



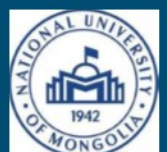
10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu

10th International Rumeli
[Language, Literature and Translation Studies]
Symposium

Bildiriler Kitabı Proceedings Book

07 Şubat 2026
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İstanbul, Türkiye

ISBN: 978-625-93436-5-5





10. Rumeli

[DİL, EDEBİYAT VE ÇEVİRİ] SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER KİTABI

10TH RUMELİ

[LANGUAGE, LITERATURE AND TRANSLATION STUDIES] SYMPOSIUM

PROCEEDINGS BOOK

www.rumelise.com

ISBN: 978-625-93436-5-5

07 Şubat 2026 /February 07, 2026

RumeliYA

Yayıncılık ψ Publishing

Editör / Editor

Prof. Dr. Yakup YILMAZ

Kitap adı / Book title

10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu
Bildiriler Kitabı

10th International Rumeli [Language, Literature and Translation
Studies] Symposium
Proceedings Book

Yayın no / Publication number: 81

ISBN: 978-625-93436-5-5

Yayın tarihi / Date published: 2026, Mart 21

DOI:

<https://doi.org/10.5281/zenodo.18997483>

APA

Yılmaz, Y. (Ed.) (2026). *10. Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*.
İstanbul: RumeliYA Yayıncılık & Publishing.

Adres / Address

RumeliYA Yayıncılık & Publishing
Karacaibrahim Mah. Nüzhet Somay Caddesi, No. 49 B Merkez, Kırklareli, Türkiye
Sertifika / Certificate No 48218

RumeliSE Congress & Symposium
Cevizli Mah. Akdeniz Sok. No: 13/42
Maltepe - İSTANBUL / TÜRKİYE 34846
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

© Bu kitabın 1. baskısı için yayın hakkı

RumeliYA Yayıncılık   Publishing'e aittir

© The copyright for the 5th edition of this book
belongs to **RumeliYA Yayıncılık   Publishing.**

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN	V
EDITOR'S NOTE	VI
1. Horasan Çerağı'ndan Üç Düğümlü Tıgbende: Üçün Kutsal İzleri.....	1
Fatma TEKİN	1
From the Khorasan Lamp to the Three-Knotted Sacred Belt: The Sacred Traces of Three	1
2. Orhon Yazıtları'ndan Ant Etkenmen'e "Millet" Kavramı	10
Selin BAYRAK	10
The Concept of 'Nation' From The Orkhon Inscriptions to Ant Etkenmen.....	10
3. Türk İslâm Edebiyatında Nasihat Muhtevalı Türler.....	21
Fatih Ramazan SÜER.....	21
Instructive Genres With an Admonitory Content in Turkish Islamic Literature	21
4. 1944-1945 Yıllarında Yapılmış Kanonik Bir Anket: "Şimdi de Diyorlar ki"	33
Ali Sait YAĞAR	33
A Canonical Survey Conducted in 1944-1945: "Simdi de Diyorlar ki"	33
5. Klasik Türk Edebiyatında Tevbenâme ve Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Tevbenâmesi	47
Seyfullah KOŞMAZ.....	47
The Tevbenâme in Classical Turkish Literature and the Tevbe-nâme of Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi	47
6. Not Beyond Good and Evil: Ethical Emptiness in Patrick Hamilton's Play <i>Rope</i>	68
Kadriye Çiğdem YILMAZ.....	68
İyinin ve Kötünün Ötesinde Değil: Patrick Hamilton'ın <i>Rope</i> Oyununda Etik Boşluk ...	68
7. Eski Türkçedeki Hayvan Adlarında Sözlüksel Cinsiyet	80
Gizem ULUSCU	80
Lexical Gender in Animal Names in Old Turkic	80
8. Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Sivas Örneği.....	90
Ömer GÜVEN	90
The Sivas Example in Village Naming Based on Color	90
9. A Comparative Study of Multicultural Bildung in Monica Ali's <i>Brick Lane</i> and Zadie Smith's <i>Swing Time</i>	104
Fikret GÜVEN	104
Monica Ali'nin <i>Brick Lane</i> ve Zadie Smith'in <i>Swing Time</i> Romanlarında Çok Kültürlü Bildung'un Karşılaştırmalı Bir İncelemesi	104
10. Общие подходы к организации работы обучающихся с источниками исторической информации	117
Водолазов Дмитрий Михайлович	117

General Approaches to Organizing Students' Work with Historical Information Sources	118
Öğrencilerin Tarihsel Bilgi Kaynaklarıyla Çalışmalarını Organize Etmeye Yönelik Genel Yaklaşımlar	118
11. Комплексный анализ текста как средство формирования навыков анализа и интерпретации у обучающихся	126
Кудекина Елена Алексеевна	126
Comprehensive Text Analysis as a Means of Developing Students' Analysis and Interpretation Skills	126
Metinlerin Kapsamlı Analizi, Öğrencilerin Analiz ve Yorumlama Becerilerini Geliştirmenin Bir Aracı Olarak.....	127
12. Преимущества и недостатки искусственного интеллекта в языковом образовании: сбалансированный подход	134
Рубанова Лариса Михайловна	134
Dil Öğreniminde Yapay Zekanın Artıları ve Eksileri: Dengeli Bir Bakış Açısı.....	134
The Pros and Cons of Artificial Intelligence in Language Learning: A Balanced Perspective	135
13. Обучение студентов вуза осмыслению и интерпретации информации в контексте развития критического мышления.....	142
Гореев Андрей Мирхатович.....	142
Üniversite öğrencilerine eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesi bağlamında bilgiyi anlamlandırma ve yorumlama becerisinin öğretilmesi	142
Teaching University Students to Comprehend and Interpret Information in the Context of Developing Critical Thinking	143
14. Yazıtlar ve Yazı: Kültöbe Yazıtı ve Erken Oğuzlarda Yazı Kullanımı	152
Hayrettin İhsan ERKOÇ	152
Inscriptions and Writing: The Kültöbe Inscription and the Use of Writing in the Early Oghuz Period	152



EDİTÖRDEN

Kıymetli okuyucu,

10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı yazarlarımızın, hakemlerimizin, yayın kurulumuzun ve süreçte yer alan değerli araştırmacıların üstün gayretleriyle siz okurlarımızın istifadesine sunulmuştur.

