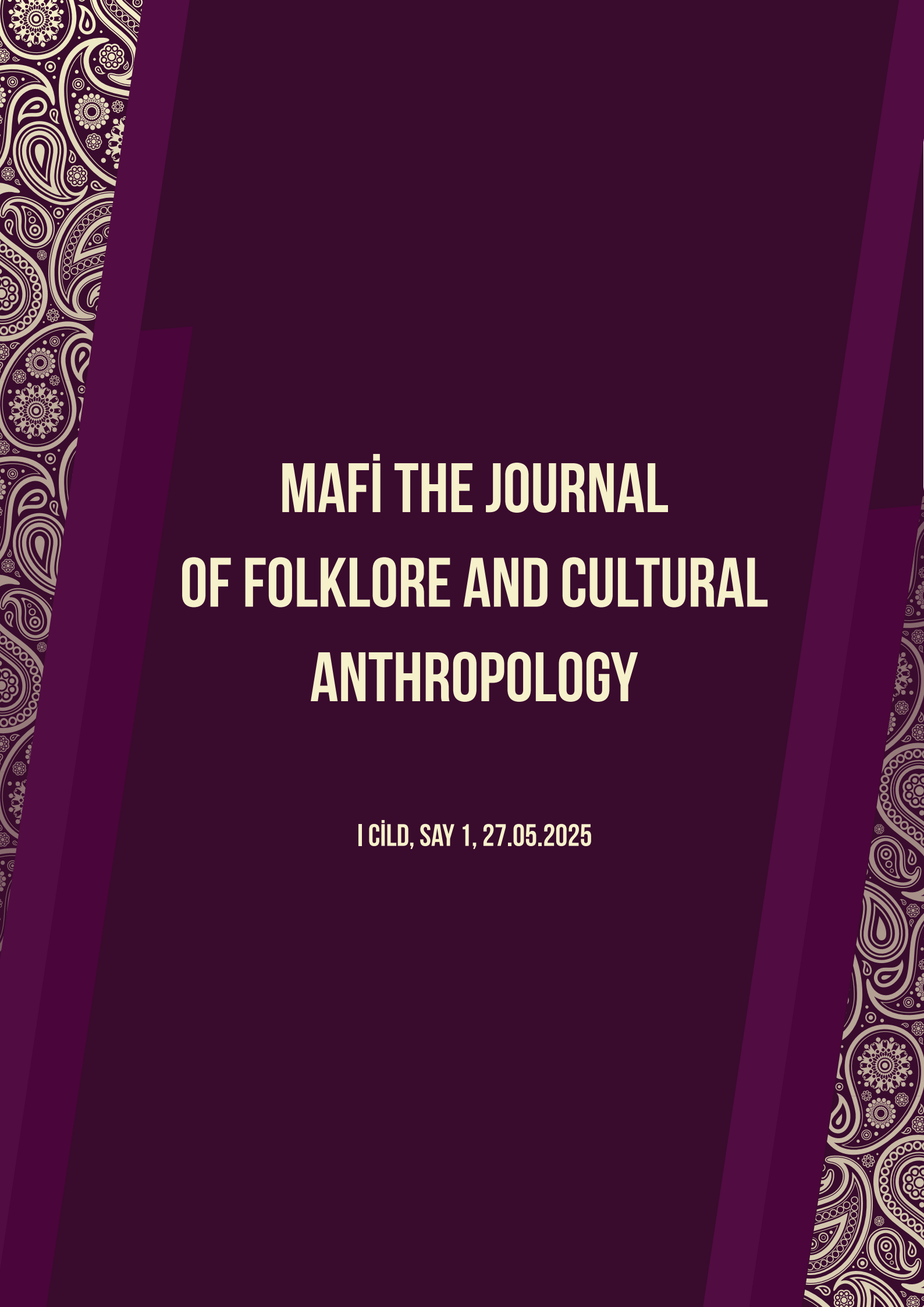




MAFI THE JOURNAL OF FOLKLORE AND CULTURAL ANTHROPOLOGY

I GILD, SAY 1, 27.05.2025

MAFÌ THE JOURNAL OF FOLKLORE AND CULTURAL ANTHROPOLOGY

I CILD, SAY 1, 27.05.2025

Mündəricat

REDAKTORDAN	5
QEYBƏT, DEDİ-QODU VƏ ŞAYİƏ: SOSIAL-MƏDƏNİ MÜNASİBƏT VƏ KİMLİK DİNAMİKASI Gossip, Rumors, and Hearsay: Socio-Cultural Relations and Identity Dynamics Prof. Füzuli BAYAT	7
TÜRK DÜNYASINDA ORTAK ALFABENİN YAYGINLAŞTIRILMASINDA BİLİŞİM UYGULAMALARI VE YAPAY ZEKA Information Technology Applications and Artificial Intelligence in the Dissemination of the Common Alphabet in the Turkish World Prof. Dr. Şükrü Halûk AKALIN	29
IRAK TÜRKMEN EDEBİYATINDA HİKÂYE VE ROMAN DÜNÜ – BUGÜNÜ Prof.Dr. Mehmet Ömer KAZANCI	49
KIRGIZ DİLİNİN LATİN ALFABESİNE GEÇİŞİ İÇİN ÖNERİLER Prof.Dr. Burul SAGINBAYEVA.....	69
TATAR HALKININ SABANTUY BAYRAMI SABUNTUY HOLIDAY OF TATARIAN PEOPLE Doç.Dr.Farida TAGİROVA.....	77
FOLKLOR MƏTNLƏRİ	85
ÖZBEKLERİN RUHLAR VE YARATIKLAR HAKKINDAKİ MİTLERİ Myths of the Uzbeks about Spirits and Supernatural Creatures Dilbar Haydarova.....	85
KİTAB TANITIMI:.....	91
MACAR BALAZS ORBANIN GÖZÜYLE 19.YÜZYIL TÜRK FOLKLORU 19TH CENTURY TURKISH FOLKLORE THROUGH THE EYES OF HUNGARIAN BALÁZS ORBÁN Prof. Edit TASNADI.....	91

Redaktordan

Her yeni gün taze bir başlangıçtır. Her yeni güne “merhaba” diyen yeni bir dergi de yeni bir hava, yeni bir nefes, yeni bir heyecan, yeni bir duruş, yeni bir bakış, var oluş ve sürekliliğe açılan yeni bir kapıdır. Bu yeni kapının yeni adı The Journal of Cultural Anthropology and Folklore: MAFİ/ Kültürel Antropoloji ve Folklor Dergisidir.

Dergiler, yayımlandığı alanın hafızaları, arşivleri, sürekliliği sağlayan bellekleridir. Kültürel antropoloji ve folklor alanının dijital belleği olarak yola çıkan MAFİ/ Kültürel Antropoloji ve Folklor Dergisi de özellikle Türkoloji alanının dil, kültür, edebiyat ve sanat belleği olma ve periyodlara uygun biçimde düzenli olarak yayımlanarak süreklilik arz etmek inancındadır. Bu düşünce, ilke ve inanç doğrultusunda Mayıs 2025'ten itibaren yayın hayatına başlayacak olan bu dergi, Hazar Üniversitesi Kültürel Antropoloji ve Folklor Enstitüsü (Hazar MAFİ) yayını olarak kurumsal bir nitelikte yoluna devam edecektir. Derginin makaleleri arasında folklor, edebiyat, dil, Türkoloji çalışmaları ve kültürel antropoloji üzerine yazılanların öncelikli olarak yayınlanması amaçlanmaktadır. Kaliteli, dünyadaki A grubu 1. sınıf bilimsel indekslerin standartlarına uygun biçimde filoloji ve kültürel-antropoloji alanındaki araştırmaların yayınlanmasında başarı hedeflerine ulaşmak, bilimsel araştırmalara kaynak olmak ve Türk dünyasının alanında yazılacak makalelere yayın desteği sunmak derginin diğer amaçlarını oluşturmaktadır.

Bilim dünyasının yeni gözü, yeni kulağı ve yeni sesi olma iddiasıyla Hazar Üniversitesi Kültürel Antropoloji ve Folklor Enstitüsü'nün bilimsel süreli yayın organı yola çıkan MAFİ/ Kültürel Antropoloji ve Folklor Dergisi, Türk dünyası öncelikli olmak üzere dünyadaki diğer kültürel antropoloji, dilbilim, edebiyat, folklor alanında bilimsel araştırmalara sayfaları arasında yer verecektir. Derginin editör ve yazar kadrosunda yaptıkları bilimsel çalışmalarla alanının saygın isimleri olmuş nitelikli bilim adamı, uzman ve araştırmacılar yer almaktadır.

MAFİ/ Kültürel Antropoloji ve Folklor Dergisinin ilk sayısında Türk dünyasının gündeminde olan ve bilim adına yapılacak çalışmalar için önem arz eden alfabe birliği ve yeni alfabenin bilim dünyasına kazanımları öncelikli olarak ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Derginin ilk sayısının makaleleri arasında halk bilimi ve halk kültürü alanında yapılan inceleme ve değerlendirmeler de yer almaktadır. İlk sayının diğer makalelerini ise mitoloji ve modern edebiyat üzerine yapılan araştırma ve incelemeler oluşturmaktadır.

Filoloji, kültürel antropoloji, dilbilim alanında yazılan makaleler, Türkiye'den Prof.Dr.Şükrü Halûk Akalın, Kırgızistan'dan Prof.Dr.Burul Saganbayeva, Azerbaycan'dan Dos. Nazir Ahmedli ve Rusya Federasyonundan/ Mahaçkale'den Doç.Dr.Ruhaiyat Musayeva'ya aittir. İlk sayının folklor/ halk bilimi/ halk kültürü alanındaki yazıları ise Macaristan'dan Prof.Dr.Edit Tasnadi, Azerbaycan'dan Prof.Dr.Fuzuli Bayat ve Tataristan'dan Doç.Dr.Ferida Tegirova tarafından yazılmıştır. Özbekistan'dan Dilbar Haydarova'ya ait yazı mitoloji alanında bir inceleme, Irak'tan Prof.Dr.Mehmet Ömer Kazancı'ya ait makale ise modern Türkmen edebiyatına dair bir araştırma yazısıdır.

Ankara Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi ve Eski Türk Dil Kurumu Başkanı Prof.Dr.Şükrü Halûk Akalın, “Türk dünyasında ortak alfabenin yaygınlaştırılmasında bilişim uygulamaları ve yapay zeka” başlıklı yazısında güncel iki önemli konuyu ele almakta ve bunları başlangıcından itibaren tarihi bir süreçte değerlendirmektedir. 1926 yılında Bakü Türkoloji Kongresinde alınan karar sonucunda Türk dünyasının gündemine giren “Birleşik Yeni Türk Alfabeti” için günümüzde geline noktanın önemine vurgu yapmakta ve yine güncel bir konu olan yapay zekâ yardımıyla ortak alfabe kullanımındaki engel ve zorlukların kolayca ortadan kaldırılabileceğini ifade etmektedir.

Kırgızistan Türkiye-Manas Üniversitesinden Prof.Dr.Burul Saganbayeva Satıbaldı Köçörbay da Kırgız dilinin Latin alfabesine geçişi için öneriler de bulunmakta, Kırgızistan'ın vaktiyle Türkiye ile aynı tarihlerde Latin alfabesini resmen kabul ettiğini, bu sürecin 1940 yılına kadar devam ettiğini, 1940 yılında dönemin Sovyet yönetiminin baskısı sonucunda Kiril alfabesi kullanmaya başladığını belirtmektedir. Saganbayeva yazısında, yeniden Latin alfabesine geçişin Kırgız dili için önemli bir fırsat olduğuna vurgu yapmaktadır.

Azerbaycan Atatürk Merkezinden Dos. Nazir Ahmedli “Gökçeler ve Göyçe toponimi hakkında” başlıklı yazısıyla Türk dünyasında yaygın olan “Göyçe” özel adının Türk kültür coğrafyasındaki yerini belirginleştirmektedir.

A.I.Herzen Rusya Devlet Pedagoji Üniversitesinden Doç.Dr.Ruhaiyat Musayeva'ya “Kumuk atalar sözü, deyim ve masallarındaki özel adların fonksiyonel hususiyetleri” başlıklı yazısında dil açısından özel adlara vurgu yapmakta, özel adların kültürel birliktelik bakımından değerini anlatmaktadır.

Macaristan Budapeşte Elte Üniversitesinden Prof.Dr.Edit Tasnadi, ünlü Macar seyyahı ve halkbilimi tarihçisi Balazs Orba'nın 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı coğrafyasındaki seyahatini kaleme aldığı kitabından hareketle “Macar Balazs Orba'nın gözüyle 19. yüzyıl Türk folkloru” üzerine değerlendirme yapmaktadır.

Türk folklor araştırmalarının saygın isimlerinden Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü Öğretim Üyesi Prof.Dr.Fuzuli Bayat da makalesinde “gıybet, dedikodu ve şayianın sosyal-medeni münasebet ve kimlik dinamikasına” etkilerini ele alarak tahlil etmektedir.

Tataristan Cumhuriyet Bilimler Akademisi Öğretim Üyesi Doç.Dr.Ferida Tegirova yazısında, Kazan Tatarları ve Türk dünyası içinde önemli bir yeri olan Tatar halkının Sabantuy Bayramını anlatmaktadır. Özbekistan Nevai Adına Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi Öğretim Elemanı Dilbar Haydarova ise “Özbeklerin ruhları ve yaratıkları hakkındaki mitleri” başlıklı yazısında mitolojik bir değerlendirme yapmaktadır. Irak Bağdat Üniversitesinden Prof.Dr.Mehmet Ömer Kazancı da makalesinde “Irak Türkmen edebiyatındaki hikâye ve romanın dünü ve bugünü” üzerine bir inceleme ve değerlendirme kaleme almıştır.

İlk sayısını oluşturan makalelere ve makalelerin yazarlarına bakıldığında MAFİ/ Kültürel Antropoloji ve Folklor Dergisinin doğru yolda olduğu, gelecek sayılarda daha da güçlenerek yoluna devam edeceği görülmektedir. Derginin ilk sayısında Azerbaycan, Türkiye, Kırgızistan, Özbekistan, Tataristan, Irak, Macaristan, Başkurdistan/ Kumuk vd. Türk coğrafyalarından bilim adamlarını bir araya getirmiş olması gelecek sayılarında da Türk dünyasının ve dünyanın her coğrafyasından bilim adamlarını yazılarıyla dergide toplayacağı ve önemli bir bellek ve arşiv oluşturacağı belirgindir. Çıktığı bu kutsal yolculukta dergiye güç ve destek veren başta MAFİ/ Kültürel Antropoloji ve Folklor Enstitüsü olmak üzere editör heyetini ve yazılarıyla katkıda bulunan bilim adamı ve araştırmacıları kutluyorum. Dil, folklor, sosyal antropoloji, edebiyat alanı ve bilim dünyası için MAFİ /Kültürel Antropoloji ve Folklor Dergisinin hayırlı uğurlu olmasını diliyorum. Yolu açık olsun. İkinci sayıda görüşmek dileğiyle...

Prof.Dr.Ali YAKICI

QEYBƏT, DEDİ-QODU VƏ ŞAYİƏ: SOSIAL-MƏDƏNİ MÜNASİBƏT VƏ KİMLİK DİNAMİKASI

Gossip, Rumors, and Hearsay: Socio-Cultural Relations and Identity Dynamics

Prof. Füzuli BAYAT

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu

Məsul müəllif: fuzulibayat58@gmail.com

Özət

Bu məqalə, müasir Azərbaycan folklorşünaslığda diqqətdən kənarda qalmış və çox az tədqiq edilmiş janrlardan biri olan qeybət, dedi-qodu və şayiənin sosial-mədəni funksiyalarını və kimlik dinamikasındakı rolunu araşdırır. İlk olaraq, bu anlayışların mahiyyəti və sosial münasibətlər sistemindəki funksiyaları müəyyən edilir. Daha sonra tarixi perspektivdən din və mifologiyanın qeybət və dedi-qoduya münasibəti incəlenir, bu fenomenlərin mənəvi-etik çərçivədə necə dəyərləndirildiyi araşdırılır və onların folklor kontekstində, xalq ədəbiyyatı janrlarında, özəlliklə də müasir şəhər folklorunun atalar sözləri, lətifələr və əfsanələr kimi janrlarında necə əks olunduğu təhlil edilir.

Məqalədə, həmçinin, müasir cəmiyyətdə qeybət, dedi-qodu və şayiənin funksiyaları, onların sosial media və informasiya texnologiyalarının təsiri altında transformasiyası və yayılma dinamikası analiz edilir. Fəlsəfi və psixoloji, sosioloji və folklorik aspektlərdən təhlil edilən bu anlayışların insan davranışlarına və sosial münasibətlərə təsiri araşdırılır. Tez-tez bir-birinin sinonimi kimi işlədilən qeybət, dedi-qodu və şayiə, əslində, həm məzmun, həm də funksional baxımdan fərqlənir. Məqalədə bu anlayışların arasındakı oxşarlıqlar və fərqlər müqayisəli yanaşma əsasında təhlil edilərək onların sosial münasibətlərdə oynadığı fərqli rollar ortaya qoyulur. Bu fenomenlərin, bir tərəfdən, qrup kimliyinin formalaşmasında və sosial münasibətlərin möhkəmlənməsində vasitəçi rol oynadığı, digər tərəfdən isə manipulyasiya, informasiya təhrifləri və sosial konfliktlərə səbəb ola biləcəyi vurğulanır.

Məqalədə araşdırılan bir önəmli məsələ də qeybət, dedi-qodu və şayiənin yalnız mənfi fenomenlər olmadığını, eyni zamanda sosial inteqrasiya və informasiya mübadiləsini sürətləndirən ünsiyyət formaları kimi də çıxış edə biləcəyini göstərməkdir. Məqalə, bu anlayışların sosial və mədəni strukturlar içərisində zamanla necə dəyişdiyini və müxtəlif cəmiyyətlərdə fərqli mənə çalarları qazandığını araşdıraraq, onların şəhər folklorundakı rolunu geniş bir perspektivdən təqdim edir.

Məqalədə sosioloji yanaşma, folkloristik analiz, fəlsəfi və psixoloji təhlil və müqayisəli-tarixi metoddan istifadə edilmişdir.

Açar sözlər: Qeybət, Dedi-qodu, Şayiə, Sosioloji funksiya, Psixoloji təsir, Şəhər folkloru.

Abstract

This article explores the socio-cultural functions and identity dynamics of gossip, rumors, and hearsay - genres that have remained largely overlooked and under-researched in modern Azerbaijani folklore studies. Initially, the study defines these concepts and examines their functions within the system of social interactions. Subsequently, it investigates the historical perspective on how religion and mythology have perceived gossip and rumors, analyzing their moral and ethical evaluations. Furthermore, the presence of these phenomena in folklore is examined, particularly in genres of modern urban folklore such as proverbs, anecdotes, and legends.

The article also analyzes the functions of gossip, rumors, and hearsay in contemporary society, focusing on their transformation and dissemination under the influence of social media and information technologies. These concepts are examined from philosophical, psychological, sociological, and folkloric perspectives to determine their impact on human behavior and social relations. Although gossip, rumors, and hearsay are often used interchangeably, they differ both in meaning and function. Through a comparative approach, this study highlights their similarities and distinctions while demonstrating their various roles in social interactions. On the one hand, these phenomena serve as mechanisms for group identity formation and the strengthening of social bonds, while on the other, they can lead to manipulation, misinformation, and social conflicts.

Another key focus of this study is to challenge the perception that gossip, rumors, and hearsay are purely negative phenomena. Instead, it argues that they also function as communication tools that facilitate social integration and the exchange of information. By examining how these concepts have evolved within different social and cultural structures over time, the study presents a broader perspective on their role in urban folklore. In the concluding section, the main findings are summarized, emphasizing that gossip, rumors, and hearsay remain among the most influential means of communication in everyday life.

This article employs sociological approaches, folkloristic analysis, philosophical and psychological interpretations, as well as comparative-historical methods.

Keywords: Gossip, Rumors, Hearsay, Sociological Function, Psychological Impact, Urban Folklore

Extended summary

Undoubtedly, gossip, rumors, and hearsay are crucial elements of socio-cultural relations and identity dynamics. These three phenomena are not only part of the daily communication process but also significant factors that influence the formation and strengthening of social relations between individuals and groups.

Gossip and rumors serve not only as a means of information exchange among individuals but also as a mechanism that contributes to the preservation of social order. They are tools that regulate people's behavior within society, maintain social norms, and, in certain cases, subject those who violate these norms to public condemnation. In this regard, gossip and rumors play a significant role in shaping social connections and regulating social structure. In particular, by acting as an informal source of information, they deepen relationships between people and influence the formation of the society's social dynamics.

In the modern era, the methods and spaces of dissemination of these phenomena have changed significantly. While in previous periods, rumors and gossip were mainly spread in limited social environments—such as family, neighborhood, and friend groups—today, the internet and social

networks facilitate the delivery of this information to a wider audience. Rumors spread in the virtual space have a rapid impact and can sometimes change the general views of society, and even political and economic relations.

Additionally, the exertion of social pressure on individuals and groups through gossip and rumors affects the formation of their identities. This impact can be both positive and negative. Positive impact refers to the strengthening of collective consciousness and social bonds among people. Negative impact, on the other hand, can result in marginalization, isolation, and social stigmatization.

At the same time, gossip, rumors, and hearsay are not only informative and regulatory elements of daily life but also issues that arouse academic interest and become the subject of research in various scientific fields. In particular, religious studies, sociology, psychology, anthropology, cultural studies, and folklore studies are the main scientific fields that investigate the essence, forms of dissemination, and social impacts of these phenomena.

In the context of folklore studies, gossip and rumors, as components of traditional oral literature, emerge as a genre that evolves over time, enriched with diverse cultural codes. Within the framework of the concept of post-folklore, these phenomena not only spread orally but also gain new content through written and visual media. Specifically, social networks and mass media are the primary platforms that accelerate this process.

Gossip, rumors, and hearsay are integral parts of social communication and have historically served as tools that fulfill the informative, regulatory, and normative functions of society. These phenomena appear not only in everyday social relations but also as a motif and structural element in various genres of folklore—in fairy tales, epics, legends and myths, as well as in Ashik (minstrel) creativity. Gossip is used in epics and folklore texts not only to create a plot line or conflict but also to express the moral values, social rules, and behavioral norms of society.

Gossip, rumors, and hearsay, on the one hand, act as a source that influences the formation of folklore genres, and on the other hand, it exists as a distinct element within folklore. In particular, the role of these forms of communication in the creation of urban legends and post-folklore examples is undeniable. Rumors and gossip are the initial forms of communication that influence the creation of urban legends and myths. Oral information disseminated by people through informal channels eventually enters the collective memory and takes the form of folklore texts.

Gossip and hearsay serve to preserve the rules of social behavior. The discussion and criticism of other people's actions by people contribute to the formation and preservation of social norms. Gossip and rumors, which are means of oral communication, facilitate the exchange of information through informal channels and accelerate the flow of information between different members of society. Through gossip, people identify themselves with certain social groups and distinguish themselves from other groups. For example, rumors about certain ethnic or religious groups lead to the formation of stereotypes. Through gossip and hearsay, certain social groups can influence individuals, encouraging them to adhere to certain behavioral rules. This can lead to both the strengthening of collective consciousness and the marginalization of certain individuals.

With the development of technology and the widespread use of social networks, gossip, rumors, and hearsay have transcended their traditional form of oral communication, becoming prevalent in written and visual media. News, information, and rumors spread on the internet and social networks can influence the general thought system of society and even play a significant role in shaping public opinion. This is particularly evident during the evaluation of political and social events.

However, religions and beliefs have historically taken a negative stance towards gossip and hearsay. In most religious sources, spreading gossip and false rumors is considered a sin. This is due to the fact that gossip disrupts relationships between people, creating discord and enmity.

Gossip, rumors, and hearsay have long been among the topics that have not been adequately studied in academic circles, especially in Azerbaijan. The main reason for this is the perception of these phenomena as socially negative and ethically unacceptable forms of behavior. However, in recent times, interest in these topics has increased in fields such as social anthropology, folklore studies, psychology, and philosophy. In particular, in modern folklore studies, the impact of gossip and rumors on the formation of urban mythology and post-folklore genres is extensively investigated.

Gossip, rumors, and hearsay are not only part of social relations but also powerful mechanisms that influence the formation of folklore and collective memory. The study of these phenomena from social, psychological, and folkloric aspects helps to understand the normative systems, cultural codes, and collective identity of society more deeply.

This article emphasizes the importance of studying gossip from social, psychological, and folkloric perspectives in both traditional and modern societies. To this end, the achievements of social anthropology, folklore research, philosophical, and psychological analysis have been utilized.

Giriş

Geniş mənada qeybət və dedi-qodu, həm də şayiə və söz-söhbət bir şəxs və ya hadisə haqqında yaranan və insanlar arasında yayılan, xüsusilə şəxsi həyat, davranış və vəziyyətlərlə bağlı olan folklor növüdür. Bunların hər birinin özünəməxsus funksiyası vardır. Başqa sözlə, dedi-qodu, insanların başqaları haqqında qeyri-rəsmi və çox vaxt doğruluğu təsdiqlənməmiş və ya lazımsız məlumatları paylaştığı söhbətlərə deyilir. O, adətən şəxsi həyat, sosial hadisələr və ictimai münasibətlər ətrafında cəmlənir və şifahi ünsiyyətin ən geniş yayılmış formalarından biri hesab olunur. Folklor kontekstində qeybət, şayiə və dedi-qodular cəmiyyətdə normativ davranışları tənzimləmək, əxlaqi dəyərləri qorumaq və ictimai qaydalara uyğunlaşmayanları cəzalandırmaq üçün bir vasitə kimi istifadə edilir.

Qeybət də, dedi-qodu da bütün zamanlarda sosial həyatın mühüm və ayrılmaz bir hissəsi olmuşdur. O, təkcə qeyri-rəsmi söhbətlərdə deyil, həm də insanların bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqələrində və cəmiyyətin sosial strukturunda əhəmiyyətli rol oynayır. Belə ki, insanların digər şəxslər, hadisələr və ümumi vəziyyət haqqında qeyri-rəsmi şəkildə məlumat əldə etməsinin ən bilinə yolu yuxarıda adlarını çəkdiyimiz folklor növləridir. Bunlar kiçik cəmiyyətlərdə, sosial qruplarda, xüsusilə ailə münasibətlərində və dostluq şəbəkələrində xəbərlərin sürətlə yayılmasını təmin edir. İnsan hərəkətlərinin başqaları tərəfindən müzakirə edilməsi yolu ilə sosial qaydaların qorunmasına kömək edir,

insanları cəmiyyətin normalarına uyğun davranmağa təşviq edir və normativ olmayan davranışlara qarşı ictimai qınağa səbəb olur. Bununla yanaşı, qeybət, dedi-qodu və şayiə insanları birləşdirən və sosial əlaqələri gücləndirən folklor hadisəsidir. Müəyyən bir mövzunun müzakirəsi, qrup üzvləri arasında etimad yaratmaq və ortaq maraqları vurğulamaq üçün bir vasitə rolunu oynayır.

Eyni zamanda, bunlarda cəmiyyətdə sosial təzyiq vasitəsi kimi də istifadə etmək mümkündür. Həm də fərdlərə və ya qruplara qarşı ictimai təsir göstərməyin bir yolu da qeybət, dedi-qodudur. Bu təsir bəzən müsbət (normalara uyğunlaşma), bəzən isə mənfi (marginalizasiya və ya təcrid) xarakter daşıya bilər. Nəticə etibarilə, qeybət, dedi-qodu və şayiə sosial davranış kodu olmaqla yanaşı, akademik maraq doğuran bir mövzudur. Onun öyrənilməsi müxtəlif sahələrdə – ilahiyat, sosiologiya, psixologiya, mədəniyyətşünaslıq, fəlsəfə və ən əsası folklorşünaslıqda böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Hər nə qədər ilk baxışda mənfi emosiyalar doğursa da, qeybətlər və dedi-qodular nağıllar, lətifələr, rəvayətlər və əfsanələr kimi xalqın gündəlik həyatını və dəyərlərini əks etdirir. Bununla belə, qeybət və dedi-qodu müasir şəhər folklorunun bir növü kimi daha dinamik bir quruluşa malikdir. O, tez bir zamanda yayılır və yayıldıqca dəyişikliyə məruz qalır. Bəzən təhrif edilmiş şəkildə gerçəklikləri əks etdirir və nəticədə cəmiyyətdə əfsanəvi hekayələrə çevrilir. Xüsusilə müəyyən bir şəxs və ya hadisə haqqında yayılan dedi-qoduların və şayiələrin mifoloji köklərlə əlaqəsini araşdırmaq folklorşünaslıq üçün vacib məsələlərdən biridir.

Hər bir xalqın əxlaqi dəyərlərini, ictimai qaydalarını və mədəni stereotiplərini öyrənmək baxımından qeybət, dedi-qodu və şayiə mühüm qaynaqdır. Çünki müxtəlif cəmiyyətlərdəki oxşar və fərqli xüsusiyyətləri araşdırmaq, mədəniyyətlərarası bənzərlikləri və fərqləri üzə çıxarmaq üçün bunlara ehtiyac var.

Folklor və sosial elmlər baxımından qeybət də, dedi-qodu da sadəcə şəxsi və ictimai münasibətlərin bir parçası deyil, həm də cəmiyyətlərin sosial qaydalarını, dəyərlərini və mədəni davranışlarını öyrənmək üçün əhəmiyyətli bir vasitədir. Qeybətin, dedi-qoduların disiplinlərarası metodla – həm folklorşünaslıq, həm də sosial elmlər aspektindən öyrənilməsi, insan davranışları, mədəni dəyərlər və sosial dinamika haqqında daha dərinlən anlayış əldə etməyə imkan verir.

E. Goffman qeybətin və dedi-qodunun sosial dramaturgiyada necə bir vasitə olduğunu təhlil edərək onun insanların sosial səhnədəki rollarını izləmək və təsvir etmək üçün əsas mexanizmlərdən biri olduğunu vurğulayır (Goffman, 1956). Qeybət, dedi-qodu və şayiə məzmununa, məqsədinə və yayıldığı şəraitə görə aşağıdakı kateqoriyalara bölünə bilər:

- *Şəxsi həyatla bağlı olanlar.*
- *Sosial və ya ictimai hadisələr haqqında məlumatlar.*
- *İş yerlərində və ya qruplar daxilində yayılan xəbərlər.*
- *Məlumatlandırıcı funksiyası olanlar.*
- *Maraqlı və bəzən yumoristik xarakter daşıyanlar.*
- *Ənənəvi ünsiyyət vasitəsilə yayılanlar.*
- *Qəsdən neqativ təsir yaratmaq məqsədi daşıyanlar.*
- *İnternet vasitəsilə sosial şəbəkələrdə və onlayn yayılanlar.*

Dedi-qodu, şayiə və ya qeybət, R. Dunbarın iddiasına görə, insan cəmiyyətlərində dilin yaranmasında mühüm rol oynamışdır. O, dedi-qodunu kiçik qruplar arasında sosial bağları qorumaq vasitəsi kimi izah edir. Dunbar bunları “kim, kiminlə nə edir, bunun nə kimi nəticələri var?” kimi sosial məsələlərdən tutmuş, günün mədəni, siyasi, fəlsəfi və elmi problemlərinə dair müzakirələri əhatə edən bir ünsiyyət forması kimi xarakterizə edir (Dunbar, 1996: 5).

Burada önəmli olan bir məsələ də qeybət, dedi-qodu və şayiə ilə bağlı dünya miqyasında aparılan tədqiqatların əksəriyyətinin sosial antropologiya, psixologiya və sosiologiya sahələrində yayılmış olmasıdır. Ancaq folklor janrı kimi istər qeybət, istərsə də dedi-qodu diqqətdən kənarda qalmış, onun bir janr kimi xüsusiyyətləri, kollektiv şüurun məhsulu olması və variantlılığı kifayət qədər öyrənilməmişdir.

1. Tarixi Baxımdan Din və Mifologiyanın

Qeybətə və Dedi-Qodulara Münasibəti

İnsan cəmiyyətinin ilk günlərindən bəri mövcud olmuş və şifahi ənənənin təbii bir hissəsi kimi formalaşmış qeybət və dedi-qodu ibtidai cəmiyyətlərdə qrup üzvləri arasında məlumat paylaşmaq və birgə həyatı tənzimləmək üçün əsas vasitələrdən biri olmuşdur. O, insanların kimə güvənə biləcəyini, kimlərin qaydaları pozduğunu və ya qrup üçün təhlükə yaratdığını müəyyənləşdirməkdə istifadə edilən mühüm bir ünsiyyət formasıdır.

Bu gün qeybət, şayiə və dedi-qodu təkcə şifahi ənənənin deyil, həm də insan ünsiyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilmişdir. O, qrup daxilində əlaqələri gücləndirir, sosial qaydaları qoruyur və bəzən də hakimiyyət və güc dinamikalarını tənzimləyir. M. Gluckman da qeybəti və dedi-qodunu kiçik icmalarda sosial əlaqələrin qorunması üçün bir vasitə kimi təsvir edir. Onun fikrincə, dedi-qodu cəmiyyətin birliyini gücləndirir və sosial qaydaların pozulub-pozulmadığını nəzarətdə saxlayır (Gluckman, 1963: 307-316). Beləliklə, qeybət və dedi-qodu həm qədim, həm də müasir cəmiyyətlərdə canlı qalan bir fenomen kimi günümüzdə də təsirini güclü şəkildə qoruyub saxlayır.

Din və mifologiyada qeybətə, dedi-qoduya, şayiəyə verilən dəyər və onun cəmiyyətdəki rolu tarixi baxımdan önəmli məsələlərdən biridir. Bunlar dini inanclarda və mifologiyada fərqli aspektləri ilə diqqət çəkir. Xüsusilə, dinlərin qeybətə və dedi-qoduya mənfi münasibəti diqqət çəkir. Bu səbəbdən, onun cəmiyyətə mənfi təsirləri dini mətnlərdə, əfsanələrdə və miflərdə tez-tez vurğulanır. Mifologiyada isə dedi-qoduya daha çox neytral və ya müsbət münasibət bəslənir, yalnız nadir hallarda mənfi çalarlarla təsvir edilir.

Qədim dünyanın miflərində söz-söhbət, qeybət və dedi-qodu bəzən tanrıların və ya fəvqəlvərlərin insanlar arasında məlumat ötürmə üsulu kimi təsvir olunur. Hətta bəzi miflərdə tanrıların birinin əsas vəzifəsi məhz dedi-qodu yaymaq və ya onu baş tanrıya çatdırmaq olur. Məsələn, Yunan mifologiyasında Hermes “tanrılar arasında xəbərləri və dedi-qoduları daşıyan” tanrı funksiyasını yerinə yetirir.

Miflərdə söz-söhbət və dedi-qodu çox vaxt bir xəbərdarlıq hekayəsi kimi istifadə olunur. Şəxsi əməllərin başqalarına məlum olması ilə bağlı miflər insanları əxlaqlı olmağa təşviq edir. Dedi-qodunun nəticələri miflərdə tez-tez cəzalandırıcı məzmunla əks olunur ki, bu da normativ olmayan davranışların və ya həqiqəti gizlətməyin təhlükəli ola biləcəyini göstərmək üçün bir vasitədir. Bu mənada miflər söz-söhbətin həm dağıdıcı, həm də birləşdirici tərəflərini ortaya qoyur. Birinci halda qeybət və dedi-qodu cəmiyyətdə konfliktlərə və parçalanmaya səbəb olur, ikinci halda isə qrup üzvlərini yaxşı və pis davranışlar ətrafında birləşdirən mexanizm kimi çıxış edir.

Türk mifologiyasında qeybət və dedi-qodu ilə bağlı konkret məlumatlara rast gəlinməsə də, miflərin xüsusiyyətlərə malik bəzi əfsanə və arxaik dastanlarda onun süjet qurma funksiyası daşdığı müşahidə edilir. Orta türkcədə dedi-qodu mənasında “qu” və ya “quv” sözlərinin istifadə olunduğu məlumdur. Məsələn, “Kanlı Kocaoglu Kanturalı” boyunda “Ulu kiçi kalmaya söz idine, Karı koca kalmaya kov edine” şəklində bir ifadə işlədilmişdir (Ergin, 1997: 191) ki, bu da söz-söhbətin, dedi-qodunun ailə və cəmiyyət üzərində təsirini vurğulayır.

İnsanlar qeybətə, şayiəyə və dedi-qoduya inanaraq bir araya gəlirlərsə, bu, onun sosial inanc sistemlərində uzun müddət yaşadığını göstərir. Xüsusilə, yüksək nüfuza sahib şəxslər tərəfindən yayılan şayiələr və dedi-qodular daha çox etimad qazanır və bu da onun cəmiyyət içində dərin kök salmasına səbəb olur (Göle, 2016: 56). Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, burada söhbət dini inancdan deyil, sosial qrupların öz daxili inanc sistemindən gedir.

Mifologiyadan fərqli olaraq, dinlərdə qeybət və dedi-qodu əsasən mənfi bir davranış kimi qəbul edilir. O, sosial birlik və əxlaq normalarının qorunmasına təhlükə yaradan bir fəaliyyət kimi dəyərləndirilir. Xüsusilə İslam dini qeybətə sərt bir şəkildə mənfi yanaşır və onu qadağan edir. Qurani-Kərim və hədislərdə qeybətin mənfi təsirləri dəfələrlə vurğulanır. Məsələn, Quranda dedi-qodu “ölü qardaşının ətinə yemək” kimi ağır bir günah sayılır:

“Ey iman gətirənlər! Zənnə çox qapılmayın. Çünki zənn edilənlərin bir qismi günahdır. Bir-birinizi güdməyin, bir-birinizin qeybətini etməyin. Sizdən biriniz ölmüş qardaşının ətinə yemək istəyərmisiz? Siz ki, bundan iyrənirsiniz. Allahdan qorxun! Həqiqətən, Allah tövbələri qəbul edəndir, Rəhmlidir.” (Hücurat, 49/12)

Bundan əlavə, digər bir ayədə qeybət və dedi-qodunun təhlükəsi belə vurğulanır:

“Hər bir qeybət edənin, tənə vuranın və ya halına!” (Hüməzə, 104/1) Bu ayələr dedi-qodunun, qeybətin Allah qatında nə qədər pis bir əməl olduğunu ifadə edir.

Hz. Məhəmməd (sav) də dedi-qodunu insanların əxlaqını pozan və onları günaha sürükləyən bir davranış kimi təsvir etmişdir. Bir hədisində o belə buyurur:

“Qeybət zinadan daha şiddətlidir.” (Səhabələr bunun necə ola biləcəyini soruşduqda isə belə cavab vermişdir:) “Çünki bir insan zina edib sonra tövbə etsə, Allah onu bağışlayar. Qeybət edən şəxs, qeybəti edilən tərəfindən bağışlanmayınca əfv olunmaz.” (URL-1)

Eyni şəkildə, Xristianlıq da dedi-qodunu mənfi bir davranış olaraq qiymətləndirir. Bu dinə görə, qeybət və dedi-qodu şeytan işi olub, insanlar arasında nifaq və ayrılıq yaradır. Kitab-ı Müqəddəsə qeybətin fəsadları aşağıdakı kimi təsvir edilir:

“Ara vuran nifaq salar, böhtançı yaxın dostları ayırar.” (Məsəllər, 16/28)

Bundan əlavə, Yaqubun Kitabında qeybətin insanı Allahdan uzaqlaşdırdığı bildirilir:

“Əgər biri özünü dindar hesab edirsə və dilini cilovlamayıb, qəlbini aldadırsa, bu adamın dini heç bir dəyəərə sahib deyil.” (Yaqub, 1/26)

Göründüyü kimi, həm İslamda, həm də Xristianlıqda qeybətə və ya dedi-qoduya qarşı sərt yanaşma mövcuddur. Bu dinlərdə dedi-qodu yalnız əxlaqi bir pozuntu deyil, eyni zamanda insan münasibətlərini və sosial harmoniyanı zədələyən təhlükəli bir əməl kimi təsvir edilir.

Yəhudilik dinində də qeybət və şayiə ağır günah sayılır. Belə ki, yəhudi dini kitabları dedi-qodunu qadağan edir və bunun insanlara zərər verəcəyini vurğulayır: *“Xalq arasında xəbərçilik etmə; qonşunun qanının tökülməsini istəmə. Rəbb Mənəm.”* (Levililər, 19/16). Yəhudi dinində dedi-qodunun təsnifatı ilə bağlı Talmudda bir çox fikirlər mövcuddur. Məsələn, Yəhudi ənənəsində dedi-qodu “Lashon Hara” (Pis Dil) kimi tanınır və yalnız yalan deyil, həqiqət olsa belə başqalarının nüfuzuna zərər verən danışiq kimi qadağan edilir. Talmudda bu mövzuya dair bir çox nümunələr verilmişdir. Xüsusilə də Rav Yisrael Meir Kaganın “Chafetz Chaim” adlı əsərində qeybətin mənfi təsirləri geniş şəkildə izah olunur.

Bundan əlavə, digər dünya dinləri – Hinduizm, Buddizm, Caynizm və digər şərq dinləri də qeybəti və dedi-qodunu mənəvi pozuntu və cəmiyyətə zərər verən bir danışiq növü kimi dəyərləndirir. Məsələn, Buddizmin əsas etik prinsiplərindən biri olan “Doğru danışiq” (Right Speech) konsepsiyası qeybət və dedi-qodudan uzaq durmağı tələb edir. Bu prinsipə görə, insan dediyi hər bir sözün başqalarına mənəvi və psixoloji təsirini nəzərə almalı, nifaq və düşmənçilik yaradan sözlərdən çəkinməlidir.

Dinlər dürüstlük, səbir və başqalarına hörmət kimi dəyərləri təşviq edərək, qeybəti və sözsöhbəti günah adlandırmaqla insanları bu cür mənfi davranışlardan uzaq durmağa çağırır. Beləliklə, miflərdə qeybət və dedi-qodu bəzən neytral və ya müsbət funksiyaya malik olduğu halda, dinlərdə o, əsasən mənfi bir davranış nümunəsi kimi dəyərləndirilir.

2. Dedi-Qodu Folklor Kontekstində

Şəhər folklorunun eninə və dərinləməsinə yayılma tipinə görə, qeybət və dedi-qodu ilk yerdədir. İstər folklor janrlarında (nağıl, əfsanə, lətifə), istər başqa folklor nümunələrində (dastan, aşiq ədəbiyyatı, rəvayət), istər adət-ənənələrdə, istərsə də başqa sahələrdə olsun, dedi-qodu (qeybət) mühüm rol oynayır. Bunlar, adət-ənənələrin qorunması və icma üzvlərinə ötürülməsi üçün əsas mexanizmlərdən biridir. İnsanlar, sosial normları pozan hərəkətlər haqqında danışaraq adət-ənənələrin necə qorunduğunu və tətbiq edildiyini bir-birinə xatırladır. Çünki qeybət, dedi-qodu, şayiə adət-ənənələrə uyğun olmayan davranışları ifşa etməklə fərdləri uyğun davranış sərhədlərinə əməl

etməyə çağırır. Gənc nəsillər, qeybət və dedi-qodu vasitəsilə cəmiyyətin nəyi qəbul etdiyini və nəyi qınadığını öyrənir.

Başqa bir deyişlə, qeybət, dedi-qodu həm pisdir, həm də hər yerdə rast gəlinir, və o, ən azı iki mənada problemli görünür: birincisi, o hər yerdədir – bütün söhbətlərin təxminən 60-70%-ni təşkil edir və insan həyatını kifayət qədər dəqiqləşdirir. İkincisi, ən azı bir inandırıcı təkamül modeli, qeybət, dedi-qodu qabiliyyətinin inkişaf etdirilməsinin dil və idrak üçün hərəkətverici seçim olduğunu irəli sürür (Niekerk, 2009: 402). Əski adətlərin artıq əngəl olduğu barədə danışılan dedi-qodular, yayılan söz-söhbətlər onların dəyişdirilməsinə səbəb olur. Buraya qadınlara ikinci tip vətəndaş münasibəti bəsləyən adətlərdən tutmuş, yas, toy, geyim, mərasim və s. tənqid olunması ilə yeni qayda və davranış modellərinin qəbul edilməsinə kömək edir.

