daha iyi anlayabilmek için romanın krokisine baktığımızda; Ağaoğlu okuyucuyu geçmişe doğru yolculuğa çıkartır. Yazar zaman tekniğini iki açıdan kurgular. Birincisi algılanan şimdiki zaman ve diğer geçmiş zaman her iki zamanı yazar Aysel’den yola çıkarak otel odasında birleştirir. Aysekin geçmiş ana yolculuğu Dünder öğretmeninin mezuniyet müsamesesi ile başlar.

“Okulda ilk müsamere. İlk mezuniyet müsamesesi. Geç bile kaldı bu okul. Bu yıl da olmasaydı öğretmen Dünder karalar bağlayacaktı. Beceriksiz, yenik, ülkeye sırt çevirmiş olacaktı. Ondan sonra, saf dışı duyar kendini. Boşlukta sallanır kalır. Merkezi Hükümete bir çağışalar kimsenin yüzüne bakmaya surat kalmaz. Başöğretmeni zorlayışları bundan Kulağının dibinde arı gib vızıldayışaları. Polkayı kabul ettirebilmek için artık bir seferinde ‘Atam Atam, Büyük Atam! ..’ diye hıçkırığa hıçkırığa ağlamıştı ağlayışı içten”(Ağaoğlu,2018:13) Dünder Öğretmen Atatürk sevgisiyle dolu kız erkek eşit yan yana sırt sırta batıyı iyi algılamış, Cumhuriyetçi bir gençlik yetiştirmek isteyen bir kişidir. Nitekim mezuniyet müsamesesinde çok şeyler başarılmıştı kısmen. Dünder Öğretmen de Dünder öğretmen hem kendini hem de öğrencilerini açık alımla çıkarmıştı. *Türküz, Cumhuriyetiz göğsümüz tunç siperi (s:27)* Aysel’in okul yılları Dünder öğretmenin ülkü değerleriyle şekillenir. Çocukluk bilinci Cumhuriyet, vatan, millet gibi ülkü değerlerle beslenir. Mezuniyet müsamesesinde kendisi dönemin okumuş aydın kadını oynar. Bireyin ülkü değerleri tüm yaşam felsefesinde her adımda kendi değerlerini oluşturduğu boynunda süreklilik taşıdığı mücevherleri olur. Birey yaşamın tüm basamaklarını çıkarken tüm hayat felsefesini bu mücevherlere göre oluşturur. Cumhuriyet’in kadına yüklediği vatani milleti kalkındırma yolundaki bu ağır yük Aysel’in hem sırtında taşıdığı kamburu hem de boynundaki mücevheri olur. Aşk kavramını Aysel hep kendisinden ötekileştirir. Çocukluğundan beri sınıf arkadaşı Aydın’a karşı hissiyatları ne kadar çok olursa olsun bu duyguyu hep içselleştirmiştir. “Kadın erkek eşittir ama kardeştir” Aysel kadınsal duygularını cinsel anlamdaki isteklerini hep bastırma yoluna girer. Köyden başkent ve Paris’te kaldığı süreler onu Batılı kimliğiyle aydınlatan fakat kadın kimliğiyle kendini hayatın hiçbir evresinde kendini tam olarak tanımlanamayan bir birey yaratır. Aysel evlenir. Doçent olur. Fakat bastırılmış kadın duyguları yaşamın herhangi bir basamağında gün ışığına çıkar. Özgür olma eylemi altında öğrencisi Engin’le yasak bir birliktelik yaşar. İlk defa kadın olduğunun cinsel anlamda kendi kimliğini farkına varır. Kendi kimliğini farkına varan Aysel bu eylemiyle sadece kocasına ihanet etmemiş kendi deyimiyle hem kendisine hem de ülkü değerlerine ihanet etmiştir. Ülkü değerlerine yani Cumhuriyet ideolojisine ihanet ettiğini düşünen Aysel’i İntihara sürükleyen olgusu olur.

İntihar etmesi uyumakla örtüşür her uyuyan bilincin bir de uyanma safhası olacaktır. Uyuyan birey yaşamın tüm aktivitesinden uzakta sorgulamadan bedenini hareketsiz dinlendirmeye bırakır. Uyumak hem bedeni hem de zihni dinlendirdiği fizyolojik olarak kanıtlanmış bir olgudur. Uyanmak eylemi benliğin farkında oluşunu algılatır. Ben bilincinin farkına varan birey soru sormaya başlar. Böylece yaşanmışlıklarla yüzleşen birey hatalarını kabullenir. Bireyin yaşamını sorun haline getiren kara delik gün ışına çıkar. *“Ben Kimim? Sorusuna cevap ararken hep bilincin içeriğini saymışsındır, ben öğretmenim ben anneyim, doktorum evladım gibi. Çoğu kez o soruyu soran bilinci hesaba katmadık. Hâlbuki ben kimim? Sorusunun cevabı orada yatıyor: Ben bütün bu soruları soran farkında olan, gözlemleyen bilincim”* (Cüceloğlu, 2016:34). Ölmeye yattığı odada Aysel, kendi kimliğini sorgular Aysel kimdir? Okumuş, aydın kimliğinin arkasında daha da önemlisi kendisine borç bildiği vatana ve millete hizmet etme kalkındırma gibi ülkü değerlerinin arkasındaki Aysel kimdir? Aysel bu küçük otel odasında kendi benliğini sorgular onu intiharın beşiğine getiren öğrencisiyle birlikte olma eyleminde kendisinin her şeyden önce duyguları olan bir kadın olduğunun bilincine varır.

“... Ayrıntı bunlar. Düşünmek yersiz ama orda odanın ortasında durmuş içimden bir şarkı gibi mırıldanıyorum. :senin okumuşluğuna da, koşuna da, yarışına da, Fransız plaklarına da Topal karganın

hatıraları! Topal Karganın Hatıraları! Topal Karganın hatıraları! ... Ne tuhaf bir öç alış!.. Bu öç alıştan ne tuhaf ve hemen tükenen tat alış!..” (Ağaoğlu,2018:244) Aysel kadın kimliği ile kocası dışında biriyle beraber olmasını kendisini yargımlarken hem kendisini aşağılayıcı olarak görüyor hem de küçüklüğünden beri okul sıralarında sırtına yükledikleri kadın duygularını ikinci plana atan tüm ülkü değerleri olan kamburundan öç almış gibidir. Aldatma eylemi ne kadar aşağı ne kadar bayağı bir durum olarak niteler, diğer yandan bu eylemle ülkü değerlerine ihanet ettiğini düşünür. Diğer yandan kendisine bu değerleri yükleyen siyasi ideolojiye bir haykırış olarak görür. Fakat bu haykırış topal karganın hatıralarından daha fazla söylem arz eden bir şarkının nakaratını atfetmekten ileriye gidemez. Otel odasında ben kimim sorusunu irdeleyen Aysel, hem kendi eylemlerini hem de bu eylemlerde toplumun etkisini irdeler.

“işte yeniden uyanışın odak noktası bilincin yaptıklarını farkında olmasıyla açıklanır.” Doğan Cüceloğlu(s:49) bilincin uyanışını farkındalık katmanlarıyla açıklar şöyle ki;

*“İlk katman kişinin kendisinin farkında olmasıdır. Bu farkında oluş temel bir bilinçtir. Gelişerek kişinin yaşamında sürekli olabilir. Ama sürekli bastırılıp körlenerek hiç gelişmeme ihtimali de vardır. Eğer bu farkında oluş gelişimini sürdürüp tamamlaya bilirse o zaman ‘gözlemleyen ben’ dediğimiz bilinç oluşur.”(Cüceloğlu,2018:49)*daha sonra ikinci katman olarak kişiyi kendinin farkında oluşu ile dış dünyanın farkında oluşudur. *“Bu orta katman her şeyi kaplayarak kişinin öz benliği ile ilişkisini kesmeye başlar der perls. Çevrenin değerleri inançları sizin değerlerinizin isteklerinizin inançlarınıza bir perde gibi örter. Kendi kişisel istek ve arzularınız körelir. Artık sizin neyi istediğiniz değil toplumun neyi istediği ön plana çıkar.” (Cüceloğlu, 2012:50).*

Hayat sahnesine adım atan Aysel Cumhuriyet rejiminin propagandası haline gelen kadın erkek elle ele omuz omuza vatan milleti yüceltmek, okuyarak yazarak ülkeyi kalkındırma... Dünder öğretmen ile aşılana bu kimliğinin ardında yatan Aysel kimdi Öğrencisi ömerle beraber olduğunda ilk defa kadınlığını keşfediyordu. Salonun içine çıplak dolaşmaya başlamış, aynadan çıplak halini seyretmiş. İlk defa kadın olarak kendisini gözlemlemiş. Bir kadın kendisini cinsel yönden tanımlamıştır. Üçüncü katman dış dünyanın farlında oluşudur. Dış dünyayı kaosuyla birlikte algılaya bilmek önemli bir adımdır.

Birey Ve Dış Dünyanın Kaosu

otel bu anlamda kendini dinleme sakinleşme eylemini de beraberinde getirir. Reel hayatın yorucu kargaşasından kaçan Aysel için otel donmaktan ölen bireyin donma öncesi uykunun kişiyi cezbetmesi gibidir. Uyku yoğun olarak hissedildiğinde birey ölümün cazibesine kaplı ve artık dışarıdan muhale edilemedikçe kişi ölüm uykusundan kurtulamaz. Ölümü Aysel için tetikleyen unsurlardan biride yorulmuşluk yılmışlık duygusudur.

“Dış dünyanın kaosunu karmaşasını otel odasında algılar. “daha yüce daha soylu şeyler okudum okadar, öğrendim. Koşum koşum neredeyse yoruldum Neredeyse bir köşede oturmak dönemi Nerdeyse... ama daha vatan kurtarmak yüceltmek, öğrenmek, öğretmek,koşmak daha... daha uygarlaşmak... Batı... Az gelişmiş... Çok gelişmiş...daha kurtarmak... kurtulmak...raoor...mali portre... parti kurul.... Vietnam... TRT... nato cento... Tiyatro...peynirinkilosu... kasıklarım... paris düştü...dolmuşun kontak telleri ya... çarpışacağız... sivilceyle oynama...var git ölüm yine gel diyor...evet ...hayır... her sabah bir kaşık bal ye...devlet ana sen çok sirara içiyorsun....” (Ağaoğlu, 2018:307,308) Aysel bu sözleriyle modern dünyanın yorulmuşluğu altında bilincindeki düşünceler birbirine girerek karmaşık bir hal alır.

Farkındalık ve Mekanla Ruhsal uyum

“İnsan krepon kağıdından kanatlar takınca kelebek olduğuna inanır. Koyun postundan koyun, kurt postundan kurt...ülkü de giydirilebilir üstünüze ve Etlik tepeleri dağgörünür Gözünüze” (Ağaoğlu,2018:31) Aysel bu küçük otel odasında bunları söylerken üstüne giydiği ülkü değerlerin farkındaydı. *“Hapishanede olduğunuzu farkettiğiniz an savaşçı olma yolunda ilk adımı atmış olursunuz.”*

(Cüceloğlu,2012:35) Aysel'in otel odasında çıplak olarak yatması otele niçin gittiğinin bilincinde olmasıyla ilgilidir. Geçmişten geleceğe bireyin kendisini değişip dönüştürdüğü yeniden var ettiği bir Mekan olgusu olacaktır. Bu mekân mağara, ağaç kabuğu, balinanın karnı, hapishane, oda... gibi birçok ismi içerse de ortak noktası hücresel olarak kapalı sıkışıklık karanlık bir mekan içerisinde kişinin kendi beniyile baş başa k almasını ifade eder. Dış dünyaya kapalı bir benlik içe yolculuk yapar. Bu yolculuk bireyi olgunlaştırarak yeni bir benlikle inşa eder. Kendi iç yolculuğuna çıkan birey artık baştaki bireyle aynı değildir. Birey, değişir, dönüşür ve olgunlaşır.

Karar verme sürecindeki farkındalık eyleminin oluşması için bireyin kabalıklardan uzaklaşarak kendi kabuğuna çekilmesi gerekir. Kendi kabuğuna çekiliş yalnızlık dürtüsünün kendi bilincinde hissetmesiyle başlar. *“Türk toplumu bir yandan teknolojik gelişmeleri yakalayıp ayak uydurmaya çalışırken diğer yandan da sosyal değişime uğramaktadır. Ayrıca teknolojik gelişme sosyal değişmeye göre ayrı bir problem kaynağına dönüşmektedir. Teknolojinin ürettiği araçlar karşısında cesareti gösteren Türk toplumu buna karşı uğradığı sosyal değişime karşı adeta şaşkındır. Bu şaşkınlık gittikçe sosyal duyguya dönüştüğü gibi insanlarla birlikte olama, hayatı paylaşma ve onlar için sorumluluk alma yaşama biçimini anlamlı kılarken yalnızlık ise ya bir kaçış, ya bir yokoluş ya da tüm duygularla içe kapanıştır.* (Özodaşık,2005:13).

Cumhuriyetin ilanıyla Türkiye; ekonomik, Sosyal, siyasi gibi birçok alanda değişikliğe uğrar. Roman Cumhuriyetin ilanıyla başkent Ankara'daki değişikliklere tanıklık eder. Ankara'da Halk Bankası açılır. Ankara Halkevi Avcılar Okulu spor faaliyetlerine başlar, Ankara'da otobüsler faaliyete geçer, Ankara'da Gençlik Parkı açılışı yapılmıştır. Cumhuriyetin ilanıyla bir yandan sanayileşme anlamında faaliyetlere başlanırken diğer yandan kültürel anlamda büyük değişiklik yoluna gidilir. Harf inkılabıyla okuma yazma oranını arttırmak için kasabalara hatta köylere kadar halk evleri açılır. Kadına da değer veren Cumhuriyet ideolojisi mesleklerin içinde kadına da seçme özgürlüğü kılık kıyafet özgürlüğü seçme ve seçilme hakkı gibi birçok ekonomik, siyasal, sosyal hak ve yükümlülükler getirir. Aysel Cumhuriyet ideolojisiyle yetişen kadın kimliğini yansıtır. İlkokulu köyde okuyan Aysel, Ortaokulu ve liseyi Ankara'da devam eder. Atatürk sevgisiyle yetişen Aysel, vatana hizmeti bir borç bilir. Fakat okuyan kültürel olarak kendisini geliştiren Aysel zamanla kendi kabuğuna daha çok çekilir.

“Yeni bir kuşak doğuyor bizim çocukluğumuz için böyle denirdi. Böyle doğumun ayrı bir sorumluluğu vardır. ‘Ey Türk Gençliği!Birinci vazife...’ İlk görev nedir bu ilk görev? Size verilen sizin de gücünüzü ölçmeden yüklendiğiniz bir sorumluluk” (Ağaoğlu,2018: 29).

Aysel'in Dünder öğretmenle tanışmasıyla başlayan kadına yüklenen bu sorumluluk ilerleyen zamanlarda sırtındaki kambura dönüşür. Aysel kendisi gibi okumuş biri olan dönemin aydın tipini yansıtan Ömer'le evlenir. Fakat evliliğinden bir süre sonra kendi öğrencisiyle birlikte olur. Aysel kendi kadın kimliğiyle cinsel olarak kendini yeniden tanımlamaya çalışırken bir yandan da yaptığı bu eylemden büyük bir suçluluk duygusu içerisine girer. Hem kendisine hem de ülkü değerlerine ihanet etmiştir. Bu suçluluk ve pişmanlık eylemi toplumdan kaçmasına ve yalnızlık eylemi içerisinde otel odasına kaçmasıyla son bulur. Otel imgesel olarak hem sığınacak liman özeliğini de atfeder. Onun bu toplum kurallarına yasadışı davranışı utanmışlık içerisinde kendi cezasını kendi veren hem yargıç hem de hükümlü olarak kendisini otel odasına sürükler. Aysel sadece kendisini ölümle yargılayarak ve bu yargılamaya gerçekten ölümle giderek son bulsaydı herhangi bir intihar eyleminden farklı olmayacaktı. Burada dikkat edilmesi gereken bir unsurda Yargıç olan Aysel'in bir yandan kendisine ölüm hükmünü verirken diğer yandan ölüme neden olan geçmişin analizini yaparak bunun nedenlerini araştırmasıdır. Yargıç onun neden ölmemesi gerektiğinin de ipuçlarını kendisine verir. Onun nelerin hayata bağlayacağını nedenlerini ona sıralayarak verdiği hükmün geçersizliğini sağlayacak nedenleri de gözler önüne sergiler. *“Evet bir kez yattım öğrencimle bu yatıştan kısa süren değişik bir tat aldım. Burası gerçek. Bedenimden çok beynimde kurulan bir imparatorluğun şehvetiydi belki insan kendini tek başına özgürleştiremeye ve tek başına özgürleştirme düşü içinde boğmuşsa, kendinden*

sonra gelenlerin altına yatmalıdır”(Ağaoğlu,2018:49). Diyerek mekânda tüm hatalarını gün ışığına çıkartır.

Zebercet’in Ve Aysel’in Kimlik Oluşturma Sürecinde Mekân Algısı

Ölmeye yatmak romanında Aysel’in otel odasında geçirdiği bir saat yirmi yedi dakikalık bir zaman sürecinde ayselin sorgulayışları onu kimlik arayışlarında götürmüştür. *“Ben kimim? Ben bütün soruları farkında olan gözlemleyen bilincim”*(Cüceloğlu,2016:33) Aysel kimdir? Doçent kimliğinin arkasındaki Aysel kimdir? Toplumun kendisinde yankı uyandırdığı değerlerinin ardındaki Aysel kimdir? Daha da önemli bir soru olan bir kadın olarak Aysel kimdir? İşte bu noktada kadın olarak Ülkü değerlerinin arkasına gizlediği Aysel’i otel odasında sorgulayarak var eder.

Zebercet kimdir? Sorusuna Zebercet Anayurt otelinde kendisini tanımlayacak kendi benliğini keşfedecek bir olgu oluşturamamıştır. Zebercet Anayurt Otelinde kendi özgünlüğünü oluşturabilecek değer atfettirememiştir. Zaman algısı geniş bir perspektif çizer. Tüm yaşamını Anayurt Otelinde sürdürür. Fakat mekânda Aysel’in aksine kendisini tanımlama deneyiminde bulunmaz. Taklitçi bir yaşamı vardır. Otele gelenleri takip eder. Onları gözlemler. Onların yaşamlarını merak eder. Fakat kendi yaşamını oluşturamaz. Kendisine olan güveni son derece zayıf olan zebercet için onun kim olduğunun bir önemi de yoktur. Toplum içerisinde kendisini var edemeyen Zebercet’e kimlik oluşturma sürecinde otel ona yeni kapılar aralamaz aksine monotonlaşan hayatın girerek bayağılaştığı ölümlerin beşiği durumuna gelir. Zebercet sınıfsal statü olarak Aysel gibi kendisini bir yere getiremez. Meslek hayatını kendi yapılandıramaz. Mesleği altın tepsi içinde ona sunulmuştur. Tembelliğe ve miskinliğe alışan Zebercet, modern dünyanın tüketim toplumu içerisinde yer alan daha da vahimi üretmek için hiçbir çaba sarf etmeyen bir tip olup kendisinde farkındalık eylemi yaratamaz Çocukluk, gençlik yılları hep aynılık ve sıradanlık perspektifiyle geçmiştir. Yaşamında farklı olacak bir unsur olmamıştır. Sosyalleşemeyen Zebercet’in insanlardan korunmak için etrafına çizdiği daire zamanla mekânla birleşerek bu çember giderek daraltarak kendisini yok oluşa hazırlar. Otel ona sıradanlık katar her gün uyanır. Otele gelenlerin listesini çıkartır. Otelin temizlik işlerini denetler otele alınacakları belirler, otelde uyur otelde güne gözlerini açar... Hep böyle sürüp gider. Zebercet in hayatında otelin farklılık kattığı iki eylem gerçekleşir. Birincisi ortalıkçı kadını diğeri otelin kedisini öldürmek. Öldürmek eylemi ona şizofrenik bir dünyanın kapılarını aralar. Dış dünya ile kendi bağlarını kopartarak yaşayan Zebercet artık daha fazla kendi iç dünyasına yönelerek insanlardan kendini daha fazla soyutlar. Kendi gündelik ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak duruma gelir. Zebercet kimdi? Zebercet ’in kendi eylemleri kendi trajik yazgısını oluşturur. Yaşam umudu ifade eder, Yaşamın içinde bireyin önce kendisine saygısı vardır. Öldürme eylemi sonucunda ne kendisine ne de insanlığa dair bir saygısı kalmamıştır. Otelden sonra onun için yaşam durağı hapisane olduğunun bilincindedir. Böylelikle yaşamsal umudunun son durak noktasının hapisane olduğunu anlayan Zebercet polise teslim olamayıp hayatını yine otel odasında kendisi sonlandırır.

Sonuç

Mekân görünür olgusal nesnel yanından sıyrılarak değişip dönüşen bireyin kendisini var etme kaygısıyla ortaya çıkardığı kimi zaman içerisinde gizlemselliği barındıran bireyin etrafında şekillenen dairesel bir gücü yansıtır. Bu güç, bireyin düşünsel tasavvuruyla şekillenir. Mekân bazen aşkın boyuta ulaşarak kişinin kaderinin değişeceği nokta olur. Yaşam ağacına var olma kaygısıyla tutunmaya çalışan modern insan, kalabalıklar içerisinde yalnızlaşarak kendi ruhunda kabuk bağlar. Mekân yalnızlaşan birey için bazen bir sığınak bazen kurtuluş bazen de yok oluşu çağırır, insanın tüm yaşamışlıkların paronamayasını resmeder. Mekânın ruhu geçmişi ana taşır. Bu çerçevede birey yeniden doğrularak geçmişi değerlendirerek kendisine mekânda nerede konumlandığının bilincine varması açısından etkili bir güce sahiptir. Bu anlamda Anayurt Otel’i’nin başkahramanı Zebercet ile Ölmeye yatmak romanındaki Aysel’in var olma kaygısı “otel” imgesiyle şekillenir.

Anayurt Otel romanında mekân, birey açısından Zebercet'in tekdüze hayatının hem beşiği hem de sonu olur. Tüm yaşam aktivitesini babasından devraldığı otelde aynısallık içerisinde sürdüren zebercet kişisel ihtiyaçları dışında otelden ayrılmak istemez. Otel zebercet için hem geçim kaynağı hem de sığınsallık bir mekân atfeder. Kendisini bir birey olarak tanılandıramayan Zebercet için mekân, yuvarlağın giderek daraldığı kendisini yok edişe sürükleyen bir olgu haline dönüşür. Bilinçaltındaki eziklik, hiçlik, zavallılık duygusunu yenemeyen Yaşama dair hissiyatı kaybolan zebercet için otel kinin nefretin intikamı tetikleyen bir cinayetin sahnesi olur. Silik karakter yapısı kendisini var edememesi hayallerine de yansır. Geleceğe dair hayalleri bölük pörçük silik durağan silsilelerinden meydana gelir. Kendisini var edemeyen birey kendi duygularını da tanımlayamaz. Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadına duygusal olarak yaklaşmak yerine aşk, sadece cinsel arzularının bastıracağı fetişistik bir nesne haline gelir. Zebercet Anayurt Otelinde ne kendi duygularını ne de kendisini tanımlayabilir. Onun duygularının bir devingenliği yoktur. Anayurt oteli düşüncelerine şekillendirecek bir mekân değildir. Kendisine ufuklar açacak bir mekân yerine giderek düşüncelerin karnavallaşmasına yol açan şizofrenik bir boyuta taşıyan olgusal olarak kapalı dar mekân olur. Bu mekânda hem kendi hayatını hem de başkasının hayatını sonlandırır.

Ölmeye Yatmak romanındaki Aysel için başlangıçta “otel” kendi hayatını sonlandıracak bir durak atfederken daha sonra kendisini yeniden var eden bir mekân olarak karşımıza çıkar. Kendisini toplum içerisinde var eden akademisyen kimliğiyle Otel odasına giden Aysel için bu küçük oda, yaşamı yeniden sorgulama imkânını yaratarak ona yeni ufukların kapısını aralayan bir mekân olur. Bir saat yirmi yedi dakikalık bir zamanda Aysel'in Tüm yaşanmışlıkların paronamayası bu küçük otel odasında resmedilir. Otel ona Aysel kimliğini yeniden tanımlandırarak uyan bilincin uyandırılmasına olanak sağlayan bir özellik taşır. Mekân bireyin düşünsel yuvarlağının giderek genişleyerek halkalar halinde yayılğan bir imge gösterir. Mekân Aysel için yeniden uyanışın beşiği olur. Dik duruşlu kararlı bilinçli okumuş aydın cumhuriyet kadını kimliğini taşıyan Aysel mekânı var eder. Ölmek ve yaşamak arasındaki ince çizgiyi sorgularken hayatı anlamlandıran değerleri; aşk, sevgi aile, cumhuriyet, ülkü, özgürlük gibi kavramların altını giderek belirginleştiren siyah kalemle tanımlar. Ölüm bu anlamda kurtuluş olmadığını idrak ederek ölmeye gittiği otel odasındaki yataktan kalkarak oradan ayrılır.

Ölmeye Yatmak romanı ve Anayurt Otelindeki bu ki romanı birey mekân açısından romanın başkarakterinden faydalananak karşılaştırırken modern çağ içerisinde kalabalıklardan kaçan giderek yalnızlaşan bireyin genel ruhsal portresini çizmeye çalıştım. Bireyin tüm yaşanmışlıkları film şeritleri hafızaya kaydedilir. Mekânın çağrışımsal özeliği bu yaşanmışlıklar silsilesini ortaya çıkartır. Mekânın içerisindeki en küçük teferruat, eşya çağrışımsal bir özellik göstererek kişiyi geçmişle yolculuğa çıkartır. Yalnızlaşan birey için mekân benliğini düşünsel tasavvuru içinde yeniden süzme imkânını yakalar. Mekân kişinin kendini var etme sürecindeki mağara metaforuyla da örtüşür. Mağarayı olgunlaşma devinme yeni arayış içerisinde gören birey mağaradan çıkışla kendisine yeni bir dünya açılacaktır. Ya da karışık düşüncelerini tanılandıramayan kendisini oluşturamayan birey için mağara hem bedensel hem de benliksel bir mezar olacaktır. Bu anlamda birey mekânı içinde barındırdığı ontolojik güçle var eder. Zebercet için otel hayatın son noktası olurken Aysel için yeniden uyanışın adı olur.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Adalet. (2018). *Ölmeye Yatmak*, Everest Yayınları
- Özodaşık, Mustafa. (2005). *Yalnızlık*, Tablet Yayınları,
- Parla, Jale. (2018). *Donkişottan Bugüne Roman*, İletişim Yayınları
- Jung, Gustav Carl. (2010). *İnsan Ruhuna Yöneliş*, Ankara, Say Yayınları
- Alper, Yusuf. (2012). *Psikanaliz ve Aşk*, İstanbul, Özgür Yayınları

Sumbaş, Ahu. (2017) *Adalet Ağaoğlu'nun Ölmeye Yatmak Romanı Üzerinden Türk Modernleşmesi'nin Kadın İmgesinin eleştirisi*, Mülkiye Dergisi, 41,(2), 3-29

Yıldız, Mehmet, Zeydin- Alaeddinoğlu. *Faruk, Küreselleşme Çağında Değişen Mekan Algılayışları*, 845-862.

Şenoğlu, Rumeysa, *Adalet Ağaoğlu'nun Ölmeye Yatmak Romanında Modernleşme Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Eleştirisi*, 112-05.

Korkmaz, Ramazan- Şahin, Veysel (2017). *Romanda Mekan* Akçağ Yayınları.

Topaloğlu, Yüksel. (2012). *Romancı Yönüyle Adalet Ağaoğlu, Anka Kuşunun Gördükleri*, Kesit Yayınları, İstanbul.

JUNG ,Carl Justav, (2005). *Dört Arketip*, Çeviren Zehra Aksu Yılmaz, Metis Yayınları.

Cüceloğlu, Doğan, (2016). *Savaşçı*.

(TÜRKİYE)

ÖZET

İnsan dünyada kendini var edebilmesi için sürekli bir çaba içerisine girer. Birey kendi istek ve arzularını yerine getiremediği zaman bir boşluğa düşer. Boşluk içerisine girdiği zamanda ise bunalı, huzursuzluk ve yabancılaşma sıkıntısı yaşar. Varoluşçulara göre insanlar seçim yaparken yaptıkları seçimlerinden özgürdür. Sartre'a göre varoluş özden önce gelir. Yani insan önce var olur. Sonra özünü kendisi oluşturur. İnsan varoluş süreci boyunca bunalıya girebilir. Kendi varlığını ve benliğini meydana getirdikleri zaman huzursuzluktan huzura kavuşur.

Dokuzuncu Hariciye Koşuşu romanının konusu; bacağından rahatsız olan bir gencin kendisinden dört yaş büyük bir kıza aşık olması, bu aşkın olumsuzluğa dönüşmesi ve bacağının giderek kötüleşmesi bu olayların meydana getirdiği sıkıntı, huzursuzluk gibi sonuçlara dönüşmesini anlatır. *Eylül* romanının konusu ise; Süreyya'nın eşi Suat'ın Necip'e duyulan ve Necip'inde ona duyduğu yasak aşkı anlatır.

Çalışmada *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu* romanındaki hasta gencin bacağından rahatsız olması, sevdiği kızın ona karşılık vermemesi, sosyal çevrenin genci bunalı seviyesine getirmesi, huzursuzluk içerisine girmesi gibi olay ve durumların yol açmasına neden olan sorunlar ve bu sorunlardan hareketle varoluş çabasına girmesi üzerine incelenecektir. *Eylül* romanında ise Suad ve Necip'in yasak aşkları, sosyal ortam, varoluş çabası, bunalı gibi durum ve olaylardan hareket ederek incelenecektir.

Açar Sözcükler: *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu*, *Eylül*, Varlık, Sancı, Varoluşçuluk, Bunalı, Sıkıntı, Benlik, Özgürlük

Giriş

İnsan dünyaya adım attığı andan itibaren bir varlık sancısı içerisine girer. Çünkü insan varlık sancısı içerisine girmediği zaman kendi varlığını ortaya koyamaz. Birey bu dünyaya geldiği zaman özgürdür ve bütün eylemlerinden sorumludur. Varlık insanın özünden önce gelir. Birey dünyaya geldiği zaman zihni boş bir levhadır. Yaşadığı sürece çevresinden edindiği, istendiği veya arzuladığı etmenlerden hareket ederek zihnini bir donanım içerisine getirir.

Birey ontolojik olarak toplumla içiçedir. Çünkü hem birey toplumu seçer hem de toplum bireyi seçer. Bireyin kendini seçmesi aynı zamanda toplumu da seçmesidir. Birey hiçbir zaman toplumdan bağımsız değildir aksine toplumla içiçedir. İnsanlar seçim yaparken sadece kendini seçmez aynı zamanda bütün insanları da seçmiş olur. Birey toplumla anlam kazanır. Kendi seçimlerinden hareket ederek toplumun seçim ve eylemlere göre hareket etmesini ister:

"İnsan kendi kendini seçer" dediğimizde, her birimizin kendi kendini seçmesini anlıyoruz bundan. Ama insan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir aynı zamanda. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Hiçbir edimimiz yok ki, olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı (tasavvuru) doğurmasın bizde" (Sartre, 2013:41).

İnsan yalnız kaldığı zaman veya bir korku içerisine girdiği zaman, bunalı içerisine girebilir. Bu korku bireyi çaresizliğe ve kaçışa sürükleyebilir. Bunalı, bireyin kendini toplumda var etmesi ve benliğini oluşturması için varoluşçuluğa sürükler. Kendini var ettiği zamanda da huzura veya kimliğine kavuşur: "*Bulantı ve hiçlik duygusu ile birlikte insan, varoluşu kavrar ve özünü doldurmaya başlar*" (Abiç, 2018:256). Çünkü

birey toplum içerisinde varoluş çabası göstererek huzura kavuşur. Böylece birey varlığından hareket ederek huzurlu bir şekilde özgürlüğe kavuşur.

Yalnızlık ve Bunaltı İkilemi

Dokuzuncu Hariciye Koşuşu romanında genç, hastalığı sebebiyle yıllarca hastane koridorlarında sıkıntı, bunalım ve yalnızlık yaşar. Gencin umudunu yitirmemesi, hayattaki olumsuzluklara rağmen mücadele etmesi, hastalığı yüzünden sevdiği kızın başkasıyla evlenmesi gibi unsurları anlatır. *Eylül* romanında da evli olan Suad'ın, kocasından gizli karşılıklı olarak Necip'i sevmesi bunun altında yatan iç monologlar, bunaltı, huzur/huzursuzluk, ihanet suçu, yalnızlık ve iç çatışmalar gibi sorunları ele alır. *Eylül*'de, Süreyya ve Suad'ın beş yıllık evlilikleri vardır. Süreyya'nın Suad'ı mutlu etmediğini, hatta bu evlilikten pişman olduğu giderek yalnızlaştırıldığı, üstelik çocuklarının olmaması gibi nedenlerden dolayı giderek Suad'ı yalnız ve bunaltılı bir hayata sürükler. *Eylül* romanındaki karakterlerin ruhsal yönleri doğayla özdeşir. Suad, eylül ayı gibi hüznün ve sıkıntılı bir dönem yaşar. Eylül ayı Suad'a korku ve ölümü çağrıştırır.

Her iki romanda da karakterler yaşadıkları hayattan memnun değildirler. Bir yandan hastalık, sevdiği kızın ondan uzaklaşması, ekonomik koşullar; bir yandan yasak aşkın getirdiği utanç, ihanet, mutsuzluk, karşılıklı sevmeme/sevme duygusu vardır. Yalnızlık ve bunaltı giderek onları bireysel ve toplumsal yabancılaşmayla karşı karşıya getirir: "*Topluma ve çevreye yabancılaşma, hayatın bulantısı, siyasi otoritenin yerini zaman zaman askeri otoriteye bırakışı, düzensiz kentleşme, insanın tek tipleştirilmeye çalışılması, düşünen insandan korkulması gibi unsurlar varoluşçu söyleme zemin hazırlamıştır*" (Abiç, 2018:260).

Üçlemeli Aşkın Oluşturduğu Huzur/Huzursuzluk

Dokuzuncu Hariciye Koşuşu'ndaki gencin, Nüzhet'e olan aşkı giderek umutsuz hale gelir. Gencin, Nüzhet'e duyduğu aşkla hastalığını, yalnızlığını, acısını unuttur. Nüzhet'ten ayrıldıktan sonra tekrar yalnız, acı ve bunaltı içerisine girer. Nüzhet'te Doktor Ragıp ile evlenir. Ama yine de hasta genç hem bedensel hem de ruhsal yönde acılardan kurtularak varlıksal bir huzura kavuşur. *Eylül*'de ise ev ziyaretine gelen Necip, Suad'a karşı ilgi ve sevgi duyar. Necip Suad'tan önce sabit bir yaşam sürüyordu. Bundan sonra hayatını idare etmek ve düzene getirmek olacaktı. Fakat bir yandan huzura kavuşmak bir yanda ihanet ve ıstırap vardır. Süreyya gittiği yalı da kendini doğaya bırakarak adeta doğayla kendini bütünleştirir. Doğa, Süreyya'nın benliğine huzur, özgürlük, sonsuzluk ve rahatlık verir. Süreyya adeta kendini doğayla bütünleştirir: "*Süreyya'nın Boğaziçi'ndeki bir yalıda veya Ada'da bir konakta, en sıcak havalarda bile insana can veren mavi ve serin denizle kucak kucağa yaşayacağı bir hayata duyduğu özlem gittikçe artar*" (Parlatır, 2015:410).

Her iki romanda da aşk bir yandan onlara huzur diğer yandan huzursuzdur. *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu*'ndaki hasta genç Nüzhet'le karşı karşıya geldiği zaman mutlu olur ve hastalığını az da olsa unuttur ve Nüzhet'ten ayrıldığı zaman yine yalnız ve hastalığıyla başbaşa kalır. *Eylül*'de ise Necip ve Suad arasında yaşanan yasak aşk hem onlara huzur hem de huzursuz verir.

Var Olmanın Önündeki Engel: Hastalık ve Evlilik

Hasta gencin bacağındaki hastalık, onu hem fiziksel hem de ruhsal olarak olumsuz yönde etkiler ve var olmanın önünde engel teşkil eder. Romanın ilk sayfalarından itibaren okuyucunun karşısına hasta ve hastalık geçer. Hastane, hastane kokusu gençten hareketle okuyucuya hissettirir: "*Bu kısa romanın daha ilk sayfasında okuyucunun genzini dolduran keskin hastane kokusu, roman boyunca hasta gençle birlikte okuyucu tarafından da hissedilir*" (Enginün, 2003:269). *Eylül*'de toplumsal normlardan dolayı Suad ve Necip varlıksal bir korku ve endişe içerisindeyler. Bunun iyi olmadığını toplum tarafından iğrenç olduğunu hisseder. Romanın ismine baktığımızda eylül umutsuzluğun, olmamanın simgesidir:

"*Romanın adı olan Eylül, eserin hâkim duygusunu açıklayan ve sembolize eden bir kelimedir. Bu hâkim duygunun kaynağı ise, romanın merkezi şahsı konumundaki Suat ile kocası Süreyya'nın akrabası ve yakın*

arkadaşı olan Necip arasında başlayan büyük bir aşkın, ahlak ve toplum kuralları sebebiyle ümitsizleşmesinin yarattığı acı ve ıstıraptır" (Parlatır, 2015:410).

Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'ndaki genç ve Eylül romanındaki Suad ve Necip varlıklarını ortaya koymasında hastalık ve evlilik en önemli engeldir. Eylül romanında Suad ve Süreyya'nın evliliği Necip ve Suad'ın aşkı, bu yasak aşktan doğan ihanet ve toplumsal kurallar aşıkların kavuşmasına engel teşkil eder.

Engelleri Aşma: Umut ve Aşk

Hasta genç bir yanda üzüntülü diğer yandan da umut içerisindedir. Hasta gencin yaşadığı ıstırap artık sevincini kaybetme korkusu yaşatmaz: "İstirabın derinlerine indikçe sevincimizi kaybetmek korkusu kalmadığı için yeni bir sevinç başlıyor. İstirabın ilacı ıstıraptır. İksinin hasılı zarbı: sevinç!" (Safa, 2014:112). Ne kadar acı duysa ve ıstırap çekse de asla umudundan vazgeçmez. Umutsuzluk ölümlü bir hastalıkla eş değerdir. Umudunu kaybeden insan can çekişir, ıstırap duyar ve acı çeker. Umutsuzluk ölmeden önce ölümle savaşmaktadır: "Umutsuzluk, ölümcül bir hastalıktır. Bu hastalıktan ölünmesinden veya bu hastalığın fiziksel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesi, can çekişen ama ölmeden ölümle savaşan kişi gibi ölmemektedir. Sürekli bir can çekişme hali içindedir" (Kierkegaard, 2001:8). Hasta gencin hayata bağlanmasına etki eden unsur kendisine duyduğu aşk ve kendi kendine gösterdiği merhamet duygusudur. En küçük ihtimaline karşı hala bir umut ışığıyla bakar.

Eylül'de Necip'in Suad'a karşı aşkı, bir yanda ıstırap diğer yandan da sevinçtir. Dostunun karısına aşık olduğu için kendinden nefret eder. Bunları düşünerek herkesin hayatında da böyle iğrenç anları olduğunu söyleyerek kendini bununla teselli eder. Ama yine de bu durum onu öldürüyordu: "Ve Necip, işte kendisi ve kendinden iğreniyordu ve asıl onu yakan da buydu. Yine o düşüncelerinin sesi yükselerek: "Ama herkesin hayatında da böyle başkalarının iğrenç bulacakları anlar vardır." Demek istiyordu! Fakat onu öldüren herkesten çok kendisinin kötülüğü idi" (Rauf, 2013:79). Aşk onlar için huzursuzluktan huzura doğru giden bir yol bir liman haline gelir. Aşk onlar için bir şifadır, mutluluktur, huzurdur, sonsuzluktur, özgürlüktür, benliktir. Musiki onları ruhsal bütünlüğe getiren, özgürleştiren ve onları sonsuz benliğe ulaştıran önemli güçtür. Necip ve Suad'ın aşkı yalıtık değil adeta onları bütünleştiren, hayatlarına anlam veren ve anlamlandıran bir aşktır. Ortak noktalarını musiki de bulurlar. Musikiden sonra bu sevgileri aşka dönüşür:

"Suad-Necip ilişkisinin yalıtık değil, aksine onları çoğaltan ve birbirine taşıyan döngüsel bir akışkanlık ağı oluşturduğunu görüyoruz. Suat ve Necip, kendi parçalanmışlıklarını musiki ile önce keşfederler sonra yine aynı yolla onu bütünlüğe erdirmeye uğraşırlar. Musiki, iki farklı insanı birbirine taşıyan temel unsurdur. Aşk ise, bu taşınma ve dönüşme süreci sonunda oluşan bir durumdur" (Korkmaz, 2013:161).

Bir gecede konakta yangın çıkarak Suad ölür. Necip ise Suad'ı kurtarmak ümidiyle veya Suad'sız yaşamayacağı acısıyla alevlerin arasına atarak hayatına son verir. Suad'ın alevlerin arasında yanarak ölmesi, Necip'te onsuz yaşayamayacağı, yurtsuzluk kalacağını düşünerek kararlı bir şekilde oda kendini alevlerin arasına atarak ölür. Necip, Suad'la beraber ölümsüz, aşklarına kavuşur: "Konağın ve aşıkların yanması, her ne kadar bazı eleştirmenlerce 'zorlama bir son' gibi görülürse de; sembolik anlamda, genç aşıkların yurtsuzluklarını ve Necip'in kararlılığını yansıtmaları bakımından önemlidir" (Korkmaz, 2013:162).

Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'ndaki genç, kendisine merhamet ettiği sürece umudunu yitirmeyecek, mücadeleci bir kişilik yapısıyla, bu engelleri aşacaktır. Eylül'de ise Suad, Necip için umut, huzur ve şifadır. Bu aşkları uğruna her şeyi yapmaya hazırdırlar.

İdealize Edilmiş Kişilik: Var Olma Çabası

Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'ndaki gence, fiziksel olarak baktığımız zaman hasta, sakat, bir kişiliğe sahipken; ruhsal olarak ümitli, mücadeleci, pes etmeyen ve kendini acındırmayan olumlu ve idealize edilmiş bir kişiliğe sahiptir. Genç ile Nüzhet arasında zıt bir kişilik vardır. Genç sakat Nüzhet ise sağlam

bir fizyolojiye sahiptir. Nüzhet idealize edilmemiş bir kişiliğe sahiptir. Hasta genç, Nüzhet ve Doktor Ragıp fiziksel, toplumsal, parasal ve yaş gibi unsurlarla çatışma içerisinde.

Eylül romanında Suad kültürel anlamda varlığını hissetmiş, hayatının boş zamanında roman, hikâye ve şiir okur aynı zamanda yerli ve yabancı gazetelere de ilgi duyar. Suad hem kişilik olarak hem de kültürel anlamda var olma çabası içerisinde. Necip'in kişilik yapısı Suad'la bir yandan örtüşür. Necip iyi kalpli, ihanet etmekten korkan, vicdan azabı duyan ve doğru bir karakter yapısına sahiptir. Suad, Necip için idealize edilmiş bir kadındır. Suat'ın kişilik yapısına mükemmel gözle bakar. Suad'ın hanımefendiliğine ve mükemmel kadınlığına hayrandır; "*Fakat Suat'ın hanımefendiliğini ve mükemmel kadınlığını çok beğenir ve takdir etmeye başlar*" (Parlatır, 2015:411). Süreyya, bilgili ve kültürel anlamda Suad ve Necip'in tam tersidir. Süreyya sanattan musikiden yani kültürel anlamda eksik bir kişiliğe sahiptir.

Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'ndaki genç fiziksel olarak hasta, sakat; fakat ruhsal ve kişilik anlamda ümitli, mücadeleci, kendini acındırmayan bir kişiliğe sahiptir. Nüzhet ve Doktor Ragıp kozmopolit fikirlere sahiptir. *Eylül*'de, Suad kültürel anlamda varlığını hissetmiş, boş zamanlarda roman, hikâye ve şiir okur aynı zamanda yerli ve yabancı gazetelere de ilgi duyar. Suad, kişilik ve kültürel anlamda var olma çabası içerisinde. Necip'in kişilik yapısı Suad'la örtüşür. Necip, Suad gibi iyi kalpli, ihanet etmekten korkan, vicdan sahibi, doğru ve dürüst bir karakter yapısına sahiptir. Süreyya maceracı adamdır. Gezmeyi, eğlenmeyi sever. Süreyya bilgili ve kültürel anlamda Suad'la Necip'in tam tersidir.

Sonuç

Her iki romanda da karakterler yaşadıkları hayattan memnun değildirler. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'nda hastalık, sevdiği kızın ondan uzaklaşması, ekonomik koşullar gibi sorunlarla hayattan memnun değil; *Eylül*'de ise yasak aşkın getirdiği utanç, ihanet, mutsuzluk, karşılıklı sevmeme/sevmeme gibi sorunlarla yalnızlık, bunaltı, ıstırap ve acı içerisine girerler. İki romanda da aşk onları hem huzura kavuşturur hem de huzursuzluğa sürükler. *Eylül*'de de Necip ve Suad arasında yaşanan yasak aşk onları huzur/huzursuz eder.

Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'ndaki Hasta Genç ve *Eylül* romanındaki Suad-Necip varlıklarını ortaya koyma mücadelesinde hastalık ve evlilik, engel teşkil eder. Hasta gencin bacağındaki rahatsızlıktan dolayı çevresi tarafından küçük görülmesi, Nüzhet'ten karşılıklı bir sevgi alamaması, hasta olduğu için mikrop bir varlık olarak görmeleri gibi sıkıntılar varlığını meydana getirmesinde engeldir. *Eylül* romanında Suad-Süreyya evliliği, Necip-Suad'ın yasak aşkı, bu yasak aşktan doğan ihanet, toplumsal kurallar kavuşmalarına engel olur. Necip ve Suad, yasak aşkları uğruna toplumsal kurallara karşı çıkarak bu engelleri aşar ve birbirleri uğruna canlarını feda ederek aşklarını ölümsüzleştirirler. Böylece varlık sancısından kurtularak huzura kavuşurlar.

Hasta gençle, Nüzhet ve Doktor Ragıp fiziksel, toplumsal, maddi gibi sorunlarla çatışırlar. Genç yaşına rağmen diğerlerinde daha bilgili ve kültürlü kişiliğe sahiptir. Doktor Ragıp gencin tam aksine bir kişiliğe sahiptir. Ragıp duygulardan ve milli şuurdan yoksun kozmopolit bir düşünceye sahiptir. *Eylül* romanında, Suad kültürel anlamda kendini geliştirmiş, roman, hikâye ve şiir okuyan ve aynı zamanda yerli ve yabancı gazetelere de ilgi duyar. Suad, kişilik ve kültürel anlamda var olma çabası içerisinde. Necip'in kişilik yapısı ise Suad'la örtüşür. Necip'te, Suad gibi iyi kalpli, ihanet etmekten korkan, vicdanlı, doğru ve dürüst bir kişilik yapısına sahiptir. Kültürel anlamda da Suad'la benzerlik gösterir. Necip, Suad gibi bilgili ve kültürlüdür. Süreyya bilgi ve kültürel anlamda Suad ile Necip'in tam aksidir. Süreyya ise gezmeyi ve eğlenmeyi sever.

KAYNAKÇA

Abiç, Taylan, "*Tezer Özlü'nün "Çocukluğun Soğuk Geceleri" Romanında Varoluşçu Söylem*", Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, S. 39, C. 39, Eylül 2018, s. 253-262.

Enginün, İnci. (2003). Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, İstanbul, Dergâh Yayınları.

- Kierkegaard, Soren. (2001). Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan. (2013). Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı (1839-2000), Ankara, Grafiker Yayınları.
- Parlatır, İsmail. (2015). Servet-i Fünûn Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Rauf, Mehmet. (2013). Eylül, İstanbul, Kum Saati Yayınları.
- Rauf, Mehmet. (2013). Eylül, Ankara, Tutku Yayınları.
- Safa, Peyami. (2014). Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, İstanbul, Ötüken Yayınları.
- Sartre, Jean Paul. (2013). Varoluşçuluk (Çev. A. Bezirci), İstanbul, Say yayınları.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Tutunamayanlar romanı üslup, konu ve mizah gibi teknikleriyle Türk edebiyatında çığır açan ve yepyeni bir roman anlayışıyla okuyucunun karşısına çıkar. Roman 'TRT Roman Ödülü'nü almasına rağmen yazıldığı dönemde pek anlaşılmayan ve değeri bilinmeyen eserlerden birisidir. *Tutunamayanlar* çok katmanlı, hacimli ve soyut bir düzleme sahip bir eserdir. Eser ilk olarak 1971'de yayınlanır, 1972'de ise ikinci cildi yayınlanır ve daha sonra her iki ciltte birleştirilerek tek kitap haline getirilir. Eserde yalnızlık, yabancılaşma, tutunamama problemi, benlik, varoluşsalçılık, gibi temaları içinde bulundurur. Romanda bulunan metinler, edebiyatın hemen her türüne (ansiklopedi, biyografi, öykü, şiir, mektup, tiyatro, günlük gibi) ait, bilerek yarım bırakılmış ve okuyucunun yorumuna bırakılmış metinlerdir.

Turgut Özben, Selim Işık'ın intiharıyla başlayan bir arayış içerisine girerek bir değişim ve dönüşüm yaşar. Böylece Turgut Özben araştırmalar ve sorgulamalarla ailesini, işini kısacası her şeyini geride bırakır bir trene binerek doğaya açılır. Turgut Özben de Selim gibi tutunamayanlar arasına girer. Selim yaşadığı dünyada uyumsuzluk içerisine girerek toplum tarafından anormal olarak görülen ve yalnızca kitaplara sığmayan kişiliğe sahiptir. Eserin içerisinde yer alan Olric, Turgut Özben'in ikinci benliği veya iç benliğidir. Olric, Turgut Özben'in kendi kendine konuşurken hitap ettiği kurmaca kişidir.

Bu çalışmada Turgut Özben'in kişiliğinden hareket ederek ve Turgut Özben'in öteki benliğini oluşturan Olric'in dünya kurgusunu ele alınacaktır. Turgut Özben, Olric ve Selim Işık'tan hareket ederek toplumsal baskılardan kurtulmak, içine girdiği kabuktan sıyrılmak, üzerine giydirilmiş normlardan kurtulmak ve özgürleşebilmek için ne gibi durumlarla karşı karşıya geldiği ve özbenine kavuşmasındaki kurmaca dünyası üzerine inceleme yapılacaktır.

Açar Sözcükler: Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, Şizofren, Şizoid, Kurgusal Dünya, Yabancılaşma, Benlik

Giriş

Oğuz Atay'ın eserlerinde kahramanlar genelde ruh sağlığı bozulan, yalnızlaşan, yabancılaşan ve bunalım yaşayan kişilerdir: "*Oğuz Atay'ın romanlarında toplumsal yabancılaşma, birey ve toplumu kendi öz değerlerine öteki kılan eylemsel ve düşünsel bir olgudur*" (Şahin, 2013:2313). *Tutunamayanlar* romanındaki Turgut Özben kendi içinde bir benlik oluşturarak Olric'i meydana getirir. Böylece Turgut Özben kendine göre yeni bir dünya veya yaşam tasarlar.

Şizofren terim olarak; bireyin duygu ve davranışlarını bozulmasına neden olan bir hastalıktır. Şizofrenik kişiliğe sahip bireyler toplumdaki adet, gelenek gibi kurallara karşıdırlar. Özgür bir şekilde yaşar ve toplumdaki normlar onları ilgilendirmez: "*Kültürler arası araştırmaların gösterdiğine göre, şizofrenler, genelde, "en direnir görünen" şeye karşı çıkarlar, yani belli bir toplumda, kutsal sayılan adetlere ve kurallara karşı gelirler*" (Sass, 2013:156-157). Şizofren kişiler dış dünyadan uzaklaşarak kendi içine kapanık bir şekilde yaşama isteğindedirler. Onların kurgusal dünyası çok geniştir. Şizofren kişiler kendilerine ait bir beni oluşturarak kendi kendileriyle konuşurlar. Onların bu sahte benliği başka bir kişiymiş gibi hareket ederler: "*Bireyin kendisiyle ilişkisi bir sahte-kişiler arası ilişkiye dönüşür ve benlik, sahte-benliklere sanki onlar kişiliksizleştirdiği başka kişileriymiş gibi davranır*" (Laing, 2012:72). Benlik bedenden ayrılırsa birey bunalımdan kurtulur ve bireyin yaşamasına yardımcıdır. Toplumsal ve çevresel ortamın her an bireyi tetikleyecek ve koruyacak bütün tehlikeli faktörlerden korur ve ayrılan benlik birey için koruma aracı haline gelir:

"Benliğin bedenden ayrılması hem tahammül edilmesi zor hem de ıstırap çekenin düzelmesine yardım edecek birini umarsızca özlemesine neden olan bir şeydir; ama o aynı zamanda da temel savunma aracı

olarak kullanılır. (...) Benlik, bedene bağlı ve bedende gömülü olmayı istediği halde kaçamayacağı saldırılara ve tehlikelere maruz kalacağı korkusuyla bedende konaklamaktan sürekli korkar" (Laing, 2012:158).

Şizoid, kişilik bozukluğuna sahip bireyler sosyal ortamlardan kendini uzaklaştırırlar. Yalnız bir kişiliği olan, hiçbir şeyden umudu olmayan, yalıtılmış, bölünmüş benliği olan kişilik özellikleri barındırır. Dışarıdan yalnız olarak görülür; fakat benliklerinden bölünerek kendilerine ait yeni bir "ben"i oluştur, bu yalnızlıklarını gidererek ve kendilerini yalnız hissetmezler. Onlar için bu öteki "ben" gerçek bir "ben" olarak görür ya da kendilerini avutarak yaşamlarını böyle sürdürür ve gerçek hayatta bir kişiyle konuşuyormuş gibi karşılıklı bir diyaloga girerler:

"Şizoid terimi, deneyiminin bütünlüğü iki ana tarzda yarılan bireye gönderme yapar: İlk bireyin dünyasıyla ilişkisinde bir yırtılma, ikincileyin bireyin kendisiyle ilişkisinde bir kopma olur. Böylesi bir kişi kendini bu dünyada "evinde" veya başkalarıyla "birlikte" olarak yaşantılayamaz, aksine, kendini umutsuz bir yalnızlık ve yalıtılmışlık içinde yaşantılar; dahası kendini tam bir kişiden ziyade, belki bir bedene hafifçe iştirilmiş bir zihin, iki ya da daha çok benlik vb. gibi, çeşitli biçimlerde "bölünmüş" olarak yaşantılar" (Laing, 2012:15).

Kendini dış dünyanın unsurlarından sıyrarak içe dönük bir hayat sürdürürler. Böylece onların dünyası kendi içinde kurguladıkları dünyadır. Dış dünyadaki nesnelere kayıtsızdırlar ve hiçbir övgüyü ve eleştiriye aldırış etmezler:

"...şizoid birey, başkalarıyla yaratıcı bir ilişkiye girmeden, başka kişilerin ve dış dünyanın etkin mevcudiyetini gerektiren ilişki tarzlarına başvurmadan kendi varlığı içinde kapanarak, bir bakıma, tümgüçlü olmaya çalışmaktadır. (...) Bunun hayali yararı, hakiki benliğin güvenliği, yalıtılması ve böylece başkalarından özgür olma, kendine yeterlilik ve kontroldür" (Laing, 2012:73).

Kişilik

Romanın başkışisi ve aydın kişilerden Turgut Özben, başta düzenli, sabit, yüzeysel ve kurallı bir hayat yapısına sahip olup mühendis ve evli bir kişidir. Arkadaşı Selim'in intiharını öğrenerek Selim'in neden intihar ettiğini araştırır ve sorgular. Araştırmalar ve sorgulamalar neticesinde Selim'leşerek tutunamayanlar grubuna girer.

Turgut Özben de varlığını, yaşama amacını, benliğini, varoluşçuluğunu oluşturmak için sonuna kadar çaba sarf eder: "...Tutunamayanlar romanında Varolanı aşip Varlığa erişme çabası söz konusudur. Bu çabayı gerçekleştirmeye çalışan da Turgut Özben'dir" (İnci, Türker, 2009:174). Varoluş endişesi taşıyarak; okuma ve yazmayla dünya üzerinde kendilerine bir yer edinme çabası içerisindeyler. Tutunamayanlar kurulmuş dünyanın düzenine ve kurallarına terstirler. Onlar tek başına, özgür bir şekilde kendi varlıklarını ortaya koyarlar: "Her kanunun dışında olma hâli, hiçbir kanunun içine girememe, kanun tarafından korunmama, ya da kanunun sahibi-temeli olmama, dolayısıyla iktidarsız olma hali" (Ecevit, 2014:294). Turgut Özben'in ikilem içerisine kalan düşüncesini, bunalımı ve huzursuzluğunu Turgut Özben'in öteki benli olan Olric'le birlikte ironikleştirmeye çalışarak dile getirir. Olric aynı zamanda Turgut'un üçüncü gözüdür. Olric Turgut'un parçalanmış benli olup bütünden parçaya doğru bir yol alır. Turgut'un iç sesi, yoldaşı, arkadaşı ve rehberidir: "(...) Olric Turgut Özben'in sürekli devinen iç metni, iç monoloğu, iç sesidir. (...) Olric, aynı zamanda okurun Turgut'u okurken seyreden gözüdür. (...) Olric, Atay'ın kurguladığı okur olarak metonimik işlev yüklenir" (Parla 2015: 224). Tutunamayanlar romanı Cumhuriyet devrinde yaşayan aydın bireyin eleştirisini yaparken; en önemlisi küçük burjuva değerlerine başkaldırarak bireyin yalnızlığını, hüznünü, kabuklaşmasını anlatır. Roman Selim Işık'ın intiharını anlatırken Turgut Özben de aktif bir şekilde intiharın nedenini araştırarak sorgular ve Selim'leşerek öz benini bulur:

"Tutunamayanlar Cumhuriyet aydınının eleştirisini ve burjuva değerlerle uzlaşmak istemeyen yalnız aydının, dramı, çıkmazlığıdır saptaması çok yapıldı. Aslında bundan önce, bireyin aydın olarak yalnızlığıdır Tutunamayanlar'ın sorunu. Selim Işık, intihar ve aydın çaresizliğini anlatırken Turgut Özben buna edilgin bir tanıklık eder" (Gümüş, 2010:86).

Romanın etrafında dönen ana etmen Selim'in intiharıdır. Selim'in intiharının nedeni dış dünyaya tutunamayışıdır. Hayat, aile, arkadaşlık kısacası dış dünyadaki unsurlar Selim'i bunaltıya ve yalnızlığa sürükler. Selim Işık'ın depresyona girmesinin başlangıcı yorulması ve odaklanmamasıdır. Dış dünya Selim üzerinde öyle bir ağırlık uygular ki yaşamaya tahammülü kalmaz. Böylece Selim'i intihara sürükleyerek kendini öldürmesiyle sonuçlanır: *"Büyük bir yorgunluk ve konsantrasyon sorunuyla başlar Selim'in depresyonu. Sabahları uyandığında sevinemez, göğsünde ağırlar hisseder, ölüm düşüncesiyle birlikte panik krizlerine ve hastalık hastalığına kapılır. Bütün bunlara müthiş bir suçluluk ve değersizlik hissi eşlik eder (...)"* (Parla, 2005:219).

Selim tutunamayanlar grubunda yer alıp karamsarlık bir kişilik yapısına sahiptir. Selim'in hayat hikayesi romanda diğer kişilerden daha fazladır; fakat romanın başından sonuna kadar sabit bir özelliğe sahiptir. Selim toplumdan bir eylemde bulunmaz; böylece onu başkışı olarak tanımlayamayız. Turgut Özben, varoluşçuluğunu gerçekleştirmenin en önemli yardımcısı Selim Işık'tır:

"Ancak Selim, romanda sayfa sayısı olarak daha fazla yer tutmasına karşılık; romanın başından sonuna kadar aynı karakter özelliklerine sahip, hayatı aynı çizgide ilerleyen, yaşamını baştan sona bir tutunamayan olarak geçiren roman kişisidir. Romandaki işlevi ise, kendisinden geriye kalanlarla arkadaşı Turgut'a varoluşunu gerçekleştirme yolunda ışık tutmaktır" (Soysal Eşitti, 2017:644).

Olric, Turgut'un yoldaşı, arkadaşı, Turgut'u destekleyen, Turgut'a çözüm üretmesini sağlayan bir kişi olarak romanda yer alır. Olric'in ortaya çıktığı mekân genelevdir. Yani Turgut öteki benini genelevde bulur. Oğuz Atay, Turgut Özben'in kendi içinde geçen konuşmaları dışa yansıtmak için Turgut Özben'in benliğinden hareketle öteki beni meydana getirir. Böylece Olric Turgut Özben'in iyi, olumlu yönde, iç beni veya öteki benidir: *"Tutunamayanlar'daki Olric, Turgut'un öteki ben'ini temsil ediyor; ama kötü yönünü değil kuşkusuz. (...)"* (Moran, 2009: 286).

Süleyman Kargı romanda yer alan "Şarkılar" bölümünü felsefi bir şekilde yorumlar. Turgut Özben ve Selim Işık gibi akılcı ve sorgulayıcı bir düşünce yapısına sahiptir. Süleyman Kargı, Selim Işık ve Turgut Özben'in aksine toplumdan kendini soyutlamaz ve yine de toplum içerisinde benliğini koruyan bir kişiliğe sahiptir.

Günseli, Selim Işık'ın sevdiği kadındır. Turgut Özben romanın üçüncü bölümünde Günseli'den Selim'in aşk hikayesini öğrenir. Günseli tutunamayanlar grubundan yer almaz. Uğraştığı belirgin bir özelliğe sahip değildir. Günseli öznenen çok nesnel olarak ön plandadır. Selim'le yaşadıklarını, Selim'in neden yabancılaştığını, yalnız kaldığını Turgut'a yazılı ve sözlü olarak anlatır.

Metin Kutbay materyalist bir düşünceye sahip olup Selim Işık ve Turgut Özben'in karşısı bir kişilik yapısına sahiptir. Metin dünya ve toplumun çirkin yönünü simgeler. Metin Kutbay romanda tutunan birisidir. Burhan'da Metin gibi Selim'i üzen, ıstırap çektiren kişidir. Burhan'da Selim gibi tutunan birisidir. Burhan ve Metin Kutbay Selim'i bunaltıya götüren kişilerdir: *"Tutunamayanlar'da yer alan olumsuz özelliklere sahip kart karakterlerden birisi de Metin'dir. Selim'i zor durumda bırakan, yalanlarıyla onu kandıran, onun kendisi olmasını engelleyen Metin'dir"* (Soysal Eşitti, 2017:14).

Romanda yer alan diğer tutunamayanlar: Ahmet Aykal, Ahmet Bahadır, Ahmet Celâl, Ahmet Çekingen, Hüsnü Ergeç, Nazmiye Erdoğan, Hüseyin Bezenel'dir. Saydığımız bu kişiler sadece Türk Tutunamayanları Ansiklopedi'sinde yer alan kişilerdir. Eserde sadece onların hikayesini anlatır.

Yaşam Tasarımı/Kurgusal Dünya

Bilim ve teknoloji çağıyla birlikte kentlerin betonlaşması, yeşil alanların yok olması insanlarda huzursuz ve bunalıta izlenimi oluşturmuştur. İnsanlar artık betonlaşan, çeşit çeşit insanların bulunduğu şehirlerde yaşamaktan usanarak; huzur bulmak, varlıklarını var etmek, sıkıntıdan, bunalıttan kurtulmak için doğaya, yeşile gitmek isterler. Çünkü doğa huzurdur, üretimdir, sağlıktır, benliktir, varoluşçuluktur. *Tutunamayanlar* romanı şehirde başlar, doğada son bulur. Selim intiharıyla dünyaya başkaldırırken; Turgut ise her şeyini geride bırakır ve yolculuğa çıkarak dünyaya başkaldırır. Eserde evlilik, insanın özgürlüğünü kısıtlayan benliğini oluşturmada engel teşkil eden bir unsurdur. Turgut öz benini oluşturmak için evini, işini, ailesini geride bırakarak yolculuğa çıkar. Hayatta direnmekten vazgeçerek; yaşamak ve görmek için yolculuklar yapar: *"Direnmekten vazgeçmeliyim. Yaşamalıyım ve görmeliyim. Bilmediğim bu ülkeye yolculuktan korkmamalıyım. Kimsenin ilgilenmediği bu silik insanların dünyasına girmeliyim. Selim'in yolculuğu yarıda kaldı, akli da..."* (Atay, 2017:320). *Tutunamayanlar*'da aydınlık için gelenek ve görenekler onları ilgilendirmez. Turgut kendini hiçbir geleneğin mirasçısı olarak görmez. Doğu'yu küçük görür. Kendini Doğu'ya ait hissetmez: *"Hiçbir geleneğin mirasçısı değilim. Olmaz, diyorlar. İsyan ediyorum. Az gelişmiş bir ülkenin fakir bir kültür mirası olurmuş. Bu mirası reddediyorum Olric. Ben Karagöz filan değilim"* (Atay, 2009:542).

Turgut'un babası Hüsnü Bey için Doğu önemli bir faktördür. Batılı değerleri ise aldırış etmez. Tek yönlü kişiliğe sahiptir. Batılı değerler üzerinde düşünme, sorgulama ve uygulamaya geçirme Turgut ve Selim devrinde faaliyete geçer. Kültürü, Hüsnü Bey'den hareketle küçümser. Çünkü Hüsnü Bey kültür hakkında bilgiye sahip olmayan, sorgulamayan, taklitçi bir kültür yapısına sahiptir. Kültür, Hüsnü Bey'e göre olursa o zaman kültür değersizleştirilir ve küçük düşürülür:

"Eğer böyleyse, 'Kültür', insanı küçümseyen, insanın ne mal olduğunu bir bakışta anlayan iri kıyım bir şey demektir. Ekrem Galip Bey, Hüsnü'nün bu korkusunu sanki önceden bilirmiş gibi, imtihan odasına girince ona öyle bir bakardı ki Hüsnü Bey küçülür küçülür, bildiği ya da birbirine karıştırdığı bütün isimleri ve nazariyeleri unuturdu hemen" (Atay, 2017:54).

Eserde Selim'in babası oğluna rehberlik eden, destekleyen, tercihlerini, kararlarını oğlunun kendisi vermesi gibi özelliklerle karşımıza çıkmaz; aksine Selim'in hayatını şekillendirmesinde engel teşkil eder. Hatta Selim'i meslek seçiminde bile engeldir: *"Üç çeşit meslek varmış: mühendislik, doktorluk, bir de hukukçuluk. Ben ressam olmak istiyordum. Babam böyle bir meslek olmadığını söyledi"* (Atay, 2017:362). Demesi bile Selim'in mesleği seçmesi bile babası engeldir. Atay, tasarlamak istenen baba figürü; çocuklarını destekleyen, rehberlik eden, meslek seçiminde özgür bırakan, hatta mesleğini yapmasında yardımcı olması gerektiği bir baba figürü çizer. Kişi toplumsal sorunları çözmeden önce kendi sorunlarını çözmeli ve kendisini düzeltilmelidir. Kendini çözmeyen kişi toplumsal sorunları çözemez: *"Topluluğun eylemine engel olabilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek güçte olmadığımı seziyorum. Başkalarına söyleyecek bir sözüm olabilmesi için önce kendime söz geçirmem gerektiğine inanıyorum (...)"* (Atay, 2017:93).

Atay, çok seslilikten hareket ederek Turgut Özben'in kişiliğinin bir parçası olan Olric ve Selim'in hayalinin sesiyle yeni bir yaşam tasarlayarak duygu ve düşüncelerini dile getirir. Turgut Özben metnin içinde yer alan, başka yazarların ve eserlerinde (Don Kişot, Goethe, Shakespeare, Hamlet, Tolstoy, Kafka, Dostoyevski, Schiller) hareket ederek bazen ciddi bazen de ironik bir dille duygu ve düşüncelerini anlatır. Olric, Turgut Özben'in karakteriyle çıkan şizofrenik yarılmadır: *"Turgut Özben'in Olric karakteriyle beraber ortaya çıkan şizofrenik yarılmaları ile içinde bulunduğu bunalım açılımlar getirdiği süreç Deleuzecü 'şizo-özne' inşası yaklaşımıyla okunabilir"* (Keskin, 2018:49). Turgut sürü psikolojisinden kurtularak özgün ve özgür kişiliğini bulur. Atay, Turgut Özben'i ve Selim Işık'ı kendi bakış açısıyla moderniteyi ve kapitalist düşüncüyü ironik bir şekilde eleştirir: *"Turgut Özben'in(...) başarıya ulaşacak olan başkaldırısı, bireysel düzlemde bir devrimdir, (...) Bu düzenin tek boyuta-maddeye-indirgediği insan, sürü psikolojisiyle"*

hareket eder; hazır kalıplarla kendisine sunulan düşünceleri tüketir, kendisi düşünce üretmez" (Ecevit, 2009:286-287).

Atay, küçük burjuva aydınlarını süpürmek için yaşam kurallarıyla alay eder. Selim ve Turgut yaşadıkları dış dünyada uyum sağlayamazlar. Turgut Selim'in intiharıyla bir değişim dönüşüm içerisine girer: *"Romanda ilk olarak aydınların küçük burjuva hayat tarzını yegâne yaşayış şekli olarak algılayışları hicvedilmiştir. Romanın başında Turgut, Selim'in intiharından sonra, kendisiyle bir hesaplaşma içine girer" (Apaydın, 2007:49).* Selim gerçek dünyada huzur bulmaz, kurmaca dünyasına yaklaştıkça huzur bulur. Turgut Özben de Selim'in intiharıyla belki de intihara giden bir yolculuğa çıkar. Turgut bireysel ve toplumsal olarak giydirilmiş normlardan yavaş yavaş uzaklaşır: *"Atay'a göre insan toplumda kendine biçilmiş olan rolü oynar. Onu kalıplaşmış düşüncelere, ezberlenmiş değerlere mahkûm eder. Bu giydirilmiş rol, kişinin kendine özgü kimliğini bulmasına, özgürce düşünmesine engel olan bir kısıtlama, giderek bir yalan gerçek olur" (Şener, 2012:27).* Turgut'un umut ettiği, güvendiği, kurguladığı idealize edilmiş bir dünyası vardır. Turgut'un kurgusal dünyayı oluşturmada en önemli etken Selim'dir. Turgut Selim'in intiharıyla değişerek kendi benliğinden olan şizofren hastası gibi Olric adlı öteki benini oluşturur: *"Turgut'un, Selim'in intiharıyla birlikte kendisinde meydana gelen değişikliklerin bilincinde olması ancak durumunu adlandıramaması, onun "şizofren hastası" olduğu yorumuna teredditle yaklaşmamıza neden oluyor" (İnci, Türker, 2009:170).* Selim arkadaşları gibi normlardan, taklitçilerden, robotlaşmalardan, metalleşen dünyaya boyun eğmeyerek başkaldırır. Bu başkaldırısı intiharla sonuçlanır.

Sonuç

Turgut Özben'in arkadaşı Selim'in intiharıyla başlayan arkadaşının intiharındaki arayışlar ve sorgulamalarla metalleşen dünyaya başkaldırarak, kendi iç dünyasına döner. Böylece Turgut her şeyini geride bırakarak öz benliğini bulup yolculuğa çıkar. Turgut, Selim aracılığıyla, toplumsal normlara, birey-toplum ilişkilerine yüz çevirerek Selim'leşir. Turgut ve Selim'in tutunamayışı; kendilerini tanıması ve benliklerini fark etmesidir. Dünyadaki her şey bir değişim ve dönüşüm içerisindedir; Turgut Özben'de bu değişim ve dönüşümü yakalayarak Olric'in şizofrenik dünya gözüyle yeni bir dünya tasarlar. Turgut Özben'in, Selim'in arkadaşlarıyla tanıştığı genelevleri, resmi daireleri gibi ortamlarda insanların toplum içinde nasıl yozlaştığını gösterir. Çünkü toplumun bozulması insan değerlerinin yok olmasıdır.

Bilim ve teknolojik gelişmelerin uzun yol aldığı toplumsal değişmelerle bireyler artık dış dünyadan uzaklaşarak kendi içlerine kapanarak iç dünyalarına girmişlerdir. Turgut metalleşen dünyadan uzaklaşarak kendini parçaya bölerek Olric'i meydana getirir. Olric'le beraber yeni bir yaşam tasarlar. Bireyin kendine ve topluma nasıl yabancılaştığını, modernizmin insanı nasıl monotonlaştığını, tek tipleştirdiğini, metalar dünyasının bireyi nasıl ezdiğini ironi bir dille dile getirir. Sonunda Turgut, Selim'in ışığıyla öz benini bulur.

Turgut güvendiği, inandığı, umut ettiği ve gerçekleştirebileceği idealize edilmiş bir dünyası vardır. Çünkü Turgut gerçek olan dünyayla bir çatışma içerisindedir. Kurgusal dünyasını gerçekleştirmek için sürekli arayış ve sorgulayış içerisindedir. Turgut ve Selim modernizmin maddeci dünyasına savaş açar. Çağının yaşandığı bozuklukları, tek tipleştirmeyi, monotonlaşmayı bozarak dünyanın dışına çıkar ve yalnızlaşır. Yeni yaşamı, yeni dünyayı kendisiyle birlikte tutunamayanlarla idealize eder. Selim maddesel değerlerin önem kazandığı, bireyin toplum tarafından baskılandığı ve benliğinden uzaklaştırdığı bir dünyaya başkaldırır.

KAYNAKÇA

Apaydın, Mustafa, *"Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar Adlı Romanında Mizah ve Hiciv Ögeleri"*, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 1, Cilt 16, 2007, s. 45-68.

Atay, Oğuz. (2017). Tutunamayanlar, İstanbul, İletişim Yayınları.

- Ecevit, Yıldız. (2009). "Ben Buradayım..."Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası", İstanbul, İletişim Yayınları.
- Ecevit, Yıldız. (2014). "Ben Buradayım..."Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası", İstanbul, İletişim Yayınları.
- Gümüş, Semih. (2010). Modernizm ve Postmodernizm "Edebiyatın Dünü ve Yarını", İstanbul, Can Yayınları.
- İnci, Handan., Türker, Elif. (2009). Oğuz Atay İçin "Bir Sempozyum", İstanbul, İletişim Yayınları
- Keskin, Suphi, "*Tutunamayanlar'da Şizo-Özne İnşası Bağlamında Yersizyurtsuzlaşma*", Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu, 2018, Ankara, s. 47-68.
- Laing, Ronald D. (2012). Bölünmüş Benlik, İstanbul, Pinhan Yayınları.
- Moran, Berna. (2009). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Parla, Jale. (2005). Don Kişot'tan Günümüze Roman, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Parla, Jale. (2015). Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Sass, Louis A. (2013). Delilik ve Modernizm, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Soysal Eşitti, Aslı, "*Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar Adlı Romanında Yapı ve İzlek*", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 12/7,2017, Ankara, s. 633-668.
- Şahin, Veysel, "*Oğuz Atay'ın Romanlarında Toplumsal Yabancılaşma*", Turkish Studies, 8/9, 2013, 2313-2322.
- Şener, Sevdâ. (2012). "Oğuz Atay'da Oyun-Gerçek İkilemi", (Handan İnci, Elif Türker) (Yay. Haz.), Oğuz Atay İçin Bir Sempozyum, 2. Baskı içinde (27-41), İstanbul, İletişim Yayınları.

ÖZET

Dilimizde yergi, taşlama, satir ve hiciv gibi kelimelerle de ifade edilen hiciv kelimesi; Arapça kökenli bir kelime olup, sözlükte; “harfleri saymak, harfi harekesinden ayırmak ve heceleyerek okumak” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise hiciv: bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, haksızlıkları, çarpıklıkları, insanın hoş gitmeyen yönlerini alaya alarak yermektir. Edebiyatın olduğu gibi Arap edebiyatında da hiciv, cahiliye döneminden başlayarak, günümüze kadar hiç değerini kaybetmeden gelmiştir. Bazı şairler için ekmek kapısı olan hiciv, keskin üslupları yüzünden bazı şairlerin de ölüm sebebidir. Bu çalışmada modern Arap edebiyatının keskin iki kalemşörü olan Suriyeli Nizâr Kabbânî ve Iraklı Muzaffer en-Nevvâb’ın toplumdaki çarpıklığı ortaya sermek ve zalim sultanları yermek için kaleme aldıkları birer adet şiirini sunmaya çalışacağız. Kabbânî şiirinde, yaşadığı istibdat ve zorbalık sebebiyle Suriye Devlet başkanı Hafız el-Esed başta olmak üzere Saddam Hüseyin, Kaddafi, Hüsnü Mübarek ve diğer Körfez şeyhlerini bu şiiriyle yermektedir. İkinci örneğimizde ise Iraklı şair Muzaffer en-Nevvâb Arap Birliği Zirvesini Arap toplumu adına hiçbir şey yapmadıkları için hicvetmektedir. Bu çalışmadaki temel amaç, Arap edebiyatındaki siyasi hiciv anlayışının Türk okuyucularına yansıtılması ve Türk edebiyatındaki hiciv anlayışıyla karşılaştırılmasına zemin hazırlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Hiciv, Siyasi Hiciv, Modern Arap Şiiri, Nizâr Kabbânî, Muzaffer en-Nevvâb

Political Satire in the Modern Arabic Poetry (The Examples of Nizar Qabbani and Muzaffar Al-Nawwab)

ABSTRACT

Satire, which is expressed by the words *yergi*, *taşlama*, and *hiciv* in Turkish is originally Arabic and means “to count the letters, to seperate the letter from the vowel point and spelling”. As a technical term, it is: to tell one’s or a society’s fault, to enumerate one’s faults, to criticise shames, injustice, warps and negative sides of someone or the society. The importance of satire in the Arabic literature has a long history and it has never lost its value since the Jahiliyyah. It has been bread and butter for some poets but mortis causa for others because of their sharp wording. This study presents two poems of Syrian Nizar Qabbani and Iraqi Muzaffar al-Nawwab in which they crack the deformities open and vilify tyrant sultans. Qabbani vilifies Saddam Hussein, Qaddafi, Husni Mobarek and other Gulf sheikhs and Syrian President Hafiz Asad because of their oppression and tyranny. In the second example, Iraqi poet Muzaffar al-Nawwab satirizes Summit of the Arab Union as they do not do anything in the name of Arab society. The main purpose of this study is to reflect the political satire of Arab literature to the Turkish readers and to make it possible for possible comparisons.

Key Words: Satire, Political Satire, Modern Arab Poetry, Nizar Qabbani, Muzaffar al-Nawwab

Hiciv Üzerine Değerlendirmeler

Dilimizde yergi, taşlama, satir ve hiciv gibi kelimelerle de ifade edilen hiciv kelimesi; Arapça kökenli bir kelime olup, sözlükte; “harfleri saymak, harfi harekesinden ayırmak ve heceleyerek okumak” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise hiciv: bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, haksızlıkları, çarpıklıkları, insanın hoş gitmeyen yönlerini alaya alarak yermektir.

Hiciv genellikle bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurları, haksızlıkları, çarpıklıkları, insanın hoşagitmeyen yanlış ve gülünç yönlerini alaya alarak zarafet ve maharetle yermek olsa da; bazen bunda aşırıya gidip sövgüye kadar uzanabilmektedir. Hicvin üç temel kısmı vardır. Bunlar mizah, mübalağa ve (kötüleme) yergidir: Mizah, hayatın komik yönünü ortaya çıkaran sanat türü olup, insanı bir şekilde gülümsemeye veya gülmeye sevk eden resim, karikatür, konuşma ve yazı sanatlarının tümünü içermektedir. Bu bakımdan hicivle mizahın arasında ince bir nüans farkı bulunmaktadır. Mizah denilince toplumu güldürme amacının yanı sıra, olayların çoğunlukla kurguya dayanmakta iken, hicivde yerilen kişilik veya olayların gerçekte muhakkak bir bağlantısı bulunmaktadır. Mübalağa denilince hicvedilecek kişilik veya olayın varlığıyla birlikte, var olan bu durumun abartılarak daha da gülünç hale sokulması akla gelmektedir. Yergi veya kötüleme tabiri ise; ise tenkidin çok daha aşırı bir şekli olup, sövgü, nefret söylemi ve alay bu kısmın içerisinde barınmaktadır. Ayrıca bu tür bir hicivde karşı tarafa zarar vermek, onu yaralamak ve yok etmeye çalışma amacı güdülmektedir. Arapçada da buna zemm denilmektedir(Hiciv, Okay ve Durmuş 1998:447-449).

Hiciv ve Arap Şiirindeki Yeri

Hiciv, Arap edebiyatının tüm dönemlerinde şiirin vazgeçilmez bir unsuru olup, cahiliye döneminden günümüze dek değerini hiç kaybetmemiştir. Hiciv yüzünden birçok şair öldürülmüşken, hicvedilme korkusuyla yaşamak istemeyen nice vali veya sultanlar, şairlere adeta sus payı vererek, onların dillerinden bu şekilde kurtulmuşlardır. Dönemlere göre Arap şiirindeki hiciv ustalarının en önemlileri ise şunlardır:

Cahiliye dönemi: el-Hutay’a, Nâbiğa ez-Zübyânî, Züheyr b. Ebî Sulmâ ve Ka’b b. el-Eşref

İslam Dönemi: Ka’b b. Züheyr, Abdullâh b. Revâha ve Hassân es-Sâbit
Emevi Dönemi: el-Ferezdak, el-Cerîr ve el-Ahtal

Abbasi Dönemi: el-Mütenebbî, İbnü’r-Rûmî ve Beşşâr b. Bürd
Modern Dönem: Ahmed Matar, Nizâr Kabbânî ve Muzaffer en-Nevvâb,

Bu kısa çalışmada modern Arap şiirinin iki hiciv üstadını ve onları hicivlerini içeren şiir örneklerinden birer tanesini örnek olarak vereceğiz. Amacımız Türk okuyucuların Arap hicvini tanımasına vesile olmak ve her iki edebiyatta karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasına olanak sağlamaktır.

Nizâr Kabbânî

Nizâr Kabbânî ve şiirinden bahsetmeden önce, şair hakkında kısa bir bilgi verilmesi uygun olur. 21 Mart 1923’te Şam’da doğan şair, yazar ve diplomat Nizâr Kabbânî; ilk, orta ve lise eğitiminin ardından 1942’de başladığı Şam Üniversitesi Hukuk Fakültesini 1945 yılında bitirdi. Mezuniyetinin ardından 22 yaşında Kahire Büyükelçiliğinde başladığı diplomatlık görevini 1966 yılına kadar Türkiye, İngiltere, Lübnan, Çin ve İspanya gibi ülkelerde sürdürdü. Emekli olduktan sonra çok sevdiği Beyrut’a yerleşen şair, burada edebi çalışmalarını devam ettirdi.(‘Ayyâş, 1985: 410)

Arapların yenilgisiyle sonuçlanan 1967 Arap-İsrail savaşındaki tutumu ve “Gerileme Kitabına Dipnotlar” isimli şiir kitabının özelde Mısır, genelde ise Arap ülkelerinde yasaklanmıştır. Bununla beraber 1970’lerde başlayan Haziran Hareketi’nin kurucusu ve önde gelen şairlerinden birisi de olan Kabbânî, gerek 1950’lerdeki şiirde sadeleşme hareketinde, gerekse 1967’deki Altı Gün Savaşı’nın ardından patlayarak çığ gibi artan politik konulu şiirde Arap şiirinin modern rehberlerinden birisi olmuştur (Heddâre, 1990: 635; el-Keyâlî, 1968: 441).

Şairin dil ve üslubuna bakacak olursak; Nizâr Kabbânî, çağdaş Arap edebiyatına damgasını vuran önemli şahsiyetlerden birisi olup, duygusal, romantizm ve bir o kadar da sembolizm dilini ustaca

kullanmıştır. Şiirleri sade bir dille yazılmış, bununla herkes ve her kesimin anlamasını hedeflenmiştir. Nizâr Kabbânî'nin şiirleri, genel olarak kadın ve siyaset olmak üzere iki ana temadan meydana gelir. Aşk ve kadın şairi sıfatlarıyla tanınan Kabbânî, Arap edebiyatından bir imge olarak kadını aşk, feminizm, romantizm ve erotizm gibi alanlarda en cüretkâr kullananlardan birisidir. Siyasetin merkezinde ise şiirlerinden açıkça görüleceği üzere, yansıyan duyarlılığın odak noktasını Filistin ve Filistin sorunu oluşturmaktadır. İkinci eşi Belkıs er-Râvî'nin 1982'de Beyrut'ta Amerikan elçiliğine konulan bombanın patlaması sonucu ölmesi şairi derinden etkilemiştir. Bu olaydan sonra tekrar evlenmeyen şair, İngiltere'ye taşınarak yalnız yaşamaya başlamış ve 30 Nisan 1998 yılında Londra'da vefat etmiştir. Nizâr Kabbânî, çoğu şiir, inceleme, tiyatro ve otobiyografiden oluşan altmışa yakın eser bırakmıştır. Bu eserlerden birçoğu Türkçe dâhil Avrupa dillerine çevrilmiştir (el-*Fâhûrî*, 2005: 668; Sâlih, 2007: 1136; el-Ba'lebekkî, 1992: 346).

Nizâr Kabbânî ve Horoz Kasidesi

Nizâr Kabbânî, “Horoz kasidesi” isimli şiirinde Saddam Hüseyin, Kaddafi, Hüsnü Mübârek, Hafız el-Esed ve diğer Arap şeyhlerinden oluşan dönemin diktatör Arap liderlerini bir horozla benzetmekte ve bu diktatörleri alaycı bir üslupla eleştirmektedir. Şair şiirinde şöyle demektedir (Kabbânî, 1998;338):

Horoz Kasidesi

Bizim mahallede sadist ve kan dökücü bir horoz vardır
Her sabah köydeki tavukların tüylerini yolar,
Gagalar onları, kovalar ve birlikte olur
Öyle ki; doğan civcivlerin isimlerini dahi hatırlamaz

في حارتنا ديك سادي سفاح
ينتف ريش دجاج الحارة كل صباح
ينقرهن, يطاردهن, يضاجعهن
ولا يتذكر أسماء الصيصان

Mahallemizde zalim Samson gibi şafakta çılgık atan bir horoz vardır.
Dayanılmaz kızıl sakalıyla gece gündüz bizi boğar
Bize hutbe verir, marş söyler ve bize liderlik eder
O, ölümsüz ve çok güçlü komutandır.

في حارتنا ديك يصرخ عند الفجر
كشمشون الجبار
ويقمعنا ليل نهار يطاق لحيته الحمراء
يسدي فينا يخطب فينا, ينشد فينا
فهو الخالد وهو القادر الجبار

Bizim mahallede yönetimi tanklarla ele geçiren, düşmanca, faşist ve Nazi fikrine sahip bir horoz vardır

في حارتنا ثمة ديك
عدواني فاشستي نازي الأفكار
سرق السلطة بالدبابة

Tutukladı özgürleri ve özgürlüğü
Yok etti vatanı ve halkı
Yok etti dilimizi ve tarihimizi
Çocukların doğumunu iptal etti
Çiçek isimlerini dahi iptal etti

ألقى القبض على الحرية والأحرار
الغى وطننا ألغى شعبا
الغى لغة الغى أحداث التاريخ
الغى ميلاد الأطفال
والغى أسماء الأزهار

Mahallemizde ulusal bayramda general elbisesi giyen bir horoz vardır.

Cinsellik, onun yemeği, içkisi ve de sarhoşluğudur

Cesetlerden oluşan bir gemiye binip, rüyalarındaki bir orduyu yener.

Mahallemizde Arap kökenli, evreni binlerce kadınla fetheden bir horoz vardır.

Bizim mahallede milis kuvvetlerinin başında olan cahil bir horoz vardır.

Bildiği tek şey, saldırı ve savaştır

Keyif veren uyuşturucu ve sahte parayladır tek işi

Bir zamanlar babasının elbisesini satar

Eşinin yüzüğünü rehin bırakır

Ölü dişleri dâhil her şeyi çalardı

Mahallemizde tam yetenekli bir horoz vardır.

Ağızından çıkan bir sözle, tüm silahlar ateşlenirdi

Bizim mahallede deli ve sinirli bir horoz vardır

Haccâc-ı Zâlim gibi her gün hutbe verir bize

Me'mûn gibi yürür kibirli adımlarla

Haykırır cami minarelerinden

Ben ne yüceyim, ne yüceyim ben diye

Ve ben, devletim...ben kanunum diye..

Ülkemizde bir horoz gider, gelir başka bir horoz

Zulüm, hep zulüm

Lenin hükümeti düşer

Ve başlar Amerikan hükmü

في حارتنا ديك يلبس في العيد القومي لباس الجنزالات

يأكل جنسا يشرب جنسا يسكر جنسا

يركب سفنا من أجساد

يهزم جيشا من حلمات

في حارتنا ديك من أصل عربي

فتح الكون بآلاف الزوجات

في حارتنا ثمة ديك أمي

يرأس احدى الميليشيات

لم يتعلم الا الغزو والا الفتك

والا زرع حشيش الكيف وتزوير العملات

كان يبيع ثياب أبيه

ويرهن خاتمه الزوجي

ويسرق حتى أسنان الأموات

في حارتنا ديك كل مواهبه

أن يطلق النار من مسدسه الحربي على الكلمات

في حارتنا ديك عصبي مجنون

يخطب يوما كالحجاج

ويمشي زهوا كالمأمون

يصرخ من مأذنة الجامع

يا سبحاني يا سبحاني

فأنا الدولة والقانون

في بلدتنا يذهب ديك يأتي ديك

و الطغيان هو الطغيان

يسقط حكم لينيني

Ezilen ise sadece insandır

يهجم حكم أمريكي

والمسحوق هو الانسان

Bu horoz tüylerini kabartarak köy pazarından geçtiğinde

حين يمر الديك بسوق القرية

Omuzları şeref madalyaları ile doludur

مز هوا منفوش الريش

Köyün tüm tavukları hayranlıkla çığlık atar

وعلى كتفيه تضيء نياشين التحرير

Ey horoz efendimiz, ey sahibimiz horoz

يصرخ كل دجاج القرية في اعجاب

Ey cinsellik generali ve ey meydanların delikanlısı

يا سيدنا الديك, يا مولانا الديك

Sen ki, milyonlarca kadının sevgilisi

يا جنرال الجنس ويا فحل الميدان

Bir cariyeye ihtiyacınız var mıdır?

أنت حبيب ملايين النسوان

Var mıdır hizmetçi ihtiyacınız?

هل تحتاج الى جارية؟

Bir masaja ihtiyacınız var mı?

هل تحتاج الى خادمة؟

هل تحتاج الى تدليك؟

Başkan bu hikâyeyi duyduğunda

حين الحاكم سمع القصة

Cellatlara emir vererek, horozun infaz edilmesini emretti

أصدر أمرا للسيف

Ve kızgın bir sesle şöyle dedi:

بذبح الديك

Nasıl olur da bir horoz, ülkemin çocuklarına saldırır

قال بصوت غاضب:

Ve saltanatı benden almak ister

كيف تجرأ ديك من أولاد الحارة

Bu horoz nasıl cüret edebilir ki

أن ينتزع السلطة مني

Ben! Ortağı olmayan tek kişiyim...

كيف تجرأ هذا الديك

...وأنا الواحد دون شريك

Muzaffer en-Nevvâb

1933 yılında Bağdat'ta aristokrat ve zengin bir ailede dünyaya gelen Muzaffer en-Nevvâb aslen Hint kökenlidir. Bağdat Üniversitesi'ne sanat ve Fransız Üniversitesinde Language Studies International (LSI) dil ve edebiyat okudu. Irak Komünist Partisi'ne katılan ve Haşimi hükümeti tarafından işkence gören şair, 1958'deki Irak devriminden sonra Milli Eğitim Bakanlığı'nda müfettişlik görevine atandı. 1963 yılında özellikle yargı güvenliğine ve rejimin sıkı bir şekilde denetlemesine maruz kalan milliyetçiler ile Iraklı komünistler arasındaki rekabetin kızışmasından sonra Irak'tan ayrılarak, İran üzerinden Rusya'ya giderken tutuklanarak işkence gören şair, Irak'a iade edilerek bir şiirinden dolayı idam cezasına çarptırıldı. İdam cezası ömür boyu hapse çevrilen şair, hapisten kaçarak başta Suriye olmak üzere, Mısır, Lübnan gibi Arap ülkeleriyle, İngiltere, Yunanistan gibi Avrupa ülkeleri, Brezilya ve Şili gibi Latin ülkelerinde yaklaşık 50 yıl sürgün hayatı yaşadıktan sonra 2011 yılında ülkesine dönebildi. Muzaffer en-Nevvâb, şiirlerindeki keskin dili sebebiyle kitapları ve kendisi birçok Arap ülkesinde halen yasaklı durumundadır. Şiirlerinde daha çok diktatör Arap liderlerini hedef almakta ve onları şiirleriyle hicvetmektedir. Şairin tüm şiir çalışmaları 1996 yılında Kamber Yayınları tarafından Londra'da yayınlamıştır. (Yasin, 2003: 15-18)

Muzaffer en-Nevvâb Arap Birliğı Zirvesi Kasidesi

Şair, “Zirve” isimli siyasi hiciv içerikli şiirinde amaçsız ve etkisiz Arap Birliğı toplantılarını hedef almakta ve onları hiçbir şey yapmadıklarından dolayı ağır eleştirmektedir. (en-Nevvâb, 2007: 440)

Sonuç

Arap edebiyatında çok önemli bir yere sahip olan şiir, yüzyıllardır Arap toplumundaki yeri ve önemini hiç kaybetmemiştir. Cahiliye döneminden itibaren toplumun gözü kulağı olan taklidî veya amûdî” şeklinde de isimlendirilen aruz vezni ve kafiye den mürekkep klasik şiir, gerek batı ve diğer milletlerle olan temas gerekse edebiyat alanındaki yeni oluşumların etkisiyle yerini serbest, mensur ve mürsel şiir gibi başka şiir türlerine bırakmak zorunda kalmış, konu itibarıyla de çağın ihtiyaçlarına uygun olarak sömürgecilik, reform, vatan sevgisi ve özlemi, yoksulluk, cehalet, hastalıklar gibi yeni ve modern temalar ele alınmıştır.

