

BURANA

ISSN: 2980-2873

TÜRKOLOJİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

JOURNAL OF
TURCOLOGY STUDIES

تۇرکولوژی
دەرگىسى



Cilt 2, Sayı 2, Yıl 2024
Volume 2, Issue 2, Year 2024

www.buranadergisi.com

BURANA

Türkoloji Araştırmaları Dergisi

Journal of Turcology Studies

ISSN: 2980-2873

Uluslararası Hakemli Dergi
International Refereed Journal

Cilt 2, Sayı 2, Aralık 2024

Volume 2, Issue 2, December 2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Publish Date: 30.12.2024

Ankara

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Gün, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Alan Editörleri

Edebiyat: Prof. Dr. Hakan Taş, Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Dil: Dr. Öğr. Üyesi Recep Yürümez, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Kültür: Dr. Öğr. Üyesi M. Safa Karataş, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas/Türkiye

Tarih: Dr. Aykut Kar, İstanbul Kent Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Cihan Özdemir, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye

Prof. Dr. Ersen Ersoy, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya/Türkiye

Prof. Dr. Fatih Başpınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye

Prof. Dr. Hamza Çakır, Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Taş, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik/Türkiye

Prof. Dr. Kasımcan Sadıkov, Taşkent Devlet Şarkınaslık Üniversitesi, Taşkent/Özbekistan

Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye

Prof. Dr. Musa Duman, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Nadirhan Hasan, Özbekistan Bilimler Akademisi, Taşkent/Özbekistan

Prof. Dr. Nergis Biray, Pamukkale Üniversitesi, Denizli/Türkiye

Editor-in-Chief

Assist. Prof. Dr. Faruk Gün, Social Sciences University of Ankara, Ankara/Türkiye

Field Editors

Literature: Prof. Dr. Hakan Taş, Marmara University, İstanbul/Türkiye

Language: Assist. Prof. Dr. Recep Yürümez, Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara/Türkiye

Culture: Assist. Prof. Dr. M. Safa Karataş, Sivas Cumhuriyet University, Sivas/Türkiye

History: Dr. Aykut Kar, İstanbul Kent University, İstanbul/Türkiye

Advisory Committee

Prof. Dr. Cihan Özdemir, Bilecik Şeyh Edebali University, Bilecik/Türkiye

Prof. Dr. Ersen Ersoy, Dumlupınar University, Kütahya/Türkiye

Prof. Dr. Fatih Başpınar, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye

Prof. Dr. Hamza Çakır, Erciyes University, Kayseri/Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Taş, Bilecik Şeyh Edebali University, Bilecik/Türkiye

Prof. Dr. Kasymzhan Sadykov, Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent/Uzbekistan

Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ondokuz Mayıs University, Samsun/Türkiye

Prof. Dr. Musa Duman, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Nadirhan Hasan, Academy of Sciences of Uzbekistan, Tashkent/Uzbekistan

Prof. Dr. Nergis Biray, Pamukkale University, Denizli/Türkiye

Prof. Dr. Önal Kaya, Emekli,
Antalya/Türkiye

Prof. Dr. Rüştü Yeşil, Sakarya Üniversitesi,
Sakarya/Türkiye

Prof. Dr. Turan Karataş, Ankara Sosyal
Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Üzeyir Aslan, Marmara
Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Vedat Ceyhun Uyğur, Pamukkale
Üniversitesi, Denizli/Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi, Sivas/Türkiye

Prof. Dr. Ertuğrul Karakuş, İzzet Baysal
Üniversitesi, Bolu/Türkiye

Prof. Dr. Metanet Abbasova, AMEA
Folklor Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan

Doç. Dr. Anisa Bikbulatova, Kırgız Milli
Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan

Doç. Dr. İlker Tosun, Kırklareli
Üniversitesi, Kırklareli/Türkiye

Doç. Dr. Ömer Aksoy, Trakya Üniversitesi,
Edirne/Türkiye

Doç. Dr. Ömer Çakın, Ondokuz Mayıs
Üniversitesi, Samsun/Türkiye

Doç. Dr. Rihsitilla Alimuhamedov, Taşkent
Devlet Şarkşinaslık Üniversitesi,
Taşkent/Özbekistan

Doç. Dr. Taalaybek Abdiyev, Kırgızistan-
Türkiye Manas Üniversitesi,
Bişkek/Kırgızistan

Dr. Öğr. Üyesi Aidin Calmirza, L. N.
Gumilev Avrasya Ulusal Üniversitesi,
Astana/Kazakistan

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Heyderi, Akademik
Eğitim, Kültür ve Araştırma Merkezi
(ACECR), Kazvin/İran

Dr. Khairulla Massadikov, Ahmet Yesevi
Üniversitesi, Türkistan/Kazakistan

Prof. Dr. Önal Kaya, Retired,
Antalya/Türkiye

Prof. Dr. Rüştü Yeşil, Sakarya University,
Sakarya/Türkiye

Prof. Dr. Turan Karataş, Social Sciences
University of Ankara, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Üzeyir Aslan, Marmara
University, Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Vedat Ceyhun Uyğur, Pamukkale
University, Denizli/Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet
University, Sivas/Türkiye

Prof. Dr. Ertuğrul Karakuş, Izzet Baysal
University, Bolu/Türkiye

Prof. Dr. Metanet Abbasova, AMEA
Institute of Folklore, Bakü/Azerbaijan

Assoc. Prof. Dr. Anisa Bikbulatova, Kyrgyz
National University, Bishkek/Kyrgyzstan

Assoc. Prof. Dr. İlker Tosun, Kırklareli
University, Kırklareli/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Ömer Aksoy, Trakya
University, Edirne/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Ömer Çakın, Ondokuz
Mayıs University, Samsun/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Rihsitilla Alimuhamedov,
Tashkent State University of Oriental
Studies, Tashkent/Uzbekistan

Assoc. Prof. Dr. Taalaibek Abdiyev,
Kyrgyz-Turkish Manas University,
Bishkek/Kyrgyzstan

Assist. Prof. Dr. Aidin Zhalmirza, L. N.
Gumilev Eurasian National University,
Astana/Kazakhstan

Assist. Prof. Dr. Hüseyin Heyderi, The
Academic Center for Education, Culture
and Research (ACECR), Kazvin/Iran

Dr. Khairulla Massadikov, Ahmet Yesevi
University, Turkestan/Kazakhstan

Dr. Monire Akbarpouran, INRS
(Kentleşme, Kültür, Toplum),
Montreal/Kanada

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Secaattin Tural, İstanbul
Medeniyet Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Mardin Artuklu
Üniversitesi, Mardin/Türkiye

Prof. Dr. Rıza Sadeği Şehper, İslami Azad
Üniversitesi, Hemedan/İran

Doç. Dr. Kemal Göz, Karamanoğlu
Mehmetbey Üniversitesi, Karaman/Türkiye

Doç. Dr. Selma Sol, Trakya Üniversitesi,
Edirne/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Döne Arslan, Kastamonu
Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Saidbek Boltabayev,
Karabük Üniversitesi, Karabük/Türkiye
(Özbekistan Temsilcisi)

Dr. Öğr. Üyesi Mirzat Rakymbek Uulu,
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi,
Bişkek/Kırgızistan

Dr. Çıngız Begimtayev, Kazakistan Millî
Akademik, Astana/Kazakistan

Dr. Kerim Sarıgül, Gazi Üniversitesi,
Ankara/Türkiye

Dr. Mustafa Sait Aslan, Kastamonu
Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye

Dr. Ulanbek Alimov, Kırgızistan-Türkiye
Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan

Yabancı Dil Editörleri

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi İrfan Arık, İzmir
Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir/Türkiye

Rusça: Öğr. Gör. Natalya Santo, Ankara
Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Ankara/Türkiye

Dr. Monire Akbarpouran, INRS
(Urbanisation, Culture, Société),
Montreal/Canada

Editorial Committee

Prof. Dr. Secaattin Tural, İstanbul
Medeniyet University, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Mardin Artuklu
University, Mardin/Türkiye

Prof. Dr. Rıza Sadeği Şehper, İslami Azad
University, Hemedan/Iran

Assoc. Prof. Dr. Kemal Göz, Karamanoğlu
Mehmetbey University, Karaman/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Selma Sol, Trakya
University, Edirne/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Döne Arslan, Kastamonu
University, Kastamonu/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Saidbek Boltabayev,
Karabük University, Karabük/Türkiye
(Uzbekistan Representative)

Assist. Prof. Dr. Mirzat Rakymbek Uulu,
Kyrgyz-Turkish Manas University,
Bishkek/Kyrgyzstan

Dr. Chyngyz Begimtayev, Kazakhstan
National Academy, Astana/Kazakhstan

Dr. Kerim Sarıgül, Gazi University,
Ankara/Türkiye

Dr. Mustafa Sait Aslan, Kastamonu
University, Kastamonu/Türkiye

Dr. Ulanbek Alimov, Kyrgyz-Turkish
Manas University, Bishkek/Kyrgyzstan

Foreign Language Editors

English: Assist. Prof. Dr. İrfan Arık, İzmir
Katip Çelebi University, İzmir/ Türkiye

Russian: Lecturer Natalya Santo, Ankara
Hacı Bayram Veli University,
Ankara/Türkiye

Türk Lehçeleri Dil Editörleri

Türkiye Türkçesi Dil Editörü

Dr. Adil Aktaş, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan

Özbek Türkçesi Dil Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Saidbek Boltabayev, Karabük Üniversitesi, Karabük/Türkiye

Kazak Türkçesi Dil Editörü

Dr. Çıngız Begimtayev, Kazakistan Millî Akademik, Astana/Kazakistan

Kırgız Türkçesi Dil Editörü

Doç. Dr. Kemal Göz, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman/Türkiye

Azerbaycan Türkçesi Dil Editörü

Uzman Lale Bedirova, Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan

Yayın Türü

Uluslararası Hakemli Dergi (Yılda 2 Sayı, Haziran-Aralık)

Yayın Dilleri

Türkçe, İngilizce, Rusça, Türk Lehçeleri

İletişim

E-Posta: buranadergisi@gmail.com

Web: <https://www.buranadergisi.com/>

Telefon: +905525175581/+905416572272

İndeksler

Eurasian Scientific Journal Index (ESJI)

The Directory of Research Journal Indexing (DRJI)

Academic Resource Index / ResearchBib

Root Indexing

Turkic Language Editors

Turkish Language Editor

Dr. Adil Aktaş, Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek/Kyrgyzstan

Uzbek Language Editor

Assist. Prof. Dr. Saidbek Boltabayev, Karabük University, Karabük/Türkiye

Kazakh Language Editor

Dr. Chyngyz Begimtayev, Kazakhstan National Academy, Astana/Kazakhstan

Kyrgyz Language Editor

Assoc. Prof. Dr. Kemal Göz, Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman/Türkiye

Azerbaijani Language Editor

Specialist Lale Bedirova, Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Folklore, Baku/Azerbaijan

Type of Publication

International Refereed Journal (2 issues per year, June-December)

Languages of Publication

Turkish, English, Russian, Turkic Languages

Contacts

E-Mail: buranadergisi@gmail.com

Web: <https://www.buranadergisi.com/>

Phone: +905525175581/+905416572272

Indexes

Eurasian Scientific Journal Index (ESJI)

The Directory of Research Journal Indexing (DRJI)

Academic Resource Index / ResearchBib

Root Indexing

Index Copernicus

EuroPub

İdealonline

International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI)

International Scientific Indexing (ISI)

Index of Academic Documents (IAD)

Scientific Journal Impact Factor (SJIF)

Scientific Indexing Services (SIS)

International Institute of Organized Research (I2OR)

Hungarian Scientific Bibliography Database (MTMT)

İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Cosmos

Google Scholar

Index Copernicus

EuroPub

İdealonline

International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI)

International Scientific Indexing (ISI)

Index of Academic Documents (IAD)

Scientific Journal Impact Factor (SJIF)

Scientific Indexing Services (SIS)

International Institute of Organized Research (I2OR)

Hungarian Scientific Bibliography Database (MTMT)

İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Cosmos

Google Scholar

2024 Yılıın Hakemleri

Prof. Dr. Adem Ceyhan, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas/Türkiye

Prof. Dr. Aliagha Mammadli, AMEA Arkeoloji ve Antropoloji Enstitüsü, Bakü/Azərbaycan

Prof. Dr. Cengiz Buyar, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan

Prof. Dr. Cihan Çakmak, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye

Prof. Dr. Hacı Mustafa Eravcı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hasan Moğol, Emekli, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Sultan Tulu, Emekli, Muğla/Türkiye

Doç. Dr. Bahanur Özkan Bahar, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur/Türkiye

Doç. Dr. Ensar Macit, Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye

Doç. Dr. Nabi Azeroğlu, Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye

Doç. Dr. Süleyman Kaan Yalçın, Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Emine Güven, Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özçelik, Amasya Üniversitesi, Amasya/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Karaca, Erciyes Üniversitesi, Kayseri/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Kadir Tuğ, Bingöl Üniversitesi, Bingöl/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Dede, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas/Türkiye

Referees of the Year 2024

Prof. Dr. Adem Ceyhan, Cumhuriyet University, Sivas/Türkiye

Prof. Dr. Aliagha Mammadli, AMEA Institute of Archeology and Anthropology, Baku/Azerbaijan

Prof. Dr. Cengiz Buyar, Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek/Kyrgyzstan

Prof. Dr. Cihan Çakmak, Tokat Gaziosmanpaşa University, Tokat/Türkiye

Prof. Dr. Hacı Mustafa Eravcı, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hasan Moğol, Retired, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Sultan Tulu, Retired, Muğla/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Bahanur Özkan Bahar Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Ensar Macit, Atatürk University, Erzurum/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Nabi Azeroğlu, Erciyes University, Kayseri/Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Süleyman Kaan Yalçın, Fırat University, Elazığ/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Emine Güven, Ardahan University, Ardahan/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Fatih Özçelik, Amasya University, Amasya/Türkiye

Assist. Prof. Dr. İbrahim Karaca, Erciyes University, Kayseri/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Kadir Tuğ, Bingöl University, Bingöl/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Mevlüt Dede, Sivas Cumhuriyet University, Sivas/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mirzat Rakımbek Uulu,
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi,
Bişkek/Kırgızistan

Dr. Anara Yürümez, Kırgızistan-Türkiye
Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan

Dr. Claudia Balint, Bucharest Üniversitesi,
Bükreş/Romanya

Dr. Hüseyin Satıcıoğlu, Kırgızistan-
Türkiye Manas Üniversitesi,
Bişkek/Kırgızistan

Dr. Mehdi Ali, Bakü Eyalet Üniversitesi,
Bakü/Azerbaycan

Dr. Mehmet Eren, Halk Eğitimi Merkezi ve
Akşam Sanat Okulu, Ankara/Türkiye

Dr. Necati Ünlücan, Bağımsız Araştırmacı,
Ardahan/Türkiye

Dr. Nursultan Abdimalip Uulu, Oş Devlet
Üniversitesi, Oş/ Kırgızistan

Dr. Rifat Nergiz, Kırgızistan-Türkiye
Manas Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan

Dr. Yeliz Kantar, Kahramanmaraş Sütçü
İmam Üniversitesi,
Kahramanmaraş/Türkiye

Assist. Prof. Dr. Mirzat Rakımbek Uulu,
Kyrgyz-Turkish Manas University,
Bishkek/Kyrgyzstan

Dr. Anara Yürümez, Kyrgyz-Turkish
Manas University, Bishkek/Kyrgyzstan

Dr. Claudia Balint, Bucharest University,
Bucharest/Romania

Dr. Hüseyin Satıcıoğlu, Kyrgyz-Turkish
Manas University, Bishkek/Kyrgyzstan

Dr. Mehdi Ali, Baku State University,
Baku/Azerbaijan

Dr. Mehmet Eren, Public Education Center
and Evening Art School, Ankara /Türkiye

Dr. Necati Ünlücan, Independent
Researcher, Ardahan/Türkiye

Dr. Nursultan Abdimalip Uulu, Osh State
University, Osh/Kyrgyzstan

Dr. Rifat Nergiz, Kyrgyz-Turkish Manas
University, Bishkek/Kyrgyzstan

Dr. Yeliz Kantar, Kahramanmaraş Sütçü
İmam University,
Kahramanmarash/Türkiye

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Mehmet Özeren, Semanur Ari

Kıpçak Grubu Türk Lehçelerindeki Hâl Eklerinin Zarf İşlevinde Kullanılması
The Use of Case Suffixes in The Turkic Dialects of the Kipchak Group in the Adverb Function

110-121

Tuna Kaan Taştan

Adilşahlar ve Safevi Hanedanlıklarının 16. Yüzyıldaki İlişkileri
The Relations Between the Safavid and the Adilshahi Dynasties in the 16th Century

122-130

Esra Doğan Turay

İran, Maveraünnehr ve Kuzey Hindistan Bölgelerinde Safevîler Dönemi Farsça Edebiyatında
Hac Seyahatnameleri

*Persian Hajj Itineraries of the Safavid Period in the Regions of Iran, Mawaraunnahr and
Northern India*

131-144

Bayzak Mamataliyev

Упоминание о кыргызах в произведении Мухаммеда Хайдара «Тарих-и Рашиди»
Mention of the Kyrgyz in the Work of Muhammad Haidar "Tarikh-i Rashidi"

145-152

Gökçe Sarı

Cengiz Aytmatov'un Yüz Yüze Eserinin İnsan Onuru Açısından Felsefi Bir İncelemesi
A Philosophical Examination of Human Dignity in Chingiz Aitmatov's Face to Face

153-162

Elvan Saltaş Korkmaz

Kül Savurarak Beddua Etme İnanışı: Ardahan Örneği

The Belief in Cursing by Throwing Ash: The Ardahan Example

163-172



Mevlude Aktaş, Buket Çelik

18 Numaralı Sivas şer'iyye Siciline Göre Sivas'ta Aile Hayatı (1885-1886)

The Be Family Life in Sivas According to the Sivas Sharia Register No. 18 (1885-1886 Years)

173-184

Kitap İncelemeleri/ Book Reviews

Seyfeddin Rzasoy

Gürcistan'dan Azerbaycan'a Ağız Sözlüğü Borçalı, Gazah, Akstafa, Tovuz, Gedebey, şemkir,
Gence

185-187

Sibel Erhan

Türkiye Türkçesi Azerbaycan Türkçesi Farklı Sözcükler

188-189



Kıpçak Grubu Türk Lehçelerindeki Hâl Eklerinin Zarf İşlevinde Kullanılması

The Use of Case Suffixes in The Turkic Dialects of the Kipchak Group in the Adverb Function

Mehmet ÖZEREN¹ - Semanur ARI²

1. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, mehmetozeren@firat.edu.tr

2. Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, semaaa2425@gmail.com

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/

zenodo.14567839

Geliş/Received: 15.05.2024

Kabul/Accepted: 11.08.2024

Yayın/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com

Öz

Ekler, cümle içinde kelimeler arasında geçici anlam ilişkileri kuran, yeni bir kelime türetmek üzere kök ve gövdelerin sonuna gelen ses veya seslerden oluşan ögedir. Ekler görevleri bakımından çekim ekleri ve yapım ekleri olmak üzere ikiye ayrılır. Çekim ekleri, isim ve fiillerin üzerine gelerek bağlı oldukları kelime gruplarına göre, kelimeler arasında hâl, iyelik, çokluk, kip, zaman, şahıs, sayı vb. ilişkiler kuran eklerdir. Çekim eklerinden olan hâl ekleri de kullanılan en işlek eklerdendir. Dilde hemen hemen her kelime grubunda veya cümlede yer alarak kelime grubunda kendisinden başka bir kelimeyi; cümlede ise yüklemi çeşitli yönlerden tamamlayan hâl ekleri geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bunlardan biri de hâl eklerinin Türkçenin eski ve yeni bütün lehçelerinde hem kalıplaşarak hem de kalıplaşmadan zarfların bünyesinde bulunmalarıdır.

Zarflar; fiillerin, sıfatların, sıfat fiillerin ve görev bakımından zarf niteliğindeki kelimelerin anlamlarını zaman, miktar, niteleme, yer ve yön gibi çeşitli bakımlardan etkileyerek daha belirgin duruma getiren veya sınırlayan kelime grubudur. Zarflar, aslında çekimsiz unsurlardır, fakat bünyelerinde kalıplaşmış olarak hâl eklerini bulundurulabilirler. Bu nedenle çalışmada tarama modeli kullanılarak ve örneklem olarak da çağdaş Türk yazı dillerinden Kuzeybatı / Kıpçak grubu Türk lehçeleri seçilerek zarflar ile kalıplaşmış şekilde kullanılan hâl ekleri tespit edilmiştir. Yapılan tespitler zarfların türleri ve hâl eklerinin türleri bakımından tablolaştırılarak eğilim ve sık kullanım açısından değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıpçak Grubu Türk Lehçeleri, Hâl Ekleri, Zarf İşlevi

Abstract

Suffixes establish temporary meaning relationships between words in a sentence. They are elements consisting of a sound or sounds that come to the end of roots and stems to create a new word. Suffixes are divided into two in terms of their functions: inflectional suffixes and derivational suffixes. Inflectional suffixes are added to nouns and verbs and establish relationships such as case, possessive, plural, mood, time and number between words according to the word groups they are attached to. Case suffixes, which are inflectional suffixes, are also among the most commonly used suffixes. They appear in almost every word group or sentence in the language. Case suffixes connect words together in word groups, complement the predicate in various aspects of sentences, and have a wide range of usage. One of these is that case suffixes are found in adverbs, both stereotyped and unstructured, in all historical and contemporary Turkic dialects.

Adverbs make or limit the meanings of verbs, adjectives, participles and adverbial words by affecting them in various aspects such as time, amount, qualification, place and direction. Adverbs are uninflected elements, but they can contain formulaic case suffixes. Adverbs are nouns of place, time, state and quantity. Due to the structure of Turkish, words that serve as adverbs in sentences can be nouns or adverbial forms of verbs. In the study, the use of case suffixes in the adverb function of the Northwest / Kipchak group Turkic dialects has been examined.

Keywords: Kipchak Group Turkic Dialects, Suffixes, Adverb Function

Giriş

Dil, bir sistemler bütünü olarak insanın soyut tasarımlarının dışa yansıtılması şeklinde ortaya çıkan ve sürekli değişip gelişerek devam eden anlaşma sistemidir. Dolayısıyla dilin toplumsal yönü göz önüne alındığında toplumun da zihinsel yapılanması, sosyokültürel dünyası ve kimliği dilde kendine yer bulmaktadır. İnsan ve toplumdaki çeşitlilik dilde de çeşitlilik şeklinde tezahür ettiğinden her dil; ses bilgisi, şekil bilgisi, söz varlığı, söz dizimi ve vurgu gibi dilin temel birimleri bakımından özgün özelliklere sahiptir. Türkçe de bu açıdan özgün yönlerinin ortaya konması için yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından ele alınan bir dil olmuştur.

Türk dilinin tarihi ve çağdaş lehçeleri, birçok kişi tarafından incelenmiş ve çok farklı parametrelere göre tasnif edilmiştir. Çağdaş Türk lehçelerini uzak ve yakın lehçeler olarak iki ana gruba ayırmak mümkündür. Uzak lehçeler, Türkçe, Çuvaşça, Yakutça, Halaççadan oluşur. Yakın lehçelerin tamamına yakını ise Türkçe kolu içinde yer alır. Türk dilinin yakın lehçeleri kendi içinde dört alt gruba ayrılır ve Güneybatı / Oğuz grubu, Güneydoğu / Karluk grubu, Kuzeybatı / Kıpçak grubu ve Kuzeydoğu grubundan oluşmaktadır.

Türkçenin tüm lehçe ve ağızlarının en karakteristik ortak özelliklerinden biri hâl eklerinde karşımıza çıkmaktadır. Hâl kavramı, ismin cümle içinde bulunduğu dilbilgisi şekli, yalın veya eklerle genişletilmiş olarak aldığı geçici durumdur. Hâl ekleri de, cümle içinde isimlerin başka kelimelerle olan ilişkilerine göre çeşitli durumlarda kullanılmasını sağlayan eklerdir. Cümlede isimleri isimlerle, fiillerle bazen de edatlarla bağlayarak isimlerin diğer kelimelerle ilgi kurmasını sağlarlar. Tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerinde kullanılan hâl eklerinde benzerlikler olduğu gibi her bir yazı diline göre ses veya şekil farklılıkları da oluşmuştur. Lehçeler arasında hâl eklerinin kendisindeki küçük farklara rağmen ortak yönlerinden biri de geldikleri sözcüklerle kalıplaşmış zarf görevindeki sözcüklerle birlikte kullanılmalarıdır.

Zarflar; fiillerin, sıfatların, sıfat-fiillerin ve görev bakımından zarf niteliğindeki kelimelerin anlamlarını zaman, miktar, nitelme, yer, yön gibi çeşitli bakımlardan etkileyerek daha belirgin duruma getiren veya sınırlayan kelime grubudur. Zarflar, aslında çekimsiz unsurlardır, fakat bünyelerinde kalıplaşmış olarak hâl eklerini bulundurabilirler. Yer, zaman, hâl ve miktar ismi olan zarflar Türkçenin yapısı bakımından cümlede isim ya da fiillerin zarf-fiil şekilleri olabilirler.

Zarf-fiil, zaman ve şahıs belirtmeden hareket kavramı içeren fiilimsilerdir. Zarf-fiiller, fiil yönleriyle hareket ve zaman kavramını karşılarken, zarf yönleriyle bir oluş ve kılışın durum ve tarzını bildirme niteliğine sahiptirler. Bu nedenle cümlede, şahsa ve zamana bağlı bir yargı bildirmeyen; ancak, yargı bildiren fiiller yanında onlardaki oluş ve kılışın durum ve tarzını belirleyen zarf görevi yüklenirler. Zarf-fiiller, Türkçede zarf ve edat türetmek için özel eklerin bulunmaması ve isim çekimi, işletme ekleri olarak durum gösterme görevi yüklenmemeleri, sıfat ve isimler gibi kullanılmamaları nedeniyle, kendilerinde var olan “oluş, kılış” özelliklerini kaybederek kalıplaşır, basit zarflara, bazı sıfatlara ve edatlara dönüşürler.

1. Kıpçak Grubu Türk Lehçelerinde Hâl Eklerinin Sözcüklere Eklenmesiyle Oluşan Zarflar

1.1. Yükleme Hâli

Yükleme (belirtme) hâli, “geçişli fiil taşıyan bir cümlede fiilin doğrudan doğruya etkilediği yani fiildeki işlevin etki bakımından üzerine yüklediği ismin içinde bulunduğu hâl” olarak tanımlanmaktadır (Korkmaz, 1992, s. 175). Bu hâl eki, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde +nı, +ni, Kazak Türkçesinde +nI; +dI; +tI; +n, Kırgız Türkçesinde +nI/+nU; +dI/+dU; +tI/+tU; +n; Başkurt Türkçesinde +nı/+ni/+na/+nä; +dı/+di/+da/dä; +tı/+ti/+ta/+tä; +zı/+zi/+za/+zä; Nogay Türkçesinde +nI; +dI; +tI; +n; Kırım Tatar Türkçesinde +nı, Karakalpak Türkçesinde +nI; +dI; +tI; +n; Kumuk Türkçesinde +nI/ +nU; +n; Karaçay-Balkar Türkçesinde +nI/ +nU; +n şeklindedir. Bu eklerin kalıplaşmış olarak zarf görevindeki sözcüklerin içerisinde kullanıldığı görülür: Kzk. aldı “ön” (ÇTYD-3, 133), Kzk. astı “aşağı” (ÇTYD-3, 133), Kzk. jetkilikti “oldukça” (ÇTYD-3, 133); Kırg. astı “alt” (ÇTYD-3, 201).

Yükleme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin iki tür zarf oluşturdukları görülmektedir:

1.1.1. Yer-Yön Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yükleme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak çoğunlukla yer-yön zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir. Yer-yön bildiren sözcüklerin üzerine belirtme hâli ekinin gelecek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Kzk. aldı “ön” (ÇTYD-3, 133), Kzk. astı “aşağı” (ÇTYD-3, 133); Kırg. astı “alt” (ÇTYD-3, 201).

1.1.2. Miktar Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yükleme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak nadiren miktar zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Kzk. jetkilikti “oldukça” (ÇTYD-3, 133).

1.2. Yönelme Hâli

Yönelme (yaklaşma) hâli, “yaklaşma, yönelme bakımından ismin karşıladığı nesneyi fiile bağlayan hâl” (Korkmaz, 1992, s. 173) olarak tanımlanmakta ve yönelme hâlinin iş, hâl ve nesnenin yönünü, varacağı son noktayı belirlediği ifade edilmektedir (Buran, 1999, s. 134). Bu hâl eki, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde +gA; +kA; +A, Kazak Türkçesinde +ga, +ge; +qa, +ke +A; Kırgız Türkçesinde +gA; +gO; +kA, +kO; +A, Başkurt Türkçesinde +ğa/+ge; +qa, +ke; +a; +na/+ne, Nogay Türkçesinde +ga, +ge; +qa, +ke; +a/+e; +na/+ne, Kırım Tatar Türkçesinde +ga, +ge; +qa, +ke, Karakalpak Türkçesinde +ga, +ge; +qa, +ke, Kumuk Türkçesinde +ğa, +ge; +a/+e; +nA, Karaçay-Balkar Türkçesinde +ga/+ge; +xa; +a/+e; şeklindedir. Bu eklerin kalıplaşmış olarak zarf görevindeki sözcüklerin içerisinde kullanıldığı görülür: Tat. kirige “geri” (ÇTYD-3, 64), Tat. yukka “boşuna” (ÇTYD-3, 64); Kzk. tünge “geceye” (ÇTYD-3, 133), Kzk. alğa “ileri” (ÇTYD-3, 133), Kzk. qısqa “kısa” (ÇTYD-3, 134), Kzk. nege “niçin” (ÇTYD-3, 134); Kırg. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 201), Kırg. bekerge “boşuna” (ÇTYD-3, 201), Kırg. emnege “niçin” (ÇTYD-3, 202), Kırg. nege “niçin” (ÇTYD-3, 202); Bşk. irtege “yarın” (ÇTYD-3, 265), Bşk. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 265), Bşk. yoqqa “boşuna” (ÇTYD-3, 265); Nog. tünegünge “düne” (ÇTYD-3, 329), Nog. taŋga “sabaha” (ÇTYD-3, 329), Nog. sölege “şimdiye” (ÇTYD-3, 329), Nog. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 329), Nog. nege “niçin, niye” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. aqşamqa “akşama” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. birdenbirge “birdenbire” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. nege “niye” (ÇTYD-3, 394); Kkp. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 455), Kkp. nege “niye, niçin” (ÇTYD-3, 455); Kmk. axşamğa “akşama” (ÇTYD-3, 514), Kmk. örge “yukarı” (ÇTYD-3, 514), Kmk. nege “niye, niçin” (ÇTYD-3, 515); Krç-Blk. örge “yukarı” (ÇTYD-3, 573).

Yönelme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin dört tür zarf oluşturdukları görülmektedir:

1.2.1. Zaman Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yönelme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak çokça zaman zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir. Zaman bildiren sözcüklerin üzerine yönelme hâli ekinin gelerek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Kzk. tünge “geceye” (ÇTYD-3, 133); Bşk. irtege “yarın” (ÇTYD-3, 265); Nog. tünegünge “düne” (ÇTYD-3, 329), Nog. taŋga “sabaha” (ÇTYD-3, 329), Nog. sölege “şimdiye” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. aqşamqa “akşama” (ÇTYD-3, 392); Kmk. axşamğa “akşama” (ÇTYD-3, 514).

1.2.2. Yer-Yön Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yer-yön bildiren sözcüklerin üzerine yönelme hâli ekinin gelerek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur. Ancak bu tür zarflar çok yaygın değildir: Tat. kirige “geri” (ÇTYD-3, 64); Kzk. alğa “ileri” (ÇTYD-3, 133); Kmk. örge “yukarı” (ÇTYD-3, 514); Krç-Blk. örge “yukarı” (ÇTYD-3, 573).

1.2.3. Nitelik (Durum) Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yönelme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak çokça nitelik (durum) zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Tat. yukka “boşuna” (ÇTYD-3, 64); Kzk. qısqa “kısa” (ÇTYD-3, 134); Kırg. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 201), Kırg. bekerge “boşuna” (ÇTYD-3, 201); Bşk. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 265); Bşk. yoqqa “boşuna” (ÇTYD-3, 265); Nog. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. birdenbirge “birdenbire” (ÇTYD-3, 393); Kkp. birge “birlikte” (ÇTYD-3, 455).

1.2.4. Soru Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

“ne?” soru zamiri üzerine yönelme hâli ekinin gelerek kalıplaşması neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur. Ancak bu tür zarflar çok yaygın değildir: Kzk. nege “niçin” (ÇTYD-3, 134); Kırg. emnege “niçin” (ÇTYD-3, 202), Kırg. nege “niçin” (ÇTYD-3, 202); Nog. nege “niçin, niye” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. nege “niye” (ÇTYD-3, 394); Kkp. nege “niye, niçin” (ÇTYD-3, 455); Kmk. nege “niye, niçin” (ÇTYD-3, 515).

1.3. Bulunma Hâli

Bulunma hâli, “filin gösterdiği oluş ve kılışın yerini ve zamanını bildiren isim hâli” (Korkmaz, 1992, s. 29) olarak tanımlanmakta ve bulunma hâlinin hareketin yapıldığını, olduğunu ve eşyanın bulunduğu yeri bildirdiği ifade edilmektedir (Buran, 1999, s. 272-273). Bulunma hâli eki Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde +dA; +tA, Kazak Türkçesinde +dA, +tA, Kırgız Türkçesinde +dA; +dO; +tA, +tO, Başkurt Türkçesinde +la/+le; +da/+de; +za/+ze; +ta/+te, Nogay Türkçesinde +dA, +tA, Kırım Tatar Türkçesinde +dA, +tA, Karakalpak Türkçesinde +dA, +tA, Kumuk Türkçesinde +da, +de, Karaçay-Balkar Türkçesinde +dA şeklindedir. Bu eklerin kalıplaşmış olarak zarf görevindeki sözcüklerin içerisinde kullanıldığı görülür: Tat. başta “başta” (ÇTYD-3, 64), Tat. anda “orada” (ÇTYD-3, 64), Tat. monda “burada” (ÇTYD-3, 64), Tat. kayda “nerede” (ÇTYD-3, 65); Kzk. kısta “kışın” (ÇTYD-3, 133), Kzk. jazda “yazın” (ÇTYD-3, 133), Kzk. alda “önde” (ÇTYD-3, 133), Kzk. lezde “ani” (ÇTYD-3, 134); Kırg. kışında “kışında” (ÇTYD-3, 201), Kırg. cayda “yazın” (ÇTYD-3, 201), Kırg. keç/keçinde “akşam” (ÇTYD-3, 201), Kırg. mında “burada” (ÇTYD-3, 201), Kırg. alcerde “orada” (ÇTYD-3, 201), Kırg. uşul cerde “şurada” (ÇTYD-3, 201), Kırg. karağanda “nazaran” (ÇTYD-3, 202), Kırg. kaysı kezde “ne zaman” (ÇTYD-3, 202); Nog. yazda “yazın” (ÇTYD-3, 329), Nog. kısta “kışın” (ÇTYD-3, 329), Nog. küzde “sonbaharda” (ÇTYD-3, 329), Nog. süyte “böyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. kayerde “nerede” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. künde “her gün” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. baarde “baharda” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. küzde “güzün” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. yukarıda “yukarıda” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. keride “geride” (ÇTYD-3, 393); Kkp. birde “bazen” (ÇTYD-3, 454), Kkp. kısta “kışın” (ÇTYD-3, 454), Kkp. tüste “öğle” (ÇTYD-3, 454), Kkp. tünde “gece” (ÇTYD-3, 454), Kkp. demde “hemen” (ÇTYD-3, 454), Kkp. jaqında “yakında” (ÇTYD-3, 454), Kkp. ağada “pek, çok” (ÇTYD-3, 455); Kmk. alda “ileride” (ÇTYD-3, 514), Kmk. örde “yukarıda” (ÇTYD-3, 514), Kmk. qayda “nerede” (ÇTYD-3, 515); Krç-Blk. ertde “erken, çoktan, eskiden” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. alda “önde, ileride” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. artda “arkada, geride” (ÇTYD-3, 573).

Bulunma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin beş tür zarf oluşturdukları görülmektedir:

1.3.1. Zaman Zarfı Olarak Kullanılan Kelimeler

Bulunma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak çoğunlukla zaman zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir. Zaman bildiren sözcüklerin üzerine bulunma hâli ekinin gelerek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Tat. başta “başta” (ÇTYD-3, 64); Kzk. kısta “kışın” (ÇTYD-3, 133), Kzk. jazda “yazın” (ÇTYD-3, 133); Kırg. kışında “burada” (ÇTYD-3, 201), Kırg. cayda “yazın” (ÇTYD-3, 201), Kırg. keç / keçinde “akşam” (ÇTYD-3, 201); Nog. yazda “yazın” (ÇTYD-3, 329), Nog. kısta “kışın” (ÇTYD-3, 329), Nog. küzde “sonbaharda” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. künde “her gün” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. baarde “baharda” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. küzde “güzün” (ÇTYD-3, 392); Kkp. birde “bazen” (ÇTYD-3, 454), Kkp. kısta “kışın” (ÇTYD-3, 454), Kkp. tünde “geç” (ÇTYD-3, 454), Kkp. demde “hemen” (ÇTYD-3, 454), Kkp. jaqında “yakında” (ÇTYD-3, 454), Kkp. tüste “öğle” (ÇTYD-3, 454); Kmk. alda “ileride” (ÇTYD-3, 514), Kmk. örde “yukarıda” (ÇTYD-3, 514); Krç-Blk. ertde “erken, çoktan, eskiden” (ÇTYD-3, 573).

1.3.2. Yer-Yön Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yer-yön bildiren sözcüklerin üzerine bulunma hâli ekinin gelerek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Tat. anda “orada” (ÇTYD-3, 64), Tat. monda “burada” (ÇTYD-3, 64); Kzk. alda “önde” (ÇTYD-3, 133); Kırg. mında “burada” (ÇTYD-3, 201), Kırg. alcerde “orada” (ÇTYD-3, 201), Kırg. uşul cerde “şurada” (ÇTYD-3, 201); Kır. Tat. yukarıda “yukarıda” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. keride “geride” (ÇTYD-3, 392); Krç-Blk. alda “önde, ileride” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. artda “arkada, geride” (ÇTYD-3, 573).

1.3.3. Nitelik (Durum) Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Bulunma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak nadiren nitelik (durum) zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Kzk. lezde “ani” (ÇTYD-3, 134); Nog. süyte “böyle” (ÇTYD-3, 329).

1.3.4. Miktar Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Bulunma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak nadiren miktar zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Kırg. karağanda “nazaran” (ÇTYD-3, 201); Kkp. ağada “pek, çok” (ÇTYD-3, 455).

1.3.5. Soru Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

“ka?” soru zamiri¹ üzerine bulunma hâli ekinin gelerek kalıplaşması neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Tat. kayda “nerede” (ÇTYD-3, 65); Kırg. kaysı kezde “ne zaman” (ÇTYD-3, 202); Nog. kayerde “nerede” (ÇTYD-3, 330); Kmk. qayda “nerede” (ÇTYD-3, 515).

1.4. Çıkma Hâli

Çıkma (ayrılma) hâli, “kelime gruplarında ve cümlelerde, fiilin gösterdiği oluş ve kılışın kendisinden uzaklaştığını göstermek için kullanılan isim hâli” olarak tanımlanmaktadır (Korkmaz, 1992, s. 37). Çıkma hâli eki, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde +dan; +tan; +nan; +nen, Kazak Türkçesinde +dAn, +tAn +nAn, Kırgız Türkçesinde +dAn; +dOn; +tAn, +tOn; +nAn; +nOn, Başkurt Türkçesinde +nan/+nen; +dan/+den; +zan/+zen; +tan/+ten, Nogay Türkçesinde +dAn; +tAn; +nAn, Kırım Tatar Türkçesinde +dAn; +tAn, Karakalpak Türkçesinde +dAn; +tAn; +nAn, Kumuk Türkçesinde +dan, +den, Karaçay-Balkar Türkçesinde +dAn şeklindedir. Bu eklerin kalıplaşmış olarak zarf görevindeki sözcüklerin içerisinde kullanıldığı görülür: Tat. tizden “tezden” (ÇTYD-3, 64), Tat. küpten “çoktan” (ÇTYD-3, 64), Tat. irten “sabahleyin” (ÇTYD-3, 64), Tat. ilik-ilikten “çok önceden” (ÇTYD-3, 64), Tat. kaydan “nereden” (ÇTYD-3, 65); Kzk. erten “yarım” (ÇTYD-3, 133), Kzk. birden “birden” (ÇTYD-3, 134), Kzk. ondan “onlarca” (ÇTYD-3, 134), Kzk. qaşannan “ne zamandan” (ÇTYD-3, 134); Kırg. erteñden “yarından” (ÇTYD-3, 201), Kırg. kokustan “birden” (ÇTYD-3, 201), Kırg. kütüüsüzden “birdenbire” (ÇTYD-3, 201), Kırg. macbur bolgonduktan² “mecburen” (ÇTYD-3, 201), Kırg. köp-köptön “çokça” (ÇTYD-3, 202), Kırg. abdan “çok” (ÇTYD-3, 202), Kırg. az-azdan “azıcık” (ÇTYD-3, 202), Kırg. emnelikten “niçin” (ÇTYD-3, 202); Bşk. ilik-ilikten “eskiden beri” (ÇTYD-3, 265), Bşk. irten “sabah” (ÇTYD-3, 265); Nog. keneten “aniden” (ÇTYD-3, 329), Nog. birden “birden” (ÇTYD-3, 329), Nog. az-azdan “azar azar” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. çoktan “coqdan” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. evvelden “evelden” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. tezden “tezden” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. artından “ardından” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. yavaştan “yavaşça” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. eñqastan “özellikle, kasıtlı olarak” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. apansızdan “aniden” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. az-azdan “azar azar” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. birdenbirge “birdenbire” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. qaydan “nereden; nasıl” (ÇTYD-3, 394); Kkp. tüsten “öğleden” (ÇTYD-3, 454), Kkp. keşeden “dünden” (ÇTYD-3, 454), Kkp. birden “birden” (ÇTYD-3, 455), Kkp. ne sebepten “niçin” (ÇTYD-3, 455); Kmk. qaydan “nereden” (ÇTYD-3, 515); Krç-Blk. ertden “sabah” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. amalsızdan “mecburen” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. bekden bek “iyiden iyiye, iyice” (ÇTYD-3, 574), Krç-Blk. qaydan “nereden” (ÇTYD-3, 574).

Çıkma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin beş tür zarf oluşturdukları görülmektedir:

1.4.1. Zaman Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Zaman, nitelik veya miktar bildiren sözcüklerin üzerine çıkma hâli ekinin gelerek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Tat. tizden “tezden” (ÇTYD-3, 64), Tat. küpten “çoktan” (ÇTYD-3, 64), Tat. irten “sabahleyin” (ÇTYD-3, 64), Tat. ilik-ilikten “çok önceden” (ÇTYD-3, 64); Kzk. erten “yarım” (ÇTYD-3, 133); Kırg. erteñden “yarından” (ÇTYD-3, 201); Bşk. ilik-ilikten “eskiden beri” (ÇTYD-3, 265), Bşk. irten “sabah” (ÇTYD-3, 265); Nog. keneten “aniden” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. coqdan “çoktan” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. evvelden “evelden” (ÇTYD-3, 392), Kır. Tat. tezden “tezden” (ÇTYD-3, 392); Kkp. tüsten “öğleden” (ÇTYD-3, 454), Kkp. keşeden “dünden” (ÇTYD-3, 454); Krç-Blk. ertden “sabah” (ÇTYD-3, 573).

1.4.2. Yer-Yön Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Çıkma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak nadiren yer-yön zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Kır. Tat. artından “ardından” (ÇTYD-3, 392).

1.4.3. Nitelik (Durum) Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Çıkma hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak çoğunlukla nitelik zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Kzk. birden “birden” (ÇTYD-3, 134); Kırg. kokustan “birden” (ÇTYD-3, 201), Kırg. kütüüsüzden “birdenbire” (ÇTYD-3, 201), Kırg. macbur bolgonduktan “mecburen” (ÇTYD-3, 201); Nog. keneten “aniden” (ÇTYD-3, 329), Nog. birden “birden” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. yavaştan “yavaşça” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. eñqastan “özellikle, kasıtlı olarak” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. apansızdan “aniden” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat.

1 “ka” soru zamiri ve türevleri için bk. (Rezaei, 2018, s. 272-283).

2 -GAn / -GOn sıfat-fiili ile +DAn ayrılma hâli ekinin bir araya gelmesiyle oluşan yapılar birleşik zarf-fiil olarak adlandırılmaktadır. Bu tür birleşik zarf-fiiller çağdaş Türk lehçelerinin pek çok kolunda bolca örnekle yer almaktadır (Çakmak, 2013).

birdenbirge “birdenbire” (ÇTYD-3, 393); Kkp. birden “birden” (ÇTYD-3, 455); Krç-Blk. amalsızdan “mecburen” (ÇTYD-3, 573).

1.4.4. Miktar Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Miktar, sayı bildiren sözcüklerin çıkma hâli ekini alarak miktar zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Kzk. ondan “onlarca” (ÇTYD-3, 134); Kırg. köp-köptön “çokça” (ÇTYD-3, 202), Kırg. abdan “çok” (ÇTYD-3, 202), Kırg. az-azdan “azıcık” (ÇTYD-3, 202); Nog. az-azdan “azar azar” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. az-azdan “azar azar” (ÇTYD-3, 393); Krç-Blk. bekden bek “iyiden iyiye, iyice” (ÇTYD-3, 574).

1.4.5. Soru Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

“ka?” soru zamiri üzerine çıkma hâli ekinin gelerek kalıplaşması neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur: Tat. kaydan “nereden” (ÇTYD-3, 65); Kzk. qaşannan “ne zamandan” (ÇTYD-3, 134); Kırg. emnelikten “niçin” (ÇTYD-3, 202); Kır. Tat. qaydan “nereden; nasıl” (ÇTYD-3, 394); Kmk. qaydan “nereden” (ÇTYD-3, 515); Krç-Blk. qaydan “nereden” (ÇTYD-3, 574).

1.5. Vasıta Hâli

Vasıta hâli, “ismin fiille bir vasıta olduğunu ifade etmek için girdiği hâl” olarak tanımlanmaktadır (Gülensoy, 2000, s. 387). İsim, kelime gruplarında ve cümlede fiilin kendisi vasıtası ile, kendisinin iştiraki ile veya kendisinin ifade ettiği zamanda yapıldığını göstermek için vasıta hâlinde bulunmaktadır (Buran, 1999, s. 235). Vasıta hâli eki, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde “bilen” kelimesiyle, Kazak Türkçesinde +menen/men; +benen/+ben; +penen/+pen şekilleriyle, Kırgız Türkçesinde “menen” kelimesiyle, Başkurt Türkçesinde “minen(ile)” edatıyla, Nogay Türkçesinde +n, +la/+le, +lay/+ley, +layın/+leyin ekleriyle, Kırım Tatar Türkçesinde +nen ekiyle, Karakalpak Türkçesinde “menen (ile)” edatıyla, Karaçay-Balkar Türkçesinde “bla” edatıyla yapılır. Bu eklerin kalıplaşmış olarak zarf görevindeki sözcüklerin içerisinde kullanıldığı görülür: Nog. solay “öyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. bulay “böyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. olay “öyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. kalay “nasıl” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. zornen “zorla” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. artqaçinen “fazlasıyla” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. ziyadesinen “fazlasıyla” (ÇTYD-3, 393); Krç-Blk. tambla “yarın” (ÇTYD-3, 573).

Vasıta hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin üç tür zarf oluşturdukları görülmektedir:

1.5.1. Zaman Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Vasıta hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak nadiren zaman zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Krç-Blk. tambla “yarın” (ÇTYD-3, 573).

1.5.2. Nitelik (Durum) Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Vasıta hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak nitelik (durum) zarfı oluşturdukları tespit edilmiştir: Nog. solay “öyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. bulay “böyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. olay “öyle” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. zornen “zorla” (ÇTYD-3, 393).

1.5.3. Miktar Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Vasıta hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin tür olarak kısmen miktar zarfı oluşturdukları da tespit edilmiştir: Kır. Tat. artqaçinen “fazlasıyla” (ÇTYD-3, 393), Kır. Tat. ziyadesinen “fazlasıyla” (ÇTYD-3, 393).