Folklor kontekstində, qeybət və dedi-qodu sosial əlaqələr, məlumat mübadiləsi və əxlaqın qorunmasında mühüm rol oynayır. Buna görə də dedi-qodu folklorun rəsmi olmayan bir növü kimi çıxış edir. Dedi-qodu şifahi şəkildə ötürülür və çox vaxt yazıya alınmır. Forma və strukturu baxımından da dedi-qodu folklor janrlarının özəlliklərini özündə yansıdır. Bunlardan bəlkə də ən vacibi dedi-qodunun şifahi yolla yayılması və yaddaşlarda qorunmasıdır. Şifahi mədəniyyət üçün əvəzolunmaz olan yaddaş, qeybət və dedi-qodu üçün də eyni əhəmiyyətə malikdir. İnsanlar, fərqli şeyləri (məsələn, 11 rəqəmli telefon nömrəsini) xatırlaya bilməsələr də, bir neçə dəyişikliyə baxmayaraq, uzun dedi-qoduları yadda saxlaya bilirlər (Sezgin, 2021: 137).

Qeybətin və ya dedi-qodunun bu folklorik özəllikləri ilə yanaşı, funksiyası və strukturu da folklorun bir çox xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edir. Bunlar, digər folklor janrları kimi, dedi-qodunun da təkrarlanaraq yayılması və hər dəfə danışıldıqca yeni təfərrüatlar əlavə edilərək yenilənməsidir. Təbii ki, janrsız mətn olmadığı kimi (Derrida, 2008: 60), qeybət və dedi-qodu da başqa janrların həm yaranmasına, həm də özünün inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur. Bu isə onun dinamikliyi, dəyişkənliyi və variantlılığı ilə izah edilir.

Folklor janrı kimi, qeybət və ya dedi-qodu sosial davranışların tənzimlənməsi, əyləncə və məlumat mübadiləsi məqsədlərinə xidmət etdiyi üçün bir çox funksiyanı yerinə yetirir. Bu funksiyalara misal olaraq onun öyrədici funksiyasını göstərmək olar. İkincisi, dedi-qodu əyləncə funksiyasını yerinə yetirməklə çox vaxt danışılan hekayələrin maraqlı, gülməli və ya qeyri-adi olmasını təmin edir. Bir digər funksiya isə sosial nəzarətdir. İnsanlar, adətən, dedi-qodudan başqalarının davranışlarını idarə etmək üçün istifadə edirlər.

Folklorun xüsusi bir janrı kimi, dedi-qodu cəmiyyətdə şifahi ünsiyyətin bir formasıdır və sosial münasibətlərin mühüm bir hissəsidir. Hətta H. İsaخانlı və A. Qəzənfərqızı məqalələrinin adını da dedi-qodu bir janrdır qoymaqla (İsaخانlı ve Gazanfərgizi, 2020) bu suala müsbət cavab verirlər. Dedi-qodu sadəcə gündəlik söhbətlərin bir hissəsi kimi qəbul edilməkdən daha çox, bir növ şifahi ənənə kimi də dəyərləndirilir. Belə ki, dedi-qodunun hekayələr və folklor vasitəsilə tarixi yaddaşın qorunmasındakı rolu ayrıca öyrənilməli mövzudur (Foster, 1995: 194).

Beləliklə, dedi-qodular, atalar sözləri, lətifələr və ya rəvayətlər kimi, çox vaxt qısa, ancaq mənalı hekayələrdən ibarətdir. Bu, onların tez ötürülməsi və başa düşülməsini asanlaşdırır. Qeybət və dedi-qodular çox vaxt konkret personajlara, hamının tanıdığı insanlar haqqında edilir və dramatik bir

süjetə malik olur. Dedi-qodu, xalq ədəbiyyatının janrları içində (nağıl, əfsanə, qəhrəmanlıq dastanı, məhəbbət dastanı və s.) ən önəmlilərdən biri olduğu kimi, ən tez yayılan, ən çox danışılan və təsirli olan janrdır. Başqalarının şəxsi həyatları, özəl işləri, vəziyyətləri və s. haqqında gizlicə və/və ya o adamların xəbəri olmadan danışılanlara dedi-qodu deyilir (Sezgin, 2021: 135).

Qeybət də, dedi-qodu da fərdi səviyyədə başlayır, daha sonra təkrarlana-təkrarlana kollektiv xarakter qazanır və şəhər əfsanələri və miflərinə qaynaq olur, hətta onların formasını da alır. Məsələn, ölən bir aktrisanın diri-diri basdırılması haqqında olan dedi-qodu, daha sonra şəhər əfsanəsinə və qorxu mifinə çevrilir. Bu halda, dedi-qodu müasir miflərə və dini inanclara təsir göstərərək uzun müddət xalq arasında söyləndiyi üçün miflərə çevrilir.

Müasir folklor janrlarının yaranmasında, qeybət, dedi-qodu və şayiə həm mənbə rolunu oynayır, həm də bu janrlarla qarşılıqlı təsirdə inkişaf edir. Bu isə onların həm şifahi ədəbiyyatla, həm də kollektiv yaddaşı formalaşdırən ənənəvi folklor elementləri ilə necə qarşılıqlı təsirdə olduğunu göstərir. Dedi-qodular daha çox epik folklorun nağıl, rəvayət və atalar sözləri kimi janrları ilə qarşılıqlı təsirdədir. Dedi-qodu yazılı ədəbiyyatda da süjet qurucu element kimi çıxış edir (Zawi, 2018: 24-40). Zamanla, qeybət və dedi-qodular mədəniyyətlərin əxlaqi və sosial normalarını ötürən bir mexanizmə çevrildiyi üçün folklorun digər janrlarında, xüsusən, rəvayətlərdə, nağıllarda, əfsanələrdə və dastanlarda müəyyən davranışlar haqqında danışılan hekayələrə çevrilir və bu janrlar, dedi-qodunun epik forma almasında mühüm rol oynayır.

Müasir şəhər lətifələrinin bir qismi dedi-qodu ilə sıx əlaqədədir. Həm lətifələr, həm də dedi-qodular sosial hadisələri şərh etməklə onlardan əyləncə vasitəsi kimi istifadə edir. Dedi-qodu və lətifələr tez-tez gülüş vasitəsilə sosial problemləri və ya fərdi zəiflikləri ifşa edir. Xalq yaradıcılığında satirik və yumoristik elementlərlə zəngin olan dedi-qodu, şəhər lətifələrinin əsas mənbəyidir. Ənənəvi olaraq, bu mövzular gülüş, zarafat və kinayə vasitəsilə təqdim edilir. Azərbaycan folklorunda şəhər əfsanələri, siyasi və dini lətifələr və aşiq şeirindəki mübahisəli məqamlar dedi-qodu üslubunda qurulmuşdur; digər janrlar da dedi-qodularla müştərək tərəflər daşıyır. Bununla yanaşı, dedi-qodularda rast gəlinən şisirtmə və yumoristik elementlər onun lətifə janrından yararlandığını və lətifələrə də material verdiyini sübut edir. Xüsusən, siyasi lətifələr cəmiyyətdə yayılan şayiələri və dedi-qoduların gülüşlə qamçılanmasıdır.

Folklor kontekstində, qeybət, şayiə və dedi-qodu şifahi mətnin bir çox növü ilə qarşılıqlı təsirdə inkişaf edərək həm bəzilərinin yaranmasına qaynaq olmuş, həm də bəziləri ilə qarşılıqlı təsirdə zənginləşmişdir. Onun şifahi ədəbiyyatın digər janrları ilə bağlılığı, folklorun əsas funksiyalarını (sosial normların qorunması, əyləncə və kollektiv yaddaşı formalaşdırılması, variantlılıq və s.) daha da gücləndirir. Bütün bunlar dedi-qodunu həm ənənəvi, həm də müasir folklorun ayrılmaz hissəsi kimi dəyərləndirməyə əsas verir.

3. Müasir Cəmiyyətdə Qeybət, Dedi-Qodu və Şayiə

Elektronika çağının müasir həyatımızın hər sahəsinə sirayət etdiyi bir dövrdə, qeybətlər də, dedi-qodular da əsasən internet saytları və digər elektron cihazlar vasitəsi ilə yayılmaqdadır. Əski dedi-qodular və şayiələr müasir cəmiyyətdə sosial əlaqələrdəki rolunu dəyişdirmək və genişləndirməkdə davam edir. Bunun səbəbi, sosial əlaqələrin qloballaşması və texnologiyanın bu əlaqələrdə dominant rol oynamasıdır. Burada başlıca rol müasir media və sosial şəbəkələrin üzərinə düşür ki, bu da dedi-qodunun yayılmasını sürətləndirərək, onun həm müsbət, həm də mənfi təsirlərinin daha qabarıq şəkildə üzə çıxmasını təmin edir. Təbii ki, məsələnin bir də etik və hüquqi cəhətləri vardır. Patricia M. Spacks (1985), dedi-qodunun müxtəlif mədəniyyətlərdə necə qəbul edildiyini araşdırır və onun mənfi və müsbət aspektlərini təhlil edir. Dedi-qodu bəzi cəmiyyətlərdə sosial nəzarət mexanizmi, bəzilərində isə əyləncə və zövq alma vasitəsi kimi qəbul edilir. Eyni şəkildə, R. de Sousa (1993: 25-34.) da dedi-qodunun əsasən müsbət tərəflərini təhlil edir.

Ancaq burada qeybətin və dedi-qodunun ənənəvi cəmiyyətlərdəki bəzi funksiyalarının hələ də davam etdiyini də qeyd etmək lazımdır. Dedi-qodu, ənənəvi cəmiyyətlərdə olduğu kimi, müasir dövrdə də sosial normları qorumaq üçün bir vasitə rolunu oynayır. Belə ki, qeybət, dedi-qodu, şayiə yenə də siyasi xadimlərin, məşhur xanəndə və artistlərin, şou əhlinin, siyasətçilərin və digər ictimai şəxslərin davranışlarını qiymətləndirməklə onların sosial statuslarını tənzimləyir, bəzən də onların həyatını alt-üst edir. Özəlliklə demokratik ölkələrdə siyasətçilər və dövlət xadimləri haqqında yaranan dedi-qodular, seçki kampaniyasında və hakimiyyət məsələlərində mühüm rol oynayır, hətta siyasətin yönünü təyin edir.

Ənənəvi cəmiyyətlərdə isə dedi-qodu, insanların gündəlik həyatında əyləncə funksiyasını yerinə yetirdiyi kimi, müasir dövrdə də eyni şəkildə əyləncə və vaxt keçirmə vasitəsidir. Qeybət və dedi-qodu edənlər arasında əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi, indi də müəyyən bağlar mövcuddur və bunlar onların sosial əlaqələrini və birgə maraqlarını möhkəmlətməyə xidmət edir. Kütləvi informasiya vasitələri ilə “ənənəvi dedi-qodu”nun bəzi tərəfləri dəyişmişdir ki, bunların da başında sensasiyalı xəbərlər və şəxsi həyatın ifşasına yönəlmiş söyləntilər gəlməkdədir.

Müasir dövrdə qeybət də dedi-qodu, həm şifahi şəkildə, həm də yazılı və elektron folklor vasitəsilə yayılır. Dedi-qodular sosial media platformalarında və internet forumlarında viral xarakter alır və elektron folklorə daxil olur. Eyni zamanda, dedi-qodu internetdə yayılan memlər və şayiələr kimi elektron formaya uyğunlaşdırılaraq folklor janrına çevrilir. Bunlara elektron dedi-qodular demək daha doğru olacaqdır. Bu halda, dedi-qodu internet mühitində istehza ifadə edən memlər və lətifələrlə əlaqəli şəkildə yayılır. Bu da onun yeni bir folklor kimi daha geniş auditoriyaya çatmasını və yeni formalarda yaranmasını təmin edir.

Müasir söz-söhbətlər və dedi-qodular artıq internet, televiziya proqramları, talk şoular, tablolar və digər elektron cihazların yayılma vasitəsidir. Buna görə də müasir media dedi-qoduları kommersiya məqsədilə istifadə edərək onlardan qazanc əldə edir. Reklam gəlirləri və abunəçi artımı, dedi-qoduların mediada prioritet sahəyə çevrilməsinə səbəb olur (Meyrowitz, 1985). Müasir mediada dedi-qodu həm kütləvi informasiya vasitəsi, həm də manipulyasiya aləti kimi istifadə olunur. Sosial şəbəkələr, dedi-qodunun ən sürətli və geniş yayılma mühitini təmin edir.

Ancaq burada ikili bir durumla qarşılaşırıq ki, bu da müasir media şəbəkələrində dedi-qodunun fərdlərin şəxsi brendlərinə müsbət və ya mənfi təsir etməsidir. Məsələn, məşhurlar və ya ictimaiyyətə tanınan şəxslər haqqında yayılan xəbərlər onların reputasiyasını həm zədələyə, həm də əksinə, gücləndirə bilər. Hər halda, etik və hüquqi məsələlər, şəxsi həyatın qorunması və fərdi hüquqlar dedi-qodu kontekstində mühüm əhəmiyyət daşıyır. Çünki dedi-qodu çox vaxt şəxsi həyatın toxunulmazlığını pozur. Şəxslər haqqında icazəsiz məlumatların yayımlanması, onların hüquqlarının pozulmasına səbəb olur.

Hər şeydən əvvəl, bir folklor mətni olan dedi-qodu, dünya miqyasında son əlli ildə geniş araşdırma mövzusu olmasına baxmayaraq, Azərbaycanda müasir folklorun digər janrları kimi hələ də tədqiqat obyektinə çevrilməmişdir. Azərbaycan folklor elmində qeybət, dedi-qodu və şayiə hələ ki, şifahi xalq ədəbiyyatının müstəqil janrları və ya janr kimi sistemli şəkildə öyrənilməməsinin bir neçə səbəbi vardır: Bu mövzunun az öyrənilməsinin əsas səbəbi, dedi-qodunun və qeybətin çox vaxt mənfi və etik baxımdan qeyri-məqbul bir davranış forması kimi qiymətləndirilməsi ilə bağlıdır. Həmçinin, dini baxışlara görə, qeybət və dedi-qodu əksərən günah sayılır. Bununla belə, bəzi alimlər bildirirlər ki, istər mövzusu və mənşəyi, istərsə də mahiyyəti və forması baxımından dedi-qodu folklorun bir janrı olaraq öyrənilməyə layiqdir.

Bu mövzu ilə bağlı Azərbaycanda indiyə qədər yalnız bir məqalə yazılmışdır. Ancaq həm mövzu və kök baxımından, həm də mahiyyəti və forması üzrə dedi-qodu, folklor janrı olaraq öz yerini tapmağı haqq edir. Cəmiyyətin inkişafı və qarşılıqlı əlaqələri üçün dedi-qodu vacib bir sosial funksionu yerinə yetirir, çünki insanlar, qəbul etdikləri məlumatları təhlil edir, şərh edir, bəzəyir və bu şəkildə başqalarına təqdim edirlər (İsahanlı və Gazanfərgizi, 2020: 131). Dedi-qodu bu mənada, informasiya mübadiləsinin bir vasitəsi olaraq, sosial şəbəkələrin təbii tərkib hissəsidir.

Türkiyədə dedi-qodu araşdırmaları 2000-ci illərin əvvəllərindən başlanmışdır. Dedi-qodu, sosial münasibətlərin ifadəsi kimi, birgəyaşayış mədəniyyətində mühüm rol oynayır. Cəmiyyətin sosial normlarının qorunmasında və insan münasibətlərinin tənzimlənməsində bir vasitə kimi funksionallıq təşkil edir. Burada, dedi-qodunun məzmunu çox vaxt ictimai davranış qaydalarının tənqidinə və ya təbliğinə yönəlir. Məsələn, bəzi dedi-qodular insanların xəsisliyi, yalançılığı və ya mənəvi zəifliklərini ifşa etmək məqsədini güdür.

4. Fəlsəfi və Psixoloji Aspektdən Qeybət, Dedi-Qodu və Şayiə

Qeybətin, şayiənin və dedi-qodunun çox yayıldığı Azərbaycan mühitində onun öyrənilməsi, müasir folklorun aktual problemlərindən biri kimi diqqətə layiqdir. Dedi-qodu, çoxlarının bəyənmədiyi, ancaq istifadə edilməsində heç bir əngəl olmayan, hər sosial qrupda danışılan sosial fenomen olaraq etik və psixoloji tərəflərini özündə birləşdirir. Bununla belə, bu fenomenin yaratdığı problemlər və onun sosial, fəlsəfi, etik və folklorik aspektlərinin tam şəkildə başa düşülməsi hələ də araşdırılmağa ehtiyac duyur. Dedi-qodunun təkrarlanan ifadələri, deyimlər və atalar sözləri ilə əlaqəsi, onun xüsusiyyətlərini folklor hadisəsi olaraq müəyyənləşdirir. Bu baxımdan, qeybətin və dedi-qodunun Azərbaycan folklorundakı xüsusiyyətlərini digər xalqların folklor materialları ilə müqayisə edərək, onun spesifik cəhətlərini üzə çıxarmaq mümkündür.

Qeybətin və dedi-qodunun psixoloji aspekti ilə bağlı araşdırmalar, xüsusilə Avropada daha çox yayılmışdır. Dünya miqyasında isə, dedi-qodu mövzusu sosial, antropoloji, psixoloji, fəlsəfi və mədəniyyətşünaslıq çərçivəsində geniş şəkildə tədqiq olunmuşdur. Dedi-qodunun və şayiənin tədqiqində əsas vurğu, onun sosial davranışların tənzimlənməsi, kollektiv yaddaşın formalaşdırılması və informasiya ötürmə mexanizmi kimi funksiyalarına və fəlsəfi özəlliklərinə yönəldilmişdir.

Fəlsəfi və psixoloji aspektlərdən də dedi-qodu fenomeninə toxunulmuşdur (Dunbar, 2004: 100-110). Müasir fəlsəfi ədəbiyyatda isə dedi-qodunun müzakirəsi nisbətən azdır, çünki əksər iqtisadi və sosioloji araşdırmalar əxlaq normalarının müzakirəsindən qaçır. Buna baxmayaraq, psixoloji qadağalar məsələyə dair qəbul edilmiş normativ şərtlərin əsas orqanı kimi çıxış edir (Niekerk, 2009: 401). Qısacası, qeybət və dedi-qodu, görünüşdə sadə və bəsit bir folklor hadisəsi kimi qiymətləndirilsə də, əslində daha mürəkkəb və çoxşaxəli bir sosial hadisə olaraq araşdırılmağa dəyər bir mövzudur:

Qeybət, dedi-qodu və şayiə, yalnız sosial bir fenomen deyil, həm də fərdlərin və cəmiyyətin davranışını formalaşdıran kompleks bir psixoloji, etik və mədəni prosesdir. Onun meydana gəlməsi, insan təbiəti ilə yanaşı, cəmiyyətin dəyərləri ilə də sıx bağlıdır. Dedi-qodunun fəlsəfi mənşəyi insanın təbiəti, dil və etik dəyərlərlə əlaqəlidir. Folklorçular dedi-qodunu cəmiyyətdə yaygın olan bir janr kimi öyrənsələr də, sosioloqlar onu insanlar arasındakı mədəni bir akt kimi qiymətləndirirlər. Filosoflar isə qeybəti, dedi-qodunu insanın sosial varlıq kimi özünüifadəsinin bir forması kimi təhlil edirlər. Dedi-qodu, insanın sosial xarakterinin bir ifadəsidir, çünki insanlar təbiətən digərləri ilə ünsiyyət qurmağa və başqalarının həyatına maraq göstərməyə meyllidirlər.

Dil, şayiə və dedi-qodu vasitəsilə məlumat mübadiləsini təmin edən, həmçinin insanın özünü və başqalarını başa düşməsinə mümkün edən əsas vasitədir. Dedi-qodu, həqiqət və təxəyyül arasındakı sərhəddi müəyyənləşdirərək, insan düşüncəsinin çoxşaxəliliyini əks etdirir. Dilin sosial reallığı yaratmadakı rolu dedi-qoduda özünü göstərir. Dedi-qodu və şayiə vasitəsilə insanlar sosial hadisələri və fərdləri təsvir edir, şərh edir və yeni reallıqlar yaradır. Bu da cəmiyyətin kollektiv təcrübələrini, məna və dəyərləri əks etdirən bir dil formasıdır.

Qeybət və dedi-qodu həm faydalı, həm də zərərli ola bilər. Bu səbəbdən dedi-qodu, universal əxlaq qaydalarına tam uyğun gəlmir, çünki çox zaman başqalarına ziyan vermək məqsədi güdən niyyətlərdən qaynaqlanır. Bu durumda dedi-qodu, şayiə böhtan, qeyri-dəqiq və ya zərərli məlumatlar əsasında formalaşarsa, bu, çox zaman emosional zərər verir. Belə halda, insanlar üzərində psixoloji təsir yaradır, özünəgüvənini azaldır və narahatlıq yaradır. Bu, dedi-qodunun güc mexanizmi olaraq fərdləri təzyiq altına almasıdır. Eyni zamanda, qeybət və dedi-qodu sosial nəzarət təmin edərək fərdi davranışları müzakirə edərək cəmiyyətin normativ sərhədlərini üzə çıxarır.

Dedi-qodu psixoloji təşəkkül baxımından insanların daxili ehtiyaclarını və sosial qarşılıqlı təsirlərini əks etdirir. İnsanlar şayiə və dedi-qodu vasitəsilə sosial qruplarına aid olduqlarını hiss edirlər. Aidiyyət hissini təmin edən bu söz-söhbətlər, qrup dinamikalarını gücləndirir. Qeybət, fərdlərin özlərini digərləri ilə müqayisə etməsinə və özlərini daha üstün hiss etmələrinə imkan tanıyır. Bu da özünüqiymətləndirməni artırır və şəxsi güvən hissini təmin edir.

Hər cür söz-söhbətlər çox vaxt insan təbiətindəki maraq və əyləncə ehtiyacını qarşılayır, xüsusən də qeyri-adi, dramatik və ya sirli hadisələr haqqında danışmaqla fərdlərin diqqətini cəlb edir. Qeybət və dedi-qodu sosial dəstək və emosional bağların qurulmasında mühüm rol oynayır. İnsanlar səmimi və açıq söhbətlər vasitəsilə emosional yüngülləşmə əldə edirlər. Dedi-qodu həm də qrup dinamikası ilə fərdlər üzərində sosial təzyiq yaradır, çünki insanlar bu vasitə ilə davranışlarını tənzimləməyə və qrupdaxili normativ qaydalara uyğun davranmağa məcbur olurlar.

Qeybət, şayiə və dedi-qodu cəmiyyətdə müəyyən stereotiplərin və qərəzli fikirlərin möhkəmlənməsində mühüm rol oynayır. Kollektiv inanclara çevrilən dedi-qodulardan alınan məlumatlar, tez-tez yanlış və ya qeyri-dəqiq olsa da, stereotiplərin formalaşmasına səbəb olur. Eyni zamanda, dedi-qodu cəmiyyətin yeni fikirləri və ya dəyərləri müzakirə etməsi üçün platforma rolunu oynayır. Bu, həm əski stereotiplərin dəyişməsinə, həm də yeni stereotiplərin meydana gəlməsinə səbəb ola bilər.

Beləliklə, qeybətin, dedi-qodunun və şayiənin fəlsəfi, sosial və psixoloji baxımdan cəmiyyətdəki rolu, onun həm fərdi, həm də sosial səviyyədə kompleks bir fenomen olduğunu göstərir. Fəlsəfi baxımdan, dedi-qodu insanın sosial təbiətini, dil vasitəsilə reallıq yaratmaq qabiliyyətini və əxlaq prinsiplərinə uyğunluğunu əks etdirir.

Qeybətin psixoloji aspekti, əsasən, üçüncü tərəflər haqqında fərdi məlumatların paylaşılmasında özünü göstərir. Dedi-qodu uzun zamandır insan həyatının önəmli bir parçası olmuşdur və qədim dövrlərdən, məsələn, Mezopotamiyadakı şəhərlərdə və bazarlarda geniş şəkildə yayılmışdır. Qədim Yunanıstanda isə, “Odisseyə” və “Ezopun təmsilləri” kimi ədəbi əsərlərdə qeybət hekayələri qeyd olunmuşdur. Ovçu-toplayıcı cəmiyyətlərdə də, dedi-qodu gündəlik həyatın mərkəzində idi. Müasir dövrdə insanların təxminən bir saatını gündəlik olaraq dedi-qoduya ayırdıqları təxmin edilir. Bu, fərdi fərqlər olsa da, demək olar ki, hər kəsin dedi-qodu etdiyi anlamına gəlir; gənc və yaşlı, qadın və kişi, zəngin və kasıb şəxslər, müxtəlif xüsusiyyətlərə sahib olan insanlar arasında və s. (Pana, 2024: 1).

Qeybətin və dedi-qodunun fəlsəfi yanaşımı, insanların sosial varlıq olaraq ünsiyyət qurma və dünyanı başa düşmə tərzini araşdırır. Filosoflar dedi-qodunu insanın etik və sosial davranışlarını formalaşdıran bir fenomen kimi qiymətləndirirlər. Bu, insanın reallığı və doğruluğu necə qəbul etdiyini, dəyərlərini və sosial münasibətlərini necə qurduğunu əks etdirir. Fəlsəfi baxışda dedi-qodu, bəzən həqiqətə yaxın və ya həqiqətdən uzaq məlumatların paylaşılması ilə əlaqələndirilir, buna görə də etik suallar doğurur.

5. Dedi-Qodu, Şayiə və Qeybət. Oxşarlıqlar və Fərqlər

Şəhər folklorunun ən çox yayılan janrlarından biri olan və həmən həmən bir-birinin sinonimi kimi işlədilən qeybət, dedi-qodu, şayiə və söz-söhbət əslində bəzi çalarları və məna yükü ilə fərqli aspektlərə sahibdir. Strukturlarının və formal xüsusiyyətlərinin oxşarlığına baxmayaraq, bu anlayışlar arasında əhəmiyyətli fərqlər mövcuddur.

İlk öncə qeybətlə dedi-qodu arasındakı fərqlər üzərində durmaq lazımdır. Xalq arasında olduğu kimi elmi ədəbiyyatda da dedi-qodu və qeybət ümumilikdə eyni məna daşıyan anlayışlar kimi

istifadə edilir. Ancaq onların mahiyyəti və funksional xüsusiyyətləri baxımından bir çox özəllikləri vardır:

1.Dedi-qodu və qeybətin ümumi xüsusiyyətləri. Dedi-qodu daha geniş anlayış olub, neytral və ya müsbət məzmun daşıya bildiyi halda, qeybət əsasən mənfi xarakterlidir. Dedi-qodu sosial ünsiyyətin bir forması kimi fərdlərarası münasibətlərin qurulması və sosial əlaqələrin möhkəmləndirilməsi məqsədini daşıyır. Qeybət isə adətən başqalarının arxasınca, onların olmadığı bir mühitdə mənfi və tənqidi xarakterli müzakirələr aparmaqdan ibarətdir.

2.Niyyət və məqsəd fərqi. Dedi-qodunun məqsədi bəzən sadəcə məlumat paylaşımı və sosial əlaqə qurmaq ola bilər, ancaq qeybət konkret bir fərdin nüfuzuna xələl gətirmək, onu tənqid etmək və ya mənfi rəyə səbəb olmaq məqsədi daşıyır. Buna görə də qeybət, adətən, başqalarını alçaltmaq və ya sosial münaqişələri qızışdırmaq üçün istifadə olunur. Bu özəlliyinə görə insanlar arasında qeybət günah hesab edilən söz-söhbətdir.

3.Mənəvi və əxlaqi aspektlər. Qeybət mənəvi və əxlaqi baxımdan mənfi bir fenomen kimi qəbul edilir. Dini və əxlaqi mənbələrdə qeybət günah hesab edilir və pislənir. Məsələn, İslam dinində Quran ayələrində və hədislərdə qeybət etmək qadağan olunmuşdur. Burada əsas diqqət edilən məqam dedi-qodunun bütün formalarının deyil, mənfi emosiyalar yaradan və başqalarının şəxsi həyatına müdaxilə edən növlərinin günah hesab edilməsidir.

4.Sosial şəbəkələrdə qeybət, şayiə və dedi-qodunun funksiyası. Müasir dövrdə sosial şəbəkələrin inkişafı ilə birlikdə qeybət, şayiə və dedi-qodu daha geniş yayılan sosial ünsiyyət vasitələrinə çevrilmişdir. Burada qeybət və dedi-qodudan daha çox fərqlənən şayiələrdir. Şayiə, faktlara əsaslanan, ancaq əksər hallarda təsdiqlənməmiş və yayıldıqca dəyişən, genişlənən və gerçəklikdən uzaqlaşan informasiyadır. Bu janrın əsas xüsusiyyəti onun qısa mətnlərdən ibarət olması və informasiya axını içərisində müxtəlif əlavə detallar qazanaraq zamanla yeni bir formada yayılmasıdır. Əsasən təsdiqlənməmiş, ancaq cəmiyyətdə geniş yayılan məlumatlardan biri olan şayiə müəyyən bir hadisə, vəziyyət və ya fakt haqqında söylənilən folklorik mahiyyətli təhkiyə şəklidir. Folklor, sosiologiya və psixologiya kimi elmlərin tədqiqat obyektlərindən biri olan şayiənin yaranması və yayılması insanın sosial və emosional tələbatları ilə sıx bağlıdır. Şayiələrin təsirini azaltmaq üçün dəqiq informasiya mübadiləsi və ictimai medianın rolu mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Şayiələrin yaranma səbəbləri müxtəlifdir. T. Shibutaniyə görə, onlar daha çox informasiya qıtlığı və senzura nəticəsində meydana çıxır (Shibutani, 1966). Gizli saxlanılan və ya tamamlanmamış hadisələr – cinayətlər, qəzalar, diplomatik görüşlər və s. haqqında rəsmi məlumatın olmaması, insanların bu boşluğu şayiələrlə doldurmasına səbəb olur. Bu baxımdan, şayiə mövcud faktların qeyri-müəyyən interpretasiyası ilə formalaşır və heç bir əsas olmadan uydurulan hekayələrdən fərqlənir. Başqa sözlə ortada fakt var, ancaq onun insanların lazımcına bilgiləndirməməsi nəticəsində şayiə meydana çıxır.

Şayiələr adətən qeyri-müəyyənlik, təhlükə və ya sosial narahatlıq kontekstində yayılır. Onlar insanlara müəyyən bir vəziyyəti anlamaq və potensial riski dəyərləndirmək üçün vasitə rolunu oynayır. Bu fenomen üç əsas sosial diskurs çərçivəsində izah edilə bilər:

Kontekst – Şayiənin yaranma şəraiti və psixoloji ehtiyaclar.

Funksiya – İnsanların bu şayiəni yaymaqla nə əldə etməyə çalışdıqları.

Məzmun – Şayiənin əsasını təşkil edən ifadələr və yayılan məlumatlar.

Beləliklə, şayiələr informasiya boşluqlarını doldurmaq üçün yaranan, dinamik şəkildə dəyişən və sosial mühitin tələblərinə uyğun şəkildə formalaşan təhkiyə janrıdır.

Şayiələr daha çox potensial təhlükə ilə bağlıdır və insanların sosial ehtiyaclarını ödəməyə xidmət edir və sadəcə fərdlər üzərində emosional və qiymətləndirici təsir yaratmağa yönəlir. Sinonim kimi işlədilən qeybət və dedi-qodu isə, adətən, fərdlər və ya sosial qruplar haqqında qiymətləndirici və ya tənqid edici sosial söhbətlərdən ibarətdir.

Şayiələr də müasir dövrdə sosial media platformalarının geniş yayıldığı bir zamanda daha təsirli hal alır və bəzən də cəmiyyətdə müsbət rol oynayır. Özəlliklə internet vasitəsilə şayiələr sürətlə geniş kütlələrə çatır və bu zaman ictimaiyyətin diqqətini həlli vacib olan problemlərə cəlb edir, həm də insanları müəyyən tədbirlər görməyə təşviq edir. Ancaq bununla yanaşı dedi-qoduda olduğu kimi şayiələrin də mənfi tərəfləri var. İlk öncə şayiələr çaşqınlıq və qorxu yaradır. Bir çox halda haqqında danışılan insanların nüfuzuna zərər verir və hətta sosial münasibətlərə səbəb olur.

Dedi-qodu, qeybət və söz-söhbətdən fərqli olaraq, şayiə daha geniş auditoriyaya yayılmaq potensialına malikdir və daha çox cəmiyyətdə qorxu, narahatlıq və çaşqınlıq yaratmaq məqsədilə yayılır. Şayiəni yayan insanlar, adətən, öz iddialarını gücləndirmək üçün müxtəlif strategiyalardan – real və ya uydurma faktlara istinad etmək, nüfuzlu mənbələrə söykənmək, mövcud məlumatları manipulyasiya etmək və digər üsullardan istifadə edirlər. Dedi-qodu dostlar və yoldaşlar arasında sosial əlaqəni gücləndirən bir faktor olsa da, şayiə ictimai təsir gücünə malikdir və geniş miqyasda yayılaraq böyük qruplara təsir edə bilər.

Bu mövzunu bir az da dəqiqləşdirsək belə bir nəticəyə gəlmək olar. Dedi-qodu və qeybətlə şayiə arasındakı fərqlər informasiyanın təsiri ilə ölçülür. Şayiə, ümumiyyətlə, daha neqativ anlamda başa düşülür, çünki cəmiyyətin müəyyən bir hissəsi onu gerçəkliyi olmayan məlumatların ötürülməsi kimi qəbul edir. Adətən, hər hansı bir hadisənin baş verdiyi icmada və ya sosial qrupda yayılan təsdiqlənməmiş xəbərlər şayiə və ya söz-söhbət kimi tanınır. Şayiələr mənbəyi məlum olmayan, təsdiqlənməmiş, ancaq maraqlı və qalmaqallı olması səbəbilə sürətlə yayılan informasiyalardır. Şayiə bəzən “söz-söhbət” kimi də adlandırılır və kütləvi informasiya vasitələrinin, xüsusilə də internetin meydana çıxması ilə daha geniş yayılma imkanına malik olur. Şayiələrin mövzusu olduqca müxtəlifdir: siyasət, biznes, məişət məsələləri, tanınmış şəxslərin özəl həyatı və s. Mənbəyi qeyri-müəyyən olan şayiələr çox vaxt “deyirlər ki...”, “kimdənsə eşitdim” və ya “hər kəs belə deyir” kimi qeyri-müəyyən ifadələrlə təqdim olunur.

Şayiələrin yayılmasına əsas səbəb insanların emosional reaksiyalarıdır. Narahatlıq, qorxu, maraq və ümid kimi hisslər şayiələrin formalaşmasına və sürətlə yayılmasına səbəb olur. Şayiələr, əsasən, dramatik və qeyri-adi hadisələrlə bağlı olur. Məsələn, müharibə, iqtisadi böhran və pandemiya dövründə bu cür informasiyaların yayılma ehtimalı artır.

Şayiələrin dinamik xarakteri onların davamlı şəkildə dəyişməsinə səbəb olur. Hər dəfə ötürüldükdə məlumat müəyyən dərəcədə təhrif edilir, yeni elementlərlə zənginləşir və fərqli kontekstlərdə yenidən formalaşır. Bu xüsusiyyətinə görə, şayiələr məzmun baxımından dəyişkəndir və fərqli sosial qrupların təsirinə məruz qalır.

Şayiə və dedi-qodu arasında müəyyən oxşarlıqlar olsa da, onların fərqli xüsusiyyətləri də mövcuddur. Hər iki janr şifahi və ya yazılı şəkildə yayılan məlumatlara əsaslanırsa da, yayılma məqsədi, təsir dairəsi və məzmun baxımından fərqlənir. Fərqli xüsusiyyətlərlə yanaşı şayiə və dedi-qodu arasındakı əsas fərqlər və onların sosial münasibətlərdə rolu da diqqət çəkir. Belə ki, şayiə və dedi-qodu ünsiyyətin qeyri-formal janrları kimi bir-birinə yaxın anlayışlar olsa da, onların funksiyaları, məzmunu və cəmiyyətə təsiri baxımından mühüm fərqləri mövcuddur. Bu fərqləri aşağıdakı aspektlərdə nəzərdən keçirmək mümkündür:

Mövzu və Məzmun – Şayiələr adətən ictimai hadisələr, geniş sosial qruplar və ya kütləvi narahatlıq yaradan məsələlər ətrafında formalaşır. Onlar iqtisadiyyat, siyasət, təbii fəlakətlər və ya sosial problemlərlə bağlı ola bilər. Dedi-qodu isə daha çox fərdi həyatla bağlıdır və insanların şəxsi münasibətləri, gündəlik hadisələri və ya sosial statusları haqqında söhbətləri əhatə edir.

Məqsəd, Təsir və Funksiya – Şayiə adətən daha geniş sosial narahatlıq doğuran məsələləri əhatə edir və insanların qeyri-müəyyən vəziyyətlərə reaksiya verməsinə səbəb olur. Dedi-qodu isə daha çox fərdlərin şəxsi həyatına yönəlmiş sosial qiymətləndirmə xarakteri daşıyır. Şayiələr manipulyasiya xarakteri daşıyır və cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinə təsir edərək insanlarda təşviş, qorxu və ya ümid hissi oyadır. Onlar ictimai rəyə təsir etmək və informasiya boşluqlarını doldurmaq məqsədilə yayılır. Dedi-qodu isə daha çox sosial əlaqələri möhkəmləndirmək, əyləncə məqsədi güdmək və fərdlər arasında münasibətləri formalaşdırmaq üçün istifadə edilir.

Məlumatın Yayılma Forması və Miqyası – Şayiələr geniş ictimaiyyətə yönəlmiş informasiyalar olduğu üçün media, sosial platformalar və kütləvi informasiya vasitələri vasitəsilə sürətlə yayılır. Dedi-qodular isə əsasən məhdud sosial çevrədə – dostlar, ailə üzvləri, iş yoldaşları və tanışlar arasında yayılır.

Məlumatın Dəqiqliyi və Təhrif Səviyyəsi – Şayiələr qeyri-müəyyən və təsdiqlənməmiş məlumatlara əsaslanır. Onlar yayıldıqca dəyişir, yeni detallar əlavə olunur və ilkin məzmunundan uzaqlaşır. Dedi-qodular isə məlum hadisələr və ya şəxslər haqqında olub, müəyyən dərəcədə dəqiq olsa da, zamanla fərqli yozumlara və əlavələrə məruz qala bilər.

Emosional və Psixoloji Təsir – Şayiələr, xüsusilə qeyri-müəyyən və stresli vəziyyətlərdə yayıldıqda, insanlarda geniş miqyaslı çaşqınlıq, qorxu, narahatlıq, həyəcan və ya ümid kimi emosional reaksiyalar doğura bilər. Dedi-qodular isə sosial əlaqələrdə müəyyən balans yaratmağa kömək edir, eyni zamanda fərdlər arasında rəqabət və neqativ münasibətlərin formalaşmasına da səbəb olur. Dedi-qodular isə adətən fərdi səviyyədə münasibətləri formalaşdırmaq və sosial əlaqələri gücləndirmək və ya zəiflətmək üçün istifadə edilir.

Beləliklə, şayiə və dedi-qodu bir-birinə yaxın janrlar olsa da, onların yayılma məqsədi, təsir dairəsi və məzmun strukturu baxımından fərqləndiyi müşahidə olunur. Şayiə daha çox geniş ictimai

diskursun bir parçası kimi çıxış edərkən, dedi-qodu əsasən sosial münasibətlərin idarə olunmasında rol oynayan bir ünsiyyət formasıdır.

Buraya qədər qeybət, dedi-qodu və şayiə arasındakı fərqlərə diqqət edildi. Məlum olduğu kimi bu fenomenlər müxtəlif sosial funksiyaları yerinə yetirir. Burada DiFonzo və Bordianın məqaləsindən istifadə etməklə (2007: 27-28) aşağıdakı bölgünü vermək mümkündür:

Qeybət – Qrup birliyinin qorunması, güc strukturlarının formalaşdırılması və möhkəmləndirilməsi üçün sosial vasitə rolunu oynayır. Sosial qruplar daxilində münasibətlərin tənzimlənməsinə, qrup normalarının müəyyənləşdirilməsinə və qrup üzvlüyünün möhkəmləndirilməsinə kömək edir.

Dedi-qodu – Sosial münasibətlərin qurulması və idarə olunmasında mühüm rol oynayır. İnsanlar arasında informasiya mübadiləsini sürətləndirir, sosial əlaqələrin inkişafına xidmət edir və müəyyən sosial normaları formalaşdırır.

Şayiə – Adətən qeyri-müəyyən və təhdid edici vəziyyətlərdə yaranaraq insanlara təhlükələri anlamağa və idarə etməyə kömək edən, yoxlanılmamış məlumatların yayılmasını əhatə edir.

Dedi-qodu, şayiə və qeybət sosial ünsiyyətin müxtəlif formaları olub fərdlər və qruplar arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsinə xidmət edir. Onlar fərqli motivlərə və nəticələrə malik olsa da, ümumiyyətlə, təsdiqlənməmiş məlumatların yayılması ilə xarakterizə olunur. Nəhayət, bu üç folklor növünün və ya janrının başlıca özəlliklərini aşağıdakı kimi sistemləşdirmək mümkündür:

1. Qeybət

Xüsusiyyətləri: Kiminsə arxasınca mənfi danışmaq, onun reputasiyasına və ya sosial münasibətlərinə xələl gətirmək məqsədilə söylənen məlumatlardır.

Həqiqilik dərəcəsi: Çox vaxt tənqid, mənfi şərhlər və hətta böhtandan ibarət olur.

Sosial funksiyası: Kimlərisə nüfuzdan salmaq, sosial statusa təsir göstərmək və ya qrup içi güc balanslarını dəyişdirmək məqsədilə istifadə olunur.

Mənəvi və emosional təsiri: Ümumiyyətlə mənfi xarakter daşıyır, insanlarda narahatlıq, etibarsızlıq və sosial münaqişələrə səbəb olur.

2. Dedi-qodu

Xüsusiyyətləri: Qeyri-rəsmi söhbət və başqaları haqqında məlumat mübadiləsi şəklində baş verir. Mövzular şəxsi və ya sosial məsələləri əhatə edir.

Həqiqilik dərəcəsi: Dedi-qodular həqiqət, yarı həqiqət və ya fərziyyələrə əsaslanı bilər.

Sosial funksiyası: Əyləncə məqsədi daşıyır, sosial əlaqələri gücləndirir və qrup dinamikasını formalaşdırır. Bəzən isə həssas və qeyri-dəqiq məlumatların yayılması zərərə səbəb olur.

Mənəvi və emosional təsiri: Kontekstdən asılı olaraq neytral, müsbət və ya mənfi təsirlərə malik olur.

3. Şayiə

Xüsusiyyətləri: Yoxlanılmamış, ağızdan-ağıza və ya qeyri-rəsmi kanallar vasitəsilə yayılan məlumat və ya fərziyyələrdən ibarətdir.

Həqiqilik dərəcəsi: Faktiki və ya təsdiq olunmuş hər hansı bir mənbəyə söykənmir.

Sosial funksiyası: İnsanların informasiya boşluğunu doldurmaq cəhdi, qeyri-müəyyənlik və ya maraq yaratmaq məqsədilə yayılır. Bəzən ictimaiyyəti çaşdırmaq və ya zərər vermək məqsədi də güdə bilər.

Mənəvi və emosional təsiri: Spekulyativ xarakter daşıyır və gərginlik, qorxu, ümid və ya qeyri-müəyyənlik yaradır.