Bu çalışmada, Arap edebiyatında çok önemli bir konuma sahip olan hiciv teması ve hicvin Arap edebiyatındaki yansımalarına kısaca göz atmaya çalıştık. Daha sonra, Modern Arap şiirindeki iki güzide şairinin şiirlerinden birer örnek vererek, konunun Araplar nezdinde nasıl işlendiği ele almaya çalıştık. Siyasi hiciv içerikli şiirler elbette sadece bu iki şairden ibaret değildir. Temel amacımız bu iki örnek ışığında anlatılmak istenen temanın Türk okuyucu ve yazarlar tarafından bir karşılaştırma yapılarak, Türk edebiyatındaki izdüşümüne katkı sağlamaktır.

KAYNAKÇA

- ’Ayyâş, A. (1985), *Mu’cemu’l-müellifine’s-Sûriyyîn fi’l-karni’l-’işrîn*. Dimaşk: Dâru’l-Fikr.
- Bâkır, Y. (2003), Muzaffer en-Nevvâb, Hayâtuhû ve şi’ruhû. Kum: Mektebetu’l-vataniyyeti’l-Îrânîyye.
- el-Ba’lebekkî, M. (1992), *Mu’cemu a’lâmi’l-mevrid*. Beyrut: Dâru’l-’ilmi li’l-melâyîn.
- el-Fâhûrî, H. (2005), *el-Câmî’fî târihu’l-edebi’l-Arabî*. Beyrut: Dâru’l-Cîl.
- Heddâre, M.M. (1990), *Dirâsâtun fi’l-edebi’l-’Arabiyyi’l-hadîs*, Beyrut: Dâru’l-’ulûmi’l-’Arabiyye.
- Kabbânî, N. (1998), *el-A’mâlu’s-şi’ru’l-kâmile*, Beyrut: Mektebetu Nizâr Kabbânî.
- el-Keyâlî, S. (1968), *el-Edebu’l-Arabiyyu’l-mu’âsir fî Suriye*. Kahire: Dâru’l-me’ârif bi Mısır.
- en-Nevvâb, M. (2007), *el-A’mâlu’s-şi’ru’l-kâmile*. Beyrut: Mektebetu Odesia.
- Okay M. O. ve Durmuş, İ. (1998-2012), *İslam Ansiklopedisi (c. XVII s.447-449)*: Ankara, TDV Yayınları.
- Sâlih, N. (2007), *Rivâyetun ismuhâ Suriyye*. Dimaşk: BJ Concept.

“Qul Mahmud” Dastanları: Oxşar və Fərqlı Cəhətlər / Dr. Almara NƏBİYEVA

(AZERBAIJAN)

ÖZƏT

“Qul Mahmud” dastanlarının adları eyni olsa da, bu folklor örnəkləri bir dastanın variantları deyil, ayrı-ayrı məhəbbət dastanları kimi diqqəti çəkir. Dastanlardan birinci və ikinci arasında xeyli fərqli və oxşar əlamətlər də məlumdur. Birincidə dastan qəhrəmanının butası Leyli, ikincidə Nərgizdir. Dastan qəhrəmanlarının doğulduqları şəhərlər, atalarının adları da fərqlidir. Bu folklor örnəklərini bir-birindən fərqləndirən cəhətlərdən biri ikincidə dastanın əvvəlində ustadnamələrin verilməsi, eyni zamanda dastanın sonluğunda duvaqqapmaya rastlanılmamaqdır. Zənnimizcə, bu folklor örnəklərinin ən əsas fərqli tərəfi ikincidə ölüb-dirilmə motivinin əks olunmasıdır. Təbii ki, bu motiv nağıllarımızda rast gəlinəndir. Eyni zamanda ikincidə verilən Qaracaoğlan surəti də qəhrəmana kömək edən kimi göstərilə də, o, qeyri-adi qabiliyyətə malikdir ki, sazı-sözü ilə ölüləri dirildir.

“Qul Mahmud” dastanları bir-birindən xeyli fərqlənsə də, hər ikisi məhəbbət dastanları olub, klassik dastan ənənələrimiz əsasında yaradılmış folklor örnəkləridir. Azərbaycan məhəbbət dastanları arasında özünəməxsus yer tutur. Zənnimizcə, gələcəkdə də bu adı qeyd olunan dastanlarla bağlı tədqiqatların aparılması zəruridir. Çünki istər dastan qəhrəmanı Qul Mahmud, istərsə də ikincidəki ölüb-dirilmə motivi yeni axtarışlar aparmaq üçün diqqətəlayiq detallardır.

Açar Sözlər: Haqq Aşığı, Qəhrəman, Dastan, Fərq, Motiv, Dərviş, Qul Mahmud, Oxşar

"Slave Mahmoud" Sagas: Similarities and Differences

ABSTRACT

Even though the titles of "Slave Mahmoud" sagas are identically the same, these folklore samples are not drawn as variants of one single saga, but separate love epics. There are many different and similar features between the first and second sagas. The Lover of the hero in the first epic is Leyli, however the second is Nargiz. The names of the heroes' birthplaces are different, as well as their fathers' names. One of the features that distinguishes these folklore patterns is the absence of the "ustadname" at the beginning of the second masterpiece, as well as the absence of "duvaggapma" (looking for and finding one's beloved one in saga). According to our opinion, the main difference of these folklore patterns is the reflection of resurrection in the second saga. Of course, this motif is found in our fairy tales as well. At the same time, the character of Garachaoglan in the second copy is shown as the hero's helper, he has an extraordinary ability to bring the dead back to life with the help of his saz.

While the epics of "Slave Mahmoud" are different from each other a lot, both are love epics and folklore examples based on our classic saga traditions and have a special place among Azerbaijan's love epics. In our view, it is necessary to carry out research on these epics in the future. Because the hero of the epic, Slave Mahmoud, and in the second motif of resurrection, are remarkable details for making new searches.

Key Words: True Lover, Hero, Saga, Difference, Motiv, Dervish, Slave Mahmoud, Similar

Şifahi xalq ədəbiyyatının ən zəngin və maraqlı janrlardan biri dastanlardır. Bu folklor örnəkləri həm də sayca çoxluq təşkil edir. V.Vəliyev yazır: “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında ən maraqlı və rəngarəng mövzularla zəngin janrlardan biri dastanlardır” (Vəliyev 1985: 298).

Azərbaycan məhəbbət dastanları arasında “Qul Mahmud” adlı iki dastana da rast gəlinir. Bunlardan biri “Azərbaycan dastanları” beşcildliyinin üçüncü cildində (Azərbaycan dastanları, 1967: 217-233), digəri “Azərbaycan məhəbbət dastanları”nda (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979, 293-314) verilib. Bundan əlavə “Azərbaycan dastanları”nın üçüncü cildində “Qul Mahmud” dastanına da rast gəlinir (Azərbaycan

dastanları, 2005, 293-314). Əslində bu cilddə verilən dastan bir az öncə qeyd etdiyimiz “Azərbaycan dastanları”nın beşcildliyinin üçüncü cildindəki dastandır, sadəcə, burada təkrar çap olunmuşdur. Qeyd etdiyimiz dastanların hər ikisinin adı eyni olsa da, təbii ki, onların oxşar və fərqli əlamətləri var. Bu da hər bir dastanın özünəməxsusluğundan irəli gələn məsələdir.

Biz öncə dastanların oxşar cəhətlərinə nəzər salaq:

1. Dastanların hər ikisinin adının eyni olması;

2. Hər iki dastan qəhrəmanı haqq aşığıdır. Sadəcə, bu əlamət birincidə xırda detallarla verilmişdir. Məsələn, qoca Alının oğlunun adını dərviş qoyur: “Mən onun adını qoydum Qul Mahmud (Azərbaycan dastanları, 1967, 215). Qul Mahmud iki dərvişə rast gələndə onların onu öldürmək istədiklərini öncədən anlayır. Bu da haqq aşığına məxsus əsas əlamətlərdəndir. İkinci dastanda qəhrəmanın haqq aşığı olması nisbətən ətraflı verilib: “Misir şəhərində bir Cəfər paşa var idi. Onun bir qızı var idi, adı Nigar xanım. Onu Mahmud buta vermişdilər. Bir pirləri var idi – Eynəl Yaqut. Bir gün Mahmud qardaşı Qəmbəri götürdü getdilər o pirə. Gecə orda yatanda Eynəl Yaqut Mahmud bir qab şərab verdi, içdi. Bir az qabın dibində qaldı, verdi Qəmbərə. O da içdi. İkisi də şair oldular” (Azərbaycan dastanları, 2005, 309).

3. Dastan qəhrəmanları çətinlikləri dəf edərək öz məqsədlərinə çatır, sevgililərinə qovuşurlar. Bu da məhəbbət dastanlarının özünəməxsusluğu ilə bağlıdır. M.H.Təhmasib yazır: “Gənclərin, sevgililərin, butalıların xoşbəxt vüsallarını qara qüvvələr ancaq müvəqqəti olaraq ləngidə bilirlər. Məhəbbəti pozmaq, sevgini sarsıtmaq heç bir qüvvənin iqtidarı daxilində deyildir. Bu məhəbbət bütün qüvvələrdən güclüdür” (Təhmasib, 1979: 277). İndi də haqqında söz açdığımız dastanların fərqli əlamətlərin diqqət yetirək:

1. Birinci dastanın əvvəlində üç ustadnamə verilərsə də, ikinci dastanın əvvəlində ustadnamə verilməyib. Eyni zamanda bunu duvaqqapma barəsində də demək olar. Yəni ikincidə duvaqqapma da yoxdur.

2. Dastan qəhrəmanlarının adları eyni olsa da, onlara buta verilən qızların adları eyni deyil. Bu, birincidə Leyli, ikincidə Nərgiz kimi verilib.

3. Dastan qəhrəmanlarının atalarının adları da fərqli adlardır. Birincidə qoca Alı, ikincidə Xoca Məhəmməddir.

4. Qəhrəmanların doğulduqları şəhərlər də eyni deyildir. Birincidə bu, Təbriz, ikincidə İsfahandır.

5. Dastan qəhrəmanlarının dünyaya gəlməsi də fərqli şəkildə verilib. Birincidə qoca Alının sövdəyar olduğu göstərilərsə də, onun övladlarının qalmaması, tələf olması dastanın əvvəlində belə qeyd olunub: “Təbriz şəhərində qoca Alı adlı bir sövdəyar var idi. Varlı-dövlətli bir adam idi. Ancaq qoca Alının nə qədər züryəti olurdu, o qədər də tələf olurdu. Alı həm də qocalıqdan lap əldən-ayaqdan düşmüşdü. Axırda bunun külfətinin boyuna bir uşaq düşdü. Arvad yükünü yerə qoymaq vaxtı olanda qoca Alı kasıb-kusuba nəzir-niyaz verdi ki, bir də mənə dua eləyin, Allah, bunu mənim əlimdən almasın” (Azərbaycan dastanları, 1967: 218).

İkincidə dastan qəhrəmanının bir qardaşı olduğu da göstərilmişdir.

6. Birincidə dastan qəhrəmanı Qul Mahmud məktəbdə oxuduğu vəzirin qızı Leylaya vurulur. Qız da ona biganə qalmır. Onlar bir-birilərinə sədaqətli olacaqlarını da bildirirlər. Qız oğlana saçdan kəsib bir neçə tel, oğlan isə ona daraq verir (Azərbaycan dastanları, 2005, 215). İkincidə buna bənzər bir hadisəyə rast gəlinmir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dastan qəhrəmanlarının rast gəldikləri maneələr də xeyli fərqlidir. Bunu daha aydın təsəvvür etmək üçün öncə birinci dastan qəhrəmanının hansı çətinliklərlə qarşılaşmasına baxaq:

Qul Mahmud əvvəlcə iki dərvişə rast gəlir. Onların yaxşı fikirdə olmadıqlarını anlayıb buna müvafiq söz deyəndən sonra onlar ona düzgün yol göstərirlər. O gəlib vəzirin qızının bağçasına çıxsa da vəzir bundan xəbər tutub, onu zindana saldırır. Şah Abbas zindana baş çəkəndə ona rast gəlib, onu zindandan azad etdirir. Qul Mahmudun haqq aşığı olduğunu sınamaq üçün onu Aşıq Mehdi ilə qarşılaşdırır. O, Aşıq Mehdinin bağlamasını açsa da, müsahibi bunu qəbul etməyəndə o dalbadal iki bağlama deyib Aşıq Mehdini çətin vəziyyətdə qoyur. Təbii ki, qeyd etdiklərimiz dastanda belə ardıcılıqla verilib:

Qul Mahmud Şah Abbasa deyir:

Əlif Allah, bey bələdan saxla sən,

Alnıma yazdığın xətdən məni.

Həsərət qoydun qohum-qardaş, anama,

Tifilkən ayırdın atamdan məni (Azərbaycan dastanları, 1967: 229-230).

Dastan qəhrəmanının haqq aşığı olması elə bu misralardan da bəllidir, çünki bu qoşmanın ürfani ruhu aydın verilib. Qul Mahmud özünün haqq aşığı olduğunu Aşıq Mehdi ilə deyişmədə də aydın şəkildə biruzə verir:

Qul Mahmud da qulluğunda dayandı,

Gizli deyil, sirrin mənə əyandi,

Gözəl şahım özü qiymət qoyandı,

Nəhlət bu şeytana, gör nə fəndi var (Azərbaycan dastanları, 1967: 231).

Burada Qul Mahmud gizli olan hər şeydən xəbər tutduğunu deyərək, özünün kim olduğunu nişan verir. Yəni deyir ki, mən haqq aşığıyam. Təbii ki, Şah Abbas onun hazırcavablığından Qul Mahmudun haqq aşığı olduğunu anlayıb ona etimad göstərir. Şah Abbas Qul Mahmudun imtahanından alnıaçıq çıxdığına görə onun vəzirin qızı Leyli ilə evlənməsinə razılıq verir.

İkincidə Qul Mahmud qardaşı Qəmbərlə yola düşür. Onlar əvvəlcə haramılara rast gəlirlər. Haramılar onların pullarını alıb özlərini də öldürmək istəsələr də Qul Mahmudun gözəlliyinə görə onları öldürmür, əl-ayaqlarını bağlayıb gedirlər. Bir sövdəgər onların əl-qolunu açıb, bələdçilik edərək qardaşları Misir şəhərinə gətirir. Burda onlar altmış şeyirdi olan bir ustad aşığa rast gəlirlər. Qul Mahmud aşığa salam versə də o, onun salamını belə almır. Bu, Qul Mahmuda yaxşı təsir bağışlamır. O, aşığın şagirdlərini də, özünü də bağlayıb sazlarını alır. Bundan acıqlanan aşıqla şagirdləri Cəfər paşaya şikayət edirlər. Cəfər paşa Qul Mahmudu çağırtdırır. Onun mərifəti, sözü-söhbəti paşanın çox xoşuna gəlir. Amma məğlub olan şagirdlər hiylə işlədib Qul Mahmudu pis vəziyyətdə qoyurlar. Bunun sayəsində Cəfər paşa Qul Mahmudun onun qızı Nərgizlə görüşdüyünü anlayır. Acıqlanan paşa hər iki sevgilini bir sandığa qoyub, mismarladıb deryaya atdırır. Qənbər ağlaya-ağlaya sandığın dalınca gedir. Su sandığı Nəsir bağına gətirib çıxarır. Bağban sandığı görüb sevinə də, onu açanda içində iki meyit olduğunu görüb vahiməyə düşür. Bu vaxt Qaracaoğlu adlı bir aşiq əlində saz peyda olur. "Qaracaoğlu sözünənən o üç meyiti necə sağaltdı:

Ey ağalar, xan Nəsirin bağında

İki gül sarmaşib biri-birinə.

Biri gülə bənzər, biri bülbülə,

İki gül sarmaşib biri-birinə.

Bunu deyəndə Mahmud sağaldı. Aldı o biri bəndi desin:

Mahmudun kəkili ənbərə bənzər,

Nigarın saçları dünyanı gəzər.

O qana bulaşan Qənbərə bənzər,

İki gül sarmaşıb biri-birinə. (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979: 320).

Yenə dastanda deyilir: “Cəfər paşa gördü ki, ölümlər dirilib. Şükür elədi. Üçünü də apardı evinə” (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979, 321). Bu hadisə Cəfər paşanı da heyrləndirməklə bərabər onun yumşalmasına da səbəb olur. Dastanda deyilir: “Cəfər paşa molla çağırıb kəbin kəsdi. Qırx gün, qırx gecə toy elədi. Nigarı Mahmuda, kiçik qızı Səlbini də Qənbərə verdi” (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979: 322).

Gördüyümüz kimi, ikinci dastanda verilən Qaracaoğlu qəhrəmana kömək edən surət kimi verilmişdir.

Dastanı birincidən fərqləndirən əsas əlamət ölüb-dirilmə motivinin verilməsidir. Bu motiv isə nağıllarımızda az rast gəlinməyən motivlərdəndir.

Zənnimizcə, “Qul Mahmud” dastanları bundan sonra da yeni elmi axtarışların obyektinə olacaq, onun məhəbbət dastanları arasında əhəmiyyəti və yeri dəqiqləşdiriləcək, maraqlı elmi qənaətlər alınacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Vəliyev V. (1985) Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif.
2. Azərbaycan dastanları (1967) Üçüncü cild. Bakı: Azərbaycan Elmlər Akademiyası nəşriyyatı.
3. Azərbaycan məhəbbət dastanları (1979) Bakı: Elm
4. Azərbaycan dastanları (2005) Bakı: Çıraq
5. Təhmasib M.H. (1979) İlk söz. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı: Elm

(AZERBAIJAN)

ÖZET

Məqalədə müasir dünyada baş verən qloballaşma aktlarının davamlı xarakterinə və onların israrlı homogenizasiya prosesi ilə müşayiət olunmasına aydınlıq gətirilir. Qlobalizasiya haqqında deyilmiş müxtəlif fikirlərə istinad edilərək, sözügedən hadisənin yaratdığı yeni dünya nizamı, postmodern mədəni dəyərlərin təntənəsi, eləcə də ənənəvi mədəniyyətlərin qorunub saxlanması və inkişafı ilə bağlı məsələlər təhlil edilir. Qlobalizasiyanın əsas əlamətləri olan universalizasiya, kosmopolitizm, iqtisadi-mədəni inteqrasiya kimi dəyərlərin qaynaqlandığı mənbələr vurğulanır və onların apoloqlarının ruhani mahiyyəti təsvir edilir. Postindustrial cəmiyyətdə cərəyan edən müxtəlif xarakterli hadisələrin sayəsində formalaşan yeni – qlobal düşüncə tərzinin təzahürünə məqalədə xüsusi diqqət ayrılır.

Açar Sözlər: Qlobalizasiya, Homogenizasiya, Ekstrapolyasiya, Universalizasiya, Kosmopolitizm, Postmodernizm, İnteqrasiya, Qlobal Düşüncə Tərzi.

Extrapolation of Progressive Values As the Main Character of Globalization

ABSTRACT

The article discusses the sustainability of globalization acts and the process of persistent homogenization that accompanies them. Based on various thoughts expressed on globalization, the tasks associated with the products of this event are analyzed - with the new world order, the triumph of cultural postmodern values, as well as with the preservation and development of traditional cultures. It emphasizes the sources of values that are the main features of globalization, such as universalization, cosmopolitanism, cultural and economic integration, and depicts the spiritual essence of their apologists. The article focuses on the manifestation of a new - a global way of thinking, which is formed due to various events occurring in a post-industrial society.

Key Words: Globalization, Homogenization, Extrapolation, Universalization, Cosmopolitanism, Postmodernism, Integration, Global Thinking

XX əsrin sonlarından planetar miqyasda baş verən sosial-iqtisadi və etnik-siyasi proseslərin təsiri altında mədəni universallaşma qloballaşma kimi xarakterizə olunmağa başladı. Qloballaşma ümumbəşəri mədəni dəyərlərin və mütərəqqi əhəmiyyət kəsb edən yüksək iqtisadi, siyasi, mədəni və texniki nailiyyətlərin planetar miqyasda yayılmasını nəzərdə tutur. Bu fenomen özündə nə qədər mütərəqqi elementləri ifadə etsə də, hər zaman diskussiya obyektı olaraq qalır. Bu baxımdan hətta elmi ədəbiyyatlarda “qara qloballaşma” kimi termin də öz əksini tapmışdır ki, onun da əsas məzmunu bütün milli mədəniyyətlərin kosmopolit mədəni standartlara tabe etdirilməsini nəzərdə tutur və vesternizasiyanın (Qərb mədəni dəyərlərinin və həyat tərzinin digər ərazilərdə yayılması) radikal forması kimi təzahür edir. Faktiki olaraq qloballaşma iqtisadi, siyasi, sosial və mədəni əlaqələri əhatə edən sərhədsiz bir prosesdir. O, insanlar, dövlətlər və mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı əlaqələrin genişlənməsi yolu ilə daim davam edən tarixi proses kimi, eyni tipli iqtisadi-siyasi və mədəni dünyanın qurulmasına istiqmətlənmiş və mərhələlərlə davam edən, ümumiləşdirmə və homogenizasiya (yun. homogenis – eyni tipli deməkdir) ilə müşayiət olunan ümumbəşəri universallaşdırma kimi, nəhayət, milli sərhədlərin ayrı-ayrı qlobal proseslərin təsiri altında açılması kimi təzahür edir [2,6-31]. Müasir dünyada cərəyan edən qloballaşmanın əsas xassəsi liberal-demokratik və bütün digər mütərəqqi dəyərlərin ekstrapolyasiyası ilə bağlıdır. Ekstrapolyasiya (lat. ekstra – yüksək, kənar, polio isə düzəltmək, dəyişmək deməkdir) hər hansı obyektin, yaxud hadisənin, hər hansı bir hissəsinə aid olan nəticələrin və prinsiplərin, onların digər hissələrinə, eləcə də bütün toplum elementlərinə yayılmasını nəzərdə tutan məntiqi-metodoloji prosedurdur. Bu o deməkdir ki, dünya ölkələrinin hamısında iqtisadi,

siyasi, hüquqi və s. sistemlər identifikasiyaya məruz qalır və ölkələrarası əlaqələr misli görünməmiş miqyas kəsb etməyə başlayır. Bəşər tarixində ilk dəfə olaraq insanlar, xalqlar və mədəniyyətlər biri birilərindən maksimum qarşılıqlı asılılıq şəraitində mövcud olmağa başlayırlar. Dünyanın hər hansı nöqtəsində yaranmış problemlər dərhal dünyanın digər yerlərində də əks olunur və ümumbəşəri problemə çevrilir.

Qloballaşma və homogenizasiya vahid ümumdünya cəmiyyətinə aparan yoldur və bu cəmiyyətdə vahid normalar, institutlar, mədəni dəyərlər formalaşır və tədricən bərqərar olur. Dünya, özündə identifikasiya olunmuş dəyərləri ifadə edən vahid bir məkan kimi təzahür edir. Internasionalizm, liberalizm, kosmopolitizm, universalizasiya, pasifizm və s. kimi dəyərlər bütün bəşər cəmiyyətinin nailiyyətinə və qiymətləndirmə əmsalına çevrilir.

Qloballaşma bipolyar dünyanın dağılmasına və homogen aləmin formalaşmasına xidmət edir. Bu tendensiyanı “bəşər tarixinin sonu” kimi qiymətləndirən alimlər (Esixiro Frensis Fukuyama – 1952, Amerika filosofu) də vardır və onlar dünya tarixinin keyfiyyətə yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoymasını əsas götürərək, iddia edirlər ki, əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi kimi əzəli və əbədi qanunauyğunluğun süni üsullarla aradan qaldırılması, bəşəriyyətin vahid bir cəmiyyətə çevrilməsi onun inkişafında əsas hərəkətverici qüvvənin məhv edilməsi anlamına gəlir [5].

Qloballaşma ilə əlaqədar formalaşan planetar miqyaslı yeni nizam, milli mədəniyyətlər, onların qorunması və davamlı inkişafı gündəmə çoxlu sayda problemlər çıxarır. Məsələn, milli mədəniyyətə tarixi yaddaşın təcəssümü kimi yanaşmaqla həll etməyə çalışan alimlərin fikrincə, bu proses yeni nəsilləri müasir zaman və məkan ölçüləri səviyyəsində tərbiyə etməklə yanaşı, keçmişlə, milli mədəniyyətlə, lokal tarixi ənənələrlə əlaqələrin tədricən kəsilməsinə və tarixi yaddaşın pozulmasına gətirib çıxara bilər. Milli mədəniyyət özündə kollektiv yaddaşı ifadə etməklə və burada davamlı olaraq həyat tərzinin, cəmiyyətin sosial və mənəvi təcrübəsinin yaddaşlarda möhkəmlənməsi və qorunması kimi vacib vəzifə daşıyır.

Qeyd etmək lazımdır ki, qlobalizasiya, universalizasiya, kosmopolitizm, pasifizm kimi anlayışlara və onlarla bağlı olan proseslərə eyni şəkildə münasibət göstərmək mümkün deyil. Lakin onların bəşər cəmiyyətinə son dərəcə müsbət təsiri danılmaz fakt kimi ortaya çıxır. Bu qarşısızalmaz proseslərin sayəsində bəşəriyyətin böyük bir hissəsi əvvəllər misli görünməmiş texniki və texnoloji tərəqqi sayəsində yüksək biliklərə və vacib informasiyalara sahib olur. Nəticədə, məhsuldar qüvvələrin tarixdə analoqu olmayan inkişaf templəri baş verir, elmi nailiyyətlər indiyədək sirli qalan sferalara maneəsiz şəkildə nüfuz edir, kapital qlobal miqyasda sosial-iqtisadi sabitliyin təmin edilməsinə yönəldilir və ümumi rifahə xidmət edir.

“Universalizasiya” (lat. universalis – ümumi) anlayışı mədəni fenomen kimi fəvqəladə şəkildə cəlbedici bir qüvvəni özündə ifadə edir və ona, bu və ya digər hadisələrin Universuma, yəni hər şeyi əhatə edən dünyaya aid olması kimi əlamət məxsusdur. Bütün bəşəriyyətin ümumi evi kimi qiymətləndirilən Universum təbii olaraq özündə dəyərlər sistemini ifadə edir. Qlobal sferada bəşəriyyəti daim maraqlandıran və məşğul edən ən başlıca məsələ bu ümumi evdə ləyaqətlə yaşamağın yollarını tapmaqdır. Ellinizm mədəniyyətində süurun və sözün (hikmətin) dəyərini ən ali prinsip elan edən universallaşma, orta əsrlərdə mütləq, universal monoteizmin diktə etdiyi prinsiplərlə üz-üzə qaldı, müasir dövrdə isə bu fenomen elmdə, bilikdə, informasiyada təcəssüm olunmağa başladı. Universallaşma anlayışına daha dolğun çağdaş məzmun vermək məqsədi ilə mütəxəssislər elmi dövriyyəyə “yeni universalizm” anlayışını daxil ediblər. Bu terminin yaranması o zərurətdən irəli gəlir ki, müasir dövrdə “Qərbin dünya tarixini yazan subyekt kimi rolu tədricən məhdudlaşır”. Postmodern cəmiyyətin inkişafı vahid universal məkanda müxtəlifliyin birgə mövcudluğunu və inkişafını ifadə edən nəzəriyyə kimi ortaya çıxır. O, qloballaşma və universallaşma şəraitində müxtəlif mədəniyyətlərin ideallarına dəyər xarakteri verməklə seçilir. Qloballaşmanı bəşəriyyətin özünütəşkil prosesinin təkamülü kimi qəbul edərək, universallaşmanı sivilizasiyalararası əlaqələrin mürəkkəbləşməsinin nəticəsi kimi nəzərdən keçirmək olar. O, sivil inkişaf prosesində

partnyorların (iştirakçıların) bərabərliyini nəzərdə tutur. Məhz universalist təfəkkürün belə anlamı rakursunda konkret qlobal problemlərin səmərəli həlli mümkündür.

Qloballaşma və universalizasiya son nəticədə beynəlxalq sosial-iqtisadi və ictimai-siyasi münasibətlər sisteminə yeni anlayışlar daxil edir: məsələn, apatrid (lat. apatris – vətəndaşlığı olmayan şəxs, hər hansı vətəndaşlığı, yaxud təbəəliyi olmayan fiziki şəxs), [denasionalizm](#) (ecperanto – sennasiismo – millət məfhumunu inkar edən mədəni doktrina), mondializm (lat. mundus – dünya, ümumdünya hökumətinin yaradılmasını nəzərdə tutan qlobal layihə), planetarizm (müasir dünyanın bütün müxtəlifliyi və vəhdəti, bütün ölkələrin və xalqların qarşılıqlı əlaqəsi ilə birlikdə dərk edilməsini, sülh şəraitində çiçəklənən və bütün bəşəriyyətə məxsus olan həyatın ümumi rifah kimi tanınmasını ifadə edən nəzəriyyə) və nəhayət kosmopolitizm (yun. kosmopolites – dünya insanı, dünya vətəndaşı – planetar miqyasda insanı azad fərd kimi nəzərdən keçirən, ümumbəşəri maraqları, ayrıca götürülmüş millətin, yaxud dövlətin maraqlarından üstün tutan dünya vətəndaşı haqqında ideologiya). C. Sola (Con Rolston Sol – 1947. Kanada yazıçısı, hal-hazırda fəaliyyət göstərən PEN-klubun prezidenti (ing. *PEN international. Beynəlxalq qeyri-hökumət təşkilatı*) görə kosmopolitizm dünyanın birliyini, universallığını dərk etməyə yönəlmiş mədəni təyinat və dünyagörüşüdür [3, s.125]. Kosmopolitizm haqda ilk fikri e.ə. V əsrdə Sokrat söyləmişdir. Özünü kosmopolit kimi birinci olaraq Dioqen Sinoplu adlandırmışdı [3, s.140]. Qədim Yunanıstanda stoiklər fəlsəfi məktəbinin banisi Kitionlu Zenon kosmopolitizmi hər bir insan həyatının vahid ümumdünya qanunu ilə mümkünliyünü və inkişafını nəzərdə tutan ictimai ideal kimi nəzərdən keçirmişdi. Sofistlər (yun. müdrik, biləndər) kosmopolitizmə ümumi rifah mövqeyindən yanaşaraq qeyd edirdilər ki, “harda ki, insan rifaha çatır və layiqli həyatın nemətlərindən bəhrələnir”, ora onun vətənidir” (“Ubi bene, ibi patrid”).

Orta əsrlər Avropasında kosmopolitizm ideyalarının daşıyıcısı kimi katolik kilsəsi, Şərqdə isə islam ideologiyası çıxış edirdi. Dünya vətəndaşlığı haqqında mücərrəd-humanist ideal kimi kosmopolitizm ideyaları Maarifçilik dövründə də geniş şəkildə inkişaf etmişdi. H.Lessinq, İ. Höte, F. Şiller, İ. Kant, İ. Fixte və digər dünya şöhrətli dühalar kosmopolitizm ideyalarının daşıyıcıları olmuşlar. 1544-cü ildə Qiyom Postel (1510-1581–fransız filosofu, mistik) “kosmopolitizm” terminini yenidən kəşf etdi və ona səmavi deyil, bəşəri mənə verərək “ümumdünya dövləti” hər kəsin azad seçiminə əsaslanan və millilik üzərində qurulmuş qeyri-dini qardaşlıq kimi təqdim etdi [7, s.31]. Qeyd etmək lazımdır ki, orta əsrlərdə “qardaşlığın inkişaf strukturuna və siyasi təsir qüvvəsinə rəğmən massonçuluq kosmopolitizmin yayılmasında ilk irimiqyaslı hadisə oldu [7, s.41]. Kosmopolitizm dünyagörüşünün təşəkkülü davamlı müharibələrdən yorulmuş Avropa sivilizasiyasının pasifist əhval-ruhiyyəsinin formalaşması ilə üst-üstə düşürdü. Pasifizm (lat. pacifer, *pacificus* – sülhyaradan, *pax* – sülh və *facio* – edirəm) zorakılığın tamamilə aradan qaldırılmasına yönəlmiş müqavimət hərəkatı və onunla bağlı olan ideologiyadır. Pasifizm sülh uğrunda, müharibəyə qarşı ictimai hərəkat kimi siyasi münaqişələrin hərbi üsullarla həll edilməsinə qarşı mübarizə aparır. Çox vaxt antimilitarist və antiimperialist hərəkat kimi də təzahür edir. Pasifistlər hər hansı xarakterli (azadlıq, müqəddəs, ədalətli, ədalətsiz) müharibəni qınayırlar və müharibənin özünün mümkünliyünün hüquqi yönümlü olmasını inkar edirlər. Onlar müharibələrin qarşısının alınmasının dinc nümayişlərlə və digər sülh tədbirləri ilə mümkünliyinə inanırlar. Pasifizm özünün normativ məzmununa görə müxtəlif formalarda təzahür edir. Bunların içərisində: 1) ideya-mənəvi cəhətdən müharibəyə və zorakılığa qarşı qoyulan passiv pasifizm; 2) aktiv, lakin güc üsullarına əsaslanmayan müqavimət. A. Nobel, L.Tolstoy, B.Rassel, M. Qandi, A. Eynşteyn kimi məşhurlar əqidəli pasifistlər olmuşlar.

Maarifçilik dövründən başlayaraq (Volter, Monteskye və b.) bir çox mütəfəkkirlər mövcud problemlərin həllini “Avropanın vahid respublikada birləşdirilməsində” görürdülər. Sosial kataklizmlərin sərhədsiz şəkildə cərəyan etdiyi XX əsrdə isə, inqilablarla və total hərbi münaqişələrlə bağlı olan güclü ictimai təlatümlərin təsiri altında kosmopolitizmin intibahı baş verdi. II Dünya müharibəsindən sonra kapitalist ölkələrində bir neçə uğulu layihələrdə ifadə olunmağa başladı: məsələn, 10 dekabr 1948-ci ildə “Ümumi insan hüquqları haqqında qətnamə”, 1954-cü ildə Harri Devis tərəfindən yaradılmış “Dünya Vətəndaşlarının Ümumdünya Hökuməti” (“World Service Authority”) və s.

XXI əsrdə kosmopolitizm ümumi qloballaşma dalğasında öz inkişafını davam etdirir. Nihilizmə (lat. nihil – heç nə, hamı tərəfindən qəbul edilmiş dəyərləri, idealları, mənəvi normaları ifrat şəkildə inkar edən dünyagörüşü mövqeyi) və individualizmə (lat. individuum – bölünməz, şəxsi müstəqilliyi, şəxsiyyətin birinci dərəcəli əhəmiyyətini, fərdi azadlığını qeyd edən mənəvi, sosial və siyasi dünyagörüşü) qarşı çıxan libertarianlıq (ing. Liberty – azadlıq) və kommunitarist (lat. communito – birlik - hər hansı ayrıca götürülmüş insanın icma, yaxud cəmiyyət tərəfindən formalaşdırılmasını iddia edən nəzəriyyə) dünyagörüşü baxımından kosmopolitizm insan azadlığının ən mühüm təməllərindən biri kimi qəbul edilir.

Beləliklə, qloballaşma şəraitində müxtəlif xarakter kəsb edən planetar miqyaslı və əhəmiyyətli hadisələrin sintezi nəticəsində, nəzəri cəhətdən qarşımızda son dərəcə orijinal bir tarixi-siyasi mənzərə canlanır. Bu mənzərədə ümumbəşəri mütərəqqi dəyərlərin, hər hansı şərti sərhədləri aşaraq yayılması, bütün xalqların ümumi nailiyyətinə və prinsipial düşüncə tərzinin başlıca elementlərinə çevrilməsi aparıcı motivlər kimi çıxış edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Брок П. [Отношение к ненасилию в пацифистских сектах в средние века и раннее новое время.](#) Ненасилие как мировоззрение и образ жизни., М.:, ИВИ РАН, 2000, 302 с.
2. Гринин Л.Е. Глобализация и национальный суверенитет. История и современность. №1, 2005
3. [Деррида Ж.](#) Глобализация. Мир. Космополитизм. / перевод Дмитрия Ольшанского // журнал «[Космополис](#)», № 2 (8), 2004
4. Кузовков Ю. [Глобализация и спираль истории.](#) М.: В 2-х частях, Изд-во Анита-пресс. 2010, часть 2
5. [Кулиджанишвили А.Э.](#) Глобализация и национальные культуры. // [Человек: соотношение национального и общечеловеческого.](#) Под ред. [В.В. Парцвания](#) Санкт-Петербург, 2004. с.142-154.
6. Молчанов Н. Н. [«Война войне»](#) — фрагмент из книги [«Жан Жорес»](#) (ЖЗЛ), М.: Молодая гвардия, 1986, 399 с.
7. Фрейхоф В. Космополитизм // Мир Просвещения. Исторический словарь. М.: Памятники исторической мысли, 2003

ÖZƏT

Ağbaba aşığı mühitinə mənsub el şairlərindən Xəstə Zərnişan xüsusilə fərqlənən qadın şairlərdəndir. Bu el şairinin yaradıcılığı da xeyli zəngindir. Ağbabanın digər el sənətkarları kimi onun da poeziyasında vətən həsrəti və yurd nisgili motivləri nisbətən daha qabarıq boyalarla əks olunub. Bunu müəllifin bayatılarında da, aşığı şeirinin müxtəlif formalarında yazdığı şeirlərdə də görmək mümkündür. Bu poetik örnəklərdə el şairi özünün dərd-sərinə, yurdsuzluğunu, onların gətirdiyi ağrı-acını dünyaya yaymaq, hər kəsə duyurmaq istəyir. Müəllif yurd həsrətinin onun uca məqamından aşağı endirdiyini, buna bais olanın isə fəlak olduğunu deyir.

El şairinin yaradıcılığından da hiss olunur ki, müəllif qürurlu, şəxsiyyətli bir şəxs olduğundan ona “qaçqın”, “didərgin”, “köçkün” deyənlərin sözlərini həzm edə bilmir. O, öz hisslərini və duyğularını aydın göstərir:

El şairinin yaradıcılığında haqqında söz açdığımız motivlərdə olan şeirlərdə Çıldırı, Qarsı, Ağüzümü, Külverəni də Ağbaba kimi həsrətlə, eyni zamanda böyük üzüntü ilə xatırlayır, Qarsa, Çıldıra gedən yolların bağlandığını dilə gətirir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki Akyakanın Ağüzüm kəndində onun bacısı Tükəz (Tükəzban) yaşayırdı, anası Hürü xanım isə Külverəndə dünyaya göz açmışdı. Bu poetik örnəklərdə ən diqqətəlayiq cəhət keçmiş Qars vilayətinin hüduqlarının folklorla bütövlüyünün əks olunmasıdır. Bu, Qars vilayətinin sərhədlərinin xalq yaddaşında yaşadılmasını göstərir, yəni xalqın milli düşüncəsində bu faktor unudulmayıb: Ağbaba nahiyyəsi yüzillər boyunca Qars vilayətinin tərkibində olmuşdur.

Açar Sözlər: Motiv, Yurd, Nisgil, Ağbaba, Qars, El Şairi, Qəm

ABSTRACT

Khasta Zernishan, a folk poet of Agbaba ashug sphere is one of the most distinguished female poets. The creativity of this poet is also very rich. In her poetry the motifs of the longing for homeland and sorrow are reflected like other Agbaba folk poets. It can be seen in her bayaties (quatrain), in the poems which were in various forms of ashug poetry. In these poetic samples the poet wants to announce her sorrow, pain, homelessness to the world. The author says that the destiny is the reason of longing for homeland.

It is also known from the creativity of the poet that as the author was a proud person she couldn't accept the words of “refugee”, “displaced”. He also expresses her feelings and thoughts. In the poems that we have mentioned about the creativity of the poet, the author remembers Childir, Kars, Aguzum, Kulveren as Agbaba with great sorrow. She notes that the roads to Kars and Childir are closed. It is not casual. Because her sister Tukes (Tukazban) lived in Aguzum village of Akyaka, and her mother Huri Khanum opened her eyes to the world in Kulveren. The most remarkable feature in these poetic samples is the reflection of the boundaries of the past Kars province in folklore. This shows that the borders of the Kars region are in the memory of the people, so this factor has not been forgotten in the national idea of the people: Agbaba has been part of the Kars province for hundreds of years.

Key Words: Motif, Land, Sorrow, Agbaba, Kars, Folk Poet, Grief

Ağbaba aşığı mühitinə mənsub qadın şairləri arasında Xəstə Zərnişan ədəbi irsinin nisbətən kifayət qədər toplanıb yazıya alınanlardan bəlkə də birincisidir. Onun indiyə qədər yazıya alınan yüzdən çox bayatı, şeir (qoşma, gəraylı, divani, müxəmməs, təcnis vəb.) və rəvayətləri bu el şairinin mühitdə özünə məxsus yerini və məqamını təsdiqləyir. Əldə olunan şeirlərlə tanışlıq müəllifin yaradıcılığında klassik poetik ənənələrin davam etdirməsini göstərir. Təbii ki, burada vətən həsrəti, yurd niskili motivləri özünü daha qabarıq və aydın biruzə verir. Bir az da dəqiq desək, vətən həsrəti və yurd niskili motivləri Xəstə Zərnişanın

yaradıcılığından qırmızı xətt kimi keçir. Müəllif bu motivlərin 1988-ci ilin məlum hadisələri ilə bağlılığını qeyd edərək adamların çarəsizlikdən dədə-baba yurdlarını – Ağbabanı tərk etdiklərini qəmli bir dillə “Döndü” adlı qoşmasında təsvir edir.

Dünya çalxalandı səksən səkkizdə,

Ağbaba deyilən virana döndü.

Dağda yurd eləyən, yuva eləyən

Çox çarəsiz qaldı arana döndü.

Yağı düşmən bizi qəfil haqladı,

Bənd-bərəni tutdu, yolu bağladı.

El köçü başlandı, ürək dağladı,

Bizim yaz yağışı borana döndü.

Düşdük qapı-qapı, olduq didərgin,

Bir həyat başladı çətin, həm gərgin.

Kimsəyə qalmadı adamın ərki,

Zərnişan, yurd dərdi yarana döndü (Xəstə Zərnişan).

Bəli, müəllif burada təsəvvürəgəlməz dərmini, vətən həsrətinin gətirdiyi acı kədəri, hıcanını qəlbində pünhan saxlaya bilmir, bunu dünyaya car etmək istəyir. Elə bu istək qəlbindəki hiss-həyəcanların, duyğuların şeirə çevrilməsinə səbəb oldumuşdur. Müəllif bu qəbil şeirlərindən birində “qəlbinin yaralanması ilə sinəsinə dərdlərin sıralanmasının “eyni vaxtda baş verdiyini deyir.

Dağıldı Ağbaba, aman,

Qəlbim necə yaralandı.

Dərd üstünə dərdi gələn,

Sinəm üstə sıralandı.

Dağlara göz dikə-dikə,

Paralandıq tikə-tikə.

Kim sinan könlümü tikə,

Elim yurddan aralandı (Xəstə Zərnişan).

Bir az öncə qeyd etdiyimiz kimi, Ağbabadan ayrı düşmək, yurd itkisinin ağırlığı müəllifin durumunu gərginləşdirdiyindən o, bunu özünəməxsus qəmli notlarla və kövrəkliklə şeirlərinin birində təqdim edir.

Elin yoxluğundan ah çəkdi dağlar,

Qaldı Şöreyəldə viranə bağlar.

Ölən ölüb getdi, sağ qalan sağlar

Çiyində dərd yükü cəm gəldi keçdi (Xəstə Zərnişan).

Şeirdən də göründüyü kimi, Xəstə Zərnişan yurd itkisindən yurcanlı adamların öldüyünü qeyd etməklə vətən həsrəti və yurd niskilinin azmanlığını, çəkilə bilinəcək dərd olmadığını anladır. Professor M.Allahmanlı yazır: “Mənəviyyatı olan insanlar bu itkini çox ağır qəbul ediblər. Hətta dərdin böyüklüyünə dözməyib (daha çox prosesin asanlığına, təhvil-təslimə) həyatla vidalaşıblar. Digər bir hissəsi isə sözlütlü bir ömür yaşayıb. Bütün bunlar aşırı yaradıcılığında kifayət qədər yer tapıb” (Allahmanlı, 2011: 265).

El şairi qaşqınlıq və didərginliyin bir səbəbini də fələkdə görür. O deyir:

Biz gələndə qış idi,

Əlim, qolum üşüdü.

Küçələrdə qalmışım,

Fələk, bu nə iş idi (Xəstə Zərnişan).

Maraqlıdır ki, müəllifin fələkdən kiley-güzarı, şikayəti onun digər şeirlərində də rastlanır. Bununla bağlı Xəstə Zərnişanın yaradıcılığından üç poetik örnəyə diqqət yetirək.

Əldən düşdüm enə-enə,

Qəm sinəmdə saldı binə.

Fələk fürsət tapdı yenə,

Nizəsinə taxdı məni (Xəstə Zərnişan).

Üzüm gülməz, könlüm qəmli,

Kədərsiz olmaz günüm;

Qalxar göyə bülənd olar,

Ərş-ğlaya ah-ünüm;

Mənimki də belə gəlib

Gərək qəm üstə dinim;

Fələk də müxənnət olub

Daşdıyır daldan məni (Usta Məcid).

Kor olsun gözlərin, fələk,

Yurdun dərdi çiyimdədir.

Sinəm başı düyün-yara,

Oddan köynək əynimdədir.

Ötənlərim geri gəlməz,

Göz yaşımı kimsə silməz.

O dağ-dərə-heç kəs bilməz,

Xatirimdə, əynimdədir.

Eidən aralı qalmışam,

Bağrı yaralı qalmışam.

Zərnişan, qəmə dalmışam,

İki əlim qoynumdadır (Xəstə Zərnişan).

Bu verilən poetik nümunələrdən üçüncüsü daha təsirli və yaddaqalandır. Şair burada vətən həsrətini xüsusi boyalarla işləməklə bərabər, o yer-yurdu unutmadığını, xatirində saxladığını deyir. Müəllif həm də bu gəraylıda öz ağır durumunu – iki əlinin qoynunda olması ilə verməsi şeirin təsir gücünü xeyli artırmışdır.

Xəstə Zərnişanın yaradıcılığından hiss olunur ki, O, ona qaçqın, didərgin, köşkün deyənlərdən inciyib, çünki bu adları şair özünə yaraşdıra bilmir. Elə buna görə də belə adamlara sanki xitabən dediyi “Tutulub” adlı qoşmasında başına gələnlərin böyük müsibət olduğunu qeyd etməklə, bir də qaçqın, köşkün deyib onun ürəyini qanatmağın yaxşı iş olmadığını yada salır. O deyir:

Zərnişan, adına deyirlər köçkün,

Baxıram gözlərdə ölürsən hər gün.

Talesiz, yuvasız, yurdsuz, didərgin,

Səninki də belə “dəm”lə tutulub (Xəstə Zərnişan).

Təbii ki, Xəstə Zərnişan didərginliyin gətirdiyi narahatlıqdan, gərgin ab-havadan xilas ola bilmədiyindən yeri gələndə də bayatı deyir.

Pisi vaxtında gördüm,

Mərdi taxtında gördüm.

Qapı-qapı gəzməyi

Düşkün vaxtında gördüm (Xəstə Zərnişan).

Müəllifin bayatılarının çoxunda vətən həsrəti və yurd niskili motivlərinin işlənməsi bu böyük dərdi bayatılarda əks etdirmənin daha uyarlılığı və əhəmiyyəti ilə bağlıdır. Professor İ. Abbaslı yazır: “Bu nümunələrdə (bayatılarda – T.Q.) insana məxsus gözəl keyfiyyətlər – onun mənəvi qüdrəti, həyat eşqi,

dərin ruhi əzabları, kədəri, niskili, qəmi, həmçinin dosluq, səadət, humanizm meylləri canlı, şairanə bir dillə, az sözlə, böyük və dolğun fəlsəfi məna ilə ifadə olunmuşdur” (Abbaslı, 2004: 4).

Zənnimizcə, el şairinin ahıl vaxtında didərgin olmasını dönə-dönə dilə gətirməsi, şeirlərində buna xüsusi yer ayırması, onu hər dəfə bir yeni görkəmdə, görünüşdə canlandırması təbiidir. Məsələn, qoşmalarının birində dərdinin çarəsiz olduğunu belə göstərir:

Yaşın bu vaxtında yurd itirmişəm,

Çiynimə dağ boyda dərd götürmüşəm.

Vətəndən göz yaşı, qəm gətirmişəm,

Dərdin dustağıyam, qaça bilmirəm (Xəstə Zərnişan).

Xəstə Zərnişan didərginliyin, yurd itkisinin başına gətirdiyi olayları, dərd-sərini böyük üzüntü ilə bayatılarında da əks etdirməkdədir. Bunu aydın təsəvvür etmək üçün aşağıdakı iki bayatıya diqqət yetirək:

Paralandı elat, el,

Betər əyyam, betər il.

Kim nə gəldi danışır,

Didərgin adam deyil?!

Dağlarda qara gedim,

Üzü bahara gedim.

Didərginəm, yerim yox,

Haram var, hara gedim?! (Süleyman baba).

Təbii ki, ikinci bayatıda şikayətlə bərabər bir umu-küsü də var. Yəni müəllif demək istəyir ki, ay mənə didərgin deyənlər, mənim sizlərdən başqa doğmalarım yoxdu; bu yurddan, Azərbaycandan ayrı pənahlanacağım özgə bir yer yoxdur.

Xəstə Zərnişan vətən həsrətinin, yurd hiskilinin ona verdiyi qəm-kədərini onu həddən artıq incitdiyindən dolayı yeri gələndə dağlardan xəbər tuta bilmədiyini şairənə bir dillə söyləməkdən çəkinmir. O deyir:

Qaçqın, didərgin olmuşam,

Gülüydüm, indi solmuşam.

Qara bulud tək dolmuşam,

Xəbərim yox o dağlardan.

Ağbabada dərdim azdı,

Çox sevdiyim bahar-yazdı.

Günlər vardı söhbət-sözdü,

Xəbərim yox o dağlardan (Süleyman baba).

Şeirin ikinci bəndində müəllifin vətəndə-Ağbabada olan xoş günlərini xatırlaması onun yurcanlı və yurdsevər olduğunu bir daha göz önünə gətirir. Burada şeirin qafiyəsinə uyğun “sazlı” əvəzinə “sazdı” sğzünün işlənməsi gəraylıya təbiilik və tərəvət gətirmişdir.

Maraqlıdır ki, bu el şairinin yaradıcılığında Ağbabanı tez-tez xatırlasa da, O həm də Çıldır, Qars, Ağüzüm kimi yerləri də yada salır, kövrəlir, bu yerlərin həsrət və ayrılığının gətirdiyi əzab-ğziyyət onun həssas qəlbini sıxır. İndi qeyd etdiyimiz müləhizənin doğruluğunu müəyyən etmək üçün Xəstə Zərnişanın yaradıcılığından bir neçə poetik örnəyə nəzər salaq:

Qarsın köhnə qalası,

Oxdu gülü, lalası.

Ordan ayrı düşübdü

Burdakı bir balası.

Quşlar uçar Çıldıra,

Könül qaçar Çıldıra.

Ya mən gedəm Çıldıra,

Ya dər dər mənə öldürə (Xəstə Zərnişan).

Ağüzümdən soraq ki yox,

Ah çəkirəm axşam-sabah.

Köməyimə yetsin Allah,

A Çıldırdan əsən külək (Xəstə Zərnişan).

Örneklerden de göründüyü kimi, el şairi Çıldır, Qarsı, Ağüzümü Ağbaba qədər həsrətlə xatırlayır, hətta bu dər dər, bu üzüntünün onu öldürəcəyinin qənaətindədir. Bəs bu nə ilə bağlıdır, bir adı təsadüfdürmü? Zənnimizcə, burada verilən yer-yurd adları (Çıldır, Qars, Ağüzüm) təsadüfi deyil, Ağbaba mahalı ilə bu yerlərin doğma bağlarla bağlılığını göstərmək üçün işlənmişdir. Tarixdən bəllidir ki, Ağbaba yüz illər boyunca Çıldır vilayətinin tərkibində bir nahiyyə olmuş, daha doğrusu, Ağbaba və Çıldır-Qars elləri iç-içə yaşamışlar. Bu barədə tarixi ədəbiyyatda məlumat vardır. Ağbaba Qars vilayətinin tərkib hissəsi kimi 1878-1879-cu illərdə çar Rusiyası tərəfindən işğal edilərək Tiflis quberniyasının Qars qəzasının Ağbaba nahiyyəsi şəklində Rusiyanın tərkibinə qatılıb (Ələkbərli, 1994: 189-190). Daha sonralar, yəni XIX-XX yüzilliklərdə Çıldır mahalı üç bölmədən ibarət olub: mahalın Şərqi Anadolu-Türkiyə ərazisində qalan və indi də “Çıldır” adı daşıyan hissəsi, Ermənistan qatılan Ağbaba və Qızılqoç kəsimi (Bunlar sonralar Amasiya və Qukasyan rayonları adlandırıldı), Gürcüstana qatılan və “Mexset-Cavaxetiya” adlanan bölmə. Tarixi Çıldır mahalı anlayışı bu üç bölmənin bütövlüyündən ibarətdir (Qasımlı, 2011:198).

Xəstə Zərnişanın şeirlərində rastlanan Ağüzüm Qarsa bağlı kənddir, müəllifin bacısı burada yaşadığından bu yer adı bir neçə poetik örnekdə çəkilməkdədir. Ağüzüm haqqında, onun Qarsla bağlı yaşayış məntəqəsi olması barədə tarixi ədəbiyyatda da məlumat verilir (Badem, 2010: 318). Deməli, müəllifin adını çəkdiyimiz yerlərin həsrətini çəkməsi elə-belə deyil, daha doğrusu, bu keçmiş Çıldır vilayətinin folklorunda bütövlüyünü göstərir.

Haqqında söz açdığımız motivlərin müəllifin təcnislərində də rastlanması bu el şairinin önəm daşdığını göstərsə də, digər tərəfdən onun təbli olduğunu da sübut edir. Xəstə Zərnişanın vətən həsrəti və yurd niskili motivli təcnisləri Ağbabanın sonuncu azman aşığı İsgəndər Ağbabalının “Qal xanam”, “Qanadı”, “Yaşa, bax”, “Yaza “r”ı”, eyni zamanda Aşiq Paşa Göydağlının “Yayan gəl” adlı təcnisləri ilə səsləşir (Ağbabalı, 1998: 37-38;10,50). Bu, Ağbaba aşiq mühitinə mənsub aşiq və el şairlərinin yaradıcılığında sənət ənənəsi ilə bağlıdır.

Müəllifin nəzərdən keçirdiyimiz şeirlərində işlənən bədii sual, təkrir, təşbeh, alliterasiya, epitet, qafiyyə, rədif və b. yerli-yerində işləndiyindən bu, həmin poetik örneklərə xüsusi tərəvət və təbiilik gətirmişdir. Tədqiqatçı M.İracoğlu bu qeyd etdiklərimizi xalq şeirinin müsbət cəhətləri kimidəyərləndirərək göstərir ki, aşiq şeiri elə bu xüsusiyyətlərinə görə insanı valeh edir (İracoğlu, 2001:19).

Xəstə Zərnişanın yaradıcılığında vətən həsrəti və yurd niskili motivlərinin işlənməsini təxmini olaraq bir neçə yerə ayırmaq, çaralarına uyğun dəyərləndirmək üçün aşağıdakı kimi nəticəyə gəlmək mümkündür:

1. Bu motivlər bu dər dər müəllifin şəxsi dər dər deyil, ağbabalıların faciəsi, daha doğrusu, Ağbaba elinin müsibəti, kədərli kimi işlənmişdir.
2. Adı qeyd olunan motivlər bir az da fələkdən şikayət, kileylənmə formalaşan yurdsuzluğun, didərginliyin gətirdiyi ağır dər dər əks etdirir.
3. Bu nəzərdən keçirdiyimiz poetik örneklərdə bəzən Ağbaba yer adından əlavə yer-yurd adlarının da işlənməsi təsadüfi hadisə deyil. Bu, Ağbabanın keçmiş Çıldır vilayətinin tərkibində bir nahiyyə olduğunu göstərir. Yəni keçmiş Çıldır vilayətinin folklorunda bütövlüyünü göstərir.

4. Müəllifin vətən həsrəti və yurd niskili motivli şeirləri böyük tərbiyəvi əhəmiyyətə malikdir, vətənpərvərlik, gənclərdə vətənə sevgi və məhəbbət hisslərinin qüvvətlənməsində təsiri çoxdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Söyləyəni: Xəstə Zərnişan, 80 yaşında (Ağbaba bölgəsi, Təzə İbiş kəndi).
2. Allahmanlı, M. (2011). Aşıq yaradıcılığının inkişaf mərhələləri. Bakı: Elm və təhsil.
3. Söyləyəni: Usta Məcid, 67 yaşında (Ağbaba bölgəsi, Təzə İbiş kəndi).
4. Abbaslı, İ. (2004). Ön söz. Azərbaycan bayatıları. Bakı: XXI-nYeni Nəşrlər Evi.
5. Söyləyəni: Süleyman baba, 79 yaşında (Ağbaba bölgəsi, Təzə İbiş kəndi).
6. Ələkbərli, Ə. (1994). Qədim türk-oğuz yurdu – Ermənistan. Bakı: Sabah.
7. Qasımlı, M. (2011). Ozan-aşıq sənəti. Bakı: Uğur.
8. Badem, C. (2010). Çarlık Rusiyası Yönetiminde Kars Vilayeti. İstanbul.
9. Ağbabalı, A.İ. (1998). Ayırdılar Ağbabadan. Bakı: Ozan.
10. Göydağlı, A.P. (1999). Ağbabadan kış gəldi. Bakı: Ozan.
11. İracıoğlu, M. (2001). Azərbaycan xalq şerinin şəkilləri. Bakı.

(TÜRKİYE)

ÖZET

İtikadî zeminini muhabbetullah (Allah sevgisi) ve mehafetullah'ın (Allah korkusu) oluşturduğu tasavvuf; Hakk'a yakın olmayı, mutlak teslimiyeti düstur edinen ve Allah'a duyulan aşkın akıldan ziyade ruh/his ile anlaşılabilceğini/yaşanabileceğini öngören mistik bir düşünce olarak ifade edilebilir. Ne var ki insanı, ubudiyetin zirvesine taşıyan ve sırlarının ancak gönül/ruh ile çözülebildiği tasavvuf, pek çok kez anlaşılmamış; tarihin en eski dönemlerinden bu yana tasavvuf ehli insanlar, küfre girmek ile suçlanmıştır. Ulaştığı ubudiyet mertebesiyle tasavvufun sırlarına hâkim olan Hallac Mansur ise anlaşılmamanın tarih sahnesindeki en büyük temsilcilerinden biridir. Tasavvufun üst boyutlarına ulaşan Hallac'ın döneminde anlaşılmaması, sözün ardındaki gizemi anlamaktan yoksun olmanın getirdiği yüzeysellik ile onun ölüme gitmesine neden olur. "Ene'l Hakk" sözünün manası, tasavvuftaki Vahdet-i Vücûd anlayışının, fenafillah mertebesinin, sevgilinin varlığında yok olmanın gizeminde saklıdır. Mansur'un varlığı bir hiçe bürünüp benliği ortadan kalkarken, "Ene'l Hakk" söylemi varlığında kalan tek gerçekliğin Tanrı olduğunu ifade eder. Kemal Abdulla'nın Büyücüler Deresi adlı romanında, tasavvuf âlimi Hallac Mansur ve öğrencilerinden hareketle Kervancıbaşı'nın hikâyesi sembolik bir dille anlatılır. Romanda Hallac Mansur'un şimdideki görüntüsü olan Ak Derviş, gönül diliyle konuşan bir tasavvuf ehli olarak ortaya çıkar. Sembolik bir anlatıma sahip eserde, babasının ruhu ile irtibata geçmek isteyen Kervancıbaşı'nın Büyücüler Deresi'ne giderek bir büyüciden yardım istemesi ile başlayan olay örgüsü, madde ve mâna âleminin çatışması üzerine kurgulanır.

Anahtar Sözcükler: Kemal Abdulla, Büyücüler Deresi, Roman, Hallac Mansur, Tasavvuf

ABSTRACT

Sufism, which is involved by the love of Allah and the fear of Allah; It can be expressed as a mystical idea that anticipates that the love for God can be understood by the soul rather than the mind and being close to the God. However, sufism, which carries man to the apex of obedience and can only be solved by heart, has not been understood many times; Since the earliest times in history, Sufis were accused of blasphemy. Hallac Mansour, who dominated the mysteries of Sufism with his servitude, is one of the greatest representatives of the to be not understood on the stage of history. The lack of understanding during the period of Hallac Mansur, who reached the upper dimensions of Sufism, causes him to go to death with the superficiality caused by the lack of understanding the mystery behind the word. The meaning of the word "I am God" is hidden in the mystery of the disappearance in the existence of the lover/God and "one being" that concept in Sufism. While the existence of Mansur is disappearing, the phrase "I am God" means that God is the only reality left in his being. The story of caravan leader/Kervancibasi is explained in a symbolic language in the novel The Magician's Stream of Kemal Abdulla, based on Hallac Mansour and his students. Ak Derviş, who is the symbol of Hallac Mansour in the novel, emerges as a mysticist who speaks with the language of heart. In the work with a symbolic narrative, the plot, which began asking for help from a witch in the magician's creek of Kervancibasi, who wanted to contact the spirit of his father, was founded on the conflict of matter and spirit world.

Key Words: Kemal Abdulla, Magician's Creek/Büyücüler Deresi, Novel, Hallac Mansour, Sufism

Giriş

Yaratılış sebebi aşk olan koca kâinatın içerisinde yaşam sürerken, aşkın varlığını yok saymak şüphesiz ki koca bir yanılgıdan ibarettir. Elest meclisindeki ruhlar birlikteliğinin ardından anne rahmine düşerek yaşam serüvenine başlayan insanoğlu, dünyalık zaman içerisinde hep bir Tanrı'nın varlığına

inanmış, koca evrenin yaratıcısı olarak benimsediği Tanrı ile bir içtenlik bağı kurmuştur. Bu içtenlik bağının temel eksenini oluşturan aşk ise inancı, insanoğlu için bir huzur imgesine dönüştürür. Bu huzur imgesinin dini perspektiflerinden biri de tasavvuf olarak belirir.

Kelime kökeni olarak “saf, suffice” kökünden gelen tasavvuf, “ontolojik bakımdan insanın kemale doğru yahut insan-ı kâmil olmaya doğru manevi yönden olgunlaşıp kalp gözünün açılmasına doğru yapılan uzun ve manevi bir yolculuk, manevi mücadele.”(Bolay, 2013: 346) olarak tanımlanır. Kalbi temizlemek, nefsi terbiye etmek için bir mürşid-i kâmil’in rehberliği ile yapılan bu manevi yolculukta; tasavvuf ehli, Hakk ile yakınlığını arttırmaya, ubudiyet mertebesine ulaşmaya çalışır. Öte yandan “kalbin temizlenerek ilahi âlemin hakikatlerini aksettiren bir ayna durumuna getirilmesi”ni(Bolay, 2013: 346) amaçlayan tasavvuf, “her şeyden alâkayı kesip Allah’la olma” ve “Allah’ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılması”dır(Ateş, 1993: 120). Tasavvuf ehillerinden kabul edilen Hallac Mansur, Ene’l Hakk söyleminden ötürü döneminde küffar ilan edilir. Bu durum aynı zamanda hocası olan Cüneyd-i Bağdadi ile arasının açılmasına da sebep olur. Nitekim tevhidi, aklın sınırlarından kopararak tasavvufi bir hissiyat ile açıklayan Cüneyd-i Bağdadi, imanının esasını içeren sözlerin ancak ruhi tecrübe ile anlaşılabilirliğini düşünür ve tasavvufi bilginin aklileştirilemeyeceğini ifade ederek iman hakikatlerini tam olarak benimsememiş kimselerle imanının derin sırlarının konuşulmasını sakıncalı bulur. Hallac Mansur ise gittiği yerlerde bildiği hakikatleri paylaşmayı yeğler. Ne var ki onun paylaştığı hakikatlerin spiritüalist bakış açısından ziyade aklın/mantığın tecrübesiyle açıklanmaya çalışılması, Hallac’ın sonunu hazırlar ve idam edilmesine neden olur.

Hallac Mansur’un “Ene’l Hakk” ifadesi tasavvufun en üst merhalesi olarak görülürken Mevlana, “Fihi mâ fih” adlı eserinde bu sözünün ardındaki anlamı, ikiliğin ortadan kalkması olarak yorumlar: “Bir alem var ki orda ikilik yok, tüm birlik o alem, oraya ikilik sığmaz çünkü. (...)Hani Mansûr, Ben Tanrıyım dedi; yâni ben yok oldum. Tanrı kaldı ancak. (...)Şu halde ben Tanrıyım sözünü Tanrı söyledi; çünkü ondan başka bir varlık kalmamıştı; Mansûr yok olmuştu; o söz, Tanrının sözüydü.”(2008: 75) İkiliğin olmadığı bir âlem olarak tasavvur edilen bir mertebede, gerçek varlık Tanrı’nın kendisiyken tüm varlık âlemi O’nun yansımalarından ibarettir. Bu durum İbni Arabî’de ise ayna metaforu ile ifade edilir.(2013: 53) Sembolik açıdan Tanrı’nın varlığı ile özdeşleştirilen ayna, gerçekliğin kendisi olarak tanımlanır. Nitekim aynanın kendisi hiçbir surette görülmez, görülen sadece dış dünyanın aynadaki yansımalarından, diğer bir ifadeyle suretlerden ibarettir. Karşısındaki nesneyi yansıtma özelliğine sahip olan aynanın sunduğu görüntü, varlığın bizatihi kendisi olmasa da niteliksel anlamda kendisidir. Aynadaki görüntü, yansımalarındaki farklılığa rağmen karşısındaki nesneye/şahsa aittir. O, olmasaydı aynadaki görüntü de olmazdı. Dolayısıyla “âlemdeki mümkün varlıklar Tanrı değilseler bile, tam olarak O’ndan başkası da değillerdir. Yâni âlem, ne Cenâb-ı Hakk’ın aynadır (özdeş) ve ne de gayrıdır (başka).”(Almond, 2016: 19) Gören ve görülenin diğer bir ifadeyle bilen ve bilinenin birlikteliği, varlığın tekliğine işaret ederken; aynadaki yansımalar, bütünün birer parçasıdır. “Her zerre bütünün bilgisini içinde taşır.” bilgisi ise tasavvuftaki parça- bütün, vahdet- kesret ilişkisine kapı aralar. Vahdet’in yansıması olan kesret, aynı zamanda vahdetten bir parçadır. Tek ve gerçek olan Mutlak Varlık’ın/Tanrı’nın kuşatıcılığı ile ‘varlığın ikiliğinden’ sıyrılıp ‘tekliğine’ yönelmenin öğretisi olan Vahdet-i Vücut, aynı zamanda tasavvuftaki ‘aşkınlık ve içkinliğin’ başka bir görüntüsüdür. Bu bağlamda “hiçbir göstergenin gösteremediği ve hiçbir göstergenin içeremediği Hakk,”(Almond, 2016:33) hem aşkın hem de içkindir.

Tasavvufun üst boyutlarına ulaşan Hallac’ın döneminde anlaşılmaması, sözün ardındaki gizemi anlamaktan yoksun olmanın getirdiği yüzeysellik ile onun ölüme gitmesine neden olur. Öyle ki “Ene’l Hakk” sözünün manası, tasavvuftaki Vahdet-i Vücûd anlayışının, fenafillah mertebesinin, sevgilinin varlığında yok olmanın gizeminde saklıdır. Mansur’un varlığı bir hiçe bürünüp benliği ortadan kalkarken, “Ene’l Hakk” söylemi varlığında kalan tek gerçekliğin Tanrı olduğunu ifade eder. Hallac Mansur, çeşitli disiplinlerde yer edinmesinin yanı sıra Türk dünyası edebiyatında pek çok anlatı türünde varlık kazanmıştır. Kemal Abdulla’nın Büyücüler Deresi adlı romanında, tasavvuf âlimi Hallac Mansur ve öğrencilerinden hareketle

Kervancıbaşı'nın hikâyesi sembolik bir dille anlatılır. Romanda Hallac Mansur'un şimdideki görüntüsü olan Ak Derviş, gönül diliyle konuşan bir tasavvuf ehli olarak ortaya çıkar.

Dünyayı “*sırriğinde bir varlık*”(Kocayev, 2007: 87) olarak gören Kemal Abdulla, romanını da semboller ve sırlar üzerine kurgular. Babasının ruhu ile irtibata geçmek isteyen Kervancıbaşı'nın Büyücüler Deresi'ne giderek bir büyücüden yardım istemesi ile başlayan olay örgüsü, madde ve mâna âleminin çatışması üzerine kurgulanır.

Dünya Kervanındaki Yolculuk: Madde Âlemi

Sembolik bir anlatım üzerine kurgulanan roman, henüz ilk sayfada okura farklı iki dünyayı karşılaştırma imkânı verir. Uzun ve yorucu bir yolculuk yaparak bitkin düşen, gecenin sessizliği içerisinde “*kupkuru toprağın*”(Abdulla, 2010: 10) üzerinde konaklamak için yer arayan kervan tasviriyle romana başlayan anlatıcı, aynı zamanda karanlığın içerisinde ışık saçan, “*elini uzatsa dokunabileceği*”(Abdulla 2010: 10) yıldızları anlatarak okura iki âlemin varlığını sezdirir. Uzak yerlerden mal, ganimet taşıyan kervan, madde/fizik âleminin farklı bir görüntüsü olarak sunulur. Kervanda, yolculuğun çetin şartları ve yükleri nedeniyle bitkin düşen ve konaklamak için yer/yurt arayan insanlar, dünya hayatı içerisinde maddi âlemi kendine yük edinerek ruhunu ihmal eden kimselere gönderme yaparken, yapılan kervan yolculuğu ise dünya hayatının kendisine işaret eder. Yaşam ile ölüm arasında bu kervana katılmak zorunda olan insanoğlu, kimi zaman yolculuk esnasında yaratılışının, varoluşunun gayesini çözerek dünyalık sürecini anlamlılık üzerine inşa ederken kimi zaman ise yolculuk boyunca mal mülk edinmeyi tek amaç edinerek ruhsuz bir yaşamın öznesi olur.

Kervan tasvirinin yanı sıra karanlığın içerisinde beliren ve yeryüzüne çok yakın olarak tarif edilen yıldızlar ise maddenin/bedenin karşısına konulan maneviyat/ruhtur. Ak Derviş'in savunduğu öğretinin özeti niteliğinde olan betimlemeler, ‘karanlığın ışığa götüren yol olması yönüyle kutsanması’ fikrinin simgesel ifadesidir. İnsanın, “*kuru toprak*” ile “*yıldızlar*”, yeryüzü ile gökyüzü/madde ile ruh arasındaki bu görüntüsü, yaşam serüveninin karanlık ve aydınlık tarafının sembolik ifadesidir. Öyle ki kupkuru, ölü bir beden gibi yaşam vaat etmekten uzak görüntüsüyle insanoğlunu bekleyen yeryüzü, “*dar-labirent mekan*” olarak belirirken; karanlığın içinden ışık saçan ve yol gösteren bir ruhu andıran yıldızlar/gökyüzü “*açık-geniş mekan*”dır(Korkmaz, 2015: 77).Yerden ziyade gökle ilgilenen Kervancıbaşı'nın gözleri yıldızlarda olsa da içinde beslediği intikam, kin, hırs, öfke gibi beşeri duygular, onun ruhunu yeryüzüne sabitleyerek gökyüzüne/sonsuzluğa açılmasına imkân vermez. Öyle ki “*kim bilir kaçınıcı kez bir kervana reislik eden*”(Abdulla, 2010: 11) ve kaderi yolculuk üzerine yazılan Kervancıbaşı'nın bu yolculuklarının hepsinde içinde büyüttüğü tek emel, “*kutsal bir sır, yüce bir amaç*”(Abdulla, 2010: 11) olarak gördüğü intikam hırsı ve mal-mülk edinme arzusudur.

Babasının katilini öğrenip intikamını almayı “*yüce bir amaç*” olarak benimseyen Kervancıbaşı, babasının ruhunu çağırarak ister. Bunun için de ruhlar âlemiyle irtibat kuracak bir büyücü bulmak arzusuyla yaveri Hoca İbrahim Ağa ile Büyücüler Deresi'ne yolculuğa çıkar. Yolculuk esnasında kervandan ayrılarak Büyücüler Deresi'ne giden İbrahim Ağa'yı bu ütöpik mekanda masum/temiz yüzlü genç bir büyücü karşılar: “*Bu, uzunboyulu, gözleri dalgın, yanağında eğri bir kesik yeri görülen*”(Abdulla, 2010: 35) genç büyücünün hayranlık uyandıran yüzüne uzun süre bakamayan İbrahim Ağa, suretinde bir gizemi barındıran bu insana karşı gizli bir muhabbet besler. Genç büyücünün yardımıyla yanına Seyyah'ı da alarak Büyücüler Deresi'nden ayrılan Kervancıbaşı ve İbrahim Ağa, gökyüzünün uygun rengi aldığı bir günde Cellat Memmedkulu'nun ruhuyla karşılaşır.

Küçüklüğünde annesinin babasını öldürttüğüne dair çıkan dedikodular nedeniyle annesini kuyuya atarak öldüren Memmedkulu, işlediği bu ilk cinayetten sonra Vezir Meşdeli'nin yardımıyla Şah'ın celladı olur. Annesini öldürmenin ruhunda yarattığı psikoza dış dünyaya uyguladığı meşru bir şiddetle bastırmaya çalışan Memmedkulu, bir yandan Şah'ın isteklerini yerine getirirken diğer yandan da hayattan intikamını

alır. Öyle ki “*canla başla, keyif alarak suçlulara, masumlara işkence etmesi, kafa uçurması, çocukları boğması, kendi derdini ona unuttur(ur)*”(Abdulla, 2010: 118). Özne, arzuladığı yaşama ulaşamamanın ruhunda yarattığı öfke ile dış dünyaya saldırır. “*Yaşanmamış hayatların ürünü*”(Fromm, 1995: 247) olan yıkıcılık, celladın ruhsal çatışmalarının bir ürünü olarak belirir. Sürüklendiği girdapta annesini öldüren öznenin yaşamı, arzuladığının tam tersi yönde ilerler.

Yaşadığı çatışmaları ve içinde biriktirdiği öfkeyi ölümle kusan Cellat, öldürdüğü her insanla birlikte ruhunun derinliklerindeki şefkat duygusunu da kaybeder. Her ölümle kendi olmaktan biraz daha uzaklaşan Cellat’ın ilk defa kendi olduğu zaman ise Pernisa ile tanışmasına rastlar. Şah’ın ordusu ile birlikte sefere çıkan Memmedkulu burada Pernisa adında güzeller güzeli bir kıza âşık olur ve artık geri dönmek istemez. Şah’ın cellatlığını bırakarak Pernisa ile kalmayı isteyen özne, aşkın var edici gücüne sığınarak ölümden/öldürmekten uzaklaşıp yaşamayı seçer. Öznenin Şah’ın emrinden çıkması gibi cellat kimliğinden soyutlanması da kolay olmaz. Öyle ki öz benliğini kabuklaşan/taşılaşan görüntüsüyle kuşatan “*personadan*”(Fordham, 1983: 62) kurtulmak, varoluşsal bir mücadeleyi gerektirir. Nitekim yıllardır üzerinde taşıdığı maske/cellat olmak, artık kendi kimliğine dönüşmüş, özne ben’ine/özüne yabancılaşmıştır.

Yüreklerle korku salan ve insanlarla hiçbir yakınlığı olmayan Cellat Memmedkulu’nun Pernisa ile olan ilişkisinde ise “*annesine olan muhabbete benzer bir münasebet*”(Kocayev, 2007: 89) söz konusudur. Şimdiye dek çevresindekilerin korkudan duyduğu saygıya karşın, ilk defa seviyle kendisine bağlanan ve saygı duyan bir kadının varlığı, onda eskiye/özüne dönme arzusunu çağırıştırır. Acıma, sevgi, merhamet etme gibi insani özelliklerini kaybederek taşılaşan/katılaşan yüreğini aşk ile yumuşatmak, cellat olmadığı/annesini öldürmediği eski günlere, masumiyetine geri dönmek ister. Ne var ki öznenin bu kendine dönüş isteği, varlığında kök salan şiddet ve acımasızlık hissi ile kesintiye uğrar. Pernisa’nın aşkı onun kalbini bir nebze yumuşatsa da annesinin kaderi, hayatına giren ikinci kadının da kaderi olur. Cellat’ın kendisiyle geri dönmeme isteğine öfkelenen Şah, evlatlığı Şahveren’i öldürterek kellesini bir çuval içerisinde Memmedkulu’nun kapısına atar. Şah’ın gazabından kurtulamayacağını anlayan Memmedkulu ise karısı Pernisa’yı kayadan aşağı atar. Hayatında sevdiği iki kadının da celladı olan Memmedkulu’nun özüne dönme arzusu trajik bir biçimde son bulurken; o, sefil bir yaşamda yitip giderek bir “*âşık gibi değil cellat gibi*”(Kocayev, 2007: 89) ölür. Onun trajik yazgısı ise kendisiyle sınırlı kalmaz, oğlu Kervancıbaşı’nın yaşamına da sirayet eder. Kervancıbaşı dünya kervanında yaptığı yolculukta ruhun/kalbin sesine kulak tıkararak ihtiras, hırs, intikam duygularıyla hareket eder.

Seyyah’ın yardımıyla babasının ruhuyla buluşan Kervancıbaşı ondan tüm gerçekleri, babasının katilinin Şah’ın kendisi olduğunu, babasının annesini öldürdüğünü öğrenir. Şah’tan intikamını almak için ona zehirli asa hediye eden Kervancıbaşı’nın niyetini fark eden Şah ise askerlerini göndererek onu öldürtmek ister. Kervancıbaşı Şah’ın eline düşmemek için kendi kendini öldürürken, Seyyah ve Kervancıbaşı’nın çocuğu hariç orada bulunan herkes ölür. İçinde taşıyıp büyüttüğü intikam hırsı ile kendi sonunu hazırlayan Kervancıbaşı, babası Memmedkulu ile birlikte “*karşı değer*”(Korkmaz 2015: 103) olarak belirir. Dünyalık zamanı içerisindeki hayat yolculuğunu madde âlemine sınırlandıran karakterler, kişiler düzleminde intikam, hırs ve kinin temsilcisi konumundadırlar. Bu bağlamda “*dramatik aksiyonu sağlayan değerler çatışması*”(Korkmaz 2015: 103), geçmişte Cellat Memmedkulu ile Ak Derviş arasında, şimdide ise Kervancıbaşı ile Seyyah arasında gerçekleşir:

	Geçmiş	Şimdi	Mekan
Ülküdeğer	Ak Derviş	Seyyah	Büyücüler Deresi
Karşıdeğer	Cellat Memmedkulu	Kervancıbaşı	Görünmez Tepe

Geçmiş –şimdi ekseninde kişiler düzlemindeki çatışma

Geçmişin arketipsel ögesi olarak şimdi'de genç büyücü ile temsil edilen Ak Derviş, manayı ruhta arayan, gönül diliyle konuşan bir karakter olarak belirirken, karşısında yer alan Memmedkulu ise çevresiyle korku üzerine temellendirilmiş yalıtık bir ilişkiye sahip olan; affediciliğe, sevgi ve merhamete gönlünü kapatan karşı değerdir. Öyle ki geçmişte günahsız olan annesine göstermediği merhamet, şimdide ondan esirgenir; geçmişte annesine duyduğu intikam ve öfke, şimdide yakasına yapışan bir lanet gibi farklı bir görüntüde onu ölüme sürükleyen bir sebep olarak belirir. Şah'ın merhametinden medet umarken intikamın en acı boyutunu yaşayan Cellat, geçmişin günahını ödediğinin farkında değildir. O, aşkın var edici gücüyle yaşama dönmek istese de sevdiği insanların celladı olmaktan kurtulamayan, trajik bir yazgının kahramanı olarak geçmişin bedelini öder. Aynı trajik yazgı ise Kervancıbaşı'nın yaşamında da kendine yer edinir. Nitekim en büyük ve en kutsal amacını babasının katilinden intikamını almak olarak gören özne; hırs ve öfkenin gönül gözünü bağladığı bir karakter olarak varlığını madde âleminin içerisinde konumlandırır. Bu bağlamda tinsellikten uzak görünümde beliren Cellat ve Kervancıbaşı'nın bedensel varlıkları mekânsal anlamda Görünmez Tepe'ye aitken, Seyyah ve Ak Derviş'in beden/akıl ve ruh/gönül ile bütünledikleri varlıkları ise Büyücüler Deresi'ne ait olarak belirir.

Mânâ Aleminin Ütopyası: Büyücüler Deresi

Romanda, *“Mağrip'ten Maşrik'a kadar her köşesinden ünlü büyücüler(in) gelip kendilerine mesken seçtikleri”*(Abdulla, 2010: 15) Büyücüler Deresi; paylaşımın, sevginin, birlikteliğin aynı zamanda bireyselliğin olduğu huzur mekânıdır. *“Bu dere Yılanlı Çukuru'nun bitimindeki Görünmez Tepe denilen tepenin eteğinden başlayarak yüzü aşağı doğru açılmaktaydı,(...) yılın her mevsiminde yemyeşildi, birisinin getirdiği kazançta herkesin payı vardı”*(Abdulla, 2010: 15). Yılanlı Çukuru, içindeki hiçbir varlığı göstermeyen Görünmez Tepe ve Büyücüler Deresi, birbiri ardınca gelen mekânlar olmasının yanı sıra dünyanın sırrını içlerinde saklayan semboller olarak ortaya çıkarlar. Büyücüler Deresi'ne giden yol önce Yılanlı Çukuru'ndan sonra Görünmez Tepe'den geçer.

Sürekli yer altında yaşaması, saklanması ve deri değiştirmesi gibi özellikleri ile ölümler diyarını, ölümden sonra tekrar dirilmeyi, yeniden doğuşu sembolize eden yılan; cennet hazinelerinin bekçiliğini yapmasıyla da koruyucu özelliğiyle belirir. Bununla birlikte cennetin bilgisini kendinde taşıyan bu gizemli varlık, iblise/yabancıya cennetin kapısını açan, zehri ve şifayı içerisinde taşıyan bir canlı olarak zıtlığı simgeler. Bu bağlamda Büyücüler Deresi'nin hemen öncesinde Görünmez Tepe'ye giden yol olarak beliren Yılanlı Çukuru; cenneti ve cehennemi, ruhu ve bedeni, karanlığı ve aydınlığı içerisinde saklayan, zıtlıkları içerisinde barındıran bir mekan olarak dünyaya giriş kapısını ifade eder. Öte yandan Görünmez Tepe ve Büyücüler Deresi'nin birleşimi olan, mana ve madde âleminin içiçeliğini imleyen bu mekan, çukur imgesinin zihinlerde yarattığı dar ve karanlık çağrışımları ile de bu yolun meşakkatlerini simgeler.

Yılanlı Çukuru'ndan hemen sonra gelen Görünmez Tepe, orada bulunan varlıkların gözükmediği, gizemli/sırlı bir mekan olarak belirir. Simgesel anlamda dünya hayatını, masivayı imleyen bu mekan; madde âleminin geçiciliğine işaret ederken, diğer yandan Büyücüler Deresi/mana âlemine giden yolu temsil eder. Nitekim Görünmez Tepe'den geçmeden Büyücüler Deresi'ne gitmenin olanaksızlığı, dünya hayatının mücadelesini vermeden, masiva ile sınılanmadan ruh'un mekânına ulaşmanın imkânsızlığına atıfta bulunur. Yılın her mevsiminde yemyeşil olan, baharı yaşayan, hırsın öfkenin, kinin yer bulamadığı ütöpik mekan/Büyücüler Deresi ise Kocayev'in ifadesiyle Görünmez Tepe'ye göre daha gerçek bir mekandır. Nitekim gerçek dünyanın kendisi olan Görünmez Tepe; çevresi, kervanlar, kervan yolları ile hem vardır hem de yoktur. Büyücüler Deresi ise daima vardır(2007: 87). Görülmeyen/sırrı bilinmeyen bu mekân bilinenin içerisindeki bilinmeyi, varlığın içindeki hiçliği simgeler. Sartre, görmeyi/bilmeyi nesnenin bekâretini bozmayla eşdeğer görür. Ona göre *“bilinmeyen nesne, bir beyazlıkla kıyaslanabilircesine bakir olarak verilir. (...) Bilinen nesne, bütünüyle bendedir, sindirilmiştir, benim kendime dönüşmüştür”*(Sartre, 2009: 716-717). Sırrı tam anlamıyla çözülemeyen/bilinmeyen Görünmez Tepe, kendini insana teslim etmeyen/açmayan dünyanın gizemine işaret eder. Nitekim *“bilmek sahip olmaktır”*(Sartre, 2009:717). İnsan

tarafından bilinmeyen/ çözülemeyen bu yer; kâinata/evrene maddi bir form olarak sahip olmanın imkânsızlığını vurgular. Bu bağlamda bilinmeyen/içerilmeyen/ dönüştürülemeyen mekân, insanoğluna daima yabancılığını, gurbette oluşunu hatırlatan bir kervansaray görünümünde belirir.

Görünmez Tepe'den hemen sonra gelen ve Ak Derviş'in memleketi olan Büyücüler Deresi ise burada bulunan büyücülerin dünya ile mânâ âlemi arasındaki bağlantıyı sağlayarak dünyayı ruhsuz kalmaktan korudukları kendilik mekânı olarak belirir. Burada birliktelik ve dostluk içerisinde yaşayan büyücüler, aynı zamanda bireyselliklerini de korurlar. Öyle ki bu mekânda her büyücünün bir *"yalnızlık zamanı"* vardır. Bu zaman dilimi *"onlara göre kutsal bir zamandı; başka hiçbir büyücü bu zamanın içine girmeye cesaret edemezdi; yasağın ötesinde bir tabuydu bu zaman dilimi. Bu zaman içinde büyücü ne yapardı, ne ederdi, bunu sadece kendisi bilebilirdi. Kendi kendine konuşurdu, ama bu dili kimse bilmezdi"* (Abdulla, 2010: 15). Yalnızlık zamanında kendi iç âlemlerine çekilerek ruhun derinliklerinde varlığının sınırlarını keşfeden büyücüler, mekânsal ve zamansal aşkınlığın zirve noktasına ulaşırlar. Varoluşsal yalnızlık olarak adlandırılabilir bu zaman diliminde gerçekleşen ruhsal dinlenme/gevşeme, sonlu bir varlık olan insanoğlunun sonsuzluk duygusu içerisinde yeniden var olmasının görüntüsüdür.

Büyücüler Deresi'nde yaşayan ve Kervancıbaşı'na yardım etmek üzere mekândan ayrılan Seyyah, zaman zaman Hoca İbrahim Ağa ile yaptığı muhabbetlerde kendi yaşam öyküsünü ve Büyücüler Deresi'nin geçmişini/gizemini anlatır. Tüm dünyayı dolaşan Seyyah, memleketi olan Çark-ı Felek ülkesinden bahseder. Bu ülkede insanlar, *"yaşamlarını, inanç ve kanaatlerini, söz sohbetlerini de aynen çark-ı felek gibi, bir daire gibi kurarlar. Yürüyüşleri, oturuları daireye benzer, değil sadece evleri barkları, hatta dünyanın tamamı, tüm evren saltanatı onlara göre böylesine bir daire, bir çevre, bir çarktır"* (Abdulla 2010: 60). Yaşamsal özün dairesel döngüler üzerine kurulduğu Çark-ı Felek ülkesi, romandaki diğer mekânlar gibi sembolik bir mahiyette belirir. Bu sembolik mekân, bir çark gibi dönen dünyaya işaret etmenin yanı sıra insanoğlunun yaratılış serüvenini, sonsuzluğu, zıtlığın birliğini simgeler. Tasavvuf kaynaklarına göre maddi varlık âlemi yaratılmadan önce ezelden ebede tüm ruhlar, Bezm-i Elest(Elest Meclisi)'te toplanır. Tanrı'nın *"Elestü bi Rabbikum?"* (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusuna verilen *"Bela/Belî"* cevabının ardından *"kavs-i nüzul"* ile madde alemine/dünyaya gelen insanoğlu, dünya yaşamından sonra *"kavs-i üruc"* ile asıl vatanına/ruhlar alemine geri dönecektir (Uludağ, 2001: 106). Ruhun yaşam serüveni ve ebediliği dikkate alındığında küçük bir kesiti oluşturan dünya hayatı, dairesel döngünün bir parçası olarak ortaya çıkar. Yaratılışın özünü oluşturan daire/yuvarlak, aynı zamanda sonsuzluğun/ebediliğin sembolik ifadesidir. Akışın süreklilik arz ettiği, sonun ve başlangıcın birleştiği daire; zamansızlığı ve mekânsızlığı, dinamikliği ama aynı zamanda dinginliği, kimi zaman ise kısır döngüye hapsoluşu ifade eder. Romanda ise bir yuvarlaktan oluşan ve içindeki her şeyin dairesel döngülerle hareket ettiği Çark-ı Felek ülkesi, nefsanî arzuların, ihtirasların, hırsların, bencilliğin hakim olduğu dünya olarak belirir. Öyle ki bu ülkeden gelen Seyyah, bir zamanlar arkadaşlarına ve hocası Ak Derviş'e ihanet etmiş olmanın sancısını duyumsar.

İbrahim Ağa tarafından *"dinden, imandan uzak bir berduş"* (Abdulla, 2010: 63) olarak görülen Ak Derviş; ilmi hakikatlere ve yaratılışa, akıldan ziyade ruh/gönül gözüyle bakmasına karşın, âlemin sırlarını paylaştığı insanlar tarafından *"yoldan sapmış, kalbine cinler musallat olmuş, içine çılgın ruhlar konmuş, Allah'ın yolundan şaşırmış bir dolandırıcı"* (Abdulla, 2010: 64) olarak teşhir edilir. Ak Derviş'in, herkesin önünde, aynı hocanın öğrencisi olan arkadaşı Sarı Seyit ile girdiği münazarada, söyledikleri anlaşılır: *"Geceleyin gökyüzüne bakın. İyice bakın. Allah'a giden yol yıldız diye adlandırdığımız deliklerden ışığın görünen yoludur. Bu yol önce karanlıktan geçer. Allah'a giden yol yıldızları içine toplamış olan karanlığın yoludur.(...) Ezeli olan karanlıktır. Işık onun içinden çıkmaktadır"* (Abdulla, 2010: 139-140). İnsanlara karanlığın hikmetini anlatmaya çalışan Ak Derviş, aydınlığın/ışığın varlığının karanlığa bağlı olduğunu savunken zıtlıkların bileşkesi olan dünyanın sırrına işaret eder. Nitekim karanlık olmadan ışığın varlığını idrak etme imkânsızlığı, ışığa giden yolun karanlıktan geçtiğini imler. Salt ışık içinde olmak, ışığın keskinliğini ve varlığını anlamamayı beraberinde getirir. Ak Derviş'in savunduğu karanlık/aydınlık birlikteliğinin, Tanrı'yı tanım ve kavramlarla bir sınırlandırma içerisine hapseden insanlar tarafından

anlaşılamaması; Hallac Mansur'un Ene'l Hakk söylemine işaret eder. Ak Derviş öğretisinin başka bir görüntüsü olan sevgilinin varlığında yok olma/fenafillah'ı ifade eden Ene'l Hakk söylemi, salt akıl ile kavranabilecek bir bilginin ötesinde varlık/hiçlik, öz/töz birlikteliğine işaret eder. Nitekim *"gökyüzünde ve yeryüzünde, varlık ve hiçliği kendinde içermeyen hiçbir şey yoktur."*(Sartre, 2009: 61) Varlığın özünde hiçlik fenomenini barındırması, evrenin zıtlıklarla kurulu *"sırriçinde"*(Kocayev, 2007: 91) bir varlık olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Tanrı'ya ve evrene farklı boyutlardan bakan Sarı Seyit aklı/maddeyi, Ak Derviş ise ruhu/gönlü/tinselliği sembolize eder.

Varlığa ve evrene, fiziksel dünyanın sınırları içerisinde tecrübi bir metotla bakan ve şeriatın kurallarına göre yaşayan Sarı Seyit, tasavvufun en üst mertebesi olan hakikati ve hakikate ulaşan Ak Derviş'i anlayamaz. Öyle ki ona göre gerçek görebildiği, dokunabildiği ölçüde vardır ve tektir. Ak Derviş ise ruhu, sadece bedene hareket katan/can veren bir soyutluk olarak gören ve onu cisimle sınırlandıran Sarı Seyit'e karşı gelerek ölüme giden yolda bir adım daha atar: *"Ruhumuz bizden çok uzaklardadır, o uzaklarda da bizim yere düşen gölgemizdir. Ben o gölgeyi buraya getirmek istiyorum. Burada ruhu cisme kavuşturmak istiyorum.(...) Ruhun yeri burasıdır. Sen biliyorsun, burada nefes almak zorlaşmıştır. Ruhları buraya getirebilsem... toprağın, dağın, taşın, canlı olan nefes alan her şeyin pası dökülür, dünyaya yeni bir güç doğar. Ruh kaybettikten sonra dünya güçsüzleşmiştir."*(Abdulla, 2010: 141) Dünyanın kaybettiği ruhu geri kazandırarak varlıkların nefes almasını sağlamayı amaçlayan Ak Derviş, bu amacını anlamayan insanlar arasında daha fazla mücadele edemeyeceğini anlar. Anlatmaktan ve anlaşılammaktan yorulan, *"ampirik dünyaya karışmak/dönüşmek"*(Kocayev, 2007: 91) istemeyen Ak Derviş'in artık tek arzusu *"Allah'a kavuşmak, onda erimek"*(Abdulla 2010: 140)tir. Söylediklerinin küfür olduğu gerekçesiyle idam edilen Ak Derviş'in yirmi üç öğrencisi ise içlerinden birini/Seyyah'ı dışlayarak hocalarının canına kıyanlardan intikam almak isterler. Sarı Seyit'in emriyle bu intikamın ne olacağını çözmek için onları gözetleyen Seyyah, *"yirmi üç can dsotu(nun) el ele tutuşmuş halde kendilerini uçurumdan aşağıya, karanlığın bağrına doğru"*(Abdulla, 2010: 91) attıklarını gördüğünde, *"Demek ki böyle. Sadece ben kaldım. Ben artık tekim. Benden başka kimse olmayacak."* diye sevinen Seyyah; bencilliğin, hırs ve ihtirasın hâkim olduğu ruh'unu madde ile kuşatılmış dünyaya emanet eder: *"Ak dervişin yirmi üç öğrencisi hocalarının intikamını böylece almış oldular. Aslında yirmi dört kişi olmaları gerekirdi"*(Abdulla, 2010: 91). Ak Derviş'in yirmi dördüncü öğrencisi olan Seyyah, uçurumdan atlayan yirmi üç arkadaşından tek bir ses bile duymaz. Nitekim bu yirmi üç ruh, yere çakılmadan az önce bedenlerini terk ederek ebediyete giderler.