1.6. Eşitlik Hâli

Eşitlik hâli “isimlerde ve isim soylu kelimelerde nitelik ve nicelik bakımından karşılaştırmaya dayanan eşitlik gösteren hâldir. Bu hâli göstermek üzere Türkçenin tarihî ve yaşayan lehçelerinde gibi ve kadar edatlarının yerini tutan +ÇA, +sI/+sU, +ÇIIAp > +ÇA +IA-p ekleri yanında *teg* edatının ekleşmesinden oluşmuş +dAy ve +dI/+dU ekleri kullanılır.” (Korkmaz, 1992, s. 56). Eşitlik hâli eki, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde +ça, Kazak Türkçesinde +dAy; +tAy; +şa, Kırgız Türkçesinde +ça; +ço; +dAy, +tAy, +tOy, Başkurt Türkçesinde +sa/+se; +lay/+ley; +day/+dey; +zay/+zey; +tay/+tey, Nogay Türkçesinde +şa/+şe, Kırım Tatar Türkçesinde +cA; +çA; +day, +dayın, Karakalpak Türkçesinde +dAy; +tAy; +dayın; +şa, Karaçay-Balkar Türkçesinde +ça; +lay/+ley şeklindedir. Bu eklerin kalıplaşmış olarak zarf görevindeki sözcüklerin içerisinde kullanıldığı görülür: Kzk. ezirşe “henüz” (ÇTYD-3, 133), Kzk. bunday “böyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. sonday “öyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. osınday “böyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. mınanday “şöyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. cüzdey “yüzlerce” (ÇTYD-

3, 134), Kzk. qanday “nasıl” (ÇTYD-3, 134); Kırg. moñday çak “karşı” (ÇTYD-3, 201), Kırg. uşunday “şöyle” (ÇTYD-3, 201), Kırg. onday “öyle” (ÇTYD-3, 201), Kırg. minday “böyle” (ÇTYD-3, 201), Kırg. qanday “nasıl” (ÇTYD-3, 202); Bşk. bötönley “tamamıyla” (ÇTYD-3, 266), Bşk. nindey “nasıl” (ÇTYD-3, 266); Nog. munday “böyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. sonday “şöyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. onday “öyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. kayday “nereden” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. neday “nasıl” (ÇTYD-3, 394), Kır. Tat. nedayın “nasıl” (ÇTYD-3, 394), Kır. Tat. neçe “ne kadar, kaç defa” (ÇTYD-3, 394), Kır. Tat. ne vaqıtqaçe “ne zamana kadar” (ÇTYD-3, 394); Kkp. bılayşa “böylece” (ÇTYD-3, 455), Kkp. “birdey “aynı” (ÇTYD-3, 455), Kkp. sonşa “o kadar” (ÇTYD-3, 455), Kkp. bunşa “bu kadar” (ÇTYD-3, 455), Kkp. qalayınşa “nasıl” (ÇTYD-3, 455), Kkp. qanday “nasıl” (ÇTYD-3, 455); Krç-Blk. alay “öyle” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. bılay “böyle” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. birgeley “beraberce” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. bir talay “bir hayli” (ÇTYD-3, 574), Krç-Blk. qalay “nasıl” (ÇTYD-3, 574), Krç-Blk. nellay “nasıl” (ÇTYD-3, 574), Krç-Blk. nença “ne kadar; kaç” (ÇTYD-3, 574).

1.6.1. Zaman Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

“+şA” eki ile nadiren zaman zarfının oluştuğu görülmüştür: Kzk. ezirşe “henüz” (ÇTYD-3, 133).

1.6.2. Nitelik (Durum) Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

“+şA” eki ile nadiren nitelik (durum) zarfının oluştuğu görülmüştür: Kkp. bılayşa “böylece” (ÇTYD-3, 455), Kkp. sonşa “o kadar” (ÇTYD-3, 455).

“+DAy” eki ile çok daha sık bir şekilde nitelik (durum) zarfının oluştuğu görülmüştür: Kzk. bunday “böyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. sonday “öyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. osınday “böyle” (ÇTYD-3, 134), Kzk. mınanday “şöyle” (ÇTYD-3, 134); Kırg. uşunday “şöyle” (ÇTYD-3, 201), Kırg. onday “öyle” (ÇTYD-3, 201), Kırg. minday “böyle” (ÇTYD-3, 201); Nog. munday “böyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. sonday “şöyle” (ÇTYD-3, 329), Nog. onday “öyle” (ÇTYD-3, 329); Kkp. birdey “aynı” (ÇTYD-3, 455).

“+IAy” eki ile nadiren nitelik (durum) zarfının oluştuğu görülmüştür: Krç-Blk. alay “öyle” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. bılay “böyle” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. birgeley “beraberce” (ÇTYD-3, 573).

1.6.3. Miktar Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

“+şA” eki ile nadiren miktar zarfının oluştuğu görülmüştür: Kkp. sonşa “o kadar” (ÇTYD-3, 455), Kkp. bunşa “bu kadar” (ÇTYD-3, 455).

“+DAy” eki ile nadiren miktar zarfının oluştuğu görülmüştür: Kzk. “cüzdey (yüzlerce)” (ÇTYD-III, s.134).

“+IAy” eki ile nadiren miktar zarfının oluştuğu görülmüştür: Krç-Blk. bir talay “bir hayli” (ÇTYD-3, 574).

1.6.4. Soru Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Kıpçak grubu Türk lehçelerinde “ne, ka” soru zamirlerine “+çA” eşitlik hâli ekinin eklenmesiyle oluşmuş soru zamirleri şunlardır: Kır. Tat. neçe “ne kadar, kaç defa” (ÇTYD-43: 394), Kır. Tat. ne vaqıtqaçe “ne zamana kadar” (ÇTYD-3, 394); Kkp. qalayınşa “nasıl” (ÇTYD-3, 455); Krç-Blk. nença “ne kadar; kaç” (ÇTYD-3, 574).

“ne, ka” soru zamirlerine “+DAy” eşitlik hâli ekinin eklenmesiyle oluşmuş soru zamirleri şunlardır: Kzk. qanday “nasıl” (ÇTYD-3, 134); Kırg. qanday “nasıl” (ÇTYD-3, 202); Bşk. nindey “nasıl” (ÇTYD-3, 266); Nog. kayday “nereden” (ÇTYD-3, 330); Kır. Tat. neday “nasıl” (ÇTYD-3, 394), Kır. Tat. nedayın “nasıl” (ÇTYD-3, 394); Kkp. qanday “nasıl” (ÇTYD-3, 455).

“ne, ka” soru zamirlerine “+IAy” eşitlik hâli ekinin eklenmesiyle oluşmuş soru zamirleri şunlardır: Krç-Blk. qalay “nasıl” (ÇTYD-3, 574), Krç-Blk. nellay “nasıl” (ÇTYD-3, 574).

1.7. Yön Gösterme Hâli

Birçok kaynakta ayrıca yer verilmeyen yön gösterme hâli, fiilin kendi yönünde yapıldığını göstermek için isimlerin aldığı hâl ekidir. “Yön gösterme hâli ekleri, daha çok yer ve yön ile ilgili yer ve zaman isimlerine gelerek fiilin yönünü belirtirler. Ancak, günümüzde kalıplaşmış olarak sınırlı sayıdaki birkaç kelimedede görülen bu ekler, çekim eki olma fonksiyonunu kaybetmiş ve kelimenin gövdesiyle kaynaşmışlardır. Genel Türkçede yön gösterme hâli ekinin bu fonksiyonunu, yön gösterme hâli ve doğru, karşı, taraf, yan vb. edatlar yerine getirmektedir.” (Buran, 1999, s. 286). Yön gösterme hâli eki, Kıpçak grubu Türk lehçelerinden Tat. yogaru “yukarı” (ÇTYD-3, 64); Kzk.

künilgeri “evvelki gün” (ÇTYD-3, 133), Kzk. joğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 133), Kzk. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 133), Kzk. işkeri “içeri” (ÇTYD-3, 133), Kzk. tışqarı “dışarı” (ÇTYD-3, 133); Kırg. cogoru “yukarı” (ÇTYD-3, 201), Kırg. içkeri “içeri” (ÇTYD-3, 201), Kırg. tışqarı “dışarı” (ÇTYD-3, 201), Kırg. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 201); Bşk. yuğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 265), Bşk. iskeri “içeri” (ÇTYD-3, 265); Nog. yogarı “yukarı” (ÇTYD-3, 329), Nog. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. yuğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 392); Kkp. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 454), Kkp. joğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 454), Kkp. işkeri “içeri” (ÇTYD-3, 454); Krç-Blk. içgeri “içeri” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. oğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 573) sözcükleri içerisinde Eski Türkçedeki “+GARU” ekinin kalıntısı olarak zarf biçimindeki kalıplaşmış sözcüklerde görülmektedir.

Yön gösterme hâli ekini alarak zarf görevinde kullanılan sözcüklerin iki tür zarf oluşturdukları görülmektedir:

1.7.1. Zaman Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Zaman bildiren sözcüğün üzerine yön gösterme hâli ekinin gelerek kalıplaşması neticesinde bu tür zarf oluşmuştur. Bu şekilde oluşan zaman zarfları yaygın değildir: Kzk. künilgeri “evvelki gün” (ÇTYD-3, 133).

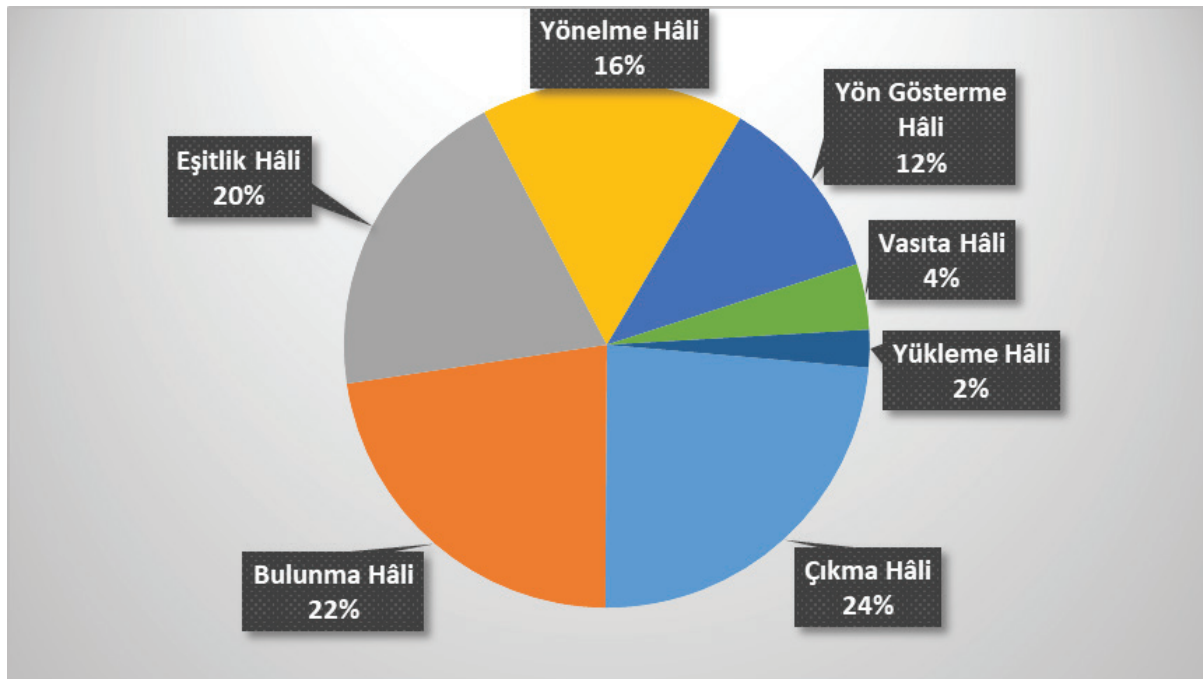
1.7.2. Yer-Yön Zarfları Olarak Kullanılan Kelimeler

Yer-yön bildiren sözcüklerin üzerine yön gösterme hâli ekinin gelerek kalıplaşmaları neticesinde bu tür zarflar oluşmuştur. Bu şekilde oluşan yer-yön zarfları yaygındır: Tat. yogarı “yukarı” (ÇTYD-3, 64); Kzk. joğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 133), Kzk. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 133), Kzk. işkeri “içeri” (ÇTYD-3, 133), Kzk. tışqarı “dışarı” (ÇTYD-3, 133); Kırg. cogoru “yukarı” (ÇTYD-3, 201), Kırg. içkeri “içeri” (ÇTYD-3, 201), Kırg. tışqarı “dışarı” (ÇTYD-3, 201), Kırg. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 201); Bşk. yuğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 265), Bşk. iskeri “içeri” (ÇTYD-3, 265); Nog. yogarı “yukarı” (ÇTYD-3, 329), Nog. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 329); Kır. Tat. yuğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 392); Kkp. ilgeri “ileri” (ÇTYD-3, 454), Kkp. joğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 454), Kkp. işkeri “içeri” (ÇTYD-3, 454); Krç-Blk. içgeri “içeri” (ÇTYD-3, 573), Krç-Blk. oğarı “yukarı” (ÇTYD-3, 573).

Sonuç

Yapılan değerlendirmeler sonucunda Kıpçak grubu Türk lehçelerinde zarf görevinde kullanılan sözcükler oluşturulurken kalıplaşmış bir şekilde hâl eklerinin farklı oranlarda zarfların yapısında yer aldıkları görülmüştür.

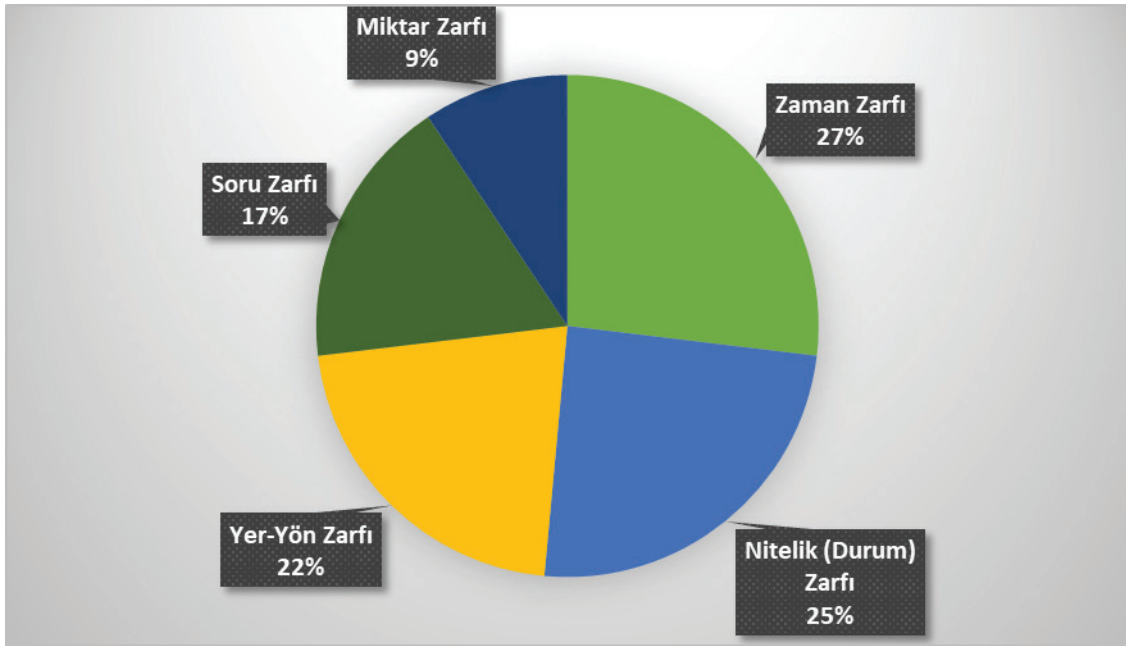
Grafik 1



Yapılan tespitlerde 4 kez yükleme hâl eki, 28 kez yönelme hâl eki, 39 kez bulunma hâl eki, 41 kez çıkma hâl eki, 7 kez vasıta hâl eki, 34 kez eşitlik hâl eki ve 20 kez yön gösterme hâl eki zarf türü içerisinde kullanılmıştır. Farklı kaynaklar tarandığında sayılarda bazı değişiklikler olabileceği, ancak bu sayıların yaklaşık oranlarda ve yoğunlaşmanın yönünde etkisi olmayacağı düşünülmektedir. Buradan yola çıkarak hâl ekleri içerisinde bulunma ve çıkma hâl eklerinin birçok zarf türü içerisinde ve sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Bunun bulunma ve çıkma hâli içerisindeki (+DA (bulunma hâli eki) +n (vasıta hâli) biçiminde) (Hatipoğlu 1974, s. 278-331; Eraslan 1999, s. 382) “+DA” bulunma ekinin cümledeki fiillerin istem yapısından ve zaman, yer, yön, soru adlarının bu ekler ile zarf işlevinde kullanılma gerekliliğinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Eşitlik hâli ekinin zarflar içerisinde sık görülmesinin nedeni ise “+ÇA, +İAp, +DAY” biçimindeki üç ekin aynı başlık altında değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Yapılan değerlendirmeler sonucunda Kıpçak grubu Türk lehçelerinde hâl eklerinin yapısında bulunduğu zarfların oranında da farklılıklar dikkati çekmektedir.

Grafik 2



Yapılan tespitlerde hâl ekleri 37 yer-yön zarfı, 16 miktar zarfı, 46 zaman zarfı, 42 nitelik (durum) zarfı ve 30 soru zarfı içerisinde yer almıştır. Bunun nedeni zaman, yer, yön ve soru adlarının hâl eklerini alarak, bazen de kalıplaşarak cümle içerisinde kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Kısaltmalar

ÇTYD-3, Çağdaş Türk Yazı Dilleri 3

Bşk.: Başkurt Türkçesi

Kır. Tat.: Kırım Tatar Türkçesi

Kırg.: Kırgız Türkçesi

Kkp.: Karakalpak Türkçesi

Kmk.: Kumuk Türkçesi

Krç-Blk.: Karaçay Balkar Türkçesi

Kzk.: Kazak Türkçesi

Nog.: Nogay Türkçesi

Tat.: Tatar Türkçesi

Kaynakça

- Argunşah, M. (2011). Türkçede zarf-fiil eklerinin durum ekleriyle kalıplaşması. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(1), 55-68.
- Buran, A. (1999). *İsim çekim ekleri. Türk Gramerinin Sorunları*. TDK.
- Buran, A. ve Alkaya, E. (2014). *Çağdaş Türk yazı dilleri 3. Akçağ. (ÇTYD-3)*
- Çakmak, C. (2013). Birleşik zarf-fiil kavramı ve çağdaş Türk lehçelerindeki görünümleri. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 3(6), 13-30.
- Eraslan, K. (1999). *Çıkma hali (ablatif) ekinin oluşumu*. 3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı-1996, Ankara, Türkiye.
- Gülensoy, T. (2000). *Türkçe el kitabı*. Akçağ.
- Hatipoğlu, V. (1974). Türkçede eklerin kökeni. *Türk Dili*, XXXIX, 278-331.
- Korkmaz, Z. (1992). *Grammer terimleri sözlüğü*. TDK.
- Rezaei, M. (2018). *ça zamiri ve onun türevleri hakkında bazı tespitler*. *Söylem Filoloji Dergisi*, 3(2), 272-283.

Extended Abstract

Adverbs are a group of words that make or limit the meanings of verbs, adjectives and adverbial words by affecting them in various aspects such as time, amount, qualification, place and direction. Adverbs are uninflected elements, but they can contain formulaic case suffixes. Adverbs are verbs that contain the concept of action without specifying time or person. While adverbial verbs meet the concept of action and time with their verb aspect, they have the quality of expressing the state and style of a state of being and action with their adverbial aspect. For this reason, the sentence does not express a judgment based on person and time; however, in addition to verbs expressing judgment, they serve as adverbs that determine the state and style of their occurrence and behavior. Since there are no special suffixes in Turkic to derive adverbs and prepositions, they do not take on the task of showing the case by taking noun inflections, operating suffixes, and they are not used like adjectives and nouns, adverbial verbs lose their inherent "formation and form" properties and become stereotyped, turning into simple adverbs, some adjectives and adverbs. They become prepositions.

It is seen that accusative case suffixes are used stereotypically in adverbial words: Kzk. aldı "front" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. astı "below" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. jetkilikti "quite" (ÇTYD - 3: 133); Kirgh. astı "subordinate" (ÇTYD - 3: 201).

It is seen that dative case suffixes are used stereotypically in adverbial words: Tat. yukka "in vain" (ÇTYD - 3: 64); Kzk. tünge "to the night" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. alga "forward" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. qısqa "short" (ÇTYD - 3: 134), Kzk. nege "why" (ÇTYD - 3: 134); Kirgh. birge "together" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. nege "why" (ÇTYD - 3: 202); Nog. birge "together" (ÇTYD - 3: 329).

It is seen that locative suffixes are used stereotypically in words that act as adverbs: Tat. anda "there" (ÇTYD - 3: 64), Tat. monda "here" (ÇTYD - 3: 64), Tat. kayda "where" (ÇTYD - 3: 65); Kzk. qısta "in winter" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. jazda "in summer" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. alda "in front" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. lezde "suddenly" (ÇTYD - 3: 134); Kirgh. Kışında "in winter" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. cayda "in summer" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. alcerde "there" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. uşul cerde "there" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. karaganda "according to" (ÇTYD - 3: 202), Kirg. kaysı kezde "when" (ÇTYD - 3: 202).

It is seen that the ablative case suffixes are used stereotypically in words that act as adverbs: Tat. küpten "already" (ÇTYD - 3: 64), Tat. irten "in the morning" (ÇTYD - 3: 64), Tat. İlik - ilikten "long before" (ÇTYD - 3: 64), Tat. kaydan "from where" (ÇTYD - 3: 65); Kzk. erten "tomorrow" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. birden "suddenly" (ÇTYD - 3: 134), Kzk. ondan "dozens" (ÇTYD - 3: 134), Kzk. qaşannan "from when" (ÇTYD - 3: 134).

It is seen that the instrumental case suffixes are used stereotypically in adverbial words: Nog. solay "it is" (ÇTYD - 3: 329), Nog. bulay "this" (ÇTYD - 3: 329), Nog. olay "it is" (ÇTYD - 3: 329), Nog. kalay "how" (ÇTYD - 3: 330); Kır. Tat. zornen "by force" (ÇTYD - 3: 393), Kır. Tat. artqaçinen "too much" (ÇTYD - 3: 393), Kır. Tat. ziyadesinen "too much" (ÇTYD - 3: 393); Krç-Blk. tambla "tomorrow" (ÇTYD - 3: 573).

It is seen that the equative case suffixes are used stereotypically in words that act as adverbs: Kzk. bunday "this" (ÇTYD - 3: 134), Kzk. sonday "it is" (ÇTYD - 3: 134), Kzk. osunday "this" (ÇTYD - 3: 134), Kzk. qanday "how" (ÇTYD - 3: 134); Kirg. uşunday "this" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. qanday "how" (ÇTYD - 3: 202); Nog. munday "this" (ÇTYD - 3: 329), Nog. sonday "this" (ÇTYD - 3: 329).

It is seen that directional case suffixes are used stereotypically in adverbial words: Tat. yogaru "up" (ÇTYD - 3: 64); Kzk. künilgeri "the day before" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. joğarı "up" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. ilgeri "forward" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. iskeri "inside" (ÇTYD - 3: 133), Kzk. tısqarı "outside" (ÇTYD - 3: 133); Kirg. içkeri "içeri" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. tısqarı "outside" (ÇTYD - 3: 201), Kirg. ilgeri "forward" (ÇTYD - 3: 201).

It is thought that there may be some changes in the numbers when different sources are scanned, but these numbers will not have an effect on the approximate rates and direction of concentration. Based on this, it has been seen that the ablative case suffixes and locative case suffixes are used frequently in many types of adverbs.

Çalışmanın yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için FÜBAP’tan destek alınmıştır. / **Funding:** Was received from FÜBAP for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The authors has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir bildiri veya tezden üretilmemiştir. / **Author’s Note:** This study was not produced from any report or thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri iki yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by two authors.

The Relations Between the Safavid and the Adilshahi Dynasties in the 16th Century

Adilşahlar ve Safevi Hanedanlıklarının 16. Yüzyıldaki İlişkileri

Tuna Kaan TAŞTAN¹ 

1. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, tktastan@gmail.com.

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/
zenodo.14567841

Geliş/Received: 27.08.2024

Kabul/Accepted: 28.12.2024

Yayım/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com

Öz

Bu makale, 16. yüzyılda Safevi ve Adilşahlar hanedanlıkları arasındaki diplomatik, kültürel ve askeri ilişkileri incelemektedir. Safevilerin Şii İslam'ı benimsemesiyle birlikte, Adilşahlar Devleti de bu dinî etkilerden faydalanarak Safevi İran ile güçlü bir bağ kurmuştur. Adilşahlar Devleti'nin, dinî temelli bir devlet olmasa da Safeviler ile kurduğu bu ilişki, sadece dinî değil, aynı zamanda siyasi, ticari ve kültürel bağlar üzerinden de güçlenmiştir. Makalede, diplomatik elçilikler, askeri ittifaklar ve İran'dan Dekken Yarımadası'na yapılan göçlerin etkileri ele alınarak iki devlet arasındaki ilişkiyi pekiştiren faktörler tartışılmaktadır. Adilşahlar Devleti'nin iç siyasi çekişmelerine rağmen Safevi-Adilşahlar ilişkileri, 17. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Adilşahlar Devleti'nin yıkılmasından sonra da İran'dan yapılan göçler ve kültürel etkileşimlerle bu ilişkinin etkileri, bilimsel, kültürel ve mimari alanda günümüze kadar hissedilmektedir. Safevi-Adilşahlar ilişkileri, bölgede ticaret, din ve politika üzerindeki etkisiyle önemli bir rol oynamış ve Hindistan altkıtasının tarihini şekillendiren ana faktörlerden biri olmuştur. Makalemizde bu ilişkilerin derinine inilecek ve bu ilişkilerin gelişmesini sağlayan faktörler derinlemesine irdelenecektir. Hindistan'da o dönem birçok farklı devlet bulunmasına ve bu devletlerin bir kısmının İran ile ticari ilişkilere sahip olmasına rağmen, İran ile ilişkiler konusunda neden Dekken'de bulunan Adilşahlar Devleti ön plana çıkmıştır? Adilşahlar Devleti ve İran'daki Safevi Şahlığı arasında ne gibi benzerlikler ve politikalarında ne tür örtüşmeler mevcuttur? Makalemizde bu soruların yanıtları aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Safevi Hanedanı, Adilşahlar Devleti, Şii İslam, Diplomatik İlişkiler, Kültürel Değişim

Abstract

This article explores the relations between the Safavid and Adilshahi dynasties during the 16th century, focusing on their diplomatic, cultural, and military interactions. The connection between the two states was grounded in both religious and political factors, particularly with the rise of Shi'a Islam under the Safavids. Although the Adilshahi Sultanate was not a theocratic state, the adoption of Shi'a Islam and the influence of Safavid Iran in the region led to strong diplomatic ties between the two. The article discusses the diplomatic missions, military alliances, and the significant migration of people from Iran to the Deccan Plateau, which further strengthened cultural and political relations. Despite occasional interruptions, particularly during periods of internal conflict within the Adilshahi Sultanate, the bond between the Safavids and the Adilshahis continued until the late 17th century. The cultural, scientific, and architectural influences that persisted after the fall of the Adilshahi Sultanate attest to the lasting impact of this relationship. The Safavid-Adilshahi connection played a key role in shaping the history of the region, with significant implications for trade, religion, and politics. In this article, we will delve into the depth of these relations and thoroughly examine the factors that contributed to their development. Despite the presence of numerous states in India at that time, some of which had trade relations with Iran, why did the Adilshahi Sultanate, located in the Deccan, stand out in terms of its relations with Iran? What similarities and overlaps can be found between the Adilshahi Sultanate and the Safavid Shahdom in Iran in terms of their policies? The answers to these questions will be sought in this article.

Keywords: Safavid Dynasty, Adilshahi Sultanate, Shi'a Islam, Diplomatic Relations, Cultural Exchange

Introduction

The interaction between different cultures is one of the most significant factors shaping history. These interactions, whether religious, commercial, or militaristic, have, at times, profoundly influenced cultures even across geographically distant regions. Although such global interactions and their subsequent influences are commonplace in today's globalized world, they were rare and striking occurrences centuries ago. One such profound interaction occurred between the regions of Iran and South India. Initially driven by trade, these interactions began in ancient times and evolved into a remarkable cultural unison, particularly due to the expansion of Islam into Southern India and the concurrent prevalence of Shi'a belief in both regions.

The relations between Iran and the Deccan predate even the Turkish Delhi Sultanate and the Bahmani Sultanate. The Deccan Plateau, situated in the Central part of South India, extends roughly from the Narmada River Valley in the North to the Krishna River in the South and constitutes a bridge between the Northern and the Southern parts of India. The word 'Deccan' literally means 'south' (Lach, 1965, p. 381). According to an Indian historian, the word 'Deccan' is a corrupted form of a word in the Sanskrit language that means 'south' (Smith, 1904, p. 323). The two most important languages in this region are Marathi and Telugu (Taştan, 2023, p. 9). With the southward expansion of the Delhi Sultanate, both Turk and Afghan administrations were established, allowing Islam to spread in these lands. The loss of Deccan by the Delhi Sultanate ended the idea of governing all of India from a single center (Bayur, 1987, p. 418).

To the west of the Deccan, the Konkan ports of Thana and Chaul held significant positions in the Indian Ocean trade network during the 13th century. While Gujarat to the north and Kerala to the south may have surpassed the trade volume of these ports, the Konkan ports nonetheless played a notable role. The establishment of Muslim trade networks along this coastline can be traced back to the Rashtrakuta dynasty (8th–10th centuries) and later the Yadava dynasty of Devagiri (9th–14th centuries) (Alam and Subrahmanyam, 2020, p. 77). These traders formed hybrid communities, such as the Navayats, who actively engaged in maritime activities as both mariners and merchants.

Arabic traders and geographers, beginning with al-Mas'udi (d. 956) in the 10th century, provide evidence of familiarity with the Konkan coast (Alam and Subrahmanyam, 2020, p. 78). Yemeni, South Arabian, and Persian Gulf merchants frequently visited the region, and merchants from the Iranian port of Siraf and surrounding areas appear to have settled in Chaul. Although the size of these Muslim trading colonies may have been exaggerated in some accounts, there is little doubt that these communities were well established before the arrival of the Delhi Sultanate's armies under the Tughluq dynasty (1320–1413). Additionally, these Muslim traders maintained connections with the emerging sultanates in coastal West Asia during the decline of the Abbasid Caliphate (750–1258) (Alam and Subrahmanyam, 2020, p. 78).

1. Establishment of the Bahmani Sultanate

In the 14th century, following a rebellion within the Delhi Sultanate, Hasan Gangu declared himself sultan in Devagiri (later renamed Daulatabad) under the title Alauddin Hasan Shah Bahmani, thus founding the Bahmani Sultanate in 1347 (King, 1900, p. 5). He was also known by the title Zafar Khan (Firishta, 1910, p. 20). Notably, Hasan Gangu claimed descent from the pre-Islamic Sasanian dynasty of Iran, suggesting a cultural and historical connection between the Deccan and Iran during this period. The term "Bahman," chosen for his dynasty, is itself an ancient Iranian name (Konukçu, 1992). Additionally, early structures in the Bahmani capital of Gulbarga feature Sasanian emblems as architectural motifs, further reflecting this linkage (Shokoohy, 1994, p. 55–68).

The establishment of the Bahmani Sultanate significantly reshaped the political landscape of the Deccan. To sustain their military strength, the Bahmanis required access to the western coast, particularly for the strategic horse trade with West Asia. Horses were essential to the Sultanate's cavalry-dependent armies, making control over Konkan ports a key objective. Furthermore, the Bahmanis sought influence over the Coromandel Coast, which was home to several small but powerful states far from their capital. Despite numerous efforts, the Coromandel region retained its autonomy for a considerable time, and existing trade relations in the area were largely unaffected by the Bahmanis' ambitions (Alam and Subrahmanyam, 2020, p. 78).

During the 14th century, Iran was in turmoil of its own. When the last Ilkhanid ruler Sultan Abu Sa'id died of a plague in 1335 together with his heir, different dynasties claimed different parts of Iran. Only after several decades that Timur united Iran and set up his own authority (Aydoğmuşoğlu, 2017, p. 21-22). After this unification, the relations

between Iran and the Deccan became closer than before, especially after the 1420s. Firishta records that Sultan Firuz Shah Bahmani (r. 1397–1422) initiated the annual dispatch of royal ships to the Persian Gulf, a practice documented as occurring even before 1420 (Firishta, 1910, p. 368). In the time of Firuz Shah's successor, Ahmed Shah I, and his successor, Ahmed Shah II, relations between the Deccan and Iran kept growing. Many learned Iranians migrated to the Deccan and attained prominent positions in the government and society of the Bahmani Sultanate. The active ports of Chaul and Dabhol facilitated numerous voyages between Iran and the Deccan, with Dabhol emerging as particularly significant. The city is also known as Benderabad or Bender Mustafa Abad. Portuguese explorer Duarte Barbosa, who visited Dabhol during the time of the Adilshahi Sultanate described it as a very large city situated along a river. He noted the presence of a fortress equipped with cannons that guarded the city at the river's mouth. He added that this river served as a trade route for various goods brought by ships from different places such as Mecca, Aden, Hormuz, Kambat, Diu, and the Malabar coast. Among these goods, the most notable were the horses imported from Hormuz. Barbosa also remarked on the high customs duties collected from this trade. Additionally, he praised the city's beautiful houses and mosques, the picturesque villages nearby, the fertile land, and the abundant livestock (Barbosa, 1918, p. 164-166). Tome Pires, a Portuguese colonial administrator in the early 16th century, described Dabhol as the most significant port providing access to the Deccan (Pires, 1944, p. 52).

2. Establishment of the Adilshahi Sultanate

At the end of the 15th century, internal turmoil began in the Bahmani Sultanate with the execution of the renowned vizier, Mahmud Gavan Gilani. A statesman of Iranian origin, Mahmud Gavan became the most influential figure in the sultanate during the reign of Sultan Muhammad Shah Bahmani, which began in 1464. Renowned for his extensive knowledge, he was said to have owned a personal library in Bidar containing 3,000 books. He also authored a book titled *Riyaz al-Insha* (Khan, 2008, p. 96) and held the title *Malik'ut-Tujjar*, or "Prince of Merchants," in the Bahmani Sultanate (Sherwani, 1942, p. 21-22). As a vizier, he successfully countered threats from the rulers of Malwa and played a key role in recapturing Balagan and Goa from Vijayanagara. Additionally, he implemented numerous administrative and military reforms. However, as one of the foreign nobles, or "Afaqis," he faced opposition from the indigenous nobles, referred to as "Deccanis." In 1481, Sultan Muhammad Shah Bahmani ordered his execution following a conspiracy orchestrated by the Deccani nobles (Khan, 2008, p. 96).

This internal turmoil was rooted in the division between the Deccani and Afaqi statesmen. The Afaqis were foreigners who migrated to the Deccan, mainly from Iran and Turkey, while the Deccanis included the local population and settlers from Turkic states in the north, as well as Abyssinians (Habeshis) who migrated from modern-day Ethiopia (Sherwani and Joshi, 1973, p. 156). This ongoing power struggle destabilized the Bahmani Sultanate, ultimately leading to its gradual dissolution. Over the next 30 years following Mahmud Gavan's execution, the sultanate fragmented into five de facto independent sultanates.

Upon the death of Sultan Muhammad Shah Bahmani, his son Sultan Mahmud Shah proved incapable of maintaining centralized control, resulting in widespread unrest. Consequently, governors across the sultanate declared their independence. Yusuf Adil Khan, a distinguished general, established the Adilshahi Sultanate in Bijapur, where he had been the governor. Malik Ahmed Nizam-ul-Mulk founded the Nizamshahi Sultanate by establishing the city of Ahmednagar as its capital. Fethullah Imad-ul-Mulk proclaimed the Imadshahi Sultanate, with Burhanpur as its future capital, where he had the khutbah (sermon) read in his name. Kulu Kutb-ul-Mulk, the governor of Golconda, declared his independence by forming the Qutbshahi Sultanate. Finally, a Turkish slave, Kasim Berid, took control of Bidar and established the Baridshahi Sultanate (Gribble, 1896, p. 129).

Among these, the Adilshahi Sultanate emerged as particularly significant, encompassing the western territories of the declining Bahmani Sultanate, including the crucial ports of Goa and Dabhol. Meanwhile, Chaul remained under the control of the Nizamshahi Sultanate. The Bahmani dynasty, on the other hand, continued to exist for a while longer as a puppet administration under the control of the Baridshahis. Although all these newly established sultanates appeared, at least on paper, to remain subordinate to the Bahmanis until the complete demise of the dynasty in 1527, they operated as independent states (Taştan, 2023, p. 29).

3. Religious Aspect of the Adilshahi – Safavid Relations

The origins of Yusuf Adil Khan, the founder of the Adilshahi Dynasty, remain a subject of debate among historians. However, there is a consensus regarding his upbringing. He spent many years of his youth in Iran, where he received

a Shi'a education. He was even known as 'Sawai/Savai,' a title mentioned in both Deccani and Portuguese chronicles, because he spent significant time studying in Sava, Iran (Firishta, 1910, p. 8). Raised under the Safavid Creed, he was a devout follower of its teachings when he arrived in India and enlisted in the service of the Bahmani Sultanate. Upon establishing his own dynasty and ruling as an independent sovereign, he sought to base his administration on the principles of the Safavids. However, this task proved difficult at first, as he was surrounded by Sunni rulers. The challenge stemmed not only from Yusuf Adil Khan's Shi'a faith, in contrast to the Sunni beliefs of Nizam'ul-Mulk Bahri, the sultan of the Nizamshahis, and Qasim Barid, leader of the Baridshahis, but also from the ongoing political turmoil that contributed to the dissolution of the Bahmani Sultanate. Yusuf Adil Khan was one of the prominent Afaqis (foreigners) in the Bahmani court, while Nizam'ul-Mulk Bahri and Qasim Barid were Deccanis (Nayeem, 1974, p. 45). However, with the rise of Shah Ismail I in Iran, Yusuf seized the opportunity and declared Shi'ism the official sect of his lands (Sherwani and Joshi, 1973, p. 298). In doing so, he became the first ruler in India to adopt Shi'a Islam as the official state religion (Taştan, 2023, p. 50). He also relied on his connections with the Safavids for protection.

Although he was a Pioneer of the Shi'a creed in the Deccan against a powerful orthodox opposition, he proceeded with great caution, and by his considerate and impartial attitude towards the followers of other creeds, he maintained an atmosphere of harmony between the followers of various creeds (Devare, 2018, p. 85). He never allowed anyone in his sultanate to curse the companions of the Prophet Muhammad (Sahabah), as was the case in Safavid Iran, where a tradition had been established of cursing Hz. Abu Bakr, Hz. Umar, Hz. Uthman, the Umayyads, and the Abbasids (Gündüz, 2014, p. 68-69). Even his wife, Punci Khanum, was the daughter of a local Marathi leader (Prasad, 1928, p. 406). Despite this, the Safavid Shahdom and the Adilshahi Sultanate, both of which embraced Shi'a Islam almost simultaneously, emerged as the sole proponents of the faith amidst a number of Sunni states. As a result, diplomatic relations were established between the two states. Yusuf Adil Khan, the ruler of the Adilshahi Sultanate, sent Shah Ahmad-e-Harawi, a renowned Shi'a scholar from his court, as an envoy to Shah Ismail's court in Persia. The purpose of this visit was to pay homage and offer congratulations for the proclamation of the Shi'a doctrine (Firishta, 1910, p. 29). Following Firoz Shah Bahmani, who had previously sent an ambassador to Timur's court, Yusuf Adil Khan became the next Deccan ruler to engage in diplomatic relations with Persia (Devare, 2018, p. 85).

4. Political and Cultural Aspects of the Adilshahi - Safavid Relations

In another instance, Shah Ismail sought the support of Yusuf Adil Khan. In the late 15th century, the Portuguese, who had discovered the sea route to India, aimed to establish dominance in the Indian Ocean. They encountered several Muslim states, including the Safavid Empire and the Adilshahi Sultanate, which were engaged in commercial activities. In 1506, the Sultanate of Hormuz, under Safavid rule, was captured by Portuguese Governor Afonso de Albuquerque (Önalp, 2010, p. 33). In 1510, Shah Ismail, unable to expel the Portuguese from Hormuz, attempted to form an alliance against them by sending an envoy to Yusuf Adil Khan, who was also in conflict with the Portuguese. However, when the envoy reached Goa, he discovered that the city had already been captured by Afonso de Albuquerque in the fall of 1510 (Osorio, 1752, p. 4), preventing the envoy from meeting with the Adilshahis (Stephens, 1897, p. 77). Nevertheless, these efforts demonstrate that the Adilshahi Sultanate's mutual regard for Safavid Iran was reciprocated. The envoy also requested that Muslims in Goa be allowed to live according to Shah Ismail's laws, worship in his sect, and use his coins in the city. However, Afonso de Albuquerque responded that he would not impose any obligations on the people of Goa. Regarding the issue of coins, he argued that it was not feasible for one ruler to allow the minting and use of another ruler's coins in his own domain (Albuquerque, 1875, p. 109). This situation indicates that Shah Ismail had a vested interest in the people of these lands, considering them his subjects.

Although Yusuf's origin and mother tongue were Turkish, his upbringing in Iran made a serious impact on his character and outlook (Devare, 2018, p. 86). Thus, he may have felt closer to Safavid Iran than his Turkish origin and religion may not be the only reason he tried to establish strong ties with the Safavids, instead of the Ottomans. Yet, it was the biggest reason and even if he claimed to be a descendant of the Ottoman Dynasty, his dynasty felt closer to Iran and the Safavid Dynasty (Taştan, 2023, p. 57). The official language of his court was also Persian, but this was a custom in many other Turkish courts throughout history.

It was during the reign of his son, Ismail Adil Khan, that relations between the Safavids and the Adilshahis reached their peak. This series of events began with an incident involving the Safavid envoy in Bidar. In the mid-1510s, Shah

Ismail of the Safavid Empire sent envoys to several states in the Deccan region. These envoys were respectfully received by the rulers of the Adilshahi Sultanate, the Vijayanagara Empire, and Gujarat. Sultan Mahmud Shah II of the Bahmani Sultanate also welcomed the Safavid envoy and expressed his intention to bid farewell with gifts (Gribble, 1896, p. 162)¹. However, Amir Berid, a Sunni leader, opposed this and prevented the envoy from leaving. As a result, the envoy was detained in Bidar for about two years (Firishta, 1910, p. 48). In response, the envoy sent a letter to Ismail Adil Khan, informing him of his captivity. Upon hearing the news, Ismail Adil Khan demanded the immediate release of the envoy. With Ismail Adil Khan's permission, the envoy was allowed to leave Bidar and proceeded directly to the Adilshahi Sultanate. Ismail Adil Khan welcomed the envoy in Allahpur, offered him expensive gifts, and provided a guard unit of trained soldiers to accompany him to Dabhol on his return to Iran. In 1519, Shah Ismail highly honored Ismail Adil Khan for his efforts in securing the release of the envoy who had been unjustly detained by Amir Berid (Gribble, 1896, p. 162). Shah Ismail sent a letter along with costly gifts to Ismail Adil Khan through his envoy, Ibrahim Bey Turkmen, including a magnificent sword adorned with jewels. In the letter, Shah Ismail addressed Ismail Adil Khan as "shah," making him the first foreign ruler among the five new states in the Deccan to be honored with this title. Ismail Adil Khan, traveling about 18 km to greet Ibrahim Bey, hosted the Safavid envoy in an extraordinary manner, as he was now addressed as an independent and equal sovereign by a great ruler, in Bijapur (Firishta, 1910, p. 48). Shah Ismail also praised Ismail Adil Khan for his religious leadership in sponsoring the Shi'a doctrine (Devare, 2018, p. 87). Delighted by being addressed as "Shah," Ismail Adil Khan expressed his happiness with the following statement: *My dynasty was given the title of shah today* (Ertaylan, 1953, p. 21)².

In gratitude and loyalty, Ismail Adil Khan had the officers of the Adilshahi army wear red-colored, twelve-pointed headgear as a symbol of their allegiance. This headgear was a garment worn by the followers of the Iranian Safavid Dynasty. The wearing of this headgear, known as the 12-pointed turban, was a style created by the first Safavid Shah, Shah Ismail. According to this style, supporters of the Safavid dynasty would place the 12-pointed turban on their heads like a cap. In Persian, this cap was referred to as "taj" or "tac," meaning crown (Oruç Bey (Don Juan), 2014, p. 71). Ismail Adil Khan demonstrated his strictness on this matter by implementing specific laws. According to these laws, *those wearing these headgear would be greeted, and those who did not would be penalized by having twelve sheep confiscated. If the same individual repeated the offense, their headgear would be removed in the middle of the marketplace and they would be subjected to insults. Furthermore, none of the cavalry members were allowed to travel without the twelve-pointed headgear* (Ertaylan, 1953, p. 21). Ismail Adil Khan's military policy significantly reduced the Deccani element in the army, which came to consist predominantly of fair-skinned Turks and Persians (Devare, 2018, p. 87). Furthermore, he ordered prayers to be offered for the Safavid dynasty during Friday sermons and on holy days in mosques (Firishta, 1910, p. 48). To further strengthen ties between the Adilshahi Sultanate and the Safavids, he sent Shah Ahmad-e-Harawi as an envoy to Iran (Nayeem, 2008, p. 27).

During this period, Shah Ismail sought to strengthen the position of his kingdom by establishing good relations with rulers in India. Convincing these rulers to convert to his sect of Islam was also among his objectives. To achieve this, he sent ambassadors to regions such as Gujarat, Hormuz, and the Adilshahi Sultanate. Meanwhile, the Portuguese, striving to establish an empire in India—particularly under the governorship of Afonso de Albuquerque—attempted to form an alliance with Iran, primarily against the Ottoman Empire. This development significantly influenced Adilshahi-Portuguese relations (Taştan, 2023, p. 262). This interaction illustrates the profound impact of Safavid political maneuvers on the foreign policy of the Adilshahi Sultanate.

Furthermore, the account of the Portuguese chronicler Osorio, who describes the Portuguese envoy Fernando Gomes Lemos meeting with Shah Ismail in Iran and encountering the envoys of the Adilshahis and Bahmanis, further illustrates the depth of these relationships (Osorio, 1752, p. 219). This narrative highlights the interconnectedness of these diplomatic networks and emphasizes the extent of Shah Ismail's efforts to engage with various rulers, including those in the Indian subcontinent. The encounter between the Portuguese envoy and the envoys of the Adilshahis and the Bahmanis serves as a testament to the intricate web of diplomatic exchanges and interactions that characterized this period, showcasing the multifaceted nature of Shah Ismail's foreign policy pursuits.

After Ismail Adil Khan, Mallu Adil Khan briefly ascended to the throne but seven months later, his brother Ibrahim

1 In the book *Burhan-i Ma'asir*, it is stated that the envoy from the Safavid Shahdom was not taken seriously by Sultan Mahmud II, who was Sunni, and that the envoy was sent back from the capital within a short period. However, the likelihood of these lines reflecting the truth is quite low (King, 1900, p. 144).

2 The rulers of the Adilshahi dynasty continued to use the title "Adil Khan" until the reign of Ibrahim Adil Shah I. Historian Nayeem interprets this as an indication that they still regarded themselves as being under the authority of the Bahmani Sultanate. According to Nayeem's research, it was only after the death of the last Bahmani Sultan in 1539 that Ibrahim Adil Shah I adopted the title of "shah" (Nayeem, 2008, p. 29).

Adil Shah I took the throne and Mallu Adil Khan was blinded by the orders of his grandmother, Punci Khanum (Firishta, 1910, p. 77). The foreign policy of the Adilshahi Sultanate underwent a significant transformation with the ascension of Ibrahim Adil Shah I to the throne. Despite ascending to the throne due to the scheming of the Afaqi faction, Ibrahim Adil Shah I proved to be an ungrateful master by effectively eradicating Afaqi influence within his court. Departing from the established traditions of his predecessors, Ibrahim introduced significant changes in his political and religious policies. The Shi'a doctrine, which had served as a crucial connection between Persia and the Adilshahis, was officially abandoned, and the Sunni creed was declared as the state religion (Firishta, 1910, p. 78). A campaign was launched to expel foreigners, resulting in the confiscation of the Afaqis' fiefs and mansibs, and a thorough purge of the Persian and Turk elements from the standing army. Out of the royal bodyguard consisting of over six thousand Turks, only four hundred were retained, while the rest were summarily dismissed. The distinctive military uniform, characterized by the twelve-pointed scarlet cap, was also forbidden (Firishta, 1910, p. 78). Except for a few trusted individuals such as Asad Khan Lari Turk, Yusuf Turk, and Khush Kaladi Rumi, who had long served the state faithfully, all foreigners were discharged from state service, and individuals from the Deccani, Abyssinian, and Brahmin communities were recruited to fill the resulting vacancies (Firishta, 1910, p. 79).