Bütün bu özəllikləri və fərqli cəhətləri aşağıdakı kimi yekunlaşdırmaq mümkündür:

Xüsusiyyət	Dedi-qodu	Qeybət	Şayiə
Həqiqilik dərəcəsi	Həqiqət, yarı-həqiqət və ya fərziyyələrə əsaslanır	Çox vaxt tənqid və böhtandan ibarət olur	Yoxlanılmamış, faktiki əsas olmayan məlumatdır
Yayılma forması	Qeyri-rəsmi və gündəlik söhbətlərin bir hissəsi	Qapalı qruplarda və məhdud çərçivədə yayılır	Ağızdan-ağıza keçir və ya sosial media vasitəsilə sürətlə yayılır
Sosial funksiyası	Əyləncə, sosial əlaqə qurmaq, məlumat mübadiləsi	Kiminsə nüfuzuna və statusuna xələl gətirmək	İnformasiya boşluğunu doldurmaq, maraq yaratmaq
Mənəvi və emosional təsiri	Neytral, müsbət və ya mənfi ola bilər	Mənfi təsirlidir, sosial münasibətlərə səbəb ola bilər	Spekulyativ xarakter daşıyır, qorxu və gərginlik yarada bilər

Nəticə

Şəhər folklorunun yeni janrlarından biri kimi qəbul edilən qeybət, dedi-qodu və şayiə disiplinlərarası yanaşma çərçivəsində – folklorşünaslıq, sosiologiya, dinşünaslıq, etnoqrafiya və psixologiya aspektlərindən təhlil edildikdən sonra bir sıra vacib nəticələrə gəlinmişdir. Qeybət və dedi-qodular bir tərəfdən şifahi ənənə ilə bağlı olub, xalq yaradıcılığının bir parçası sayılır, digər tərəfdən isə sosial münasibətlərin tənzimlənməsində mühüm rol oynayır:

Qeybətin, Dedi-Qodunun və Şayiənin Sosial Funksiyaları və Cəmiyyətə Təsiri: Bu üç söhbət növü klassik folklor janrları arasında yer almasa da, şifahi yaradıcılığın mühüm bir hissəsidir və sosial-mədəni münasibətlərin tənzimlənməsində əhəmiyyətli rol oynayır. Onların öyrənilməsi folklorşünaslıq, sosial psixologiya və mədəniyyətşünaslıq sahələrinə dəyərli məlumatlar təqdim edir.

Xalqın gündəlik həyatında və sosial münasibətlərdə qeybət və dedi-qodular həm müsbət, həm də mənfi təsirlərə malikdir:

Müsbət təsirlər:

Sosial bağları gücləndirir, insanlar arasında ünsiyyəti artırır.

Xəbər paylaşımı vasitəsi kimi çıxış edərək yeni məlumatların yayılmasına imkan yaradır.

Köhnəlmiş adətlərin tənqidində mühüm rol oynayır və sosial dəyişiklikləri stimullaşdırır.

Mənfi təsirlər:

İş yerlərində və sosial mühitlərdə güvəni və motivasiyanı azaldır.

Qərəzli və yalan məlumatların yayılmasına səbəb olaraq insanların psixoloji vəziyyətinə mənfi təsir göstərir.

İnsanlar arasında qruplaşmalara yol açır və sağlam münasibətlərin formalaşmasına mane olur.

Neqativ mühitin yaranmasına səbəb olaraq, yüksək performanslı işçilərin işdən uzaqlaşmasına gətirib çıxarır.

Bütün bu aspektlər nəzərə alındıqda, dedi-qoduların, qismən də qeybətin həm konstruktiv, həm də dağıdıcı təsirləri balanslı şəkildə qiymətləndirilməli və onların cəmiyyətdəki rolu daha dərinlən öyrənilməlidir.

Qeybətin, Dedi-Qoduların Sosial Təbəqələr və Gender Rolları ilə Əlaqəsi: Qeybət və dedi-qodular hər bir sosial təbəqədə və cəmiyyətdə mövcud olmuş və mövcud olmağa davam edir. Əski və müasir dövrlərdə dedi-qodu, informasiya ötürmək, münasibətləri tənzimləmək və sosial normaları qorumaq baxımından önəmli funksiyaları yerinə yetirmişdir. Dedi-qoduların funksiyaları cəmiyyətin sosial strukturu, güc münasibətləri və gender rollarına görə fərqli formalarda təzahür edir:

Kişi mühitində qeybət və dedi-qodu əsasən qarşı cins üzərində nəzarət mexanizmi kimi çıxış edir və cinsi rolların qorunmasına xidmət edir.

Qadınlar arasında isə qeybət və dedi-qodu güc birliyi və sosial yardımlaşma vasitəsi kimi istifadə olunur.

Gender aspektindən baxıldıqda isə dedi-qoduların əski stereotipləri tənqid edərək cəmiyyətdə yeni sosial normativlərin formalaşmasına təsir etdiyi görülür.

Bu kontekstdə qeybətlə dedi-qodu, gender münasibətlərinin öyrənilməsi və sosial qrupların daxili dinamikasını anlamaq baxımından əhəmiyyətli bir mənbə rolunu oynayır.

Dedi-Qoduların və Qeybətin Normativ Qaydaların Qorunması və Sosial Bağların Gücləndirilməsində Rolu: Qeybət, dedi-qodu və sayıə yalnız informasiya paylaşımı deyil, həm də normativ qaydaların qorunması və ictimai münasibətlərin tənzimlənməsi baxımından funksional bir element kimi çıxış edir. Onun vasitəsilə insanlar sosial normalara uyğun davranmağa təşviq edilir və cəmiyyətin sabitliyi qorunur. Şəhər mühitində və müasir urbanizasiya prosesində qeybət, dedi-qodu və sayıə şəhər folklorunun ən maraqlı janrlarından birinə çevrilmişdir.

Qeybətin və Dedi-Qoduların Folklorşünaslıqda Rolu və Disiplinlərarası Təhlili: Folklorşünaslıqda dedi-qodu ictimai münasibətlərin tədqiqində əsas mənbələrdən biri kimi qəbul edilir. Onun dili, strukturu və yayılma yolları müxtəlif cəmiyyətlərin dəyərlərini və inanclarını anlamaq üçün mühüm informasiya daşıyıcısıdır.

Rəvayət və miflərdən fərqli olaraq, qeybət və dedi-qodu daha dinamik və dəyişkən xarakter daşıyır, çünki onun yayılması və formalaşması müasir sosial hadisələrə daha sürətli reaksiya verir.

Disiplinlərarası yanaşma çərçivəsində dedi-qoduların və qeybətlərin öyrənilməsi, mədəni proseslərin, folklorik dəyərlərin və insan təbiətinin daha dərinlənən anlaşılmasına şərait yaradır.

Dedi-qoduların sosial normativlərin qorunması, mədəni kimliyin formalaşması və kollektiv şüurun inkişafı kimi proseslərdə mühüm rol oynadığı görünür.

Qeybət, dedi-qodu və şayiələr şəhər folklorunun mühüm və tədqiq olunması vacib olan bir janrıdır. Onlar sosial münasibətlərin tənzimlənməsində, informasiya paylaşımında, normativ qaydaların qorunmasında və gender münasibətlərinin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Müasir dövrdə bu cür söz-söhbətlərin yayılma sürəti internet və kütləvi informasiya vasitələrinin inkişafı ilə daha da artmışdır. Bu səbəbdən, folklorşünaslıq, sosiologiya, psixologiya və digər humanitar elmlər dedi-qoduların sosial funksiyalarını və onların cəmiyyətə təsirlərini daha dərinlənən araşdırmalıdır.

Şayiə və dedi-qodu sosial ünsiyyətin mühüm elementləri olsa da, onların yayılma məqsədi və təsir dairəsi baxımından mühüm fərqləri mövcuddur. Şayiə daha çox ictimai və sosial hadisələrlə bağlı qeyri-müəyyənlikləri izah etməyə yönəlmiş bir fenomen olduğu halda, dedi-qodu fərdlərarası münasibətlərin qurulması və sosial əlaqələrin möhkəmləndirilməsi prosesində rol oynayır. Bu baxımdan, hər iki janr cəmiyyətin sosial dinamikasına təsir edən mühüm ünsiyyət formalarıdır.

Dedi-qodu, şayiə və qeybət arasındakı əsas fərq onların yayılma məqsədi və sosial təsiridir. Dedi-qodu fərdlər və cəmiyyət üçün neytral və ya müsbət ola bilər, çünki sosial münasibətləri inkişaf etdirmək üçün istifadə olunur. Şayiə isə yoxlanılmamış məlumatların sürətlə yayılması nəticəsində çəşqınlıq və spekulyasiya yarada bilər. Qeybət isə əsasən mənfi xarakter daşıyır və fərdlər arasında sosial münasibətlərə səbəb olur.

Bu anlayışların dərk edilməsi, insanların sosial münasibətlərdə daha şüurlu davranmasına və yayılan məlumatları tənqid süzgəcindən keçirməsinə kömək edir.

Qaynaqlar

- Derrida, J. (2008). The law of genre. *Critical Inquiry*, 7(1), 55–81.
- DiFonzo, N., & Bordia, P. (2007). Rumor, gossip and urban legends. *Diogenes*, 213, 19–35.
- Dunbar, R. (1996). *Grooming, gossip, and the evolution of language*. London: Faber and Faber.
- Dunbar, R. (2004). Gossip in evolutionary perspective. *Review of General Psychology*, 8(2), 100–110.
- Ergin, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı I: Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Foster, R. J. (1995). *Social reproduction and history in Melanesia: Mortuary ritual, gift exchange, and custom in the Tanga Islands*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gluckman, M. (1963). Gossip and scandal. *Current Anthropology*, 4(3), 307–316.
- Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- İsahanlı, H., & Gazanfargizi, A. (2020). Dedikodu halkbilim türü müdür? *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5, 127–146.
- Meyrowitz, J. (1985). *No sense of place: The impact of electronic media on social behavior*. Oxford: Oxford University Press.
- Niekerk, J. van (2009). *The virtue of gossip*. *South African Journal of Philosophy*, 27(4), 400–412.
- Öle, M. (2016). *Dedikodu*. İstanbul: Alakarga Yayınları.
- Pana, X., Hsiao, V., Nau, D. S., & Gelfand, M. J. (2024). Explaining the evolution of gossip. *PNAS Psychological and Cognitive Sciences*, 121(9), 1–9.
- Sezgin, R. (2021). Türk folklorunda erkek dedikodusu. *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi*, 1(2), 134–156.
- Shibutani, T. (1966). *Improvised news: A sociological study of rumor*. New York: The Bobbs-Merrill Company.
- Sousa, R. de (1993). In praise of gossip: Indiscretion as a saintly virtue. In R. F. Goodman & A. Ben-Ze'ev (Eds.), *Good gossip* (pp. 25–34). Kansas: University Press of Kansas.
- Spacks, P. M. (1985). *Gossip*. New York: Knopf.
- Zawi, M. (2018). Gossip as an instrument of tragedy in *Tess of the D'Urbervilles*. *International Journal of Linguistics, Literature and Culture*, 5(4), 24–40.
- URL-1: <https://www.google.com/search?q=T%C3%B6vratda++dedi-kodu> (İstifadə tarixi: 14.03.2024)

TÜRK DÜNYASINDA ORTAK ALFABENİN YAYGINLAŞTIRILMASINDA BİLİŞİM UYGULAMALARI VE YAPAY ZEKA

Information Technology Applications and Artificial Intelligence in the Dissemination of the Common Alphabet in the Turkish World

Prof. Dr. Şükrü Halûk AKALIN

Hacettepe Üniversitesi,
Corresponding author: shakalin@shakalin.net

Özet

Makalede Türk dünyasında ortak alfabenin yaygınlaştırılmasında yapay zekânın rolü incelenmektedir. Yaklaşık yüz yıl önce Bakü'de düzenlenen Birinci Türkoloji Kongre zamanı kabul edilen Birleşik Yeni Türk Alfabesi, Türk halkları için önemli bir adımdı. Ancak Baskı döneminde sadece aydınlar ve siyasetçiler değil, alfabe ve kültür de baskıya maruz kalmıştır. Yıllar sonra Bişkek'te Türk Devletleri Teşkilatı'nın aldığı kararla, otuz dört harften oluşan ortak alfabenin kullanılması ve yaygınlaştırılması, Türk halklarının tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Modern zamanlarda bilişim teknolojileri ve yapay zeka, ortak alfabenin benimsenmesi sürecinde önemli fırsatlar sunar. Geçmişteki alfabe değişiklikleri teknik zorluklara yol açmış olsa da günümüz teknolojisi bu engelleri ortadan kaldırır. Unicode ve UTF-8 gibi karakter setleri sayesinde Latin alfabesinde ifade edilemeyen ses ve simge kalmaz. Bu standartlar farklı yazı sistemlerinin dijital ortamda sorunsuz bir şekilde kullanılmasını sağlar.

Makalede, farklı alfabelerdeki metinlerin ortak bir Türk alfabesine dönüştürülmesinde yapay zekânın, özellikle optik karakter tanıma (OCR) ve metin dönüştürme araçları aracılığıyla oynadığı role dikkat çekilir. Örneğin, Translayt gibi yapay zeka destekli bir yazılım, Osmanlı Türkçesiyle yazılmış basılı eserleri Latin alfabesine başarıyla dönüştürebilir. Bu tür uygulamalar Türk halklarının edebi ve kültürel mirasının dijital ortama aktarılıp geniş kitlelere ulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Sonuç olarak yapay zekâ ve bilişim teknolojileri, ortak Türk alfabesinin yaygınlaştırılması ve kültürel mirasın korunmasında önemli rol oynamaktadır. Yapay zekânın desteğiyle oluşturulan platformlar ve dil modelleri sayesinde Türk dünyasının zenginlikleri dijital ortama aktarılarak gelecek nesillere aktarılabilir.

Anahtar Kelimeler: Türk dünyası, ortak alfabe, yapay zeka, bilişim teknolojileri, transliterasyon.

Abstract

The paper discusses the role of artificial intelligence in promoting the use of a common alphabet within the Turkic world. Nearly a century ago, the Unified New Turkic Alphabet adopted at the First Turkology Congress held in Baku marked a significant step for Turkic-speaking peoples. However, during the Repressiya period,

not only intellectuals and politicians but also the alphabet and culture itself were subjected to oppression. Years later, with the decision made by the Organization of Turkic States in Bishkek to adopt and promote a 34-character common alphabet, a new era began in the history of Turkic-speaking peoples. Today, information technologies and artificial intelligence provide significant opportunities in the process of adopting the common alphabet. While alphabet transitions in the past created technical challenges, modern technology has overcome these obstacles. Thanks to character sets like Unicode and UTF-8, no sound or symbol remains unrepresentable in the Latin alphabet. These standards ensure seamless use of various writing systems in digital environments. The paper highlights the role of artificial intelligence, particularly in converting texts written in different alphabets to the common Turkic alphabet using tools like optical character recognition (OCR) and text conversion software. For example, AI-powered software such as Transleyt can successfully convert Ottoman Turkish printed works into the Latin alphabet with high accuracy. Such applications facilitate the transfer of the literary and cultural heritage of Turkic-speaking peoples to digital platforms, making it accessible to broader audiences. In conclusion, artificial intelligence and information technologies play a crucial role in promoting the use of the common Turkic alphabet and preserving cultural heritage. Through AI-powered platforms and language models, the richness of the Turkic world can be digitized and passed on to future generations.

Keywords: Turkic world, common alphabet, artificial intelligence, information technologies, transliteration.

Extended Summary

This article provides a comprehensive and multidimensional analysis of the evolving implementation of the common alphabet idea in the Turkic world, focusing especially on how this process has entered a new phase with the integration of digital technologies, most notably artificial intelligence (AI). The article approaches the subject from historical, linguistic, political, and technological perspectives, emphasizing the strategic importance of the common alphabet not only as a linguistic tool but also as a symbol of cultural unity and a means of fostering ideological cohesion among Turkic nations.

At the outset, the article highlights the significance of the First Turkological Congress held in Baku in 1926, an event that marked a turning point in the cultural history of Turkic-speaking peoples. At this congress, the adoption of the Unified New Turkic Alphabet (Yañalif) was a groundbreaking initiative that aimed to create scriptual unity across Turkic societies. This historic act is presented not merely as a technical reform but as a manifestation of a broader vision: fostering shared identity, promoting mutual intelligibility, and enhancing cultural integration. The congress was a forward-looking move toward strengthening ties among Turkic communities, which had long been dispersed by geography and fragmented by imperial boundaries.

However, the progress initiated in Baku was soon undermined by Soviet ideological and linguistic policies. The article delves into how, during the Soviet era, this movement towards scriptual unity was deliberately obstructed. Alphabet reforms were weaponized by the authorities to impose artificial linguistic boundaries among the Turkic-speaking republics. The Cyrillic script was introduced and imposed as a means to detach these communities from their historical and cultural ties, particularly their connections to the Latin-based and Arabic-based scripts that were prevalent in earlier eras. These interventions were not simply linguistic decisions but were designed to fracture cultural unity and suppress national identities in favor of a homogenized Soviet identity.

With the dissolution of the Soviet Union and the subsequent independence of several Turkic republics in the late 20th century, the concept of a common alphabet regained momentum. The article underlines that this revival was not only a political or cultural reawakening but also coincided with significant technological advancements. Digital transformation opened new pathways for collaboration, and the development of common standards and platforms made it feasible to reimagine a unified script in a modern context. Among the most notable achievements in this regard is the recent initiative of the Organization of Turkic States, which officially adopted a 34-letter Latin-based common alphabet at the Bishkek Summit. This move is presented as a clear demonstration of collective intent to reclaim scriptual unity and reestablish cultural connectivity among Turkic nations.

The core of the article focuses on how information technologies—and especially artificial intelligence—have fundamentally transformed the prospects of implementing the common alphabet across the Turkic world. A detailed examination is provided of how universal character encoding standards, such as Unicode and UTF-8, facilitate the smooth representation and processing of Turkic scripts in digital environments. These standards ensure that texts written in the common alphabet are compatible across various platforms and devices, creating a cohesive digital ecosystem for the Turkic linguistic sphere.

Moreover, the article offers a deep dive into the role of AI-driven tools in script conversion and linguistic harmonization. Technologies such as Optical Character Recognition (OCR) are employed to digitize older manuscripts, while advanced transliteration algorithms, powered by deep learning models, ensure accurate and semantically consistent conversions from one alphabet to another. For instance, historical texts in Ottoman Turkish, Crimean Tatar, Kazakh, and Turkmen can now be transliterated into the modern Latin-based Turkic alphabet with minimal semantic distortion. These tools not only translate symbols but also capture cultural nuances, idiomatic expressions, and contextual usage, thereby preserving the integrity of the source material.

The article further elaborates on the multi-layered technological workflow required for such transformations. It begins with the digitization of texts through scanning, followed by OCR for character identification, error detection and correction, character mapping based on the new alphabet structure, and finally, refinement using contextual alignment algorithms. Large language models such as GPT (Generative Pre-trained Transformer), BERT (Bidirectional Encoder Representations from Transformers), and LLaMA (Large Language Model Meta AI) are incorporated to enhance linguistic quality, ensuring that the final output conforms to stylistic, grammatical, and syntactic norms.

In addition to the linguistic and technological aspects, the article addresses the broader cultural implications of this initiative. Strategic projects built on the foundation of the common alphabet—such as digital libraries, multimedia cultural portals, semantic databases, and ethnographic repositories—are facilitating the preservation and transmission of Turkic cultural heritage. These platforms allow users to search and access historical materials based on chronological, regional, and thematic categories, enabling deeper academic engagement with Turkic traditions and language evolution.

The educational dimension of the common alphabet initiative is also emphasized. AI-powered educational tools—ranging from e-textbooks and language-learning apps to gamified learning platforms—have been developed to support the teaching and dissemination of the common script. These resources not only improve literacy and language skills among the younger generation but also

cultivate a shared cultural consciousness, laying the groundwork for long-term unity and mutual understanding among Turkic peoples.

In conclusion, the article asserts that artificial intelligence and information technologies have transformed the common alphabet from a symbolic aspiration into a practical and dynamic cultural infrastructure. The fusion of linguistic tradition and technological innovation has made it possible to protect, promote, and propagate shared heritage in an increasingly digital world. The article underscores that in today's information age, the establishment of a common alphabet is no longer a marginal issue, but rather a cornerstone of national, cultural, and political integration within the Turkic world.

Giriş

Günümüzden doksan dokuz yıl önce, yüz otuz bir dil bilgini, edebiyatçı, tarihçi, eğitimci, devlet ve siyaset adamı Bakü'de Birinci Türkoloji Kurultayı'nda bir araya gelerek birleştirilmiş yeni Türk elifbasını kabul etmişti. Yüzüncü yılına yaklaştığımız Bakü'deki Birinci Türkoloji Kurultayı'nda Türk soylu halkların özgür iradeleriyle aldığı bu karar Türk dünyası için uğurlu bir adım olmuş; Azerbaycan'da, Türkiye'de, Kazakistan'da, Kırgızistan'da, Özbekistan'da, Türkmenistan'da bu alfabe esasında kabul edilen yazı sistemleri kullanılmaya başlanmıştı. Ancak bilindiği gibi Repressiya döneminde yalnızca aydınlarımız, sanatçılarımız, devlet ve siyaset adamlarımız katledilmedi (Babayev, 2016: 168); Türk soylu halkların alfabe ve yazı sistemleri ile kültürü de repressiya kurbanı oldu. Aradan geçen yetmiş yıllık sürenin sonunda Türk soylu halkların önünde yeni bir sayfa açıldı ve Türk Devletleri Teşkilatının Bişkek'te yapılan son toplantısında otuz dört harfli ortak alfabenin işletilmesi ve yaygınlaştırılması kararı alındı (URL-1). Bu karar bütün Türk soylu halkların tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Kabul edilen ortak alfabe Türk dünyasındaki ilişkilerin geliştirilmesinde, güçlendirilmesinde özellikle bilişim ve yapay zekâ uygulamalarında yeni imkânlar sağlayacak, Türk dünyasının önünde yeni ufuklar açacaktır.

Türkoloji alanındaki akademisyenliğimin yanı sıra bilgisayar destekli dil bilimi çalışmalarını da yürüttüğümü belirtmem gerekir. Bu yıl bilgisayarlı dil bilimi çalışmalarımın kırkıncı yılı... Yaklaşık on bir yıllık Türk Dil Kurumu Başkanlığım sırasında daha önce hiçbir elektronik sözlüğü olmayan Kurumun ağ sayfasında başta Güncel Türkçe Sözlük olmak üzere on bir sözlüğün erişime açılmasını sağlamıştım (Akalin, 2021: 74). Yakın zamanda başta Azerbaycan'ın ulu önderi Haydar Aliyev'in ilim ve tahsil sahasındaki söz varlığı derlemi olmak üzere üç derlemi ağ sayfamda kullanıma açtım. Şimdi de yapay zekâ ile Türkçe doğal dil işleme çalışmalarını yürütüyorum... Tamamen Türkoloji ile ilgili bir yapay zekâ modeli oluşturmak düşüncesiyle güçlü bir AMD RYZEN 5700 F işlemci, 64 GB bellek kapasitesi ve RTX3080 ekran kartı bulunan bir donanım tercih ettim. Bu donanımın yapısı yüksek işlem gücü gerektiren yapay zekâ uygulaması için ideal bir zemin sundu. Kullanılan ön eğitilmiş geniş dil modeli, 7 milyar parametreye sahip Mistral, çalışmamın dil işleme yeteneğinin temelini oluşturdu. Türkoloji alanındaki 8 TB veriyi sistemimizle bütünleştirerek son derece zengin bir içerik oluşturduk. Türkolojinin bu ilk yapay zekâsına Bitigçi adını verdim. Eski Türkçede *bitigçi* 'yazıcı, kâtip' anlamlarındayken Osmanlı Devleti'nde divanda kanunnameleri, fermanları vb. kaynakları muhafaza eden, padişahın bilgi istediği konularda bu kaynaklara bakan, gerektiğinde bu kaynakları divana sunan

saray görevlisinin ünvanı hâline gelmiştir. Bir kütüphaneyi dolduracak genişlikteki Türkoloji kaynaklarını ekran kartının sağladığı üstün performans sayesinde veri işleme ve model eğitimi aşamalarını gerçekleştiriyorum. Bir yıl içerisinde bitigci.tr adresinde Türkoloji yapay zekâsını hizmete açacağım.

Üzerinde durulması gereken konulardan biri de Türk dünyasında ortak alfabenin bilişim uygulamaları ve yapay zekâ desteğiyle yaygınlaştırılmasıdır. Geçen yüzyılda alfabe değişikliği konusu gündeme geldiğinde yazı sisteminin değiştirilmesinin güçlükleri dile getirilir, basımevlerinde yaşanabilecek sorunlar, daktilo makinelerinin değiştirilmesindeki güçlükler seslendirilirdi. Daha önce basılmış binlerce kitabın okunamayacak olmasının yol açacağı kültürel boşluktan yakınılırdı. Basımevlerindeki, daktilolardaki harflerin Türk soylu halkların dilindeki sesleri tam olarak karşılayamayacağı da ileri sürülürdü. Oysa günümüzde bilişim uygulamaları bu sorunları bütünüyle çözecek fırsatlar sunmaktadır. Bilgisayarların kullanım alanına çıktığı ilk dönemde tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerinin ses varlığındaki bazı seslerin Latin kaynaklı yazıda gösterilmesinde seçenekler azdı, kişiler kendileri birtakım yazı karakterleri yaparak bu sorunu çözmeye çalışıyorlardı. Ancak bunlar uluslararası karakterler standartlarında yer almadığı için bu fontların yüklenmediği bilgisayarlarda çalıştırılması mümkün olmuyordu. Bu özel işaretlerin yerine tuhaf karakterler çıkmaktaydı. Bunun için her bilgisayara üretilmiş fontların yüklenmesi gerekiyordu. Bugün de tuşlara belirli karakterleri atamak yoluyla kendi klavyenizi oluşturabilirsiniz ama günümüzde bu sorun yalnızca bilgisayarlara sınırlı değil. Bilgisayarınız için oluşturduğunuz klavye akıllı telefonlardaki binlerce uygulamada, örneğin herkesin kullandığı WhatsApp'ta, X'te, Facebook'ta, Instagram'da vb. uygulamalarda çalışmayacaktır. Kendi cihazınızda çalıştırabilerseniz bu defa da karşıdaki cihazlarda çalışması mümkün olmayacak, kendi klavyenizdeki harfler yerine muhatabınızın ekranında bu harfler tuhaf şekillere bürünecektir (Akalın, 2020: 39).

Bu sorunu çözmek üzere kısaca ISO/IEC-8859 diye adlandırılan *International Organization for Standardization/ International Electrotechnical Commission-8859* ile Latin, Grek, Arap, Kiril, İbrani vb. bütün yazı sistemlerini ölçünlü hâle getiren karakter setleri oluşturuldu. Türkçede Ş, Ğ, İ karakterleri için yapılan genişletmelerle 1989, 1999 yıllarında Latin-5 karakter seti Türkçe için standart hâle getirildi. Bu karakter setleri bugün PC adını verdiğimiz bütün bilgisayarlarda kullanılmaktadır. Macintosh bilgisayarlar için de *MacTurkish* karakter seti Türkçenin harflerini ölçünlü duruma getirmiştir. Bugün yazılımların çok dilli olması, karakterlerin dönüşümlerinin sorunsuz yapılabilmesi için UTF-8 karakter setleri oluşturulmuştur. Unicode (veya UTF-8) kodlama sisteminde Latin alfabesi kullanmayan diller de dâhil olmak üzere dillerdeki bütün karakterlere bir sayı verilmiştir. Bütün diller aynı kodlamayı (UTF-8) kullanmakta, böylece yazılımlardaki çok dillilik UTF-8 ile sorun olmaktan çıkmaktadır (Akalın, 2020: 43).

Bilişim Teknolojileri ve Yapay Zekâ

Bugün teknolojiye ulaştığımız noktada karakter setleri sayesinde Latin yazısıyla gösterilemeyecek ses, işaret kalmamıştır. Otuz dört harfli ortak alfabede bulunan bütün işaretler de UTF-8 karakter setinde yer almaktadır. Böylece bilgisayarda yapılan dizgiden doğrudan doğruya çıktı alıp baskıya girmek matbaalardaki, daktilolardaki hurufat sorununu ortadan kaldırmıştır. Yazı çevrimi yapabilen uygulamalar sayesinde farklı alfabelerle yazılmış metinlerin bilgisayar uygulamaları

sayesinde Latin kökenli yazıya aktarılması büyük ölçüde kolaylaşmıştır. Bugün artık Kiril-Latin yazı çevrimi yapabilen yazılımlar da bulunmaktadır. Böylece farklı alfabelerle basılmış kitap, dergi, belge, broşür, afiş vb. kaynakların ortak Türk alfabesine çevrilmesi çok daha hızlı, doğru ve en az hatalı olabilecektir. Çünkü yapay zekânın en etkili ve verimli kullanılabileceği alan yazı çevrimleridir. Öncelikle optik karakter tanıma (OCR) işlemi ile Kiril harfli basılı kaynakların sayısal ortama aktarımı yapay zekâ tabanlı olarak gerçekleştirilebilecektir. Kiril kökenli yazıdan ortak Türk alfabesine dönüşümde de yapay zekâ tabanlı yazı çevrim araçları kullanılacaktır. Kiril kaynaklı alfabelerle yazılmış olan Türk soylu halkların edebî, tarihî, kültürel hazinesi bilişim ve yapay zekâ uygulamaları sayesinde bütün Türklerin okuyabileceği yazı sistemine dönüştürülebilecektir. Binlerce kişiyle, yıllarca sürececek bu çalışmayı bilişim ve yapay zekâ aracılığıyla kısa sürede yapmak mümkündür.

Osmanlı Yazısından Çevrim ve *Transleyt*

Yalnızca Kiril-Latin yazı çevrimi değil günümüzde Arap harfli Osmanlı Türkçesi basma eserlerin bilgisayar uygulamaları aracılığıyla Latin kaynaklı yazıya çevrilmesi çalışmaları da sonuçlanmıştır. Türkiye’de danışmanlığını yaptığım yapay zekâ destekli *Transleyt* adındaki yazılım (URL-2), Osmanlı dönemindeki Arap harfli Türkçe basma metinleri %98’e yaklaşan başarı oranıyla çevirmektedir. Böylece kütüphanelerin tozlu raflarında kalan ve yazı çevrimi yapılması beklenen binlerce eser bilişim uygulamaları sayesinde Latin harflerine aktarılabilir. *Transleyt*, yalnızca Osmanlı Türkçesi basma eserlerin çeviri yazısını ve dil içi çevirisini, bir başka söyleyişle günümüz Türkçesine aktarılmasını yapmakla kalmamakta, otuz farklı dile çevirisini de başarıyla gerçekleştirmektedir. *Transleyt*, bu özelliği sayesinde bugün Arap kökenli alfabenin kullanıldığı Güney Azerbaycan’da ve Uygur özerk bölgesinde yayımlanmış olan metinlerin yazı çevrimlerini yapmak mümkün olabilmektedir. Güney Azerbaycan’da Arap kökenli elifba ile yayımlanmış kitap, dergi, gazete gibi yayınlar *Transleyt* sayesinde Latin kaynaklı alfabeye kısa sürede aktarılabilir.

Yapay Zekâ ile Yazı Çevrimi

Bu süreç, optik karakter tanıma (OCR) ile başlayan ve yazı çevrim araçları ile devam eden bir dizi yapay zekâ destekli işlemi kapsar. Ortak Türk alfabesi dışındaki yazı sistemleriyle yayımlanmış basılı materyalleri sayısal metne dönüştürmede ilk adım elektronik sürümleri olmayan kaynakların yüksek çözünürlükte tarayıcılar aracılığı ile sayısal ortama aktarılmasıdır. Bilindiği gibi tarayıcıların çıktıları genellikle PDF veya görüntü dosyaları (JPEG, PNG vb.) olur. Sayısal ortama aktarılan kaynaklar açık kaynaklı ve özelleştirilebilir bir araç olan Tesseract OCR ile algılanır ve taranmış dosyalar metin biçimine dönüştürülür. Bu aşamanın ardından yapay zekâ destekli hata ayıklama işlemi başlatılmalıdır. Optik karakter tanıma sırasında karakter algılama hatalarını düzeltmek için BERT veya GPT dil modellerinden yararlanılabilir. Örneğin “Қазақ” yerine “Kazak” olarak yanlış çevrilmişse yapay zekâ, bağlamdan doğru yazımı önerecektir. Böylece taranan materyallerden düzenlenebilir metin formatları *.txt*, *.docx* veya *.rtf* türlerinde elde edilir.

Metindeki yazı sistemindeki harflerin yazı çevriminde karşılığı olarak kullanılacak ortak Türk alfabesindeki harfler belirlenerek örneğin $K \rightarrow Q$, $\Theta \rightarrow \ddot{O}$, $III \rightarrow \text{Ş}$ vb. eşleştirilir. Bu kurallar, bir dönüşüm algoritmasına entegre edilir.

Karakter tabanlı yapay zekâ modeli eğitimi, farklı alfabedeki metinleri ortak Türk alfabesine dönüştürmek için kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemde, dizilimden dizilime (Sequence-to-Sequence, kısaca Seq2Seq) yapay sinir ağı modelleri kullanılır. Seq2Seq modelleri, bir dildeki karakter veya kelimelerin sırasını alır ve bunları hedef dildeki sıralamaya dönüştürür. Bu tür modeller, özellikle dil çevirisi ve yazı sistemleri arasında dönüştürme gibi görevlerde oldukça etkilidir. Ortak Türk alfabesine dönüşümü gerçekleştirebilmek için modelin eğitim verisi olarak Kiril kökenli alfabeyle yazılmış metinlerin ortak Türk alfabesine çevrilmiş karşılıkları kullanılır. Bu veri seti, modelin öğrenmesi için gereklidir. Çünkü model, Kiril kökenli harflerin ortak Türk alfabesinin hangi harfine denk geldiğini bu eşleştirmelerden öğrenir. Eğitim sırasında model, metinler arasında bir bağ kurar ve dönüştürme işlemini gerçekleştirebilmek için bir kural kümesi oluşturur. Bu tür modelleri geliştirmek için kullanılabilecek araçlardan biri Fairseq'dir. Meta AI tarafından geliştirilen bu açık kaynaklı araç, sinir ağlarını hızlı bir şekilde eğitmek ve dil modelleri oluşturmak için kullanılır. Alternatif olarak OpenNMT, dil çevirisi ve transliterasyon (alfabe dönüştürme) gibi işlemler için yaygın olarak tercih edilen başka bir açık kaynaklı araçtır. Bu araçlar, model eğitimi sürecini kolaylaştırır ve geliştirilen modellerin performansını optimize etmeye yardımcı olur. Kısacası bu süreç, yapay zekâya farklı alfabedeki her bir harfin ortak Türk alfabesindeki karşılığını öğretmek ve metinlerin doğru bir şekilde çevrilmesini sağlamak için gerekli adımları içerir.

Ortaya çıkan metinlerin dil modeli ile anlam denetim işleminin yapılması gerekmektedir. Yapay zekâ tarafından çevrilen metinlerin anlam bütünlüğünün korunup korunmadığını kontrol amaçlı bu süreçte GPT (Generative Pre-trained Transformer) veya BERT (Bidirectional Encoder Representations from Transformers) gibi gelişmiş dil modelleri kullanılır (Lew, 2023, s. 704). Bu modeller, metnin bağlamını ve dil bilgisi kurallarını anlamak için eğitilmiştir, bu nedenle çevrim sırasında oluşabilecek anlam kaymalarını tespit etme konusunda oldukça başarılıdır. Örneğin, Kiril kökenli alfabeden ortak Türk alfabesine çevrilen bir metindeki “Qazaq xalqı” (Kazak halkı) ifadesi yanlış bir yazı çevrimi sonucu “xalrı” olarak çevrildiyse yapay zekâ modeli bu hatayı fark edecektir. Dil modeli, bağlamdan yola çıkarak doğru kelimenin “xalqı” olduğunu anlar ve düzeltme önerisinde bulunur. Bu sayede, metin hem teknik açıdan doğru hem de anlam açısından tutarlı hâle gelir. Bu işlemin ardından, geri bildirim ve düzenleme aşamasına geçilir. Burada uzmanlar, yapay zekâ tarafından oluşturulan metni inceleyecek ve gerekli gördükleri durumlarda düzeltmeler yapacaktır. Uzmanların sağlayacağı geri bildirimler, yapay zekâ modelinin gelecekte daha doğru sonuçlar üretmesi için yeniden eğitilmesinde kullanılacaktır. Böylece model, her düzeltme ve geri bildirimle birlikte daha iyi bir başarı sergiler ve anlamsal hataları en aza indirir. Bu döngü, yapay zekâ sisteminin zamanla daha güvenilir ve işlevsel hâle gelmesini sağlar.

Açık Erişim Kütüphane

Bu aşamadan sonra daha önce var olmamış, hiç gerçekleştirilmemiş bir işlemin adımı gelmektedir: Türk soylu halkların edebî ve kültürel mirasının açık erişim kütüphanesi hâlinde bütün Türk dünyasına ve insanlığa sunulması, yaygınlaştırılması... Türk soylu halkların ortak yazı sistemiyle yazılmış eserlere erişimini sağlamak ve bu eserleri daha kullanışlı hâle getirmek için bir dizi yapay zekâ destekli işlem gerçekleştirilmelidir. Süreç, çevrilen metinlerin tasnifinden başlayarak geliştirme ve zenginleştirme adımlarıyla devam eder. Yapay zekâ ile metin tasnifi aşamasında ortak Türk alfabesine dönüştürülen metinler, türlerine göre sınıflandırılır. Bu işlem, kullanıcıların ihtiyaç duydukları bilgilere daha kolay erişebilmesi ve sanal kütüphanede düzenli bir yapı oluşturulması için gereklidir. Yapay zekâ algoritmaları, metinlerin içeriklerini analiz eder ve bunları farklı kategorilere ayırır. Örneğin romanlar, hikâyeler, şiirler edebî eserler olarak; arşiv belgeleri, kronikler, mektuplar tarihî belgeler olarak; masallar, efsaneler, atasözleri, halk bilgeliği vb. kültürel içerikli metinler olarak; fen, mühendislik ve sağlık bilimleri gibi alanlar ise bilimsel kaynaklar olarak tasnif edilir. Bu tür bir sınıflandırma, metinlerin içeriklerine bağlı olarak yapılır ve metinlerin türlerini otomatik olarak tanımlamak için makine öğrenimi modelleri kullanılır. Bu süreçte Scikit-learn, TensorFlow veya PyTorch gibi yapay zekâ geliştirme araçlarından faydalanılabilir. Örneğin bir yapay zekâ modeli bir metnin söz varlığını analiz ederek bunun bir şiir mi yoksa bir tarihî belge mi olduğunu belirleyebilir.

Çevrilen eserler, açık erişimli bir sayısal kütüphaneye eklenir. Bu kütüphane, Türk dünyasının ortak edebî, kültürel ve bilimsel mirasını bütün insanlığın erişimine sunar. Bu süreçte, yapay zekâ destekli bir arama motoru da geliştirilmelidir. Bu motor, metinlerde sadece kelime arama yapmakla kalmaz, aynı zamanda semantik (anlamsal) düzeyde sorgulamalar da yapar. Örneğin bir kullanıcı "Azerbaycan edebiyatı masalları" gibi bir sorgu yaptığında sistem sadece bu kelimelerin geçtiği metinleri değil, aynı zamanda bu içerikle tematik olarak ilişkili olan masal koleksiyonlarını da bulur. Bu, kullanıcıların aradıkları bilgilere daha hızlı ve doğru bir şekilde ulaşmasını sağlar. Arama motoru, yapay zekâ algoritmaları sayesinde metinlerin bağlamını anlayarak daha hassas sonuçlar sunar. Böyle bir sanal kütüphane, bütün Türk halklarının ortak zenginliği olarak tarihe geçecektir.

Yapay zekâ, bu sanal kütüphanedeki metinlerin anlamını, kullanılabilirliğini ve işlevlerini artırmak için zenginleştirme işlemleri de yapabilir. Bu aşamada metinlere tarihî bağlam ve açıklamalar ekleyebilir. Örneğin, bir metindeki olay veya kişiler hakkında ek bilgiler sunulabilir. Yapay zekâ, metinlerde geçen yer adlarını, tarihî olayları veya önemli kişilikleri otomatik olarak algılar ve bunlar hakkında belleğindeki bütün bilgiyi süzgeçten geçirerek açıklamalar üretir. Eserler kullanıcılara daha anlamlı ve bilgi dolu bir okuma deneyimi sunmak için görsel içeriklerle desteklenebilir. Örneğin tarihî bir belgedeki önemli yer adları harita üzerinde gösterilebilir. Bu zenginleştirme işlemleri, metinleri yalnızca okunabilir değil, aynı zamanda öğretici ve etkileşimli hâle getirir. Bu süreçte yine doğal dil işleme (Adalı, 2020: 18) algoritmalarından ve GPT veya BERT gibi büyük dil modellerinden yararlanılır.

Bu adım tamamlandığında Türk soylu halkların kültürel, edebî ve bilimsel mirası sayısal bir ortamda toplanmış, kolay erişilebilir ve çok daha zengin bir formatta sunulmuş olur. Bu hem halkların kendi kültürlerini tanımlarını hem de ortak bir yazı sistemi üzerinden diğer Türk halklarının edebî

ve kültürel değerlerine ulaşmalarını sağlar. Böylece yapay zekâ, geçmişten günümüze aktarılan bilgileri modern teknolojinin gücüyle herkes için erişilebilir kılar.

Bütün bu işlemlerin minimum insan müdahalesiyle hızlıca gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir. Sistemi kullanıcı dostu hâle getirmek için bir çevrim içi platform oluşturulacaktır. Bu platform, kullanıcıların da belgelerini yükleyebileceği ve otomatik olarak dönüştürülmüş sonuçları alabileceği bir sistem sunacaktır. Kullanıcı, Kiril kökenli alfabeye yazılmış bir belgeyi platforma yüklediğinde sistem bu belgeyi işleyecek ve ortak Türk alfabesine dönüştürecek, birkaç dakika içinde ise sonucu indirilebilir bir dosya formatında verebilecektir.

Bu platform, farklı alanlarda çalışan kullanıcılar için büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Örneğin akademisyenler, araştırmacılar veya tarihçiler Kiril kökenli bir yazıyla basılmış metni kolayca dönüştürüp çalışmalarında kullanabilir. Tüm bu işlemler, kullanıcının sadece belgeyi yükleyip sonuçları indirmesini gerektirir.

Büyük hacimli belgelerin aynı anda işlenmesi gerektiğinde ise işlemleri hızlandırmak için paralel işleme teknolojisi kullanılır. Bulut tabanlı bir altyapı ile sistem, aynı anda yüzlerce belgeyi işleyebilir. Örneğin Amazon Web Services (AWS) veya Google Cloud gibi bulut hizmetleri, yüksek işlem gücüne sahip sunucular sağlamaktadır. Bu altyapı sayesinde her belge farklı bir sunucuda işlenir ve sonuçlar eş zamanlı olarak üretilebilir. Paralel işleme teknolojisi, büyük miktarda veriyle çalışırken işlemleri hızlı ve ekonomik hâle getirir. Bu sistem sayesinde, yüzlerce belgenin işlenmesi sadece birkaç saat içinde tamamlanabilir.

Sonuç

Yapay zekâ ve bilişim teknolojileri, Türk dünyasında ortak alfabenin yaygınlaştırılması ve kültürel mirasın korunmasında bir dönüm noktası yaratmaktadır. Geçmişte aşilamaz görünen engeller, günümüz teknolojisinin sunduğu imkânlarla hızla ve etkili bir şekilde ortadan kalkmaktadır. Ortak Türk alfabesinin kabul edilmiş olması, Türk soylu halklar arasında iletişimi güçlendirerek edebî ve kültürel zenginliklerimizin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayacaktır. Yapay zekâ destekli uygulamalar, binlerce yıllık mirasımızı sayısal ortama taşıyarak gelecek nesillere aktarmanın yanı sıra, ortak tarihî ve kültürel bir bilinç oluşumuna da katkı sunacaktır. Şimdi, teknolojinin sunduğu bu eşsiz fırsatları değerlendirip Türk dünyasının birliğini ve dayanışmasını pekiştirme zamanıdır. Değişen ve gelişen dünyada dilini, edebiyatını, kültürünü, bilimini teknolojiyle işleyen, yayan, geliştiren milletlerin geleceği aydınlık olacaktır. Türk dünyası da bunu başaracak güce, iradeye ve inanca sahiptir.