Ak Derviş'in ardından ona sadakat yeminin tutan öğrencilerinin bir eksikle ruhlarını teslim etmeleri, romanda yine sırlı bir rakama olan yirmi üç ile verilir. Dünya ekseninin 23.5 derece eğik oluşu(Türkeş, 2010: 58), insan hücrelerinde kişinin tüm karakteristik kodlarını içeren DNA moleküllerini içinde barındıran yirmi üç çift kromozomun oluşu(Karkucak, 2016: 33), Kuran-ı Kerim'in indirilmesinin yirmi üç yıl sürmesi(Düzgün, 2007: 11) gibi sebepler bu sayıyı gizemli bir hale getirir. Tüm bu bilgiler çerçevesinde romanda sembolik bir mahiyet kazanan yirmi dört öğrenciden biri olan Seyyah, dünyevi arzularına yenik düşerek ölüme yürüyen yirmi üç arkadaşından biri olmaktansa dünyada kalmayı tercih eder ve o günden sonra rüya görmez, ta ki Çark-ı Felek ülkesini terk edene kadar.

İçindeki hırsı, öfkeyi, kibir ve gururu yenmeyi başaran Seyyah, çıkılması/aşılması mümkün olmayan Çark-ı Felek'ten ayrılmayı başaran tek kişi olur. Bu bağlamda Çark-ı Felek, bedeni/nefsani ve dünyevi arzuların hâkim olduğu madde âlemi olduğuna işaret eder. Kendi ülkesini terk ettikten sonra gördüğü ilk rüya onu Ak Derviş'in başka bir bedende yaşayan ruhunu bulmaya, bir başka deyişle özüne dönmeye davet eder: *"Ak Derviş'in 23 öğrencisinden çok sevdiğim arkadaşım, bana şunları söyledi: "Sen de biliyorsun ki Ak Derviş can verdi, ama ruhunu teslim etmedi. Onun ruhu başka bir yerde tekrar doğmuştur. Sen onu arayıp bulmalısın. (...) Rüyaların seni ülkeden ülkeye götürecek ve hiçbir rüya görmediğinde bil ve anla ki istediğin yere varmış bulunuyorsun.(...) Uyandığında onu yanında görünce sana "Hoş geldin" diyecek."*(Abdulla, 2010: 123) Özne, bu rüya üzerine kendi için manevi bir seyahat olacak benlik yolculuğuna çıkar. Seyyah'ın hocasının ruhani varlığını bulmak üzere yapacağı yolculuk, uzamsal boyuta

paralel olarak onun kendiliğine/iç ben'ine doğru yapılan yolculuktur. Seyit Sarı'nın kendisinden Ak Derviş'in yaşayan ruhunu bulup öldürmesi isteğine karşılık; o, hocasını bulup suçunun bağışlaması amacıyla bu yolculuğa çıkar ve onu Büyücüler Deresi'nde bulur.

Hoca İbrahim Ağa'yı Büyücüler Deresi'nde karşılayan temiz ve aydınlık bir çehreye sahip genç büyücü, Seyyah'ı henüz yolculuğa çıkmadan önce gördüğü rüyadaki sözlerle karşılar. İnandıklarından dolayı ölüme gönderilen, derdini anlatmaktan yorulan, Tanrı'nın varlığında erimek isteyen Ak Derviş'in kalbi genç büyücünün bedeninde atmakta, cismi değişse de ruh aynı aşkla inanmaya devam etmektedir. Ak Derviş tarafından sevgi ve içtenlik ile karşılanan Seyyah, burada Ak Derviş ve diğer büyücülerle birlikte dünyanın kaybolan ruhunu korumaya çalışır. Romanın sonunda Seyyah, içindeki hırs ve öfke ile kendi sonunu hazırlayan Kervancıbaşı'nın çocuğunu Büyücüler Deresi'ne getirerek geleceği sembolik manada ruhuna kavuşturur.

Sonuç

Kemal Abdulla'nın *Büyücüler Deresi*'nde, tasavvuf âlimi Hallac Mansur ve öğrencilerinden hareketle Kervancıbaşı'nın hikâyesi sembolik bir dille anlatılır. Romanda Hallac Mansur'un şimdideki görüntüsü olan Ak Derviş, gönül diliyle konuşan bir tasavvuf ehli olarak ortaya çıkar. Dünyayı "*sırriçinde bir varlık*" olarak gören Kemal Abdulla, romanını da gizemli semboller ve sırlar üzerine kurgular. Babasının ruhu ile irtibata geçmek isteyen Kervancıbaşı'nın Büyücüler Deresi'ne giderek bir büyücünden yardım istemesi ile başlayan olay örgüsü, madde ve mâna âleminin çatışması üzerine kurgulanır. Romana adını veren Büyücüler Deresi, Mağrip'ten Maşrik'a kadar her köşesinden ünlü büyücülerin gelip kendilerine mesken seçtikleri; paylaşımın, sevginin, birlikteliğin aynı zamanda bireyselliğin olduğu huzur mekânıdır. Ak Derviş'in memleketi olan bu yer, orada yaşayan büyücülerin dünya ile mânâ alemi arasındaki bağlantıyı sağlayarak dünyayı ruhsuz kalmaktan korudukları kendilik mekânı olarak belirir. Burada birliktelik ve dostluk içerisinde yaşayan büyücüler, aynı zamanda "yalnızlık zamanı" dedikleri zaman dilimiyle de bireyselliklerini de korurlar.

Eser, Kervancıbaşı'nın babasının katilini bulmak üzere Büyücüler Deresi'ne gidip Seyyah'ı alması ve sonrasında geçmişin gizemlerini çözmesi üzerinden şekillenir. Babasının intikamını almak isteyen Kervancıbaşı, içindeki öfke ve kinin kurbanı olarak babasıyla aynı kaderi yaşar. Öte yandan romanda Ak Derviş, geçmişin arketipsel ögesi olarak şimdi'de genç büyücü ile temsil edilen, manayı ruhta arayan, gönül diliyle konuşan bir karakter olarak belirirken, karşısında yer alan Memmedkulu ise çevresiyle korku üzerine temellendirilmiş yalıtık bir ilişkiye sahip olan; affediciliğe, sevgi ve merhamete gönlünü kapatan karşı değerdir. Aynı trajik yazgı ise Kervancıbaşı'nın yaşamında da yer edinir. Nitekim en büyük ve en kutsal amacını babasının katilinden intikamını almak olarak gören özne; hırs ve öfkenin gönül gözünü bağladığı bir karakter olarak varlığını madde âleminin içerisinde konumlandırır. Bu bağlamda tinsellikten uzak görünümde beliren Cellat ve Kervancıbaşı'nın bedensel varlıkları mekânsal anlamda Görünmez Tepe'ye aitken, Seyyah ve Ak Derviş'in beden/akıl ve ruh/gönül ile bütünledikleri varlıkları ise Büyücüler Deresi'ne ait olarak belirir.

KAYNAKÇA

- Almond, Ian,(2016),İbn-i Arabi ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm(Çev.Kadir Filiz),İstanbul:Ayrıntı Yay.
- Abdulla, Kemal, (2010) Büyücüler Deresi,(Akt. Arif Hacaloğlu) , İstanbul: Avrupa Yakası Yay.
- Ateş, Süleyman,(1993) Cünyed-i Bağdadi Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, ss.119-121.
- Bolay, Süleyman Hayri, (2013), Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Ankara: Nobel Akademik Yay.
- Düzgün, Şaban Ali(2007), Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci), Kelam Araştırmaları, 5:2, ss. 1-14.

- Fordham Frieda (1983) Jung Psikolojisinin Ana Hatları, İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, Erich, (1995), *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri I*, (Çev. Şükrü Alpagut), İstanbul: Payel Yay.
- İbni Arabi, Muhyiddin, (2013), *Fususü'l Hikem*(Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Karkucak, Mutlu(2016), Kromozom Anomalileri ve Fertilite Problemleri, *Antoloji Bülteni*, (18)64, s. 33-39.
- Kocayev, Memmed, (2007) Sihirler Dünyası Kemal Abdulla'nın Sihirbazlar Deresi Romanı Hakkında Düşünceler, *Kardeş Kalemler Dergisi*, Ağustos, s. 87-91.
- Korkmaz, Ramazan, (2015) Yazınsal Okumalar, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Mevlana, (2008), *Fihî Mâ Fih*, (Çev. Abdalbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Sartre J.P. (2009) *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İstanbul: İthaki Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman. (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul.
- Türkeş, Murat (2010). Klimatoloji ve Meteoroloji, İstanbul: Kriter Yayınevi.

ÖZET

Bekir Çobanzade, yalnızca dilbilimci ve edebi bir bilgin olarak değil, aynı zamanda Türk halklarının edebi ve sanatsal düşüncesi tarihinde bir şair ve yazar olarak tanıtılmıştır. O, Türk-Tatar halklarının folkloru, geleneği ve etnografisini de öğrenmiştir. Bilim adamları tarafından miras kalan bilimsel ve edebi miras, söylediklerimizin bir kanıtıdır. Büyük bilim adamı, hem bilimsel hem de sanatsal çalışmalarda insanların arzu ve isteklerinin bir ifadesi olan folklordan faydalandı. Şüphe ve tereddüt etmeden, o, sözel halk edebiyatı örneklerinden şablon veya klişeler gibi değil, yaratıcı bir şekilde yararlandığını söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, çalışmalarında folklor, edebiyata sadece hazır materyal olarak değil, aynı zamanda zamanın Türk-Tatar halkının kaderinde oynanan dramatik gerçekler ve olaylar olarak da sunulur. Ünlü bilim adamı, folklor ile modern çağ arasında bir uyum oluşturur. Bu nedenle, bilim insanının görüş sisteminde, folklor, çünkü olaydan daha çok çağdaş zamanların eylemi ve gerçeği olarak hareket eder.

Onun yaratıcılığında folklordan yararlanma tek biçimli değil, karşılıklı faydası olduğu unutulmamalıdır. Daha doğrusu, yetenekli bilim adamı, genellikle folklordan ve onun sanatsal sözlü kolundan-sözlü halk edebiyatından etkin bir şekilde yararlandığı ve kaynaklandığı gibi, kendi yaratıcılığı ile folklorun zenginleşmesi yönünde önemli rol oynar.

Bu çalışmada, B.Çobanzade'nin şiir yaratıcılığındaki folklor kökenli bazı konularla ilgili fikir ve düşüncelerimizi, bazı okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz. Araştırmamızın mantıklı bir sonucu olarak, şair şiirlerinde folklordan yararlanarak, ulusal kader açısından daha acı verici, belirgin olduğunu ifade etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Kanımızcaasıl sebep, şairin ve Tatar halkının trajik kaderi ile bağlantılıdır. Elden giden vatana, açlık ve sefalet içinde yaşayan halk, aynı zamanda Türkün geçmişi, büyük coğrafyalardan, büyük şahsiyetlerden- Cengiz Han, Hülaki Han, Batı Han, Timur ve onlarca şairin karşılaştırılmalarında en acı veren makamlar öne çıkar.

Anahtar Kelimeler: Bekir Çobanzade, Gelenek, Folklor, Tatar, Türk Halkları

Folklore Motives in the Poetry Activities of Bekir Chobanzade

ABSTRACT

In the article outstanding scholar B.Chobanzade's artistic creative work deriving advantage from folklore and classical traditions turns to the subject of research. The authoress deals with the importance how creatively B. Chobanzade derived benefit from the folklore. It is marked scientifically and conceptually that the folklore and written fiction have always and everywhere developed paralelly.

Key Words: Bekir Chobanzade, Tradition, Folklore, Poetry, Heritage, Research, Subject, Derive Advantage From, Written Fiction

Genellikle, B. Çobanzade'den bahseden bilim adamlarının büyük çoğunluğu, onun bir çok dilleri, aynı zamanda tüm Türk halklarının dillerini ve kültürlerini de bildiğini vurgulamaktalar. (8 ve 9) Türk-Tatar uluslarının folkloru, geleneği ve etnografisini de bildiği için bu düşünceye şunu da cesaretle ekleyebiliriz. Tanınmış bilim adamı, folklor ile modern çağ arasında bir uyum oluşturur. Bu nedenle, bilim insanının görüş sisteminde folklor, çünkü olaydan daha çok çağdaş zamanın eylemi ve paktı olarak hareket eder.

Onun yaratıcılığında folklordan yararlanma tek biçimli değil, karşılıklı olduğu unutulmamalıdır. Daha doğrusu, yetenekli bilim adamı, folklordan ve onun sözlü kolundan-sözlü halk edebiyatından etkin bir şekilde yararlandığı ve kaynaklandığı gibi, keni yaratıcılığı ile folklorun zenginleşmesi yönünde önemli rol oynamıştır.

B. Çobanzade'nin şiirlerinde folklordan gelen atasözleri, deyimler, koşma, minni, mani doğrudan yer almamasına rağmen, kanı ve canı ile bağlı olduğu halk edebiyatının, folklorun ruhu veya herhangi bir bileşenini içerir. Örneğin, “Annem” adlı biyografik şiirde yazar, oğul hasreti çeken annenin acısı ve heyecanlarını sanatsal renklerle tasvir etmekle birlikte, onun halk gelenek ve göreneklerine, inançlarına, folklora bağlılığını da gösterir. Geceleri rüya gören, sabah rüyasını yorumlaya bilen, “rüya Tanrısına saygı duyan” bir annenin çocuğu için endişe ifadesi olarak değil, folklor örneği açısından ilginçtir.

Şair, “Annem” adlı şiirinde, Zübeyde annenin gurbete eğitim almağa giden Bekir’i “öperek, sevip ninnilerle uyuttuğunu, nazarlardan nasıl koruduğunu” oğlu ile ilgili endişe ve heyecanını dile getirir:

“O özü yuxuma gəlir çox zaman,

Məni hey oxşuyur, öpür durmadan.

Öz qara bəxtinə yağıdır lənət,

Yuxu tanrısına eləyir hörmət.” (1, 27)

Şiirde kullanılan rüya Tanrısı bir imge olarak Azərbaycan mitik inançlar sisteminde mevcut değildir. Şimdiki durumda Kırım Tatarlarının inançları ile ilgili olmasını, veya B. Çobanzade'nin bunu Yunan mitolojik bir panteon olarak bu analojiyi yarattığını netleştirmek zordur. Ancak, “rüya Tanrısı” kavramını incelemek önemlidir. Doğal olarak, bu imge, Türk mitolojik inançlarında yabancı bir olay değildir. Türk inanç sistemindeki rüya paradigması anlam bakımından zengindir. Örneğin:

1. Uyku-haber motifi;

2. Uyku vergi / vergi motifi;

3. Uyku ve ölüm nedeni.

Şiirde daha sonra şöyle denilir:

“Ana qəlbi necə nazik, kövrəkdir,

Vacib olan bu gerçəyi bilməkdir.

Yuxu görüb gecə qəfil oyanar,

Saatlarla elə durub dayanar.

Səhər tezdən çağıraraq qonşunu,

Fal açdırar, yozdurar o yuxunu.” (1, 26-27)

İşte milli yaşamdaki folklor kalıplarının belirli manzarası yansıtılmıştır. Gece rüya gören anne, sabah uyandığında falcı çağırarak rüyasını yorumlaması tamamıyla “folklor hayatının”, “folklorla (araçla) yaşanan hayatın” şiirde motifleşmesidir. Bu motifin şimdiki durumda en azı iki düzeyi var:

1. Kırım-Tatar etnik düzeyi;

2. Türk-Oğuz etnik düzeyi.

“Rüya” motifinin bu iki düzeyi, bunun evrensel bir etnopsikolojik davranışın değişmez olduğunu göstermektedir. Bu değişmezlik, Kırım Tatar annesinin örneğinde davranışsal bir eylemdir, çünkü Kitab-i Dede Korkut’ta Salur Kazan’ın gece gördüğü rüyayı sabah kardeşine yorumlatması genel bir etnik davranıştır.

“Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması” destanının ikinci boyunda, Oğuz elinin beyleri Salur Kazan kendi yiğitleriyle Ala dağa ava gider. O zamanlar, Salur Kazan’ın düşmanı, Şöklü Meli’ın Oğuz elindeki casusu Kazan Han’ın avda olduğunu haber verir. O da Kazan Han’ın evini yağmalar, servetini, sürülerini ve ailesini ele geçirir. Salur Kazan, gece rüyasında kabus görür: “*Məgər, xanım, ol gecə Qalın Oğuzın dövləti, Bayındır xanın göyğüsü, Ulaş oğlu Salur Qazan qara qayğılu vaqəə gördi, sərmərdi urı turdı. Aydır:*

“Bilürmisin, qarındaşım Qaragünə, düşimdə nə göriündi?”

Qara qayğılu vaqəə gördüm.

Yumruğımda talbınan şahin bənim quşımı alur gördüm.

Gögdən ildırım ağ-ban evim üzərinə şaqır gördüm.

Düm qara pusarıq ordımın üzərinə tökülü gördüm.

Quduz qurtlar evimi dəlir gördüm.

Qara dəvə ənsəmdən qarvar gördüm.

Qarğu kibi qara saçım uzanır gördüm,

Uzanıban gözümü örtür gördüm.

Biləgümdən on barmağımı qanda gördüm

Necə kim bu düşi gördüm, şundan bərü əqlim-usım dərə bilmən. Xanım qardaş, mənim bu düşimi yorğıl mana!” – der.” (3, 44)

Gördüğünüz gibi, annenin rüya görmesi ile Kazan Han’ın rüya görmesi hem anlambilim açısından hem de folklor davranışı açısından birbirine benzer. Her ikisi de kabus görür, her iki rüyayı yorumlamak için adam çağrılır: Anne falcını, Kazan Han da kardeşi Karagünü’nü davet eder.

Bu iki rüya görme olayının aynı değişmezliğe dayandığı gerçeği göz önüne alındığında, Kazan’ın B. Çobanzade’nin şiirindeki anne gibi Karagüne’ni falcı statüsüyle davet eder. Bunu Karagüne’nin rüyayı nasıl güzel bir şekilde yorumladığından da görmek mümkündür. O: “*Qara bulut dedigin sənın var-dövlətidir. Qar ilə yağmur dediyin ləşkəridir. Saç qayğudur. Qan qaradır. Qalanısın yora bilmən, Allah yorsun*”, – der.” (3, 44)

Karagüne’nin falcılıkla bu veya diğer bir şekilde bağlılığı hakkında S. Rzasoy şöyle yazar: “Kazan Han’ın rüyasını yorumlamak için kardeşi Karagüne’ye anlatması tesadüfi değildir. “Karagüneoğlu Karabudak” isminden bahsederken “siyah” kelimesi doğrudan kaosla ilgili semantem olduğunu belirtir. Baba “Kara Güne” ve oğul “Kara Budak”-her ikisi Kara Şaman arketipinin paradigmaları olarak kaos / siyah dünyayla ilişkilendirilir.” (6, 336-337)

Rüya, Türk etnik geleneğinde haber anlamına gelir. Örneğin, Uğur Türkleri rüyayı, gerçeğin habercisi olduğunu düşünüyorlar. Dolayısıyla rüya ile gerçeklik arasındaki “haber”, iki dünya arasındaki iletişim aracıdır. R.Kamal, kafirlerin casusu Oğuz-Kafir dünyaları arasında diyalog ve iletişim yaratan kronotopik görüntülerden biri olduğunu yazar. Casusun “iş” “casusluk yapmaktır” sınırdan, çevre birimlerinden merkeze doğru casusluk yapmaktır.” (2, 115) Kitab-i DedeKorkut’ta sınır kronotipi, birbirleriyle bağlı olan,

ya da birbirlerin devamı olan mekanlar arasındaki ilişkileri belirler. Sınır, “dış dünya”nın, kafir dünyasının varlığını veya yakınlığını bildirir ve kahramanın sosyal statüsünü değiştiren sembolik bir sınırdır. (2, 106)

Yukarıda söylediğimiz gibi, B.Çobanzade şiirindeki folklor her zaman ve her yerde tam olarak bulunmaz. Bu şiirlerdeki her türlü folklorun tek bir birleşeni yer alır, bu örneklerde folklor sadece görünür bir argüman değil, aynı zamanda görünmez fakat, mevcut bir olgudur. Şairin 1920 yılında Budapeşt’de yazdığı “Babama” şiirinde ebeveynlerinden, özellikle de babasından kız kardeşini okutmasını ister. Aslında, buklasik edebiyattan gelen geleneksel konuya folklor mazmununu getiren şiirdeki hitap değil, aynı zamanda mektubun nasıl ulaştırılması gerektiğini aktarmanın bir yoludur. Yazar, kendi duygu ve düşüncelerini vatanına (babasına) ulaştırmak için “Kitab-i Dede Korkut”taki suya, kurda, Karaca Çoban’a veya Şah İsmayıl Hatayi’de olduğu gibi saba rüzgarına baş vuramaz. O, “Ebabil” veya “kardeş” adlandırdığı kuşu seçer. Bu kuş, çok hızlı bir şekilde uçan ve göze az görünen, yere inmeyen ve hatta gökyüzünde uyuyan bir kuştur. Bu kuşun adı Kuran-i Kerim’in 105. suresi olan Fil suresinde ismi geçer. Surede:

1) *Rabbin filin yanındakilere neyi, nasıl yaptın görmedin mi?*

2) *Onların planlarını boşa çıkarmadı mı?*

3-4) *Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı?*

5) *Sonuçta Allah onları yanilip ezilmiş ekine çevirdi.* (5, 627)

Görüşümüze göre, yazarın Ebabil kuşuna müracaat etmesi tesadüfi değildir. Bu kuş hayırsever, güçsüzlere ve fakirlere yardım eden, aynı zamanda ismi Kuran-ı Kerim’de zikr olunduğuna göre yazarın gözünde (kamusal bir yaşamı olmasına rağmen)daha kutsal, belki de efsanevi bir kuş olduğu için yazar diğer kuşlara değil sadece Ebabile baş vurur. Yazarın bu kuşa baş vurmasının bir diğer önemli nedeni de Ebabil kuşunun yüksek binaların çatısına yuva kurması, yani insana daha yakın olması, aynı zamanda insalara şifa olmasıdır. Açıkçası, yazar bu kuşa “kardeş kuş” olarak hitab eder.

Hatayi’nin “Dehname” eserinden bahseden Prof.M. Gasımlı şöyle yazar: “Metnin genel manzarası, olayların masalsı tasviri, bu konunun sözlü folklordan alındığına inanmamız için bize sebep gösterir. Büyük olasılıkla buradaki olaya benzer bir anlatım ya da masal metni mevcut olmuştur.” (4, 109)

Dikkatle incelediğimizde burada başvuru içeriğinin ve adresinin farklı olduğunu görüyoruz. Eğer Kazan Han elinin ve evinin kimler tarafından yağmalandığını öğrenmek için suya, kurda, Karaca Çoban’a baş vuruyorsa, Hatayi’nin kahramanı saba rüzgarı aracılığıyla sevgilisine isteklerini ulaştırır, B. Çobanzade de Ebabil kuşu aracılığıyla maarifcilik düşüncelerini babasına ulaştırmak istiyordu. Görüldüğü gibi, Ebabil eski ve ortaçağın değil, XX yüzyılın edebi kahramanıdır. Burada aşık ve maşuk, bilim ve eğitimden uzak olan yasadışı kızların yerini almıştır. Klasik edebiyatta, hatta folklordakiaşık ve maşuk (“Gurbani”, “Asli ila Kerem”, “Aşık Garip”, “Abbas ila Gülgez”... olduğu gibi) daha çok ilahi sevginin kahramanıdır, B.Çobanzade kahramanı gerçek hayattan gelen ve sosyal problemleri olan kahramanlardır.

Bu düşünceleri (kızkardeşinin eğitim alması) sadece yazarın kız kardeşiyle sınırlamak doğru olmaz. Aslında, B. Çobanzade, bu kuş ile bütün kızların eğitim almasına olanak sağlamalarını ebeveynlerine duyurur:

“Əbadil quş, qardaş quş,

Bizim eldə yumuşaq qış,

Bunu atama yetir,

Cavabını al, gətir,

Cavabını al, gətir...” (1, 29)

Elbette, Ebabilen bahsederken, Azərbaycan masalları için karakter olan Zümrüt kuşu veya başka bir kuşun Simurg kuşunun da isimlerini zikr edebiliriz. Burada Ebabil kuşu ile Zümrüt/Simurg arasındaki anlamsal bakış açısından önemli benzetmeli bir makam vardır. Bu her iki kuş kurtuluşla ilgilidir. Eğer Simurg/Zümrüt kuşu karanlık dünyaya düşmüş kahramanı kurtararak, onu ışıqlı dünyaya götürürse, Ebabilin götürdüğü mektup da lirik kahramanın kızkardeşini karanlık dünyadan (cehaletten) aydınlatıcı dünyaya (eğitime) getirmeyi amaçlar.

L. A. Lelekov, Simurgun İran mitolojisinde bir kuş olduğunu yazar. Adı Avesta’daki kartala benzeyen kuşu ile ilişkilidir. Simurg bazen bir kader aracıdır... (8, 436-437) Prof. İsmayıl Veliyev, Simurgun hayırseverliği, insanlara, çaresiz kalanlara yardım etmesi, karanlık dünya ile aydınlık dünya arasındaki sınırsız mesafenin onu Hümay kuşuna yaklaştırdığını, hatta onları tanımladığını gösterir. (7, 192)

Gördüğünüz gibi, buradaki ana anlamsal nokta, kuşun imajının Türk mitik geleneğinde oynadığı rolle ilgilidir. Bu açıdan, Ebabil Kuşu - Simurg - Zümrüt - Hümay aynı anlamı oluşturmakla, karanlıktan ışığa kurtarıcı rolünü oynar.

Şairin kuşa “Bizim elde yumuşak kış” uygulaması da çok ilginçtir. Çünkü bu kuşlar soğuk olduğunda sıcak ülkelere giderler. Bu yüzden ülkesine giderken soğuktan korkmamasını tavsiye eder.

Folklorun B. Çobanzade şiir yaratıcılığında ifadesi, “Bulutlar, Bulutlar” şiirine de yansımıştır. Artık bir kuşadeğil, bulutlara hitap eder. Yazar ilk önce, “*Məni də götürün könlüm açılsın, // yurduma gözümdən yaşlar saçılınsın*”, “*Götürün siz məni o uzaq yerlərə, // Salğırdə saçını yuyan dilbərə*”, “*Dərya sahilinə aparın, gedək, // Zöhrənin üzünü orda seyr edək*”-der, şiirin sonunda ise başka türlü hitap ettiğini görüyoruz:

“Buludlar, buludlar,

Hardan gəlirsiz?

Köyümdən, anamdan,

Xəbər verin siz.

Söyləyin, birlikdə boşalıb dolaq,

Yollara tökülək, saralıb solaq.

Buludlar, buludlar,

Yaylaya gedin,

Əsmanı görsəniz,

Salamlar edin.

Yaşlı gözlərini anamın silin,

Öpüb əllərini, dərdini bilin.” (1, 42-43)

Dikkatle incelediğimizde yazar, birinci hitapta “*məni də götürün, aparın, görək, seyr edək*”-der, ikincisinde bunu yapmaz. Bulutların uzaklaştığını görünce, hitap şeklini değiştir. Kasım Bey Zakir’in ünlü koşmasında olduğu gibi, “*hardan gəlirsiz*”, “*xəbər verin siz*”-der.

Şiirsel örneklerdeki bu anlatım tekniği, masalcılık sadece ifade biçiminde değil, aynı zamanda içerik ve özünde de kendini gösterir, onların sadece folklorla bağlılığını değil aynı zamanda iç içe olduklarını gösterir. Bu eserlerde folklor kendisinden daha fazla ruhu yaşar.

KAYNAKLAR

1. Çobanzade, Bekir. Seçilmiş Sanatsal Eserler. Bakü: BHGR matbaası, 2012, s. 238.
2. Kamal, R. “Kitab-i DedeKorkut”: Konuşma Türleri ve Davranışsal Poetika. Bakü: Nurlan, 2013.
3. Kitab-i DedeKorkut. Mukaddime, tertip ve transkripsiyon F.Zeynalov ve S.Elizade`nindir. Bakü: Yazıçı, 1988.
4. Gasımlı, M. Şah İsmayıl Hatayi`nin Şiirleri, Bakü: İlm, 2002, s.175.
5. Kuran-i Kerim. Bakü: Çırak,s.636.
6. Rzasoy, S. Azərbaycan Destanlarında Şaman-Kahraman Arketipi. Bakü: İlm ve Tahsil, 2015, s.436.
7. Veliyev İ. Mit: Geçmişten Geleceğe. Bakü: Nurlan, 2013, s.308.
8. Babayev, A., Bekir Çobanzade. Bakü: “Şark-Garp”, 1998, s.312.
9. Gasımov, C., Bekir Çobanzade. DTX`ninyayın-poligrafiya merkezi, Bakü, 2018, s.328.
10. Лелеков, Л.А. Очерк «Симург» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 436-437.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın "*Ben Deli Miyim?*" Romanı Üzerine Natüralist Özellikler Çerçevesinde Bir İnceleme / Sevda GEÇEN

(TÜRKİYE)

ÖZET

19. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da ortaya çıkan natüralizm; realizm ile aynı felsefi zemin, sosyoekonomik, kültürel şartlar içinde doğar ve realizmin bir ileri aşamasını, diğer bir ifadeyle gerçeğe ulaşma konusunda daha katı bir tutumunu temsil eder. Tüm dünyada çeşitli sahalarda yansıma bulan natüralizmin Türk edebiyatındaki önemli temsilcilerinden biri Hüseyin Rahmi Gürpınar'dır. O, kuvvetli gözlem yeteneğiyle oluşturduğu eserlerinde İstanbul'un günlük yaşantısını yarattığı çeşitli tiplerle yansıtır; hayatın seçilmiş, temizlenmiş yönlerini anlatmak yerine var olan gerçekliği, tüm açıklığıyla anlatmayı tercih eder. Gürpınar'ın *Ben Deli miyim?* romanı Türk Edebiyatının önde gelen natüralist eserlerinden biridir. Roman; pozitivist dünya görüşü, nesnel gerçekçilik, sosyal Darwincilik, deneysel roman gibi yönleriyle natüralist özellikler taşır.

Yazar, toplumun çeşitli tabakalarından seçtiği karakterlerle oluşturduğu entrik kurguyu, natüralizm/ doğalcılık zemini üzerine oturtur. Başkarakter Şadan üzerine kurgulanan roman, toplum tarafından dışlanan/ ötelenen bir delinin toplum içerisindeki davranışlarını yansıtır. Yazar, bir bilim adamı titizliğiyle toplum içerisinde yaptığı tüm gözlemleri, güzel-çirkin, doğru- yanlış ayırt etmeden eserine yansıtır. Natüralizmin nesnel olma ilkesiyle bütünleşen bu tutum, yazarın objektiflik/ tarafsızlık içerisinde gözlemlerini olduğu gibi aktarmasını sağlar. Öte yandan romanda karakterler; pozitivist düşüncenin de etkisiyle ahlak, vicdan gibi kavramları sonradan oluşturulmuş sahtelikler olarak görür ve doğa kanunlarının ahlak olgusu karşısında sınırlandıramayacağına inanır. Çalışmada *Ben Deli miyim?* romanı, natüralist özellikler açısından incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Roman, Natüralizm, Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Ben Deli miyim?*

A Naturalist Analysis Of "*Am I Mad?*", A Novel By Hüseyin Rahmi Gürpınar

ABSTRACT

Naturalism that emerged in France in the second half of the 19th century; arises from the same philosophical background, socioeconomic and cultural conditions as realism. It represents an advanced stage of realism, in other words, a stricter stance of reality. Hüseyin Rahmi Gürpınar is one of the important representatives of naturalism in Turkish literature. He reflects Istanbul's daily life with the various types he created in his works with his strong observing skills. He prefers to disclose the existing reality in all lightness, instead of telling the chosen, cleansed aspects of life. Gürpınar's "*Am I Mad?*" is one of the leading naturalist works of Turkish Literature. The novel contains naturalistic features such as positivist world view, objective realism, social Darwinism, and experimental novel.

The author places the novel with the characters he chooses from various layers of society on the basis of naturalism. The novel is constructed around Şadan and reflects the behavior of a delinquent/shifted madman in society. The author reflects all the observations he has made in the community with his meticulousness to his work without distinguishing it from the beautiful-ugly, right-wrong. This attitude, integrated with the principle of objectivity of naturalism, enables the author to convey his observations in objectivity/impartiality as is. On the other hand, characters in the novel; through the effect of positivist thought, consider concepts such as morality and conscience as post fraudulent acts and believes that the laws of nature cannot be limited in the face of morality. In this study of "*Am I Mad?*" novel has been examined in terms of naturalist features.

Key Words: Novel, Naturalism, Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Am I Mad?*

Giriş

Natüralizm, edebi/sanatsal bir akım olarak “*pozitivist ve determinist düşünce zemininde XVIII. yüzyılın son çeyreğinde doğup gelişen ve bilimsel gerçekçilik, nesnellik, toplumsal işlev ilkelerine bağlı kalarak çağdaş insanı fizyolojik yapısı, irsiyeti, yaşadığı çevre, aldığı eğitim çerçevesinde açık ve yalın bir dil anlatmayı esas alan akım*”(Çetişli 2011:83) olarak ifade edilebilir. Pozitivizmin felsefi temellerini oluşturduğu natüralizm, gerçekliğin özsel/derin süreçlerine inmek yerine nesne ve fenomenlerin kopya edilmesini öngörür. Gerçeklik arayışını realistlerden öteye taşıyan natüralistler, sadece realizmdeki ‘gözlemci gerçekçilik’ ile yetinmeyip, ‘deneysel gerçeklik’ metodunu benimserler. Pozitif bilimlerdeki gerçeğe ulaşma metodu olan deneyi sanata ve edebiyata uyarlayarak sanatçıyı bir bilim adamı, toplumu ise bir laboratuvar olarak görür ve sanat eserini bir bilim adamı titizliğiyle oluşturmaya çalışırlar. Deneysel roman, “*sosyo-ekonomik çevre, biyolojik irsiyetin mahsulü olarak kabul edilen insanın*”(Çetişli 2010:96) toplum, çevre, tabiat gibi unsurların bütünselliği içerisinde ciddi bir gözleme tabi tutulması ve sebep-sonuç ilişkisi dahilinde esere yansması olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda romancın “*laboratuvar da birtakım hipotezleri tekrar tekrar deneyen kimyacıdan bir farkı yoktur.*”(Çetişli 2010, 96) Yazar, kaynağını determinizme dayandırdığı sebep-sonuç ilişkisini dikkate alarak bir hipotez yaratır ve bu hipotezi eserine mantıksal bir kurgu ile yansıtır.

Natüralizmin felsefi/düşünsel zeminini oluşturan diğer bir düşünce ise Darwin’in Evrim Teorisi’dir. Evren üzerindeki tüm varlıkların oluşumlarını, milyonlarca yıldır süregelen ve hala da devam etmekte olan bir evrim sürecine bağlayan teori, doğadaki tüm “*canlı türlerin ayrı ayrı yaratılmadığını, ortak atasal türlerden çıkarak değişe değişe bugüne ulaştığını*”(AnaBritanna:403) savunur. Bir bakıma canlılar arasındaki biyolojik tabakaları yok eden evrim teorisi, doğadaki tüm canlıları (insan, hayvan, bitki) evrim süreci içerisinde yerleştirir.

Natüralizmin temel ilkelerinden biri de nesnel olmaktır. Natüralistlere göre roman, “*tarihi bir doküman olarak insanın sosyal gerçeğini fotoğrafik bir objektiflik içinde ifade etmeli; romancı, kendi duygu, düşünce ve beklentilerini romanın dünyasına aktarmamalıdır.*” (Kantarcıoğlu 1993:122) Yazar; gözlemlerini aktaran, elindeki malzemeleri nedensellik zinciri içerisinde mantıksal bir doku ile kurgulayan, bununla birlikte yorumlarını metne yansıtmayan bir tutum benimsemelidir. Nitekim natüralistlere göre aksi bir tutum, sosyal bir belge olan edebi metnin nesnelliğine zarar verir.

Öte yandan natüralizmde insan, “*fizyolojik yapısı, irsiyet, yaşadığı çevre ve aldığı eğitim*” çerçevesinde değerlendirilir. Felsefi dayanağını Evrim teorisi ve Taine’in fikirlerinden alan bu bakış açısında insanın değerleri, kişiliği, psikolojisi, bireysel yaşantısı, inançları dikkate alınmaz. Nitekim onlara göre “*insanın her türlü davranışı, hareketi, tepkisi, arzusu, psikolojisi, düşüncesi, kılık kıyafeti, konuşma tarzı, kısacası kaderi tamamıyla maddi ve sosyal çevrenin, irsiyetin, fizyolojinin ve eğitimin sonucudur*”(Çetişli 2010:98).

Natüralizmde gözlemin önemli bir yer tutması beraberinde mekân tasvirini de getirir. Natüralizmin kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Emile Zola, natüralist anlayıştaki mekan tasvirini “*Artık zevk olsun diye, tasvir için tasvir etmiyoruz. İnsanın, çevresinden ayrılamayacağını, elbisesi, evi, kenti, vilayeti ile tamamlandığını kabul ediyoruz*”(Yetkin 1967:60) olarak ifade eder. Bu bağlamda, insanı çevrenin bir ürünü olarak gören natüralistler, insan gerçeğini daha iyi aktarabilmek için mekân tasvirlerine geniş yer verirler. Bununla birlikte sanatın fayda sağlaması gerektiğine inanan natüralistler, edebi eserleriyle topluma ayna tutarak “*insan ve toplum gerçeğinin tüm zaaf ve kusurlarıyla ortaya konmasını, bunun da ötesinde toplumu ve insanı içinde bulunduğu bataklıktan kurtarma amacını*”(Çetişli 2010:99) güderler. Bu açıdan dil ve üslupları sanatkarânelikten uzaktır.

Türk Edebiyatında natüralizmin en önde gelen temsilcilerinden biri de Hüseyin Rahmi Gürpınar’dır. Hüseyin Rahmi, kuvvetli gözlem yeteneğiyle oluşturduğu eserlerinde İstanbul’un günlük yaşantısını

yarattığı çeşitli tiplerle yansıtır. O; hayatın seçilmiş, temizlenmiş yönlerini anlatmak yerine varolan gerçekliği tüm açıklığıyla anlatmayı tercih eder.

Natüralist Özellikler Bağlamında *Ben Deli miyim?* Romanı

Ben Deli miyim? romanında Gürpınar, toplumun çeşitli tabakalarından seçtiği karakterlerle oluşturduğu entrik kurguyu, kimi zaman eleştiri kimi zaman ise mizah unsurlarını kullanarak, toplumun günlük yaşantısı üzerine inşa eder. Romanlarının toplumun bir aynası olduğunu ifade eden Gürpınar, topluma dair izleri eserlerine seçmeden, tüm çıplaklığıyla aktarır.

Romanda, başkarakter olarak toplum tarafından dışlanan/ötelenen bir deliyi seçen yazar, böylelikle “*kendi roman tiplerinin hareket tarzlarını ve yaptıklarını meşru ve haklı göstermeye çalışırken kendi fikirlerini de ispatlayacağı, natüralistlerin tabiriyle söylersek, bir toplumsal laboratuvar yaratmış olur*” (Karadeniz 2013:1756). Oluşturduğu bu laboratuvarda bir psikolog titizliğiyle hareket eden yazar, gözlemleri nihayetinde elde ettiği malzemeyi tüm çıplaklığıyla ortaya koyarken kötü ya da ahlaka aykırı olarak kabul edilebilecek unsurları gizlemeye çalışmaz. Bu durum başkarakter Şadan’ın yazdığı sernâmede şöyle geçer: “*Bazı gülünç, muayyep, hatta iğrenç taraflarımı hiç örtmeyerek kendimi olduğum gibi göstermeye çalışacağım. Bütün sözlerinde muvazene iddia eden ağırbaşlı, ciddi muharrirler gibi kusurlarımı safsata macun ve boyasıyla kapatmaya uğraşmayacağım*” (Gürpınar, 2011:23). Yazar başkarakterine söylettirdiği bu ifade ile güzel-çirkin, iyi- kötü, yanlış-doğru ayrımı yapılmadan, varolan kötülükler perdelenmeden olayların olduğu gibi aktarılması gereğini ifade eder. Natüralizmin nesnel olma ilkesiyle bütünleşen bu tutum, yazarın nesnellik/tarafsızlık içerisinde gözlemlerini olduğu gibi aktarmasını sağlar.

Yazar, natüralist anlayışta olduğu gibi laboratuvarda çalışan bir bilim adamı titizliğiyle olayları, gözlemleriyle olduğu gibi aktarır. Bu durumun izahı Gürpınar’ın, romanın mahkemelik olduğu süreçte hakim karşısındaki savunmasında da görülür: “*...Bunları söyleyen bir delidir. Yapan da bir delidir.*” diyen Gürpınar, mahkemeye Mazhar Osman Bey’in “*Fenni cihetin tetkiki için... Yarım akıllıların böyle bir şey yapıp yapmayacaklarını tahlil için...*” (Gürpınar, 2001:xxviii) gelmesini ister. Bir delinin yaptıklarını/yapabileceklerini romana olduğu gibi aktaran Gürpınar, objektif/nesnel tutumu benimser.

Şadan Bey’in köpek gibi bardaktan suyu şakır şukur diliyle içmesi, yemlikten yiyen hayvan gibi yiyeceği tabaktan doğrudan doğruya ağzıyla almayı en büyük zevki olarak görmesi, nesnelere karşı cinsel istek duyması, aynadaki aksiyle kavga etmesi gibi davranışları eserde doğrudan/olduğu gibi aktarılır. Hakeza Şadan Bey ve arkadaşı Nuri’nin bir odada çıplak soyunup, “*birbirilerinin en gizli uzuvlarına şerit tutarak ölçmeleri ve bazı beden kısımlarının cesameten tefevvukuyla övünmeleri*” (Gürpınar, 2011: 39) dolaysız bir şekilde ifade edilir. Bununla birlikte söz konusu davranışların bir delinin yapabileceği türden davranışlar olması romandaki gözlem gücünü ifade etmesinin yansısı nesnellik de ifade eder.

Realistler ve natüralistler insan-mekân arasındaki ontolojik bağ çerçevesinde, insan gerçeğini daha iyi aktarabilmek için mekan betimlemelerine büyük önem verirler. İnsanı yaşadığı çevre ile bir bütün içerisinde değerlendirme onun kişiliğine de ışık tutar. Bu bağlamda Taine’in “ırk, çevre, mekan” görüşünden de beslenen natüralistler realistlerden daha da öte bir mekan tasvirini benimser. Onlara göre çevresinden ayrı düşünülemeyecek insan gerçeğine ulaşmak için çevre büyük önem arz eder. *Ben Deli miyim?* romanında yer alan çevre tasvirleri, toplum ve bireyin genel yaşantısı hakkında izler taşır:

“*Saza dizilmiş uskumru balığı biçareliğiyle tramvayın arkasında bir hevenk olduk. Birkaç dakika da böyle her türlü kaza ve belaya meydan okuyarak sürüklendik. Kuvvetleri kesilenler, olmuş dut gibi caddeye döküle döküle ilerliyorduk. (...)Araba durdu. Oraya toplanmış bir cemm-i gafir, tramvaya dışarıdan hücum etti. Çıkmak isteyenler içeriden harice saldırdılar.*” (Gürpınar, 2011:70).

Söz konusu betimlemeler toplumsal hayatın maddi imkânsızlıklarla örülen trajikomik yüzüne gönderme yapar. Şadan ve Kalender Nuri tramvaya binmek için türlü zahmetler çekmek, birçok engeli aşmak

durumunda kalırlar. Bir ölüm-kalım mücadelesi şeklinde vuku bulan tramvaya binme eylemi, gerçekçi betimlemeler ile okuyucuya aktarılırken toplumu bir laboratuvar olarak gören yazar, deney metodunu da kullanarak gözlemleri nihayetinde oluşturduğu hipotezini esere aktarır. Tramvaya binme sırasında oluşan düzensizlik ve karmaşa, yolculardan sadece bazılarına binme şansını verir. “Balık istifine” (Gürpınar, 2011:71) dönmüş bir toplu taşıma aracı tasviriyle, İstanbul’da günlük yaşamın içerisinde bir kesit sunulur. Böylelikle okur başkarakterin hangi şartlar altında, nasıl bir çevrede yaşadığını bilir ve yaşantısını bir bütün olarak değerlendirir. Natüralist düşüncede çevrenin bir ürünü olan insanın eylemleri, davranışları da yine bu çevrenin karakteri üzerinde yarattığı etkiyle ortaya çıkar. Bu durum ise sebep-sonuç ilişkisi dahilinde Şadan Bey ve Kalender Nuri’nin ileride zengin bir hanım olan Revan Hanım’a ilgi duymasını sağlayacaktır. Öte yandan Kalender Nuri, Revan Hanım’ın köşküne gizlice girdiği sırada tüm köşkü detaylı bir şekilde gözlemeler. Bu gözlemlerden oluşan mekân betimlemesi toplumun başka bir yüzünü/zengin yaşantısını ifade eder.

Natüralist akımın ilkelerinden olan nesnellik ve gözlemin Gürpınar’ın eserlerinde belirgin yansımaları vardır. “Ben Deli miyim?” romanında Kalender Nuri’nin Ayasofya Camii’nde bir cenaze töreni sırasında çırılçıplak soyunup insanların karşısında dikilmesiyle sunulur. Romanın mahkeme sürecinde karakterin üryan bir şekilde yer almasını sorgulayan mahkeme heyetine Hüseyin Rahmi Gürpınar, “*Bunları söyleyen bir delidir. Yapan da bir delidir. Bir delinin hareketi bir akıllının ağzından anlatılmaz. Bittabi akıllı kimseler böyle şeyler yapmazlar. Üryan olmasına da sebep budur. Şehvet-i tahrik için yazılmamıştır. Hakikat nazarı dikkate alınmıştır.*” (s. xxviii) sözleriyle karşılık verir. Gürpınar’ın savunmasında sarf ettiği bu sözler, eserin “hakikat nazarı dikkate alınarak” yazılması, dolayısıyla gözlemlerin ve dolayısıyla bir delinin hal ve hareketlerinin gerçeğe uygun bir biçimde aktarması natüralizmin nesnellik ilkesiyle paralellik arz eder.

Kalender Nuri’nin çırılçıplak bir şekilde musalla taşının üzerine çıkmasıyla olay yerine gelen polisler onu giydirecek oradan uzaklaştırmak ister. Giyinmek istemeyen Nuri’nin tepkisi ise natüralizmin düşünce kaynaklarından biri olan Darwin’in Evrim Teorisine gönderme yapar: “*Kanun istediğini emreder. Ben de keyfime uyanı yaparım uymayanı yapmam. İnsan bu dünyaya çıplak gelir ve çıplak gider. Ve canı istediği zamanda da böyle soyunabilir.(...) Eğer esvapla gezmeyiz matlub-i ilahi olaydı anamızdan donla, pantolonla doğardık.*” (Gürpınar, 2011:249) Nuri’nin bir medeniyet göstergesi olan kıyafetlere karşı gösterdiği bu aksi tutum, tabiattaki canlılar arasındaki biyolojik tabakayı yok sayan ve tüm canlıların devam eden bir evrim sürecinde olduğunu ifade eden Evrim teorisinin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Öyle ki doğa kanunlarına göre var olan insanlar, özünde doğaya ait kanunları taşıdıkları için sonradan oluşturulan medeniyet kanunları ile çatışma yaşarlar. Bireyler arası ilişkilerin doğa kanunları tarafından belirlenmesi nihayetinde; uygarlığın oluşturduğu düzen insan, doğasıyla uyumsuz ve insan bu bocalamada toplum tarafından absürt, ahlaka aykırı olarak nitelendirilen eylemlerde bulunabilir. Bu bağlamda ahlak da uygarlık gibi sonradan oluşturulmuş yapay bir kavram olarak belirir. İnsanın içgüdüsel anlamda yaratılış itibarıyla hayvan ile bir olduğunu ifade eden roman karakteri; pozitivist düşüncenin de etkisiyle ahlak, vicdan gibi kavramları sonradan oluşturulmuş sahtelikler olarak görür ve doğa kanunlarının ahlak olgusu karşısında sınırlandırılmayacağına inanır.

Gürpınar’ın eserlerinde ahlaki değerler ile çatışmaya giren başka bir konu ise evlilik müessesidir. Romanda Nuri, Şadan’ın Revan Hanım ile evlenmesi üzerine Şadan’a Revan Hanım’ın her ikisiyle de ilişkisini devam ettirme teklifinde bulunur. Evrim sürecinde çoğu insani değer ve tutum, doğadaki döngüsel süreçle ilişkilendirilir ve insan-hayvan arasındaki biyolojik ayırım yok edilir. İnsanın uygarlık içerisinde sonradan edindiği ahlak, evlilik, gelenek, toplumsal kurallar gibi kavramlar onun doğasına aykırı bulunur ve tüm bu değerler, insanı dıştan saran fazlalıklar olarak görülürken; insan, içgüdüsel ve vahşi tepileriyle var olan bir organizma olarak ele alınır. İnsanı uygarlıkla edindiği sınırlandırmalardan soyutlayarak, onun içindeki doğal tutum ve davranışları ortaya çıkarmak ve insan gerçeğine pozitivist açıdan yaklaşmak ise natüralizmin temel arayışıdır. Romanda, Nuri’nin aynı kadın ile birliktelik teklifi, insan ilişkilerinin doğal

kanunlar tarafından belirlenmesi görüşünü ve canlılar arasında köken birlikteliğini savunan sosyal Darvenciliğin bir yansımasıdır. Öyle ki evlilik ve cinsellik, tabiattaki doğal kanunlarına göre biçim kazanır.

“Ben Deli miyim?” romanında sosyal Darvenciliğin başka bir yansıması ise güçlünün zayıfı ezmesiyle belirir. Darwin tarafından teoride “*doğal seçme*” süreci olarak adlandırılan bu görüş, yaşam savaşında birbirleriyle rekabet içerisinde olan türlerden (...) doğaya daha iyi uyum sağlayanı hayatta kalmaya devam ederken, daha az uyum sağlayanı ise yaşam alanının dışına itilir(AnaBritannica: 403). Gürpınar, natüralizmdeki sosyal Darvenciliğin bir yansıması olarak hayatı bir çatışma/mücadele olarak görür. Yaşam sürecinin bir kavga/mücadele olarak tasarlandığı dünyada güçlü olan yaşamına devam ederken zayıf, yaşamın dışına atılır. Eserde Nuri’nin aşık olduğu kadın ile Şadan’ın evlenmesi ve Şadan’ın fikirleri sosyal Darvenciliğe paralel olarak güçlünün zayıfı yok etmesine dayanır. Şadan, Revan Hanım’ı kocasından ayırdıktan sonra Nuri’yi saf dışı bırakarak Revan Hanım ile kendisi evlenir; sonrasında ise Nuri’yi bir tehdit olarak görerek kuyuya atar ve onu öldürür.

Sonuç

Realizmin bir ileri boyutunu temsil eden natüralizm, bilimsel gerçekliği ilkelerinden biri olarak kabul eder. Natüralistler tabiatı, doğayı, insanı ve toplumu rasyonel bir gözlemle pozitivist ilkeler doğrultusunda aktarıırken, deneysel romanı tercih ederek nesnelliği/gerçekçiliği romana taşırlar. Natüralizmin Türk edebiyatındaki en önemli temsilcilerinden Gürpınar, eserlerini bu doğrultuda verir. Yazarın Ben Deli miyim? romanı başkarakter Şadan üzerine kurgulanır ve bir delinin toplum içerisindeki görüntüsünü yansıtır. Roman; nesnel gerçeklik, deneysel roman, mekan tasvirleri, sosyal çevre vb gibi natüralist özellikler taşır.

KAYNAKÇA

Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi C.8, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Çetişli, İsmail, (2010) Batı Edebiyatında Edebi Akımlar, Akçağ Yayınları, Ankara.

_____, _____, (2011) Batı Edebiyatında Akımlar, Aöf Yay. Eskişehir.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi, (2011) Ben Deli miyim?, Everest Yay., İstanbul, (İlk Basım 1924).

Kantarcıoğlu, Sevim, (1993), Edebiyat Akımları ve Temel Metinler, Gazi Üniv. Yay. Ankara.

Karadeniz, Mustafa, (2013) H. R. Gürpınar’ın Utanmaz Adam Romanında İnsan-Toplum Tahayyülü ve Şahıs Kadrosu Niteliği, *Turkish Studies*, Volume 8/9, s. 1751-1767.

Yetkin, Suut Kemal, (1967), Edebiyatta Akımlar, Remzi Kitabevi, İstanbul.

ÖZƏT

Növrəs İman Ələsgər ocağının tanınmış nümayəndələrindəndir, Aşıq Ələsgərin qardaşı Məşədi Salehin ortancıl oğludur. Qeyd edək ki, “Növrəstə” sözü “yeniyyətə” anlamındadır. Bu da təbii, çünki Növrəs İman hələ gənclik illərindən bədii yaradıcılığa başlayıb. O, mükəmməl dini təhsil aldığından onun poeziyasında dini ifadələrdən, rəmz və simvollarla kifayət qədər istifadə etməklə maraqlı poetik nümunələr, kamil sənət inciləri yaratmışdır.

Növrəs İmanın yaradıcılığında İmam Əli sevgisi, Quran ayələri ilə bağlı ifadələr, namaz və bəzi duaların fəzilətləri və digər motivlər yerli-yerində işləndiyindən onun şeirləri dini-fəlsəfi, ürfani cəhətlərinə görə xüsusilə seçilir. Belə şeirlərdən biri də “Çağırır” qoşmasıdır. El sənətkarı burada “kirdiyarı çağırır” ifadəsini elə-belə işlətməyib. Bu söz fars dilində “Xaliq”, “Allah” anlamındadır. Bu qoşmada qeyd olunan “Hərdən bir Rəsula verirəm salam” misrası hər bir namazdan sonra İslam Peyğəmbəri Həzrəti Məhəmmədə bəyyəti, yəni əhdi-peymanı təzələməkdən bəhs olunur.

Böyük sənətkarın adı qeyd olunan qoşmasında işlənən “Nadi-Əli” ifadəsi “Nadi-Əli” duası ilə bağlı olub, onun fəzilətlərini əks etdirir. Qeyd etdiyimiz kimi, bu mülahizələr Növrəs İman yaradıcılığı üçün xarakterik olub, onun dini-ürfani düşüncələrini bildirir, dini dəyərlərin insanın kamilləşməsində çox önəm daşdığına göstəricisidir. Növrəs İman adamlara hər bir müsəlmanın həyatında Qurani-Kərimin, şəriətin, müqəddəslərin əsas yer tutduğunu ustalıqla anladır, eyni zamanda dini şeirlərin də aşıq şeirlərinin arasında özünəməxsus yer tutduğunu bəlli edir. Bizə elə gəlir ki, Növrəs İmanın yaradıcılığı bundan sonra da tədqiqatçıları cəlb edəcək və yeni-yeni araşdırmalar həyata vəsiqə alacaqdır.

Açar Sözlər: Allah, Quran, Namaz, Din, Dua, Salam, Şeir, Növrəs İman

One Goshma (A Form Of Ashug Poem) By Novres Iman

ABSTRACT

Novres Iman is one of the well-known representatives of the Alasgar generation, he is the middle-aged son of Meshedi Saleh, the brother of Ashug Alasgar. We must noted that the word "Novreste" means "teenager". This is also natural because Novres Iman has been beginning to his artistic creativity since his youth. As he got perfect religious education, he created interesting poetic examples using of religious expressions, symbols in his poetry.

His poems are especially distinguished in terms of religious philosophy, because of the love of Imam Ali, expressions about the verses of the Kuran, the virtues of prayers and some prayers and other motives are used in the work of Novres Iman. One such poem is “Chagiriram” (I call). The folk poet has not used the phrase “kirdiyarı chagiriram” in vain. This word in Persian means "Khalig", “Allah” (The God). The phrase of “I sometimes greet the God” in this goshma deals with renew the covenant, the Prophet after each prayer.

The expression of “Nadi-Ali” which is related to the Nadi-Ali prayer and reflects its virtues used in the goshma which the name of great poet is noted. As we have noted, these considerations are characteristic for the creativity of Novres Iman, express their religious beliefs and indicate that religious values have great importance in human development. Novres Iman skillfully understands to the people Kuran, shariat, saints are important in the lives of every Muslim and at the same time religious poetry has a special place among the ashug poems. It seems to us that the creativity of Novres Iman will then attract the researchers and new investigations will appear soon.

Key Words: God, Kuran, Prayer, Religion, Greeting, Poem, Novres İman

Öncə “Növrəs” və “Növrəstə” sözlərinin məna açımına diqqət yetirək: “Növrəs” sözü fars mənşəli söz olub, iki mənası var: 1) təzə dəymiş meyvə; 2) cavan, gənc (Ərəb və fars sözləri lüğəti, 1964: 483).

“Növrəstə” sözü isə, ərəb mənşəli söz olub, bir neçə mənanı bildirir. Yeni bitmiş, təzə hasilə gəlmiş, yeni yetişmiş, yeniyetmə və s. (Ərəb və fars sözləri lüğəti, 1964: 484).

Ola bilsin ki, Növrəs İman gənc yaşlarında ədəbiyyata və müqəddəs dinimizə bağlı olduğuna görə məhz bu adı götürüb.

Növrəs İman yaradıcılığından da onun haqq aşiqi olduğu bellidir. Şairin şeirlərinin birində namazdan və duadan söhbət açılır. “Çağırırım” rədifli ustadnaməsində bu qeyd olunanlar öz əksini tapıb:

Nə zaman ki, dərd canımdan çoxalır,

Ondan əvvəl, kirdigarı çağırırım.

Hərdən bir Rəsula verirəm salam

İsmi Əhməd, ümidavari çağırırım (İman, 2003: 31).

Bu bəndin 2-ci misrasında “Kirdigar” kəlməsi Haqq Aşiqi olan Növrəs İmanın yaradıcılığında ən çox istifadə olunan kəlmədir. “Kirdigar” sözü fars mənşəli söz olub, “Xaliq”, “Allah” deməkdir (Ərəb və fars sözləri lüğəti, 1964: 291). 3-cü misrasında “Hərdən bir Rəsula verirəm salam” deyərək İslam dinində müstəhəb (bəyənilmiş) olan əməllərdən sayılan “Salam” verməkdən və hər namazın sonunda İslam Peyğəmbəri olan Həzrəti Muhəmmədlə (s) Əhdi-peymanı (bəyyəti) təzələməkdən söhbət gedir. Müqəddəs kitabımız “Qurani-Kərim”də 7 ayədə “Salam”dan söhbət açılıb. Bu barədə “Uyunu-Əxbarir-Riza” kitabında yazılıb: “Bəni-Abbas xəlifəsi Məmunun əmri ilə bütün alimlərin İmam Rzanın (ə) hüzuruna gəldikləri gün İmam (ə) onlardan soruşdu: “Qurani-Kərimdə “Ya-sin” kəlməsində kim nəzərdə tutulub?” Bəni-Abbas alimləri dedilər: “Ya-Sin” nən məqsəd Muhəmməddir (s). İmam (ə) buyurdu: “Allah-Təala İslam Peyğəmbərinə (s) bir üstünlük vermişdir ki, onu ağılı və düşüncəsi olmayanlar başa düşə bilməzlər. O üstünlük belədir. Allah-Təala Qurani-Kərimdə Peyğəmbərlərdən (ə) başqa heç kəsi salamlamayıb. Belə ki, “Səffat” surəsinin 79-cu ayəsində “Salam olsun Nuh Peyğəmbərə (ə) bütün aləmlərdə”, 109-cu ayədə “Salam olsun İbrahimə (ə), 120-ci ayədə “Salam olsun Musaya (ə) və Haruna (ə), 130-cu ayədə “Salam olsun “Ali-Ya-Sin”ə, 182-ci ayədə “Salam on bütün Rəsullara”. Allah-Təala “Salam olsun “Ali-Ya-Sin”ə buyurarkən “Ya-Sin” övladların nəzərdə tutur. Bir halda ki, “Ya-Sin” Peyğəmbərə (s) dəlalət edir, “Ali-Yasin” də Əhli-Beytə (ə) dəlalət edir. Həmçinin onu da qeyd etmək lazımdır ki, “Salam” Allahın adlarından biridir. Şəhidlər Sərvəri İmam Hüseyn (ə) buyurub: “Salamın 70 (yetmiş) savabı var. 69-u Salam verənin, biri isə Salamın cavabını alanındır”. Bildiyimiz kimi, “Salam vermək” şəriətdə müstəhəbbdir (savabı olan əməl), Salamın cavabını almaq isə, vacibdir. Bu səbəbdən də, hər bir namaz qılan şəxs namazın sonunda üç Salam verir. Əvvəl Peyğəmbərə (s) “Əssalamu Əleykə yə əyyuhən nəbiyyu və Rəhmətullahinsanu və Bərəkətu”. İkinci, “Əssalamu Əleyna və əla İbadillahis-Salihin”. Üçüncü “Əssalamu Əleykum və Rəhmətullahu və Bərəkətu”.

Haqq aşiqi Növrəs İman namaz qılarkən, gündəlik 5 dəfə qılınan 17 rükət vacib namazın sonunda Peyğəmbərə (s) verilən Salamdan söhbət açır. Bu da onu göstərir ki, Haqq aşiqi Növrəs İman namaz qılan olub və insanları da pak olan Allaha ibadətə səsləyib. Türk şairi dərviş Yunis İmrə də “Gərək” rədifli “İlahinamə”sində müsəlmanlığın şərtlərindən söhbət açır və insanları namaz qılmağa səsləyir və deyir:

Müsəlmanam deyən adam,

Şərti nədir bilsin gərək.

Tanrı buyruğunu tutub,

Beş vaxt namaz qılsın gərək (İmrə, 1992: 97).

Allah-Təala Qurani-Kərimin “Ənkəbut” surəsinin 45-ci ayəsində buyurub: “Bu kitabdan sənə vəhy olunanı tilavət elə.Və namaz qıl, çünki namaz adamı pis və yaramaz əməllərdən saxlar və Allahı yad etmək daha böyükdür, Allah gördüyünüz işlərdən agahdır”.

Bu ayədən aydın görünür ki, namaz insanı bütün çirkinliklərdən saxlayır. Namaz qılan oğurluq, zina, qeybət və s.kimi çirkin işlərə əl atmaz,yalan danışmaz,böhtan söyləməz və s.

Ruhi xəstəliklərin əlacı namazdır, namaz qılan ölümdən qorxmaz. Tamam günahların kökü, mərkəzi insanın ürəyindəndir.İnsanın qiyamətə inamı olsa namaz qılar. Bir sözlə, “Namaz” – bütün yaxşı işlərin köküdür.

Peyğəmbər (s) buyurmuşdur: “Elə ki, namaz vaxtları yetişir bir mələikə Allahın hüzurunda durur və səslənir: Ey insanlar, durun o odlarınızın tərəfinə, o odlar ki, kürəynizdə yandırmısınız, söndürün o odları namazla”. İbadətlərin ən əfzəli namazdır, insan kamala çatmaq üçün bu dünyaya gəlir.Kamala yetişmək Allaha yaxın olmaqla mümkündür. Biz nə qədər Allaha yaxın olsaq bir o qədər kamala çatmış olarıq. İmam Rza (ə) buyurub: “Namaz hər təqvalı mömini Allaha yaxın edir” (Babaveyx, 2014: 45). Təqva sahibi o müsəlmandır ki, günah etmir. Şair F.Cəfəkeş bir qəzəlinde namaz haqda belə yazır:

Təqva əməldə şah isə, gər tacıdır namaz,

Məşuqə yetsin aşiqə meracdır namaz (Cəfəkeş, 1998: 203).

Peyğəmbər (s) buyurub: “Namaz möminin meracıdır”. Namaz bir vasitədir ki, möminə qol-qanad verir, onu yüksəkliyə Allaha tərəf aparır. İmam Sadiq (ə) buyurub: “Əgər sizlərdən birinin qapısından bir çay axsa və o şəxs hər gün orada beş dəfə yuyunsa,onun bədənində çirk qalarımı? Həqiqətən namaz belə bir çaya bənzəyir. Namaz qılan şəxsin namazı onun günahlarının kəffarəsidir”. Allah-Təala “Məryəm” surəsinin 31-ci ayəsində Həzrəti İsanın (ə) barəsində belə buyurur: “Və harada olsam,mənə bərəkət veribdir və yaşayanacan. Mənə namaz və zəkat vəsiyyəət qalıbdır” (Babaveyx, 2014). Bu ayədən göründüyü kimi Allah-Təala Həzrəti İsadan (ə) namaz qılmağı tələb edir. Namazla hər əmələ qiymət verilir. Namazsız bizim qalan əməllərimiz sıfır dərəcəsindədir. Əgər namaz qəbul olmasa digər əməllər də qəbul olmaz.

Deməli, dini saxlayan namazdır. Allahdan naümid olan namaz qılmaz. Namaz həm dini, həm ölkəni, həm də müsəlmanların birliyini saxlayır. Namaz nə qədər qüvvətli olsa, imanda bir o qədər qüvvətli olar. İnsan Allahı nə qədər yaxşı tanısa, namazı da bir o qədər aşiqənəliklə, arifənəliklə və ürəklə qılar. Peyğəmbərlər (s) və Məsum İmamlar (ə) Allahı hamıdan yaxşı tanıyıb, sevdikləri üçün hamıdan artıq ibadət edirdilər. Həmişə və hər halda onu düşünürlər,uzun səcdələri, davamlı rükuları, ağlar gözlə qıldıkları gecə namazları və ürəkdən etdikləri duaları vardı.

Həzrət Əli (ə) bir hədisdə namazın fəziləti haqda buyurur:

“Əgər namaz qılan şəxs Rəbbinin sonsuz rəhmətinin onun halına necə şamil olduğunu bilsəydi, heç vaxt başını səcdədən götürməzdi”.

Gör namaz üstə necə Həzrət Əli oldu şəhid,

Yazaraq ahı ilə ərşi-müəlladə namaz (Şirvani, 1960: 28).

Allaın Peyğəmbəri (s) namazın vurğunu idi və namazı o qədər sevirdi ki, namaz vaxtının çatması üçün dəqiqələri sayırdı, namaz vaxtı çatdıqda namaza tələsərdi.

Peyğəmbər (s) buyurur: “Allah namazı gözümlə nuru etmiş, onun məhəbbətini ürəyimə salmışdır. Ac və susuz adam su içib, xörək yedikdə doyur, mömin isə namaz qılmaqdan heç vaxt doymur”.

Gözümün nuru namazdır, dedi Peyğəmbərimiz,

Bu səbəbdən qətidir hər günü fəryadə namaz (Şirvani, 1960: 28).

Peyğəmbər (s) və İmamlar (ə) namaz qılanda bildirdilər ki, nə iş görürlər və kimin hüsurunda dayanıblar, İmam Həsən (ə) dəstnamaz alıb, üzü qibləyə dayanıb namaz qılarkən həzrətin (ə) rəngi dəyişirdi. İnsanın qıldığı namaz onun imanının mizanıdır. Kim nə cür namaz qılsa, mərifəti, imanı, ədəbi də bir o qədərdir, namazda bu deyilənlərin hamısı bilinir. Namaz qılan qılmayandan yaxşıdır. Namaz qıldıqca adamın mərifəti çoxalır, mərifəti çoxaldıqca namaz gözəlləşir. Bəs namaz qılmayan necə?

Haqq aşiqi Yunis İmrə “Müsəlmanam” deyən adamlara namaz barədə belə tövsiyyə edir:

Sənə derəm, ey dostum,

Dur ertə namazına!

Əgər dirisən oyan,

Dur ertə namazına!

Namaz qıl yaraq olsun,

Axirətdə gərək olsun.

Qəbrində çıraq olsun,

Dur ertənmə namazına! (İman, 2003: 169-170)

Şair yazır:

Əzalarım yeksər ağrar dəmadəm,

Tamami bəndləri çox gətirir qəm.

Oxuram hər gündə dilimdə mən cəm,

“Nadi-Əli Şahsuvari” çağırıram (İman, 2003: 31).

Bu bənddə haqq aşiqi Növrəs İman İslam dinində məşhur olan “Nadi-Əli” duasından söhbət açır və insanları elmin qapısı olan Möminlər Ağası Həzrəti Əlidən (ə) imdad diləməyə çağırır. “Nadi-Əli” duası iki misradan ibarət olan bir duadır və özünüməxsus xüsusiyyətləri vardır. Belə ki, on bir gün ərzində “Ya-Sin” surəsini oxuyub və surədəki hər “mubin” çatdıqda (“Ya-Sin” surəsində 7 yerdə “mubin” sözü işlənmişdir) bu duanı oxuduqda yuxuda Həzrət Əlini (ə) görmək olur. Müşkül bir iş üçün və övlad sahibi olmaq üçün bu dua yeddi dəfə oxunur, ruzi üçün səhər vaxtı 9 dəfə, borcu qaytarmaq üçün 15 gün ərzində 22 dəfə oxumaq məsləhət görülüb. Bu deyilənlərdən başqa bu duanın bir çox xüsusiyyətləri vardır ki, onları qeyd etməyi özümüzə borc bilirik.

Böyük təsirləri qeydə almış dualardan biri də, mübarək “Nadi-Əli” duasıdır. Bu dua 2 misradan ibarətdir

نَادِ عَلِيًّا مَظْهَرَ الْعَجَائِبِ

تَجِدُهُ عَوْنًا لَكَ فِي النَّوَائِبِ

كُلَّ هَمٍّ وَغَمٍّ سَيَنْجَلِي

بَوْلَايَتِكَ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ

Oxunuşu:

Nadi Əliyyəni məzhərəl-əcaib!

Təcridə əunən ləkə fin-nəvaib.

Kullu həmmimvə ǧəmmiñ səyəncəli,

Bivilayəyikə, ya Əliyyə, ya Əliyyə, ya Əliyyə!

Tərcüməsi:

Əcaibləri aşkara çıxaran Əlini(ə) çağırır!

Onu sənə çətinliklərdə kömək edən görərsən!

Bütün qüssə və kədər çəkilib gedər,

Sənin vilayətinlə, ya Əli (ə), ya Əli (ə), ya Əli (ə).

Həzrət Əlinin (ə) məddahlarından biri də Füzuli ədəbi məktəbinin istedadlı nümayəndəsi S.Ə.Şirvani olmuşdur. Müasirləri onu “Səramədi-dövrən” adlandırmışlar. Seyyid Əzim Şirvani də bir qəzəlinə “Nadi Əli” duasından söhbət açır və yazır:

Seyyid düşəndə möhnətə “Nadi-Əli” oxuyur,

Müşkülquça cahanda “şəhi-la fətq”imiş (Şirvani, 1960: 275).

S.Ə.Şirvani də bu beytlə bir daha Haqq Aşıqı Növrəs İman kimi “Nadi-Əli” duasından bəhrələndiyi vurğulayır. Qısaca bu beytin açıqlaması budur ki, Seyyid özünə və Həzrət Əlinin (ə) vilayətini qəbul edən insanlara çatdırır ki, yaşadığımız bu fani dünyada müşkül işləri həll edən möminlər ağsı Həzrəti Əlidir (ə). Beytdə işlənən “şəhi-la fəta” sözündən məqsəd “Ühüd” müharibəsində Allah-Təala tərəfindən vəhy mələyi cənabi Cəbrail (ə) vasitəsi ilə Həzrət Əliyə (ə) gətirilən “Zülfüqar” adlı qılıncın üstündə yazılan “la-fəta illa Əli, la seyfi illa Zülfüqar”- “Əlidən şücaətli igid, Zülfüqardan kəsərli qılınc yoxdur”.

Aşıq Abbas Tufarqanlı da çətin anlarda “Nadi-Əli” duasını oxuyar və bu duada adı zikr olan Möminlər ağası Həzrəti Əlini (ə) dadına çağırırdı və nicat tapardı. Deyildiyi kimi, Aşıq Abbas Tufarqanlı da haqq aşıqlardan biri olub. O, haqq aşıqı olaraq səmimi qəlbdən Möminlər ağası Həzrət Əliyə (ə) bağlı olan şəxsdir. Aşıq Abbas dar günündə Həzrət Əlini (ə) dadına çağırır və Həzrət Əli (ə) Abbasın dadına yetişir, ona ən çətin məqamda nicat verir. Rəvayətə görə, Aşıq Abbas Tufarqanlı bağda yatır və yuxuda Mövlə Əli(ə) ona eşq butası verir. Bundan sonra Abbası iki dəfə quyuya salırlar. Birinci dəfə Becan onu su quyusuna, ikinci dəfə isə Şah Abbas onu zəhər quyusuna saldırır. Hər iki halda Aşıq Abbas Həzrət Əli (ə) dadına çağırır və hər ikisində də öz qəhrəmanına eşq bədəsi içirən Həzrət Əli (ə) onu dardan qurtarır, özü isə qeybə çəkilir.

“Abbas və Gülgəz” dastanında həmin hissəyə diqqət yetirək.

Birinci dəfə Abbas quyudan xilas olmaq üçün Həzrət Əlini (ə) köməyinə çağırır və quyunun dibindən yanıqlı-yanıqlı belə oxuyur:

İstərəm Şiri-Xudanı,

Ağamı, Şahi-Mərdanı.

Mən Abbasi-binəvanı,

Ağlar qoyan hara getdi? (Azərbaycan dastanları, 2005: 168).

İkinci dəfə zəhər quyusundan xilas olmaq üçün yenə Mərdlər ağası Həzrət Əli (ə) dadına çağırır:

Müşküldə qalıb çağırram səni,

Yetiş bir dadıma, ay ağa, haray.

Pərvanə tək yandım şəmi oduna,

Piltə tək qovruldu o yağa, haray.

İpəki toxullar ələ yapışı.

Pərişan zülflərin ələ yapışı,

Mərdin qaydasıdı ələ yapışı,

Namərdlər yarışar əyağa, haray.

Kəbədən gəlirdim, de, müşkülü nə,

Bülbül ərzi halın demiş gülünə,

Biçarə Abbasın de müşkülü nə,

Özün dada yetiş, ay ağa, haray (Azərbaycan dastanları, 2005: 173).

Abbas bu sözləri quyunun dibində qəmli-qəmli oxuyarkən gördü ki, quyunun ağzındakı daş kənara getdi və quyunun içərisi işıqlandı. Aşıq Abbas başa düşdü ki, bu iş Həzrət Əlinin (ə) işidir. Çox sevincək olub dedi:

Ağalar ağası Səlli Əla Muhəmməd,

Ərənlər sərvəri gəldi, ha gəldi.

Düldülün sahibi, Qəmbər ağası,

Cansıza can verən gəldi, ha gəldi.

Qurani oxuram ayə üzündən,

Tökülür söz Peygəmbərin sözündən,

Binəmazlar düşüb haqqın gözündən,

Haqq aşığın görən gəldi, ha gəldi.

Abbas deyər, çağıraram yasağı,

Bizə qismət eylə Behiştə, bağı,

Allahın Rəsulu minmiş Bürəği,

Cansıza can verən gəldi, ha gəldi.

Bu zaman nurani bir şəxs quyunun başında hazır olub, Abbasi səslədi və buyurdu: “Ey Abbas! Əlini uzat, əlimi tu.” Abbas əlini uzadır, Həzrət Əli (ə) öz mübarək əlini ona uzadır və Abbasi quyudan çıxarır, sonra

buyurur: “Abbas məni tanıyırsan?” Abbas dedi: “Kor olsun o göz ki, səni tanımayır, qulaq as, gör, tanıyıram, yoxsa tanımıram:

Məzhərul-əcaib, tibbül ələtyab,

Behışdə maliksən saqeyi-Kövsər.

Natiqi-Quransan, elmin bəyanı,

Sənin əlindədir hesabi-dəftər.

Sənin varlığınla yer tutdu qərar,

Sənin hökmündədir külli, hər nə var,

Sənə bəxş eylədi bir Pərvərdigar,

Fatimə, Zülfüqar, Düldül və Qənbər (Azərbaycan dastanları, 2005: 179).

Növrəs İmanın yaradıcılığında dini şəirlər xüsusi yer tutur. Biz sadəcə buna öteri olsa da toxunduq. Təbii ki, bu, ayrıca bir tədqiqatın mövzusudur, şübhəsiz, bu yöndə gələcəkdə də araşdırmalar davam etdiriləcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ərəb və fars sözləri lüğəti. (1964). Bakı.
2. İman, N. (2003). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Səda.
3. İmrə, Y. (1992). “Güldəstə”. Bakı: Yazıçı.
4. Babeveyx, Şeyx Səduq ibn. (2014). “Uyuni-Əxbər-Əl-Riza”. İmam Rzadan (ə) nəql olunmuş hədislər toplusu. I-II cild. Bakı.
5. Cəfəkeş, F. (1998). “Qəzəllər” Bakı: Zaman.
6. Şirvani, S.Ə. (1960). “Qəzəllər”. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
7. Azərbaycan dastanları. 2-ci cild. (2005). Bakı: Çıraq.

(AZERBAIJAN)

ÖZET

Dillerin ortaya çıkması ve yayılması, etnik süreçlerle ilgili bir olaydır. Çünkü dil, belirli bir halka ait “dil oluşturma” yaratıcı deneyimin bir göstergesidir. Dil araştırmacıları, Türkçenin, genel Türk dili aşamasını ya da sonraki aşamaları proto Türkçe (Ön Türkçe) dönemi adlandırırlar.

Azerbaycan halkının oluşumuyla yakından ilgili olan onlarca kabilenin, taifenin ve neslin isimleri etnotoponim olarak tüm dünyaya, özellikle Türk halklarının yaşadıkları bölgelerde yayılmıştır. Onların yaşadıkları bölgeler, burada yaşayan farklı halkların sosyo-politik yaşamındaki rolleri, etnografyası, tarihi, kültürel ve psikolojik durumları farklı kaynaklarda farklı şekilde gösterilmektedir. Siyah kelimesinin genel sözcük birimleriyle kullanılması, bazı etnotoponimlerin oluşumuna dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etnik Özellik, Taife, Kuşak, Patronim, Yayılma Alanı

A General View on the History of Garapapaks

ABSTRACT

In the formation of Azerbaijani nation participated 10s of races, tribes and generations widely spread in the occupied by turkic races, territories. Their habitation in different territories, the socio-political role of other races, ethnography, cultural and psychological state are displayed in different sources in different ways. The ethnonim Garapapag refers to such tribes.

Key Words: Ethnic, Feature, Tribe, Generation, Patronym, Patronymic, Area Of Distribution

Giriş

Güney ve Kuzey Azerbaycan'ın önde gelen etnoslarından biri olan Karapapak, Türk kökenli olup, eskilere dayanmaktadır. Etnik süreç etnosların (kabilelerin, taifelerin, halkların) değişimi, yeni etnik topluluklar oluşturma sürecidir. Onların kültürü, günlük yaşamları, sosyal yaşamları ve psikolojileri zaman zaman oluşan büyük, küçük değişiklikler, bakış açıları bu terimin oluşmasına neden olmuştur. Azerbaycan'ın güneyinden ve komşu olan bölgelerde Türk kökenli etnik nüfusun, MÖ III. binyılda önemli rol oynadığı konusunda çeşitli görüş ve öneriler vardır.

Orta Çağların başında, Güney Azerbaycan topraklarına çok sayıda Türk kabilesi yerleşmiştir. Güney Azerbaycan'da birçok etnotoponimin oluşumunda önemli rol oynamışlardır. Her bir halkın oluşumu ve biçimlenmesi tarihinin kaçınılmaz etnik bir sürecin sonucu olduğunu söyleye biliriz.

Güney Azerbaycan bölgesindeki yer adlarında etkisi kalan taife, kabile, nesil ve “tire” isimlerinin Kuzey Azerbaycan alanındaki mevcut paralelliklere kıyasla karşılaştırılması, Güney ve Kuzey Azerbaycan Türklerinin ortak kökenli ve dilsel birliği ile ilgili sorunları ortaya çıkarmak için önemlilik arz eder.

Azerbaycan halkının oluşumunda yakından ilgisi olan kabile, taife, nesil ve “tire” hala İran, Çin, Gürcistan, Rusya, Afganistan ve dünyanın diğer bölgelerine yayılmışlar. Bu isimlerin önemli bir kısmı onu taşıyan insanlarla yaşar, fakat bazıları sadece onomastik bir birim olarak kaynaklarda yer alır. Bu nedenle, bazı edebi örneklerde, folklor materyallerinde isimleri zikr edilen etnonim zamanla bu bölgede yaşayanların taşıdıkları isimlerdir.

Azerbaycan folklorunda kullanılan “Karapapaklardan olan”, “Türkmen gibi tanıdığımız” vb. ifadeler bu örneklerin olduğu bölgede bu kabilelerin yaşadığına işaret eder.

Bu kabilelerin kimlikleri, onların ve kendilerinin oluşturdukları topluluklarının isimleri ve yaşam biçimleri, kozmogonik fikirler toplamında yapılan araştırmalar, etnik tarihimizin karanlık sayfalarına ışık tutabilir. Böyle bir çalışmanın dilliklik açısından yapılması, olayların anlaşılmasında istenilen sonuçlanabilir. Bu nedenle, alanla ilgili arkeolojik, etnografik, tarihi ve sanatsal materyallerin kullanılması önemlidir. [1,9]

Etnonimlerin oluşmasında, toplum yaşamının çeşitli alanlarına ait kelime, terim ve ifadeler kullanılır. Maddi ve manevi kültürün bir parçası olan farklı kıyafet türleri ve isimler tarihin kendisi kadar eskidir. Bu tür kıyafetler ve isimler belirli bir seviyeye yükseldi ve çok sayıda etnik grubun adlandırılmasında yer aldı. Daha sonra, bütün bir ulusun adı, taife, kabile birliği gibi tarihsel-etnik sürecin uzun dönemlerinin ürününe dönüşmüştür. Bu süreç kendisini farklı kıyafet türlerinin isimlerinin onomastik bir göstergesi olarak sunar ve biçimselliğinin özellikleri hakkında fikir söylemeye olanak sağlar. Yani kıyafetinişmi sözcükselbirim olarak ilk önce genel kelimeler ve daha sonra onomastik gösterge açısından geliştirilmiştir. Bu süreçte, sözcüksel birimin kullanılma hızlılığı ve azaltılma zarureti önemli rol oynamıştır. Kıyafetin çeşitliliği, taşıyıcının bir toplum gibi burada aktif olmasıdır.

Kıyafetler, etnografik araştırmanın bir amacı olduğundan, onomastik göstergeleri etnografik faktörlerle ilişkilendirilmiş bir grup isim olarak dahil etmek daha uygundur.

Türk halklarının yaşadıkları bölgelerde Karadolak, Karadonlu, Karabörklü, Karapapak, Bozpapak, Sarıköynek, Alagurşaklı, Şışpapaklar vb. onlarla ilgili etnografik faktörlerle ilişkili etnonimler vardır.

Dilimizdeki siyahve şapka sözcük birimleri ilk önce herkes tarafından kullanılan kelimelerdir. Belirli bir grup insanın siyah şapka takdıktan sonra bu süreçle ilgili olarak belirli bir etnik isim bildirmişler.

Ehemeniler döneminin (MS. 522-521) eski yazılı kaynaklarında renk bildiren “siyah”sözcüksel birimi kaydedilmiş ve “insanlar”, “kitle”, “birlikler”in anlamını ortaya çıkarmışlar. Bu nedenle bazı araştırmacılar sözcüksel birimin Farsça olduğunu düşünmektedirler. Hint-İranca konuşan etnik toplulukların Asya'ya gelmeden önce (M.Ö. II. binyıla kadar) sözcüksel birimibazı eski halklarının dillerinde varlığını sürdürüyordu. İ.S.Melik'e göre “siyah” sözcüksel birimin Kassit kaynaklarında kar, kara biçiminde, “ordu”, “birlik”“muhafaza birliyi” anlamında kullanılmıştır. Gösterilenlere göre, Bisütun yazıtlarındaki siyah kelimesi Farsça değildir. [13; 99]

A.Kononova'ya göre, “siyah”Türk dillerinde genellikle kara, renk, kederli, üzüntülü, “mal-gara”, “goşun”(askeri); kuru, toprak anlamında kullanılmıştır. (14; 16)

“Kitab-i Dede Korkut” destanlarında “siyah” sözcüksel birim, “cesur”, “yğit”, “güçlü” olarak tanımlanmıştır. Genel olarak, sözcüksel birimin gösterilen anlamları kahramanlık destanlarında yer alır.

Etnografizimlerden oluşan etnotoponimlerde sözcüksel birimlerin“kocaman”, “büyük”, “farklı” anlamlarıyla karşılaşırız.

Böylece Karapapaklar etnotoponimlerinde “siyah” sözcük birimi “kocaman” “büyük”, “seçilen”, “farklı” anlamlarını ifade eder.

Karapapak etnik grubunun ilk kez nerede yaşadığı konusunda kesin bir bilgi yoktur. Amma, onlar Azerbaycan halkının etnogenezinde önemli yere sahiptirler. Bu taifenin temsilcileri şimdi yalnızca Azerbaycan'da değil, aynı zamanda dünyanın birçok ülkesine yayılmışlar. Araştırmalar, Karapapaklıların şive özelliklerini, Azerbaycanca lehçe ve şivelerin güney grubuna bağlı olduğunu göstermektedir.

Karapapak etnonimine, farklı farklı etnografik bölgelerde Karapapaklı, Karabörklü, Karabörk vb. biçimlerde karşılaşırız. Belirli insan gruplarının taşıdığı ve milli göstergesi olarak kabul edilen siyah

renkli şapka sonraları bu süreçle ilgili etnik isim bildirmiştir. Yukarıda da söylediğimiz gibi, Karapapaklıların ilk defa hangi bölgede yaşaması ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak Türk halklarının yaşamındaki rolü tartışılmazdır. Bugün taife temsilcileri İran, Gürcistan, Afganistan, Türkiye, Ukrayna vb. ülkelerde yaşamaktadırlar.

Güney Azerbaycan'ın Sulduz vilayetinde, Türkiye'nin Kars, Çıldır, Arpaçay, Sarıkamış, Iğdır, Gara Köşe ve Sivas bölgelerinde, Batı Azerbaycan'ın Ağbaba bölgesinde, Gürcistan'ın Borçalı bölgelerinde ve aynı zamanda Azerbaycan'ın Kazak-Şemseddin bölgesinde toplu halde yaşayan Karapapaklar, daha sonralar sosyal-siyasi olayların etkisi ile sık sık yer değiştirmişler. [2; 300] Kaynaklarda onların Azeri kolundan olduğu belirtilen Karapapaklıların yaşadıkları alan genellikle Borçalı bölgesi olduğu hakkında bilgi yer alır. [3]

Bu kaynaklarda, Karapapaklıların kökeni hakkındaki görüşler net değildir. Onların bazılarında Karapapaklar Hazarların, bazılarında ise Karapapakların kabilesi olduğu kayıt edilmiştir. Onların Kazak ilinin bir taifesi olduğunu kabul eden araştırmacılar da vardır. Karapapakların kuzeybatısı, Altay'da ve Ceylan vadisinde yaşayan Kıpçak adı verilen eski Türk kabileleri ile bağlantılı olduğu kuşkusuzdur.

Hun birliğine mensup olan Türk kabileleri, etnodilbilimi sürecinde tam olarak yer alıyorlardı. V. Yüzyıldan sonra Kafkasiya kaynakları bunu kanıtlar: aynı kelime, ekin çoğu zaman çeşitli Türk kabile dillerine ait olduğu, bu kabilelerin aslında aynı dilde konuşulduğunu, ancak belirli siyasi süreçlerle bağlantılı olarak farklı isimlere yönlendirildiğini doğrulamaktadır. (12; 34) Onlar, Hunların ve Batı Türk hanlığının bir parçası olduğu belirtilmiştir.

Karapapakların Azerbaycan topraklarına olan bağlılığı konusunda da farklı görüşler vardır. M.Ş.Şireliyev Kıpçakların Azerbaycan'a ilk defa IV-VI. Yüzyıllarda, Z.Bünyadov 722-723 yıllarında Hazarların bir parçası olduğunu, B.Gukasyan III-IV yüzyıllarda Kenger ve Sabir kabile ittifakları ile beraber geldiklerini belirtmişler. Diğer kaynaklarda XII. Yüzyılda Gürcü çarı Davidin'in Gürcistan'a 45.000 Kıpçak ailesinin göç etmesini, Azerbaycan'ın kuzey-batısına yerleşmesini sağlayarak, onların Derbent ve Şirvan'a geldiklerini belirtir. [4; 242]

S. Türksoy, Karapapakları en eski ve Oğuzların Kıpçak boyuna mensup Türk boylarından olduğunu belirtir. O şöyle yazar: “Zaten kendilerini Türk, ya da Kara Papak Türkü diye nitelendiriyorlardı. Bu soydaşlarımız üzerinde Osmanlı etikası daha fazladır. Konuştuğumuz pek çok yaşlı Karapapkın “Biz Osmanlı Türküyüz” sözünde bu tesirin derin izleri okunuyor. En saf, temiz, en katkısız türklüğü yaşatırlar, diliyle, diniyle, yureğiyle Türkoğlu Türk olan Karapapaqlardır.” [5; 134-136]

Karapapaklar, aynı zamanda Terekeme olarak tanınırlar. Türkiye'de yaşayan Karapapaklılara, yerel halk tarafından “bezbaş”, “gagavan”, “çinçavat” sözcüksel birimler ile hitab edilerek, bunların da her birinin gösterilen alanda ismi zikr edilen etnonim nesillerinden biri olduğudüşünülmektedir. Bu nedenle, “bezbaş”, “gagavan” ve “çinçavat” patronimlerinin varlığı, etnonimin eski tarihi ve yayılma bölgelerinin özellikleri ile ilgili araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu patronimlerle ilgili yaşam yerlerinin Karapapakların yayıldığı her yerde araştırılması gerektiği düşünülmektedir.

E. Ezizov'un araştırmasına göre, Karapapakları “çinavat” adlandırılması, “onların Türkiye'ye göç etmesi ile ilgili” mülhazalar yukarıda söylenenleri onaylar. [6; 48] A.Aliyev ve İ.Mammadov, Karapapak etnonim adının soradan oluştuğunu ve etnonimi ilk olarak Karabörk ve Karakalpak adlandırmıştır. Karapapak, Karabörk ve Karakalpaksözcüksel birimleri ile eşanlamlı olduklarını düşünen araştırmacıların, köken itibarıyla yakın olması hakkındaki görüşler dikkati çeker. [7; 62]

Bize göre, Karakalpak etnonimi Karapak ve Karabörk etnonimlerine eşanlamlı olarak kabul edilmesi için çok az gerekçe var. Çünkü Türk dillerinin hiçbirinde Kalpak sözcük biriminin şapka, baş örtüsü anlamında kullanılmamıştır. Örtü, kumaştan ve diğer yumuşak malzemeden yapılmış, etekleri aşağıya doğru sallanan

kiyafet anlamında anlaşılan kalpak kelimesi, Özbekistan'da yaşayan Karakalpakların isminde bu anlam olduğu gibidir.

F.S. Fasayev, “kalpak” sözcük biriminin temelini “kapla” olduğunu düşünür ve gelişimi kalpak-kaplak-kapla olarak tanımlar. Sözcük biriminin anlamı Rusça'da “nakrit” örtme demektir. [8; 17]

Bazı kaynaklarda XII. Yüzyılda, Karapapakların Aral gölü çevresiinde yaşadıkları ve Karabörklü adı altında Kıpçak birliyiine dahil olduğu belirtilir. [9; 412] A.A.Bakihanov, onların Azerbaycan`ın Şirvan bölgesinde yaşamaları hakkında bilgi vermiştir. [10; 108]

Hun ve Avar Türklerinden oluşan Çayırılı, Karapapak veya Karabörk Türkler, Hungar taifesinin bir kolu olarak Azerbaycan`da yaşamış ve kendileri yaptıkları köylerine kendi isimlerini vermişler.

Karapapaklıların milli baş örtüsünde bugüne kadar koyun yününden olan şapka olması hakkında araştırmacı L.B.Oşan`ın bilgi vermiştir. [11; 45]. Yaşlıinsanlara göre, başlıkları koyun derisinden değil, keçeden yapılmış piramite benzeyen bir şapkadır.

Gördüğünüz gibi, Karapapak ve Karabörk sözcük birimleri yakın anlam ifade eden kelimelerdir. Bunların kökeni hakkında araştırma yapan K.Smirnov, Karapapakların Urmiye Gölü'nden kuzeybatı ve güneydoğu yönlerine yayıldığını belirtir.

“Börk” kelimesine şapka anlamında M.E.Sabir`in şiirlerinde karşılaşıyoruz:

“Mollanın börkünü çalib oğru,

Yüyürüb qaçdı bir bağa doğru.”

Şapka sözcük biriminin eşanlamı olan börk kelimesi Türk dillerinin bir çoğunda yaygın olarak kullanılmaktadır. Azerbaycancada hem Karapapak, hem de Karabörklü etnooykonimlerin olması bu fikri doğrulamaktadır.“Börk” kelimesi Kazakçadabörök, Tuvacada bört, Yakutcada berçehe olarak yazılmıştır.

Folklorda, sözcük biriminde çeşitlilik bildiren kelime ile birlikte kullanılır:

“Əmiri börk başında ,

Qələm oynar qaşında.”

Karapapaklarla beraber Bozpapaklar etnoniminin de kiyafet çeşidine göre isim vermenin varlığını belirten gerçeklerdir. Bozpapaklar Karapapakların bir kolu olduğu, kabile içinde belirli özelliklerine göre farklılık gösteren patronimik grubun adı olduğu varsayılır.

Bozpapaklar renk bildiren gri yüzü ve kiyafet ismine göre ifade olunan şapka kelimesinden oluşmuş,“başlarına gri şapka koyanlar”anlamına gelir. Gri, daha çok kiyafet türünü ayırt etmek için kullanılan özellikle bildiren kelimedir. Onların Karapapaklarla aynı kökene ait etnik grup olduğu kuşkusuzdur.

Şışpapaklar şapkaların türüne göre adlandırılmış etnik grubun adıdır. Şapkanın başa konulan kısmından yukarıya doğru piramit şeklinde yapılması onun sivri şapka adlandırılmasına neden olmuştur. Şışpapaklar da Karapapaklar ve Bozpapaklar aynı etnik gruba aittirler.

Kıyafet türlerine göre farklılık gösteren onomastik birimler arasında kadın kıyafetleriyle ilgili olanlar da bulunmaktadır. Kadın kıyafetlerinden elbise, örtü, gömlek vb. böyle birimlerin oluşumunda daha aktiftir.