Ibrahim's animosity towards the Afaqis was so strong that he not only expelled them from the civil and military service of the Adilshahi Sultanate but also sought to permanently exclude them. As part of this effort, he replaced Persian with an Indian vernacular, likely Deccani or Marathi, as the official language of the court (Devare, 2018, p. 91). Deccani, a dialect that gained prominence during the Bahmani period, or Marathi, the regional language of Maharashtra, are plausible candidates for the language used during this time. The precise motives behind Ibrahim Adil Shah I's implementation of these administrative and military reforms remain unclear. However, it is evident that his actions aimed to dismantle the Afaqi oligarchy, which had reduced the authority of the monarchy to a powerless and illusory state. While this anti-Afaqi policy weakened the Adilshahi Sultanate considerably, leaving it vulnerable to invasions from neighboring states, Ibrahim, despite being a formidable warrior, demonstrated a limited understanding of diplomatic strategy.

Asad Khan Lari Turk, a veteran Afaqi nobleman from Ismail Adil Khan's court and a loyal servant of the throne, acted as a diplomatic advisor to Ibrahim and saved the kingdom during times of crisis. Despite experiencing the whims of a capricious ruler like Ibrahim, Asad Khan remained devoted to his master until the end. Ibrahim drew much of his strength from Asad Khan, whose influence on the Imadshahi and Nizamshahi rulers, as well as his strategic tactics, prevented the Adilshahi Sultanate from succumbing to the attacks of Burhan Nizam Shah (Firishta, 1910, p. 89–95). Although Asad Khan's loyalty to Ibrahim helped stabilize the kingdom during a turbulent time, the Afaqis only regained their former glory during the reigns of Ali I and Ibrahim II. Ibrahim's actions had a profound impact on the Adilshahi-Safavid relationship, and relations only improved when Ali Adil Shah I ascended the throne and reversed many of his father's reforms.

The reign of Ibrahim Adil Shah I demonstrated that the Adilshahi Sultanate possessed a well-established cultural and religious structure, and attempts to alter it severely undermined the foundations of the state. When Ibrahim, an authoritarian ruler, passed away and his son Ali Adil Shah I ascended to the throne, the adverse effects of Ibrahim's policies became even more evident. The effort to eliminate Afaqi influence within the state had significantly weakened it, and the saviors of the state were once again the loyal Afaqi statesmen, notably Asad Khan Lari Turk. Despite Ibrahim's attempts to obstruct their influence, Ali Adil Shah I, who was deeply committed to Shi'a beliefs and had been educated by Afaqi Shi'a scholars, promptly reversed these policies upon assuming power (Devare, 2018, p. 92).

Ali, who valued learning and science under the guidance of these scholars, reinstated the reputation of Afaqi statesmen and restored the foreign policy of the Adilshahi Sultanate to its previous state. He welcomed well-educated foreign scholars and statesmen, particularly those proficient in Persian and Turkish, encouraging their migration to the country (Firishta, 1910, p. 117). With the re-establishment of Shi'a doctrine as the official state religion, Persian inhabitants were able to resume their religious practices and received financial support from the state budget to propagate this faith (Devare, 2018, p. 93).

In terms of foreign policy, cordial relations were re-established with the Safavid Empire. Through the efforts of Afaqi statesmen, particularly those of Iranian origin, the Vijayanagara Empire—posing a significant threat to the Deccan sultanates—was dismantled in the Battle of Talikota in January 1565, solidifying Islamic dominance in the region (Taştan, 2023, p. 379-384). Under Ali Adil Shah I, the Adilshahi Sultanate implemented reforms aimed at restoring

its former strength both domestically and externally, reaching the pinnacle of its power. The sultanate expanded its territory significantly, became prosperous, and once again perceived itself as closely affiliated with the Safavid Empire. This period emphasized the enduring nature of the Adilshahi Sultanate and highlighted the importance of its diplomatic and cultural ties with Iran in shaping its identity.

The relationship between the Safavid Empire and the Adilshahi Sultanate, which lasted until the late 17th century when the Adilshahi Sultanate was overthrown, demonstrated a growing bond, though with occasional interruptions. The Adilshahi Dynasty and its subjects considered themselves affiliated with the Safavid Empire, and this cultural connection was reinforced through the migration of people from Iran to the Deccan region. This situation can be compared to the relationship between European states and the Pope, where religious affiliation played a significant role. Initially founded on religious grounds, this bond expanded into various realms, including trade, education, and military cooperation, significantly influencing the history of the Indian Ocean due to the interconnected foreign policies of these two states. The architectural remnants that endure in the territories once ruled by the Adilshahi Sultanate today vividly exemplify the tangible existence of this cultural connection. When exploring Indian history, it is impossible to overlook the profound influence of Iran, both culturally and through migrations, alongside the significant impact of Turkic tribes entering India from the north.

Conclusion

As observed, the relationship between the Deccan and Iran began when Islam first entered the Deccan region. The founder of the Bahmani Sultanate, established in the Deccan, tracing his lineage to Iran, further demonstrates the strength of this bond during that period. In both commercial and cultural terms, this connection was strengthened over time through migrations from Iran to the Deccan and maritime trade routes linking the two regions. The peak of this relationship occurred following the establishment of the Adilshahi Sultanate in the Deccan. In parallel, the rise of the Safavid dynasty in Iran and the shared Shi'a identity of both the Safavids and the Adilshahi rulers in the 16th century not only solidified their ties but also added a new dimension to their relationship. The Adilshahis, viewing themselves as protégés of the Safavid Shahs, established a relationship akin to the papal system in Europe. While this connection experienced occasional interruptions due to religious upheavals within the Adilshahi state, it remained intact and continued to evolve. Additionally, in the 16th century, trade between Iran and the Deccan and the migration of Iranians to the Deccan continued to flourish, further strengthening these bonds.

With the arrival of the Portuguese in the Indian Ocean, the political aspect of the Safavid-Adilshahi relations expanded. This relationship continued robustly until the fall of the Adilshahi Sultanate in the 17th century. Despite the political collapse of these relations with the downfall of the Adilshahi Sultanate, their cultural, scientific, and architectural legacies endured, largely due to the migration of skilled individuals from Iran to the Deccan. These influences are still felt today, illustrating the lasting impact of this unique historical relationship between Iran and the Deccan.

This enduring bond highlights the importance of religious, political, and cultural ties in shaping the history of both regions. The Safavid-Adilshahi connection not only influenced the political landscape of the Indian subcontinent but also enriched its cultural and intellectual heritage, creating a lasting legacy that resonates in the Deccan's architecture, scholarship, and social fabric. The shared Shi'a identity, the trade and intellectual exchanges, and the migrations from Iran to the Deccan were central to the formation of a unique and enduring cultural relationship, which remained influential even after the political dissolution of the Adilshahi Sultanate.

References

- Alam, M., and Subrahmanyam, S. (2020). Iran and the doors to Deccan, ca. 1400-1650: Some Aspects. In K. Overton (Ed.), *Iran and the Deccan* in (p. 77-103). Indiana University.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2017). *Safevi devleti tarihi (1501-1736)*. Gece.
- Barbosa, D. (1918). *The book of Duarte Barbosa*. (M. Longworth Dames, Trans.). 1. The Hakluyt Society.
- Bayur, Y. H. (1987). *Hindistan tarihi*. Türk Tarih Kurumu.
- De Albuquerque, B. (1875). *Commentaries of the great Afonso Dalbuquerque*. (W. de Gray Birch, Trans.). 2. Hakluyt Society.
- Devare, T. N. (2018). *A short history of Persian literature at the Bahmani, the Adilshahi, and the Qutbshahi Courts – Deccan*. Routledge.

- Ertaylan, İ. H. (1953). *Adilşahiler: Hindistan 'da bir Türk İslam devleti*. Sermet.
- Firishta, M. Q. (1910). *History of the rise of the Mahomedan power in India* (Lt. – Col. John Briggs, Trans.). 1-3. R. Rambray and Co.
- Gribble, J. D. B. (1896). *A history of the Deccan*. Luzac and Co.
- Gündüz, T. (2014). *Son kızılbaş Şah İsmail*. Yeditepe.
- Khan, I. A. (2008). *Historical dictionary of medieval India*. The Scarecrow Press Inc.
- King, M. J. S. (1900). *The history of the Bahmani dynasty founded on the Burhan-i Ma'asir*. Luzac and Co.
- Konukçu, E. (n.d.). Behmeniler. Retrieved 11.06.2023 from <https://islamansiklopedisi.org.tr/behmeniler>.
- Lach, D. F. (1965). *Asia in the making of Europe*. The University of Chicago.
- Nayeem, M. A. (1974). *External relations of the Bijapur Kingdom (1489-1686 AD.)*. Bright.
- Nayeem, M. A. (2008). *The heritage of the Adil Shahis of Bijapur*. Hyderabad.
- Oruç Bey (Don Juan). (2014). *Elçilik kâtibinin kaleminden Safeviler*. (L. Aksüt Kuzucular, Trans.). Yurt.
- Osorio, J. (1752). *The history of the Portuguese during the Reign of Emmanuel* (J. Gibbs, Trans.). 2.
- Önalp, E. (2010). *Osmanlı'nın güney seferleri*. Berikan.
- Pires, T. (1944). *The Suma Oriental of Tome Pires*. (A. Cortesao, Trans.). Hakluyt Society.
- Prasad, I. (1928). *History of medieval India, From 647 A.D. to the Mughal Conquest*. The Indian Press Private.
- Sherwani, H. K. (1942). *Mahmud Gawan: the great Bahmani Wazir*. Kitabistan.
- Sherwani, H. K., and Joshi, P. M. (Ed.). (1973). *History of medieval Deccan (1295-1724)*. Andhra Pradesh Government Textbook.
- Shokoohy, M. (1994). Sassanian royal emblems and their reemergence in the fourteenth-century Deccan. G. Necipoğlu (Ed.), *Muqarnas XI: An Annual on Islamic Art and Architecture* in (p. 65-78). E. J. Brill.
- Smith, V. A. (1904). *The early history of India: from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*. Clarendon.
- Stephens, H. M. (1897). *Albuquerque, rulers of India*. (W. Wilson Hunter, Trans.). Clarendon.
- Taştan, T. K. (2023). *Adilşahlar devleti ve Portekiz krallığı ile ilişkileri*. Nobel.

Çalışmanın yazarı "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum veya kuruluştan destek alınmamıştır. / **Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir tezden üretilmemiştir. / **Author's Note:** This study was not produced from the thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.

İran, Maveraünnehr ve Kuzey Hindistan Bölgelerinde Safevîler Dönemi Farsça Edebiyatında Hac Seyahatnameleri

Persian Hajj Itineraries of the Safavid Period in the Regions of Iran, Mawaraunnahr and Northern India

Esra DOĞAN TURAY¹ 

1. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, esra_dogan@hotmail.com

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/
zenodo.14567833

Geliş/Received: 16.08.2024

Kabul/Accepted: 28.12.2024

Yayım/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com

Öz

Safevî dönemi (907-1148/1501-1732) edebiyatında Sefernâme adıyla anılan seyahatname yazım türü manzum ve mensur şekilleriyle edebiyatı geliştirmiştir. Bu eserlerin içinde hac yolculuklarına dair ilgili yapıtların ilk dönemlerde daha çok manzum olarak kaleme alındıkları görülmüştür. Bu seyahatnamelerin bazıları müstakil eserlerken, bazıları yazarın eserinin içinde bir bölüm olarak günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yaşayan Müslümanların Hicaz'a seyahat etmesini teşvik eder bir hedefle kaleme alınmış, ayrıca bu ibadete dair özlem duygusunu yükselten eserler olması için üretilmiştir. Diğer taraftan eserler haccın işlenişine örneklik teşkil etmesi için rehber eserler olarak tasarlanmıştır. Yapıtların bazılarında İslam dünyasının bu müstesna bölgesine dair coğrafi ve tarihi bilgiler verilmiş, Haremeyn'e giden yollar tanıtılmıştır. Eser sahiplerinin genel amacı ise seyahat tecrübelerini aktarmak ve güzergâhta karşılaşılabilecek tehlikelere karşı hacı adaylarını uyararak olmuştur. Büyük Horasan denilen İran, Türkistan ve Hârzem bölgelerini kapsayan geniş coğrafyada yaşayan, Farsça konuşan-yazan Müslümanlar bu alanda yazdıkları eserlere genellikle Tuhfetü'l-Haremeyn, Sefernâme-i Mekke, Hacnâme, Sefernâme-i Hac gibi adlar vermişlerdir. Türk, Hint ve Fars kökenli Sünnî ve Şîî mezhepli şahıslar tarafından kaleme alınan bu eserler incelendiğinde bunların farklı coğrafyalarda yazılan benzer edebî ürünler olduğu görülmektedir. Öte yandan bu eserlerin tamamının İran ve Hint havzasında üretilen hac edebiyatının Anadolu'da Türkçe olarak üretilen menâzil ve menâsik geleneğinin bir devamı olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Seyahatname, İran, Hindistan, Mâverâünnahir

Abstract

In Safavid period (907-1148/1501-1732) literature, the travelogue writing genre known as Sefernâme developed literature with its verse and prose forms. Among these works, writings about pilgrimages were mostly written in verse in the early periods. Some of the Hajj itineraries have come down to the present day by being created as self-contained tractates, while others have been penned as a sub-chapter of the author's related work. Most of them were written with the aim of increasing the enthusiasm for traveling to the holy land, while some of them were written with the goal of guidance on the conduct of the pilgrimage. Some of them are motivated by a scientific purpose, such as introducing the Hijaz and the roads leading to the Hijaz. Some of them were written with national, religious and political motives, such as informing their compatriots and fellows adherent to the same sect about the dangers on the roads by conveying the authors' personal experiences of travel. In some of these works, expenses and accounts made on the way back and forth for hajj candidates who intend to travel to the holy land were kept. Muslims who lived in the wide geography called Greater Khorasan, covering Iran, Turkestan and Khwarezm regions, and who spoke and wrote Persian generally gave the works they wrote in this field nâmes such as Tuhfet'ul Haremeyn, Sefernâme-i Mecca, Hacnâme, Sefernâme-i Hac. When these works written by Sunni and Shiite sects of Turkish, Indian and Persian origin are examined, it is seen that they are similar literary products written in different geographies. On the other hand, it is understood that all of these works are a continuation of the pilgrimage literature produced in Iran and the Indian basin and the tradition of Menâzil and Menâsik produced in Turkish in Anatolia.

Keywords: Hajj, Travelogue, Iran, India, Transoxiana.

Giriş

9. asırdan itibaren Nasır Hüsrev’le başlayan hatırat yazma geleneği zamanla artarak birçok eser kaleme alınmıştır. Bu artışta şüphesiz Safevîler döneminden itibaren Avrupalı seyyahların hatıratlarının tercüme edilmesi etkili olmuştur. Safevî şahları içinden kutsal topraklara giden olmamıştır. Bu sebeple şahlara ait bir hatırat günümüze ulaşmamıştır. Fakat nadir de olsa bazı şahların eşleri, çocukları ve yakınları tarafından kaleme alınan eserler mevcuttur. Bu tür hatıratlarınsa genellikle üst düzey din, devlet adamları ve meşhur edebiyatçılar tarafından yazıldığı görülmüştür (Gaffariferd, 1384, s. 60).

Hac seyahatnamelerin bazıları müstakil olarak, bazıları ise yazarın eserinin bir parçası şeklinde oluşturularak günümüze kadar gelmiştir. Bunların çoğu kutsal topraklara seyahat iştiağını artırmak amacı ile bazıları ise haccın edası konusunda rehberlik etmesi için kaleme alınmıştır. Bazılarında da Hicaz’ı ve Hicaz’a giden yolları tanıtmak gibi ilmî bir gaye güdülmüştür. Bir kısım müellifler ise kendi seyahat tecrübelerini aktararak yollardaki tehlikelerden hemşehrilerini ve hemmezheplerini haberdar etmek gibi millî, dinî ve siyasi hedeflerle yazılmıştır. Bu eserlerin bazılarında kutsal topraklara seyahat niyeti olan hacı adaylarına faydalı olması için gidiş gelişte yapılan harcama hesapları tutulmuştur. Bu yönüyle eserler dönemin sosyal ve ekonomik hayatına ışık tutması açısından kıymetli kaynaklar sayılmıştır. Seyahatnamelerin çoğunluğu yolculuk esnasında alınan notların daha sonra temize çekilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Safevîler döneminde yazılan sefernâmeler dışında hac ait farklı eserler mevcuttur. Bu eserlerin bazıları sadece menâsik ve ziyaretgâh rehberleridir. Bazıları Mekke ve Medîne’de bulunan ziyaret yerlerine ait tanıtım eserleridir. Buradaki amaç kutsal şehirlerin fiziki ve sosyal yapısını, şehrin topografik ve mimari özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Öte yandan *esrâr-i hac* denilen ve daha çok haccın tasavvufi ve irfani boyutunu ön plana çıkaran eserlerin sayısı da az değildir.

Sefernâmeler incelendiğinde İran, Horasan, Mâverâünnehir, Hârzem ve Hindistan gibi Haremeyn’e oldukça uzak yerlerden gelen hacıların kullandığı rotalar ve yol araçları oldukça çeşitlilik arz ettiği anlaşılır. Bu geniş coğrafyadan gelen hacıların erken dönemlerden itibaren *Horasan Caddesi* dediğimiz İran içlerinden geçen *şahrâh* yani kral yolunu kullanarak Bağdat’a ulaştığı bilinmektedir. Bağdat’a gelen bu hacıların Atabat’tan sonra *Derb-i Zübeyde* ya da *Cebel Yolu* denilen Necef-Mekke güzergâhıyla kutsal topraklara ulaştığı görülmektedir. Acem hacıların hacca gidiş ve dönüşte çoğunlukla *Atebât Ziyaretleri* denilen Necef, Kerbelâ, Kûfe ve Kazımeyn’deki imamların kabirlerini ziyaret ettikleri bilinmektedir. Fakat bu tür ziyaretlerin Safevîlerin ilk dönemlerinden itibaren azaldığı, bir dönemden sonra da hiç yapılamadığı anlaşılmaktadır. Zira bu güzergâh Osmanlılar tarafından Acem hacılara yasaklanmış, bunun yerine Acem hacıların Anadolu-Şam-Mekke güzergâhından seyahat etmeleri istenmiştir. Getirilen bu yasaktan sonra hacılar Tebriz’den başlayarak Erzurum-Urfa-Halep ya da Van-Urfa-Halep güzergâhıyla Şam’a gitmeye başlamışlardır. Fakat bu yasağa uymayan hacılar da olmuştur.

Bağdat’tan Musul’a buradan da Şam’a giden güzergâhsa Acem hacıların en çok kullandığı ikinci bir yoldur. Bu dönemde mezkûr iki yol dışında Basra körfezinden Kızıldeniz’e uzanan deniz yolu ve Hazar-Karadeniz’i geçerek İstanbul ve Kahire üzerinden Cidde’ye ulaşan farklı yollar da vardır. Acem hacıların güzergâh seçimleri onların dinî, sosyal ve ekonomik durumlarına göre farklılık arz etmiştir. Yolun emniyetli olup olmaması bu seçimde asıl belirleyici rol olmuştur. Öte yandan haccın tamamlayıcısı olarak görülen Atebât ziyaretinin hac öncesi mi yoksa hac sonrası mı gerçekleşeceği bu seçimde önemli bir faktör olmuştur. Hacının hangi noktadan başlayacağı, ne zaman yolculuğa çıkılacağı, kimlerle birlikte gidileceği, güzergâhın kara mı yoksa deniz yolundan mı yapılacağı gibi etkenler yol seçiminde doğrudan etkili olmuştur.

Bu çalışmada Safevî döneminde oluşan hac edebiyatı içinde özel bir alana değinilmiş, bu dönemde yapılan hac yolculukları irdelenmiş, bu yolculukların kaleme alındığı eserler incelenmiştir. Hac sefernâmeleri üç coğrafi saha göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Birinci bölümde Safevî devleti sınırları içinde yazılan hatıratlardan bahsedilmiştir. Bunların başında Muhyiddin Lârî’nin *Fütûhu’l-Haremeyn*’i tanıtılmıştır. Bu bölümde ayrıca Şeyh Cebel Âmulî’nin *Dureru’l-Mensûr* adlı eserinde geçen yol hatıraları, Muhammed Takî Meclisî’nin *Levâmi’u Şâhibkırânî* adlı eserindeki hac yolculuğu, Muhammed Nebi Gorci İsfahânî’nin *Dakîkati’r-Rumûz min Hazâinu’l-Kunûz* adlı sefernâmesi ele alınmıştır. Ardından Mir Muhammed Saîd Meşîzi’nin *Tezkire-i Safevîyye-i Kirmân* adlı eserinde yer alan hatıralara değinilmiş, son olarak da Hüseyin Ali Han Zengine’nin *Sefâinu’n-Necât* adlı eseri tanıtılmıştır.

Çalışmanın ikinci kısmında Mâveraünnehir ve Hârzem bölgesinde Farsça konuşan ve yazan Müslümanların -ki

bunların tamamına yakını Sünnidir- yazmış olduğu hac ile ilgili eserlere değineceğiz. Bunlar içinde Kübrevî tarikati şeyhi olan Şeyh Hüseyin Hârzemî'nin *Cadde-i Aşigîn* adlı eserden bahsedeceğiz. Bu coğrafyayla ilgili kaleme alınan diğer önemli eserler ise *Zirâ'i Mekke-i Muazzama ve Zirâ'i Medîne*, Allahyâr Sûfi Nakşibendî Semerkandî'nin *Hacnâme*'si-ve Muhammed Bâkır Halil Kâşî'nin *Do Kaside ve Terkîb-i Bend* adlı Risâledir.

Çalışmanın üçüncü kısmında ise Hindistan sahasında Farsça kaleme alınan hac ile ilgili eserleri ele alacağız. İlk olarak Gülbeden Bânu'nun *Hümâyunnâme* adlı eserinden bahsedilecek, İran asıllı bir Hintli olan Vâhip Hemedanî'nin *Î'câz-i Mekke* adlı eserinden bahsedeceğiz. Bu bölümde ayrıca I. Alemgir'in kızıyla kutsal topraklara seyahat eden Safiuddin Muhammed Kazvîni'nin *Enisü'l-Hüccâc, Sefernâme-i Hac* adlı eserinin üzerinde duracağız.

1. Safevî Coğrafyasında Yazılan Hac Seyahatnameleri

Bu coğrafyada yazılan en erken tarihli eser Muhyiddin Lârî'nin (ö.933/1526) *Fütûhu'l-Harameyn'idir*. Şîrâz-Lâr asıllı olan sûfî şair, Akkoyunlular döneminde yaşamıştır. Eser Farsça olarak yazılan ve günümüze eksiksiz bir şekilde ulaşan ilk manzum mesnevî tarzı hac hatıratı olma özelliğine sahiptir. Şîrâz ve Tebriz'de hayatını geçiren şair yolculuğuna Şîrâz'dan başlayarak 911/1506 yılında hacca gitmiştir. Şair eserini kaleme aldıktan sonra Gocerat sultanı II. Muzaffer Şâh'a takdim etmiştir. Bu eser 1100 beyitlik manzum bir menâsiktir. Aynı zamanda bir Menâzil ve sefernâme özelliği taşımaktadır. Eserde ayrıca Mekke ve Medîne'deki mukaddes yerlerin tasvirleri bulunmaktadır. Türk insanına da yabancı olmayan *Fütûhu'l-Harameyn* oldukça önemlidir (Lari, 1366, s. 36).

1.1. Şeyh Cebel Âmulî ve Dureru'l-Mensûr min el-Me'sûr ve Gayri'l-Me'sûr Adlı Eseri

Safevî döneminde kaleme alınan diğer bir eser ise Şeyh Ali bin Muhammed bin Hasen bin Şehîd Sâni İsfahanî'ye (1104/1693) aittir. Bu müellifin soyu Lübnan'ın Cebel Âmul bölgesinden gelmiştir. Bazı siyasî sebeplerden ötürü sıkıntı yaşayan âlim aile, kendilerine ait binlerce kitabın yakılmasının ardından Irak'a hicret etmek zorunda kalmıştır. Şeyh Cebel Âmulî'nin âlim olan babası bir davet üzerine Safevî topraklarına gelerek İsfahan'a yerleşmiştir. Ömrünü İsfahân'da geçiren Şeyh Cebel Âmulî henüz 16 yaşındayken babasını kaybetmiştir. Babasının Mekke'deki kabrini ziyaret etmek ve hac yapmak için kutsal topraklara gitmiş, burada beş yıl kalmıştır. Bu sırada Mirza Muhammed Esterâbâdîden ders alan âlim Kerbelâ'ya dönmüştür. Kerbelâ'da eğitimini tamamladığı sırada bir suikast girişiminin ardından tekrar Mekke'ye dönmüş, yine uzun bir süre burada ikamet etmiştir. Ardından Irak'a dönen âlim bir müddet sonra tekrar hacca gitmiş, bu sefer geri dönmeyerek ömrünün geri kalan kısmını Mekke'de geçirmiş, vefatından sonra babasının yanına defnedilmiştir. Bu zatın *Dureru'l-Mensûr mine'l-Me'sûr ve Gayri'l-Me'sûr* adlı eserinde yer alan *Sefernâme-i Mekke* bölümü yazarın hac hatıraları ile ilgilidir. Müellif eserini 1076/1665 yılında keşkül tarzında yazıp bitirmiştir (Cebel Âmulî, 1384, s. 264).

Şeyh Cebel Âmulî hatıratında ilk hac seferini anlatırken *Mübâreku'n-Naga* denilen menzilde yaşadığı ilginç bir olaya değinmektedir. Şeyh burada çok değerli eşyalarını unutmuştur. Bundan dolayı üzüntü içinde Mekke'ye ulaşmıştır. Bu sırada mucize denilebilecek bir olay yaşanmış, tanımadığı bir hacı eşyalarını bulmuş, hiçbir şeye dokunmadan kendisine teslim etmiştir. Bu yolculukta başka bir olaydan bahseden şeyh Mekke'ye girmek üzeredir. Bir mutasavvıf peşine düşmüş rehberlik etmek için ısrar etmektedir. Rehber bu işleri çok iyi bildiğini, Şam hacılarından biri olduğunu söylemesine rağmen adam peşini bırakmamıştır. Bu ısrardan bıkan Şeyh sonunda adama bu görevi ücretsiz yaparsa kabul edeceğini söylemiştir. Mutasavvıf ise kendisine okkalı bir küfür yapıştırmıştır. Buna şahit olan bir zat Şeyh'in imdadına yetişmiş, mutasavvıfa *Be adam bu adamın yakasından düş artık, o seni de yedi sülaleni de tavaf ettirecek ilme sahip* diyerek şeyhi kurtarmıştır (Cebel Âmulî, 1384, s. 267).

Şeyh Cebel Âmulî eserinde İsfahan'dan hacca gitmeye niyet ettiği sırada yol masraflarını karşılamak için gizlice bazı kitaplarını sattığını söylemektedir. Ardından şu olay yaşanır:

Bir gün Şah Tahmasb'ın kızı olan Zeynep Begüm'ün hassası Hâce İltifat yanıma geldi. Bana bu günlerde kitap satıp satmadığımı sordu. Bunu neden öğrenmek istediğini sorunca bana Zeynep Begüm'ün kendisini yanına çağırdığını, bu şehirde Şeyh Zeyneddin soyundan gelen ve Şeyh Ali isminde birinin kitaplarını satıp satmadığını araştırmamı istediğini söyledi. Zeynep Begüm rüyasında Şah Abbas'ı görmüştü. Şah Abbas ona kızmış "Babalarını yerinden ederek getirttiğimiz bu adamın kitap satmasına nasıl izin verirsin! diyerek azarlamıştı. Bu sözler üzerine ben de kitaplarımı sattığımı itiraf etmek zorunda kaldım.

Şeyh Cebel Âmulî ikinci haccı sırasında yaşadıklarını anlatmaya şöyle devam etmektedir:

İsfahan'dan yola çıkmıştık. Basra'ya gidiyorduk. Hacı adaylarından biriyle yakınlaşınca bana bu yolculuktaki

asıl amacının Mekke'ye giderek Şeyh Ali denilen zatı ifşa etmek olduğunu söyledi. Şeyh Ali'nin Acem ülkesinde ne ahkâmlar kestiğini herkese anlatacaktı. Hiç sesimi çıkarmadım ama çok üzüldüm. Dorak Menzili'ne ulaşmıştık, çadırımda oturuyordum. Birdenbire bu adamı tekrar karşımda gördüm. Bu kez ona seslendim ve dedim ki; "Aradığın kişi benim, sağda solda hakkımda konuşuyorsun, bunu neden yapıyorsun? Bu soru üzerine bana İsfahan'da yanımda çalışanlardan biri olduğunu ama hak ettiği parasını kendisine vermediklerini, intikam almak için beni ifşa edeceğini söyledi. Ben de "Allah'tan beni senin şerrinden korumasını dileyeceğim" dedim. Adam hışımla yanımdan kalktı ve gitti. Bir zaman sonra bu adamın sıtmaya yakalandığını duydum. Çok kısa süre sonra da can verdiğini öğrendim (Cebel Âmulî, 1384, s. 264).

Şeyh Cebel Âmulî yolda çektiği sıkıntıları şu satırlarla anlatır:

Mekke yolculuğumuz bitmiş, İsfahan'a dönüyorduk. Irak-Bakube Menzili'ne ulaştık. Şehrin hâkimi girişte hacıları sıkı kontrolden geçiriyor, herkesten haksız yere haraç alıyordu. Rezil bir adamdı. Her bir cariyeye ve köle için iki eşrefi alıyordu. Her bir deve için ise dört Abbasi istiyordur. Üstelik vermek istemeyen hacıyı da falakaya yatırıp perişan ediyordu. Yanımızda üç cariyeye vardı. Nehir kenarında durmuştuk. Kayıklardan inen hür kadınları edep dışı bir şekilde elliyor, bunların cariyeye olup olmadığına bakıyorlardı. Bize sıra gelmişti. Cariyelerimizden ücret almasınlar diye onları develerin arkasına sakladık. Hâkimin adamı bundan haberdar olmuş gibiydi. Aramıza bir kadın casus gönderdi. Kadın cariyelerin yerini tespit etti. Görevli bana kaç cariyem olduğunu sordu. Ben de "tek bir cariyem var" dedim. Fakat o bunun dışında başkalarının da olduğu hususunda ısrar etti. Cariyelerin yerinin ifşa olacağını anlamıştım. Bir tatsızlık yaşanmasın diye devecilere derhal cariyeleri develere bindirmelerini ve hızla hareket etmelerini söyledim. Bir deveye bir hür ve bir de cariyeye kadını bindirdiler ve hızla hareket ettiler. Hâkimin adamları tüm çadırları aradılar ama cariyeleri bulamadılar, develerin ardından asker gönderdiler ama yetişemediler demiştir (Âmulî, 1384, s. 268).

Şeyh eserinde Mekke'ye temelli yerleştikten sonra Irak'ta kalan kitaplarını getirtmek istediğini ifade etmektedir. Fakat bir türlü bunu başaramamıştır. Hac mevsimini fırsat bilen âlim bir kişiyle istediği miktarı ödemek üzere anlaşmıştır. Uzun süre kitaplarını beklemiş, bir türlü gelmeyen kitaplarını rüyasında görmüş, ulaşacağından emin olmuştur. Nitekim kitapları son kafilyle gelmiş, fakat şeyhin hevesi kursağında kalmış, kahrolmuştur. Zira çoğunun kapakları kopmuş, birçoğu kullanılamaz hale gelmiştir (Cebel Âmulî, 1384, s. 268).

1.2. Muhammed Tâkî Meclisî ve Ravzatu'l-Muttâkîn adlı Eseri

Safevî döneminde hac hatıralarını kaleme alan diğer bir âlim Muhammed Tâkî Meclisî'dir (1003-1070/1594-1660). Kendisi Molla Abdullah Tusterî ve Şeyh Bahaî'nin öğrencisidir. Meclisî, Şîî fıkıh usulünün şekillenmesinde ve bir devlet mezhebi haline gelmesinde etkin rol oynayan âlimlerden biridir. Çok sayıda risâle ve eserleri olan bu zatın *Mecmu'l-Bahreyn*, *Burhanu'l-Arifîn* gibi oldukça önemli eserleri vardır. Meclisî'nin en önemli eseri şüphesiz Şîî hadisçiliğinin yapıtlarından biri sayılan 14 ciltlik *Ravzatu'l-Muttâkîn*'dir. Bu eser 1065/1655'te tamamlanmıştır. II. Şâh Abbas'a takdim edilmiştir. Bu eserin 8. cildi Farsça yazılmıştır. *Levami'u Kudsiyye* ya da *Levami-i Sahipgıranı* adıyla bilinen bu kısım Meclisî'nin daha çok dönemin tarihi ve sosyolojik olaylarına değindiği cilttir. O dönemde yaşanan birçok önemli olayı aydınlatan bu bölümün bir kısmı Meclisî'nin hac seyahatine dairdir (Caferiyân, 1379, s. 267).

Meclisî 1042/1632 yılında gerçekleştirdiği üçüncü haccında Necid içlerinden giden Lahsa güzergâhını takip eder. Mekke'ye ulaşan âlim burada hissedilen sıcaklığının hiçbir şehirde görülemeyeceğini, bu hususu çok kişiden duyduğunu ama bu gelişle kendinin de yakinen hissettiğini ifade eder. O yıl yollarda yaşanan su sıkıntısından dolayı bir kez bile normal abdest alamadıklarını, sürekli mesh ettiklerini anlatır. Meclisî Şîî olarak bilinen Basra halkının aslında Şîîlikle uzaktan yakından alakası olmadığını görür. Nitekim hacı adaylarından biri ölmüştür. Onun yerine bu görevi yerine getirecek bir kişi aranmaktadır. Kendisine bunun için yüz kişi başvurmuştur. Bunlara en basit soruyu, on iki imamın adını sormuştur. Hiç birisi Hz. Ali dışında bir şey bilmemektedir (Caferiyân, 1379, s. 273).

Meclisî eserinde Ebu Kubeys dağında Şafililerin vakitten önce namaz kıldıklarına, Hânefililerin ise aksine namazı son vaktinde eda ettiklerine şahit olduğunu söyler. Ayrıca o eserinde Mısır kafilesinin sabahın erken saatinde Mekke'ye girişini tasvir eder. Mısır Paşası'nın getirdiği beyaz Kâbe örtüsünün kar beyazı olduğunu, böyle bir beyazlığın hiçbir yerde görülemeyeceğini anlatır. Meclisî halk arasında o dönemde Hayf Cami'nin içinde kurban kesmenin gelenek haline geldiğini, kendisinin bunu asla yapmadığını, bu geleneğin çok yanlış olduğunu ifade eder. Zira camilerin içinin temiz olmasının vacip olduğunu, âlimlerin Meş'ar ve Mina gibi yerlerde ibadet etmenin caiz olmadığını söylediğini

dile getirir (Caferiyân, 1379, s. 273).

Mekke'de herkesin Acem olduğunu gizlediğini ifade eden Meclisî Şii hacıların tanındığı takdirde büyük eziyet gördüğünden bahseder. Mâlikî imamı ardında namaz kılan ve ellerini bağlamayan hacılara kimsenin dokunmadığını, ama bunlar Acem'se Rafizî sayılarak sahabeye sövdüğü ve katlinin vacip olduğu gerekçesiyle işkence edildiğini ifade eder. Meclisî eserinde 1038/1629 yılında Mekke'de yaşanan sel felaketinde suyun Kâbe'nin üstünü aştığını ifade ederek bu selin izlerinin Kâbe etrafındaki revakların uç kısımlarında hala görüldüğünü yazar. Bu sel olayına şahit olanların kendisine her şeyin selle birlikte gittiğini, sadece Rukn-i Hâcer'in kaldığını söylediğini ifade eder (Caferiyân, 1379, s. 270).

Meclisî o yıl Mekke yolunda Basra Emir-i Haccı'nın tamahkârlığı ve basiretsizliği yüzünden Acemlerin çok sıkıntı çektiğini ifade eder. Bu seferde hacıların yok yere cezalandırıldığını, gözünün gördüğü haksızlıkları yazmaya dilinin yetmediğini anlatır. Bunu birkaç yıl üst üste yağmur yağmamasından ötürü Mekke'ye giden yolların âtil kalmasına bağlar. O sene yağın yağışla beraber yolların tekrar açıldığını ifade eden Meclisî Zemzem suyunun görülmemiş bir lezzette aktığını ifade eder (Caferiyân, 1379, s. 270).

Mekke-Medîne yolunda gece çadırda kalan hacıların mallarının çalındığını, durulan her menzilde feryatların göğsüne yükseldiğini anlatır. Okuduğu Âyete'l-Kürsiler sayesinde Acem hacıların sabaha kadar rahat uyduğunu, kimsenin canına ve malına hâlel gelmediğini bilgi verir. Gündüzleri kafilenin peşine düşen bedevilere karşı da bu duayı okuduğunu, hacıların bu sayede kazasız belasız menzile ulaştığını nasıl ulaştığını anlatır. Yolda giderken ansızın kafileyeye bedeviler saldırmış, elinde silah bulunan oğlu ve diğer Acem hacıların bunlara karşılık vermiştir. Fakat haramiler kafilenin bir fersah ötesine kadar ulaşmayı başarmıştır. Tam bu sırada çapulcular durmuş, arkalarından bir müfreze Osmanlı askeri yetişmiş, haramilerin icabına bakmıştır. Olayda sadece iki hacı yaralanmıştır (Caferiyân, 1379, s. 270).

Meclisî, hacıların çektiği yol sıkıntılarında bahsederken bir Arap'ın deveden düştüğünü, bir Acemin de deveden düşmeden bir yolculuk geçirdiğini görmediğini ifade etmektedir. Hacıların develer sırtında içinde seyahat ettiği ahşap odacıkların sıklıkla kayalara çarparak parçalandığını, birçok hayvanın geçit ve derbentlerde telef olduğunu anlatır. Ayrıca Meclisî eserinde Mekke'de bulunduğu sırada Kâbe kapılarından biri olan ve zamanla unutulmuş Babu'l-Hazura kapısının yerini keşfe çıktığını ifade eder. Mekkelilerin unuttuğu bu tarihi kapının izine Safa ve Merve arasında rastlar. Bu noktada bulunan bir kapı kalıntısından bahseder. Dikkatli bir araştırmayla Babu's-selâm yönüne çevrilen dar bir sokak takip edildiğinde, büyük bir alana açıldığını keşfeder. Bu yerin kasaphâne yani salhâne olduğunu, eski Bab'ul Hazura'nın yerinin de tam da burası olması gerektiğini ifade eder (Caferiyân, 1379, s. 275).

1.3. Mir Muhammed Said Meşîzi ve Tezkire-i Safevîyye-i Kirman Adlı Eseri

Safevî tarihçisi ve devlet adamlarından biri olan Mir Muhammed Said Meşîzi de *Tezkire-i Safevîyye-i Kirman* adlı eserinde hac hatıralarını anlatmıştır. Bu eser asıl itibarıyla mahalli bir tarih kitabı olarak kaleme alınmıştır. Eserde anlatılan olaylar Safevîler döneminde İranlı hacıların hac yolunda çektiği zorluk ve sıkıntılarla ilgili bilgi verilmiştir. Meşîzi bu yolculuğa sadrazam ve baş vezir olan Mirzâ Şemseddin Muhammed Mostovfi'yle birlikte çıkmıştır. Kalabalık bir kervanla 6 Şaban 1089/23 Eylül 1678 günü yolculuk başlamıştır Meşîzi bu hac yolculuğuna ailesini de dâhil etmiştir. Sadrazam yolculuk için Kirman hâkimi Şehy Ali Han Zengine'den izin almıştır. Hâkim onu kendisini temsilen göndermiştir (Bastanparizi, 1369, s. 468).

Meşîzi 1678 yılında yaşanan olayları ve yol bilgilerini ayrıntılı bir şekilde eserinde anlatır. Kafile Kirman'ın meşhur bağı olan Şâhâbâd'dan devlet töreni ile uğurlanır. Bender Kong'a gelen kafile burada bir süre kalır. Bender Kong Safevî dönemi Fars denizinin en eski limanlarından biridir. Aynı zamanda *Babu'l Mekke* yani Mekke'ye gidiş kapılarından biri sayılır. Meşîzi'nin içinde bulunduğu topluluk Abdu's-Şeyh Kongi'nin kaptanlığındaki gemiyle limandan ayrılarak Maskat'a gider. Kızıldeniz'e ulaşır. Hacıların uzun bir süre Yemen'in Moha Limanı'nda bekler, rüzgârın tekrar dönmesiyle yola çıkarlar. Hicaz'ın Mekke limanı olan Gunfaza'ya ulaşan hacıların kutsal topraklara sağ salim varır. Hac bitimiyle Acem hacıların Lahsa/Ahsa yoluyla Basra'ya gelir, buradan da hareket ederek Şîrâz üzerinden Kirman'a ulaşırlar (Bastanparizi, 1369, s. 468).

Meşîzi eserinde yolculuğun ayrıntılarından bahsederken Sadrazamın aslında Lahsa yolundan gelmek istemediğini, bu karara ne kadar direndiyse de Lahza Emir-i Hacc'ı olan Ali Paşa Lahzavî'nin şeyhleri devreye sokarak onu kararından vazgeçirdiğini ifade eder. *Vâdi-i Fâtma*'ya gelen kafile burada uzun bir müddet beklemek zorunda kalır. Sadrazam bu yola girdiğine pişman olur, geri dönmek istese de artık dönemez. Sadrazam Mekke Emîri Seyyid Berekât'a adamını

göndererek Lahza Emir-i Haccı'nı şikâyet eder. Mekke Şerif'i Osman adındaki yakın adamını buraya göndererek yapılan haksızlıkları tahkik ettirir. Sonuçta Emir-i Hac uyarı alır. Kendisini affettirmek için Huleys Menzili'ne kadar hacıları bizzat kendisi götürür. Fakat sonuç itibarıyla yolda istenmeyen olaylar yaşanır, birçok hacı malından ve canından olur. Hacılardan on iki yerde *durma* yani maliyet/haraç alınır. Hacılar Ahsa'ya ulaşır. Buradan Maskat Limanı'na gelerek gemiyle biner. Bender Abbas'a ulaşır. Meşîzi, Lar yolu ile Şîrâz'a dönen hacıların 4 Zilkade 1090/7 Aralık 1679 tarihinde Kirman'a ayak bastıklarını söyler. Meşîzi bu yolculukta ölenlerin isimlerini tek tek açıklar (Bastanparızı, 1369, s. 476).

1.4. Hüseyin Ali Han Zengine ve Sefâinu'n-Necât Adlı Eseri

Safevî dönemi âlimlerinden biri olan Hüseyin Ali Han Zengine 1090/1680 yılında gerçekleştirdiği hac hatıralarını *Sefâinu'n-Necât* adlı eserinde kaleme alır. Hüseyin Ali Han bu seyahate kardeşi ile birlikte çıkar. Bu zatın babası Fars bölgesinde hüküm süren Kuhguliye idaresinin vezirlerinden biri olan Ali Han Zengine'dir. Hüseyin Ali Han babası gibi Süleyman Şah'ın sadrazamlık görevini yapmıştır. Hüseyin Ali Han'ın bu eseri dışında Fatihâ suresinin tefsirinin yer aldığı *Bedî'u'l-Beyân* adlı bir eseri de vardır (Fesâi, 1390, s. 131).

Sefâinu'n-Necât'ın elyazma nüshası Kum'da bulunan Meraşi Kütüphânesinin 12560 numaralı fontta bulunmaktadır. Bu eser oldukça önemlidir. Zira manzûm bir hac menâsikidir. Eserini tamamlayan Hüseyin Ali Han 1091/1680 yılında meşhur bir edip olan Muhammed Mesih Fesâi'den eserine bir mukaddime yazmasını talep eder. Zira bu dönemde edebi eserlerin başına mukaddime yazdırmak bir gelenek haline gelmiştir. Yazılan bu mukaddime oldukça önemli olup Safevîlerin ikinci dönem edebiyatına örnek olarak gösterilmektedir. Muhammed Fesâi'ye ait olan bu mukaddime dışında kendisinin Süleyman Şah'ın cülûs törenine dair bir risâlesi de bulunmaktadır (Fesâi, 1390, s. 131).

Süleyman Şah dönemi (1666-1694) çok sayıda devlet adamı, hâcegan ve vezirin hacca gittiği bir zaman olmasına rağmen elimizde bu yolculuklara dair ne yazık ki fazla sefernâme bulunmamaktadır. Buna karşın bu dönemde kutsal toprakların önemine dair edebi eserler mevcuttur. *Sefâinu'n-Necât* bunlardan biridir. Eser *hamdele* ve *salveyle* başlar. Bu kısmın ardından ibadetin önemine dair bölüm gelir. Bu bölümde haccın irfani boyutuna tasavvufî öğelerle vurgu yapılır. Haccın meniskine dair tüm ibadetler sûfi gözüyle anlatılır (Fesâi, 1390, s. 131).

1.5. Ordubadlı Safevî Hanımı ve Sefernâme-i Mekke Adlı Eseri

Safevî döneminde yazılan ve hac edebiyatı içinde müstesna bir yere sahip olan başka bir eser *Sefernâme-i Mekke* adını alır. Bu manzum eser Farsça yazılan hac sefernâmeleri içinde bir kadın tarafından yazılan ilk mesnevîdir. Bu eser aynı zamanda İslam âleminde bir kadın tarafından yazılan ilk tam hatırat olma özelliği gösterir (Caferiyân, 1374, s. 13). Eserin müellifi Divan kâtibi Rakimnevis Mirzâ Celâl'in eşi'dir. Bu zat Ordubadlı bir Türk'tür. Eserin yazım yılına ait herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat 1120-1130/1702-1712'li yıllarda yazıldığı tahmin edilmektedir. Eser 1200 beyittir. Eşini genç yaşta kaybeden bu hanım derin hüznünü unutmak için kendini yollara vurur. Ruhsal bunalımdan çıkışı kutsal topraklara seyahat etmekte bulan bu hanımın eğitilmiş bir saray kadını olduğu anlaşılır. Müellif yolculuğunu oldukça sade bir dille kaleme alır (Caferiyân, 1390d, s. 8). Seyahat boyunca verdiği coğrafi bilgiler onun hem Safevî topraklarında hem de Osmanlı topraklarında kervan içinde giderken mahsus mahalde seyahat ettiğini göstermektedir. Bu sebeple seyahat bilgilerine rahatça ulaşmış olmalıdır.

Bu zengin hanım İsfahan'dan mahremi olmadan yola çıkmıştır. Öncelikle eşinin kabrini ziyaret etmiş, eşiyile vedalaşmıştır. Küçük bir kabileyle Kum şehrine gelmiş, burada bulunan ve İmam Kâzım'ın kızı Fâtımâ Mâsum'e'nin kabrini ziyaret ettikten sonra başkent Kazvin'e geçerek akrabalarıyla görüşmüştür. Tebriz'de altı gün kalmış, buradan doğduğu şehir olan Ordubad'a gitmiştir. Erivan şehrini ardında bırakan şâire, Osmanlı sınırından giriş yapmıştır. Acem hacılar için belirlenen Doğu Anadolu güzergâhını takiple Şam'a devam eden kabile birçok kere yağmalanmış, eşkiya saldırısında bazı hacılar can vermiştir. Erzincan-Malatya-Urfa yoluyla Halep'e ulaşan hacılar Osmanlı resmi hac kervanına katılarak Mekke'ye doğru yollarına devam etmişlerdir (Caferiyân, 1374, s. 24). Şam'dan çıkan hacılar Mekke'ye girmeden mikât mahalli olan Şecere Cami'nde ihrâma girmişlerdir.