Kaynakça

Adalı, E. (2020). *Türkçe Doğal Dil İşleme*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Akalın, Ş. H. (2020). XXI. Yüzyılda Türk Dünyasında Alfabe Sorunu ve Bilişim Uygulamaları. İçinde: *Türk Dünyasında Ortak Alfabe: Uygulamalar, Arayışlar, Teklifler* (s. 33–45). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Akalın, Ş. H. (2021). Elektronik Sözlük Bilimi ve Türk Dil Kurumunun E-Sözlükleri. İçində: *Hamza Zülfikar Armağanı* (s. 69–85). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Babayev, A. (2016). *Birinci Türkoloji Qurultayı və Azərbaycanca Türkologiya*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Lew, R. (2023). ChatGPT as a COBUILD Lexicographer. *Humanities and Social Sciences Communications*, 10(1), 704. <https://doi.org/10.1057/s41599-023-02212-5>

NTV. (2024). Ortak Türk Alfabesi: Cumhurbaşkanı Erdoğan “tarihi bir adım” dedi – Uzlaşı sağlandı, 34 harften oluşuyor.

URL-1 <https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-tarihi-bir-adim-dedi-ortak-turk-alfabesinde-uzlasi-saglandi-34-harften-olusuyor,SLB7KtnIbka11DiD5nII1Q> [Əldə olunma tarixi: 25.11.2024].

URL-2. <https://transleyt.com> [Əldə olunma tarixi: 25.11.2024]

GÖKÇƏLƏR VƏ GÖYÇƏ TOPONİMİ HAQQINDA

About the Gökçe and the toponym of Göyçe

Dos. Nazir ƏHMƏDLİ

Azərbaycanda Atatürk Mərkəzi
Məsul müəllif: nahmed61@mail.ru

Özət

Bu məqalə “Göyçə” toponimi və “gökçə/göyçə” tayfa adı ilə bağlı tarixi, etnoqrafik və toponomik faktları araşdırmaqla, bu adların yaranma səbəbləri və yayılma coğrafiyasını geniş şəkildə təqdim edir. Məqalənin əsas qayəsi “Göyçə” adının sadəcə coğrafi deyil, etnik və tarixi mahiyyət daşıdığını sübut etməkdir. Əvvəlcə “Göyçə” adının ən qədim yazılı qaynaqlarda necə keçdiyi təqdim edilir. Bu ad 14-cü əsrə aid mənbələrdə – Zeynəddin bin Həmdullah Qəzvininin “Zeyle Tarix-e Qozide” adlı əsərində “Gökçə Dəniz” kimi qeyd olunur. Eyni zamanda “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu ada rast gəlinir. Beləliklə, “Gökçə”nin türklərin tarixi yaddaşında yer alan və qədim zamanlardan etibarən yaylaq, yaşayış məskəni və tayfa adı kimi istifadə olunduğu vurğulanır. Məqalədə xüsusilə XV–XVII əsrlərə aid fərmanlar, Osmanlı və Səfəvi təhrir dəftərləri, eləcə də müasir tədqiqat materialları vasitəsilə “Göyçə”nin inzibati vahid kimi necə formalaşdığı göstərilir. Məqalə iddia edir ki, “Göyçə” toponimi eyniadlı türk tayfasının – gökçələrin adından yaranmışdır. Bu tayfa Göytürk imperiyası ilə mənşə bağlılığı olan və müxtəlif dövrlərdə Orta Asiyadan Qafqaza, Anadoluya və İrana köç etmiş türkmən kökənli qəbilələrdən biridir. Araşdırmada “göy” sözünün türklər üçün sadəcə rəng adı deyil, Tanrı və fəvqəltəbii qüvvə anlamı daşıdığı izah olunur. Göytürklərdə “göy” – müqəddəslik və hakimiyyət simvoludur. Bilgə Xaqanın Orxon yazılarında “göy” Tanrı ilə sinonim kimi işlənməsi bu mənəni gücləndirir. Məqalədə həmçinin qeyd edilir ki, “Göyçəli” adlı kəndlərin və camaatların adları yalnız Azərbaycanda deyil, həm də Türkiyənin bir çox bölgələrində, hətta İraqda da yayılmışdır. Bu isə gökçələrin geniş yayılma arealına və tarixi miqrasiyalarına dəlalat edir. Göyçəli obalarının xüsusilə Bozok və Varsaq türkmən birlikləri ilə bağlılığı araşdırılır. Həmçinin Göyçə və Göyçəli adlarının təhriflərə, yanlış izahlara və saxta tarixləşdirməyə məruz qalması da tənqid edilir. Nəticə etibarilə, məqalə “Göyçə” toponimini göytürk mənşəli, qədim türk tayfalarından olan gökçə/göyçə tayfasının adından törəmiş bir etnotoponim kimi təqdim edir. Tarixi, coğrafi və etnoqrafik materiallarla sübut edilir ki, bu ad təkcə bir bölgənin adı deyil, bütövlükdə türk dünyasının ortaq mədəni yaddaşının daşıyıcısıdır.

Açar sözlər: Göyçə toponimi, Gökçə tayfası, Göytürklər, Türk toponimiyası, Dədə Qorqud.

Abstract

This article explores historical, ethnographic, and toponymic facts related to the toponym “Göyçə” and the tribal name “Gökçə/Göyçə,” presenting in detail the origins and geographical spread of these names. The main objective of the article is to demonstrate that the name “Göyçə” carries not only geographical but also ethnic and historical significance. At the outset, the article presents the earliest written sources in which the name “Göyçə” appears. This name is mentioned in 14th-century sources—particularly in Zeynaddin bin Hamdullah Qazvini’s work *Zeyle Tarikh-e Gozide*, where it is cited as “Gökçə Dəniz” (Gökçe Sea). The name also appears

in the Book of Dede Korkut. Thus, it is emphasized that “Gökçə” has long existed in the historical memory of the Turks as the name of a summer pasture, settlement, and tribal identity. The article highlights how “Göyçə” emerged as an administrative unit, using Ottoman and Safavid register books, as well as decrees from the 15th to 17th centuries and modern research sources. It argues that the toponym “Göyçə” originated from a Turkic tribe of the same name—the Gökçes. This tribe, which has ancestral ties to the Göktürk Empire, is one of the Turkmen-origin tribes that migrated from Central Asia to the Caucasus, Anatolia, and Iran throughout history. The research also explains that the word “göy” (sky/blue) in ancient Turkic culture was not merely a color, but a symbol of divine power and sacredness. In the Göktürk worldview, “göy” represented holiness and sovereignty. This meaning is reinforced by its synonymous use with “Tanrı” (God) in Bilge Khagan’s Orkhon inscriptions. The article further notes that settlements and communities named “Göyçəli” are found not only in Azerbaijan but also widely across many regions of Turkey and even in Iraq. This suggests a broad migration and settlement area for the Gökçe tribe. The connections of Göyçəli communities to the Bozok and Varsak Turkmen confederations are also examined. Moreover, the author criticizes various distortions, incorrect interpretations, and falsified historical claims concerning the name Göyçə and its derivatives. In conclusion, the article presents the “Göyçə” toponym as an ethno-toponym derived from the ancient Turkic Gökçe/Göyçə tribe, rooted in Göktürk ancestry. Through historical, geographical, and ethnographic evidence, the author proves that this name represents not only a specific region but is also a marker of the shared cultural memory of the Turkic world.

Keywords: Göyçə toponym, Gökçe tribe, Göktürks, Turkic toponymy, Dede Korkut.

Extended Summary

This article explores the historical, ethnic, and geographical origins of the toponym “Göyçə” and the associated tribal name “Gökçə/Göyçə,” shedding light on their place in the collective memory of Turkic peoples. The primary focus is to demonstrate that the name Göyçə is not merely a geographical designation but also a Turkic ethnotoponym. The formation and dissemination of this name are explained through various historical sources, written records, legends, official decrees, and modern toponymic dictionaries. The study notes that the Göyçə toponym first appeared in a 14th-century source, Zeynaddin bin Hamdullah Qazvini’s *Zeyle Tarikh-e Gozide*, where the name is mentioned as “Gökçə Dəniz.” This reference describes a region historically used as a summer pasture. Furthermore, the name appears in the Book of Dede Korkut, where “Gökçə Dəniz” (Gökche Sea) and “Gökçə Dağ” (Gökche Mountain) are used, indicating the toponym’s deep roots in Turkic mythology and epic thought. These references demonstrate that the name carries not only geographic but also cultural-historical significance. The article details how the toponym was institutionalized during the Ottoman and Safavid administrative periods. Decrees and cadastral registers from the 15th to 17th centuries mention terms such as “Göyçə province,” “Göyçəli village,” and “Göyçəli community,” affirming its transformation into an official administrative unit. For instance, the name appears in decrees issued by rulers such as Cahanşah of the Qara Qoyunlu and Uzun Hasan, showing its demographic and territorial importance. A key element of the research is the semantic and sacred value of the word “göy” (sky/blue) in ancient Turkic belief systems. In Turkic tradition, “göy” was not merely a color but also a divine symbol, synonymous with Tengri—the sky god. In the Göktürk Empire, “göy” signified sovereignty, holiness, and divine power. The Orkhon inscriptions, particularly those attributed to Bilge Khagan, reinforce this sacred interpretation. Based on this, the tribal name “Gökçə/Göyçə” is believed to have emerged in association with divine concepts. The article argues that the Göyçə toponym is derived from the name of a historical tribe. The Gökçə/Göyçə tribe, of Göktürk origin, migrated from Central Asia to the Caucasus, Anatolia, Iraq, and Iran. Evidence of their presence is found across various regions. Ottoman cadastral registers from the 16th century,

along with contemporary records from Turkey and Azerbaijan, document numerous place names such as “Gökçe,” “Gökçəli,” and “Gökçələr.” These toponyms are repeatedly linked to tribal affiliation in scholarly research. The study also critiques the distortion and misinterpretation of the toponym’s origin. Some sources claim that Göyçə villages were established after Armenian aggression, but the article dismisses these assertions as false and baseless. It presents older written sources proving the existence of such villages long before these events. The displacement of the Göyçə tribe, the article argues, was primarily caused by wars and forced migrations, particularly under Shah Abbas I’s “scorched earth” policy. Historical documents confirm the presence of communities named Göyçəli in both the Iravan and Ganja-Karabakh provinces. These communities were officially recorded in tax and population registers during the Ottoman and Safavid periods, indicating the administrative recognition of the Göyçə tribe. As the tribe migrated from Azerbaijan to Anatolia and other regions, villages bearing the same name were established across these territories. The article concludes by outlining the present-day distribution of the Gökçə/Göyçə tribe. Villages and neighborhoods bearing names such as “Gökçəli” and “Gökçələr” can still be found in various regions of Turkey, including Tokat, Afyonkarahisar, Amasya, Sivas, Adana, Istanbul, and Muğla. Members of the tribe also live in Iraq, particularly around Mosul and Kirkuk. These settlements reflect the tribe’s enduring ethnic presence and legacy. In summary, the Göyçə toponym is not merely a geographic term but a symbol of deep ethnic identity rooted in the history, mythology, governance, and migration patterns of Turkic peoples. It embodies the spiritual and political legacy of the Göktürk Empire, the sacred meaning of the sky god “Göy,” and the shared cultural memory of the Turkic world. Historical records, literary epics, and modern toponymic examples collectively affirm its role as a cultural marker of Turkic identity.

Giriş

1747-ci ildə Nadir şahın sui-qəsd nəticəsində öldürülməsi nəticəsində onun yaratdığı böyük bir imperiya parçalandı və Təbriz, Şirvan, İrəvan və Qarabağ əyalətlərini özündə birləşdirən Azərbaycan vilayətlərində 20-yə yaxın xanlıq və sultanlıq yarandı ki, onlardan biri də Göyçə mahalının da daxil olduğu İrəvan xanlığı idi.

Bu toponim necə meydana çıxmışdır?

“Göyçə” adına ilk dəfə Zeynəddin bin Həmdullah Qəzvininin “Zeylə tarix-e qozide” (“Seçilmiş tarixə əlavə”) əsərində rast gəlinir. Hicri-qəməri tarixlə 744-cü ildə (miladi 1343-1344-cü il) baş vermiş hadisələri nəql edən Qəzvini yazır:

“Əmirlər (çobanilər) Şənb-i Qazanda olduqları vaxt xəbər çatdı ki, Sultan Əbu Səidin Ruma göndərdiyi və Qarahisar qalasında məhbus olan əmir Sürğan əmir Çoban oğlu qalanın kutvalını öldürüb çoxlu adamla bu tərəfə gəlir. Yağı Basdı və Məlik Əşrəf onu qarşılamaq adı ilə Naxçıvana və Şərura getdilər və Məmurıyyədə bir-biri ilə qarşılaşdılar. Oraya çoxlu qoşun toplandı. Oradan Qəsr-tağa və Əmir Çobanın yaylağı olan və həqiqətən çox gözəl yay məskəni sayılan Gökçə Dənizə getdilər. İki aya yaxın orada qaldılar” (Qəzvini, 1990: 16).

“Sürğan və Yağı Basdı Saray Süleyman Bahadır yolu ilə Naxçıvanda Məstəkuhun ətəklərindən keçib Məmurıyyədə məskən saldılar. Sonrakı gün Araz çayından keçib Gökçə Dəniz yolu ilə Arrana getdilər” (Qəzvini, 1990: 18).

Əmir Teymurun 1386-cı ildəki yürüşlərindən bəhs edən müəllif daha sonra yazır:

“Təbrizin xaraba qaldığından, rəiyyətin təqətsizliyindən və çıxılmaz vəziyyətindən xəbərdar olan kimi mərhəmət göstərərək onlardan yalnız nal haqqı aldı və o vəcihin (toplanmasını) xacə Nizaməddin Yəhya Semnaniyə tapşırırdı, özü Təbrizdən Naxçıvan yolu ilə Gökçə Dənizə getdi, bir gün Əlincə qalasının ətəklərində vuruşdu və qışda Qarabağa gedib orada qışladı” (Qəzvini, 1990: 52).

Göründüyü kimi ərazinin adından “Gökçə Dəniz” olaraq bəhs edilir.

TKA-da saxlanan 1584-1585-ci illərə aid edilən 139 nömrəli təhriir dəftərində Türkiyənin Kırşehir sancağının Kırşehir nahiyyəsində Gökçə Dəniz kənd adına rast gəlinir (Halaçoğlu, 2011: 1557).

Tədqiqatçıların yazıya alınma tarixini XV əsrin sonlarına aid etdikləri “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu ada iki yerdə rast gəlinir. “Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq edildiyi boy”un Drezden nüsxəsinin 126-cı səhifəsində Qazan xanın dilindən deyilir: “Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin. Yedi günlük azığa çəqayın. Ox atdığım yerləri, qılıç çalıb baş kəsdiyim yerləri göstərayim. Kafir sərhəddinə, Cızıqlara, Ağlağana, Gökçə dağa aluban çıxayın. Sonra oğlana gərək olur, a bəglər!” – dedi (Əlizadə, 20014: 80).

“Uzun Qoca oğlu Səgrək boyu”nda isə belə deyilir (Drezden nüsxəsi, 255-ci səh.): “Meyxanədə beş gün yemə-içmə oldu. Andan Şiröküz ucundan Gökçə dənizə dəkin el çarpdı” (Əlizadə, 20014: 145).

“Gökçə dağı” ifadəsinin meydana çıxdığı ilk yazılı əsərin hələlik “Kitabi – Dədə Qorqud” olduğu anlaşılır.

“Gökçə” adının inzibati - ərazi vahidi kimi işlədilməsinə ilk dəfə Qaraqoyunlu hökmdarı Cahanşahın (1436-1467) fərmanında rast gəlinir. Onun 1449-cu ildən sonra, 1462-ci ildən əvvəl imzaladığı, tarix qoyulmayan bir fərmanı var ki, burada “Göyçə vilayəti” ifadəsi işlədilir (Papazyan, 1956, 64).

Azərbaycan Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin 1468-ci, I Şah İsmayılın isə 1503-cü il tarixli fərmanlarında da Göyçə vilayətinin adı çəkilir (Papazyan, 1956, 64).

Uzun Həsənin (1468-1478) tapşırığı ilə yazılmış “Oğuznamə”də - Əbubəkr Tehraninin “Kitabi – Diyarbəkrriyyə” əsərində oğuz türklərinin soy-kökündə duran Oğuz xaqanın Göyçə dənizi ətrafında yaşadığı və burada dəfn olunduğu qeyd edilir. Müəllifə görə xanlar xanı Bayındır xan və bir çox oğuz sərkərdələri də özlərinin ata-baba yurdu olan bu diyarda fəaliyyət göstərmiş, burada dünyalarını dəyişmiş, burada dəfn olunmuşlar (Tehrani, 1998: 46-47).

Bəzi tədqiqatçılar, o cümlədən İ.Şopen “Göyçə” sözünün etimologiyasını “göy”, “mavi” sözü ilə bağlamağa çalışsalar da, (Şopen, 2002: 211) araşdırmalarımız nəticəsində belə bir ehtimal irəli sürə bilərəm ki, bu toponimlər bir vaxt buralarda yaşamış *gökçə/göyçə* adlı türk tayfasının adından yaranmışdır.

Anadolu türkmən yörükələrindən Tarsus bölgəsində yaşayan 96 camaatdan ibarət *gökçəli/göyçəli* tayfasında 2.456 vergi mükəlləfiyyətli kişi və 720 subay şəxs qeydə alınmışdır (Halaçoğlu, 2011: 2313).

XVI əsrdə tərtib edilmiş təhrir dəftərlərində Osmanlı dövlətinin ərazisində Gökçə məzrəəsi (Kosun), Gökçə Öyük kəndi (Kütahya), Gökçəli camaatı, Gökçə əfşarı camaatı, Gökçə ağıl məzrəəsi (Kayseri, Koçhisar, Turqut), Gökçə Əlilər və Gökçə Əlili kəndləri (Turqut), Gökçə Əlili məhəlləsi (Konya), Gökçə Asma kəndi (İslamlı), Gökçə Bayır (Sivas), Gökçə Bələn (Maraş), Gökçə və Gökçə çəm camaatları, Gökçə çəm kəndi (Budaközü), Göğçə Təpə camaatı, Gökçə Təpə kəndi (İnsuyu, Konya Bayburt, Urfa Kozan), Gökçə dərə (Koçhisar), Gökçə Dündarlı camaatı, Gökçə Eymir kəndi (Karaçam), Gökçə Eymur məzrəəsi (Karataş, Kayseri), Gökçə Germani kəndi (Kureyşözü), Gökçə Hacı Kətxuda camaatı, Gökçə kəndləri (Adala, Afşar, Kayseri, Kestler, Mahmudlar, Manisa, Menemen, Palamud, Sivas, Sivrihisar), Gökçə qanlı camaatı, Gökçədağ (Bayındır, Hisni-mansur, Karsı-maraş, Maraş, Zamantı), Gökçətəpə (Maraş), Gökçəköy məzrəəsi, Gökçələr camaatı, Gökçələr kəndi, Gökçəli qışlağı və s. kimi kənd, məzrəə, camaat adları qeydə alınmışdır (Halaçoğlu, 2011: 2616).

Göytürk xaqanlığı (552-744) ilk türk imperatorluğu sayılır. Buradakı “türk” sözünün tarixdə ilk dəfə işəildiyi hesab edilir. “Göy” sözünün işlədilməsi necə meydana çıxıb?

Digər xalqlarda müxtəlif cür-səma, asiman, fəza, nebo və s. yalnız türklərdə onun rənginin adı ilə “göy” adlandırılmış və ona xüsusi məna verilmişdir. “Göy” sözü qədim türklərdə həm də fəvqəltəbii qüvvə, Tanrı-Allah sayılmış və sakral məna ifadə etmiş, *göytürk* isə türkün Göyə məxsus olduğunu, Göy-Tanrı mənşəli olduğunu, onun Yer üzünə hakim olmağa haqqı və qüdrəti çatdığını ifadə etmişdir. Altay dağlarından Qara dənizə qədər uzanan Göytürk imperatorluğu həmin dövrdə dünyanın ən böyük dövləti idi.

Qədim türklərdə Tanrı və Göy sözləri sinonim idi. Onlar hesab edirdilər ki, bizim kainatı 17 ilah idarə edir: Yersub, Umay, Erlik (Ərlik), Torpaq, Su, Od, Günəş, Ay, Ulduzlar, Hava, Bulud, Külək, Tufan, İldırım və Şimşək, Yağış, Göy qurşağı. Tanrı (Göy) isə baş Allah idi. Onların təsəvvürlərinə görə Yer üzərində mövcud olan bütün şeylər Tanrının (Göyün) hakimiyyəti altındadır. Məhz Tanrı kainat səmasında baş Allah olmaqla, istər bütöv xalqların, istərsə də hökmdarların-xaqanların, xanların taleyini müəyyən edir. Orxan daş kitabələrində Göy Allahı Tanrının rolu müəyyənəşdirilmişdir. Onu Bilgə xaqan belə ifadə edir: “İnsan oğulları doğulmuşlar ki, Göylərin müəyyən etdiyi vaxtda ölsünlər”.

Tanrının siması heç kimə aydın deyil. Yer və Tanrı (Göylərin Ruhu) bir varlığın iki forması kimi başa düşülür və bir-biri ilə mübarizə aparmayaraq bir-birlərini tamamlayırlar. Tanrı xaqanlara (xanlara) müdriklik və hakimiyyət bəxş edir. Bilgə xaqan bu barədə deyir: “Atam öləndən sonra türk Tanrısının (Göyün) və müqəddəs türk Yersubunun (Yer və Su) iradəsi ilə mən xaqan oldum. Xanlara dövlət bəxş edən Tanrı (Göy) məni xaqan etdi ki, türk xalqının adı və şöhrəti itib getməsin”.

Xaqan taxta çıxdıqdan sonra dövlətdə həm də baş kahin olurdu. Ona Göylərin oğlu kimi sitayiş edirdilər (İmanov vb., 2003).

Qədim türklərin Böyük Gök Tanrıya qurbanvermə mərasimləri əsrləri aşaraq indiyə qədər də Altay xalqlarında qalmışdır.

Türklər VII-VIII əsrlərdə boylara və uruqlara bölünmüşdür (Ataniyazov, 202: 2).

“Göytürk” sözündəki “göy” tərkibi türklərə məxsus ərazilərdə müxtəlif şəkildə öz davamını da tapmışdır. Türkmən alimi S. Ataniyazov gökçə, çakır və əfşarları *göklən* boyunun dodurğa uruğuna aid edir (Ataniyazov, 202: 17). Müəllif göklən boyu haqqında bildirir ki, XI əsrdə Sırdərya boylarından Balkan dağlarına köçən və “gök/göklü” adlanan türkmən boyunun nəsiləri olan göklənlər hazırda əsasən Türkmənistanın Qarriqala rayonunda və Qızılarbat rayonunun Çukur və Cecis obalarında yaşayırlar. Bu boya mənsub olanların bir qismi isə Azərbaycan və Türkiyədə, böyük hissəsi isə İran Türkmənsəhrasında yaşayırlar (Ataniyazov, 202: 13).

Malazgird döyüşü (1071) oğuz türkmənlərin kütləvi şəkildə Anadolu torpaqlarına köçməsinin yolunu açdı. Xəzər dənizinin cənubundan, Xorasan, İran və Azərbaycandan köçməklə Anadoluya gedən oğuz-türkmən boylarına mənsub olanların bir qismi keçdikləri ərazilərdə məskunlaşmaqla öz boy, tayfa, qəbilə, camaat, oba və oymaq adlarını da yeni məskunlaşdıqları ərazilərə vermişdilər ki, Göyçə adı da fikrimizcə onların arasındadır.

Şəkidə, Naxçıvanda, Türkiyədə və türklərin yaşadığı digər bölgələrdə mövcud olan və adını eyniadlı türk tayfasından götürmüş “Göynük” kəndi haqqında da eyni sözləri demək olar.

1590-cı il tarixli İrəvan vilayətinin müfəssəl dəftərində Zebil nahiyyəsində başqa adı Suaçır olan və ildə 8.000 ağça vergi ödəyən Göyçə adında kənd (Qaramanlı, İslamoğlu, 2003: 508), İrəvan əyalətinin 1727-ci il tarixli icmal dəftərində isə həmin əyalətin Şürəyel nahiyyəsində ildə 3.000 ağça vergi ödəyən Göyçə adında başqa bir kənd qeydə alınmışdır (Bünyadov, Məmmədov, 1996: 125). İrəvan əyalətinin 1727-ci il tarixli müfəssəl dəftərində həmin kənddə 8 ailə yaşayırdı (Hüseyn, 2021: 749). Müfəssəl dəftərdə Şürəyöl nahiyyəsində başqa adı Aləmli olan “Molla Göyçə” adında kənd də vardır (Hüseyn, 2021: 704).

Göyçə nahiyyəsi inzibati ərazi vahidi kimi ilk dəfə 1728-ci il tarixli icmal dəftərində rast gəlinir. İllik vergisi 578.770 ağça olan nahiyyədə 43 kənd vardı (Bünyadov, Qaramanlı, 1996: 55-56).

Fikrimizcə, “Göyçə” toponiminin mənşəyi Göytürk İmperatorluğu və göytürklərdən törəmiş ifadədir. Gözəl-gözəlçə, yetim-yetimçə, bağ-bağça, qazan-qazança, kitab- kitabça və s. sözlərində olduğu kimi, gökçə/göyçə sözü də sifətin azaltma dərəcəsi əsasında yaranmış tayfa adıdır. Aydındır ki, gökçə/göyçə tayfası göytürklərə aiddir.

“Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti”ndə hazırda Ağstafa rayonunun Vurğun və Xətai inzibati ərazi vahidlərində yerləşən Göyçəli adında iki kənd haqqında məlumat verilir: “Gəncə-Qazax düzənliyində yerləşirlər. XIX əsrdə bir qrup azərbaycanlı əhali erməni təcavüzü nəticəsində öz dədə-baba yurdları olan Göyçə mahalından köçməyə məcbur olmuşdu. Qazax mahalında məskunlaşan həmin əhali yeni yaşayış məntəqələrinə keçmiş yurdlarının adlarını vermişlər” (Əliyeva vb., 2007: 207).

Bu kiçik məlumatda ciddi səhvlərə yol verilmişdir. Əvvəla, *Qazax mahalı* adında inzibati-ərazi vahidi mövcud olmayıb. Müəlliflərin nəzərdə tutduğu ərazidə xronoloji ardıcılıqla Qazax Sultanlığı, Qazax distansiyası, Qazax nahiyyəsi, 1867-ci ildə Qazax və Şəmsəddil nahiyyələri əsasında yaradılan və sovet hakimiyyətinin dövrünə qədər mövcud olan Qazax qəzası, sovet hakimiyyətinin dövründə isə həmin qəzanın bir hissəsində yaradılan Qazax rayonu mövcuddur. İkincisi isə guya

erməni təcavüzündən qaçan göyçəlilərin bu kəndləri yaratması da, təcavüz hadisəsinin və göyçəlilərin qaçması da saxta məlumat və göyçəlilərə atılan böhtandır.

Kitabın tərtibçiləri iddia edir ki, müəlliflərin öz tədqiqatları ilə yanaşı, Azərbaycanın bir çox görkəmli dilçi alimlərinin, türkoloqların, tarixçilərin, coğrafiyaşünasların, toponomistlərin, etnoqrafların əsərləri nəzərdən keçirilmiş, mövzu ilə bağlı müxtəlif lüğətlərə, toplulara, inzibati ərazi bölgülərinə müraciətlər olunmuş, müqayisələr aparılmışdır (Əliyeva vb., 2007: 5). Halbuki iddianın əksinə olaraq, Ağstafa rayonunda mövcud olan “Göyçəli” toponimi haqqında ən azı tarixçilərin əsərlərinə müraciət edilməmişdir.

1595-ci il tarixli Gəncə-Qarabağ əyalətinin icmal dəftərində Gəncə livasının Xaçın nahiyyəsinə İshaq adlı şəxsin zəamətinə məxsus və ildə 2.000 ağça vergi verən *Göyçəli Varvara*, (Qaramanlı, 2022: 221). Axıstabad livasının Qaraağac qəzasında yaşayan, Hacılar tayfasının uluslarından olan və ildə 2.000 ağça vergi verən *Göyçəli camaatları* qeydə alınmışdır. (Qaramanlı, 2022: 252). Əlimizdə yazılı mənbələr olmadığına görə adı çəkilən Göyçəli camaatlarının hansı dövrdə bu ərazidə məskunlaşdığı haqqında dəqiq tarix söyləmək mümkün olmasa da, oğuz-türkmən tayfalarının XII-XIII əsrlərdə Orta Asiyadan Anadoluya köçü zamanı Göyçəli camaatının bu ərazilərdə məskunlaşdığını hesab etməliyik. Osmanlıların XVI əsrin sonlarında tərtib etdikləri təhrir dəftərlərində Göyçə adında qəza və nahiyyə qeydə alınmayıb. Beləliklə, düşünmək olar ki, Göyçə adında inzibati ərazi 1590-1723-cü illər arasında, böyük ehtimalla Səfəvilər dövründə yaradılmışdır. Ərazinin adı aydındır ki, yuxarıda haqqında söhbət gedən Göyçəli və Göyçəli Varvara camaatlarının adından götürülmüşdür.

1727-ci ildə Osmanlı hökuməti tərəfindən tərtib edilmiş Gəncə - Qarabağ əyalətinin müfəssəl dəftərində həmin əyalətə daxil olan Xılxına livasının Həsənsu nahiyyəsində Göyçəli adında kənd və əhalisi Göyçəli camaatından olan daha 7 kənd qeydə alınmışdır: Uğurlu kəndi, Molla kəndi, Məmmədqulu kəndi, Qaib kəndi, Vəlizza kəndi, Yəhyalı kəndi və Pirməhəmməd kəndi (Qaramanlı, 200: 224-228).

Adı çəkilən Göyçəli kəndi sonralar Şəmsəddil sultanlığının, Şəmsəddil distansiyasının, Şəmsəddil nahiyyəsinin, 1867-ci ildən isə yeni yaradılan Qazax qəzasının tərkibində olmuşdur. Sovet hakimiyyəti illərində Qazax qəzasının ərazisində Qazax və Tovuz rayonları yaradılarkən, Göyçəli kəndi Qazax rayonunun tərkibində qalmış, daha sonra isə yeni yaradılan Ağstafa rayonunun tərkibinə daxil edilmişdir. Şəmsəddil nahiyyəsinin 1860-cı ildə tərtib edilmiş kameral təsvirinə görə, Göyçəli kəndi nahiyyənin ən böyük kəndi olmuşdur. 261 ailənin yaşadığı bu kənd Çağalı və Qırıqlı icmalarından ibarət idi (Əhmədli, 2019: 107-125).

Sultan xaslarına daxil olan Həsənsuyu nahiyyəsindəki Göyçəli kəndi 1732-ci il tarixli Gəncə-Qarabağ əyalətinin icmal dəftərində də qeydə alınmışdır (Qaramanlı, 2023: 94).

İrəvan əyalətinin 1831-ci il tarixli kameral təsvirində əyalətə daxil olan Sürməli mahalında 9 ailənin yaşadığı Göyçəli kəndi qeydə alınmışdır. Kənd Qacarlar dövlətinə sadıq olan və rus işğalından sonra İrana getmiş Kələm ağanın tiyulu olmuşdur (Əhmədli, 2022: 47-48). Hazırda həmin kənd Türkiyə Cümhuriyyətinin İğdır vilayətinin Qaraqoyunlu ilçəsinə daxildir.

Gökçə tayfasının hazırda Türkiyədə geniş yaşayış arealı mövcuddur. Məsələn, Tokat vilayətinin Niksar ilçəsində *Gökçəli* adında qəsəbə, Afyonkarahisar vilayətinin Dinar ilçəsində, Amasya vilayətinin Göynücek ilçəsində, Bayburt vilayətinin Mərkəz ilçəsində, Biləcik mahalının Bozüyük ilçəsində, Bingöl vilayətinin Adaklı ilçəsində, Sivas vilayətinin Yıldızeli ilçəsində *Gökçəli* adlı kəndlər, İstanbulun Çatalca ilçəsində, Qaziantepin Nizip ilçəsində, Qəhrəman Maraşın Andırın ilçəsində, Məlatya vilayətinin Pötürge ilçəsində, Ordu vilayətinin Kumru ilçəsində, Samsun vilayətinin Çərşəmbə ilçəsində, Adana vilayətindəki Yürəyir ilçəsində *Gökçəli* adında məhəllələr vardır.

İraqın Mosul şəhərində də “Gökçəli” məhəlləsi var. Həmin ərazilərin əsrlər boyu Osmanlı imperatorluğuna məxsus olduğunu nəzərə alsaq, bu fakt əlbəttə, təəccüb doğurmamalıdır. Hazırda da Gökçə tayfası Türkiyədən başqa, Mosul və Kərkük şəhərlərinin yaxınlığında yaşayır.

Türkiyənin bir çox yerlərində “Gökçə” və “Gökçəli” ilə yanaşı, “*Gökçələr*” kimi yer adlarına da rast gəlinir və bu sözün tayfa mənsubiyyətini ifadə etməsi şübhə doğurmur. Məsələn, Türkiyənin Adana vilayətinin Seyhan ilçəsində, Balıkesir vilayətinin İvrindi ilçəsində, Biləcik vilayətinin Gölbaşı ilçəsində, Bursa vilayətinin Harmancık ilçəsində, Dənizli vilayətinin Tavas ilçəsində, Manisa vilayətinin Akhisar ilçəsində, Muğla vilayətinin Milas ilçəsində, Sakarya vilayətinin Akyazı ilçəsində, Trabzon vilayətinin Düzköy ilçəsində, Kocaeli vilayətinin İzmit ilçəsində “*Gökçələr*” adlı məhəllələr, Çankırı vilayətinin Çerkeş ilçəsində, Gümüşxana vilayətinin Şiran ilçəsində, Kastamonu vilayətinin Cidə ilçəsində, Kütahya vilayətinin Altıntaş və Simav ilçələrində, Zonquldaq vilayətinin Çaycuma ilçəsində “*Gökçələr*” adlı kəndlər vardır.

Türkiyəli tədqiqatçı Bürhanəttin Akbaş Bozok türkmənlərinə aid etdiyi *Gökçəli* oymaqlarının geniş siyahısını verir:

“17.Gökçəli obaları (Mersində Dəliçay, Mezitli dərəsi və Bolkar dağlarına qədər uzanan ərazidə yaşayırlar): 1.Əlixanlı; 2.Arşanlı; 3.Arşular; 4.Əsri(yak); 5.Baltalı; 6.Bozoxlu; 7.Çimirli; 8.Çaylaq; 9.Çoğköylü; 10.Döyünlü; 11.Əskimustafalı; 12. *Hacıgöyçəli*; 13.Həməbəyli; 14.Xurmacıqlı; 15.İğdir; 16.Kəlbürcü; 17.Qapmazlı; 18.Qarahəməzli; 19.Kəsəroğlu; 20.Qocaoğlu; 21.Kiçikhacılı (Qarınıq); 22.Mahmudfakifli; 23.Oğulbəyli; 24.*Ordugöyçəli*; 25.Sapandərəli; 26.Sarıbəyli; 27.Sarıcaorxanlı; 28.Savcıli; 29.Süleymanlı; 30.Useli; 32.Yaqublu obaları. Məşhur türk tarixçisi F.Sümər də gökçələr haqqında maraqlı məlumat verir: “Tarsus bölgəsində yaşayan və XIV-XVI əsrlərdə varsaq adlanan türkmən icması boy adları ilə kusun, ulaş, quşdəmür, *gökçəli* və əlvanlı kimi bir sıra təşəkküllərə ayrılmışdı” (Sümer, 1992: 304).

Türkiyə Cümhuriyyətində Konya, Tokat, Əskişəhər, Afyonkarahisar, Kayseri, Ankara və Sivas vilayətlərində əhalisi ancaq qaraçaylardan ibarət olan 12 kənd vardır. Bu kəndlərdən biri olan *Gökçə Yayla* kəndi Əskişəhər vilayətinin Xan ilçəsində yerləşir.

Gökçəli tayfasını oğuzların Üç Ox boyuna mənsub hesab edən Türkiyəli alim A.Gökbəl yazır ki, Anadolunun Rumeli tərəfi də daxil olmaqla müxtəlif yerlərdə, xüsusilə XVI əsrdə *Gökçəli*, *Gökçələr* və *Gökçə* adlarını daşıyan kəndlərə də rast gəlinir (Gökbəl, 2007:56).

Müəllif XVI əsrdə olmaqla Maraş qəzası, Qara Hayıt nahiyyəsində (1563) əhalisi 133 nəfər olan bir kənd, Elbistan qəzasına tabe olan Aynul-Arus nahiyyəsində *Gökçə* kəndi və Zamantı qəzası,

Pınarbaşı nahiyyəsi sərhədlərində *Gökçəköy* adında məzrələlərin mövcud olduğunu bildirir (Gökbel, 2007: 57).

III Murad zamanında Qaraman kəndləri arasında 98 nəfər sakini olan “*Gökçə*” adında bir kəndə, 1965-ci ilin siyahıyaalmasına görə də Qaramanın bu günkü mərkəz kəndləri arasında 37 evi və 202 sakini olan “*Gökçə*” adında bir kəndə də rast gəlirik” (Gökbel, 2007: 56-57).

Türkiyədəki Amasya vilayətinin Göynücek ilçəsində yerləşən *Gökçəli* kəndi ilə bağlı maraqlı məlumat verilir. Deyilənə görə, Gökçəli adı kənddəki qədim qalanın komandanının adı ilə bağlıdır. Həmin komandanın adı Gökçə bəy imiş.

Bir sıra müəlliflər XVII əsrdə yaşadığı güman edilən böyük türk aşiq-şairi Qaracaoğlanın Varsaq yurdu Fekenin (Adana vilayəti) *Gökçə* kəndində doğulduğunu yazırlar (Ergin, 1965: 17).

Nəticə

Yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirərək belə nəticəyə gələ bilərik ki, Göyçə mahalı öz adını Malazgird döyüşündən (1071) və Çingiz xanın istilasından (1221) sonra Orta Asiyadan köçərək təxminən XII-XIII əsrlərdə bu ərazilərdə məskunlaşmış *göyçə/gökçə* tayfasının adından almışdır.

Müxtəlif müharibələr, o cümlədən I Şah Abbasın 1604 - cü ildə İrəvan əyalətini (Çuxursəd bəylərbəyliyi) osmanlılardan geri alarkən həyata keçirdiyi “yandırılmış torpaq” taktikasının nəticəsində burada yaşayan gökçələr Osmanlı İmperatorluğuna köç etmiş, amma onların adı həmin ərazidə qalmaqda davam etmişdir.

Qaynaqlar

- Ataniyazov S. (1999). Türkmən boylarının keçmişi, yayılışı, bugünkü durumu və geleceği. *Bilgi*, №10, Yaz.
- Bayramov İ. (2002). *Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri*. Bakı.
- Əhmədli, N. (2019). *Şəmşəddil nahiyyəsinin kameral təsviri*. Bakı.
- Əhmədli, N. (2022). *İrəvan əyalətinin kameral təsviri. 1831-ci il*. V cild. Bakı.
- Əliyeva, R., Məşədiyev, Q., İnanç, E., Qocayeva, T. Ş. (2007). *Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti*. Bakı.
- Əlizadə, S. (2004). *Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər*. Bakı.
- Ergin S.N. (1965). *Karacaoğlan. Hayatı və Şiirleri*. İstanbul.
- Gökbel A. (2007). *Anadolu'daki Varsak Türkmenleri*. Ankara.
- Halaçoğlu Y. (2011). *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453–1650)*. İstanbul.
- Hüseyn, F. (2021). *1727-ci il tarixli Rəvan livası müfəssəl təhrir dəftəri*. Bakı.
- İmanov H., Əhədov A., Əhmədli N. (2003). *Etnik dinlər və dünya dinləri*. Bakı.

-
- Qaramanlı H. (red). (2000). *Gəncə-Qarabağ əyalətinin müfəssəl dəftəri*. Bakı.
- Qaramanlı H. (red). (2023). *Gəncə-Qarabağ əyalətinin icmal, timar ruznamçə və təhvil dəftərləri*. Bakı.
- Qaramanlı, H. (1996). *İrəvan əyalətinin icmal dəftəri*. Bakı.
- Qaramanlı, H. (2022). *1595-ci il tarixli Gəncə-Qarabağ əyalətinin icmal dəftəri*. Bakı.
- Qaramanlı, H., İslamoğlu M. A. (2023). *1590-cı il tarixli İrəvan vilayətinin müfəssəl dəftəri*. Bakı.
- Qəzvini, Zeynəddin bin Həmdullah. (1990). *Zeylə Tarix-e Qozide* ("Seçilmiş tarixə əlavə"). Bakı.
- Sümər F. (1992). *Oğuzlar*. Bakı.
- Tehrani Ə. (1998). *Kitabi-Diyarbekriyyə*. Bakı.
- Папазян, А.Д. (1956). *Персидские документы Матенадарана* (указы, сост.), вып. I, (XV–XVII вв.). Ереван.
- Шопен И. (1852). *Исторический памятник состоянию Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской Империи*. Санкт-Петербург.

**IRAK TÜRKMEN EDEBİYATINDA
HİKÂYE VE ROMAN
DÜNÜ – BUGÜNÜ**
Story and novel in Iraqi Turkmen Literature

Prof.Dr. Mehmet Ömer KAZANCI

Bağdat Üniversitesi

Corresponding author: Omermehmet1952@gmail.com

Özet

Kökleri Türk edebiyatının beslendiği ortak kaynaklara dayanan Irak Türkmen edebiyatı, zengin ve derin bir geçmişe sahiptir. Bu edebiyat, tarih boyunca türlü zorluklara rağmen varlığını sürdürmüş, özellikle hikâye ve roman türleriyle kimliğini ortaya koymuştur. Hikâye ve roman, sadece estetik değer taşımakla kalmayıp, aynı zamanda Irak Türkmenlerinin kültürel direnişinin, toplumsal hafızasının ve milli kimlik mücadelesinin birer aynası olmuştur. Ne var ki, bu önemli türler edebiyat tarihçileri tarafından hak ettiği bilimsel ilgiyi yeterince görememiştir. Çoğu zaman yüzeysel değerlendirmelere maruz kalmış, kısa cümlelerle geçiştirilmiş, hatta zaman zaman gelişmemişlik ya da geri kalmışlık gibi haksız ithamlarla karşı karşıya bırakılmıştır.

Irak Türkmenleri, uzun yıllar boyunca kendi ana dillerinde eğitim hakkından mahrum edilmiş, kültürel ve edebi üretimleri sınırlı imkânlarla yürütmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu zorluklar onların azmini kıramamış, kültür ve edebiyatlarını adeta gözbebeği gibi koruyarak günümüze taşımışlardır. Aynı kararlılık hikâye ve roman türleri için de geçerlidir. Türkmen yazarlar, bu türlerde hem klasik hem de modern edebi anlayışları bir araya getirerek, hem halkın gündelik yaşamını hem de milli bilinci yansıtan özgün eserler ortaya koymuşlardır.

Bu araştırmada Irak Türkmen edebiyatında hikâye ve roman türlerinin tarihsel gelişim süreci detaylı şekilde ele alınmaktadır. Osmanlı etkisinden başlayarak İngiliz işgali dönemi, Cumhuriyet yılları ve 2003 sonrası modern dönem dâhil olmak üzere bu türlerin geçirdiği evreler incelenmekte; bu türlerin edebi, sosyokültürel ve politik bağlamdaki dönüşümleri analiz edilmektedir. Günümüzdeki durumu ise hem Irak içindeki hem de Türk dünyasıyla olan etkileşimler bağlamında değerlendirilerek, Irak Türkmen hikâye ve roman edebiyatının Türk edebiyatındaki yeri ortaya konulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Edebiyat, Hikâye, Roman, Kimlik, Gelişim

Abstract

Iraqi Turkmen literature, whose roots are based on common sources that feed Turkish literature, has a rich and deep past. This literature has maintained its existence despite various difficulties throughout history and has revealed its identity especially through the genres of stories and novels. Stories and novels not only have aesthetic value but have also been a mirror of the cultural resistance, social memory and national identity struggle of the Iraqi Turkmens. However, these important genres have not received the scientific attention they deserve from literary historians. They have often been subjected to superficial evaluations, dismissed with short sentences, and even sometimes faced unfair accusations such as underdevelopment or backwardness. For many years, Iraqi Turkmens have been deprived of the right to education in their own mother tongue and have had

to carry out cultural and literary production with limited opportunities. However, these difficulties have not broken their determination, and they have preserved their culture and literature like the apple of their eye and carried them to the present day. The same determination applies to the genres of stories and novels. Turkmen writers have brought together both classical and modern literary approaches in these genres and have produced original works that reflect both the daily life of the people and national consciousness. This research examines in detail the historical development process of the genres of stories and novels in Iraqi Turkmen literature. Starting from the Ottoman influence, the British occupation period, the Republican years and the modern period after 2003, the stages that these genres have gone through are examined; the transformations of these genres in literary, sociocultural and political contexts are analyzed. The current situation is evaluated in the context of interactions both within Iraq and with the Turkish world, and the place of Iraqi Turkmen story and novel literature in Turkish literature is revealed.