Karadonlu etnooykimini (İmişli bölgesinde), siyah kelimesi ile kadın kıyafetinin adını bildiren elbise sözcük birimlerinin birleşmesinden oluşmuştur. Etnooykonimin içerisinde yer alan siyah kelimesi renk bildirir. Elbise kelimesi ise Azerbaycancada kadınların en çok kullandıkları kıyafetin ismidir. Elbise,

sözcük birimi manasında daralma olayının olduğu düşünülür. Azerbaycan atasözlerinde bu tür giyisiler tarihsel olarak daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır:

“*Güzellik ondur, dokuzu dondur.*”

Bu örnekte, elbise sözcük birimi tam anlamıyla giyisi manasına daha yakın mananı ifade eder.

Yazıya alınan etnooykonimler eski Türk taifelerinden biri olan Karadonluların ismini ölümsüzleştirdi. Türkçe konuşan halkların yaşadığı diğer bölgelerde de bu isimle karşılaşırız.

Belirttiğimiz gibi, bazı kaynaklarda Kıpçakların ve bazılarında ise Hazarların bir taifesi olduğu belirtilen Karapapaklara İslam Ansiklopedisinde de karşılaşırız. Kaynaklarda etnografizime dayalı etnooykonimlerden en sık karşılaştığımız budur.

Karapapak etnonimi aynı anlamı ifade eden karabörklü siyah ve börk kelimelerinden oluşur. Börk kelimesi eski kaynaklarda ve modern Türk devlet ve topluluklarında şapka anlamında kullanılır. *Siyah* kelimesi burada renk bildirir. Karabörk “Karapapak” demektir. Siyah kelimesi bir çok farklı anlamlarda kullanılır. “*Büyük, kocaman, güzel*” anlamlarını dikkate aldığımızda “*Büyük Kalpaklı*” anlamına uygundur. Çünkü Karapapaklıların kullandıkları şapkalar Rus Kazaklarınki gibi büyük olduğu düşünülür.

Karapapaklar günümüzde, İran'ın (Batı Azerbaycan ili) Negade kazasına (eski adı Sulduz ili), Kars, Ardahan, Iğdır, Türkiye'nin Ağrı bölgesine, Gürcistan ve Rusya Federasyonu'na yerleşmişler.

Karapapak etnonimi ile birlikte, Şişpapaklar, Bozpapaklar, Karaçalı, Karabörklü vb. gibi tanınan Türk kökenli kabilelerin yayılma alanlarının aynı olması ve onların gelenek ve görenek açısından yakın olmaları, köken olarak gelişip yayılan taifeler olduğunu söyleye biliriz.

Sonuç

Türk halklarının tarihi, insanlık tarihinin, Azerbaycan halkının tarihi ise genel Türk tarihinin en eski ve zengin bölümüdür. Çünkü eski Türklerin ilk devlet kurumları sadece Azerbaycan topraklarından oluşmuştur.

Türk halklarının binyıllardan kalma zengin bir tarihi var. Dünyada hiç bir halkın atalarının tarihi, savaş meydanlarında kendi tarihini yaratmış olan eski Türklerle kıyaslanamaz.

KAYNAKLAR

1. Halikov F., Azerbaycan Onomalogiyası, Bakü, 2010.
2. İslam Ansiklopedisi, 6 cilt , Eskişehir, 1977.
3. Sözlük ve Ansiklopedi, 12 cilt, İstanbul, 1986.
- 4 . First Business, İstanbul, 2007.
5. Dok. Albayrak Recep, Türklerin İranı, II cilt, Çeviren: R.Asker. Bakü, Mühercim, 2016.
6. Azizov E., Kitab-i Dede Korkut ve Tarihi Dialektolojinin Bazı Meseleleri BDU-nun İlmi Haberleri, №4, 1976.
7. Aliev A.İ., Mamedov İ.O., Ob Etnonime Karapapak.-Onomastika Kavkaza, Ordjonikidze, 1980.
8. Faseev F.S., Osnovi Terminologii v Tatarskom Yazıke, Kazan, 1969.
9. Narodı Sredney Azii i Kazaxstana, T.I-ıy, M., 1962.

10. Bakıhanov A.A., Gölüstan-i İrem, Bakü, 1951.
11. Osanin L.Be Antroloqıçeskiy Sostav Naseleniya Sreney Azii i Etnoqenez Ego Narodov.M.,1958.
12. Hudiyeu N., Azerbaycan EdebiDiliTarihi, Bakü, İlm veTahsil, 2018.
13. Melikov İ.S., Gar,Gara Formanlı Etnonimler Hakkında, AOP, Bakü, 1987.
14. Kononov A.N.Semantika Svetooboznaçenie v Tyurkskix Yazıkax, Tyurkoloqıçeskiy Sbornik. M.,1975.

(AZERBAIJAN)

XÜLASƏ

Təbiətin hər bir xalqa bəxş etdiyi ən qiymətli miras onun milli mənəvi dəyərləridir. Cəmiyyətin tarixi sübut edir ki, insanların mənəviyyəti, əxlaq normaları və baxışları ilə bağlı olan milli mənəvi dəyərlərin yaradıcısı xalqdır. Dünyanın ən qədim xalqlarından sayılan azərbaycanlılar da tarixən dini və dünyəvi dəyərləri uzlaşdıraraq, fərqli mədəniyyətləri bir arada yaşatmış, inkişaf etdirmiş və doğma yurdları olan Azərbaycanı sivilizasiyaların qovuşduğu bir məkana çevirmişlər. Azərbaycan Şərqi zəngin tarixə malik ən qədim ölkələrindəndir. Onun bu günkü dininin, elminin, dilinin, mədəniyyətinin, sənətkarlığının kökləri uzaq qərinələrdən gəlir. Zamanın sərt sınaqlarından çıxmış xalqın bu mənəvi dəyərləri ilk insan məskənlərindən biri olan Azıx mağarası, sehirli Gəmiqaya yazıları, Qobustan qayaüstü rəsmləri və təkrarolunmaz örnəkləri ilə özünü dünyaya tanıtdırmışdır.

Xalqın tarixən formalaşmış yüksək əxlaqi-mənəvi meyarlarını pak və sağlam niyyətlərlə qoruyaraq bütövlükdə cəmiyyətin pozitiv ruhda inkişafına təsir göstərmək, onun genetik yaddaşını, tarixi kimliyini, milli irs və özünəməxsusluğunu gələcək nəsillərə ötürmək kimi çətin missiyanın həyata keçirilməsi zərurəti pedaqogika elminin tanınmış nümayəndələrinin üzərinə böyük məsuliyyət qoyur. Müxtəlif təsirlər içərisində yaşadığımız bir zamanda milli dəyərlərimizi qorumaq getdikcə çətinləşir və böyük vətəndaşlıq məsuliyyəti tələb edir. Milli mənəvi dəyərlər gələcək nəsillərə daha da zənginləşdirilmiş halda ötürülməlidir. Şübhəsiz, mədəniyyət dəyişmədən və zənginləşdirilmədən varlığını qoruya bilməz. Bu məqsədlə müasir pedaqogikada yaradıcı və qurucu səciyyəli hər cür fəaliyyət təşviq edilməli, yeni qabiliyyətlərin kəşf edilməsi, istiqamətləndirilməsi, dəyərləndirilməsi fəaliyyətlərinə mühüm əhəmiyyət verilməlidir. Mədəniyyətlərin bir-birinə nüfuz etdiyi və hətta bəzi hallarda assimilyasiyaya uğradığı indiki qloballaşan dünyada Azərbaycan xalqının milli-mənəvi keyfiyyətlərini mühafizə edərək gələcək nəsllə ötürməsi maddi-mənəvi irsimizin öyrənilmə və qorunub saxlanma səviyyəsindən asılı olacaqdır. Milli-fəlsəfi fikrin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəsllə çatdırılması, davam etdirilməsi üçün milli-mənəvi abidələrin, bədii ədəbiyyatın rolu həqiqətən böyükdür. **Açar Sözlər:** Millət; Mənəvi Dəyərlər; Mədəniyyət; Fərqli Mədəniyyətlər

Our National Values And Their Development In A Globalizing World

ABSTRACT

The most valuable heritage that nature gives to each nation is its national spiritual value. The history of society proves that people are the creators of national and moral values related to morals, moral norms and attitudes. Azerbaijanis, one of the oldest nations of the world, historically reconciled religious and secular values, transformed and cultivated different cultures, and transformed their land into a place where civilizations faced. Azerbaijan is one of the oldest countries in the East with a rich history. The origin of today's religion is science, language, culture and art. These spiritual values of the people who came out of the tough tests of the time, the one of the first human settlements, Azıx cave, magical Gamigaya writings, Gobustan rock paintings and unique examples introduced itself to the world.

It is a great responsibility for prominent pedagogical scientists to influence the positive development of the society as a whole, protect its historically formed high moral and moral criteria, and to transfer its genetic memory, historical identity, national heritage and identity to future generations. At a time when we live in a variety of influences, it is increasingly difficult to maintain our national values and require greater citizenship responsibility. National moral values should be transmitted to future generations even more enriched. Undoubtedly, culture can not exist without changing or enriching it. For this purpose, modern

pedagogy should promote all creative and constructive activities, and the importance of discovery, direction and evaluation of new abilities should be given priority. In today's globalized world, where civilizations are influenced by one another and even in some cases assimilated, the transformation of the national-moral qualities of the Azerbaijani people to the future will depend on the level of study and preservation of our material and spiritual heritage. The role of national-spiritual monuments and fiction literature is really great to bring national-philosophical ideas, morals, traditions to new generations.

Key Words: Nation; Moral Values; Culture; Different Cultures

Giriş

Milli-mənəvi dəyərlər əsasında gənc nəslin tərbiyəsi, cəmiyyətin milli-əxlaqi durumu, zaman-zaman dəyərlərin aşınması problemləri kompleks elmlərin, o cümlədən etnopedaqogikanın, etnopsixologiyanın, ədəbiyyatşünaslığın, sosiologiyanın və başqa elmlərin qarşısında duran vacib problemlərdəndir. Aydın ki, etnosun yad, gəlmə üsurlarına psixoloji müqaviməti, milli-mənəvi dəyərlərin bünövrəsi güclü, davamlı, sabit olmayanda yad, zərərli dəyərlərin təsirinə tez məruz qalır, özünəməxsusluğu, milli mədəniyyətini itirməyə məhkum olur.

Məhəmməd Peyğəmbər insanın mənəviyyatına böyük əhəmiyyət verərək deyirdi: “Millətim üçün üç şeydən qorxuram: alimin xətasından, münafiqin (riyakarın) Quran haqqında cəfəng danışığından və mənəviyyatı, əxlaqı məhv edən mühitdən”. (Həsəni, 1990:24)

Metodlar: Təbiətin hər bir xalqa bəxş etdiyi ən qiymətli miras onun milli mənəvi dəyərləridir. Cəmiyyətin tarixi sübut edir ki, insanların mənəviyyatı, əxlaq normaları və baxışları ilə bağlı olan milli mənəvi dəyərlərin yaradıcısı xalqdır. Dünyanın ən qədim xalqlarından sayılan azərbaycanlılar da tarixən dini və dünyəvi dəyərləri uzlaşdıraraq, fərqli mədəniyyətləri bir arada yaşatmış, inkişaf etdirmiş və doğma yurdları olan Azərbaycanı sivilizasiyaların qovuşduğu bir məkana çevirmişlər. Azərbaycan Şərqi zəngin tarixə malik ən qədim ölkələrindəndir. Onun bu günkü dininin, elminin, dilinin, mədəniyyətinin, sənətkarlığının kökləri uzaq qərinələrdən gəlir. Zamanın sərt sınaqlarından çıxmış xalqın bu mənəvi dəyərləri ilk insan məskənlərindən biri olan Azıx mağarası, şəhərli Gəmiqaya yazıları, Qobustan qayaüstü rəsmləri və təkrarolunmaz örnəkləri ilə özünü dünyaya tanıtdırmışdır.

Azərbaycan xalqı tarixən formalaşmış zəngin milli-mənəvi və əxlaqi dəyərlər sistemi ilə bəşər sivilizasiyasına əvəzsiz töhfələr vermiş, ülvəi və saf ideallara sarsılmaz bağlılığı ilə daim özünəməxsusluğunu qorumuşdur. Bizim xalqımızda əsrlərdən bəri formalaşmış, gəlmiş adətlər vardır: kiçiyin böyüyə hörməti, böyüyün də kiçiyə qayğısı, övladın valideynlərinə hədsiz hörməti, valideynlərin də öz övladlarına olan qayğısı və məhəbbəti. Bu, bizim xalqımızın mentalitetidir. Ölkəmizi dünyada tanıdan, təbliğ edən muğam sənəti bu gün də hər kəsi heyran etməkdə davam edir. Dədə Qorqudun bizlərə əmanəti olan ozan-aşıq sənətini indi həm də muğamla davam etdiririk. Tarın, kamanın, qavalın sədaları altında Azərbaycan mədəniyyəti muğamla bütün elləri-obaları gəzir. Bu da təbii ki, Azərbaycan dövlətinin dünyada milli dəyərlərinin təbliğinə xidmət edir. Bütün dünyanı heyran edən bu milli-mənəvi dəyərlərimiz Azərbaycan xalqının müqqədəs sərvətidir. Elə buna görə də Muğamımız YUNESKO-nun dünya irsinin ilk siyahısına daxil edilmişdir.

Müasir qloballaşma dövründə elmi-texniki tərəqqinin sürətli inkişafı real həyatda yüksək nailiyyətlərə, mütərəqqi dəyişikliklərə yol açsa da, bu prosesin tarixi-mədəni irsə, əxlaqi-mənəvi dəyərlərə müəyyən təhlükə meyilləri də özünü qabarıq göstərir. Şərq-Qərb sivilizasiyasının bir-birinə yaxınlaşdığı, bəzən də gizli və açıq mübarizələrin getdiyi bir zamanda soykəmə qayıdışın, milli özünüdərkə böyük əhəmiyyəti vardır. Mürəkkəb siyasi proseslərin dünyanı çalxaladığı bir vaxtda Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, cənab İlham Əliyev çıxışlarının birində demişdir: “Dünyada qloballaşma prosesi gedir. Biz bu vəziyyətə

özümüzü uyğunlaşdırmalıyıq. Bir-birimizlə bağlı olmalıyıq, bir-birimizin əlini möhkəm tutmalıyıq ki, gücümüz daha da artsın.” (Əliyev, 2008: 83)

Azərbaycan milli-mənəvi dəyərlərinə yiyələnməklə gənc nəslin milli ruhda tərbiyə olunması məsələsi Heydər Əliyev tərəfindən əsas vəzifələrdən biri kimi irəli sürülmüşdür. Dövlət başçısı bu məsələdən bəhs edərkən belə deyirdi: “Gənclərimiz milli ruhda tərbiyə olunmalıdır, bizim milli-mənəvi dəyərlərimizin əsasında tərbiyələnməlidir. Gənclərimiz bizim tariximizi yaxşı bilməlidir, milli dəyərlərimizi yaxşı bilməlidir. Milli dəyərlərimizi, milli ənənələrimizi yaxşı bilməyən, tariximizi yaxşı bilməyən gənc vətənpərvər ola bilməz”. (Əliyev, 2011)

Milli mənəvi dəyərlər sırasında ümummilli lider [Heydər Əliyev](#) ana dilinə xüsusi önəm verirdi. Xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyev rəhbərlik etdiyi bütün illərdə milli-mənəvi dəyərlərimizə həmişə qayğı ilə yanaşmış və bununla bağlı bəyanatlarla çıxış etmiş, qanunlar imzalamışdır. O, dünyanın mütərəqqi mənəvi dəyərlərindən istifadə edərək, gənc nəsli daha da sağlam əhval-ruhiyyədə, saf əxlaqi ruhda tərbiyələndirməyin dövlətimiz, xalqımız qarşısında ən zəruri, həlli qaçılmaz vəzifələr olduğunu 13 avqust 2001-ci il tarixli bəyanatında da söyləmişdir: “Hər xalqın öz adət-ənənəsi var, öz milli-mənəvi və dini dəyərləri var. Biz öz milli-mənəvi dəyərlərimizlə, öz dini dəyərlərimizlə, adət-ənənələrimizlə fəxr edirik. Bizim xalqımız yüz illərlə, min illərlə adət-ənənələrimizi, milli-mənəvi dəyərlərimizi yaradıbdır və bunlar indi bizim xalqımızın mənəviyyatını təşkil edən amillərdir”. (Əliyev, 2011)

Xalqın tarixən formalaşmış yüksək əxlaqi-mənəvi meyarlarını pak və sağlam niyyətlərlə qoruyaraq bütövlükdə cəmiyyətin pozitiv ruhda inkişafına təsir göstərmək, onun genetik yaddaşını, tarixi kimliyini, milli irs və özünəməxsusluğunu gələcək nəsillərə ötürmək kimi çətin missiyanın həyata keçirilməsi zərurəti pedaqogika elminin tanınmış nümayəndələrinin üzərinə böyük məsuliyyət qoyur. Müxtəlif təsirlər içərisində yaşadığımız bir zamanda milli dəyərlərimizi qorumaq getdikcə çətinləşir və böyük vətəndaşlıq məsuliyyəti tələb edir. Milli mənəvi dəyərlər gələcək nəsillərə daha da zənginləşdirilmiş halda ötürülməlidir. Şübhəsiz, mədəniyyət dəyişmədən və zənginləşdirilmədən varlığını qoruya bilməz. Bu məqsədlə müasir pedaqogikada yaradıcı və qurucu səciyyəli hər cür fəaliyyət təşviq edilməli, yeni qabiliyyətlərin kəşf edilməsi, istiqamətləndirilməsi, dəyərləndirilməsi fəaliyyətlərinə mühüm əhəmiyyət verilməlidir. Mədəniyyətlərin bir-birinə nüfuz etdiyi və hətta bəzi hallarda assimilyasiyaya uğradığı indiki qloballaşan dünyada Azərbaycan xalqının milli-mənəvi keyfiyyətlərini mühafizə edərək gələcək nəsle ötürməsi maddi-mənəvi irsimizin öyrənilmə və qorunub saxlanma səviyyəsindən asılı olacaqdır. Milli-fəlsəfi fikrin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəsle çatdırılması, davam etdirilməsi üçün milli-mənəvi abidələrin, bədii ədəbiyyatın rolu həqiqətən böyükdür.

Nəticə

Milli dəyərləri qorumaqla biz həm də tariximizi qorumuş oluruq. Özümüzü dərk edirik. Milli dəyərlər sayəsində cəmiyyət inkişaf edib və müasirləşə bilər. Milli dəyərlərini qoruya bilməyən xalq bir gün məhv olmaq qorxusu ilə üzləşə bilər. Milli dəyərlərini anlamayıb müasirliyə can atan millətin gələcəyi isə zülmət qaranlığa bənzəyir. İnamlı irəliləmək üçün yolumuza işıq saçan dəyərlərimizi qorumalıyıq. Öz milli-mənəvi dəyərlərimizi ümumbəşəri dəyərlərlə birləşdirib, zənginləşdirib Azərbaycan xalqının ümumi dəyərlərini, mənəvi dəyərlərini yaratmalıyıq.

ƏDƏBİYYAT

1. Həsənlı, S. (1990) *101 hədis. (Həzrəti Məhəmməd Əleyhissəlamın söylədikləri.)* Bakı: Gənclik nəşriyyatı, 32 səh.
2. Əliyev. İ. (2008) *2008-2012-ci illərdə Azərbaycan Respublikasında təhsil sisteminin informasiyaladılması üzrə Dövlət Proqramı. 2008-ci il 10 iyun.* Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin rəsmi internet saytı.edu.gov.az /page83/599

3.Əliyev. H. (2001) *Milli-mənəvi dəyərlərin pozulması xalqımıza qarşı bağışlanmaz xəyanətdir. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin bəyanatı, 13 avqust 2001-ci il. Xalq qəzeti* 14 avqust 2001-ci il .

(AZERBAIJAN)

ÖZET

Dil, milletin oluşumu için önemli faktörlerden biridir. Milletin tarihi, kültürü, her şeyden önce kendi dilinde yansıtılır. Dil, aynı zamanda zorlu tarihsel-politik zamanlarda milletin varlığını sürdürmek için kilit bir araçtır. Dilini kaybeden millet yıkıma mahkumdur. Anadili, halkın milli serveti, o halkın varlığının doğrulanması ve her bir halkın varlığını doğrulayan önemli bir faktördür. Azerbaycanca da aynı zamanda Azerbaycan halkının milli serveti, halkımız bu servete sadık kalmalı ve dilimizi miras olarak gelecek nesillere aktarmalıdır. Günümüz Azerbaycanının gelişmişlik düzeyi, halkımızın dünyanın en eski uluslarından biri olduğunu onaylamaktadır.

Açar Sözlər: Azerbaycanca, Eğitim Süreci, Devlet İlgisi, Gelişim

Mother Tongue And Our National Identity

ABSTRACT

Language is one of the important factors for the formation of the nation. The history and culture of the nation first of all reflected in its own language. Language is also a key tool for maintaining the nation's existence in challenging historical-political times. People who lose their language are doomed to destruction. Mother tongue is the national wealth of the people, an important factor that confirms the existence of the people and confirms the existence of each people. Azerbaijani at the same time is the national wealth of Azerbaijani people and our people must remain loyal to the fortune and transfer our language to future generations. Today the development of Azerbaijani confirms that our people are one of the oldest nations of the world.

Key Words: Azerbaijani Language, Training Process, State Aid, Development

Giriş

Her bir millet kendine özgün ve taklit edilemez ve her milletin kendi anadili vardır. Evet, anadil milletin manevi dilidir(Memmedov, 1980:52). Dil, toplumla bağlantılı sosyal bir olay, her zaman bir iletişim aracı olarak halkın hizmetinde bulunur. Her türlü insan faaliyeti dil aracılığıyla mümkündür. Dil, hem konuşmacı hem de dinleyici için akıcı olmalıdır. Dili oluşturmak için dil faktörlerinin belirli bir sistem şeklinde birleşmesi gerekir (Memmedov, 1980:6).

Bildiğiniz gibi, Azerbaycanca, mükemmel bir gelişim sürecinden geçmiş en eski edebi dillerden biridir. “Kitab-i Dede Korkut” destanının dili, edebiyat dilimizin sözlü bir şekli olarak kabul edilirse, iletişim aracı olarak kullandığımız dilin yaşı 1300 yıldan fazladır. Azerbaycanklasik edebiyat dilinin tarihi, mevcut malzemelere göre, XIII. Yüzyıla kadar uzanır. Azerbaycan edebi dili, 800 yıl gelişim zaman diliminde iki ana dönemi kapsar. Eski dönem olarak adlandırılan ilk dönem, XIII-XVIII. Yüzyıllara ve yeni adlandırılan ikinci döneme ise XVIII. Yüzyıldan günümüze kadar olan dönemi kapsar.

Azerbaycanca büyük gelişim yolunu ikinci gelişim aşamasında (ulusal edebi dilin oluşumu ve gelişimi) yaşar. Azerbaycanının gelişimi ve sorunları 20. yüzyıl ile bağlantılıdır. Azerbaycan halkının Milli lideri Haydar Aliyev, Azerbaycanının ülkenin devlet dili olarak ilanında büyük hizmetleri olmuştur.

Milli lider Haydar Aliyev'in, geçen yüzyılın 70'li yılların başlarından başlayarak halkımızın milli manevi değerlerinin korunması, tarihimizin öğretilmesi, ana dilimizin daha işlek hale getirilmesi, halkın bağısız

olma isteği gibi ortaya çıkan edebi sanatsal örneklerin saldırılarından korunması için yapılan politika, toplumda milli ruhun gelişmesini tetikler.

Vilhelm fon. Humboldt, dili, halk ruhunun adeta yabancı yansıması kabul ederek şöyle yazar: “Halkın dili onun ruhu, halkın ruhu onun dilidir - bundan daha güçlü bir şeyi hayal etmek daha zordur.”

Düşünme ve ifade biçimi olan dil, aynı zamanda tefekkürün oluşumunda da önemli rol oynar (Звегинцев, 1965). Milli lider Haydar Aliyev, Azerbaycancanın öğretimi üzerine yaptığı konuşmaların birinde şunları söyledi: “Eğitimde çalışan tüm vatandaşlardan, öğretmenlerden, eğitim kurumlarının müdürlerinden rica ediyorum ki, en kısa zamanda eğitim sisteminde çalışmalarını bağımsız Azerbaycan prensipleri doğrultusunda yapsınlar”(Философский словарь).

Modern çağın, yeni pedagojik düşüncenin gelişmesini gerektirdiği bilinmektedir. Dünyada anadilinin öğretilmesi, milli tefekkürün şekillenmesinde önemli bir araç olarak değerlendirilir. Millîkurikulum, bir kural olarak, ulusal çıkarlar ve devletçilik açısından anadil ile başlar. Anadiline sahiplenme aileden başlar. Her çocuk, okula başlamadan önce ana dili yardımı ile çevre hakkında bilgi sahibi olur. Ayrıca bu da onun kelime haznesini zenginleştirir, bildiği ve tanık olduğu olaylar hakkındaki düşüncelerini şekillendirir ve gerçek hayatta duyduklarını anlamaya yardımcı olur. Anadilinin öğretimi okullarda öğrencilere modern Azerbaycan edebi dili ile yanı sıra yazım kuralları, telaffuz kuralları, aynı zamanda sözlü ve yazılı konuşma kültürünün doğru bir biçimde şekillenmesine hizmet eder. Öğrenciler ana dili aracılığıyla dil ve konuşma, dil ve tefekkür konularını, dilin ses sistemini, kelime dağarcığını, gramer yapısını öğrenir, üslup, gramer kurallarını iyi benimser, edebi, sanatsal ve diğer üslupta yazılmış edebiyat örneklerini tanıma imkanı sağlar.

Azerbaycan Cumhuriyetinin bağımsızlığından sonra, Azerbaycanca, toplumun kamu-politik, sosyo-ekonomik, bilimsel ve kültürel yaşamın tüm alanlarında kullanılmaya başlanmış ve devlet dili olarak gelişimi için verimli bir zemin oluşturmuştur. Milli lider Haydar Aliyev öncülüğündü düzenlenen ve 1995 yılında ülke genelindeki referandum tarafından kabul edilmiş Azerbaycan Cumhuriyetinin Anayasası, Azerbaycan Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanının “Devlet Dilinin Uygulanması Hakkında 18 Haziran 2001 yıl tarihli kararı ve Azerbaycan Alfabesi ve Azerbaycanca Gününün Kurulması Hakkında” 9 Ağustos 2001 tarihli Kararı, 2002 yılında kabul edilmiş “Azerbaycan Cumhuriyetinin Devlet Dili Hakkında” Azerbaycan Cumhuriyetinin Kanunu dilimizin hukuki statüsünü, onun kullanılması, korunması ve gelişimi için zaruri olan programları belirlemiştir.

Doğal olarak, herhangi bir halkın milli kültürünün göstergelerinden biri güzel konuşmadır. İyi bir konuşma yapmak için iki koşul gereklidir:

1. Dilin kendisinin ifade etme araçlarının çok olması, yani her hangi bir fikri ifade etme kapasitesine sahip olması.
2. Konuşmacının bu dilde hazırlanma düzeyi, yani dilin ifade araçlarının doğru kullanımı. Azerbaycan’ın milli lideri Haydar Aliyev politikasının başarılı bir şekilde uygulanmasının yeni aşamasında, dilimize, dilbilimine büyük ilgi gösteren, Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Sayın İlham Aliyev’in “Azerbaycancanın Küreselleşme Koşullarında Zaman Gereklikleri ve Ülkede Dilbilginin Geliştirilmesi Konusunda Devlet Programı Üzerine” 23 Mayıs 2012 yıl kararıyla yeni aşamada Azerbaycancanın geliştirilmesi ve bu alandaki amaçlı faaliyetler eğitim kurumları ve uzmanları için bir dizi temel öncülük belirlenmiştir. Devlet Programının amacı, küreselleşme sürecinin modern gereklikleri göz önünde bulundurularak, “Azerbaycancanın kullanımı ve tetkikine yönelik devletin ilgisini artırmak, Azerbaycancanı küreselleşme bağlamında zamanın gereklerine uygun olarak kullanmak, ülke içinde dilbilimsel araştırmaların gelişimini hedefleyen, dilbilimin önemli alanlarında esas ve temel araştırmaların gelişimine yönelik yaratıcılık çabalarının birleştirilmesi ve dilbilimin modern toplumun güncel sorunları ile tutarlılığını temin etmektir (Azerbaycan Muallimi gazetesi).

Programda belirtilen ana konulardan biri, küreselleşme bağlamında Azerbaycancanın öğretilmesidir. 9 Nisan 2013 tarihli İlham Aliyev'in kararnamesi ile onaylanan “Devlet Programının” uygulanmasına yönelik plan, devlet dilinin öğretilmesine ilişkin aşağıdaki hükümleri içermektedir:

1. Devlet dilinin bilim ve eğitim kurumlarında kullanılması ve uygulanmasına ilişkin mevcut normatif yasal işlemlerin yönütülmesine dair tekliflerin hazırlanması;
2. Eğitimin her aşamasında Azerbaycancanın öğrenilmesi veyeni metotların geliştirilmesi;
3. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Büyükelçiliklerinde, yabancılar, diaspora temsilcileri ve diğer ilgili kişiler için Azerbaycanca dil kurslarının oluşturulmasına yönelik tekliflerin hazırlanması;
4. Yükseköğretim kurumlarında “konuşma kültürü”dersinin öğretilmesi;
5. Kamu yönetiminde, kitle iletişim araçlarında Azerbaycancanın doğru kullanımı için bilinçlendirme etkinlikleri ve eğitimlerin düzenlenmesi (Azerbaycan Muallimi gazetesi).

Elbette, herhangi bir dilin korunması ve geliştirilmesine odaklanan ana konulardan biri, o dilin öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Küreselleşen bir dünyada milli dillerin korunması, onların prespektiflerinin belirlenmesinde eğitim süreciönemli rol oynamaktadır. Dil, öğrenme sürecinde sadece iletişime hizmet etmemektedir, farklı derslerin benimsenilmesi, öğrencileri tam gelişmiş bir vatandaş olarak şekillendirmede anahtar faktördür.

30 Eylül 2002'de Milli Lider Haydar Aliyev, “Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Dil Hakkında” Kanunu onaylar. Bu belge, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin, Azerbaycancanın devlet dili olarak kullanılması bağımsız devletciliğinin temel belirtileri, uygulanması, korunması ve geliştirilmesinin bir göstergesi olarak ve dünyadaki Azerbaycanlıların Azerbaycanca ile ilgili milli kültürel kendini ifade ihtiyaçlarının karşılanması için zemin oluşturmuştur. Bu yasa, ülke Anayasasına uygun olarak, Azerbaycan Cumhuriyeti'nde Azerbaycancanın devlet dili gibi hukuki statüsünü belirler.Yıllar geçtikçe, bu yasa önemli ölçüde gelişmiştir.

Bu, Azerbaycancanın tarihinde kayda değer ve önemli bir olaydır. Ayrıca, diğer kararnamelere ve fermanlara dayanarak dilimizi geliştirmek ve eğitim kalitesini artırmak için önemli adımlar atılmıştır.

Milli lider farklı ülkelerdeki diaspora temsilcileriyle yaptığı görüşmelerinde, yaşadığı ülke ne olursa olsun, her Azerbaycanlının anadilini ve milli geleneklerini unutmamak gerektiğini vurgular. “Ne güzel Azerbaycanca bütün ihtiyaçları karşılıyor. Daha doğrusu, onun potansiyeli dünya dilleri arasındaki yerini almasına zemin hazırlamıştır”-Milli liderimiz şöyle söylemiştir.

Azerbaycanca hem ülkemizde hem de yurtdışında kullanılmaktadır. Dünyanın 87 ülkesinde yaşayan 45 milyondan fazla Azerbaycanlı bu dili anadili olarak kullanır. Ayrıca, bazı halklarda Azerbaycancanı ikinci ana dili olarak kullanırlar. Şu anda, Azerbaycan'da yaşayan milli azgınlıklar, aynı zamanda Lahic, Talış, Tat, Kırgız ve diğer halklar da, Azerbaycancanı ikinci ana dili olarak kullanırlar. Azerbaycanca şu anda devletimizin resmi dilidir, en çok ilgi çeken kamu iletişim aracıdır. Her türlü ofis işlerinde, resmi evrak, basın, radyo ve televizyon yayınları vb. bu dilde yapılır. Özellikle de radyo ve televizyonda farklı farklı alanlarda, çeşitli dil duyumuna mensup olan insanlar kendi isteklerini, tekliflerini ve tavsiyelerini, halkın edebiyatı, tarihi, kültürü, devletimizin iç ve dış politikası veb. ile ilgili konuları ana dilinde- Azerbaycanca anlatırlar. Aynı zamanda, öğretme sürecindeki öğretmenlerin konuşması öğrencinin dikkatini derse yöneltmek, dili genellikle, bilimi sevdirmek için en önemli unsurdur. Büyük Rus pedagogu K.D. Uşinski, öğretmen bireyi terbiye etmekte her şeydir. Öğretmen konuşması ile dersin inceliklerini talebelerine ve öğrencilerine sevdirdiği gibi, bir birey olarak kendine saygı ve sevgiyide kazanır. Yeni neslin ve genç araştırmacıların konuşma kültürü genellikle, üniversite ve ortaokul öğretmenlerinin faaliyetlerine bağlıdır. Dil, genellikle o zaman var olur ki, o kullanılır. Dil, gerçek yapısını bir ya da başka bir biçimde kullanır.

Dilin kullanılmasındıl alışkanlıkları ve normlar belirler. Dil çeşitli iletişim biçimlerinde kendini gösterir. Farklı dil üslupları böyle oluşur: doğru ve yanlış, şatafatlı ve kullanışlı, resmi ve familyar, poetik ve maişet veb.

Dilde, özellikle otuz yılda kullanılan kelime haznesinde meydana gelen yenilikler ve değişimler, yazım kuralları sözlüğünde yansıtılmıştır. Kuşkusuz, dil sürekli gelişir, iletişim sürecinde yeni kelimeler üretilir ve kullanılır. Bu kelimelerin derlenerek bir sonraki sözlükte yer alması gerekir. 2 Ocak 2003 tarihli Milli lider Haydar Aliyev'in kararıyla onaylanan “Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Dili Hakkında” Azerbaycan Cumhuriyeti Kanununun 13. maddesinin 2.fıkrasında: Kurum, en az beş yılda bir defadan az olmayarak dil normlarını doğrulayan bir sözlüğün (yazım sözlüğü) yayınlanmasını temin etmelidir. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin son yazım kuralları sözlüğü 2013 yılında basılmıştır.

Tanınmış yazar Y.V.Çemenzeminli “Dil Sorunu” başlıklı yazısında şöyle yazar: “Dil kirliliyi sevmez, zor ve sıkıntıyıda kabul etmez. Dil kendi kökü üzerinde biter, yeşerir, dallanar. “Milli değerleri ve ahlaki değerleri besleyen ve geliştiren onun dilidir”- Milli lider Haydar Aliyev döneminin en iyi konuşmacılarından olmuştur.

Şah İsmail Hatayi bireyin özgürlüğünü dilin var olmasında görüyordu. Ona göre dil, “seni sen, beni ben, seni biz, bizi hepimiz” gibi biçimlendirmekle millet, halk kavramı tamamlar.

Azerbaycanca, genoloji sınıflandırmasına göre Türk dillerinden biridir ve dil ailesinin Oğuz grubuna aittir ve Türk, Türkmen ve Gagavuz dillerinin en yakın akrabalarıyla birlikte bölge ilkesine dayanan Türk dillerinin güneybatı grubuna mensuptur.

“Azerbaycanca çok güçlü bir dildir. Dünyadaki herhangi bir dilden kolayca bu dile çevriler yapıla bilir. Azerbaycanlı yazarların, tanınmış araştırmacıların eserleri dünyanın en etkili ve uluslararası dillerine kolayca tercüme edilir” (Hasanzade, Penahova, Abbasov, 2016:6).

Şu anda Azerbaycan ve yurtdışında - İran, Rusya, Gürcistan, Orta Asya, Avrupa ülkeleri ve başka yerlerde 45 milyondan fazla insan bu dili bir iletişim aracı olarak kullanır.

Ülkemizin tarih sayfalarında en gurur verici sayfadilimizin oluşturulması ve korunmasıdır (Rzai, 2000: 148).

Sonuç

1 Kasım 2018'de, Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı “Azerbaycancanın Korunmasına ve Devlet Dilinin Daha Da Geliştirilmesi İle İlgili Önlemler Hakkında” kararname imzalar.

Bütün bunlar bizim inkar edilmez başarımızdır.

KAYNAKÇA

1. Memmedov, N., Ahundov, A. (1980). Dilbilimine Giriş, Bakü, s.315.
- 2.Звегинцев, В. А. (1965). История языкознания XIX- XX веков в очерках и извлечениях, часть II, Москва.
- 3.Философский словарь. (1963). Москва: Госполитиздат, 535стр.
- 4.Azerbaycan Muallimi gazetesi, (1997). 4 Eylül.
- 5.Azerbaycancanın Küreselleşmede Dönemin Taleplerine uygun Olarak Kullanılması ve Dilbiliminin Geliştirilmesine Dair Devlet Programı, //http:president.az/articles/7744.

6. Elizade, E. (2008). Yeni Pedagogik Teknologiler: Bazı Psikolojik ve Pedagogik Konular //Kurikulum, №1, Bakü.
7. Rzai, A. (2000). Konuşma Kültürü ve Üslubiyet, Bakü: ADİU matbaası, s.201.
8. Hasanzade,N., Penahova, G., Abbasov, E. (2016). Azerbaycanca ve Konuşma Kültürü, Bakü: Ecoprint yayını, s.256.

(AZERBAIJAN)

XÜLASƏ

Əsrlər boyu xalqımız dilin yaşanması, saflığın qorunması uğrunda mübarizə aparmışdır. Yüzdilliklər boyu bizə bələdçilik edən doğma dilimiz! Hələ öztən yüzilliklərdə Ş.İ.Xətai, M.Füzuli, M.P.Vaqif, F.Köçərli, Ü.Hacıbəyov, C.Məmmədquluzadə, B.Vahabzadə kimi ustadlar dilin yaşarlılığını, saflığını hifz etməyə çalışmışlar. Dahi Füzuli əbəs yerə demirdi ki, Azərbaycan dilində ona görə yazıram ki, bu mənim dilim, qəlb sirdaşımdır. Geneoloji təsnifata görə dilimiz türk dillərindən biri olub, oğuz qrupuna daxil olan böyük inkişaf yolu keçmiş ədəbi dillərdən biri hesab olunur. Təxminən dünyada 50 milyondan çox insanın ünsiyyət vasitəsi kimi bu dildə danışdığı məlumdur. Xalqın inkişafı, mübarizəsi ilə bağlı olan dil ən dəyərli sərvətdir. 1999-cu ildə YUNESCO tərəfindən qəbul olunmuş qərara əsasən 21 fevral bütün dünyada Beynəlxalq Ana Dili Günü kimi qeyd edilir. Ümummilli lider Heydər Əliyevin verdiyi sərəncama əsasən isə 2001-ci ildən 1 avqust ölkəmizdə Azərbaycan Əlifbası və Azərbaycan Dil Günü kimi qeyd edilir.

Mənim ana dilim Azərbaycan dilidir, doğma respublikamızın dövlət dilidir. Mənim ana dilim poeziya dilidir, şirin layla dilidir, ecəzkar mahnı dilidir. Mənim ana dilim dostla məhəbbət, düşmənlə nifrət dilidir.

Ana dili hər bir xalqın varlığının ən başlıca göstəricisi, ən böyük milli-mənəvi sərvətidir.

Milli dil xalqın, millətin özünəməxsusluğunu, tarixi keçmişi və mədəniyyətini, zəngin söz xəzinəsini, inanc və ənənələrini, əxlaqi davranışları və dünyagörüşünü özündə daşıyan, əsrlərdən-əslərə çatdıran əvəzsiz milli sərvətdir.

Açar Sözlər: Ana Dili, Millət, Azərbaycanlılar, Milli Lider, Heydər Əliyev

Our Mother Tongue – National Wealth

ABSTRACT

For centuries, our people has struggled to preserve and maintain the purity of the language. Our native language, which has been guiding us for centuries! In the past centuries such masterpieces like Sh.I.Khatay, M.Fuzuli, M.Vagif, F.Kocharli, U.Hajibov, J.Mammadguluzadeh, B.Vahabzade tried to preserve the purity of the language. Genius Fuzuli did not say in vain that I write in Azerbaijani, because it is my language, my heart. According to the geneological classification, our language is one of the Turkic languages and one of the oldest literary languages of the Oghuz group which has passed a great way of development. Approximately 50 million people around the world are spoken in this language as a means of communication. The language associated with the development and struggle of the people is the most valuable asset. According to the UNESCO Declaration adopted in 1999, February 21 is celebrated worldwide as the International Mother Language Day. According to a decree issued by nationwide leader Heydar Aliyev, August 1 is celebrated as the Azerbaijani Alphabet and Azerbaijani Language Day in Azerbaijan since 2001.

My mother tongue is Azerbaijani, the state language of our Republic. The mother tongue is a poetry language, a sweet lullaby language, a terrific song language. My mother tongue is the language of hate, hostility to friends.

The mother tongue is the most important indicator of the greatest national-spiritual wealth of every nation's existence.

The national language is an indispensable national wealth, which deals with the unique characteristics of the nation, of the people, its historical background and culture, its rich vocabulary, its beliefs and traditions, its moral behavior and its perspective and it has been delivered to centuries.

Key Words: Mother Tongue, Nation, Azerbaijanis, National Leader, Heydar Aliyev

Giriş

Azərbaycan xalqının Ümummilli lideri Heydər Əliyevin müdrikcəsinə dediyi kimi, "xalqı xalq edən, milləti millət edən onun ana dilidir" (Kərimov, 2003:26-27).

Ərəb ölkələrindən birində təhsil alan azərbaycanlıların yanına öz həmvətəni gəlir. Şagird ustadından icazə alaraq həmvətəni ilə öz ana dilində danışmağa başlayır. Qonağı gedəndən sonra ustad öz şagirdinə yanaşıb hansı dildə danışdıqlarını soruşur. Şagird Azərbaycan dilində söhbət etdiklərini bildirir. Ustad bir anlıq susub sonra onların bütün danışdıqlarını, Azərbaycan dilində təkrar edir.

Bu əhvalatdan çıxan əsas nəticə ondan ibarətdir ki, Azərbaycan dili həm sadə və asan, həm də şirin və ahəngdar bir dildir. Şagirdlə həmvətəninin söhbəti Azərbaycan dilinin sadə və asanlıqına görə ustadın yadında qalmışdısa, ərəb dilli şəxsin danışığında gözəl səslənməsi bu dilin ahəng və şirinliyi ilə bağlı idi.

Bu hadisə neçə əsr bundan əvvələ aid bir əhvalatdır. Dilimiz o zaman indiki kimi səlis və rahat deyildi. Bu gün isə Azərbaycan dili kamil qrammatik quruluşa, zəngin söz fonduna, geniş ifadə imkanlarına, mükəmməl əlifbaya, yüksək səviyyəli yazı normalarına malik bir dildir. İndi bu dildə ən çətin və mürəkkəb fikirləri ifadə etmək, ən yüksək elmi əsərləri başqa dildən tərcümə etmək mümkündür. Bu gün Azərbaycan dili ən yüksək səviyyədə siyasi, iqtisadi və mədəni tribunallardan eşidilir. Bu gün Azərbaycan dili siyasi müzakirələr, mədəni yığıncaqlar, elmi simpoziumlar dilidir. Fəxr edə bilərik ki, son dövrlərin ən böyük dövlətlərarası razılaşmaları bu dildə aparılmış, əsrin müqavilələri bu dildə yazılmışdır. Ana dili bizim üçün müqəddəs dildir, ömrümüzü mənalandıran, xəyallarımızı qanadlandıran, dostumuza məhəbbətlə, düşmənimizə nifrətlə səslənən bir dildir. Ana dili bizim varlığımız, vüqarımız, fəxr dünyamızdır (Cəfərova, 2016: 3-4).

Doğma	dilim,	sən	ki	varsan	dünyada!
«Mən	də	varam!»		söyləməyə	haqlıyam.
Anam!	Ana	dilim!		Ana	Vətənim!
Mən bütün qəlbimlə sizə bağlıyam!					

Müstəqil Azərbaycan Respublikasının dövlət dili olan Azərbaycan dili istər qədimliyi, istərsə də özümlüyü və zənginliyi, ahəngdarlığı və rəngarəngliyi baxımından dünyanın seçkin dillərindən biri sayılır. Xalqımızın bənzərsiz söz sənəti: çeşidli ağız ədəbiyyatı nümunələri, dünya folklorunun nadir incilərindən olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları, üsyankar Nəsiminin, qəlb şairi Füzulinin qüdrətli qələmindən çıxan əsərləri bu dildə yaranmış və ona böyük şöhrət və əbədiyaşarlıq qazandırmışdır. Tarixin müxtəlif dövrlərində amansız və sərt sınaqlarla üzləşən, bu sınaqlardan üzüağ və şərəflə çıxan dilimiz zaman-zaman cilalanaraq daha da saflaşmış, zənginləşmiş və uzun bir inkişaf yolu keçmişdir. Azərbaycan xalqının ümummilli lideri, doğma ana dilinin gözəl bilicisi və qayğıkeşi - hamisi Heydər Əliyev dilimizin bu keyfiyyəti haqqında müdrikcəsinə demişdir: "Dilimiz çox zəngin və ahəngdar dildir, dərin tarixi köklərə malikdir". Ulu öndərin layiqli varisi, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin dilimiz haqqındakı bu sözləri də yuxarıdakı fikrin məntiqi davamı kimi səslənir: "Ana dilimiz öz imkanlarının zənginliyi, səs quruluşunun səlisliyi və qrammatik quruluşunun sabitliyi ilə səciyyələndir. Müasir Azərbaycan ədəbi dili siyasi-ictimai, elmi-mədəni sahələrdə geniş işlənmə dairəsinə malik yüksək yazı mədəniyyəti olan və daim söz ehtiyatını zənginləşdirən bir dildir". Tarixin müxtəlif dövrlərində ölkəmizin ayrı-ayrı imperiyalar tərkibində

olmasına baxmayaraq, Azərbaycan dili öz varlığını və özümlüyünü qoruyub saxlamış, tarixin amansız və sərt sınaqlarından üzüağ, şərəflə çıxmış, zaman-zaman cilalanaraq saflaşmışdır. Cəsarətlə demək olar ki, Azərbaycan dili hazırkı qloballaşma dövründə - elmin, texnikanın görünməmiş sürətlə irəli getdiyi bir zamanda bütün elm sahələri üzrə hər hansı bir anlayışı incəliyinə qədər ifadə etməyə qadir olan zəngin və seçkin dünya dillərindən biridir (Cəfərova, 2016: 72).

Məlum olduğu kimi, hər hansı bir dilin güclü inkişafı və zənginləşməsində xüsusilə də dövlət dili statusu qazanmasında onu təmsil edən xalqın, millətin müstəqil dövlətinin mövcudluğu həlledici rol oynayır. Bu mənada müsəlman Şərqində ilk demokratik respublika olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranması ilə (1918) Azərbaycan-türk dilinin daha geniş şəkildə tətbiq olunması üçün böyük imkanlar və münbit şərait yarandı. Yüzlük yubileyini qeyd etdiyimiz Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökuməti 1918-ci il 27 iyun tarixli qərarı ilə Azərbaycan-türk dilini bütün ölkə ərazisində rəsmi dövlət dili elan etdi, onun inkişafı üçün müəyyən əməli tədbirlər həyata keçirməyə başladı, bu yöndə bir sıra müsbət addımlar atdı. 1918-1920-ci illərdə ölkədə yüksək səviyyəli elmi kadrların kifayət qədər olmaması və gənc respublikanın çox qısa bir zaman kəsiyində mövcudluğu Azərbaycan-türk dilinin həmin dövəndə dövlət dili kimi istənilən səviyyədə və geniş fəaliyyətinə imkan verilmədi.

Azərbaycan 1991-ci ildə öz dövlət müstəqilliyinin bərpasına nail olduqdan sonra Azərbaycan dili öz inkişafının yeni mərhələsinə qədəm qoydu, milli dövlətçiliyin başlıca rəmzlərindən biri kimi sözün həqiqi mənasında dövlət dili statusu qazandı. Məhz bu mərhələdə milli dövlətçiliyin mühüm atributu olan ana dilinin daha da inkişafı və zənginləşməsi, onun müasir elmi tələblər səviyyəsində geniş və hərtərəfli araşdırılması üçün daha böyük imkanlar yarandı, bu yöndə geniş üfqlər açıldı və bir sıra mühüm və sanballı işlərə ilkin imza atıldı. Bu məsələdə Azərbaycan xalqının ümummilli lideri, müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurucusu, ana dilimizin gözəl bilicisi, bənzərsiz mahir natiq ulu öndər Heydər Əliyevin titanik fəaliyyəti və misilsiz tarixi xidmətləri mühüm və həlledici rol oynadı. Belə ki, ulu öndərin ölkəyə ikinci dəfə rəhbərliyə gəlişi zamanı müstəqil Azərbaycan Respublikasının 1995-ci il noyabrın 12-də referendum yolu ilə qəbul olunmuş Konstitusiyasında Azərbaycan dili rəsmi dövlət dili kimi təsbit edildi, dövlət dili statusu aldı. Bu tarixi hadisədən başlayaraq Azərbaycan Respublikasında dil siyasəti birmənalı və yetkin şəkildə formalaşdı, ana dilinin dövlət dili kimi tətbiqi işi möhkəm və sabit qayda-qanunlar, əsaslı təməllər üzərində təkmilləşdi (Kərimov, 2003: 80).

Müstəqillik illərində ulu öndər Heydər Əliyevin apardığı məqsədyönlü və gələcəyə yönələn dövlət quruculuğu məsələlərində dil siyasəti həmişə aparıcı olmuşdur. Ana dilini ürəkdən sevən, bu dildə danışmağı ilə fəxr edən ümummilli lider bənzərsiz nitqlərində, dərin məzmunlu çıxışlarında dilimizin rəngarəng ifadə vasitələrindən, xalq dilindən gəlmə deyimlərdən uğurla istifadə etmiş, özünəməxsus jest və mimikaları ilə nitqinin auditoriyaya, bütövlükdə xalqa təsir gücünün artmasına nail olmuşdur. Ulu öndər ana dili ilə bağlı çoxsaylı fikirlərində dilin azərbaycançılıqda birbaşa bağlılığı məsələsinə də önə çəkmiş, xüsusi olaraq vurğulamışdır: "Millətin milliliyini saxlayan onun ana dilidir. Şübhəsiz ki, musiqi də, ədəbiyyat da, ayrı-ayrı tarixi abidələr də millətin milliliyini təsdiq edir. Amma millətin milliliyini ən birinci təsdiq edən onun dilidir. Əgər Azərbaycan dil olmasa, Azərbaycan dilində mahnılar olmaz, musiqi olmaz. Bunların hamısı bir-birinə bağlıdır. Azərbaycan dilinin dövlət dili kimi yaşaması, möhkəmlənməsi, inkişaf etməsi də bizim ən böyük nailiyyətlərimizdən biridir. Bu, təkcə dil məsələsi deyil, bu həm də azərbaycançılıq məsələsidir".

Ana dilini bilməmək, ana dilini qiymətləndirməmək, şübhəsiz ki, xalq qarşısında böyük qəbahətdir", ana dilinə xor baxmaq xalqa biganəlikdir. Öz dilini bilməyib başqa dillərdə danışmağı ziyalılıq, çoxbilmişlik kimi qiymətləndirənlər, daha çox əcnəbi dilləri öyrənməyin vacibliyindən söz açanlar qənaətlərində yanılırlar. Özünü, öz dilini sevməyənlər heç vaxt başqasını, özgə dilini sevib dəyərləndirə bilməzlər. Ana dili xalqın mənəviyyatının güzgüsüdür. Bu güzgüdə özünü aydın görməyənlər başqa güzgüdə olduğu kimi görünə bilməzlər. Güzgü ləkə gətürmədiyi kimi dil də ləkələndirilməməlidir. Öz dilini bəyənməyənlərin,

dilə başqa vasitə kimi baxanların kamillik qazanmasına, öz xalqının taleyinə ürəkdən yanmasına, vətəndaş olaraq borcunu ləyaqətlə yerinə yetirməsinə inanmıram. Dilinə laqeyd, ögey olanların xalqa, vətənə doğma olması inandırıcı deyil. Azərbaycanı sevmək, şöhrətləndirmək üçün dilimizi sevməli, qorumağıq. Dövlətin dilimizin saflığını təmin etmək sahəsində həyata keçirdiyi tədbirlər bunu deməyə əsas verir (Qurbanov, 2018: 14-15).

Son illər AMEA-nın ana dilimizin saflaşması, lüğət tərkibinin yad sözlərdən, ifadələrdən təmizlənməsi və dilçiliyin inkişafı sahəsində göstərdiyi səylər önəmlidir. Sözsüz ki, bu fəaliyyətin daha da genişləndirilməsinə ehtiyac var. Akademiyanın Folklor İnstitutunun ədəbi, eləcə də xalq danışığı dilimizin qorunması və təbliği baxımından gördüyü işləri qeyd etməmək olmaz. İnstitut son bir neçə ildə xalqımızın şifahi söz xəzinəsinin aşkarlanması, folklor nümunələrinin toplanması və kütləvi tirajla çap olunması sahəsində çox vacib bir vəzifəni yerinə yetirməyə çalışmışdır. Yaxşı haldır ki, toplanmış nümunələrdə xalq danışığı dilimizin incəlikləri, saflığı saxlanılmış, ayrı-ayrı ləhcələrdə ifadələrə yer verilsə də, bu, dilimizin vahidlik prinsipinə xələl gətirməmişdir. Qanunlarda, rəsmi yazışmalarda, məktəblərdə, dərslərdə, mətbuatda, radio və televiziyalarda, reklam işində, termin yaradıcılığında, ictimai münasibətlərdə, tədbirlərdə, görüşlərdə, demək olar ki, hər bir yerdə ana dilimiz öndə olmalıdır, səviyyəsini göstərməlidir, ahəngdarlığı, təmizliyi, paklığı ilə özünü təsdiq etməlidir.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev deyir: "Ana dilimiz öz imkanlarının zənginliyi, səslərinin quruluşunun səlisliyi və qrammatik quruluşunun sabitliyi ilə səciyyəlidir. Müasir Azərbaycan ədəbi dili siyasi-ictimai, elmi-mədəni sahələrdə geniş işlənmə dairəsinə malik yüksək yazı mədəniyyəti olan və daim söz ehtiyatını zənginləşdirən bir dildir". Dilimizə yad sözlərin gətirilməsi təhlükəli deyil, ana dili sözlərinin onlarla əvəz olunması təhlükəlidir (Qurbanov, 2018: 24).

Dilin gözəlliyi həm də onu işlədənlərdən, onların nitq bacarığından asılıdır. Biz çalışmalıyıq ki, dilimizin saflığını və gözəlliyini qoruyaq. Dilimizi inkişaf etdirib yaşatmaq özümüzü yaşatmaqdır, tariximizi yaşatmaqdır. Ana dili bizim həyatımız, inamımız və qeyrətimizdir, dünənimizdən sabahımıza salınan mənəvi körpüdür. Bizim müqəddəs borcumuz onu qorumaq və inkişaf etdirməkdir. Mən ana dilimi - Azərbaycan dilini çox sevirəm və bu yazımı görkəmli şairimiz Nəbi Xəzrinin «Ana dili» şeirindən bir parça ilə bitirmək istəyirəm:

Ana gözlərindən süzən nur kimi,
Doldur ürəyimə sən gilə-gilə.
Hər kəlmən, hər sözün bəzənməyibmi
Mehriban anamın təbəssümüylə?!

ƏDƏBİYYAT

Kərimov, Y.Ş. (2003). *Ana dilinin tədrisi metodikası*. Bakı: Nasir, 446s.

Cəfərova, N.B. (2016). *İbtidai siniflərdə Azərbaycan dilinin metodikası*. Bakı: ADPU, 403s.

Qurbanov, V.T. (2018). *Azərbaycan dili və nitq mədəniyyətinin əsasları*. Bakı: Müəllim, 185s.

Həsənlı, B.A. (2016). *Ədəbiyyatın tədrisi metodikası*. Bakı: Müəllim, 448s.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Şirinler çizgi filmi insanın varoluşsal yanına ayna tutan ve insanlık tarihi boyunca süren adalete ilişkin temel mesajlar içermektedir. Bilindiği gibi adalet ve iyilik ya da adaletsizlik ve kötülük insanın iradi seçimleri ve eylemleriyle ortaya çıkan durumlardır. Bu durumlar insanın içinde bekleyen potansiyel güçler ve varoluşsal olarak kendini nasıl gerçekleştirdiğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada şirinler çizgi karakterler üzerinden bu gerçekliğe bağlı temel mesajlar ve analizler ortaya konmaya çalışılmıştır. Çizgi karakterlerin renkleri, eylem çizgileri ve eylem seçimleri üzerinden bir okuma yapılmıştır. Aynı zamanda şirinler köyü içindeki işbölümü, köyde sihrin kullanılma nedenleri ve amaçları ele alınarak bir analiz yapılmıştır. Analiz Şirinler adlı karakterlerin tam zıt kutbunda bulunan ve anlam yüküyle bu zıtlığı taşıyan Gargamel'in eylem çizgisi içindeki konumu üzerinden gerçekleştirilmiştir. İki yönlü dikotomik okuma ile felsefi ve sosyolojik bakış açısının birleşmesi sonucu ortaya çıkan analiz sosyolojinin genel alanına girdiği gibi, edebiyat sosyolojisi, sanat sosyolojisi ve sinema sosyolojisi alanlarına da hitap etmektedir. Çalışmada simgesel analize bağlı yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sosyoloji, Edebiyat Sosyolojisi, Adalet, İyilik, Kötülük

An Analysis on the Merit, Evil and Universal Values through The Cartoon Film, the Smurfs

ABSTRACT

The cartoons of Smurfs contain basic messages about the wars of justice, which mirror the existential side of man and continue throughout human history. As is known, justice and goodness or injustice and evil are manifested by the voluntary choices and actions of man. These situations arise depending on the potential forces waiting in human beings and how they exist. In this study, the basic messages and analyzes related to this reality were tried to be revealed through the cute cartoon characters. A reading was made from the characters of the line characters, action lines and action selections. At the same time, an analysis was made by examining the division of labor within the village of Cizler, the reasons and aims of using magic in the village. The analysis was carried out on the position of Gargamel in the line of action, which is located at the opposite pole of the characters named Smurfs and which carries this contrast with the meaning load. As a result of the combination of bi-directional dichotomical reading and philosophical and sociological perspective, the analysis also covers the sociology of literature, sociology of art, and sociology of cinema as well as the general field of sociology. In this study, symbolic analysis was used.

Key Words: Sociology, Sociology Of Literature, Justice, Goodness, Evil

Şirinler köyü ve çizgi film üzerine genel bilgi

Ünlü Belçikalı karikatürist Pierre Culliford'un yaratıcısı olduğu Şirinler çizgi filmi genel özellikleri itibarıyla iyilik, kötülük, adalet, iyiye ve ideale ulaşmaya çalışan insan ile, yine insanın içinde buna direnen karanlık taraf arasındaki en eski ve evrensel mücadele konusunda çarpıcı mesajlar içermektedir. Şirinler köyü ormanın içinde herkesin fark edemeyeceği bir yerdedir.

Şirinler köyünün sakinleri toplamda 99'u erkek biri kız olmak üzere 100 şirindir. Şirinler köyünün en belirgin özelliği doğanın içinde olması ve köyün sakinleri olan şirinlerin kendi kişisel özellikleriyle köy

içinde bir iç denge oluşturmuş olmalarıdır. Köydeki herkes paylaşım, yardımlaşma, iş bölümü ve sevgi bağıyla birbirine bağlıdır. Bu bağların kendisi köydeki tüm iç dengeleri ve iyiliği oluşturan güçtür. Kısacası onları “şirin” yapan şey bu özelliklerdir.

Şirinler, Gargamel ve Eylem Çizgileri

Şirinler köyünün tek düşmanı korkunç büyücü Gargamel’dir. Gargamel kendi kulesinde kedisiyle yaşayan yalnız ve kötü yürekli bir büyücüdür. Genelde eylemleri kötülük üzerinden tanımlanan Gargamel’in anlam yükü şirinlerin anlam yüküyle bir zıtlık içermektedir.

Şirinler hiçbir durumda herhangi bir insan veya canlıya (kendi yaşam alanları olan doğaya zarar vermedikçe) kötülük düşünmüyor, onu durdurmak için bir şey yapmıyor. Herhangi bir şekilde doğaya zarar veren bir canlıyla karşılaştıklarında ise onu durdurmaya çalışsalar da yöntemlerinde şiddet kullanmıyorlar. Gargamel’in eylem çizgisine bakıldığında yıkıcılığı seçtiği, doğaya, insana ya da herhangi bir canlıya keyfi olarak veya kendi çıkarlarına hizmet etmediği için şiddet uyguladığı, zarar verdiği veya yok etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu durum ünlü psikiyatr Karen Horney’in de vurguladığı gibi insan psikolojisinde yıkıcılığı seçmenin, kötülüğün ve adaletsizliğin köklerine inen ölüm içgüdüsünün birbirine yakın ilişkisini de ortaya koymaktadır. “İktidarla dopdolu olanlar körü körüne itaat görmeye hakları olduğuna inanırlar. Yaşamını öteki insanların ustalıklı yönlendirilmesine gereken bir oyun haline getirmiş kişiler, herkesi aldatmaya hakları olduğuna inanırlar. Öte yandan kimsenin onları aldatmaya hakları yoktur. Kendi çatışmalarıyla yüzleşmeye korkan kişiler “idare edilme” sorunlarını “kolayından halletme” haklarının olduğuna inanırlar. Saldırgan bir biçimde sömüren ve başkalarının gözünü korkutup onları kandırmasına izin vermelerini isteyen kişi, aynı şeyi ondan beklediklerinde bunun adaletsiz olduğunu söyleyip öfkelenenecektir” (Horney, 2015: 54, 55).

Şirinlerin diğer canlılarla bağı yaşam dolu ve yapıcı, Gargamel’in ise yarara dayalı ve yıkıcı.

Çizgi karakterlerin Giysilerinin Rengi ve Anlam yükleri

Şirinlerin teni mavidir ve giysileri beyazdır. Gargamel’in ise giysileri siyah ve kırmızıdır. Bilindiği gibi felsefe tarihinde mavi aklı yani apollonik olanı simgeler.

Aydın, durgun, ölçülü gücü simgeleyen Apollon bir ışık olup, onda doğayı görme, varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerle biçimlendirme güç ve yeteneğine gönderme yapar (Cevizci, 2010: 126).

Beyaz iyiliği, saflığı, masumiyet ve temizliği simgeler. Kırmızı ise diyanosyaktır. Tutkuları, şiddeti ve buna bağlı yıkıcı eğilimleri, siyah ise savaşı ve ölümü simgeler.

Dionisos; “Nietzsche’nin Tragedyanın Doğuşu adlı eserinde uyum, düzen ve ölçünün ifadesi Apolloncu olanla karşılaştırılarak, insan varlıklarında var olduğunu söylediği yaşama isteği ve gücünün dinamik ve tutkulu dışavurumu olarak tanımladığı hal, insanın kendisini esirime ya da sarhoşluk hali içinde içtepi ve atılımlarına bırakması durumu (Cevizci, 2010: 468)

Dolayısıyla Gargamel ve Şirinlerin giysilerinin renklerine bakıldığında, insanın birbirleriyle mücadele halindeki iki farklı tarafını simgelediğini söylemek mümkündür.

Sihir Kullanma Biçimleri, Zenginlik Tanımları ve Buna Bağlı Eylemleri

Şirinlerin lideri olan Şirin Baba da Gargamel de sihir kullanabilmektedirler. Ancak ikisinin sihir kullanma amacı ve biçimi farklıdır. Gargamel bunu sürekli çıkarları için yaparken, Şirin baba iyilik veya acil bazı tehlike anlarında denemektedir. Gargamel’in Şirinler’i sürekli altına çevirmek istemesi ise zenginlik anlayışları arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Gargamel onları yiyerek ölümsüz olmak istemekte veya altına çevirerek zenginliği hayal etmektedir. Bilindiği gibi insanda ölüm korkusu arttıkça ve vicdanında

uzaklaştıkça mülkiyet hırsı da daha fazla kendini göstermektedir. Gargamel’de iki duygunun baş başa gittiği ve bunun için yaşamı simgeleyen Şirinler’i yok etmek istediğini söylemek mümkündür.

“Empati gerçek anlamda insan oluşun yolunun insanın geçmiş acısıyla yüzleşmesinden geçtiğini kavramasıdır... Empatinin bastırılmasıyla şiddet ve yıkımı meşrulaştıran bir bilinç gelişmektedir. Kendilik sınırları dışında kalanın ele geçirilmesi canlıların ve eşyaların mülkleştirilmesi yaşamın amacı haline gelmektedir” (Gruen 2012: 41 19).

Şirinlerde maddiyat ve para kaygısı yoktur. Hatta köyde para bir değişim aracı olarak kullanılmaz, paranın adı geçmez çünkü her şey doğadan elde edilir ve paylaşılır. Şirinler yaşamı simgeleyen karakterlerdir ve maddi olana yönelimleri sadece ihtiyaçları kadardır. Kendini gerçekleştirmeye yönelmiş insanlarda olduğu gibi maddi ihtiyaçlar yaşamı sürdürmek için gereklilikler olarak görülür, geriye kalansa yaşamı doğa ve insanla kurulan ilişkilerle zenginleştirmektedir.

Görkem arayışı, ideal benliğin aktüelleştirilmesi ihtiyacından doğar. İnsanın kendini idealleştirmesi başlı başına bir nevrotik çözüm olduğundan ve böylesine zorlantılı bir niteliği olduğundan, onun sonucu olan bütün dürtülerin de zorlantılı olması gerekmektedir. Kendisiyle ilgili yanılsamalara bağlı kalmak zorunda olduğu sürece sınırlarını kabullenemez, görkem arayışı sınırsız olana yönelir. Ana hedef görkemi elde etmek olduğu için bir şeyi aşama aşama öğrenme, yapma ve elde etme sürecine ilgisizdir... Dağa tırmanmak değildir istediği zirvede olmaktır... Varoluş üzerindeki vurgu görünüşe dönüştür... Sembolik terimler üzerinden konuşacak olursak, sonsuz görkeme giden kolay yol, aynı zamanda kaçınılmaz olarak insanın kendini hor gördüğü ve kendine eziyet ettiği bir içsel cehenneme giden yoldur da. Bu yola girerek insan aslında ruhunu ve gerçek benliğini yitirmektedir (Horney, 2015: 48, 49, 50).

Şirinler yaşamın gerçek değerinin farkındadır ve bu değerlerle yaşamaktadırlar. Gargamel ise ölüme çekilmiş bit itkiyle yaşamı boğmayı ve ona sahip olarak yaşayabileceğini düşünmektedir. Bu durum insandaki yaşama ve ölüme yönelmiş iki içgüdünün ortaya çıkmak üzere bekleyen potansiyelini simgelemesi açısından önemlidir.

Gargamel’in Şirinler’e tuzak kurarak onları ele geçirmeyi düşünmesi, zarar vererek sahip olmayı, hileyle elde etmeyi akıllılık gibi görmesi ve her canlı varlığı bunun için kullanması yine insanın ölüm içgüdüsünü simgeleyen tarafla ilgilidir. Gargamel’in şirinlerden nefret etmesi, bunu sürekli dile getirmesi özünde yaşamdan kaçışının ve nefretinin dile getirilişidir.

Şirinlerin saldırgan olmamaları, hile düşünmemeleri, yaşamları tehlikeye düşmedikçe kötülüğe bile kötülükle karşılık vermemeleri, kibir, açgözlülük, bencillik gibi duyguları anında cezalandırmaları kendini gerçekleştirmeye yönelmiş yaşam dolu varlıklarının göstergesidir. Köyde birçok konuda eşit ve adil bir dağılım sürmektedir. Zira adaletsizliği düşünen çok azdır, bu durum çok ender rastlanan bir şeydir. Böyle bir şey gerçekleştiğinde ise bu dengesizlik durumu anında şirinbaba tarafından düzeltilir.

Sonuç

Çizgi karakterlerin genel anlamda ölümü ve yaşamı simgeleyen dikotomik özellikleri, bu özelliklere bağlı tutumları, olay örgüsü içindeki eylem çizgileri insanın varoluşuna ilişkin anlamlar içermektedir. Bu varoluş iyi veya kötü biçimde kendini gerçekleştirmeye yönelebilir. Hangisinin ortaya çıkacağı ise insanın kendi iradesi ve ürettiği olumsal ilişkiler içinde gerçekleşen durumlara bağlıdır. Bu iradi seçimlerle ortaya çıkan iyilik ve kötülük ise insanlık tarihi boyunca süren temel savaşın kendisidir; adaleti, iyiliği ve yaşamı kuran insanla, yıkan, öldüren ve adaletsizliği üreten insan varlığı.

Kaynaklar

Cevizci A, Felsefe Sözlüğü, Dınyosos Ruhu, Paradigma Yayınları, 2010 İstanbul

Cevizci A, Felsefe Sözlüğü, Apolloncu, Paradigma Yayınları, 2010 İstanbul

Horney, K, “Nevrozlar ve İnsan Gelişimi- Kendini Gerçekleştirme Mücadelesi”, “Kendinden Nefret Etme ve Kendini Hor Görme”, Çeviri: Emre Erbatur, Sel Yayıncılık, 2015, İstanbul

Horney, K, “Nevrozlar ve İnsan Gelişimi- Kendini Gerçekleştirme Mücadelesi”, “Görkem Arayışı”, Çeviri: Emre Erbatur, Sel Yayıncılık, 2015, İstanbul

Gruen, A. Empatinin Yitimi Kayıtsızlık Politikası Üzerine – Yalnızlığımızın Varoluşsal Endişesi, Çeviri: İ. İgan, Çitlembik Yayınları, 2012İstanbul

Yararlanılan Görsel Kaynaklar

Şirinler Çizgi Film – Usta Şirin’in Aşkı-

Şirinler Çizgi Film – Sihirli Kúpeler-

Şirinler Çizgi Film – Şirinler ve Oduncular-

Şirinler Çizgi Film – Son Şirin Çileği-

(AZERBAIJAN)

ABSTRACT

This article is devoted to investigation of language and style of poetry creativity of people's poet Bakhtiyar Vahabzade.

People's Poet Bakhtiyar Vahabzade, a prominent representative of Azerbaijani literature and 20th-century poetic thought in general, is famous in the republic and far beyond its borders as a poet and philosopher, lyrical dramatist, talented scholar and writer and fearless public figure. He is well known for his honesty, decency and sincerity. His works - poetry, plays and articles - have been translated into many languages, including English, French, German, Persian, Turkish, Polish, Spanish, Hungarian and the languages of the former Soviet Union, and have earned popularity and respect.

He was recognized in Turkey with his article titled *Yel kaya'dan ne aparar?* (What does the wind steal from the stone?) which was published in *Varlik* and which was an answer to the critics of the poet Fuzuli. His articles and poems also appeared in the review *Turk Literature* for years. Besides poetry, Vahabzade also wrote long verses or stories in verse (poems)? Plays and made translations. Among his long verses, there is the *Yollar-Oğullar* (Roads-sons) which was dedicated to the Algerian Independence Movement, and the *Mugam*, which was dedicated to the composer Uzeyir Hacıbəyli.

He wrote numerous lyrics, most of which were set to music and wrote plays such as *İkinci Ses* (The second sound), *Yağışdan sonra* (After the rain), *Artıq adam* (Waste man) and *Vicdan* (Conscience). He translated the work titled *Abidon Felini* by Lord Byron into Azerbaijani. His poems have been translated into many languages in the Soviet Union as well as into many Turkic languages and into German, French and Persian.

Bakhtiyar Vahabzade was one of the leaders of the national liberation movement which started back in the 1960s. In the poem *Gulistan*, which he wrote in 1959, he spoke about the historical tragedy of Azerbaijan which had been divided into two. He joined the just fight for the freedom and independence of the Azerbaijani people who were groaning in the clutches of the Russian and Persian empires.

Because of this poem, he was expelled from the university in 1962 under the label 'Nationalist' and was reinstated only two years later. Using symbols and various literary devices, he expressed the grief of a nation whose national existence was trampled on under the Soviet regime and who suffered all kinds of privations. In his longer poems and plays he spoke about his nation's grief by transposing events to other historical periods or other countries. The poet published his works which directly denounced the Soviet dictatorship under the title *Voices from the Trunk* after the Soviet Union collapsed.

Bakhtiyar Vahabzade, who had made his name as a powerful artist of the word and an incisive writer, in more recent years became active as an elder statesman, speaking out on issues of concern to the nation, including the artificially created Karabakh problem.

Bakhtiyar Vahabzade's house became a place of hope for the nation. Every day he received dozens of letters from various villages and districts of the republic and received numerous complainants in his home, listened to them and tried to solve their problems as well as he could. He gained everyone's deep respect and love as a true defender of people's interests, a true patriot and public figure for his speeches in parliament, at public and political meetings and in the media. The people's interests became this citizen poet's own interests. His writing honoured the nation's wishes and dreams and tried to make them reality.

Key Words: Language, Common Language, Speech, Turkish World, Alphabet, Poetry

Dil, ana dili məsələləri Bəxtiyar Vahabzadənin bədii və publisistik yazılarının daimi, sabit mövzularındandır. O, həmin mövzuya müxtəlif cəhətlərdən yanaşır, onun mənasını və əhəmiyyətini özünə və başqalarına açmağa çalışır.

Bəxtiyar Vahabzadə belə hesab edir ki, «dil və nitq mədəniyyətindən danışmazdan əvvəl düşüncə və təfəkkür mədəniyyətindən danışmaq lazımdır» (B.Vahabzadə 1982, 23).

Şair bu mövzu üzərində işlərkən dil və təfəkkür, dilin işarəvilik və kommunikativlik funksiyaları kimi mücərrəd anlayışlara müraciət etmir. O, məsələyə bir sənətkar kimi yanaşır, ara-sıra müqayisələr aparır, analogiyalara əl atır.

Bəxtiyar Vahabzadə sözləri və cümlələri elə bir nəqliyyat vasitəsinə bənzədir ki, o, bir ağıldan o birisinə, bir ürəkdən o birisinə fikir yükü daşıyır. Nəqliyyat yükə xidmət etdiyi kimi, sözlər də fikrə xidmət edir: «Fikrə görə söz tapılır, sözə görə fikir yox»! Lakin fikir yükünü mənzilə tez, kəsə yolla çatdırmaq üçün münasib «nəqliyyat vasitələri» ən dəqiq sözlər, ibarələr, ifadələr tapılmalıdır» (B.Vahabzadə 1995, 28).

Şair «ana dili» ifadəsinin meydana çıxmasını bu cür izah edir: «Biz dilimizə «ana dili» deyirik. Çünki bizə doğma dilimizi ilk dəfə öyrədən də ananın özüdür» (B.Vahabzadə 1995, 27). O, nəsrə dediyi kimi, nəzmlə də deyir:

Dil açanda ilk dəfə «ana» söyləyirik biz,

«Ana dili» adlanır bizim ilk dərsliyimiz,

İlk mahnımız laylanı anamız öz südüylə

İçirir ruhumuza bu dildə gilə-gilə

(B.Vahabzadə, 1965, 100).

Başqa bir yerdə şair «dili insanın anasından öyrəndiyi ən qiymətli sərvət, vətənə və millətə məhəbbətinin başlanğıcı kimi səciyyələndirir» (B.Vahabzadə 1991, 65).

Şair «Mənim anam» şeirində göstərir ki, o, dili öz savadsız anasından öyrənmişdir. Anası oğluna təkcə dil öyrətməyib, ancaq onun öyrətdikləri şeylər, mətləblər içərisində ən vacibi, ən lazımlısı budur.

Dil insanlar arasında ən mühüm ünsiyyət vasitəsidir. Dil insanla təbiət arasında vacib təyinetmə vasitəsidir. O olmasa, dünya işlərindən baş çıxartmaq, dünya, təbiət, cəmiyyət, həyat, keçmiş və gələcək haqqında vaxtına çəkmiş, yerinə düşmüş sözlər danışmaq mümkün olmaz. Dilsiz insan lal kimi olur, bu hamı üçün belədir. Ancaq şair üçün bu həm belədir, həm də belə deyildir. Belədir, ona görə ki, o da başqaları kimi, ünsiyyətə möhtacdır, başqalarının sözünü, səsini eşitmək istəyir və başqalarının da onu eşitməsini istəyir. Belə deyil, ona görə ki, dil şairdən ötrü təkcə danışmaq üçün vasitə deyil, həm də bu dildə özünü ifadə etmə, sənətə vaqif olmaq və sənət nümunələri yaratmaq vasitəsidir. Şairin özünün dediyi kimi:

Mən bu dildə hiss eşitmişəm

Həm sevinci, həm də qəmi,

Bu dil ilə yaratmışam

Hər şeirimi, hər nəğməmi.

(B.Vahabzadə 1991, 72)

Şair ona dil və həyatda gərəkli olan bir çox şeylər öyrədən anasından minnətdarlıq hissi ilə danışır.

Savadsızdır mənim anam,

Ama mənə il öyrədib, ay öyrədib,

Ən əsası dil öyrədib.

Ana da müəllimdir; o, dilsiz körpəyə dil öyrədir. Ancaq dili, ağzı olan adamlara, adam balalarına dil öyrədənlər də vardır. Bunlar öz uşaqlarından çox özgə uşaqlarına dil öyrədən, dil vasitəsilə öyrədən müəllimlərdir. Şair «Əlifba kitabı» şeirində həmin şəxsləri nəzərdə tutaraq yazır:

Müəllim! Qayğınla böyüyür insan,

Sən əqlə, kamala qanad verirsən.

Ana dilimizin gur bulağından

Körpə balalara su içirirsən.

(B.Vahabzadə 1981, 23)

Müqayisə üçün deyək ki, həm «Ana dili», həm də «Əlifba kitabı» şeirlərində şair eyni bir obraza müraciət edir: «içirmək» (laylanı südlə qarışdırıb, ruha içirmək, ana dilinin gur bulağından körpə balalara su içirmək). Sonuncu halda «su» sözü məcazi mənada işlənmişdir.

«Ana dili» və «Oğluma» şeirlərində şair ana dilini xalqın bağrından qopan, eyni zamanda onun varlığını özündə əks etdirən bir mənəvi hadisə kimi qiymətləndirir. Burada, belə deyək ki, sözlərin leksik mənaları nəzərdə tutulur.

Bəxtiyar Vahabzadə «Tarix, dil, ənənə» məqaləsində ana dilinə xas olan səslərin - bu danışq səslərinin - hikmətindən bəhs edir: «32 səs! Bunlar adi səslərdirmi? Yox, təbiətin, yerin, göyün, kainatın bütün sirri və hikməti bu otuz iki səsdə cəmlənmişdir. Bu otuz iki səs insanın kainata sığmayan arzularının, ideallarının, duyğu və fikirlərinin ifadə vasitələridir». (B.Vahabzadə 1991, 34).

Eyni fikir şeir şəklində də təqdim olunmuşdur:

Bu səslər...bu səslər... Adı səs deyil,

Bu səslər tarixdir, bu səslər vətən.

Bu səslər... bu səslər min-min il əvvəl

Yaranmış yurdumun təbiətindən.

Bu səslər quş səsi, bulaq nəğməsi,

Bu səslər yaranmış el nəfəsindən.

İgid babaların addım səsindən.

«A»dan «ana» yazdıq, «b»dənsə «baba»

(B.Vahabzadə, 1981, 112)

Bəxtiyar Vahabzadə səslərdəki belə bir qüdrətə işarə edir ki, otuz iki səs on minlərlə sözün və söz formalarının materialı olmaqla, bütöv bir dilin təşkili və fəaliyyətini təmin edir. Bu sirri, bu hikməti isə bizə müəllim öyrədir. «İlk müəllimimiz bu səslərlə ana dilimizi, onun gözəlliyini, musiqisini və böyük imkanlarını bizə öyrədir» (B.Vahabzadə 1995, 28).

Bəxtiyar Vahabzadə tək-cə dil, ana dili və onun taleyi məsələlərini öz əsərlərinin mövzusu etməklə kifayətlənməyib, dil barəsində düşüncələrin məhsulu olan bəzi dilçilik terminlərinin bədii təsvir vasitələri sırasına gətirilməsinə də cəhd etmişdir. O, bir şeirində «isim», «sifət», «fel» kimi nitq hissələrini qarşılaşdırır, onların bəzi təsəvvürləri təmsil etmə gücünü saf-çürük edir və, nəhayət, belə bir gözlənilməz nəticə çıxarır:

İsim, sifət döyüşlərdə çox zaman

karıxar...

Fellərsə döyüşlərdən həmişə

qalib çıxar.

Çox sevirəm igid kimi döyüşən

Kəlməni mən,

Sözü mən,

Fel olmaq istəyirəm

Düzü, mən...

(B.Vahabzadə 1962, 83).

Şair feli döyüşkənliyin, mübarizliyin, failliyin, fəaliyyətin rəmzi kimi mənalandırır. Demək olar ki, bütün bu keyfiyyətlər onun öz təbiətinə xas olan, özünü açıq-aşkar büruzə verən xüsusiyyətlərdir. Biz Azərbaycanın son dövr tarixində dönə-dönə buna şahid olmuşuq ki, başqalarının çiyini yaxud burnunu çəkməklə, mimika ilə öz münasibətini bildirdiyi məqamlarda Bəxtiyar Vahabzadə öz sözünü müsahibinin üzünə şax deməkdən çəkinməmişdir.

Bəxtiyar Vahabzadə söz sənətkarlarını xalqla daim təmasda olmağa, xalqın canlı danışığı dilindən öyrənməyə çağırır, ana dilinin dərin qatlarında yatan, hər kəsin görə bilmədiyi, duymadığı mənə çalarlarını arayıb üzə çıxarmağa səsləyir. Şair xalqı öz dili ilə dindirməyi, danışdırmağı ən doğru yol hesab edir. Yazıcıların bədii dildə ortaya qoyduqları yeni deyim tərzini xalq dilində formalaşmış sözlər, söz formaları və şəkildərin təqdim etdiyi sonsuz imkanlara söykənir.

«Ana dili» şeirində şairin milləti millət edən bir çox xüsusiyyətlərin dildə öz əksini tapmasına diqqət yetirdiyini görürük:

Səndə mənim xalqımın

Qəhrəmanlıqla dolu

Tarixi varaqlanır.

Səndə neçə min illik

Mənim mədəniyyətim,

Şan-şöhrətim saxlanır.

Mənim adım-sanımsan,

Namusum, vicdanımsan!

(B.Vahabzadə 1982, 162)

Bu kiçik parçada şair ana dilinə və ümumiyyətlə, hər bir milli dilə xas olan xüsusiyyətləri sadalayır: «dildə xalqın tarixi öz əksini tapır, xalqın milli mədəniyyəti onun dilində özünü qoruyub-saxlayır». Ona görə də dilin daşıyıcısı üçün dil ad-san, şan-şöhrət və namus, vicdan kimi yaxın, əziz və müqəddəsdir. Həmin keyfiyyətlər barəsində müəllifin «Lirika» (1990) kitabının müqəddiməsində deyilir: «Ana dili bir çox şairlərin duyğularını dilə gətirmiş və çoxları ona şeirlər həsr etmişdir. Bir çox dilçilər də ana dili ilə milli tarix arasında sıx əlaqə və münasibətin olduğu barəsində yazmışlar. Öz ustadı Səməd Vurğun kimi, Bəxtiyar Vahabzadə də ana dilini «xalqın namusu» adlandırmışdır, bu duyğu çoxlarına yaddır. O yalnız ana dilinin hər kəlməsini göz bəbəyi kimi qoruyanlara tanış olan hissidir» (B.Vahabzadə, 1999, 100).

Bəxtiyar Vahabzadə «Türkiyəm mənim» şeirində öz ana dilinin ona layiq olmayan vəziyyətindən sıxıntılar çəkərkən türk (osmanlı) dilinin müstəqil bir respublikanın dövlət dili kimi işlənməsindən qürur hissi keçirdiyini qeyd edir:

Dilim ayaqlarda toz olan zaman

Ali məclislərdən qovulan zaman

Rahatsız deyildim ana dilimdən

Sənə güvənirdim,

bilirdim ki, mən

Dilimdə danışan bir türk yurdu var,

Öz dilim yaşarsa, millətim yaşar!

(B.Vahabzadə, 1993, 38)

Bəxtiyar Vahabzadə həmin məsələyə «Müxbir suallarına cavablar» müsahibəsində də qayıtmışdır. O özünün «Latın dili» şeirini xatırladır və aşağıdakıları qeyd edir:

«Sovet dövründə mənim əsas mübarizəm ana dilimizin rəsmi dövlət idarələrindən uzaqlaşdırılmasına görə idi. Bu dövrdə milli dillər sıxışdırılır, assimilyasiyaya uğramaq vəziyyətinə salınırdı. Xalqın milli varlığı ilk növbədə onun dili ilə bağlıdır. Dili olmayan xalqın özü də yoxdur. Gündəlik ünsiyyətdə Azərbaycan dilinin rus dili ilə əvəz edilməsi ömrüm boyu məni ağrıtmış və mən həm məqalələrimdə, həm də şeirlərimdə bu dilin müdafiəsinə qalxmışam» (B.Vahabzadə, 1986, 158).

Bu sözlər müxbirin «Bəs «Latın dili» şeiriniz nəyə görə sensasiyaya səbəb oldu?» sualına cavabın bir hissəsidir. Şair həmin əsəri nə münasibətlə yazılması tarixçəsini belə izah edir:

«1967-ci ildə Kasablankaya getmişdik. Gördüm ki, burada vəziyyət bizdə olduğu kimidir: dövlət idarələrində ərəb dili işlənmir. Bu münasibətlə «Latın dili» şeirimi yazdım. Şeirdə deyilir ki, indi Yer üzündə latın xalqı yoxdur, amma bu dilin sözləri bütün elmlərdə termin kimi işlənir. Ona görə də bu dilə «ölü dil» demək olmaz. Lakin dünyada elə xalqlar da var ki, özləri yaşasalar da, dillərini

öldürüblər. Belə ki, latın dili ölü dil deyil, rəsmi dairələrdə işlənməyən dillər ölüdür» (B.Vahabzadə, 1995, 158).

Bəxtiyar Vahabzadə bu münasibətlə Oqtay Sinanoğlunun Türkiyəyə qayıtdıqdan sonra ingilis dilli məktəblərlə tanış olaraq dediyi sözləri misal gətirir: «Bir milləti məhv etmək istəyirsinizsə, onun təhsilini əcnəbiləşdirin!» (B.Vahabzadə, 1990, 2-3).

Başqa bir türk aliminin (Firuz Qədri Timurtaş) bu barədə fikri belədir: «Dil məsələsi bir milli müdafiə məsələsidir. Dilimizi qorumaq Vətəni və milləti qorumaqla birdir, çünki dil Vətən qədər, tarix qədər, əzizdir. Dil də bayraq kimi müqəddəsdir, bəlkə, hamısının ifadəsi olduğu üçün hamısından qabaqdır; dil olmayınca millət də olmaz» (B.Vahabzadə 2000, 2).

Müxbirin müxtəlif təşkilatlarda dövlət dilinə etinasızlıq göstərilməsinin səbəbi ilə əlaqədar olaraq verdiyi suala Bəxtiyar Vahabzadə belə cavab verir:

“-Birinci səbəb bu təşkilatlara rəhbərlik edənlərin özlərinin ana dilini bilməməsidir. Onlar ana dillərində (loru dildə) bir təhər danışirlar. Ədəbi dili bilmədiklərindən yüksək kürsülərdə rus dilində danışmalı olurlar. Bəziləri isə yığıncaqlarda başqalarının hazırladıqları mətni üzdən oxuyurlar, özü də elə oxuyurlar ki, nə dediklərini özləri də başa düşmürlər.”

Bəxtiyar Vahabzadə belə bir biabırçı vəziyyətdən çıxış yolunu onda görür ki, adamları böyük vəzifələrə təyin edərkən onların başqa, professional keyfiyyətləri ilə yanaşı, dövlət dilini bilib-bilmədiklərinə də fikir vermək lazımdır.

Bizcə, bu tamamilə haqlı tələb və düzgün meyardır.

Müsahibə belə bir sual-cavabla başa çatır:

«Dilimizin adı nədir?

...Dilimizin adı *azəri türkcəsi*, millətimizin adı *azəri türküdür*» (B.Vahabzadə 1986, 167).

Xatırladaq ki, o dövrdə bu məsələ çox böyük müzakirə və mübahisələrə səbəb olurdu...

Bəxtiyar Vahabzadəni ən çox düşündürən məsələlərdən biri də «Ortaq türk dili» deyilən məsələdir: Bu, Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra ən çox dəbdə olan məsələlərdən biri idi. Həmin məsələ bir çox diskussiyaların, yazıların mövzusu olmuşdur (N.Cəfərov, 1960, 18).

«Ortaq türk dili» məsələsinin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, hal-hazırda bütün türk respublikalarının əhalisinə xidmət edə biləcək, hamısı üçün anlaşılan bir dil yoxdur. Söhbət, əlbəttə, nə rus dilindən, nə də ingilis dilindən gedir. «Ortaq türk dili» ideyasının tərəfdarlarının fikrincə, bu məhz türk dili (real və ya qondarma) olmalıdır. Bəxtiyar Vahabzadənin bu məsələ barədə fikri belədir: «Türkiyə ilə Azərbaycan arasında, demək olar ki, dil problemi yoxdur. Ancaq, özbək, qazax, qırğızlarla aramızda dil nöqteyi-nəzərindən xeyli fərqlər var. Məgər bunları artıq bir müstəviyə gətirmək vaxtı deyilmi?! O, təəssüflə etiraf edir ki, bu dövlətlər arasında elmi və ədəbi əlaqələr çox zəifdir» (B.Vahabzadə 1988, 104).

Müsahibədə türk xalqları arasında ünsiyyəti yaxşılaşdırmaq üçün «qarşılıqlı lüğət» nəşr etmək məsələsi qoyulur.

Bəxtiyar Vahabzadənin fikrini məşğul edən başqa bir məsələ türk dilinə doğma münasibət, bu dillərdə çoxdan işlənib vətəndaşlıq hüququ qazanmış sözlərə (əsasən ərəb və fars dillərindən alınmalara) münasibət məsələsidir. Bildiyimiz kimi, bu purizm cərəyanı olub, dili alınma sözlərdən «təmizləmək» tələbi ilə bağlıdır.

Ədibə verilən sualların biri belə səslənir: «Türk dilində çoxdan vətəndaşlıq hüququ qazanmış, kök etibarilə ərəb və fars sözlərinin uydurma sözlərlə əvəz olunmasına necə baxırsınız?»

Şairin həmin suala cavabı qəti və riyakarlıqdan uzaqdır: «Bu sualınız mənim yaralı yerimə toxunur. Böyük şair Yəhya Kəmalın «ağzımda anamın ağ südü» adlandırdığı türk dilini siz (Türkiyə türkləri) bərbad hala salmışsınız. Siz bir tərəfdən «ortaq dilə gedəlim» (gedək) deyirsiniz, o biri tərəfdən də, dilimizdəki «məktəb», «müəllim», «tələbə», «kitab», «təbiət», «həyat», «sağ ol» və s. bütün türk xalqlarının anladığı ortaq türk sözlərini dilimizdən çıxarıb, onları «okul», «öyrətmən», «yanıt», «doğa», «yaşman», «mersi» və s. uydurma sözlərlə əvəz etmişsiniz. Nəticədə bülbül cəhcəhinə bənzəyən türk dilini qısırqalaşdırılıb başqa türk xalqları ilə əlaqənizi üzdüünüz» (B.Vahabzadə 1991, 210-211).

Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, türk dillərinin özlərinin tarixi inkişafı nəticəsində qazandığı milli kolorit, kiminsə kefinə uyğun olaraq dəyişdirmək lazım deyildir.

Qaldı «ortaq türk dili» məsələsinə, türk xalqlarının bir-birinin milli özünəməxsusluğu və dillərinə qarşılıqlı hörmət şəraitində formalaşa bilər və həmin xalqların bir-birinə inam və etibarla yanaşması prosesində ortaya çıxmalıdır. Belə bir canlı əlaqə, həyat və məişətdə əməkdaşlıq, doğmalaşma olmadığı halda bu, bir zorakılıq üsulunu başqası ilə əvəz etməkdən başqa bir şey deyildir.

Beləliklə, biz Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığını iki bucaq altında nəzərdən keçirdik: Bəxtiyar Vahabzadənin dil və bədii dil barəsində mülahizələri; Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığında dil mövzusu.

Həmin məsələlər, bir tərəfdən şairin yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi dövrün ölkələr, vətənpərvər vətəndaşlar qarşısında qoyduğu həlli müşkül olan problemlərlə bağlı olaraq meydana çıxmışdır. O biri tərəfdənsə bunlar Bəxtiyar Vahabzadənin özünün həyatda özünəməxsus mövqe tutması ilə, qayğı və narahatçılıqları ilə bağlıdır. O, həyatda özünün və mənsub olduğu ölkənin, xalqın başına gələn hadisələrə fəal münasibət göstərmiş, özünü görməməzliyə vurmamış, əngəllərdən, maneələrdən yan keçə bilməmişdir. Bütün bu amillər şairin müvafiq obrazının yaranmasına əsas vermiş və həmin obraz da öz növbəsində şairin özü üzərində səfərbəredici qüvvələrdən birinə çevrilmiş, konkret şəraitdə onun rəftar və hərəkət xəttini müəyyən etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Cəfərov N. Bəxtiyar Vahabzadə. Bakı, Azərbaycan, 1996.