Kâbe örtüsü kuşanma merasiminde hazır bulunan bu hanım üç gün Mina'da kalmıştır. Kurban Bayramı sonrasında Şam hacılarıyla beraber Medîne'ye hareket etmiştir. Dönüşte de aynı güzergâhı takip eden Safevî şâiresi Şam'dan Halep'e geçmiş, buradan küçük bir Acem kervanıyla zorluk ve meşakkat içinde Urfa'ya ulaşmıştır. Şâire Musul yolu ile Atebat'a gitmiştir. Onun bu eseri her şeyden önce Osmanlı Devleti'nin ev sahipliğini yaptığı hac organizasyonuna ait oldukça başarılı bir manzûmedir. Bunun dışında bir kadın gözüyle yazılan en eski seyahatnamedir. Bütün hissiyatıyla hac ibadetini derinden yaşayan bu hanım duygularını olağanüstü bir başarıyla dizelere dökmüştür. Ordubadlı bu

hanımın hac hatıratı bu yönüyle okunması ve dahi ezberlenmesi bir mesnevîdir (Turay, 2019a, s. 154).

2. Mâverâünnehir ve Hârezm Bölgesinde Yazılan Seyahatnameler

Safevîler döneminde Farsça'nın yazı dili olarak kullanıldığı bölgelerden biri olan Mâverâünnehir ve Hârezm, Sünnî Müslümanların bulunduğu bir coğrafya olarak birçok edebî eserin üretildiği bir alandır. Bu edebî eserler içinde yazılan hac hatıratları uzak coğrafyalardan Harameyn'e yapılan yolculuklara, seyahat bilgilerine, menzil adlarına ve daha birçok coğrafi unsura kaynaklık etmektedir. Bu eserlerde hac tasavvufi öğelerle açıklanmıştır. Hac yolculuklarına ait eserler Horasan'da başlayan ve gelişen dinî edebiyatın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu eserlerin tamamı kutsal topraklara olan iştihâki anlatmaktadır.

2.1. Şeyh Hüseyin Hârzemî ve Cadde-i Aşigîn Adlı Eseri

Hârzem bölgesinde eser kaleme alan müelliflerden ilki Kübrevî tarikatı şeyhlerinden Hüseyiniye kolu Şeyhi Hüseyin Hârzemî (ö.946/1539)'dir. O Semerkant Hemdânî Dergâhı postuna oturan son pirdir. Bu zat hac yolculuğunu ile *Cadde-i Aşigîn* adlı eserinde uzun uzun anlatır. Eserin yazılma amacı ise daha sonra hac yolculuğuna çıkacak olan hacılara rehber niteliği taşımasıdır.

Eserde Şeyh Hüseyin Hârzemî 945/1538 yılında ailesi ve bine yakın mürîdi ile kalabalık bir kabileyle Hârzem'den yola çıktığı ile ilgili bilgi verilir. Yolculuk gösterişli bir uğurlama töreni ile Semerkant'tan başlar. Kafile İran üzerinden Bağdat'a ulaşmak ister. Fakat Osmanlı Devleti'yle Safevî Devleti arasında yaşanan siyasi anlaşmazlıklardan dolayı Mâverâünnehirli Sünnî hacıların İran içlerinden geçip gitmesine olanak vermemektedir. Bu sebeple yollarını uzatmak zorunda kalan hacılar kuzey güzergâhını tercih ederlerdi (Turay, 2019b, s. 360). Kervan güney Mâverâünnehir'den yola çıktığında Semerkant'a uğrar. Yar Yaylak, Karşı/Nesef ve Buhârâ şehirlerini geçerek Hârzem'e ulaşır. Hacılar buradan Hacı Tarhan/Astrahan'a varır. Burada eşkıya saldırılarından korunmak için bir süre beklerler. Daha sonra Azak şehirlerini geçerek Kırım'a ulaşan Şeyh Hüseyin ve hacılar burada I. Hacı Giray Han (1512-1577) tarafından sarayda ağırlanır. Ardından Azak denizini gemiyle geçerek Kırım/Akkirman ve Cankirman Limanı'na varırlar. Buradan İstanbul'a ulaşan hacılar uzun bir müddet bu şehirde kalır. Şeyh Hüseyin ve hacılar, Kanuni Sultan Süleyman tarafından sarayda konuk edilir. Hacılar Anadolu içlerinden hareket ederek kara yoluyla Antakya'ya ulaşır. Burada Osmanlı resmi hac kervanına katılır (Turay, 2019a, s. 360).

Antakya'da hac kervanına katılan Mâverâünnehir hacıları Halep ve Şam istikametinde devam ederler. Kervan Halep'e ulaştığında Şeyh'in gözbebeği olan biricik gelini hastalanır. Şeyh haberi alır almaz kervanı durdurur. Gelini iyileşinceye kadar Halep'de kalmaya karar verdiğini açıklar. Fakat ne yazık ki gelini burada vefat eder. Bu hanım Halep'te Ümmü Seleme'nin kabrinin yanına defnedilir. Kafile Şam'dan çıkarak Kudüs'e uğrar. Tüm Sufilerin uğrak yeri olan Kudüs'de bir müddet kaldıktan sonra hacılar tekrar Şam'a gelir ve buradan Medîne'ye ulaşır. Bu uzun yolculuk hikâyesinin anlatıldığı mensur eser aslında o döneme ait bir rapor niteliğini de taşımaktadır. Bu anlamda tercüme edilerek dilimize mutlaka kazandırılmalıdır (Caferiyân, 1390c, s. 13).

2.2. Risâle der Zirâ'i Mekke-i Muazzama ve Bazi ez Keyfiyyâtı-i Mescidi'l-Harâm Adlı Anonim Eser

Seyahatnameler içinde özel bir öneme sahip olan ve Mekke ve Medîne'yi tasvir eden ve hac yolunu anlatan eserler Safevîler döneminde de yazılmaya devam etmiştir. Bu eserlerden biri de *Anonim Risâle der Zirâ'i Mekke-i Muazzama ve Bazi ez Keyfiyyâtı-i Mescidi'l-Harâm*'dir. Bu eser aynı zamanda bir şehir tarihi niteliği taşımaktadır. Zira bu risâle ilk dönemden beri yazılan *Ahbar ve Hittat* denilen eserlerden sayılır. Mekke'nin topografyası ile ilgili bilgi veren önemli bir eserdir. Mekke'deki yapılar hakkında da bilgi vermektedir. Mâverâünnehir Farsçasıyla kaleme alınmıştır. Eserin elyazma bir nüshası San-Petersburg'da bulunmaktadır. Bu eser 23 varaktır. Risâlede bir minyatür bulunur. Bu risâlenin diğer nüshası ise Özbekistan El Yazmaları Kütüphânesi 5/312 numaralı fontta yer alır (Caferiyân, 1390b, s. 10).

Eserin müellifi bilinmese de dinî görüşüne bakılırsa Sünnî olduğu anlaşılmaktadır. Yazar Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman (1520–1566) dönemine ulaşmış, ömrünün çoğunu ise II. Selim (1566–1574) ve Sultan Murat (1574–1595) zamanlarında geçirmiştir. Yazar eserinde her iki sultana da dua etmiştir. Eserin telif tarihi H.980/1572 yılıdır olarak kaydedilmiştir. Anonim risâle *hamdele* ve *salvele* ile başlamaktadır. Bu eserin giriş kısmında kullanılan ölçü birimi olan zirâ' tanıtılmıştır. Kendisinin bizzat ölçerek ulaştığı bilgileri eserine alan yazar Mescid-i Haram'ın boyutu, eğimi, duvarları, sütunları, her bir sütunun endazesi, şadırvanların ölçüleri, Zemzem suyu, kuyunun derinliği, Kâbe'nin mutafı yani avlusunun genişliği, Kâbe'nin yapılış tarihi, hudutları, kapıları detaylı şekilde anlatılmıştır. Ayrıca eserde 980/1572 yılında Kâbe'de yapılan tadilat çalışmalarından bahsedilmiştir (Caferiyân, 1390b, s. 18).

2.3. Allahyâr Sûfî Nakşibendî Semerkandî ve Mesleku'l-Muttâkî Adlı Eseri

Mâverâünnehir'de oluşan hac edebiyatında müstesna bir yere sahip olan diğer bir eser de *Mesleku'l-Muttâkî*'dir. Bu eserin diğer adı *Hacnâme*'dir. Bu eser Allahyâr Sûfî Nakşibendî Semerkandî (ö.1133/1633-1721) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif bir rivayete göre Kurgan'da diğer bir rivayete göre ise Meyangan'da doğmuştur. Buhârâ'da medrese eğitimi almıştır. Yazar önce Semerkand'da meşhur olmuş daha sonra namı Mâverâünnehr'e yayılmıştır. Şiir alanında zamanın Ebu Hanife'si sayılır. Yazarın Özbek lehçesiyle yazdığı Sebâtü'l-Âcizin adlı eseri dışında daha birçok kitabı vardır. Başta *Mesleku'l-Muttâkîn* olmak üzere Murâdu'l-Ârifin gibi daha birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin tamamı Farsça'dır. Allahyâr Sufi gümrük memuriyetinde çalışırken bu görevden istifa etmiş, bundan sonra hiçbir resmi görev almamıştır. Kendi günahlarını affettirmek üzere Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir. Şeyh Nevruz Şehrisebz'den el almıştır. Allahyâr oldukça sevilen bir zat olarak uzun yıllar yaşamış, vefat ettiği kasaba ölümünün ardından kendi ismi ile anılmaya başlanmıştır (Caferiyân, 1390a, s. 121).

Eser yazıldıktan sonra müellifin piri olan Şeyh Nevruz'a ithaf edilmiştir. Eser manzum olarak yazılmıştır. Bu eserin kitabet kaydı ise 1112/1701 yılıdır. Haccın irfani ve tasavvufî yönüne değinen bu eser bir menâsik sayılır. Birinci bölümde hac amelleri ve Mekke'deki mübarek mahallere ziyareti anlatılır. İkinci bölümde ise Medîne'deki mukaddes mekânlar konu edilir. Üçüncü ve son bölümde Kerbelâ'da bulunan İmam Hüseyin'in türbe ziyareti anlatılır. Allahyâr Sufi 1024/1615 yılında Muharrem ayında hac yolculuğuna çıkmıştır. Sûfî hac bitiminde Atabat'a gelerek Kerbelâ ziyaretinde bulunmuştur. Yazar eserinde tüm hacıları ibadet bitimiyle Kerbelâ mazlumlarının kabirlerini görmeye, burada yatan Hüseyin adındaki şehzadeyi ziyaret etmeye davet etmektedir (Caferiyân, 1390a, s. 121). Bu eser aynı zamanda Türkistan bölgesinde yazılan son manzum hacnâmelerden biri olarak kabul edilir.

2.4. Ferşî ve Zira'î Medîne Adlı Eseri

Mâverâünnehir'de yazılan hac edebiyatı ile ilgili diğer bir eser *Zira'î Medîne*'dir. Bu eser *Ferşî* mahlalı bir zat tarafından mensur olarak yazılmıştır. Yazarla ilgili Medîne'de yaşadığı ve Mâverâünnehirli olduğu dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserde haccın manevî boyutuna değinilmektedir. Yazarın Nakşî bir sufi olduğu anlaşılrsa da buna dair açık bir bilgi verilmemektedir. Ferşî risâlesinde atalarının asırlar öncesinde Mekke'ye gittiklerini ifade etmektedir. Büyük dedelerinin Medîne'de Türkistan hacıları için hangâh ve ribat yaptırdığını yazar. Medîne'de vefat eden hemşerilerinin Hâce Muhammed Parsa'nın (ö.822/1420) haziresinin yapılması ardından buraya gömülmeye başladıklarını söyler. Nakşibendî tarikatı kurucusu Bahâeddîn Nakşibendî'nin halîfesi olan Muhammed Parsa ikinci hac farızasını yapmak için 822/1419 yılında Buhara'dan yola çıkmış, Medîne'ye gelmiş, hastalığı sebebi ile burada vefat etmiştir. Burada vefat etmesi dolayısıyla Medîne'ye defnedilmiştir.

Zira'î Medîne adlı eseri Medîne'ye ait oldukça uzun bir tanıtım risâlesidir. Duşanbe Cami Kütüphânesi'nde bulunmuş olan bu eser Tacikistan el yazma eserleri 1350 numaralı fontta bulunmaktadır. Eser 49 varaktan oluşmaktadır. Beyaz kâğıt üzerine yazılmış olup, bazı kısımları okunamaz haldedir. Eserde çok sayıda Türkçe kelime kullanılmıştır. Risâlenin kaynakları arasında Molla Cami'nin *Risâle der Menâsikü'l-Hac* adlı eseri de yer almaktadır. Bu risâlede kullanılan ölçü birimleri *gez*, *zirâ*' ve *mil*'dir. Eserde zirâ' yaygın olan tanımından daha farklı kullanılmıştır. Yazar muhtemelen yeni bir zirâ' olduğu için eserinin adını *Zira'î Medîne* olarak koymuştur. Risâlenin diğer adı *Zirâ-i Nevi*'dir. Bu isimlendirme ebcet hesabıyla 1037 tarihine denk gelmektedir. Risâlenin 1039-1040/1630-1631 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir. Risâlede ayrıca Kâbe'nin yeniden inşası hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Ferşî risâlesinin girişinde öncelikle Medîne kalesi, kale kapıları, Bakî Kabristanlığı, Uhud Şehitliğinden de bahsetmektedir. Yazar Medîne camileri ile ribatları, Kibleteyn ve Kuba camileri hakkında detaylı bilgi vermiş, ardından peygambere ait mukaddes mekân ziyaretleri anlatmıştır. Eserde Medîne kuyuları resmedilmiş, Taif kasabasının tasviri yapılmıştır. *Tafrege* denilen Medîne buğdayı ve taksimatından bahsedilmiştir. Ferşî ayrıca eserinde Peygamber Mescidi'nin fiziki yapısını anlattıktan sonra bu yapının minarelerinden, burada ezan okuyan müezzinlerden, ramazan ayındaki etkinliklerden de uzun uzun bahsetmiştir¹ (Caferiyân, 1390e, s. 29).

2.5. Muhammed Bâkır Halil Kâşî ve Do Kaside ve Terkib-i Bend der Sitayeş-i Hac ez Ruzegar-i Safevî Adlı Eseri

Önceden olduğu gibi Türkistan Müslümanlarının hac ibadetine olan ilgi ve alakası Muhammed Bâkır Halil Kâşî zamanında da devam etmiştir. Bu dönemde Muhammed Bâkır Halil Kâşî'ye (ö.1081/1670) ait olan *Do Kaside*

¹ Zira' 75 ile 90 cm arasında değişen ölçü birimi olarak kabul edilir. Bu eserde kullanılan birim için daha önce yazılan *Zira'î Mekke* adlı eser örnek alınmıştır. *Zira'î Mekke*'de kullanılan *gez*, 0,66 m'dir. Arapça Hutve, Farsça gam olarak isimlendirilen birim bir adıma tekabül eder. Eserde her gam iki *gez* sayılır. *Zira'î Mekke* adlı eserde 280 hutve 404 *gez* etmektedir.

ve *Terkib-i Bend der Sitayeş-i Hac ez Ruzegar-i Safevî* adlı risâle kaleme alınmıştır. Bu risâle Muhammed Tahir Nasrâbâdi'nin 1083/1672 telif ettiği *Tezkireyi-i Nasrâbâdi* adlı eserde geçmektedir. Eserin aslı Tahran Üniversitesi Kütüphânesi El Yazmaları bölümü 3626 numaralı fontta da yer almaktadır (Nasrâbâdi, 1378, s. 470). Süleyman Şâh, Safevî dönemi şairlerinden biri olan bu müellifin mahlası *Kaşi*'dir. Hayatını Meşhet'te geçirmiştir. Şiirde mahir ve oldukça yetkindir. Divanı dört bin beyittir. Bu divan günümüze ulaşmış fakat yayınlanmamıştır. Şairin ayrıca Hz. Peygamber ve Hz. Ali'yi öven kaside ve naatları da bulunmaktadır. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sine bir şerh yazan şairin bir de *Sakinâme* adlı eseri vardır (Caferiyân, 1390, s. 112).

Duygularını sade bir dille ifade eden şair Horasan şivesi ile yazdığı iki kaside ve terkîb-i bentte hac seyahatini anlatır. Şair büyük ihtimalle Cebel yolundan (Necf-Mekke) hacca gitmiştir. Onun Cebel yolundan döndüğü ise kesindir. Bu iki kaside ve terkibibent kendi hayatı ile ilgili bazı kısa bilgiler dışında dönemin bazı önemli olaylarına da değinir. Şairin kasidelerinden ilki Mekke ve Medîne'ye duyulan iştihakı konu edinir. Burada peygambere yazılan bir naat-ı nebi mevcuttur. İkinci kaside ise Horasan hacılarına ait kervanların dönüş yoluna ve bunların Necf'te karşılanma törenlerine dairdir. Burada ayrıca bir tevhit manzumesi de yer alır (Caferiyân, 1390, s. 113).

Kasidelerle şair hac yolculuğunu anlatır. Hac organizasyonuna dair bilgiler verir. Hac yollarındaki bazı tarihi ve coğrafi noktalar anlatılır. Kâ'be yollarının çetinliğinden bahsedilir. Şair bu hac seyahatinin kendisine otuz yaşlarında nasip olduğunu ifade eder. Kutsal topraklara gitmek için Necf'e geldiğinde Kâbe'ye duyduğu özlem sebebiyle artık takatinin kalmadığından, bu özlemin tahammül sınırlarını aştığından bahseder. Büyük bir aşk ve şevkle yola koyulan hacıları kelebeğe benzeten şair, arınmak için adeta kendilerini ışık etrafında dönerek ateşte yanan kelebeklere benzetir. Çöl dikenlerinin terbiye ettiği hacıların sonunda olgunlaşarak evlerine dönüklerini anlatır. Gördükleri ve yaşadıkları olaylar karşısında büyük bir ruhi olgunluğa erdiklerini ifade eder. Zahit ve rind meşrep kişilerin bu zorluklardan etkilenmeyeceğinden bahseder. Şair hac yolculuğunu hayat yolculuğuna benzetir. Hacıların çöllerdeki halini ise Yusuf'un Mısır'daki haline benzetir. Hacıların dönüş hüznünü ve acısını derin bir duygu diliyle anlatarak okuyucusuna hissettirir. Şair dizelerinde Kâbe'yi görme aşkıyla yanan herkesin kendini yollara atmasını tavsiye eder. Dîvâneler gibi sele kapılmasını, malını evladını ardında bırakarak bu yola düşmesini salık verir. Bu eserde en dikkat çekici kısım şüphesiz *Der Necf Eşref*, *Der Tehniyet-i Karvan-ı Hac* başlığı taşıyan ve Necf'e ulaşan hac kafilesine yapılan karşılama törenini anlatan bölümdür (Caferiyân, 1390, s. 114).

3. Hint Coğrafyasında Yazılan Seyahatnameler

3.1. Gülbeden Banu ve Hümâyunnâme Adlı Eseri

Safevîler döneminde Farsça konuşup yazan Hint Müslümanları bu coğrafyada derin izler bırakan bir edebiyat oluşturmuş, İran edebiyatının en müstesna eserlerini burada vücuda getirmiştir. Bu coğrafyada kurulan Türk devletleri Farsça'nın gelişiminde büyük katkı sağlamıştır. Hindistan'da kurulan ve bir Türk devleti olan Bâbürlülük Farsça'yı resmi dil olarak kabul etmiştir. Bu dönemde kaleme alınan Farsça eserlerden biri de bu devletin kurucusu yani Zahiruddin Muhammed Babür Şah'ın (1526-1530) kızı olan Gülbeden Banu'ya (1522-1603/929-1011) aittir. Ekber Şah'ın da halası olan bu hanım dönemin tarihçi ve şairlerinden biri sayılır. *Hümâyunnâme* adlı eseri *Gülbedennâme* olarak da bilinir. Bu eser manzum olarak yazılan ilk Farsça tarih kaynağıdır (Şahin, 2016, s. 3). Gülbeden Banu bu yapıtında Babür tarihini anlatır. Eserde aynı zamanda kendi yolculuklarını da anlatır. Banu eserinin son kısmında *Ekber Şah Dönemi* başlığı altında 990/1582 yılına ait olaylardan bahsederken kendi hac yolculuğuna da değinir. Gülbeden Bânu dört kere hacca gitmiştir. Dildar Begüm'ün kızı olan bu hanım aynı zamanda Hümâyun Şah'ın da kız kardeşidir. Gerçek adı Saliha Sultan'dır. Kâbil doğumludur (Efşar, 1383, s. 13).

O, ilk defa 982/1574 yılında hacca gitmiştir. Onun en önemli hac yolculuğu kız kardeşinin kızı olan Selime Sultan Begüm'le birlikte kalabalık bir heyetle Agra'dan yola çıkarak kutsal topraklara gittiği seferdir. Bu sefer esnasında Hicaz'da üç buçuk yıl kalmıştır. Ülkesine dönüşü sırasında Aden'de bindiği gemi batmış, kendisi ve yeğeni boğulmaktan zor kurtulmuştur. Bânu burada bir yıl beklemiştir. Bu bekleyiş esnasında Aden hâkimi melikeye gereken ihtiramı göstermemiştir. Bu durum ona ağır gelmiş, Aden hâkimini Osmanlı Sultanı III. Murad'a şikâyet etmiş, bu zat te'dip edilmiştir. Banu Aden'den yola çıkarak vatanı olan Agra'ya geri dönmüştür. Gülbeden Bânu 1011/1603 yılında 82 yaşında vefat etmiş, Agra'ya defnedilmiştir (Efşar, 1383, s. 20).

3.2. Muhammed Nebi Gorci İsfahâni ve Dakîkati'r-Rumuz min Hazâinu'l-Kunuz Adlı Eseri

İsfahan asıllı bir Hintli olan Muhammed Nebi Gorci İsfahâni Hindistan'da uzun yıllar yaşayan bir şairdir. Şair, 1052-1077/1642-1666 yılları arasında Hindistan'da ikamet etmiştir. Bu zat *Dakikati'r Rumuz min Hazain'ul Kunuz* adlı

bir manzum eser kaleme almıştır. Bu eserin aslı İran İslam Cumhuriyeti Meclis Kütüphanesi 2/1459 no'lu fondada yer almaktadır. Bu Eser tek nüsha olup son kısmı eksiktir. Şair eserini II. Şah Abbas döneminde (1052-1077) İran'a döndükten sonra yazmıştır. Bu manzum eseri Şah'a ithaf etmiştir (Caferiyân, 1390, s. 111).

Eserin *Sitayiş-i Şah Abbas* başlıklı bölümünde Muhammed Nebi Gorci İsfahâni'nin mahlası *Munsif* olduğu bilgisi verilir (Caferiyân, 1383, s. 320). Şair bu bölümde İsfahan'da doğduğunu, 25 yıl vatanına dönme hasreti içinde Hindistan'da yaşadığını anlatır. Hiçbir zaman bir vatanının olmadığını yazar. Yıllarca kaldığı gurbette adeta diken üstünde yaşadığını, sonunda üzerindeki ölü toprağını atma kararı aldığını, vatanına dönmek için yola çıktığını yazar. Sonunda gemiye binen şair Hint kıyılarını tek tek geçerek Safevî sularına girer. Bender Buşehr'e gelen şair buradan Şîrâz'a ulaşır. Şîrâz'da yeniden hayat bulur. Burada doğduğu şehre gitme kararı alır ve İsfahan'a gider. Dehrin İsfahan gibi bir şehir daha görmediğini, binlerce şehir içinde İsfahan'ın benzersiz olduğunu yazar. Şair memleketine ayak basar basmaz toprağı öper. İsfahan toprağını gözüne sürme olarak çeker. Buradan da yola çıkarak dost ve ahbablarını ziyaret etmek için Rey şehrine gider. Rey'de İlyas ve İdris adında iki kardeşini ziyaret eder. Burada hacca gitme kararı alır. Rey'den yola çıkan bir hac kervanına katılır. Şair eserinde bu kervanı uzun uzun tasvir eder. Kervanın işleyişini, yürüme adabını anlatır (Caferiyân, 1390, s. 112).

Hac seyahatinde Horasan güzergâhını takip ederek Bağdat ve Kazımeyn'e ulaşır. Buradan sonra Necef, Kerbelâ ve Kufe'yi ziyaret eder. Ardından Necef'ten yola çıkarak Cebel yolu ile Mekke'ye ulaşır. Atebât ziyareti ile yeniden can bulan şair bu sefer de kutsal topraklarda hacı olarak ruhi olgunluğa erer. Şiirinde susuz ve aç bir vaziyette yollara tahammül gösteren hacılardan övgüyle bahseder. Hamledar yani devecilerin bu kahraman insanlara yaptığı haksızlıkları bir bir anlatır. Boğazlarından helal lokma geçmeyen bu adamların hacıları kargatulumba Mekke'ye nasıl götördükleriyle ilgili bilgi verir. Şair dönüşte yine Atebât'a gelir. Burada Muharrem matemine katılır ve yol sıkıntılarını unuttur. Bu ziyaretlerden ve aldığı manevi hazdan bahseden şair uzun yolculuğunu sade bir dille, sürükleyici bir tarzda anlatır (Caferiyân, 1390, s. 112).

Eser *besmele*, *hamdele* ve *salvele* bölümlerinden sonra *Sitayiş-i Hüda*, *Sitayiş-i Peygamber*, *Miraciye*, *Menâkib-i Emira'l-müminîn Ali*, *Medh-i Şah Abbas*, *Kıssa-i Halk-i İnsan*, *Şerafet-i İnsan* gibi başlık ve bölümlere ayrılır. Eserde haccın edep ve erkânına değinen şair hacıların Mekke'ye girişlerini tasvir eder. Arafat'a gidiş ve kalış sürelerinden bahseder. Mina'ya dönüşlerini ve tekrar Mekke'ye varışlarını anlatır. Kâbe'nin yıkanma ve örtü giydirilme merasimini anlatır. Şair eserinde Medîne'deki ziyaretgâhları tek tek sıralayarak bilgi verir. Haccın bitimiyle birlikte hacıların geri dönüş yolculuğundan bahseder. Önce Necef'e ardından da Kerbelâ ve Bağdat'a gidişlerini anlatır. Necef halkından övgüyle bahseden şair Atebât'ta gerçekleşen tüm ziyaretleri tek tek özetler. Eser Samarra ziyaretiyle son bulur (Caferiyân, 1383, s. 357).

3.3. Vâhip Hemedanî ve İ'caz-i Mekke Adlı Eseri

Safevî döneminde yaşayan sufi şairlerden biri olan Vâhip Hemedanî *İ'caz-i Mekke* adlı eseriyle hac edebiyatında yerini alır. Vâhip mahlaslı şairin bu eseri manzumdur. Yazar hakkında çok az bilgi mevcuttur. Onun Hemedanlı olduğu eserinden anlaşılmaktadır. Fakat Hindistan şairlerindedir. Ehli Beyt muhibbi bir sûfidir. Şiirleri incelendiğinde onun kutsal toprakları ziyaret için yanıp tutuştuğu anlaşılmaktadır. Şairin bu eseri Mekke şehrengizi sayılabilir. Bu eser aynı zamanda onun yol hatıralarına ait bir sefernâmedir. Eserde tasavvufi dil hâkimdir. Eserini 1053/1643 yılında gerçekleştirdiği hac seyahati sonrasında kaleme almıştır. Şairin eseri Ahmedâbâd/Gocerat şehrinde tabedilmiştir. Bu eser tek nüshadır. Eserde Medîne ziyaretlerinden sonraki bölüm kayıptır (Hemedânî, 1392, s. 189).

Eserde hem Menâsik hem de Menâzil bölümleri vardır. Harameyn'in mukaddes mekân ve ziyaret mahalleri tasvir edilir. Bu yönüyle eser Mekke ve Medîne rehberi sayılabilir. Şair yolculuğuna Hindistan'dan başlamış, Hint limanlarından birinden yola çıkarak Umman ve Yemen sahillerine gitmiştir. Yemen limanlarından birinde inmiş, yolun geri kalan kısmını kara güzergâhıyla tamamlamıştır. Yolda uğradığı bir şehirden akik taşı satın aldığını ifade eden şair yolculuğuna sahradan devam etmiştir. Şair Yemenlilerin mikat mahalli olan Yulemlem'e ulaşmış buradan Mekke'ye dâhil olmuştur. Şairin dönüş yolu ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Eser Nât-ı Şerif'le başlamaktadır. Ardından *Nât-ı Mustafa*, *Reften be Kâbe*, *Tarif-i Deryay-i Umman*, *Sahra ve Tarik-i Kâbe*, *İhramgah*, *Umre*, *Evsâf-ı Kâbe*, *Tarif-i Haceru'l-Esved*, *Tarif-i Çah-i Zemez*, *Tak-i Safa*, *Sıfat-i Ebu Kubeys*, *Pazar-i Attaran*, *Tak-i Merve*, *Adab-i İhram*, *Mescdi-i Hayf*, *Kurban*, *Ziyaret-i Medîne*, *Vasf-i Ravza-i Mutahhara*, *Nat-i Peygamber*, *Ziyaret-i Baki* gibi başlık ve bölümler ile devam etmektedir (Hemedânî, 1392, s. 189).

3.4. Safiuddin Muhammed Kazvîni ve Enisü'l-Hüccâc Sefernâme-i Hac Adlı Eseri

Hindistan'da kurulan Bâbü devleti hükümdarlarından biri olan I. Alemgir Şâh'ın (1067-1118/1657-1707) kızı Zîbunnesep Begüm'ün (ö.1114/1702) atekesiyle birlikte gerçekleştirdiği hac yolculuğu bu bölümde tanıtacağımız son eserdir. Bu eser *Enisü'l-Hüccâc Sefernâme-i Hac* adını alır. Bu eser Safevî coğrafyası dışında kaleme alınan en önemli hac hatıratlarından biridir. Zîbunnesep Begüm'ün lalası Safiuddin Muhammed Kazvîni (1029-1092/1619-1682)'dir. Bu zat ülkede yaşayan önemli bir Şîi tefsir âlimidir. Aslen Kazvinli olan bu zat Türk'tür. Kerbelâ'da doğmuş, burada köklü bir eğitimden geçmiş, Alemgir Şâh'ın isteği üzere saraya davet edilmiştir (Caferiyân, 1389, s. 284). Alemgir Şâh, her yıl birçok âlim ve vatandaşını hacca gönderen bir sultandır. Onun ne Osmanlı sultanlarıyla ne de Safevî şahlarıyla kayda değer bir ilişkisi vardır. Öte yandan tebaasında bulunan hacıların salâhiyeti için Mekke Şerifleri, Yemen ve Basra valileriyle gayet iyi ilişkiler kurmaktadır (Khalîq, 1995, s. 138).

Zîbunnisa hiçbir zaman evlenmemiş, ömür boyu ilimle meşgul olmuş bir hanımdır. Şairliği ve arif tabiatıyla tanınır. Enisü'l-Hüccâc adlı bu eser ona ithaf edilmiştir. Hac yolculuğuna 1087/1677 yılında çıkmıştır. Zîbunnisa Begüm ve atekesine bu seyahatte birçok devlet adamı, saray kadını ve hizmetçi eşlik etmiştir. Zîbunnisa atekesine seyahatlerini eksiksiz olarak kaleme almasını istemiş, Kazvîni de onun ricasını kırmamıştır. Yolculuk esnasında yazdığı tomarları Surt Limanı'nda temize çekmiştir (Kazvîni, 1389, s. 307).

12 Recep 1087/20 Eylül 1676 tarihinde Delhi'ye gelen hacılar Gucerat'tan yola çıkarak 15 Şaban'da Ahmetabad'a ulaşmıştır. Buradan ayrılan hacılar Surt Limanı'na gelmiş, *Selametes* adlı yelkenli bir gemiye binerek Kızıldeniz'e doğru hareket etmiştir. Bu gemiye iki yük gemisi daha eşlik etmiştir. Gemiler bir gün arayla yola çıkmaktadır. Kızıldeniz'in boğazı olan Bab'ul Mendeb'i geçen 512 hacı nihayet Cidde'ye ulaşmıştır (Caferiyân, 1389, s. 294). Buradan Mekke'ye gelen hacılar içinde Zîbunnisa Begüm, tüm ibadetlerini atekesi rehberliğinde gerçekleştirmiştir. Hac bitiminde hacılar aynı yolla dönmüşlerdir. Cidde'de hava muhalefetinden dolayı uzun süre geçiren hacılar buradan hareket için uygun rüzgârları beklemişlerdir. Zîbunnisa Begüm Cidde'de zamanının çoğunu Hz. Havva'nın kabrini ziyaretle geçirmiştir. Nihayet beklenen rüzgârlar gelmiştir. Ülkelerine yirmi beş gün sonra dönen hacılar gidiş esnasında Yemen'in Moha Limanı'nda bulunan Şeyh Ebul Hasan Ömer bin Muhammed Şâzeli'nin kabrini ziyaret etmişlerdir (Kazvîni, 1389, s. 307).

Enisü'l-Hüccâc eseri erken dönemde yelkenli gemilerle yapılan deniz yolculuklarına dair bulunmaz bir kaynaktır. Eserin birinci bölümünde Hindistan'dan Hicaz'a gerçekleşen deniz yolculuklarından bahsedilir. Bu seferler için önceden yapılacak hazırlıklar en ince ayrıntısına kadar anlatılır. Safiuddin Muhammed yol boyunca kaptanın yanından ayrılmaz. Sefere dair bilgileri doğrudan kaptandan alarak kaleme alır. Eserin ikinci bölümü menâsik, üçüncü bölümü ise Medîne şehrine dair bir ziyaretnâmedir (Kazvîni, 1389, s. 287).

Sonuç

Safevî döneminde Farsça kaleme alınan hac edebiyatı ve hac sefernâmeleri incelendiğinde bu eserlerin Osmanlı-İran siyasî tarihinin bilinmeyen yönlerini açıklığa kavuşturması açısından birer kanıt olduğu anlaşılır. Bu eserlerin tamamı Büyük Horasan denilen İran, Maverâünnehir, Hârzem ve Hindistan sahasını içinde kaleme alınmıştır. Bu saha Farsça yazan ve Farsça konuşan Sünnî, Şîi mezhepli Türk ve Fars kökenli Müslümanlar tarafından oluşturulmuştur. Bu eserler incelendiğinde tüm bu toplulukların farklı coğrafyalarda benzer edebi ürünler verdiği görülür. Bu eserler bu geniş coğrafyada yaşayan Müslümanların Osmanlı sultanı ve halkının ev sahipliği yaptığı hac organizasyonunu nasıl değerlendirdiğine dair birer veri niteliği de taşımaktadır. Bu eserler aynı zamanda Şîi dünyasında hac olgusu ve algısına dair bizlere ipuçları da vermektedir. Öte yandan burada tanıtılan edebi eserler Osmanlı ve Hint havzasında üretilen edebiyatın devamı niteliğini taşıdığı görülmektedir. Aynı zamanda bu eserler Osmanlı ve Türkistan Müslümanlarının ürettiği ortak bir edebiyatın varlığına da işaret etmektedir. Bu çalışma bizlere Anadolu'da Türkçe olarak yazılan menâzil ve menâsik geleneğinin Hindistan ve Maverâünnehir'de de değişmeden sürdürüldüğünü, bölgenin ilim dili olan Farsça kaleme alınarak devam ettirildiğini göstermektedir. Bu sebeple eserlerin tamamının bir an önce Türkçe'ye kazandırılması bu alanda çalışma yapanlara önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Bastanparizî, M. İ. (Ed). (1369). *Tezkire-i Safevîyye-i Kirman, Mir Muhammed Said Meşizî*. Neşr-i İlm.
- Câferiyan, R. (1374). *Rasul sefernâme-i manzum-i hac, Bânuy-i İsfahânî. ez Dovrey-i Safevî*. Neşr-i Meşar.
- Caferiyân, R. (1379). *Safevîyye der arse-i din, ferheng ve siyaset, (hatırat -i Sefer-i Muhammed Taki Meclisi)*. İntişârât Delil Ma.
- Câferiyan, R. (1382). *Durer 'u'l-mensûr min el-me'sûr ve gayri'l-me'sûr, makalat-i tarih-i defter-i devazdehom*. İntişârât-i Delil Ma.
- Caferiyân, R. (1386). *Manzum-i hac*. İntişârât-i Sazıman-ı Coğrafya.
- Câferiyan, R. (1387). Do kaside ve terkib-i bend der sitayiş-i hac ez ruzigar-i Safevî, Muhammed Bakır Halil Kaşî. *Mikat-i Hac*, 25(98), 100-116.
- Caferiyân, R. (Ed.). (1389). Enis'ül Hüccac Safiuddin Muhammed Kazvinî, sefernâme-i hacc, makalat ve risalat-i tarihi. *Defter-i Heştom*, Neşr-i İlm.
- Caferiyân, R. (1390a). Hacnâme, Allahyâr Sûfi Nakşibendî Semerkandî. Rasul C. (Ed.), *Şanzdeh Sefernâme-i Hac (Safevî ve Gâcariy-i diger)* (s. 121-155). Neşr-i Müverrih.
- Caferiyân, R. (1390b). Risâle der Zira'i Mekke-i Muazzama ve Bazi ez Keyfiyyatı-i Mescidi'l Haram. Rasul C. (Ed.), *Şanzdeh Sefernâme-i Hac (Safevî ve Gâcariy-i Diger)* (s. 9-29). Neşr-i Müverrih.
- Caferiyân, R. (1390c). Cadde-i aşıgın ez Maverannehr ta harameyn-i şerifeyn, gozarış-i haccı sefer-i Şeyh Hüseyin Hârzemî, Şerifeddin Hüseyin Şerifi Hârzemî. *Peyam-i Baharistan*, (13), 11-89.
- Caferiyân, R. (1390d). Ordubad ve ehmmiyet-i ferhengi-yi an der dovre-yi ahir-i Safevî. *Peyam-i Baharistan*, 11, 8-107.
- Caferiyân, R. (Ed.). (1390e). Zira'i Medîne ez Ferşî. *Şanzdeh Sefernâme-i Hacc-i Sâfevi ve Gâcariy-i Diger*. Neşr-i Müverrih.
- Câferiyan, R. (1393). Sefernâme-i manzum-i hac, Muhammed Gorçî İsfahânî asr-i Şah Abbas-i dovvom-i Safevî 1052-77. *Neşriyye-i Makalat ve Risalat-i Tarihi*, 2, 317-358.
- Cebel Âmulî, Ş. (1384). *Durer 'ul mensur*. Mahtutat-i Mektebe-i Ayetullah Meraşî.
- Efşar, İ. (1383). *Gülbeden Bânu Dohter-i Babür ve Daher-i Hümayun, Gülbedennâme*. İrec E. (Haz.). Bunyad-i Movkufat-i Mahmut İrec Efşar.
- Fesaî, M. N. (1390). Hacı be Reh-i Kâbe ve Men Talib-i Didar. Rasul C. (Ed.). *Şanzdeh Sefernâme-i Hac Safevî ve Gâcariy-i Diger* (s. 131-141). Neşr-i Müverrih.
- Gaffariferd, A. (1384). *Zen der tarihnigariy-i Safevîyye*. Emir Kebir.
- Hemedanî, V. (1392). İ'caz-i Mekke, Sefernâme -i Manzum-i Hac, (Dovre-i Safevî) Surude Şode Piş ez Sal-i 1054 hicri. Rasul C. (Ed.). *Çahardeh Sefernâme-i Hacc-i Gacariy-i Diger* (s. 189-201). Neşr-i İlmî.
- Khalıq, A. N. (1995). Evrengsib. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 537-539). TDV.
- Muhaddis, A. (1366). *Muhyiddin Lârî, futuh 'ul harameyn, şair-i Sedey-i Nohom*. İntişârât-i İttılaat.
- Nasrabadî, M. N. (Ed.). (1378). *Tezkirey-i Muhammed Tahir Nasrabadî, Tezkiret 'uş Şuara*. Esatîr.
- Şahin, H. (2016). Babürlü sultanı Gülbeden Begüm. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 3(8), 1-22.
- Turay, D. E. (2019a). 16-18. yüzyılda Osmanlı Doğu vilayetlerinde Safevî/Acem hacılarıyla ilgili değerlendirmeler. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(11), 359-378.
- Turay, D. E. (2019b). Osmanlı-Safevî Türk şâireleri ve mesnevî hac hatıraları. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, (17), 154-182.

Extended Abstract

The tradition of writing memoirs, which started with Nasser Khosrev since the century, increased over time and developed considerably during the Safavid period. In Safavid period (907-1148/1501-1732) literature, the itineray genre known as Safarnama developed in poetry and prose forms. Among these works, writings about hajj routes were mostly written in poetry form in the early periods. Some of the Hajj itineraries have come down to the present day by being created as self-contained tractates, while others have been penned as a sub-chapter of the author's related work. Most of them were written with the aim of increasing the enthusiasm for traveling to the holy land, while some of them were written with the goal of guidance on the conduct of the pilgrimage. Some of them are motivated by a scientific purpose, such as introducing the Hijaz and the roads leading to the Hijaz. Some of them were written with national, religious and political motives, such as informing their compatriots and fellows adherent to the same sect about the dangers on the roads by conveying the authors' personal experiences of travel. In some of these works, expenses and accounts made on the way back and forth for hajj candidates who intend to travel to the holy land were kept. In this respect, the works are considered valuable modern resources about the social and economic life of the period in question. Most of the itineraries have come to light when the notes taken during the trip were later cleared.

Muslims who lived in the broad territory called Greater Khorasan, covering Iran, Turkestan and Khwarezm regions, and who spoke and wrote Persian generally gave the works they wrote in this field under the titles such as *Tuhfat al- Haramayn*, *Safarnama-i Mecca*, *Hajjnama*, *Safarnama-i hajj*. In this study, hajj itineraries were analysed as per the aforementioned three regions. In the first place, the memoirs written within the borders of the Safavid state were mentioned, and particularly Muhyiddin Lari's *Futuhu al- Haramayn* was introduced. In addition, the road memories by Sheikh Jebel Amuli in his work *Durar al-Mansur*, as well as the hajj journey of Muhammad Taqi al-Majlisi in his work *Levami-i Sahibgirani*, and the expedition of Muhammad Nabi Gorci Isfahani in his work titled *Minukat ar- Rumuz min Hazain al-Qunun* were introduced. In addition, the information contained in Mir Muhammad Said Meshizi's work *Tazkira-i Safawiyya-i Kirman* was given, and finally Huseyin Ali Khan Zengine's work *Safain's Najaat* was examined.

Secondly, the hajj literature written by Muslims who speak and write Persian in the region of Mawaraunnahr and Khwarezm, almost all of whom were Sunni Muslims, was mentioned. Mawaraunnahr and Khwarezm, which were one of the regions where Persian was used as the written language during the Safavid period, became an area where many literary works were written as a Muslim-populated region. Among these literary works, pilgrimage itineraries are deemed sources for journeys made from distant regions away from Haramayn, thanks to the travel information, destination spots and many other regional elements.

In these works, the act of hajj is explained through sufi elements. Among them, the work called *Jadde-i Aşighi* by Sheikh Huseyn Harzami, the sheikh of the Kurawi sect, was introduced. The other two prominent works related to the region are *Zira'i Mecca-i Muazzama* and *Zira'i Medina*. *The Hajjnamah* of Allahyar Sufi Naqshbandi Samarqandi and finally the treatise *Do Kasida and Taerkeeb-i Band* of Muhammad Baqr Khaleel Kashi were examined. In the third and last part of our study, we will focus on the Hajj literature produced in Persian across the Indian territories. Indian Muslims who spoke and wrote Persian during the Safavid period created a literature that left deep traces in this geography and brought the most exceptional works of Iranian literature to life here. The Turkish states established in this geography have made a great contribution to the development of Persian language register. The Mughals, who were founded in India and used to be a Turkish state, are known to have embraced Persian as the state's official language.

Within this part, the paper firstly introduces Gulbeden Banu's work *Humayunnama*, and the work of Wahip Hamadani, an Indian of Iranian descent, called *I'jaz-i Mecca*. In this section also, the work of Safiuddin Muhammad Qazvini, who traveled to the holy land with Alemgir's daughter, called Enees al-Hujjac, *Safarnama-i Hajj* is examined. When these works written by Sunni and Shiite sects of Turkish, Indian and Persian origin are examined, it is seen that they bear similar genre as literary products written in different regions. On the other hand, it is understood that all of these works are successors of the hajj literature produced in Iran and the Indian basin and the tradition of manazeel and manaseeq produced in Turkish language across Anatolia.

Çalışmanın yazarı "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum veya kuruluştan destek alınmamıştır. / **Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir tezden üretilmemiştir. / **Author's Note:** This study was not produced from the thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.

Упоминание о кыргызах в произведении Мухаммеда Хайдара «Тарих-и Рашиди»

Mention of the Kyrgyz in the work of Muhammad Haidar "Tarikh-i Rashidi"

Bayzak MAMATALIYEV¹ 

1. Doktora Öğrencisi, Balasagun Adli Kurgızistan Millî Üniversitesi, Tarih Doktora Programı, mamatalievbaizak@gmail.com.

Аннотация

«Тарих-и Рашиди» является важнейшим историческим источником по всеобщей истории Средней Азии, отражающим события XV-XVI веков. Его автор, Мухаммад Хайдар, был не только историком, но и политическим деятелем, что придает труду особую достоверность и значимость. В данной работе собраны интересные сведения о кыргызах, казахах, узбеках и других народах региона, а также описаны политические события, этнические процессы и социальная жизнь тюрко-монгольских племен.

В данной статье рассматриваются переводы труда «Тарих-и Рашиди» и его использование при изучении истории Кыргызстана и кыргызского народа. «Тарих-и Рашиди» является особенно важным для исследования политической и этнической истории кыргызов. Оно содержит богатую информацию о регионах проживания, этническом составе и традициях народов Центральной Азии. В тексте подчеркивается взаимодействие кыргызов с другими тюркскими и монгольскими племенами, что помогает лучше понять этническую структуру региона и историю межэтнических связей. Эпитет «лесные львы Моголистана», примененный автором в отношении кыргызов, подчеркивает их храбрость и воинственность. Также в тексте упоминаются важные исторические события, в которых участвовали кыргызы, что делает произведение ценным источником для изучения их роли в политических процессах Средней Азии.

«Тарих-и Рашиди» дает возможность проследить пути миграции и формирования племен Моголистана, выявить их политическое положение и социальные отношения. В данной статье показана важность труда Мухаммеда Хайдара по изучению истории Центральной Азии, в том числе кыргызов. Это произведение служит важным источником для изучения этнической истории кыргызов и их связей с народами тюркского и монгольского происхождения. В статье подчеркивается, что труд Мухаммеда Хайдара до сих пор вызывает интерес ученых и исследователей благодаря глубине и разнообразию представленных в нем сведений.

Ключевые слова: Исторический Источник, Этнический Состав, Моголистан, Моголы, Кыргыз

Abstract

"Tarikh-i Rashidi" is the most important historical source on the general history of Central Asia, reflecting the events of the XV-XVI centuries. Its author, Muhammad Haidar, was not only a historian but also a political figure, which gives the work special reliability and significance. This work contains interesting information about the Kyrgyz, Kazakhs, Uzbeks and other peoples of the region, and describes political events, ethnic processes and social life of the Turkic-Mongol tribes.

This article discusses translations of the Tarikh-i Rashidi and its use in studying the history of Kyrgyzstan and the Kyrgyz people. The work is particularly important for the study of the political and ethnic history of the Kyrgyz. It contains a wealth of information on the regions, ethnic composition and traditions of the peoples of Central Asia. The text emphasizes the interaction of the Kyrgyz with other Turkic and Mongol tribes, which helps to understand better the ethnic structure of the region and the history of inter-ethnic relations. The epithet "forest lions of Mongolia" applied by the author to the Kyrgyz emphasizes their bravery and militancy. The text also mentions important historical events in which the Kyrgyz participated, which makes the work a valuable source for studying their role in the political processes of Central Asia.

"Tarikh-i Rashidi" gives an opportunity to trace the ways of migration and formation of the tribes of Mogolistan, to reveal their political position and social relations. This article shows the importance of Muhammad Haidar's work in studying the history of Central Asia, including the Kyrgyz. This work serves as an important source for studying the ethnic history of the Kyrgyz and their relations with peoples of Turkic and Mongolian origin. The article emphasizes that Muhammad Haidar's work is still of interest to scholars and researchers due to the depth and diversity of information presented in it.