Key words: Literature, Story, Novel, Identity, Development

Extended summary

The emergence and development of the short story and novel genres in Iraqi Turkmen literature has been a rich and complex process. This process was initially shaped under the influence of the common literary traditions of the Turkic world and gradually acquired local characteristics, forming a unique synthesis. One of the main factors in the formation of this literary environment was the adaptation of Ottoman literary traditions by the Turkmen intellectuals of the region. The first examples of short stories and novels appeared during this period, laying the foundation for written literature in the area.

Throughout history, Iraqi Turkmens have faced serious political pressures and discrimination in terms of language and cultural rights. The lack of education in their mother tongue and limited access to publishing and press opportunities significantly hindered the development of their written literature. Despite these hardships, the Turkmens preserved their oral traditions and combined them with modern literary techniques to create a unique literary language and style. Thus, short stories and novels became not only a form of artistic expression but also a tool for cultural resistance and the preservation of national identity.

During the Ottoman period, Ahmet Mithat Efendi's "Kıssadan Hisse" stands out as one of the first story examples published in Iraq. Other notable writers of this period include Mahmud Nedim of Kirkuk with his work "Mübarizeyi Aşk" and Hayreddin Faruqi's "Kadın Kalbi."

Although these early works had certain linguistic and technical shortcomings, they played a significant role in defining the structural and thematic scope of these genres.

The period of British occupation and monarchy (1918–1958) posed significant challenges for literary activity. Nevertheless, Turkmen authors began to publish their stories in newspapers and journals such as Necime, Kerkük, İleri, and Afak. These publications served as vital platforms to ensure the continuity of Turkmen literary production in their native language.

Following the establishment of the Iraqi Republic in 1958, Turkmens gained somewhat more freedom to engage in cultural activities. Publications such as the Kardaşlık magazine, Yurt newspaper, and

Birlik Sesi journal became central to the literary life of the community. During this phase, authors began producing more stylistically mature and thematically rich works. Notable figures of this period include Hashim Qasim Salihi, Ali Marufoğlu, Nusret Merdan, and Celal Polat, who all made significant contributions to the maturation of Turkmen fiction.

After 2003, political changes in Iraq opened new opportunities for Turkmen literature. Integration with the Turkic world increased, and Turkmen writers began to gain recognition in international literary events. The successful participation of writers such as Kemal Bayatlı and Ilaf Köprülü in the “International Mahmud al-Kashgari Story Competition” is a testament to this growing prominence.

In terms of themes, Iraqi Turkmen stories and novels cover a wide spectrum, ranging from daily life and social challenges to national identity, the desire for freedom, ethnic injustice, and the preservation of cultural values. The protagonists are typically characters from the common people; realism and romanticism are skillfully blended. Stories are often short and concise yet rich in meaning, while novels depict complex and multifaceted images of social life.

The development of these genres was made possible through the individual efforts of writers, public support, the role of publishing organizations, and the strengthening of international relations. As a result, contemporary Iraqi Turkmen short stories and novels are not merely a local literary phenomenon but represent an independent literary tradition that holds an important place on the literary map of the Turkic world.

Giriş

Irak Türkmen edebiyatı, Lozan (1924) ve Ankara (1926) anlaşmalarından sonra Türk dünyası edebiyatından, özellikle de Anadolu edebiyatından farklı olarak kendine özgü bir çizgi oluşturmaya başlamıştır. Zira bu anlaşmaların sonucu olarak, Türkmenlerin Misak-ı Milliye ve ana vatan gözüyle baktıkları Türkiye’nin dışında kalmaları kesinleşmiştir. Bu tarihlere kadar Türk dünyası edebiyatı hangi kaynaklardan beslenmişse, Irak Türkmen edebiyatı da aynılarından beslenmiştir. Dolayısıyla araştırmacılar (Özkan, 1997: 264). Irak Türkmen edebiyatının iki ana bölümde incelenmesini tercih etmektedirler. Bu bölümün birincisini, 20. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti ile ortak Türk edebiyatı, ikincisini İngiliz İşgalinden (1918) başlayarak günümüze kadar gelen dönemi içine alan, Türkmen edebiyatı oluşturmaktadır. Dikkat edilirse, ikinci bölüme Türk edebiyatı yerine Türkmen edebiyatı ifadesini kullandık. 1918 yılına kadar Irak’ta yaşayan Türklere, Irak Türkleri denmekteydi. Ancak İngilizler, Lozan anlaşması sırasında sırf siyasi nedenlerden dolayı, bu adlandırmayı Türkmen diye değiştirmeye başladı (Hürmüzlü, 2006: 59). İngilizlerden sonra kraliyet ve cumhuriyet devirlerinde ırkçı Arap yönetimleri de, Irak’ta yaşayan Türkleri, Türkiye’deki soydaşlarından uzaklaştırma ve farklı gösterme çabasıyla, bu deyimini olduğu gibi benimsedi. O tarihten günümüze kadar resmi kayıtlarda Irak Türkleri, Türkmen olarak anılmaktadır. Ancak Irak Türkleri/ Türkmenleri bu deyimlerin nerelerden türediğini, nelere dayandığını bildikleri için, bu konuda her hangi bir hassasiyet göstermemekte, gerek konuşmalarında, gerekse de yazılarında birini diğerinin yerine huzursuzluk hissetmeden kullanmaktadırlar (Hürmüzlü, 2003: 14).

Bu ad değiştirme konusunu, fazlaca kaygılanmadan atlayan Irak Türkmenleri, dil konusunda oldukça kendilerini sıkı tutmuş, titizlikle davranmışlardır. Bölge ve boylara göre Türkçeyi renkli şiveleriyle konuşmalarına rağmen, edebiyatta Türkiye Türkçesini en güzel şekliyle kullanmaya çalışmışlardır. Ancak 1931 yılında Kerkük hariç ve 1937 yılında Kerkük de dâhil olmak üzere, bütün Türkmen bölgelerinde Türkçe eğitim veren okullar kapatılınca, Türkmenler, Türkçeyi okul yoluyla öğrenmekten mahrum edilmişlerdir (Özcan, 2009: 89-106). Bu eylem, zamanla yeni edebiyatçı kuşağın edebiyatına yansımıştır. Ellili yılların ortasından itibaren yetişen edebiyatçıların yazılarında, Türkiye Türkçesinden uzaklaşıldığının ilk çizgileri görünmeye başlar. Git gide bu çizgiler derinleşir: Artık Türkçe Türkçesiyle yerel şive, edebiyat eserlerinde birbirine karışmış olarak ortaya çıkar. Böylece dilde bir tür pürüzlük yaşanmış olur. Hikâye ve roman, şiirin tersine, uzun tümceler ile diyalog ve tasvir unsurlarına dayalı bir edebiyat türü olduğu için, bu dil karışıklığından, bu dil pürüzlüğünden en çok payını almış, en çok eklenenmiş olur. Ancak Türkiye’de eğitim gören edebiyatçılar ile dilini kişisel çabalarla durmadan geliştirmeye çalışan edebiyatçıların eserlerinde bu gibi karışıklıklara nadiren rastlanır.

2: Irak Türkmen edebiyatında hikâye ve roman (Ortak Dönem):

2-1: Kıssadan Hisse ve Ahmet Methet Efendi:

Edebiyat tarihçilerine göre hikâye, çağdaş anlamıyla on dokuzuncu yüzyılda Avrupa’da başlamıştır. Oradan, Tanzimat devrinde Türkiye’ye geçmiş ve tiyatroyla birlikte yoğun rağbet görmüştür. Türk edebiyatında hikâye türünün yerli ürünleri, Ahmet Mithat Efendi’nin 1870 yılında basılan "Kıssadan Hisse" ve 1871’den 1895 yılına kadar dizi halinde 25 cüz devam eden "Letaif-i Rivayet" adlı kitaplarıyla başlamıştır (Kudret, 1977: 55). Ahmet Mithat Efendi (1844–1912), Mithat Paşa ile birlikte Irak’a gelerek Zevra gazetesinin kurucusu ve ilk başyazarlığını yaptığı sıralarda "Kıssadan Hisse" kitabını Bağdat’ta yazıp yayınlamıştır (Dakuklu, 1986: 98) .

Bu gerçeği göz önünde tutarak, Türk edebiyatında ilk hikâye ürününün Irak’ta gün ışığı gördüğünü söyleyebiliriz. Bu yeni bir keşif değildir. Türk hikâyeciliği ile tüm ilgilenenler, bu gerçeğin yıllar önce saptanıldığını çok iyi bilirler. Ancak bu, Irak Türkmenlerinin başlangıçtan beri, her şeyde olduğu gibi, edebiyatın hikâyecilik türünde de büyük bir talihsizlik yaşadıklarını göstermeye değer ve diğer bir örnektir.

Ahmet Mithat Efendi hayatı boyunca iki yüz kadar kitap yayınlamıştır. Bunların büyük bir bölümünü roman ve hikâye kitapları oluşturmaktadır. Yazı yazmakta eriştiği bu hız yüzünden, Cenap Sahabettin onu "Kırk beygir kuvvetinde bir yazı makinesine" benzetmiştir (Rado, 1986: 8). Onun, 1871 yılında sırf kişisel nedenlerden dolayı Bağdat’ı terk edip tekrar İstanbul’a dönmek zorunda kalması, Irak Türkmen edebiyatının kaderinde büyük bir çöküntüye yol açmıştır. Düşünelim, Ahmet Mithat Efendi yaşamını Bağdat’ta bir on yıl kadar bir süre daha geçirmiş olsaydı, yayınladığı kolay ve zevkle okunur hikâye kitaplarıyla bu edebiyat türünde bir kaç yazarın yetişmesine öncülük etmekte rolü olmayacak mıydı? Elbette ki olacaktı. Ancak onun kaderi bu rolü Irak’ta değil Türkiye’de oynamak ve Şevket Rado’ya göre, Hüseyin Cahit Yalçın, Rahmi Gürpınar, Ahmet Rasim gibi

yazarların yetişmesi için yol döşemektir (Rado, 1986: 8). Oysa Türkmen edebiyatı yeni bir hikâye eserinin gün ışığı görmesi için, elli yıl kadar bir zaman daha durup bekleyecekti. Bu eseri Kerküklü Mahmut Nedim yazacak.

2-2: Mübarezeyi Aşk ve Kerküklü Mahmut Nedim:

Kerküklü Mahmut Nedim Osmanlı veya Ortak döneminin ünlü yazarlarından biri olarak, birkaç eser meydana koymuştur (Terzibaşı, 2000: 2-13). Mübarezeyi Aşk veyahut Marmara Denizde Bir Mezar" (Kazancı, 1988: 19) adlı eseri bunlardan biridir. Bu eser, millet tarafından beğeniyle karşılandığı için 1325 Rumi (1909 M.) yılında Bağdat'ın "Adap" ve "Vilayet" basımevleri tarafından iki kez yayınlanmıştır.

Yazar eserinin ne kapağında ne de önsöz niteliğindeki iki sayfalık giriş bölümünde roman veya hikâye yazdığı savında değildir, ancak "iki ruhun, iki sima-yı hazinin sergüzeşt-i garibanlarını yazmak istediğini" (Nedim, 2009: 19) söylemektedir.

Burada, sergüzeşt sözcüğünün üstünde az çok durmak istiyorum. Macera, serüven, baştan geçen veya yaşanan olay anlamına gelen sergüzeşt sözcüğünü, yazar, çoğunlukla bilerek kullanmıştır. Kim bilir belki de bu sözcüğü, çünkü anlamıyla "hikâye" bugünkü anlamıyla "öykü", belki de "roman" kavramları yerine kullanmıştır.

Sergüzeşt sözcüğü bir ara Türk edebiyatında roman ve hikâyelere verilen adların sonuna getirilerek, yazılan eserlerin roman ya da hikâye olduğuna bir işaret olarak kullanılırdı. Örneğin; Tanzimat hikâyecilerinden Emin Nihat'ın "Müsamere Name" adlı eserinin içerdiği yedi öyküden altısının adına sergüzeşt sözcüğünü bitişik olarak kullanılmıştır. Nitekim birinci hikâye "Paşazade Binbaşı Rıfat Beyin Sergüzeşti" adındadır. Sami Paşazade Sezai'nin de yazmış olduğu tek roman "Sergüzeşt" (1305 Rumi, 1889 Miladi) adını taşır (Kudret, 1977: 55).

Böylece denebilir ki; Kerküklü Mahmut Nedim hikâye veya roman yazdığının savına gitmemişse de, sergüzeşt deyimini eserinin ilk sayfalarında kullanmasıyla bunun bilincinde olduğunu saptamak istemiştir. Zaten "iki ruhun, iki sima-yı hazinin" yaşadıkları acıklı serüveni anlatmak, ancak bir hikâye ya da bir roman çerçevesi içerisinde düşünülebilir.

Sayfa sayılarını göz önüne alırsak, kırk üç sayfadan oluşan "Mübarezeyi Aşk" eserini bir roman saymak doğru sayılmaz. Böylesi romanlar, araştırmacılara göre "kısa roman" ya da "uzun hikâye" diye tanımlanır. Üstelik yazar, eserin her hangi bir yerinde anlattığı ana olayın dışına çıkmamakta, ayrıntılara her hangi bir ölçüde yer vermemektedir. Ufak tefek mekân tasvirleri hariç, olay önceden düşünülmüş iki paralel çizgi içerisinde yol almaktadır.

Roman olanaklarından yararlanılmadığı ve sayfa azlığı yüzünden eseri uzun bir hikâye olarak kabul ediyoruz. Hikâyede, zengin bir İstanbullu ailenin genç bir kız ile harbiye okulunda öğrenci olan bir Kerküklü arasında yaşanan acı bir aşktan söz edilmektedir. Bu aşk, iki gencin dramatik bir şekilde intihar etmeleriyle sona ermektedir. Bugün için zor anlaşılır olan bir dille yazılan hikâye, yer yer çekici tasvirlerle süslenmiştir.

2-3: Kadın Kalbi ve Hayrettin Farukî:

Türkmen edebiyatında ilk roman Osmanlı döneminin son yıllarına rastlayan bir tarihte yazılan Kadın Kalbi adını taşır. Bu romanı 1331 Rumî (1915 M) yılında Musullu bir gazeteci ve yazar olan Hayrettin Farukî yazmıştır. Roman Farukî'nin yedi eserinden, on beş yaşındayken yazmış olduğu ilk eseridir. Ancak zamanında yayınlanmamıştır¹ Yazarın vefatından sonra Bağdat Müzesi, Milli Elyazması Eserleri Merkezine tevdi edilmiştir. Son zamanlarda ele geçirilmiş ve bir inceleme ile birlikte, tam metni Latin harflerine aktarılarak edebiyat dünyasına sunulmuştur (Kazancı, 2013). 151 sayfadan oluşan roman, zamanının tanınan bir kaç edebiyatçısı tarafından takriz ile değerlendirilmiş ve eşsiz bir eser olarak nitelendirilmiştir.

Romanda birkaç kişinin öyküleri iç içe söz konusu edilmektedir. Bunlar birbirlerine ailece bağlı olan kişilerdir. Aralarında güzel özelliklere sahip olanları bulunduğu gibi, kötü olanları da vardır. Hayatta olduğu gibi roman boyunca da, hayır ile şer, iyilik ile kötülük, güzellik ile çirkinlik sürekli bir çatışma halindedir. Romanda olağanüstü veya harika bir olay söz konusu değildir.

Bu bakımdan romanı gerçekçi olarak nitelemek olasılığı vardır. Ancak romanın dili, romanda kullanılan mübalağalı ifadeler, bu gerçekçiliği kimi kez zedelemektedir.

Romanda anlatıcı, romanın yazarıdır. Tüm olayları gören, bilen bir konumdadır. Kişilerin düşündüklerinden haberdar, duygularından haberdardır. İç dünyalarında olup bitenleri bilmektedir. Ara sıra olayın akışını durdurarak, kişilerin şahsiyetlerini tahlil etmeye, şu veya bu konularda kendi düşüncelerini ileri sürmeye çalışmaktadır. Aşk konusunda, zorunlu evlenmek konusunda, aileye isyan etmek konusunda kendine özgü görüş ve düşüncelerini bazen satırlar arasında değil, uzun paragraflar halinde vermektedir. Çoğunlukla da bu paragraflarda -ey kari'- diye okura direkt olarak hitap ettiğini gizlememektedir. Başka bir deyimle, yazarın sesi, romanın her bölümünde, bazen çok alçak bazen de gür bir şekilde duyulmaktadır. Bu gibi çıkışlar, eski romanların, özellikle de Türkiye'de Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemlerinde yazılan romanların ortak özelliklerinden biridir. Bu nedenle roman için takriz yazanlar, yazarın bu tutumunu yadsıyamamış, tersine, görüşlerine katıldıklarını bildirerek, romanın değerini artırdığını, hatta ona "hikemi", "felsefi" bir nitelik kazandırdığını ileri sürmüşlerdir.

Romanda mekân son derece sınırlı, çevre son derece kapalı ve dardır. Oysa zaman, kronolojik akışını, karakterlerin çocukluklarından yetişkinlik dönemlerine kadar geriye dönüşümsüz olarak sürdürmektedir.

Romanın adıyla içeriği arasında üstünde durulmaya değer bir ilişki vardır. Romanda başrolü oynayan üç kadın vardır. Aynı aileye mensup olan bu kadınlar sırasıyla Kâmrân, Nüzhet ve anneleridir. Kalpleri üç ayrı tipten, karakterleri üç ayrı tiptendir. Birincisi uysaldır, ses çıkarmaz, karşı koyamaz. Biriktirdiği acıyı kimseye açamaz. Düşüğü çileden kendi gücüyle kendini kurtarmaya çalışır. Ancak bunu her zaman yapamaz. İşler çıkmaz notaya gelince her kesle sitemleşir, her kesi suçlu olarak görür Sözü "siz beni öldürdünüz" demeye kadar getirir İkincisi ise kendini kolaylıkla ele veremez. Yıpranan yanlarını onarmayı iyi bilir. Yaşadığı olumsuz deneyimlerden daha güçlü çıkar.

¹ Bu yazı yayımlandıktan dört yıl sonra romanın yazarı tarafından Havadis gazetesinde tefrika edildiğini Dr. Sabah Kerkük'ten öğrenmiş oldum

Gerçekçidir. “seni seviyorum sözlerini benden evvel kimseye söylemiş misin” soran kocasına “evet” demekten çekinemez. Çünkü kendinden ve yaptıklarından emindir.

Üçüncüsü, bütün ihtişamıyla anne kalbidir. Özverinin sembolü, fedakârlığın simgesidir. Derindir, alabildiğine saklayabilir, gömebilir dertlerini. Ne fırtınalar yaşarsa yaşasın, gözlerinden akan yaşı kimseye bildiremez. Oğlundan aldığı tokata, aile bağını bozmamak için dayanır. Oğlu ölür, kızı ölür, kızının sevgilisi ölür, feryat figan edemez. Her kadının kalbinde bir roman vardır. Hayrettin Farukî romanın adına Kadın Kalbi demesiyle hem romanın içeriğine uygun, hem de okurun ilgisini çekmek bakımından yerinde bir ad kullanmıştır.

Hayrettin Farukî’nin Kadın Kalbi adlı bu romanı, edebiyat dünyasında bu adı taşıyan tek roman değildir. Türk edebiyatında Safvet Nezihi’nin (1871- 1939) 1903 yılında yazmış olduğu ve 2009 yılında Dr. Mümtaz Sarıççek’in yayına hazırladığı adaş romanıyla (Nezihi, 2009), Rus yazarı Anton Çehov’un (1860-1904) yine aynı adı taşıyan bir romanı vardır (Çehov, 2004). Ancak Hayrettin Farukî’nin ne bu yazarlardan ne de bu romanlarından etkilendiği söz konusu değildir.

Hayrettin Farukî, uzun bir süre Musul’da yayımlanan el-Necah ve daha sonra Musul gazetelerinde muharrir ve başyazar olarak çalışmıştır. Bu gazetelerle birlikte Kerkük’te çıkarılan Havadis gazetesinde yüzlerce siyasi, sosyal ve edebi yazılar yazmıştır. Bu yazılar arasında hikâyelerin de bulunduğu tahmin edilmektedir.

Ancak o gazetelere ulaşılması mümkün olmadığı yüzünden bu hikâyelerin tespiti günümüze kadar gerçekleşmemiştir.

2-4: Gazete ve dergilerde Türkmen hikâyeleri.

Yukarıda sözünü ettiğim o iki eser dışında, bu dönem sırasında Irak’ta çıkarılan dergi ve gazetelerde yayımlanan hikâye ve romanların bu güne kadar ciddi bir incelenmesi yapılmamıştır. Çünkü bu dergi ve gazetelerin birçoğu, zamanın hışmını sağlıklı atlayamadığı için günümüze ya kati olarak ulaşamamış ya da parmakla sayılacak kadar birkaç nüshası dağınık sayılarıyla ulaşabilmiştir.

Söz gelimi;

Kerkük’te tam Türkçe olarak 1912 yılından 1918 yılına kadar devam eden Havadis gazetesinin ele geçen nüshalarında ilk serbest şiirlerin yayınlandığı tespit edilmişse de, hikâyeye yer verip vermediği kesin olarak öğrenilmemiştir.

Oysa 1913 yılında tek 11 sayı çıkarılan Maarif dergisinde, eleştiri ve edebiyat tarihi ile ilgili yazıların ilk ciddi örnekleri yanında, birkaç hikâye nitelikli yazıların da bulunduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Ali Kemal Kahyaoğlu’nun “Küçük Hikâye” (Kemal, 1913: 23) başlıklı hikâyesiyle Mekki Lebîb’in “Gözlük” (Kırdar, 1929:37) hikâyesi gözlerden kaçmamaktadır. Dergide, “Gözlük” hikâyesi ötekinden daha sonra yayınlanmasına rağmen, yukarıda verdiğimiz bilgiler ortaya çıkmadan önce, birçok edebiyat tarihçisi tarafından Irak Türkmen Edebiyatında ilk hikâye olarak kabul edilmiştir (Kırdar, 1929:37).

3- Irak Türkmen edebiyatında hikâye ve roman (1918'den Günümüze kadar)

Irak Türkmen hikâyeciliği açısından bu dönemi birkaç bölümde ele almak mümkündür. Zira her bölümün zaman dilimi içerisinde yaşanan koşullar, genel olarak edebiyat çalışmalarını ve özel olarak hikâyeciliği farklı bir şekilde etkilemiştir.

3-1: İngiliz İşgali ile Krallık dönemi (1918-1958)

1918 yılında Irak, İngiliz işgaline uğradıktan sonra Irak Türkmenleri Türkiye'den ve dolayısıyla Türk dünyasından kesin olarak koparılmışlardır. Bu sırada Havadis gazetesi başta olmak üzere, Türkmenlerin tüm basın ve yayın organları durdurulmuş, İngilizlerin gözetimiyle Kerkük'te Necme (1918- 1926/1282 sayı) ve Teceddüt (1920/ dört sayı) adında iki gazete çıkarılmıştır. Tam Türkçe olarak çıkarılan bu gazetelerde, sözünden edilmesi gereken hikâyelerin sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Bunların başında iki hikâye vardır, ikisi de Necme gazetesinde yayınlanmıştır. Gazetenin 11. 3. 1920 tarihli sayısında M. Refik rumuzuyla yazılan "Belki Gelir" başlıklı sembolik hikâyede yazar, Osmanlı devletini sevgilisine benzetmekte ve hasta olmadığını edebi bir dille ifade ederek bir gün geleceği ümidiyle onu hep bekleyeceğini anlatmaktadır. İki gün sonra R. A. Rumuzuyla "Gelmez ve Gelmeyecek" adıyla yayınlanan ikinci hikâyede, sevgilinin ölümle pençeleşmekte olduğu bildirilerek, artık bir daha gelmeyeceği vurgulanmaktadır (Terzibaşı, 2005: 80-85).

Bu iki hikâyede olduğu gibi, Necme gazetesinde yayımlanan hikâye ve sosyal makale yazarlarının birçoğu, asıl adlarını okurlardan gizleyerek rumuz kullanmışlardır. Ata Terzibaşı'ya göre milletin tepkisine uğramamak için bunu böyle yapmışlardır. Çünkü Türkmenler, Osmanlıları Irak'tan çıkardığı için İngilizleri, bir gün olsun bile sindirememiş ve Necme gazetesini İngilizlerin sözcüsü görerek, gazeteyi uzun bir zaman boykot etmişlerdir (Terzibaşı, 2005: 78).

1921 yılında kral Faysal'ın tahta çıkışıyla başlayan krallık devri, Türkmen edebiyatı açısından, İngiliz İşgali devrine göre daha verimlidir. Bu verimlilik üç gazetenin yayın hayatına başlamasına bağlanabilir. Bunlar sırasıyla, başlangıçta tam Türkçe, daha sonraları yarı Türkçe yarı Arapça olarak çıkarılan Kerkük (1926 -1972) ve tam Türkçe olarak çıkarılan İleri (1935/ 16 sayı) ve Afak (1954 - 1959/ 202 sayı) gazeteleridir.

Afak gazetesinde günlük olaylar, iktibaslar, fıkralar ve yerli yazarların kaleme almış oldukları şiir ve edebi yazılara genişçe rastlanmasına karşın, her hangi bir hikâyeye yer verilmemiştir. Oysa İleri gazetesinin her sayısında, bir hikâye ve bir roman tefrikası gözlere çarpmaktadır. Hatta birinci sayıda birincisi "Bir Köylü Kadın" ikincisi "Müthiş Bir İntikam" başlıklı iki hikâye bir arada yayınlanmıştır. İmzasız olarak yayımlanan bu hikâyelerin, Türk edebiyatından iktibas edildiği sanılmaktadır. Ne var ki, üstünde imza olan tek bir hikâye vardır, "Eski Yavuklu" hikâyesi, Türkmen yazarı Tavik Celal Orhan tarafından çok arı bir dil ve güzel bir üslup ile kaleme alınmıştır.

Bu devirde Kerkük gazetesinin kimi sayılarında, başta Arap Fehmi'nin yazmış olduğu birkaç hikâye yayınlanmıştır. Bunlardan, "Korkunç Bir Gün" hikâyesi ile Ahmet Şükrü Ağaoğlu'nun "Tarihin Kanlı Yapraklarından" hikâyesi, üslup bakımından en ilginç olanlarıdır. Yine Arap Fehmi,

12 sayfadan oluşan sosyal konulu bir hikâyesini 1951 yılında “Tarih-î Cera’imde Eşsiz Bir Olay” (Dakuklu, 1986) adı altında Bağdat’ta yayımlamıştır.

Bütün bu gazeteler Kerkük’te çıkmaktaydı. 1933 – 1935 yılları arasında Bağdat’ta tam Türkçe olarak çıkarılan Yeni Irak gazetesinde de siyasi ve sosyal yazılarla birlikte edebi yazılarının yayınlanmasına özen gösterildiğini görmekteyiz. Bu yazıların başında, hikâye ve gezi notları gelmektedir. Gazetede yayınlanan ilk hikâyeler, bir ara gazetede yazı işleri müdürü olarak çalışan ve kendisi hakkında her hangi bir bilgimiz olmayan Turgut Zihni adında bir zata aittir. 56. sayıdan itibaren Şeküfe Şadan adında bir kadın yazarının altı hikâyesine rastlıyoruz (Kazancı, 2011: 44-46).

Turgut Zihni hakkında olduğu gibi Şeküfe Şadan hakkında da çok önemli bilgilere sahip değiliz. Ancak hikâyelerden Bağdat’ta oturan bir Türk veya Türkmen hanımı olduğunu anlıyoruz. Hikâyelerin üslup ve tekniklerine dayanarak, Türkçede üstün seviyede eğitim gördüğünü ve hikâye yazmada derin bir tecrübeye sahip olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Hikâyelerin birçoğu hayal ile gerçek karışımı bir şeydir. Temalar ise toplumsaldır. Yahudi karakteri sahteci, kurnaz, cimri kişiler, hikâyelerde fazlaca rol alan kişilerdir (Kazancı, 2011: 31).

3-2: Cumhuriyet dönemleri (1958 – 2003)

Cumhuriyet devrinin başlangıcında Türkmenlerin önünde açılan yeni fırsatlar, yeni bir kültürün, giderek de yeni bir edebiyat anlayışının oluşmasına yardımcı olabilecek gibi görünür. Edebiyat eylemi bir ara hızlanır, Türkmenler doğal haklarından sayılan basın ve yayın özgürlüğüne kavuşur. 1 Şubat 1959 tarihinde Bağdat Radyosunda Türkmençe yayını başlatılır. Türkmen aydınlarına 23 Eylül 1958 tarihinde “Beşir” adında kültürel bir gazete çıkarma izni verilir. Ama ne yazık ki; 26 sayı çıkarıldıktan sonra, Kasım rejimi tarafından 17 Mart 1959 tarihinde kapatılır. Ardından, o tarihlere kadar yayınlanan Afak gazetesi de aynı kadere çaptırılır. Yine o tarihlerde “Kerkük” gazetesinin adı “Gavur-bağı” olarak değiştirilir. Türkmençe bölümü üçüncü sayıdan itibaren kaldırılır. Bütün bu uygulamalar, Türkmenler hakkında kimsenin akıl erdiremediği dolapların çevrileceğinin ön belirtileri olur. Türkmenleri gerginleştirir. Fakat rejim yanlısı yobazlar, her hangi bir önlemin alınmasına fırsat vermeden, Türkmenlere karşı insanlık dışı bir soykırım işler. Bu 14 Temmuz 1959 tarihinde yapılan Kerkük soykırımıdır. Üç gün üç gece süren bu kara olayda Türkmenler 25 şehit verir (Hürmüzlü, 1976: 52-53).

Başvurduğu komplonun kamuoyunca derin bir tepki ve yankı ile karşılanıldığını gören rejim, işlediği bu büyük cinayetin suçunu üstünden silmek için, Türkmenlerin önünde artık yeni kapılar açmak zorunda kalır. Bu arada Türkmenler, Türkmen Kardeşlik Ocağı adında sosyal- kültürel bir merkez açmak için ilgili makamlara bir talepte bulunur. Talep göz yumup açacak kadar kısa bir zamanda kabul edilir ve böylece Ocak, Mayıs 1960 tarihinde Bağdat’ta kurulmuş olur. Ocak bütün kültürel etkinlikleri yanında, bir yıl sonra, net olarak Mayıs 1961 tarihinden itibaren Kardeşlik adında yarı Türkçe, yarı Arapça bir dergi çıkarmaya başlar. Günümüze kadar devam eden dergi Irak Türkmen edebiyatının her türünde olduğu gibi, hikâyecilikte de, yıldan yıla gereken gelişmelerin kayıt edilmesinde inkâr edilemez katkılarda bulunur. Türkmenlere 1970 yılında tanınan kültürel hakların

yürürlüğe geçmesiyle çıkarılmaya başlanan Yurt gazetesiyle Birlik Sesi dergisi de, bu gelişmelerin artmasında olumlu roller oynar.

3-2-1: Kardeşlik dergisinde Türkmen hikâyeciği:

Kardeşlik dergisinin Türkmen hikâyeciliğinin gelişmesinde oynadığı rolü bir kaç kategoride değerlendirmek mümkündür.

*/ Derginin hikâye örneklerine genişçe yer vermesi:

Dergide Amerikan işgali Nisan 2003 tarihine kadar yaklaşık 170 hikâye, bu işgalden günümüze kadar aşağı yukarı 100 hikâye yayınlanmıştır. İmzaları hikâyecilikte görünün yazarların sayısı ellinin üstündedir. Bunların birçoğu dergide en az iki hikâye yayınlamıştır.

Haşım Kasım Salihi'nin "Saime Abla" hikâyesi dergide ilk yayımlanan hikâyedir. Derginin ikinci sayısında yayımlanan bu hikâye, gerek Salihi'nin ilk yazdığı, gerekse de Kardeşlik dergisinde çıkan ilk hikâye olmasından dolayı çok önem taşır.

Daha önceki dönemlerde yazarlarımız düz yazı ve şiirleriyle tanınarak ün salmışlardı, hikâyeciliği önemsiz sayıp yan veya ikinci bir uğraş olarak kabul etmişlerdir. Haşım Kasım Salihi bu geleneğin çemberini kırmış, hikâyeciği tek uğraş edinmiştir. Bu yazın türünün tutulup yaygınlık kazanmasında sürekli olarak verdiği örneklerle büyük ölçüde katkısı olmuştur. Dergide yayımladığı " Saime Abla " hikâyesini ardı arkası kesilmeyen bir hikâye yığını izlemiştir.

Irak Türkmen Edebiyatında hikâye türünün yaygınlaşmasında Salihi'nin gösterdiği gayret, kalite farkıyla, Türkiye edebiyatında aynı görevi zamanına göre üstün bir başarı ile yapan Ahmet Mithat Efendi ve daha olgun örnekleriyle veren Ömer Seyfettin'in gösterdiği çabayı andırır.

Salihi'nin dergide beş hikâyesi çıktıktan sonra, diğer yazarlara ait olan hikâye örnekleriyle karşılaşırız. Bu yazılar arasında adları anılmaya değer olanlar şunlardır. Ali Marufoğlu, Reşit Kazım Bayatlı, Osman Şengönül, İzzettin Abdi Bayatlı, Mehmet Hurşit Dakuklu, Mevlüt Taha Kayacı, Musa Zeki Mustafa, Sabah Hasan Necim, Mehmet Karaulus, Hidayet Kemal Bayatlı, İhsan Sıdık Vasfî, Ali Orankay Beşirli, İsmet Özcan, Celal Polat, Yaşar Beyatlı, Nusret Merdan, Selma Merdan, Kemal Beyatlı, Cengiz Bayraktar, Necmettin Bayraktar, Sabah Tuzlu ve Mehmet Ömer Kazancı.

Ayrıca Kardeşlik dergisinin üçüncü yılının yedinci sayısından itibaren rahmetli yazarımız Reşit Kazım Bayatlı "Tanrının Adaleti " romanını " R. K. " imzasıyla dizi halinde yayımlamaya başlar. Bu roman Kardeşlik dergisinde tek tefrika edilen, ancak sona ermeyen bir romandır. Birinci bölümünde adına ne roman ne de öykü denilmiştir, oysa ikinci bölümünden başlayarak romanın hikâye olduğu gösterilmiştir. Yedi bölümü yayımlandıktan sonra altı ay dolayınca bir süre durmuş, tekrar yeniden sürdürülmüş ve daha sonra ardı kesilmiştir.

Neden ardı kesilmiş, yarıda kalmıştır?

Bu soruya kesin bir yanıt vermenin zor olmasıyla birlikte, tahminlere dayanarak, romanın gereken ilgiyi görmediğini, izleyici bulmadığını, kim bilir belki de romanın yazarı, romanın ipuçlarını kaçırdığını, yani romanı nasıl bağlayacağını şaşırdığını gösterebiliriz.

Dergi yalnız yerel hikâyeler yayınlamakla yetinmemiş, ayrıca Türkiye ve Azerbaycan gibi Türk dünyasından seçkin iktibaslar da yapmıştır. Arapça bölümünde ise, kimi Türkmen yazarlarına ait Arapça, kimisi Türk yazarlarından Arapçaya çevrilen hikâyelere de yer vermiştir. Arapça hikâye yazan Türkmen yazarları arasında Vahidettin Bahattin, Nusret Merdan, Kahten Hürmüzlü, Şemsettin Tahir Hancı gibi yazarları, oysa Türkçeden çeviri yapanlar arasında Ümit Cemal İzzettin, Habip Hürmüzlü, Muhsin Behçet ve Abdulvahit Dakulu'yı ilk sıralarda görmekteyiz (Kazancı, 1989: 50).

Derginin, edebiyatçıları hikâye yazmaya teşvik etmesi:

O dönemlerde Türkmen edebiyatında hikâyecilik ile romancılığın geride kalmışlığı, derginin editörleriyle seçkin yazarlarının gözlerinden hiçbir zaman kaçmamıştır.

Her münasebette bu konuyu çeşitli yönleriyle dile getirerek, özellikle de genç kuşağı hikâye yazmaya teşvik etmeye çalışmışlardır.

Ata Terzibaşı'nın dergi için yazdığı yıllık değerlendirme yazılarını bu konuda birer örnek olarak gösterebiliriz. Bir yazısında İzzetin Abdi Beyatlı'nın "Hak Aldanmaz" hikâyesinin" bu sahada hissedilen edebi boşluğu doldurmaya yaradığını" açıklarken, hikâyeciliğimizin talihsizliğini şöyle dile getirir "gerçekten bizde yeni töreme, yeni kuşak, bir iki yazar hariç, hikâye sanatına hiç önem vermemiştir" (Terzibaşı, 1967).

Rejioğlu Abdulhakim Mustafa da bir yazısında yazarlarımızın hikâyeciliği denememelerinden ve bu edebiyat türünü gerekince önemsemediklerinden yakınlıkla, o tarihlere değin hikâye yazarlarının yok gibi oluşunun nedenlerini şöyle yorumlar: "İstidatlı ve kabiliyetli yazar ve sanatçılarımız bu sahada, ne bir fırsat buldular ve ne de bir mecal ele geçirdiler. Kardeşlik dergisinden önce Türkçe olarak bir yayın organımız yoktu, kısa süreler içinde çıkan bir iki gazeteden gayri. Onların da ömürleri üç beş aydan fazla sürmedi. Ve bir daha dönmek üzere kapanıp gittiler. Böylece sanatkarlarımız, edebiyatçılarımız, kabiliyetlerini nereye ve nasıl aksettirebilirlerdi" (Rejioğlu, 1969 ve 1970).

Kardeşlik dergisinin dokuzuncu yılında çıkan yazı ve şiirleri değerlendiren Habib Hürmüzlü de, Türkmen hikâyeciliğinin, diğer edebiyat türlerine ayak uyduramamasıyla ilgili yakınmalarını açığa vurarak şöyle der: "Bir yıl içinde tek bir öykü yayımlandı. Bu da bizi başka bir konuya sevk ediyor, Irak Türkmen edebiyatında hikâye türünün kıtlığı. Hâlbuki hikâyenin, edebiyatın gelişmesinde ve ilerlemesinde büyük rolü vardır. Böylece hikâye yazarlarımıza sitemde bulunsam haklı olduğumu sanırım. İtaptan başka okuyucular adına, bu konuda yazarlarımıza çabalarını esirgememelerini rica ederim" (Hürmüzlü, 1971).

Aynı sıralarda Almanya'da Türkmen edebiyatı ile ilgili bir doktora tezi hazırlayan Mehdi Bayatlı Türkmen hikâyeciliğinin, Türkmen toplumunun varlığını anlatacak nitelikte olmadığı

görüşünü savunur. "Irak Türkmenlerinin bu çeşit edebiyatı çok yenidir diyebiliriz. Öte edebiyat dallarının aksine, (kısa hikâye) gelişme şartlarından yoksun kalmıştır. Bir şiir ağızdan ağza dolaşabilir, tutulabilir, ancak hikâye iyi gelişmiş ve yetişmiş basın ve yayın imkânlarına muhtaçtır. Böylece hep şiirin arkasında ve arka planda kalmıştır" (Bayatlı, 1969).

Kardeşlik dergisinin Türkmen hikâyeciliğindeki rolü söz konusu iken, bu dergide Mevlüt Taha Kayacı'nın açtığı "Hikâye Konusunda Bir Anket"-e değinmemek bir haksızlık doğurur. Irak Türkmen Edebiyatında hikâyeciliğin o tarihlere kadar geri kalmışlığı üzerine dikkat çekmeyi amaçlayan Kayacı, söz konusu ankette dokuz Türkmen yazarını konuşturmaya çalışmıştır. Yazarlar. Türkmen hikâyeciliğinin gelişmemesinin nedenlerini, kendi dilimizde eğitim görmemekle, yayın organlarının kıtlığı ve okuryazarların azlığına bağlamışlardır (Kazancı, 2012). Sözgelimi, uzun bir zaman Kardeşlik dergisinin yazı işleri sekreterliğini yapan İhsan Sıdık şöyle demiştir:

"Eli yıldan beri kendi diliyle yazıp okumaktan uzak kalmış bir toplum, hikâyede olsun ve ya edebiyatın diğer çeşitli kollarında olsun, kayda değer adımların atılmaması pek tabii sayılır. Hikâyenin durumu genel edebiyat durumumuza ilişkin olduğundan, onun, dilediğimiz olgunluğa ermesi için tutulacak tek yol, yerli edebiyatımızı yükseltmeye çalışmaktır. Bu da dilimizi doğru bir şekilde öğrenip yazabilmek, genel kültürü halkımız arasında yaymak için yeter miktarda dergiler bulundurmak ve gençlerimizi sürekli olarak eski ve yeni dünya edebiyatı ile aşına ettirmek uğrunda mütalaaya teşvik etmek ve yazılarını yayımlamak yolu ile elde edileceği kanaatindeyim" (Sıdık, 1971: 18).

Bu anketten sonra, yayın organlarımızda yayımlanan hikâye örneklerinde anlatım, konu, teknik bakımından birçok değişiklikler, birçok yenilikler göze çapar. Hele anketin yapılmasından yaklaşık bir buçuk yıl önce, yani 24 Ocak 1970 tarihinde Türkmenlere kültürel hakların tanınmasıyla ve bu hakların birer verimi olan Yurt gazetesiyle Birlik Sesi dergisinin çıkarılması, çağdaş hikâyeciliğe doğru hızlı adımların atılmasının ön nedenleri olur. Yüz yıllarca şiire emek veren bir milletin evlatları olarak, bu tarihten sonra, Türkmenlerin en yücelttiği edebiyat türü şiir kalır kalmasına, ancak hikâyecilik şiirin kilometrelerce gerisinden değil, bu kez ona pek hayli yaklaşmış bir durum sergilemeye başlar. Hikâyecilik yeni adlar kazanır, yeni kalemler kazanır. Bu kalemlerin sahiplerinin birçoğu işinin sorumluluğunu son dereceye kadar algılamış sayılır. Hatta bu sorumluluğun onurunu korumaya çalışır. Artık yeni bir edebiyat devinimi, yeni bir hikâyecilik akımı ortaya çıkar. Bu akım seksenli yıllarda zirveye ulaşır.

Derginin hikâye yarışmaları düzenlemesi:

Kardeşlik dergisi edebiyat türlerine, bunların arasında da hikâye türüne canlılık kazandırmak için onuncu ve on birinci yıllarına girmesi dolayısıyla iki edebi yarışma düzenlemiştir. Bular Türkmen edebiyatında ilk yarışmalardır. Birinci yarışmada Ali Marufoğlu'nun "Sağ El" hikâyesiyle Mehmet Hurşit Dakuklu'nun "Gurbet Akşamları" hikâyesi, birincilik ve ikinciliğe layık görülmüştür. İkinci yarışmada, Sabah Hasan Necim'in yazmış olduğu "Küçük Kuşbaz" adlı hikâye birinciliğe değer görüldüğü bildirilmiştir (Kazancı, 2012: 32).