Sempozyumda sınır tanımaksızın dünya dilleri ve edebiyatları, folkloru, dil eğitimi, çeviri bilimi üzerine yazılmış her akademik bildiri hakem sürecinde kabul gördükten sonra sunulur ve yayımlanır.

10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı'nın yayımlanmasını mümkün kılan herkese, özellikle de yazarlarımıza ve makalelerin değerlendirilmesi esnasında değerli katkıları asla inkar edilemez olan hakemlerimize teşekkür eder, kitapta yer alan yazıların faydalı olmasını dileriz.

Başarı ve mutluluk dileklerimizle...

***RumeliSE* Yayın Editörleri**



EDITOR'S NOTE

Dear readers,

The Proceedings of the **10th International Rumeli [Language, Literature and Translation] Symposium** is presented to you, our readers, with the outstanding efforts of our authors, referees, editorial board and valuable researchers involved in the process.

In the symposium, every academic paper on world languages and literatures, folklore, language education, translation science is presented and published after being accepted in the referee process.

We would like to thank everyone who made it possible to publish the Proceedings of the **10th International Rumeli [Language, Literature and Translation] Symposium**, especially our authors, and our referees, whose valuable contributions can never be denied during the evaluation of the articles, and we hope that the articles in the book will be useful.

We wish you success and happiness.

RumeliSE General Editors

1. Horasan Çerağı'ndan Üç Düğümlü Tığbende: Üçün Kutsal İzleri

Fatma TEKİN¹

APA: Tekin, F. (2026). Horasan Çerağı'ndan Üç Düğümlü Tığbende: Üçün Kutsal İzleri. 10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 1-9. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Sayılar, insanlık tarihi boyunca yalnızca nicelik bildiren araçlar değil, aynı zamanda evreni ve varoluşu anlamlandırmaya yarayan derin sembolik değerler olarak kabul edilmiştir. Bu sayı sembolizminin içerisinde “üç”, pek çok kadim kültürde ve inanç sisteminde ikiliğin yarattığı karşıtlığı dengeleyen, bütünlüğü ve mükemmelliği sağlayan “kapsayıcı sentez” olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışmanın amacı; üç sayısının evrensel ve mitolojik sembolizminden yola çıkarak Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki teolojik, ahlakî ve ritüelistik temellerini nasıl şekillendirdiğini ve bu kültür dairesinde nasıl bir kutsiyet kazandığını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada öncelikle üç sayısının doğada, zamanda ve insan fizyolojisindeki evrensel izdüşümleri incelenmekte; ardından Türk halk anlatılarında olay örgüsünü ve epik yapıyı belirleyen “üçler kuralı” üzerinde durulmaktadır. Araştırmanın asıl odak noktasını ise Alevi-Bektaşî doktrininde merkezî bir yer tutan “Hakk-Muhammed-Ali” üçlemesi oluşturmaktadır. İncanın ontolojik ve bätünü temelini simgeleyen bu birleme; “eline-beline-diline” şeklindeki temel ahlaki düstur, “mürşid-rehber-pir” şeklindeki manevi hiyerarşi ve yaratılış teorisinde önemli bir yer tutan “mevâlid-i selâse” (üç doğurucu öz) kavramlarıyla ilişkilendirilerek analiz edilmektedir. Ayrıca Cem törenlerindeki “üçleme” ritüelleri, semahın bölümleri, tığbentteki üç düğüm, kurban ve lokma gelenekleri gibi somut uygulamalar üzerinden bu sayının inanç sistemindeki karşılığı verilerle somutlaştırılmaktadır. Sonuç olarak üç sayısı; Alevi-Bektaşî geleneğinde hem kozmik yaratılışı açıklayan bir anahtar hem de toplumsal yaşamı ve bireysel kemalat sürecini düzenleyen kutsal bir nizamın vazgeçilmez simgesi olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, sayı sembolizminin bir inanç grubunun teolojik ve ritüelistik kimliğini nasıl inşa ettiğini belgelemesi bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Üç Sayısı, Sayı Sembolizmi, Alevilik-Bektaşîlik, Ritüel, Hakk-Muhammed-Ali, Türk Halk Kültürü.

From the Khorasan Lamp to the Three-Knotted Sacred Belt: The Sacred Traces of Three

Abstract

Numbers have been regarded throughout human history not merely as tools for quantification but as profound symbolic values used to interpret the universe and existence. Within this numerical symbolism, “three” is defined in many ancient cultures and belief systems as an “inclusive synthesis” that balances the duality and provides integrity and perfection. The aim of this study is to reveal how the number three, based on its universal and mythological symbolism, shapes the theological, moral, and ritualistic foundations of the Alevi-Bektashi belief system and how it acquires a sacred status within this cultural sphere. In line with this objective, the study first examines the universal

¹ Doç. Dr., Ege Üniversitesi (İzmir, Türkiye) e-posta: ftekin3835@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2471-6711>

projections of the number three in nature, time, and human physiology, followed by an emphasis on the "rule of threes" that determines the narrative structure and epic framework in Turkish folk tales. The primary focus of the research is the "Hakk-Muhammed-Ali" trinity, which holds a central position in Alevi-Bektashi doctrine. This triad, symbolizing the ontological and esoteric foundation of the faith, is analyzed in relation to the fundamental moral principle of "controlling one's hand, tongue, and loins" (eline-beline-diline), the spiritual hierarchy of "murshid-rahbar-pir" and the concept of "mevâlid-i selâse" (three procreative essences), which plays a significant role in the theory of creation. Furthermore, the practical reflections of this number in the belief system are substantiated through data on concrete practices such as "trinity" rituals in Cem ceremonies, the stages of the semah, the three knots on the tığbent, and traditions of sacrifice and lokma. Consequently, the number three is evaluated in the Alevi-Bektashi tradition both as a key explaining cosmic creation and as an indispensable symbol of a sacred order regulating social life and the process of individual spiritual perfection. This study is significant in terms of documenting how numerical symbolism constructs the theological and ritualistic identity of a religious group.

Keywords: Number Three, Numerical Symbolism, Alevism-Bektashism, Ritual, Hakk-Muhammed-Ali, Turkish Folk Culture.