Keywords: Historical Source, Ethnic Composition, Moghulistan, Moghuls, Kyrgyz

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/
zenodo.14567845

Geliş/Received: 25.10.2024

Kabul/Accepted: 28.12.2024

Yayın/Published: 30.12.2024



Введение

Произведение «Тарих-и Рашиди» было написано Мухаммадом Хайдаром в 1541-1546 годах и представляет собой ценный труд о государстве Моголистана. Мухаммад Хайдар происходил из улусбеков племени Дуглат, самого престижного племени Могольского государства. Он родился в 1499 году в местечке под названием Оретобе, расположенным под Ташкентом (Jemeneu, 2014, с. 21). Матери Мухаммада Хайдара и Султана Саид-хана были сестрами. Кроме того, Мухаммад Хайдар был внуком Юнус-хана и двоюродным братом Захириддина Бабура, основателя Империи Великих Моголов. А также Мухаммад Хайдар был учителем и наставником Абд-ар-Рашид-хана, сына султана Саид-хана. Он располагал несколькими тарханскими документами, касающимися Могольского государства. В своем произведении он также использовал устные предания моголов. По мнению К. И. Пищулиной, у Мухаммада Хайдара могли быть и некоторые монгольские летописи. При написании своего труда Мухаммад Хайдар обращался к важным историческим источникам своего времени. Среди них были произведения Якута, Джамал ад-Дина Карши, Ага Малика Джувайни, Рашид-ад-Дина, Хамдаллы Казвини, Абд-ар-Раззака Самарканда, Шараф-ад-Дина Али Йезди (Пищулина, 1977, с. 17). Среди источников, использованных автором, были слова людей, служивших во благо Моголистана, а также устные сведения, переданные ему его отцом и родственниками. Произведение Мухаммада Хайдара весьма оригинален и богат историческим материалом. «Тарих-и Рашиди» представляет собой ценный труд не только для истории Моголистана и Восточного Туркестана, но и для истории других народов, проживающих в Средней Азии. Персидскими рукописями Тарих-и Рашиди являются:

-Рукопись, хранящаяся в Британском музее. Она состоит из 342 листов. Каждый лист состоит из двух страниц. На каждом листе имеются 19 строк. Некоторые листы имеют 18 строк. Размер листа 18/11, размер надписи 17/7,5 см. Она является полной версией произведения.

- Копия, хранящаяся в Центральной библиотеке Тегеранского университета. № 3218. Является фотокопией. Она состоит из двух листов общим объемом 185 страниц. На одном листе имеются 18 строк.

-Узбекистан, Ташкент, Институт востоковедения имени Абу Райхана Бируни, Библиотека персидских рукописей, №1430. Она состоит из 321 листов. 23/23,5 см. Является полной версией.

- Библиотека рукописей Института письменных документов, город Душанбе, Таджикистан. № 475. Полная версия (Jemeneu, 2014, с. 22).

Гази Ахмет Татави и Асефхан Казвини были первыми, кто использовал Тарих-и Рашиди в качестве источника. Труд «Тысячелетняя история», относящийся к этим двум авторам, они начали писать в 1585 году. Эти авторы добавили слово «Дуглат» к его имени, чтобы отличить Мухаммада Хайдара от других людей, с таким же именем. Первый перевод на тюркский язык выполнен Мухаммедом Садик Кашгари (1725-1849). Перевод был сделан по приказу правителя Кашкара Юнуса Таджибека ибн Искендербека ибн Эмина Хаджи. Рукописный экземпляр перевода хранится в рукописном фонде Отдела восточной литературы Института народов Азии в Москве. Полные и неполные переводы «Тарих-и Рашиди» на 7 тюркских языков хранятся в Институте востоковедения РАН в Санкт-Петербурге (Jemeneu, 2014, с. 23).

«Тарих-и-Рашиди» был впервые полностью переведен на английский язык в 1895 году английским востоковедом Э. Д. Россом с предисловием и комментариями Э. Элиаса, консула Хорасанской и Систанской областей Ирана (Тарих-и-Рашиди Мирзы Мухаммада Хайдара Дуглат, 1895). Полностью переведен на английский язык во второй раз У. М. Такстоном. Данный перевод основан на сравнении британских и русских рукописей произведения.

Первый русский перевод фрагментов «Тарих-и Рашиди» выполнен В.В. Вельяминов-Зерновым. После этого некоторые его отрывки использовал В. В. Бартольд (Jemeneu, 2014, с. 25). А полный перевод произведения на русский язык выполнен А. Орунбаевым, Р. П. Джалиловой, Л. М. Епифановой на основе Ташкентской рукописи (Мухаммад Хайдар, 1999, с. 17). Русский перевод обсуждался на двух ученых советах: Института востоковедения Узбекской академии наук в Ташкенте (в 1985 г.) и Отделения востоковедения в Санкт-Петербурге. А английский перевод, переведенный Э. Д. Россом, был переведен на турецкий язык Османом Каратаем.

Академик В. В. Бартольд, при написании XVI-XVIII вв. своего очерка «Киргизы. Исторический очерк», описал политические отношения между кыргызами и моголами опираясь на произведения «Тарих-и Рашиди» и «Хроника» (Бартольд, 1963, с. 511).

1. Упоминание кыргызов в источнике

В «Тарих-и Рашиди» кыргызы впервые упоминаются в походе Мансур-хана против султана Халила и султана Саида. Кыргызы поддержали Султана Халила и Султана Саида, сыновей Юнус-хана и братьев Мансур-хана. Они жили в местности, где проживали кыргызы. Султан Мансур Хан сражается со своими братьями Султаном Халилом и Султаном Саидом и побеждает их. Султан Халил Хан бежит в Андижан. А султан Саид будет вынужден отступить в Кабул. Мансур-хан, разгневанный на кыргызов, переселяет их и другие племенные группы, помогавшие им, в Чалыш и Турфан, убив большинство из них. По сведениям, представленным в «Тарих-и Рашиди», «кыргызы были инициаторами всех восстаний в Моголистане, и они были в числе тех, кто сбивал с пути» (Мухаммад Хайдар, 1999, с. 152). На основании этих сведений, представленных в «Тарих-и Рашиди», А. Мокеев отмечает, что авангардное племя кыргызов называлось «булгачи», то есть «мятежники» (Мокеев, 2005, с. 109).

Власть некогда могущественных племен Моголистана сократилась из-за политических разногласий в стране, междоусобных конфликтов, борьбы за власть между племенами и их разрушения. Если раньше дуглаты, чурасы, барласы и духтуйсы имели сильную политическую силу в стране, но теперь на их месте стала появляться новая сила. В результате переселившиеся в Алтай и восточные районы Тенир-Тоо кыргызы и их ведущее авангардное племя «ичкилик» кыргызы, то есть булгачи, не подчинились могольским ханам. Султан Саид-хан терпит поражение в битве со своим братом Мансур-ханом и подходит к перевалу Долон. Там они встречают человека, и тот сообщает им, что «группа людей из племени Баарин сбежала в Абу Бакр, Кашгар, а этот человек отделился от этой группы и направляется к кыргызам» (Мухаммад Хайдар, 1999, с. 215). В то же время Мухаммад Хайдар напоминает, что «люди Абу Бакра всегда причиняют вред Моголистану, притесняют всех моголов и кыргызов, организуют грабежи» (Мухаммад Хайдар, 1999, с. 220). Вдобавок к этому Мухаммад Хайдар говорит: «Из-за постоянных набегов Абу Бакра и его страшных воинов все моголы, жившие в Моголистане, даже кыргызы, которые были лесными львами Моголистана, не смогли остаться надолго и переселились в Чалыш» (Мухаммед Хайдар, 1999, с. 307).

В XVI веке вождь кыргызов Мухаммед Кыргыз хотя официально находился под подчинением могольского хана Султана Саид-хана, вел самостоятельную политическую деятельность. Султан Саид-хан хотел полностью завоевать территории бывшего Моголистана (ныне территория Кыргызстана). Так как территория нынешнего Кыргызстана снова находилась под контролем кыргызов. По этой причине Мухаммед Хайдар говорит, что из-за кыргызов моголам было невозможно жить в Моголистане (Мухаммед Хайдар, 1999, с. 426).

Мухаммед Кыргыз устанавливая связь с казахским султаном устраивает разгромы и грабежи в Туркестане и Сайраме. В 1516 году кыргызы под предводительством Мухаммеда Кыргыза воюют с туркестанским беком Абдаллах-ханом, громят его, берут в плен и получают много трофеев. Однако Мухаммед Кыргыз освобождает Абдаллах-хана. После этого он отправляет трофеи и подарки султану Саид-хану со словами: «Отныне я пообещал, что, если кто-либо из султанов Шайбана попадет в плен в бою, я отпущу их». Я сдержал свое слово. Я думаю, хан простит меня за то, что я сделал». Султану Саид Хану это не понравится. Он немедленно совершает военный поход против кыргызов, берет в плен Мухаммеда Кыргыза в Барсконе и вместе с большой добычей увезет его в Кашкар.

Мухаммед Кыргыз был схвачен и во второй раз. Причину этого «Тарих-и Рашиди» объясняет тем, что «он перестал подчиняться хану и предложил помощь узбекам». У Мухаммеда Кыргыза и казахского султана Тахир-хана были отношения и они оказывали друг другу взаимную помощь. Когда Мухаммеда Кыргыза во второй раз доставили в Кашкар, Мухаммед Хайдар, автор «Тарих-и Рашиди», будет назначен могольским ханом Султаном Саидом для наблюдения и контроля над регионом, где жили кыргызы, то есть Моголистаном. Кыргызы, настроенные против правления моголов, перейдут на сторону казахского султана Тахира. По словам Мухаммеда Хайдара, «в Моголистане останется малое количество кыргызов» (Мухаммед Хайдар, 1999, с. 436).

По приказу султана Саид-хана к кыргызам будет отправлен карательный отряд. Так как хан получил весть о том, что кыргызы отделились от узбеков (казахов). Хан, укрывшийся в Тенир-Тоо, назначает Мухаммеда Хайдара начальником карательного отряда. Они доходят до места, где жили кыргызы, но кыргызов там не обнаружат. В итоге узнают, что кыргызы подверглись нападению султана Бабаджака, и в ходе боя султан Бабаджак потерпел поражение, и кыргызы погнались за ним. А свои семьи кыргызские воины перевезли к Тахир-хану. Мухаммед Хайдар откажется воевать с казахами, вместо этого со своим войском он захватывает сто тысяч кыргызских овец и возвращается с добычей. «Тарих-и Рашиди» называет этот поход «овечьей

войной» (Мухаммад Хайдар, 1999, с. 440). Вскоре станет известно, что кыргызы и казахи «пытаются вместе поселиться в Моголистане». Поэтому султан Саид-хан, понимавший, что не сможет противостоять кыргызам и казахам, уходит в Кашгар. А оставшихся в Моголистане кыргызов Тахир-хан переселит к себе. В результате султан Саид-хан не смог завоевать территории бывшего Моголистана.

2. Сведения, относящиеся к этнической истории кыргызов

«Тарих-и Рашиди» не относит племена, живших на территории Моголистана к какому-либо народу. С политической точки зрения он называет их всех могольскими племенами. Однако большинство могольских племен являются кыргызскими племенами, это становится очевидным из контекстов более поздних исторических источников на персидском и турецком языках таких как «Тарих-и Кашгар», «Хроника», «Маджму ат таварих». Один из таких случаев можно увидеть при изучении племени «булгачи». Упомянутое племя привлекло внимание известных ученых С. М. Абрамзон (Абрамзон, 1999), В. П. Юдина (Юдин, 2001), О. К. Караева (Караев, 1995), К. И. Петрова (Петров, 1963) и А. Мокеева (Мокеев, 2010) и др.

Булгачи – это племя, которая входила в состав кыргызской племенной группы «ичкилик». По мнению историка А. Мокеева, причина, по которой кыргызов называли «булгачи», связана с прозвищем, данным могольскими ханами. Слово «булгачи» на древнетурецком языке означает «мятежник». По сведениям Мухаммеда Хайдара «кыргызы не подчинились чагатайским ханам и не приняли ислам» и, как упоминалось в другом месте, «кыргызы были в числе инициаторов и руководителей всех восстаний, произошедших в Моголистане» (Мухаммад Хайдар, 1999, с. 152). По этой причине слово «булгачи» стало использоваться для обозначения кыргызской племенной группы «ичкилик» (Мокеев, 2005).

Аналогичную проблему можно наблюдать, когда речь идет о племени «чагирак». С. М. Абрамзон, исходя из того, что чагираки (чограк), упомянутые в «Тарих-и Рашиди» и «Бабур-наме» как могольское племя, жившее в горах между Андижаном и Кашкарком, держали яков, а как известно из этнографических источников, что ни один другой народ, живший в Средней Азии, кроме кыргызов, не держали яков, говорит, что племя «чагирак» имеет то же происхождение, что и племена «чогорок» и «чыгырык», входящие в состав кыргызской племенной группы «ичкилик» (Абрамзон, 1999, с. 29). Об этом есть специальная статья Т. Т. Машрапова (Машрапов, 1986). В отдельной статье мы подробно рассмотрели этнические связи между племенами Моголистана и кыргызами (Маматалиев, 2018)

Ученый, изучающий этническую историю Моголистана В. П. Юдин, отмечает тесные этнические связи между кыргызами и Моголистаном. Основываясь на утверждении Мухаммеда Хайдара о том, что «моголы и кыргызы — один народ», и моголы также являются тюркскими народами, он отмечает, что моголы имеют тюркское происхождение (Юдин, 2001). По его мнению, как отмечал Мухаммад Хайдар, Тянь-Шаньские кыргызы, носящие общее имя «могол», отделились от них из-за борьбы с чагатайскими ханами, а также из-за исламской религии, и сохранили свою независимость объединяясь и действуя как одно целое. Кыргызский этноним жил самостоятельно и смог сыграть политическую роль в качестве декларативного «лозунга» независимо от монгольского владычества. По мнению В. П. Юдина, не только могольские племена, но и все тюркоязычные могольские племена, алтайцы, а также народы Сибири имели историческое сознание общего названия «кыргызы». В. П. Юдин пришел к выводу, что происхождение моголов и тянь-шанских кыргызов происходит от древних кыргызов, живших на Енисее и Алтае (Юдин, 2001).

Заключение

Начиная с XVI века кыргызы, казахи и узбеки активно участвовали в политических событиях Моголистана. Из-за внутренних политических конфликтов в Моголистане и постоянных набегов кыргызов государство ослабло, его территория сократилась и впоследствии ограничилась Восточным Туркестаном. Ранее влиятельные племена, такие как дуглаты, чурасы, арлаты, калучи и другие, сошли с политической арены, а их место заняли новые силы – кыргызы. Тем временем власть моголов в Восточном Туркестане постепенно ослабевала, и племена, считавшиеся могольскими - чурасы, барласы, арлаты, барки, дуглаты и другие моголистанские племена, как отмечал В. П. Юдин, постепенно вернулись к «кыргызскому» историческому самосознанию.

Названия 22 моголистанских племён, упомянутых в труде «Тарих-и Рашиди», в настоящее время сохранились в племенной структуре кыргызов в составе Правого и Левого крыла, а также в племенном объединении Ичкилик, что подтверждает вышеуказанные сведения.

References

- Abramzon, S. M. (1999). *Kırgız cana Kırgızstan tarihi boyunca tandalma emgekter*. (S. Mambetaliev, D. Sulaymankulov, S. Makenov Kotor). Soros Fondu.
- Bartold, V. V. (1963). *Sobr. Soç.*
- Jemeney, İ. (2014). Tarih-i Reşidi: tercümelere ve el yazma nüshaları hakkında. *Gazi Türkiyat*, 14, 21-27.
- Karaev, O. K. (1995). *Çagatayskiy ulus*. Gosudarstvo Haydu.
- Mamataliev, B. N. (2018). XIV-XVI kılımdarda Mogolistan mamleketindeki uruulardın bugünkü kırgız elinin kalıptanışındaki ordu cana rolü. *Vestnik AN KR*, 1.
- Maşrapov, T. T. (1986). Tarihi Raşidi Mirza Haydara o ferganskikh Kirgizah. *Obşestvenniye nauki v Uzbekistane*, 12, 44-46.
- Mokeev, A. M. (2005). K voprosu proishojdenii rodoplemennogo obyedineniya Bulgaçi. *Diyalog Tsivilizatsii*, 1(6).
- Muhammed, H. (1999). *Tarihi Raşidi (Raşidova istoriya): perevod s persidskogo yazıka*. Sanat.
- Petrov, K. İ. (1963). *Oçerk proishojdeniye kirgizskogo naroda*. İzdatelstvo Akadem Nauk Kirg.
- Pişulina, K. A. (1977). *Yugo-vostoçnyy Kazahstan v seredine XIV – naçale XVI vekov (voprosı političeskoy i sotsialno-ekonomičeskoy istorii)*. Nauka.
- The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Duglat. (1895). *The History of the Moghuls of Central Asia*. Commentary, Notes and Map.
- Yudin, V. P. (1965). O rodoplemennom sostave mogulov Mogulistana i Mogulii i ih etniçeskiye svyazi s kazahami i drugimi sosednimi narodami. *İzvestiye AN Kaz*, 3, 52-65.
- Yudin, V. P. (2001). *Tsentralnaya aziya v XIV- XVIII vekah glazami*. Dayk-Press.

Extended Abstract

“Tarikh-i Rashidi” is the most important historical source on the general history of Central Asia, reflecting the events of the XV-XVI centuries. This work contains interesting information about the Kyrgyz, Kazakhs, Uzbeks and the peoples of Central Asia as a whole. This work is considered particularly important for the political and ethnic history of the Kyrgyz as well. “Tarikh-i Rashidi” contains rich information about the political life, regions of residence and ethnic composition of the Turkic-Mongolian tribes as well as the Kyrgyz. With the help of “Tarikh-i Rashidi” it is possible to identify common tribes of Turkic and Mongolian peoples, and determine their political position and social life. The epithet “forest lions of Moghulistan” applied by the author to the Kyrgyz is found in “Tarikh-i Rashidi”. In Kyrgyz historiography there are very few sources with clear information about the events of the XVI-XVIII centuries. The “Tarikh-i Rashidi” by Muhammad Haidar, which dates back to the 16th century and is of great importance for the history of the Kyrgyz, contains very important information about Muhammad the Kyrgyz, who tried to create a centralized Kyrgyz state, Kyrgyz-Moghul and Kyrgyz-Cossack relations.

Moguls were called all people who lived in the state of Moghulistan. According to Rashid-ad-din, because of the superiority of Genghis Khan and the Mongols, tribes of Turkic origin also adopted the name Moghul. Moghul is not the Mongols in Mongolia. Moghul is the name of the people of Turkic origin living in the Chagatai Ulus. In historical sources, all tribes living in the state of Moghulistan were called Moghuls. For example, if in “Tarikh-i Rashidi” Emir Kamariddin is called “Kamariddin Douglat” to prove that he was from the Douglat tribe, then in “Zafer-nama” Emir Kamariddin is called “Kamariddin moghul”.

The Turkic tribes, i.e. the moguls living in the state of Moghulistan, always competed with each other for leadership in the country and supported the succession of different Mogul khans. Due to the incompetence of some Mogul khans, the tribes living in the country took power into their own hands or migrated abroad. When strong khans came to power, the tribes living in the Mogul state united. Tribes that did not want to obey the khans were punished. Tribes in Moghulistan did not stick to a certain territory. In general, the society led a nomadic way of life. But there was a part of the people engaged in agriculture. As a result of Timur's constant campaigns against the Mogul state, it was very weakened in the socio-economic sense. Agricultural areas were destroyed. In addition, due to the incompetence of some Mogul khans and their struggle for the throne, Moghulistan was gradually losing its power. Therefore, the tribes living on the territory of the state were forced to migrate to different regions.

Since the XVI century Kyrgyz, Kazakhs and Uzbeks began to play an important role in the political life of the Mogul state. The Moguls (according to historical sources, all tribes living in Moghulistan were called Moguls), who had already lost their power due to the constant campaigns of the Kyrgyz, were forced to move to East Turkestan. The Douglat, Churas, Arlat, Kaluchi and other tribes that had previously played an important role in the political life of the Mogul state lost their political power. They were replaced by the Kyrgyz, Kazakhs and Uzbeks, who were gaining new strength. The Mogul state (in historical sources this new state is mentioned as Davlat-i-Moghuliye), whose borders were now within East Turkestan, also began to slowly collapse. Thus, some of the tribes formerly active in the Mogul state became part of the Kyrgyz, Kazakhs and Uzbeks and served to form the modern Kyrgyz, Kazakh and Uzbek peoples.

The names of most of the Moghul tribes mentioned in “Tarikh-i Rashidi” are found among modern Kyrgyz tribes. This issue was touched upon by Kazakh orientalist V.P. Yudin in his article “The tribal charter of the Moguls of Mogulistan and Moghulia and their ethnic ties with the Kazakhs”. However, the article is written from the point of view of Kazakh history.

In V.P.Yudin's opinion, the tribes bearing the name Mogul are former Kyrgyz tribes or tribes that consider themselves relatives of the Kyrgyz. With the weakening of the Mongols' power in the geography of Turkestan, these tribes returned to their historical past. In “Majmu at-tawarikh” it is said: “Lur Khan from Ana-l-Hak, Guz Khan from him, Arslan-biy from Guz Khan, Akhmat-bek from him, Kuli-biy from Akhmat-bek” and the ancestors of Ak-Ogul, the legendary father of the Right Wing of the tribal union of the Kyrgyz: “Kuli Biy ibn Arslan Biy ibn Guz Khan ibn Laur Khan ibn Ana-l-Hak” are similar. Akhmat the Mogul and Ak-Ogul have the same ancestors, and he mentions that there is a strong ethnic connection between the Moguls living in the state of Moghulistan and the Kyrgyz.

Also according to “Shajarat al-Atrak”: The Moghuls were defeated, forty girls (*Kırk Kız*) who survived ran to one side and thirty young men (*otuz ogul*) to the other. Out of the forty girls (*Kırk Kız*) came the Kyrgyz, and out of the thirty young men (*otuz ogul*) came the Otuz Ogul (Thirty Sons - the folk name of the right wing of the Kyrgyz),” confirms the above testimony. The fact that most of the 21 Moghul tribes mentioned in “Tarikh-i Rashidi” are found in the right wing of the Kyrgyz, testifies to the information contained in the work “Majmu at-tawarikh”.

These historical sources will make a great contribution to the study of the ethnic structure of the Kyrgyz and their ethnic relations with peoples of Turkic and Mongolian origin living in Central Asia and will be able to solve some questions of the ethnic history of the Kyrgyz.

Çalışmanın yazarı “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum veya kuruluştan destek alınmamıştır. / **Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir tezden üretilmemiştir. / **Author’s Note:** This study was not produced from the thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.

Cengiz Aytmatov'un *Yüz Yüze* Eserinin İnsan Onuru Açısından Felsefi Bir İncelemesi

A Philosophical Examination of Human Dignity in Chingiz Aitmatov's *Face to Face*

Gökçe SARI¹ 

1. Dr. Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, gokcebaskesen@sdu.edu.tr

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/

zenodo.14567847

Geliş/Received: 01.11.2024

Kabul/Accepted: 28.12.2024

Yayım/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com

Öz

Felsefe ve edebiyat iki farklı alandır. Aynı zamanda yazınsal söylem içerisinde birbirini etkileyen ve birbirine katkı sunan disiplinlerdir. Bu etki, anlatıları hem felsefi hem de edebî yönden incelemeye olanak sağlar. Çalışmada Çağdaş Kırgız Edebiyatının temsilcilerinden Cengiz Aytmatov'un *Yüz Yüze* eserinin tematik düzleminde yer alan "insan onuru" kavramının felsefi temsil değeri açığa çıkarılmıştır. İnsan onuru aynı zamanda insanın değerini oluşturan en önemli unsurdur. Çalışmada Kant ve Ioanna Kuçuradi gibi çeşitli filozofların insan onuruna ilişkin düşüncelerine yer verilerek insan onurunun tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Onur kavramının kendisi ile karıştırılan bazı kavramlardan farkının ne olduğu sorgulanarak onurun ne olmadığı da ortaya konulmuştur. Dolayısıyla felsefi bir sorgulama ile ele aldığımız insan onuru kavramından elde edilen sonuca göre insanın hem insan onuruna uygun hem de insan onurunu koruyacak biçimde eylemesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu veriler ışığında *Yüz Yüze* eseri incelenmiş olup eserdeki Seyde karakterinin felsefi anlamda tam olarak insan onurunu koruma örneği sergilediği sonucuna varılmıştır. Seyde'nin askerlere kocası İsmail'in yerini bildirmesi eylemi hem insan onurunu koruyan hem de ahlaki değere sahip bir eylem olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma batılı kaynaklarda vurgulanan insan onurunu koruma örneklerine Kırgız Edebiyatından da örnekler verilebileceğini göstermiştir. Bu incelemeyle felsefi sorgulama ve düşünme biçimiyle Kırgız Edebiyatında ahlak, değer ve insan onuru gibi kavramların nasıl işlendiğine dair bir katkı sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cengiz Aytmatov, *Yüz Yüze*, İnsan Onuru, Değerler

Abstract

Philosophy and literature are two distinct fields that influence and contribute to each other within literary discourse. This interaction allows from both philosophical and literary perspectives. This study explores the thematic concept of "human dignity" in the work *Face to Face* by Cengiz Aytmatov, one of the representatives of Contemporary Kyrgyz Literature, and reveals its philosophical representation. Human dignity is also one of the most significant elements that constitute a person's value. The study discusses the thoughts of various philosophers, including Kant and Ioanna Kuçuradi, regarding human dignity, attempting to define it. By questioning the differences between the concept of dignity and other concepts often confused with it, the study also clarifies what dignity is not. Therefore, based on a philosophical inquiry into the concept of human dignity, the study concludes that humans should act in a way that both aligns with and preserves human dignity. In light of this conclusion, *Face to Face* is analyzed, and it is determined that the character Seyde in the novel exemplifies the preservation of human dignity in a philosophical sense. Seyde's act of revealing the whereabouts of her husband, Ismail, to the soldiers, is evaluated as an action that both preserves human dignity and holds moral value. This study demonstrates that examples of the protection of human dignity, emphasized in Western sources, can also be found in Kyrgyz Literature. Through this analysis, the aim is to contribute to understanding how concepts such as morality, value, and human dignity are treated in Kyrgyz Literature from a philosophical perspective.

Keywords: Chingiz Aitmatov, *Face to Face*, Human Dignity, Values

Giriş

Türk dili, tarihi süreçte 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar doğuda Çağatay Türkçesi batıda ise Osmanlı Türkçesi ile temsil edilmiştir. Türkistan'ın Rus egemenliğine geçmesi ve bölgede uygulanan dil politikaları neticesinde yerel diller birer yazı dili olarak ortaya çıkmıştır. Rus egemenliğinde geçen seksen yıllık sürecin sonunda Türk toplulukları tekrar bağımsızlıklarını kazanmışlardır.

Bağımsızlığını kazanan ve müstakil birer yazı dili hüviyetine sahip olan Türk toplulukları için ortak bir kültür, edebiyat, sanat vb. oluşturma süreci başlamıştır. Edebiyat aracılığı ile toplumun kültürel değerleri ve gelenek-görenekleri kuşaktan kuşağa aktarılır. Edebiyat sayesinde milletlerin dünya görüşü, hayatı algılama biçimleri, tarihi tecrübeleri bir başka ifade ile milletlerin kimliği doğrudan öykü, roman, şiir vb. edebi ürünlere yansır. “Çağdaş yazı dilleri uzun yıllar sözlü kültür dairesinde, yazı dilinin sınırlayıcılığı olmaksızın varlıklarını sürdürmüş olmaları bakımından sözlü kültür ürünlerinde pek çok unsuru koruyarak günümüze ulaştırmıştır.” (Güven, 2024, s. 55). Bu bakımdan son yüzyılda bağımsızlıklarını kazanan Türk topluluklarının edebi eserlerinde yalnızca dönemin güncel fikir akımlarının değil halkın tarihini, kültürünü, hayat görüşünü yansıtan edebi ürünleri görmek mümkündür.

Çalışmada, son yüzyılda bağımsızlığını kazanan Kırgız Türklerinin önemli temsilcilerinden Cengiz Aytmatov'un *Yüz Yüze* eseri ele alınacaktır. “Kırgız asıllı Cengiz Törekuloviç Aytmatov; hikâye, roman ve tiyatro türünde yazdığı eserlerle hem Kırgız edebiyatında hem de Türk dünyası edebiyatında önemli bir yere sahiptir.” (Karabulut ve Bulut, 2020, s. 1). Cengiz Aytmatov, vücuda getirdiği eserlerle hem Türk dünyası edebiyatına hem de dünya edebiyatına katkıda bulunmuştur. Çünkü yazar eserlerinde yerelden evrensel değerlere uzanan bir çizgide etik, aşk, adalet, ahlak gibi temaları işler. Aytmatov'u Türk ve dünya edebiyatında tanınır kılan en önemli husus eserlerinde Kırgız kültürüne ait temaları evrensel bakış açısıyla tartışmasıdır.

Türkler tarih boyunca oldukça geniş bir coğrafi alanda yaşamış, farklı kültürlerle sosyo-ekonomik ilişkilere girmiş, bu nedenlerle de kültürel olarak farklı toplumlardan etkilenmişlerdir (Güven, 2023, s. 146). Bu sebeple tarihi dokunun, milli kimliğin oluşması sürecinde çeşitlilik ve zenginlik göze çarpar. Bu husus da edebi ürünlere doğrudan yansımıştır. *Yüz Yüze* de bu minvalde bir eserdir.

Cengiz Aytmatov çok yönlü bir yazardır. Eserlerinin yüz yetmişten fazla dile çevrilmesi bir başka ifadeyle dünya geneline hitap etmesi yazarın evrenselliğinin bir göstergesidir. Eserlerindeki karakterlerin tutumları, davranışları en derin insani özelliklerini ortaya çıkarmaları kültürel olarak evrensel bir dünya görüşüne hitap etmesine olanak sağlamıştır. “Aytmatov'un üslup olarak insanlığın ortak sorunlarına bu şekilde yaklaşımı eserlerini yerelden evrensel taşımaktadır.” (İlboğa, 2023, s. 32). Bu üslup sayesinde Aytmatov'un eserleri toplumların her kesimine hitap etmektedir.

“Felsefe ve edebiyat farklı iki disiplin olarak kimi zaman ortak konuları paylaşabilirler. Edebiyat işlediği konular ile felsefi nitelik kazanabilir, felsefe de konuları ele alış üslubu ile edebîleşebilir. Bu minvalde, Kırgız Edebiyatı'nda önemli yer edinen Cengiz Aytmatov, ahlâk felsefesi ve felsefenin diğer alt disiplinlerini edebiyatla buluşturmuş isimlerden biridir.” (Koyuncu, 2023, s. 238). Aytmatov'un *İnsan Onuru* kavramı bağlamında ele alınacak olan “Yüz Yüze” öyküsü 1957'de Kırgızca olarak (Бетме бет) “Ала-Тоо” dergisinde ve Rusça olarak (Лицом к лицу) da ertesi yıl “Октябрь” dergisinde yayımlanmıştır (Tataristan Cumhuriyeti Ulusal Elektronik Kütüphanesi, 2023).

1. Felsefi Anlamda İnsan Onuru Nedir?

Çalışmanın temel kavramı olan *insanın onuru* hakkında birçok tanımlama ve benzetme örneği bulunsa da genel olarak kavram üzerinde bir anlam bulanıklığı bulunmaktadır. Bu anlam bulanıklığı “insan onuru” ile beraberinde getirmiş olduğu “insan hakları” kavramının etikle olan bağının kurulamamasından kaynaklanmaktadır. Kuçuradi'ye göre asıl problem burada yatmaktadır. *İnsan onuru*, sözlüklerde bir araya geldiği birçok farklı kavramla karıştırılmaktadır. “İnsan onuru nedir?”, “İnsan onuru nerede aranır?”, “İnsanın onurunun neden ve nasıl korunması gerekir?”, “Onur, şeref ve namus aynı şeyler midir?”, “İnsan onuru söz konusu olunca akla gelen diğer kavramlar hangileridir?”. Bu sorular çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan ve cevapları arasında bir ayrım yapılamayan sorulardır. Ancak felsefi olarak bakıldığında cevapların birbirinden oldukça farklı olduğu görülmektedir.

İnsan onuru birdenbire akla gelen bir şey değildir. “Hadi, bugün insan onurunu koruyalım” gibi bir yaklaşımda bulunulmaz. Çünkü bir durum hâlihazırda bulunmaz ancak ortaya konunca *durum* haline gelebilir ve “bir durumun

ortaya konulmasıysa, ayrı ayrı ama durdurularak bakılan “an”da-: zaman süresi içinde- zamandaş olayların, bir insan ya da grup etrafında düğümlemleri ile onda ortaklaşa yarattıkları etkinin farkına varılıp saptanması demektir.” (Kuçuradi, 2006, s. 86). Çünkü durum ve bunlara bakış açısı her yerde başka başkadır. Savaşlara, ölümlere, yargılamalara, cezalara ve ölümlere yaklaşım toplumdan topluma değişir. Bu sebeple bahsi geçen durumlara “an” olarak durdurulup bakılmalıdır. “İnsan onuru” kavramına Kuçuradi, verdiği bir örneği “an”, “an” durdurarak ele alır.

Bir süre önce basına yansıyan, Amerikalı askerler tarafından işkence gören Iraklı tutuklunun sözlerini çoğunuz okumuşsunuzdur: Bir duvarın önünde çırılçıplak durmak zorunda kalmaktansa, Saddam zamanında tutuklandığında olduğu gibi kendisine elektrik verilmesini tercih ettiğini; çünkü ona elektrik verilmesinin şerefine/namusuna dokunmadığını, çırılçıplak durmasının ise şerefine/namusuna dokunduğunu söylemiş. Burada her iki muamele biçimi insan onuruna aykırı olduğu da bu tutuklu ona elektrik verildiği zaman değil başkalarının gözleri önünde çırılçıplak durmak zorunda kaldığı zaman şerefine/namusuna dokunulmuş hissetmiştir (Kuçuradi, 2007, s. 74).

Kuçuradi bu örnekle onur ve şeref arasındaki ayrılığı ortaya koymayı amaçlamıştır. Her iki örnekte de insan onuruna zarar verildiği açık olarak görülüyorsa da Iraklı asker çıplak olarak tutulmasının onun şerefine/namusuna daha çok dokunduğunu hissetmiştir. Bu durumla insan onuruna zarar verilmiştir. Çünkü insana işkence yapmak, aşağılayıcı bir muameleye tabi tutmak, kişiyi görülmek istemediği bir duruma getirmek insan onuruna zarar vermektedir. Bahsi geçen davranış herkesçe onur kırıcı olarak görülür ve ‘ne var ki bunda’ denmez. Ama çıplak olma hususu için aynı şey geçerli değildir. Iraklı birisinin çıplak olarak bekletilmesi şerefe/namusa dokunan bir durumken, çıplaklar kampı ya da çıplak olarak yapılan eylemler değerlendirildiğinde olası bir durumdur. Yani onur kavramı kişiden kişiye toplumdan topluma değişmeden, tüm insanların ortak olarak sahip olduğu bir değerdir. Şeref ise ancak toplumsal iyiler ve kötüler ile ilgili olandır. Bu ayrım, etik ve ahlak arasındaki ayrıma benzetilebilir. Şerefin ölçütünü toplum belirlediği için şereflendirilmek bir başkasına bağlıdır. Ama insan onurunun ne olduğu esasta barizdir. Kişiyi göre değişen bir insan onuru kavramı diye bir husus yoktur. İnsan onurunu korumak tüm insanlığa bağlıdır. Bahsi geçen örnekte işkenceye uğrayanın insan onuruna bir zarar vermediği ancak işkencecinin sadece karşısındakinin değil tüm insanlığın ortak değeri olarak insan onuruna zarar verdiği görülür. İşkenceci aynı zamanda yapmış olduğu şeyle kendisine de zarar vermiş olur. Ama şeref için aynı şey söz konusu değildir. Kişiyi çıplak bırakmakla onura zarar vermiştir ama mensubu olduğu toplumda kişinin şerefinde bir değişim söz konusu değildir. Kişiyi çıplak bırakarak yalnızca kendi toplumunda aşağılanmış hissettirmiş, onun değerine zarar vermiştir. Dolayısıyla insan onurunun zarar görmesi ile ilgili olarak; insanlık değerine verilen zarardan söz edildiği açıktır. Kuçuradi, insanın değeri derken insanın varlıklar arasındaki özel yerini kasteder ve bu yeri oluşturan da onun sahip olduğu özellikleri ve olanaklarıdır. Ona göre “İşte bu özellikler ya da olanaklar ‘insanın değerini’ ya da ‘onurunu’ oluşturur.” (Kuçuradi, 2003, s. 40).

Sulmasy’e göre ise tarih boyunca insan onuru ile ilgili öne sürülen düşünceler üç genel yaklaşım biçimiyle ifade edilebilmektedir. Bu üç genel yaklaşımı Sulmasy, sırasıyla atfedilen onur (attributed dignity), içsel onur (intrinsic dignity) ve gelişen onur (inflorescent) şeklinde ifade eder. Bunlardan ilki atfedilen onur; bireylerin veya toplumların diğerlerine, değer verme eylemi ile yüklediği değeri ifade eder. Onur kavramına bu yaklaşım biçimi kişisel veya toplu bir karar ile yaratılmakta ve bir tür geleneksel değerler oluşturmaktadır. Hobbes’un onur anlayışı bu yaklaşım biçimine örnek gösterilebilir. Hobbes, insanın bencil ve çıkarını korumaya çalışan bir varlık olduğunu düşünür. Bu sebeple insanların arasında meydana gelecek olan çatışma ve rekabet ortamının ancak toplumsal sözleşme ile çözüleceğini savunmaktadır. İnsanlar bir araya gelerek kendilerine iyi ve kötü olarak adlandırdıkları ortak değerler belirlerler. Bu bağlamda Hobbes’un düşüncesi Sulmasy’nin ilk bahsetmiş olduğu onur kavramı ile benzerlik gösterir. İkinci olarak içsel onur ise insanın sadece insan olduğu için sahip olduğu değerdir; sosyal statüler, yetenekler veya beceriler gibi dış özelliklere dayanmamaktadır. İnsanlara varoluşlarından kaynaklanan bir değer yüklemektedir. Onur kavramına bu yaklaşım biçiminde onur, insan iradesine veya toplumun tercihlerine bağlı olmadan her şeyden önce gelmektedir. Kant’ın onur anlayışı bu yaklaşım biçimine bir örnek olarak düşünülebilir. Kant, insan onurunu ahlaki ödevden kaynaklı olarak düşündüğü için onu, toplumsal olarak iyi veya kötü diye düşünülen tüm değerlerden üstte görür. Üçüncü yaklaşım biçimi olan gelişen onur ise bir sürecin veya durumun insanın içsel onuruna uyumlu olup olmadığını ifade etmek için kullanılır. Bu kullanım, insanın içsel değerini ifade eden bir erdem veya davranış durumuna karşılık gelmektedir. Aristoteles ve bazı Stoacılar bu anlamda onur kavramını bu yaklaşım biçimini gözeterek kullanmışlardır (Sulmasy, 2007, s. 12). Sulmasy’nin onurun tarihsel

kullanım biçimlerini ele almış olduğu bu sınıflandırma incelendiğinde Kuçuradi'nin yukarıda bahsedilen insan onuru yaklaşımının hem içsel hem de gelişen bir yaklaşımı benimsemiş olduğu görülür.

İnsan onuru denildiğinde akla gelen bir diğer isim de Kant'tır. Kant'a göre *insan onuru*, ahlaki olarak davranabilme yeteneğine ve bunu yaparken içsel bir değere sahip olmaya dayanmaktadır. Onur denilen şey insanın kendisini ahlaki yasaya göre yönetebilmesi ve ona göre kararlar alabilmesinde yatmaktadır (Kant, 1993, s. 39). Kant'a göre insan onuru, bireyin ahlaki yasaya uyum sağlama kapasitesine dayanır. Kant, insanı bir *amaç* olarak görür; yani insan, kendi başına bir değere sahiptir ve hiçbir zaman sadece bir araç olarak kullanılmamalıdır. Bu anlayış, Kant'ın *Koşulsuz Buyruk* (Categorical Imperative) ilkesinde kendini göstermektedir. Bu ilkeye göre, her insan yalnızca insan olması nedeniyle saygı gösterilmeyi hak etmektedir. Ona göre insan onuru, insanların birbirlerine karşı duyduğu saygının temelini oluşturur. Bu saygı, kişinin içsel değerine, yani ahlaki yasaya göre hareket etme yeteneğine duyulan saygıyı ifade etmektedir. Bu nedenle, Kant'a göre onur, sadece bireyin ahlaki eylem kapasitesinin bir yansıması değil, aynı zamanda bireyler arası ilişkilerdeki etik yükümlülüklerin de temeli konumundadır. Kant'a göre insanın bu özelliğe sahip olması da onun diğer varlıklar arasındaki yerini işaret etmektedir (Kant, 2015, s. 86-88).

İnsanın varlıklar arasındaki özel yerinin, değerinin farkında olması onun onurunu oluşturmaktadır. Bu değer ve onur onun yapısal bir özelliği hâline gelmekte ve onları korumak, onlara uygun davranmak herkesin görevi olmaktadır. Değer ve onur kavramları sadece insana ilişkin şeylerdir ve insan hakları da (temel) yalnızca ve yalnızca insan olduğumuz için sahip olduğumuz haklardır. İnsanı insan yapan onun değeri ve olanakları yani 'onuru'dur. İnsan hakları, temelini tam da burada bulmaktadır. Diğer canlılar arasında sadece ve sadece insanla ilgili olan onun yerini gösteren şey "değeri" ve "onuru"dur. Dolayısıyla insan haklarının korunması da doğrudan "onur" ve "değerin" korunması anlamına gelmektedir. *İnsan onurunun* çiğnenmesi insan haklarının ihlal edilmesi sonucunu ortaya çıkarmakta, insan hakları ihlal edildiğinde ise insanın onuruna ve değerine zarar verilmiş olmaktadır. İnsan haklarının doğal koruyucusu ancak insandır. Bu onur ve değer tüm insanlar için geçerlidir. Bu nedenle *İnsan Hakları Evrensel Beyanname*sini Madde 1'de "Bütün insanlar onur ve haklar bakımından eşittirler" ifadesi yer almaktadır (İnsan Hakları Derneği, 1999). İnsanın onuru ve değerinin ne olduğunu, nasıl korunması gerektiği ortaya konulduktan sonra Aytmatov'un *Yüz Yüze* eserinde insan onuru kavramının kullanımına dair bir inceleme sunulacaktır.

2. *Yüz Yüze* Eserinde İnsan Onurunu Koruma Örneği

Cengiz Aytmatov'un *Yüz Yüze* adlı eserindeki olay örgüsü yeni evli bir çift olan İsmail ve Seyde etrafında dönmektedir. Eserin başında maddi imkânsızlıklara, zorlu yaşam koşullarına rağmen Seyde ve İsmail'in birbirlerini ne kadar çok sevdikleri ve mutlu olmaya çalıştıkları vurgusu yapılmakta ancak çok zaman geçmeden savaş dolayısıyla İsmail'in askere çağırılması ve bu çiftin ayrılığı ele alınmaktadır. Geride kalan Seyde, İsmail'in yaşlı ve hasta annesine tek başına bakmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda İsmail'in gittiği gün hamile olduğundan şüphelenen Seyde bunu kocasına söyleyememiş ve İsmail gittikten sonra bir erkek bebek dünya getirmiştir. Seyde hem bebeğine hem İsmail'in hasta annesine tüm zorlu koşullara rağmen bakmakta, kendisi gibi kocasını savaşa gönderen komşu kadınlarla birbirlerine destek olmaya çalışmaktadır. Bir gün İsmail savaştan kaçarak geri dönmüştür. Seyde'den onu saklamasını ve kimseye söylememesini ister. Bebeğini görüp onunla zaman geçiren İsmail, günlerce komşulardan saklanarak evde gizli gizli yaşar. Ancak gün geçtikçe saklanması zor bir hâl almaya başlamaktadır. Bu nedenle gündüzleri bir mağarada yaşamaya sadece geceleri eve gelmeye başlar. Bu süre zarfında evin tüm geçimi yine Seyde'nin omuzlarındadır. Ancak Seyde bu durumdan hiçbir şekilde şikâyet etmemekte, bunu kocasını sevdiği ve onu hayatta tutmak istediği için yapmaktadır. Her fırsatta ne olursa olsun kocasını sevdiğini ve onun varlığının bile kendisi için yeterli olduğunu; bunun aynı zamanda kendisi için bir yükümlülük olduğunu düşünmektedir. Savaşın devam etmesi ve İsmail'in firari olduğu haberinin yayılmasıyla İsmail'in artık geceleri köye gelişi riskli bir durum oluşturmaya başlar. Geceleri mağarada geçirmek zorunda kalan İsmail gün geçtikçe sadece Seyde'nin getirdiği yemeğin hayalini kurmaya başlamıştır. Seyde'ye her seferinde daha fazla yiyecek getirmesini tembihleyerek yanından göndermektedir. Ancak Seyde yaşam koşullarının çok zor olması, kıtlık gibi faktörler nedeniyle hasta kayınvalidesine, kendine ve bebeğine bir avuç buğdayı zar zor bulabilmektedir. Bu buğdayla ekmek yapıp kendi payını bile İsmail'e götürmektedir. Bu sırada köye komşusu Totoy'un kocasının savaşta şehit olduğu haberi gelir. Totoy üç çocuğuna bir tek ineği sayesinde bakabilmektedir. Üç çocuk babalarından kalma kıyafetler içerisinde yoksulluğun canlı birer örneği olarak her gün Seyde'nin karşısına çıkmaktadır. Bu sırada Seyde'nin hem kayını

hem de köyün muhtarı olan Mirzakul, Seyde'yi İsmail'in yerini biliyorsa ya da saklıyorsa onu teslim etmesi gerektiğini, eğer böyle bir durum varsa suç işlediğini ve Seyde'nin de cezalandırılacağını defalarca söyler ve onu uyarır. Muhtarın konuşmalarından ürken Seyde, herkesin bakışlarında İsmail'i sakladığını bildiklerinin bir izini aramaktadır. Bu korkuya dayanmaya çalışan Seyde, zaten zor olan yaşam koşullarına bir de bu tedirginliği ekleyerek daha da zorlu bir hayat sürmeye devam etmektedir. Bu sırada İsmail'in gözü gittikçe farklı bakmaya başlamış, gittikçe bencilleşmiştir. Seyde'yi az çalışmakla ona az yiyecek getirmekle suçlamaktadır. Günlerden bir gün komşusu Totoy'un tüm malvarlığı olan tek ineğinin çalındığı duyulur. Totoy çocuklarına nasıl bakacağını, üç yetimle nasıl hayatta kalacağını kara kara düşünmektedir. Seyde, komşusu Totoy'un nasıl güç durumda olduğunu görüp kahrolmuştur. Akşam olunca İsmail, karanlığı fırsat bilerek elinde bir torbayla eve gelir. Seyde gaz lambasını yakar ve torbadakinin et olduğunu görünce komşunun ineğini çalan kişinin kocası İsmail olduğunu anlar. İsmail eti pişirmesi için de Seyde'ye getirmiştir. İsmail yaklaştığında ağzından yarı pişmiş bir et kokusunu hisseden Seyde, koca bir hayal kırıklığı ve üzüntü duyarak İsmail'e yanlış yaptığını anlatır. İsmail de kendinden gayet emin bir şekilde aptal olmamasını ve önce kendilerini düşünmesini, komşunun daha mı değerli olduğunu düşündüğünü söyler. Savaşın, mağarada saklanıp açlıktan ölmek için değil kendi canını kurtarmak için kaçtığını ifade eder. İsmail, Seyde'ye eti saklamasını ve gece pişirmesini söyleyerek, gece tekrar dönmek üzere mağarasına doğru yol alır. Kocasını İsmail'in yaptığı karşında donup kalan Seyde bir müddet hiçbir şey yapamaz. Daha sonra kayınvalidesinin her şeye şahit olduğunu görür. Daha fazla bu duruma dayanamayan Seyde çocuğunu göğsüne bağlayarak yola koyulur. Kendi anne ve babasının köyüne gideceğini söyleyerek evden çıkar. Kayınvalidesi de oğlunun yaptığı şeyden utanarak ona hak verir ve o da evden bir süre sonra ayrılır. Seyde hızlı, emin ve öfkeli adımlarla yürümeye başlar. Ardına muhtar Mirzakul takılır. O zaman bir şeylerin tuhaf gittiğini anlarlar. Askerler Seyde'yi durması konusunda uyarır. Ama Seyde kendinden emin bir şekilde İsmail'in kaldığı mağaraya doğru hızla ilerlemektedir. İsmail Seyde ile ardındaki muhtar ve askerlerin geldiğini görür. Seyde'nin yüzünde daha önce hiç görmediği hayal kırıklığı ve öfkeyi görünce İsmail silahını bırakır ve teslim olur (Aytmatov, 1993, s. 175-216).