Ali Marufoğlu Türkmen edebiyatının belirgin yazarlarından biridir. Dile büyük bir yatkınlığı vardır, hatta dilimizin özellikleri ile ilgi birkaç araştırma, inceleme ve çalışmaları bulunmaktadır. Adı geçen yarışmada birinciliği kazanan “Sağ El” hikâyesinde de, dilin önemsenmesi gereken milli bir değer olduğunu, ilginç bir olay çerçevesinde anlatarak vurgulamaktadır. Çeşitli edebiyat türlerinde kalem oynatan Marufoğlu’nun, kardeşlik dergisinin 1967 yılından 1975 yılına kadar dokuz hikâyesi yayınlamıştır. Hikâyeleri edebiyat ortamında beğeniyle izlenen Marufoğlu 1964 yılında “Olaylar Konuşuyor” (Marufoğlu, 1964) adlı, beşi manzum olmak üzere on hikâyesini bir araya getirerek kitaplaştırmıştır. Bu kitap cumhuriyet devrinde yayınlanan ilk hikâye kitabıdır.

İkinci yarışmada birinciliği kazanan Sabah Hasan Necim, Türkmen hikâyeciliğine toplam beş hikâye ile katkıda bulunduktan sonra edebiyattan tamamen elini çekmişse de, bu beş hikâye ile adına uzun bir zaman kalıcılık kazandırabilmiştir.

Nusret Merdan bunu “Ali Marufoğlu ve Haşım Kasım Salihî’nin öykülerinden ayrı, öykücülüğümüzde yeni bir dil, yeni bir içerik, çağdaş bir anlayışla, çağdaş, hem de yüzde yüz bir Türkmen öyküsü yaratmasıyla, kimsenin etkisini taşımadan, kendi dokusu ve kozası içinde öykü dünyasını yaratmasına” (Merdan, 1992: 69) bağlamaktadır.

2003’ten sonra Türkmen edebiyatında, ülkenin yeni bir döneme girmesiyle, yeni bir süreç başlamıştır. Türk dünyasıyla ciddi olarak kaynaşma sürecidir bu. Kardeşlik dergisinin yazı kurulu bu sürecin başlaması ve devam etmesinde başrolü oynamıştır. Avrasya Yazarlar Birliği ile TÜRKSOY’un, 2007’den itibaren yıllık olarak düzenlediği “Türk dünyası edebiyat dergileri” kongrelerine katılmıştır. Bu kongrelerde düzenlenmesi kararlaştırılan, Uluslararası Kaşgarlı Mahmut hikâye yarışmasının Irak etabında uygulamasını üstlenmiştir. Böylece dergi, bu süreçte altı hikâye yarışması daha düzenlemiştir. Birinci yarışmada Kemal Beyatlı’nın “Bir Kerküklü İstanbul’da” hikâyesi Irak etabında birinciliği kazanmıştır. Türk dünyası genelinde ise, yaklaşık 650 hikâyeden bu hikâye, mansiyon derecesine layık görülmüştür (Bayatlı, 2008: 231-232). Onlarca Türkmen hikâyecilerinin katıldığı bu yarışmalar, Türkmenlerin Türk dünyası genelinde katıldıkları ilk yarışmalardır. Daha sonra düzenlenen yarışmaların birinde genç hikâyecimiz İlaf Köprülü mansiyon derecesine layık görülmüştür. Oysa 2020’te yapılan son yarışmada 23 ülkeden 933 hikâye arasında yine Kemal Beyatlı üçüncü olmuştur. Hikâyecilerimizin bu önemli etkinliklerde dereceye girmeleri, hikâyeciliğimizin nevi’ olarak gelişmeler sağladığının sözcötürmez bir göstergesidir.

3-2-2: Yurt gazetesinde Türkmen hikâyeciliği:

Her edebiyat bir basın organının gölgesinde beslenir, gelişir. Çağdaş Türkmen hikâyeciliğinin ilk kaliteli örnekleri Kardeşlik dergisinin sayfaları arasında ışıık yüzü görmüşse de, Yurt gazetesi daha sonraki hikâyeciliğimizin, nicelik bakımından büyümesi, nitelik bakımından olgunlaşması ve giderek kendine kimliğini kazandırmasında etkin bir rol oynamıştır.

Gazete, 24 Ocak 1970 tarihinde Türkmenlere tanınan kültürel hakların bir ürünüdür. Türkmen gazetecilik tarihinde eşine az rastlanan bir gazetedir. Zevra gazetesinin 99. yıl dönümüne rastlayan 18 Haziran 1970 tarihinden 15 Mart 2003 tarihine kadar haftalık olarak devam etmiştir. Bu süre içerisinde, çoğu zaman 16 sayfalık olarak 1310 sayı çıkarılmıştır. Edebiyatın her türüne sayfalarını

açık tutan gazete, Türkmen hikâyeciliğinin geniş adımlarla ilerlemesi için oldukça çabalar harcamıştır. Genç yazarlara ve bunların arasında da genç hikâyecilere seslerini duyurmak için olanaklar sağlamış, adlarını saptamak için destek olmuştur. Hatta bu alanda genç hikâyecilere yol gösterme yolunu gütmeyi unutmamıştır. Nitekim genç yazarların hikâyeciliğe dikkatlerini çekmek için, hikâyecilik ile ilgili araştırmalar, incelemeler, değerlendirmeler yayımlamayı ön planda tutmuş, bu konuyla ilgili yazıları diğerlerine yeğ görmüştür. Nusret Merdan'ın "Türkmen Öykücülüğüne Çağdaş Bir Bakış" (Merdan, 1987) yazısıyla, bizim yıllık değerlendirme yazılarımız" (*Bu yazılar için bkz: Yurt gazetesi, sayı: 797 (24 Ocak 1986), 843 (23 Ocak 1987) ve 998 (22 Ocak 1988) ve Kazancı, Türkmen Öykücülüğü, a.g.e. s. 116-150.*) gibi hikâye konulu yazıları seve seve yayınlamıştır.

Ayrıca Türkmen edebiyatında hikâyeciliğin fazlaca gelişmediği, durgunluk geçirdiği veya tıkanıp yıllarda başka yöntemlere başvurmuştur. Türk hikâyeciliğinde adlarını saptayan yazarlardan bol bol örnekler aktardığı gibi, dünya edebiyatından da, Türk yazarları tarafından çevrilen örnekler yer vermiştir. Seksenli yılların birinci körfez savaşı sırasında çıkan sayılarında ise, Arapçadan çevriler daha fazla göze batmaktadır. Arap yazarlarından çevrilen hikâyelerin çoğunluğunu savaş temalı hikâyeler oluşturmaktadır.

Gazetenin, Türk hikâyeciliğinden, diğer edebiyat türleriyle birlikte, genişçe örnekler yayımlamasından amaç, o tarihlerde Türkiye'den Irak'a giren matbuatların üzerine uygulanan yasak çemberini kırmakla birlikte, kendi dillerinde eğitim görmeyen genç kuşağın önünde zengin bir dil, bereketli bir kültür sofrası açmaktır. Gerçekten de bu sofradan beslenerek zamanla Türkmen edebiyatına ciddi katkıları olan onlarca yazar, şair ve hikâyeciler yetmiştir.

Yurt gazetesi, hikâyeciliğimizi durgunluktan çıkarıp aktif bir hale getirmek için, yukarıda saydıklarımızla yetinmemiş, iki ayrı münasebette iki ayrı hikâye yarışması açmıştır. Birinci yarışmanın bildirisi 447. sayıda yayımlanmıştır. Hikâyeciliğe önem vermenin gerekçesini ortaya koyan bildiride şöyle denilmiştir: "Edebiyatın önemli bir kolu, önemli bir çeşidi hikâyedir. Ama ne yazık ki; edebiyatımızda hikâye istenildiği kadar gelişmemiştir. Hikâyeciliğimizde bir devinme yapmayı göz önüne bırakarak Yurt gazetesi tüm yazarlarımızı hikâye yarışmasına katılmaya çağırıyoruz." (*Bknz: Yurt gazetesi (6 Nisan 1979), sayı: 447*). Yarışmaya, hepsi genç olmak üzere, on beş yazar katılmıştır. Bunların bir kısmı hale hikâyeciliğimizde adını duyurmaya devam etmektedir. Bu yarışmada Yusuf Deveci'nin "Dolaşmak" (*Bknz: Yurt gazetesi (12 Haziran 1979) sayı: 457.*) adlı hikâyesi birinciliği kazanmıştır.

Gazete ikinci yarışmanın, 849. sayısında (7 Şubat 1989) ilk duyurusunu yapmıştır. Bu yarışmaya "Dede Korkut" öykü yarışması denilmiştir. On sekiz yazarın katıldığı bu yarışmada sonuçlar açıklanırken, birinciliğin kimseye değer görülmediği bildirilmiştir. Oysa ikinciliği Yaşar Bayatlı "Bir Yolcu" hikâyesiyle kazanmıştır. Nusret Merdan'ın yazmış olduğu "Sana Ne Yaptılar Dayı Şefik" adlı hikâyesi ile Ekrem Sabır Kerküklü'nün "Bir Küçük Boyacı" adlı hikâyesi, ortaklı olarak üçüncülüğe değer görülmüştür.

Yurt gazetesi başlangıçtan yayın hayatına son vermesine kadar, Türkmen yazarlarına ait 500'ün üstünde hikâye yayınlamıştır (Kazancı, 2012: 64-80). Dergide yayınlanan ilk hikâye Köroğlu'nun (Abdülhüseyin Faris'in) yazmış olduğu "Paytoncu Maruf" adını taşır. Bu hikâye yapım, teknik bakımından zamanına göre üstün sayılmazsa, düşük de değildir. Hayrullah Kazım gazetenin

hikâyecilik yürüyüşüne katılan ikinci yazardır. Çoğu hikâyelerini bilinmeyen nedenlerden dolayı Ümit ve Yıldırım gibi takma adlarla yayınlamıştır. Daha sonraları sırasıyla: Tarık Abdalbaki, Ali Orankay Beşirli, Yavuz Hüzmüzlü, Hamza Hamamcıoğlu, Remzi Çavuş, Adnan Sarıkâhya, Talip Abdullah Derviş, Celal Polat, Abdullatif Benderoğlu, Sabah Tuzlu, Mehmet Abdülaziz İsmail, Cengiz Ketene, Sabah Hasan Necim, Yusuf Deveci, Mehmet Üryan gibi yazarlar da gazetede hikâyecilik yürüyüşüne ayak uydurmuşlardır.

Bu dönemin kimi hikâyelerinde teknik gelişmeleri görüldü ise de, bu gelişmeler seksenli yıllardan başlayarak verilen örneklerde kendini daha fazla gösterir. Dilde saflık, sadelik, anlatımda; süreklilik, akıcılık, konularda; çeşitlilik, mekân estetiğine önem veriş, kişilerin tiplerini özenle, ayrıntılı olarak betimleyiş, ruh çözümlemesinin üstüne yeni görüşlerle eğiliş, yapımda bütünselliğe gidiş, seksenli yıllardan itibaren yazılan Türkmen hikâyeciliğinin ortak özellikleri olarak gösterilebilir. Gazetede bunların en belirgin örneklerini Hamza Hamamcı oğlu, Adnan Sarıkâhya, Nusret Merdan, Celal Polat, İsmet Özcan, Selma Merdan, Yaşar Bayatlı, Suphiye Halil Zeki, Mustafa Ziya, Nevzat Abdülkerim, Kemal Bayatlı, Salih Çavuş gibi hikâyeciliği her bakımdan kavrayan yazarlar verir.

Yurt gazetesinin Türkmen hikâyeciliğine diğer bir katkısı da, roman veya roman nitelikli hikâyelerin tefrika edilmesine büyük fırsatlar ayırmasında kendini gösterir. Türkmen edebiyatında bu türlerin mükemmel olarak yazılan ilk yerli örnekleri bu gazetede yayınlanmıştır. Tarık Abdalbaki'nin "Bir Evlenme Hikâyesi", Ali Orankay Beşirli'nin "Türkmen Kızı", Hamza Hamamcıoğlu'nun "Cennet Öküzleri" "Umut Gibi Bir Şey", "Sırmalı Pabuç" "Beyaz Horuz" "Afsun" ve "Yorgun Kuta", Adnan Sarıkâhya'nın "Oğullarım" ve "Gurbet Akşamları", Celal Polat'ın "Kıvılcımlar Gölgesinde" uzun hikâye ve romanları ilgiyle izlenmiş ve değerlendirilmiştir (Bu yazılara örnek olarak bkz: Necdet Kazım Demirci "Hamza Hamamcıoğlu'nun Sırmalı Pabuç Romanı", Yurt gazetesi (4 Eylül 1987), sayı: 879). Bu hikâye ve romanların bir kısmı daha sonra yazarları tarafından kitaplaştırılmıştır.

3-2-3: Birlik Sesi dergisinin Türkmen hikâyeciliğine katkısı:

İlk sayısı Haziran 1971 tarihinde çıkarılan Birlik Sesi dergisi 24 Ocak 1970 tarihinde Türkmenlere tanınan kültürel hakların, Yurt gazetesi yanında, diğer bir ürünüdür. Dergi önceleri Türkmen Edebiyatçıları Birliği, daha sonraları, bu Birlik iptal edilince, Irak Edebiyatçı ve Yazarlar Birliğine bağlı Türkmen Kültür Bürosu tarafından çıkarılmaktaydı. 1999 yılına kadar bu ad ile çıkarılan dergi, bu tarihten sonra Türkmen yazarlarının isteğiyle adı Türkmen Yazarı'na değiştirildi ve 2003 yılında Amerikan işgaliyle birlikte kapatıldı.

Dergide yayınlanan hikâyelerin sayısı 80'nin üstündedir. İlk yayımlanan hikâye Abdullatif Benderoğlu'na aittir. "Derimi Çeliğe Dönderdim / Döndürdün" başlıklı bu hikâyeyi Benderoğlu, "Yurt Sever" takma adıyla yayımlayarak şu satırlardan oluşan bir kaç sözle başlatmıştır: "Zengin bir edebiyatımız olduğu halde hikâyeden yoksulluk çilesi çekmekteyiz. Milletimizin varlığını, hürriyet sever olduğunu, dostluk, kardeşlik, barış prensiplerini tuttuğunu, şiirlerimizde, yazılarımızda,

hikâyelerimizde yansıtmak milli ve yurtsal görevlerimizden biri olmalıdır. Şiirde, horyatta uğraştığımız kadar, bir az da hikâyede uğraşalım" (Bknz: Birlik Sesi (1971), sayı: 1.).

Benderoğlu bu satırlarla, o tarihlere kadar yaygınlık kazanmayan hikâyeciliğe yazarlarımızı, özellikle de genç yazarlarımızı teşvik etmeyi amaçladığı söylenebilir. Hikâyeyi takma adla yayınlamasının nedenini ise, şöyle açıklamıştır: "O zaman Yurt gazetesi ile Birlik Sesi dergisinde birden fazla yazılarımın yayımlanmasından dolayı takma ad kullanıyordum" (Kazancı, 1994). Irak'ta Türkmen Edebiyatı Örnekleri kitabının yazarı Muhsin Behçet Şakir, Benderoğlu'nun kardeşi Abdülhüseyin Umran'ın yazmış olduğu "Gök Tepe" romanını fikir özellikleri ve üslup açısından, Benderoğlu'na ait bir roman olduğunu ileri sürmektedir (Şakir, 1975).

Dergide yayınlanan ikinci hikâyeyi, Azerbaycan'da doktorasını Türkmen Gazeteliği üzerine yapan Sinan Sait kaleme almıştır. "Yol" başlıklı bu hikâyeyi daha önceleri "Azerbaycan Gençleri" gazetesinin 25 Ekim 1962 tarihli sayısında yayımlandığını, hikâye için yazılan bir nottan öğreniyoruz.

Siyasi temalar üzerine kurulan "Yol" hikâyesiyle "Demiri Çeliğe Dönderdim" hikâyesi sonuç itibarıyla birbirine benzemektedir. İki hikâyenin de sonunda her şey beklenilmedik bir biçimde değişmektedir. "Demiri Çeliğe Dönderdim" hikâyesinin kahramanı bir gün uykudan kalkarak krallık devrine son verilip cumhuriyet nizamının kurulduğunun müjdesini alıyor. "Yol" hikâyesinin kahramanı ise, perişan halkın iktidara karşı tavır alarak toplu bir grev başlattığını görüyor ve bu greve kendisi de katılıyor. Artık yolunu bulmuştur. Bu yol hangi yoldur? elbette ki, devrimcilik yolu. Hikâyelerin benzer sonuçlarla bitirilmesi, hikâyecilerin bu devrimcilik idealına inanmakta olduklarından ileri geldiği kolaylıkla söylenebilir.

Sinan Sait tek "Yol" hikâyesini yazmakla yetinmişse, Bender-oğlu, daha sonraları, Yurt gazetesinde yine siyasi temalar üzerine kurulu "Kurşun Sesleri" ve "Vergi" gibi birkaç hikâye daha yayımlamıştır. Bu hikâyeler Türkmen edebiyatında ilk siyasi hikâyeler değil, bundan önce Kardeşlik dergisinde de benzeri hikâyeler, dolaylı veya sembolik olarak Ali Marufoğlu ve Mevlüt Taha Kayacı tarafından kaleme alınmıştır (Kazancı, 1994: 44). Ancak bunlar milliyetçi bir görüş ile işlenmiş, onlar ise sosyalist ideolojiye hizmet etmeyi gütmüştür.

Dergide en çok hikâye yayınlayan yazarlar arasında, Haşim Kasım Salih, Nevzat Abdülkerim, Hayrullah Kazım, Mehmet Abdülaziz İsmail, Celal Polat, Nusret Merdan, Yaşar Beyatlı, Selma Merdan'ı görmekteyiz (Kazancı, 1994: 109-113).

3-2-4: Ülke dışında çıkarılan dergi ve gazetelerde Türkmen hikâyeciliği:

Yukarıda adlarını saydığımız Yurt gazetesi, Kardeşlik ve Birlik Sesi dergileri yanında, özellikle 2003 yılından sonra çıkarılan basın organlarında da bazı hikâyeler yayınlanmıştır. Bunların başında Türkmenéli dergisi gelmektedir. Fakat bunlar sayıca fazla değildir.

Irak dışında yaşayan Türkmenler de zaman zaman gazete ve dergi çıkarmak teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bunun en canlı örneğini "Kardaşlık" dergisi oluşturur. Bu dergiyi, Türkmenlerin

üstüne değişik dönemlerde uygulanan dayanılmaz baskılar yüzünden ülkeyi terk ederek Türkiye’de yerleşen Türkmen aydınlarından bir grup, Kerkük Vakfı’nın desteğiyle Ocak 1999 tarihinde İstanbul’da çıkarmaya başlamıştır. Bağdat’ta çıkarılmakta olan Kardeşlik dergisine atfen yerli şiveye göre Kardeşlik olarak adlandırılan bu dergide, çeşitli düşünce ve kültürel yazılar yanında, yer yer hikâyeler ve hikâye ile ilgili çalışmalar da yayınlanmıştır. Hikâye çalışmalarına örnek olarak, Osmanlı döneminde Türkiye’nin çeşitli dergilerinde Haşim Nahit Erbil’in yayınlamış olduğu 20 hikâye hakkında yapılan değerlendirmeyi bir örnek olarak gösterebiliriz (Ergin, 2013: 24).

3-3: Hikâye ve roman kitapları:

Irak Türkmenlerinin özgürce, insanca yaşama yolunu yalnız siyasi zorluklar kesmemiştir, maddi sorunlar da her zaman yaşamlarını sıkıştırmış, kültürlerinin önüne engeller, engeller bırakmıştır. Türkmen edebiyatçılarının hiç bir zaman cepleri, gönülleri kadar dolu olmamıştır. Bu yüzden kaleme sarılarak, gazete ve dergilerde yayımladıkları eserlerini istedikleri gibi kitaplaştırmak imkânını elde edememişlerdir. Ancak Irak’ta Türkmen Kardeşlik Ocağı (TKO), Türkmen Kültür Müdürlüğü (TKM), Bir Ocak Kültür Merkezi, Türkiye’de Kerkük Vakfı’nın (KV) ve Irak Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği bu konuda yer yer gösterdiği kolaylıklarla birkaç hikâye ve roman kitabı ışıık yüzü görebilmiştir. Aşağıdaki tabloda, bu kitapların adları, yazarları ve yayın yerleri gösterilmektedir. Tablodan da görüldüğü gibi cumhuriyet döneminden günümüze kadar yayımlanan Türkmen hikâye ve roman kitaplarının sayısı elliyi aşmamaktadır. Bunların birçoğu, Türkmen hikâyeciliğinin altın yılları olarak nitelenebilen seksenli yıllarda basılmıştır. Bu tarihten sonra roman yayınlamaya daha fazla özen gösterilmiştir. Buna karşın, seçkin hikâyelerin büyük bir bölümü dergi ve gazeteler arasında kalmaya mahkûm edilmiş, yukarıda sözünü ettiğimiz maddi sıkıntılar yüzünden kitaplaştırılamamıştır. Hamza Hamamcıoğlu’nun, yayınlanırken, merakla izlenen uzun hikâyelerini, bunlara en belirgin örnekler olarak gösterebiliriz (bkz:3-2-2). Hamamcıoğlu, “ele aldığı hikâyelerde, hem teknik, hem de dil bakımından olgun ve üstün bir düzey tutturmuş” (Saatçi, 2004: 6-9), Türkmen hikâye ve romancılığına kimliğini kazandırma yolunda, Nusret Merdan, Celal Polat, Kemal Beyatlı, Sabah Tuzlu, Suphiye Halil Zeki gibi diğer kalem arkadaşlarıyla birlikte ciddi adımlar atmıştır. 2003’ten sonra İlâf Köprülü, Mehmet Haşim Salihi gibi genç yazarların katkıları hikaye hareketini daha da hızlandırmıştır. Ayrıca, Türkmen edebiyatının diğer dallarında çalışan ancak geç de olsa hikâyeciliğin önemine kanaat getirerek hikaye türünü önemseyen, Suphi Saatçi ve Mahir Nakip gibi yazarların da bu kervana katılmasıyla, Türkmen hikâyeciği tekâmül aşamasına varmıştır. Bu gün bu kalem erbaplarının sayesinde, bir Türkmen hikâyesini okuduğumuz zaman, bir Türkmen hikâyesi okuyoruz kanaatine varabiliyoruz. Karakterleriyle, tipleriyle, kurgu ve konularıyla, diyalog ve mekân tasvirleriyle bir Türkmen hikâyesi vardır diyebiliriz.

Tablo: Başlangıçtan günümüze kadar yayınlanan hikâye ve roman kitapları

Yazar	Kitabın adı	Yayın yeri	Tarih
Mahmut Nedim Kerkük	Mübarezeyi Aşk Yayına Hazırlayan: M. Ö. Kazancı	Bağdat Bağdat, 2. Baskı	1909 2009
Hayrettin Faruk'î	Kadın Kalbi Yayına hazırlayan: M. Ö. Kazancı	Elyazması Ankara	1915 2013
Ali Marufoğlu	-Olaylar Konuşuyor	Kerkük	1964
Haşim Kasım Salihi	-İlk Adımlar -Hatıra Defterinden Hikâyeler -Onların Hikâyesi -Bir Varmış Bir de Varmış	TKM / Bağdat TKM/ Bağdat TKO / Bağdat TKM/ Bağdat	1975 1983 19 84 1999
Abdülhüseyin Umran	-Gök Tepe (roman)	TKM/ Bağdat	1976
Adnan Sarıkâhya	-Sevgi Irmağı -Yirmi beşinci Saat	TKM/ Bağdat TKM/ Bağdat	1980 1990
Nevzat Abdülkerim	-Yeni Hayat -Bir Düşün Gecesi	TKM/ Bağdat TKM/ Bağdat	1984 1995
Mehmet Abdülaziz İsmail	-Doğum Töreni	TKM/ Bağdat	1985
Hayrullah Kazım	-Hayalimde Yaşayan Güzel	TKM/ Bağdat	1986
Nusret Merdan	-Gün Aydın Gece -Hangi Şehre Gitsem Sen Varsın	TKM/ Bağdat TKO/ Kerkük	1986 2009
Mehmet Ömer Kazancı	-Cam Ardından Bir Öpüş -Nasrettin Hoca Kerkük'te	TKM/ Bağdat TKO/ Bağdat	1987 2007
Suphiye Halil Zeki	-Vatan Sevgisi	TKM/ Bağdat	1991
Celal Polat	-Yüreğimin Kırıntıları -Yalımlar Gölgesinde (roman) -Kemik Çiftliği (roman)	TKM/ Bağdat TKM/ Bağdat Türkiye - Bursa	1992 1996 2016
Mevlüt Taha Kayacı	-Peltek Babanın Oğluna Öğütleri	KV/ İstanbul	2004
Abdulkadir Haccioğlu	-Memleketimden Hikâyeler (Dertleşmek) -Memleketimden Hikâyeler (Adalet Divanı)	Irak Türkmen Cephesi/ Erbil Doğramacı Kültür Vakfı/ Türkiye	2002 2006
Kemal Beyatlı	-Kerkük Seni Yazdım (roman) -Kerkük'ten Çocuk Hikâyeleri, 4 Kitapçık -Kerkük'te Korya Pazarı -Kerkük'te Zaman -Yabancı -Kasırgada Yol Alanlar (Roman) Baharı Kim Kaçırды (roman)	KV/ İstanbul İstanbul KV/ İstanbul KV/ İstanbul İstanbul – Bengü Türkiye Türkiye	2003 2003 2009 2013 2015 2020 2022

Hamza Hamamcioğlu	-Sırmalı Pabuç -Beyaz Horuz -Efsun ve Yorgun Kuta	Bir Ocak/ Kerkük Bir Ocak/ Kerkük Türkiye	2007 2008 2020
Bahattin Akasya	Evrende Bir Elma (Bilim Kuğu)	Türkiye	2009
Necmettin Bayraktar	-Taşköprü	İstanbul	2011
	-Zamanın Tanığı (roman)	İstanbul	2012
	-Sessizliğin Gizli Sesi (roman)	İstanbul	2015
	-Gürgürbaba Masalları (Çocuk Romanı)	İstanbul	2016
	- Samancı Kızı (Çocuk romanı) Kum Krallığı (roman)	İstanbul Türkiye	2016 2022
Sabah Tuzlu	-Sılaya Dönüş -Demiryolu Durağı -Çocuk Hikâyeleri	TKO/ Kerkük Tuzhurmatu Süleymaniye	2012 2019 2020
Selma Merdan	-Munise (roman)	TKO/ Kerkük	2013
Suphi saatçi	-Evliya Çelebi Kerkük'te -Darağacında Sallanan Bayraklar,	KV / İstanbul KV/ İstanbul	2013 2016
Erşat Hürmüzlü	Mavi Urbalılar	KV/ İstanbul	2020
Methet Zülal	Beyaz Gül Kımızı Gül	Kerkük	2022
Mehmet Haşim Salihi	15 Kerkük Plakalı Araç	Kerkük	2023
İlâf Köprülü	23 Öykü	////////	*****
Mahir Nakip	Muhacir Kuşlar	Türkiye	2024

Sonuç

Yukarıda sergilediğimiz bilgilerden de çıkarılabileceği gibi, Irak Türkmenleri, edebiyat türleri arasında hikâye türünü hiçbir devirde ihmal etmemişlerdir. Ancak kendi dillerinde eğitim görmedikleri için bu türde zorluklar çekerek, kalem oynatmayı gerektiği gibi becerememişlerdir. Bu durum Kardeşlik dergisi (1961- devam etmektedir) ve daha sonra Yurt gazetesiyle (1970- 2003) Birlik Sesi dergisinin (1971-2003) yayın hayatına başlamasıyla, tam olarak değişmiş ve seksenli yıllara gelince Türkmen hikâye ve romancılığı zirveye varmıştır. Bu üç yayın organında yüzlerce hikâyeler yayınlanmıştır Bunların, teknik, dil, üslup, kurgu ve tema bakımından en güzel örneklerini bu kitapta adı geçen yazarlarımız vermiştir. Günümüzde ülke içinde ve dışında çıkarılan onlarca dergi ve gazeteler de, hikâye ve romancılığın Türkmen edebiyatında daha geniş bir biçimde yaygınlaşması konusunda temkinle adımlarla katkılarını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Dakuklu, M. H. (1986). *Basılmış Eserler Kılavuzu*. Bağdat.
- Hürmüzlü, H. (1971). Bir Yıl da Böyle Geçti. *Kardeşlik*, sayı 1–2, yıl 10.
- Hürmüzlü, E. (2003). *Türkmenler və Irak*. İstanbul.

- Hürmüzlü, E. (2006). *Irak'ta Türkmen Gerçeği*. İstanbul.
- Kayacı, M. T. (1971). Hikâye Konusunda Bir Anket. *Kardeşlik*, sayı 1–2, yıl 11.
- Kazancı, M. Ö. (1988). Türkmen Edebiyatında İlk Öykü. *Yurt Gazetesi*, 29 Haziran, sayı 919/19.
- Kazancı, M. Ö. (1989). Kardeşlik Dergisinin Arapça Bölümünde Çıkan Hikâyelerin Bibliyografyası. *Kardeşlik*, Bağdat, sayı 196/29.
- Kazancı, M. Ö. (1994). *Türkmen Öykücülüğü: Konuşmalar və Örnekler*. Bağdat.
- Kazancı, M. Ö. (2011). *Yeni Irak Gazetesi*. Bağdat.
- Kazancı, M. Ö. (2012). *Kardeşlik Dergisi, Yurt Gazetesi və Birlik Sesi Dergisi Üçgeni İçerisinde Türkmen Öykücülüğü*. İkinci baskı, Bağdat.
- Kazancı, M. Ö. (2013). *Yüz Yıl Önce Yazılan Bir Roman: Kadın Kalbi*. Ankara.
- Kerküklü, M. N. (2022). *Mübarezeyi Aşk Yahut Marmara Denizinde Bir Mezar*. Bağdat.
- Kudret, C. (1977). *Türk Edebiyatında Hikâye və Roman*. Ankara, 1977.
- Merdan, N. (1992). Türkmen Öykücülüğünde Bir Çınar Ağacı. *Yurt Gazetesi*, 19 Mart, sayı 1069.
- Merdan, N. (1987). Türkmen Öykücülüğüne Çağdaş Bir Bakış. *Yurt Gazetesi*, 26 Haziran, sayı 869.
- Özcan, N. (2009). Irak Türk Edebi Dilinin Tarihi Gelişimi. *Turkish Studies*, cilt 4, sayı 8.
- Özkan, N. (1997). *Türk Dünyası: Nüfuz, Sosyal Yapı, Dil, Edebiyat*. Kayseri.
- Rado, Şevket. (1986). *Ahmet Mithat Efendi*. Ankara.
- Rejioğlu, A. M. (1969). Edebi Sohpetler. *Kardeşlik*. sayı 8 (yıl 9).
- Rejioğlu, A. M. (1970). Edebi Sohpetler. *Kardeşlik*. sayı 9 (yıl 10).
- Saatçi, S. (2004). Irak Türkmen Edebiyatında Hikâye. *Turnalar*, sayı 16 (Ekim–Aralık).
- Şakir, M. B. (1975). *Irak'ta Türkmen Edebiyatı Örnekleri*. Bağdat.
- Terzibaşı, A. (1967). “Kardeşlik’in Altıncı Yılı: Yazı və Şiirleri.” *Kardeşlik*, sayı 1–2, yıl 7.
- Terzibaşı, A. (2000). *Kerkük Şairleri*. Beşinci cilt. Kerkük.
- Terzibaşı, A. (2005). *Kerkük'te Matbuat Tarihi*. İstanbul.

KIRGIZ DİLİNİN LATİN ALFABESİNE GEÇİŞİ İÇİN ÖNERİLER

Prof.Dr. Burul SAGINBAYEVA

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.

Mesul yazar: burul.saginbayeva@manas.edu.kg

Satıbalı KÖÇÖRBAY

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.

İkinci yazar: satybaldy.kochorbay@manas.edu.kg

Özet

Kırgızlar, tarih boyunca diğer Türk halklarıyla birlikte Yenisey, Orhun, Uygur, Arap, Latin ve Kiril gibi çeşitli yazı sistemlerini kullanmıştır. İslam'ın Kırgız topraklarında yayılmasıyla 10. yüzyıldan itibaren Arap alfabesi kullanılmaya başlanmış, bu dönemde Kaşgarlı Mahmud'un Divanu Lugati't-Türk ve Yusuf Has Hacıp'in Kutadgu Bilig gibi eserleri Arap harfleriyle yazılmıştır. 18. yüzyılda Kırgız yöneticilerinin Rusya ve Çin gibi ülkelere yazdıkları mektuplar da Arap harfleriyle kaydedilmiştir. 20. yüzyılın başlarına dek kullanılan bu yazı sistemi, Kırgızların kültürel ve entelektüel hayatında önemli bir yer tutmuştur.

Kırgız milli yazısının gelişim tarihinde önemli bir zaman olan 1917-1928 yılları arasında gerçekleştirilen Latinleşme süreci şüphesiz dikkate değer bir dönüm noktasıdır. Bu reform çalışmalarının başında bulunan K. Tınıstanov, E. Arabayev, K. Karasayev ve E. Polivanov gibi uzmanların büyük çabaları sonucunda, 1928 yılında uyarlanan Latin alfabesi resmi olarak kabul edilmiştir. Ancak 1940 yılında, Sovyet etkisiyle Kiril yazı sistemine geçilmiş ve Kırgız alfabesi, Rus alfabesinin 33 harfinin dahil edilmesiyle yeniden düzenlenmiştir. Böylelikle 20. yüzyılda Kırgızistan'da üç farklı yazı sisteminin kullanıldığı bir dönem yaşanmıştır. Bununla birlikte, bir alfabe değişikliğinin yalnızca yazı sistemleriyle sınırlı olmadığı, siyasetten kültüre, bağımsızlık idealinden din ve örf-adetlere kadar birçok faktörün bu süreci etkilediği görülmektedir.

Bugün Kırgız dilinde kullanılan Kiril alfabesine dayalı 36 harf, Kırgızcanın 39 sesini temsil etmektedir. Dilin özgün fonetik özellikleri arasında yer alan *ø*, *γ* ve *h* gibi harfler bu alfabede yer alsa da, bazı seslerin ifade edilememesi ve gereksiz işaretlerin bulunması gibi sorunlar mevcuttur. Bu bağlamda, dilin doğal fonetik yapısını ve özgün ses sistemini yansıtacak şekilde modern bir Latin alfabesi geliştirilmesi gerekmektedir.

Önerilerimiz, karmaşık veya gereksiz işaretlerin çıkarılması ve Kırgızcanın özgün seslerinin doğru şekilde temsil edilmesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca, yeni alfabenin dijital uyumunu sağlamak, eğitim müfredatına entegrasyonunu kolaylaştırmak ve uluslararası iletişimde kullanımı teşvik etmek önerilerimizin temel unsurlarıdır. Bu bağlamda, Latin alfabesine geçiş, Kırgız dilinin modernizasyonu için önemli bir fırsat sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Alfabe, Kırgız dili, Harf, Ses, Ünlü, Ünsüz, Yazı.*

Abstract

Throughout history, the Kyrgyz, alongside other Turkic peoples, have utilized various writing systems, including Yenisei, Orkhon, Uyghur, Arabic, Latin, and Cyrillic. Following the spread of İslam in Kyrgyz territories in the 10th century, the Arabic script came into use. During this period, works such as *Divanu Lugati't-Türk* by Mahmud al-Kashgari and *Kutadgu Bilig* by Yusuf Khas Hajib were written in Arabic script. In the 18th century, letters written by Kyrgyz rulers to countries like Russia and China were also recorded in Arabic script. This writing system, which remained in use until the early 20th century, played a significant role in Kyrgyz cultural and intellectual life.

The period between 1917 and 1928 marked a significant turning point in the development of the Kyrgyz national script with the process of Latinization. Under the leadership of experts such as K. Tynystanov, E. Arabaev, K. Karasaev, and E. Polivanov, the Latin alphabet was adapted and officially adopted in 1928. However, in 1940, under Soviet influence, the Cyrillic writing system was introduced, incorporating 33 letters of the Russian alphabet into the Kyrgyz script. As a result, Kyrgyzstan experienced the use of three different writing systems during the 20th century. It is evident that such alphabet transitions were not merely linguistic phenomena but were influenced by various factors, including politics, culture, ideals of independence, religion, and traditions.

Today, the Kyrgyz language employs a Cyrillic-based alphabet comprising 36 letters to represent 39 phonemes. While characters such as *ө*, *ү*, and *һ* reflect some of the language's unique phonetic features, challenges persist, such as the inability to represent certain sounds accurately and the presence of unnecessary symbols. In this context, there is a pressing need to develop a modern Latin alphabet that accurately reflects the natural phonetic structure and unique sound system of the Kyrgyz language.

Our recommendations focus on eliminating complex or redundant symbols and ensuring the accurate representation of Kyrgyz phonemes. Additionally, we emphasize the importance of designing a new alphabet compatible with digital platforms, facilitating its integration into educational curricula, and promoting its use in international communication. In this regard, transitioning to a Latin-based alphabet presents a significant opportunity for the modernization of the Kyrgyz language.

Keywords: Alphabet, Kyrgyz language, Letter, Sound, Vowel, Consonant, writing.

Extended Summary

This scientific article systematically examines the modern Kyrgyz alphabet and its phonetic features, problems related to Cyrillic script, and the necessity of transitioning to the Latin alphabet. Currently, the Kyrgyz language uses a Cyrillic script alphabet consisting of 36 letters, which expresses a total of 39 sounds. 14 of these sounds are vowels and 25 are consonants. The alphabet also includes letters such as *ө*, *ү*, and *һ*, which are specifically for the Kyrgyz language. The article provides a comparative phonetic analysis of the features, use, and other Turkic languages of these sounds. For example, the relationship between the sounds *b* and *v*, the pronunciation of the sounds *b* as *v* in certain cases, but only as *b* in writing, is explained in detail. Although the sounds *G* and *K* are also pronounced in accordance with the relationship of the language to thick and thin vowels, they are not considered different in terms of phoneme and are simply evaluated as variants of one phoneme. It is also emphasized that the sounds *C* are not unique to the Kyrgyz language, but arose later and appeared as a result of historical changes with the sounds *y*. At the same time, the issue of long vowels is also

touched upon, noting that they are indicated not by special letters, but by the repetition of short vowels (aa, ee, oo, öö, uu, üü). Although the letters Ы and Е in the alphabet express one phoneme, the different spelling in the current graphic system is explained by the influence of the Russian language. In fact, it is emphasized that it would be more logical to use one letter for this sound. The sound Ñ is also considered an integral phoneme of Kyrgyz, and the use of this sound in both historical and modern contexts is explained in detail. Although this phoneme is not in all Turkic languages, it must be reflected in the Latin alphabet, since it is actively used in Kyrgyz. The main point of the article is that the transition of the Kyrgyz language from the Cyrillic alphabet to the Latin script is not only due to technological and global reasons, but also due to the need to more accurately express the national identity and phonetic structure of the language. The Cyrillic alphabet expresses some sounds inaccurately, or some symbols from Russian (Ѣ, Ѥ) do not correspond to the Kyrgyz language. For this reason, it is considered important to simplify the alphabet, use only symbols that reflect the phonetic system of the Kyrgyz language, and abandon unnecessary, foreign symbols. The emphasis is on the alphabet being both simple for users and functional in terms of technology and international relations.

In the era of globalization and integration, the transition to Latin graphics is presented as an important step in terms of forming a common means of communication of the Turkic world. It is no coincidence that a large part of other Turkic republics have already made this transition and supported the idea of a common alphabet. This will lead to a wider spread and recognition of the language not only at the national level, but also in the international arena. The preparation of a Latin alphabet that can represent the phonetic richness and uniqueness of the Kyrgyz language while preserving it will both facilitate the learning of the language and ensure its compatibility with modern technological fields. The article also includes examples of the proposed new Latin alphabet. This alphabet should provide efficiency in use, educational opportunities and technological integration. It is proposed to use double letters for long vowels, and it is recommended not to include the letter æ, which represents the sound /æ/. It is stated that there is no need to use combined letters and separating, softening signs from Russian. One of the most important proposals is to reflect the sound ñ and preserve this phoneme and represent it in the Latin alphabet. The proposed alphabet is superior in both phonetic compatibility and technological flexibility.

Giriş

Bugün Kırgız dilinde, Kiril alfabesine dayalı 36 harf kullanılmaktadır. Kırgız diline özgü ө, ү ve ң gibi ek harfler de bu alfabenin bir parçasıdır. Bu 36 harf, toplamda Kırgızcanın 39 sesini temsil etmektedir. Bu seslerden 14'ü ünlü, 25'i ise ünsüzdür. Uzun ünlüler, kısa ünlülerin çiftlenmesi yoluyla gösterilmektedir. Günümüzde kullanılan harfler şu şekilde sıralanabilir:

А, Б, В, Г, Д, Е, Ё, Ж, З, И, Й, К, Л, М, Н, Ң, О, Ө, П, Р, С, Т, У, Ү, Ф, Х, Ц, Ч, Ш, Щ, Ъ, Ы, Ь, Э, Ю, Я.

I.Kırgız Dilindeki harflerin kullanım özellikleri.

Ä veya Ə: ə harfi /æ/ sesini belirtmek için kullanılır. æ sesini ifade eden ə harfi, Karahanlılar döneminden itibaren Türk dillerinden Azericede, Tatarcada, Gagavuzcada, Türkmencede, Kazakçada, Özbekçede, Başkurtçada kullanılır. Kırgız dilinin öz sözlerinde bu ses yoktu. Yabancı dildeki kelimelerde bulunur. Dolayısıyla bu sesin alfabede özel bir harfle işaretlenmesine gerek yoktur.

Bb: Çağdaş Türk dillerinde b sesi Bb harfiyle belirlenir. Çağdaş Türk Dillerinde b sesi kelimenin sonunda bulunmaz ve bu ses Bb harfiyle işaretlenir.

Kırgız dilinde iki sesli harf arasındaki b harfi tonlu bir diş dudak, sızıcı b olarak okunursa (v olarak değil): aba, ooba, ubakıt, kübö, diğer tüm durumlarda patlayıcı b olarak okunur: barmak, bala, barba vb. (Sadıkov, 2005: 85).

V: Teşekkülünde hava için dar bir geçit bulunan ünsüz, sürekli, tonlu sedalı, diş-dudak ünsüzüdür. Bu ses çift dudak v'si denir, Türkçenin bazı şive ve lehçelerinde eskiden beri kullanılagelmıştır. Günümüz Kırgız dilinde v ünsüzü, b foneminin bir varyantı olarak her zaman iki sesli harf arasında çift dudaklı bir ses olarak telaffuz edilir, ancak yazıda b harfiyle işaretlenir: aba, ooba, ubakıt, abaz (Sadıkov, 2006: 39).

Gg: Gg - patlama, ön damak /arka damak, yumuşak, eşleş (Sadıkov, 2006: 39). Teşekkül noktasına göre g sesi k sesiyle eşleştirilebilir. Kırgızcada Gg ünsüzünün kalın sesli harflerin yanında kalın, ince sesli harflerin yanında ince telaffuz edilir ve ünlülere dayalıdır. Bu özelliğine göre bu sesin üretildiği yere hem ön damak, hem de arka damak adı verilir. Yapılış yerine göre farklılıkları olmasına rağmen kalın ve ince için ayrı bir fonem değildir. Aynı ses biriminin yalnızca iki çeşidi olarak sayılır. Gg sesinin alt seslerini ayrı harflerle işaretlersek, daha fazla ses biriminin de ayrı ayrı işaretlenmesi gerekir.

Ee: Ee ince, düz, geniş bir sestir (Sadıkov, 2006: 31). Kırgız dilinde bu ses iki farklı harfle yazılır. Kelime başında ə, ortasında ve sonunda e şeklinde yazılır. Çünkü Rusçada kelimenin başındaki e harfi "ye" olarak kullanılıyor: Evropa, edinitsa. Bu Kırgız diline uymuyor. İki farklı harfle yazılsa da bu ses aynı fonemdir ve kelimenin anlamı değişmez. Kırgız alfabesinde ya, yu, ye, yo yoksa e sesi de Latin harfi gibi kelimenin her yerinde e şeklinde yazılmalıdır.