2. Vahabzadə B. Özümlə söhbət. B., Azərnəşr, 1985

3. Vahabzadə B. Bir ömür yuxu. B., Azərnəşr, 1998

4. Vahabzadə B. Gəlin açıq danışaq (məqalələr toplusu), B., Azərnəşr, 1988; II nəşri 1989

5. Vahabzadə B. Şənbə gecəsinə gedən yol. B., Azərnəşr, 1991

6. Vahabzadə B. Zaman və mən. B., Azərnəşr, 1999.

7. Vahabzadə B. Ədəbi tənqidin səviyyəsini qaldıra q - Azərbaycan , 1982, №2.

8. Vahabzadə B. Poeziyamızda sənətkarlıq məsələsinə dair. «Ədəbiyyat və incəsənət», 17 oktyabr 1953.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Çağdaş dönem Azerbaycan edebiyatı XX. yüzyılın ortalarından başlayıp günümüze kadarki dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde edebiyatta demokratikleşme geleneği başlamış, edebiyatın ana konusu olarak sosyal ve manevi problemler, insan, onun psikolojisi ağırlık kazanmıştır. Çağdaş dönem Azerbaycan edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri Kamal Abdulla'dır. Bilim kökenli yazar Kamal Abdulla'nın geleneksel roman anlayışına yeni nefes getiren romanları Çağdaş Azerbaycan nesrinin kıymetli eserlerindendir. Özellikle, yazarın Dede Korkut üzerine yaptığı bilimsel araştırmaları başta olmak üzere yayımlanan her romanı edebi bir olaya dönüşmüştür. Yazarın eserlerini farklı ve kıymetli kılan, eserlerinde bilimsel yaklaşımla bedii yaklaşımı birleştirmesi, olayları kendine özgü edebi-felsefi şekilde yorumlaması ve buna sınırsız hayal gücünü eklemesidir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Azerbaycan Edebiyatı, Kamal Abdulla, Roman, Post-Modern Roman,

Contemporary Azerbaijan Literature – Kamal Abdulla

ABSTRACT

Contemporary period Azerbaijan literature XX. covers the period starting from the middle of the century to the present. In this period, the tradition of democratization has started in literature, social and spiritual problems as the main subject of literature, human and his psychology has gained weight. One of the most important representatives of contemporary Azerbaijan literature is Kamal Abdulla. The novels of science-based writer Kamal Abdulla, which brought new breaths into the traditional concept of novel, are the precious works of the contemporary Azerbaijan prose. In particular, every novel published by the author, especially his scientific research on Dede Korkut, has been transformed into a literary event. What makes the author's works different and valuable is that he interprets events in a specific literary-philosophical way and adds unlimited imagination to them.

Key Words: Contemporary Azerbaijan Literature, Kamal Abdulla, Novel, Post-Modern Novel,

XIX. yy. sonlarında Osmanlı İmparatorluğunun sınırları dışında, Türklüğün en gelişmiş merkezinden biri olan Bakü, gazete ve dergilerin yayınlanması, kitap neşri, tiyatro faaliyetleri ile edebi-kültürel kalkınma dönemini yaşamaktaydı. Fakat asrın başlarında Rusya'da başlayan siyasi olaylar, toprakları Rus sınırları içinde kalan tüm milletleri etkilemiştir. Dünya siyasi tarihinin en önemli evrelerinden biri olan ve sadece Rusya'yı değil, tüm dünyayı etkileyen Bolşevik ihtilali, en önemli etkisini de Türk dünyası üzerinde göstermiştir. XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde Rusya'da başlayan değişimler Azerbaycan'da totaliter rejimin etkisini kırmış, ulusal benliğe dönüş eğilimini güçlendirmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bu Birliği teşkil eden cumhuriyetlerin bağımsızlığını kazanması beraberinde yeni bir milli kimlik arayışı sürecini başlatmıştır. Böylelikle edebiyatta demokratikleşme geleneği ile birlikte çağdaş dönem edebiyatı başlamış, post-Sovyet mekânındaki edebi ve sanatsal alandaki boşlukların yerini milli şuuru temsil eden sanat numuneleri doldurmaya başlamıştır.

Çağdaş dönem Azerbaycan edebiyatı XX. yüzyılın ortalarından (1950'li yılların sonu, 1960'lı yılların başlangıcı) başlayıp günümüze kadarki dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde edebiyatta demokratikleşme geleneği başlamış, edebiyatın ana konusu olarak sosyal ve manevi problemler, insan, onun psikolojisi ağırlık kazanmıştır.

Çağdaş dönem Azerbaycan edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri Kamal Abdulla'dır. Yazar kimliğinin yanında aynı zamanda dilbilimci filolog, Türkolog, edebiyatçı, şair, destan bilimci, Dede Korkut uzmanı, eleştirmen, çevirmen, gazeteci olarak da tanınan Kamal Abdulla, modern Azerbaycan edebiyatında yeni ve orijinal yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Emektar Bilim Adamı, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'nin asil üyesi, Azerbaycan Yazarlar Birliği yönetim kurulu üyesi, Türk Dil Kurumu'nun onursal üyesi, Azerbaycan Diller Üniversitesi rektörü Profesör Dr. Kamal Abdulla'nın yaratıcılığı, eşsiz sanat eserleri, çok yönlü yaratıcılığının sonucudur. Edebiyat ve Dilbiliminde büyük hizmetleri olan Abdulla'nın geniş çaplı kültürel çalışmaları, edebi eleştirileri ve yayınlanan makaleleri, Dilbilim ve Türkoloji alanında bilimsel çalışmaları mevcuttur. Kamal Abdulla, yaratıcılığıyla Azerbaycanın ulusal kültürünün gelişmesine, dil ve edebiyatın dünya çapında tanınmasına hizmet eden bir yazardır.

Kamal Abdulla, çok yönlü bir yazar olarak birçok türde eser vermiştir. O, *Yarımçıq Elyazma* (Eksik El Yazması), *Sehrbazlar Deresi* (Büyücüler Deresi), *Unutmağa Kimse Yox...* (Unutmağa Kimse Yok...), *Tarixsiz Gündelik* (Tarihsiz Günlük) romanlarının, "Gizli Dede Qorqud" bilimsel eserinin, şiirler ve hikâyeler toplularının, dram eserlerinin yazarıdır. 235 makale, 20'yi aşkın ders kitabı ve monografi yazarı olan Kamal Abdulla'nın yurt dışında 40 makalesi yayınlanmıştır. Edebiyat, dilbilimi, Milli kültürel miraslarla ilgili araştırmaları, bilimsel makaleleri, sanat eserleri- tiyatro, hikâye, roman, kıssalar ve şiirleri Azerbaycan'da ve yurtdışında mütemediyen yayımlanıyor. Yazarın romanları çeşitli dillere tercüme edilerek Fransa, İtalya, Avusturya, Japonya, Amerika, Brezilya, Rusya, Türkiye, Mısır, Polonya, Litvanya, Kazakistan ve başka ülkelerde basılmıştır. Dram eserlerinden oluşan birkaç kitabı Azerbaycan, Türk, Rus dillerinde basılmış, tiyatro oyunları Azerbaycan, Gürcistan, Estonya'da sahneye koyulmuştur.

Bilim kökenli yazar Kamal Abdulla'nın geleneksel roman anlayışına yeni nefes getiren romanları Çağdaş Azerbaycan nesrinin kıymetli eserlerindendir. Özellikle, yazarın Dede Korkut üzerine yaptığı bilimsel araştırmaları/çalışmaları başta olmak üzere yayımlanan her romanı edebi bir olaya dönüşmüştür. Yazarın eserlerini farklı ve kıymetli kılan, eserlerinde bilimsel yaklaşımla bedii yaklaşımı birleştirmesi, olayları kendine özgü edebi-felsefi şekilde yorumlaması ve buna sınırsız hayal gücünü eklemesidir. Ayrıca, Kamal Abdulla eserlerinin bilimsel dolgunlukta olması onun destanbilimci, Dede Korkut uzmanı, dilbilimci, Türkolog araştırmacı bir yazar olmasının sonucudur. Yazarın Dede Korkut Destanı, halk hikâyeleri, Azerbaycan masalları, Türk masalları, Yunan masalları, Antik edebiyatın tesiriyle şekillenen eserleri doğallığı da beraberinde getirir.

Araştırmacı, bilim adamı, yazar Kamal Abdulla'nın bilim, bediilik ve entelektüel fikir ortamında üretilen eserleri, onun sanatçı kişiliğiyle eğitimci yanının tezahürüdür. Kamal Abdulla, dünyaya bakışını, hayatı anlamlandırma şeklini eserleriyle ifade eder. Yazarın eserleri, dolayısıyla dünyaya bakışı ve olayları anlamlandırma şekli alışlagelmişin dışındadır. Yazarın "söyledikleri", "anlatmak istedikleri" tümüyle yenidir. Çünkü Kamal Abdulla felsefesi, edebiyatta pek işlenmeyen konulara ışık tutar.

Yazar, romancılığa *Yarımçıq Elyazma* romanıyla başlamıştır. Roman, Azerbaycan'da ilk post-modern roman örneğidir. *Yarımçıq Elyazma* romanı, Dede Korkut ve Şah İsmail Hatayı ile ilgili iki hikâyeden oluşmaktadır. Hacimce daha büyük olan Dede Korkut'la ilgili hikâye, Dede Korkut'un tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Diğer hikâye ise Şah İsmail'le ilgili tarihi bilgilerin yer aldığı metindir. Adından da görüldüğü gibi *Yarımçıq Elyazma*, tamamı olmayan bir yazıdan bahsetmektedir. Romanın kurgusu o kadar inandırıcıdır ki insanda destanın yeni bulunmuş elyazması etkisi bırakır. Ve "el yazısındaki eksiklik" post-modern romanın tipik özelliklerinden olan okuyucunun kendi yorumuyla esere katılımını sağlar. Eksik el yazmasını, dolayısıyla romanın yarım kalan ama merak uyandıran boşluklarını her okuyucu kendi yorumuyla tamamlama gayreti içine girer.

Günlük biçiminde yazılan *Tarixsiz Gündelik*, yazarın okul yıllarında yaşadığı olaylar üzerine başından geçenleri anı tarzında anlatım biçimiyle yazdığı bir yaşam hikâyesidir. Olaylar, Kamal Abdulla'nın gerçek hayatta eğitim aldığı okulda gerçekleşmektedir. Eserde kahramanın okul yılları, öğretmenleri, arkadaşları,

bu yıllarda yaşadığı farklı olaylar, tüm sınıf arkadaşlarının maceraları, kahramanın olaylar üzerindeki psikolojik düşünceleri günlük biçiminde anlatılmıştır.

Ortaçağ İslam kültürünün önemli unsurlarından biri olan sûfilik etkisiyle yazılmış ve sûfi dervişlerin hayatını anlatan *Sehrbazlar Deresi* romanında Ortaçağ İslam Dünyasında gerçekleşen olaylar, Allah'a erişme gayreti ile intikam duygusu post-modern roman tekniğiyle kurgulanmıştır. Eserde ruhlar âlemine müdahale, zamanla oynama gibi unsurlar söz konusudur. Yazar kendisi *Sehrbazlar Deresi*'ni roman fantezi şeklinde adlandırır. Yazar, bununla romanın masal tadında olup büyülü dünyanın kapılarını araladığına işaret etmiş olur.

Kamal Abdulla'nın şimdilik son romanı olan *Unutmağa Kimse Yox...*, felsefi derinliği olan ve psikolojik tahliller bakımından en başarılı eseridir. Kamal Abdulla'nın birçok eserinde olduğu gibi bu eserinde de gerçek hayat hadiseleriyle mitoloji bir arada verilmiştir ve yine tarih ve günümüz iç içe işlenmiştir. Eserin kahramanı genç bilim adamıdır. O, Veng köyünde bir mağara içindeki "Çiçekli Yazı" adı verilen yazıyı okumak için görevlendirilmiştir. Fakat sonuç herkesin beklediği gibi olmaz. Her kes tarihe, geçmişe ait bir gizemin açılacağını, kayıp bir hazinenin yerinin işaret edileceğini beklerken, genç âlimin deşifre ettiği yazının bir sevgi mektubu olduğu ortaya çıkar.

Kamal Abdulla'nın *Yarımçıq Elyazma*, *Sehrbazlar Deresi*, *Unutmağa Kimse Yox...* romanları, bağımsız birer roman olmakla birlikte birçok ortak özellikler göstermektedir. Her üç roman içerik bakımından, kahramanları ve geçtiği zamanlar bakımından farklılık gösterse de bir birine derin edebi bağlarla bağlanarak, bir bütünün parçası etkisi yaratır. Birbiriyle ortak özellikler gösteren her üç romanda konu, olaylar, mekân, zaman, şahıs kadrosu bir birinin devamı niteliğindedir. Dikkat çeken önemli bir husus da her üç romanın anlatıldığı zaman arasındaki kronolojidir. *Yarımçıq Elyazma* eski zaman, *Sehrbazlar Deresi* Orta Çağ, *Unutmağa Kimse Yox...* romanı günümüz olaylarını anlatmaktadır. Bu da romanlar arasında zamansal ahengi yaratıp, dengeyi koruyor. Tüm ortak özellikler romanlar arasında "gizli" bir bağlılık oluşturmaktadır. Yazarın romanları rastgele okunursa dolgun ve tam anlaşılır anlam ifade etmeyebilir. Bunun için *Yarımçıq Elyazma* okunup "sindirildikten" sonra *Sehrbazlar Deresi*'ne yolculuğa çıkılmalı, bu dereden istediğini elde edebilen okuyucu daha sonra Çiçekli Mağara'yı "ziyaret" etmelidir.

Kamal Abdulla'nın sınırsız hayal gücü, derin felsefi düşüncesi ve olayları kendine özgü edebi-felsefi şekilde yorumlaması onun eserlerini benzersiz kılar. Kamal Abdulla'nın romanları, ilk bakışta, yüzeysel kavrama düzeyi olan okuyucu için felsefi içeriğiyle zor anlaşılır düzeydedir. Çünkü yazarın yaratıcılığına metafizik bakış açısı, metafizik düşünce tarzı hâkimdir. Kamal Abdulla'nın dünyasında yağmurlar aşağıdan yukarıya yağar, karanlık ışıktan baskındır, mutlak "hayır" ve "şer", "iyi" ve "kötü" yoktur, ruhlar dünyamıza girebilir, dünyayı Muhteşem Uyum dengede tutar, her ayrıntı Olayların Ufku'nda saklıdır ve evrende her şey, her kes, her olay sonsuz sayıdadır. Bununla birlikte, Kamal Abdulla'nın yaratıcılığında geçmiş her zaman ön plandadır. Onun yaratıcılığı Türklerin ortak yapıtı *Dede Korkut*'tan beslenir. Genel anlamda Kamal Abdulla'nın yaratıcılığında tarihe, destan ve mitolojiye, eski el yazılarına ve sırlı, gizemli olan her şeye karşı "merak" söz konusudur. Yazarın *Dede Korkut Destanı*, halk hikâyeleri, Azerbaycan masalları, Türk masalları, Yunan masalları, Antik edebiyatın tesiriyle şekillenen eserleri doğallığı da beraberinde getirir.

Yaratıcılığını tarih ve geçmişle, folklor ve mitolojiyle besleyen yazarın tarihe, geçmişe yaklaşımı bireysel ve orijinaldir. Tarihi geçmişten etkilenen ve beslenen yazar, yaratıcılığında mitoloji ve destanı temel alıp, onları modern yaşamla harmanlayarak okuyucuya sunar. Kamal Abdulla'nın eserlerini farklı kılan da yüzyıllar boyunca tekdüze yorumlanan tarihi, olayları farklı bakış açısıyla yorumlayarak, Kamal Abdulla'nın felsefeyle harmanlayarak olaylara farklı açıdan bakmayı sağlamasıdır. Böylece geçmiş şimdileştiren yazar, tarihe ve olaylara karşı bireysel, kendine özgü yaklaşım sergileyerek geleneksel roman anlayışına yeni bir nefes getirmiş olur.

KAYNAKÇA

- ABDULLA, Kamal (2004). *“Casus”, Qorqud Edebiyyatı*. Bakü: Önder Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2005). *Tarixsiz Gündelik*. Bakü: XXI-YNE Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2006). *Sehrbazlar Deresi*. Bakü: Mütercim Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2007). *300 azərbaycanlı*. Bakü: Mütercim Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2009). *Mifden Yazıya və yaxud Gizli Dede Qorqud*. Bakü: Mütercim Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2011). *Unutmağa Kimse Yox....* Bakü: Qanun Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2012). *Yarımçıq Elyazma*. Bakü: Mütercim Yayınları.
- ABDULLA, Kamal (2016). *Düma ilə Coys Arasında*. Bakü: Mütercim Yayınları.
- DUYMAZ, Ali (2015). *Türkiye Türçesine Aktarılmış Azərbaycan Romanları Üzerine Bir Değerlendirme*. Ankara: Kardeş Kalemler, Haziran, Sayı 102.
- HACILI, Asif (2010). *Kamal Abdulla: Seçimin Morfologiyası*. Bakü: Mütercim Yayınları.
- HACIYEV, Tofiq (2004). *Qorqud Edebiyyatı*. Bakü: Önder Yayınları.
- MUSAOĞLU, Mehman (2010). *Türk Dünyasında Aktarma Çalışmaları ve Kemal Abdulla'nın Eserleri Türkiye Türçesinde*. Ankara. http://mehmanmusayev.com/pdf/kb_3.pdf
- QOCAYEV, Memmed (2011). *Kamal Abdulla: Yazıdan Mife*. Bakü: 525-ci Qezet, 30 Nisan, Sayfa 20.
- TQDK, Edebiyyat (2013). Bakü: Abituriyent Dergisi.

(TÜRKİYE)

ÖZET

Sanat, sadece estetik beğenilerin beslenmesi ve geliştirilmesi amacı ile üretilmez. Resim, edebiyat, tiyatro, sinema gibi birçok alanda üretilen eserler kimi zaman üretenleri tarafından belirli bir hedef kitlesine yönelik eğitici, öğretici, uyarıcı bir işlevle bezenirken, bu amacı doğrudan taşımayan eserlerin bile dolaylı bir biçimde bu türden işlevlere sahip olduğu görülebilir. İnsanı merkeze alan ve yeni bir dünya düzeninin kurulmasını amaçlayan, siyasi, ekonomik, sanatsal boyutları içinde barındıran Rönesans döneminden başlayarak, günümüze kadar sanat siyaset ile doğrudan bir bağ kurarak çeşitli amaçlar doğrultusunda üretilmiştir. Bu bildiride, sanat siyaset ilişkisinin ve sanatçının üstlendiği rollerin genel bir değerlendirmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sanat, Siyaset, Sanatçı, Rönesans

An Overview of the Connection between Art and Politics Following the Renaissance

ABSTRACT

Art is not always produced with the aim of enhancing and improving aesthetic values. Works of art produced in such fields as painting, literature, theater and cinema sometimes aim at instructing, directing or warning the viewers/readers, yet even those works with no such aims can be seen to have similar functions indirectly. Beginning with the Renaissance period, which focuses upon the human, aiming to establish a new world order with new political, economic and artistic dimensions, art has, up to the present, connected itself with politics and many artistic works have been produced with these purposes. In this presentation, the main goal is to make an overall evaluation of the connection between art and politics as well as the the roles undertaken by the artists.

Key Words: Art, Politics, Artist, Renaissance

Bir birey olarak sanatçının yaşamı toplumdan bağımsız olarak gelişmez, her iki unsur arasında karşılıklı bir bağ bulunur. Bazen bir akımın temsilcisi olarak ya da bağımsız biçimde çalışan sanatçı belirli bir topluluğun içerisinde yaşamak durumundadır. Karşılıklı ilişki, sanatsal üretimle birlikte sanatçıyı edilgen özlemci konumundan özne konumuna yükseltir. Ancak yine de sanatçı, içinde yaşadığı toplumun bir parçası olmasının yanı sıra değerlerinin de taşıyıcısıdır. Kimi zaman kendi adına kimi zaman da toplumun, döneminin adına söylem geliştiren sanatçının eserlerinde hem toplumu hem de yeniyi/kurguyu/ tasarımı görmek mümkündür. Sanatçının ait olduğu kültürel ortam ve toplumsal olguların izleri o sanatçının duygu ve düşün evreninde gezen atomlar halindedir. Bu atomlar bazen bilinç düzeyinde, iradenin doğrultusunda

sunulan değerlerdir, bazen de sanatsal yaratımın altında gizlenmiş şüursuz bir kimliğin kendini sözcüklerle, simgeler ve semboller yoluyla sunduğu kurgu dünyasıdır.

Tüm insanlar sanatçı değildir. Sadece bazı kişiler sanatçı olarak tarih sahnesinde yer almış ve bunlardan pek azı kendi çağlarını aşabilecek yücelikte eserler üretebilmişlerdir. O zaman, sanatçıyı diğer insanlardan ayıran özelliklerin tanımlanması gerekir. Hem acı çekmenin en derin katmanlarına inmiş, hem de acısını yüceltmede profesyonel bir yöntem keşfetmiş olduğu için, sanatçı örnek bir çilekeştir. Yazar, bir insan olarak acı çeker ve acısını sanata dönüştürür. Kafka da paralel bir şekilde tanımlar sanatçıyı: “*Gerçekte ozan toplumun orta kişisinden daha küçük, daha zayıftır. Bu yüzden yersel varlığın yükünü, öbür insanlardan daha yoğun, daha güçlü duyar. Türküsü ozanın kendisi için çığlıktır ancak. Sanat, sanatçı için, acı çekmedir ancak; yeni acılar için rahatlama sağlar. Sanatçı dev değildir; varlığın kafesi içinde, oldukça parlak tüylü bir kuştur ancak*” (Janouch, 1966:14). İşte bu parlak tüylü kuş, kendi içinde bir tezat taşıyan varlık alanı çizer. Bir taraftan toplumdaki doğal akış karşısında, duygusallığı ve düşünsel derinliğinin yarattığı kaygı yükünün altında ezilen zayıf bir varlıktır, ama aynı zamanda sözü/olguları/kavramları işleme ustası olarak sıradan olan diğerlerinden sıradanlığa kapılmamak ve sıradanlığı sıra dışı niteliğe dönüştürebilme gücüne sahip bir tür sihirbazdır. Ortaya koyduğu sanat eseri yoluyla kendi bireysel düşüncesini yansıtırken bile toplumsallığını korur ve toplum adına söylemde bulunarak, o toplumun tarihsel süreç içinde kaderini ve duygu-düşün dünyasının da sınırlarını çizer.

Uygarlık tarihi boyunca sanat eserleri, farklı nedenlerden ötürü üretilmiştir. Bu nedenlerden biri sanatın, gücün ve iktidarın destekçisi olarak siyasi amaçlarla, propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Bu anlamda sanat, siyasi söylemin, siyasi inançların ve bunların sonucundaki davranışların kaynağıdır. Sanat eserlerinin kendisi siyasal akımların kaynaklandığı sosyal bir ortamın parçasıdır. Sanat, ilkel toplumlarda din ve büyü amaçlı kullanılmıştır. Uygarlığın gelişimine paralel olarak, avcı toplumdaki yerleşik topluma geçilmesiyle birlikte, sanatın kullanım alanlarının da değiştiği görülür. Mısır, Roma ve ortaçağ krallıkları, Rönesans İtalyan şehir devletleri ve batı Avrupa’nın erken monarşilerinde, sanat gücün temsilinde araç olarak kullanılmıştır. Rönesans ile başlayan ve Barok, Klasizm ve Romantizme kadar uzanan sanat, Antikitenin yeniden yorumu olarak insan merkezli ve ideal olanın peşindedir. Rönesans öncesi, Ortaçağ sanatının görevi dinin yüceliği anlatmaktır. Burada sanatçının, dünyada yaşanan gerçeği aramak ve ifade etmek gibi bir misyonu yoktur, ondan beklenen şey öğretmeye uygun bir dinsel ileti sunması ve tanrı tarafından kusursuzca düzenlenmiş dünyayı insana anlatmasıdır. Sonuç olarak, Ortaçağ boyunca dini ve dünyevi güçler birbirinden ayrılmaz olduğundan, insan gibi, sanat da dinsel olana bağlı kalmıştır. Ortaçağda belirli bir kimliğe sahip olamayan sanatçı, Hristiyan dininin öğretilerini tasvir etmekle yükümlü, bir bakıma zanaatçı konumundadır. Ondan beklenen kilisenin ideolojik öğretilerini halkın anlayabileceği yalınlıkta ve şematik bir dille anlatmasıdır.

Edebi eserlerin simgesel olarak anlaşılması kolay alegorik biçimde sunulmasının çok yönlü bir işlevi olmuştur: (1) dinsel öğretilerin halk tarafından kolayca anlaşılması; (2) dine dayalı yönetim sisteminin yerleşmesi ve pekiştirilmesi; (3) ruhban sınıfın halk üstünde kendi çıkarlarını ön planda tutarak tahakküm gücünün oluşması ve güçlenmesi; (4) kullanılan sade dil sayesinde halkın okur yazarlığının artması; (5) saray dili şeklinde halktan kopuk üstün bir dil oluşmasının önüne geçilmesi; (6) halk arasında soyut düşünme yetisinin okumaya bağlı olarak gelişmesi ve daha sonra ortaya çıkacak diğer alanlarda, örneğin felsefe, tarih, bilim gibi alanlarda genel bir entelektüel alt yapının oluşması. Sanatçılar dil yolu ile aslında sadece dönemlerindeki siyasi yapının pekişmesine aracılık etmekle kalmamış, aynı anda bu yapının daha sonra dönüşümünün de zeminini hazırlamışlardır. Kısaca, sanatçılar hem kısa vadede ideolojik bir işlev görmüş hem de içinde yaşadıkları toplumun geleceğini de inşa etmişlerdir.

Rönesans'ın başlangıcıyla birlikte, sanatın yeni koruyucularının ortaya çıkması, sanatçılar açısından yeni görevleri beraberinde getirmiş, sanatçı himayesinde olduğu zengin aristokratın hizmetine girmiştir. Sanatçılar genellikle bireysel beğenilerini tatmin etmelerine rağmen, çoğunlukla himayesinde olduğu grubun beklentilerine cevap verir duruma gelmişlerdir. Daha önceleri, halkın arasında gezen ve öğretici yönleri ön plana çıkan sanatçılar, artık doğrudan bir zümrenin siyasal söyleminin savunucularına dönüşmüşlerdir. Bu durum bir taraftan halktan bir kopuşu ve saraya özgü yeni bir söylem ve dilin ortaya çıkışını sağlamış, diğer bir taraftan da sanatsal estetik ve evrensel izleklerin işlenmesine de zemin hazırlamıştır. Bu sayede, toplumun tüm kesimlerine hitap edemese de, edebiyat felsefi yaratıcılığın, aklın ve insancılığın işlenmesi ve gelişmesine doğru bir hamle olarak önemli bir görev daha üstlenmiştir. Sanat artık ortaçağın dinsel ritüellerine, feodal ya da saraylı toplumun halk şenliklerine katılmadığı için, halesini kaybedip hem estetik bir söylem biriktirmeye hem de bir kurum statüsü edinmeye başladı. Saraylı-aristokratik sanat sadece estetik işlevin dönüşmesine değil aynı zamanda da ayrı bir toplumsal mekânın ortaya çıkışına tanıklık etti. Öncelikli görevi siyasaldı, mutlakliyetin meşrulaştırılmasıydı.

Toplumsal yaşamdaki bireysel özgürlüklerin artmasına paralel olarak, sanatın da giderek tanrısal olandan uzaklaşmaya ve yeryüzüne inmeye başlamasıyla birlikte, geçmişin tanrı ya da tanrı kral(lara) övgüler düzen ve onu yücelten sanat, belirli bir toplumsal sınıfın, politik bir partinin ya da zengin bir ailenin egemenliğine girmiştir. Özünde bu grupların çıkarlarını koruma işlevi görmesine rağmen, sanat birey kavramının dünyadaki işlevi açısından farklı bir algı ile kavranmasına da öncülük etmiştir. İnsan artık dünyaya atılmış günahkar bir yaratık olarak algılanmamaya başlandı. Edebi eserler, özellikle şiir ve roman ile birlikte sosyal bir varlık olarak algılanmaya başlayan insanın iç dünyasına da girilmeye başlanmıştır. İnsanın duyguları ve akıllı olan, bu akıl ile çevresini değiştirebilme yeteneğine sahip bir özne olarak algılanmasını sağlamıştır yazar ve şairler. *“Hayata kavuşması sayesinde sanat, tanrı katından insan katına döner. Yaratmak artık bireyin (öznenin) iradesindedir. Dolayısıyla sanat, özgür bireyin imgelemine, mizacının, duygularının temsili olmalıdır. ‘Eski’ silinmeli ‘yeni’ hükmetmelidir. Kilisenin, sarayın himayesindeki klasik estetik ve*

bu estetiği dayatan akademinin otoritesi son bulmalı, miras bıraktıkları kanon ve normlar yıkılmalıdır” (Artun, 2003:21).

1789 Fransız Devrimi sonrası Napolyon döneminde, devlet tarafından kurulan akademinin resmi sanat anlayışı Neo-klasisizm olarak belirlenmiştir. Bu bakış açısı, eski Roma ve Yunan medeniyetlerinde üretilen felsefi ve edebi eserlerin insanı dünyada yeni bir konumlandırmaya yönelik yeniden yorumlanmasına dayanmaktaydı. Düşünme, yorumlama olgularına, aklın üstünlüğüne bir vurgu olarak sorgulamacılık (agnostisizm), şüphecilik (skeptisizm) ve denemecilik (empirisizm) kavramları da edebiyat ve felsefe yoluyla girmiş oldu. *“Fransız Güzel Sanatlar Akademisi, bir ulus-devletin sanat üzerindeki denetimini temsil eden ilk modern kurumdur. Akademi, evrensel, elit ve medenî bir beğeni ve bilgi oluşturma amacı taşıyordu ve her ikisinde de dönemin yeni gelişen bir fikrini temel alıyordu: Devlet, kurumlarıyla, eğitimsiz, basit kitlelerin gayri medenîliğine karşı medeniyetin timsali olmalıydı,”* (Kreft, 2008:24). İnsana, doğaya, topluma, tanrısal olana ve genel anlamda yaşama yönelik algı değişimini sağlayan sanat eserleri yoluyla, sanatçı bir kez daha siyasal arenada toplumun değiştirici dönüştürücü gücü olarak ön plana çıkmıştır.

Avrupa’da, “Neoklasizm”in sanata verdiği yön, hem eski Yunan ve Roma dönemlerine ait sanat eserlerinin yeniden keşfedilmesi, değerlendirilmesi ve hem de bunların benzerlerinin üretilmesine neden olmuştur. Bu da beraberinde, eski felsefi, sosyal ve düşünsel akımların yeni bir zamanda ve yeni olgular doğrultusunda değerlendirilmesi ve üretilmesinin yolunu açmıştır. Eski uygarlıkların elde ettiği medeniyet düzeyi Avrupalıları derinden etkilemiş ve skolastik düşüncelerin ve dinin etkisinin uzağında, yeni sanatsal eserler üretilmiş ve bunların sonucunda ise tamamen yeni ve daha çağdaş bir dünya algılayışı gelişmiştir.

Fransız devrimini gerçekleştirenlerin siyasal düşüncelerine en uygun sanat anlayışı olarak Klasisizmi benimsemiş olmaları Klasisizmin devrim ruhuna hizmet edecek bir anlayışa sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Devrim, kendi görüşüne en uygun akım olarak Klasisizmi benimsemişti. Hauser’e göre, bu seçimin yapılmasında önemli rol oynayan etmenler, *“beğeni ve biçim sorunları ya da Ortaçağ ve erken Rönesans burjuvasının sanat felsefesinden esinlenmiş olan içsellik ve içtenlik ilkeleri değil, Devrim’in yurtseverlik ve yiğitlik ülkülerini ve cumhuriyetçi özgürlük düşüncelerini en iyi temsil edebilen eğilim olacaktır”* (1984:133). Yeni kurulan cumhuriyetin ideolojisini en iyi anlatabilecek ve topluma yerleşmesini sağlayacak ağır başlı, şaşalı olmayan bir sanat anlayışının olması gerekmektedir. Sanatın politik amaçlarla kullanılmasının örneklerini en fazla bu dönemde görmekteyiz. Bu yüzyılda sanatla siyaset arasındaki ilişki, ulus-devlet inşa etme modeli temeline dayanır. Kitlelerin sanat yoluyla eğitilmesi ve ulusal bilincin yaratılması yoluyla ulusal ideali yaratmak amaçlanmıştır. Şiirler bu doğrultuda yeni bir şekil, üslup ve içerikle yazılmış, romanlar ve oyunlar bu amaca yönelik kişilikler ve olay örgüleri yaratmış ve yeni izlekler vasıtasıyla ulus-devlet kavramının değerleri insanların zihinlerine sokulmuştur.

Romantizmle birlikte sanatın tarihinde köklü değişimler olmuştur. Rönesansla başlayan bireycilik ancak 19. yüzyılda kendini gösterebilmiş ve sanatın egemenliği sanatçının eline geçmiştir. Sanatçı türkülerini

özgürce söyleyen şairdir artık. Baudelaire’e göre “*Romantizm, ne konu tercihinde, ne de gerçekliği birebir kopyalamasında yatar. Romantizm sanatçının hissetme biçimindedir. Onlar romantizmi dışarıda aradı, oysa o ancak içerde bulunabilirdi*” (2003:150). Sanat, dış dünyanın yanılsaması olmanın ötesine geçmiştir. Romantizm, esas olarak sanatçının düş gücünün ya da bir başka deyişle düşündeki gerçekliğin ayna metaforu içinde yansıtılması olarak düşünülebilir. Aynı zamanda Romantizm, sanatın özgürleşmesinin ilk örneği olmanın yanı sıra, kendinden sonra gelecek sanat anlayışlarını da etkilemiştir. Sanatın insan hayatının diğer alanlarından bağımsız olması gerektiği fikri, sanatın vereceği hizmetlerin reddedilmesi anlamına geliyordu. Bu, sanatı fildişi kuleye kapatan, kamusal meselelerden el etek çekmesini savunan bildik yaklaşımın tezahürü olan apolitik bir hamle değildi. Sanata dair anti-politik bir yaklaşımdı, Devrim sonrası yeni kapitalizm ve anayasal cumhuriyet dünyasına yönelik radikal bir eleştiriydi (Kreft, 2008:35).

Modern sanat, klasik sanatın estetik anlayışının inkarı ve onun yadsınması üzerine kurulmuştur. Artık sanat salt gerçekliğin birebir kopyası, tarihsel bir belge olmanın ötesindedir. Yapıt, sanatçının duygularının ve gerçeği algılamasından doğan siyasi duruşunun yapıtta somutlaşmış halidir. Klasik sanat gibi yaşanan gerçekliği yansıtmayı kendine görev olarak alan sanatçı, bu gerçeği kendi gerçeklik algısına dayanan öznel bir gerçeklikle yansıtır. Sanatçının gerçekliği yansıtma biçimini belirleyen unsurlar sanatçının benimsemiş olduğu siyasal görüşün doğrultusunda ortaya çıkan, bir bakıma taraflı bir gerçekliktir. Bunun diğer bir adı estetizm ya da estetik ütopyadır. Estetik ütopya, sanatın özerkliğinin dolaysız bir sonucudur. Sanatın özerkliği, bir yandan sanatın sıradan siyasî ilkelerle değerlendirilip düzenlenmesini yasaklayan özel bir sanat-siyaset ilişkisi kurar; öyle ki siyaset, ekonomi, ahlak ve diğer düzenler sanatta uygulanamaz. Öte yandan, “*sanatın özerkliği, sanatta estetiğin politikasıdır: hayatın özlemini çektiği, ancak sanat olmadan kavuşamadığı her şeyi hayata sunan bir politika*” (Kreft, 2008:36).

Ancak estetik ütopya bir türlü gerçekleştirilemez ve beklentilerin uzağında bir dünyada yaşamak zorunda kalan insanların acıları sanatın yeni konusu olur. Modernizmle birlikte, sanatın gerçekliği yansıtma dilindeki değişimler nesneyi parçalayarak olmuştur. Nesnenin gerçekçi görünümünün bozulması yaşanılmayan bir dünyaya karşı isyan olarak algılanabilir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sanat hiç olmadığı kadar siyasi bir durum almıştır. Yeni ideolojilerin ortaya çıktığı, devrimlerin ve çatışmaların yüzyılı olarak gündeme gelmiştir. 20. yüzyılın başından itibaren patlak veren savaşlar ve ideolojik çatışmalar sanatı da etkilemiştir. Ancak sanat da bir o kadar siyasi iklimin kurucusu konumunu yitirmemiştir.

Devrimler, savaşlar, kapitalizme alternatif toplumsal düzen önerileri ve ideolojiler sanatçıların siyasal açıdan taraf tutmaları ya da tarihsel süreci hızlandırmada aktif bir rol oynama anlamına gelen misyon ile ortaya çıkmaları modern sanat ile ilgili yeni tartışmaları gündeme getirmiştir. Bu tartışmalar modern sanat anlayışında ortaya çıkan yeni bir paradoksa işaret etmektedir. Sanatçı, özgürce kendi sübjektif yorumunu ortaya koyacaktır ama bu onun siyasi olarak taraf olamayacağı anlamına gelmemektedir. Sanatçılar da her

insan gibi şu ya da bu ideolojiden yana olacak, toplumsal çekişme ya da sorunlar karşısında tarafsız kalamayacaktır.

Sanayi devrimiyle birlikte öznenin kaybolması, insanın sanayi nesnesine dönüştürölmesi, insan-makine ilişkisi içerisinde basit bir araç haline gelmesi ve bunun sonucu olarak bireyde ortaya çıkan ruhsal birikimlerin yarattığı olumsuz etkiler bireyin kendine ve topluma yabancılaşması sorununu da beraberinde getirmiştir. Nasıl yaşayacağı, nasıl davranacağı önceden belirlenmiş birey, kitle toplumunun sadece basit bir parçasıdır. Özgürlüğü kısıtlanmış, mekanikleştirilmiştir. Bu noktadan sonra sanat, bireysel olmanın ötesinde daha çok toplumsal sorunlarla ilgilenmeye başlamıştır. Sanat hiç olmadığı kadar insanın yanında ve onun sorunlarıyla ilgili olmuştur. Bu anlamda sanatçılar daha çok siyasetin içinde bulunmuşlar ve eserleri de bir o kadar siyasi içerik taşımaya başlamıştır.

Göröldüğü üzere, sanatın ve sanatçının toplumsal süreç içerisindeki işlevleri, bulundukları dönemlerin baskın eğilimlerine, insanın doğa ile ve diğer insanlarla olan ilişkisine, dünyayı algılama biçimine göre değışkenlik göstermiş ve gittikçe daha fazla oranda bir siyasallık içermiştir. Daha da önemlisi, tarihsel süreçte sanatçının özgürleşmesi ve bir birey haline gelmesi, sanatın ve sanatçının özerkliğini beraberinde getirmiştir. Hem sanatçı hem de sanat siyasal bir nesne olmaktan çıkarak, bir özneye dönüşmüş ve siyasal düşüncelerini, insanların beğenilerini, eğilimlerini, tercihlerini ve yaşama bakış açılarını belirleyen yeni bir işlev görmeye başlamıştır.

Kaynakça

Artun, Ali (2003). “Baudelaire’de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm”, Modern Hayatın Ressamı (içinde), Çev. Ali Berkday. İstanbul: İletişim yay.

Baudelaire, Charles (2003). Modern Hayatın Ressamı. (Çev. Ali Berkday). İstanbul: İletişim yay.

Hauser, Arnold (1984). Sanatın Toplumsal Tarihi. (Çev.: Y. Gölönü). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Janouch, Gustav (1966). Kafka ile Konuşmalar. (Çev.: A. Ofazoğlu). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kreft, Lev (2008). Sanat ve Siyaset: Sanatın Siyaseti, Siyasetin Sanatı. (Çev.: E. Zeybekoğlu). İstanbul: İletişim Yay.

Özet

Halk inanışları gündelik hayatımızın her safhasında önemli bir yer tutmaktadır. Ne kadar çağdaş olursa olsun her toplumda halk inanışlarının varlığını görebilmekteyiz. Bir toplumun kültürel zenginliğini ise halk inanışlarının çeşitliliğiyle ölçebiliriz. Ayrıca halk inanışları yardımıyla bu toplumların sosyo-kültürel özellikleri hakkında birçok bilgi sahibi olmak, bir konunun veya olayın sembol anlamını belirlemek mümkündür. Halk inanışları konusunda çalışmaya başlayınca insanların gündelik hayatında buna ne kadar önem verdiklerini görmek mümkündür. Bu halk inanışları uzun zaman içinde unutulup gitse de, bir bölümü değişim göstererek hala varlığını sürdürmektedir.

Çalışmamızın amacı Türk ve Gürcü halkının yaşamında halk inanışlarının yerini belirleyip onların kültürel yaşamda, tarihte nasıl ortaya çıktığını tespit etmektir. Ayrıca tarih boyunca komşuluk yapmış bu iki millet arasında ortak inanışların çıkacağına emin olup onları göstermektir. Örnek yöre olarak Samsun ve Tiflis seçilmiştir. Bu karşılaştırma denemesinin her iki taraf için de faydalı olacağına inanmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Gürcüler, Türkler, Kültür, Halk İnanışları, Doğum, Karşılaştırma.

Comparison of Folk Beliefs about Birth in Georgia and Turkey

Abstract

Folk beliefs have an important place in every stage of our life. No matter how contemporary, in every society we can see the existence of folk beliefs. We can measure the cultural richness of society by the diversity of folk beliefs. In addition, with the help of folk beliefs, it is possible to know lot of information about the socio-cultural lifes of these societies and to determine the symbol meaning of a theme or incident. When people begin to study folk beliefs, it is easy to see how much people attach importance folk beliefs in their daily lifes. Among the long time some of these folk beliefs have been disappeared or they have been forgotten, but some of them still continue existing.

The aim of our work is to determine the place of folk beliefs in the life of Turkish and Georgian people and to seem how they will turn out in cultural life. In addition of these, we believe that among the long time neighboring relation and history help us to realize common beliefs of these two nations. As the sample region were chosen Samsun and Tbilisi. We believe that this comparison experiment will be useful for both countries.

Key Words: Georgian, Turkish, Culture, Folk Beliefs, Birth, Comparison.

Giriş

Her milletin kendine has bir kültürü vardır. Kültür mirası, bir toplumun kimlik belgesi gibidir ve ait olduğu toplum hakkında önemli bilgiler verir. Bu kültür mirası içinde halk inanışları da önemli yer tutmaktadır. İnsanların hayatlarını etkileyen ve anlam katan halk inanışları nesilden nesle aktararak tarih boyunca varlığını sürdürmüştür.

Bu çalışmanın temel amacı Gürcistan’da (Örnek yöre Tiflis’te) doğumla ilgili yaşayan halk inanışlarını tespit edip, bunların Türkiye’dekilerle (Örnek yöre Samsun’dakilerle) karşılaştırılmasını sağlamak; böylelikle Türk ve Gürcü halkının geçmişten günümüze kadar ulaşılacak gelen, çeşitli işlevlere sahip olan

halk inanışlarının farklı ve benzeyen taraflarını göstermek ve bunlara gündelik hayatlarında ne kadar önem verdiklerini belirlemeye çalışmaktır.

Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar

1. Doğum Öncesiyle İlgili İnanış ve Uygulamalar

- Sağ ayağınızın altı kaşınırsa birisinin kız çocuğu, sol ayağınızın altı kaşınırsa erkek çocuğu doğurduğu haberi gelir.
 - Kadına ipsiz iğne vermeyin çocuksuz olur.
(Samsun Yöresi'nde ise hamile kadına iğne elden verilmez; bir yere konularak verilir. Yoksa doğacak çocuk zayıf doğar.)
 - Hamile kadına sorun: Ellerin bir şey mi var? Sağ elinin üstüne bakarsa kız çocuk, sol elinin üstüne bakarsa erkek çocuk, ikisine birlikte bakarsa erkek ikiz, ellerinin avuçlarından biri bakarsa kız, ikisine bakarsa kız ikiz, bir elinin avucuna, diğerinin üstüne bakarsa kız-erkek ikiz doğurur.
 - Hamile kadını sandalyeye oturatarak kafasına gizli tuz dökülür, elini kafasına doğru götürürse erkek çocuk, götürmezse kız çocuk doğurur.
(Samsun Yöresi'nde yaşayan inanış şu şekildedir. Hamile kadının haberi olmadan iki minderden birinin altına bıçak, diğerinin ise makas konulur. Kadın bıçaklı mindere oturursa erkek, makas olan mindere oturursa kız çocuğu doğurur.)
 - Eğer hamile kadının göbeği sivriyse erkek çocuk, yuvarlak ise kız çocuk doğurur.
(Samsun Yöresi'nde de benzeyen inanış bulunmaktadır. Hamile kadının karnı sivriyse erkek, kalçası genişlerse kız çocuğu doğurur.)
 - Annesi hamile olan çocuğa soru sorulur; sizin çatınızda şapka mı var mendil mi? Şapka derse erkek, mendil derse kız kardeşi olur.
 - İkiz meyveleri yerseniz ikizleriniz olur.
 - İlk üç ay boyunca hamile olduğunuzu anlatmayın, nazar değebilir.
 - Doğacak olan çocuğun önceden kıyafetlerini almak iyi değildir.
 - Beşik almaya gidince seçtiğiniz beşiği üç kere yukarı çekip bırakın, düşmezse demek ki o beşikte yatan çocuk büyür eğer düşerse beşiği almayın.
 - Hamile kadının ayağına birisi basarsa çocuğunu düşürür, ya da total doğurur.
 - Evde hamile kadın olduğunda eve gelen misafir ayakta kalmamalı, çıkmadan oturmalı yoksa hamile kadın çocuğunu düşürür.
 - Hamile kadın saçlarını kesmemeli, yoksa çocuğun ömrü kısaltır.
 - Hamile kadın örgü yapmamalı, yoksa çocuğun göbek bağı sarılır.
 - Hamile olduğunuzda perdeleri ve çamaşırları asmak yasaktır, çocuğunuza göbek bağı sarılabilir.
 - Hamile kadın vefat ettiği insana bakarsa çocuğun karakteri kötü olur.
(Samsun Yöresi'nde de hamile kadın cenazeye bakarsa doğacak çocuğunun benzi sarı olur.)
 - Hamile kadın çirkin insana bakarsa çocuğu da çirkin olur.
 - Çocuk göbekteyken ilk hareket yaptığı anda annesi kime bakarsa çocuk ona benzer.
(Buna benzeyen inanış Samsun Yöresi'nde de görülmektedir. Çocuk anne karnında ilk çabaladığı zaman anne kime bakarsa çocuk ona benzer.)
 - Hamile kadın bir şey istediğinde isteği yerine getirilmezse çocuğunu düşürebilir. Hamile kadın içecek-yiyeceklerden bir şey isteyince yemezse çocuk sağlıksız doğar.
(Buna benzeyen inanışlar Samsun Yöresi'nde de görülmektedir. Türk halk inanışlarında aşermenin önemli bir yeri vardır. Aşeren kadına canının çektiğini getirmek gerekir. Bir halk inancına göre "aşeren kadın, çekim" halindedir. O anda rastlandığı şeyi çeker. Aşeren hamile kadına canının çektiği şey verilmezse, doğacak çocukta bir arıza kalacağına inanılır.)
- Aşerme döneminde gebe kadına her canının istediğini vermeye çok dikkat edilir. Bu kural gözetilmezse, annede veya doğacak olan çocukta, çocuğun düşmesi, sakat, kusurlu doğması gibi, zararlı etkilerin

meydana geleceğine inanılır. Çalınan şeyler, gizlice alınan yiyecekler aşerme halinde olup olamayacağına rağmen doğacak çocukta bir iz bırakacaktır denilir. Dolayısıyla her iki ülkede aşerme zamanında gebe kadına çok dikkatli bakılır ve her canının çektikleri yerine getirmeye çalışılır.

- Hamile kadın ceviz ve fındık yerse, çocuğun cildi temiz olmaz. Bal yerse çocuğun ağzından su akar. Tavşan eti yerse çocuk açıkgozle uyumayı sever. Beyaz tenli ve güzel çocuğu doğurması için süt ürünleri yemeli.

(Samsun'da hamile kadın elma yerse çocuğu güzel olur, ayva yerse benzi sarı olur.)

- Hamile kadın pazardan yumurta çalarsa doğurduğu çocuğun gamzeleri olur.
- Hamile kadın hindinin yumurtasını yerse çocuk çilli olur, dalağa dokunursa çocuğun doğum lekesi olur, tavuğun dalağına dokunursa çocuğun kahverengi lekesi olur, Kurban kesildiği zaman boğanın karaciğerine dokunursa ve sonra o parmağını vücuduna değdirirse o yerde doğacak olan çocuğun beni olur.

(Samsun Yöresinde de doğum lekesiyle ilgili şu inanışlar mevcuttur: Hamile kadın aşerdiği zaman ciğer, çilek, salça ve nar gibi yemekleri yedikten sonra ellerini vücuduna değerse, doğacak olan çocuğunun aynı yerde yediği gıdanın rengine benzer bir iz olur.)

2. Doğum Esnasıyla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Gürcistan'da hamile kadına eskiden samanın üzerinde doğum yaptırırlardı ve ona doğum yaptıran kişiye "Bebiakali" (Nine kadın) ismiyle adlandırılırlardı. Hamile kadının yastığı altına kötülükten korumak için kılıç ya da makas koyarlardı. Hamile kadın çocuğun doğurmakta zorluk çekince onu diz üstünde durdururlardı ve eline boş şişe verirlerdi. Kadın ona üflemesi gerekiyordu ve böylece güç kazanırdı. Hamile kadın doğum yaparken zorluk çekince bir başka uygulama da evdeki her çekmeceyi açıp hiçbir şey kapalı bırakmamaktı. Aynı zamanda doğum yapan hamile kadının yanına diğer hamile kadının girmesi yasaktı. Bu da hamile kadının çocuğu doğum yapan kadının çocuğuna beni bekle der ve doğum yapan kadın çocuk doğurmakta zorluk çeker inanışından kaynaklanmaktaydı.

Çocuk doğduğunda ona ilk "Bebiakali" ele alırdı ve göbek bağına da makasla o keserdi. Sonra çocuğu ılık suda yıkardı ve kumaşa sarardı. Çocuğun göbek bağı toprağa gömerlerdi. Bir başka varyantıyla göbek bağına saklarlardı ve çocuğun hayatında önemli gün geldiği zaman ona şans getirir, kaderi iyi olur inanışıyla atarlardı. Mesela çocuğun üniversiteye gitme zamanı gelince üniversiteyi kazanmak için göbek bağına çıkartıp havaya atarlardı.

(Samsun Yöresindeki göbek bağla ilgili inanış şu şekildedir: Erkek bebeğin kesilen göbeği malcı olması için ahıra, kızınki ise mutfakçı olması için mutfığa atılır. Yeni doğan bir çocuğun bir müddet sonra düşen göbeği evde saklanırsa çocuk büyüdüğünde evci olur, eve bağlanır. Dışarıya atılırsa dışarıyı sever, eve gelmek istemez.)

3. Doğum Sonrasıyla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Çocuğun doğduğunu aileye haber eden kişiye "Makharobeli" (iyi haber veren) denilir. Çocuğun ismini genellikle anne-baba seçer. Fakat çocuğa isim verme zamanı hakkında farklı bilgiler görülmektedir. Bazılarının söylediklerine göre çocuğa ismi kırk gün sonra verilirdi. Bu zaman içerisinde çocuk ölebilir korkusuyla ismini vermezlerdi. Diğerlerin anlattıklarına göre çocuğa isim doğduktan sonra hemen verilir ve verilen ismi de atalarından gelen isimlerden başarılı, mutlu ve cesur anlamını taşıyan isim olmalıydı. Çocukların sürekli öldüğü ailelerde, çocuklarına kötü isim vermeye başlamışlardı. Onların inanışlarına göre kötü isim çocuklarını kötü ruhlardan uzaklaştırıyordu. Böylece çocukları hastalıklardan korumak için kötü isim verme bir ön tedbirdi. Bu inanç dünyanın farklı milletlerinde ve onların arasında Gürcüler ve Türklerde de çok yaygındı.

(Samsun Yöresinde bir ailenin doğan çocukları sürekli ölüyorsa bunun önlemesi için yeni doğan çocuklara Yaşar, Satılmış, Dursun, Durdu, Durmuş gibi isimler verilir.)

Çocuğu büyütmek için beşik kullanırlardı. Çocuğun sağlıklı ve uslu olması için beşik çok önemliydi. Boş beşik sallanılmaz, çocuğun karnı ağrmasına sebep olur. Çocuğa anne sevgisini hissettirmek ve daha

kolay büyütmek için ninni söylemek lazımdı. Ninni kelimesine Gürcüce “İavnana” denilir. Beşikte yatan çocuğun yatak altına demirden yapılan bir eşya koyarlardı. Bu uygulama çocuğa nazar değmemesi ve kötülük yaklaşmaması için yapılırdı. Aynı zamanda nazarın değmemesi için beşiğe sokulmuş demir para, haç, baykuş tırnağı, tılsım, “Avgaroz” (muska) ya da Aşk Merdiveni bitkisinin kökünü asarlardı. Eline ise kehribar taşı ya da kırmızı ip takarlardı.

Bazı inanışlara göre çocuk doğduğu zaman gökten onun kaderini yazan melek inerdi ve çocuğun hayatı nasıl geçireceğini yazardı. Bu inanç Gürcistan’ın dağ bölgelerinde mevcuttu.

Kırk gün içerisinde doğum yapmış kadına ve çocuğa çok dikkatli bakılır. Loğusa kadın kırk gün boyunca bebekle birlikte anne-baba evinde kalır. Kırk gün sonra çocuğu vaftiz edip kullanılan havluyu, mumu ve kesilen saç saklarlar. Vaftiz olduktan sonra çocuğa nazar değmez ve zarar gelmez. Artık rahatla çocuğu evden çıkarılabilir, ziyarete götürebilir ve misafirler ağırlanmaya başlanır.

Gürcistan mitolojisinde “Ali” denilen kötü bir ruha rastlanmaktadır. Onlar loğusa kadınlara, kırkı çıkmayan çocuklara, tek olan yolculara vs. zarar verirler. “Ali”ler erkek ya da kadın olabilir. Kadın olanlar daha az güce sahipler. Onların kötülüğüne karşı sadece dua okutmak yeterli olabilir. Ayrıca buna Aziz Giorgi de karşı durabilir.

(Türkiye’de, Samsun Yöresinde de benzeyen inanış bulunmaktadır. “Albastı”, “Al karısı”, “Al Anası” diye adlanan kötü ruh, yeni doğan çocuklara ve özellikle loğusa kadınlara zarar veren olağanüstü varlıktır. “Albastı”dan korunmak için çeşitli türlü uygulamalar yapılır.)

Gürcülerin inanışlarına göre kötü ruhlar küçük çocukları hasta etmek ve öldürmek için zaman bulmaya çalışırlar. Bunun için anneler de çocuk yastıkların altına demirden yapılan bir eşya koyarlar, aynı zamanda çocuğu dışarıya götürürken kıyafet içinde bıçak koyarlar. Onlara göre kötü ruhlar demirden korkarak çocuğa zarar veremezler.

(Samsun Yöresinde de benzer bir inanış vardır. Burada da çocukların yattıkları yere bıçak, makas gibi eşyalar konulur. Bu demir eşyalardan korkan “Albastı” çocuğa zarar veremeyeceğine inanılır.)

Sonuç

Gürcülerin halk inanışları onların kültürüne, inancına, hayat tarzına dayanmaktadır. Ayrıca komşu milletler bu inanışların oluşumu sürecinde önemli katkılar sağlamışlardır. Türkler de bu milletler arasındadır. Binlerce yıl komşu olan Gürcüler ve Türkler, sürekli ilişki kurduğu için birbirlerinden etkilenmiştir. Birbirlerinin kültürünü ve inanışlarını aralarında taşımışlardır. Çalışmamızda gösterilen birçok benzer inanış ve uygulamanın da bundan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Gürcü ve Türk toplumuna ait halk inanışlarındaki farklılıklar benzerliklere nazaran oldukça fazladır. Bu da doğaldır ve bunun en önemli nedeni de farklı din, örf ve âdetlere sahip olmalarıdır.

Kaynakça

KİPSHİDZE, Elene, “Türkiye ve Gürcistan’da Yaşayan Halk İnanışlarının Karşılaştırılması” Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2019.

ŞİŞMAN, Bekir, “Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1994.

ŞİŞMAN, Bekir, “Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar”, Erdem Dergisi, Volume 13, S. 39, 2001. s. 445-469.

(TÜRKİYE)

Özet

Halk inanışları gündelik hayatımızın her safhasında önemli bir yer tutmaktadır. Ne kadar çağdaş olursa olsun her toplumda halk inanışlarının varlığını görebilmekteyiz. Bir toplumun kültürel zenginliğini ise halk inanışlarının çeşitliliğiyle ölçebiliriz. Ayrıca halk inanışları yardımıyla bu toplumların sosyo-kültürel özellikleri hakkında birçok bilgi sahibi olmak, bir konunun veya olayın sembol anlamını belirlemek mümkündür. Halk inanışları konusunda çalışmaya başlayınca insanların gündelik hayatında buna ne kadar önem verdiklerini görmek mümkündür. Bu halk inanışları uzun zaman içinde unutulup gitse de, bir bölümü değişim göstererek hala varlığını sürdürmektedir.

Çalışmamızın amacı Türk ve Gürcü halkının yaşamında halk inanışlarının yerini belirleyip onların kültürel yaşamda, tarihte nasıl ortaya çıktığını tespit etmektir. Ayrıca tarih boyunca komşuluk yapmış bu iki millet arasında ortak inanışların çıkacağına emin olup onları göstermektir. Örnek yöre olarak Samsun ve Tiflis seçilmiştir. Bu karşılaştırma denemesinin her iki taraf için de faydalı olacağına inanmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Gürcüler, Türkler, Kültür, Halk İnanışları, Ölüm, Karşılaştırma.

Comparison of Folk Beliefs about Death in Georgia and Turkey

Abstract

Folk beliefs have an important place in every stage of our life. No matter how contemporary, in every society we can see the existence of folk beliefs. We can measure the cultural richness of society by the diversity of folk beliefs. In addition, with the help of folk beliefs, it is possible to know lot of information about the socio-cultural lifes of these societies and to determine the symbol meaning of a theme or incident. When people begin to study folk beliefs, it is easy to see how much people attach importance folk beliefs in their daily lifes. Among the long time some of these folk beliefs have been disappeared or they have been forgotten, but some of them still continue existing.

The aim of our work is to determine the place of folk beliefs in the life of Turkish and Georgian people and to seem how they will turn out in cultural life. In addition of these, we believe that among the long time neighboring relation and history help us to realize common beliefs of these two nations. As the sample region were chosen Samsun and Tbilisi. We believe that this comparison experiment will be useful for both countries.

Key Words: Georgian, Turkish, Culture, Folk Beliefs, Death, Comparison.

Giriş

Türkler ve Gürcüler tarihi boyunca ilişki içerisinde olduğu ve birçok Gürcü göç edip Türkiye’de yaşadığı için kültürel yapılarını Türkiye’ye mutlaka taşımışlardır. Dolayısıyla halk inanışları arasındaki benzerlikler de bundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca iki kadim topluluğun aynı kültür havzasını yıllarca paylaşmış olmaları, Kafkas coğrafyasına yapılan Türk akınları ve Türk yerleşkeleri; Türklerin Anadolu’ya geldikten sonra buradaki Hristiyan kültür kalıtlarıyla tanışması, kültür göçü ve kültürel etkileşim de bu benzerliklerin bir başka nedenlerini oluşturmaktadır.

Ayrıca toplumların birbirleriyle temas etmeseler dahi karşılaştıkları yeni olaylar karşısında benzer tavırlar gösterdikleri muhakkaktır. Dünyanın pek çok yerinde yeni yıl (baharın gelişi) kutlamalarının benzerlik arz etmesi buna güzel bir örnektir. Yine özellikle tabiatla ilgili inanış ve uygulamalardaki yakınlık

toplumların daha önce benzer tecrübeleri yaşamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin doğacak çocuğun cinsiyetiyle ilgili tahminler ve tabiat olayları böyle bir tecrübeye dayanmış olabilir.

Ölüm ve Ötesiyle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Ölüm somut olarak insan yaşamının sona ermesidir. Dünyadaki bütün canlı varlıklar mutlaka ölümü tadacaklardır. Dünyadaki bütün canlı varlıklar için ölüm kaçınılmazdır. İlahi dinlere göre ölüm, ahiret âlemi olarak isimlendirilen boyuta geçişi simgeler.

Gürcistan’da ölüm âdetlerine, cenaze, yas törenlerine büyük önem verilmektedir. Birisi vefat ettiğinde 3 gün sonra defnedilir. Cenaze Pazartesi, Çarşamba ve Cuma günleri yapılmaz. Baş sağlığı dilemeye gelen insanlar üç kere tabut etrafında dolaşırlar. Tabut etrafına dolaşma inancı eski Sovyetlerden kalan inanıştır. Eski zamanlarda tabutu evin içine değil kiliselerde koyarlardı. Başka Sovyetlerden kalan inanış paskalya bayramında ölüleri anmak için, mezarlarına gidip kırmızıya boyanmış yumurtaları ve şarabı götürmektir. Mezara yumurtaları yuvarlayıp şarap dökerler, bu uygulama mezarda yatan ölüye ulaşacağı düşüncesiyle yaparlar.

Yemeği komşular getirirler, çünkü tabut evin içinde iken yemek yapılmaz. Ölünün anısına “Korkot” denilen tatlı yapılır. “Korkot” buğday başaklarından yapılır ve Aşure tatlısına benzer. Mevtanın yanında buğday içine koyulmuş mum ve yağ koyulur. Cenazeden sonra ölü aşı verilir. Bu da mevtanın ruhu ve anılması için yapılır. Kırk gün boyunca siyah kıyafetler giyilir, erkekler tıraş olmazlar ve ailesi oruç tutar. Yedinci ve kırkıncı günü mezara gidilir. 1 sene geçtikten sonra anma sofrası yapılır.

(Benzer inanış Samsun Yöresinde de görülmektedir. Toybelen Köyü’nde ve civarındaki yerli köylerine bir cenaze olduğu zaman komşular yemek getirirler. Çünkü cenaze evinde görülmeyen kanlar etrafa bulaştığı için kaplar kullanılmaz ve eşyalar yıkanır temizlenir, ondan sonra normal hayata dönülür. Bir kişi öldükten sonra yedinci, kırkıncı ve elli ikinci günler kelime-i tevhid veya mevlüt gibi dini programlar düzenlenir.)

1. Ölüm Öncesi İnanış ve Uygulamalar

- Kırılmış aynaya bakmak uğursuzluk anlamına gelir.
- Evde saat çalışmayı durdurursa, ayna veya haç kırılırsa, bu kötü bir haber geleceğinin işaretidir.
- Rüyanızda vefat eden kişi size bir eşya bırakıyorsa sizi kendine çağırıyor demektir.
- Rüyanızda dişinizi kaybettiyseniz erkek kardeşinizi de kaybedeceksiniz demektir.
- Kırılma kuşu odaya girip uçarsa, bu evde birisi ölür anlamına gelir.
- Evde köpeğin durmadan uluması evde birinin ölmesine işaret eder.
- Köpek ulursa ya da yer kazarsa sahibi ölür anlamına gelir.
- Köpek gece ulumaya başlarsa bir komşunuzun vefat ettiğine işaret eder.
- Sabah köpek sahibine ulursa, bir akrabanın ölüm haberi gelir.
- Bir evin avlusuna kukumav kuşu gelirse ya da avludaki bir ağaca konup öterse o evde birisinin vefat ettiğine işaret eder.

(Türk halk inanmalarında da evcil ve yabani hayvanların ötüşleri, ulumaları, uçuş yönleri, yaklaşan bir ölümün ön belirtisi olarak yorumlanmaktadır. Damda baykuşun ötmesi, köpek uluması, sabahleyin karganın bağırması evden ölü çıkacağına işaret eder.)

- Odaya yılan girerse ailedeki en büyük kişi ölür.
- Sağ gözünüz oynarsa yakın akrabanın öldüğü haberini alacaksınız demektir.
- Sol gözünüz oynarsa uzak akrabanın öldüğü haberini alacaksınız demektir.
- Şemsiyeyi odada açarsanız evde birisinin vefat edeceği anlamına gelir.
- Pazartesi günü saçlar yıkanmaz. Sabah yıkarsanız kız kardeşinizi, akşam yıkarsanız erkek kardeşinizi kaybedersiniz.
- Pazartesi düş alan insan cennet kapısını göremez derler.
- Kim sevgililer arasına girerse cehenneme girer anlamına gelir.
- Sofrada 13 kişi oturursanız o kişilerden birisi ölebilir.

13 sayılı felaketi getiren sayı olarak bilinir. İsa'nın 13 öğrencisinin içinden 13. öğrencisi de ona ihanette bulunan Yahuda İskariyot'tur. Ondan dolayı 13 sayılı kötülüğün ve felaketin sembolüdür.

- Eğer ölen kişi hakkında bahsedildiği an birisi hapsirirsa, o kişinin sırtına vurarak “Siz bizimsiniz” diye söylemeniz gerekiyor.
- İnek avludayken ses çıkartırsa kötü bir şey olacağına işaret eder.
- Kulak ağrısı birinin vefat etmesi anlamına gelir. Böyle zamanlarda gözleri kapatıyorlar ve kulağın yanında parmak sıklatarak “Uzak, buradan uzak, dokuz dağlardan sonra, ormanlardan, taşlardan, rüzgârlardan!” sözleri söylenir.
- Kişinin cesedi sertse yakın zamanlarda ölecek birisi yoktur demek, ama yumuşaksa birisinin yakın zamanda öleceğine işaret eder.
- Ailede üç tane eşya birlikte kırılırsa birisi vefat eder.
- Yaralanmış yılanın evden gitmesi o evdeki bir akrabanın vefat edeceğine işarettir.
- Ağzında bir saç olduğunu fark edersen birisinin vefat ettiği haberini duyarsın.
- Üzüm bağlarını kesmek ölüme götürür.
- Kim saçları yıkayıp ayaklarını yıkamazsa cennete giremez.
- Parmakları bağlayınca öbür dünyada sizi mahkûm edileceğinin inancı vardır.
- Aynaya iki kişi birlikte bakarsa öbür dünyada birbirlerini göremezler.
- Bir ayakla diğer ayağını yıkaması iyi değildir, annenizin vefat edeceği anlamına gelir.
- İnsan üzerinde bir şey dikmeyin yoksa yakın zamanlarda ölür.
- Eğer ölen kişi hakkında bahsedildiği zaman birisi hapsirirsa, o kişinin sırtına vurup “O gelene kadar bir şeyin acımasın” diye söyleyin.
- İnsan iç giyimsiz vefat ederse büyük bir günahdır. Öbür dünyada ateş kırbağı ile döverler.
- Köpeğin ulumasını duyarsanız kötü haber geleceğine işaret eder. Eğer ayakkabıyı tersine çevirirseniz kötü haberden uzak durursunuz.

2. Ölüm Esnasıyla ilgili İnanış ve Uygulamalar

- Eskiden vefat eden insanı sevdiği eşyaları ile gömerlerdi.
 - Günlük kullanım bardak, tabak, çatal vb. eşyalarını öbür dünyada lazım olur inancıyla onunla birlikte gömerlerdi.
 - Cenaze gününde hava kötüyse ölen kişinin günahkâr olduğuna inanılır.
 - Birisi vefat ettiğinde aynalara kumaş asmak lazım, yoksa aynalar ölen kişinin ruhunu yansıtır derler.
 - Paskalya bayramının son haftasına “Kutsal hafta” denilir ve bu haftada birisi vefat ederse cennete gireceğine inanılır.
- (Samsun yöresindeki inanışa göre Ramazan ayında, kutsal üç aylarda -Recep, Şaban ve Ramazan'da-, Perşembe ve Cuma günlerinde ölen kişiler makbul sayılır.)

3. Ölüm Sonrasıyla ilgili İnanış ve Uygulamalar

- Mezardan çıkarken arkanızı dönmeden yüz tarafıyla mezara bakacak şekilde çıkmalısınız, sırtla mezardan çıkmak hoş değildir.
 - Ölü kişi defnedilmediyse kıyafeti dikmeyin yoksa ölü sizi lanetler, “dikiş nakış arkamdan gel” der.
- (Samsun Yöresinde buna benzeyen inanış şu şekildedir. Çocuğu ölmüş olan bir kadın Cuma günleri dikiş dikemez, eğer dikerse ahirette kendisine su taşıyan çocukların su kabı delinir.)
- Ev dönüşünde cesedi defneden insanla karşılaşmanın kötü olduğuna inanılır. Onun arkasından “Matskinarı” (Zarar veren ruh) da geliyordur ve kılıçla kurbanı arıyordur.
 - Ölüyü defnettikten sonra gizlice onun mezarından bir avuç toprak alırlar ve onun ailesindeki insanın sırtına atarlar. Bu hareket onun derdi, bu toprak gibi az olsun diye yapılır.

- Öksüz çocukları cenazeden döndükten sonra çocukların yalnız hissetmemesi ve korkmaması için, yanında daima birileri bulunma amacıyla şarap dolu bir bardağın içine baktırırlar.
- Bir aile bir sene içinde iki insanı kaybettiyse, üçüncü insanı da kaybetmemek amacıyla, ikinci mevtanın mezarında kurban edilen tavuk veya horozu bırakırlar.
- Mevtanın mezarına çiçek yoksa başka bir şey götürdüğü zaman eşyaların tek sayılı olması gerekir.
- Sıcak mısır ekmeğini kopardığınızda ekmekten buhar çıkarsa mevtanın ismini söyleyip “Tanrı ona götürsün” denmesi gerekir.
- Ölen kişinin kıyafetlerinin başkası tarafından kullanılması iyi değildir.
- Tabutun altına koyulan sandalyelerin cenazeden sonra evden çıkartıp atılması gerekir.
- Kırkıncı güne kadar ölen kişinin eşyalarını başkalarına vermek iyi değildir.
- Rüyanızda vefat eden kişiyi görürseniz ve o kişi ışık arıyorsa demek ki öbür dünyada rahatlık bulamadığı, yani cennete giremediği anlamına gelir.

Sonuç

Ağırlıklı olarak saha çalışmasına dayanarak ve kısmen de kitabi bilgilerden yararlanarak ortaya konulan bu karşılaştırma denemesi, kadim iki komşu millet olan Gürcü ve Türk toplumunun kültürlerinde var olan ortak noktalara halk inanışları bağlamında vurgu yapmayı amaçlamıştır. Burada ölüm gibi insan hayatının en önemli evresini oluşturan ve semavi dinler açısından da son derece kutsal sayılan bir döneme ait benzer inanış ve uygulamalar ele alınmış ve sonuçta da benzerliklerin aynı coğrafya ve kültür havzasından kaynaklandığı ve farklılıkların ise farklı dini inanç sistemlerinden kaynaklanmış olabileceği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- KİPSHİDZE, Elene, “Türkiye ve Gürcistan’da Yaşayan Halk İnanışlarının Karşılaştırılması” Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2019.
- ŞİŞMAN, Bekir, “Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1994.
- ŞİŞMAN, Bekir, “Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar”, Erdem Dergisi, Volume 13, S. 39, 2001. s. 445-469.

Özet

Bu bildiride, Kazakistan’ın Jambıl yöresinde yapılan Sünnet törenleri ve bu törenler etrafında oluşmuş geleneksel uygulamalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bilgiler Jambıl yöresindeki sünnet törenlerine ait gözlemlerimizden ve kitabi kaynaklardan yararlanılarak elde edilmiştir. Kazakistan’daki sünnet töreni ve geleneğinde görülen değişiklikler de burada ele alınmıştır. Sünnet törenine davet biçimi, sünnet toyunun icrası ve kimi uygulamalar bu çalışmanın esas konusudur.

Anahtar Kelimeler: Kazakistan, Sünnet, Toy, Gelenek, Değişim.

Circumcision Toy/Feast in Kazakhs

Abstract

In this article, “The Circumcision Ceremonies” held in Zhambyl region of Kazakhstan and traditional practices around these ceremonies were tried to be determined. This information was obtained from the observations of circumcision ceremonies in the Zhambyl region and from the book sources. The circumcision ceremony and the changes in tradition in Kazakhstan are also discussed here. The form of invitation to the circumcision ceremony, the performance of the “circumcision toy” and some applications are the main subject of this study.

Key Words: Kazakhstan, Circumcision, Toy/Feast, Tradition, Change.

Giriş

Sünnet, erkek çocuğunun hayatındaki önemli geçiş dönemlerinden birisidir. Sünnet olmak sosyal açıdan çocuğun erkek olma yolunda ehemmiyetli adımlardan birisi olarak sayılmakta, dini açıdan ise gereklilik olarak görülmektedir. İslâm dininde Peygamberin yaptığı, uyguladığı ya da yapmayı ve uygulamayı öğütlediği şeylere de “sünnet” denmektedir (Boratav, 1973:194). Ancak buradaki sünnet kavramı erkek çocukların cinsel organının ucunda bulunan fazla derinin cerrahi müdahale ile alınma işlemidir. Sünnet töreni ise bu olayın duyurulması, icrası, kutlanması aşamalarından oluşan düğün törenine verilen addır ki; bunun Kazakistan’daki karşılığı “Sünnet Toyu”dur.

Sünnet zorunluluğu, İslâmiyet’in kutsal kitabında açıkça belirtilmemiş ve buyurulmamış olmasına karşın, yine de “İbrahim Peygamberin bu husustaki şeriatına tâbi ol” ayeti genel bir kural olarak kabul edilmiştir. Çocuk sünnet yoluyla İslâm topluluğuna katılmaktadır. Böylece Müslüman bir çocuk Müslüman olmayandan ayrılmaktadır. Bu etmen çok önemlidir. Bir Müslümanla evlenen yabancından başka birtakım şeylerin yanı sıra çoğu zaman sünnet olması da istenmektedir. Bu durumda sünnet olanın daha temiz olduğu inancı ve görüşü de önemli rol oynamaktadır. (Örnek, 2000: 173)

Sünnetin bir de ilmî cephesi vardır ki, çeşitli hastalıkları önlediği, erkek için birtakım faydalar sağladığı konuyla ilgili ilim adamlarınca da kabul edilmektedir. Müslüman olan toplumumuzda, aileler çocuklarının sünnet olmasına azamî ehemmiyet göstermektedir. Sünnet olmak bir çocuğun yavaş yavaş ergenliğe ve delikanlılığa geçiş dönemini simgeler. (Şişman, 1994: 62)

Kazaklarda Sündet/Sünnet Toyu (Şöleni)

Kazak toplumunda “Sündet/sünnet” genelde çocuklar beş veyahut yedi yaşına geldiklerinde yapılır. Kazakistan’da sünnet tekli yaşlarda yapılmakta ve çoğu zaman da çocuğun beş yaşı tercih edilmektedir. Fakat belirli nedenlerden dolayı çocuk beş yaşını geçtiği takdirde sünnet yedi yaşında yapılmaktadır.

Kazakistan’da sünnet toyu; sünnete davet, sünnetin icrası ve katılanlara sunulan ikram gibi aşamalardan oluşmaktadır.

Eskiden sünnet ettirilecek çocuk belirli bir ata bindirilerek, şapan ve kalpak (kazak geleneksel şapkalarından biri) giydirilerek, omzuna puhu tüyleri takılarak, büyüklerinden birisi yanında olduğu halde köy köy, ev ev gezdirilirdi. Böylece akrabalarını, arkadaşlarını, komşularını ziyaret ederek onları “sündet toy”una davet ederlerdi. Gezilen yerlerde çocuğun yakın akrabaları ona hediye olarak at, koyun ve bunun gibi başka hediyeler de verirlerdi.

Bugün Kazakistan’da sünnete davet daha çok basılı olan davetiyelerin eşe dosta ve akrabalara ulaştırılması suretiyle yapılmaktadır.

Kazakistan’da sünnet düğünü örnek davetiye metni şu şekildedir:

Attın jalın tartıp mindi ulımız	Atın yelesini çekip bindi oğlumuz
Ülgi bolsın musılmandık jolımız!	Örnek olsun Müslümanlık yolumuz
Ortak bolıp, kuanışka bizbenen	Sevincimizi paylaşarak
Sündet toydın sıy konagı bolınız!	Sünnet düğününün konuğu olunuz!

Eski zamandaki sünnet töreni uygulamaları ile şimdiki zamanın sünnet töreni uygulamaları arasında bazı farklılıklar yer almaktadır. Kazak toplumunda bu geleneğe “sündetke otırgızu” veya “atka otırgızu” denilmektedir. “Atka otırgızu” yani ata bindirmek, bu çocuğun büyüdüğü ve kendi kendine sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Ata bindiğinde attan düşmemek için tutunmayı ve sorumlu olmayı öğrenir. Bu vesile ile o evin akrabaları veya arkadaşları “çocuğunuzun ata binmesi kutlu olsun!” diyerek kutlamaya başlarlar.

Günümüzde Kazak toplumunda ata bindirerek çocuğu gezdirme geleneği azalmakta hatta yok olmak üzeredir. Fakat bu geleneğin sürdürülmesi Kazak kültürü açısından önem arz etmektedir. Sünnet genelde yazın sonlarında veya sonbaharın başlarında gerçekleştirilir. Zira hem sıcak, hem de soğukun çocuğa tesir etmemesi düşünülmektedir.

Kazak toplumu misafirperver bir toplumdur. Kazakların sosyal hayatının her aşamasında, her toplumda, her önemli olaylarda yemek bulunmaktadır. Geçiş döneminin her döneminde doğumdan ölüme kadarki aşamalarında yemek ziyafeti vardır. Doğum törenlerinde, evlilik toylarında, sünnet düğünlerinde ve ölüm törenlerinde de sofralar kurulur, yemek pişirilir. Kazaklar için önemli olaylardan bir tanesi sünnettir. Sünnet de yemek ve sofrasız geçmez.

Kazak toplumunda çocuğu sünnet ettirdikten sonra “Sündet toy” yapılır. Bu şölen için misafirler davet edilir, program hazırlanır, yemek yapılır, yiyecekler hazırlanır, yani şölen sahibi ev ikramda bulunur. Davet edilen akrabalar ve tüm misafirler gelirler ve eğlenceler devam eder. Gelen akrabalar sünnet ettirilen çocuğu kendi gözleriyle görerek “körimdik/görümlük”, yani para veya hediye verirler. Eski zamanlarda “sündet toy”nda geleneksel oyunlar yani “kız kuar, kökpar, aytıs, baluan, könıl aşu” gibi oyunlar da oynanırdı. Günümüzde ise bunlar modern halini almış ve muhtelif programlar şeklinde yapılmaktadır.

“Sündet toyu”, Kazaklarda anne babanın vazifesidir. Mutlaka yapılan geleneklerden ve yapılan şölenlerdendir. Günümüzde Kazak toplumunda çocukların sayısı daha az olduğu için bu tür sevinçli günleri kutlamaya çok önem vermektedirler. Eskiden her ailenin sekiz-dokuz çocuğu olduğu için sadece akrabalar tarafından daha mütevazı şekilde kutlanırdı. Fakat günümüzde ise her ailenin üç-beş çocuğu olduğu için bu kutlamalara daha çok önem verildiği gözlenmektedir.

“Sündet toyu” günümüzde büyük restoran veya kafelerde yapılmaktadır ve daha çok modern halini almaya başlamıştır. Bu büyük şölen ailenin akrabalarını, eş-dostlarını, tanıdıklarını bir araya toplamak ve sevinçlerini paylaşmak amacıyla yapılmaktadır. Toya gelen misafirler yaş, statü ve akrabalık derecesine göre oturma yerlerine otururlar. Kazak halkı büyüklere her zaman saygı göstermektedir. Bu tür toylarda, şölenlerde yaşlı olan akrabalarını saygın yere oturturlar ve bata/güzel dileklerini söylemek için önce onları davet ederler.

Bundan on sene önce sünnet törenini imamlar gerçekleştirirdi. Fakat günümüzde bu sünnet işi sadece tıp uzmanları tarafından yapılmaktadır. Çocuk sünnet edildikten sonra dua edilir, anne babası tarafından

sadaka verilir. “Sündet” yapıldıktan sonra mutlaka misafirler çağırılır, adanan mal (genellikle koyun) kesilerek “kudayı tamak” denilen yemek verilir. Önce sofraya kurulur ve daha sonra imam çağırılır. Gelen misafirler ve akrabalar ise bir gelenek olarak “sündet” olan çocuğa para verirler. Bunu daha geniş şekilde kutlamak için bahsedildiği gibi “Sündet toy” yapılır. Bu geleneğe göre çocuk temizlenir, en güzel kıyafetleri giydirilir ve ata binebilecek yaşa geldi denilerek at hediye edilir. “Sündet” yapıldıktan sonra “körimdik” verilir. “Körimdik”, Kazak toplumunda iyi bir şey gerçekleştiği zaman, yeni bir şey satın alındığı zaman verilen bir miktar hediye veya paradır. Büyükler tarafından “Azamat bol!, At bolganı, atka otırganı kuttı bolsın!” (Yiğit ol!, At olması, ata binmesi kutlu olsun!) denilir. (Kaiyrbekov, 2012: 88) Kazak geleneğinde bayramlarda veya her kutlanan günlerde yemek kültürünün çok önemli bir rolü vardır. Bebek doğduktan sonra yapılan törenlerin tümü ve ölene kadar yapılan törenlerin pekçoğu ikramsız geçmez. Her bir geleneğin yanında gelen yemek kültürü hem kendi önemini hem de Kazak toplumuna has bir özelliği göstermektedir. Çocuk sünnet olacağı zaman evde sanki bir bayram havası oluşur ve çocuk onun yardımıyla sünnet olacağının farkına varır. Sünnet olduktan sonra yukarıda söylendiği gibi “kudayı tamak” verilir. Bu zaman sünnet olan çocuğun anne babası ikramda bulunurlar. Bir hayvan adanır sonra tüm akrabalar davet edilir, sofraya kurulur ve Kur’an okunur. Böylelikle “sündet toy” gerçekleştirilmiş olur.

Sonuç olarak Müslüman olan Türk topluluklarında bir ibadet olarak uygulanan ancak daha sonra bir geleneğe dönüşen “sünnet törenleri” her topluluğun içerisinde o toplumun kültürel değerleriyle ve kültürel kodlarıyla yeniden şekillenerek o millete has bir değer haline almaktadır. Bu geleneğin içerisinde, bu geleneği oluşturan çeşitli aşamalar söz konusudur. Kazakistan’daki gelenek ile Türkiye’deki gelenek arasında toya davet, sünnetin icrası ve yapılan ikramlar cihetiyle bir benzerlik söz konusudur. Ancak Anadolu’da görülen kirvelik kurumuna Kazakistan’da rastlanmamaktadır.

Kaynakça

- Boratav, P. N. 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973.
- Kaiyrbekov, B. Ұлттық Салт-Дәстүрлер. Қазақи Этикет (Ultık Salt-Dastürler. Kazaki Etiket). Almaty: empire.kz., 2012.
- Örnek, S. V. Türk Halkbilimi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2.baskı, 2000.
- Şişman, B. Samsun Yöresinde Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir İnceleme, Bastırılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun: 1994.

10 Years of Eye Tracking in Second Language Research: A Short Review and Future Directions
/ Dr. Öğr. Üyesi Emrah Dolgunsöz

(TÜRKİYE)

ABSTRACT

Recording, analyzing and interpreting eye movements in second language learning started to be popular among second language researchers for nearly a decade. Utilizing and interpreting eye movements requires technical information along with theoretical knowledge on the topic which make eye tracking an interdisciplinary technique. Starting in 2010, researchers focused on utilizing eye tracking technique to explore various topics related to second language processing and learning such as attention, awareness and word processing. This study aims to elaborate some remarkable papers related to language learning, processing and eye tracking technique. Focus of these studies varies from attention, noticing and awareness as well as strategy learning, reading and word recognition. Some other studies scrutinized morphological processing of unknown words and some others were more language-instruction oriented. Incidental vocabulary acquisition was also popular which can be explored well with eye tracking. Besides, this study also included the definition of key terms about eye tracking and briefly explained the technique. In conclusion, elaborating these prominent papers in 10 years of eye tracking in language processing and learning will contribute to researchers in language learning and will shape the direction of further related studies with eye tracking methodology.

Key Words: Eye Tracking; Second Language Learning; Eye Movements; Word Processing; Attention

ÖZET

İkinci dil öğreniminde göz hareketlerini kaydetmek, analiz etmek ve yorumlamak, neredeyse on yıldan beri ikinci dil araştırmacıları arasında popüler olmaya başlamıştır. Göz hareketlerini kullanmak ve yorumlamak teorik bilgilerle birlikte ciddi teknik bilgi gerektirir ve bu durum göz takibi tekniğini disiplinler arası bir teknik haline getirmektedir. Konuyla ilgili 2010'dan başlayarak, araştırmacılar ikinci dil işlemesi ve dikkat, farkındalık ve kelime işlemesi gibi öğrenme ile ilgili çeşitli konuları keşfetmek için göz izleme tekniğini kullanmaya başladılar. Bu çalışma, dil öğrenme, işleme ve göz izleme tekniği ile ilgili bazı dikkat çekici makalelerin derlenmesini ve yorumlanmasını amaçlamaktadır. Bu çalışmaların konuları dikkat, farkındalık ve farkındalığın yanı sıra stratejik okuma, doğal okuma ve kelime tanıma süreçleridir. Bazı diğer çalışmalar, bilinmeyen kelimelerin morfolojik işleme süreçlerini incelemiş, bazıları ise daha çok dil öğretimine odaklanmıştır. Bunun yanı sıra, tesadüfi kelime edinimi de göz takibi tekniği ile incelenebilen yaygın bir konudur. Ayrıca, bu çalışma göz takibi ile ilgili temel terimlerin tanımını içermekte ve tekniği kısaca açıklamaktadır. Sonuç olarak, 10 yıllık süreçte ortaya çıkarılan önde gelen makalelerin incelenmesi, dil öğreniminde araştırmacılara katkıda bulunacak ve göz izleme tekniği ile ilgili daha ileri çalışmaların yönünü şekillendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Göz Takibi, İkinci Dil Öğrenimi, Göz Hareketleri, Kelime İşleme, Dikkat

Introduction

Recording, analyzing and interpreting eye movements during second language processes gained pace and started to be popular among researchers for a decade. As an interdisciplinary research technique, employing and interpreting eye movement data requires both theoretical and technical knowledge in a well-designed experimental setting and research plan. Since 2010s, L2 researchers benefited eye tracking technique to investigate certain topics related to second and foreign language processing such as attention and learning, awareness and word processing and reading in a second language. This study aimed to elaborate some remarkable papers related to language learning, processing and eye tracking technique. Focus of these studies varies from attention, noticing and awareness as well as strategy learning, morphology, reading and word recognition processes. Some other studies scrutinized morphological processing of unknown words and some others were more language-instruction oriented. Incidental vocabulary acquisition was also quite popular which can be explored well with eye tracking. Besides, this presentation also included the definition of key terms about eye tracking and briefly explained the technique. In conclusion, elaborating these prominent papers in 10 years of eye tracking in language processing and learning will contribute to researchers in language learning and will shape the direction of further related studies with eye tracking methodology.

Eye Tracking: A Brief Definition

Eye movements are vital physiological behaviors with which we process, perceive and understand the world around us. Eye tracking is an interdisciplinary research technique referring to the recording of eye movements during visual processing. Basically, eye tracking works with the infrared illumination reflected on cornea which is then processed by a dedicated eye tracking software to analyze spatial and temporal qualities of perceptual processes.

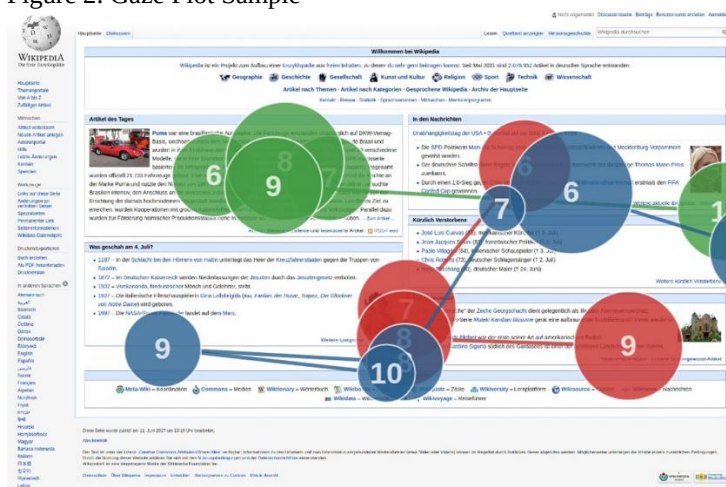
Most common type of eye trackers are remote eye trackers (ETs) which are attached to a monitor. These types of ETs are popular due to their speed. Another type of ETs are eye tracking glasses which started to be trendy lately. These devices are mobile and very useful for usability, marketing and sports research; albeit, their sampling rate is relatively low when compared to remote eye trackers.

Figure 1. Remote ETs and Eye Tracking Glasses



Eye tracking data presents gazeplots in which fixations and time spent on the visual can be analyzed. These plots help researchers to identify temporal and spatial qualities related to their research.

Figure 2. Gaze Plot Sample



A Brief Review of ET literature in L2 research

Exploring language learning topics by using eye tracking has increased for the last few years. Godfroid et al. (2010, 2013) investigated noticing hypothesis in SLA via eye tracking. The results of the data obtained from 28 participants showed that the amount of attention on an unknown word predicted its recognition and learning. In a similar study, Dolgunsöz (2015) examined the relationship between attention and vocabulary acquisition. His study confirmed that attention facilitates learning and working memory through rehearsal, however there is a certain threshold for attention span. Dolgunsöz (2016) also examined the role of attention on lexical inferences with 72 EFL learners. The results showed that, as previous studies mentioned, attention still held an important place on guessing the meaning from context. Another study by Dolgunsöz (2016a) focused on word skipping during reading in EFL. The findings showed that more proficient learners skip short function words and especially articles while reading in EFL.

As a triangulation example, Smith's study (2012) triangulated eye tracking and SCMC to investigate noticing. Eighteen participants engaged in an online short chat interaction task with a native speaker. The results showed that eye tracking was a promising technique to investigate attention and noticing in SLA. As a cross-linguistic study, the study by Winke et al. (2013) examined the caption-reading behaviour of foreign language learners by using

eye tracking technique. According to their findings, native language predicted time spent on captions in a foreign language. For instance, Arabic learners are found to have spent more time on captions than other learners from different language backgrounds. Chinese learners are observed to have spent comparatively less time on captions in the unfamiliar content video. In their research, Siyanova et al. (2011) utilized eye tracking to examine the idiom processing of L2 (second language) learners. By using metaphoric expressions as stimulus for 36 participants, their results indicated that native speakers were naturally better at idiom processing when compared with non-natives. In addition, non-natives were observed to have processed idioms and novel words at identical speed.

The study by Liu (2014) is more instruction-oriented, she investigated the effect of morphological competence on learning and processing of new vocabulary. In this instructional design, 68 learners received traditional and morphological instruction on vocabulary learning for 7 weeks. At the end of the instructional period, the results of the experiment showed that learners who received morphological instruction showed higher fixation-duration on morpheme areas, while other learners did not show the same sort of behavior. In addition, learners who received morphological instruction showed better success in post-test. Similarly, Prichard and Atkins' study (2017) was directly related to learning and reading processes. They explored the global strategic competence of Japanese L2 readers. Their findings indicated that L2 readers often lack global strategic competence. This research is significant because no previous eye tracking study exists in EFL literature which examined strategic reading processes and attention.

Finally, Godfroid et. al. (2018) explored how continuous reading affected vocabulary gains. This study is significant as it was conducted in natural reading settings. In two sessions, native and non-native English speakers read five chapters of an authentic English novel containing Dari words. After reading, participants received a comprehension test and three surprise vocabulary tests. Growth curve modeling revealed a non-linear decrease in reading times that followed an S shaped curve. Number of exposures was the strongest predictor of vocabulary learning (form and meaning), while total reading time independently contributed to the learning of word meaning. Thus, both quantity and quality of lexical processing aid incremental vocabulary development and may reveal themselves differently in readers' eye movement records.

CONCLUSION

In conclusion, eye tracking has become popular among researchers in the last decade and it is promising for numerous future research including applied linguistic and language education. ET in language education should be more integrated to classroom, more studies are required in language classroom context which shed light on language practice in classrooms. For this aim along with remote eye trackers, eye tracking glasses would also be quite useful.

References

- Godfroid, A., Boers, F., & Housen, A. (2013). An eye for words: Gauging the role of attention in incidental L2 vocabulary acquisition by means of eye-tracking. *Studies in Second Language Acquisition*, 35(3), 483-517.
- Godfroid, A., Housen, A., & Boers, F. (2010). A procedure for testing the Noticing Hypothesis in the context of vocabulary acquisition. *Cognitive processing in second language acquisition*, 169-197.
- Dolgunsoz, E. (2015). Measuring attention in second language reading using eye-tracking: the case of the noticing hypothesis. *Journal of Eye Movement Research*, 8(5), 1-18.
- Dolgunsoz, E. (2016). Using eye-tracking to measure lexical inferences and its effects on reading rate during EFL reading. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 12(1), 63-78.
- Dolgunsoz, E., & Sariçoban, A. (2016a). Word Skipping In Reading English As A Foreign Language: Evidence From Eye Tracking. *East European Journal of Psycholinguistics*
- Smith, B. (2012). Eye tracking as a measure of noticing: A study of explicit recasts in SCMC. *Language Learning & Technology*, 16(3), 53-81.
- Winke, P., Gass, S., & Sydorenko, T. (2013). Factors Influencing the Use of Captions by Foreign Language Learners: An Eye-Tracking Study. *The Modern Language Journal*, 97(1), 254-275.
- Siyanova-Chanturia, A., Conklin, K., & Schmitt, N. (2011). Adding more fuel to the fire: An eye-tracking study of idiom processing by native and non-native speakers. *Foreign language Research*, 27(2), 251-272.
- Liu, P. L. (2014). Using eye tracking to understand the responses of learners to vocabulary learning strategy instruction and use. *Computer Assisted Language Learning*, 27(4), 330-343.
- Prichard, C., & Atkins, A. (2018). L2 readers' global processing and selective Attention: An eye tracking study. *Tesol Quarterly*, 52(2), 445-456.
- Godfroid, A., Ahn, J., Choi, I., Ballard, L., Cui, Y., Johnston, S., ... & Yoon, H. J. (2018). Incidental vocabulary learning in a natural reading context: an eye-tracking study. *Bilingualism: Language and Cognition*, 21(3), 563-584.

Özet

Edebî metnin kurgusu, dilin olağanın dışında tekrar tekrar kurulması ile gerçekleşir. Dili yeniden kurma gücü, edebî metnin değerini belirleyen bir ölçüttür. Kişiliği oluşturan öğelerin nesnel ölçütlerle değerlendirilmesi; metin kurgusunun temelini oluşturan dilsel göstergelerin kullanımının tespiti ile mümkündür. Karakterleri birbirinden farklı kılan ve edebî eserin değerini belirleyen kurgusal metin, dilsel göstergelerin bir araya gelmesi ile oluşmuş bir bütünlükten ibarettir. Kişiliğin kurgulanması, metni ağ gibi saran ve metnin geneline yayılan dilsel göstergeler bütünü ile gerçekleşir. Kurgusal metinde kişiliği oluşturan belirleyici dil kullanımlarının çözümlenmesi aynı zamanda toplumsal yapı içindeki bireyin çözümlenmesine olanak sunar. Kişilik kurgusunun nasıl gerçekleştiği, dilsel göstergelerin üstlendiği işlevlerin değerlendirilmesine de olanak sunar. Dilsel göstergenin kişilik yaratımında üstlendiği işlev ve metnin doğal yapısı içinde yer alan bilgiler, toplumsal yapının da bir örneklemini sunar.