Eserde, Aytmatov dönemin sosyokültürel ve ekonomik durumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Felsefi bakış açısıyla bakıldığında ise Seyde'nin tavrının aslında tam olarak "insan onuru" koruma örneği olduğu görülmektedir. İnsan onuru, *karşımızdaki kişinin değerinin savunulması* olarak tanımlandığı zaman, Seyde'nin eylemi İsmail'e karşı yapılan bir eylem olarak görülmemektedir. Seyde'nin eylemi ineği çalınan bir komşusunun düştüğü güç durumdan hareketle komşusunun hakkını ve değerini korumaya yönelik bir eylem olarak görülür. Çünkü Seyde, kocası için her türlü zorluğa, iş yüküne ve psikolojik baskıya katlanmıştır. Bunların hiçbirinde kocasının yerini ihbar etme düşüncesi aklına bile gelmemiştir. Aksine birisi onun yüz ifadesinden İsmail'i sakladığını anlayacak diye insanlardan bile kaçır duruma gelmiştir. Sadece İsmail için değil onun hasta annesi ve bebeği için büyük bir özveri ve fedakârlık örneği göstermiştir. Tüm bunları İsmail'in hayatta kalması ve aile birliğinin bozulmaması adına yapmaktadır. Buradaki temel soru "Bu süreçte hiçbir şikâyetle bulunmayan ve kocasının her türlü buyruğuna uyan Seyde, şimdi ne olmuştur da İsmail'e karşı gelip onu ihbar etme fikrine bürünmüştür?". Bu sorunun cevabı şüphesiz Seyde'nin insanın değerinin ne olduğu bilgisine sahip olmasında yatmaktadır.

Seyde İsmail'e ancak ve ancak başka bir insanın yani komşusu Totoy ve onun masum bebeklerinin ineğini çaldığı zaman karşı çıkmaktadır. Burada Seyde, İsmail'e hayır dememiştir. İsmail'in yapmış olduğu eyleme hayır demiştir. Komşusunun ineğine göz dikmek, o çocukları aç ve çaresiz bırakmak, kendi faydasına o kişilerin malına kastederek onları neredeyse açlığa, ölümün kucağına acımasızca itme fikri Seyde'yi İsmail'i durdurma noktasına getirmiştir. Seyde burada kesilen ineği geri getiremeye de komşusu Totoy ve çocuklarının hakkını gasp eden kocasına bunun bedelini ödemesi gerektiğini göstererek aslında bir anlamda insanlık değerinin önemini ortaya koymaktadır. Bu öyküdeki insanın değerinin temsilcisi Totoy ve çocuklarıdır. Aynı zamanda Seyde kendi onurunu ve değerini de korumaktadır. Kocasını İsmail'in yapmış olduğu eylemi onaylamayarak adaleti sağlamaya çalışarak aslında kendi insan olma değerini de korumuştur.

Yüz Yüze, savaşın ve kış mevsiminin zorlu koşulları altında yaşam mücadelesi veren bir Kırgız köyü sakinlerinin bir öyküsüdür. Kolcu'ya göre İsmail'in eve dönüşüyle birlikte köydeki yaşam ve doğa ile mücadele, karakterlerin hem fiziksel hem ruhsal dünyalarına yansımıştır. Doğa ile verilen bu mücadele, eserin özgün yönlerinden birini oluşturmaktadır. Aytmatov, bu hikâyede İsmail ve Seyde'nin psikolojilerine oldukça yoğun bir biçimde odaklanmaktadır. İsmail'in ailesinden uzakta olmanın hasretini çekmesi ve kendini ait olmadığı bir savaşta ölme korkusu yaşarken bulması sonucu bencilleştiği fikrinden yola çıkmıştır. Bu bencillik, köye döndüğünde içgüdüsel bir hâle gelmiştir. İkinci Dünya Savaşı'na katılmak zorunda kalan Kırgız gençlerinin trajedisini anlatan bu hikâyeye,

aynı zamanda bireyin devletle olan çatışmasını da ele almaktadır. İsmail, kendini ilgilendirmedigini düşündüğü bu savaşa şiddetle lanet etmektedir (Kolcu, 2015, s. 117-118).

Şüphesiz bu eserdeki olaylar birçok açıdan ele alınabilir. İsmail'in bu duruma nasıl geldiği, aslında savaşmak istemiyor olması, İsmail'in yalnızlaşmış insani değerlerden soyutlanması, savaştan kaçmanın ahlaki olup olmaması gibi birçok açıdan her biri kendi içinde müstakil bir çalışmaya konu olabilecek temalar söz konusudur. Bu çalışmada ele alınan düşünce Seyde'nin bir "insan onuru" koruma örneği gösterdiği fikrinin altının çizilmesidir. Dolayısıyla Kuçuradi'nin insanın değerini ve onurunu koruyanlara örnek olarak gösterdiği Dr. Rixus ve Antigone isimlerine Kırgız Edebiyatı'ndan Seyde karakteri de eklenebilir. Seyde'nin yaptığı davranış yüzeysel olarak bir suçluya cezasının verilmesi gibi görülürken aslında altında yatan şey adaletin yerine getirilmesi ve insan-değer anlayışının getirmiş olduğu bir ahlaki sorumluluktur. Seyde'nin davranışı analiz edildiğinde Seyde'nin bakış açısı Kant'ta da kendisini göstermektedir.

Kant'a göre *insan onuru* kavramı ilk noktada iyinin *hakka* bağlı olduğu konusunda temellenmektedir. "Çünkü hiçbir şey, yasanın kendisi için belirlediği değerden başka bir değere sahip olamaz." (Kant, 1993, s. 40) Bu nedenle, başkalarına saygı gösterme gerekliliğini temellendirebilecek bağımsız bir değer yoktur ancak Kant için ilişki tam tersidir. Kant, insanların eylemlerinin altında yatan istemeye, niyete yani ilkeye odaklanırken aslında tam da böylesi durumların altını çizmektedir. İnsanlık Formülü'ndeki *Kategorik Emir* tarafından emredildiği için başkalarına saygı gösterilmelidir. İnsan varlıklarının içsel değerinden dolayı değil, ahlaki yasa gereği onlara saygı gösterilmelidir (Sensen, 2011, s. 189). Rosen'e göre ise Kant için onur, ahlaki yasanın sadece içsel bir niteliği olarak değil, yasayı uygulayan kişilerin bir özelliği olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımla Rosen, onuru davranışın bir parçası olarak görmektedir. Dolayısıyla onurdan ancak ahlaki yasaya uygun davranıldığında söz edilebilmektedir (Rosen, 2012, s. 30). Rosen'e göre Seyde'nin düşüncesi eyleme geçmiş ve artık onur koruma düşüncesi davranış olarak da kendini var etmiştir. Seyde bu eylemi sayesinde onur korumayı kendi özelliğine dönüştürmüştür.

Kant'a göre eylemlerin ilkesi herkes için geçerli bir ahlak yasasına dayanmalıdır. Çalmamalısın! ahlaki değeri de bu ahlak yasasına dâhildir. Seyde karakterinin davranışına Kant'ın bakış açısıyla bakıldığında denilebilir ki "Seyde doğru olanı yapmıştır." İlk olarak Seyde Kant'a göre var olan evrensel ahlak yasasına uygun davranmıştır, denilebilir. Bu tespitteki önemli olan unsurlardan biri Seyde'nin *çalmamalısın* ilkesine uyarken aslında sadece bir kurala uyması değil bu kuralın aynı zamanda evrensel ahlak yasasına dâhil olmasından ötürü insanın değerini de içinde barındırmasındandır. Bu evrensel ahlak yasası yani Kant'ın deyişiyle *Kategorik İmperatif*, herkesin iyisini kapsayacak bir ilkeyi benimsemiş olduğu için Seyde bu şekilde Kant'a göre insan onurunu korumuş olmaktadır. Ancak Kant'ın sunmuş olduğu bu evrensel ahlak yasası düşüncesi bir ödev niteliği taşımakta ve zorunlu bir konumdadır. Kant, insanların bu ödevden ötürü eylemesi gerektiğini düşünmektedir (Kant, 1999, s. 15). Bahsetmiş olduğu şey sadece görüntüde ödevde uygun eyleme değil ödevden ötürü eylenmedir.

Kant'ın düşüncelerinde dikkat edilmesi gereken önemli bir husus daha vardır. Bu evrensel ahlak yasası insanın aslında kendi akli sayesinde ortaya koymuş olduğu bir kural ve ödev olmasından dolayı insan bu ödevde uyduğu taktirde aslında dolaylı olarak kendi aklının koymuş olduğu bir kurala uymaktadır (Cassirer, 1996, s. 260). İnsanın kendi aklının koymuş olduğu kurala uyması demek Kant'a göre insanın özgür olduğunun bir göstergesi anlamına da gelmektedir (Kant, 1999, s. 52). Dolayısıyla Seyde'nin yapmış olduğu bu eylemde kuru bir biçimde ahlak kuralına uyulmadığı açıkça görülebilir. Seyde bu davranışı içindeki ahlak yasasına göre yapmaktadır. Aynı zamanda bu uyduğu ödev kendi aklının ortaya koymuş olduğu bir ahlak yasasına dayandığı için özgür bir nitelik taşımaktadır ve dolayısıyla Seyde bu davranışıyla Kant'a göre özgür olduğunu da göstermiştir. Sonuç olarak Seyde, Kant için evrensel ahlak yasasına uymuş ve insan onurunu korumuştur denilebilir.

İkinci olarak Seyde Kant'ın karşı çıkmış olduğu en büyük sorunlardan biri olan insanın araçsallaştırılması düşüncesine itiraz olarak da iyi bir örnek konumundadır. Kant'a göre ne olursa olsun hiçbir koşulda araçsallaştırılmaması gereken varlık insandır ve insan her koşulda amaç olmalıdır (Kant, 2013, s. 45). Kant'a göre, akıl, doğa yasalarını kullanarak etkide bulunabilen bir yetidir ve bu yetiye sahip olan varlığı özgür kılar. Bu özgürlük, bireyin kendisini kendi koyduğu yasalara göre yönlendirebilme yeteneğidir. Kant'ın gözünde, böyle bir varlık "onurlu" bir varlıktır; yani insanın değerliliği ve onuru, kendi istemesiyle belirlediği ahlaki yasaya uygun hareket edebilme kapasitesinden gelir. Bu, kişinin "ben" sevgisini geride bırakarak kendi koyduğu ilkelere bağlı kalmasını ifade etmektedir (Kılıç, 2015, s. 98). Eserde Seyde, kocası İsmail'in komşusu ve çocuklarını, aç bırakmayı göze alarak kendi çıkarları için bir araç hâline getirmesine meydan okumuştur. Seyde'nin bakış açısına göre İsmail'in araç olarak gördüğü

komşusu, ona göre bir amaçtır. Seyde “ben” sevgisini bir kenara bırakıp komşusunun hakkına el uzatmamayı tercih etmektedir. Dolayısıyla insanın amaç olarak görüldüğü, insan olarak değerli bulunduğu düşüncesiyle hareket eden Seyde, Kant’ın gözüyle bakıldığında yine insanın onurunu korumuş bulunmaktadır.

Sonuç

İnsan Onuru kavramının ne olduğunun açıklanmaya çalışıldığı bu çalışmada, Aytmatov’un *Yüz Yüze* eserinde Seyde karakterinin insan onuru ve değerini koruma hususunda göstermiş olduğu meydan okuma örneği ele alınıp işlenmiştir. İnsan onuru denilen kavram, felsefi bakış açısında insan haklarının temel taşı olarak görülen bir kavramdır. Dolayısıyla kavramın içinde barındırdığı temel olma özelliği sayesinde her insan için varlığı söz konusudur denilebilir. İnsan hem kendi düşünce ve eylem hayatında insan onuruna uygun bir biçimde hareket etmeli hem de başka insanların hakkı ve varlık alanı içindeki yeri söz konusu olduğunda insan onurunu gözetmelidir. İnsan onurunu koruyabilmek için insanların önce onu kendi varlığında hissetmesi gerekmektedir. Eğer Seyde kendi yapısı gereği insan onuru bilincini taşımasaydı şüphesiz bu şekilde bir insan onuru koruma örneği gösteremeyecekti. Bir başka ifade ile Seyde, her insanın tüm insanlarla birlikte paylaştığı varlık alanındaki özel yerinin yani değerinin ve onurunun bilincinde olmuş ve bu bilinçle eylemini yönlendirmiştir. Şüphesiz bazı durumlarda insan onurunu koruma çok güç şartlar altında gerçekleşebilmektedir. Seyde’nin yapmış olduğu bu kıymetli davranış, insanların güç durumda da olsa insanın değerini koruyabileceğini gösteren bir örnektir. Seyde bu eyleme geçtiği zaman artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını farkındadır. Aynı zamanda ahlaki olan bu davranışı yerine getirebilmek için köyünü, yurdunu terk etmeyi, çok sevdiği ve uğruna çokça fedakarlıkta bulunduğu kocası İsmail’i bir daha görmemeyi bile göze alarak harekete geçmiştir. Dolayısıyla Seyde’nin eylemi insan onurunu korumanın bazen zorlukları olduğunu gösterse de imkânsız olmadığını öğretmektedir. Kırgız Edebiyatı’ndan Aytmatov’un Seyde karakteri insanın onurunu koruma konusunda örnek gösterilecek karakterler arasında yer alması muhtemel bir isimdir.

Kaynakça

- Aytmatov, C. (1993). *Yüz yüze*, Cem.
- Cassirer, E. (1996). *Kant’ın yaşamı ve öğretisi*. (D. Özlem Çev.). İnkılap.
- Güven, E. (2023). Hakas ve Kırgız atasözlerindeki misafirlik kavramı üzerine değerlendirmeler. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı 1, 145-153.
- Güven, E. (2024). Hakas masalı “Zenginle Avcı”nın Vladimir Propp’un yapısal anlatı çözümleme yöntemi kapsamında incelenmesi. *Karadeniz Araştırmaları*. XXI(81), 53-68.
- İlboğa, B. (2023). *Cengiz Aytmatov’un eserlerinde iyi- kötü çatışması* [Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi]. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- İnsan Hakları Derneği. (1999, 30 Kasım). *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*. <https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannamesi/>
- Kant, I. (1993). *Grounding for the metaphysics of morals*. (W. J. Ellington, Çev.). Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, F. Gökberk, Ü. Akatlı, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2013). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). *Critique of practical reason*. Cambridge University.
- Karabulut, M. ve Bulut, E. (2020). Roman tekniği bakımından Cengiz Aytmatov’un “Elveda Gülsarı” romanı. *Edebî Eleştiri Dergisi*, 4(1), 97-118. DOI: 10.31465/eeder.697484.
- Kılıç, Y. (2015). Kant’ın etik görüşünde “Değerli Eylem” in olanağı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (22), 93-100.
- Kolcu, A. İ. (2015). *Bozkırdaki bilge*. Salkımsöğüt.
- Koyuncu, M. (2023). Cengiz Aytmatov’un eserleri üzerine felsefi bir değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32(1), 238-246. <https://doi.org/10.35379/cusosbil.1240315>.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Etik*. Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İ. (2007). *İnsan hakları kavramları ve sorunları*. Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İ. (2010). *İnsan ve değerleri*. Türkiye Felsefe Kurumu.

Rosen, M. (2012). *Dignity- its history and meaning*. Harvard University.

Sensen, O. (2011). *Kant on human dignity*. De Gruyter.

Sulmasy, D. P. (2007). Human dignity and human worth. J. Malpas, N. Lickiss (Ed.), *Perspectives on Human Dignity-A Conversation* içinde (s. 9-18). Springer.

Tataristan Cumhuriyeti Ulusal Elektronik Kütüphanesi. (2023, 12 Aralık). *Aytmatov Cengiz Torekuloviç*. <https://kitap.tatar.ru/ru/site/42318025-35/news/349814/>

Extended Abstract

Aitmatov has intricately woven themes such as ethics and morality with Kyrgyz culture and universal values, significantly contributing to both Turkish and world literature. The characters in Aitmatov's works reflect a universal worldview through their profound human traits. His approach to humanity's common issues imbues his works with a universal quality. Philosophy and literature can sometimes share common themes, enriching each other in the process. In this context, Aitmatov occupies an important place in Kyrgyz literature as one of the authors who successfully merges moral philosophy and its other sub-disciplines with literature.

Undoubtedly, literature and philosophy are two fields that largely influence and encompass each other. This study begins with the premise that these two domains can encompass each other, examining the treatment of the concept of human dignity, a concept often emphasized in philosophy, within the literary work *Yüz Yüze* (Face to Face). To this end, an effort is made to elucidate the meaning of human dignity. While defining human dignity, the study demonstrates what concepts often confused with dignity, such as honor and integrity, actually mean and how they carry different meanings than dignity. Various philosophers, including Ioanna Kuçuradi and Kant, are referenced to explore the understanding of humanity and values related to human dignity. Sulmasy's thoughts on the historical development of the concept of dignity are also addressed. According to Sulmasy, honor has been defined in the history of philosophy through three distinct approaches: attributed dignity, intrinsic dignity, and inflorescent dignity. He posits that these three approaches help us understand the different dimensions of human dignity and its role in social and individual relationships. Each approach significantly impacts how we define human dignity, reflecting the multi-faceted nature of this concept. All these approaches enrich the field of philosophy.

As a result of this exploration, it is concluded that human dignity represents the special place of humans in the realm of existence and constitutes their value. The definition of human dignity derived from this analysis indicates that every person must behave in a manner consistent with human dignity while also acting to uphold the dignity of others. Since humans are beings of value, they are responsible for preserving that value. Furthermore, the importance of human dignity is enshrined in the Universal Declaration of Human Rights, which states that all human beings are equal in dignity and rights by their very nature. These rights are inalienable. This emphasizes that human dignity is a concept significant enough to be fundamental to the law. Just as people have the right to shelter and life, their dignity is also protected in the Universal Declaration of Human Rights. Additionally, when considered through Kant's argument of the universal moral law, acting in accordance with human dignity and safeguarding it emerges as a moral duty. Utilizing this philosophical perspective on human dignity, an analysis of Aitmatov's *Yüz Yüze* reveals that the character Seyde acts in a manner befitting human dignity and value. On a superficial level, Seyde appears merely angry about the act of theft; however, when viewed philosophically, she embodies a character outraged by the devaluation and loss of human dignity, striving to stand against it. Seyde's action of revealing the location of her husband, Ismail, who has been hiding and stealing a neighbor's cow, embodies profound philosophical significance. From Kant's perspective, Seyde's behavior aligns with the universal moral law while preserving the dignity and value of humanity. Kant discusses the motivation behind people's actions as a valid moral law applicable to all actions. He argues that moral imperatives such as "you should not lie" or "you should not steal" carry the quality of a universal moral law. Seyde's actions conform to this moral law. Furthermore, Seyde's action can also serve as an example of Kant's vehement opposition to the instrumentalization of humans. Kant believes that every person should be regarded as an end in themselves. He objects to the view of individuals as mere tools for personal gain and benefit. Seyde has resisted the idea of her neighbor Totoy and his children being used as tools for Ismail's comfort.

This incident is not merely an act of theft. When we consider its moral dimension, it becomes evident that Ismail, who exploits Seyde for his interests, has also reduced the neighbor and his children to mere instruments for his benefit. In *Yüz Yüze*, which highlights both the economic and socio-cultural characteristics of the era, Seyde, a woman who struggles alone against all odds, has demonstrated how valuable her actions are by choosing to resist existing norms, leaving her village, and deciding never to see her husband again. Seyde's act as a human and a spouse, though extraordinarily difficult, exemplifies a philosophical act of preserving human dignity and value. By courageously performing this challenging act, Seyde inspires all individuals to act in ways that protect human dignity and value. In this regard, Seyde's behavior is seen as a beautiful example. In conclusion, this study has sparked the thought that Kyrgyz literature can provide remarkable examples on topics such as human dignity, ethics, and morality in the field of philosophy.

Çalışmanın yazarı "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum veya kuruluştan destek alınmamıştır. / **Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir tezden üretilmemiştir. / **Author's Note:** This study was not produced from the thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.

Kül Savurarak Beddua Etme İnanışı: Ardahan Örneği

The Belief in Cursing by Throwing Ash: The Ardahan Example

Elvan SALTAŞ KORKMAZ¹ 

1. Dr., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, saltaselvan@gmail.com.

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/
zenodo.14567849

Geliş/Received: 06.11.2024

Kabul/Accepted: 28.12.2024

Yayım/Published: 30.12.2024



Öz

Türk kültürü üzerine yapılan araştırmalarda kül maddesi ayrıntılı bir şekilde incelenmemiş, genellikle ateş ve ocak kültürü ile ilgili inanışlarla bağdaştırılmıştır. Türk toplumlarında kül etrafında oluşturulan inanç yumağı ele alınarak incelendiğinde külin ateş gibi arındırıcı, iyileştirici, temizleyici ve Tanrıya ulaşması istenilen dua ve bedduaların iletilmesinde araç olarak kullanıldığı görülmüş bu nedenle de günümüze kadar ateşin bir kalıntısı olarak ele alınmıştır. Birçok kültürel öğeyi bünyesinde barındıran kül; deyimler, dualar, beddualar, destan, masal gibi sözlü kültür ürünlerinin yardımıyla dilimize yansımıştır. Türk toplumlarında küle karşı “geç saate dışarı kül dökmeyin”, “küle basmayın”, “küli dağıtmayın”, “küle su dökmeyin” gibi tabular bulunmaktadır. Çalışmada, Ardahan’ın sözlü kültürü olan beddua (kargış) türündeki kül ele alınarak kültürel boyutta incelenmeye çalışılmıştır. Tanrıya ulaşmak için canı yanan veya çok çaresiz kalan kişilerin küli kibleye dönerek gökyüzüne savurması ve sonrasında içten edilen beddua, yörede beddua etmek ve bedduaya maruz kalımdan en çok korkulan beddua olarak görülmektedir. Çaresiz kalan ve canı çok yanan kişilerin Tanrıya bir an önce iletişime geçmek ve canının yandığını göstermek için küli seçmesi, yeryüzünden gönderdiği bedduanın hemen karşılık göreceğine inanılması yöre halkını korkutmuştur. Günümüzde yöre halkı tarafından kolay kolay başvurulmayan bu beddua etme şekli daha önce yaşanan olumsuz sonuçlardan dolayı çekilmektedir. Bedduanın gökyüzüne doğru yapılması Gök Tanrı inancının devamı olarak görülebilir. Bedduanın kibleye dönerek edilmesi ise uygulamanın İslamiyet’in etkisinde tekrar şekillendiğini göstermektedir. Yörede eskiden özellikle babalar tarafından erkek çocuklarına, çocuk sahibi olmaması için yapıyor olması külin soy ile ilişkilendirildiği anlamına gelmektedir. Genellikle baba tarafından evini terk eden çocuklara karşı bu bedduanın yapıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnanış, Ateş, Kül, Beddua, Ardahan

Abstract

In the studies on Turkic culture, ash has not been thoroughly examined, and it has generally been associated with beliefs related to the cult of fire and hearth. When the beliefs formed around ash in Turkic societies are examined, it is seen that ash is used as a means of purifying, healing, cleansing, and transmitting prayers and curses that are desired to reach God, like fire, and for this reason, it has been regarded as a remnant of fire to this day. Which contains many cultural meanings, it has been manifested in our language with the help of oral culture products such as idioms, prayers, curses, epics, and tales. In Turkic societies, taboos related to ash exist, such as “do not pour ash out late,” “do not step on ash,” “do not scatter ash,” and “do not pour water on ash.” In this study, ash in the form of a curse (kargış), which is part of the oral culture of Ardahan, has been analyzed in a cultural dimension. In order to reach God, people who are in pain or who are very desperate throw the ash to the sky by turning to the qibla, and the curse that is sincerely pronounced afterward is considered the most feared curse in the region, both to utter and to be subjected to. The people of the region were frightened by the fact that people who were desperate and hurt a lot chose ash to communicate with God as soon as possible and to show that they were hurting, and it was believed that curses cast from the earth would be answered immediately. Today, this form of cursing, which is not easily used by the local people, is feared due to the negative results experienced in the past. Cursing toward the sky can be interpreted as a continuation of the belief in the “Gök Tanrı”. The fact that the curse is made by turning towards the qibla shows that the practice has been reshaped under the influence of Islam. The fact that it was especially done by fathers to their male children in the region to prevent them from having children suggests that ash is associated with lineage. It is seen that this curse is usually used by fathers against children who leave their homes.

Keywords: Belief, Fire, Ash, Curse, Ardahan

Giriş

Sözlü kültür ürünlerinden olan beddualar haksızlığa maruz kalmış, acı çeken ve çaresiz olan kişiler tarafından rahatlamak için söylenen kötü söz ve olumsuz düşüncelerdir. Beddua etmek için önceden bir hazırlık yapılmaz, kişinin canı yandığı an, içten söylenen sözlerdir.

“Dua ve beddualar, insan davranışlarının iyilik veya kötülük olarak adlandırılan isteklerini otorite sayılan güçlerden talep edildiği, dilek bildiren kalıplaşmış sözlerdir. Sözlü edebiyatın en kısa türlerinden olup bir yandan bireysel duygu ve düşünceleri iletmeye yararken diğer taraftan halkın uzun bir zamanda oluşturduğu değer yargılarının yeniden üretilmesine imkân tanıyan kapsül ifadelerdir” (Özdemir ve Dağlı, 2019, s. 108).

Beddua ve duaların temelinde aynı durum veya aynı olaylar karşısında benzer tepkiler verilerek söylenen bir takım kalıp ifadeler yer alır. Bu kalıp ifadelerin sihirli güçleri olduğu düşünüldüğünden birtakım güçleri harekete geçirdiği inancı hâkimdir (Özdemir ve Dağlı, 2019, s. 103). Beddua genellikle canı yanan kişiden karşısındaki kişilere söylendiği gibi herhangi bir nesneye, olumsuz doğa olaylarına, soyut bir kavrama vb. birçok varlığa kızgınlık-kıskançlık-haset duygularıyla söylenebilir (Tonga, 2010, s. 471).

Canı yanan ve mağdur olduğunu düşünen kişinin öfkeyle dile getirdiği, mağdur kişinin kendisini mağdur edene duyduğu nefret neticesinde söylediği bu sözler, ağızdan çıktıktan sonra daha büyük belalara sebebiyet verebilmektedir. Bu belanın büyüklüğü, sınırı ve ne olabileceği, mağdurun hayal gücü ve kültürel birikimiyle ilgilidir. Bedduaların söylenme şekli ve söylenirken yapılan işlemler kişiler nazarında bedduanın ne kadar büyük olacağını belirleyebilmektedir.

Geçmişten günümüze ulaşan inanç sisteminin kökeninde tek tanrılı din yani geleneksel Türk dini ve Gök Tanrı inancı bulunmaktadır. Yazıya aktarılmadan önce sözlü bir geleneğin ürünü olarak geçmişten günümüze kadar gelen inanışlar zaman içinde kaybolmak yerine kendilerini zamana ve mekâna adapte ederek varlıklarını korumuşlardır (Güngör, 2007, s. 1). Türkler İslamiyet’i kabul ettikten sonra bu dinin getirdiği hükümlülükleri kabul etmek yerine var olan inanış ve uygulamalarını İslami renge boyayarak devam ettirmişlerdir (Su, 2009, s. 195). Geçmişten günümüze kadar gelen bu inanış ve uygulamalar içinde doğada bulunan gizli güçlerin varlığını benimseyen natürist düşünceler de bulunmaktadır (Güngör, 2012, s. 25).

Eski Türklerin tabiat kültürleri diye ifade edilen kavram Göktürk yazıtlarında “Yer-Sub; Yer-Su” şeklinde vatan kavramı içinde karşımıza çıkar (Kafesoğlu, 1998, s. 303). Eski Türkler, doğa karşısında bilinmezlik yaşadıkları zaman bazı doğa olaylarını kontrol altına alarak kendilerini güvende hissetmek istemişlerdir. Bunun bir sonucu olarak çevrelerinde bulunan bazı yerlere ve kullandıkları bazı nesnelere anlamlar yükleyerek bunların gizli güçleri ve ruhlarının olduğunu düşünmüşlerdir. Tabiatta bulunan her şeyin canlı olduğu düşüncesi kült denilen kavramın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Türkler için hayatı kolaylaştıran aynı zamanda korku veren dağ, ateş, toprak, su, orman gibi kavramlar üzerinden kültür oluşturulmuştur (Memmedov, 2022, s. 202). Türkler anlamlar yükledikleri bu varlıklara başka bir ifadeyle suya, ateşe, demire, ağaca veya dağa saygı ve minnet duymayıp bunların içinde bulunan gizli güçlere, ruhlara saygı ve minnet beslemişlerdir. Eski Türk inançlarında kutsal olarak görülen ateş ve ocak kültürünün çevresinde Türkler tarafından birçok inanış ve uygulama oluşturulmuş, günümüze kadar aktarılmıştır. Göktürklerde yanan iki ateşin arasından geçerek veya üstünden atlayarak kötü ruhlardan arınma işlemi yapıldığı bilinmektedir (Kafesoğlu, 1980, s. 25).

1. Halk Biliminde Külün Önemi ve Kül Savurarak Beddua Etme İnanışı

Türklerde ateş kültürüne bağlı olarak varlığını sürdüren geleneklerden biri de ocak kültürüdür. Ocak aileyi, soyu, soyun devam ettirdiği kutsal yer olarak hem bereketin hem de uğurun sembolüdür. Ocakta yanan ateşin söndürülmemesi hem ocak hem ateş kültürüne olan saygıdır. Kutsal görülen ocakta yanan ateş söndürülmez kül içine gömülerek saklanır. Külün ateşi koruması, ateş iyisinin koruyucusu kabul edilmesi küle de kutsallık kazandırmıştır. Külün ocakta bulunması, ocağın aileyi temsil etmesi, ateşin kül içinde kor olarak saklanması ailede son çocuğa kül adının verilmesine sebep olmuştur. Kül Tigin bunun bir örneğidir (Temir, 1983, s. 294).

Radloff’a göre Altay yurtlarının en önemli yerinin tam ortasında bir ocak bulunur. Ocak üzerinde yemek pişirilmeye hazır kazan ve üçayaklı saç ayağı yerini alır. Ateş söndürülmeden bütün gün yakılır, kullanılmayacağı zaman kor halinde küllerin arasında saklanır (Radloff, 1994, s. 25). Günümüze kadar gelen *ateşi söndürmeme* inanışı Anadolu’nun birçok yerinde bulunmaktadır. Eski Türk inanç sisteminde yanan ocak içinde ataların ruhlarının tecelli ettiği inanışı

bulunmaktadır. Eski Türklerde ocağın sürekli yanması gerektiğine inanılır (Ocak, 2000, s. 228). Bahaeddin Ögel'in Direnkova'dan naklettiği "ocakta yanan bir odun başkasına verilmez, ateş evden çıkarılıp başka bir evin ocağına götürülmez. Kardeşler evlenerek başka evlere gittiği zaman ocakta yanan ateşten alamaz, evin en küçük oğlu evde kalarak eski ateşin sahibi olur" (Ögel, 1995, s. 504) ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Türklerde ateşin evden eve verilmesi doğru bulunmaz. Evden ayrılan kardeşlerin ocaklarına bile baba evinde bulunan ateş verilmeyerek evin en küçük oğlunun evde kalması durumunda ateşin sadece ona ait olacağı inancı bulunmaktadır. Geçmişten günümüze kadar Anadolu'nun birçok yerinde ateşin evden çıkarılmaması ve sürekliliğin devam etmesi gerektiği inancı bulunmaktadır. Günümüzde Ardahan'da hâlâ var olan bu inanış doğrultusunda yöre halkı akşam geç saatte evden dışarıya kor ateş vermez. Evin iyisinin küseceğine ve bereketin kaybolacağına inanılır. Aynı zamanda evde kalacak ve evin ateşinin devamlılığını sağlayacak kişi en küçük çocuktur. Anneye babaya bakmak ve atalardan kalma evde barınmak en küçük erkek çocuğun hakkıdır.

Eski Türklerinin inançlarına göre her evin kendine ait bir iyisi bulunmaktadır. Altay Türklerinin evlerinde ocak ve ateş iyisinin farklı olduğu bilgisi yer almaktadır. Genç ve güzel kızlardan oluştuğu düşünülen iyelerin görevi ateşi saf ve temiz tutmaktır. Bu iyelerin külden yorganları olduğu yalnız kaldıklarında üstlerini kül ile örtterek dinlendiklerine inanılır. Altaylarda ateşe su dökülmez, sivri aletler uzatılmaz ve saygısızlık yapılmaz. Altaylarda var olan inanışların benzerleri günümüzde Anadolu'nun birçok yerinde bulunmaktadır (Dilek, 2007, s. 35-36). Ateşin insan hayatının hemen hemen bütün geçiş aşamalarında aktif rol oynadığı, etrafında birçok inanış ve uygulama biriktirdiği görülmektedir. Gelişim sürecinde insanlık tarihi, ateşin bulunmasından önceki hayat şartları ile ateşin bulunmasından sonraki hayat şartları arasında bir değişim yaşamış ve bu durum insanları ateş üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Her kültürde ateşin ortaya çıkışıyla ilgili farklı düşünceler var olmaya başlamıştır. Bu da çeşitli inanışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ateşin bulunması üzerine iki farklı bakış açısı bulunmaktadır. Karşımıza çıkan ve ateşin doğuşuyla ilgili ilk teori Tanrı Ülgen tarafından aracı olmaksızın insanlara öğretilmiştir. Yıldırım düşerek ortaya çıkan ateş de bu gruba girmektedir. Çünkü yıldırım da tanrının kudretiyle ortaya çıkmaktadır. İkinci grup ise yaratıkların (insanların ve hayvanların) bildiği ateşin tanrıların elçileri vasıtasıyla öğrenildikten sonra diğer insanlara öğretilmesidir (Örnek, 1971, s. 98).

Ateş Tanrı tarafından insanlara gönderildiği için kutsal sayılmaktadır ve ona yapılan saygısızlık Tanrıya yapılmış kabul edilmektedir. Türkler arasında kutsal sayılan ateş için farklı düşünceler yer almaktadır. Altay Tatarlarına göre ateşin hâkimi; ham odun yer, kül yatağında uyur, harlı kömürden yastığı ve ince külden yorganı vardır, dumanı da nefestir (Kırcı, 1998, s. 400). Yakutlarda ev sahibinin cömert olduğu evlerde şişman ve besili ateş tanrısı, cimri ve pis olduğu evlerde ise zayıf ve çelimsiz ateş tanrısı bulunduğu inanılır (Kırcı, 1998, s. 401). Bu inanışlar Ateş Tanrısının insan şeklinde tasavvur edildiğini göstermektedir. Bu yüzden Ateş Tanrısını kızdıracak ya da küstürecek şeyler yapılmamaktadır. Ardahan'da ateş iyisinin varlığına inanılır ve ateşe saygı gösterilir. Ateşe saç kurbanları sunulmaktadır. Bölgede ateş ve ocak kültürü çok ayrı yere sahiptir. Hayatın geçiş dönemlerinin hemen hemen hepsinde ateş iyisinin varlığı görülebilir.

Ateşin bu kadar önemli olduğu bölgede ateşin etrafında bulunan nesne ve cisimler de kutsal sayılmaktadır. Ardahan'da ateşin yakıldığı ocak, ateşin üzerine koyulan sacayağı, dumanın çıktığı baca (buharı) ve ateşin külü kutsal olarak görülür. Nazardan koruma, hastalıkları tedavi etme, kötü ruhları evden uzaklaştırma, dolu gibi hayatı olumsuz etkileyecek doğa olaylarını değiştirme veya durdurma vb. birçok olayda kullanılmaktadırlar. Ateş kültürünün etrafında olan nesnelere ve maddelere atfedilen kutsallık çalışma konumuz olan *küil* maddesini ele alarak değerlendirmemize sebep olmuştur. Ateşin bir parçası olarak ele alınan kül ateş iyisinin yorganı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eski Türk toplumlarında Ot Teñir (Ateş Tanrısı) olarak adlandırılan ateşin bir koruyucu ruhunun bulunduğu, yani tanrısı olduğuna inanılır. Ateş tanrısına kanlı veya kansız kurban sunulduğu, bazı toplumların ise ateşe taptıkları hakkındaki bilgilere genellikle Arap, Fars ve Çin kaynaklarından rastlamak mümkündür (Orozobayev, 2015, s. 1751). Kutsal olanın bağlantılı olduğu maddelere de kutsallık atfetmesi kaçınılmaz bir sonudur. Bu doğrultuda külün de kutsanması, etrafında inanışların oluşması mümkündür.

Ardahan'da hayatın geçiş dönemlerinin her aşamasında aktif rol oynayan ateş ve külün etrafında birçok inanış ve uygulama oluşturulmuştur. Bu inanışların en önemlisi ateş ve külün doğum aşamalarında iyileştirici güç olarak kullanılmasıdır. Bebek doğduktan sonra ağlamıyorsa bebeğin göbek bağı kesilmeden plasenta (eş) ocak önünde

bulunan küle koyularak ovalanmaktadır. Bebeğin eşine geçen ruhun ateş ve kül yardımıyla tekrar bebeğe geçeceği inancı bulunmaktadır. Buna benzer bir işlem Tsengel Tuvaları arasında gerçekleşmektedir. Ev ortamında meydana gelen doğumlarda plasenta evin ateşinden alınan küle gömülmektedir. Doğum gerçekleşene kadar anne karnında bebeği koruyan plasentanın küle gömüldükten sonra yine bebeği soğuk havalardan ve hastalıklardan koruyacağına inanılır. Burada bahsi geçen konuyu ateş-ocak-atalar kültü üçlemesiyle ele alırsak bebeğin doğduğu anda köklerine bağlı atalarına saygılı olması için bebek ve anneden bir parça olan madde ocak önüne gömülerek bebeğin soya ve ataya bağlı olması, ataların ruhları tarafından kabul edilmesi istenmektedir.

Ardahan'da halk arasında en çok korkulan olay kül ile beddua etmektir. İnanışa göre kim ocaktan sönmüş külü alır havaya savurarak beddua ederse o kişinin beddua ettiği kişi ölür ya da söylenen beddua gerçekleşir. Bu inanış ele alındığında ateşin bir parçası olan kül yardımıyla gökyüzünde bulunan Tanrıya gönderilen dilek kabul edilir. Bu şekilde yapılan bedduaların kabul olacağına inanıldığı için ne kadar kızgınlık olursa olsun kolay kolay yapılmayan ve yapılmasından korkulan bir uygulamadır.

Tarih boyunca Türklerin cenaze merasimleri farklılık göstermiştir. Toprağa gömme, ağaç dallarına asma ve yakma işlemlerinin uygulandığı toplumlarda ölümlerin ruhlarının gökyüzüne ulaşması için yakılarak küllerinin havaya savrulduğu bilgileri bulunmaktadır. Eski Türklerde ölümlerin yakılma işlemi ile gömülme işleminin sıralaması, hangisinin önce yapıldığı bilgisi Çin kaynaklarında bulunmaktadır. Kaynaklara göre 628 yıllarında "Bir zamanlar ölümlerini yakma alışkanlığında olan Türkler, onları şimdi toprağa gömüyor ve onlara mezar dikeyiyorlar." denmektedir (Roux, 2002, s. 219). Yakma işleminden sonra küllerin nehre atılması, gömülmesi ve havaya savrulması gibi işlemlerin yapıldığı cenaze merasimlerinde külün havaya savrulması, dua veya beddua edilmesi, yapılan duanın kül yardımıyla Tanrıya daha hızlı ulaşacağına inanılmaktadır.

Ateş ve kül tabularının da farklılık gösterdiği görülmektedir. Eski Türklerde ateşin arındırıcı, temizleyici ve iyileştirici özelliklerinden dolayı ateşe saygısızlık edilmezdi. Ateşin su ile söndürülmemesi, ateşe uzun süre bakılmaması, ateşe tükürülmemesi, ateşe kesici aletler uzatılmaması, ateşe üflenmemesi, ateşin evden dışarıya verilmemesi gibi birçok inanış bulunurken kül ile ilgili inanışlarda saygı ve korkunun birlikte kullanıldığı görülmektedir. Ateş iyisinin yorgani ve yastığı şeklinde tanımlanan kül aynı zamanda soyun devamlılığı için sürekli yakılan ocak ile yakınlaştırılır. Hatta kül sadece ateşin kalıntısı olduğu için ve ocakta bulunduğu için önemli gibi algılanarak ocak ve ateş kültürünün ortak bir parçası gibi görünür ancak kül kendine bu iki kült arasında insanlara saygı ve korku duygularını aynı anda yaşatarak yer edinmiştir.

Ardahan'da baba ve oğul arasında yaşanan olumsuzluklarda babanın kendi ocağının külünü alarak savurması ve bedduasını etmesi sıkça karşılaşılan kül savurma ritüellerindedir. Baba oğul çekişmesi sonucunda edinilen beddua genellikle "eteğine döl düşmesin, evlat yüzü görmeyesin" şeklindedir. Bölgede bu bedduaya maruz kalan oğulların çocuklarının olmaması, halk arasında korkuya sebep olmuştur. Kül savurarak yapılan bir başka beddua ise genellikle ölümle ilgilidir. "Ölüm hanenizden eksik olmasın, adınız silinsin" şeklinde yapılmaktadır. Kül savurarak yapılan beddualar ile ölümlerin gerçekleştiği, geçmişte birçok sülalenin bu şekilde yok olduğu söylenmektedir.

Kahramanlıklarla dolu Şor destanında savaş sonrası ele geçirilen köylerin yakılıp yıkılması şöyle anlatılmıştır. "Kümüş Kağan'ın taş ocağını yıktım, deniz gibi külünü dağıttım. Büyük yurdunu uyuttum, küçük yurdunu kişnettım. Ocağını dağıtıp, kazanımı yuvarladım." (Ergun, 2006, s. 332) denilmektedir. Destanlarda düşmanın küllerinden yeniden var olma ihtimalini bile yok etmek için "küllerini dağıttım" denilmektedir. Kül genellikle soy ile bağdaştırılmaktadır. Ardahan'da külü savurarak beddua eden kişinin genellikle baba olması, kendi ocağından aldığı külü gökyüzüne savurması ve canını yakan kendi oğlunun çocuk sahibi olamamasını "Eteğine döl düşmesin, soyun kurusunda evlat yüzü görmeyesin" gibi sözlerle istemesi kül ile soyun ilişkilendirildiğini göstermektedir. Burada bedduayı edenin erkek olması, bedduanın genellikle erkek çocuğa yapılması ve erkek çocuk sahibi olmamasının istenmesi, ocak kültürüyle bağdaşmış gibi görünse de sadece kül üzerinden yürütülmektedir. Kül alevlenen bir ateşin üzerine döküldüğünde sönmüş gibi görünse de ateşi içten içe yakmaya devam eder. Kullanılmak istendiği zaman deşmek yeterli olur. Ateş küllerinden yeniden doğarak var olmaktadır. Birçok masal ve destanda küllerinden yeniden doğma motifi bulunmaktadır. Yukarıda bahsedilen kahramanlık destanında düşmanın külünü bile dağıtarak tekrar canlanması, engellenmek istenmiştir. Külü dağıtmak, külü savurmak, soyun kuruması ve çocuk sahibi olamamayı çağrıştırmaktadır.

Kırgız sözlü kültür ürünlerinde Hallac-ı Mansur Kırgızların atası şeklinde gösterilmektedir. Anlatılara göre yakılan Mansur'un külleri akarsuya dökülür. Bu su ile temas eden kırk kızın hamile kalması sonucu Kırgızların orta çıktığı rivayet edilir. "Kırgız" sözcüğünün Kırk-Kız'dan türetildiği de rivayetler arasındadır (Yıldız Altın, 2018, s. 187). Bu efsaneler ele alınarak incelenirse kişilerin küllerinden tekrar var olabilme, yediden doğma motifi ile karşılaşılır. Soyun devamlılığının kül ile sağlanması, külün ateş ve ocak kültüründen ayrıca bir öneminin olduğunu göstermektedir.

Feniks mitolojik yaratıkların en önemlilerinden biridir. Türkler tarafından Hüma Kuşu olarak adlandırılan bu hayvan Orta Asya toplumlarında yeniden doğuş, güneşin doğuşu, ölümsüzlük, sonsuzluk gibi anlamları simgeleyen uğurlu bir kuştur (Gülyüz, 2019, s. 214). Ömrünün sonuna doğru alev alarak yanan bu kutsal kuş küllerinden yediden doğarak var olur (Çoruhlu, 1995, s. 29). Doğu halklarının efsanelerine göre semender kuşu da ömrünün sonunda yuvasına giderek inlemeye başlar, ardından alev alarak kül olana kadar yanar. Küllerin içinde mavi bir yumurta belirir ve bu yumurtadan 40 gün sonra bir semender çıkarak ataların döngüsünü devam ettirir (Gülyüz, 2019, s. 214). Küllerinden yeniden doğma motifinin işlendiği mitolojik eserlerde kül ve külün gücü işlenmiştir.

Eski Türklerde olduğu gibi günümüzde de ateş ve kül, hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. Genellikle yakılan iki ateşin arasından geçme, dumanı soluma şeklinde yapılan ateşle tedavilerin yanı sıra küle dokunma, külü yeme gibi tedavi yöntemleri de kullanılmaktadır (Gülyüz, 2019, s. 210). Ardahan'da külün şifa kaynağı olarak kullanıldığını gösteren inanışlardan biri de Nevruz ateşinin küllerinin hastalıklardan korunmak için kullanılmasıdır. Sönen ateşin külleri toparlanarak evlerin eşiklerine ve ahırların girişlerine dökülür. Külün bulaşıcı hastalıkları uzaklaştıracağına inanılır (Korkmaz, 2015, s. 58). Ardahan'da ateş kadar önemli olan külün akşam geç saate dışarı çıkarılmaması, kül yığınının basmanın uğursuzluk getireceğine inanılması, kül ile oyun oynanmaması gibi inanışların temelinde savrulmasına engel olmak vardır. Savrulan küller genellikle gökyüzüne çıkarak tanrıya bir mesaj göndermektedir. Genellikle beddua şeklinde olan bu haberleşme hastalık, felaket veya ölümle sonuçlanmaktadır. Kül savurma olayının olumsuzluk getireceği inancına benzer bir durum da Araucania halkında görülmektedir. Halk cenaze törenlerinde tabut taşınırken kül saçma ritüeli yapılmaktadır. Tabutun arkasından yapılan bu kül savurma işleminin amacı ruhun geri gelmesini engellemektir (Gülyüz, 2019, s. 66). Savrulan küllerin amacı burada ruhun geri dönmesini engellemek olsa da ölümle bağdaşması, ölen kişinin ruhunun gökyüzüne çıkması temeline de dayandırılabilir. Yakılan cenaze küllerinin, ruhun gökyüzüne çıkması için havaya savrulması geleneğine benzediği görülmektedir (Yıldız Altın, 2018, s. 288).

Külün savrulmasının kötülük getireceği inancının benzer bir durumu Altay Tatarları ve Buryatlarda görülmektedir. Bu toplumlarda var olan geleneğe göre taşınma veya göç etme durumlarında evin ocağında bulunan küller de götürülmektedir. Ocak kültürünün etkisi ile yapıldığı düşünülse de temelde kalan küllerin rüzgârla savrulmasına engel olma fikri olabilir (Harva, 2014, s. 190). Sivas düğün geleneklerinde gelin, baba evinden ayrılırken ocağın kül alınarak damadın evine götürülmesi ise kül ile soyun ilişkilendirilmesindedir (Örnek, 1966, s. 80).

Ardahan'da halk arasında kül ile ilgili edilen beddualar arasında "Başına kül elensin", "Başına kül olsun" (Kemaloğlu, 2011, s. 106), "Külün göğe savrulsun" (Korkmaz, 2015, s. 63) vb. beddualar da bulunmaktadır.

Sonuç

Ateş, ocak ve atalar kültürüyle doğrudan bağlantılı olan, birçok alanda da kendine has güce ve saygınlığa sahip olan kül, çağrıştırdığı hastalık, ölüm, eksik bırakma gibi olumsuz yanlarıyla Ardahan'da beddua edilirken halk arasında yoğun bir biçimde kullanılmaktadır. Külün temizleyici, hastalıklara karşı koruyucu ve iyileştirici yanlarıyla da günlük hayat içinde aktif olarak kullanıldığı görülmektedir.