Cc: Cc - patlamalı, damak-diş ünsüz, eşleş, yumuşak (Sadıkov, 2006: 39). Eski Türk dilinde c sesi yoktu. Asıl Türkçe kelimeler y sesiyle, yabancı kelimeler ise c sesiyle (ir.ir. kelimeler) başlamıştı. Y sesinin c'ya geçiş süreci ilk kez Mahmud Kaşgarlı'nın eserinde görülmektedir. Kaşgarlı Mahmud, Türk Dillerinin Oğuz ve Kıpçak gruplarında y sesinin c sesine geçişine dikkat çekmiştir: yıl > cıl, yaş > caş, yel > cel, yet- > cet-, yol > col, yüz > cüz vb. Kelimenin başında: yabız > capız, yaka > caka, yan- > can-, yok > cok, yuvka > cupka, yut- > cut-, yala- > cala-, yaman > caman, yükle - > cüktö-, yigit > cigit, yer > cer, yüz > cüz. Eski Türkçede c sesi kelimelerin ortasında ve sonunda bulunmazdı. Bunun nedeni c sesinin Kırgız dilinin gelişiminde ortaya çıkan yeni bir ses olmasıdır.

Yy: Yy – sürekli, tonlu ön damak ünsüzüdür (Sadıkov, 2006: 39). Y fonemi k, g, ŋ gibi kalın sesli harfler arasında kalın, ince sesli harfler arasında ise ince telaffuz edilir: ey, ay. Eski Türk dilinde y sesi kelimenin başında, ortasında ve sonunda bulunmaktadır (Ercilasun, 2010: 173-177).

Y ünsüzü Günümüz Kırgız Dilinde kelimenin başında yer almaz. Tarihsel dönemlerde y sesi, kelime başında y > c şeklinde ses değişimlerine uğramıştır: yıl > cıl, yir > cer, yok > cok, yurt > curt, yüz > cüz, yit- > cet-, yiti > ceti, yeŋ- > ceŋ-, yu - > cuu-

Ortak Türk Alfabesinde y sesi Yy harfi ile işaretlendiğini görüyoruz.

Kk: Kk – süresiz, tonsuz ön damak / art damak ünsüzüdür (Sadıkov, 2006: 39). Oluşum noktasına ve hava akımının durumuna göre k sesi g sesiyle eşleştirilir. Her ikisi de oluşum noktasına göre kalın sesli harflerle geldiklerinde ön damak, ince sesli harflerle geldiklerinde ise art damak ünsüzleri olarak kullanılır: teke, taka. Oluşum noktasına göre farklılıklar gösterse de kalın ve ince sesler ayrı ses birimleri değildir. Aynı ses biriminin yalnızca iki çeşidi olarak sayılır. Oğuz grubu Türk dillerinde bu ses k'den g'ye değişen şekilde kelime başında kullanılır. Kelime başındaki k~g değişimi Oğuz dillerinin en tipik fonetik değişimi olup Türkmence, Türkçe ve Azerbaycan'cada görülür: köl > göl, köm- > göm-, köl > göl, kel- > gel- (Karaağaç, 2018: 183).

Ññ: Ññ – patlamalı, nazal ünsüzü, ön damak / art damak ünsüzüdür. Bu ses, eski ve modern Türk dillerinde kelime başında kullanılmaz, kelimelerin ortasında ve sonunda yaygın olarak bulunur (Sadıkov, 2001: 164). Kelime ortasında: sünük > söök, köñlek > köynök, yañı > cañı, añla > aña-, añçı > añçı, Kelime sonunda: yeñ- > ceñ-, tañ > tañ, biñ > miñ, buñ > muñ.

Ñ sesi tüm Çağdaş Türk Dillerinde kullanılmaz. Örneğin ÇağdaşTürkiye Türkçesinde ñ ~ n ses değişimine uğramış ve Ññ harfiyle işaretlenir.

Öö: Öö – ince, geniş, yuvarlak bir ünlüdür (Sadıkov, 2006: 31). Eski Türkçede ö sesi yalnızca kelimenin ilk hecesinde bulunur. Günümüz Kırgız dilinde ünlü uyumuna göre kelimenin sonunda da bulunabilir. Türkçe: köpür > Kırgızca: köpürö. Günümüz Türk dillerinde ö sesi Öö harfiyle işaretlenir.

Üü: Üü - ince, dar, yuvarlak ünlüdür (Sadıkov, 2006: 31). Eski ve Çağdaş Türk Dillerinde ü sesi kelimenin her yerinde kullanılır. Günümüz Türk dillerinde ü sesi Üü harfiyle işaretlenir. Uzun ünlüler: Türk dillerinde uzun ünlüler, kısa ünlülerden farklı olarak özellikle zorlu bir gelişim sürecinden geçmiştir: sesli harflerle ünsüzlerin kesişmesinden, iki ünlünün ortasındaki ünsüzlerin düşmesinden veya ünsüzlerin kelime sonunda düşmesinden ortaya çıkmıştır: ağır > oor, bagır > boor, bilegü > bilüü, yegen > ceen, tirig > tirüü, tag > too, elig > ellüü, ulug > uluu. Kırgız alfabesinde uzun ünlüler için özel bir harf bulunmamaktadır. Kısa sesli harflerin iki tekrarıyla işaretlenirler: aa, eh, oo, uh, uu, uu. Latin alfabesine geçiş yaparken de uzun ünlüler için kısa sesli harflerin iki tekrarlı işaretlenmesini öneririz: aa, ee, oo, öö, uu, üü. y+a, y+e, y+o, y+u ses kombinasyonları: Kırgız Dili'ndeki y+a, y+e, y+o, y+u şeklindeki ses kombinasyonları Rus Dilinin etkisinden yola çıkılarak я, е, ё, ю harfleriyle işaretlenmiştir. Ancak Kırgız diline özgü olan ө ve ү fonemleri Rusçada bulunmadığından й+ө ve й+ү ses kombinasyonları dikkate alınmamıştır. Bu da kombinasyon harflerin Kırgız diline özgü olmadığına kanıtı olarak görülebilir. Acıratuu – ь ve içkertüü – ь

işaretleri. Kırgız alfabesinde ayırma (acıratuu – Ъ) ve yumuşatma (içkertüü – Ы) işaretleri ayrı ayrı harfler olarak yer almasına rağmen herhangi bir sesi temsil etmemektedir. Bu iki harf yalnızca Rus dilinden alınan yabancı sözcüklerde (съезд, разъезд, пальто) kullanılmaktadır.

II. Kırgız Dilinin Latin Alfabesine Geçişi İçin Gereklilikler

Küreselleşme ve Entegrasyon Bağlamında Latin Alfabesi:

Küreselleşme sürecinin hızla ilerlediği günümüzde, dünya genelinde pek çok ülke entegrasyon süreçlerinde Latin alfabesini tercih etmektedir. Bu eğilim, özellikle bağımsız Türk Cumhuriyetleri arasında belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Hemen hemen tüm Türk ülkeleri, iletişim ve kültürel etkileşim alanlarında Latin alfabesini kullanmaya başlamıştır. Bu dönüşüm, Türk Devletleri Teşkilatı, Türkiye Parlamentoları Konseyi, TÜRKSOY, Türk Akademisi, Türk Ülkeleri Devlet Başkanları Zirvesi ve Uluslararası Türk Kültür ve Miras Vakfı gibi kuruluşlar aracılığıyla Türk halklarını birleştirmeye yönelik önemli bir adım olacaktır. Bu adımlar, Türk dünyasının daha güçlü bir entegrasyonu ve küresel düzeyde daha etkili bir temsil için önemli bir fırsat sunmaktadır.

Kırgız Dilinin Milli Özelliklerinin Doğru Yansıtılması:

Kırgız dilinin özgün özelliklerinin tam anlamıyla yansıtılabilmesi için, mevcut Kiril alfabesindeki bazı kusurların giderilmesi gereklidir. Kiril alfabesi, bazı sesleri tam anlamıyla ifade edememekte veya gereksiz işaretler kullanmaktadır. Kırgız dilinin doğal karakterini, tüm ses sistemini doğru şekilde temsil eden, sadeleştirilmiş ve fonetik açıdan uygun bir Latin alfabesi geliştirilmesi, dilin daha etkin bir şekilde kullanılmasını sağlayacaktır. Bu durum, yalnızca dilin fonetik yapısının iyileştirilmesiyle kalmayacak, aynı zamanda Kırgızca'nın kültürel mirası da daha verimli bir şekilde korunmuş olacaktır.

Eğitim ve Uluslararası İletişimde Latin Alfabesinin Önemi:

Eğitim alanında, yabancı dillerin öğrenilmesinde ve uluslararası iletişimde Latin alfabesi kullanımı günümüzde büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Kırgız dilinin Latin alfabesiyle ifade edilmesi, öğrenme sürecinde daha az komplikasyon yaratacak ve öğrencilerin sadece anadillerini değil, aynı zamanda dünya dillerini de daha verimli bir şekilde öğrenmelerini sağlayacaktır. Örneğin, günümüzde öğrenciler, hem anadillerini hem de yabancı dillerini öğrenmek için farklı alfabeleri öğrenmek zorunda kalmaktadır. Latin alfabesinin benimsenmesi, bu tür karmaşıklıkları ortadan kaldırarak daha hızlı ve etkili bir dil öğrenme süreci sunacaktır.

Dijitalleşme ve Teknolojik İhtiyaçlar:

Dijitalleşme süreci, Kırgız dilinin teknolojiyle entegrasyonunu zorunlu hale getirmiştir. Bilgisayar teknolojilerinde ve çeşitli yazılımlarda, Windows, MacOS gibi işletim sistemlerinde Latin alfabesinin kullanılması, dilin dijital ortamda daha yaygın bir şekilde kullanılabilmesine olanak sağlayacaktır. Bu durum, özellikle Unicode sembol sisteminin Latin alfabesi için evrensel bir temele

dayanması sayesinde büyük kolaylıklar sağlayacaktır. Örneğin, matbaacılık, grafik tasarım, dijital medya ve mizanpaj gibi alanlarda .otf ve .ttf gibi yazı tipleri, Kiril alfabesine uyarlanmadan doğrudan uluslararası veri tabanlarından kullanılabilir hale gelecektir. Bu da hem ekonomik verimliliği artıracak hem de dilin dijital dünyada daha geniş bir alanda erişilebilir olmasına katkı sağlayacaktır.

III. Kırgız Dilinin Latin Alfabesine Geçiş Önerisi

Kırgız dilinin ses sistemine uygun, modern ve kullanışlı bir Latin alfabesi geliştirmek için Türk dillerinin alfabe özelliklerinin karşılaştırmalı bir analizi yapılmıştır. Bu doğrultuda, aşağıdaki öneriler sunulmaktadır:

Uzun Ünlülerin Gösterimi:

Kırgız dilindeki uzun ünlülerin, kısa sesli harflerin çiftlenmesiyle ifade edilmesi önerilmektedir:

Örneğin, *aa, ee, oo, öö, uu, üü*.

Bu yöntem, Kırgızca uzun ünlülerin doğal özelliklerini yansıtırken, kullanıcılar için de anlaşılır bir sistem sunar.

/æ/ Sesinin İfadesi:

/æ/ sesini temsil eden ə harfinin Kırgız Latin alfabesine dahil edilmemesi önerilmektedir. Çünkü bu sesin mevcut Kırgız dilindeki kullanımı sınırlıdır ve bu harfin dahil edilmesi, alfabenin karmaşıklığını artırabilir.

Kombinasyon Harflerinin ve İşaretlerin Dışlanması:

y+a, y+e, y+o, y+u gibi harf kombinasyonlarının, Kırgız dilinin karakteristik özelliklerini yansıtmadığı gerekçesiyle alfabeyle dahil edilmemesi önerilmektedir.

Benzer şekilde, Kiril alfabesindeki ayırma işareti (ь) ve yumuşatma işareti (ъ) gibi sembollerin, Kırgız dilinin doğal yapısıyla uyumlu olmadığı için kullanılmaması gerektiği düşünülmektedir.

k, g, c Fonemlerinin Temsili:

k, g ve c fonemleri için iki farklı grafiğin kullanılmasına gerek olmadığı belirtilmektedir. Bunun yerine, tek bir grafik sembol kullanımı önerilerek alfabenin daha sade ve kullanıcı dostu hale getirilmesi amaçlanmaktadır.

Nazal / ñ/ Sesinin Dâhil Edilmesi:

Kırgız dilinde nazal ñ sesi, dilin fonetik yapısında önemli bir yer tutmaktadır ve bu ses, Kırgızca için vazgeçilmezdir. Dolayısıyla, Latin alfabesinin Kırgız diline uyarlanmasında ñ harfinin

de dahil edilmesi gerektiği önerilmektedir. Bu harf, dilin fonetik yapısının doğru bir şekilde temsil edilmesi için büyük önem taşımaktadır.

Dijital Uyum:

Alfabe, Unicode sistemine uygun olmalı ve yazılı, dijital tüm platformlarda kolayca uygulanabilir hale getirilmelidir.

Eğitim ve Adaptasyon:

Yeni alfabenin, eğitim müfredatına aşamalı olarak entegre edilmesi, öğretmenlerin eğitilmesi ve halk arasında farkındalık oluşturulması için programlar geliştirilmelidir.

Sonuç

Kırgız dilinin Latin alfabesine geçişi, sadece yazı sisteminde bir değişiklik değil, aynı zamanda dilin uluslararasılaşması, dijitalleşmesi ve Türk dünyasıyla entegrasyonu açısından stratejik bir adım olarak değerlendirilmelidir. Bu süreçte, hem dilin fonetik yapısı eksiksiz bir şekilde yansıtılmalı, hem de eğitim, iletişim, dijital ortamlar gibi farklı alanlarda kullanım kolaylığı sağlanmalıdır. Latin alfabesi sayesinde Kırgızca daha geniş coğrafyalarda tanınabilecek, genç nesiller için öğrenilmesi kolaylaşacak, bilgi teknolojileri ile daha uyumlu hale gelecek ve Türk halkları arasında ortak kültürel köprülerin güçlenmesine katkı verilecektir. Bu nedenle geçiş süreci dikkatle planlanmalı, halk bilinçlendirilmeli ve eğitim kurumlarında uygulanması aşamalı şekilde gerçekleştirilmelidir. Böylece Kırgızca hem tarihî kimliğini koruyacak hem de modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek güçlü bir iletişim aracı haline gelecektir.

Kaynaklar

- Calilov, A. (1996). *Modern Kırgız Dili: Bölüm I*. Bişkek.
- Dıykanov, K. (1990). *Kırgız Dilinin Görsel Araçları*. Alma-Ata.
- Ercilasun, A. B. (2010). *Türk Dili Tarihi*. Ankara.
- Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin Dilbilgisi*. Ankara.
- Karaağaç, G. (2018). *Türkçenin Sesbilgisi*. İstanbul.
- Sadıkov, T. (2005). *Çağdaş Kırgız Dili: Fonetik*. Bişkek.
- Sıdıkov, S., Konkobayev, K. (2001). *Eski Türk Yazısı (VII. yüzyıllar)*. Bişkek.
- Useev, N. (2010). *Kelimelerin Sırları: Tarihsel Sözlükbilime Giriş*. Bişkek.

TATAR HALKININ SABANTUY BAYRAMI

Sabantuy holiday of Tatarian people

Doç.Dr.Farida TAGİROVA

Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi,
Galimcan İbrahimov ad. Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü

Mesul yazar: feride2412@mail.ru

Özet

Eski zamanlardan beri ilkbaharda kutlanan Sabantuy Tatar halkının en önemli geleneksel bayramıdır. Aynı zamanda en eski bayramı da olabilir. Bu çalışmamızda bayrama muhtelif açılardan yaklaşıp - amacı, tarihi, gelişimi-değişimi, bazı özellikleri - genel bir tablo oluşturmaya çalışacağız. Genelleştirip kısaca ifade etsek, aşağıdakileri söyleyebiliriz: 1. Sabantuy bayramının ana unsurları: kurban, güreş, at yarışı v.s. 2. Bayramda herkes - bayanı da erkeği de, çocuğu da yaşlısı da katılmış. 3. Bayramın amacı ve içeriği meselesinde birçok fikir mevcuttur: doğanın uyanışı, yazın gelmesi, Gök Tanrısına tapma, tarla iyelerine kurban getirme, ekim işlerinin başı, gençlerin ergenlik sınavı v.s. 4. Sabantuy'un meydana gelmesini tarihçiler Bulgar dönemine ve daha erken çağlara dayıyorlar. 5. Sabantuy eskide hemen kar iridikten sonra (nisanın sonunda), tarım işleri başlamadan önce düzenlenmiş. XIX yüzyılda artık mayıs ayında yapılması belli. Daha son dönemlerde ise ekim işleri tamamlandıktan sonra (haziranda) düzenlenmeye başlamış. Halkın hayatında, geleneklerinde, zaten kültüründe önemli yer tutan bir değeri olarak Sabantuy Tatar dilinin farklı katlamalarında yansımaktadır. Sabantuy'la ilgili büyük bir leksik katlam oluşmuş. Bayramı, yarışma türlerini, geleneksel yemekleri, v.s. adlandırmak için kullanan leksik birimlerin çokluğu, semantiki açısından karmaşıklığı, yaygınlığı ve aktifliği, bayramın gelenek olarak çok yaygın olduğunu, Tatarların tüm gruplarında yaşayageldiğini, Sabantuy'un köklerinin çok eski dönemlere ulaştığını kanıtlamaktadır.

Günümüzde de bayram önemini yetirmedi, Tatar halkının yaşam tarzının ayrılmaz bir parçası olarak devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sabantuy, Tatar halkı, geleneksel bayram, Sabantuy'un tarihi.

Abstract

Sabantuy, which has been celebrated in spring since ancient times, is the most important traditional holiday of the Tatar people. It may also be the oldest holiday. In this study, we will approach the flag from various angles and try to create a general picture of its purpose, history, development-change, some features. If we generalize and express it briefly, we can say the following: 1. The main elements of the Sabantuy feast are: sacrifice, wrestling, horse racing v.s. 2. Everyone participated in the feast - both the woman and the man, the child and the elderly. 3. There are many ideas about the purpose and content of the holiday: awakening of nature, arrival of summer, worshipping the Sky God, offering sacrifices to the field owners, the beginning of October works, the adolescence exam of young people v.s. 4. Historians date the occurrence of Sabantuy to the Bulgarian period and earlier ages. 5. Sabantuy was arranged immediately after the snow broke in the old (at the end of April), before the agricultural works started. In the XIX century, it is now obvious that it is held in May. June October has started to be organized after the planting works have been completed (in June). Sabantuy is

reflected in different layers of the Tatar language as a value that already holds an important place in the life, traditions and culture of the people. I have a big vocabulary about Sabantuy. Holidays, types of competitions, traditional dishes, v.s. the multiplicity of lexical units used for naming, their complexity, prevalence and activity in terms of semantics prove that the holiday is very widespread as a tradition, it lives on in all groups of Tatars, the roots of Sabantuy reach back to very ancient times.

Today, the holiday has not lost its importance enough, it continues as an integral part of the lifestyle of the Tatar people.

Keywords: Sabantuy, Tatar people, traditional holiday, history of Sabantuy.

Extended summary

This article is devoted to the comprehensive study of Sabantuy, one of the most ancient, multilayered, and culturally rich elements of the spiritual heritage of the Tatar people. The work explores the origin of Sabantuy, its semantic and functional development, its role within the social and cultural context, its ritual structure, linguistic aspects, and its contemporary status. The article addresses not only the folkloric character of the holiday but also encompasses its social, ideological, linguistic, and anthropological dimensions. This approach highlights Sabantuy not merely as a folk celebration, but as a cultural phenomenon with historical continuity and identity-forming power.

Sabantuy is presented as one of the oldest and most significant national holidays of the Tatar people. Its main function is to mark the seasonal transition related to agriculture—the ceremonial opening of the sowing and harvesting period, expressing gratitude to nature, and celebrating the rhythm of rural life through public festivities. The article presents various scholarly perspectives regarding the origins of Sabantuy; while some researchers trace its roots to the period of Volga Bulgaria, others link it to the animistic worldview of earlier Turkic ethnic groups. The author notes a written source from 1292 in which the phrase “Sabantuy Day” appears, presenting this as compelling evidence that the holiday has a documented history of at least 733 years. This demonstrates that Sabantuy stands out not only due to its folkloric features, but also due to its historical continuity and culturally institutional character.

The article provides detailed information about the rituals and ceremonies that form the structure of Sabantuy. Traditional animal sacrifice rituals, national wrestling (köräş), horse racing, village games, and various folk entertainments are highlighted as the core components of the festival. These ceremonies serve not only for entertainment but also function as social mechanisms that unite the community. The democratic spirit of Sabantuy is particularly emphasized—people of all social strata, regardless of gender, age, or wealth, participate equally. This inclusivity reinforces Sabantuy’s symbolic function as a celebration of social equality and collective solidarity.

The article also focuses on the semantics and ideological meaning of the holiday. According to various scholarly approaches, on the one hand, Sabantuy stems from agrarian calendar rituals, and on the other, it retains mythological and animistic origins. The synthesis of these perspectives reveals the multilayered nature of the celebration. A particularly notable point is that despite acquiring different ideological tones over time, the core folkloric components, ritual system, and collective memory

associated with Sabantuy have remained stable. For example, during the Soviet era, although Sabantuy was incorporated into the official calendar and used as a tool for ideological propaganda, its essential structure was preserved.

The geographical spread of Sabantuy is also thoroughly examined. The festival is celebrated not only in the Republic of Tatarstan but also in Bashkortostan, Chuvashia, Mordovia, Udmurtia, and among other neighboring Turkic and non-Turkic peoples in various forms. This indicates that Sabantuy has become a regional cultural phenomenon and demonstrates the shared ritual foundation among Turkic peoples. The wide geographic distribution of Sabantuy reflects both cultural diffusion processes and deep-rooted cultural integration among Turkic-speaking nations.

The article highlights the linguistic traces of Sabantuy in the Tatar language. Lexical and toponymic units such as “Saban,” “Sabantuy,” “Sabanay,” and “Tuybayevo,” as well as proverbs, idioms, and dialectal expressions associated with the festival, are proof that Sabantuy has a distinct place in the linguistic memory of the people. These examples show that the holiday lives on not only as a ritual event but also at the psycholinguistic and ethnolinguistic level within the collective consciousness. This confirms the festival’s strategic position both spiritually and linguistically in the cultural heritage of the people.

In the modern era, the functions and scope of Sabantuy have expanded. The article emphasizes that the festival has transformed from a local or regional event into an international cultural platform. Recognized as an official national holiday of the Republic of Tatarstan, Sabantuy is now organized not only across various regions of Russia (such as Moscow, Nizhny Novgorod, Samara, etc.) but also abroad—in cities like Paris, Istanbul, Berlin, and Montreal—by Tatar diasporas. This elevates the strategic importance of the festival in strengthening national unity, preserving identity, and promoting Tatar culture internationally. In the context of postmodern challenges, Sabantuy also serves as a vital platform for the adaptation and expression of national-cultural values in a multicultural environment.

In the conclusion, the author argues that Sabantuy is far more than just a folkloric celebration or entertainment event—it carries deep spiritual, cultural, and societal meaning. Through Sabantuy, the Tatar people preserve their connection to the past and pass on their moral and cultural heritage to future generations. This festival, being the bearer of centuries-old traditions, symbolizes cultural identity, historical memory, collective unity, and the relationship between humans and nature. A deeper study of Sabantuy plays a key role in comprehending the structure, functional evolution, and worldview of Tatar culture as a whole.

Giriş

Eski zamanlardan beri ilkbaharda doğanın uyanışı ve tarım ile ilgili bir takvim şenliği olarak kutlanan Sabantuy, Tatar halkının yaşam tarzının ayrılmaz bir parçası olan ulusal bayramıdır. Tatarların farklı gruplarında, yörelere göre bazı özellikleri, unsurları biraz farklılık gösterse de, Sabantuy’un vazgeçilmezliği, önemi, halk mantalitesinde tuttuğu yeri her zaman ve her yerde aynıdır. Bayramda katılanlara yaşa, cinsiyete ya da başka niteliğe göre hiçbir türlü ayırım yapılmamış, kadını da erkeği de çocuğu da yaşlısı da yoksulu da zengini de katılabilmiş. Yani en eski çağlardan

günümüzdeğin sosyal sınıf gözetmeksizin tüm halkın bayramı olmuş. Tatarların hiçbir geleneksel bayramı bu kadar popüler olmamış ve önem kazanmamıştır. Belki de bunun için bilim adamlarının hep ilgisini çekmiştir.

1.Bayramın bileşenleri ve yeri

Sabantuy bayramının en eski dönemlerden gelen ana unsurları: kurban, güreş, at yarışı. Bunların yanısıra koşu, atlama, bilek güreşi, direğe tırmanma, urgan çekme gibi türleri de var. Eski zamanlarda ok atma da olmuş. Eğlenceli türlerden çömlek kırma, çuvalda koşma, kaşıkla yumurta taşıma, minderle dövüşme, yoğurtta para arama gibi gelenekler günümüzdeğin devam etmektedir. Yani bayrama gelen herkesin kendisine göre bir yarışma ya da eğlence bulabilecek şekilde düşünülmüş.

Bayram eski zamanlarda daha çok köylerde düzenlenmiş (ama A.K. Timergalin mühtemelen Kazan hanlığı döneminde Kazan şehrinde, İdil nehri ile Bulak çayı arasındaki Han çayırılığı adındaki düz bir yerde yapıldığını söylüyor). Köyün yaşlıları gününü belirlemiş, molla (imam -F.T.) izin vermiş, yarışmalarda kazananlar için armağanlar köylülerden toplanmış, bazen para olarak toplanıp, satın da alınmış. Halk Sabantuy meydanı olarak önceden belirlenmiş çok geniş ve düz bir yerde toplanmış. 19. Yüzyılın başlarından kaynaklarda artık şehirlerde yapılan Sabantuydan bahsedilmektedir. A. fon Gumboldt, K. Fuks, A.N. Radişçev, M.N. Musin-Puşkin, N.P. Zagoskin gibi ünlü bilim adamlarının Kazan’da Sabantuy’u seyrettikleri belli olmaktadır.

2. Bayramın tarihi kökeni

Sabantuy’un tam olarak tarihin hangi döneminde başladığını, onun oluşum zamanını belirlemek çok zordur. Sabantuy’un tarihi kökleri hakkında bilgi veren yazılı kaynaklar günümüze ulaşmamış denilebilir. Bugün, Sabantuy kelimesi yazılan tek eski kaynak olarak Temmuz 1979’da Pr. Dr. F. Hakimcanov tarafından Tataristan Cumhuriyeti’nin Alkseyevsk ilçesi Eski Salman köyünde keşfedilen, «Saban tuj kon ati» – «Sabantuy Günü» yazısını içeren Bulgar döneminden kalma bir kitabe gösterilebilir. Bilim adamı, kitabenin büyük ihtimalle 1292 yılına ait olduğunu söyler. Bundan yola çıkarak, Sabantuy’un İdil Bulgar’ında artık var olduğunu ve en azından 733 yıllık geçmişe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Tatarca yazılı kaynaklardan Sabantuy’dan bahseden başka bir metin de – Aznakay ilçesi’nin Mitrey köyünde Pr. Dr. M. Ahmetcanov tarafından bulunan el yazısıyla yazılmış bir takvim. Bu belgede köyde 4 Nisan 1775’te büyük bir Sabantuy bayramı yapıldığından bahsedilmektedir.

Sabantuy’un nerede ve ne zaman doğduğu konusunda fikir farklılığı görülmektedir. XX yüzyılın ikinci yarısının önde gelen tarihçisi A. Halikov’ın görüşü açıktı – Sabantuy başlangıçta İdil (Volga) Bulgarın’da ortaya çıkar: «Kazan Tatarlarının geleneksel halk bayramı Sabantuy – bahar bayramı, ekim bayramıdır. Kökleri Bulgar dönemine dayanan bu bayram, Tatarların ve atalarının gelişmiş tarımsal üretime sahip olduklarına tanıklık etmektedir». Ünlü bilim adamı Pr. Dr. Ya. Abdullin bu konudaki tutumun - Ciyen ve Sabantuy’un Bulgar topraklarında Volga bölgesinde olduğu fikrini dile getirir. Çağımızda Sabantuy konusunda en çok çalışan araştırmacı - tarihçi Pr.

Dr. D.R. Şerefetdinov'un kanısınca, Sabantuy gibi animistik anlamlı bir bayramın Bulgar döneminde, 10. Yüzyılda, yani İslam'ı artık kabul etmiş İdil Türklerinde meydana gelmesi imkansız. Sabantuy'un temel bileşenlerinin ve Türk halklarının benzer gelenek ve göreneklerinin karşılaştırmalı tarihsel analizi sonuçlarına göre, bu eski bayram Bulgar öncesi dönemde ortaya çıkmıştır ve günümüzde kutlanan Sabantuy bu bayramın gelişiminde sadece bir aşamadır. Sabantuy'un daha eski dönemlere ait olduğunu ispatlayan başka kanıtlar da getirerek fikrini şöyle belirtir: "Karaçay, Balkar, Nogay, Adıge halklarında aynı adlı bayram, Bolgar ve Gagauzların bayramlarında Sabantuy ile benzer birçok motifler ve eylemler olduğunu göstermektedir" (Şerefetdinov, 2008 :302).

3. Bayramın kutlanmasındaki amacı, içeriği ve kutlandığı bölgeler

XVIII yüzyıldan başlayarak günümüze kadar Sabantuy birçok Tatar, Rus ve yabancı bilim adamının araştırma konusu oluyor: K. Nasıyri, K. Fuks, P. Rıçkov, İ.G. Georgi, N. Zagoskin, Ya. Koblov, A. Rittih, G. Ahmerov vs. 19. Yüzyılın birçok araştırmacısı, zamanlarının Sabantuy'unu tamamen tarımla ilgili bir gelenek olarak değerlendirirken, aynı zamanda içeriğindeki eski motiflere de dikkat çektiler. Onun eski çağlarda mutlaka Yaz'ı karşılama, iyi, verimli bir yıl dileme, toprağa kurban vererek yer iyelerinin teveccühünü kazanmaya çalışmak olduğunu gösterir. 20. Yüzyılın ünlü Tatar ressamı ve heykeltıraşı B. Urmançı'nın kanısınca, bu olayın temelinde yatan ana fikir öncelikle yüce Gök Tanrısına tapmadan, ayinlerden ve kurbanlardan ibarettir.

Daha sonra 1920'lerde ilk Sovyet Sabantuy'larının düzenleyicileri bu bayrama Tatar Olimpiyatları adını verirler. Bunu Sabantuy'un temelini at yarışı, güreş (çağımızda spor türü Tatar-Başkurt güreşi / peşkirli gireş / kemerli güreş olarak kaydedilmiş), koşu gibi çeşitli yarışma türleri teşkil ettiği için yapmış olabilirler. Bu fikri A.K. Timergalin, R.G. Ahmetyanov v.s. gibi araştırmacılar daha sonraki etaplarda da kabul etmektedirler. Sabantuy'u Yunanların Olimpiyatlarına benzetirler. R. Ahmetyanov ise bu bayramı erginlik yaşına gelen gençlerin bedence yeteneklerini sınamak ve geliştirmek amacıyla yapılan, çevikliğe dayanan her türlü yarışmalardan ibaret bir faaliyet gibi anlatır. Yazar N. Fettah Sabantuy'la Sümer'deki Yaz bayramı ve Mısır'daki bayram-yarışmalarda benzerlikler bulmaktadır.

19-20. Yüzyılları araştırmacılarının çoğu bayramın tarımla ilgili olduğunu belirtir (K. Fuks, Ya. Hanbikov, R.K. Urazmanova v.s.). Fikrimizce ise bayramın bazı özellikleri bu fikre aykırıdır. Örneğin, Başkurt'ların da eskiden beri bu bayramı kutladıkları belli. Onların bayramını seyreden I.G. Georgi şöyle yazmaktadır: 'Toprakla pek uğraşmazlar, ancak bu bayrama, kadınlar ve çocuklar dahil herkes at sırtında meydana akın eder, toprağın bereketi ve otların bolluğu için dua eder'. Çeremis'lerde de bunun gibi Süren bayramının mevcut olduğunu gösterir. (Georgi, 1799: 108). Aynı tip bayram Çuvaş (*Sapantuy*, *Sohatu*, şimdi - *Ağapayrem*), Mordva (*Baltay*), Udmurt (*Gerber*) halklarında da kutlanmasını ve onun asılı Sabantuy'la aynı olmasını da hatırlatalım. Bu halkların bayramın meydana geldiği dönemlerde tarımla fazla alakası olmadığını hesaba alırsak, bayramın başlangıçta direkt tarımla ilgili olmadığını da kabullenmeliyiz.

Zaten, bilim adamları birçok farklı versiyonları ileri sürseler de, fikrimizce, her hipotezin temeli var ve belli ölçüde herkeste haklılık payı vardır. Çünkü, bayram çok eski olduğu için, onun

içeriği değişir, genişler ve daralır. Yani bayramın başlangıçtaki animistik, mitolojik anlamları ve amaçları uzaklaşır, unutulur, farklı dönemlerde yeni motifler katılabilir. Böylelikle bayram çeşitli inanışlar, imgeler, motifler, eylemlerden oluşan bayağı karmaşık bir sisteme dönüşür. Son dönemlerde doğal olarak dinlenme, eğlenme unsurları bayramın büyük bir kısmını teşkil etmektedir.

Bayramın yaygınlığı meselesine geldiğimizde, Kazan Tatarları dışında Tatarlar yaşayan hemen hemen her bölgede - Ural, Sibiry, Astrahan v.s. bölgelerinde Sabantuy geleneğinin olduğu birçok araştırmacı tarafından kaydedilir (A.K. Timergalin, R.K. Urazmanova, D.R. Şerefetdinov v.s.). 20. Yüzyılda geleneksel bayramları araştırmada en çok çalışan etnograf R.K. Urazmanova ‘Tatar halkının Batı grubunda Sabantuy yoktu, çok geç dönemlerde başladı’ fikrini savunmaktadır (Urazmanova, 1984: 52). Fakat ağız araştırmacıları tarafından kaydedilmiş metinlerde (kendi araştırmalarımız dahil) ilkbaharda kutlanan bir bayramdan bahsedilmektedir. Onun ana unsurları da Sabantuy’un ana unsurları ile aynıdır: kurban, güreş, at yarışı, doğaya hitap etme, sağlık, bolluk isteme v.s. Bu bayramın hemen karın erimesinden sonra yapılması da Sabatuy’un başlangıçtaki düzenlenme vaktine denk gelmektedir. Fikrimizce, adları yörelere göre farklı olmasına rağmen, bu bayramların kökenleri Sabatuy’un kökeni ile aynıdır, yani ikisi de aynı bayramdır. Neden araştırmacılar bunu belirtmedi diye soracak olursak, şunu dikkate almalıyız ki Tatarların bazı gruplarında bu geleneksel bayramın adı başkadır, kutlama vakti de eski zamanlarda olduğu gibi Nisan ayında devam eder. İlkbahardan yaza kaymış Sabantuy bayramı ise halkın hafızasında başka bir bayram olarak kabul edilir. Zaten, tarihçilerin, diyalektologların, etnografların hizmetlerinde fikrimizi kanıtlayan birçok delil bulunmaktadır.

4. Bayrama ait dil birimleri

Halkın günlük yaşamında, geleneklerinde, kültüründe önemli yeri olan değerleri halkın dilinde de mutlaka yansımaktadır. Bunun için, halkın dil birimlerini inceleme sadece dil özelliklerini değil, onun geleneklerini, kültürünü, tarihini anlamak için de güvenli veri elde etme imkanı verir. Sabantuy ile ilgili unsurlar dilin farklı katmanlarında saklanmış. Örneğin, onomastik verileri bunu kanıtlar. / *Sabanay* - Mayıs ayının eski adı, çift sürme dönemi. *Sabanay* adı da 20. Yüzyıla kadar bu ayda doğmuş erkek çocuklarına sıkça verilir. Aynı şekilde *Saban* (Mayıs ayının eski adı, çift sürme işi, çift sürme dönemi, sürülmüş tarla, yazın ekilmiş ekinler, sürme aleti, Sabantuy bayramı), *Sabanak*, *Sabanali*, *Sabangali*, *Sabançı* gibi adlar da verilmiş. Bunlar ise başka özel adların içinde bir unsur olarak ya da semantiğini değiştirerek kullanımını devam eder. Mesela, bu insan adlarından *Sabanov*, *Sabanin*, *Sabanayev*, *Sabaneev*, *Sabanaliyev*, *Sabançin*, *Sabançiev* gibi soyadlar türetilmiş (Sattarov, 1998: 207; Timergalin, 2018: 5). Tatarlar yaşayan coğrafyada *Sabantuy* / *Saban* unsuru olan birçok yer adları da kaydedilmiş. Mesela, *Sabançı* (Tataristan’ın Elmet ilçesinde bir köy), *Sabançı* (Tataristan’ın Kukmara ilçesinde bir köy), *Sabanay* (Başkurdistan’ın Büzdek ilçesinde bir köy), *Sabançino* (Çuvaşistan’ın Yalçık ilçesinde bir köy) adlarının çoğu insan adından çıkmış. Takma adlar, lakaplarda da böyle birimlere rastlanır. Mesela, *Sabantuy Gerey* adlı adam 19. Yüzyılın sonunda bu bayramı Kazan’da düzenlemede katılan birisi olarak tarihte kalmış (Timergalin, 2018: 6).

Bayram hakkında deyim ve atasözlerinden de birçok örnek getirilebilir:

Жырламас идем, сабантуе жырлата (*tam tercümesi*: şarkı söylemezdim, Sabantuy söyletiyor) ‘Sabantuy bayramında herkes mutlu’; *Сабантуе сары алтын* (*tam tercümesi*: Sabantuy sarı altındır) ‘Sabantuy çok önemli, değerlidir’; *Чабышкы сабан туен алдан сизә* (*tam tercümesi*: koşu atı Sabantuy’yu önden seziyor); *Чабышкы сабан туенда чанмый торса, тамактан калыр* (*tam tercümesi*: koşu atı Sabantuy’da koşmasa yemez olur); *Яз булгач, торна туган суына, адәм сабан туена* (*tam tercümesi*: bahar gelince turna doğduğu suya, insan - Sabantuy’a) v.s.

Böylece Sabantuy sözünü incelediğimiz zaman, bayrama ait sözlerin tarihin farklı katmanlarında iz bıraktığını görebiliriz. Bayrama ait sözler sözvarlığına çokca hizmet etmektedir. Bu konuda araştırmalarımızın bazı sonuçlarını daha önce paylaşmıştık (Tagirova, 2012: 315-324; Tagirova, 2013: 291– 294; Tagirova, 2017: 282). Edebi dilde ve ağızlarda Sabantuy’la ilgili büyük bir leksik katman oluşmuş. Bayramı, bayram hazırlıklarını, katılımcıları, yarışma türlerini, eğlence yarışmalarını, geleneksel yemekleri, bayram ve yarışmalar düzenlenen yeri, armağanları vs. adlandırmak için farklı yörelerde kullanılan leksik birimlerin çokluğu, semantik açısından karmaşıklığı, yaygınlığı ve aktifliği, bayramın gelenek olarak çok yaygın olduğunu, Tatarların tüm gruplarında yaşayageldiğini ispat etmektedir. Böylece dil verileri bazı etnografların ‘Tatar halkının Batı grubunda Sabantuy yoktu, çok geç dönemlerde başladı’ fikrini çürütmektedir. İkincisi, Sabantuy bayramının köklerinin çok eski dönemlere ulaştığını bir kez daha kanıtlamaktadır.

Çağımızda Sabantuy sadece Tatar’ların değil, Tataristan’da yaşayan tüm halklar için ortak bir bayram haline geldi. Geleneksel bayramlardan sadece Sabantuy’a, yasal olarak cumhuriyetin ulusal bayramı statüsü verildi. Sabantuy Tatarların yaşadığı her bölgede mutlaka düzenlenmektedir. Rusya’nın her yıl farklı bir bölgesinde federal Sabantuy gerçekleştirilmektedir. Mesela, 2023 yılında Sibirya’da Kemerovo’da, 2024 yılında komşu Mari El cumhuriyetinde Yoşkar-Ola’da kutlandı, 2025 yılında Saha-Yakut cumhuriyetinde Yakutsk’ta kutlanacak. Aynı şekilde Tatarların yaşadığı bölgelerin bir ilçesinde federal Köy Sabantuy’u yapılmaktadır. 1990’lı yıllardan başlayarak dünyanın farklı ülkelerinde düzenleme de geleneğe dönüştü: Paris, Montreal, Adelaide, İstanbul v.b. şehirlerde kutlandı.

Sonuç

Bilim adamlarının fikiri de, dil birimlerini araştırma verileri de bayramın kökenlerinin çok eski dönemlere dayalı olduğunu kanıtlamaktadır;

Sabantuy çok eski dönemlerde meydana gelip yüzyıllarca aynı coğrafyada yaşayan İdil-Ural bölgesi halklarını da etkilemiş ve bu halkların ortak bayramı haline gelmiş;

Bayramın uzun tarihi boyunca çok değişmiş, başlangıçtaki animistik, mitolojik anlamlarını ve amaçlarını kaybetmiş, farklı dönemlerde yeni motifler, imgeler ve eylemlerle zenginleşmiş, karmaşık bir sisteme dönüşmüştür. Son dönemlerde dinlenme, eğlenme unsurları bayramın büyük bir kısmını teşkil etmektedir;

Bayram Tatar halkının milli yüzünü, misafirperverliğini yansıtan bir bayram olarak, gençlerde ulusal bilinç eğitiminde en etkin bir araç olarak büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Tagirova, F. (2012). Tatar halkının Sabantuy bayramına ait leksika. *Türk dünyasında bayramlar: III Uluslararası Türk Kültürü Kurultayı bildirileri* (s. 315–324). Ankara.
- Tagirova, F. (2017). Tatar dilinde Sabantuy bayramına ait leksik-frazeolojik çareler. In M. S. Kaçalın (Haz.), *VIII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı: Bildiri özetleri* (22–26 Mayıs 2017) (s. 282). Ankara.
- Tagirova, F. İ. (2013). ‘Sabantuy bayramı’ semantik kavramını oluşturan leksika. In P. P. Замалетдинов (Red.), *Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-Запад: Материалы международной научно-практической конференции (17–19 октября 2013 г.)* Казань.
- Георги, И. Г. (1799). *Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей* (Т. 4, Ч. 2: О народах татарского племени и других не решенного еще происхождения Северных Сибирских). Санкт-Петербург.
- Исәнбәт, Н. (2000). *Татар теленең фразеологик сүзлеге* (Т. 1). Яр Чаллы.
- Исәнбәт, Н. (2001). *Татар теленең фразеологик сүзлеге* (Т. 2). Яр Чаллы.
- Саттаров, Г. Ф. (2019). *Татар исемнәре*. Казан.
- Тимергалин, А. К. (2018). *Миллият сүзлеге* (Т. 3: С–Я). Казан.
- Уразманова, Р. К. (1984). *Современные обряды татарского народа: Историко-этнографическое исследование*. Казань.
- Уразманова, Р. К. (2001). *Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX — нач. XX века)*. В: *Историко-этнографический атлас татарского народа*. Казань.
- Хакимзянов, Ф. С. (1980). *Булгарские эпиграфические памятники Закамья: Исследование языка древнеписьменных памятников*. Казань.
- Шарафутдинов, Д. Р. (2005). *Исторические корни и развитие традиционной культуры татарского народа. XIX – начало XXI вв.* (Автореф. дисс. ... докт. ист. наук). Казань.
- Шарафутдинов, Д. Р. (2008). Общеболгарские исторические корни Сабантуя. *Эхо веков*, (1), 297–305.

FOLKLOR MƏTNLƏRİ

ÖZBEKLERİN RUHLAR VE YARATIKLAR HAKKINDAKİ MİTLERİ

Myths of the Uzbeks about Spirits and Supernatural Creatures

Dilbar Haydarova

Nevai adına Özbek dili ve Edebiyatı Üniversitesi,
Sorumlu yazar: khaydarovadilbar96@gmail.com

I. Myth about Aytam Buva (Saidova Nergiz)

This myth describes how a mirab (irrigation official) wandering near a sacred place called Aytom Buva is taken away by an army of demons, left in the wilderness, and dies just five days later. As a mythological element, the sanctity of the local geography and its protective yet punishing power is emphasized. The central message is that careless behavior in a sacred location leads to encounters with extraordinary beings.