Metin kurgusundaki kişilik yaratımının toplumsal yaşamla paralellliğini ve dil kullanımlarının metin kurgusundaki işlevinin tespitini amaçlayan bu çalışmada Yusuf Atılğan'ın *Evdeki* adlı öyküsünde kişilik yaratımı incelenmiştir. Dilbilimsel yöntemlerle değerlendirilen öyküde, kişiliği belirleyici öğeler değerlendirmeye alınmıştır. Metin içindeki adlandırmalar, betimlemeler, olay örgüsü içinde karakterlerin tavır ve davranışları, diyaloglar vb. öğelerden hareketle kişilik yaratımı ve aşamaları değerlendirilmeye ve kuramsal bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Toplumsal yapı içinde bireyin kişiliğini oluşturan etkenlerin, metin içindeki izleri dilsel göstergeler üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Atılğan, *Evdeki*, Dil Kullanımları, Kişilik Kurgusu, Dilbilimsel Çözümleme

Linguistic Evaluation of Personality-Construction in the Story Named *Evdeki* by Yusuf Atılğan

Abstract

Literary text-construal is performed with unusually repeatedly establishment of the language. The power of rereestablishment of the language is a criterion defining the value of the literary text. The evaluation of the elements creating a personality, with objective criteria is possible with defining the use of linguistic indicators that constitute the base of text-construal. Construct text that differentiate characters and define the value of a literary text is just the integrity composed bringing linguistic indicators together. The construction of personality happens with the integrity of linguistic indicators wrapping a text like a mesh and spreading throughout the text. The analysis of decisive language usage forming the personality in a construct text also allows the analyse of the individual involved in the social structure. How personality-construal happens also allows the evaluation of the functions undertaken by linguistic indicators. The function of linguistic indicators in creating personality and information included in the natural structure of the text also offer an sample of the social structure.

The creation of the personality in the story named *Evdeki* by Yusuf Atılğan was examined in this study aiming to define the parallelism that the personality creation in the text-construal show with social life, and to define function of language users in text-construal. Based on the nomenclatures, descriptions in the text, attitudes and behaviours of the characters in storyline, dialogs etc.; personality maker elements and its stages were tried to be evaluated and built on a theoretical ground in the story evaluated through linguistic methods. The story involved traces of the factors that create the personality of the individual in a social structure was evaluated through linguistic indicators.

Key Words: Yusuf Atılğan, *Evdeki*, Language Usage, Personality-Construal, Linguistic Analysis

Giriş

Edebî metnin değerini belirleyen en önemli ölçütlerden biri dili yeniden kurma gücüdür. Dilin tekrar tekrar kurulması ile ortaya çıkan metnin yapısal öğelerinin (zaman, mekân, olay örgüsü, kişiler vb.) okurun düşün dünyasında tutarlı bir gerçekliğe karşılık gelip gelmemesi edebî metnin başarısını belirler. Pek çok yapısal öğeden oluşan edebî metinde gerçekliğin yaratımında kişiler, anlatı düzlemini tamamlayıcı nitelik taşır. Dil kurgusu ile yaratımı sağlanan kişilik, metnin bütününe yayılmış dilsel öğeler bütünüdür.

Chatman (akt. Aşkaroğlu, 2016: 38), kişiliğin sözcüklerle ifade edilemeyecek boyutta olduğunu belirtir. Sözcüklerle ifade edilemeyecek olan kişilik, tek bir gösterge ile değil metnin bütününe yayılan dilsel göstergelerden oluşan bir iç kurgudur. Kişiliğin kurgulanışında tek bir dilsel ögeyi göstermek doğru değildir, metni ağ gibi saran ve metnin geneline yayılan dilsel göstergeler bütününe kurgulanışında kişiliği aramak gerekir. İşte bu yüzden kişilik kurgusu, edebî metnin değerini ve gerçekliğe olan yakınlığını belirleyen bir ölçüttür ve kişiliğin nasıl kurgulandığı dilsel göstergelerin işlevinin tespit edebilmesinde önemli rol oynar.

Yusuf Atılğan'ın *Evdeki* adlı öyküsünde kişilik kurgusunun dilbilimsel açıdan değerlendirildiği bu çalışmada edebî metinde kişiliğin yaratımı; adlandırmalar, betimlemeler, olay örgüsü içinde karakterlerin tavır ve davranışları vb. ögeler göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Bir olay örgüsü ve kişiler arasındaki ilişkilere dayalı metinlerde karakterlerin kurgulanışının ve çözümlenmesinin nesnel ölçütlere dayandırılması gerektiği tezi temel alınarak dilsel kurgunun kişilik yaratımındaki rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Kişilik yaratımında kurgu sürecinin dilsel düzlemde çözümlenmesi ile toplumsal yapı içinde bireyin kişiliğini oluşturan etkenlerin, metin içindeki izlerinin dilsel göstergeler üzerinden tespiti amaçlanmıştır.

***Evdeki* Adlı Öyküde Kişilik Kurgusunun Dilbilimsel Açıdan Değerlendirilmesi**

Kişilik, bireyin toplumdaki diğer bireylerle benzeşen ve ayrışan özelliklerinin bütünüdür. Aristoteles; “ ‘karakter’ derken, eylemdeki insanlar için bize ‘şöyle ya da böyle’ dedirten şeyi” (2011: 30) kastettiğini belirtir. Toplumsal değerler ve normlar doğrultusunda kurgusal metin kişisi ile ilgili bir çıkarımda bulunmamızı sağlayan şey kişilik/karakter kurgusudur. Kurgusal metinde kişilik/karakter çözümlenmesi yapılırken bilgi kaynakları; yazar, edebî metin kişisi, edebî metin kişinin söylemi, diğer kişilerin söylemi ve davranış biçimleridir. Adlandırma, seslenme, betimleme, tavır-davranış ve iç/dış çatışmayı yansıtan dilsel ögeler ise bilgi kaynakları tarafından doğrudan veya dolaylı olarak aktarılan, kişilik yaratımını sağlayan göstergelerdir.

Adlandırma/Seslenme

Adlandırma, metin kurgusunda bireyin toplum içindeki konumuna gönderimde bulunan en önemli ögelerden biridir. Adlandırmalar, kişilik kurgusunun temelini oluşturan başlangıç noktasıdır. Özel ad kullanılması ya da kullanılmaması, takma adlar, seslenme ögeleri vb. kurgu kişisi ile ilgili ilk izlenimleri oluşturur. *Evdeki* adlı öyküde karakterlerin özel ad kullanımı yerine çoğunlukla genel adlandırmalar tercih edilir. Öykü anlatıcısı ve başkişisinin *evdeki* olarak nitelendirildiği öykü başlığı ile sezdirilir ancak *evdeki* ile ilgili herhangi bir özel ada yer verilmez. Öykü başkişisi tarafından kişiler; *annem, erkekler, kadınlar, çocuklar, bu adam, bir kadın, komşu kadınlar, o kız, şu kadın, babam, dayım, bir çocuk, bir sarhoş* (Atılğan, 2016: 11-15) gibi doğrudan özel bir kişiye gönderimde bulunmayan genel ifadeler ile anlatılır. Özel ad kullanımının tercih edilmemesi ile öykü kişilerinin toplumsal yaşamdaki genel ve belirsiz bir kişi olabileceğine dair gönderimde bulunulur. Öyküde özel ad kullanımına “Fatmahanımlar” (Atılğan, 2016: 12) ile *evdeki* olarak nitelendirilen öykü başkişisinin “Dayımın oğlu bu Necati” (Atılğan, 2016: 13) diye belirttiği kişiden bahsedilirken rastlanır. Sınırlı sayıdaki bu özel ad kullanımı ile yaratılan kişiliğin gerçekliğine ve genelden özele özgün kişilik yaratımlarına vurgu yapılır.

Seslenme ögeleri, bireyin kendini ve karşısındaki toplumda nasıl konumlandığının göstergesidir. Öyküde; “Kız, koca mı arıyorsun orada?” (Atılğan, 2016: 11) ve “Kız, erkek olsaydın seni oraya yollardım” (Atılğan, 2016: 13), ifadelerinde seslenme ifadesi olarak kullanılan *kız* ögesi toplumsal cinsiyete gönderimde bulunur. Annesine tarafından kızına yöneltilen *kız* ögesi ile evlenmediğine vurgu yapılırken, dayısı tarafından öykü başkişisine yöneltilen *kız* ögesi ile ise toplumdaki cinsiyetçi yaklaşım vurgulanır; “Toplumdaki cinsiyet kaynaklı ayrımlar; dilde de karşılığını bulur ve gerek dil kullanımında gerek dilsel ifadelerin anlamlandırılmasında cinsiyetlere göre değişiklikler görülür” (Çolak, 2019: 98). Öyküde kadın olmak toplumsal yaşama aktif olarak katılmaya bir engel olarak gösterilir ve öykü kişilerinin söylemlerinde bu durumun izlerine rastlanır. Öyküdeki bir diğer seslenme ögesi; “Nasılsın abla?” (Atılğan, 2016: 13) ifadesinde geçen *abla* sözcüğüdür. Kendinden yaşça büyük ve yakın bulduğu bir kadına hitaben kullanılan bu öge hem cinsiyete hem de akrabalık ilişkilerine gönderimde bulunur.

Betimleme

Kurgusal metinde bilgi kaynakları tarafından sunulan betimleyici ya da tanımlayıcı ifadeler, kişilik hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlar. Daha çok fiziksel yapıya yönelik olan betimleme ya da tanımlamalar kaynak alınarak kişilikle ilgili değerlendirmelerde bulunulabilir; “İlk olarak bir insan kendi

fiziksel varlığı ile ortaya çıkacak, daha sonrasında o nesnel varlığın yan özellikleri olan duygu ve düşünce bir şekilde var olabilecektir” (Aşkaroğlu, 2016:303). Adlandırma ile başlayan kişilik yaratımı, fiziksel özelliklerin aktarımı ile devam eder; “Dayımın oğlu bu Necati... Sakal tıraşı da mı oluyor ne, kötü kötü kokuyor” (Atılgan, 2016: 13). Öyküde *Necati*’nin ilk olarak toplumsal yaşamdaki akrabalık bağına daha sonra ise özel adına yer verilir. Başlangıçta bir özel ad ve akrabalık bağından ibaret olan *Necati*’nin *kötü koku* ile betimlenmesi ile fiziksel bir gerçekliğe gönderimde bulunulur. “Ben gözlerine bakıyorum. Yeşil, yeşil ya çipil bir yeşil bu. Tatsız. Nasıl denir? İşte kurbağa yeşili, soğuk. Ergenlikleri de var. İnce keskin dudakları. Ne çirkin bir çocuk. Çirkin ama bir çocuk körpeliği var onda, ya da genç erkek duyarlığı” (Atılgan, 2016: 14) ve “Kurbağa sesi gibi. Nasıl da benziyor kurbağaya” (Atılgan, 2016: 14) ifadeleri ile öykü kişisi *Necati*’nin fiziksel gelişimi öykü kurgusu içinde tamamlanır. Öykü kişisi ile ilgili elde edilen fiziksel veriler, karakteri ile ilgili de çıkarımda bulunulmasını sağlar.

Yazar, anlatıcı ya da kurgu kişileri tarafından aktarılan betimleyici ve tanımlayıcı ifadelerin bir gerçekliğe gönderimde bulunması için benzetme ve somut örneklerden yararlanılarak soyutlama amaçlanır; “verilen adlar uydurma da olsa, betimleme gerçek izlenimi vermeli, bir tür soyutlama ile gerçeği yansıtmalıdır. Soyutlamadan tam olarak kaçınılamaz, gene de özele en yakın, en inandırıcı biçim aranır” (Bayrav, 1999: 116). Betimleme ile dilsel düzlemde gerçeklik yeniden kurgulanır. “Çoğu kadın. Yüzleri asık, adımları sert. Bir yerden kavgadan geliyorlar ya da bir yere kavgaya gidiyor sanırsın... Kös kös yürüyorlar. Hepsi de kendine güvenen kişiler, belli. Kusur bağışlayacak göz yok bunlarda” (Atılgan, 2016: 11). Kasaba halkının mutsuzluğu ve asabiyeti *kavgaya gitme* ya da *kavgadan gelmeye* benzetilerek gerçeklikle bağdaştırılır. *Asık, sert, kös kös* gibi olumsuz anlam alanına sahip öğelerin kullanımı ile öyküde kasaba kişilerinin genel kişilik yapıları anlatılır. Kişilere atfedilen olumsuz özellikler, olumsuz çağrışım alanına sahip sözcüklerin bir arada kullanılması ile gerçekleştirilir.

Kişiyi niteleyen sıfatlar ile kişinin eylemini niteleyen zarflar kişilik kurgusunu güçlü veya zayıf sezdirimler ile şekillendirir; “Dilbilimsel açıdan düşünülürse, her bir kişiliği anlatabilmek için, yazar onlara çeşitli sıfatlar yükler” (Aşkaroğlu, 2016: 309). Öyküde yer alan “şu tokmak gibi herif bizim sokakta oturan kasap” (Atılgan, 2016: 11) ve “ceketi yamalı bir adam...” (Atılgan, 2016: 11) gibi ifadeler öykünün fon karakterlerinin fiziksel yapısı ve dolaylı olarak da kişiliği ile ilgili bilgi sahibi olunmasını sağlar. Öykü kişilerini niteleyen öğelerin anlamsal değerleri, yaratılmak istenen karakter kurgusu ile paralellik gösterir.

Tavır- Davranış

Kişilik yaratımında kurgu kişinin tavrı ve davranışları belirleyici bir rol üstlenir. Klasik kuramcılar için anlatı kişinin varlığı bir ad ve eyleme dayalıdır; “yalnızca bir ad, bir eylemin edeni olan anlatı kişisi, ruhsal bir kararlılık kazandı; bir birey, bir ‘kişi, kısacası hiçbir şey yapmasa da ve kuşkusuz eyleme bile geçmeden önce, tam olarak oluşmuş bir ‘varlık’ durumuna geldi” (Barthes, 2016: 121). Başlangıçta ad ve eylem ile var olabilen anlatı kişinin tinsel varlığı/kışılığı sonradan kabul edilir. Anlatı kişinin bir ad ve eyleme sahip olmadan da tinsel varlığının var olabilmesine karşın *ad* ve *eylem* kişilik kurgusunun öncüllerini oluşturur; “bir eylemin taklidi söz konusu olduğuna ve bu taklidi hareket eden kişiler gerçekleştirdiğine göre, bu kişiler yaradılış ve düşünce açısından şöyle ya da böyle olacaklardır zorunlu olarak (çünkü biz bu iki öğeye göre eylemlerin şöyle ya da böyle olduğunu söyleriz); düşünce ve karakter, eylemleri belirleyen doğal nedenlerdir” (Aristoteles, 2011: 30). Anlatı boyunca kullanılan eylemler, kurgu kişilerinin tavrı ve davranışlarını yansıtarak kişilik yaratımına katkı sağlayan önemli göstergelerdir. “Rezil etmişim onu ele güne... Ben de ağlamak istiyorum” (Atılgan, 2016: 12), “İnsan kendine acır mı? Ben acıyorum” (Atılgan, 2016: 13), “Bir tiksinti, bir bulantı kabarıyor içimde. Kendimden iğreniyorum” (Atılgan, 2016: 14), ve “Korkuyorum. Öyle bitkin, öyle çelimsizim ki” (Atılgan, 2016: 15) ifadeleri öykü başkışısı tarafından dile getirilir. Özellikle duygu durumunu anlatan ve olumsuz anlam alanına sahip eylemlerin kullanılmış olması bir tesadüf değildir. *Rezil etmek, ağlamak, acımak, iğrenmek, korkmak* vb. eylemler, yaratılmak istenen kişiliğin bunalımını ve çaresizliğini yansıtan göstergelerdir. “On yıl önce annemi de severdim. Hem böyle kasabanın insanlarından korkmazdım. Ben de onlar gibiydim. Erkeklerin yanında uslu uslu oturur, kadınların dedikodusunu dinlerdim” (Atılgan, 2016: 11), ifadesinde yer alan *severdim, korkmazdım, onlar gibiydim* ve *oturur-dinlerdim* ifadelerinin hepsinde eylemler görülen geçmiş zaman ile çekimlenmiştir. Olumlu çağrışım alanlarına sahip bu eylemlerin kullanımında geçmiş zamanın kullanılmış olması öykü başkışısının olumsuz bir ruh halinde olduğunun ve olumlu duyguları yitirdiğinin bir göstergesidir. Kişilik kurgusunun yaratımına eylemlerin yanı sıra eylem kip ve zaman çekimleri de katkı sağlar.

İç/Dış Çatışma

Öykü kişinin iç veya dış çatışması, anlamsal olarak birbirine zıt dilsel göstergeler ile sağlanır. Metin kurgusunda çatışma ve zıtlıklar kişilik kurgusunun oluşumunu sağlar; “karakter, sözler ya da eylemler bir seçimi açığa vurduğunda ortaya çıkar” (Aristoteles, 2011: 50). Çatışma, kişiliği belirleyici bir rol üstlenir. Bireyin kendisi ve çevresiyle yaşadığı çatışma ve uzlaşmalar karakter gelişimini gösterir. Bireyin iç çatışmaları, zayıf ve güçlü yönlerini ortaya koyar; “Bacağımı ondan yana uzatsam diyorum. Uzattım” (Atılğan, 2016: 14). Öykü başkişisinin iç çatışması ve çatışma sonucunda uyguladığı eylem, kişiliğinin zayıf yönünü ve çelişkili ruh halini yansıtır.

Bireyin dış dünya ile olan çatışması ise kişiliğini şekillendiren ana etkenlerden biridir; “ruhsal süreç güdüsel gerekliliklerle dış dünyanın getirdiği yoksunluklar arasındaki çatışkından doğmaktadır” (Reich, 2010: 273). Dış dünya ile olan çatışma, bireyin toplumdan farklılaşan veya toplumla uyuşan yönlerine vurgu yaparak kişiliğinin şekillenmesini sağlar. “Neden bu daracık kasabadayız biz? Yoksa bütün dünya böyle mi? Kitapların dediği yalan mı?” (Atılğan, 2016: 12) ve “Neden böyle olduk biz? Ana-kız değil, sanki yabancıyız. Sebebi ne bunun? Garip töreleriyle bu kasaba mı, başkaları ne der tasası mı?” (Atılğan, 2016: 14) ifadelerinde yer alan soru cümleleri ile sunulan sorgulama, bireyin dış dünya ile olan uyumsuzluğunu ve yaşadığı yabancılaşmayı gösterir. Birey-toplum çatışması dilbilimsel açıdan soru cümleleri ile sağlanmıştır.

Sonuç

Yusuf Atılğan’ın *Evdeki* adlı öyküsünde kişilik kurgusunun dilbilimsel açıdan değerlendirildiği bu çalışmada *adlandırma*, *seslenme öğeleri*, *betimleme*, *tavır-davranış* ve *iç/dış çatışmaya* özgü dil kullanımları tespit edilerek öyküde kişilik kurgusunun yaratımı değerlendirilmiştir. Öyküde kişilik kurgusu, adlandırma ile başlar. Adlandırma ile sadece bir özel ad değil, bireyin toplumsal konumuna işaret ederek kişilik ile ilgili ilk izlenimi uyandıran göstergeler bütünü kastedilir. Adlandırmadan sonra betimleme ile kişiliğin gerçeklik algısı yaratılır. Tavır-davranış ve çatışma ile ise kişiliği tamamlayıcı nitelikler zayıf sezdirimler ile sunulmuştur. Elde edilen bulgular, dilsel göstergelerin metnin geneline bir ağ gibi yayılarak kişilik kurgusunun oluşumuna katkı sağladığını göstermiştir. Metnin bütününde yer alan dilsel göstergelerin doğrudan veya dolaylı sezdirimleri ile metin içinde üstlendikleri işlevler kişilik kurgusunu oluşturmuştur. Kişilik kurgusunun dilbilimsel ölçütlere göre değerlendirildiği bu çalışma, daha nesnel verilerin elde edilebileceğinin bir örneğini oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2011). *Poetika (Şiir Sanatı Üstüne)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Aşkaroğlu, V. (2016). Romanlarda Kişilik Kurgusu: Kuramsal Bir Karşılaştırma. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*, 6 (14), 301-319.
- Atılğan, Y. (2016). *Bütün Öyküleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2016). *Göstergebilimsel Serüven*. Mehmet Rifat, Sema Rifat (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bayrav, S. (1999). *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Multilingual.
- Çolak, G. (2019). *Toplumdilbilimi: Toplumsal Cinsiyet ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Reich, W. (2010). *Kişilik Çözümlemesi*. Bertan Onaran (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

Абстракт

Одним из действенных воспитательных нарративов подрастающего поколения является рассказывание историй (мифов, сказаний и легенд), в том числе об институте «Семь предков».

О тюркском феномене «сем предков» написано много книг, каждая из которых вносит огромный вклад в его идентификацию, или говоря простыми словами к его оценке как принципу жизни, способу выживания в суровых условиях бескрайней степи, строгому генетическому закону (экзогамии), и, в конце концов, как основному феномену культуры кочевников.

Нам бы хотелось, немного изменив ракурс исследования посмотреть на этот феномен с точки зрения космогонии. Тот факт, что кочевники обладали глубокими знаниями в области астрономии и астрологии уже ни у кого не вызывает сомнения. На наш взгляд, астрологические представления древних тюрков-кочевников, как частица единой древней Традиции, воплощает в себе Учение о Едином Космическом Законе в одной из специфичных форм – форме Института «Семь предков».

Возможно, читателям покажутся спорными многие моменты, освещаемые в этой статье, но все же авторам данный ракурс представляется достойным внимания, и позволяет раскрыть новые грани нематериального наследия казахов, и шире других тюркских народов с точки зрения астрологии в контексте практики развития нравственных качеств индивида.

Ключевые Слова: Ата, Атамекен, Жеті Ата, Воспитание, Семья

«Ата», «Atayurt» ve "Yedi Ata": Göçebe Bir Toplumda Kişilik Yetiştirmenin Bazı Yönleri

Özet

Genç neslin etkili eğitici anlatılarından biri, yedi atalar Enstitüsü de dahil olmak üzere öykülerin (efsaneler, efsaneler ve efsaneler) anlatımıdır.

Türk fenomeni "yedi ataları" hakkında, her biri tanımlamasına büyük katkıda bulunan birçok kitap yazılmıştır, ya da basit kelimelerle yaşam ilkesi olarak değerlendirilmesine, sınırsız bozkırın sert ortamında hayatta kalmanın bir yolu, katı genetik yasa (exogamy) ve sonuçta göçebe kültürünün ana fenomeni olarak.

Bu fenomene kozmogoni açısından bakmak için araştırma açısını biraz değiştirmeyi çok isteriz. Göçebelerin astronomi ve Astroloji alanında derin bilgiye sahip olmaları zaten hiç kimsenin şüphesine sahip değildir. Bizim görüşümüze göre, antik göçebe Türklerin astrolojik temsili, tek bir antik geleneğin bir parçası olarak, tek bir uzay Yasasının öğretisini, Enstitünün «yedi atası»nın özel formlarından birinde somutlaştırır.

Belki de okuyucular, etoistatya'da vurgulanan birçok an için tartışmalı görünecek, ancak yine de bu açının yazarları dikkat çekicidir ve kazakların maddi olmayan mirasının yeni yönlerini ve Astroloji açısından diğer Türk halklarından daha geniş bir alanı ortaya çıkarmayı mümkün kılmaktadır. bireyin ahlaki özelliklerinin geliştirilmesi.

Anahtar Sözcükler: Ата, Атайурт, Yedi Ата, Ebeveynlik, Aile

Каждый человек проходит свой собственный путь - путь обретения жизненного опыта, его использования и осмысления, своего места во Вселенной. Предназначением Ата/Отца в казахской культуре является руководство этим процессом, его организация. В этом плане, Ата/Отца выступает как главный хранитель, учитель и передатчик духовного, ментального и социального опыта. Тюрки прекрасно понимали, что человек – часть универсума, Вселенной, Великого Целого, он не может быть частью, чем-то отдельным, сам по себе.

«Старший Отец»/дед передает потомству знание «закона»: законов кочевой жизни, законов природы и мироздания, «божественных» законов и установлений. Не случайно, простонародное тюркское «Ата» получило широкое распространение в обозначение святых мест (Бекет-Ата, Бектау-Ата, Шакпак-Ата и другие), а также «Ата» вместе с «Баба» и «Деде» служили титулами-эпитетами духовных проповедников, знаменитых религиозных лидеров Великой степи. Даже знаменитые тюркские «балбалы» в переводе означают «пращур», «дед-отец», что говорит о форманте – ата, как значимом, весомым в древнетюркском мировоззрении.

«Казах называет родную землю «атамекен», т.е. «отчизна» («ата» - дед, предок, а «мекен» или «мекендеген» переводится по смыслу, с одной стороны, как освоенная дедами-предками территория, с другой - фиксируется среда обитания). Очевиден приоритет мужского, отцовского начала в пространственной идентичности казаха посредством понятия «атамекен». В расширенном смысле «ата-мекен» означает «земля, на которой жили деды-предки». Этот аргумент, т.е. указание на временной отрезок, в котором жили их предки, дает право проживания на этой территории потомкам по линии родства. Понятием, фиксирующим отношение кочевника-казаха к земле, на которой он живет, относится и выражение «ата қоныс» - место, где приземлились предки» [1]. Так, у казахов семейно-родственная группа называлась *бир ата баласы*, у киргизов - *бир атанынбалдары*, что в дословном переводе означает «дети одного отца» [2].

Преимущественно, одна из главных ролей Ата/Отца, старшего по мужской линии передача этической традиции – знания своей родословной, своего генеалогического древа, называемого казахами «жеті ата» (семь предков). Во многих семьях хранились реликвии, которые передавались из поколения в поколение, от отца к сыну и т.д. Тем самым ребенку с детства внушали почитание и уважение к своим предкам и своему роду.

«В трудные минуты жизни казахи призывают имя своих предков. В их честь приносят в жертвы животных, ездят на поклонение к их могилам. Такие события, как разделение рода на два самостоятельных, заключение мира между двумя враждующими родами, победа над врагом и т.д., знаменовались у казахов принесением в жертву духам предков белой кобылицы или даже белого жеребца» [3].

Гнева духа предков, как правило, остерегались. Особое почтение оказывалось могилам предков, считалось, что они обладают защитными функциями. Имена выдающихся предков становились ураном (боевой клич). В целом, знание родословной имеет особую значимость для всех тюркских народов, в том числе и киргизов (родословная по-киргизски «санжыру»). Ее знание было обязанностью каждого киргиза, об этом гласит и народная пословица «Тот, кто не знает родословную до седьмого колена, является рабом».

И.Даиров, ссылаясь на известнокыргызского ученого С. Абдрасулова пишет: «...именно это поверье в «жеті ата» и рождало в душе киргиза-кочевника убежденность, что воспитание само по себе ничего не значит. Ведь сколько не ухаживай, за семенем верблюжьей колючки она розой не зацветет. Точно также, сколько не занимайся ослом, он никогда не станет скакуном. Но если ухаживать за розой, проводить селекцию можно вывести удивительный по красоте цветок. Если

делать отбор среди лошадей, то можно получить скакуна. А если делать отбор среди скакунов, то можно получить «тулпара» (суперскакуна). Именно, так относились кыргызы-кочевники не только к животным (лошадь, собака, баран) и птицам (беркут, сокол), но и к самим себе, т.е. к людям» [4].

Некогда старейшины роды, следя за чистотой крови, буквально отслеживали семь поколений жениха и невесты, проводя тем самым «селекцию» будущих поколений.

Во всех казахских эпических сказаниях явно прочитывается одна и та же космогоническая картина мироздания. Божественное начало олицетворяется в предках, создающих из Хаоса Жизнь. С этими представлениями связаны у казахов и почитание старших, и поклонение культу предков. Лица казахов как бы обращены всегда назад, в прошлое. Молодежь воспитывалась на почитании старших [5]. Тюрки считали, что до семи колен мир является родным, а за семизначным пределом он чужой.

В казахской культуре отчет семи поколений предков начинается с Сына и выглядит следующим образом: 1. Бала. 2. Эке. 3. Ата. 4. Үлкен ата. 5. Баба. 6. Түп ата. 7. Тек ата. И если соотнести Институт «жеті ата» с магическим характером числа *семь* как отражением космогонических представлений о пространственном строении Вселенной, существования семи видимых светил - Солнца (Кун), Луны (Ай), Меркурия (Болпан), Венеры (Шолпан, Өмірзая, Нарық жұлдыз), Марса (Аңырықай или Қызыл жұлдыз), Юпитера (Есекқырган, Сары жұлдыз, Жарық жұлдыз, Кереуен жұлдуз, Олпан) и Сатурна (Қонырқай жұлдыз).

Так, согласно, семиступенчатой теории геноскопа первое поколение – это мы сами. Оно связано с Солнцем - центром нашей планетарной системы, источником энергии и символом жизни. Солнце живое, а значит, оно связано с поколением живых, и не просто живых, а молодых, чья кипучая энергия, желание блистать может быть уподоблено Солнцу [6].

Поклонение и обожествление Солнца – древняя традиция кочевников Центральной Азии. Древние тюрки поклонялись могуществу и жизненной силе бога Солнца, они не предоставляли себе жизнь без энергии и влияния Солнца. «В древнетюркских мифологиях говорится, что Солнце - сын Тэнре, а его мать - Земля. Поэтому, оно вращается между отцом и матерью» [7]. Если, Тенгри - Небесный Отец и его земное воплощение Отец семейства, то Мать-Земля (Жер-Ана), - ее земное воплощение Мать, то Солнце для родителей – земное воплощение сына-дочери/ребенка/бала, вокруг которого и возможно ради которого движется все «планетарное пространство» семьи.

Второе поколение – это наши родители. Они связаны с Луной, «оказывающей огромное влияние на формирование эмоционального мира. Бессознательное, инстинктивное, рефлекторное проявление человека подчинено влиянию Луны, смене ее фаз и движению ночного светила по зодиакальному кругу. Второе поколение крайне важно для формирования личности, ее восприимчивости и адаптации в обществе. Если генетическая взаимосвязь между детьми и родителями нарушена, то человек, даже будучи талантливым, не сможет приспособиться к этому миру. Возможность беспрепятственного общения с родственными душами, умение находить правильные решения в окружающем мире впитываются если и не с молоком матери, то уж точно формируются в первые годы жизни под непосредственным влиянием родителей» [6].

В книге «Космос казахской культуры» отмечается, единство человека и космоса осознается как связь с предками, с предначалом жизни, с Луной. А все вместе оказывается банком памяти, отсюда берет начало традиция почитания семи предков [5].

Таким образом, почитание родителей – эта первая ступень в общей тюркской традиции почитании своих предков. И от родителей, мы получаем весь эмоциональный фон. Большое количество примет и поверий, относящихся к Луне, связано с физическим и духовным состоянием человека. И болезни,

и здоровье, и настроение человека - все это, по мнению древних тюрков, напрямую зависело от Луны.

Традиционную казахскую семью невозможно представить без отца. Отец - как бы Будда казахской семьи. Причем отца, не как главного производителя материальных благ для нужд семьи, а как носителя духовных качеств родителя, как носителя семейной, фамильной власти, прежде всего, как предка. Конечно, власть отца подкреплялась и его хозяйственно-организаторскими функциями. Однако родительские и отцовские качества его ставились превыше всего. Он был первым авторитетом и старался подкреплять это своим поведением и деятельностью. Поговорка «Әкесі өлгенді де естіртеді» - оповещают даже тогда, когда умирает отец, – отражает крайне критическую для казаха ситуацию, которая наступает-де при смерти отца, а выражение «Әкемнің басына қоямын» - поставлю в память на могилу отца – ироническое определение наивысшей ценности [8].

С Луной у тюрков связано многое, особенное женского. Считается, что Луна – это архетипическая мать. «Культ Луны и Культ Женщины - суть одно и то же, они едины. Такова была первоначальная религия, единое верование периода матриархата... У древних сибирских народов именно женщины были хранительницами лунного календаря. Это напрямую связано с их материнскими обязанностями, по фазам Луны, равным 7, они высчитывали сроки родов» [9]. Казахи тоже с древних времен знали и пользовались лунным календарем. «Туар ай» - лунный месяц.

«Женщину воспринимали как великий дар природы, как дарительницу новой жизни, с которой связано продолжение человеческого рода. Ей поклонялись, ее обожествляли. К матери относились как к организующему началу жизни. Разрушение божественного облика, матери, дарящей жизни, уничтожение женской святости полисными, затем мировыми религиями вело к десакрализации жизни общества». В традиционной культуре «материнство занимает главенствующее место в организации жизни. Все отправные моменты: зарождение жизни - рождение - рост ребенка - возмужание - смерть, в жизненном цикле зависит от светлой, лучезарной богини, дарующей жизнь» [10]- Умай-ана.

Поэтому особую роль в создании нашего «эмоционального фона» занимает мать. Ребенок – это плод материнского тела, и даже уже самостоятельно-автономным человек практически всю жизнь нуждается в ее эмоциональной поддержке, любви и ласке. То есть человек эмоционально в какой-то степени зависим от матери, также, как и от архетипической матери – Луны (вспомните, как Луна влияет на отливы и приливы мирового океана, воды, а человек на 80% состоит из воды). Возможно, и казахское слово «айналайын» - обойду, окружу тебя, употребляемое в адрес детей имеет «солнечную»/«лунную» этимологию. В народном понимании обойти человека - значит принять на себя все его болезни, некогда этот обряд исполняли отцы, бегая «с поясом на шее вокруг юрты, где лежал больной сын, предлагая себя небу, взамен больного сына» [11].

Третье поколение – дедушка и бабушка. «С этим поколением связана планета Меркурий, в ведении которой находятся сферы общения, обучения, обмена информацией. От бабушек и дедушек люди перенимают интеллектуальные возможности, способности к восприятию, таланты, многие поведенческие особенности. Оказывается, через поколение передается более важная генетическая информация, нежели непосредственно от родителей» [9].

Меркурий часто называют планетой разума. Поэтому столь велика роль дедушек и бабушек в тюркской семье. Именно, старики, аксакалы, являясь главными хранителями семейных традиций, старались передать их молодому поколению. Старшие женщины семьи (бабушка, пожилые родственницы), в силу своего возраста, уже не принимавшие активного участия в хозяйственных работах, отдавали все свое свободное время детям.

Размеренный образ жизни прародителей, их предусмотрительность способствовала гармоничному развитию детей. Поэтому дедушка и бабушка (ата-аже) – это символ единения семьи. Отдельно, хочется сказать об *Аже*, которая сразу же представляется в образе пожилой женщины в просторном, не стесняющем движении платье, в кимешеке и с веретеном в руках (*ұрышық*). Ведь, прядение нити удел женщин, которые уже никуда не спешат, нить жизни уже в ее руках, она ее прядет неустанно и непрерывает его даже в гостях. «Известно, что в платоновской традиции вращение космоса уподоблялось вращению веретена, и это представление восходит к давней мифологической традиции; ничто не мешает предполагать, что вращение веретена во времена расцвета этой традиции, в свою очередь, уподоблялось вращению Вселенной. Геометрический аналог веретена – ось, проходящая через центр круга, один из фундаментальных даосских образов. Это центр мирового круговорота.

По украинским этнографическим материалам, значительная часть народных представлений о сакральности веретена связывалась с его свойством вращения вокруг своей оси; здесь выявлены «следы» концепции веретена как точки поворота, стержня-оси, которое организует и связывает мироздание» [12]. Философия жизни степняка – неторопливая и созерцательная – нашла воплощение в образе *аже*, и непременно с веретеном в руках, которая медленно, не спеша, практически нараспев передает своим внукам великое Знание. Поэтому Аже выступает как «стержень-ось» в семье, и в самом широком смысле символизирует Родину.

Четвертое поколение - прадеды и прабабушки, управляет ими Венера. Являясь срединным в общей структуре, это поколение считаются «хранителями гармонии и равновесия. С Венерой (четвертым поколением) связаны такие понятия, как любовь, радость жизни, привязанность к материальным благам» [6].

Женское имя планеты, говорит само за себя. Ее «созидающая, сопричастная, сочувствующая, сопереживающая, сострадающая, соглашающаяся, соединяющая энергия Любви и Милосердия» [13],накрепко связана с четвертым поколением. При этом тюрки различали утреннюю и вечернюю звезду по периодам видимости.

К пятому поколению относятся наши прапрадеды и прапрабабушки. С пятым поколением соотносится Марс, с которым связана сила воли, энергия, пассионарность, умение добиваться поставленной цели, побеждать. Марс - это импульс к действию. Без воли, энергии, страсти мы ничего не сможем добиться в жизни. Именно от поколения Марса потомкам передаются воинские качества, решительность, готовность к действию [6].

Если вспомнить, что пастух-скотовод, попросту кочевник должен уметь в любых погодных условиях развести костер, обеспечить себя теплом и пищей, ориентироваться в местности, знать хорошие пастбища, помнить лучшие пути через степи, реки и горы, должен уметь лечить заболевший скот и т.д. Пастух должен защитить свое стадо - и от грабителей, и от зверей, что смыкает его мирную составляющую жизни с военной функцией. Поэтому Марс выступает не только Богом войны, но и особенно почитаем в мирное время.

Шестое поколение - это прадеды наших прадедов. Шестое поколение связано с Юпитером - планетой власти, авторитета, духовности и мировоззрения. По шестому поколению осуществляется незримая связь между человеком и национальным духовным (в том числе религиозным) эгрегором. В предках шестого поколения заключены огромные коллективные (эгрегориальные) силы, они могут стать для нас связующими звеньями в цепочке передачи традиций, заповедей, истинных знаний и учении. И наконец, седьмое поколение - «самое отдаленное от нас во времени поколение - связано с наиболее удаленной от Земли планетой септенера - Сатурном» [6]. Сатурн у казахов олицетворяет Тек-Ата.

Знать о предках как можно больше - задача каждого человека, желающего избрать свой собственный жизненный путь [6]. Хотелось бы добавить, собственный путь – путь, предначертанный предками, относившихся к своему генотипу как сакральному микрокосмосу, где каждое поколение несет огромную ответственность не только за себя, но, и за предков, и за будущих потомков. Поэтому, актуально и сегодня древнее поверье тюрков о том, что «хорошее и плохое совершенное человеком преследует его род до седьмого колена. И то, что и хорошие, и плохие качества человека обязательно повторяться в одном из семи потомков... Задача каждого поколения приумножать, а не терять позитивное духовное качество своих предков» [14].

По всей видимости, Институт «Жеті ата», бережно передаваемый потомкам древними кочевниками как главная часть всеобщего космического Знания содержит в себе более глубокие пласты, нежели мы предполагаем. В этом ракурсе, как, впрочем, и любом другом, справедливо утверждение, что традиционная тюркская «семья подобна «двуликому Янусу»: одной головой, обращенной в прошлое, создает хранилище родовой памяти; второй головой, устремленной в будущее, генерирует и транслирует культурно-нравственные ценности потомкам» [15].

Здесь мы имеем в виду, не физическую семью (земную, существующую в реальном отрезке времени), а «космическую» семью (7-9, и более поколений предков). Поразительно, но древние тюрки прекрасно понимали и видели, что давно ушедшие с земного воплощения родственники, могут и могли гармонично присутствовать в жизни своих потомков.

В этой части, мы всего лишь наметили ракурс поиска нового смысла тюркского Института «жеті ата», который опираясь на единую древнюю астрологическую Традицию, и представляя, каждое поколение предков человека в образе Планеты, смог воплотить в жизнь реальную форму Учения о Едином Космическом Законе. Для дальнейшего более глубокого исследования этого вопроса, соглашаясь с Сарсекеевым Б.С. о том, что «многие казахские верования становятся понятными, полнее раскрывают свою внутреннюю «тайну» после сопоставления их с верованиями и религиями Алтая, Сибири, Центральной Азии, Поволжья и Закавказья» [16].

Список использованных источников

1. Мирзабекова А.Ш. Традиционный путь культурной идентификации казахов: социально-философский аспект// <http://articlekz.com/article/8436>
2. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 185, 189
3. Домусульманские верования// <http://www.unesco.kz>
4. Даиров И. «Жети-ата» - фундамент духовно-нравственного возрождения// <http://www.skazki.akipress.org>
5. [Каракузова](#) Ж. К., [Хасанов](#) М. Ш. Космос казахской культуры, Евразия 1993. – 78 с.
6. Глоба П. Живой огонь. Влияние семи поколений предков на судьбы потомков, Издательство: Эксмо 2008.

7. Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Учебное пособие.- Казань: РИЦ «Школа», 2006. – 164с.
8. Ақатай С.Н. Древние культы и традиционная культура казахского народа: монография; Тарихи мақалалар. *Қайта басылған*. – Алматы, 2011. – 424-б. (176 с.).
9. Жанайдаров О. Некоторые обычаи и поверья казахов, связанные с конем//Тенгрианство: мифы и легенды древних тюрков. Алматы: Аруна, 2008.- 256 с.
10. Протопов С.С. Отцовство как феномен традиционной культуры якутов / Положение мужчин и отцов в Республике Саха (Якутия); под ред. А. Е. Сергучева. – Якутск, 2004. – С. 59-68.
11. Албани Б. Календарь Тенгри//<http://dalaruh.kz/articles/view/208>
12. Климишин И.А. Календарь и хронология. М: Наука, 1985. - 320 с.
13. Сейдахматова Чинара «Рогатость – сакральная сила Исык-Куля»//<http://traditionalknowledge.org>
14. Абдрасулов С. Умыкание невесты: миф и реальность//<http://akipress.org>
15. Арыстамкулова З. Культурно-ценностные трансформации в современной казахстанской семье// <http://mysl.kz>
16. Сарсекеев Б.С. Мир кочевника- Алматы: Атамұра, 2007. - 104 с.

Ноосферные Основания Алтайской Модели Устойчивого Развития / Doç. Dr. İrina A. ZHERNOSENKO

(RUSYA FEDERASYONU)

В статье раскрывается инновационная модель устойчивого развития территории Горного Алтая. В качестве **теоретической основы и методологии исследования** устойчивого развития конкретной территории автор использует теорию ноосферы (В.И. Вернадский) и концепцию коэволюции природного и социального (Н.Н. Моисеев).

Проблема глобального кризиса детерминруется не столько технологическими причинами (загрязнение окружающей среды, разрушение биоты, истощение ресурсов планеты и т.п.), сколько мировоззренческими и духовными.

Алтай является одной из немногих территорий планеты, где коренное население демонстрирует живую традицию бытия, основанную на почитании Природы и тесном взаимодействии с ней. Это проявляется в наличии и функционировании в современных условиях сакральных объектов, которые почитаются местным населением как фактор устойчивости их бытия.

С 2015 года Республика Алтай определила приоритетным направлением своего стратегического развития ноосферную модель, основанную на разумной человеческой деятельности по бесконфликтному созвятию человека, природы и социума, на новейших достижениях науки и «зеленой» экономике.

Однако, становление ноосферной модели невозможно без воспроизводства национального человеческого капитала и формирования ноосферного типа сознания у современного населения, и, что еще более важно, у подрастающего поколения. Идеи интеграции современной научной картины мира с традиционными методами природопользования и духовными ценностями коренного населения реализуются в экспериментальных школах, развивающихся в культуротворческой парадигме под научным руководством автора данного исследования. В ходе эксперимента реализуются основные положения инновационного подхода к развитию ноосферного сознания молодежи.

Ключевые Слова: Теория Ноосферы, Алтайская Модель Устойчивого Развития, Этноэкология, Традиционная Культура, Культуро-Творческая Парадигма Образования.

Noospheric Foundations of the Altai Model of Sustainable Development

Abstract

The article reveals an innovative model of sustainable development of the Mountain Altai. As a **theoretical basis and methodology** for studying the sustainable development of a particular territory, the author uses the theory of the noosphere (V.I. Vernadsky) and the concept of co-evolution of the natural and social (N.N. Moiseev).

The problem of the global crisis is determined not so much by technological (pollution of the environment, destruction of biota, depletion of planet resources, etc.), as worldview and spiritual causes.

Altai is one of the few territories on the planet where the indigenous population demonstrates a living tradition of being, based on the close interaction with Nature, worship and sacralization of it. Since 2015, the Altai Republic has identified a noospheric model as the priority direction of its strategic development based on the latest achievements of science and the "green" economy, on reasonable human activity on conflict-free co-development of man, nature and society. In the Republic of Altai, a set of "natural-like technologies" begins to be developed, both in the sphere of material production and in the non-production sphere.

However, the formation of the noospheric model is impossible without the reproduction of the national human capital and the formation of the noospheric type of consciousness in the modern population, and, more importantly, in the younger generation. Ideas of integrating the modern scientific picture of the world with traditional methods of nature management and spiritual values of the indigenous population are being realized in experimental schools developing in the culture-creative paradigm under the scientific guidance of the author of this study.

Key Words: Theory Of The Noosphere, Altai Model Of Sustainable Development, Ethnoecology, Traditional Culture, Cultural-Creative Paradigm Of Education,

Introduction (Введение)

В статье раскрывается инновационная модель устойчивого развития территории Горного Алтая, основанная на методологическом фундаменте теории ноосферы. Утрата ценностных смыслов и ориентиров, духовных основ сознания человека, с неизбежностью ведет к прагматизму в отношении человека к природе, и его крайним формам: потребительству, цинизму, ориентации на сиюминутные выгоды. Проблема глобального кризиса детерминруется не столько технологическими причинами (загрязнение окружающей среды, разрушение биоты, истощение ресурсов планеты и т.п.), сколько мировоззренческими и духовными. Разрушение социального этоса с неизбежностью ведет к разрушению глобального экоса.

«Вернуть человека на землю» из виртуальной реальности и тотальной прагматики, чтобы он почувствовал вновь родовую связь с ней, ощутил аромат реальной жизни, возможно лишь тогда, когда эта реальность вновь станет ценной для человека и станет почитаться им. Становление ноосферной модели, основанной на разумной человеческой деятельности по бесконфликтному соразвитию человека, природы и социума, на новейших достижениях науки и «зеленой» экономике, невозможно без воспроизводства национального человеческого капитала и формирования ноосферного типа сознания у современного населения, и, что еще более важно, у подрастающего поколения.

Алтай является одной из немногих территорий планеты, где коренное население демонстрируют живую традицию подлинного бытия, основанную на почитании Природы и тесном взаимодействии с ней, что проявляется в наличии и функционировании в современных условиях сакральных объектов, которые почитаются местным населением как фактор устойчивости их бытия.

В условиях постоянно нарастающей антропогенной нагрузки на Алтайскую горную систему очевидна необходимость создания инновационной модели предпринимательской и иной деятельности, направленной на сохранение уникального ресурсного потенциала региона.

На территории эколого-экономического региона в Республике Алтай начинает отрабатываться, как в сфере материального производства, так и в непроеизводственной сфере набор «природно-подобных технологий». Идеи интеграции современной научной картины мира с традиционными методами природопользования и духовными ценностями коренного населения реализуются в экспериментальных школах, развивающихся в культуротворческой парадигме.

Алтайский регион может выступить в качестве модельной территории для отработки стратегии устойчивого регионального развития, так как этот регион обладает уникальным биосферно-ноосферным потенциалом и рядом социальных и производственных природно-подобных технологий.

Research Methodology (Методология исследования)

Проблеме устойчивого развития как социокультурного и эколого-экономического базиса становления цивилизации ноосферного типа посвящены работы авторов концепции «sustainable development» Д.Х. Медоуз, Д.Л. Медоуз, Й. Рандерс; футуриста Ж.Фреско и дизайнера Р. Медоуз. В российской науке активно полемизируют по поводу корректности термина В.И. Данилов-Данильян, Г.П. Краснощеков, С.А. Пегов, Г.С. Розенберг, В.В. Юшманов, А.Д. Урсул. Философской и теоретической проработкой названной концепции занимаются Л.И. Иванкина, Н.А. Исаков, Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, В.В. Мантатов, Н.Н. Моисеев, П.В. Пивень, А.Д. Яншин.

Теоретические выводы статьи строятся на концептуальных основаниях теории ноосферы (В.И. Вернадский) и концепции коэволюции природного и социального (Н.Н. Моисеев); отдельных положениях философии русского космизма и социально-философских концепций евразийцев, относящихся к исследованию роли человека в планетогенезе и к проблемам евразийского культурогенеза.

С древнейших времен на территории Алтая сформировались устойчивые механизмы коэволюции человека и природы, закрепленные в духовной сфере, общественном сознании, этических комплексах, бытовых традициях, методах природопользования коренного и старожильского населения.

На основе модели культуротворческой школы сформулированы основные положения авторского подхода к развитию ноосферного сознания на основе педагогического эксперимента, реализуемого на сакральной территории Каракольской долины, выступающей в качестве модельной территории для реализации программ ноосферогенеза.

Discussion (Обсуждение)

Авторы нашумевшей книги «Пределы роста», впервые жестко поставившие проблему истощаемости природных ресурсов, спустя 20 лет в новой книге «За пределами допустимого» вновь возвращаются к определению устойчивого развития, акцентируя его гуманитарную составляющую: «общество устойчивого роста — это общество *настолько дальновидное и гибкое* (выделено нами – И.Ж.), что оно может *нормально функционировать* в течение жизни многих поколений, не подрывая системы своего материального и социального обеспечения». [Медоуз и др., URL].

Термин «sustainable development» неоднократно подвергался критике. В русском переводе он звучит как оксюморон и потому воспринимается как не соответствующий требованиям научного

определения, «поскольку развитие и устойчивость сами по себе понятия несогласованные, и, вероятно, более удовлетворительным переводом по смыслу является «сбалансированное развитие» [Лузгин, Барышников, 2000; с. 10].

В.И. Данилов-Данильян предлагает уточнить перевод термина как «непрерывно поддерживаемое развитие» [Данилов-Данильян, 2000; с. 102], что в гораздо большей мере соответствует духу Комиссии Брундтланд, рассматривающей развитие как «удовлетворение человеческих потребностей и стремлений», но именно такое развитие, которое «ни в коем случае не может ставить под угрозу природные системы, от которых зависит жизнь на Земле: атмосферу, водные ресурсы, почву и живые организмы» [Наше общее будущее, 1989; с. 51]. Некоторые исследователи рассматривают устойчивое развитие, как замедленный «обычный рост», сдерживаемый разумными потребностями и периодами самовосстановления возобновляемых ресурсов. Другие видят в нем «развитие без роста расхода сырья в пределах насущной ёмкости окружающей среды. При этом концепция самой Комиссии представляется промежуточной между этими двумя направлениями» [Enviromentally...; 1991].

Однако, не смотря на бурную полемику, термин «устойчивое развитие» набирает все большую популярность, благодаря тому, что он ёмко определяет базовые потребности человека: сохранение окружающей среды, стабильная экономика и жизненное благополучие, дающие человеку ощущение надежности, стабильности и прочности бытия, но, вместе с тем, предполагающие динамику развития этих базовых ценностей. Ряд российских ученых (Н.Н. Моисеев, С.А. Пегов, Г.С. Розенберг, В.В. Юшманов, А.Д. Яншин и др.), анализируя концепцию, пришли к выводу о необходимости серьезной теоретической и философской ее проработки.

Н.Н. Моисеев справедливо выводит понятие «sustainable development» от экологического термина «sustainability», означающего согласованное соразвитие популяции с окружающей ее экосистемой. Следовательно, закономерно использование термина «sustainable development» по отношению к человеческому обществу, для сохранения биосферы, которая является экологической нишей человечества, но ученый предлагает в русскоязычной среде пользоваться термином «коэволюция человека и биосферы», обосновывая «зависимость характеристик биосферы от активной деятельности человека» [Моисеев; URL 1]. Такая постановка вопроса, развивает учение В.И. Вернадского о ноосфере, и Н.Н. Моисеев считает «разработку стратегии sustainable development определенным шагом к эпохе ноосферы, то есть шагом на пути ноосферогенеза», определяя термином «эпоха ноосферы» «этап истории человека (если угодно, антропогенеза), когда его коллективный разум и коллективная воля окажутся способными обеспечить совместное развитие (коэволюцию) природы и общества» [там же].

С точки зрения современного естествознания, изменяется определение человека, его место и роль в природных процессах. Человек рассматривается как цельная информационно-энергобиологическая система, являющаяся структурным элементом планетарной системы. Поэтому экологи и философы сегодня бьют тревогу по поводу бездумного отношения человечества не только к ресурсам планеты, но ко всему ее потенциалу (материальному, духовному, культурному), разрушаемому войнами, деградацией духовных скреп общества, девальвацией этических ценностей и пр. Поэтому современная формулировка определения ноосферы как сферы разума, дополняется императивом контроля человеком той мощи воздействия на природу, которую его разум на нее сегодня обрушивает. Главным выводом из всех новейших разработок теории ноосферы является то, что человеческое сознание, действительно, превращается в «геологическую силу» (В.И. Вернадский), реально влияя на многие земные процессы. По мнению ученых, «эта энергия не рассеивается, а концентрируется в довольно узком слое, распределяясь по поверхности Земли неравномерно. Выделяясь в огромных количествах в местах скопления людей, эта энергия, в свою очередь, все в

большей степени влияет на скорость и характер биологических процессов» [Бороздин, 1994; с. 87]. Следовательно, необходимо определять человеческую мысль как фактор, управляющий не только психическими энергиями, но и влияющий на естественные природные процессы.

Теория коэволюции человека и природы, по сути, становится фундаментальной наукой, имеющей при этом «абсолютно прикладной характер, поскольку эта дисциплина делается научной базой судьбоносных решений для человечества» [Моисеев; URL 1].

Многие современные философы и ученые, представители естественных и гуманитарных наук занимаются разработкой футурологических моделей, алгоритмов и механизмов выхода на желаемые траектории социального развития. Все больше ученых склоняется к убеждению в том, что единственным «эволюционным каналом» или «конусом аттрактора» является «поиск пути в эпоху ноосферы». Потому что уже, как удивительно точно подметил Н.А. Исаков: «Нам нечего (и теперь уже некогда) делить, кроме наших догм, заблуждений и невежества, которые каждому из нас придется преодолевать и которые не дают постигнуть истину о нас самих, увидеть в себе не физическую смертную личность с гипертрофированным Эго и «всепоедающим» потребительством, а бессмертных космических существ, со-творцов Вселенной» [Исаков, 2008; с. 17].

И еще один существенный акцент: базой научных поисков моделей устойчивого развития должны стать гуманитарные основания, так как ***«по существу, в основе теории ноосферогенеза лежат новые принципы нравственности, новая система нравов, которая должна быть универсальной для всей планеты, при всем различии цивилизаций населяющих ее народов»*** [Моисеев; URL 1]. Названные принципы могут быть реализованы на основе так называемого «направляемого развития» общества, когда при все возрастающем технологическом совершенствовании всех областей жизнедеятельности человечества «главные усилия должны быть сосредоточены в гуманитарной сфере: как жить дальше, как переустроить общество, как изменить палитру потребностей, как определить максимально допустимые нагрузки на биосферу и согласовать с ними жизнедеятельность человечества» [Моисеев, URL 2].

Основной предмет изучения теории ноосферы – ноумены – информационный «продукт» мыслительной деятельности человека, осуществляющий трансформацию биосферы в ноосферу. Следовательно, мысль человека – это мощный инструмент преобразования не только социума и биосферы, но существенный фактор планетогенеза. И только от выбора человека зависит: станет ли этот инструмент орудием процветания планеты, или орудием ее уничтожения. Этот естественный вывод лежит в основании всех религиозных доктрин и философско-этических учений, а сегодня доказывается в физических лабораториях, исследующих тонкополевые структуры. Важно лишь учесть, что этот мощный инструмент – человеческая мысль – настраивается при помощи чуткого камертона, который есть нравственный императив. То есть понятие духовности зиждется не просто на информационных (тонкополевых) структурах – «продукте» ментальной деятельности человека, но, прежде всего, на системе созидательных ценностей (ноуменов), составляющих нравственный и этический каркас личности, освещенных сердечным огнем любви. Коренное и старожильское население Алтая и поныне убеждено, что благопожелания (алкыши) и искренние молитвы, позитивный настрой на труд способствуют раскрытию и приумножению созидательных сил природы и гармонизации всех структур организма самого человека. Современные научные исследования подтверждают этот традиционный постулат.

Вместе с тем, сохраняя и актуализируя ценностные императивы и способы природопользования традиционных культур, важно не скатиться в «неоархаизм», что с неизбежностью приведет к стагнации процессов самоорганизации. В.Г. Буданов, физик и философ, разработчик квантово-синергетической антропологии и автор ритмокаскадного подхода в истории, позволяющего выстраивать эффективные прогнозы цивилизационного развития, отмечает, что в современных

условиях «обвальных потоков информации и культурной диссоциации» возможны два сценария развития общества: либо «перехода... ко второму кругу неолархаики, либо к реализации нового квантового антропологического сдвига на планете», так как «пространство жизни включает теперь и информационное пространство». И существенным фактором позитивного «антропологического сдвига» станет *«овладение личностью трансперсональными ноосферными качествами»* (выделено нами – И.Ж.) [Буданов, URL].

Горный Алтай, по мнению ряда ученых, является регионом с максимальной концентрацией ноосферного ресурса: «Здесь природа проявляет особо мощный потенциал самоорганизации и самовосстановления» [Иванов, Фотиева, Шишин, 2001; с. 29]. Алтай воспринимается этими учеными не только как регион с богатыми залежами руд и минералов, центрами биоразнообразия с высокой плотностью «живого вещества» и многочисленными геофизическими аномалиями; но это регион, где зримо проявляются высшие законы природы, взаимосвязи человека и Вселенной, *регион высокой концентрации духовной энергии и ее трансляции во времени и пространстве*.

В коллективной монографии «Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы» дан подробный анализ алтайского региона как ключевого ноосферного региона России. Основными параметрами, позволяющими авторам настаивать на данном определении, являются следующие:

- географический центр Евразии («центр между четырех океанов» - Н.К. Рерих), соединяющий границы четырех государств; место пересечения путей миграций народов Евразии – «средокрестие» алтайского топохрона;
- Алтайские горы – центр планетогенеза – место «интенсивного взаимодействия потоков глубинной (эндогенной) и космической энергии», богатейших залежей минералов и металлов, разнообразных природных ландшафтов, уникальный центр биоразнообразия;
- Горный Алтай играет существенную роль в поддержании геобиосферного баланса Центральной Азии и Сибири;
- алтайский регион также является мощным «центром этногенеза и интенсивного межкультурного взаимодействия» [Иванов, Фотиева, Шишин, 2001; с. 31 – 40] – и другие.

Существенную роль в становлении ноосферного сознания жителей алтайского региона играют их изначальные корни, заложенные в глубинных пластах традиционной культуры коренного и старожильческого населения. С древнейших времен в традиционной культуре жителей Алтая и сложившихся формах хозяйствования, особых в каждой конкретной местности, осуществлялась разумная, созидательная деятельность, направленная на создание гармоничных социально-природных комплексов. Люди замечали и фиксировали в традициях и различных формах сохранения традиционного знания, что природа чутко реагирует на действия человека, демонстрируя наличие тесной взаимосвязи и взаимозависимости состояния окружающей среды с поступками и строем мыслей человека. Аналогичное знание и система ценностей, ноосферные по своей природе, сохранились и в современном укладе коренных народов Алтая, и сегодня начинают осознанно культивироваться на особо охраняемых природных территориях. Названные факторы способствуют разумно управляемому соразвитию природы и человека, при котором удовлетворение жизненных потребностей населения осуществляется без ущерба для интересов будущих поколений.

Сохранение традиционного уклада воспринимается самим алтайским этносом как способ самоидентификации и самосохранения. По сей день в культуре алтайцев сохраняются черты, определяемые теоретиками модернизации как присущие традиционному, «исторически первичному обществу»: коллективистский характер общества; преимущественная ориентация на

метафизические, а не инструментальные ценности; «зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений; авторитарный характер власти; отсутствие отложенного спроса, т.е. способности производить что-либо в материальной сфере не ради насущных потребностей, а ради будущего...; преобладание локального над универсальным» и другие. В условиях модернизации черты традиционализма испытывают сильное давление и подвергаются ряду существенных угроз, таких как: «конфликтогенное усиление социального неравенства в результате возникновения анклавов современности», «копирование стереотипов, уже отброшенных западной цивилизацией», распад «традиционных механизмов поддержания социального порядка при невозможности быстрого внедрения новых» [Федотова, 2000; с. 4, 22-28].

Названные черты традиционных культур в процессах глобализации, сопровождающих переход человечества к Постмодернизму, воспринимаются как фактор торможения в процессе встраивания в общемировой тренд. При этом исследователи замечают, что проблематика этносов, этнической идентичности и роли этнического фактора выходит на новый уровень, т.к. утрачиваются традиционные меры этноса и этничности, тесно привязанные к пространству (территории) обитания этноса и к локально-типическим формам этнической культуры [Барков, Тхагапсоев, Черноус, 2009; с. 63]. В постмодернистском пространстве этнос перестает быть статичным, территориально ограниченным феноменом. Его сущностные характеристики постоянно трансформируются, что сказывается на все более осязаемом его воздействии на общецивилизационные процессы. «Этническое, ...утратив конкретно-территориальную (пространственную) локализацию и привязку, теперь обретает в социальной целостности мира совершенно новый характер – характер «диффузно-сквозного присутствия», превращая мир в «цивилизацию диаспор», поликультурности и полилингвизма, где этническое присутствует всюду» [там же, с. 96].

Подобное размывание границ этнического приводит к тому, что этнический фактор в цивилизационных процессах становится как бы «не видимым», либо воспринимается как исторический реликт или даже помеха на пути к универсализации мирового пространства. Большинство социально-философских концепций, выстраивающих сценарии будущего в контексте информационной цивилизации постэкономической эпохи, также не уделяют внимания роли этнического фактора во всех этих процессах. Однако, уже четверть века назад японские теоретики модернизации указывали, что наблюдается наступление нового (очередного) этапа социального развития, когда одно из направлений цивилизационного развития, игравшее на более ранней стадии «периферийную» роль, теперь становится ведущим [Мураками, Кумон, Сато, 1989; с. 126-155].

Возникновение у традиционных культур множества различных социальных, культурных, этнических и идеологических проблем в условиях вхождения в постмодернистское пространство демонстрирует труднодостижимость формирования общих ценностей, и, следовательно, подвергает сомнению декларации западных политологов об универсальном характере модернизации как способа достижения единой модели современной цивилизации. Поэтому для выстраивания эффективного сценария развития этнических культур в условиях Постмодернизма, необходимо учитывать ключевые позиции самоидентификации этноса, основанные на традиционной культуре, что значит: *на связи человека с землей и ее святынями, на глубоком почитании и одухотворении Природы.*

И если, на первый взгляд, вышеназванные черты традиционализма оказывают торможение на процессы встраивания в глобальный тренд научно-технического прогресса, то с другой стороны, встает вопрос: нет ли в традиционной культуре некоей системы ценностей, которая была бы актуальна и востребована цивилизацией Постмодернизма?

Передовые умы мирового сообщества, осознавая уникальность и исключительную ценность историко-культурного опыта коренных народов и этносов, проживающих в лоне традиционной

культуры, приходят к иным выводам. Так, в документах Рабочей группы ООН по коренным народам подчеркивается: «Знаниями коренного населения о конкретной природной среде, в которой они живут, о рамках её использования в своей деятельности, не владеет более никто, в том числе и наука. В промышленно развитых странах принято проводить различие между искусством и наукой, или между творческим вдохновением и логическим анализом. Коренные народы же считают, что все плоды человеческого разума и духа взаимосвязаны и как бы происходят из одного источника: взаимосвязь между народом и его землей, его родство с другими живыми существами, живущими на одной с этим народом земле, и с духовным миром. Поскольку важнейшим источником знаний и творчества является сама Земля, все художественные и научные достижения конкретного народа являются проявлением тех же самых глубинных взаимосвязей и могут рассматриваться как проявление деятельности народа в целом» [Доклад Рабочей группы ООН..., 1992].

Горный Алтай обладает ярко выраженной этничностью, нацеленной на сохранение традиционного уклада в быту и культуре, но при этом активно стремящейся к встраиванию в современное общество со всеми его научно-техническими достижениями и сопутствующими изъятиями цивилизации. Возникший цивилизационный разрыв породил глубокие внутренние противоречия, требующие пристального внимания. При этом Алтайский регион наглядно демонстрирует один из признаков проявления нелинейности переходных историко-культурных процессов: изменение роли и места этнического фактора в современном социокультурном пространстве и в его институциональном контексте. Алтай сегодня становится точкой бифуркации – активного поиска выхода на качественно новый уровень развития, каковым определен ноосферный тип цивилизации.

Наличие ноосферного ресурса ставит перед жителями Алтая высокую планку ответственности за его сохранение и развитие, что является серьезным залогом возрождения России и сохранения планеты в целом. Ноосферная концепция цивилизационного развития предполагает качественно иной взгляд на научно-технический прогресс, который есть не цель, но средство достижения гармоничных отношений человека с природой, когда основные силы и энергию человек тратит не на выживание, а на раскрытие своего творческого и духовного потенциала.

За последние четверть века на Алтае ведется большая работа по различным направлениям, нацеленная на создание условий становления ноосферной модели развития региона:

- Концептуальная научная и философская база развития региона в тренде ноосферной модели и осмысление места Алтая в евразийских и общепланетарных цивилизационных процессах систематически прорабатываются на постоянно действующих научных форумах, таких, как ежегодные международные конференции «Алтай – Космос – Микрокосм», проходившие в 90-е годы, и на сменивших их и действующих поныне всероссийских конференциях с международным участием «Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения».

- На территории Русского Алтая активно развивается заповедное дело, возникают новые особо охраняемые территории. В 1998 году на территории Алтае-Саянской горной страны начался проект WWF «Обеспечение долгосрочного сохранения биоразнообразия Алтае-Саянского экорегиона», когда приоритетом фонда (впервые) стали не отдельные виды животных, находящиеся под угрозой исчезновения, таких как снежный барс (ирбис) и алтайский горный баран (аргали), а *огромная территория, признанная экорегионом глобального экологического значения, в результате чего часть особо значимых биосферных территорий Горного Алтая была внесена в Список всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО.* Этот долгосрочный проект, рассчитанный на 50 лет, нацелен на организацию научно обоснованной сети ООПТ с целью разработки структур для долгосрочного сохранения биоразнообразия. Созданные в рамках проекта ООПТ призваны стать моделями устойчивого развития региона в сфере лесного хозяйства, экологически безопасного

туризма, использования природных ресурсов; развивать экологически ориентированный малый бизнес с привлечением коренного населения региона.

- На территории эколого-экономического региона в Республике Алтай начинает отрабатываться, как в сфере материального производства, так и в непроизводственной сфере набор «природно-подобных технологий»: развитие возобновляемой энергетики; поддержка агропромышленного комплекса и пищевой промышленности; становление новой отрасли на традиционных знаниях коренного населения – биофармацевтики; развитие сети санаторно-курортных учреждений; возрождение народных промыслов и традиционного природопользования; развитие паломнического и сакрального туризма и т.п.

- С целью устойчивого развития Алтая, при поддержке Федерального агентства охраны природы ФРГ, разрабатывается концепция трансграничной биосферной территории для устойчивого развития Алтая. В данном проекте задействованы ученые и представители властных структур четырех государств Большого Алтая, а также международные организации: ЮНЕСКО, Программа Развития ООН, Глобальный Экологический Фонд, Всемирный Фонд Дикой Природы. Финансовая и организационная поддержка названных организаций играет существенную роль в поддержке и устойчивом развитии Алтайского региона. Так, из 40 проектов ПРООН/ГЭФ, реализованных в Алтае-Саянском регионе с 2006 по 2012 гг., на Алтае было выполнено 33. Из них два проекта выиграла автор данной статьи успешно реализовала в качестве руководителя проектов (на территории Каракольского этноприродного парка «Уч Энмек»): 1. Грант UNDP/GEF (ПРООН/ГЭФ); Проект «Сохранение биоразнообразия в российской части Алтае-Саянского экорегиона»: разработка и реализация программы переподготовки гидов-экскурсоводов и разработка учебного пособия для программы переподготовки (2008 г.) 2. Грант UNDP/GEF (ПРООН/ГЭФ); Проект «Тиражирование опыта по разработке программы и методических пособий для учителей школ по включению вопросов сохранения биоразнообразия в школьные программы Республики Алтай»: разработка комплекта учебных пособий для учащихся общеобразовательных школ Республики Алтай (2009 г.).

- На территории Каракольского этноприродного парка «Уч Энмек» ведется планомерная работа по формированию ноосферного сознания жителей территории и ее гостей. Помимо природоохранной деятельности сотрудников парка, с 2006 года осуществляется педагогический эксперимент в пяти школах Каракольской долины по созданию культуротворческой модели образования, призванной стать фундаментом становления ноосферного мышления у подрастающего поколения. С целью просвещения посетителей территории проводятся паломнические и ноосферные туры. Системная образовательная и просветительская работа, осуществляемая сотрудниками парка под научным руководством автора данного исследования, а также участие их в постоянной экспедиционной и научно-исследовательской деятельности, закономерно привели к формированию Этно-культурного научно-образовательного центра «АруСвати», который в свою очередь стал научно-образовательным ядром Института ноосферного развития Алтая, который сейчас формируется при активной поддержке Общественной Палаты РФ.

Многие исследователи подтверждают исключительную роль заповедных ландшафтов в поддержании геобиосферного баланса планеты и самочувствия человечества [Бобылев, 1999; Горшков, 1995; Дмитриев, 2003, 2014, Казначеев В.П., 1994, 1996 и др.]. Уже не раз упоминалось, что Алтай является уникальным центром биоразнообразия, где сохранились богатейшие «коллекции» эндемиков, реликтов, краснокнижных видов флоры и фауны. Алтайская тайга изобилует не только питательными и фармакопейными ресурсами, охотничьей дичью, но и качественной древесиной, обеспечивающей евразийский кислородно-углеродный баланс. Алтай обладает колоссальными запасами пресной воды (в том числе в виде ледников), целебными

минеральными и радоновыми источниками. При этом доказано, что нарушение целостности биогеоценозов и экологической чистоты названных территорий приводит к деградации не только самих территорий, но и проживающего в них автохтонного населения.

Поэтому для реализации ноосферного сценария развития как отдельно взятого региона, так и в целом государства необходимо решение фундаментальной проблемы – отсутствия **нормативно-правовой базы, позволяющей защитить и создать условия для устойчивого развития уникальных российских территорий, почитаемых коренным населением как священные, обладающих развитым ноосферно-биосферным потенциалом.** Современная научно-исследовательская и проектная деятельность ученых, экологов, продвинутых управленцев на сакральных ландшафтах Алтая доказывает необходимость и возможность инициации законотворческой деятельности, позволяющей придать сакральным ландшафтам особый правовой статус как точкам роста нового типа цивилизации, обеспечивающий их сохранение и устойчивое развитие. Международный прецедент аналогичного правового поля существует и действует весьма эффективно на территории Монголии, в резерватах Северной Америки, Австралии и др.

В декабре 2015 года в Общественной Палате Российской Федерации прошли слушания о возобновлении функционирования на территории Республики Алтай Эколого-экономического региона «Горный Алтай», где была представлена ноосферная модель социально-экономического развития региона. Ключевым мероприятием слушаний явился круглый стол на тему «Культурные и сакральные аспекты эколого-экономического развития Республики Алтай», в котором приняла участие в качестве эксперта автор данной статьи. По результатам выездной Комиссии Общественной Палаты Российской Федерации по культуре были составлены Рекомендации, где первым пунктом значится: «Предусмотреть включение в проект федерального закона «О культуре в Российской Федерации» понятия – «священные (сакральные) территории» коренных народов, а также внести изменения в Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 "Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (далее 73-ФЗ) касательно определения режимов сохранения таких территорий, их использования и государственной охраны» [Пресс-служба ОП РФ; URL]. **Это первый прецедент готовности изменения законодательной базы в деле становления ноосферной цивилизации.** Но это длительный нелинейный процесс выстраивания конуса аттрактора ноосферной цивилизации, в который все более активно встраиваются усилия многих подвижников как на алтайской земле, так и в России.

Социально-философская задача нынешнего поколения Алтайского региона осознанно создавать базис для устойчивого развития через становление «власти святынь»⁷ на территории с сохраненным ноосферно-биосферным потенциалом и осуществление управляемого развития на основе преобразующих когнитивных процессов. Это и будет первым шагом на пути становления ноосферной цивилизации и нового ноосферного суперэтнуса. И ключевая роль в этом процессе принадлежит образованию, где закладываются основания новой формы бытия, нового знания, обновленных нравственных ценностей, нового социума на основе «многообразных культурных образцов» Алтая и России.

Выдающийся мыслитель современности Н.Н. Моисеев, посвятивший свое научное творчество проблемам самоорганизации природных и социальных систем, четко обрисовал контуры аттрактора развития современного общества: «Мы не знаем, как будет устроено это общество будущего. И вряд ли стоит гадать! Но мы знаем, что оно потребует от людей высокого уровня интеллигентности и знаний. Прежде всего — знаний о той форме своих взаимоотношений с природой, которая будет

⁷ «Власть святынь» - термин П.И. Новгородцева, русского философа, правоведа, друга и единомышленника В.И. Вернадского.

способна обеспечить режим коэволюции. Поэтому путь к эпохе ноосферы начинается с разработки образовательных программ — программ, которые будут содержать знания о том, что недопустимо, что может нарушить стабильность Человеческого Дома» [Моисеев, URL 1].

На территории Алтая (Алтайский край и Республика Алтай) с 2002 года начала выстраиваться сеть школ, отрабатывающих культуротворческую модель образовательного учреждения (научный руководитель эксперимента – автор данной статьи), в которой за период с 2002 по 2014 годы приняли около 30 образовательных учреждений Алтайского края и Республики Алтай. Наиболее последовательно и результативно идеи экспериментального проекта «Культуротворческие школы Алтая» реализовались в деятельности пяти школ, расположенных на территории священной для коренных алтайцев Каракольской долины [Жерносенко, 2007; с. 31-32].

Воспитательной доминантой в школах Каракольской долины является формирование у учащихся духовно-экологического мировоззрения, основанного на чувстве национального самосознания, уважения к природному и культурному наследию народов Алтая, России, мира. Ключевую роль в этом процессе играют духовные, этические и эстетические ценности традиционной алтайской культуры, которая экологична по своей сути, исповедующая простой Закон: «всему есть Мера, Время и Значение», позволивший аборигенам сохранить свою природу почти в первозданной чистоте.

Изучение основ этноэкологии, традиций, духовной доктрины алтайцев, памятников историко-культурного наследия территории Каракольской долины стало содержательной основой выстраивания модели культуротворческой школы, которая зиждется на принципах культуросообразности и природосообразности. Принципиальным убеждением руководителей эксперимента является положение о том, что сформировать ноосферное сознание возможно только тогда, когда будет сформирована система ценностей в сознании ребенка, становящаяся и материализующаяся в культуротворческой (преобразующей, социально-ориентированной, природоохранной и т.п.) деятельности учащихся.

Процесс инкультурации учащихся (погружения в пространство культуры) осуществляется в экспериментальных школах не только путем введения в содержание образования основ традиционной художественной культуры или фольклора, но, в первую очередь, путем освоения школьниками традиционных форм деятельности в их синкретичном единстве с традиционной производственной культурой, этикой, системой духовных ценностей; путем разработки и реализации социально-значимых проектов; путем включения школьников в поисковую и исследовательскую работу по названной проблематике, а также путем развития у подрастающего поколения традиционных способов познания, основанных на обостренном внимании и интуиции, деятельностном проживании значимых для той или иной культуры исторических, культурных, экологических и этических ценностей.

Логика разворачивания эксперимента была основана на системе мер по реорганизации учебного процесса внутри сети школ Каракольской долины:

- Разработана специальная система повышения квалификации педагогов-экспериментаторов в культуротворческой парадигме.
- Создан комплект учебно-методических пособий «Алтай заповедный», основанный на интегративном принципе, выстраивающем синергию предметов гуманитарно-эстетического и естественно-математического циклов.
- Реализуется социальное партнерство с природным Парком «Уч Энмек» по отработке методик исследования по заданиям парка на базе летних лагерей отдыха для учащихся.

Одной из ключевых задач реализации эксперимента является становление учителя нового типа: творческого, способного передать своим ученикам систему традиционных этнокультурных ценностей и при этом обеспечить качественное современное образование через свой предмет. Умение учителя создать на уроке ситуацию эвристического диалога способствует развитию навыков творческого мышления у учащихся, вырабатывает в их сознании способность к выбору в условиях проблемной ситуации, причем выбору, нравственно оправданному, предполагающему наличие сформированной у учащихся доминирующей и культуросообразной позиции [Энеева, Жерносенко, 2013; с. 110-111].

Учащиеся получают широкий спектр навыков и компетенций, позволяющих им выбрать любую профессию, благодаря культурно-творческой (преобразующей), природоохранной, образовательной, экопросветительской, природопользовательской и т.п. деятельности, которую они осуществляют на сакральной территории.

Conclusion (Заключение)

Сегодня всему человечеству необходим опыт традиционных культур, который позволит интегрировать способы повседневной жизнедеятельности человека в новый формат требований наступающей эпохи, когда выживание человечества напрямую связано с его духовной зрелостью, которая одна лишь способна обеспечить сохранение и устойчивое развитие его (человечества) экосистемы – всей планеты. Существенную роль в процессе становления новой социальной парадигмы может сыграть становление культуротворческой (преобразующей) модели образования, наполненной духовно-экологическим содержанием, сформированным тысячелетним опытом коренных народов Евразии.

Осознание учащимися непреходящей ценности святынь своей малой родины позволит сформировать у подрастающего поколения целостное ноосферное мировоззрение: исповедующее примат духовного над материальным и принцип коэволюции природного и социального, ориентирующееся в современной научной картине мира, обладающее современными когнитивными и информационными технологиями, идентичное к собственной культуре и принимающее ценности иных культур. Сформированная ценностная структура личности такого человека будет мотивировать его действовать в логике устойчивого развития, независимо от места приложения его профессионального мастерства.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В. Этнос в глобализирующемся мире / Отв. ред. Ю.Г. Волков, Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ЮФУ, 2009. – 204 с.
2. Бобылев С.Н. Основные понятия экономики биоразнообразия. Экономическая оценка биоразнообразия. / Сб. Экономика сохранения биоразнообразия. – М.: Мин. охраны окружающей среды и природных ресурсов РФ. 1995. – С. 26-30.
3. Бороздин Э.К. Влияние ноосферы на эволюцию человека // Алтай – Космос – Микрокосм: Пути духовного и экологического преобразования планеты / Тезисы 2-й международной конференции. Алтай, 1994. – С. 87 – 89.

4. Буданов В.Г. Квантово-синергетический подход в антропосфере [Электронный ресурс] // Журнальный клуб Интелрос «Credo New», 2014, №4. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr4-2014/25718-kvantovo-sinergeticheskiy-podhod-v-antroposfere.html (Дата обращения: 26.08.2015).
5. Горшков В. Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. – М. 1995. – 470 с.
6. Данилов-Данильян, В.И., Лосев К.С. Экологический вызов и устойчивое развитие: Учебное пособие / В.И. Данилов-Данильян, К.С. Лосев – М.: Прогресс-традиция, 2000. – 416 с.
7. Дмитриев А.Н. Жизнь и сознание на этапе планетофизических перемен Земли / Вестник МНИИКА, 2003, No.10, с.28-41.
8. Дмитриев А.Н. Необратимость и жизнь. – М.: «Перспектива», 2014 – 272 с.
9. Доклад Рабочей группы ООН по коренным народам. – Рио-де-Жанейро, 1992. Доклад Рабочей группы ООН по коренным народам (1992, г. Рио-де-Жанейро) [Электронный ресурс]. Цит. по: <http://www.listock.ru/17569> (дата обращения: 06.12.2015).
10. Жерносенко И.А. Региональные особенности реализации культурологической парадигмы образования // Культуротворческий подход в современном образовании как один из факторов устойчивого развития: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Под ред. И.А. Жерносенко. – Барнаул: АРТИКА, 2007. – С. 26-33.
11. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Монография – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – 240 с.
12. Исаков Н.А. Устойчивое развитие: наука и практика. – М.:РАЕН, 2008. – 464 с.
13. Казначеев В.П. Проблемы Горного Алтая в свете русского космизма // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы докладов 2-й международной конференции. Алтай, 1994 – с. 182-184.
14. Казначеев В. П. Здоровье нации, просвещение, образование. Москва-Кострома: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, Костромской государственный педагогический университет, 1996. – 248 с.
15. Лузгин Б.Н., Барышников Г.Я. Проблемы заповедных территорий в условиях усиливающихся загрязнений II Вестник АНИЦ АНВШ. - Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2000, №3. С. 9-16.
16. Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? [Электронный ресурс] // Новая постиндустриальная волна на Западе. URL: http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1572.html (Дата обращения: 25.02.2016).
17. Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1997, № 2-3. URL 1: <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/1997-2-1.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).
18. Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции [Электронный ресурс]. – Сайт АНО "Журнал "Экология и жизнь" / Экология и жизнь. Дискуссионный клуб. 1999. № 2. URL 2: <http://www.ecolife.ru/jornal/ecap/1998-2-2.shtml> (Дата обращения: 27.09.2016).

19. Мураками Я., Кумон С., Сато С. Общество Иэ как цивилизация // Проблемы философии истории. Традиция и новация в социокультурном процессе. – М.: ИНИОН, 1989. – С. 126-155.
20. Наше общее будущее: Доклад МКОСР. – М.: Прогресс, 1989. – 376 с.
21. Пресс-служба Общественной палаты РФ. В ОП РФ обсудили модель «Горный Алтай — территория ноосферного развития» [Электронный ресурс]. – URL:https://oprfr.ru/ru/print_datas/37464 (Дата обращения: 14.12.2016).
22. Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация // Философские науки. 2000. № 1. С. 4-28.
23. Эннеева Л.А., Жерносенко И.А. Инновационные школы регионов России: культуротворческая модель [Монография]. – Барнаул: Издательство Жерносенко С.С., 2013. – 134 с.
24. Enviromentally Sustainable Economic Development: Building on Bruntland. / Edited by R. Goodland, H. Daly, S. El Serafy, B von Droste. – Paris: UNESCO, 1991. – 100 p.

Sürgündeki Kırım Tatar Türklerinin Sosyo-Kültürel Durumu (1944-1987 Yılları) / Doç. Dr. Ranetta Gafarova

(UKRAYNA)

Özet

Uzun asırlar boyunca Kırım Türklerinin yurdu olan Kırım 1944 senesinde tarihin ender gördüğü bir facia yaşamış ve kanlı, kızıl diktatör Stalin'in kararı ile bütün Kırım Türkleri evlerinden kopararak Orta Asya stepleri ve Sibiry'a ya sürgün edilmişlerdir. Sürgün süresinde ve hemen sonrasında Kırımlılar büyük nüfus kaybına uğramışlardır. Aynı kaderi paylaşan Kırım Tatarları Türklerinin bu hazin sürgünde binlerce insan yolda ölmüştür.

Stalin'in ölümü ve Sovyetler Birliği'nin rejim şartlarının değişmesini takiben 1990lara doğru Kırım Türkleri öz yurtlarına dönmeye başlamışlardır. Şüphesiz ki bu dönüş ve Kırım'da yerleşme çok zor şartlar, yoksulluklar ve büyük fedakârlıklar içinde cereyan etmiştir. Sovyet Hükümeti tarafından uzun süre uygulanan Kırım Türk toplumunun yok sayılması siyasetine olarak, bu topluluk üzerinde kültürel asimilasyona gidilmesine yapıyorlardı. Fakat sürgünlük yerleşim yerlerinde, ayrıca Özbekistan'da, ana dilini ve kültürünü kayıp etmemek için korumaya çalışıyorlardı. Kırım Türklerinin ana dillerini muhafaza etmelerinden en önemli faktörlerden biri, 1957 yılında yayınlama hakkını elde ettikleri Lenin Bayrağı adlı gazete olmuştur. Kırım Türk kültürünün yeniden hayta dönmeye çalıştığı bu ortamda meydana gelen diğer önemli bir gelişme ise, 1957 yılında Özbek Devlet Tiyatrosu bünyesinde Haytarma adlı Kırım Türk milli halk ve şarkı ansambli kurulması olmuştur. 1960 yıllarından sonra Kırım Türkleri için çok üniversite kapıları açıldı ve 1970 yılında Taşkent Devlet üniversitesinde Kırım Tatar dili ve edebiyatı bölümü açılmışlardı.

Bu Kırım Tatar Türklerinin bir yeniden doğuşu olarak sayılıyor. Bu dönemde ortama Kırım Tatar Türklerinin topluluk içerisinde çok aydın insanlar meydana çıkıyor. Her şeyden önce Kırım Tatar Türkleri milli bir eğitim kurumuna sahip olmalarına rağmen kendi ana dillerini bilerek ve kültürlerine karşı yoğun saldırıların olduğu bir dönemde, üstelik kendi topraklarından uzakta yetişmişlerdi.

Anahtar Kelimeler: Kırım, Kırım Tatar Türkleri, Özbekistan, Sürgünlük, Stalin Rejimi, Orta Asya.

Bu yıl, Kırım Tatar Türkleri⁸ ve başka halkları vatanlarından sürgün edilmesinin 75. yıldönümü. Bundan 75 yıl önce Stalin rejimi, tüm halkları kitleler halinde bir sürgün etti. İnsanları, hayvan vagonlarına bindirerek anavatanlarından binlerce kilometrelik mesafelere sürgün etti.

Kırım Tatar Türkleri İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru 1944'te, Stalin tarafından yurtlarından topluca sürgün edilen bir Müslüman halktır. Bunların yanında, Çeçenler, Ahıska, Kalmıklar ve Karaçaylar da Stalin'in topluca tehcir ettiği Müslüman halklardandır. Bu halklar, 1944'te yük vagonlarına doldurularak Rusya'nın iç bölgelerine ve Orta Asya Sovyet Hükümetlerine sürgün edildiler. Sürülen halkların hepsinden on binlerce insan, yük vagonlarında açlıktan, havasızlıktan, hastalıktan ve soğuktan öldü. Stalin'in ölümünden sonra sürgün edilen halkların durumunda bir parça iyileşme olduysa da yurtlarına dönmeleri için uzun yıllar mücadele etmeleri gerekti. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Kırım Tatar Türkleri yurtlarına güç bela dönebildiler ama evleri, arazileri başkalarına peşkeş çekilmişti.

⁸ Kırım'da Karaylar, Kırımçaklar hem de diğer Türk halkları yaşadığı için ve bu yüzde Kırım Türkleri anlamı geldiği dolayısıyla bu araştırmamızda Kırım Tatar Türkleri terimini kullanmasını daha uygun olarak tercih ediyoruz. Kırım Tatar Türkleri terimi etnik mensubiyetini daha açık ve konkre şekilde anlatıyor. Şu terimi tarihçi Prof. Dr. Okan Yeşilot millet anlamı olarak kullanıyor.

Kırım Tatar Türkleri için asıl büyük felâket, Stalin tarafından 11 Mayıs 1944’de imzalanan ve Kırım Tatarlarının son ferdine kadar Kırım’dan sürülmesini emreden karardan sonra gerçekleşti. Bu kararın icrası NKVD birlikleri tarafından 17 Mayıs’ı 18 Mayıs’a bağlayan gece Kırım’ın her yerinde aynı anda yerine getirildi. Gece NKVD askerleri tarafından yataklarından kaldırılan Kırım Tatar Türkleri, hazırlanmaları için yalnızca 15-20 dakika zaman ve ancak ellerinde taşıyabilecekleri kadar eşya almalarına izin verilerek hayvan vagonlarına yüklendiler. Kırım Türklerini taşıyan vagonların hemen hemen hepsi Orta Asya (özellikle Özbekistan), Ural’la ve Sibirya’da boşaltıldılar (Bekirova, 2008: 14; 2004:3). Pek çoğunda oturmaya yer kalmayacak derecede insanla doldurulan vagonlar dışarıdan mühürlendiler ve en az üç-dört hafta sürecek olan yolculuğa çıkarıldılar. Buna rağmen toplam insan kaybının binlerce kişiden az olmadığı ve 1944’de sürülenlerin yarısına yakınının hayatını kaybettiği genel olarak kabul edilmektedir. Günlerce yiyecek ve su verilmeyen, cesetlerin dışarı çıkarılmasına müsaade edilmeyen ve hiç bir tıbbî yardımın söz konusu olmadığı bu ölüm yolculuğu sırasında açlık, susuzluk, hastalık, bitkinlik ve havasızlıktan on binlerce insan hayatını kaybetti (Berdınskih, 2005:650).

Halklar	Sürgün edilen kişilerin sayısı	Tüm kaybolan kişilerin sayısı	İlk altı ayın kaybolan kişilerin sayısı
Kırım Türkleri	238500 k (%86,4)	100.000 (%42)	16 052 k. (%10,6)

18 Mayıs 1944 yılında esas operasyon sabah saat 4.00 başladı ve uç gün içerisinde gerçekleşti. 20 Mayıs saat 16.00 evlerini 180.000 kişi boşattı, 173.000 kişi ise artık yolculuktaydı.

İstisnasız iki halk da sürgün edildi. Dağlardan inen Kırım Tatar Türkleri, Sovyet partizanları ve Kızıl Ordu askerleri ile birlikte her rütbeden; 35 000 kişi Kırım Tatar Türklerindi. Komünist Partisi mensupları dahi sürülenler arasındaydı. Kızıl Ordu saflarında cephede bulunan Kırım Tatar askerleri ise her şeyden habersiz savaşıma devam edecekler, savaş biter bitmez de (en yüksek Sovyet madalyası olan “Sovyetler Birliği Kahramanı” madalyasını alanlar dahi Kırım Türkleri – 10 kişi (*Krımskiye Tatari – geroi Belikoy Oteçestvennoy Voynı*, <http://www.evptoriya-history.info/natsionalnij-vopros/tatari-geroi-i-kavalery.php>) bilgiler korumamış) son sürgün yerlerine gönderileceklerdi.

1944’te kendilerince haklı gördükleri toplu sürgün operasyonu Stalin tarafından hazırlanmıştı. Halk sürgün düştüğü yerlerde ekmeksiz, yersiz, yurtsuz, işsiz, yoksul ve sefil kalmıştı.

Bu “mücadele yolculuktan” hiç bir şey anlamayan sürgün halkını geldikleri istasyonlarda yerli halk karşıladı. Yerlilere, halk düşmanı ilan edilen bir milletin getirileceği daha önceden söylenmişti.

Sürgünlerin gönderildikleri yerlerde karşılanması ve yerleştirmeleri hususunda Özbekistan KP Merkez Komitesi Sekreteri Yusupov, Halk Komiserleri Sovyeti Başkanı Abdurrahmanov ve İçişleri Halk Komiseri Kobulov Devlet Güvenlik Komitesi tarafından görevlendirilmişti. Devlet Güvenlik Komitesi, Kırım’dan gönderilen bu kişilerin bölgede bulunan kolhoz, sovhöz, diğer tarım işletmeleri, fabrikalar ile sair kuruluşlara ait yerleşim yerlerine yerleştirilmelerini uygun görmüştü.

Yaklaşık Kırım Tatar Türklerin 37.000 aile (151 529 kişi) Özbekistan’a sürgün edilmişti: en büyük kalabalık ‘koloni’ (sömürge) Taşkent (56.000 kişi), Semerkand (32.000 kişi), Andican (19.000) ve Fergana (16.000 kişi) yerleştirdiler. En zor durumda Mirzaçul bölgesine yerleşendi. Önce Özbekistan 70 000 Kırım Tatarlara kabul edilmişti, son planlar değişmişti ve onun nüfusu 180.000 artı. Kalanlar Rusya Sibirya ve

Ural bölgelerine sürgün olmuştu. Çoğusun kayıp oldu susuz ve yemeksiz. Kalanlar Sibirya ve Ural ormanlara sürgün oldu.

İnsanî yardım çok nadir kimseye verilmiş olsa da; halkın büyük kısmı, kadınlar, çocuklar, ihtiyarlar, sakatlar, zayıf düşenler ve moral çöküntüsü yaşayan birçok insan ruhi bunalıma kapılarak tifo, sıtma, dezentteri, hepatit gibi salgın hastalıklardan resmen kırılmıştır. Yetecek kadar manidar bir surette hastalık ve yüksek ölüm oranının böyle verileri: 1944 yılında 16.000 kişi (10,6%), 1945 yılında – 13.000 kişi (9,8%). (Bugay, 2004:54) Stalin’e rapor veren mesuller, Kırım Tatarların Türklerin yerleşmelerinde farklı acil ihtiyaca cevap verildiğini yazıyorlardı. O esnada ise Kırım Tatarlarına kümesler, ahırlar, kapı ve pencere deliği olmayan barınaklar, yeraltı odaları, toprak çukurları veya düz ova verilmişti. Kırımlılar burada sobasız, odunsuz vb. olumsuz koşullar altında hayat geçirmeye çalışmış, Mayıs ayında havaların ısınmasıyla çadır-çardak kurarak barınma sorunlarına çözüm bulmuşlardır.

Kırım Türkleri sürgün edildikleri yerlerde çoğunlukla fabrika ve işletmelerin bulunduğu bölgelere yerleştirildiler. (Alekseeva, 1, s.110) Yapılan bu düzenlemeler sonucunda, 1 Ekim 1944 tarihi itibarıyla, Özbekistandaki kolhozlara 18.881, sovhozlara 7883 ve diğer işletmelere 10.527 ailenin yerleşimi yapıldı. (Hayalı R. Spetkontingent) Sürgünlerin yerleştirilmesi düşünülen mekanların daha önceden sağlık denetiminden geçirilmiş olması gerekirken, yapılan tetkiklerden sonra yaşamaya elverişli olmadığı tespit edilen bazı yerler de Kırım Türklerinin yerleşimine tahsis edildi. Böyle durumlar bütün Özbekistan bölgelerinde işletmelere ait yerleşim yerlerinde de yaşandı. Böyle sağlıksız şartlar sonucu, Kırım Türkleri arasında salgın hastalıklar ve bunun bir yansıması olarak toplu ölümler meydana geldi. Sürgünden sonraki bir buçuk yıl içinde, büyük ölçüde açlık ve salgın hastalıklar yüzünden hayatlarını kaybeden Kırım Tatar Türklerinin bölgelere göre ölüm oranları tespit edilmiş ve ortaya hiç de azımsanmayacak bir tablo çıkmıştı. Buna göre, Taşkent’te kaydedilen ölüm oranı % 41 iken, Semerkant’ta % 54.7, Andican’da %46.1, Angren’de 56.2 (madden ocağında çalışanlar çoğu), Gülistan’da %53.5 (pamuk tarlalarda, susuzluk), Mirzaçul %80’lere (Karakum çölü) kadar ulaşmıştı. (Özcan, 2010:118)

Kırım Tatarlarının iskân sırasında, diğer milletlere kıyasla, şartları nispeten konfordu. Yerleştirildikleri yerlerde, Özbek köylerinde Kırım Tatarlar çok katı bir kontrol rejimi altında yaşıyorlardı. Baskı rejimi altında bulunan halk, hakların ihlali her dakika hissediyordu. Hakların ihlali Kırım Tatar gençlerinin eğitim alma hakkından mahrum edildiğiyle başlar. Halbuki bu durum, “sürgün yerlerinde barınma ve eğitim alma hakları” kararnamesinde verilmiştir (Berdinskih, 2005:605). Savaşan dönen Kırım Tatar Türkler askerleri de sürgün topraklarına yerleştirilen ailelerin yanına gönderilmiştir. Orta Asya sürülen Kırım Tatar Türk halk, buranın ucuz çalışma gücü açığını kapatmıştır. Böylece o bölgelerin sanayi, ziraat ve üretimi hızlı bir gelişme göstermiştir.