Çalışmanın ana konusu olan kül savurarak beddua etme inancı ele alınıp incelendiğinde külün soy ile ilişkilendirilen ateş ve ocak kültürünün güçlerini alarak kendine farklı bir alan yarattığı görülmektedir. Kül savurarak yapılan bedduada savrulan maddenin kül olması, özellikle gökyüzüne doğru savrulması, İslamiyet'in etkisi ile kibleye dönülmesi, savurma işleminin genellikle canı yanan çaresiz insanlar ve babalar tarafından yapılması, babaların bu bedduayı özellikle erkek çocuklarına yapması ve çocuklarının erkek çocuk sahibi olamamasının istenmesi ritüel sıralamasında bedduanın soy meselesi üzerinden ele alınarak yapıldığı görülmektedir. Türk dünyası ve Anadolu'da külün önemine bakıldığında genellikle gökyüzüne ruhları ve bedduaları göndermek için kullanıldığı görülür. Yanan ocaklarda külün savrulmamasına dikkat edilmiş, yok edilmek istenilen bir düşmanın ise ocağındaki kül savrulmasıyla soyunun tamamen yok olması istenmiştir. Yapılan beddualar arasında kül genellikle ölüm istenirken kullanılmıştır.

Ardahan’da eski Türk inançlarının kalıntılarıyla devam ettirilen bu beddua şekli halk arasında hâlâ kullanılmaktadır. Ancak büyük bir beddua olarak görüldüğü için yapmaktan ve kendisine yapılmasından özellikle korkulan bir ritüeldir. Yörede halk tarafından örneklerinin olumsuz sonuçlar doğurduğu, bedduaya maruz kalan kişilerin çocuk sahibi olamadığı hatta geçmişte bir sülalenin tamamen öldüğü, yok olduğu inancı bulunmaktadır.

Eski Türklerde kutsal kabul edilen varlıklara değil onun gizli güçlerine ona tecelli etmiş ruhlara saygı duyulurdu. Beddua edilirken bir aracı olarak kullanılan kül etrafında oluşturduğu inanışlar ve uygulamalarda eski Türk dininin devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern hayatın getirileri, bilinçli bir toplum düzeyine ulaşma gibi durumlar bu bedduayı ortadan kaldırmamıştır. İnsanlar tarafından yapılamama sebebi daha çok korkudur. Bu da eski Türk dininin etkisinin devam ettiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Araz, R. (1995). *Harputta eski Türk inançları ve halk hekimliği*. Atatürk Kültür Merkezi.
- Çoruhlu, Y. (1995). *Türk sanatında hayvan sembolizmi*. Seyran Kitap.
- Dilek, İ. (2007). Sibiryâ Türklerinde ateşle ilgili inançlar, Törenler ve bazı efsaneler. *Bilig*, (43), 33-54.
- Gülyüz, B. G. (2019). İslam öncesi Türk kültüründe ateş ve ateşe hükmedenler (Maddi kültür izleri ışığında). *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9(17), 201-223.
- Günay, Ü. (2015). Türklerin dini hayatı. İ. Çapcıoğlu ve H. Beşirli içinde, *Türk Kültürü El Kitabı* (s. 583-612.). Grafiker.
- Güngör, H. (2007). Geleneksel Türk dininden Anadolu’ya taşınanlar. *Yaşayan eski Türk inançları bilgi şöleni: Bildiriler*, 1-6. Ankara.
- Güngör, H. (2012). *Türk din etnolojisi*. IQ Kültür Sanat.
- Harva, U. (2014). *Altay panteonu mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. (Ö. Suveren, Çev.) Doğu Kütüphanesi.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk dini*. Kültür Bakanlığı.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk milli kültürü*. Ötüken.
- Kafesoğlu, İ. (2002). Eski Türk dini. K. Ç. Hasan Celal Güzel içinde, *Türkler III*. (s. 290-304). Yeni Türkiye.
- Kemaloğlu, M. (2011). Terekeme – Karapapak Türklerinde dualar (alkışlar) ve beddualar (kargışlar). *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (26), 95-114.
- Kırcı, E. (1998). Türk kültüründe ateşle ilgili inanışlar. *Folkloristik, Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, 398-407.
- Kocasavaş, Y. (2002). Gök Tanrı inancı. K. Ç. Hasan Celal Güzel içinde, *Türkler III*. (s. 326-329). Yeni Türkiye.
- Korkmaz, R. (2015). *Çıldır folklor ve etnografyası*. Karadeniz Dergi.
- Memmedov, C. B. (2022). Eski Türklerde gizli tabiat kuvvetlerine inanma (İye inancı). K. Ç. Hasan Celal Güzel içinde, *Türkler III*. (s. 330-337). Yeni Türkiye.
- Ocak, A. Y. (2000). *Alevî ve Bektaşî inançlarının islâm öncesi temelleri*. İletişim.
- Orozobayev, M. (2015). “Kül” kelimesinin kökeni ve külün Kırgız kültüründeki önemi üzerine. *Turkish Studies Dergisi*, 10(8), 1743-1760.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi*. Türk Tarih Kurumu.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve çevresinde hayatın eşitli sashfalarıyla ilgili bâtil inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*. Ankara Üniversitesi.
- Özdemir, C. ve Dağlı, A. (2019). Sözlü geleneğin âşık edebiyata yansımaları: dualar ve beddualar. *Kesit Akademi Dergisi*, (21), 101-115.
- Radloff, W. (1994). *Sibiryâ’dan* (Cilt 2). (A. Temir, Çev.) İstanbul.
- Roux, J.-P. (2002). *Türklerin ve Moğolların eski dini*. (A. Kazancıgil, Çev.). İşaret.
- Saltaş Korkmaz, E. (2024). *Ardahan’da doğum düğün ve ölüm aşamaları*. Ceren.
- Su, S. (2009). *Hurafeler ve mitler, halk islamında senkretizm*. İletişim.

- Temir, A. (1983). Türkçe Kül Tigin ve Moğolca Od Çiğın adları ile ilgili tartışmalar üzerine. *Şükrü Elçin Armağanı* (s. 293-299). içinde. Türk Kültürü Araştırmaları.
- Terzioğlu, Ö. (2007). Alkış ve kargışların sözlü kültürdeki yerleşik kodların aktarımını ve yeniden üretimini kolaylaştıran biçimsel özellikleri. *Milli Folklor*, (75), 34-37.
- Tonga, N. (2010). Cumhuriyet dönemi türk edebiyatında beddua şiirleri. E. Gürsoy Naskalı, & A. Koç içinde, *Lânet Kitabı* (s. 471-497). Kitapevi.
- Yıldız Altın, K. (2018). *Türk kültüründe atalar kültü*. [Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi]. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>

Extended Abstract

In the continuation of the Old Turkish Belief processes, everything was believed to have a soul. Within the scope of this idea, there are nature cults, that is, fire, water, iron, hearth, mountain, tree, and ancestors cult. These cults include fire, hearth and ancestors cult. This belief system, which existed in the past, has managed to change itself according to time and place, adapting to the food in the place it is in, and separating it until it breaks its costs. The healing, cleansing and purifying properties of fire caused it to be respected. The order of the fire burning in the house is seen as bad luck and the fire burning in the hearth is not extinguished. According to ancient Turkish beliefs, there is a fire owner in every house and this owner should not be offended. The hearth where the fire is located is associated with lineage. With the belief that the spirits of ancestors reside in the hearth, scatterings were offered to the hearth and fire. For the ancient Turks, the hearth, which was the place of ancestral spirits, was also accepted as the place where the continuation of the lineage was ensured. Extinguishing the fire burning in the hearth, dismantling the stove, and dismantling the chimney from which the smoke comes out are generally interpreted as the extinction of the lineage and the death of family members.

In research on Turkish culture, the item "ash" has not been examined in detail and is generally associated with beliefs about fire and hearth cult. When the bundle of beliefs created around ash in Turkish societies is examined, it is seen that ash, like fire, is purifying, healing, cleansing and even used to convey prayers and curses that are intended to reach God. It has been treated as a remnant of fire until today. Ash, which contains many cultural elements; idioms, prayers, curses, epics, fairy tales, etc. It has been reflected in our language with the help of many oral cultural products. In Turkish societies, there are sayings against ashes such as "do not throw ashes out late", "do not step on ashes", "do not scatter ashes", "do not pour water on ashes", etc. There are taboos such as. In our study, we tried to examine the ash in the curse products, which is the oral culture of Ardahan, from a cultural perspective. People who are hurting or are very desperate to reach God throw the ashes into the sky by turning towards the qibla and the curse that is uttered internally is seen as the most feared curse in the region. Desperate and hurting people chose ashes to communicate with God as soon as possible and show that they were hurt, and the belief that the curse they sent from the earth would be answered immediately frightened the local people. Nowadays, this form of cursing, which is not easily used by the local people, is avoided due to the negative consequences experienced in the past. The fact that the curse is made towards the sky can be seen as a continuation of the belief in the Sky God. The fact that the curse is uttered by facing the qibla shows that the practice has been reshaped under the influence of Islam. The fact that it was used in the region by fathers to prevent their sons from having children means that ash is associated with lineage. It is generally seen that this curse is made against children who leave their father's home. In societies where there are beliefs about ash, beliefs such as distributing the ashes of the enemy's hearth, carrying the ashes in the hearth while being transported, and believing that scattering the ash will bring bad luck, show that ash is connected with lineage, as in Ardahan. Since blowing or scattering the ash suggests that a negative event will occur, it is prevented. The belief that the soul of a person will rise to the sky by scattering the cremated ashes shows that the ashes are somehow used as a vehicle to the sky.

Curse is when people ask for certain wishes and demands from the authoritarian power in line with their feelings and thoughts. When making curses, formulaic expressions are generally used. It is believed that these stereotyped expressions have some secret power and activate some thoughts. In our study, formulaic expressions such as "Let your lineage dry up, let no seed fall on your skirts, let your hearth be destroyed, let your child not be seen again" are used when cursing in Ardahan. In addition to these stereotyped expressions, the sanction power of the curse is increased by performing some rituals. Ash is used as a medium from the earth to the sky. He transmits these statements to God. Cursing and praying to God by turning to the qibla, which is an ancient Turkish belief, and which is now under the influence of Islam, shows that it has become integrated with Islam. Praying towards the sky under the influence of the Sky God belief shows the existence of old Turkish beliefs in the region. It is seen that this curse is usually made by the father out of anger and sadness towards his son who left his home. The reason why a person leaving home wishes not to have children is because they do not want the lineage to continue outside the father's home.

In our study, firstly, ashes and beliefs about blowing ashes in Turkish societies are included, and then the

sanctioning power of blowing ashes in Ardahan is discussed. It has been observed that ash is generally considered as a continuation of the fire and hearth cult and is not examined as a separate substance. It has been discussed that ash, which has healing and cleansing power like the fire cult, has a power separate from fire in folk beliefs.

Çalışmanın yazarı “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum veya kuruluştan destek alınmamıştır. / **Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir tezden üretilmemiştir. / **Author’s Note:** This study was not produced from the thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.

18 Numaralı Sivas Şer'iyeye Siciline Göre Sivas'ta Aile Hayatı (1885-1886)

The Be Family Life in Sivas According to the Sivas Sharia Register No. 18 (1885-1886 Years)

Mevlude AKTAŞ¹, Buket ÇELİK²

1. Uzman, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, mevlude.aktas@kultur.gov.tr.

2. Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, buket.celik@cumhuriyet.edu.tr.

Araştırma Makalesi Research Article



10.5281/
zenodo.14567851

Geliş/Received: 14.11.2024

Kabul/Accepted: 28.12.2024

Yayım/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com

Öz

Aile, toplum içerisindeki bireylerin oluşturduğu en küçük sosyal birimdir ve tarihi süreçler içerisinde sürekli değişim ve gelişim göstermiştir. Aile kurumu değerlerin, gelenek ve göreneklerin nesilden nesile aktarılmasını sağlayarak, sosyal yaşamı düzenlemiştir. Ailelerin oluşmasında bölgesel faktörlerin etkisi büyüktür. Aile yapıları her toplumun dinî değerleri, gelenek ve görenekleri içerisinde şekillenmiştir. İslam hukukunu temel alan Osmanlı Devleti, aile kurumuna büyük önem vermiştir. Osmanlı toplum yapısı içerisinde de tek tip aile yoktur. Osmanlı aile yapıları, ailelerin yaşadığı coğrafyaya, mahallelere hatta köylere göre farklılıklar göstermiştir. Aile kurmak için atılan en önemli adım olan nikâhdır. Osmanlı Devleti nikâhların kadınlar huzurunda kayıt altına alınmasına dikkat etmiştir. Kadınların verdiği kararların kayıt altına alınması şehir tarihine dair mahalli bilgileri kapsamı açısından değerlidir. Biz de bu çalışmamızda son Dönem Osmanlı Devleti'nin aile yapısını incelemeye çalıştık. Çalışmamızın, ana kaynağını 1885/1886 yıllarını kapsayan 18 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicilindeki (1-44 sayfalar) belgeler oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı belgelerde yer alan hüccetleri tasnif ederek, Osmanlı toplumunun aile yapısını anlamaktır. Çalışmamızın merkezi, tarihsel süreçte birçok medeniyetin ve devletin yerleşim yerlerinden biri olan Sivas şehri olmuştur. Ailenin temel öğeleri, mahalle, ev, yaşanan mekânlar, evlenme, boşanma, çocuk sayısı, mihr, nafaka, vasi tayinleri gibi birçok konu başlıklar altında incelenerek genel bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuç olarak incelenen dönemde, Sivas ailesi örneğinden Osmanlı aile yapısı ortaya konulabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sivas, Evlilik, Aile Hukuku, Osmanlı Ailesi, Şer'iyeye Sicili

Abstract

The family is the smallest social unit formed by individuals in society and has shown continuous change and development in historical processes. The family institution has organized social life by ensuring the transfer of values, traditions and customs from generation to generation. Based on Islamic law, the Ottoman Empire attached great importance to the institution of the family. Marriage is the most important step taken to establish a family. In the Ottoman Empire, care was taken to record marriages in the presence of kadıs. The recording of the decisions made by the kadıs is valuable in terms of covering local information about the history of the city. In this study, we have tried to examine the family structure of the late Ottoman Empire. The main source of our study is the documents in the Sivas Shar'iyeye Registry No. 18 (pages 1-44) covering the years 1885/1886. The aim of the study is to understand the family structure of Ottoman society by classifying the offences in the documents. The center of our study is the city of Sivas, one of the settlements of many civilizations and states in the historical process. A general evaluation was made by examining many issues such as the basic elements of the family, neighborhood, house, living spaces, marriage, divorce, number of children, mahr, alimony, and guardianship appointments. As a result, the Ottoman family structure could be revealed from the example of Sivas family in the period examined.

Keywords: Sivas, Marriage, Family Law, Ottoman Family, Sharia Registry

Giriş

Osmanlı Devleti, kendisinden önceki Türk-İslam Devletlerinde olduğu gibi şeriat yanında kanun ve örf'e dayalı bir hukuk sistemini esas almıştır (İnalçık, 1958, s. 102). Devlet, sosyal ve iktisadi yapısının temelini oluşturan şer'i hukukun yanında bazı durumlarda örfi hukuk kurallarını uygulamıştır (Ertuğ, 2015, s. 78). Örfi hukuk, Osmanlı Devleti'nde padişahın siyasi otoritesine dayanarak çıkardığı kanunları içermektedir. Bu durum bir takım adet ve geleneklerin kanunlaşarak örfi hukukun içerisinde yer almasını sağlamıştır. Şer'i hukuk ise genellikle aile, miras gibi özel hukuk alanlarını düzenlemiştir. Böylece Osmanlı Devleti 'şer'i' ve 'örfü' bir arada uygulayarak hukuki bir yapı oluşturmuştur (Akyol, 1999, s. 149). Devlet, şer'i ve örfi yargıdan sorumlu olan kadıları atayarak kadıları, mülki ve idari amir olarak görevlendirmiştir (İslamoğlu, 2019, s. 70). Merkeze ve kazalara atadığı kadılar ile şer'i mahkemeler kurmuştur. Mahkemelerde her türlü kaydı deftere geçiren kadılar, şer'iyeye sicil defterleri oluşturmuşlardır (Akgündüz, 1988, s. 17-18). Aslında bir nevi noter vazifesi gören kadılar, gördüğü davaları defterlere kaydetmişlerdir (Ertuğ, 2015, s. 79). Bu yüzden Şer'iyeye sicilleri sosyal ve yerel tarih çalışmalarında önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır (Uğur, 2010, s. 8).

Sivas Şehri aile yapısını konu alan çalışmamızın ana kaynağı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden temin edilen 18 numaralı Sivas Şer'iyeye Sicil defterinin 1-44. sayfaları içerisindeki mahkeme kayıtlarıdır. İncelenen sayfalarda yaklaşık 180 hükmün 90'ı miras konulu vekalet hüccetidir. Yine alacak, satış, vakfiye, mihr, mülk, nikâh, kiralama, nafaka, kefil olma, vasi tayini, işletme hakkı, borç, boşanma konuları da sicil içerisinde yer almaktadır. Sicildeki hükümlere göre Sivas şehrinde evlenme, boşanma, mihr ve nafaka, çocuk sayısı, mirasçılar, isimler, mahalleler, kullanılan lakaplar ve eşyalar, yaşanan mekânlar tespit edilmiştir. Öncelikle 18 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicilinde (1-44. sayfalar) adı geçen mahallelere, ailelerin yaşadığı evlere ve kullandıkları eşyalara dair kısa bir değerlendirmede bulunacağız.

Mahalle, Osmanlı şehrinde birbirini tanıyan, birbirinin davranışlarından sorumlu olan kişilerin, sosyal dayanışma içerisinde birlikte yaşadığı şehrin en küçük idari birimidir (Demirel, 2006, s. 22). Mahalle, aynı mescitte ibadet eden insan topluluğudur (Ergenç ve İnalçık, 1984, s. 69). Aynı zamanda mahalleler, toplumun etnik, dinî ve hukuki birliktelik içerisinde sorumluluklarını yerine getirdiği ve asayişin sağlandığı görevli birimi ifade eder (Düzbakar, 2003, s. 97). 18 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicilindeki (1-44. sayfalar), Sivas şehri mahallelerine baktığımızda, 63 mahalle kaydına rastlamaktayız. Söz konusu mahallerde müslüman ve gayrimüslimler 13 mahallede (Akdeğirmen, Alibaba, Cami-i Kebir, Demircilerardı, Ece, Hoca İmam, Kayserikapı, Küçük Minare, Şah Hüseyin, Örtülüpınar, Sarı Şeyh, Uryan-ı Müslim) beraber oturmaktadırlar. Aynı mahallede oturan müslim ve gayrimüslimlerin bazılarının evleri yan yanadır. Örneğin bir kayıta, Sivas'ta Keçi Bula Mahallesi'nde oturan Tat Ömer oğlu Hasan Baba ile yine aynı mahallede oturan Ermeni milletinden Danyal'ın ve Derviş Osman Baba'nın evleri yan yanadır (SSS 18, 1a/3). Müslüman ve gayrimüslimlerin bazı mahallerde yoğun olduğu da görülmektedir. Mesela, Baldır Pazar (SSS, 18, 3b/3, 6a/1, 6a/2, 7a/1), Üryan-ı Zimmi (SSS, 18, 4b/2, 4b/3), Demircilerardı (SSS, 18, 3b/3, 15b/3, 16b/3, 17b/3, 42b/3) Köhne Civan (SSS, 18, 25b/1), mahallelerin de gayrimüslimlerin isimleri sıklıkla geçmektedir. Yan yana veya ayrı mahallelerde oturan müslüm ve gayrimüslim aileler arasında mülk alış-satışları da yaşanmıştır (SSS, 18, 37a/2). Sivas'ta Sarı Şeyh Mahallesi'nde oturan Vehhab Efendi-zâde Hayreddin Efendi, Ali Baba Mahallesi'nde oturan Ermeni milletinden Melkon şahitliğinde, Küçük Sarı Şeyh Mahallesi'ndeki evini, bahçesini, Pınar Mahallesi ahâlisinden Eşbab oğlu Artin'e satmıştır. Aynı zamanda bu durum birbirleri arasında komşuluk ilişkilerinin de iyi olduğunu göstermektedir. Yine kayıtlarda müslim ve gayrimüslim aileler, mahkemelerde birbirlerine vekil olmuşlardır (SSS, 18, 26B/1, 33b/2).

Ailelerin yaşadıkları evlere gelince, köklü bir geleneğe dayanan Türk konut tipi coğrafi, sosyal, ekonomik ve kültürel etmenlere göre değişkenlik göstermektedir. İslam toplumunda ailelerin yaşadığı mekanlar içe kapanık olacak şekilde, gizlilik ve temizlik esaslı değerler üzerine inşa edilmiştir. Aktaş'ın ifadesiyle "anasır-ı erbaa" olarak kabul edilen ve her evde bulunması gereken duvar, pencere, çatı ve kapı, Türk evlerinin mahremiyetini koruyacak şekilde inşa edilmiştir (2023, s. 1212). Evler, yüksek duvarlarla kaplanarak dış dünyadan ayrılmıştır. Genellikle tek katlı olan evlerin zemin katında kadınların günlük ihtiyaçlarını yaptığı bahçe, samanlık, depo, kiler, fırın gibi bölümler yer almaktadır. İki katlı evlerde, üst kat daha çok dinlenme ve misafir ağırlama alanıdır. Oda sayıları ise ailenin yapısı ve ekonomik durumuna göre oluşmuştur (Ödeken vd., 1974, s. 419). 18 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicil kayıtlarında hane, olarak geçen evler odalardan meydana gelmektedir. Alt katta bulunan bahçe ve müstemilat kısmında ihtiyaçların karşılandığı veya hazırlıkların yapıldığı çeşme, ahır, anbar, fırın, kiler, samanlık vardır. Sofa, geniş bir alan etrafında odaların birleştiği ortak alandır. Bu dönemde yaşayan bir ailenin evine baktığımızda 'Sivas'ta Billur Mahallesi'nde

vefat eden kardeşlerden Hacı Abdi Efendi'nin evi, bahçe, kış evi (muhtemelen kışın aile bireylerinin daha çok vakit geçirdiği mekân) bir oda, bir fırın damı ile fevkânî (üst kat) iki oda, tahtı matbah (mutfak), odunluk, bir tahtânî (alt kat) oda ve yine selâmlık ile avlulardan meydana gelmektedir (SŞS, 18, 21/1). Evler, dini etkenlerin ön planda olduğu haremlik selâmlık olarak bölümlere ayrılmıştır.

Konuya ilişkin bir hüküm de evin bölümlerini veya etrafındaki mekanların nelerden meydana geldiğini, ev halkının işlerini ve ihtiyaçlarını nerelerde yaptıklarını görmekteyiz. Bunlar; fevkânî oda, bir kahve ocağı, bir sofa, bir divânîhâne, tahtânî berber odası, bir evlik, kömürlük, bir kiler, bir ahır, bir fırın evi, bir havlu ve müstemilattır (SŞS, 18, 23b/1). Fevkânî odalar, üst kattaki odalar için tahtânî odalar alt kattaki bölümler için söylenmiştir (Uçar, 2021, s. 50). Ayrıca evlerin yanında şehir hayatının mekânlarından biri olan konak isimleri de zikredilmiştir. Konakta oturan kişilerin, maddi durumları iyi, ekonomik seviyesi yüksek kişiler olması muhtemeldir. Bunlardan Karakule-zâde Abdülbâki Efendi'nin yaşadığı konak (SŞS, 18, 3a/1), Süleyman Bey Konağı (SŞS, 18, 4a/1) Sivas'ta Hoca İmam Mahallesinde yaşayan Hafız Efendi-zâde Abdulvehham Efendi'nin konağı (SŞS, 18, 5a/3) ve Bedri Bey Efendi'nin Oğlan Çavuş Mahallesinde yaşadığı konağı örnek olarak gösterilebilir (SŞS, 18, 31b/1).

Ailelerin kullandığı eşyalara baktığımızda ise belgelerin pek azında eşya isimleri kayıtlara yansımıştır. Ailelerin ekonomik durumlarını yansıtacak değerlerde eşya söz konusu olmamıştır. Belgelerde aile fertlerinin, ziynet eşyası olarak altın, saat, inci, yüzük, kâime kemer, çift elmaslı zer kol bağı; ev sergisi olarak ise kullanılan el işleri, ip çanta, işleme çuka, nimten (mintan) yani kollu yelek gömlek, entari, ışık ve Gürünkârî şâl, evani (kapkacak) ve hamamda kullanılan hamam takımları gibi eşyaların isimleri geçmektedir.

18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilinde yer alan miras davalarının içerikleri analiz edilerek, sicildeki hükümler ışığında Osmanlı aile yapısı ve sosyal hayatına dair aşağıda bahsedeceğimiz bilgilere de ulaşılmıştır.

1. Nişan

Osmanlı toplumunda uygulanan Nişan geleneği, evliliğe aday olmaktır. Şer'iyye Sicillerinde 'namzetlik' şeklinde ifade edilen nişanlanma evlilik vaadidir. Nişan, kişilere evlenme mecburiyeti kılmaz. Bu bağın hukukî bir yaptırımı olmamakla birlikte kişilerin nişanı bozma hakkı da vardır. Bu süreçte bireyler birbirini tanımaktadır. Eğer taraflar arasında anlaşmazlık çıkarsa bu olay mahkeme kayıtlarına geçer (Karaslan, 2015, s. 190). Araştırmamızın kaynağı olan sicilde nişanlanma ile ilgili bir kayda rastlanmamıştır.

2. Nikâh

İslam Hukukuna göre evlenme, bir erkek ve bir kadının beraberliği sonucu hayat ortaklığını meydana getiren nikâh aktidir. Bu akdin geçerli olabilmesi için nikâhın, imam veya kadı gibi kişiler tarafından kıyılmasına ve şahitler huzurunda yapılmasına dikkat edilmiştir. Böylece nikâhın dini ve hukukî hükümleri iyi bilen itibarlı kişiler eliyle kıyılması evlilik kurumuna resmi nitelik kazandırmıştır. Osmanlı Devleti de evlilik kurumunu, İslam hukukuna uygun şekilde devam ettirmiştir. Tanzimattan sonra aile hukukunda bazı değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişiklikler, Hanefi mezhebine göre fıkıh ve fetva kitaplarındaki şer'i hükümlere aykırı olmayan hukukî düzenlemeler kapsamında olmuştur (Kama, 2013, s. 190). Bunlar aile, miras, borçlar ve ceza hukuku konularında düzenlemeleri içermektedir. 1298 ve 1330 tarihli sicilli nüfus kanunlarında, Abdülmecit döneminde evlenme çağına gelmiş kız, dul ve boşanmış kadınların, 30 yaşına gelmeden de velilerin izni olmadan evlenebilmesi kabul edilmiştir. Yine Müslümanların nikâhları şer'i hakimler ve naibler, gayrimüslimlerin nikâhları ise ruhani reisleri tarafından kıyılmıştır. Bunlara ait nikâh akidleri mühürlenip tasdik edildikten sonra ilmühaberi nüfus memurlarına iki ay içerisinde verilmesi şart koşulmuştur. 1871 tarihinden sonra şer'iyye mahkemelerinin yanında Nizamiye mahkemeleri adı altında yeni mahkemeler kurulması İslam hukukunu temel alan aile hukukunu da etkilemiştir (Ünal, 1977, s. 206-207).

Osmanlı ailesi, çok eşli bir düzene sahip değildir. Çok eşlilik toplumsal olarak hoş karşılanmayan bir durumdur (Ortaylı, 2023, s. 117). Kayıtlarda ailelerin nikâh durumlarına baktığımızda, Sivas şehrinde genel olarak tek eşli aile yapısı egemendir. Tabii ki çok eşli ailelere de rastlanılmıştır. İkinci evliliklerin ilk eşin ölümü sebebiyle gerçekleştirildiği düşünülmektedir (SŞS, 18, 2b/3, 5b/1, 4a1, 2b/3, 9b/1, 9b/2, 11a/3, 12a/2, 12b/2, 17a/2, 17a/2, 17a/3, 22b/2, 29b/1, 36b/3, 43b/2, 38b/4, 40a/2). Bunların yanında muhtemelen ikinci evlilikler, kadının iş gücünden faydalanabilmek veya çocuk sahibi olabilmek için yapılmıştır. Birden fazla eşi olan evliliklere belgelerden örnek verecek olursak, Yüzbaşı Sadık Ağa'nın veraseti eşi Züleyha'ya ve Züleyha Hatun'dan olan oğlu Mahmud ve Hasan Efendiler ve kızı Zehra Hatun ve ölen eşinden olan oğlu Osman ve kızı Ayşe Hatun'a intikal etmiştir. Burada hem iki

eş hem de iki eşten olan çocuklara mirasın intikali söz konusudur (ŞSS, 18, 5b/1). Başka bir belgede, Sivas'ta Hacı Zahid mahallesinde oturan Hacı Ali Ağa'nın veraseti ölen ilk eşi Rukiye Hatun'dan olan oğlu Mehmed Raşid Efendi ve kızları Nebiye ve Naile ve Hadice ve sonraki eşi Fatıma'dan olan oğlu Ali Rıza Efendi ve oğlu Hacı Ömer ve kızı Zekiye'ye intikal etmiştir (ŞSS, 18, 18a/2). Yine Tokat'ın Soğuk Pınar-ı Müslim Mahallesinde vefat eden Hacı Mustafa Ağa'nın mirası eşi Münire Hanım ile Şah-zâde adındaki eşine geçmiştir (ŞSS, 18, 4a/1).

Erkeğin birden fazla eşe sahip olduğu ailelerin yanında kadınların da ilk eşleri öldükten sonra yeniden evlilik yaptıklarını kayıtlarda görmekteyiz. Mesela, Sivas'ta Hamam Ardı Mahallesinde vefat eden Şerife Hatun'un veraseti eşi Süleyman Efendi ile ölen eşi Mustafa Ağa'nın oğlu Abdi ve kızı Azize Hatun ve Süleyman Efendi'nin kızı Ümmühan Hatun'a intikal etmiştir (ŞSS, 18, 39a/2). Belgelerde kadınların nikâhlı oldukları hâlde şikâyet ettikleri başka konular da kayıtlara geçmiştir. Bir belgede, İpliklü nahiyesine bağlı bir köyde yaşayan Hüseyin Kethüda kızı Ayşe Hatun, Receb ile evli olduğu hâlde köyden Topal Hasan oğlu Halil, Ayşe'nin nikâhlısı olduğunu iddia etmiştir. Ayşe Hatun bu durumdan şikâyetçi olmuştur (ŞSS, 18, 34a/2). Yine Beypınar Köyü'nden Akile Hatun, köy sakinlerinden Himmet oğlu Mehmed'in kendisinden dolayı nikâhlısı olduğunu söylemesi sebebiyle Mehmed ile davalık olmuştur (ŞSS, 18, 6b/1). Erkeklerin birden fazla eşe sahip olduğu durumlarda mirastan pay alacak olan farklı annelerden doğan çocuklar üvey anneleri ile miras paylaşımı sonrasında belli sorunlar yaşamıştır (ŞSS, 18, 1b/3, 1b/4). Sivas'ta Ece Mahallesinde yaşayan Emîne Hatun'un üvey kızları Emine ve Fatıma, Emine Hatun'a dava açmışlardır. Bunun üzerine Emine Hatun, üvey kızlarının kendisinden talep ettikleri malları reddederek üvey kızlarına karşı dava açmıştır (ŞSS, 18, 1b/4).

Sivas şehrinde o dönemde yaşayan gayrimüslimlerden Ermeniler arasında da çok eşli aileler belgelere yansımıştır (ŞSS, 18, 33b/2). Sivas'ın Köhneçivan Mahallesi ahâlisinden Ermeni milletinden vefat eden Tarman oğlu Kazaz'ın veraseti zevcesi Hasrof ve ölen eşi Takşofe'den olan oğulları Avanis ve Nazarit, Kirkor ve Esteban ve kızları Ester ve Sandofe'ye kalmıştır (ŞSS, 18, 26b/1).

Yine Osmanlı Devleti'nde müslüman bir erkeğin, gayrimüslim bir kadınla evlenmesinde sakınca görülmemiştir (Cin, 1988, s. 112). Buna rağmen 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilinde yer alan nikâh akitlerinde veya miras kayıtlarında farklı etnik gruplar arasında bir evliliğe rastlanılmamıştır.

Ailenin önemli fertlerinden olan çocukların sayısı, Osmanlı ailesinde ortalama müslümanlarda 2-4, gayrimüslimlerde 2-7'dir (Demirel, 1990, s. 952). 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilindeki kayıtlara baktığımızda aileler az çocukludur. Ailelerin çocuk sayısı genellikle 3 ila 5 arasında değişmektedir. Bazı ailelerin tek çocukları vardır (ŞSS, 18, 7b/2, 9a/1, 10b/2, 11b/2, 14a/2, 16b/2, 20a/2). 6 -8 çocuk sahibi aileler az sayıdadır (ŞSS, 18, 17a/3, 25b/2, 40b/2, 26b/1, 33b/2, 36a/1, 40b/3, 6b/3, 8b/3, 6b/2). Birden fazla evliliklerin olduğu ailelerde çocuk sayısı fazladır. Bunların çocuk sayısı hane başı 7-8'e kadar çıkmaktadır (ŞSS, 18, 18a/2, 29b/2, 20b/2, 2b/3, 11a/2, 8b/3, 17/a2, 34b/ 2). Kayıtlarda, Şeyh Çoban Mahallesinde oturan Zaviyedâr oğlu Tüfenkçi Ali Usta'nın mirası 7 çocuğuna, (ŞSS, 18, 6b/3) Sivas'ta Küçük Minare Mahallesi eşraflarından olan Mustafa Ağa'nın iki evlilikten olan 8 çocuğuna mirası intikal etmiştir (ŞSS, 18, 18a/2). Müslüman ailelerin çocuklarının cinsiyet durumuna baktığımızda ortalama olarak kızların erkek çocuklara göre fazla olduğunu görmekteyiz. Şehirde Ermeni nüfusun yoğun olduğu bu dönemde gayrimüslim ailelerin miras kayıtlarındaki çocuk sayıları ortalama 4 civarındadır ve gayrimüslim ailelerde adı geçen erkek çocukların sayısı kızlara göre fazladır.

Evlilik konusunda bahsedilecek diğer bir husus da mihr hadisesidir. Mihr, zevcin vefatı halinde terekede öncelikle verilmesi gereken ve nikâh sırasında zikredilen paradır. Nikâhtan önce verilen mihr-i muaccel ve nikâh sırasında veya vefat halinde tereke taksiminden önce eşe ödenen mihr-i müeccel olarak ikiye ayrılmıştır. Mihri müeccel eğer verilirse bu durum sicil defterine de kaydedilmiştir. Fakat boşanma halinde zevce kendi isteğiyle mihr-i müeccelinden vazgeçebilir. Mihr, kadının malıdır, istediği gibi kullanır (Ortaylı, 2023, s. 91).

18 Numaralı Sicil kayıtlarında evliliklerin sona ermesi ile kadınların mihr talepleri söz konusu olmuştur. Mesela Gök Medrese Mahallesinde yaşayan Mevlüde Hatun'u eşi Tokmak Kapu Mahallesinden Binbaşı-zâde Ali Rızâ Efendi terk etmiştir. Bunun üzerine Mevlüde Hatun eşinden çeyizini ve mihrini istemiştir. Davada vekaleti de amcasının oğluna vermiştir (ŞSS, 18, 1b/1). Bu gibi durumlarda kadınlar genellikle yakın akrabalarına vekalet vermişlerdir. Bu yakın akrabalar, dayı oğulları ve amca oğulları olmuştur. Mihr miktarları hakkında net bir bilgiye rastlanmamıştır. Kayıtlarda, Sivas'ta Câmî-i Kebîr Mahallesinden Mukar-zâde'nin kızı Sıdika Hatun boşandığı eşi Zaralı-zâde Said Bey'den mihr-i olan bin kuruşu talep etmiştir (ŞSS, 18, 11a/2). Sivas'ta Şems Ferrâş Mahallesi sakinlerinden Fatıma

Hatun, Sivas'ta yaşayan Hacı Mahmud Ağa'dan mihrinden alacak hakkı olan beş yüz kuruş ile borcu olan üç yüz küsür kuruşu talep etmiştir (SŞS, 18, 33a/3). Ayrıca Sivas'ta Sarı Şeyh Mahallesinde Mehmed Fehim Efendi'nin kız kardeşi Emine Hatun, Câmî'-i Kebîr Mahallesinden Hüseyin Efendi'nin kendisine küfretmesi sebebiyle boşanmış ve malı olan eşya ve altınlarını ve bir de mihrini Hüseyin Efendi'den talep etmiştir (SŞS, 18, 39b/2). Yine Hacı Zahid Mahallesinden Ömer Ağa'nın kızı Emine Hatun ölen eşi Ebubekir Efendi'nin terekesinden mihrini talep etmiştir (SŞS, 18, 13b/2). Ayrıca bir belgede, Sivas'ta Küçük Minare Mahallesinde vefât eden Şerife Hatunun mirası eşi Berber Hüseyin Ağa, babası Hacı Ömer'e ve validesi Fatıma Hatuna intikal etmiştir. Hüseyin Ağa, ölen kızının terekesinden eşya ve mihri olan meblağı Hüseyin Ağa'dan istemiştir (SŞS, 18, 42b/1).

3. Vasilik

Osmanlı Devleti korumaya muhtaç çocukların himayelerini vasiler aracılığı ile sağlamıştır. Vasiler, çocuklar reş oluncaya kadar çocukların bakımı, terbiyesi ve mallarının korunması için görevlendirilmiştir. Böylece çocuklara mallarının, reşit oluncaya kadar korunması reşit olunca da eksiksiz teslim edilmesi sağlanmıştır (Çelikkemir ve Arıkan, 2022, s. 1). Aile kurumuna önem veren Osmanlı Devleti sosyal düzeni sağlarken 19. yüzyılda çocuklara yönelik bazı kanun düzenlemeleri de yapmıştır. Eytam sandıkları kurulmuştur. Vefat eden ebeveynlerin çocuklarına intikal edecek mallar, rüşd yaşına gelene kadar vasiler aracılığı ile kontrol altına alınmıştır. Bireylerin hakkını koruyan bu düzenleme ile çocuk, babası yok ise dedeye, baba ve dede yok ise anne tasarrufuna bırakılmıştır. Vasî atanacak kişinin belli başlı özellikleri arasında ise reşit, akıl sağlığı yerinde ve güvenilir olması gerektiği belirtilmiştir (Özturan, 2018, s. 240). 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilindeki belgelere baktığımızda, mirasa intikal eden çocuklar için, buluşa ermiş anlamına gelen yetişkin erkekler 'sulbî kebîr' kızlara 'sulbi kebir', buluşa ermemiş olan erkekler için 'sulbî sağır' kızlar için ise 'sulbi sagire' ifadeleri kullanılmıştır. İncelediğimiz sicilde de buluşa ermemiş olan çocukların miras intikallerinde vasiler tayin edilmiştir (SŞS, 18, 7b/3, 7a/1, 33a/2, 34a/2, 36b/1, 37b/3, 38b/4, 8b/3, 10b2, 11a3, 12a/2, 13a/2). Örneğin, Demirciler Mahallesinde oturan Hacı Veli Oğlu İsmail Ağa'nın vefatı ile kızı Ayşe'ye, reşit olana kadar annesi Ağca Hatun vasî tayin edilmiştir (SŞS, 18, 33a/2). Yine Sivas'ta Köse Dere Müslim Mahallesi ahâlîsinden vefat eden Keşkek oğlu Hacı Ali Ağa'nın mirasçıları Hacı Ali ve Ayşe'dir. Çocukların vasileri valideleri olan Hanife ve Hadice Hatun'dur (SŞS, 18, 34a/2). Ayrıca başka bir dava kaydında Kars'ta şehit olan Karahisarî-zâde Mehmed Efendi'nin veraseti eşi Şerife' den olan oğlu Hayri ve Hamdi, kızları Hadice ve Sıdika'ya intikal etmiş ve çocuklardan Hamdi ve Sıdika rüşd yaşına gelmediği için vasileri Kasab oğlu Ahmed Ağa ve Çolak Yakub oğlu Mustafa Ağa tayin edilmiştir (SŞS, 18, 3a/3). Örneklerden gördüğümüz kadarıyla genellikle çocuklara iki ayrı vasi atanmıştır.

4. Sivas'ta Aile Yapısı

Osmanlı toplum yapısı içerisinde de elbetteki tek bir tip aile yoktur. Osmanlı aile yapıları, ailelerin yaşadığı coğrafyaya, mahallelere hatta köylere göre bile farklılıklar göstermektedir (Ortaylı, 2023, s. 21). Yani aile yapıları devirlere, bölgelere, sosyal iktisadi yapıya göre değişir. Bu sebeple aile kavramını farklı tanımlar altında gruplandırarak olursak; öncelikle aileler, eş sayısına göre çok eşli ve tek eşli aileler olarak ikiye ayrılmaktadır (Aydın, 1989, s. 196). 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilindeki kayıtlarda, Sivas şehrindeki ailelerin eş sayısına göre değerlendirmesini yukarıda nikâh başlığı altında ele almıştık. Büyüklüklerine göre gruplandığımızda; geniş aile, aile reisi olarak baba başkanlığında eş, çocuk, torun, damat, dayı, hala ve teyzeden; dar veya çekirdek aile ise, bir karı koca ve çocuklardan meydana gelmektedir (Aydın, 1989, s. 196). Devlet, ailenin büyüklüğünü yani ailenin nüfus sayısını belirlemek için aynı zamanda 'avarız' anlamında kullanılan 'hane' tespitini esas almıştır (Göyünç 1979, s. 331). Osmanlı ailesinin kaç kişiden meydana geldiğini belirlemek için vergi verecek durumda olan aile reisinin kayıtları sayılmıştır. Aslında XIX. yüzyılda da hane ile gerçek aile kastedilmiştir (Demirel, 1998, s. 953). Hane, mahalle ve köy gibi mekanlarda üç kuşağın bir arada yaşadığı yerdir (Ortaylı, 2023, s. 15). 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilinde yer alan miras kayıtlarında aileleri, hanenin büyüklüğüne göre incelediğimizde adı geçen vârisler, eş, anne, baba, çocuklar ve kardeşlerdir (SŞS, 18, 1b/2, 1b/3, 1b/4, 2a/2, 2a/3, 2b/3, 3a/1, 3a/3, 3b/2, 3b/3, 4a/1, 4a/2, 5b/1, 5b/2, 6b/3, 7a/1, 7a/2, 8a/1, 9a/1, 9b/1, 9b/2, 10a/2, 10a/3, 10b/1, 10b/2, 11a/3, 11b/2, 12a/2, 12b/1, 12b/2, 13a/2, 15a/3, 15b/1, 15b/2, 16a/3, 16b/1, 16b/2, 17a/2, 17a/3, 18a/2, 19a/2, 19a/3, 20a/2, 20b/2, 21/1, 22a/3, 23a/2, 23b/1, 24a/1, 25a/1, 25b/1, 25b/2, 26a/1, 26b/1, 27a/2, 27a/3, 27b/3, 28a/2, 28a/3, 28b/3, 29b/1, 30a/1, 30b/3, 32a/1, 32a/2, 33a/4, 33b/2, 34a/1, 34a/2, 34b/1, 34b/2, 35a/3, 36a/1, 36a/2, 36b/1, 36b/2, 36b/3, 37b/3, 38b/2, 38b/4, 39a/2, 39a/3, 39b/3, 40a/2, 40b/3, 41a/1, 41a/3, 41b/1, 42b/1, 43b/1, 43b/2). Bu durum, aynı hane içerisinde ismi geçen aile fertlerinin, çekirdek aile tipinde olduğunu göstermektedir. Belgelerde akrabalık bağlarının güçlü olduğu Sivas şehrinde anne tarafında akrabalara li-

ümm (SŞS, 18, 14a/2) baba tarafından akrabalara li –ebb (SŞS, 18, 14b/1) olarak ifade edilmiştir.

Yine başka bir aile tanımında; ailede hakimiyet, babaya dayanıyorsa ‘ataerkil’, anneye dayanıyorsa ‘anaerkil’ aile olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan arkabalık ilişkilerinin baba yoluyla kurulduğu ataerkil aileler toplumda daha yaygındır. Türkler, göçebe ve savaşçıl bir toplum olmasından dolayı baba hakimiyetinin ağır bastığı ataerkil aile yapısına sahiptir (Aydın, 1989, s. 196). Sicilde yer alan miras kayıtlarındaki kişilerin sosyal statüsünü gösteren lakap ve unvanların kullanması da ailelerin hangi aileden geldiklerini göstermesi açısından önemlidir. Aile yani baba adıyla birlikte geçen lakap ve unvanlar daha çoğunluktadır. Bu durum Sivas’ta ataerkil aile yapısının yaygın olduğunu göstermektedir. Belgede geçen aile isimleri ise şu şekildedir: Hamamcı oğlu (SŞS, 18, 1b/2, 25b/2, 35a/2), Efendî-zâde (1b/2, 3a/1, 4b/3, 5a/2, 5a/3, 6a/3, 9b/1, 27b/2, 28b/2, 36b/3, 37a/2, 39a/1, 40b/2,43a/2), Keleş oğlu (42a/1), Fazlumlu oğlu (42b/2), Mumcu oğlu (42b/3)Türkmen oğlu, (1b/3, 1b/4, 9a/2, 35b/2) Penbeci oğlu (2a/2, 20a/2), Müezzîn oğlu(29b/1), Kasar oğlu (43b/1), Yetim oğlu (43b/1), Resul oğlu (43b/2), Bahtî-zâde (1b/1) Bibaşı-zâde (1b/1), Ahi Paşa-zâde (5a/2), Kömürlü-zâde (5a/3), Demirci-zâde (9b/1), Müftü-zâde (11a/2), Tıraş-zâde (30b/2), Türkes-zâde (30b/2, 43b/1), Sarraç-zâde (30b/2), Hasyüncü-zâde (39a/1),Vahab-zâde (40b/3), Dellak-zâde (40b/3, 42a/2), İzzet-zâde (40b/3, 42a/2), Nazır-zâde (41a/3), Karaca-zâde (41a/3), Bekçi oğlu(24a/1), Sakar oğlu (24b/2), Zaralı oğlu (25a/1), Kuzucu oğlu (25b/2), Kışlalı oğlu (26b/1), Koçhisarlı oğlu (26b/2), Buruncu oğlu (27a/3, 28a/3), Fesli oğlu (27b/2, 28b/2), Esad oğlu (27b/3, 28b/3, 29a/2), Altıparmak oğlu (29b/2), Kahveci oğlu (30a/1, 39a/1), Tatar oğlu (30a/1, 37b/3), Kürd oğlu (30a/2), Arab oğlu (30b/2, 35a/1, 35a/2), Kapusuz oğlu (30b/3), Keşkek oğlu (32 a/2, 34a/2), Uğurlu oğlu (34a/1), Çoban oğlu (34a/1)Kemahlı oğlu (34a/2), Kethüda oğlu (35a/1, 35a/2), Çiçekli oğlu (35b/2), Fetvacı oğlu (35b/2), Memuk oğlu (35b/2), Hatib oğlu (36a/2), Hallac oğlu (36b/2), Derviş oğlu (37b/3), Altun oğlu (38a/3, 42a/2), Cidal oğlu (38b/2), Tüfenkçi oğlu (39a/1), Köse oğlu (39a/1), Çavdar oğlu 39a/1), Sakar oğlu (40b/3), Kalınlı oğlu (41b/1), Beşe oğlu (41b/2), Kömürlü-zâde 85a/3), Göçer oğlu (5b/1), Saraç oğlu (5b/2, 19a/3), Bezzazbaşı oğlu (1b/1), Beyrudlu oğlu (2a/2), Hacı oğlu (2b/2, 42b/2), Bey oğlu (2b/2), Kasab oğlu (2b/2, 3a/2, 7b/1, 8a/3, 10b/2, 13b/1, 20a/3, 20b/2, 31a/1, 35a/2, 35a/3, 42a/2, 43a/1, 43a/2), Osman oğlu (2b/3, 5b/1, 6b/3, 11a/2, 18a/3, 19a/3, 23a/3, 23b/1, 43a/2), Tavukçu oğlu (2b/3), Keşiş oğlu (4b/2, 4b3), Göçer oğlu (5b/1), Boşlu oğlu (5b/2), Bıyıklı oğlu (6a/3), Himmet oğlu (6b/1) Türüdi oğlu (6b/1), Çaylak oğlu (6b/1), Molla oğlu (6b/2, 8a/3, 21-1, 25b/2, 39a/39, Zaviyedar oğlu (6b/3), Eskici oğlu (6b/3, 8a/3, 9a/2, 10b/1, 10b/2, 19a/3, 24a/2, 26a/3, 28a/3, 33b/1, 40b/2, 43a/2), Hatip oğlu (7b/2), Kavas oğlu (7b/2, 8a/1, 26b/2, 29b/2, 30b/1), Tatar oğlu (8b/3, 9a/1, 35b/2), Esir oğlu (8b/3), Kal’alı oğlu (9a/2), Nalcı oğlu (9b/1, 36b/2), Tekkenişin oğlu (9b/2, 13a/1), Çerkes oğlu (10a/2), Kaya Bey oğlu (11b/1), Müezzîn oğlu (2a/3, 6b/3, 29b/1), Katib oğlu (2b/4), Karakule zâde (13a/2, 3a/1), Karakule oğlu (3a/1), Karahisari-zâde (3a/3), Karaosman oğlu (13a/1), Karabıçak oğlu (18a/1, 34a/2), Karahisarlı oğlu (18a/2), Karaca-zâde (41a/3), Karaçatak oğlu (41a/1), Müzeccim-zâde (3a/1), Çaput oğlu (3a/3, 4b/3, 5a/2, 8b/3, 9a/1, 10a/2, 10b/3, 12a/2, 14a/2, 18a/3, 31a/1, 32b/2, 33a/3, 34a/2, 35a/1, 35a/2, 39a/2, 39b/2, 42b/1, 42b/3, 43a/2, 43b/2), Çaput-zâde (4a/1, 10b/1), Kadı-zâde 83b/2, 19b/1), Abdullatif-zâde (4a/1), Kavaklı oğlu (4a/2), Kavaklı-zâde (4a/2), Paşa-zâde (5a/2), Latif-zâde (5a/2), Nasuhi-zâde (5a/2), Yörük oğlu(11b/2), Kavukçu oğlu(11b/2), Kul oğlu (12a/1), Kırıkalemler oğlu (12a/1), Şehab oğlu (12a/1), Çavuş oğlu (12a/2),Gök Seyyid oğlu (12b/1, 13b/2, 35a/3), Kel oğlu (12b/2), Şeker oğlu (13a/1), Kara Osman oğlu (13a/1), Çıplak oğlu (13a/2), İmam oğlu (13b/1, 13b/3, 39b/2, 42a/2), Çallı oğlu (13b/2), Dervişbey oğlu (14b/1), Mecid oğlu (15a/1, 16a/1), Nevruzlu oğlu (15a/1, 16a/1), Şerbetçi oğlu (15a/3), Sofu Hoca oğlu (15b/2, 16b/2), Veliyüddinli oğlu (17a/2), Bıyık oğlu (17a/2), İbiş oğlu (17a/2), Ballı oğlu (17b/1), Memiş oğlu (18a/3), Saatçı oğlu (18a/3, 22a/1), Şire oğlu (18b/3), Kul Emir oğlu (20a/3, 20b/1, 22a/3),Yazıcı oğlu (20b/2, 26b/1, 32b/1, 34a/3, 34b/2), Kolağası oğlu (20b/2), Topçu oğlu (23a/2, 33a/2), Civelek oğlu (23a/3, 23b/1), Boğazkesen oğlu (23a/3, 23b/1), Nebi oğlu (24a/1), Şah-zâde (4a/1), Penbeci-zâde (4a/2), Köle-zâde (4b/2), Zaralı-zâde (11a/2), Yazıcı-zâde (13a/2, 31a/1), Bey-zâde (15a/2, 16a/2, 40a/2), Sabuni-zâde (15a/3, 15b/1, 16b/1, 23a3, 23b/1), Hoca-zâde (15b/2, 16b/2, 42a/2), Hafız-zâde (39a/2), Şeli-zâde (17a/2), Yahşi-zâde (17b/3), Topçu-zâde (18a/2), Hızır-zâde (21-1), Nazır-zâde (21-1), Şemseddin-zâde (22b/1), Hamacı-zâde (22b/1, 32b/1, 33b/1, 33b/2, 40b/2), Hüdaverdi-zâde (24b/1), Ağa- zâde (24b/1, 29b/2, 39a/1, 42b/2, 17a/3, 17b/1, 20b/1, 34a/1), Kethüda-zâde (26b/2), Eskici-zâde (27b/3, 28b/3, 29/2), Sakallı-zâde (27b/3, 28b/3, 29/2), Çallı- zâde (29a/2), Şişeci- zâde (36b/1), Saka- zâde (36b/1).