II. Myth about Evil Spirits and Ghosts (Kabulova Gulsanam)

In this myth, the protagonists encounter a strange man late at night near the village of Rovot. The man repeatedly claims that a storm has stranded him and begs for help, even though there is no storm or danger in the area. It later becomes clear that the man is under the influence of spirits or “evil forces.” This myth illustrates how sudden, unreal events are intertwined with reality and are commonly associated with demonic entities in popular belief.

III. Second Myth about Aytam Buva (Odilova Ro‘zixon)

In this second Aytom Buva myth, the narrator hears loud music and commotion near the sacred place, as if a wedding were taking place, though nothing is visible. These mysterious sounds are attributed to mythological beings such as demons and fairies, and they disappear after the narrator recites a prayer. This myth reflects the interplay of fear, religious faith, and ancient mythological memory.

IV. Myth about a Tree (Doniyorov Akbar)

This myth tells of an unkept mulberry tree in the village that is known as the “devil’s tree.” People avoid passing by or attempting to cut it down. Anyone who breaks this unspoken rule suffers severe headaches and physical pain. The tree cult reflects the continuation of ancient Turkic reverence for

nature, especially trees. Perceiving the tree as the dwelling place of evil spirits points to the deep roots of this belief.

V. Myth about Mortu (Haydarova Umrinisa)

This myth introduces a mythical female figure called “Mortucha,” who appears in the form of a tall girl with long hair. She tries to speak with a man, but sensing danger, he grabs her hair and tightly twists it until she begs for release and promises not to harm him or his descendants. After receiving her vow, he lets her go. The character, referred to as Alvasti by the narrator’s father, is widely known as Mortucha. This myth centers on the interaction between humans and terrifying female demons in folklore. Interestingly, it also functions as a social critique—women who are inept at household chores are still referred to as “Mortucha.”

These myths embody themes of fear, belief, sanctity, nature cults, and female demon figures. They both preserve ancient Turkic mythological motifs and shape the cultural and spiritual mindset of contemporary Uzbek society. Each myth revolves around a mystical encounter resolved through human behavior and faith. Core elements across the myths include “memory of local places,” “power of words and prayer,” and “protective and punishing spirits.” The impact of these myths on everyday behavior, spatial perception, and social relations is clearly evident.

Keywords: Uzbek folklore, mystical beings, sacred places, tree cult, female demon figures.

I

AYTAM BUVA HAKKINDAKI MIT

Anlatıcı:

Saidova Nergiz, Fergana bölgesinin Oltarık ilçesi, 56 yaşında

Qishlog'imizda bir mirob bo'lgan ekan. Bir kuni mirob Aytom buva degan aziz joyda suv bo'ylab yurganaka. (Hozir ham bu yerdan suv chiqadi.) Suv bo'ylab tursa, mirob devlarni lashkarlariga duch kelib qolgan ekan. Qorong'i bo'lgani uchun u odamning ko'ziga devlar ot mingan odam qiyofasida ko'ringan ekan. Haligi dev lashkari u insonni jo'radak ergashtirib olib ketaveribdi. Mirobni dasht-u sahroga olib chiqib qo'yibdi. Keyin mirob chanqap, charchap, och qolib ketib hushiga kelib ko'zini ochsa, hech kim yo'q joyga borib qolibdi.

Keyin: "Iy, man Aytom buvamni oldidan o'tgandim. Bir narsa manga yopishdi", - deya kalimasini keltirib, hushiga kelibdi. Keyin uyga qaytibdi. Biroq haligi devlar unga zarar bergan ekan. Mirob besh kungina yashab o'libdi.

II

KÖTÜ İYELER VE HAYALETLER HAKKINDAKİ MIT

Kabulova Gulsanam, Fergana bölgesinin Oltarık ilçesi, 40 yaşında

Jazirama yoz fasli edi. Biz Namangan viloyatidan Toshkent viloyatiga qarindoshimiznikiga to'yga bordik. To'y o'tgandan so'ng qaytishda salqinroq havo bo'ladi deb Namanganga kechroq yo'lga tushdik. Biz qishlog'imizga yetib qolay deganimizda qishlog'imizga yaqin Rovot degan qishloqda vahimali bir voqeaning guvohi bo'ldik.

Rovotda yo'l chetida to'xtab turgan mashina va bir odamni ko'rdik. U tinmay qo'lini ko'tarib, talvasada shu gapni qaytarardi: "To'xtang, to'xtang, yordam beringlar. Olmosga qanchadir kilometr qolganda bo'ron bo'lib ketdi. Mashinamiz bilan qolib ketdik, yordam beringlar. Kuchli bo'ron bo'lyapti",- derdi. Biroq bu payt hech qanday bo'ron, hatto shamol ham bo'lmayotgandi. Qizig'i, bu kishining o'zi ham yozgi kiyimlarda edi. Jazirama yoz kechasi edi. Biz juda qo'rqdik. Avval mashinani to'xtatmoqchi bo'ldik, lekin biror korhol bo'lmasin deb yana yurib ketdik. Uyga kelib bolgan vogeani aytganimizda katta buvilarimiz: "U yerda jin, ajinalar bo'ladi. Balki, o'sha odamni jin chalib qo'ygandir",- dedilar. Shu voqeadan keyin anchagacha qo'rqib yurdim. Va doim shu joydan o'tsam, o'sha voqea esimga keladi.

Bir akrobamizin dug'unune gittik. Dug'unden sonra donus yolunda havaning daha serin olmasini umarak geç saatlerde Namangan'a dogru yola chiktik. Koyumize ulasmak uzereyken, koyumize yakin Rovot koyunde korkunç bir olaya tanik olduk.

Rovot'ta yol kenarına park edilmiş bir araba ve bir adam gördük. Elini kaldırıp panik içinde bunu tekrarlayıp duruyordu: "Dur, dur, yardım et. Olmos'a birkaç kilometre kala bir fırtına çıktı. Arabamızla mahsur kaldık, yardım et. Çok şiddetli bir fırtına geliyor," derdi. Ama o sırada ne fırtına vardı, ne de rüzgar. İlginç olan, bu kişinin kendisinin de yazlık kıyafetler giymiş olmasıydı. Sıcak bir yaz gecesi idi. Çok korktuk. Önce arabayı durdurmak istedik ama daha sonra başımıza bir şey gelmemesi için yürümeye karar verdik. Eve vardığımızda ve onlara olanları anlattığımızda, büyük anneannelerimiz, "Orada kötü iyeler ve hayaletler var. Belki de o kişi bir kötü iye tarafından ele geçirilmişti." dediler. O olaydan sonra uzun süre korktum. Ve her buradan geçtiğimde o olayı hatırlıyorum.

III

AYTAM BUVA HAKKINDAKİ MIT

Odilova Ro'zixon, Fergana bölgesinin Oltarık ilçesi, 40 yaşında

Bizning qishlog'imizda Aytom buva degan aziz joy bor. Shu aziz joyni oldida, katta yo'l bor. Haydovchilar ham bu yerdan o'tib ketayotganida qo'lini duoga ochib o'tmasa, ularga ancha shikast yetadi. Shu yerda biz bog' qilgan edik. Ozgina bir narsa yetmay qolgan edi, man o'sha yerda, Aytom

buvaning oldida qoldim-da, ukam o'sha narsani olgani ketdi. U ketganday keyin qanaqadir shovqin-suron, childirma, surnoy chalgan, dumbir-dumbir ovoz eshitildi. Men hayron bo'ldim. Qo'rqib ketdim. Vahimaga tushdim. Hech qayerda to'y bo'lmayotgandi. Keng dala. Ilgaridan momolarimiz, bobolarimiz bizga aytib yurishgan edi bu yerda devlar, parilarning lashkarlari borligini. Qaysidir paytda aylanib yurishini aytishgandi. Men shu narsaga duch kelganimni sezdim. Darrov kalimamni keltirdim. Kalima keltirganimdan keyin haligi ovozlar yo'qoldi.

Köyümüzde Aytom Buva diyen çok kıymetli bir yer var. Bu kutsal mekanın önünde geniş bir yol var. Taksisler buradan geçerken ellerini açıp dua etmezlerse çok büyük sıkıntılara uğrayacaklardır. Biz buraya ziyarete gelmiştik. Yalnız bir şey eksikti, ben hemen orada, Aytom buva'nın önünde durdum, kardeşim de o şeyi almaya gitti. Orada otururken bir gürültü, bir kargaşalık, bir trompet sesi ve davul sesleri duydum. Şaşırdım. Korkmuştum. Panikledim. Hiçbir yerde düğün yapılmıyordu. Geniş bir alan. Çok eski zamanlardan beri büyükannelerimiz ve büyükbabalarımız bize burada dev ve peri ordularının sürekli dolaştığını anlatırlardı. Sanki ben de bununla karşı karşıyaymışım gibi hissettim. Ben hemen dua okudum. Ben duayı bitirdikten sonra sesler kesildi.

IV

AĞAÇ HAKKINDAKİ MİT

Doniyorov Akbar, Fergana bölgesinin Taskoprük ilçesi, 54 yaşında

Qishlog'imizda bir tut daraxti bor. Qarovsiz, egasi holda qolgan. Yonidan hech kim o'tmaydi, u daraxtga yaqinlashmaydi. Yonidan o'tgan yoki daraxtni kesmoqchi bo'lgan insonlarda juda og'ir bosh og'rig'i va boshqa qaqshatqich og'riqlar paydo bo'ladi. Chunki xalq orasida bu daraxt "shayton daraxti" deb nom olgan. Shu bois hech kim uni kesishga yoki yoniga borishga jazm qilmaydi. Barcha bu biladi va unga yaqinlashmaydi.

Köyümüzde bir adet büyük dut ağacı bulunmaktadır. Bakımsız kalmış, yanından kimse geçmiyor. Çünkü yöre halkı o dut ağacına şeytan dutu diyor. Yanından geçen veya kesmeye çalışan kişilerde şiddetli baş ağrısı meydana gelir ve şiddetli acılar yaşanır.

Bu yola giren mutlaka karşılığını görmelidir. Ve herkes bu duruma alışmış zorunda.

V

MORTU HAKKINDAKİ MİT

Haydarova Umrinisa, Fergana bölgesinin Taskoprük ilçesi, 52 yaşında

Kichkina bolaligimda otam menga shunday voqeani aytib bergan edilar: Bir kuni kechasi bobom Kattaariq daryosi ustidagi ko'priktan o'tayotganlarida uzun bo'yli, sochli bir qiz tushayotganini ko'rib qoldilar. Gap bo'lgan jonzot bobomning gapini bo'lib, turli savollarni berib

turganda, bobom nimanidir sezdi va darrov qizning sochidan ushlab, qo'lida ikki marta burab, mahkam ushlab oldi. Shundan so'ng qiz qiyinchilikka tushib, bobomdan uni qo'yib yuborishini so'radi. Biroq bobomning kuchli qo'llaridan qochib qutulolmaganida qiz: "Meni qo'yib yuborsang, yetti avlodingga yomonlik qilmayman, bolalaringga yomonlik qilmayman", debdi. Bu va'dani olgach, bobom qizni qo'yib yuborishdi. Shundan keyin bobom Alvasti endi nevaralarimga yomonlik qilolmasligini va bu va'dani undan olganligini tez-tez aytib turardi. Otam bu qizni Alvasti deb atagan, lekin biz uni "Mortucha" deb bilamiz. Bugun ham onasi uy ishlarida iqtidori yo'q qizlariga "Mortuchaga o'xshamanglar", deydi.

Ben daha kùçùk bir çocukken babam bana şu hikayeyi anlatmıştı: Bir gece bùyùkbabam Kattaarik Nehri üzerindeki köprüyü geçerken uzun boylu, uzun saçlı bir kız indığine tanık olmuştur. Adı geçen yaratık dedemin sözünü kesip çeşitli sorular sorarken dedem bir şey hissetmiş ve hemen kızın saçını yakalayıp elinde iki kez büküp sımsıkı tutmuştur. Bundan sonra kız zorluk içinde kalmış ve dedemden onu bırakmasını istemiş. Ancak dedemin gùçlü ellerinden kurtulamayınca kız şöyle demiş: "Eđer beni bırakırsan, senin yedi soyunu incitmeyeceğim, çocuklarına kötü şeyler yapmayacağım." Dedem bu sözü aldıktan sonra kızı serbest bırakmış. Bundan sonra dedem sık sık Alvasti'nin torunlarıma artık zarar veremeyeceğini ve ondan bu sözü aldığını belirtmiştir. Babam bu kıza Alvasti derdi ama biz onu "Mortuç" olarak biliyoruz. Bugün bile ev işlerinde yeteneği olmayan kızlara annesi, "Mortuç gibi olma" ifaddesini sarfetmektedir.

KİTAB TANITIMI:**MACAR BALAZS ORBANIN GÖZÜYLE
19.YÜZYIL TÜRK FOLKLORU****19th Century Turkish Folklore through the Eyes of Hungarian Balázs Orbán****Prof. Edit TASNADI**

ELTE university , Budapest, Hungary

Sorumlu yazar: tasnadi.edit@gmail.com**Özet**

Macar seyyahı, halkbilimcisi, tarihçisi ve milletvekili Baron Balázs Orbán (1829–1890), 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı topraklarında gerçekleştirdiği seyahatlerle tanınmıştır. Hayatının önemli bir bölümünü, özellikle 1846–1851 ve 1857–1859 yılları arasında, zaman zaman İstanbul’da yaşayarak, zaman zaman Osmanlı İmparatorluğu’nun farklı bölgelerini dolaşarak geçirmiştir. Bu süreçte Orbán sadece bir gözlemci değil, aynı zamanda dönemin sosyal ve kültürel yapısını detaylı şekilde kayıt altına alan bir araştırmacı kimliğiyle öne çıkmıştır. Orbán’ın en bilinen eseri olan altı ciltlik Utazás Keleten (“Doğuda Seyahat”, 1861), onun Osmanlı coğrafyasına dair gözlemlerini ve değerlendirmelerini içermektedir. Ayrıca Törökországrol s különösen a nőkröl (“Türkiye’ye ve Özellikle Kadınlara Dair”, 1884) adlı makale serisinde de Türk halk kültürüne ilişkin pek çok unsura yer verir. Düğün ve sunnet törenleri, kıyafetler, çarşı ve hamam hayatı, eşkıya dünyası gibi pek çok konuya dair gözlemleri hem etnografik hem de sosyolojik açıdan oldukça değerli bilgiler sunar. Orbán özellikle Bursa ve çevresinde derlediği halk anlatıları ve efsaneler aracılığıyla sözlü kültürün izini sürer. Bu anlatılar yalnızca folklor açısından değil, aynı zamanda dönemin toplumsal yapısını anlamak açısından da önemli kaynaklar arasında yer alır. Kadınların toplumsal hayattaki konumu, aile ilişkileri, geleneksel roller ve Osmanlı günlük yaşamı hakkında verdiği bilgiler dönemin gerçeklerine ışık tutar. Balázs Orbán’ın eserleri, Macar ve Türk halkları arasında kültürel bağların kurulmasında önemli bir köprü işlevi görmektedir. Onun gözlemleri, hem tarih hem de halkbilimi araştırmaları için özgün bir perspektif sunar.

Anahtar kelimeler: Balázs Orbán, Osmanlı Halk Kültürü, Seyahatname, Türk Folkloru, Etnografik Gözlemler.

Abstract

Hungarian traveler, folklorist, historian, and member of parliament Baron Balázs Orbán (1829–1890) became well known for his travels through Ottoman territories during the second half of the 19th century. He spent a significant part of his life, particularly between the years 1846–1851 and 1857–1859, living intermittently in Istanbul and traveling through various regions of the Ottoman Empire. During this period, Orbán emerged not only as an observer but also as a researcher who meticulously documented the social and cultural structure of the time. His most renowned work, the six-volume Utazás Keleten (“Journey to the East”, 1861), contains his

observations and assessments regarding the Ottoman geography. Furthermore, in his article series titled *Törökországról s különösen a nőkről* ("On Turkey and Especially Women", 1884), he presents numerous elements of Turkish folk culture. His insights into wedding and circumcision ceremonies, clothing, marketplace and bathhouse life, and the world of bandits offer valuable information from both ethnographic and sociological perspectives. Through the folk narratives and legends he collected, particularly in Bursa and its surroundings, Orbán traces the essence of oral culture. These narratives are significant not only from a folkloric point of view but also as crucial resources for understanding the social structure of the period. His accounts shed light on the societal roles of women, family relations, traditional roles, and everyday life in the Ottoman Empire. Balázs Orbán's works serve as an important bridge in establishing cultural ties between the Hungarian and Turkish peoples. His observations offer a unique perspective for both historical and folkloric research.

Keywords: Balázs Orbán, Ottoman Folk Culture, Travelogue, Turkish Folklore, Ethnographic Observations.

Extended Summary

This article focuses on the travels of Hungarian traveler, historian, and politician Baron Balázs Orbán (1829–1890) within the Ottoman Empire and his observations on Turkish folklore. Orbán lived in Istanbul between 1846–1851 and 1857–1859, and traveled through vast regions including Anatolia, Syria, Palestine, and Egypt, making unique notes on Ottoman culture. His major work, the six-volume *Utazás Keleten* ("Journey in the East", 1861), along with other articles, reflects various aspects of Turkish culture — wedding and circumcision ceremonies, clothing styles, the life of bazaars and bathhouses, the world of bandits, urban depictions, and folk legends.

The main focus of the article is Orbán's observations on the city of Bursa. He provides detailed descriptions of Bursa's architectural beauty, especially its famous fountains, and the role of silk production in the city's economy. His notes also reflect the reconstruction process of Bursa following the devastating earthquake of 1855. With particular interest, he describes the vibrant atmosphere of the Bursa bazaars, the richness of weapons and silk shops, and the dynamic nature of social life in the city.

Another important topic covered in the article is the folk traditions and legends he recorded in Bursa. Orbán describes a curious tradition called the "King of the Ugly," in which the city's ugliest resident is chosen as king, paraded around the city, and given the right to collect taxes. He also notes legends related to the thermal baths of Bursa, particularly the tale of the "Headless Arab" and other stories dating back to the reign of Sultan Murad I. Orbán's observations also draw attention to the cultural differences between Istanbul and Bursa. He notes that Bursa remained a more traditional, Asian-style city, while Istanbul had undergone more changes under European influence. In this comparison, he particularly emphasizes differences in clothing styles, social behavior norms, and aspects of urban culture. Another significant part of the article is devoted to Orbán's observations about the social role and daily life of Turkish women. He describes in detail how Turkish women had more say than might appear, how skillfully they used garments like the *peçe* (face veil) and *ferace* (cloak), and how they maintained their societal positions. Special attention is given to the symbolic significance of yellow shoes and their role in gender relations. Orbán's personal travel anecdotes also occupy a significant part of the article. He vividly recounts his intriguing dialogue with bandits near Izmit, the hospitality

traditions of Turkish villagers, and the “brother nation” attitude shown towards Hungarians. These episodes not only demonstrate Orbán’s keen observation skills but also his ability to establish intercultural dialogue. In the final section of the article, Orbán’s notes on Turkish-Hungarian cultural relations and his observations on the historical ties between the two peoples are presented. He especially references historical events such as Hungarian soldiers finding refuge in Ottoman territories and Lajos Kossuth’s stay in Kütahya. Balázs Orbán’s works open a unique window into 19th-century Ottoman culture, and his notes on Bursa reflect the city’s social, economic, and cultural life in a multidimensional way. His records on Turkish folklore are of great importance in terms of preserving folk legends and traditions. From the perspective of gender studies, Orbán’s observations on the social strategies of Turkish women are particularly noteworthy. Overall, this article serves as a valuable source for exploring the historical roots of Turkish-Hungarian cultural relations.

Giriş

Türk folklorunun ilk büyük araştırmacılarından Ignác Kúnos’un adı Türkiye’de iyi bilinirken, 19. yüzyılın ilginç simalarından Balázs Orbán’ın adı sanırım hiç tanınmıyor. Oysa maceralı hayatı esnasında Türk adet ve geleneklerinin dikkatini çeken birçok unsurunu kaleme alan halk bilimi derleyicimiz, Türk folklor çevrelerince de değerlendirilmeye layıktır.

Baron Lengyelfalvi Balázs Orbán, Erdel’in özel bölgesi Székelyföld, yani Sekel bölgesinin seçkin evladı. Kendilerini Hun kralı Attila’nın torunları sayan Sekellerden olan Balázs Orbán memleketinde “en büyük Sekel” olarak adlandırılıyor. Ailesinin Türkiye ile ilişkileri var: Kuzey Macaristan’daki Selmebánya’da maden mühendisliğini öğrenmiş büyük babası János Knecker sonraları Türk hazinesi maden ocakları başmüfettişliğini yapar.

Balázs Orbán 3 Şubat 1829’da Lengyelfalva’da dünyaya gelip, Székelyudvarhely Protestan (Kalvinist) Kolejinde öğrenimlerini 1847’de tamamladıktan sonra İstanbul’a gider, sonra Suriye, Filistin, Mısır ve Arabistan’ı gezer. 1849’de gene İstanbul’dadır, fakat 1848’de başlayan Macar özgürlük savaşının haberini alır almaz Macar ordusuna katılmak amacıyla 150 kişilik bir fırka örgütler. Ne var ki Vidin’e vardıklarında, Avusturya imparatoru Rus çarından askeri yardım istedikten sonra özgürlük savaşçılarının teslim olmak zorunda kaldığını öğrenir. Bu durumda göçmenliği seçerek Türkiye’ye döndükten sonra yenilgiye uğrayan Macar ordusunun Osmanlı topraklarına sığınan askerlerini destekler; bu arada özgürlük savaşının önderi, 1849-1951 arası yıllarda Kütahya’ya sığınan milli kahramanımız Lajos Kossuth ile de ilişkiler içindedir. 1852’de araştırmalar sürdürmek amacıyla Londra’ya gider, sonra Jersey ve Guernsey adalarında kalır, fakat 1855’de ailesinin miras davası nedeniyle gene İstanbul’a döner. Dul kalıp ölen anneannesinin mirasına nihayet en azından kısmen kavuşabilirler. Orbán daha o yıllarda Erdel’in en büyük kenti olan Kolozsvár’da çıkan *Kolozsvári Közlöny*’e “Bakalum” rumuzuyla makaleler göndermeye başlar. Örneğin 6 Temmuz 1857 tarihli röportajında tarihi bir sünnet düğünün renkli tasvirini verir. 1859’de yurduna kesin dönüş yapar, 1868’den itibaren Peşte’de yaşar. 1871’den ölümüne kadar milletvekili; 1887’de Macar Bilimler Akademisi üyeliğine de seçilir. Székelyföld’de yaptığı derlemelerin tarih, arkeoloji ve folklor alanındaki sonuçlarını muazzam bir ansiklopedik eserde toplar. 19 Nisan 1890’de Budapeşte’de hayata gözlerini yumar.

Balázs Orbán ailesiyle Lengyelfalva'ya döndükten sonra 1860'da gezi notlarını basıma hazırlamaya başlar. Doğu izlenimleri altı cildlik 'seyahatnamesi' *Utazás Keleten* ('Doğuda Gezi')'de 1961'de Kolozsvár'da yayınlanır. Türk maddi ve sözlü halk kültürü ile ilgili gözlemlerini tanımak için ilk önce bu eserin rehberliğiyle 150 yıl öncesi Bursa'yı gezelim!

"...Bursa'nın başlıca bezekleri çeşmeleridir. Süs ve mermer açısından İstantanbul'dakiler kadar zengin değilseler de, suları çok daha gür ve küçük şelaleler oluşturan şebekelerinde ebediyen buz gibi su şırıldamaktadır.

Bursa, yıkımlara yol açan zelzeleden sonra görünüşteki fakirliğine rağmen Küçük Asya'nın en zengin şehirlerinden biridir. Evlerinin içerine gidersen refah ve zenginlik göreceksin. Bunun başlıca kaynağı ise bütün Türk İmparatorluğunda en büyük çalışkanlıkla ve en geniş çapta yapılan ipekçiliktir. Bursa'nın buhar ve su ile işleyen yetmiş kadar ipek fabrikasının yanısıra her evi, bütün ellerin ipekle uğraştığı küçük birer ipek fabrikasıdır..."

Balázs Orbán yazısına eski Bursa çarşısının olağanüstü renkli tasvirinden sonra, depremden korktukları için Bursalıların yeni türden ahşaptan bir çarşı kurduklarını belirttikten sonra şöyle devam ediyor:

"...Silah çarşısı çok zengin, büyük miktarda fevkalade güzel silahlar yığılmış durumda; nakışlı ve ipek giysilerin çarşısı da çok zengin, ama en büyük trafik ipek hanededir: buradan günde onlarca ton ham ipek Gemlik yoluyla Avrupa iskelelerine doğru yola çıkıyor.

Bursa'ya geleni burası ile başkent arasındaki muazzam değişiklik hemen şaşırtıyor: İstanbul'dan birkaç saatlik mesafede burada bambaşka bir ülke, bambaşka bir halk bulunur. Avrupa renkleri burada sönüyor ve her şey Asyalı bir karakter gösterir. Kendisini Avrupavari giysiye zorlanan Türk burada tektük görünüyor ancak, onlar da Asya'nın sarıklı Osmanlıları arasına sanki utanarak karışır. Burada her sima şahane; her adımda kartal gibi gururlu bakışlı, heybetli, güzel milli kıyafetiyle, atalarından kalma parlak silahlarıyla David Wilkie veya Horace Vernet'nin tablolarına layık Müslümanlara rastlanır..."

Yazarımız burada Bursa ve İstanbul halkını karşılaştırarak modernleşme ve geleneklerin çatışması hakkında fikir yürüttükten sonra folklorcular için değerli bir anısını anlatıyor:

"...Bursa'da çok özel bir merasimin tanığı oldum. Geçmişin ender bir kalıntısı olarak buraya aktarayım.

Paskalyanın üçüncü gününde "Pisler kralının bayramı denilen merasim dolayısıyla bütün dilenci, hamal ve benzerleri belirli bir yerde toplanıp en pis ve en çirkin olanı kral olarak seçer, giydirir ve bir eşeğe bindirir. Bütün fakirlerce büyük bir ihtişamla ve çalgılarla takip edilerek şehirden geçirilen kral, istediği herkesi durdurabilir ve yirmi piasteri aşmamak şartıyla ondan vergi isteyebilir. Ödemek istemeyenler ise bayağı dayak yiyebilirler. Toplanan para ile sevinçten çoşan kalabalık Çekerköy'e gider ve o gün kendilerine bırakılan Eski kaplıcada banyo yaparak, yiyerek, içerek paralarını harcarlar. Victor Hugo'nun *Notre Dame de Paris* adlı romanından anlaşıldığına göre bu türden halk bayramları eskiden Avrupa'da da düzenleniyormuş..."

Orbán'a göre Çekerköy'de I. Murad'ın Gazi Hudavendikâr diye adlandırılan camisi de görmeye değer. Bir köşesinde görünen taştan kuşun efsanesi de var: Sultan Murad'ın sevdiği şahin kaçacakmış, fakat sahibinin emri üzerine orada taş kesilmiş.

Gezi notlarına devamla meşhur Bursa kaplıcalarından bahseden Orbán, Büyük ve Küçük Kükürlü kaynaklara Rumların da büyük saygı gösterdiklerini belirttikten sonra sözlerini şöyle sürdürüyor:

"..Geleneklere göre bir Roma prokonsolosu Aziz Patrik'i buranın kaynarcasına attırdığından beri dini uğrunda ölen aziz, kaynağın başında her yıl anılıyor. Bir az ötede bulunan muazzam Yeni kaplıca Bursa'nın en mükemmel kaplıcasıdır, damla sıyrılığı burada iyileşen Kanuni'nin emri üzerine sadrazam Rüstem paşa kendi masraflarıyla inşa ettirmiştir. Kaplıcanın ortasındaki göle şifalı su mermerden güzel yontulmuş bir ejderhanın ağzından fışkırıyor. Bu ejderha ağzının efsanesi de var. Sakinlerin anlattıklarına göre oradan arasıra başsız bir Arap çıkıyor ve güzel bir kız ya da genç bir oğlan bulsa kapıp götürüyor. Bu inanış yüzünden kimse tek başına kaplıcaya gitmeye cesaret edemez. Başsız Arabın da bir hikâyesi var, fakat bütün uğraşlarıma rağmen tamamıyla öğrenemedim, ancak yaşlı bir amcanın anlattığına göre, padişahlardan birinin haremi kaplıcada banyo yaparken bir Arapla ilişkisi olan bir kadın sevgilisiyle burada buluşmuş, padişahsa bunu öğrendiğinde kadını gölde boğdurmuş, Arabın ise kellesi uçurulmuş. Ogün bugündür Arabın ruhu sevgilisini aramaya buraya dönermiş...."

Kaplıcadan sonraki tembelliğin doğuya özgü güzelliğini övdükten sonra Orbán Yeni kaplıcanın yanındaki küçük kaynarcayı sırf kadınların kullandıklarını, diğer kaplıcalara ancak belirli günlerde gidebildiklerini, bu münasebetlerle de değerli giysi ve takılarını birbirlerine gösterebilmek için güzelce süslendiklerini dile getiriyor. Garip bir adet olarak Rumların düğünleri kaplıcalarda yaptıklarını ayrıntılarıyla anlatıyor; ayrıca sıcak sulu Gözayazma'da göz hastalıklarına şifa arandığını da aktarır.

Bursa'nın kurulduğu yerin altında bulunan mağaralardan biri kaplıcalara yakınmış. Bu noktada sözü gene Orbán'a verelim:

"...Halk bu mağara ile ilgili olarak masalsi efsaneler yaratmış. Yaşlı bir Türk köylüsü bana şu masalı anlattı: "Bu mağara aslında perilerin karlı meskeni olan Keşiş dağına güden uzun bir yeraltı yolu. Yolu insanlardan önce yaşayan cinler, karlı dağ tepesinde oturan perileri görülmeden ziyaret edebilmek için inşa etmişler. Cinlerin son kralının hazinesi de altın ve mücevherle dolu kocaman kocaman fıclar içinde saklanmış. Bu hazineye birer demir, gümüş ve altın kapıdan ulaşılabilirmiş, fakat son kapı üstüne iki büyük kılıç asılmış ve aralıksız sağa sola darbe indiren bu kılıçlar ancak kaybolmuş bir tılsım değiştirilerek ve unutulmuş sihirli bir söz söylenerek durdurulabilirmiş. Bunlar bulunmadan yaklaşan herkes hemen ölecekmiş.

Benim ne tılsımım, ne de sihirli sözlerim vardı, fakat mağaraya girmeye çalıştığımda kapı ile kılıçların aslında nefes almayı engelleyen kötü havadan başka bir şey olmadığını çabucak anladım. Mumum söner sönmez akciğeri fena basan bu havadan kurtulmak için çarçabuk çıktım.

Muradiye'ye yakın bir başka mağarada ise Keşiş dağından inen periler güzel gözlü Rum kızları suretinde ipek yumaklamaktadır.

Bursa'nın en ünlü mağarası ise Mahara'dır. Kalenin kayalarına kısmen doğa, kısmen de insan eli tarafından yapılan mağaraya ulaşmak ne tılsım, ne sihirli sözler, sırf Bay Falkeissen'in burada oluşturduğu şarap mahzenini ziyaret etmek gerek. Orada Peşte'de yapılmış yüzlerce kocaman fiçıda Olimpos'un akışkan altını bulunduruluyor. Yurttaşımız olan Macar garsonuyla fiçılar arası uzun koridoru, kadehimizi yurdumuzun sağlığına kaldırarak ne çok kere gezdik!..."

Orbán elbette türbeleri de geziyor. Gene kendisini dinleyelim:

"Orhan ile ailesinin türbesi bir Hristiyan kilisesinden değiştirilmiş, altarnın yerini hâlâ altı porfir sütun göstermekte, kapı üzerinde ise orada unutulmuş bir haç ilk sahibini hatırlatmaktadır. Orhan'ın kocaman tespihi ile davulu bu yere asılmıştı, fakat çok değerli bu emanetler bir yangında kül olduktan sonra bina Davud manastırı adını almıştır.

Süleyman ile I. Murad'ın annesi güzel Nilüfer'in hikâyesi ise şöyle: o zamanlar Türkleri Selçuk sultanlarına bağlı emirler yönetir. Karahisar'da (Melangeia) oturan Osman ile boy ölçüşmeğe cesaretleri olmayan Rum prensleri onu hileyle yenmeyi kararlaştırırlar. Yarhisar prensinin kızı Nenüphar (Nilüfer) ile Beleçik (Belecoma) prensinin nişan törenine komşuları olan Osman da davet edilir. Orada alçakça katledilecekti ama, Rum prenslerinden dostu olan Köse Mihâl tehdit eden tehlikeye dikkatini çektikten sonra Osman, Beleçik komutanına bir koyun sürüsünü hediye olarak gönderir, ve elçisi yoluyla haremi ile servetini de törenlere beraberinde getirmesi iznini ister. Alçak Rum, bunları da ele geçirebileceği umuduyla izni seve seve verir. Osman ise en iyi askerlerinden kırk tanesine kadın elbiselerini giydiren, servet adına da arabalara silahlar yüklenir. Böylece ihtişamla Beleçik'e giderken komşu derbende 100 kahraman askerini gizler. Toplanan Rumlar Osman'a saldırmak isterken kalede yangın çıkar, ve kadın kılığındaki askerler Rumlara saldırır. Kapılar açılıp dışarıda gizlenen Osmanlılar da girer. Çatışmada Rumlar öldürölür, Beleçik ve İnegöl ele geçirilir, damat Kaldıralık anaforuna atılır. Güzel gelini de Osman götürüp oğlu Orhan ile evlendirir..."

Tanıdık bir paşanın iki oğlunu evlendirdiği düğün de Orbán'ın anlata anlata zor bitirdiği bir olay. Tantanayı seven Türklerde bu türden günlerce süren bayramlarda, toplumun farklı tabakalardan gelenler arasındaki farklar hiç gözetmeden zengin ve fakirlerin mutlu beraberliğini takdirle anlatır.

Artık Bursa'yı terk ederek Türk tarihinin kahramanlarına ait başka efsanelerden de aktaralım. Gelibolu civarını gezen Orbán'a göre mesela 'Gaziler iskelesi' adı "...Süleyman Han'ın 40 sadık taraftarı ile burada sahile çıktığından kaynaklanıyor. Biraz aşağısında Avrupa kıyılarında hilâlın ilk defa görüldüğü Tzimte ya da Zemenik'in (eski Chorirido Castrou) harabeleri gözüktüyor. Bir şahin avcılığı esnasında atından düşerek boynu kırılan Süleyman'ın mezarı da bu kıyıdadır. Osmanlıların iktidarını Avrupa'ya yayan bu ikinci beyinkinden daha büyük saygı gören mezar pek bulunamaz Türk topraklarında. Mekke'ye giden hacılar buraya mutlaka uğrarlar. Halk efsanelerine göre Süleyman Türkleri kurtarmaya ölümünden sonra da devam etmiş. İslami yok etmek isteyen 30 bin gâvur Tuzla'da kıyıya çıktığı zaman Süleyman beyaz atlara binmiş gök kahramanlarının eşliğinde belirlenip düşmanı denize dökmüş..."

İzmit'ten İzmit'e giden Orbán Türk misafirperverliği ile Türk-Macar dostluğunun belirtileriyle karşılaşır. Küçük Türk köyü Teçin'e vardktan sonra yaşadıklarını gene kendisinden dinleyelim:

"... Yolcular için en yoksul köylerde bile bulunan *oda*^{***}'nın yolunu sordum. Orada çalı çırpıyla ateş yapıp domuz pastırmamı kızartmaya başlar başlamaz merdivenden adımların sesini duydum. Müslümanlarca ayıplanabilecek yemeğimi ancak bir yere saklayabildiğimde eve *muktar* girdi, ve İsmail *effendi* gönderdi diye (burda oturan emekli bir teğmen) bir bakır tepside öğle yemeği getirdi bana. Ben teşekkür edip *muktar* beyi de yemeğe davet ettim. Doğuda çatal lüzumsuz lüks olduğu için parmaklarımızı kullanarak iştahla yedik. Sonra o küçük bir *dulaptan* kahve ile kahve "araçlarını" çıkardı. Kahveyi yudumlarken söz gelimi *Macar* olduğumu ağzımdan kaçırdıktan bir-iki dakika geçmeden İsmail *effendi* ile bütün köy öğrenip bana hoş geldin demeye geldi. Kadınlar tatlı ve meyveler gönderdi, *muktar* ise kahveyi konuklara zor yetiştirdi. İsmail *effendi* *çubuk*'unu sundu bana. Sözün kısası herkes beni ağır etti. İsmail *effendi* uzun süre Vlah topraklarında askerlik yapmış, Belgrad'da da bulunmuş, bu arada Macarlarla da buluşmuş, ve köy halkına Macarlardan daima övgüyle "*kardaş millet*" olarak bahsetmiş..."

Ertesi sabah muhtarın bütün uyarılarına rağmen yoluna tek başına devam eden Orbán Öryen dağı (*Kara Musal Dağı*)'ndan inerken yüksek bir ağacın gölgesinde "korkunç silahlanmış" oniki eşkiya görür. Yine kendisi anlatsın:

"...Doğru onlara gidip *Saba şerifleriniz hair olsun* diye selam verdim. Tıpkı eski Macar Husarlarına (Macar süvarilerine) özgü kocaman bıyığı olan *aga* beni aralarına davet etti. Ben çömelerek elimi kalbimden alnıma kaldırarak hepsini sıra ile selamladıktan sonra doğu adetlerini bildiğim için ev sahibinin (çünkü ormanın sahibi/ağası oydu) seslenmesini bekledim. O bu bölgeden tek başıma geçmek için nasıl cesaret ettiğimi sordu. Bir tek cesurlara saygı gösterdiklerini bildiğim için, *Effendim*, ben Macarım, Macarlar ise hiç bir şeyden korkmaz diye cevap verdim ve zaten fakir olduğumu, çalınacak bir şeyimin olmadığını ekledim. Bunun üzerine gümüşle işlenmiş *çibuk*'unu büyük bir şeref vererek bana uzatarak, *Kardaşım, hoş geldiniz*, dedi. Ben *Sefa buldum* diyerek *çubuk*undan bir-iki çektikten sonra geri verdim ve *Effendim*, bendenize yoluna devam etmesine izin ver, çünkü daha bugün İzmit'e ulaşmak isterim, dedim. O da, *Allahhamanet*. Macar olmana şükret, çünkü başka türlü *çiftilin*'i alırdım, dedi; sonra yolu anlattı ve Macar hain değil, *zaptieler*le buluşursan, bizi gördüğünü söyleme, diye sözlerini bağladı..."

Egyetmást Keletröl s különösen a nőkröl ('Doğu ile özellikle kadınlara dair bazı şeyler') başlığıyla Székelyudvarhely'in *Baloldal* başlıklı gazetesinin 19-20. sayısında, 6 ile 13 Mayıs 1875'te tefrika ettiği makalede Balázs Orbán, Doğuda gezenlerden çoğunun önünde özel hayatın kapalı kaldığından bu konu ile ilgili olarak Avrupa'da birçok yanlış düşüncenin yayıldığına parmak basıyor. Diğerleri arasında Türk kadınlarının kocalarının keyfi hareketlerine bırakıldığını da ön yargı olarak niteliyor. Kendini güçlü sayan erkeğin karşısında kadınların kâh kendilerine özgü irade ile, kâh güzellik ve zarafet ile istediklerini zaten ele alabildiklerini tespit ediyor, bazen baş kadınların padişah ile birlikte imparatorluğu da idare ettiklerini hatırlatıyor.

Bundan sonra Orbán, Türklerin yetenekli olduğunu kaydeder ve bu tespitini, Londra'da tanıştığı bir Türkün örneğiyle ispat eder. İngilizce bilmeyen Türk, yazarımızı evine davet eder, ve yaptığı torna tezgâhını gururla gösterir. Orbán'ın nerede öğrendiğini sorduktan sonra kendisini Oxford Sreet'in kocaman aynalı pencereleri olan bir tornacı atölyesinin önüne götürür ve İşte bir yıldır her

* Orbán'ın Macar metnindeki kullandığı Türk kelimeleri onun imlasıyla, *italik* yazıyorum. (E.T.)

gün burada nasıl çalışıldığını günde 4-5 saat seyrediyor, sonra evimde aynı işleri yaparak öğreniyorum, der.

Türklerin çabuk kavrayışını Sekellerinkine benzeten Orbán bundan sonra yalnızca çok zenginlerin haremî olduğunu hatırlatır, orta halli ve fakir insanlarda çok eşliliğin görülmediğini ve bu kadınların her anlamda eşlerinin hayatına katıldığını, zor şartların hak eşitliği duygusunu da doğurduğunu ileri sürüyor.

Bundan sonra yazarımız gene kadınlara, kadınların şuhluğuna, erkeklere işve yapmanın yollarını bulduklarını anlatıyor. Yüzlerini gizlemek amacıyla kullandıkları peçe yeni moda göre o kadar incelmış ki, yüz hatlarını daha tahrik edici kılar, transparan kumaştan yapılan *şalvar* ile göğüste zaten oldukça dekolte *entereleri*, yani harem içinde kullandıkları giysileri üzerine vücutlarını kapatmak amacıyla kullanılan *ferecede* düğmeler olmadığından ise, iki kanadını kadının elleriyle üst üste çekmesi lâzım, ne var ki kim bilir nasıl olur da kapatılmadan önce bir anlık açılarak sahibesinin vücut hatlarının görülmesine izin verebilir. Zira *ferecenin* düzeltilmesi aşk-i ilanının ilk hecesi gibi, çünkü sırf kadının beğenisini kazanmış bir şahsın önünde böyle yapılır. Harem ağası ancak en zenginlerin haremünde bulunduğu için Türk kadınlarının çoğu Arap hizmetçileriyle gezmeye çıkar, bunlardan ise isterlerse kolayca kurtulabilirler. Başka işleri olmayan kadınlar gün boyunca bazarların serin sokaklarında gezinebilir. Kocanın eşi veya eşleri ile birlikte sokakta çıkması zaten adetlere aykırı olur. Sokaklarda kadın ve erkeklerin konuşması yasak ise de bu eksiği kadınlar fevkalade zengin işaretleşmeleriyle istediklerini ifade etme yollarını bulurlar. Pera'daki dükkânlara girme hakkı Türk kadınlarının Avrupalılarla buluşmasına da fırsat verir, Türk polisinin ise Avrupalıların ev ve dükkânlarına ancak elçilik izniyle girebilmesi, gizli buluşmalara da imkân sağlıyor. Böyle bir olayı etraflıca anlatan yazar, yazısını Türk kadınlarının pabuçlarına getirir.

Macar dilinde Türk alıntı kelimesi olan 'papucs' (okunuşu: papuç) 'terlik' anlamında; 'papucs alatt', 'pabucun altında' deyiimi ise kılıbık kocalar için kullanır. İşte bu nedenle Orbán "Pabuç iktidarı Türk kadınlarında da görünür, çünkü kendileri için pabuç gerektiğinde silah olur. Ermeni kadınları Türk kadınları gibi peçeli, giysileri de birbirlerine çok benziyor, ancak onlar sarı pabuç giyemez, zira sarı ayakkabı sırf Türk kadınlarının hakkı ve sembolüdür.

Bu sarı pabuç iki bölümden ibaret. İç kısmı ancak odalarda, yumuşak halılarda içinde gezdikleri çorap gibi ince sarı sahtiyan; sokaklara çıktıklarında bunun üzerine gene sarı, sivri burunlu, kalın tabanlı bir terlik giyerler. Sözü edilen silah işte budur, çünkü Türk kadını kızdığında bu kalın pabucu ele kapıp, kocasını adam akıllı döver, Türk erkeği ise bir kadına asla el kaldıramaz..."

Bütün Türk erkeklerinin bu anlamda 'pabuç altında' olduğunu tespit eden Orbán, Macar erkeklerinin de karılarına karşı Türk erkekleri kadar anlayışlı ve yumuşak olmasını dilerek yazısını bağlıyor...

Kaynakça

Orbán, Balázs.(1999). *Törökországrol s különösen a nőkröl (Türkiye'ye ve Özellikle Kadınlara Dair)*. Derleyen: Ágota Steinert. Budapeşte: Terebess Kiadó.