Giriş

Üç, sayı sembolizminde "kapsayıcı sentez" olarak tanımlanmakta olup "geometrik şekli oluşturan ilk sayı"dır. İki sayısının oluşturduğu ikiliğe karşın bütünüle/şmeyi sağlar. Grup oluşturma temelinde üçlemeler vardır (Schimmel, 2000, s. 69-70). Sayıların içerisinde "gizemli" bir sayı olarak görülen üç, "bütünlük" ve "mükemmellik" sayıdır. Bazı düşünürlere göre "kesin saymanın üst sınırı", "sonluluğun göstergesi" ve "belirsiz çokluğun ifadesi" iken, bazen de "üstünlük" anlamına gelir ve "basit yuvarlak" bir sayıya dönüştürülebilir (Schimmel, 2000, s. 80).

Üç, yaşamın neredeyse her alanında dünya ve insanla ilgili pek çok noktada kendini göstermektedir: İnsan; madde, ruh ve akıldan oluşur. Dünya yaşamı; doğum, yaşam ve ölümden ibarettir. Maddenin; katı, sıvı ve gaz olmak üzere üç hali vardır. Yeryüzünde insanın dışında mineraller, bitkiler ve hayvanlar; bitkilerde kök, şap ve çiçek; meyvelerde kabuk, etli kısım ve çekirdek bulunur. Gün sabah, öğlen ve akşam olmak üzere üç temel zaman aralığından oluşur. Dünya, üç boyutlu bir âlemdir. Bu nedenle de insan uzayı, uzunluk, genişlik ve yükseklik; zamanı ise geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç türlü algılar. Bunun yanında Tanrı'nın hakkı üçtür, şans üç kez denenir, bir şeye başlarken bir, iki, üç diye sayılır ve çekirge ancak üç defa sıçrar; kırmızı, sarı ve maviden oluşan üç ana renk vardır, misafirlik üç gündür, kısaltmalar genellikle üç harfli yapılır, üç kap yemekten oluşan ana yemek üç öğün önerilir, trafik ışıkları üç aşamalıdır, beysbolda üç köşe noktası, üç vuruş, üç avut ve olimpiyat madalyalarının da üç derecesi vardır (Schimmel, 2000, s. 70-71, 95; Ersoy, 2000, s. 23-24; Durbilmez, 2005, s. 4; Çoruhlu, 2011, s. 225).

Üç sayısının günlük yaşamdaki yaygınlığını "üç elli, yaz belli", "üç öpüp bir ısırma", "Üç göç bir yangının yerini tutar.", "üç buçuk atmak", "üç nal ile bir ata kalmak", "üç maymunu oynamak", "üç günlüğüne uğramak", "üç beşe bakmamak", "üçlemek", "üç aşağı beş yukarı", "üç günlük ömür", "üçü bir sacayak", "üç aylar", "Balık ile misafir üç günden sonra kokmaya başlar.", "Üç gecelik ayı herkes görür.", "Er oyunu üçe kadar." gibi bazı atasözü, deyim ve söylem gibi kullanımlarda görmek mümkündür (Yüksel, 1981, s. 49; Yardımcı, 1999, s. 27).

Üç sayısı, kadim çağlardan bu yana temel sayı olarak görülür: Tanrı, evren ve insana dair bir düzeni, canlılarda mevcut olan üç ünitenin sentezini ve yer-gök birliğini sembolize eder. Aritmetik sayı dizisinde kozmik ilk tek sayı olan bir sayısı göğü, yani eskiden gökte olduğuna inanılan kozmik tanrıyı, iki sayısı ise yeri yani toprağı ifade eder. Üç sayısı da bir ve ikiyi birbirine bağlamak suretiyle, yer-gök birliğini oluşturur (Ersoy, 2000, s. 22). Bu bağlamda üç sayısını, yaratılışla ilgili anlatılarda görmek mümkündür: Mitolojik tasavvura göre dünya, dikey düzlemde “yer, yer üstü ve yer altı”, yatay düzlemde “yukarı, orta ve aşağı” olmak üzere üç katmandan oluşur (Beydili, 2005, s. 489). İlahların “Gök Tanrı (ak)”, “yer-sular (ak ve kara)” ve “yağız yer (kara)” olmak üzere üç derecesi vardır (Yüksel, 1981, s. 47). Altay Türklerine göre, âlem yaratılmadan önce uçsuz bucaksız bir su vardır ve burada Kara Han yaşar ve Kara Han’ın Ülgen, Erlik ve Mergen adında üç oğlu vardır (Uraz, 1992, s. 40). İnanca göre, Kayra Han önce üç balık yaratmış ve dünyayı bunların sırtına yerleştirmiştir (Bayat, 2011, s. 64).

Türk halk anlatılarında da üç, yaygın görülen bir sayı olup olaylar üç gün, ay ya da yıl sürer; eylemler üç kez tekrar edilir, bir şey üçüncü kez yapıldığında gerçekleşir ve bir şeyi üç kez söylemek tılsımlı bir nitelik gösterir. “Üçleme kuralı”, anlatı türlerinden özellikle masallarda kullanılmaktadır. Nitekim Olrik (2003, s. 180), halk anlatılarının epik kurallarından “yineleme kuralı”, “üçler kuralı” ve “ilk ve son durumun önemi” kurallarında üç sayısının belirgin olduğunu ifade eder. Özellikle masallarda üç sayısı; kardeşlerle (üç kız, üç erkek), zamanla (üç gün, üç gece, üç günlük kız), tabiatüstü varlıklarla (üç dev, üç peri kızı, üç başlı dev), hayvanlarla (üç karga, üç katır, üç eşek), yiyecek ve içeceklerle (üç yumurta, üç ekmek, üç karpuz, üç tas su), insanlarla (üç arkadaş, üç kör, üç yardımcı, üç hoca, üç cezal), eşyalarla (üç kırbaç, üç çatal-kaşık, üç bağ çubuk, sarayın önündeki üç taş, üç altın), iş yapmayla ilgili (üç ağır şart, üç işe gönderme, üç işi aynı anda yapma, üç nâra atma, üç defa saplama, hendeğin etrafını üç defa dolaşma) vd. kullanılır (Sakaoğlu, 2015, s. 67).

Bu çalışmanın amacı; üç sayısının evrensel ve mitolojik sembolizminden yola çıkarak bu sayının Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki teolojik, ahlakî ve ritüelistik temellerini nasıl şekillendirdiğini ve bu kültür daresinde nasıl bir kutsiyet kazandığını ortaya koymaktır.

Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Üç Sayısı

Üç sayısı, dinler tarihinde önemli bir yere sahiptir: Dinî yapıların çoğu üç parçalıdır; Hristiyanlıktaki sunak, genellikle İsa’nın hayatındaki üç sahneyi sembolleyen üç kanatlı resimle süslenir. Yunus, balının karnında üç gün geçirmiş, Mısır’daki karanlık üç gün sürmüş ve Aziz Pavlus din değişiminden üç gün sonra vecd haline geçmiştir. Âdem’in ve Nuh’un üç oğlu, Maniheizm’in üç yolu, Kutsal Kâse Tapınağı’nın doğru inanç, iffet ve alçakgönüllüğü gösteren üç kapısı (Schimmel, 2000, s. 76-80), bir rivayete göre Pir Sultan Abdal’ın üç oğlu ve bir kızı, Pir Sultan Abdal’ın dizesine göre Hz. Muhammed’in yüzünde üç beni (Öztelli, 1989, s. 48, 263), insanlık için yardımseverlik, umut ve inançtan oluşan üç erdem (Alkan, 2024, s. 45), Yazılı Tevrat’ın “Tevrat (Beş Musa Kitabı)”, “Nevi’im (peygamberler)”, “Ketuvim (yazılar)”den oluşan üç bölümü ve Mesih’in üç görevi vardır. Bunun yanında İsa ölümünden sonraki üçüncü günde dirilir. Şeytana üç kere kanan İsa, üç kere günaha girer. Aziz Petrus İsa’yı üç kez reddeder. Yahudilikte putperestlik, cinayet, cinsel ahlâksızlık üç temel günahdır. Budizm’de üçlü Bodhi (doğumun sonunu anlamının yolları) budhu, passebudhu ve maharaarahath’tır. Hz. Muhammed Mekke’den Medine’ye göç ederken Hz. Ebubekir ile bir mağarada üç gece kalır. İslam esasına göre kadın üç kere boşandıktan sonra tekrar eski kocası ile evlenmesi için bir başkasına varıp boşanmalıdır. Biri öldüğünde sevabını devam ettirecek üç şeyin olduğuna inanılır. Bunlar; başkalarının kâr edebileceği bir çalışma, onun için dua eden dindar bir oğul ve kalıcı bir hayır müessesesidir (Kadioğlu, 2022, s. 48-55).

Üç, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde geniş yer bulan kutsal bir sayıdır: Üç âlem, üçler, üçler dolusu, üç mertebe, üç düğüm, üç doğurucu öz, üç fitilli kanun çerağı, üç ilke, üç meydan, üç mukaba, üç sünnet-yedi farz, üç terk, üç kapı, üç yudum su, üç yemeği, üç güzeller, üç yüz altmış altı uğrak, üç yüz altmış menzil gibi kullanımlarda bu sayı görülür.

Alevi-Bektaşî inancında üç; 1. “Hak-Muhammed-Ali” üçlemesini, 2. Alevi-Bektaşî terbiyesinin temelini oluşturan “eline-beline-diline” sözcüklerini, 3. “Mürîd-rehber-mürşid” üçlemesini, 4. Sudur öğretisine göre dört unsurdan oluşan mevâlid-i selâseyi (üç âlem) simgeler. Mevâlid-i selase ise “üç âlem”, “üç çocuk”, “üç doğurucu öz” ve “üç mevcut”tur. Bunun yanında “üç fitilli kanun çerağı (Horasan çerağı)”, “üç sünnet”, “üç terk” ve “üç yüz altmış menzil” (Korkmaz, 1994, s. 365-366) bu inanç sisteminin diğer esaslarındandır.

Alevi-Bektaşîlere göre “Hakk’tan akl-ı evvel; bundan dokuz akıl; dokuz akıldan dokuz ruh; dokuz ruhtan dokuz gök; dokuz gökten dört nitelik; dört nitelikten dört öge; dört ögeden üç âlem; üç âlemde insan-ı kâmil yaratılır ve yeniden Tanrı’ya dönüş gerçekleşir.” (Korkmaz, 1994, s. 323). Melekût âlemi ise “Tanrısal evrenden sonra gelen üçüncü varlık alanı; ruhlar ve melekler evreni”dir (Korkmaz, 1994, s. 234).

İnsan yaşamında üç uydu; Dünya, Güneş ve Ay’dır. Yaratılış, evren-yaratılan-yaratan üçlemesi ile açıklanır. Tanrı’nın ışığı evrene üç aşamadan geçerek ulaşır. Evrenin üç çocuğu insan, bitki ve hayvandır. Ebemkuşağı kırmızı, yeşil ve sarı olmak üzere üç renkten oluşur. Kırmızı renk, Hz. Ali’nin hançerlenmesi ile akan kanın rengi; yeşil renk, zehirlenen Hasan’ın rengi; sarı renk ise Kerbela’da susuzluktan sararan Hüseyin’in rengidir (Alkan, 2024, s. 49-50).

Üç sayısı ifade ettiği anlam ve sembolik özellikleri bakımından kutsal bir sayı olarak kabul edilir: Alevilikte ricalü’l-gayb olarak bilinen, dünyayı yönettiğine inanılan üç yüz altmış altı tane ermiş vardır. Bunlardan biri, evrenin de çevresinde döndüğü kutup’tur. Bu ermişlerin kendi aralarında ruhani bir hiyerarşi vardır: İlk sırada kutup yer alır; bunu üç mukaba, dört evtâd, yedi ve kırk abdal izler (Korkmaz, 1994, s. 222). Yani üç mukaba; gayb erenler sıralamasında kutuptan sonra gelen üç ulu “ermiş”tir.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi Üçler’in (Allah-Muhammed-Ali’nin), Beşler’in (Ehl-i Beyt’in, Yediler’in (Üçler ile Hasan-Hüseyin-Hatice ve Fatma Ana’nın, Oniki İmam’ın, Ondört Masum-ı Pak’ın, Onyedî Kemerbest’in ve Kırklar’ın etrafında oluşan uygulamalar ve inanışlarla temellenmektedir (Yörükân, 1998, s. 129). “Üçler” denilince akla Allah-Muhammed-Ali, Muhammed-Ali-Fatma, Ali-Hasan-Hüseyin ve gayb erenlerinden bir kutup ve iki imamdan oluşan üç ulu ermiş gelir (Korkmaz, 1994, s. 366). Özellikle “Allah-Muhammed-Ali üçü bir nurdur.” (Er, 1998, s. 8) inancı, bu inanç sisteminin temelini teşkil eder. Bu üçleme “evren-insan-Tanrı üçlüsü gibi birlik, bütünlük” ifade eder ve “Allah-Muhammed-Ali anısına bir şeyin üç kez yapılması da üçü bir, biri üçtür.” (Kadıoğlu, 2022, s. 55).