Lakap ve unvanlar özel adlar içerisinde yer alan kişilerin toplum içerisindeki statüsü ve mesleki özellikleri yanında inancını hatta fiziksel durumlarını yansıtan izler taşımaktadır. Sicilde aile fertlerinin dini unvanlar kullandığı da görülmüştür. Bunlar Es-Seyyid, Hacı, Derviş, Şah, Hafız, Pir, Sofudur. Fiziki görünümüne göre de kişiler lakap almıştır. Bunlar: Ak Sakallı, Karabıyıklı, Sarı Sakallı, Kara Sakallı, Kumral Sakallı, Kır Sakallı, Sarıbiyıklı, Terbiyıklı, Köse Sakallı, Koca Bey, Uzun Boylu, Kısa Boylu Ortaboylu, Küçük, Çolak, Sağır, Topal, Kör, Şirin, Sarı,

Deli örneklendirilebilir.

18 Numaralı Şer'iyye Sicilinde yer alan hükümlerde Çeçen, Çerkes, Kürd, Arap gibi farklı etnik yapıya sahip aile isimleri de geçmektedir. Mesela bir belgede, Sivas'ta Emlâk Nâhiyesi'nin Bozkurt Köyü'nde muhacir Çerkez ve Çeçen kabilesinden Bektaş'tan bahsedilmiştir (ŞŞS, 18, 2b/4, 8b/2).

Aile bireylerinin isimlerine gelince; 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilinde (1-44.sayfalar) 40'tan fazla kadın ismine rastlanmıştır. A'îşe, Dudu, Fatıma, Mevlude, Hatice, Emine, Şerife isimleri en çok kullanılan kadın isimleridir. Gayrimüslim kadın isimlerine gelince en çok Elmas, Meryem ve Avanis isimleri zikredilmiştir. Müslüman erkeklerin Mehmet, Ahmed, Hüseyin, Abdullah, Ali, Mahmud, Osman isimleri sıklıkla yer almıştır. Gayri müslim erkek isimlerinde en çok kullanılan Mıdırgıç, Karabet, Agob, Artin, Bedros, Aleksandır olmuştur.

5. Boşanma

İslam hukukuna göre kocanın karısını tek taraflı iradesiyle boşamasına talak denilmektedir. Ric'i ve bain olmak üzere iki tür boşanma vardır. Ric'i talak, kadının yeni bir nikâha gerek kalmadan iddet müddeti içinde evliliğini geri sürdürebildiği boşanmadır. Bain boşanma ise boşandıktan sonra geri dönmeye imkân verilmeyen, evlilik bağının hemen sona erdirilmesidir. İddet müddeti bitinceye kadar erkek hanımının beslenme, barınma ihtiyaçlarını karşılamak ve kadının mehir borcunu ödemek zorundadır. Eğer kadın bain talakla boşanmış ise eşine isterse geri dönebilir ve ikinci nikâhını mahkemeye kaydettirmelidir (Maydaer, 2007, s. 303). Evlilikler gibi boşanmalar da kadı huzurunda kaydedilmiştir. Zaten eşlerden birinin ölmesi durumunda hayatta kalan eş hukuki olarak boşanmış sayılır (Işık, 2005, s. 54). Boşanma hakkı sadece erkeklere tanınmamıştır. Kadınlara da görevlerini yerine getirmeyen kocasını boşama hakkı verilmiştir. Toplumda hoş karşılanmayan boşanmanın, gerçekleşmemesi için bazı zorlayıcı, kanuni ve örfî kurallar konulmuştur (Özçelik, 2017, s. 75). Her ne kadar boşanma hadisesi istenmeyen bir durum olsa da bazı durumlarda gerekli görülmüştür. Belgede sadece 11 hükümde boşanmaya dair kayıtlar geçmektedir (ŞŞS, 18, 9a/2, 11a/2, 23b/1, 24a/2, 32a/2, 33a/1, 33a/3, 34a/2, 39b/2, 41b/2, 41b/1). Bu sebeple Sivas şehri aile yapısında boşanmaların yaygın olmadığını söyleyebiliriz. Karı ve kocanın boşanma sebepleri tam olarak belirtilmemekle birlikte anlaşmazlık, küfür, geçimsizlik, güzel vakit geçirmemek gibi sorunlar nedeniyle nikâhları bozulmuştur. İncelediğimiz sicilde boşanma ile ilgili bir belgede, boşanma sebebi olarak geçimsizlik, uyumsuzluk anlamına gelen 'hüsni muâşeretimiz olmamağla' ifadesi geçmektedir. Boşanmalar dini hükümlere göre gerçekleştirilmiştir. Mesela, talak yoluyla boşanmaya örnek bir dava kaydında, Sivas'ta süvari Mustafa Zihnî Efendi'nin şahitliği ile Bâb-ı Seraskeri Hâssa Nüfus Kalemi Ali Efendi eşi Huriye Hatunu birlikte güzel vakit geçirmemek sebebiyle iki 'talak-ı ric'i' ile boşamıştır (ŞŞS, 18, 33a/1). Başka bir dava kaydında, Sivas'ta Küçük Minare Mahallesi sakinlerinden vefat eden Civelek oğlu Hacı Mustafa b. Abdullah'ın veraseti eşi Sanıye'den olan oğlu Hüseyin ve kızı Fatıma ve boşadığı eşi Şerife'den olan çocuklarına intikal etmiştir (ŞŞS, 18, 23b/1). Yine bir belgede, Sivas'ta yüz başı Alaaddin Efendi eşi Emine Hatun'u boşamıştır. Fakat Emine Hatun ile Edhem Efendi tekrar nikâhlanmışlardır (ŞŞS, 18, 37b/2).

Boşanma neticesinin ortaya çıkardığı diğer bir durum da nafaka meselesidir. Nafaka, boşanan eşin, bakmaya mecbur olduğu aile bireylerine, mahkeme kararıyla verildiği aylık, para ve eşyadır. Nafaka, boşanma sonrasında erkekler tarafından ödenir. Kadınlara aldığı nafaka ile ailenin geçimini sağlamıştır. Kadın, evlilik nafakasıyla genellikle bakmakla yükümlü olduğu çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bu yüzden Osmanlı Devleti de nafakaya önem vermiştir. 19. yüzyılda yaşanan değişimler ve gelişmeler nafaka gibi sorunların daha çok mahkemeye taşınmasına sebep olmuştur (Göktaş ve Hanım, 2022, s. 541). Kayıtlarda, kadınların, boşandığı eşlerinden nafaka talep ettiklerini sıklıkla görmekteyiz. Bu kayıtlardan Mimar Sinan Mahallesinde Tütüncü Hüsni kızı Tuti, Zilkar Mahallesinden Eskici oğlu Osman Ağa şahitliğinde eşi Kebabcı Ali Usta'dan yirmi beş günlük oğlu Mehmed'in nafakasını istemiştir (ŞŞS, 18, 24a/2). Gök Seyyid oğlu Osman, Hacı Zahid Mahallesinden Ömer Ağa'nın kızı Emine Hatun ölen eşi Ebubekir Efendi'nin terekesinden nafakasını ve bir de çeyizi olan eşyalarını talep etmiştir (ŞŞS, 18, 13b/2). Yine bir belgede, Sivas'ta Câmî-i Kebîr Mahallesinden Mukar-zâde'nin kızı Sıdika Hatun, boşandığı eşi Zaralı-zâde Said Bey'den nişân altınını, alacak hakkı olan üç bin guruşu ile nafakasını talep etmiştir (ŞŞS, 18, 11a/2). Nafaka miktarları hakkında belgelerden yola çıkarak kesin bir miktar söylemek mümkün değildir.

6. Ailelerin Miras Dağılımı

Kaynağını Kuran-Kerim ve sünnetten alan İslam miras hukukuna göre üç grup mirasçı vardır. Bunlar, Ashâb'ül Feraiz, Asabe ve Zevi'l-Erham'dır. Feraiz mirasçılar gerçek mirasçılardır. Asabe mirasçı, miras bırakan kişinin baba tarafından akrabalarıdır. Zevi'l erham mirasçılar ise varise kan hısmı bulunan, âshabü'l feraiz ve asabe olamayan

mirasçılardır. Gerçek mirasçılar on bir tanedir (Akyılmaz, 2007, s. 473-479). Tereke taksimlerinde miras öncelikle gerçek (feraiz) mirasçılara düşer. Bunlar ölen kişinin kızları, oğlunun kızları, babası, annesi, dedesi, nenesi, zevcesi veya zevci, anne-baba bir kızkardeşleri, baba bir kız kardeşleri, anne bir erkek ve kız kardeşleridir. İkinci olarak artan mal asabe varislere geçer. Bu grupta yer alan baba, dede, oğul, oğlunun oğlu, erkek kardeş ve diğer asabe akrabalarından ölene en yakın olana miras verilmiştir. Yukarıda saydığımız asabe mirasçılardan kimse yok ise, miras onu azat eden efendiye ve mirastan kalanlar zevce veya zevce dışındaki eshâb-ı ferâiz hisselerine dağıtılır. Eğer bunlar da yok ise mal, murisle kadın cihetinden akrabalarına verilmiştir (Ekinci, 2017). Belgelerde miras meselesi ailelerin arasında yaşanan önemli bir sorunu teşkil etmektedir. 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicilinde yer alan belgelerdeki miras kayıtlarında ölenin mallarının taksimi öncelikle varisin, eşi 'zevce veya zevc', çocukları, babası, annesi ve kardeşleri arasında olmuştur (SŞS, 18, 1b/2, 1b/3, 1b/4, 2a/2, 2a/3, 2b/3, 3a/1, 3a/3, 3b/2, 3b/3, 4a/1, 4a/2, 5b/1, 5b/2, 6b/3, 7a/1, 7a/2, 8a/1, 9a/1, 9b/1, 9b/2, 10a/2, 10a/3, 10b/1, 10b/2, 11a/3, 11b/2, 12a/2, 12b/1, 12b/2, 13a/2, 15a/3, 15b/1, 15b/2, 16a/3, 16b/1, 16b/2, 17a/2, 17a/3, 18a/2, 19a/2, 19a/3, 20a/2, 20b/2, 21/1, 22a/3, 23a/2, 23b/1, 24a/1, 25a/1, 25b/1, 25b/2, 26a/1, 26b/1, 27a/2, 27a/3, 27b/3, 28a/2, 28a/3, 28b/3, 29b/1, 30a/1, 30b/3, 32a/1, 32a/2, 33a/4, 33b/2, 34a/1, 34a/2, 34b/1, 34b/2, 35a/3, 36a/1, 36a/2, 36b/1, 36b/2, 36b/3, 37b/3, 38b/2, 38b/4, 39a/2, 39a/3, 39b/3, 40a/2, 40b/3, 41a/1, 41a/3, 41b/1, 42b/1, 43b/1, 43b/2) Belgedeki kayıtlar bizlere göstermektedir ki miras öncelikle farz (gerçek) sahiplerine intikal etmiştir. Kalanlar ise diğer asabe mirasçılara verilmiştir. Miras kayıtlarında varisin (gaip) kayıp olması, memlekette bulunmaması veya nerede olduğunun bilinmemesi sık rastlanılan bir durumdur (SŞS, 18, 3b/3, 15b/1, 16a/3, 18a/1).

Yine 18 numaralı Sivas Şer'iyye sicilinde de yer alan yaklaşık 180 hüküm içerisinde 26 hüküm Ermenilere ait miras davası kayıtlarını içermektedir. Bu durum Zımmilerin, özel hukuka dair davalarında şer'i mahkemeleri de sıklıkla tercih ettiğini göstermektedir (SŞS, 18, 3b/3, 4b/2, 6a/1, 6a/2, 7a/1, 7b/2, 8b/1, 15b/3, 16b/3, 18b/2, 20a/2, 22b/2, 25a/1, 25b/1, 26a/1, 26a/2, 26b/1, 27a/2, 8a/2, 29b/2, 33b/2, 36a/1, 36b/2, 37a/2, 38b/3, 42b/3). Miras kayıtlarında ermeniler için 'zımmi' yerine 'Ermeni milleti' ifadesi kullanılmıştır.

Sonuç

Osmanlı Devleti, İslam hukukunu temel olarak aldığı aile kurumuna büyük önem vermiştir. Aile kurmak için atılan en önemli adım olan nikâh, kadılar huzurunda kayıt altına alınmıştır. Kadıların verdiği kararları içeren Şer'iyye Sicilleri, şehir tarihine dair mahalli bilgileri kapsamı açısından değerlidir. Son dönem Osmanlı aile yapısını, Sivas ailesi örneğinden yola çıkarak ele aldığımızda önemli bilgilere ulaşılmıştır. 18 Numaralı Sivas Şer'iyye siciline göre incelenen Sivas aile yapısı İslam hukuku, gelenek ve göreneklerinin etkisi altında şekillenmiştir. Sivas ailesi çekirdek aile tipindedir. Ailelerin ortalama çocuk sayısı 3-5'tir. Kız çocuklar erkek çocuklara göre sayıca biraz fazladır. Aileler, ataerkil bir yapıya sahiptir. Mihr, nikâh ve boşanmalarda İslami hükümlerin ön planda olması göze çarpmaktadır. Evlilikler genellikle tek eşlidir fakat çok eşli aileler de vardır. İkinci evliliklerin, ilk eşin ölümü sebebiyle gerçekleştirildiği düşünülmektedir. Boşanma hadisesi, ailelerde pek yaygın değildir. Boşanma sonrasında, kadına geçimini sağlaması için nafaka hakkı sağlanmıştır. Ayrıca kadınlar, mirasta terekeden ilk mihrini talep edebilmişlerdir. Vâris durumunda olan çocukların hakları rüşd yaşına gelene kadar vasiler aracılığı ile kontrol altına alınmıştır.

Sivas şehri dini ve etnik olarak farklı kültürden aileleri bünyesinde barındırmasına rağmen toplumsal bir düzen içerisinde yaşamışlardır. Aileler, evlerini dini ve günlük ihtiyaçlarını karşılayabilecek unsurlara göre meydana getirmişlerdir. Müslim ve gayrimüslimler aynı mahallerde hatta yan yana evlerde bile oturmuşlardır. Ticari ilişkilerde bulunmuşlardır. Kayıtlarda gayrimüslimlerin de miras konularında şer'iyye mahkemelerine başvurdukları görülmüştür. Şer'iyye mahkemeleri yanında Nizamiye mahkemelerinin kurulması şer'iyye sicilindeki konuların çeşitliliği azaltmıştır. Bu sebeple 18 Numaralı Sivas Şer'iyye Siciline yer alan hükümler konu olarak sınırlıdır. Genellikle ailelerin miras davalarını içermektedir. Bu durum aynı zamanda ailelerin en büyük anlaşmazlık yaşadığı konunun miras meselesi olduğunu göstermektedir. İncelemiş olduğumuz sicildeki miras kayıtları aileler hakkında tahmini bazı sonuçları ortaya koymakla birlikte kesin bir değer olarak görülmemelidir.

Görüldüğü gibi 19. yüzyılın ikinci yarısında Sivas şehri aile yapısında İslam hukuku ve şer'i hukuk kurallarının belirleyici bir etkisi gözükmemektedir. Aile kurumu, sosyal ve ekonomik durumlara göre elbette ki değişim ve gelişim göstermiştir. Fakat, son dönem Osmanlı aile yapısı, klasik Osmanlı aile yapısının devamı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Akgündüz, A. (1988). *Şer'iyeye sicilleri (mahiyeti, toplu kataloğu ve seçmeler)*. TDAV.
- Aktaş, A. (2023). Mahremiyetin sosyal medya ile dönüşümünü Türk kültüründeki kapı mefhumu üzerinden okumak. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi (Özel Sayı 1 (Cumhuriyetin 100. Yılına))*, 1207-1219. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1357927>
- Akyılmaz, S. (2007) Osmanlı miras hukukunda kadının statüsü. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XI(1-2), 471-502.
- Akyol, T. (1999) *Osmanlı'da ve İran'da mezhep ve devlet*. Milliyet.
- Aydın, M. A. (1989). Aile. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Cin, H. (1988). *İslam ve Osmanlı hukukunda evlenme*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Çelikdemir, M. ve Arıkan, M. (2022). Osmanlı'da korumaya muhtaç çocuklar ve vesayet kurumu: ayıntâb'daki uygulaması (1750-1806) (46-73). *Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 49-73.
- Demirel, Ö. (1990). 1700-1730 tarihlerinde Ankara'da ailenin niceliksel yapısı. *Belleten*, 54(211), 945-962.
- Demirel, Ö. (1998) *Osmanlı döneminde Sivas şehri ve esnaf teşkilatı*. Sivas Belediye Kültür.
- Demirel, Ö. (2006) *Osmanlı dönemi Sivas şehri-makaleler*. Sivas Valiliği Tarih ve Kültür Araştırmaları.
- Düzbakar, Ö. (2003) Osmanlı döneminde mahalle ve işlevleri. *U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(5), 7-108.
- Ekinci, E. B. (2017). *Osmanlı hukuku adalet ve mülk*. Arı Sanat.
- Ergenç, Ö. ve İnalçık, H. (1984). Osmanlı şehrindeki "mahalle"nin işlev ve nitelikleri üzerine. *Osmanlı Araştırmaları*, 4(4), 70-78.
- Ertuğ, H. (2015). Şeriyeye sicillerine göre hicri 1137 (1724-1725) senesi İstanbul'unda Osmanlı ailesinin evlenme ve boşanma verilerine göre. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 1081, 75-107.
- Göktaş, C. ve Hanım, G. (2022). Arşiv belgelerine göre 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarında Osmanlı devleti'nde nafaka sorunsalı. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, 9(25), 541-565.
- Göyünç, N. (1979). Hane. *Tarih Dergisi*, 32.
- Işık, M. (2005). *Tarihi Kayseri'de kadının adı*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür.
- İnalçık, H. (1958). Osmanlı hukukuna giriş: örf'i sultani hukuk ve Fatih'in kanunları. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 13(2), 102-126.
- İslamoğlu, A. (2019). Osmanlı devleti'nde kadılık kurumunun tarihsel gelişim süreci. *Adalet Dergisi*, (62-63), 67-84.
- Kama, S. (2013). Osmanlı hukukunda evlilik akdi ve söz konusu akdin 1869 tarihli tabiiyyet-i Osmaniyye kanunnamesine göre Osmanlı tabiiyyetine etkisi. *İÜHFM*, LXXI(1), 673-696.
- Karasaran, A. (2015). Osmanlı toplumunda ailenin teşekkülünde ilk adım: namzedlik. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 5(2), 186-199.
- Maydaer, S. (2007). Klâsik dönem Osmanlı toplumunda boşanma (Bursa şer'iyeye sicillerine göre). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 299-320.
- Ortaylı, İ. (2023). *Osmanlı toplumunda aile*. Kronik Kitap.
- Ödeken, A., Kurt, M., Akşin, Ş., Farqqhi, S., Toprak, Z., ve Yurdaydın, H., (1974). *Türkiye tarihi 3, Osmanlı devleti 1600-1908, mimarlık ve sanat tarihi*. Cem.
- Özçelik, H. K. (2017). Seyahatnameler göre Osmanlı toplumunda evlilik. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 4(8), 59-81.
- Özturan, S. (2018). 19. yüzyılın çeyreğinde Osmanlı mahkemelerinde vasi tayini. *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 240-243.
- Uçar, M. (2021), Tarsus şer'iyeye sicillerinde yer alan konut tanımları üzerinden değerlendirmeler. *METU JFA*, 2(38), 47-66.
- Uğur, Y. (2010). *Şeriyeye sicilleri*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Ünal, M. (1977). Medeni kanun'un kabulünden önce Türk aile hukukuna ilişkin düzenlemeler ve özellikle 1917 tarihli hukuk-i aile kararnamesi. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 34(1), 196-216.
- 18 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili (1-44, sayfalar), (SSS) Başbakanlık Osmanlı Arşivi.

Extended Abstract

The family is the smallest social unit formed by individuals in society and has shown continuous change and development in the historical process. The family is the smallest social unit formed by individuals in society and has shown continuous change and development in the historical process. The family institution has organized social life by ensuring the transfer of values, traditions and customs from generation to generation. Regional factors have a great influence on the formation of families. Family structures have been shaped within the religious values, traditions and customs of each society. The Ottoman Empire, which was based on Islamic law, attached great importance to the institution of family. In this study, we tried to examine the family structure of the late Ottoman Empire. The main source of our study is the documents (1.44 pages) in Sivas Shar'iyye Registry No. 18 covering the years 1885/1886. The aim of the study is to understand the family structure of Ottoman society by classifying the crimes in the documents. The center of our study is the city of Sivas, one of the settlements of many civilizations and states in the historical process. A general evaluation was made by examining many issues such as the basic elements of the family, neighborhood, house, living spaces, marriage, divorce, number of children, mehir, alimony, guardianship appointments. As a result, the Ottoman family structure has been revealed based on the Sivas example.

Based on the example of the Sivas family, important information has been obtained when we examine the late Ottoman family structure. According to the Sivas Sher'iyye Registry No. 18, the Sivas family structure was shaped under the influence of Islamic law, traditions and customs. Sivas family is a nuclear family type. The average number of children in families is 3-5. Girls are slightly more numerous than boys. Families have a patriarchal structure. It is noteworthy that Islamic provisions are at the forefront in mihr, marriage and divorce. Marriages are generally monogamous, but there are also polygamous families. It is thought that second marriages take place due to the death of the first spouse. Divorce is not very common in families. Although the reasons for the divorce of the husband and wife are not specified exactly, their marriages broke down due to problems such as disagreement, swearing, incompatibility, and not having a good time. After the divorce, the woman was entitled to alimony for her livelihood. Women could also claim the first dowry from the inheritance. The rights of children who were heirs were controlled by guardians until they came of age. As far as we can see from the examples, two different guardians were usually appointed for children.¹⁸ The provisions in the Sivas Shar'iyye Registry No. 18 are limited in terms of subject matter. They generally involve inheritance cases of families. This also shows that the issue of inheritance was the subject that families had the most disagreements about. In the inheritance records in the registry, the division of the deceased's property was primarily between the heir, his wife, his children, his father, his mother and his siblings. Again, 26 of the 180 judgments in the Sivas Shar'iyye Registry No. 18 include inheritance cases of Armenians. This shows that dhimmis also frequently preferred the shar'iyye courts in their private law cases.

Although the city of Sivas hosted families from religiously and ethnically diverse cultures, it lived in a social order. When we look at the neighborhoods of Sivas city, 63 neighborhood records were found. In 13 of these neighborhoods, Muslims and non-Muslims lived together. Muslims and non-Muslims lived in the same neighborhoods, even in houses next to each other. They had commercial relations. It is also observed that non-Muslims were concentrated in some neighborhoods. In the judgments in the Shar'iyye Sicili No. 18, the names of families with different ethnic origins, such as Chechen, Circassian, Kurdish, and Arab, are also mentioned.

Families built their houses according to their religious and daily needs. In addition to the houses, the names of the mansions, one of the places of city life, are also recorded. It is likely that the people living in the mansions were well-off and had high economic status. When we look at the items used by the families, the names of the items are reflected in very few of the documents. Valuable items reflecting the economic status of the families were not found.

As for the names of family members, there are more than 40 female names in the Sivas Shar'iyye Registry No. 18 (pages 1-44). The most common female names are A'işe, Dudu, Fatima, Mevlude, Hatice, Emine, and Şerife. Among non-Muslim female names, Elmas, Maryam and Avanis are the most frequently mentioned. Among Muslim men, the names Mehmet, Ahmet, Hüseyin, Abdullah, Ali, Mahmud, Osman were frequently mentioned. The most common non-Muslim male names are Mıdırğıç, Karabet, Agob, Artin, Bedros, Aleksandır.

The use of nicknames and titles indicating the social status of individuals in the probate records is also important in terms of showing which family they came from. Nicknames and titles associated with the family name, i.e., father's

name, are more common. In addition to their social status and professional characteristics, nicknames and titles also reflect their beliefs and even their physical condition. It was also observed that family members used religious titles. As can be seen, in the second half of the 19th century, Islamic law and sharia rules had a decisive influence on the family structure of the city of Sivas. Of course, the family institution changed and developed according to social and economic conditions. However, the late Ottoman family structure can be considered as a continuation of the classical Ottoman family structure.

Çalışmanın yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmişlerdir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir. / **Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum veya kuruluştan destek alınmamıştır. / **Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır. / **Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / **Declaration of Conflicting Interests:** The authors has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu: Bu çalışma herhangi bir tezden üretilmemiştir. / **Author's Note:** This study was not produced from the thesis.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri iki yazar tarafından hazırlanmıştır. / **Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by two authors.

Gürcistan'dan Azerbaycan'a Ağız Sözlüğü Borçalı, Gazah, Akstafa, Tovuz, Gedebe, Şemkir, Gence

Afina Barmanbay ve Vasıf Sadıqlı

İstanbul: DBY Yayınları, 2024, 1. Baskı, 440 sayfa, ISBN: 978- 625-6769-90-8

Seyfeddin RZASOY¹ 

1. Prof. Dr., Azerbaycan Millî Elmlər Akademiyası Folklor Enstitüsü, Mitoloji Bölümü, seyfeddin_rzasoy@mail.ru.

Kitap İnceleme Book Review



10.5281/

zenodo.14567856

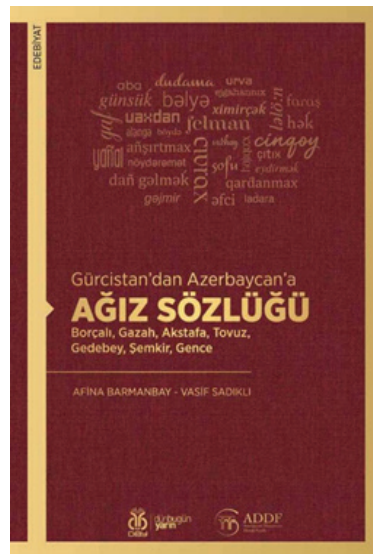
Geliş/Received: 23.08.2024

Kabul/Accepted: 12.12.2024

Yayım/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com



Türkolojiya – türk xalqlarının, sadəcə, dil mədəniyyətini öyrənən elm sahəsi olmayıb, eyni zamanda müasir dövrümüzdə türk etnosunun dil kodu səviyyəsində milli kimliyini qoruyan, yaşadan etnoideoloji sistemdir. Ona yalnız dilçilik elmi müstəvisində yanaşmaq, təkcə qrammatika sistemi kimi təsəvvür etmək bu elm sahəsinin türk etnosunun etnik-milliy kimlik sistemində oynadığı möhtəşəm rolü daraltmaq deməkdir. Bu cəhətdən, türkolojiya – məhz “türkşünaslıq” kimi ümumi türk milli şüur sisteminin formalarından biridir.

Dünya türkologiyasının ən mühüm sahələrindən biri – dialektologiyadır. Bu sahə türkolojiya elminin quruluşu baxımından onun bir bölməsi olsa da, dialektologiyanın türkoloji sistemdə tutduğu yer

və oynadığı rol yalnız qrammatik mənanın “emalı və istehsalı” ilə bitmir: türk dilləri sisteminin dialektik özünəməxsusluqlarının öyrənilməsi qrammatik məna səviyyəsini təşkil etdiyi halda, dialekt vahidlərinin (ləhcə və şivələrin) leksik faktura kimi toplanması və sistemləşdirilərək türkologiyanın “linqvoehtiyatlar” bazasına daxil edilməsi “türk dili” hadisəsinin mövcudluğunun əsas şərtlərindən birini təşkil edir. Çünki dilin bir sistem olaraq yaşaması onun canlı orqanizm kimi “qidalanmasını” və bir sinergetik sistem kimi “özünü fasiləsiz olaraq yaratmasını” tələb edir. Bu cəhətdən, dialektlərin toplanmasına yönəlmiş hər bir tədqiqat, bütün hallarda, türk dil sisteminin elmi düşüncə səviyyəsində funksionallaşmasına təkan verir. Elə bu baxımdan, Afina Barmanbay və Vasıf Sadıqlının “Gürcistan'dan Azerbaycan'a Ağız Sözlüğü (Borçalı, Gazah, Akstafa, Tovuz, Gedebe, Şemkir, Gence)” adlı irihəcmli kitabı, bir tərəfdən, türk dil sisteminin Azərbaycan dialektlərinə məxsus stixial enerji vahidləri ilə təmin olunması baxımından, digər tərəfdən, dialektoloji türkologiyanın zənginləşməsi baxımından fundamental elm hadisəsidir.

Türkiyədə “Dün Bugün Yarın” nəşriyyatı tərəfindən çap olunmuş kitabın redaktorları professor-doktor Qəzənfər Kazımov və professor-doktor Şərəddin Məmmədli, incələyiciləri dosent-doktor Kifayət İmamquliyeva, araşdırmaçı, filoloq Sima Cəfərova,

dosent-doktor Ayvaz Morkoç və dosent-doktor İlkin Qulusoydur. Araşdırmanın türkologiyaya verdiyi töhfəni nəzərə alan ADDP nəşrə maliyyə dəstəyi verərək kitabı bütün türk xalqına çatdırmağı hədəfləyib.

440 səhifədən ibarət olan kitaba yazılan Ön sözdə dosent-doktor Afina Barmanbay tədqiqatın məzmunu, məqsədi, kitabın hazırlanma səbəbləri, mövzunun əhəmiyyəti və aktuallığı haqqında məlumatlar vermişdir (Barmanbay, 2024, s. 11-13). Daha sonra kitabda “Azərbaycan əlifbası”, “Bələdçi, transkripsiya və işarələr” və “İxtisarlar” başlıqları altında kiçik bölmələr verilmişdir. Kitabın əsas bölmələri bunlardır: “Bölgələr haqqında ensiklopedik bilgiler”, “Sözlük” və “Mətnlər”. Ardından “Xəritələr” bölməsində orta əsrlərdən bu günə kimi bölgələrin tarixi, siyasi və coğrafi mövqeləri 27 ədət xəritədə təqdim olunub.

Kitabın “Bölgələr haqqında ensiklopedik bilgiler” adlı bölməsinin özü də “Gürcüstan Respublikası: Borçalı” və “Azərbaycan respublikası” adlı iki hissədən ibarətdir. Birinci hissədə Gürcüstan Respublikasının öz qədim və ana torpaqlarında yaşayan Azərbaycan türklərindən ibarət Borçalı mahalının Kvemo Kartli bölgəsinin Rustavi şəhəri, Dmanisi (Başkeçid), Bolnisi (Bolus), Marneuli (Sarvan), Qardabani (Qarayazı), Tetriskaro (Ağbulaq), Tsalka (Barmaqsız) kimi rayonları (ilçələri), Kaxeti bölgəsinin Laqodexi (Qabal), Saqareco (Qaraçöp), Telavi rayonları, Şida (İç) Kartli bölgəsinin Kareli, Kaspi, Qori rayonları, Msxeta-Mtianeti bölgəsi və Tiflis şəhəri, ikinci bölməsində Azərbaycan Respublikasının Qazax Aqstafa, Tovuz, Gədəbəy, Şəmkir rayonları və Gəncə şəhəri haqqında ensiklopedik məlumatlar verilmişdir. Qeyd edək ki, təsvir olunan bölgələr haqqında verilən bu bilgiler, sadəcə, statistik xarakterli məlumatlar olmayıb, kitabın əhatə etdiyi linqvoarealın dialektoloji “kimliyini” təqdim edən, başqa sözlə, sadalanan ərazi vahidlərinin eyni dialektoloji qrupda birləşməsinə təmin edən faktlar olması baxımından əlamətdardır.

Kitabın “Sözlük” adlanan bölməsi onun, belə demək mümkünsə, “canını” təşkil edir. Bu bölmədə kitabda əhatə olunan dialekt arealına aid sözlər əlifba sırası ilə təqdim olunmuşdur. Müasir elmi prinsiplər əsasında tərtib olunmuş bu lüğət sözü gedən arealın dialekt leksikasını onun əsas kütləsində əhatə etməklə yanaşı, arealın dialektik koloritini, tarixi-mədəni kimliyini də ifadə edir. Bu cəhətdən, A. Barmanbay və V. Sadıqlının gördüyü işi, müəyyən mənada, Mahmud Kaşqarlı “Divan”ı ilə müqayisə etmək olar. Belə ki, “Sözlük”də leksik vahidlərin izahı kimi təqdim olunmuş illüstrativ materiallar (cümlələr, frazemlər, ifadələr...), “Divan”da olduğu kimi, tək-cə dil materialı olaraq qalmayıb, bölgənin müasir və tarixi kimlik koloritini də inikas edir. Bu baxımdan, “Sözlük”də tənənəvi düşüncə və mədəniyyətin Borçalı kimi qədim və zəngin bir ocağının yaddaş potensialının elmi fikir dövriyyəsinə daxil edilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Çünki Borçalı mahalı və ümumən Gürcüstanın türk arealı son dərəcə zəngin milli mədəniyyətimizin öyrənilməsi baxımından böyük önəmə malikdir. Belə ki, “ana etnosdan siyasi, inzibati, linqvistik, mədəni və s. cəhətlər baxımından ayrı düşmüş etnik toplumlarda etnoqrafik özünəməxsusluqlar milli özünüqoruma və özünüyaşatma mexanizmlərinə çevrilir. Eləcə də Gürcüstanda minillərdən bəri öz ana vətənlərində (torpaqlarında) yaşayan Azərbaycan türkləri zamanla milli hüquqlarından (milli məktəb, milli dildə tədris, tarixi etnotoponimika, milli-mədəni özünüfədə və s.) məhrum olduqca toplumun etnik kimlik atributları onları Azərbaycan türkləri kimi qoruyan və yaşadan formullar olaraq aktivləşmişdir. Belə toplumlarda zaman sanki donur. Azərbaycan ədəbi dili ilə xüsusilə orta məktəb vasitəsi ilə həyata keçirilən birbaşa əlaqəsi kəsilən məhəlli dialekt, etnoqrafik yaşam tərzii, milli adət-ənənələr, bayram və mərasimlər milli həyatın, etnik mövcudluğun əsas və dominant özünütəşkil sxemləri səviyyəsinə qalxır. Bundan dolayı Gürcüstandan Bakıya gəlib ədəbi mühitdə fəaliyyət göstərən azərbaycanlı yazıçı və şairlərin bədii dilində, ədəbi düşüncəsində fərqli, oxucuların və tənqidçilərin milli yaddaşını oyadan koloritli etnoqrafizm boy verir” (Rzasoy, 2014, s. 3-4). Bu cəhətdən, “Sözlük”də (Barmanbay və Sadıqlı, 2024, s. 45-364) bölgəyə aid verilmiş və min ədədi ümumiyyətlə ilk dəfə təqdim olunan 6000 leksik vahidin (hətta) hər biri, əslində, Azərbaycan-türk kimlik şüurunun etnostixial enerjisini təqdim edən milli yaddaş daşıyıcısıdır. Onlar milli şüurumuzun energetik ehtiyat qatlarını oyadan, hərəkətə gətirən, funksionallaşdıran linqvokodlar statusunda türk etnosunun gələcəyə gedən yolunu göstərən işarələrdir. Çünki hər bir etnosun tarixi taleyi dünən olduğu kimi, bu gün də onun milli yaddaş potensialının nə dərəcədə və hansı statusda funksionallaşdırılacağından birbaşa asılıdır. Qloballaşan, vahidləşən dünyamızda universallığın mövcudluğun ümumi prinsiplərindən olması əsas şərtlərdəndir. Lakin dünyanın ilahi dialektikasına görə, millilik və ümumbəşəriyyət binar sistem kimi həmişə var olmaqla dialektikanın ana qanunu olaraq

qalmada davam edəcəkdir. Bu cəhətdən, türk etnosunun milli kimliyinin elm kodu ilə təminatçısı olan türkologiyada dialektlərin öyrənilməsi də həmişə vacib istiqamət olacaqdır. “Dialekt” şüurla arxeşüur arasında linqvotəfəkkür körpüsü statusunda hər bir etnosun milli özgürlüyünün əsas şərtlərindəndir. Bu cəhətdən, kitabın “türkologiya və dialektologiya sahələrində gərəkli bir qaynaq olacağına” ümid bəsləyən müəlliflər və digər işçi heyəti hədəfi düzgün seçməklə, belə hesab edirik ki, türkoloji fikir dövriyyəsinə sanballı tədqiqat daxil etməyi bacarıblar.

Folklorşünas kimliyimizdən irəli gəlməklə kitabın “Mətnlər”adlanan bölməsi haqqında ayrıca abzasda bəhs etməyi məqsəduyğun hesab edirik. Bu bölmədə Borçalı, Qazax, Aqstafa, Tovuz, Gədəbəy, Şəmkir, Gəncə dialektlərinə aid çoxlu folklor mətnləri verilmişdir. Bunlar folklorun müxtəlif janrlarına aid nümunələrdir. Elə hesab edirik ki, bu mətnlər Türkiyə türkcəsində çap olunmuş kitabda oxucuların təkə dialekt materialları ilə deyil, eyni zamanda Azərbaycan folklorunun müxtəlif nümunələri ilə tanış olmaları baxımından da böyük əhəmiyyətə malikdir.

Bütövlükdə götürdükdə, təqdimat janrında təsvirini verdiyimiz bu kitab həm elmi, həm də dil mətnləri qaynağı olmaq baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır və əsərin türkologiyanın dəyərli qaynaqlarından olacağına inanırıq.

Kaynakça

Barmanbay, A. ve Sadıqlı, V. (2024). *Gürcistan'dan Azərbaycan'a ağız sözlüğü (Borçalı, Gazah, Akstafa, Tovuz, Gedebe, Şemkir, Gence)*. DBY.

Barmanbay, A. (2024). Ön söz. *Gürcistan'dan Azərbaycan'a ağız sözlüğü (Borçalı, Gazah, Akstafa, Tovuz, Gedebe, Şemkir, Gence)*. DBY.

Rzasoy, S. (2014). *Muğanlıda Novruz karnavalı*. Tbiliselebi.

Türkiye Türkçesi Azerbaycan Türkçesi Farklı Sözcükler

Şureddin MEMMEDLI ve Gülnara GOCO MEMMEDLI

Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023, 1. Baskı, 198 sayfa, ISBN: 978-625-6614-28-4

Sibel ERHAN¹ 

1. Yüksek Lisans Öğrencisi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, erhansibel232@gmail.com

Kitap İnceleme Book Review



10.5281/

zenodo.14567859

Geliş/Received: 20.10.2024

Kabul/Accepted: 21.12.2024

Yayın/Published: 30.12.2024



buranadergisi.com



“Türk dili 13. yüzyıla kadar tek bir kol, tek bir yazı dili hâlinde devam etmiştir. 10-11. yüzyıllardan başlayarak bazı sebeplerle büyük çoğunluğunu Oğuz Türklerinin oluşturduğu büyük bir topluluk Batıya doğru göç etmeye başlamıştır. Bunlar içinde, ileride Azerbaycan Türklerini oluşturacak olanlar da vardır. Göçler sonucunda, 13. yüzyılda ortaya çıkan yazı diline Batı Türkçesi denir. Batı Türkçesinin içinde zamanla iki daire meydana gelmiştir.” (Ercilasun, 2004, s. 171). Bunlardan biri Türkiye Türkçesi diğeri ise Azerbaycan Türkçesidir. Schönig (2013) Oğuzcayı; Batı Oğuzcası (Türkiye Türkçesi, Gagavuz ve Azerbaycan Türkçesi) ve Doğu Oğuzcası (esasen Türkmençe ve Horasan Türkçesi) olmak üzere

ikiye ayırmıştır. Batı Türkçesi içerisinde bulunan Azerbaycan Türkçesinin konuşma sahaları Kuzey Azerbaycan, İran (Güney Azerbaycan), Türkiye'nin doğu sınırları ve Gürcüstan'dır.

Bu yazıda tanıtılacak olan kitap Azerbaycan Türkçesi ve Türkiye Türkçesini içeren bir sözlük niteliğindedir. Bu tarzda olan eserler çoğunlukla bir dilin iki lehçesi üzerine karşılaştırmalı çalışmaları içerir. Örneğin, Elvan Saltaş Korkmaz (2024) tarafından tanıtılan “Kırgızca- Türkçe yalancı eş değerler” çalışmasında da eş değerlik/ortaklık hususu iki lehçe arasında ele alınıp, benzer bir biçimde işlenmiştir (2024, s. 107-109). Eserde, birçok ortak noktası bulunan iki lehçenin az da olsa farklılıklarının bulunduğu hususuna vurgu yapılarak bu farklılıkların alfabetik sıraya göre dizilimi ve anlam karşılıkları verilmektedir. Çalışma, 2023 yılında Sonçağ Akademi yayınları tarafından Şureddin Memmedli ve Gülnara Goco Memmedli'nin *Türkiye Türkçesi-Azerbaycan Türkçesi Farklı Sözcükler* eseridir. Eser dört bölümden oluşmaktadır: I. Bölüm (s. 5-11), Önsöz; II. Bölüm (s. 12) Farklı Harfler; III. Bölüm (s. 12 Ekler; IV. Bölüm (s. 13- 196) Alfabetik sıraya göre sözcükler biçiminde kurgulanmıştır.

Eser detaylandırıldığında, I. Bölümde “Tüm Türk boyları kardeştir, oysaki Oğuz yavruarı olan Anadolu Türkleri ile Azerbaycan Türkleri ikiz kardeşlerdir.” (Memmedli- Goca Memmedli, (2023, s. 5) deyiminden hareketle Türkiye -Azerbaycan Türkçesinin birbiriyle yakın ilişkiideki iki lehçe olduğu hususu vurgulanır. Bu nedenle iki lehçede bazı farklı-özgül kelimelerin olduğu belirtilmiş ve eser “Eşdeğer leksemle, “Yalancı eşdeğer leksemle”, “Eşdeğersiz leksemle” alt başlıklarına ayrılmıştır. Eserde, bahsedilen terimlerin hem Türkiye Türkçesinde hem de Azerbaycan Türkçesindeki tanımlarına yer verilmektedir.

II. Bölümde Türkiye-Azerbaycan Türkçesinde bulunan farklı harflere yer verilmiştir. III. Bölümde Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesinde bulunan ekler yer almıştır. IV. Bölümde Azerbaycan Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde bulunan ve farklılık arz eden sözcükler, karşılıkları ile birlikte alfabetik sıraya göre verilmiştir

Çalışmada, Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesinin söz varlığının çoğunlukla aynı kelimedenden oluştuğu ama Türkiye Türkçesinde olup Azerbaycan Türkçesinde olmayan; Azerbaycan Türkçesinde olup Türkiye Türkçesinde belirlenemeyen sözcüklerin olduğu hususuna vurgu yapılmıştır. Osmanlı Dönemi sonrası Türkçede yeni kelimelerin türetimine özen gösterildiği hâlde Azerbaycan Türkçesinde Sovyet döneminde Arapça, Farsça menşeli kelimelerin kullanılması ve Rusçanın etkisiyle Avrupa dillerinin kelimelerini çeviri yoluyla alınması tercih edilmiştir. Bu durum her iki dilde yer alan bazı sözcüklerin karşılıklarının belirlenememesine yol açmıştır. Çalışmada, iki lehçe arasındaki sözcük karşılıklarını bulmak için kullanılan internet arama motorlarının yanlış çeviriler yapmasından ötürü sözcüklerin karşılıkları belirlenememiştir. Bundan dolayı bu eserde, Türkiye Türkçesinde ve Azerbaycan Türkçesinde bulunan farklı sözcükler tespit edilip alfabetik sıraya göre karşılıklarına yer verilmiştir.

Kaynakça

Ercilasun, A. B. (2004). *Türk lehçeleri grameri*. Akçağ.

Güven, E. (2023). *Kırgızca-Türkçe yalancı eş değerler*. Bengü.

Memmedli, Ş. ve Goca Memmedli, G. (2023). *Türkiye Türkçesi Azerbaycan Türkçesi farklı sözcükler*. Sonçağ.

Saltaş Korkmaz, E. (2024). Kırgızca-Türkçe yalancı eş değerler. *BURANA-Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 107–109.

Schönig, C. (2013). Modern Türk dillerinin eş zamanlı tasnifi ve tarihsel yönleri (İ. Sarı Çev.), *Dil Araştırmaları*, 12, 224.

BURANA

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF TURCOLOGY STUDIES

www.buranadergisi.com