Adı geçen kararnameye göre; buraya sürgün edilen Kırım Tatarlarına devlet tarafından yer-mesken, inşaat malzemesi, gıda vb. ihtiyaçlar temin edilerek maddî destek sağlanacaktı.

Devlet, halkın kendi vatanında bu olanakları bıraktığı/kaybettiği için, aynı olanakları tekrar sağlamaya karar vermişti.

Sürgün düştüğü yerde halk; maddî destekten, basit bir lokma ekmekten mahrum bırakıldı. Bazı durumlarda ise bu durum bilerek yapıldı.

Yasaklı bir halk statüsüne düşürülmüşlerdir. Bu rejim altında halk, 1956 yılına kadar kalmıştır. Kırım Tatar Türklerinin de “özel yerleşimci” statüsü 1956 yılında kaldırıldı; ama vatanlarına geri dönmelerine izin verilmedi. Aynı zamanda vatana dönme yasağı sabit kalmıştı. 1967 yılında Sovyetler Yüksek Şurası “Kırım’da yaşayan Tatar vatandaşlar” Kararını çıkarmıştı. Bu kararnameye göre, yeni yerlerinde yerleşmiş halkın artık yerli halk olarak kabulünü planlıyorlardı. Bu hal, 1987 yılına kadar böyle devam etmiştir.

Sürgünlük dönemi tam 50 yıl sürdü. Bu zaman zarfı içinde Kırım Tatar kadınları ana dilini korumuş, örf ve âdetlerine sahip çıkmışlardır. Ailenin geçimi, çocukların büyümesi ve eğitimi, II. Dünya Savaşı'nda eşini kaybeden kadınların omuzlarına binmiştir. Aynı dönem Kırım Tatar Milli Hareketi gizli teşkilatı oluşturulur. Amacı ise; Kırım'a dönme hayalini gerçekleştirmektir. Bu Hareket'in en faal azaları Kırım Tatar hanımları olmuştur. Erkeklerle birlikte saf tutmuş ve her riske girme cesaretini göstermişlerdir.

Sovyet Hükümetinin kararnamesinde Kırım Tatar Türklerin gönderilmeleri yerlerde yaşam şartların oluşturulması, ev ve iş temin edilmesi hususunda gerekli önemlerin alınması istenmişti. Bu vesile ile de SSCB Ziraat Bankası Genel Müdürlüğü Özbekistan'a gönderilen sürgünlere yeni yerleşim yerlerinde ev ve iş sağlanması için, aile başına 7 yıl vadeli 5000 rublelik kredi tahsis etmekle görevlendirilmişti (Kemal Özcan, 118). Fakat aile başına ortalama 1539 rublenin 16.3 kg un almanın mümkün olduğu dikkate alınırsa dağıtılan bu paranın Kırım Tatar Türklerini ilgilendiren herhangi bir meselenin çözülmesine katkı sağladığını söylemek mümkün görünmemektedir. (R. Hayali, 1997).

Kırım Tatar Türklerinin Özbekistan'ın çeşitli bölgelerine yerleştirip hem tarım alanında hem de sanayi ve inşaat sektöründe çalışkanlığı tescil edilmiş bu topluluktan istifade edilmesinin son derece isabetli bir karar olacağını belirtmiştir. (Deportatsii Narodov SSSR (1930-e – 1950-e godı), 1992:107)

İş konusunda Kırım tatar Türkleri yeni yerleşim yerlerinde henüz düzenli bir işe de sahip değillerdi. Sovyet yetkilileri sürgünün hedeflerinden biri olarak, Sovyet ekonomisine önemli katkı sağlayacaklarına inandıkları Kırım tatar Türklerinden maksimum oranda istifade etmeyi düşünüyorlardı. Ancak büyük çoğunluğu birer uzmanlık sahibi olan Kırım Türkleri, yerleşimlerinin büyük ölçüde tamamlanmasının ardından uzmanlık alanlarına göre ayrıldılar. Devlet tarafından onların sadece bulundukları yerlerdeki işletmelerde çalışmalarına müsaade edildi. Daha önce idari görevlerde bulunanların yönetim organlarında çalışmalarına izin verilmedi. Böylece, daha ziyade tarımla uğraşmış olan Kırım tatar Türkleri, sadece fabrikalarda ve sanayi tesislerinde çalışan bir 'işçi millet' haline getirildi (Aleksieva, s.110). Çalışkanlıklarıyla temayüz etmiş topluluk olan bu halkın içinde bulundukları ağır şartlara aldırmadan, sahip oldukları işe dört kolla sahip, yabancıları oldukları alanlarda kısa sürede uzmanlar yetiştirdikleri görüldü. Sürgün hayatı yaşamalarına rağmen çok sayıda Kırım tatar Türkleri Özbekistan'ın madencilik alanındaki üretim projelerinde görev almış. O dönemde Özbekistan ekonomisinin gelişme kaydetmesinde önemli katkılar sağladı (Haili, Spestkontingent)

1940'lı yıllarda halkın içinde teşekkül eden vatana avdet dalgaları, 1950'lerde organize bir teşkilat şeklini almıştır. Teşkilat, 1960'lı yılların ikinci yarısında hareket boyutları ve faaliyetleri ile göz doldurmuştur.

Buna bakmadan Kırım tatar Türkleri yeni hayata alışmaya çalışıyorlardı. Kaybeden soydaşlarının yerine yeni nesil doğdu ve 1959 yılının nüfusu sayım verilerine göre yaklaşık - 444810 kişi, 1970 yılına göre – 573700 kişi idi. Kırım Tatar Türklerin nüfusu hakkında kesin bilgilere sahip olunamaması, bu konuda çeşitli tahminlerin yapılmasına da yol açmaktadır. 1989 yılın tahminlerden birinde Kırım Tatar nüfusunun Kırima dönenlerde 340-410 bin kişi civarında.

Kırım Tatar Türklerinin yaşadıkları Kırım topraklardan topluca çıkarılarak başta Özbekistan olmak üzere, Sovyetler Birliği'nin çeşitli bölgelerine yerleştirilmesi, sadece bir topluluğun asırlardır vatan olarak telakki ettiği topraklardan uzaklaştırılması olarak değil, onların millet olma özelliğinin de ortadan kaldırılmak istenmesi olarak da değerlendirilmektedir.

Nitekim, sürgünden sonraki 13 yıl boyunca Kırım tatar Türklerine milli kültürlerini yaşatmak ve kimliklerini muhafaza etmek için hiçbir imkanın sağlanmadığı görülmektedir.

Kırım Türklerinde Kırım'a avdet dönemi 1980'lerin ortalarında başlar. Bu zor yıllarda da halk bütün gücünü toplamıştır.

Sürgünlükten öncesi 1940' ların başında Kırım'da Kırım Türkçesi ile eğitim yapan 2 Enstitü, 7 teknik (yüksek okul) okul, 11 öğretmen okulu bulunmaktaydı, öğretim gören 46.008 öğrenciden 40.136'sı Kırım Tatarlardı. (N. Devlet: s. 6).

Eğitimin Rus dilinde yapılması doğal olarak yeni yetişen Kırım Türk neslinin ana dilini kısmen unutmasına yol açmıştı. Bu konuda yapılan tespitlerden, özellikle Rus dilinin yoğun olarak konuşulduğu Beyaz Rusya, Litvanya ve Estonya'da yaşayan Kırım tatar Türkleri ana dillerini konuşmadıkları, büyük çoğunluğunun da tamamen unuttuğu gözlemlenmektedir. Bunun yanında Tacikistan, Özbekistan, Ukrayna ve Kazakistan'a yerleşen Kırım Türklerinin ise büyük oranda ana dillerini muhafaza ettikleri görülmektedir (Guboglo-Çervonnaya, C.I, s.90).

Kırım tatar Türklerinin büyük kısmının sürgünden sonra, halkı kendileri gibi Müslüman olan ve Türk dili konuşan Özbekistan'a yerleştirilmeleri, onların ana dilleri ile dini inançlarını muhafaza etmelerinde en önemli rolü oynamıştı.

Kırım tatar Türklerin toplumu, Rus dilinin iyi şekilde öğrenilmesini mesleki bilgilerin kazanılması ve çalışma hayatında başarılı olunması için son derece önemli görmüştü (Kımskiye Tatarı, 1997:46). Bunun için Kırım Türkleri hem Rus dilini iyi bir şekilde öğrenmiş, hem bütün imkansızlıklara rağmen % 92.6 oranda kendi ana dilinin muhafaza edebilmişti. Yapılan statikler, Kırım Tatar Türklerinin bu özellikleriyle Sovyetler Birliği sınırları içinde yaşayan birçok topluluktan daha fazla ana dilini koruma başarısını gösterdiğini teyit etmektedir.

Kırım Tatar Türklerinin ana dillerini muhafaza etmelerindeki en önemli faktörlerden biri, 1957 yılında yayınlama hakkını elde ettikleri Lenin Bayrağı adlı gazete olmuştur. (Devlet, 1983:231). Sürgünün üzerinden 13 yıl geçtikten sonra, 1 Mayıs 1957'de yayın hayatına başlayan gazete, önceleri ufak ebatta ve haftada iki defa neşrediliyordu. 1 Mayıs 1965'ten itibaren boyutu diğer Sovyet gazetelerinin ebadına getirilerek haftada 3 kez 4 sayfa olarak çıkmaya başladı. Gazetenin tirajı 23-25 bin civarındaydı. Lenin Bayrağı gazetesinin Kırım Türkçesi ile yayınlanması hasebiyle, bu dilin gelişmesine ve muhafaza edilmesine önemli katkılar sağladığı muhakkaktır. Ancak, aynı zamanda Özbekistan SSC'nin resmi yayın organı olan bu gazetenin, Kırım Türk kültürüne diğer alanlarda yeterli hizmet verememesinin yanında, döneminde Sovyet rejimin klasik ateizm propagandasının güçlü bir aleti halinin alması da dikkati çekmektedir (Çapraz, s. 28, Kırmılı, 1986: 10-12).

Kırım Türklerinde dil ve edebiyatın canlanmasında basının çok önemli rolü olmuştur. 1957'de çıkarılan "Lenin Bayrağı" gazetesi Kırım Türkçesi ile neşredilmektedir. Kırım Türk şairleri, yazarları, sanatçıları ve alimleri için "Lenin Bayrağı" bir toplantı merkezi olmuştur. Geniş bir yazar kadrosuna sahip olan Lenin Bayrağı, Özbekistan'da olduğu gibi, Özbekistan dışındaki Kırım Türkleri tarafından da okunmaktadır. Lenin Bayrağı Kırım Türkleri'nin millî, sosyal ve kültürel hayatlarında meydana getirdiği etkiyle "Tercüman" gazetesini hatırlatmaktadır. 1976 yılında bir grup genç yazarın çalışmaları sonucu Kırım Türkçesi ile hazırlanan "Yıldız" almanağı, 1980 senesinde iki ayda bir çıkarılan "Yıldız" dergisine çevrilmiştir. 7500 nüsha çıkan dergi, genç yazarları etrafında toplamıştır. Bu dönemde radyo ve televizyonda Kırım Türkçesi ile programlar yapılması da önemli bir gelişmedir. (Yüksel, 1992)

Özbekistan Yazarlar Birliği bünyesinde kurulan Kırım Tatar Edebiyatı Şurası, Kırım Tatar edebiyatını ve dilini belirleyip araştırmak için konferanslar, sempozyumlar ve çalışmalar düzenlemektedir.

Stalin'in ölümünü müteakip, ülkede meydana gelen kısmı yumuşama rüzgarlarının etkisiyle böylesi kültürel etkinliklere ağırlık verildiği görülen bu dönemde, ilk defa Kırım Tatar Türkçesi ile yazılan bir kitabın yayınlandığı da müşahade edilmektedir. Baar Eagileri adlı bu kitap, Kırım Türk yazarların eserlerinden oluşan bir antoloji niteliğinde idi ve toplam 5000 adet basılmıştı. Sürgün sonrasında ortadan kaldırılmaya çalışan Kırım Türk kültürünün yeniden önemli bir gelişme ise, 1957 yılında Özbek Devlet

Tiyatrosu bünyesinde **Haytarma** adlı Kırım Türk folklor ve şarkı topluluğunun kurulması olmuştur. (E. Kırimal, Kırım Türkleri, s.19)

Stalin döneminde son derece ağır geçen katı sürgün şartlarının ardından ortaya konulan bir tür kültürel etkinlikler, Kırım Türk aydın sınıfının da yeniden oluşmasına zemin hazırlamıştı. Sovyet Birliği içerisindeki diğer toplulukların savaştan hemen sonra yapmış oldukları entelektüel atılımı, Kırım Türkleri sürgünün doğurduğu olumsuz şartlar dolayısıyla ancak 1960'larda gerçekleştirmek zorunda kalmıştı. Bu şartlar altında ortaya çıkan Kırım Türk aydınlarının yerleşmesinde diğer toplulukların aydınlarına göre bir takım farklılıklar söz konusu olmuştur. Her şeyden önce Kırım Tatar Türk aydınları, milli bir eğitim kurumuna sahip olmalarına rağmen kendi ana dillerini bilerek ve kültürlerine karşı yoğun saldırıların olduğu bir dönemde, üstelik kendi topraklarından uzakta yerleşmişlerdi. (R. Hayali, Kırım Tatar Ziyalıların..., s. 140-141). 1968 yıllarında Nizamî adına Taşkent Pedagoji Enstitüsü'nde Kırım Tatar Dili ve Edebiyatı Bölümü kurulmuştur. Bu bölümde Kırım Türkçesi tarihi, edebiyat tarihi ve folklorunu inceleyen dersler okutulup Kırım Türk edebî dili sahasında çalışacak dilci öğretmen kadroları hazırlanmaktadır.

1970'li yıllarda Özbek, Kazak, Rus okullarında okuyan çocuklar artık ana dillerini de öğrenmeye başlarlar. Bu dönemde Mehmet Bekirov ile Yusuf Bolat, üçüncü sınıflar için "Ana Tili" (1974); S. Müjdabayev ve Yusuf Bolat, dördüncü sınıflar için "Ana Tili" (1979); A.M. Gargavets, yedinci sınıflar için "Ana Tili" (1988) ve A. Memetov, fakülte öğrencileri için "Tatar Tili Grammatikasının Praktikumı" (1980) isimli gramer kitaplarını, A.M. Gargavets "Ana Tilinde" (1988) isimli okuma ders kitabını; S.A. Asanov, A.M. Gargavets, S.M. Useyinov "Knmskotatarsko - Russkiy Slovar (1988) isimli Kırım Türkçesi - Rusça sözlüğü neşretmişlerdir.

İşte böylesine ağır şartlar altında yetişen yeni nesil, ileride saygın ve tecrübeli 'aksakal'larının öncülüğünde verecekleri 'vatana dönüş için milli mücadele Hareketi'nin çekirdeğinin oluşmasında da önemli bir rol oynayacaktır (Özcan, 2010: 128).

1989'dan itibaren kitleler halinde yeniden Vatan Kırım'a dönmeye başlamalarının ardından bu tarihi topluluk da yeniden perdelerini açtı. Mevcut kadrosu ve kısıtlı imkanlarıyla pek çok eser başarıyla sahneye konulmuş ve kısa zamanda Kırım Tatar kültürünün yaşatıldığı ana merkezlerden biri olma hüviyetini yeniden kazanmıştır.

Milli Tiyatro, pek çok ulusal ve uluslararası tiyatro festivaline de davet edilmiştir. Özellikle 1997'de İskoçya'nın Edinburg kentinde düzenlenen Uluslararası Shakespeare Festivali'nde sergilediği "Macbeth" ile izleyenlerin ve sanat eleştirmenlerinin büyük takdirini toplamıştır.

Kırımtatar Milli Tiyatrosu mensuplarından beş sanatçı, "Ukrayna Devleti'nin Kıymetli Sanatkarı" unvanına, bir sanatçısı da "Ukrayna Kültürüne Hizmet Ödülü"ne layık görülmüşlerdir. Ayrıca topluluğun tüm oyuncularına "Kırım Özerk Cumhuriyeti Özel Hizmet Ödülü" verilmiştir.

Halen Kırım'ın başkenti Akmescit'te değerli sanatkar Nilal Bilal'in yönetiminde faaliyetlerini sürdüren Milli Tiyatro'da yirmi beş oyuncu, yirmi yedi müzisyen, on bale sanatçısı, üç rejisör de dahil olmak üzere toplam yüz yirmi yedi kişi görev yapmaktadır.

Kırım Tatar milleti, hem siyasî harekette yer alırken hem de aile ocaklarına sahip çıkmıştır. Bunların adları dünya tarihine girmiştir: Mustafa Abdulcemil Kırımoğlu, Ayşe Seitmurat, Sabriye Seut, ve diğerleri. (Özcan, 2010:138)

Uzun asırlar boyunca Kırım Türklerinin yurdu olan Kırım 1944 senesinde tarihte ender görülen bir facia yaşamış ve kanlı, kızıl diktatör Stalin'in kararı ile bütün Kırım Türkleri evlerinden koparılarak Orta Asya stepleri ve Sibiry'a sürgün edilmişlerdir. Sürgün süresinde ve hemen sonrası Kırımlılar büyük nüfus

kaybına uğramışlardır. Acılı kaderi paylaşan [Kırım Tatarları](#) Türklerinin bu hazin sürgününde binlerce insan yollarda öldü.

Sonuç

Sürgün olan yerlerde Kırım Türkleri zulüm ve acı günler yaşamışlardır. 50 yıl devamında Kırım tatar Türkler el tutuşup bütün zorluklara göğüs gererek beraber yıpranmışlardır. Dirileşmek ve kimliğini korumak için kültürünü, ana dilini, bilimsel dünyaya tanıtılmaya bütün gücünü koymuşlardı

Stalin'in ölümü ve Sovyetler Birliği'nde rejim şartlarının değişmesinden sonra 1990'lara doğru Kırım Türkleri öz yurtlarına dönmeye başlamışlardır. Bu dönüşün ardından Kırım'a yerleşmek, şüphesiz ki çok zor şartlar altında, yoksulluklar ve büyük fedakârlıklar içinde cereyan ediyordu.

Sonuçta Kırım Türkleri ana vatanına dönmüş oldular. Bugünlerde Kırım Türkleri Rusya işgalinde ve politik baskısı altında kalmış durumdalar. Bu yıl, halklara sürgün yapıları 72 yıl oldu.

Kaynaklar

1. Aleksiyeva, Lyudmila, İstoriya İnokomsly v SSSR, Khonika Press, Vermont, 1984
2. Bekirova, Gulnara, *Krımskotatarskaya problema v SSSR (1944–1991)*, (SSBF Kırımtatarların meseleri) Ocak, Simferopol 2004
3. Bekirova, Gulnara, *Krımskiye tatarı.1941–1991 (Opıt političeskoy istorii)*, (Kırım Tatarlar 1941-1991): siyasi tarihinin tecrübesi), Tezis, Simferopol 2008, 304 s.
4. Berdinskih, Vladimir, *Spesereselensi: Političeskaya ssılka narodov Sovetskoy Rossii*, (Goçmenler: Sovyet Rusyanın siyasi durumu) Moskva 2005, 650 s.
5. Bugay, Nikolay, Deportasiya harodov/ Voyna i obçestvo, 1941 – 1945, (Halkın Sürgünlüğü: Savaş ve topluluk 1941 - 1945), İkinci cilt, Moskva 2004.
6. Bugay, Nikolay; Mamayev,Mihayıl, *Turkı-meshetinsı: Gruziya, Özbekistan, Rossya, ABD*, (Meshet Türkleri: Gurcistan, Özbekistan, Rusya), MSNK-press, Moskva 2009. 102 s.
7. Çapraz, Kemal, Kırım Tatar Türklerinde Basın, Yayınlanmamamış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.
8. Devlet, Nadir, Lenin Bayrağı gazetesinin 25 yıl ve Kırım Türk Kültürünün Bugünkü Durumu, Emel, S.135, 1983, s.231-234.
9. Hayli, Rüstem, Kırım Tatar Ziyahılarının Cenkten Son ki Devirde şekillenüvi, Yıldız, S.2, Simferopol, 1998, s. 137-148.
10. Hayali, Rüstem, Spetskontingent, Kırım Gazetesi, 22.Şubat -26 Nisan 1997.
11. Kırımlı, Edige, Kırım Türkler, Dergi, S. 59, Münih,1970, s. 3-22.
12. Kırımlı, Hakan, *Kırım Tatarları Anayurda Dönüyor*, <http://www.vatankirim.net/yazi.asp?YaziNo=65>
13. Kırımlı, Hakan, Sürgünleki Kırım Türklerine yönelik Allahsızlık Politikası Hakkında, Emel, S.155, 1986, s. 10-12 .
14. Krımskiye Tatarı: Problemı Repatriatsii, Ed. A.R. Vyatkin, E.S. Kul'pın; Moskva, İncitut Vostokovedeniya RAN, 1997, s. 46.

15. Malinovskaya, Elena, *Turki-meshetınsı v Ukrayne: Etnososiologičeskiy oçerk*, (Ukraynada Meshet Türkleri), s.5, Geneza, Kiev 2006, 320 s.
16. Nadir Devlet, Lenin Bayrağı Gazetesinin 25 Yılı ve Kırım Türk Kültürünün Bugünkü Durumu, Emel, S. 135, 1983, s. 231.
17. Narodı Rossii: Ensiklopediya, Bolşaya Rossiyskaya Ensiklopediya, (Rusya halkları: Büyük Rusya eksiklopediya) s. 327-328, Moskva 1994, 480 s.
18. Özcan, Kemal, *Kırım Dramı, Kırım Türklerinin Varoluş Mücadelesi*, Babıali Yay., Birinci Baskı:2010, 172 s.
19. Vozgrın, Valeriy, *İstoriçeskiye sudbı krımskih tatarü*, (Kırım Tatarların Tarihi kaderi), Moskva 1992.
20. Yüksel, Zuhale, Türk Dünyası El Kitabı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1992.

Dinî Bir Festival Olarak Cemai / Doç. Dr. Rezan Karakaş
(TÜRKİYE)

ÖZET

Bu çalışmada Batman'ın Beşiri ilçesinin Örmegöze köyünde yer alan “Zilan Türbesi” merkezinde gerçekleştirilen “Cemai” etkinliği, kutsal insan-mekân döngüsünde ele alınacaktır. Araştırmanın verileri 2018 yılında bizzat katıldığımız Cemai töreni esnasında toplanmıştır. Katılımlı gözlem ve görüşme yöntemleri kullanılarak elde edilen veriler; ses kaydı, video ve fotoğraflama yoluyla kayıt altına alınmıştır.

“Cemai” her yıl mayıs ayının ikinci haftasında düzenlenen dinî bir festivaldir. Ziyaretin amacı, 1954 yılında vefat eden Zilan Cemaati Lideri Şeyh Halit Bağdu'yu anmaktır. Üç gün boyunca devam eden Cemai, Anadolu'nun hemen her coğrafyasından gelen kişilere ev sahipliği yapmaktadır. Cemai'de ziyaretçiler, sadece vefat eden şeyhlerinin mezarını değil, aynı zamanda bağlı bulundukları tarikatın yaşayan temsilcisini, şeyhlerini görme fırsatını yakalarlar. Bu, Cemai'yi diğer türbe ziyaretlerinden ayıran çarpıcı bir özelliktir.

Cemai; yöre halkı başta olmak üzere tüm katılımcıların gündelik yaşamlarının sınırlarını genişleten, bireyler arasındaki iletişimi güçlendiren bir kültür ve ticaret merkezi gibi düşünülebilir. Bu açık hava merkezinde icra edilen dinî ve ladinî aktiviteler, yörenin durgun ve sıradan günlük yaşamını renklendirir. Büyük ölçüde müritler tarafından bağışlanan kurban etiyle yapılan yemekler, katılımcıların konaklaması için kurulan yüzlerce çadır ve diğer unsurlar canlı bir tabloyu tamamlayan ayrıntılar olarak dikkat çeker. Hiçbir ideolojik amacı olmayan Cemai'yi farklı dil, din, mezhep ve tarikattaki tüm bireyleri kucaklayan, kardeşlik, birlik ve beraberlik temasını işleyen bir metin olarak okumak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Cemai, Kutsal Mekân ve İnsan, Şeyh, Ziyaret, Dinî Festival

Cemai - As A Religious Festival

Abstract

In this study, “Cemai” activity which is realized in the “Zilan Tomb” center in Örmegöze village of Beşiri district of Batman; will be addressed the sacred human-space cycle. The data of the study was collected during the Cemai ceremony in 2018. Data obtained by using participatory observation and interview methods; audio recording, video and photography.

“Cemai is a religious festival held in the second week of May each year. The purpose of the visit is to commemorate Sheikh Halit Bagdu, the leader of the Zilan community who passed away in 1954. Cemai, which was continued for three days, hosts people from almost every geography of Anatolia. In Cemai, visitors have the opportunity to see not only the graves of the sheikhs who have passed away, but also the living representatives of the sect they belong to. This is a striking feature that distinguishes Cemai from other tomb visits.

Cemai can be thought of as a cultural and commercial center that enlarges the boundaries of the daily lives of all participants, especially the local people and strengthens the communication between individuals. Religious and spruce activities in this open-air center liven up the stagnant and ordinary daily life of the region. Meals made with sacrificial meat, largely donated by the disciples, hundreds of tents set up to accommodate the participants, and other elements stand out as details that complement a lively painting. It is possible to read Cemai, which has no ideological purpose, as a text that embraces all individuals in different languages, religions, sects and sects and deals with the theme of brotherhood, unity and solidarity.

Keywords: Cemai, Sacred Space and Human, Sheikh, Visit, Religious Festival

Giriş

Din, insanoğlunun manevi ihtiyaçlarını karşılayan “inanç” ve “ibadet” merkezli bir yapıdır. Bu yüzdendir ki yüzyıllardır ilahi ve ilahi olmayan birçok din; insanoğlunu etkisi altına almış, değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Birçok din, özel ay veya günlere sahiptir. Müslümanlar için Ramazan ayı ve cuma gününün özel bir yeri ve anlamı vardır. Benzer şekilde Hristiyanlar için Noel ve pazar günü kutsal kabul edilir. Yahudiler ise İbrani takvimine göre yılın ilk ayı olan Tişri’nin birinci ve ikinci günlerini Roş Aşana bayramı⁹ olarak kutlar ve cumartesi gününü iş yapmayarak ibadete ayırırlar.

Türk halk kültüründe “yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi” (Günay 2003: 7) adlar verilen bazı kutsal mekânlar vardır. Bu alanlarda “veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, âlim, sofu, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan” (Günay 2003: 7) tarihî veya efsanevî ulu zatların yattığına inanılır. Söz konusu sıra dışı şahıslara yönelik anlatılarla zenginleşen kutsallık; zaman içinde büyür, genişler ve çoğalır. Bu sebeple kutsal şahsın mezarı ve benzeri yapılar, yılın belirli veya bazı günlerinde ziyaret edilir. Kiminin katılımcı sayısı fazla kiminin ise az olan bu ziyaretler; dilek dilenilen, şifa istenilen ve dua edilen yerlerdir. “Ziyaret fenomeni; dinî, mistik ve sihrî unsurlar taşıyan ve dünya kültür tarihinin derinliklerine kadar uzanan bir olgudur” (Ataşağın 2006: 59).

“Türbi veya türbe kelimesi Gizli Tarih’te ‘anıt-kabir’ anlamında kullanılır” (Roux 2011: 288). Türbe, “toprak” anlamına gelen Arapça “türâb” kelimesinden gelir. Türâbî ise “toprağa mensup, toprakla ilgili” demektir. Türbe, ise “mezar veya mezar üzerine çatılmış yapı” (Devellioğlu, 1992: 1341) anlamındadır. Mezarın kendisi veya mezardaki bir yapının karşılığı olan türbe kelimesi, toprakla ilişkilidir. Yani, her türbenin bir toprağı vardır. Türbelerin tamamı, gösterişli bir yapıya sahip olsun veya olmasın dar veya geniş alanlı bir toprak parçasına sahiptir. Ulu bir zatın gömülü olduğu veya gömüldüğünün sanıldığı türbeler, ölümler ve ruhlarla ilişkili mekânlardır. Sıradan insanların sadece mezarları bulunur; oysa türbeler, yaşadıkları dönemde halk arasında kerametleri ve yaşam biçimleriyle model olmuş insanlara mahsustur. Bu tür yerler, Türk dünyasında ve Anadolu topraklarında hemen her yerleşim yerinde mevcuttur.

Türbeye giden kişi, bozulmuş bir saat gibidir. Türbe ziyareti sonrası bu kişi, âdeta kendisini yeniden kurar. Bu sayede hayata dair yeni bir başlangıç yapar. Ziyaret sonrası kazandığı enerjiyle kişi, geleceğe dair daha kuvvetli adımlar atar. Türbeler, birer enerji kaynağıdır; zedelenmiş veya hasta kişilerin, yağmalanmış ruhlarının tedavi edildiği sağaltım merkezleridir. Türbeye giden insan, hayatının akışını değiştireceğine inanır. Türbeye gitmek, aynı zamanda yeni bir başlangıcın ilk adımıdır. Türbeye gitmek zorunda kalan kişinin düzeni bozulmuş, hayatı alt üst olmuştur. Çocuk sahibi olamayan bir kadın, işsiz bir erkek, sınav kazanamayan bir öğrenci, akıl hastası bir genç... Kişi adeta bireysel yahut ailesel bir kaos durumu yaşamaktadır. Türbe ziyaretleri, işte tam bu noktada devreye girer. Türbeler, bireyi kaostan kurtarıp kozmosa ulaştıracak gücün kaynağıdır. Bir başka ifadeyle türbeler; düzensizliğin gidericisi, düzenin yapımcısıdır. Türbelerde aynı zamanda zıtlıklar birleşir. Yokluk, varlığın alanına girer. Karmaşık duygular ve korkular sükûn bulur. Acı verici durumlar, hazzâ dönüşür (Karakaş 2014: 68, 70).

“Tapınaklar ve türbeler, ‘bitmez tükenmez nokta’nın simgesi olarak merkezde olmak üzere, dünya ufkunun dört yönünü yansıtacak şekilde tasarlanır. Tapınak binasına giren ve mihraba doğru ilerleyen kişi, gerçek kahramanın eylemini taklit etmektedir. Amacı, kendi içinde yaşamı dengeleyen, yaşamı yenileyen biçimin anısını uyandırmanın bir yolu olarak evrensel kalıbı tekrarlamaktır” (Campbel 2010: 56, 57).

Bu çalışmada Batman’ın Beşiri ilçesinin Örmegöze köyünde yer alan “Zilan Türbesi” merkezinde gerçekleştirilen “Cemai” etkinliği kutsal insan-mekân döngüsünde ele alınacaktır.

⁹ Yahudilerin bayram ve diğer kutsal günleri için (bkz Url 4)

Araştırmanın verileri 2018 yılında bizzat katıldığımız¹⁰ Cemai töreni esnasında toplanmıştır. Katılımlı gözlem ve görüşme yöntemleri kullanılarak elde edilen veriler; ses kaydı, video ve fotoğraflama yoluyla kayıt altına alınmıştır.¹¹

1. Dinî Bir Festival Olarak Cemai

“Smith, festivali gerçekte ortak duyguların ve bağlılığın en somut ifadesi ve sembolik etkileşim üzerine temellenen duygusal tecrübelerin paylaşılmış bir düzeni olarak açıklamaktadır. Tüm toplumlarda kutlamalara periyodik biçimlerde yer verildiğini belirterek, bunların grup ya da topluluk açısından özel anlamı olan anlar olduğunu ifade eder. Bunlar, geçiş anları (bir mevsimden diğerine vb.), tarihsel olayların yıldönümleri, bir tanrı ya da kahramanın doğum ya da ölümünün anılması, bir toplumun kurucusu ya da dinî liderinin yaşamındaki olayların sembolik olarak canlandırılması vb. olabileceğini belirtir” (İmirgi 2005: 30).

“Festival, bir toplumun kültürünü ve dünya görüşünü temsil eden doğrudan veya dolaylı toplumun tüm bireylerini etkileyen, kutlama etkinliklerinde merkezlenen, ritüel form ve olaylardan oluşan, genellikle evrensel, sosyal ve kültüre nüfuz eden semboller ile halka ait, belirli bir grup tarafından veya dinî ve resmî kuruluşlarca desteklenen bir gün veya günlerin yinelenmesinden oluşan dönemdir” (İmirgi 2005: 31).

“Festivaller, takvimsel düzen aralıklarıyla meydana gelir, ulusaldır; halkın iştirak ettiği kompleks bir durumdur ve tüm bunlara ses, görüntü ve amaç da eklenir. Festivaller, kolektif bir olağanüstülüktür ve grup hayatında kökleşmiş amaçlara hizmet eder. Prestij ve üretimin dağıtımına bağlı olarak paylaşılan sorumluluk, katılımın devamlılığını kesinleştirir. Atayı anmak, ataya ibadet etmek, yüksek değerdeki hüner ve yeteneklerin performansı veya grup miraslarının eklenmesine bağlı olarak gerçekleştirilen grup benzerliğinin ifadesi, festivallerin önemli amaçları olarak karşımıza çıkar” (Stoeltje 2005: 160).

Cemai, 1954 yılında hayatını kaybeden Zilan Cemaati Lideri Şeyh Halit Bağdu'yu¹² anmak için yapılan dinî bir festivaldir.¹³ Etkinlik, genellikle her yıl mayıs ayının ikinci cumasında başlar; üç gün sürer ve pazar günü sona erer. Yılda bir kez yapılan Cemai'de bazı istisnai durumlarda tarihlerde değişiklikler olabilir.¹⁴ Batman'ın Beşiri ilçesine bağlı Örmegöze köyünde yer alan Zilan türbesi yakınlarında genişçe bir alanda yapılan festivale Karadeniz, Ege ve İç Anadolu başta olmak üzere Türkiye'nin farklı yörelerinden birçok kişi katılır¹⁵. Ziyaretçiler, şeyh ailesi ve müritler tarafından kurulan yüzlerce çadırdaki üç gün boyunca misafir edilir. Cemai'de herkes dil, din, ırk ve mezhep farkı gözetilmeksizin kardeş olarak telakki edilir. Cemai, sevgi, barış ve kardeşlik duygularının perçinlenmesini sağlar. Her katılımcı, ziyaretin coşkısından ve şeyhlerin feyzinden yararlanmak ister.

Cemai, bir kutsal mekân ziyaretidir. Ancak onu farklı kılan önemli bir husus vardır. Cemai, sadece vefat eden ulu bir zata yönelik gerçekleştirilmez. Cemai'nin en çarpıcı özelliği, yaşayan bir şeyhinin varlığı ve bu şeyhin¹⁶ adı geçen ziyarete bizzat katılımının gerçekleşmesidir. Cemai, bu yönüyle diğer kutsal mekân ziyaretlerinden ayrılır. Katılımcılar, bizzat bağlı oldukları cemaatin şeyhlerini görürler. Bu, onlara büyük bir keyif ve manevi haz verir. Ziyaret sırasında şeyhin tören

¹⁰ 2018 yılında yapılan Cemai etkinliğine Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı lisans öğrencisi Merve Nur Doru ile katıldık. Kendisi etkinliğin düzenlendiği köydedir; dedesi ve ninesi hâlâ Örmegöze köyünde ikamet etmektedir.

¹¹ Araştırma sonucunda elde edilen tüm veriler kişisel arşivimizde bulunmaktadır.

¹² Tarikatın son üç önderi, sırasıyla Şeyh Kasım, Şeyh Süleyman ve Şeyh Selman'dır. Bunlar arasında Şeyh Süleyman 2006 yılında uğradığı bir silahlı saldırıda vefat etmiştir.

¹³ Türk halk kültüründe festival sözcüğü, sınırlı bazı halk olaylarını içerecek mahiyette kullanılmaktadır: Karpuz festivali, kiraz festivali, kayısı festivali, üzüm festivali, mesir macunu festivali vb. Cemai, halk arasında bir festival olarak ifade edilmez. Genellikle sadece “Cemai” olarak nitelendirilir.

¹⁴ 2019 yılı Cemai festivali, Ramazan ayının mayıs ayına gelmesinden dolayı ileri bir tarihe ertelenmiş, bu sebeple Cemai, Ramazan Bayramı'nın sonunda 07 Haziran Cuma günü başlamış 9 Haziran Pazar günü sona ermiştir.

¹⁵ Katılımcıların büyük çoğunluğu, Nakşibendi tarikatının kollarından birine bağlı olarak dinsel yaşamlarını sürdürmektedirler. Nakşibendi tarikatı ve kolları için (bkz: Url 3).

¹⁶ Cemaatin şu anki şeyhi Şeyh Selman'dır.

alanına geleceği haberi duyulur duyulmaz, tüm katılımcılar, çadırlarını terk eder ve şeyhlerini bekleyecekleri alana geçerler. Burada erkek katılımcılar, tef çalarak ve ilahi okuyarak müritleri coştururlar. Yaklaşık bir saatlik bekleyişten sonra şeyh, güvenlik koridoruyla tören alanına, ilahi yarışmasının¹⁷ düzenleneceği büyük bir çadıra geçer. Şeyh, burada yörenin ileri gelenleri ve sevenleri ile oturur, sohbet eder. Bu esnada görevliler, çay ikram ederler. Birkaç saatlik toplantı sırasında Kuran-ı Kerim okunur; ardından ilahi yarışması düzenlenir,¹⁸ yarışmayı kazanan gruba ise kuzu hediye edilir.

Festival katılımcıları arasında herhangi bir sınıf ayrımı yoktur. Tüm katılımcılar, üç gün boyunca aynı amaç uğruna bir potada erir; birlikte yer, içer, aynı ilahileri okurlar veya dinlerler. Bu, onların bütünleşmesini ve kaynaşmasını sağlar. Üç gün boyunca kendi evlerindeki konforu, maddi istek ve arzularını bir kenara bırakıp manevi hazzı tatmaya çalışırlar. Cemai sayesinde kendilerine yol gösteren rehberlerini, şeyhlerini gören, vefat edenleri de ziyaret eden katılımcılar, manevi yönden doyum sağlamış olurlar. Türkiye'nin en batısından en doğusuna birçok yöreden gelen Cemai âşıkları, salt dinsel tatmin ve şeyhlerine olan bağlılıklarıyla orada bulunmanın sonsuz keyfini yaşar ve gelecek yılın ziyaretini dört gözle beklemeye başlarlar.

2. Cemai ve Yiyecek Kültü

Bir ziyaret alanında yapılan yemeği yemek, topluluğun ortak amacına hizmet eder. Aynı yemeği yemek, aynışmanın, tek ve bir olmanın yollarından biridir. Cemai'de de "yeme-içme" ritüelinin önemli bir işlevi vardır. Festival alanında tüm katılımcıların yemesi için kazanlar dolusu pilav, türlü (tırşık) ve kavurma hazırlanır.¹⁹ Sofra, önce erkek katılımcılar için hazırlanır. Bu süre zarfında yemek alanı, bir bariyerle kapatılır. Sofra hazırlandıktan sonra erkek katılımcılar düzenli bir şekilde sofraya otururlar. Onların yemeği bittikten sonra bu kez, aynı sofra kadınlar için hazırlanır. Kısacası tüm ziyaretçiler, dualar ederek şifa umarak hazırlanan yemeklerden tadımlık/doyumluk yerler.

Tören alanında verilen büyük şöleninin²⁰ yanı sıra katılımcılar, yanlarında getirdikleri veya orada hazırladıkları yemekleri, yiyecek ve içecekleri, dil, din, ırk, mezhep ayrımı yapmadan etrafındakilerle paylaşırlar. Cemai'de hiç tanımadığınız birinin çadırına girip rahatlıkla karnınızı doyurmanız mümkündür.²¹

3. Cemai Ritüelleri

Kutsal mekân ziyaretlerinde gerçekleştirilen birçok ritüel bulunur. Türbe mezarına dokunmak²², çaput bağlamak, uyumak, taş yapıştırmak, mezarlık taşlarını öpmek vb. Türbe alanındaki her varlık önemlidir. Bu yüzden türbe civarındaki ağaçlar, kayalar, sular da türbenin kendisi kadar kutsala bulaşmıştır. Kutsal bir mekânı ziyaret eden kişi, alandaki bu varlıklardan istifade etmeye ve bu çerçevede bazı ritüelleri icra etmeye çalışır. Cemai ziyareti esnasında da

¹⁷ İlahiler, şeyhin törene gelişini kutlamak ve katılımcıları coşturmak için söylenir. Bu ilahiler, erkekler tarafından çalınan tefler eşliğinde okunur. Kadınlar bu ilahileri seslendirmeye genellikle iştirak etmezler. Yalnız genç kızlar arasında ellerinde teflerle okunan ilahilere eşlik edenler bulunmaktadır. Kadınların bir bölümü ise alkışlarla okunan ilahileri desteklerler. Kadınlar; çoğunlukla sadece kadınların bulunduğu mekânlarda, çadırlarda ilahilerini okur ve zikirlerini yaparlar.

¹⁸ Şeyhin çadırında kendileri için ayrılan bölümde oturan kadınlar da erkek müritlerin okudukları ilahilere el-kol hareketleri ve alkışlarla eşlik ederler.

¹⁹ Beşiri İlçesi yakınlarındaki Zilan Türbesi'nde toplanan yaklaşık 5 bin mürit beraberinde getirdiği 250 koyun, 60 inek ve 40'a yakın boğayı Şeyh için kesti. (Url 1). Aşçı Hasan Usta'dan aldığımız bilgilere göre 2018 yılı Cemai töreninde, iki aşçı, beş yardımcı aşçı ile yaklaşık 15.000-20.000 kişilik yemek hazırladıklarını belirtmiştir. Hasan Usta, çalışanların tamamının, herhangi bir ücret almadan, tamamen gönüllük esasıyla bu işte yer aldıklarını sözlerine eklemiştir.

²⁰ Hayvanların kesilmesi, açların doyurulması, dilek sahiplerinin dileklerini iletmeleri gibi yönleriyle Cemai, eski Türklerdeki şölenleri hatırlatmaktadır. Dede Korkut'ta Oğuz beylerinin açları doyurup çıplakları giydirecek şölenler verdikleri, ağzı dualı insanların dualarını almak arzusunda oldukları dile getirilmiştir.

²¹ 2018 yılı alan araştırmasında biz de hiç tanımadığımız bir ailenin çadırına girip sıcacık dolmalardan yedik.

²² "Dokunmak, bir insan veya nesnenin kontrolünü ele geçirmenin ya da ondan yararlanmanın ilk adımıdır" (Freud 1997b: 89).

katılımcıların türbe alanında bazı ritüelleri gerçekleştirdikleri görülür: Vefat eden şeyh mezarları önünde ayakkabılar çıkarılır, mezar önünde diz çökülür. Mezar taşları öpülerek dua edilir; mezarlığa sırt çevrilmeden dönülür.²³ Ayrıca ziyaret bölgesinde yer alan mezarlıkta bulunan ağaçlar, dilekçilerin uğrak yeridir. Çocuk dileyenlerin ağaç dalları arasında kurdukları mini beşikler ve diğer dilekleri sembolize eden bez parçaları, töreni tamamlayan renkli unsurlar olarak dikkati çeker.

2018 yılında çevre duyarlılığını arttırmak için yapıla ağaç ekme töreninde Şeyh Selman'ın ektiği ağacın müritler nazarında nasıl kutsallık kazandığına şahit olduk. Katılımcılar arasında ağacın yaprağına dokunanlar, toprağından yiyenler ve yanında fotoğraf çektirenler olmuştur. Bu bağlamda ağacın kutsallığını katlayarak büyüyeceği, belki de yıllar sonra yeni bir dilek ağacı olacağı düşünülebilir.²⁴

4. Cemai'nin Toplumsal İşlevi

Manevi yönü bir kenara bırakılırsa Cemai, kurulan çadırlarla bir “çadır kampı”nı, üç gün sürmesi yönüyle kısa bir tatili, yeme-içme yönüyle bir pikniği, andırır. Katılımcılar arasında gündelik zaman diliminin dışına çıkmak ve bir anlamda zamanı kırmak isteyen birçok kişi bulunmaktadır. Böylesine kalabalık ve gösterişli bir törende evlilik çağına gelen oğulları için kız beğenmeye çalışan anneler de vardır. 2017 yılında yapılan Cemai’de Şeyh Selman, sigaranın bireyin hem sağlığına hem de ekonomisine zarar verdiğini; aynı zamanda nefis terbiyesinin önem arz ettiği bir inançta da yeri olmadığını belirterek festival alanında sigara içilmesini yasaklamıştır. 2018 yılı etkinliğinde ise “doğa ve çevre duyarlılığı” temasına yönelik ağaç ekimi gerçekleştirilmiştir.²⁵ Bütün bunlar, Cemai'nin toplumsal ihtiyaçlar yönüyle de bir karşılığının olduğunu göstergesidir. Festival alanında kurulu her türlü giyim, oyuncak, aksesuar, hediyelik eşya, gıda vb. ile ilgili tezgâhlarda katılımcıların alışveriş yapmaları da Cemai'nin ekonomik boyutunu gösterir.

Cemai, sevgi ve barış duygularının perçinlenmesini sağlar. Cemai sayesinde, üç günlüğüne de olsa, gündelik yaşamın sınırları genişler, kederler unutulur, sevinçler çoğaltılır. Birbirlerini görmeyen eş dost, akraba yeniden bir araya gelerek iletişim kurmuş olur. Bu yönüyle Cemai, bir tür iletişim ve etkileşim merkezi olarak da algılanabilir.

SONUÇ

Cemai, çoktan teke, yokluktan varlığa dönüşmenin hikâyesidir. Dünyevî iş ve arzuların bir kenara bırakıldığı Cemai’de tek amaç, daha fazla maneviyata ve kutsala bulaşmaktır. İnsanlar, aynı mekân ve zamanın potasında erirler; aynı ilahiyi dinleyerek manevi bir yolculuğa çıkar, zikreder veya yapılan zikre alkış tutarak eşlik eder, adeta transa geçerler.

Cemai'nin hiçbir ideolojik yapısı yoktur. Farklı dil, mezhep ve tarikattaki tüm kişileri kucaklayan Cemai’yi kardeşlik, birlik ve beraberlik temasını işleyen bir metin olarak okumak mümkündür. Cemai, yöre halkı başta olmak üzere tüm katılımcıların gündelik hayatının sınırlarını genişleten, bireyler arasındaki iletişimi güçlendiren bir kültür ve ticaret merkezi gibi düşünülebilir. Bu açık hava merkezinde icra edilen dinî ve ladini aktiviteler, yörenin durgun ve sıradan günlük yaşamını renklendirir.

Festival sırasında tüm katılımcıların aynı yemeklerden yemesi, ortak amacın gerçekleşmesine, yani çokluktan tekliğe dönüşmeye yardım eder. Diğer türbe ziyaretlerinde sıklıkla

²³ Katılımlı gözlem yoluyla elde ettiğimiz bu bilgilerin görüntüleri kişisel arşivimizde bulunmaktadır.

²⁴ Su, ağaç gibi kutsal sayılan bazı varlıkların oluşumu, genellikle ulu bir zatla ilişkilendirilir. Şeyhin asasını vurduğu yerde suyun veya ağacın çıktığı söylenir. Ulu kişinin kullandığı bir eşya da bu bağlamda yine aynı kutsal değere sahiptir. Şeyh Selman'ın ektiği bir ağacın da halk nazarında sıradan bir ağaçtan farklı bir konumda olduğu düşünülür. Nitekim Cemai esnasında yaptığımız görüşmelerde genç bir erkek de bu konuyla ilgili olarak şeyhin elinin değdiği toprağın veya ağacın sıradan olmayacağını dile getirmiştir.

²⁵ İşadamı Abdurrahman Aydiş, türbe yakınlarında bulunan 17 dönümlük arazisini ağaç dikilmesi için Zilan şeyhlerine bağışlamıştır. Elazığ Orman Şubesi'nden getirilen 8 bin adet çam fidanı, ziyarete gelenler tarafından bölgeye dikilmiştir (Url2). Ziyarete bulunduğumuz sırada biz de bu ağaçlardan birini ekme fırsatını bulduk.

rastlanan ağaca çaput bağlama, mezar taşlarını öpme gibi ritüeller, Zilan türbesi merkezinde gerçekleştirilen Cemai festivalinde de bulunur.

Cemai ile çocuk, genç, yaşlı; kadın, erkek herkes, birkaç günlüğüne dahi olsa, sıradan hayatın dışına çıkar. Cemai festivali, 2017 yılındaki “sigara içme yasağı” ile insan sağlığı; 2018 yılındaki “fıdan ekme” töreniyle de doğa ve çevre hassasiyeti konusunda toplumsal bir duyarlılık ve farkındalık oluşturmaya çalışmıştır.

Kaynakça

Ataşağın, G. (2006). Ziyaret Fenomeni *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 21, Sayfa: 33 -60

Campbell, J. (2010). Kahramanın Sonsuz Yolculuğu, Çeviren: Sabri Gürses, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Devellioğlu, F. (1992). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Feryal Matbaacılık, Ankara.

Freud, S. (1997). Dinin Kökenleri, Çeviren: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara.

Günay, Ü. (2003). Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 15 Yıl : 2003/2 (5-36).

İmirgi, A. (2005). “Festival Kavramı Üzerine Düşünceler”, *Millî Folklor Uluslararası Halk Bilimi Dergisi*, Sayı: 65, Sayfa: 29- 36.

Karakaş, R. (2014). Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri, Maya Akademi Yayınları, Ankara.

Roux J.-P. (2011). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Stoeltje, B. J. (2005). “Festival”, Çeviren: Petek Ersoy, *Millî Folklor Uluslararası Halk Bilimi Dergisi*, Cilt: 9, Yıl: 17, Sayı: 67, Sayfa: (160-164).

İnternet Kaynakları

Url 1: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/oldurulen-seyh-icin-350-hayvan-kestiler-3947266>

Url 2: <https://www.haberler.com/batman-seyh-halid-i-anma-ve-as-dokme-etkinliginde-10821422-haberi/>

Url 3: <https://islamdergisi.com/genel/naksibendi-tarikati-musitler-silsilesi-mevlana-halide-kadar/>

Url 4: <http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/yahudilik/106-musevi-dini-bayramlari-ve-kutsal-gunleri>

Ek 1: 2018 Yılı Cemai Festivalinden Görüntüler



Cemai çadırları



İlahi yarışmasının kazanan grubun hediyesi



İçerisine taş konulan beşikler



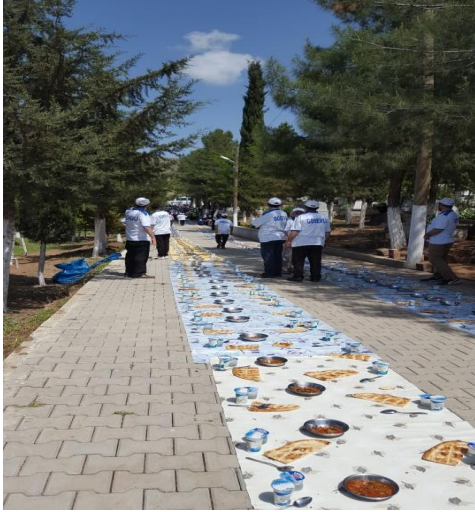
Dilek dileyen bir ziyaretçi



Minyatür beşik ve bezden bebek



Cemai sofrasının aşçı ve yardımcıları



Cemai sofrası hazırlığı



Yemek yiyen erkekler



İlahi yarışması



Yemek yiyen kadınlar

ABSTRACT

Within the framework of the Soviet period, national history accumulated a unique experience of the socio-cultural modernization of peoples belonging to the so-called "aliens". The peoples inhabiting the territory of Gorny Altai did not know the slave-owning formation. In Russia, capitalism developed unevenly. On the vast territory of the empire there were industrially developed central regions of the metropolis, where capitalism reached the imperialistic stage of development, and colonial margins, where, despite a certain spread of capitalist relations, feudal ones prevailed (for example, Kazakhstan, Central Asia, South Siberia, Buryatia, etc.) and pre-feudal (peoples of the Far North). In Siberia, the development of capitalist relations to a greater extent affected those peoples who lived closer to the main trade routes, industrial and economic centers, and to a lesser extent - to the inhabitants of the tundra.

The October Revolution of 1917 dramatically changed the historical development of the peoples of the Russian Empire. The slogans and decrees of the Soviet government on the equality of all nations and nationalities, on giving each nation its own destiny to decide, to develop their culture were enthusiastically received in the national suburbs. The Soviet government faced the difficult task of eliminating the centuries-old backwardness of the national regions of Siberia inherited from tsarism. The historical process of creation and development of national statehood unfolded in Altai.

At that time, the old foundations and ideas were broken, new socio-cultural institutions appeared, the struggle of traditional cultural values with the ideological attitudes of the new political regime, adaptation to the changing possibilities of modern society was going on. The study of the problems of cultural transformations among the nomadic population is determined not only by the needs of critical rethinking, but also by developing new approaches to its study.

Keywords: Gorny Altai, Nomadic Population, Traditional Culture, Soviet National Policy, Cultural Transformations

Состояние Традиционной Культуры Горного Алтая К Началу 20 Гг. Хх ВеКА

АННОТАЦИЯ

В рамках советского периода отечественной истории был накоплен уникальный опыт социально-культурной модернизации народов, относившихся к так называемым «инородцам». Народы, населяющие территорию Горного Алтая, не знали рабовладельческой формации. В России капитализм развивался неравномерно. На огромной территории империи существовали развитые в промышленном отношении центральные районы метрополии, где капитализм достиг империалистической стадии развития, и колониальные окраины, где, несмотря на определенное распространение капиталистических отношений, преобладали феодальные (например, Казахстан, Средняя Азия, Южная Сибирь, Бурятия и др.) и дофеодальные (народы Крайнего Севера). В Сибири развитие капиталистических отношений в большей степени сказывалось на тех народах, которые жили ближе к основным торговым путям, промышленным и экономическим центрам, в меньшей – на обитателей тундры.

Октябрьская революция 1917 г. резко изменила историческое развитие народов Российской империи. Лозунги и декреты Советской власти о равноправии всех наций и народностей, о предоставлении каждому народу самому решать свою судьбу, развивать свою культуру были с энтузиазмом восприняты в национальных окраинах. Перед Советской властью встала трудная задача ликвидации унаследованной от царизма вековой отсталости национальных регионов Сибири. Исторический процесс создания и развития национальной государственности разворачивался и на Алтае.

В это время были сломаны старые устои и представления, появились новые социально-культурные институты, шла борьба традиционных культурных ценностей с идеологическими установками нового политического режима, адаптация к изменяющимся возможностям современного общества. Исследование проблем культурных преобразований среди кочевого населения определяется не только потребностями критического переосмысления, но и выработки новых подходов к её изучению.

Ключевые Слова: Горный Алтай, Кочевое Население, Традиционная Культура, Советская Национальная Политика, Культурные Преобразования.

Социально-культурные преобразования в 1920–1930-е гг. в советском государстве, вызвали радикальные процессы значительного изменения базовых основ общества. Этот сложный комплексный процесс социально-политических, духовно-нравственных и культурных перемен требует научного, конструктивного и системного осмысления.

Как известно, Сибирь, развивалась в контексте исторических процессов, происходивших в обществе и государстве. Вместе с тем развитие её регионов, особенно таких «традиционных» и находившихся вдали от центров экономической, политической и культурной жизни, как национальные районы Западной Сибири характеризовалось большой спецификой – по масштабам, глубине, и темпам преобразований.

Ученые исследователи внесли свой вклад в историографию данного вопроса. Значительная часть этих работ (статьи, брошюры, монографии, очерки, диссертации и т.д.) была издана в советский период, хотя и были написаны с учетом партийных установок и определенной идеологии (Потапов, 1948; Демидов, 1968; Тимофеева, 1970; Тощакова, 1973; Варченко, 1956 и др.). Среди современных исследований можно выделить работы сотрудников НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова по истории и культуре алтайцев (История, 2010; Алтайцы, 2014). Авторами был предпринят комплексный анализ рассматриваемых процессов, в том числе развитие материальной и духовной культуры коренного населения со времени присоединения Горного Алтая к Российскому государству до наших дней. Однако целостного системного анализа культурных преобразований в области в рассматриваемый период нет.

Для того, чтобы лучше понять произошедшие в регионе изменения после 1917 г., необходимо охарактеризовать условия, в которых они происходили.

Полиэтничность является одной из главных особенностей Российского государства. Она складывалась на протяжении многих столетий на территории, которая с древности закреплялась за целым рядом разных народов. К 1917 г. Горный Алтай представлял собой национальную окраину со своим характерными социально-экономическими и культурными особенностями.

До Октябрьской революции на территории Горного Алтая не существовало ни одного промышленного предприятия, сельское хозяйство велось примитивными методами, отсутствовали средства коммуникации. Населенные пункты и разрозненные стойбища связывали горные тропы и грунтовые дороги. Население региона, в т.ч. коренное по существу не знало медицинского обслуживания, на всю огромную территорию действовали только два фельдшерских пункта. Отсутствовали национальные школы и образовательные учреждения, азы грамотности подавались в объёме церковно-приходской школы, и среди местного населения она составляла 1,3%, а среди оседлой части – 8% (Потапов, 1953: 165–343, 372–380; Саруева, 1957: 103–107; Очерки, 1973: 6–23, 304–339; Демидов, 1970: 5–20 и др.). Всё население Горного Алтая в этот период являлось сельским.

Основным занятием коренного населения для большей части территории было кочевое скотоводство в сочетании с лесными промыслами. Под влиянием русских местное население, занимавшееся преимущественно животноводством, приобщается к земледелию, переходит к оседлости. Скотоводство давало почти всё необходимое для жизни алтайца – пищу, материал для одежды и оборудования жилищ, средства передвижения. Разводили алтайцы овец, коз, лошадей, реже крупный рогатый скот, а в Чуйской степи – верблюдов и яков.

Кочевому образу жизни соответствовали определенные формы поселений. Их характерной особенностью являлись разбросанность и малолюдность.

Жилища отличались разнообразием по конструкции, назначению и материалам, и подразделялись на постоянные и временные. Постоянные жилища алтайцев южной части Горного Алтая можно свести к следующим типам: коническому, цилиндрическому, многоугольному. У жителей северной таёжной части получили распространение полуземлянка, срубная бревенчатая и двускатная юрта.

Пространство в юрте отличалось строгим разграничением: в половом отношении – мужскую и женскую половины; в социальном плане – почётную и обычную; в сакральном – на чистую (почитаемую) и обыденную (профанную) части (История, 2010: 244–249).

Юрта определяла характер быта населения. У южных алтайцев внутреннее устройство жилья имело свои особенности: основу юрты составлял круг, который подразделялся на две половины – женскую и мужскую. Юрта имела традиционное убранство. В соответствии с её делением на женскую и мужскую части размещались все предметы быта. На мужской половине находились кожаные сумы, в которых находились одежда, покрывала, куски войлока, украшения из меха, ковры. Патронташ, ружья, седло и узда также хранились в мужской половине.

На женской половине находились чугунные котлы, деревянные вёдра, блюда, кожаные сосуды с молоком и другие бытовые предметы. Каждый предмет имел своё место. Постель состояла из войлочных тюфяков и подушек, мебели для сидения не было. На пол стелили шкурки животных, в богатых семьях – войлок.

Зажиточные скотоводы имели войлочные юрты, в которых жили летом, а зимой рубленые постройки (коровники, телятники, амбары). В Кош-Агачском аймаке алтайцы круглый год использовали войлочные юрты, что диктовалось ведением подвижного образа жизни (Екеев, 1988: 19, 20).

Население северного Алтая проживало в оседлых поселениях, от 7 до 20 юрт. Заимствуя черты быта русского населения, алтайцы усовершенствовали свои жилища: летние поселения устраивались около рек или рядом с лесом, вблизи пастбищ. В зимних поселениях скотоводы, за исключением зимних построек в виде домов и изб не имели, жили в аилах. Формы жилых и хозяйственных построек зависели не только от природных условий и наличия ресурсов, но и от экономической мощности крестьянского хозяйства.

Внутренне устройство жилья северных алтайцев отличалось от жилища южных. У них был другой принцип деления юрты: левая стена от входа была только для хозяина, хозяйки и детей. Правая часть юрты для остальных членов семьи. А передняя часть для почетных гостей. Вдоль стен располагались возвышенности, нары, покрытые берестой.

Таким образом, все имущество, которым располагала семья алтайцев, хранилось в юрте, какие-либо хозяйственные постройки для него не использовались. Юрта служила и жилищем, и местом хранения имущества, и даже местом содержания молодняка (Колташев, 2011: 41, 42).

Главным занятием местного населения Алтая оставалось скотоводство. Основу алтайской традиционной системы питания составляла мясная и молочная пища. Широко употреблялось мясо домашних и диких животных. Потребление мясной пищи было сезонным: осенью производился забой скота, мясом которого питались по весну включительно. После забоя использовали на безотходной основе биологические материалы домашнего животного (мясо, кости, кожа, шерсть). Из мяса готовили разнообразные вареные и жареные блюда, а также колбасы. Занимались также рыболовством: рыба в пищу употреблялась преимущественно жителями таежной части Горного Алтая.

Молочную кухню представляли кисломолочные напитки, творожистые и твердые сыры, кипяченое молоко, сливки, топленое масло, из кобыльего молока готовили кумыс и др.

Растительную пищу приготавливали из зерновых культур и диких съедобных растений (ягоды, корни, стебли дикоросов, орех и др.). Самые распространенные растительные блюда изготавливались из талкана. Из пресного теста пекли лепешки, обжаривались в кипящем масле куски теста (борсок). Излюбленным напитком являлся кирпичный зеленый чай, без которого не обходилась ни одна семья. Его пили с молоком, маслом, талканом, и добавляли соль. Кроме того, приготавливали и чай из лекарственных растений. Для этого использовали листья бадана, мяты, смородины, плоды шиповника и др. (История, 2010: 249–256).

Своеобразием отличалась и одежда алтайцев – кочевников. Алтайцы испокон веков придавали большое значение своему национальному костюму. Одежда несла в себе не только функцию защиты от внешних погодных воздействий и прикрытия тела, но и глубокие знаковые функции. Исследователи выделяли различия в одежде жителей Северного и Южного Алтая, описывали многие виды верхней и нижней одежды, особенности причесок и украшений алтайцев по возрасту, полу, семейному и социальному положению. В целом наиболее четкое разделение одежды произошло по семейному признаку, особенно это касалось женской одежды. У оседлой части коренного населения проявлялось влияние русского костюма (История, 2010: 256–268).

Необходимо отметить, что значительное место в жизни коренного населения занимало прикладное искусство, отражавшее самобытную жизнь скотоводов и охотников. Большое развитие получили резьба по дереву, художественная обработка металла и войлока, тиснение на коже, аппликации на ткани, вышивка и другие ремесла.

Октябрьская революция 1917 г. открыла новый этап государственной политики в отношении коренных народов России. Национальный вопрос стал неотъемлемой частью классовых интересов и программы большевиков.

Законодательным фундаментом национальной политики советского государства стали: «Декларация прав народов России», «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», «Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа», первая Конституция РСФСР.

Следует отметить, что в 1920-е гг. советская национальная политика была основана на принципах коренизации, которые были разработаны на XII съезде РКП (б) (апрель 1923 г.). Программа коренизации предусматривала использование национальных языков при осуществлении местного управления; обязательное изучение местного языка ответственными работниками; выдвижение национальных кадров на руководящие должности; организацию национальных советов, открытие национальных школ; создание алфавитов для языков, не имевших письменности. Ставилась цель продемонстрировать преимущества советского социалистического строя, при котором уважаются и обеспечиваются права всех, больших и малых, национальностей.

Проводя определенный курс национальной политики, местные власти, коренные жители проявили инициативу относительно образования автономии. Образование автономии создавало предпосылки для ускоренного развития коренного народа, находившегося в то время на перепутье между феодализмом и капитализмом.

Теоретической основой этой деятельности стала марксистская гипотеза о сокращенной форме перехода общества от одной формации к другой (Маркс, 1960: 5–11; Маркс, Энгельс, 1962: 438–453). В.И. Ленин, развивая мысль основоположников марксизма, выдвинул положение о том, что отсталые народы в условиях победившей революции с помощью пролетариата развитых стран «могут перейти к советскому строю и через определенные ступени развития – к коммунизму, минуя капиталистическую стадию развития» (Ленин, 1981: 246).

Основоположник и лидер большевизма В.И. Ленин предвидел сложность этого перехода. Поэтому формулируя концепцию некапиталистического пути развития национальных окраин, отмечал, что формы этого перехода должны быть разнообразными, учитывая уровень социально-экономического развития, хозяйственной жизни, культуры и быта этих народов (Ленин, 1974: 152).

Вплоть до середины 30-х гг. это предостережение принималось во внимание. Об этом свидетельствуют решения X и XII съездов партии. Так, например, в решениях X съезда РКП (б) было записано: «Всякое механическое пересаживание на восточные окраины экономических мероприятий Центральной России, годных лишь для более высокой ступени хозяйственного развития, должно быть отвергнуто» (КПСС, 1970: 254). На XII съезде партии было обращено внимание на то, что «ряд республик и народов не прошедших или почти не прошедших капитализма, не имеющих или почти не имеющих своего пролетариата, отставших ввиду этого в хозяйственном и культурном отношении, не в состоянии подняться на высшую ступень развития и догнать, таким образом, ушедшие вперед национальности, без действительной и длительной помощи извне» (КПСС, 1970: 438). Эти положения легли в основу стратегии и тактики политического и культурного управления процессами развития национальных окраин.

Сложность и специфичность перехода, заключалась в том, что экономическая, социальная организация уклада, уровень политического и культурного развития народов Сибири накануне Октябрьской революции не порождали внутренней, естественно-исторической необходимости развития социализма в соответствии с марксистской теорией формационного движения общества. В. Бойко отметил, развитие социализма у этих народов, «не было естественно-исторической неизбежностью внутреннего характера, а определялось внешними для них условиями – формированием социалистического государства, составной частью которой они стали» (Бойко, 1988: 32). В обычных условиях для осуществления некапиталистического пути развития народам Сибири понадобился бы длительный процесс развития с рядом естественных переворотов в способе производства, призванных обеспечить формирование необходимых объективных и субъективных предпосылок для собственно социалистического строительства. Однако ввиду того, что некапиталистический путь развития осуществлялся в рамках советского государства после победы революции, осуществление таких предварительных переворотов внутри общественных отношений самих этих народов становилось необязательным.

Предстояло провести большую работу по разъяснению сути новых перемен. Для осуществления этой сложной задачи требовалось произвести еще одну революцию в области сознания и культуры, ибо неграмотный человек (по Ленину) находится вне политики, а не подним

уровень культуры, невозможно было перейти из феодальных отношений к социализму, минуя целую формацию.

Литература

1. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие: (2014). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская тип.», 464 с.
2. Бойко В.И.: (1988). Социально-экономическое развитие народностей Севера. Программа координации исследований. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 318 с.
3. Варченко А.М.: (1956). К истории народного образования в Горно-Алтайской автономной области за годы Советской власти // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. Вып. 1. Горно-Алтайск, с. 3–19.
4. Демидов В.А.: (1968). Переход алтайцев на оседлость. Барнаул: Алтайское кн. изд-во, 103 с.
5. Демидов В.А.: (1970). К социализму, минуя капитализм. Очерк социалистического строительства в Горно-Алтайской автономной области. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 224 с.
6. Демидов В.А.: (1996). От Каракорума к автономии: Пособие к спецкурсу. Новосибирск: НГУ, 156 с.
7. Екеев Н.В.: (1988). Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-х гг. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд. Алтайского кн. изд-ва, 208 с.
8. История Республики Алтай: (2010). Т. II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская тип.», 472 с.
9. Колташев А.Н.: (2011). Особенности решения жилищно-бытового вопроса в Горном Алтае в 20-е гг. XX в. // Этносоциальные проблемы регионов Сибири: сб. науч. тр. Вып. 16. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, с. 40–45.
10. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК: (1970). 8-е изд. Т. 2. 1917–1924. М.: Политиздат, 543 с.
11. Ленин В.И.: (1981). Доклад комиссии по национальному и колониальному вопросам // Полное собрание сочинений. Т. 41. М.: Изд-во полит. лит-ры, с. 241–247.
12. Ленин В.И.: (1974). Первоначальный вариант статьи «Очередные задачи советской власти» // Полное собрание сочинений. Т. 36. М.: Изд-во политической литературы, с. 127–164.
13. Маркс К.: (1960). Предисловие к первому изданию «Капитала» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М.: Гос. изд. полит.лит-ры, с. 5–11.
14. Маркс К., Энгельс Ф.: (1962). Послесловие к работе «О социальном вопросе в России» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 22. М.: Гос. изд. полит.лит-ры, с. 438–453.
15. Очерки по истории Горно-Алтайской автономной области: (1973). Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 541 с.
16. Потапов Л.П.: (1948). Краткий очерк культуры и быта алтайцев. Горно-Алтайск: Облнаниздат (тип. газ. «Бийский рабочий»), 64 с.
17. Потапов Л.П.: (1953). Очерки по истории алтайцев. 2-е изд. – М. – Л. Изд-во АН СССР, 444 с.
18. Саруева М.Ф.: (1957). Горный Алтай за годы советской власти // Сорок лет советскому Горному Алтаю. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во, с. 67–112.
19. Тимофеева Ф.М.: (1970). Горно-Алтайская партийная организация в борьбе за ликвидацию неграмотности взрослого населения // Ученые записки. Вып. 9. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд. Алтайского кн. изд-ва, с. 47–62.
20. Тощакова Е.М.: (1973). Женщина в обществе и семье у современных алтайцев. Новосибирск, 58 с.

АННОТАЦИЯ

Игры-хороводы занимают важное место в культуре разных народов. Данная статья посвящена изучению хороводных игр в традиционной культуре алтайцев. В ней рассмотрена семантика слова «күрее», обозначающего хоровод. С этой целью приведены встречающиеся в алтайском и хакасском языках значения этого слова. Хороводные игры проанализированы по способу их проведения. В работе проводится сравнение разновременных записей с описаниями круговой игры «Күрее ойын». В контексте хороводных игр рассматривается традиция исполнения игровых песен. Устойчивость хороводных форм, указывающая на их древность, подтверждаются примерами из эпических сказаний. Приведены эпизоды сказаний, повествующие о всенародных праздниках в честь героя, его победы над врагом или свадебного пира с проведением игр, состязаний, и с исполнением хороводных песен. Также в работе рассматриваются игры, соответствующие линейному хороводу. Для этого показаны игры-хороводы в составе календарных праздников у кумандинцев и телеутов. К ним относятся игры «Тамыр» и «Табыр». Проводится их сравнительный анализ, а также объясняется переход названных игр в свадебную обрядность и в молодежную среду. Далее в работе следует описание повсеместно распространенной народной игры «Кур үзүш», анализируется сходство и различие этой игры с хороводной игрой «Табыр». К хороводным играм отнесена практически забытая в наше время народная игра «Оп чаа». В конце работы рассмотрены тексты игровых хороводных песен. Они представлены на алтайском языке с подстрочным переводом на русский язык.

Ключевые Слова: Традиционная Культура, Хороводная Игра, Игровая Песня, Форма, Текст.

Важное место в традиционной культуре алтайцев занимают хороводные игры. На алтайском языке хоровод обозначается словом «күрее» и имеет несколько значений: 1) круг; 2) хоровод; 3) парчовая кайма (на алтайской шапке); 4) комиссия (Алтайско-русский словарь, 2018: 421). Слово «күрее» встречается также в хакасском языке со следующими значениями: 1) кайма, каемка, кромка; 2) окантовка, рама, рамка; 3) венчик, ободок, край (блюдца, тарелки); 4) околыш, поля, обод, отворот (головного убора); 5) верхняя складка глаз; 6) карниз; 7) шляпка гвоздя (Хакасско-русский словарь, 2006: 217). Из представленных значений слова «күрее» внимание привлекают те, в которых оно связано с формой круга в виде каймы или отворота головного убора или края посуды. Если учитывать, что форма круга является основным способом ведения хороводов, то сочетание «күрее ойын» определяет способ проведения игры. Характерной особенностью данного способа проведения игр является обязательное наличие круга, который формируется игроками.

Ярким примером хороводной игры в традиционной культуре алтайцев является игра под названием «Күрее ойын» (Хороводная игра). Из работы «История и культура Алтая XIX - начала XX в.в.» Н.В. Екеева и Г.П. Самаева известно, что самые ранние сведения об этой игре относятся к 1840 году XIX-го века. Игру в виде хоровода описал земский исправник, этнограф А. М. Горохов: «Ставши в кружок, веселящиеся берутся за руки и, кривляясь всем телом, только подсакивают друг к другу; в том состоит вся пляска» (Екеев, Самаев, 1994: 63). Опубликованный им материал по хороводной игре «Күрее ойын» вызвал у современных исследователей, на наш взгляд, справедливую критику: «А. М. Гороховым дана сильно упрощенная характеристика этого танца, который был гораздо сложнее. Участники «Күрее ойын», взявшись за руки, образовывали два круга и под звуки музыкального инструмента икили исполняли замысловатый танец с последовательным смыканием и разъединением кругов, сопровождая свои действия песнями» (Екеев, Самаев, 1994: 63-64). Из представленного описания игры «Күрее ойын» становится ясным, что она велась по круговому способу ведения хоровода. Для сравнения приведем следующее описание игры: «В эту игру могут играть около двадцати – тридцати человек. Девушки и женщины, взявшись за руки, образуют круг. Парни образуют следующий круг. Как только начинают игру на икили (*смычковый*

музыкальный инструмент), парни и девушки начинают петь песни, парни при этом двигаются по солнцу. А девушки двигаются напротив. После окончания каждой песни парни примыкают к кругу девушек, образуя один круг, и двигаются по солнцу. Начинается новая песня. После окончания песни снова образуют два круга. Парни двигаются по солнцу, а девушки против движения солнца. После окончания песни девушки примыкают к кругу парней, снова образовав один круг. Далее начинается новая песня, и движение по солнцу продолжается. Затем образуют два круга, девушки образуют внешний круг, а парни – внутренний. Внешний круг должен всегда двигаться по солнцу. Песни могут быть разными». В игре наблюдается распределение участников на два круга – внешний и внутренний, которые в течение всего хоровода неоднократно объединяются в один круг, затем снова расходятся на два, а также меняются местами.

Исполнение песен во время проведения хороводов является обязательным условием. Эту особенность хороводных игр отмечал известный фольклорист В. П. Аникин в хороводах русского народа: «...пение настоящих хороводных песен не просто соотносится с хороводной игрой, – оно включено в хороводную игру на правах ее составной части. Подлинная хороводная песня всегда игровая по происхождению – она возникла вместе с игровым действием». (Аникин, 1987: 155). Приведенный выше пример народной игры «Күрее ойын» позволяет говорить о существовании в культуре алтайцев хороводных песен. Изучая алтайские народные песни, фольклорист Т. С. Тюхтенев дает следующее определение: «Игровая песня – синкретический вид народного искусства, объединяющий песню с плясками и играми, мелодию с движениями и действиями. Алтайская народная игра воспринимается как согласованное, коллективное движение по кругу или между рядами с обязательным сопровождением песней и пляской» (Тюхтенев, 1972: 39-40). По его мнению, характерной особенностью в исполнении алтайских песен является умеренный темп, соответствующий спокойному движению играющих. В устно поэтическом наследии народа имеется множество игровых песен, из содержания которых можно обнаружить немало интересного. Рассмотрим следующий текст песни:

Кол колыстан тудужып,
Күрее ойын баштайлык.
Күркүреде бијелеп,
Күн эбире ойнойлык.
Алаканнан тудужып,
Айланыхып ойнойлык.
Албатынын жанарын
Алкап-чүмдеп жыргайлык.
Көрүшкеннин өчинде
Күн чыкканча ойнойлык.
Күрее жараш ойынды
Коомойлошпой жыргайлык.
Табарышкан өчинде
Тан атканча ойнойлык.
Тазырада бијелеп,
Тарынышпай ойнойлык.

За руки взявшись,
Хоровод (мы) начнем.
Шумно танцуя,
По ходу солнца поиграем.
За ладони держась,
Кружась, поиграем.
Народные песни,
С благословением сочиняя, поиграем.
Встрече (нашей) в отместку
До восхода солнца поиграем.
Хороводную красивую игру
Хорошо поиграем.
Схождению (нашему) в отместку
До рассвета поиграем.
Шумно пританцовывая,
Без обид поиграем.

В приведенной песне звучит приглашение к хороводу. Кроме того указываются условия и время проведения игры. Хороводная песенная традиция в культуре алтайцев является достаточно распространенным видом исполнения народных песен. В работе «Народные игры алтайцев» представлено следующее описание этой традиции: «Мужчины и женщины становятся в круг или полукруг, обнявшись или держась за руки, поют народные песни. При этом все одновременно рассказываются из стороны в сторону» (Ойношев, 2015: 86-87).

На современном этапе традиция исполнения хороводных песен часто наблюдается на светских и календарных праздниках, в свадебном обряде. Устойчивость хороводных форм у алтайцев позволяет говорить об их древнем происхождении. На архаичность народных игр указывают множество упоминаний о них в произведениях устного творчества. В частности эпические сказания алтайцев, относящиеся к эпохе патриархально-родового и патриархально-феодалного строя, содержат информацию о народных играх, состязаниях, пиршествах. Конечно,

мы допускаем, что часть игр, упомянутых в эпосе, могли быть внесены в более позднее время. Однако, тот факт, что народные игры и различные состязания присутствуют практически во всех сказаниях, их постоянство свидетельствуют о существовании хороводов в культуре алтайского народа с древнейших времен.

Органично вплетаясь в сюжетную линию эпоса, элементы игровой культуры встречаются в таких эпизодах как рождение героя, сватовство, приобретение коня, борьба между женихами-соперниками. Массовость хороводов отражается в эпизодах, описывающих проведение всенародного пиршества «той», игрищ «ойын-жыргал» в честь возвращения героя домой, победы над врагом и свадебного пира. Например, в сказании «Алмыс-каан» говорится о всенародном праздновании. Называние родоначальников (*жайзан*) и их родовых подразделений (*оток*) говорит о масштабности проводимого праздника и многочисленности народа. Кроме того, эпос подтверждает традицию исполнения хороводных песен: *Кулга жүрген албатызы / Мыкынданып кожон баитайт* (Алтай баатырлар, 1983: 21-22). – (*В рабстве живший народ, / Руками в пояса упершись, песни запекает*). Упомянутая поза поющих людей в народной культуре является традиционной для исполнения песен – *күрее кожон* (хороводная песня). Хоровод в данном эпосе представляет восстановление порядка после освобождения из рабства и одержания победы над злом. Как и в реальности, в массовых гуляниях, описываемых в эпосе, могут принимать участие и молодые и старые, мужчины и женщины. Об этом свидетельствует сказание «Алтай-Бучый»:

Кыстар жуулып, ойын салды жаланына, Девушки собравшись, игру затеяли на [его] поляне,

Уулдар жуулып, ойын салды алтайына. Парни собравшись, стали затеяли на [его] алтае.

Жер үстүнин жетен баатыр

Текши келди бу ойынга,

Алтай үсти алтан кезер

Ончозы келди бу жыргалга...

Семьдесят богатырей на земле –

Все прибыли на эту игру.

Шестьдесят силачей на Алтае –

До единого прибыли на это веселье (Суразаков, 1961:

115).

В эпических сказаниях большая часть игр упоминается в эпизодах, изображающих проведение пиршества. В них теряется всякая граница между людьми, независимо от их социального положения, возраста и пола, здесь все равны.

В традиционной культуре особый интерес представляют игры, проводимые в форме полукруга или линии. Изучение народных игр показывает, что такие игры-хороводы были довольно распространенными. Так, Ф. А. Сатлаев, изучая обряд «Кочо-кан» у кумандинцев, описывает хороводную игру «Тамыр»: «После ритуального пиршества молодежь села разделялась на две партии. В каждой из них могло быть 10 или 15 человек... Обе группы устраивали своеобразное хоровое пение, называемое «тамыр», которое похоже на игру и является своеобразным продолжением выступлений Коча-кана. Каждая группа старается перепеть другую (Сатлаев, 1974: 101). Более подробно игру «Тамыр» описывает Т. М. Садалова: «Молодёжь, разделившись на две противоположные стороны, состязались между собой через песнопения. Проигравшие отдавали одного человека из своей стороны. В этих песнях присутствовали остроумные, комические, иногда даже непристойные слова. Если посмотреть их значение, то, кажется, они связаны со знакомством молодых друг с другом, поиска суженного для создания семьи» (Садалова, 1995:14). Название кумандинской игры «Тамыр» созвучно с телеутским словом «табыр», обозначающем игру с песнями. Игру «Табыр» описал Т. С. Тюхтенов в своей монографии по народным песням (Тюхтенов, 1972: 41). Слово «табыр» встречается как самостоятельно, так и в словосочетании «табыр кожон». В алтайско-русском словаре оно обозначает песню, предназначенную для двух хоров (АОС, 2018: 637). Такое определение указывает на традицию проведения линейного хоровода, расположенными напротив друг друга. Из описаний игр «Тамыр» и «Табыр» следует, что оба варианта очень похожи по правилам проведения. Различие в названии игр согласных звуков [м] и [б], видимо, является особенностью диалектных наречий.

Песня с названием «табыр» у телеутов проводится во время проведения весеннего праздника, знаменующем собой начало нового года (Алтай фольклор, 1995: 80-81). На хороводное начало этой песни указывает исследователь М. П. Чочкина, сравнивая ее с игрой «Күрее ойын». Она

отмечает, что в настоящее время она исполняется во время свадебных церемоний (Чочкина, 2003: 134). Песня «табыр» характеризуется наличием множества возгласов типа «эй – э-э-э-эй!», видимо, рассчитанных на призывание к игре молодых парней и девушек. Мелодия и ритмика песни, по мнению исследователя, соответствуют танцевальным движениям двух «стенок», которые, приблизившись, сливаются в один общий круг и продолжают движение в хороводе. Переход подобных игровых песен в свадебную обрядность, вероятно, связано с тем, что весенние игры молодежи представляют собой начало не только нового года, а также являются играми досвадебного периода. Традиционно весенние молодежные игры заканчивались летним «свадебным» сезоном. В мировоззрении алтайского народа летний период до настоящего времени определяется временем для проведения свадебного пира «той». Свидетельством о том, что такие игры имели распространение среди молодежи, служит запись, сделанная М. Ч. Алтайчиновым: «Когда начинает играть балалайка, оба ряда приближаются друг к другу. Парень, стоявший в конце ряда должен спеть шутивную, смешную песню и сплясать. Подойдя к цепочке девушек, он должен выбрать одну из них. Если девушки в цепочке одобряют его, то девушка уходит вместе с ним. Если же девушки не одобряют, то он должен снова показать свои умения. Затем эта пара должна показать что-нибудь интересное остальным игрокам: спеть, сплясать, сыграть. После этого они встают в цепочку парней. Эту игру играют равные по количеству люди» (ФМ Дело № 335). Из этой записи понятно, что для игры формируются две «стенки»: в один ряд становятся парни, а напротив парней – девушки. Наличие двух противоположных сторон наблюдается и в других народных играх. Однако, только в этой записи четко обозначено гендерное разделение игроков.

В культуре алтайцев есть распространенная игра «Кур үзүш» (Разрывание пояса). В ней участники делятся на две равные команды. Игроки команды, взявшись за руки, встают друг против друга. Затем один игрок из первой команды зовет одного из игроков второй команды. Вызванный игрок должен с разбега «разорвать пояс», то есть сцепленные руки игроков другой команды. Если «пояс разорвется», то он забирает в свою команду одного или несколько игроков (по договоренности) в свою команду. В игре побеждает та команда, которая заберет в свою сторону всех игроков другой команды. Сходство и отличие игр «Кур үзүш» и «Табыр» было замечено Т. С. Тюхтеновым (Тюхтенов, 1972: 41). Он отмечал, что в первой игре вызванный человек показывает смекалку, быстроту, энергичность, а во второй игре он должен показать ловкость, красоту движения. На наш взгляд, игры «Табыр» и «Кур үзүш» сближает то обстоятельство, когда правила проведения обоих игр предполагает обязательное исполнение припевок. В игре «Кур үзүш» игровую припевку поет тот, кто приглашает игрока с другой команды. При этом слова песни-приглашения различаются, когда приглашают девушку или парня. Для приглашения девушки исполняли песню:

Табыл-тубул камчылу,
 Табылгазы јинјилү,
 Актай-көктөй ол атту,
 Адазы байдын үрени!
 Бүдүн торко мичилү,
 Бүткенек бойы бу сүрлү!
 Јарым торко јакалу,
 Јарнак бойын бу сүрлү!
 Алты јанынан (*кыстын ады*) бейин бол!
 Если приглашают парня, то поют:
 Табыл-тубул камчылу,
 Табылгазы јинјилү,
 Актай-көктөй ол атту,
 Адазы байдын үрени!
 Туйук киш те кийимдү,
 Турган бойын бу сүрлү!
 Бүдүн киш те кийимдү,
 Бүткенек бойы бу сүрлү!
 Үстүги јанынан (*уулдын ады*) бейин бол!

С таволожным кнутом,
 Таволожная рукоятка (ее) с бусинами,
 На мышастом она коне (ездящая),
 Отец (ее) богача семья!
 С целой шелковой кисточкой,
 Крепкая собой видная!
 Наполовину с шелковым воротом,
 Громкоголосая собой видная!
 С нижней стороны (*имя девушки*) сюда беги!

С таволожным кнутом,
 Таволожная рукоятка (его) с бусинами,
 На мышастом он коне (ездящий),
 Отец (его) богача семья!
 Весь в одежде из соболя,
 Стоящий здесь видный!
 Целиком в одежде из соболя,
 Крепкий собой видный!
 С верхней стороны (*имя парня*) сюда беги!

Аналогичная хороводная игра с названием «Табыл-тобыл» имеется в культуре хакасов. Она схожа с алтайской игрой «Кур үзүш» не только по проведению, но и по содержанию песенного припева:

Табыл-тобыл хамчылыг,

Табылгат пазы нинчїліг.

Ахтыг-көктіг арали

Абахай сіліг хыс (*назвать имя девушки*) килзін (Хакаские народные игры и состязания, 2006: 75).

Характерным отличием хороводных игр является наличие песни, музыки и пляски. К их числу можно отнести игру «Оп чаа» (Плясовой танец). Расположение участников в данной игре также соответствует линейному хороводу, только игроки выстраиваются по парам, а в ходе игры образуют встречные ряды. Эта игра известна в научной литературе под названием «Чаа»: «Здесь сочетается пляска, музыка, песня, игра. Участники становятся попарно (девушка и парень) и образуют ряд. Игру начинает первая пара. Девушка поет песню, а парень должен обязательно петь и плясать. Один человек, играя на икили, сопровождает пение и пляску. Каждый участник должен петь песню, не повторяя других. При «Чаа» обычно исполняются лирические песни. В конце своей песни каждый из участников выкрикивает слово «чаа». Слово «чаа» монгольского происхождения. Оно выражает возглас, которым отгоняют, прогоняют коз. В данной игре «чаа» означает «в конец», т. е. участники, выполнившие свои «обязанности», должны идти в конец ряда. Игра продолжается до тех пор, пока все участники не исполнят песни и пляски (Тюхтенев, 1972: 41).

Песни, исполняемые в хороводных играх, очень разнообразны по тематике и зависят от многих факторов – времени, места, праздника, обряда, и т. д. Часто в песне отражаются условия проведения игр:

Јеерен тайым бар болзо,

Јер ыраагы не болзын.

Јергележип ойнозо,

Јен тудары не болзын.

Јорго тайым бар болзо,

Јол ыраагы не болзын.

Јолугышкан кийинде

Јен тудары не болзын (ААК, 1972: 92).

Если конь [мой] рыжий есть,

Ничего, что дальняя местность.

Если рядышком стоя играть,

Отчего бы за рукава не взяться.

Если конь [мой] быстрый есть,

Ничего, что дальняя дорога.

Если встретиться суждено,

Отчего бы за рукава не взяться.

В содержании песни говорится о правилах проведения игры. По нему участники должны выстроиться в один ряд («јергележип»), держа друг друга за руки или за рукава («јен тудары»). Проведение хороводных игр диктует такое же построение игроков. В другой песне обозначается время окончания игр:

Ажа кайнаган аржан суудый,

Агару сүүжим сыйлайын.

Тан чолмондый бойыгар

Тан атканча ойногор.

Бис төрөөндөр эмейис

Бийе-ойын баштайлы.

Биригип алып тандакты,

Бир кижидий уткыйлы.

Как бурлящая река,

Любовь свою чистую подарю.

Вы как утренняя звезда,

До зари играйте.

Мы ведь родственники,

Начнем пляску-игру.

Вместе мы зарю

Как один встретим.

Завершение игры имеет особое значение при расставании. В песне единство действий игроков определяются двумя последними строками. Из содержания песни можно предположить, что она исполнялась в игре с плясками как «Оп чаа». Такое предположение вытекает из указаний на игру-пляску, на единообразие и согласованность действий участников. Еще одной особенностью игровых песен является возможность договариваться между собой:

Јанар ойдин ойыны

Јап-јакшынак ол болзын.

Айрылыштын кожоны

Аланзулу болбозын.

Игры перед расставанием

Пусть будут хорошими.

Песни перед расставанием

Пусть не будут сомнительными.

В песне высказывается пожелание о благополучном окончании игр. Сходство песни с благопожеланиями прослеживается в использовании в ней формообразующего суффикса *~зын // ~зин*, выражающего пожелание. Их повторяемость придает песне определенную ритмику. Песнями с подобным содержанием украшается сама игра, устраняются недочеты в правилах игры и в поведении играющих.

Среди современных народных игр алтайцев распространены игры «Болчоно», «Бөрүк чачары» (Бросание шапки), «Сырга жажырыш» (Прятание сережки). По структуре они напоминают хороводные игры. Сходство этих игр с хороводами прослеживается в том, что в них участники формируют круг или полукруг, а также непременно исполняют песни или припевки. Вместе с тем необходимо отметить, что хороводные игры в культуре алтайцев претерпевали определенные изменения в связи с требованиями времени, политическими, социальными и культурными преобразованиями. Прежде всего, наибольшую роль в бытовании хороводных игр сыграли изменение традиционной среды и жизни народа. В настоящее время в обществе происходит трансформация культурных ценностей. Немалый интерес представляет самобытная народная культура с ее материальными и духовными богатствами. В этих условиях роль хороводных игр особенно важна в проведении массовых мероприятий, календарных и светских праздников. Немаловажное значение они имеют в этнокультурном образовании и воспитании подрастающего поколения.

Список литературы:

1. Алтай албатынын кожондоры: (1972), Горно-Алтайск.
2. Алтай баатырлар: (1983), Т. XI, Горно-Алтайск.
3. Алтай фольклор: (1995), Горно-Алтайск.
4. Алтайско-русский словарь: (2018), Горно-Алтайск.
5. Аникин В. П.: (1987). Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор, М.
6. Екеев Н. В., Самаев Г. П.: (1994). История и культура Алтая XIX - начала XX в.в., Горно-Алтайск: Юч-Сюмер.
7. Ойношев В. П.: (2015). Народные игры алтайцев, Горно-Алтайск.
8. Садалова Т. М.: (1995). «Кычыраачыга» // Алтай фольклор, Горно-Алтайск, с. 14.
9. Сатлаев А. М.: (1974). Кумандинцы, Горно-Алтайск.
10. Суразаков С. С.: (1961). Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае, Горно-Алтайск.
11. Тюхтенев Т. С.: (1972). Алтайские народные песни, Горно-Алтайск.
12. ФМ Дело № 335 // Научный архив БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова».
13. Хакассские народные игры и состязания: (2007), Абакан: Хакаское книжное издательство.
14. Хакаско-русский словарь: (2006), Новосибирск: Наука.
15. Чочкина М. П.: (2003) Алтайский детский фольклор, Горно-Алтайск.

About Some Items of the Law «On The Languages of People Living in The Territory of the Altai Republic» / Doç.Dr. Nadejda TIDIKOVA
(ÖZERK ALTAY CUMHURİYETİ – RUSYA FEDERASYONU)

ABSTRACT

The article discusses the features of the development of language legislation based on an analysis of the law «On the languages of peoples living in the territory of the Altai Republic». The articles of this law have been repeatedly changed and supplemented. Initially, the law was called “On Languages”, it has been in effect since March 3, 1993, adopted by the 6th session of the Supreme Council of the Altai Republic of the first convocation.

The legislation of the Republic of Altai on languages is based on the provisions of the Constitution of the Russian Federation, federal laws and other regulatory legal acts of the Russian Federation and consists of the Constitution of the Altai Republic, this Law and other regulatory legal acts of the Republic of Altai adopted in accordance with them. In the Altai Republic the state languages are Altaian and Russian. Russian is also used as the main means of international communication. The Kazakh language is used in official areas of communication in the places of compact residence of its speakers. The use of languages in government and administration is the most problematic in solving language issues. Many articles of the law are not fulfilled, they turn out to be declarative, that is, in fact, more often only one of the official languages is used, namely Russian.

In the Republic of Altai, official clerical work is also conducted in state languages. Texts of documents (forms, stamps, stamps) and signs with the names of state bodies, organizations, enterprises and institutions shall be drawn up in state languages in accordance with established standards and in agreement with the Terminological Commission. The design of the inscriptions and signs of state and public institutions is not carried out everywhere, but if it is done, then, most often, with the presence of a large number of errors.

All legal proceedings and office work in courts, office work in law enforcement agencies, notarial office work in the territory of the Republic of Altai is conducted in Russian in accordance with the legislation of the Russian Federation
Keywords: Altai Language, Russian Language, Law, Law On Languages, The Official Language

О Некоторых Статьях Закона «О Языках Народов, Проживающих На Территории Республики Алтай»

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются особенности развития языкового законодательства на основе анализа закона «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай». Статьи данного закона неоднократно менялись и дополнялись. Изначально закон назывался «О языках», действует он с 3 марта 1993 г., принят 6-ой сессией Верховного Совета Республики Алтай первого созыва.