Üç sayısında “üç görünmeyen, bilinmeyen, yalnız gizlilikler ülkesinde yaşayan üç ermişin varlığı da yansıtılır.” Kimi Bektaşîlerin “Üçler, Yediler, Kırklar geldiler.” şeklindeki söylemlerindeki güç bundan kaynaklanır. Ancak Bektaşîlikteki üçler; üç kişiyi, üç canlı varlığı işaret eder. Üçün kutsallığı ise çok eskiye dayanır; yerler, gökler, sular üçle anlatılır. Doğada madenler bitkiler, diriler gibi üç varlık türü, üç doğurucu öz vardır, buna Arapça “Mevâlid-i selâse” denir (Eyüboğlu, 1993, s. 302).

Alevilerde “Horasan çerağı” olarak bilinen “on iki çerağdan, pir postunun yanında bulunan ve diğerlerinden önce yakılan, üç fitilli büyük çerağ”ın üç fitilinden biri Allah’ı, değerleri Muhammed ve Ali’yi gösterir (Korkmaz, 1994, s. 170). İnsan sevgisine önem veren Aleviler, Allah-Muhammed-Ali

üçlemesini, ilk karşılaşmadaki üç yüz yüze değinimde de dile getirir, üç kez kucaklaşırlar (Alkan, 2024, s. 45, 50). Benzer şekilde birçok inanışta üçleme/ üçlülük görülür: Hristiyanlığın Meryem ilahilerinde “anne, kraliçe ve bakire” üçlüsü, Hinduizm’deki “yaratıcı Brahma, yok edici Şiva ve güç veren Vişnu” (Schimmel, 2000, s. 71), Budizm’in üç mücevheri, Taoculuğun üç saflığı, Wicca’nın üçlü tanrıçası (Kadioğlu, 2022, s. 48) da üçlemeye işaret eder.

“Allah-Muhammed-Ali” şeklindeki üçlemenin kaynağı, Türklerin İslamiyet’ten önceki inanç sistemi olan Şamanizm’e dayanmaktadır. Yakut ve Altay Türklerindeki üçlü Tanrı inanışı ve Aleviliğin On yedi Kemerbest’ine karşılık, On yedi yüksek han (ruh) inanışı vardır. Altay kamlık dininde, semanın on yedinci katında oturan Tengere Kayra Kan, kâinatı yönetir. Kayra Kan sudur yolu ile üç yüksek ilah meydana gelir. Bunlar, semanın on altıncı katında altın bir dağda altın bir taht üzerinde oturan Bay Ülgön, semanın dokuzuncu katında oturan Kızagan Tengere ve semanın yedinci katında yaşayan Mengen Tengere’dir (Eröz, 1992, s. 110-111).

Şamanizmde tapınılan Gök Tanrı’nın timsali Güneş, Ay ve Yıldız’dır. Bu üçleme Alevilikte, “Hz. Muhammed=Güneş, Hz. Ali=Ay ve Hz. Fatma=Zühre Yıldızı” şeklinde yorumlanarak devam etmiştir (Er, 1998, s. 8-9). Alevilikte “üç yüz altmış menzil” kavramı “Güneş’in kendi yörüngesi üzerinde dolaşırken geçtiği üç yüz altmış durak”ı ifade eder. Bunun nedeni Güneş’in döndüğüne dair eski bir inanıştır. İnanişâ göre, “Güneş dünya çevresinde üç yüz altmış gün dolaşır, her gün bir durak sayılırdı. Tasavvufta bu duraklar, olgunluk aşamalarının simgeleri olarak yorumlanırdı.” (Gökbel, 2019, s. 897) Alevi mitolojisine göre de Bereket Ana, Kibele Ana adlarıyla bilinen Hitit tanrıçası Kibele’nin yüzü hilal; ay (bayraklardaki yay), yarım ay ve dolunay (tam ay) olmak üzere üç biçim alır. Bir diğer Antik Yunan efsanesinde ise üç tanrıça olan Athena, Hera ve Afrodit’in altın elma için mücadele etmesi anlatılır. Bu durum, tarihin ilk güzellik yarışmasıdır ve bu üç güzel Alevi âşık Dâimi ve Karacaoğlan’ın şiirlerinde yer bulur (Alkan, 2024, s. 45-48).

Hz. Ali’den önceki üç halifeyi tanımayan Bektaşiler için tarikat, Hz. Ali’den başlar (Öztelli, 1989, s. 449). Ali; yiğitlik, bilgi, bağlılıktan oluşan üç özelliği ile Hz. Peygamber’in ilgisini çekmiş ve sevgisini kazanmıştır. Bu özelliklerinden dolayı da ona Esedullah (Tanrı’nın aslanı), Arifibillah (Tanrının Arifi), Sadık denmiştir (Eyüboğlu, 1993, s. 86).

Alevilere göre Miraç hadisesi, Hz. Muhammed’in üç defa Hz. Ali’nin kapısına gitmesi ve ilk seferinde “Kim o?” sorusuna “Muhammed-Resulullah” demesi üzerine içeri alınmaması, üçüncüsünde “Muhammed İbn-i Abdullah el- Fakirü’l-Muhtac” demesi üzerine Ali’nin huzuruna kabul edilmesi ve böylece bütün sırlara erişmesidir. Hz. Muhammed’in huzura çıktığında perde arkasından Hak ile görüştüğü, perdenin kalkınca da Hz. Ali’yi gördüğü, dönüşte de Üçler’e, Yediler’e, Kırklar’a uğradığı söylenir. Bazen Üçler, bazen Kırklar olarak görünenin ise Hz. Ali olduğu anlatılır (Yörükan, 1998, s. 54-57).