Законодательство Республики Алтай о языках основывается на положениях Конституции Российской Федерации, федеральных законов и иных нормативных правовых актов РФ и состоит из Конституции Республики Алтай, настоящего Закона и принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов Республики Алтай.

В Республике Алтай государственными языками являются алтайский и русский языки. Русский язык также используется как основное средство межнационального общения. Казахский язык используется в официальных сферах общения в местах компактного проживания его носителей.

Использование языков в органах государственной власти и управлении является наиболее проблемной в решении языковых вопросов. Многие статьи закона не выполняются, они оказываются декларативными, то есть на деле чаще используется лишь один из государственных языков, а именно – русский язык.

В Республике Алтай официальное делопроизводство также ведётся на государственных языках. Тексты документов (бланков, печатей, штампов, штемпелей) и вывесок с наименованиями государственных органов, организаций, предприятий и учреждений оформляются на государственных языках в соответствии с установленными стандартами и по согласованию с Терминологической комиссией. оформление надписей и вывесок государственных и общественных учреждений выполняется не везде, а если и выполняется, то, чаще всего, с наличием большого количества ошибок.

Почти всё судопроизводство и делопроизводство в судах, делопроизводство в правоохранительных органах, нотариальное делопроизводство на территории Республики Алтай ведётся на русском языке в соответствии с законодательством Российской Федерации

Ключевые Слова: Алтайский Язык, Русский Язык, Законодательство, Закон О Языках, Государственный Язык

В данной статье рассматривается языковое законодательство на основе анализа статей закона «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай», который ранее назывался просто закон «О языках» и, который начал действовать с 3 марта 1993 г. За это время в связи с многочисленными изменениями федеральных и республиканских законов статьи закона неоднократно редактировались.

Ныне существующий закон состоит из 7 глав и статей внутри этих глав.

Согласно статье 4 I-ой главы Закона «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай» государственными языками в Республике Алтай являются алтайский и русский языки. Русский язык также используется как основное средство межнационального общения. Казахский язык используется в официальных сферах общения в местах компактного проживания его носителей. В Республике Алтай казахи компактно проживают в Кош-Агачском районе.

Алтайский язык в органах государственной власти и управлении

Равноправие алтайского и русского языков закономерно предполагает, что «граждане Республики Алтай вправе обращаться в государственные органы, организации, учреждения и предприятия республики на этих государственных языках. Ответы на предложения, заявления, письма и жалобы граждан даются на языке обращения» (см. ст. 7, гл. II Закона № 9-6). Однако, в 2012 г. эта статья о праве выбора языка обращения была удалена из закона, как утратившая свою силу (см. Закон №46 от 10.07.2012 г.).

Хотя в законе с новой редакцией в статье 9 «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай» прописано, что органы высшего законодательного и исполнительного органов ведут свою работу на **двух государственных языках**. На сессиях Государственного Собрания – Эл Курултай Республики Алтай, заседаниях Президиума, комитетов и рабочих групп депутаты Республики Алтай и иные приглашённые лица вправе выступать на любом государственном языке. Их выступления обеспечиваются переводом (в ред. Закона №24).

На деле оказывается так, что статья 9 закона «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай» практически не выполняется. Чаще всего используется лишь один из государственных языков, а именно – русский язык. Своё право обращаться в любой государственный орган, организацию, учреждение республики на алтайском языке простые граждане использовать не смогут, так как статья 7 считается утратившей свою юридическую силу. Как видим, в статьях закона много противоречий.

Тексты законов и других правовых актов, принятых законодательным и исполнительным органами Республики Алтай, публикуются на государственных языках, имеют официальный характер и равную юридическую силу (см. ред. ст. 10 Закона №46). Для выполнения этой статьи закона в документационном отделе аппарата Государственное Собрание – Эл Курултай создана государственная служба языкового перевода, в функции которой, в основном, входит перевод законодательных и других правовых документов Республики Алтай с русского на алтайский язык.

Во исполнение 11-ой статьи закона была создана при Правительстве Республики Алтай **Терминологическая комиссия** по алтайскому языку, призванная разрабатывать правовые термины алтайского языка, обсуждать словари алтайского языка, согласовывать вопросы, касающиеся терминологии алтайского языка. За время своего существования Терминологическая комиссия переводилась во введение Государственного Собрания – Эл курултай, затем снова в Правительство Республики Алтай. С 2016 г. Терминологическая комиссия находится в непосредственном ведении Государственного Собрания – Эл Курултай. Состав комиссии утверждается Правительством Республики Алтай и состоит из председателя, секретаря и членов комиссии до 15 человек, являющихся научными работниками Института алтаистики имени С.С. Суразакова, преподавателями Горно-Алтайского государственного университета, писателями, работниками средств массовых информации, представителями общественных организаций и специалистами из разных отраслей.

Следует также отметить, что в целях обеспечения сохранения и развития алтайского языка как государственного языка в Республике Алтай, а также повышения эффективности деятельности

органов государственной власти Республики Алтай в этой области Указом Главы Республики Алтай, Председателя Правительства Республики Алтай создан **Совет по алтайскому языку** при Главе Республики Алтай, Председателе Правительства Республики Алтай, а также утверждено Положение о Совете.

Совет является консультативным и совещательным органом, образованным в целях совершенствования государственной политики в области сохранения и развития алтайского языка, как государственного языка в Республике Алтай, а также в целях координации деятельности органов государственной власти Республики Алтай, органов местного самоуправления, общественных объединений, организаций культуры и искусства, научных, образовательных и иных организаций по вопросам, связанным с сохранением и развитием алтайского языка.

Алтайский язык в органах государственной власти и управлении законодательно закреплён также и для использования его в государственной символике, в текстах наград и во время проведения выборов, референдумов. Так, в статье 12 главы III закона написано, что в Республике Алтай «в государственной символике, в текстах государственных наград, званий и знаков используются алтайский и русский языки» [Ведомости... , 1993, с. 90].

В статью 13 главы III «Язык проведения выборов и референдумов» были внесены значительные изменения и дополнения.

Если ранее (в Законе № 9-6 «О языках») было прописано, что при подготовке и проведении выборов, референдумов используются государственные языки и языки местного населения, бюллетени оформляются также на государственных языках, а документация, направляемая в центральные органы РФ по итогам выборов оформляется на русском языке [Ведомости... , 1993, с. 90], то в редакции Закона Республики Алтай от 10.07.2012 под № 46-РЗ уже написано, что при подготовке и проведении выборов, референдумов использовать можно только государственный язык Российской Федерации, т.е. **русский язык**. А алтайский язык и языки народов Российской Федерации можно использовать только на территориях компактного проживания этих народов в Республике Алтай.

Избирательные бюллетени, бюллетени для голосования на референдуме печатаются также на государственном языке Российской Федерации, на алтайском языке и языках народов Российской Федерации они могут печататься только в необходимых случаях и, соответственно, на территориях компактного проживания этих народов в Республике Алтай (см. ст.13, гл. III Закона № 46).

Однако на алтайском языке они никогда не печатались.

Русский язык, является языком взаимоотношений с государственными органами Российской Федерации (т.е. официальная переписка и иные формы взаимоотношений ведутся на русском языке) (см. ст. 14, гл. III Закона № 9-6).

Русский язык является также языком международных и межрегиональных переговоров, за исключением случая, если сторонами не будет оговорён другой язык (см. ст. 14-15, гл. III Закона № 9-6).

Таким образом, хотя и в законе записано, что в проведении выборов, референдумов используются государственные языки Республики Алтай, на деле оказывается, что используется только русский язык.

Алтайский язык в делопроизводстве

В IV-ой главе закона «Использование языков в работе государственных органов, организаций, предприятий, учреждений» речь идёт о языке делопроизводства и судопроизводства.

В соответствии со статьей 16 «Использование языков в официальном делопроизводстве» закона «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай» официальное делопроизводство в государственных органах, организациях, предприятиях и учреждениях, расположенных на территории Республики Алтай, должно вестись на государственных языках. Тексты документов (бланков, печатей, штампов, штемпелей) и вывесок с наименованиями государственных органов, организаций, предприятий и учреждений оформляются на государственных языках в соответствии с установленными стандартами и по согласованию с Терминологической комиссией (см. ст.16. гл. IV Закона №24).

К сожалению, приходится констатировать тот факт, что даже, такой наиболее простой для выполнения пункт, как оформление бланков, надписей и вывесок государственных и общественных учреждений выполняется чаще всего с наличием большого количества ошибок, о чём говорилось в публикациях по языковой ситуации и языковой политике в Республике Алтай не один раз [Майзина, 2008, с. 86-94].

Кстати, тексты документов и вывесок с наименованиями государственных органов, организаций, предприятий или учреждений, оформленных на государственных языках, согласуются на деле не в Терминологической комиссии, как должно быть, а с сотрудниками научно-исследовательской группы алтайского языка Института алтаистики им. С.С. Суразакова, т.к. в последние годы работа Терминологической комиссии организована не на должном уровне, можно даже сказать, что практически она прекратила свою работу.

Алтайский язык в судопроизводстве

Почти всё судопроизводство и делопроизводство в судах, делопроизводство в правоохранительных органах, нотариальное делопроизводство на территории Республики Алтай ведётся на русском языке в соответствии с законодательством Российской Федерации (см. ст.17, гл. IV Закона №46).

Так как все делопроизводство в судах идёт на русском языке, алтайский язык используется крайне редко, лишь в исключительных случаях, когда подсудимый не знает русского языка и ему требуется переводчик с алтайским языком. В судебных органах штат профессиональных переводчиков не предусмотрен, поэтому для тех моментов, когда требуется переводчик, таковые привлекаются со стороны (в основном – это научные сотрудники БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»). Вся эта ситуация нередко осложняет судебный процесс и приводит к трудностям, испытываемым алтаеязычными гражданами в процессе судебных разбирательств, проходящих исключительно на русском языке.

Все отмеченные факты говорят о том, что одного законодательного акта для того, чтобы сделать язык государственным недостаточно. Огосударствление языка – это обширный ряд мер языкового планирования, который требует значительных материальных, временных и людских ресурсов. Как пишет М.Н. Губогло, это включает в себя подготовку и издание инструктивных материалов, справочников, специальных терминологических словарей, подготовку профессиональных кадров делопроизводителей на государственном языке, переводчиков-синхронистов, оформление топонимики, рекламы, средств наглядной информации на языке, увеличение присутствия данного языка в средствах массовой информации [Губогло, 1998, с. 418]. Также все вышеназванные мероприятия требуют значительных финансовых, материальных затрат, временных и людских ресурсов, а также организаторской и нередко инноваторской деятельности.

Вывод

Таким образом, коснувшись общих вопросов языкового законодательства в Республике Алтай, его основных принципов и гарантий, а также проследив динамику развития языкового законодательства в области использования государственных языков в органах государственной власти и управления, в судопроизводстве и делопроизводстве Республики Алтай, следует отметить, что государственные языки Республики Алтай защищены Конституцией Республики Алтай, постановлениями и указами Правительства и Государственного собрания – Эл Курултай, а, главным образом, законом «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай».

Несмотря на то, что равноправного функционирования двух языков мы ещё не достигли, необходимо признать, что языковая политика в Республике Алтай принесла определенные плоды: ей удалось замедлить сужение сферы функционирования алтайского языка в условиях трансформации общества, обусловленной развитием глобализационных процессов. При этом, требуется необходимость языкового регулирования со стороны государства, в частности – поддержка алтайского языка.

На современном этапе развития цивилизации языки представляют собой не только средство общения, но и самостоятельную культурную ценность, которая, как и любая ценность, может быть утрачена. В этих условиях Россия представляет собой государство с богатством языкового и культурного многообразия, с которым не сравнится ни одна из стран Европы. В то же самое время, равенство языков остается открытым вопросом. Явно просматриваются различные

уровни защиты языков на федеральном и региональном уровнях. Необходимо дальнейшее улучшение законов о языке, а также разрешение особой проблемы координации федеральной и региональных языковых политик.

Литература

1. Ведомости Верховного Совета Республики Алтай. Горно-Алтайск, №3. Август-сентябрь, 1993
2. Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998.
3. Майзина А.Н. Функционирование алтайского языка в официальном делопроизводстве (на примере текстов вывесок с названиями государственных учреждений) // Актуальные вопросы алтайского языкознания. Горно-Алтайск, 2008. С. 86-94.

ÖZET

Harezm’de usta çırak geleneği çok eski zamanlardan ortaya çıktığı bilinmektedir. Her bir usta sazendeler genel bilim alırlar, günümüz terimlerini kullanarak olursak metod tarzıyla müfredata dayalı yıllık ustasının evinde bulunarak ilim alması sağlanır. Çırak mesleki ilimlerini aldıktan sonra sazendelik geleneklerine dayalı bir şekilde ustasında dua alma geleneği gerçekleştirilir. Ustasından dua aldıktan sonra her bir çırak kendine ait yolları edinerek bilimlerinin özgüt biçimde kullanabilir.

Anahtar Kelimeler: Bahşı, Sazende, Usta, Çırak, Dua Verme Geleneği, Şenlik, Gelenek, Sazendeler Risalesi.

АННАТАЦИЯ

В Хорезме традиция учитель- ученика начала свое развитие очень давно. Каждый ученик обучается по программе своего наставника. Если говорить на нашем современном языке, то он обучается и получает воспитание по ученической программе, по программам предметов годами проживая в доме своего наставника. После окончания обучения, организовывается так сказать, мероприятие по завершению которого, ученик должен получить напутствие от своего наставника. После чего, он имеет полное право, продолжить свою профессию самостоятельно.

Ключевые Слова: Бахши, Музыкант, Педагог, Наставник, Ученик, Помолвка , Традиция, Музыкальный Буклет.

ABSTRACT

In Khorezm, the teacher-student tradition began its development a long time ago. Each student is trained according to the program of his mentor. If we speak in our modern language, he learns and receives education according to a student’s program and subjects program living for years in the home of his mentor. After graduation, an event is organized upon completion of which, the student should receive a farewell from his mentor. After that, he has every right to continue his profession independently.

Key Words: Bahshi, Musician, Teacher, Mentor, Student, Engagement, Tradition, Music Booklet.

İhtiyar bahşılının bilgilerine dayanarak mezkûr dükkanlarda usta çırak geleneği kesintisiz devam etmektedir. Her bir usta bahşı kendinden sonra bir öğrencisi olmasını elinden geldiği kadarıyla sağlamıştır. Alınmak istenilen çıraklardan belli bir yetenekleri olması talep edilmiştir. Öğrencinin okuma yazması, zihni, zekası, düzgün nutuk, kelimeleri doğru seçerek cümle kurması, sözcük bilgisi, hafızası, musiki yeteneği, sesi ve özellikleri, dinleyicilerin dikkatini çekebilmesi, beden ve yüz dili gibi birçok özelliklere sahip olmasına dikkat edilecektir. Kısacası, eğer çocuk genelde bu yeteneklere sahip ise, bahşının yukarıda saydığımız sınavlarından başarılı şekilde geçerse, ondan sonra belirli vazifeler verilmeye başlanmıştır. İlk başta destan şiirlerini ezberleme, küçük ezgileriyle okuma, sonradan düğünlerde ustasına eşlik eder ve böylece yavaştan bu alana girer. Yıllar sonra çırak kendi yaşındaki diğer çıraklarla yarışmalara, atışmalara çıkar, mesleki yönden gelişir ve halk arasında tanınmaya başlaması gibi süreçler ardından kendi yerini bulup ona sahip çıkmaya başlar. Düğünleri ustasına bağlı kalmadan geçirebildiğinden sonra ustasının rızasını alarak “Sâzendeler risalesi” (“Mehterlik risalesi” olarak da adlandırılmaktadır) üzerinden teorik bilgilere dayanak sınavlar yapılmıştır. Türkmen şairi Molla Gayıp²⁶ aşağıda vereceğimiz şiirinde mehterlik risalesini kısaca anlatmaktadır:

²⁶. Molla Gayıp Buhara’da akşam namazının farzında imamlık ederken, arkasındaki namaz kılan kızlara iki defa dönüp baktığı böylece şeriat kanunlarına uyum sağlamadığı nedeniyle mil (yuvarlak şeklinde olan metal çubuğuna ateşte ısıtarak, suçlunun gözlerini bağlarlar ve o metal çubuk gözlerle çok yakın mesafede yaklaştırılır o zaman göz perdesi erir ve gözlerin akması gerçekleşir) yapılarak ve sürgün edilmiştir.

Saz ile sohbeti yalan demeyin,
(Hz)Adem yaratıldığına vardır.
Habil, Kabil annesinin karnında,
Onlar dünyaya geldiğinde vardı.

Mollalar toplanıp bulmadı delil,
Ben sana sığındım ya Rabbim Celil.
İsmail Peygamber, İbrahim Halil,
Mekke Medineyi kurduğunda vardır.

Bu dünyaya herkes geldi tertemiz,
İnsanoğlunun hepsi her işde.
Hârut, Mârut adlı iki melek,
Bâbil çukuruna düşende vardır.

İğne için İsa âsmada kaldı,
Büyük İskender dünyayı fethetti,
Musa'nın asası ejderha oldu,
Nesimî derisi soyulduğunda vardır.

Dağların başından gitmez dumanı,
Gün gelir, olur Yaradan'ın fermanı,
Mâdih gelir, alır, ışıklı cihannı
Ali onu yakaladığında vardır.

Şeytanı kovdular Cennet evinden,
Herkes layığını bulur huyundan.
Allah'ım sen koru hazan suyundan,
Nuh'un gemisine girende vardır.

Bütün mollalar cem olup, gittiler,
Haziran sözcüğün anlamı nedir?
Padişah oldu, geçti şahı Cem-Ceme,
Hayatın tadın çıkaranda vardır.

Muhammed Peygamber din yolun açtı,
Bilal ezan okudu, kafirler koştu.
Ebu Bekir, Ömer, Osman büyüdü,
Ali Zülfikar'ın çaldığında vardır.

Hazreti Davud'un kırk oğlu oldu,
Allah'a şirk etti, kırkı da öldü.
Kırk çocuktan sonra, bir oğlu oldu,
Davud'un kırk oğlu öldüğünde vardır.

Molla Gayıp der ki: Hızır'dır pirim,
Pirim Şah-ı Merdan, Ali destgirim.
Sultan Suyun padişah Mır Ali Şirim,
Dünya tozunu aldıığında vardır.

Molla Gayıp hakkında türkmen ve özbek sözlü edebiyatında destan bulunduğu bilinmektedir. Onun bir nüshası Fazıl Yoldaş oğlundan usta Hodı Zarif tarafından 1934 yılında yazıya aktarılmıştır. Bunlar dışında Molla Gayıp hakkında halk arasında rivayet tarzında söylentiler vardır.

Bu risalenin içeriğini ihtiyar bahşılardan biri Dursun Bahşı Cumaniozov şu şekilde anlatmaktadır: Allah ü Teâlâ Hz. Adem'in bedenini çamurdan yaptıktan sonra, Allah'ın vahyini peygamberlere ulaştırmakla görevli olan Cebrâil, kulların rızıklarını taksim etmekle görevli olan Mikâil, kıyâmet gününü öttüreceği boru (sür) ile bildirmekle görevli olan İsrâfil, Allah'ın emriyle insanların canını almakla görevlendirilen Azrâil dört büyük meleğine bedene canı (ruhu) girmesini sağlamalarını emretmiş. İnsan vücudunun içerisi karanlık olduğu için can içeri girmiyordu, melkeler üzerinde çok düşündükten sonra, bu işi değişik bi yolla denemeyi planlamışlardır. Onlar Cennet'den "Dut" ağacını alıp, tanbur, dutar, ney ve (kemençe tarzı) gıccek çalgılarını yaparlar ama ne kadar çaba harcasalar bile onlardan ses çıkartamamışlar. Melekler yorgunluktan uykuya dalmışlar ki, onların yaptığı bütün işleri izleyen Şeytan Aleyhi'l-la'ne (Allah'ın laneti onun üzerine olsun) "Yine de ben bu işin içine karışmassam, bir sonuca varmak güç" diye tanbur, dutar ve gıcceklerin kulağından aşağı kısmına bir tane küçük değnek yapıştırır, neyin delikleri sırasının yan tarafından bir tane daha delik açar "Şeytan herrek"ve "Şeytan delik" terimleri çalgıları bu mittten geldiği düşünülmektedir. Sonradan dört melek uyandığında çalgılar elleri değer değmez bülbül gibi ötmeye başlamış, Hz. Cebrâil bu esnada bir nağme uydurur ve onu diğer melekler eşliğinde çalarak canı Hz. Adem vücuduna girmesini sağlarlar. Yine aynı zamanda bu mittten sonra nağmenin pir ustası Hz. Cebrâil olduğu söylenmektedir.

Molla Gayıp Buhara'da akşam namazının farzında imamlık ederken, arkasındaki namaz kılan kızlara iki defa dönüp baktığı böylece şeriat kanunlarına uyum sağlamadığı nedeniyle mil (yuvarlak şeklinde olan metal çubuğuna ateşte ısıtarak, suçlunun gözlerini bağlarlar ve o metal çubuk gözlerle çok

yakın mesafede yaklaştırılır o zaman göz perdesi erir ve gözlerin akması gerçekleşir) yapılarak ve sürgün edilmiştir.

Bir anlatıya göre padişah Hüseyin Baykara sazende ve bahşıları toplayıp, onlara: “Sizlerin halk arasında anlattığınız bütün saz-sohbetleriniz yalan, onlar fânî dünyanın yalan ürünleri, yalannı yayanlara ise riyâkâr derler. Bu yüzden de, siz cezaya mahkûmsunuz. Eğer yaptıklarınız gerçek ise, belirli zaman içerisinde ispat ile huzuruma çıkın, yoksa hepinizin canına kıyarım” – diye emir vermiş. Belirlenen süre dolduğunda, Molla Gayıp huzura çıkarak, ilk sazendeler risalesini anlatır sonra yukarıda verilen şiiri melodisiyle beraber okudur. O anda sultan Hüseyin Baykara, vezîr-i âzamı Ali Şîr Nevaî ve diğer devlet adamları bu delili dinledikten sonra, ellerini duaya açarak: “İşte bu musikiyle sözünü başlayan sazende, bahşılarının lokması helal olsun” diye dualar etmişler. Padişahın düşünceleri değişmiş yani “Sazendeler risalesi” ve onun içerik-anlamı bütün sanah ehlinin hayatını kurtarmış.

Bunun dışında demircilerin ustası sayılan Hz. Dâvut onun her çekiç vurmasında yeni bir nağme ortaya çıkar imiş ve tam 360 nağmesi olduğu söylenmektedir. Nefesi ölümlerin dirilttiği bilinen Hz. İsa, hayırlı amelleri yapan, adalet sağlayıcısı olarak bilinen Hz. Hızır. Yukarıda mübarek isimleri getirilen Peygamberler, evliya, pirlere Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V) ve onun Halifeleri Abu Bekr, Osman, Ömer, Ali. Destan kahramanları Dede Korkut, Cemşid, Rüstem, Aşık Aydın pir, Köroğlu, Aşık Garip gibi bir çok mübarek kişiler sazdan ve bahşıcılık mesleği dolayısıyla sanatın bu kolunun gelişimini bir nevi sağladıklarını söyleyebiliriz. Nu nedenle yukarıdaki zatlara pir, usta diye bilmek sazendelik risalesinin sözlü mührü olarak kaydedilmiştir.

Molla Gayıp Buhara’da akşam namazının farzında imamlık ederken, arkasındaki namaz kılan kızlara iki defa dönüp baktığı böylece şeriat kanunlarına uyum sağlamadığı nedeniyle mil (yuvarlak şeklinde olan metal çubuğuna ateşte ısıtarak, suçlunun gözlerini bağlarlar ve o metal çubuk gözlerle çok yakın mesafede yaklaştırılır o zaman göz perdesi erir ve gözlerin akması gerçekleşir) yapılarak ve sürgün edilmiştir.

Yukarıda adı geçen risale – bahşı ve sazendeler için kanun, faaliyetleri maddeler halinde getirilmiştir ve bu bilgiler çırağa usta tarafından teorik bir şekilde sınav yapılmıştır.

Risaleden sonra destanlara yani uygulamalı sınavlara geçilmiştir. Bu gelenek “Fatihe düğünü” ya da “Fatihe ziyafeti” diye adlandırılmıştır. Bir nevi düğün yerine geçen bu şölende çırak ustasına üst baş kıyafet hediyesi vermiştir. Usta ise aynı zamanda “mesleğin bereket getirsin” diye hayır dualar edere dutar, dombra veya diğer çalgılardan birini hediye etmiştir. Dua alan genç bahşı halkın düğün ve şenliklerinde ustasından bağımsız halde hizmet vermeye başlar.

Eski dönemlerin bahşıları beş, on, yirmi ve hatta otuz gün devam eden düğün ve şenliklerde, her gün birer taneden destan anlatır (anlattığı destanı tekrar etmemezlik şartıyla), mahir bahşılar 5 altından 15 altına kadar kendi aralarında anlaşarak hizmet hakkı alırlarmış. Düğünlerde alanın geniş veya dar olmasına göre, at arabasının bir tekerleğini souk, ortasındaki ok kısmını toprağa dikerek dönen sahne yapmışlardır. Bahşılar bu sahneler üzerinde destan anlatırken bahşının sesini herkes duyabilsin diye sahneyi sürekli döndürmüşlerdi. Bala Bahşının dediklerine göre destan anlatılan düğünler bu şekilde yapılır imiş. Ama böyle düğünlerde destan anlatma herhangi bir bahşıya nasip olmamıştır.

Muhammed Rahim Han Firuz sultan döneminde Harezm bölgesinde 40’den fazla bahşı ve 32 sazende koşları²⁷ olup, onlar her yıl oniki günlük şenlik sürecinde sınav ednilirlermiş, kazananlar halkın

²⁷. Sâzende – (Fars.) saz – melodi, ende – ekinin Türkçe karşılığı “çı” eki olup, herhangi bir musiki aleti çalan kimse anlamında. İkinci anlamı “Çalgıyı akor yardımıyla tonunu düzeltme” 3. Turk ve Kafkasya halklarının aşıkları mızrapla çaldığı, tırmalı, telli çalgı türü. 4. Akordeon çalgısının bir çeşidi. Sazçı veya sazende, Orta Asya topluluklarında muzikçi, sazçı terimleri aynı zamanda geniş bir kavram olduğu için şarkıcı, dansör, çalgıçı kimseler de anlaşılmıştır. Köş – kavuşma, bir araya gelme anlamında olup yukarıda adları geçen meslek sahiplerinin bir araya gelmesi, topluluğunu anlatmaktadır. Eski dönemlerin ünlü sazende köşleri: zurnacı Hüseyin kalot, Sabur kalot, dansör – sazende yedi kısımlı “Uşluni ufari”nin bestecisi Uşlu kel, Durdi borucu ve diğerleri halk arasında kendi yerlerine sahip idiler. Sazende köşlerin vazifesi, bahşı destanı bitirdikten sonra, düğünü yine de eğlenceli bir hal almasını sağlamaktı ve sebeple konuklara maskara yaparak, akrobatik hareketler, cambazlık, taklalar atarak, oyunlar, konuşmalar ve sorular sorarak gerçekleştirmiştir. Onların faaliyetlerini aşağıda vereceğimiz halk arasındaki dörtlük daha da aydın bir şekilde anlatmaktadır:

Benim balam yahşı,
Düğününe gelir bahşı,

düğün ve diğer şenliklerde katılması için fetvâ alır, kaybedenler ise maskaralar edilirdi. Etkinliklerde Özbek bahşılılarıyla beraber Türkmen ve Karakalpak bahşıları yarışmışlardır. Bunun gibi şenliklerin birinde mâğlûp olan karakalpak bahşısı Günhoca (1799-1880) bu konudaki görüşlerini aşağıda getirdiğimiz şiirle beyan etmektedir:

Hediye verdi bahşılara,
Dönüp bakmadı yahşılara,
Laf edermişim vahşılara,
Onlar beni hiç beğenmedi.

Getirdiler ona deve,
Bana sürdüler kül kara,
Leş hediye oldu bana,
Bunu ama hiç unutmam²⁸.

Bu gibi yarışmalarda sadece Özbek belki Karakalpak ve Türkmen bahşıları da kendi arasında yarışmışlardır.

Destançılık geleneğinin araştırmaları için önemli kaynaklardan biri yukarıda adları geçen, canlı şahitler ve kendi gözleriyle herşeyi gören şahısların bilgileridir.

Şirvani üslubunun önemli temsilcilerinden biri Özbekistan, Türkmenistan ve Karakalpakistan Halk bahşısı, Azerbaycan Aşıklar Topluluğu üyesi aynı zamanda II. Dünya Savaşına katılan madalya sahibi Bala Bahşı Kurbannazar Abdullayev'dan alınan destançılık geleneğinin bütün dallarında alınan bilgiler çok kıymetlidir. Bahşı atanın dediklerine göre: bu meslek ona dede mirasıdır, Kurbannazar'ın büyük dedesi Osman Bahşı halk arasında meşhur bahşılardan biri imiş. O bir düğünde destan anlatırken, icraya kendini o kadar vermiş ki, ayağı altındaki kazığı görmez ve ayağı takılıp, düşer, böylece ayağı sakatlanır. Bu olay nedeniyle – “Benim çocuklarım bahşı olmasınlar” diye vasiyet eder. Baba vasiyetini yerine getiren çocukların biri çiftçi, biri zanaatkâr olmuşlar ama aynı zamanda babasından kalan kitaplar, destan yazılan defterleri okuyarak bilgiler edinmişler. Onlardan biri Hive'nin Gürlenbağ köyünde yaşayan Abdulla Kadı ailesinde 1899 yılında çocuk dünyaya gelir. Ona Kurbannazar adını verirler. Gençlik yıllarından itibaren müziğe meraklı olan Kurbannazar, hayvan sürüsüne bakarken hastalanır, iyileştiğinden sonra babası ona dedesinin destan kitap ve defterlerini vererek, onlara karşı ilgi duymasını ve böylece ezberlemesini sağlar. Dokuz yaşında Mahtumkulu şiirleriyle şarkılar ve destanlardan bazı parçaları ezbere bilir. Ona “Bala Bahşı” takma adı verilmesiyle ilgili geçmişte bir olay sebep olmuştur: - Kurbannazar köyde olan bir düğünde çatısı olan avlunun bir kısmında iki bulamancı eşliğinde destan anlatırken, sokaktaki kendi yaşındaki çocuklar serçe yavrusu arkasından koşarak bilmeden düğün olan yere girerler. Serçe bahşı tarafa uçar, bunu gören Kurbannazar elindeki dutarı bırakarak, çocuklarla serçe arkasından koşar. Düğnü kontrol eden düğünbaşı serçeyi yaklar, ayaklarından ip geçirerek, Kurbannazar'ı yerine oturtturarak ipi de eline vererek, konutlara “Bahşımız da bala(çocuk)dır” diyerek özür dileyerek destanı devam etmesini buyurur. O günden sonra bu onun ismi yanında kullanılan lakab olarak kalır.

Bala Bahşı'nın halk arasında ün kazanmasında Cumanazar Bahşı, Karmış'lı Yadigar bulamancı, ve aynı köyden Rahime kalfaların hizmetleri olduğu bilinmektedir. Kurbannazar onlardan öğrendiği destanları halk arasında anlatmaya başlar. 1914 yılından 1929 yılına kadar Cumanazar Bahşı'yla düğün ve şenliklere katılır. Ustasının ölümünden sonra tek başına bahşıcılığını devam ettirir. Onun repertuvarında “Köroğlu”, “Aşık Garip ve Şahsenem”, “Baziryan²⁹”, “Harmandalı”, “Avaz kaçırın”, “Avaz evlenen”, “Aşık Mahmud”, “Kırk bin”, “Nine” ve buna benzeri 16 büyük destanlar içermektedir. Bunlar dışında dini konulardaki “Geyikname”, “Cuhud oğlan” gibi destanlar mevcut.

Aynı zamanda destan anlatımında ve dil, konuşma, nutuk bakımlarından çok başarılı biri olduğu bilinmektedir. Harezmi destan ezgilerini, dutar melodilerini, dutar makamlarını, sazende köşlerinin yollarını iyi bilen mahir sazendedir. Sonuç olarak Bala Bahşı Harezmi kültürü ve tarihinin canlı simgesidir.

Bahşı ata 95 yaşına geldiğinde de güçlü hafızası, tarihi, kültürel, dini ve diğer bilim alanlarına hakim olduğu bilinmektedir. Bala Bahşı – Kurbannazar Abdullayev 18 Haziran 1994 yılında hayatını yitirdi. Bahşı

Bahşidan laf mı olur?
Sazendeler yahşı.

²⁸. Günhoca Şiirleri. T., “G.Gulam yayınevi” 1973, 20.

²⁹. Baziryan – ticaret yapan kimse anlamında gelmektedir, Harezmi'li bahşılar ‘Baziryan’ şeklinde kullanılmaktadır.

atanın çocukları Narbek – Abdulla, Matyakub, Matnazar ve Yetmişvaylar baba yolundan giderek günümüzde destancılık geleneğinde öz yerlerine sahipler. Narbek Hive'deki “Destan” halk müziği topluluğun yöneticisi. O Japonya, Avusturya, Azerbaycan gibi birçok dış ülkelerdeki gerçekleştirilen festivallere katıldı. 2000 yılında Özbekistan Halk Bahşı'sı nişanına layık görüldü. Matyakub Urgenç Müzik Koleci'nde, Yetmişvay Hive Çocuk Sanat Okulunda genç kuşağa destan geleneği sırlarını öğretmektedir.

Bilim insanlarına göre musiki yetenek ilahi nimettir. Onun bulunması – insan ruhundaki hareketlerin ortaya çıkmasıyla beraberdir. İnsana bütün ömrü devamında melodi ve ezgiler eşlik etmektedir. İnsan doğduğundan ninni söylenerek büyütülür ve hayatı boyunca geçiş dönemlerindeki her olayda müzik vardır. Hatta son yolculuğuna uğurlanırken bile, mersiye ona eşlik eder. Mevlana Celalleddin-i Rûmî'ye göre: “Hayatta hiçbir şey musiki ve raks gibi, insan ruhunun gizli kuvvetini açığa çıkaramaz. Müzik hayatın olur-olmaz küçük sıkıntılarını unutturarak, kendi ruhi alemine götürür”. Bu sözlerin ne kadar gerçek olduğu şüphesizdir ve aynı zamanda destanları da musiki ahenkleri olmadan düşünmek mümkün değil. Destan müziğinin kadim kökleri makamlardan farklı, şehir bilhassa saray dışında, dağlarda, bozkır ve çöllerde yaşayan, hayvancılıkla uğraşan göçebe veya mahalli yaşam tarzı süren halklara dayanmaktadır. Şaman ritüellerinin ilk görüntülerinden yansımalar taşıyan ve bu gelenekler yaşatılarak, geliştirilerek konuşma kısmının çoğalması, ahenklerdeki ses diyaazonun genişlemesi sonucunda esâtir (mit), efsane, kıssa, destan gibi anlatıma dayanlı metinler ve onların nesir kısımları meydana gelmiştir. İslam dini kabulünden sonra şamanizm ritüelleri esasında cehr üslubu, zikr hocaları ve onların müritleri, derviş ve kalenderlerin Allah'a olan aşkını, Kur'an-ı Kerim'den rivayetleri ve belli sûreleri, Sûfîyâne ritim ve rakslar, tasavvuf şiirleri müzik kültürü dallarından biri olduğu itiraf edilmektedir.

Destanların musiki özelliklerini, en başta icra edilen destanın anlatım tarzı, dinleyiciye ulaşımı, oturması ve bu faaliyetler gerçekleşirken ifade edinilmesi gereken duyguları anlatmak için kullanılan araçlar ve onların ortaya çıkma nedenleriyle sayabiliriz.

İç ses yani boğazdan okumak, sesin boğuk, hırıldayan şekliyle okuma bize göre: 1. Tabiatdaki türlü canlı ve cansız nesnelerin (animizm) insan bilincindeki tasviri olarak ruhuna yansımaları sebebiyle iç ses ortaya çıkmıştır. 2. Dinleyicileri ve onları bahşının dediği sözlere her zaman dikkatli olmalarını sağlama gibi özellikler içermektedir. Boğazdan iç sesle okuma sanatına günümüzde uluslararası seviyede önem verilmektedir. 2001 yılında Montreal (Kanada) şehrinde Boğazdan okuma festivali gerçekleştirilirken, 2003 yılında “Şark Taronaları” ‘Doğu şarkıları’ (Özbekistan) müzik festivalinde boğazdan “Ozlov” şeklinde okuyan Rusya'nın Tuva ülkesinden katılan “Oranhoy” topluluğu sanatçıları en yüksek ödülleri kazandılar. Bunun gibi festivaller dünyanın her köşesinde düzenlenmesi ecdadımızın kadim sanatına merakların çoğalması ve sahip çıkma arzusu olduğu söylenebilir.

(TÜRKİYE)

Özet

İnsanoğlunun en temel ihtiyaçlarından birisi olan beslenme, tarihi süreç içerisinde sadece biyolojik bir ihtiyaç olarak kalmamış, çevresinde geniş bir kültürel alan oluşmuştur. Mutfak kültürü sadece beslenme alışkanlıklarını etkileyen bir yapı değildir. Hayatın bütün şubelerini etkileyen ve etkilenen bir yapıdır. Bu bağlamda mutfak ile milli kimlik, din, alışkanlıklar, damak tadı, coğrafya, ekonomi gibi pek çok kurumun ilişkisi vardır ve bu ilişkiler ağı içerisinde milletlerin milli mutfakları oluşmaktadır.

Bu anlamda Türkler de dünyanın en eski milletlerinden birisi olarak zaman içerisinde kendine özgü bir mutfak kültürü oluşturmayı başarmış milletlerden birisidir. Bu mutfak kültürü Orta Asya'dan Anadolu'ya Arap yarımadasından Avrupa'ya kadar çok geniş bir coğrafyanın izlerini taşıyan son derece zengin bir mutfak kültürüdür.

Hem zenginliği hem çeşitliliği hem de eskiliği bakımından dünyanın sayılı mutfaklarından birisi olan Türk mutfağı içerisinde kendine has coğrafyası, iklimi ve bitki örtüsü ile şekillenen Giresun mutfak kültürü incelenmesi gereken bir konudur. Karadeniz mutfak kültürünün genel hatlarını yansıtmakla birlikte Giresun'a özgü öğelerin de bulunduğu bu kültürel yapıyı ana hatları ile inceleyip tespitler de bulunmak bu çalışmanın başlıca amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Giresun, Mutfak Kültürü, Giresun Mutfak Kültürü, Türk Mutfağı, Geleneksel Mutfak.

Some Determinations on the Traditional Kitchen Culture in Giresun Region

Abstract

Nutrition, which is one of the most basic needs of human beings, has not only remained as a biological need in the historical process, but a wide cultural area has been formed around it. Culinary culture is not only a structure that affects eating habits. It is a structure that affects and affects all branches of life. In this context, many institutions such as national identity, religion, habits, taste, geography and economy have a relationship with the kitchen and within this network there are national kitchens of nations.

In this sense, Turks, as one of the oldest nations of the world, have managed to create a unique culinary culture in time. This culinary culture is an extremely rich culinary culture that carries the traces of a very wide geography from Central Asia to Anatolia from the Arabian Peninsula to Europe.

Giresun culinary culture, which is shaped by its unique geography, climate and vegetation in Turkish cuisine, is one of the most important cuisines in the world. Although it reflects the general aspects of the Black Sea culinary culture, the main purpose of this study is to examine the cultural structure, which also contains elements specific to Giresun.

Key Words: Giresun, Cuisine Culture, Giresun Cuisine Culture, Turkish Cuisine, Traditional Kitchen

Giriş

İnsanoğlunun en temel ihtiyaçlarından birisi olan ve zaman içerisinde ekonomi, coğrafya, din gibi pek çok unsurun etkisi ile şekillenip kültürün yapıcı temel taşlarından birisi olan mutfağın, özellikle de yerel mutfağın milletlerin kültürlerini besleyen ve onları diğer kültürlerden ayıran önemli bir konumu vardır. Günümüzde milletlerin beslenme alışkanlıkları üzerinde küreselleşmenin baskın bir tektipleştirici etkisi olmasına rağmen, milletlerin beslenme alışkanlıklarında kültürler hala etkisini sürdürmektedir (Beşirli, 2017: 19).

Beslenme anlamında, tarihin en eski ve köklü kültürlerinden birisi olan Türk kültürü oldukça zengin bir kültürdür. Orta Asya'dan başlayıp Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada yayılan Türkler birbirinden farklı iklim ve toprak yapısına sahip bu geniş coğrafyanın sunduğu ürün bolluğunu çok iyi kullanmış,

Selçuklu ve Osmanlı imparatorluk mutfağının da geliştirici etkisi ile günümüzde çok zengin ve özgün bir mutfak kültürü oluşturmayı başarmıştır (Heper ve Karaca, 2019: 53; Aracı, 2016: 121-123).

Bu zengin mutfak kültürünü besleyen en önemli damarlardan birisi de Doğu Karadeniz bölgesi mutfağıdır. Kendine has iklimi, coğrafyası ve bitkisi örtüsü ile Türk mutfak kültürüne önemli katkıları olan bölge mutfağı, Karadeniz insanının zor yaşam şartları altında hızlı bir hayat yaşaması sebebiyle az malzeme ile çabuk bir şekilde hazırlanan yemeklerle ön plana çıkmaktadır (Kabak, 2018: 349). Çoğunluğu doğadan toplanan sebze, meyve ve otlarla hazırlanan ve doğal olarak et değil; bitki temelli bir beslenme rejimi üzerine kurulu olan bölge mutfağının en önemli yapı taşlarından birisi de Giresun mutfağıdır. Giresun mutfağı halkın kendi yetiştirdiği veya doğadan topladığı malzemelerle yapılan yemek, çorba ve tatlılardan oluşması hasebiyle son derece doğal ve organik bir yerel mutfak özelliği göstermektedir.

Bulgular

1. Yemekler ve Çorbalar

a. Un Çorbası

Malzemeler:

Un, su, salça, tuz, biber ve tereyağı

Yapılışı:

Un, bol tereyağı ve salça birlikte kavrulur. Bunlar biraz kavrulduktan sonra üzerine soğuk su dökülüp karıştırılır. Bu karıştırma işlemine kaynayınca kadar devam edilir. Daha sonra üzerine biber ve tuz eklenip yemeye hazır hale getirilir. Bu yemeğin yoğurt katılarak yapılanı da vardır (KK: 2).

b. Lahana Çorbası/Yemeği

Malzemeler:

Lahana, yarma, kabak, fasulye, kuyrukyacağı/tereyağı veya sana yağı

Yapılışı:

Önce yarması ve fasulyesi konulur ve pişirilir. Bu karışıma kabak da eklenir. Fasulye piştikten sonra kabak alınır, ezilir ve güzelce karıştırılır. Lahana doğranıp konulur. Yemek piştikten sonra kuyrukyacağı/tereyağı veya sana yağı eritilip dökülür (KK: 3).

c. Pancar Çorbası

Malzemeler:

Yarma, fasulye tanesi, mısır unu, pancar, patates

Yapılışı:

Tencereye su konulup kaynatılır. Üstüne tuz atılır ve pancar eklenir. İçine yarma (öğütülmüş mısır), fasulye tanesi, patates gibi karışımlar eklenir. Kaynama esnasında tenceredeki bütün malzeme kepe ile karıştırılarak biraz da mısır unu konulur. Bir müddet beklenir. Pancarın rengi değişmeden ateşten alınır (Kaya, 2007: 33).

d. Pirişli

Malzemeler:

Pancar, tereyağı, patates, pirinç, soğan, biber

Yapılışı:

Tencereye su koyup kaynattıktan sonra önceden doğranmış pancar içine eklenir. Sonra patates, pirinç gibi karışımlar eklenip tuzu atılır. Bir süre sonra ateşten alınıp kevgirle süzülür. Tencereye tereyağı, soğan ve biber koyarak eritilir. Pirişli tekrar tencereye konulup yağı yakıldıktan sonra ateşten alınır (Kaya, 2007: 33-34).

e. Gelecoş

Malzemeler:

Ayran, mısır ekmeği, tuz

Yapılışı:

Ayran ateşte kaynatılır. Buna kesme denilir. Bu kesme, bez bir torbaya konulur, üzerine de ağır bir taş konulur. Bu şekilde suyunun süzülüp katılaşması beklenir. Katı hale gelen bu ürüne süzme denir. Süzme suda kaşıkla ezilir. Su ile karıştırıp kaynatarak içine mısır ekmeği eklenir ve bu küçük ekmek parçacıkları iyice karıştırılır. Üzerine yağ ve sarımsak eritilip konulur. Böylece Gelecoş hazırlanmış olur ve soğumaya bırakılır (Kaya, 2007: 34).

f. Kabak Çorbası

Malzemeler:

Yarım kabak, mısır unu, tuz, su, tereyağı, soğan, domates, maydanoz

Yapılışı:

Kabak, kabukları soyulduktan sonra dilimlenir ve önceden doğranmış fasulyeler ile birlikte kaynayan suyun içine eklenir. Daha sonra mısır unu ve tuz ilave edilir. Ayrı bir tencerede doğranmış soğan tereyağı içerisinde pembeleşinceye kadar kavrulur ve üzerine doğranmış haldeki domatesler eklenir. Çorba piştikten sonra üzerine sosu da ilave edilir. Bir süre daha piştikten sonra ince ince doğranmış maydanoz da üzerine serpilerek servise hazır hale getirilir (Melikoğlu, 2018: 587).

g. Hamsi Tava

Malzemeler:

Mısır unu, tuz, yağ ve hamsi

Yapılışı:

İlk önce hamsi temizlenir. Daha sonra içi temizlenen hamsiler güzelce yıkandıktan sonra tuzlu mısır ununa bulanarak Giresun tavaya dizilir ve kızarıncaya kadar tavada pişirilir (KK: 3).

h. Fasulye Yemeği

Malzemeler:

Fasulye, tuz, yağ, salça

Yapılışı:

Önce fasulyeler temizlenip doğranır, daha sonra önceden yağın içine incecik doğranarak konulmuş soğan, domates ve salça kavrulur. Soğanlar kavrulduktan sonra fasulye içine konulur. Tuz, karabiber, isteğe göre kırmızıbiber eklendikten sonra pişirilir (KK: 1, 2).

ı. Madımak Yemeği

Malzemeler:

Madımak otu, bulgur, salça, soğan, sıvıyağ, tereyağı, su

Yapılışı:

İyice temizlenen madımak otu ince bir şekilde doğranır. Doğranan madımlar kısık ateşte bir miktar pişirildikten sonra üzerine bulgur ilave edilir. Başka bir tencerenin içinde tereyağı, sıvıyağ, ince ince doğranmış soğan eklenip biraz kavrulur. Üzerine kavrulmuş et ilave edildikten sonra kavrulmaya devam edilir. Daha sonra sıvıyağ ile tereyağının içerisine ilave edilen soğan kavrulur. Bu karışım başka bir tencerede kavruktan madımağın üzerine dökülür ve bir iki dakika daha pişirilip yemeye hazır hale getirilir (Melikoğlu, 2018: 605).

i. Kaldirik Tavası

Malzemeler:

Kaldirik otu, su, tuz, yağ

Yapılışı:

Toplanan kaldiriğin sapları bolca suda yıkanır, isteğe göre doğranır. Kaynayan suya tuz ilave edilerek haşlanıp süzülür. Soğuduktan sonra mısır unu serpilerek kızgın yağlı tavaya serilir. Altı piştikten sonra çevrilir. Diğer yüzü de kızardıktan sonra sıcak olarak yenir (KK: 4).

j. Isırgan Yemeği

Malzemeler:

Isırgan otu, su, tuz, mısır unu, sarımsak, tereyağı

Yapılışı:

Isırganlar bahçeden toplanır. Yanında yemeğe lezzet katmak için biraz pazı, nane, bezelye, bakla yaprağı da konulabilir. Eğer bu otlardan mevsimine göre bulunabilenler varsa toplanır. Toplanan ısırganlar tek tek seçilir. Bol su ile yıkanır. Ocakta kaynayan tencerenin içine konulur, taşmaması için biraz mısır unu ilave edilir. Isırgan yumuşayıp ezilmeye başlayınca mikserle sürekli olarak karıştırılır. İyice piştiği anlaşıncaya tuzunu ilave ederek havanda dövülen sarımsak da ilave edilir. Daha sonra üstüne tavada iyice kızdırılmış olan tereyağı da ilave edilir ve az daha ısıttıktan sonra ocak kapatılır (KK: 5).

2. Tatlılar

a. Samaksa

Malzemeler:

Üzüm, un, süt.

Yapılışı:

Önce üzüm toplanır. Toplanan üzümler ezilerek suyu çıkarıldıktan sonra pekmez tavaına konulur ve kaynatılır. Kaynaya kaynaya pekmez haline getirilir. Pekmez haline getirildikten sonra eve alınır ve kapıda kaynatmaya devam edilir. Ondan sonra buğday unu, mısır unu ile elenir. Un suya konulur. Biraz ateşte un çalınır, üstüne pekmez ile su karışımı katılır. Ondan sonra yağlaş yapılır. Ondan sonra üstüne süt katılır, somuş da denir. Süt katıldıktan sonra sabun kalıbı gibi kesilir. Kesme işlemi bitikten sonra üstten aşağı süt katılır ve böylece samaksa denilen pekmez yalaşı yapılmış olur (KK: 1).

b. Fındıklı (Fındıklı Badem Tatlısı)

Malzemeler:

Fındık unu, şeker, yumurta akı

Hazırlanışı:

İlk önce fındık unu ile şeker ve yumurta akı iyice karıştırılır. Bu karışım kısık ateşte 15 dakika sürekli karıştırılarak kavrulduktan sonra soğumaya bırakılır. Daha sonra bir poşetin içine doldurularak bir tepsinin içine yuvarlak bir şekilde sıkılarak dizilir. Tepsi fırına konduktan sonra 25 dakika kadar pişirilir (Melikoğlu, 2018: 609).

c. Eynesil Koz Helvası

Malzemeler:

Meyan kökü, su, şeker, limon tuzu, ceviz

Yapılışı:

Helvanın özü halk arasında çüven (düven) olarak da bilinen meyan köküdür. 20 litre suya 500 veya 750 gram çüven kökü atıldıktan sonra ateşte kaynatılır. Bu kaynatmanın sonunda 1 litre ıhlamur çayı renginde su elde edilir. Bu su, bir metre yüksekliğinde altı dar, üstü geniş, çember şeklindeki tahta kaba konur ve fındık çubukları ile çırpılarak köpürtülür. Su köpürdükçe aklaşır ve kabı doldurur. Ne kadar helva yapılmak isteniyorsa o kadar şeker tavaya ilave edilir. Örneğin 20 litre helva yapmak için 20 kilogram şeker tavaya konur, üzerine 1,5 litre su ilave edilir, 20 gram kadar da limon tuzu katılarak ateşe konur ve bal oluncaya kadar karıştırılır. İyice karıştırıldıktan sonra helva oluşur. Cevizli yapmak istenirse içine ceviz de katılıp 1 gün dinlenmeye bırakılır (Kaya, 2017: 499-500).

3. Ekmek Çeşitleri

a. Mısır Ekmeği

Malzemeler:

Mısır unu, su, tuz, maya

Yapılışı:

Önce bir kaba bir miktar mısır unu konulduktan sonra tu ve maya eklenerek karıştırılır. Bu esnada üzerine azar azar su eklenir. Su ilave edilen karışım iyice yoğrulduktan sonra mayalanması için bir süre dinlendirilir. Daha sonra mayalanma süreci tamamlandıktan sonra önceden yağlanmış ve ısıtılmış tepside kızarana kadar iyice pişirilir (KK: 5).

b. Hamsili Mısır Ekmeği

Malzemeler:

Mısır unu, kılçığı çıkarılarak ikiye bölünmüş hamsi, yumurta, kabartma tozu, şeker, yoğurt, tuz, maydanoz, pazı, pırasanın yeşil sapı, nane, soğan

Yapılışı:

Mısır ununun içine tuz, şeker ve kabartma tozu kattıktan sonra iyice karıştırılır. Daha sonra bu karışımın ortası çukur hale getirilir ve bu çukura 3 yemek kaşığı yoğurt dökülüp bir tane de yumurta kırılır. Daha sonra ılık su dökerek cıvık bir hamur hazırlanır. Başka bir kapta kıyılan sebzeler ile kılçığı çıkarılan hamsiler de bu hamura katılarak tekrar yoğurulur. Üzerine nane de ilave edilir. Eğer hamur koyu olursa üzerine biraz daha sıcak su katıp tekrar yoğrulur. Daha sonra ısıtılan fırına konularak pişirilir (URL: 1; Melikoğlu, 2018: 620).

Sonuç

Doğu Karadeniz mutfak kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olan Giresun mutfağı şüphesiz ki bu çalışmada verilen yemeklerden çok daha fazlasına sahiptir; ancak bu çalışmanın amacı Giresun mutfak kültürü üzerine yaptığımız bazı tespitleri ortaya koymak olduğu için sınırlı sayıda ürüne yer verilmiştir. Bu ürünlerin ışığında Giresun mutfak kültürü ile ilgili yaptığımız bazı tespitler şunlardır:

- Giresun mutfak kültüründe yer alan geleneksel yemeklerin çoğunluğu iki üç malzemeden oluşan hızlı ve hazırlanması kolay yemeklerdir.
- Giresun mutfak kültüründe yer alan yemekler genellikle bölgenin coğrafi yapısına ve bitki örtüsüne uygun olarak sebze, meyve ve ot ağırlıklı yemeklerdir. Yöre insanı çevresinden topladığı ısırgan otu, madımak gibi doğal alanda yetişen otlar ile fasulye, kabak, pancar gibi kendi yetiştirdiği sebzeleri yemek haline getirmiştir.
- Giresun mutfağında halkın en çok yetiştirdiği bitkilerden birisi olan mısırdan elde edilen mısır unu önemli bir yere sahiptir. Mısır unu hem yemeklerde hem ekmeklerde hem de deniz ürünlerinin pişirilmesinde bolca kullanılmaktadır.
- Giresun yemeklerinde dikkat çekici bir husus da çorbalar ile ana yemeklerin iç içe geçmiş olmasıdır. Yöre mutfağında un çorbası, lahana çorbası, pancar çorbası gibi çorbalar, ismi çorba olsa da ana yemek gibi tüketilmektedir.
- Yörede yapılan geleneksel tatlılar da halkın kendi yetiştirdiği üzümlerden elde edilen pekmez ve meyan kökü gibi bitkilerden yapılmaktadır.
- Bölge mutfağında Karadeniz'in vazgeçilmezi olan hamsinin önemli bir yeri vardır. Halk, hamsiyi sıradan bir balık gibi görmemekte, onun yemeğini, çorbasını, ekmeğini vb. birçok çeşidini yapıp tüketmektedir.
- Giresun'un kendine has geleneksel mutfak kültürü her ne kadar zamanın şartlarına göre değişim gösterse de varlığını devam ettirmektedir.

Kaynaklar

Aracı, Ülker Erdoğan (2016). "Türk Mutfağı", *Gastronomi ve Turizm (Kavramlar-Uygulamalar-Uluslararası Mutfaklar-Reçeteler)*, (Ed. Hülya Kurgun ve Demet Bağiran Özşeker), Ankara: Detay Yayıncılık.

Heper, Fatma Özçelik ve Karaca, Evrim (2019). “Türk Mutfağı”, *Uluslararası Gastronomi (Temel Özellikler-Örnek Menüler ve Reçeteler)*, (Ed. Mehmet Sarıışık), Ankara: Detay Yayıncılık.

Kabak, Turgay (2018). “Yerel Mutfaktan Ulusal Mutfağa Kuymak’ın Seyrinin Kültür Endüstrisi Açısından İncelenmesi”, *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4 (6), s. 347-352.

Kaya, Mevlüt (2007). *Bir Çepni Köyü Tarihi ve Kültürü*. Samsun: Yüksel Ofset ve Matbaacılık.

Kaya, Mevlüt (2017). *Eynesil Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları.

Melikoğlu, Aşlar (2018). “Giresun İli Halkbilim Monografisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

URL 1: <https://www.nefisyemektarifleri.com/hamsili-ekmek-tarifi/> (Erişim Tarihi: 20. 06. 2019).

Kaynak Kişiler

KK 1: Gönül Aykıt, 40 yaşında, ilkokul mezunu.

KK 2: Hava Ekici, 48 yaşında, ilkokul mezunu.

KK 3: Seher Ekici, 60 yaşında, okuma yazması yok.

KK 4: Günseli Özdemir, 64 yaşında, lise mezunu.

KK 5: Müzeyyen Alparslan, 65 yaşında, ortaokul mezunu

(TÜRKİYE)

ÖZET

Efsaneler, tarihin ilk devirlerinden itibaren ortaya çıkan, inandırıcılık özelliği olan, kutsal, gerçek ve olağanüstü unsurları barındıran, kısa halk anlatılarıdır.

Tarihi bir olay, ister eski çağlarda meydana gelmiş olsun ister yeni zamanlarda, eğer halkın üzerinde büyük bir tesir bırakmışsa, halkın hayatını değiştirmişse belli bir süre sonra efsaneleşir. Bu süre içerisinde bu olay, kendinden bir şeyler kaybeder, buna karşılık halkın muhayyilesinden kaynaklanan yeni birtakım hayali “uydurma” larla karışır. Halk efsanelerde tarihî olayı, olmasını istediği şekilde; tarihî şahsı da görmek istediği şekilde gösterir. Eğer bir kahraman unutulmaya başlamışsa onun etrafında oluşan efsaneler, halk için önemli olan yeni bir kahramanın etrafında toplanır.

Bir tarih olayının gerçekte olduğundan farklı bir şekilde anlatılması efsaneleştiğini gösterir. Ancak efsanede karşımıza çıkan tarih, bildiğimiz tarihten daha farklı olarak toplumun sosyal, ekonomik, psikolojik şartları, inanç, gelenek, anane gibi unsurlarıyla şekillenmiş, biçim değiştirmiş bir tarihtir.

Kalelerin alınması veya kuşatma altındayken savunulması ile ilgili efsaneler, tarihî efsaneler sınıflamasında “savaş ve fetihleri anlatan efsaneler” kısmında değerlendirilebilir. Anadolu’daki eski kale şehirlerinin çoğunda anlatılan bir efsane, kuşatma altındaki kaleyi kurtarmak için kullanılan bir hile üzerine kurulmuştur. Motif Index’te “Yanılsama Yoluyla Aldatma” adıyla yer alan bir hile motifi üzerinden anlatılan efsanenin versiyonlarına Adana, Antalya, Ardahan, Amasya, İçel, Kırşehir, Kütahya, Konya, Manisa, Niğde, Ordu, Yozgat gibi illerimizin efsanelerinde rastlanmıştır.

Bu çalışmada, kalelerin alınması ile ilgili Anadolu efsanelerinde “yanılsama yoluyla aldatma” motifinden hareketle söz konusu efsanelerin versiyonları ortaya konulacak ve metinlerin değerlendirilmeleri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Efsane, Anadolu, Motif, Aldatma, Hile, Versiyon

GİRİŞ

1. KÜTAHYA KALESİ’NİN ALINIŞI

Kütahya Kalesi’nin alınışına dair efsane şöyledir:

“Kütahya Kalesi bir zamanlar Bizanslıların elindeyken Kral burada otururmuş. Kral, kaleyi etraftan gelecek saldırılara karşı korumak için yeni mahzenler, su depoları, yer altı yolları açtırır. Kralın on parmağında on marifet olan güzel bir de kızı varmış. Kızın en çok sevdiği iş saray odasında oturup uçsuz bucaksız ovaya karşı gergef işlemekmiş. Bu odadan kale dışına ulaşan yollar da varmış. Türkler kaleyi Bizanslılardan ele geçirmek için akın üstüne akın yaparlar ama kaleyi bir türlü ele geçiremezler. Sonunda kale içindeki insanların zayıf yanını bulmaya çalışırlar. İnsanların batıl inançlarından yararlanalım derler ve şöyle bir hile bulurlar. Bir gece kara koyun ve kara keçi sürülerini bir araya toplayıp bunların boynuzlarına mumlar diker, tüylerine de türlü sesler çıkaran çingiraklar takarlar. Gecenin karanlığında bu hayvanları kale eteklerinden yukarıya doğru sürerler. Her yanından ışıklar saçan, gecenin sessizliğini garip seslerle ürperten bu görünmez mahlukların kaleye yaklaşmaları üzerine içerideki halk korkmaya başlar. Gözcülerin “Kaleyi cinler periler basıyor” demesi üzerine paniğe kapılan herkes yer altı yollarından dışarıya kaçmaya başlar. Kralın kızı da işlemekte olduğu gergefi odasında olduğu gibi bırakarak kaçır. Artık kale de Türklerin eline geçmiş olur” (Günhan, 2009:8) ; (Yakın, Salih (2017). *Kütahya Efsaneleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ss. 188.)

2.

Bey Börek, keçilerin boynuzlarına mum diker ve uzaktan asker gibi görünmesini sağlar. Kaledeki tutsaklar istenir ve verilmezse kalenin yakılacağı söylenir. Kale beyi korkarak tutsakları teslim eder (Arslan 2017: 455; Akt. İrfan Polat, ss. 391). Aslan, A. A. (2017). *Ardahan-Çıldır-Göle Masalları*. Konya: Kömen Yayınları.

3.

Saruhan Bey Manisa'yı fethetmek için askeriyle gelmiş surlara dayanmış Bir yanında Süt Dede ile Hakî Baba, bir yanında Karaca Ahmed Sultan... Bir hayli vuruşmuşlar, amma zaptetmek ne mümkün, günler geçmiş suru aşırıp girememişler. O gün de tam kandil imiş. Yanındaki erlere el açıp dua etmiş ki “Ya Rabbi, şu mübarek gece hürmetine bizi muzaffer eyle!” Amma Saruhan Bey bakmış ki bu iş kılıç kuvvetiyle olmayacak, bir kurnazlık düşünmüş. Hemen emretmiş; şu ovada yayılan ne kadar keçi koyun varsa hepsini toplayın! Bu arada kafire de haber salmış: ‘Akşama takviye askerlerim gelecek, eğer teslim olmazsanız taş üstünde taş, omuz üstünde baş komam!’ demiş. Toplanan koyunun, keçinin yarısını şimale, Gediz’in kenarına doğru; yarısını da gündoğusuna, Turgutlu tarafına göndermiş. Demiş ki, ‘Gece olunca her koyunun her keçinin boynuzlarına birer mum dikip yakacaksınız, sonra hepsini şehre doğru süreceksiniz. Bütün davullar sabaha kadar çalınacak. Ayrıca her asker büyük bir ateş yakacak!’ demiş. Gece bastırmış, mehtap yok, etraf zifiri karanlık... Derken ateşler yanmağa başlamış; ben diyeyim bin ateş, sen de on bin ateş. Kafir şaşırmış, bu da ne? Derken uzaktan davul sesleri duyulmuş, bir de bakmış ki Gediz’den bu yana binlerce ışık geliyor. Gavurun akli çıkmış, ‘Amanın’, demiş, ‘eli fenerli asker bu kadarsa fenersizleri kimbilir ne kadardır!’ Sabah olmadan hemen haber salıp şehrin kapılarını açmış ve teslim olmuş. (Pehlivan, Gürol (2004). *Manisa (Merkez)’da Velî Kültü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ss. 120).

4.

Anamur’un Fethedilmesi Efsanesi

Selçukluların ünlü komutanlarından biri olan ve 1231 tarihinde ölen Mübarizettin Ertokuş Bey, I. Gıyasettin Keyhüsrev, I. İzzettin Keykavus ve I. Alaettin Keykubat dönemlerinde yaşamış ve Akdeniz kıyılarının fethedilmesinde önemli başarılar kazanmıştır. Yörede onun Anamur’u fethetmesiyle ilgili şöyle bir efsane anlatılır:

Ertokuş Bey, merkez ilçeye bağlı Gülnar (eski adı Anaypazarı) üzere Anamur’u fethetmek için yola çıkmış. Bu yolculuk sırasında Gülnar’ın Şihömer Köyü’nde konaklamış. Köyün ileri gelenleri ve köye ismini veren Şihömer Selçuklu kumandanını ve askerlerini misafir etmiş. Şihömer kendi pişirdiği çok az yemeklerle hem Ertokuş Bey’i hem de askerlerini, yine çok az arpayla atlarını doyurmuş. Bunda bir hikmeti ilahi olduğunu sezen kumandan Ertokuş Bey, Şihömer’den kendisi ile beraber gelmesini istemiş. O da bu daveti kabul etmiş ve “Yalnız ben sizden biraz sonra geleceğim, siz şimdilik yolunuza devam edin” demiş. Ertokuş Bey, askerleriyle beraber yola koyulmuş, fakat Şihömer’in kendisine yetişemediğini görünce, biraz içeryerek onun yalan söylediğini düşünmüş.

Şihömer ise daha kısa yoldan ve süratle Anamur’a gelmiş. Bir gecede keçi ve manda sürülerinin boynuzlarında çıra yakarak, Anamur Kalesi’nin dört tarafını kuşatmış. Kaledeki kafirler ise bunun gerçek bir kuşatma olduğunu düşünerek hemen teslim olmuşlar.

Şihömer, kale anahtarlarını teslim alarak Gülnar’a geri dönmek üzere yola koyulmuş. Bozyazı ilçesini geçince, Mübarizettin Ertokuş Bey’le karşılaşmış ve kalenin anahtarlarını ona vermiş. Bu durum karşısında Şihömer’e biraz daha saygılı davranan Ertokuş Bey, orada konaklamış. Konakladığı bu yerin tepesine şimdiki Softa Kalesi’ni yaptırmış. Daha sonra kıyıda alınması gereken diğer yerleşim yerlerini de Selçuklu ülkesine katarak geri dönmüş.

Şihömer’in ise evliya olduğu ortaya çıkmış ve namı da gittikçe artmış (Çıblak, Nilgün (1995). *İçel Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma İnceleme-Metinler*, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 237-238).

5.

KEÇİKALESİ

Yozgat ilinin Yerköy ilçesine bağlı Aşağı Eğrel köyü sınırları içinde Keçi Kalesi denilen bir yer vardır. Bu kalede bir zamanlar yabancılar yaşarlarmış. Bunların Şampas Pir adında bir de firavunları varmış. Müslümanlar ise Büyük Kızıl kale ile Küçük Kızıl kale köylerinde yaşamış.

Büyük ve Küçük Kızıl kale’de yaşayan Müslümanlar, Keçikalesi’ni almak için çalışma yaparlar. Bir defasında bin kadar keçinin boynuzlarına mumu takarak geceleyin bu mumları yakıp keçileri kaleye doğru sürerler.

Şampas Pir ve askerleri bu durum karşısında şaşkına dönerler. Müslümanlar bir taraftan keçileri sürerken, diğer taraftan kendileri de ateş ederek kaleye doğru ilerlerler. Yüksek olan kaleden ateş eden yabancılar gece olduğu için hedeflerine isabet ettiremezler. Bu durum karşısında çok korkarlar. Bunun ne olduğuna bir anlam veremezler. Müslümanlar kaleyi alırlar. Şampas Pir ve askerlerini de kaleden atarlar. Kale böylece fethedilir. Bu olayda keçiler kullanıldığı için Keçikalesi adı verilir (*Karadavut, Zekeriye (1992). Yozgat Efsaneleri (İnceleme-Metin), Konya: Selçuk Üniversitesi, ss. 227*).

6.

Askerler, üzerlerine gelen keçi boynuzu takmış adamlardan çok korkar ve kaleyi terk

ederler (Güzel 2016: 155; Aktaran: İrfan Polat, ss. 705). *Güzel, Cavit (2016). Kırşehir’den Derlenen Efsanelerin Retorik Analizi (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yazar tarafından kısıtlanmış. 14.06.2019 tarihine kadar)*

7.

Boynuzlarına mum takılmış koyunları asker sanan kale komutanı, yenileceğini düşünerek kaleyi teslim eder (Demir 2013b: 154; Aktaran: İrfan Polat, ss. 566) *Demir, Necati (2013). Türk Efsaneleri 2 Cilt. Ankara: Edge Akademi.*

8.

Kozan Kalesi Efsanesi 2

Osmanlı ordusu, Kozan Kalesi’nin almaya karar verir. Keçilerin boynuzlarına çıra bağlarlar. Kaledeki Ermeniler, keçileri asker sanarak korkarlar ve kaleyi terk ederler. Böylelikle kale alınmış olur (Şenesen, ss. 222)

9.

Kozan Kalesi Efsanesi 3

Düşmanlar, Kozan’ı işgal eder ve Battal Gazi’yi Kozan Kalesi’ne hapsederler. Kozanlılar, bir sürü keçiyi sıraya koyar ve keçilerin boynuzlarına mum dikip sıra halinde gece dağdan aşağıya doğru indirirler. Düşmanlar, karanlıktaki bu ışık dizisini Türk ordusu zannederler. “Türk ordusu geliyor!” diyerek başlarını alıp kaçarlar. Düşmanlar kaçınca Kozanlılar, Battal Gazi’yi zindandan kurtarırlar (Şenesen, ss. 222)

10.

Gizzik Duran Efsanesi I

Gizzik Duran, Adana’nın meşhur eşkıyalarından biridir. Dağlarda yaşayan bir eşkıyadır ama zaman zaman devlete büyük yardımlarda bulunmuştur. İşte bu yardımlardan birini Hacın’ın düşman işgalinden kurtuluşunda göstermiştir.

Kurtuluş savaşı yıllarında, Hacın, Ermeniler tarafından işgal edilmiş. Gizzik Duran, bakmış ki Hacın’da Ermeni’ye güç yetecek gibi değil, “Bunları bir oyunla buradan çıkartayım.” demiş. Beş yüz, altı yüz dağ keçisini dağlardan toplamış. Bunların boynuzlarına mum diktirmiş. Mumları yakmadan önce içerdeki Hacın elçisine bir haber yollamış. Elçiye, o gün Yozgat’tan gelen Türk çetesinin Hacın’ı basacağını söylemiş. Elçi, bu haberi kralına vermiş.

Gizzik Duran, keçilerin boynuzuna yerleştirdiği mumları ateşlemiş. Keçileri şehrin içine doğru yollamış. Hacin'daki düşmanlar, keçileri asker sanarak korkmuş ve kaçmışlar. Böyle bir oyun ile Hacin, yani bu günkü adıyla Saimbeyli Ermenilerden kurtarılmış.

Yörede, Gizzik Duran'la ilgili bu anlatının başka bir versiyonunda, aynı hile, Kozan Kalesinin alınması için kullanılmıştır (Şenesen, ss. 226).

11.

Alanya Kalesi Fethi Üzerine Bir Efsane

Alaeddin Keykubat Alanya Kalesi'ni uzun süre kuşatmış (1222), birçok hücum ve kayıplara karşın, kaleyi bir türlü ele geçirememiş. Bunun üzerine bir gece, 15.000 keçinin boynuzlarına birer mum yakıtılarak askerleriyle hücumu geçmiş ve şöyle cevap vermiş: “İşte, karşıda savaşa hazır binlerce askerimi görüyorsunuz. Boş yere kan dökülmesin. Kaleyi teslimden başka çaremiz yoktur.” Kale komutanı da ister istemez bu öneriyi kabul etmek zorunda kalmış. Kaleye bu nedenle uzun bir süre “Keçi kalesi” denmiş (*Alanya Kalesi Efsanesi (Dünden Bugüne Antalya, Cilt 2, ss. 490)*).

12.

Bulak Kalesi (Keçiköy İsmi) (I)

Şimdi kalenin ismi Bulak kalesi. Bizans İmparatorluğu yaşıyo burada. Ee buralarda yani sömürge altında yani ona bağlı. Rumlar yaşıyo. Ondan sonra işte Kralın kızı çeşmeye indiğinde Kul Hüseyin Dede ona soruyo. Diyo “Baban neyden korkar?” İşte o da diyo “Ateşten çok korkar babam.” diyo. “Kral diyo ateşten çok korkar.” diyo. Kul Hüseyin Dede akıl ediyö, düşünüyö, taşınıyo. Bütün çevre köylerdeki keçileri topluyo. Rivayete göre. Topladığı keçilerin boynuzlarına iplerle çıra bağlıyo. Çıralara ateş değıyo. Ateşi değıdiğinde kaleyi işte kaleyi komple kaplıyo keçiler. Kaleye doğru sürüyö. Kral da korkup kaçıyo yani. Bundan dolayı bizim köyün adı Keçiköy (Balaban, 2013:583) *BALABAN, Tuğrul; (2013). Amasya Efsane, Menkıbe ve Memoratları (Derleme-İnceleme-Metin). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi*).

13.

Bulak Kalesi (Keçiköy İsmi) (II)

Keçiköy. Büyüklerimizden duyduklarımıza göre Battal Gazi zamanında bir komutan buraya geliyor. Çal'da Ermeniler yaşıyomuş. Kalenin doruğunda. Burayı alamıyo Ermenilerden. Ermenilerin de bir kızı oraya geliyo. Kadımpınar derler orada bir pınar var. Çeşme halen çeşme şimdi orada. O çeşmeye suya gelirmiş. Bir komutanla, onların adamıyla, geliyo. Komutan orada onlarla görüşüyö. Kız da âşık oluyor komutana. Ermeni kızı. Kız ile konuşunca diyor ki “Baban neyden korkar?” O da diyor ki: “Ateşten korkar babam. En çok ateşten korkar.” O zaman işte Battal Gazi'nin komutanı keçilerin boynuzuna mumları yakıyo. Gece karanlığında keçileri kaleye salıyo. O zaman “Düşman bizi kuşattı.” diyorlar. Gavuruçan Kaya deriz. Eymir'den tarafa. Ordan Eymir'e, Korkut'a, Çömezlere doğru kaçıyorlar. Terk ediyorlar burayı. Ateşten korkup kaçıyorlar. Ondan dolayı burası Keçiköy olarak kalıyo (Balaban, 2013:584)

14.

Efsanede, ordusuyla Anamur'un Mamuriye Kalesi'ni fethetmek üzere yola çıkan Karaman Beyi, konakladığı köyde Şeyh Ömer'in misafiri olur. Köyden ayrılırken kendisini de yanında götürmek isteyen Karaman Beyi'ni, “Siz gidin ben arkanızdan yetişirim” diyerek uğurlayan Şeyh Ömer, kılıcını kuşanıp başka bir yoldan Mamuriye Kalesine ulaşır ve kaleyi fethetmek için çare düşünmeye başlar. Gece olunca kalenin civarında bulunan mandaların boynuzlarına mumlar yakıp denize salan Şeyh Ömer, boynuzlarına mumlar yaktığı keçileri de kaleye doğru gönderir. Kalenin denizden ve karadan sarıldığını sanan kâfirler korkudan titrerken Şeyh Ömer, elinde kılıcıyla kale kapısından içeri girer. Teslim olan kâfirlerden kalenin

anahtarlarını alan Şeyh Ömer, geriye dönerken yolda Karaman Beyi ile karşılaşır. “Size zahmet vermemesi için kaleyi fethettim” diyerek anahtarları teslim eden Şeyh Ömer’i makamına gönderen Karaman Beyi, daha sonra kaleye gider (Demirtaş, 2013: 77-78)

Efsanemizde, Karaman Beyi ve askerlerini yolcu ettikten sonra yola çıkıp kısa sürede Mamuriye Kalesi’ne ulaşan Şeyh Ömer, kaleyi fethedip geri dönerken yolda onlarla tekrar karşılaşmıştır. Şeyhi iki günlük mesafede bıraktığını sanan Karaman Beyi şaşkındır. Şeyh Ömer, tayyimekân ve tayyizaman yaparak iki günlük mesafeyi kısa zamanda katetmiş ve yoldaki Karaman Beyi’nin karşısına tekrar çıkmıştır. (Demirtaş, 2013: 77-78)

Kale fetihlerinde hayvanların kullanılmasını bu efsanemizde de görmekteyiz. Şeyh Ömer kaleyi fethedebilmek için boynuzlarına mumlar yaktığı keçi ve mandaları kullanmıştır. (Demirtaş, 2013: 77-78)

Gülner’da Şeyh Ömer: Gündüz Artan (1965), “Gülner’da Şeyh Ömer Efsanesi”, Türk Folklor Araştırmaları, 9 (189), Nisan, 3705.

Aktaran: DEMİRTAŞ, Sezai; (2013). Savaş ve Fetih Olguları Bağlamında Anadolu Sahası Türk Efsaneleri Üzerine İncelemeler. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, ss. 77-78.

15.

Keçi Kalesi

Hasan Dağı’nın güneydoğusunda, yüksek bir tepede Rumlara ait bir kalede bulunanlar, Anadolu’ya henüz gelen Türklere, mallarına ve kervanlarına saldırırlarmış. Sonra da bu kaleye kaçarlarmış.

Anadolu’yu fethetmek ülküsünde olan Türkler, bu kaleyi almayı çok isterlermiş. Ancak kalenin sarp ve yüksekte bulunması bu emellerine mani oluyormuş.

Bu işle vazifelendirilmiş Türk komutanı, günlerce kafa yormuş. Nihayet aklına güzel bir fikir gelmiş. Kaledekilerin göremeyecekleri bir vadi içinde, yüzlerce kara kıl keçisi biriktirmiş. Karanlık bir gecede bu keçilerin boynuzlarına mum bağlatarak dört bir yandan kaleye doğru sürdürmüş. Tamamıyla kuşatıldığını zanneden kale komutanı, hemen o gece teslim zorlanmış. Çaresiz kalan kale komutanı, teslim olmak mecburiyetinde kalmış.

Kalenin fethinde keçilerin kullanılmasından dolayı, buraya ve daha sonra Türklerin kurduğu köye Keçi Kalesi ismi verilmiştir (Sönmez, 1994:402). *SÖNMEZ, Bayram; (1994). Niğde Efsaneleri (Tahlil ve Metinler). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.*

16.

Ordu’da bulunan Ünye Kalesi’nin fethiyle ilgili olarak anlatılan 174 numaralı efsanede boynuzlarına mum bağlanan keçiler, Konya’nın Bozkır ilçesinde bulunan Zengibar Kalesi’nin fethiyle ilgili olarak anlatılan 175 numaralı efsanede boynuzlarına mum bağlanan hayvanlar, Mersin’de bulunan Mamuriye Kalesi’nin fethiyle ilgili olarak anlatılan 16 numaralı efsanede boynuzlarına mum bağlanan manda ve keçiler, Bayburt Kalesi’nin fethiyle ilgili olarak anlatılan 176 numaralı efsanede ise boynuzlarına mum takılan keçiler kullanılarak kalelerin fethi gerçekleştirilmiştir. (Demir, Necati (2006), *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları IX (Efsaneler, Masallar, Maniler ve Etnografik Malzemeler)*, Ankara. (174. Ünye Kalesi’nin Fethi: Demir (2006) 74.)

17.

Zengibar Kalesi Efsanesi

“Dünya fethedilir ama Zengibar fethedilmez” diye söylenen kaleyi Türkler fethetmişlerdir. Türk kumandan bakmış ki kale öyle kılıçla, kalkanla, topla, mancınıkla fethedilir gibi değil. Ama bu kilidin de

(TÜRKİYE)

Özet

Suç korkusu, suç ve suçu işaret eden olaylara karşı bireylerin geliştirmiş oldukları duygusal tepki olarak tanımlanabilir. Suç korkusunun oluşması için illaki suç olayının bireyin başına gelmesi gerekmez. Suçun genelde bir alan veya mekan ile ilişkisi bulunabilir. Bu nedenle suç korkusu; bireyin yaşadığı sokakta, mahallede, çalıştığı yerde, sosyal aktivitelerini gerçekleştirdiği alanlarda suçun oluşmasıyla oluşabilmektedir. Ayrıca suç korkusu bireyin etkileşim alanı dışında gerçekleşen suç olaylarından bireyin haberdar olması ile de oluşabilir. Bireyin kendi çevresi dışında oluşan suçtan haberdar olmasında en önemli haber kaynaklarından bir tanesi medyadır. Medya özellikle bireylere karşı işlenen yaralama ve öldürme suç olaylarında kullandığı görseller, manşetler gibi araçlar yolu ile daha etkili hale getirerek topluma lanse etmektedir. Hiç kuşkusuz bu tarz haberler medya mecrasının takibinin sağlanmasında da reyting ve tiraj artırma gibi amaçların gerçekleştirilmesinde etkili olmaktadır. Ulusal ve uluslararası literatürde medyanın suç ve suç korkusu ile ilişkisini araştıran çok sayıda çalışmayla karşılaşmak mümkündür. Medyanın suç ve suç korkusu üzerindeki etkisi farklı çalışmalarda ortaya konulmuştur. Bu çalışmada İstanbul’da yaşayan bireylerin izledikleri televizyon kanalları, takip ettikleri gazeteler ile suç algıları ve suç korkusu duyguları arasındaki ilişkisi mekânsal bağlamda analiz edilmiştir. Kentin merkezinde yaşayan bireyler ile kentin çeperinde yaşayan bireylerde suç algısı ve suç korkusu duygusu ile medya alışkanlıkları arasındaki ilişki mekânsal istatistik yöntemleri analiz edilmiştir. Merkez ve çeperde elde edilen bulgular harita üzerinde görselleştirilerek tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler:Suç, Suç Korkusu, Medya, Kentsel Yerleşim, Televizyon/Gazete, Mekansal Analiz

Spatial Analysis of Perceptions of Crime and Fear of Crime in the Context of Media Watching Habits -
The Case of Istanbul

Abstract

The fear of crime can be defined as the emotional response of individuals against crime and the events that indicate crime. Consisting of a fear of crime, it is not necessary for the crime to happen to the individual. Crime can often be related to a site or space. Therefore fear of crime may occur; on the street or in the neighborhood where the individual lives in, working places where he or she works, social activities areas where he or she carries out activities. In addition, the fear of crime may occur with the individual being aware of the crime incidents that occur outside the interaction area of the individual. One of the most important sources of information is news media that the individual is aware of the crime outside his or her own environment. The media power up the effects of crime news especially against the individuals like wounding and killing by using headlines and visuals. Undoubtedly, this kind of news is also effective in achieving goals such as providing high ratings and increasing the circulation in the pursuit of the media. In the national and international literature, there is many studies investigating the relationship between media and crime and fear of crime. The effect of media on crime and crime fear has been revealed in different studies. In this study, the individuals separated into two groups according to living location as urban center and the urban fringe. The relationship between perception of crime and fear of crime and media habits was investigated in location based grouped individuals by using geostatistical methods. The findings obtained from individuals were discussed by using thematic maps.

Key words: Crime, Fear of Crime, Media, Television/Newspaper, Spatial Analyze, Urban Settlement

Giriş

Suç istatistikleri kentler için mutlaka dikkate alınması gereken bir konudur. Kentler suç deneyimleri bakımından karşılaştırıldıklarında suçun sayısı ve niteliği bakımından farklı özellikler gösterirler. Suçun kentsel mekanda yansımaları gerek bireyler üzerinde gerekse de kentsel mekanda ekonomik aktivite gösteren şirketler üzerinde önemli ölçüde etkiler bırakır. Suçun etkisinin şiddeti resmi ve gayri resmi bilgi kanallarından etkilenebilir. Suç ile ilgili bilgi edinilen resmi kanallar arasında polis ve adli kaynaklardan elde edilen istatistikler yer alırken gayri resmi kanallar arasında dini toplantı alanları, medya ve okullar yer alır (Farooq ve Mertzanis, 2017). Suç korkusu ise bireylerin suça karşı geliştirdikleri duygusal tepkidir. Bu çalışma kapsamında bireylerin suç algısı ve suçun etkilerinden olan suç korkusunun gayri resmi kanallardan medyadan nasıl etkilendiği ele alınmıştır. Medyanın suç ve suç korkusu üzerindeki etkisinin kentsel mekanda merkezde ya da çeperde yaşama durumuna göre nasıl değiştiği araştırılmıştır. Medyanın kentsel mekan bağlamında suç korkusu üzerindeki etkisini ölçen nadir çalışmalardan biri Heath ve Petratis (1987) tarafından Amerika’da yürütülen 379 kişi ile telefonla görüşme yapılarak yürütülen araştırmadır. Bu araştırma sonucunda uzak kentsel mekanlarda televizyon kaynaklı haberlerin uzak kentsel mekanlardaki suç korkusunu artırırken bu haberlerin yakın çevre için suç korkusu üzerinde etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada ise kentin merkezinde ve çeperinde yaşayan bireylerin suç ve suç korkusu üzerinde medyanın etkisi araştırılarak sözü edilen çalışma geliştirilmiştir. Literatürde medyanın suç korkusu üzerinde olumsuz etkisi olduğunu belirten çalışmaların (Chricos vd., 2000; Chricos vd., 1997, Jewkes, 2004) yanı sıra medyanın suç korkusu üzerinde etkisinin olmadığını belirten çalışmalara da (Ditton vd., 2004; Jensen and Oster (2009); Della Vigna vd. 2014) rastlamak mümkündür.

Metodoloji

Medya ve suç / suç korkusu arasındaki ilişkinin ortaya konması için kullanılan veri Yıldız Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırmaları Destekleme koordinatörlüğü tarafından desteklenen “İstanbul’da, Kentsel Mekânda, Yaşam Kalitesi İle Suç Türlerinin Dağılımı Arasındaki İlişkinin İstatistiksel Analizi” adlı proje kapsamında yürütülen saha çalışmasının verileri kullanılmıştır. Saha çalışması kapsamında İstanbul ilinde 1837 adet 15 yaş üzeri bireyle yüz yüze anket çalışması gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın hata payı $\pm\%2.29$ ’dur. Tabakalı küme örnekleme kullanılarak katılımcılar belirlenmiştir.

Araştırma kapsamında hazırlanan ankette katılımcılara bu çalışma kapsamında kullanılan televizyon ve medya izleme alışkanlıkları, medyanın suç haberlerini verme tarzı hakkındaki değerlendirmeleri ile mahallerindeki suç ve suç korkusu deneyimleri sorgulanmıştır. Katılımcıların yaşadıkları ilçeler kentteki konumlarına göre merkez ve çeper olmak üzere iki kategoride sınıflandırılmıştır. Bakırköy, Beyoğlu, Beşiktaş, Fatih, Kadıköy, Şişli ve Üsküdar merkezde yer alan ilçeler olarak belirlenmiştir. Araştırma kapsamında test edilen hipotezler:

- Merkez ve çeperde medyanın suç ile ilgili haberleri verme tarzına karşı yaklaşım farklılaşmaktadır.
- Merkez ve çeperde izlenen televizyon kanalı sayısı ile okunan gazete sayısı farklılaşmaktadır.
- Merkezde yaşayanlarda takip edilen medya sayısı (okunan gazeteler + izlenen televizyon kanalları) ile algılanan suç ve suç korkusu arasında anlamlı korelasyon yoktur.
- Çeperde yaşayanlarda takip edilen medya sayısı (okunan gazeteler + izlenen televizyon kanalları) ile algılanan suç ve suç korkusu arasında anlamlı korelasyon vardır.

Merkez ve çeperdeki suç ile ilgili haberlerin abartılı olarak verilmesi ile ilgili görüş farkının testi için bağımsız örnekler için t testi, merkezde ve çeperde suç algısı / suç korkusu ile medya tutum ve görüşleri ile ilgili değişkenler arası ilişkinin

Bulgular

Medyanın haberleri suç ile ilgili haberleri verme bakımından tutumu hem merkezde hem de çeperde yaşayanlar tarafından “fazla abartılı” olarak değerlendirilmektedir. Merkez ile çeperdeki medya haberlerini verme tutumu ile ilgili eğilim ortalamaları arasındaki fark çok fazla olmasa da %90 güven düzeyinde anlamlıdır.

Merkezde yaşayanların sıklıkla izlediklerini belirttikleri televizyon kanalı sayısı ortalaması 3.28 iken çeperde bu ortalama 3.14’tür. İzlenen televizyon kanalı sayısı ortalamaları merkez ve çeperde %95 güven düzeyinde farklılaşmaktadır. Merkezde yaşayanların sıklıkla okuduklarını belirttikleri gazete sayısı ortalaması 1.40 iken çeperde bu ortalama 1.37’dir. Okunan gazete sayısı ortalamaları merkez ve çeperde farklılaşmamaktadır.

Tablo 1. Medya tutum ve davranışlarının merkez ve çeperde yaşayanlar bağlamında değerlendirilmesi

İlçe türü	N	Ortalama	Std. Sapma	Std. Hata	t df	p
Sizce suç ile ilgili haberleri medya nasıl bildirmektedir?						
Merkez	417	3,69	,855	,042	1,844	,066
Çeper	1420	3,59	,950	,025	744,929	
İzlenen TV Kanalı Sayısı						
Merkez	417	3,28	1,231	0,060	2,005	,045
Çeper	1420	3,14	1,212	0,032	1835,000	
Okunan Gazete Sayısı						
Merkez	417	1,40	0,958	0,047	0,575	,566
Çeper	1420	1,37	1,008	0,027	1835,000	

Merkezde yaşayanlarda izlenen televizyon kanalı sayısı ile okunan gazete sayısı ve medyanın suç ile ilgili haberleri verme tutumu düşüncesi arasında zayıf kuvvette, pozitif yönlü %99 güven düzeyinde anlamlı ilişki mevcuttur. Okunan gazete sayısı ile medyanın suç ile ilgili haberleri verme tutumu düşüncesi arasında ise çok zayıf kuvvette, pozitif yönlü %95 güven düzeyinde anlamlı ilişki mevcuttur. Çeperde yaşayanlarda ise bu ilişkiler izlenen televizyon kanalı sayısı ile medyanın suç ile ilgili haberleri verme tutumu düşüncesi arasındaki anlamsız ilişki hariç benzer şekilde tezahür etmektedir.

Merkezde yaşayanlarda yaşanan mahallede güvende hissetme düzeyi izlenen televizyon kanalı sayısı, okunan gazete sayısı ve medyadaki suç ile ilgili haberlerin abartılı düzeyde verilmesi düşüncesi arasında zayıf kuvvette, pozitif yönlü ve %99 güven düzeyinde anlamlı ilişki mevcutken bu ilişkiler çeperde yaşayanlarda ortadan kalkmaktadır.

Merkezde yaşayanlarda algılanan suç sayısı ile sadece okunan gazete sayısı arasında çok zayıf kuvvette, pozitif yönlü, %95 güven düzeyinde anlamlı ilişki mevcuttur. Çeperde yaşayanlarda ise algılanan suç sayısı ile izlenen televizyon kanalı sayısı ve okunan gazete sayısı arasında çok zayıf kuvvette, pozitif yönlü, %95 güven düzeyinde anlamlı ilişki mevcuttur.

Çeperde yaşayanlarda suç ile ilgili haberlerin medya tarafından bildirilmesi ile algılanan suç sayısı ve güven duygusu arasında ilişki yoktur.

Tablo 2. Medya tutum ve davranışları ile suç algısı ve suç korkusu arasındaki ilişki – Merkezde yaşayanlar

** %99 güven düzeyinde anlamlı ilişki * %95 güven düzeyinde anlamlı ilişki		İzlenen TV Kanalı Sayısı	Okunan Gazete Sayısı	Sizce suç ile ilgili haberleri medya nasıl bildirmektedir?
İzlenen TV Kanalı Sayısı	r	1	.297**	.229**
Okunan Gazete Sayısı	r	.297**	1	.113*
Sizce suç ile ilgili haberleri medya nasıl bildirmektedir?	r	.229**	.113*	1
Bu mahallede kendinizi ne kadar güvende hissediyorsunuz?	r	.203**	.127**	.220**
Algılanan suç Sayısı	r	,008	.116*	-,085

Tablo 3. Medya tutum ve davranışları ile suç algısı ve suç korkusu arasındaki ilişki – Çeperde yaşayanlar

** %99 güven düzeyinde anlamlı ilişki * %95 güven düzeyinde anlamlı ilişki		İzlenen TV Kanalı Sayısı	Okunan Gazete Sayısı	Sizce suç ile ilgili haberleri medya nasıl bildirmekte dir?
İzlenen TV Kanalı Sayısı	r	1	.247**	,034
Okunan Gazete Sayısı	r	.247**	1	.124**
Sizce suç ile ilgili haberleri medya nasıl bildirmektedir?	r	,034	.124**	1
Bu mahallede kendinizi ne kadar güvende hissediyorsunuz?	r	,033	,036	-,013
Algılanan Suç Sayısı	r	.093**	.120**	,043

Sonuç ve Öneriler

Medya izleme tutum ve davranışları arasında zayıf ve çok zayıf kuvvette de olsa merkezde ilişki mevcutken çeperde medyanın suç ile ilgili haberleri verme tutumu ile ilgili düşünce ile izlenen televizyon sayısı arasında ilişki yoktur. Medya izleme davranışları merkezde güven duygusunu artırıcı etki gösterirken çeperde güven duygusu medya izleme davranışlarından etkilenmemektedir. Merkezde suç

algısını sadece okunan gazete sayısı artırırken çeperde ise her iki mecranın takibi algılanan suç sayısını artırmaktadır. Medyanın suç algısı üzerindeki etkisinin varlığı özellikle çeperde daha fazla olsa da genel olarak kentte başta çeperde yaşayanlar olmak üzere tüm kent sakinlerine medya okuryazarlığı eğitiminin verilmesi gereklidir.

Kaynakça

Chiricos, T, Padgett, K. ve Gertz, M. (2000). “Fear, Television News, and the Reality of Crime”. *Criminology*, 38(3): 755–786.

Chiricos, T., Eschholz T. ve Gertz, M. (1997). “Crime, News, and Fear of Crime: Toward an Identification of Audience Effects”. *Social Problems*, 44(3): 342–57.

Della Vigna, S., Enikolopov, R., Mironova, V., Petrova, M., Zhuravskaya, E., 2014. Cross-border media and nationalism: evidence from Serbian radio in Croatia. *Am. Econ. J. Appl. Econ.* 6 (3), 103–132.

Ditton, J., Chadee, D., Farrall, S., Gilchrist, E. ve Bannister, J. (2004). “From Imitation to Intimidation: A Note on The Curious and Changing Relationship Between the Media, Crime and Fear of Crime”. *British Journal of Criminology*, 44(4): 595-610.

Farooq, O., Mertzanis, C., (2017). Media independence and crime as an obstacle to firms’ business operation, *Research in International Business and Finance*, 41, 79-89

Heath, L. ve Petraitis, J. (1987). “Television Viewing and Fear of Crime: Where is the Mean World?”. *Basic and Applied Social Psychology*, 8(2): 97-123.

Jewkes, Y. (2004). *Media and Crime*. Britanya: Sage Publication.

Jensen, R., Oster, E., 2009. The power of TV: cable television and women's status in India. *Q. J. Econ.* 124 (3), 1057–1094.