İnsanoğlu zahirde burun, ağız ve kulak; batında hayal, akıl ve fikirden oluşmaktadır (Güzel, 2014, s. 458). Tasavvufta ise ruh; kötülüğe teşvik eden ruh, suçlayan ruh ve huzurlu ruh olarak üç şekilde sınıflanır (Çoruhlu, 2011, s. 225). Alevi-Bektaşiliğe göre insanda fiiller (davranışlar), ahlâk (huy) ve ahvâl (hâller) olmak üzere üç nitelik bulunur ve insan, kemale erme sürecinde üç şeyi terk etmelidir: Birincisi dünya nimetlerini, ikincisi öteki dünyayı, üçüncüsü de terk ettiği yeri (terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i terk). Edepli, ahlaklı olmak her şeyden üstündür ve edepli olmada ise üç şey önemlidir: Eline sahip olma, diline sahip olma ve beline sahip olma. Dolayısıyla “Eline, Diline, Beline sahip ol!” Bektaşiliğin üç temel ilkesidir. Tevhidin ise “telkin, libas ve ehadiyyet”ten oluşan üç aşaması vardır (Korkmaz, 1994, s. 23, 110-111, 354, 357). Haram, gıybet ve zina ise üç önemli yasaktır (Eyüboğlu, 1993, s. 365-366).

Tarikatta dört kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) bulunmakta ve bunlardan biri olan “marifet kapısı” üçe ayrılmaktadır: “Ayne’l yakın”, “İlme’l yakın”, “Hakka’l yakın” (Fırlalı, 1990, s. 292; Eyüboğlu, 1993, s. 41-43). Alevi-Bektaşî zümresi ise “talip, rehber ve dede” olmak üzere üç dereceden oluşur (Fırlalı, 1990, s. 312). Talipler; “âşık meşrep, muhip meşrep ve mukallit meşrep” olmak üzere üçe ayrılır. Arifler, “insan-ı kâmil aşamalarından üçüncüsünü temsil eden, marifet kapısıyla özdeşleştirilen ve kökenlerinin su olduğu kabul edilen, dört tür insandan üçüncü tür insanlar”dır. Dedeler ise çıkış kaynaklarına göre üç grupta toplanır: “1- Çelebiler; Hacı Bektaş Veli’nin soyundan gelenler (belevlatları). 2- Ocakzadeler; soyları on iki imamlara çıkan ocaklardan gelenler. 3- Babalar; Hacı Bektaş Veli’nin yolunu izleyenlerden gelenler (yol evlatları).” (Korkmaz, 1994, s. 36, 50, 90, 343).

“Alevilerce yılın günlerine ve bir inanışa göre bedendeki kemik, damar ve iliklerin sayısına uygun olarak tanınan üç yüz altmış tarikat makamı” vardır. Buna “üç yüz altmış altı uğrak” denir. “Halife, pîr, mürşit, rehber, musahib, mürebbî, âşinâ ve meşreb durakları, yolun esaslarıdır.” (Gökbel, 2019, s. 896). İmam Cafer Menakıbı’na veya Buyruk’a göre pirlik yapabilmek için Muhammed soyundan olmanın yanı sıra ilim sahibi olmak, yani Dört Kapı’yı, Kırk Makamı, on iki erkânı, On yedi Kemerbesti, üç farzı, yedi sünneti bilmek gereklidir (Yörükân, 1998, s. 69). Aleviliğin üç sünnet ve yedi farzı ise ahlak ile ilgilidir. Sünnetler; “dilden Tevhid kelimesini bırakmamak, kalpten düşmanlığı atıp kimseye karşı kibirlenmemek ve kin tutmamak, gönül kırmamak ve kimseye düşmanlık etmemektir.” (Eröz, 1992, s. 38).

Alevilerde senede bir ödenmesi gereken üç tür vergi vardır. Bunlar; “Karakazan hakkı, Mürşid hakkı, Çerağ hakkı”dır (Er, 1998, s. 85). Cezalar ve ödenecek tazminatlarda da yine üç sayısı belirgindir. Hırsızlıkta, çalınanın iki katı ödenir ve üç ay düşkün sayılır; zinada da bir yıl üç gün düşkün sayılır (Korkmaz, 1994, s. 107).

Ardından yas tutulan ölünün üçüncü, yedinci ve kırkinci günlerinde hayır yapılır ve “Can Aşı” denilen bir aş verilir (Eröz, 1992, s. 80-81). Kimi Alevilerde üçüncü gün verilen bu yemeğe “üç yemeği” denir (Gökbel, 2019, s. 896). Bazı Bektaşîler ise ölümün üçüncü günü “Eğin Kurbanı” dedikleri bir kurban kesme ritüeli uygular (Eröz, 1992, s. 83).

Alevilerde “sohbet”, “dernek” ve “cem”den oluşan üç meydan vardır ve bunlar içerdikleri ritüel ve uygulamalarla birbirinden ayrılmaktadır. Bu üç meydana girebilmek için ise sahip olunması gereken birtakım özellikler, uyulması ve yapılması gereken kuralları vardır. Söz gelimi; cem törenine ve resmi derneklere girecek olan kadınların giyim şekilleri belirlidir. Tahtacılar üç etekli entarinin kanatları dışarıda kalkık biçimde olduğu hâlde sadece törende bırakılmıştır (Yörükân, 1998, s. 320-327).

Cemler; “Abdal Musa lokması”, “Görgü Cem’i” ve “İkrar veriş” olmak üzere üç grupta toplanır. Görgü sırasında “erkân” adı verilen üç karış uzunluğundaki üç boğumlu bir değnekle taliplerin sırtına “Allah-Muhammed-Ali” diyerek üç defa vurulur (Erdoğan, 1993, s. 39-44). Bu üç boğum, üçlemeyi (Allah-Muhammed-Ali) temsil eder (Er, 1998, s. 95).

Teslis yani “üç çıkarma, üçleme” (Korkmaz, 1994, s. 355), törenlerde sıklıkla görülür: Kadınlar ayakta, erkekler dizüstünde üç duvazı âşıktan dinler. “La ilahe illallah” denilerek tevhide üç defa tempo tutulur ve secdeye varılır. Zakire üç nefes söylemesi için destur verilir. İkrar için sorular ve cevaplar üç defa tekrarlanır (Erdoğan, 1993, s. 45, 57).

Alevilerin en büyük ayini olan Cem töreninde erkeklerin üzerindeki eşyalar çıkarılır, kadınların saçları çözülür ve iki yana sarkıtılır. Çoraplar da çıkarıldıktan sonra dedenin huzuruna yalınayak çıkılır ve üç

defa secde edilir. Tören boyunca “tekeme”, “çiftleme”, “üçleme”, “beşleme” ve “yedileme” şeklinde rakı içilir (Yörükan, 1998, s. 56, 120). Bektaşilikte özellikle içkide “müselles” denen üçleme önemlidir. Bu içkiye oturunca en az üç kadeh almak anlamına gelir (Eyüboğlu, 1993, s. 301-302).

“Lokma adağı” töreninde, sucunun sağ elinde bakır bir ibrik, sol elinde bir leğen ile dedenin önüne gelinir ve akabinde üç büyüğün eline su dökülür. İçkili lokma adağında ise dededen başlayarak üç büyüğe üç defa ara vermeden içki sunularak üçleme yapılır. “İmam Hüseyin kurbanı” olarak bilinen adak merasiminde ise “nefes üçlemesi” yapılır. Burada üç farklı kişi üç nefes okur (Yörükan, 1998, s. 268-269, 271).

Bektaşilerde tığbent bağlayarak Allah, Muhammed ve Ali adına üç düğüm vurma işlemi yapılır (Erdoğan, 1993, s. 38). “Nasip alan her canın bir tığbendi vardır. Tığbent, o gün tığlanan kurbanın yününden yapılan ve On İki İmamı simgeleyen on iki ip kullanılarak özel bir biçimde örülmüş, 2-2,5 m. boyunda bir kuşaktır. Üzerindeki üç düğüm, Allah-Muhammed-Ali adlarını birlemeyi ve eline-diline-beline sahip olmayı simgeler.” (Korkmaz, 1994, s. 358-359)

Alevi-Bektaşilikte semahlar; “ağırlama”, “canlanma” ve “yeldirme” bölümlerinden oluşur; buna bağlı olarak ağır, orta ve hızlı olmak üzere üç bölümlü oynanır. Fatma Ana semahı adıyla bilinen Ali nur semahı, kırk yaşın üzerinde üç bacı tarafından oynanan bir semahtır. Bu semah; ağırlama, canlanma ve yeldirme olmak üzere üç bölümden oluşur. Başka bir semahta ise Dede’nin sazçıya hayır dua etmesinden sonra, “üçler” aşkına üç kez birer çift (bacı-erkek) kalkıp semah döner; ardından “Hu” çekilir ve dedenin izniyle oturulur. Daha sonra, “Üçten sonra kırkımız bir, birimiz kırk.” denilir ve üç çift birlikte kalkıp semah dönmeye başlanır (Korkmaz, 1994, s. 31, 250, 311). Tahtacılar, tören sırasında ayak değiştirmeden yapılan birinci semaha “ağırlama”; ikinci semaha “yeldirme”; üçüncü semaha da tüm Alevi kollarında “Kırklar semahı” denmektedir. Bu semah için okunan nefesin üç makamı vardır (Yörükan, 1998, s. 454).

Kimi Bektaşilerinin Alicem’inde diz çöküp bel bağlayarak sessizce bekleyenlere sırasıyla dolu sunulur. Üç tür dolu vardır: İlki “hak dolusu”, ikincisi “kırklar dolusu”, üçüncüsü “üçler dolusu”dur. Üçten sonrası “harabatlı’dır, kötüye gider.” denir (Eröz, 1992, s. 60-61). Üç dolu içmenin kökeninde de yine “Allah-Muhammed-Ali” üçlemesi vardır (Eyüboğlu, 1979, s. 66). Bektaşiler ise doluya “dem” adını verir. Dem muhabbet sofrasında içilir. Saki herkesin mertebesine göre dolu verir. Üçe kadar, bir şey yenilmez. Üçten sonra sofrayı idare eden mürşit yemeğe başlar (Eröz, 1990, s. 125). Bunun yanında Alevi ve Bektaşilikteki “baş okutma” adlı ritüel, bir tür kendini temize çıkarma törenidir. Buryatlarda, her yıl böyle bir manevi temizlenme usulü vardır. Burada Baba (kam) ve Oğullar (yardımcılar) üç ayrı pınardan su getirirler (Eröz, 1992, s. 66).

Tahtacılar, diğer Alevilerden farklı olarak, bazı uygulamalar görülür. Onlarda musahiplikten sonra üç aşama daha vardır. “Musahiplik”, birinci aşama; “aşına”, ikinci aşamadır. Aşinalıktan sonra iki aşmanın ulaşabileceği bir aşama olan “peşine” ise üç aşamadan oluşur. “Çığıldaş” aşamasında ise üç kurban duvazı okunur (Er, 1998, s. 43-44, 62). Musahip cemlerinde kadınlar üç etek, bindallı veya şalvar giyinir ve bu cemlerde kurbanın boynuna bir, üç, beş, on iki sayılarında elma asılır (Ersal, 2016, s. 386, 409). Bunun yanında Tahtacılar, “Oğundurma” adı verilen bir oruçla üç gün boyunca oruç tutarlar. Oruç süresince bir üzüm tanesi ya da bir tek leblebi dışında üç gün boyunca başka hiçbir şey yiyip içmezler (Er 1998: 26). Matemde iken oruç tuttıkları günlerde ise on gün, on gece rakı içmezler, on birinci gün üç yudum su alırlar (Yörükan, 1998, s. 288). “Hızır orucu ise Hızır Nebi günü ve Abdal Musa kurbanı öncesi tutulan üç günlük oruç”tur (Korkmaz, 1994, s. 168).

Tahtacıların “boğaz ipleme” veya “oğlan ikrarı” adı verilen törenlerinde mürşid gençlere verilen ve sorulan sorular üç kez tekrarlandıktan sonra yağlığa üç düğüm atılarak bir kuşak hâline getirilir ve gencin beline bağlanır. Bu üç düğümlü kemer; “Allah-Muhammed-Ali” ve “eline, diline, beline” üçlüsünü sembolize eder (Yörük, 1998, s. 313).

Sarı Kız inancı Aleviler arasında ama özellikle Tahtacılar arasında yaygındır. Bu inanışla bağlantılı olarak bayramın birinci günü kesilen kurbanın Sarı Kız’a adanmış olduğu; ikinci gün kesilen kurbanın Sarı Kız’ın babasına adandığı; üçüncü gün kesilen kurbanın ise Kaz Dağı’nın tepesinde bulunan Üç Taşlar’a adandığı anlatılmaktadır. Yine bazı Tahtacılar kadınlar genellikle üç etekli giyerler ve hatta içlerinde üç etekli entari giyen erkekler de vardır (Yörük, 1998, s. 265-267, 459).

Sonuç

Sayı sembolizmi bağlamında yapılan bu inceleme, üç sayısının yalnızca aritmetik bir değer değil, aynı zamanda varoluşu, toplumsal düzeni ve manevi aşamaları yapılandıran temel bir formül olduğunu göstermektedir. Evrensel düzeyde bütünlük ve mükemmelliğin simgesi olan üç, Türk kültüründe ve özellikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminde kozmolojik bir kök salmıştır. Hak-Muhammed-Ali üçlemesiyle somutlaşan bu yapı, inancın teolojik merkezini oluştururken; “eline, diline, beline sahip olma” düsturuyla da toplumsal ahlakın sacayağını kurmaktadır. Sayının günlük dilden atasözlerine, mitolojik anlatılardan masal yapılarına kadar bu denli yaygınlık göstermesi, insanın evreni anlamlandırma sürecinde “üçlü bir senteze” duyduğu zihinsel ve ruhsal ihtiyacın bir yansımasıdır.

Alevi-Bektaşî ritüellerinde ve toplumsal pratiklerinde üç sayısının kullanımı, soyut inanç esaslarının somut eylemlere dönüşmesini sağlamaktadır. Cem törenlerindeki üçlemeler, semahın üç evreli yapısı ve dervişlik mertebelerindeki hiyerarşik düzen; bu sayının sistemin sürekliliği için ne denli hayati bir işleve sahip olduğunu kanıtlamaktadır.

Sonuç olarak üç sayısı; yer ile göğü, madde ile ruhu, yaratan ile yaratılanı birbirine bağlayan kutsal bir köprü vazifesi görmektedir. Bu sembolik dilin çözülmesi, Alevi-Bektaşî kültürünün doktrinel derinliğini ve bu geleneğin kadim Türk inançları ile İslam tasavvufunu hangi sentez noktalarında birleştirdiğini daha net bir şekilde anlamamıza imkân tanımaktadır.

Kaynakça

- Alkan, E. (2024). Alevi mitolojisi, sayılar ve hayvan simgeleriyle. İstanbul: Öteki.
- Bayat, F. (2011). Türk mitolojik sistemi 1 (ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi). İstanbul: Ötüken.
- Beydili, C. (2005). Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük. Ankara: Yurt Kitap.
- Çoruhlu, Y. (2011). Türk mitolojisinin ana hatları. İstanbul: Kabalcı.
- Durbilmez, B. (2005). "Türk kültüründe ve fütüvvet-nâmelerde üç sayısı". Ahilik Araştırmaları Dergisi. S. 2, 1-22.
- Er, P. (1998). Geleneksel Anadolu Aleviliği. Ankara: Ervak 1.
- Erdoğan, K. (1993). Alevilik Bektaşilik. İstanbul: İletişim.
- Eröz, M. (1992). Eski Türk dini (gök tanrı inancı) ve Alevilik Bektaşilik. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Eröz, M. (1990). Türkiye'de Alevilik Bektaşilik. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ersal, M. (2016). Alevilik, kavramlar ve ocak sistemi –Çukurova Havzası örneği. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Ersoy, N. (2000). Semboller ve yorumlar. İstanbul: Zafer Matbaası.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1979). Alevilik-Sünnilik, "İslam düşüncesi". İstanbul: Hürriyet.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1993). Bütün yönleriyle Bektaşilik. İstanbul: Der.
- Fırlalı, E. R. (1990). Türkiye'de Alevilik Bektaşilik. Ankara: Selçuk.
- Gökbel, A. (2019). Ansiklopedik Alevi Bektaşî terimleri sözlüğü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Güzel, A. (2014). Dini-tasavvufî Türk edebiyatı el kitabı. Ankara: Akçağ.
- Kadioğlu, M. (2022). Çeşitli dinlerde ve kültürlerde sayıların sırları. e-Pub.
- Korkmaz, E. (1994). Alevilik Bektaşilik terimleri sözlüğü. İstanbul: Ant.
- Olrik, A. (2003). "Halk anlatılarının epik kuralları". Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar. Hzl. Gülin Ö.Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir, Ankara: Millî Folklor.
- Öztelli, C. (1989). Pir Sultan Abdal, bütün şiirleri. Ankara: Özgür.
- Sakaoğlu, S. (2015). Masal araştırmaları. Ankara: Akçağ.
- Schimmel, A. (2000). Sayıların gizemi. İstanbul: Kabalcı.
- Uraz, M. (1992). Türk mitolojisi. İstanbul: Mitologya.
- Yardımcı, M. (1999). "Geleneksel kültürümüzde ve âşıkların dilinde sayılar", Türk halkbilimi ve edebiyat araştırmaları, 25-35, Ankara: Ürün.
- Yörükan, Y. Z. (1998). Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Yüksel, H. A. (1981). "Türk folklorunda sayılar". Millî Kültür. 3(49): 46-49, Ankara: KB Tanıtma ve Yayınlar Dairesi Başkanlığı.

2. Orhon Yazıtları'ndan Ant Etkenmen'e "Millet" Kavramı

Selin BAYRAK¹

APA: Bayrak, S. (2026). Orhon Yazıtları'ndan Ant Etkenmen'e "Millet" Kavramı. *10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 10-20. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Millet kavramı, ortak tarih ve kültür birliğinin ötesinde, egemenlik, siyasal örgütlenme ve ortak kader bilinci etrafında inşa edilen tarihsel bir toplumsal bütünlüğü ifade etmektedir. Türk düşünce tarihinde bu kavram, erken dönemden itibaren soy veya kabile temelli dar bir aidiyetle sınırlı kalmamış; yurt fikri ve siyasal birlik anlayışıyla şekillenmiştir. Bu çalışma, Türk millet düşüncesinin tarihsel sürekliliğini, Orhon Yazıtları'nda yer alan bodun kavramı ile Kırım Tatar Türklerinin millî marşı Ant Etkenmen'de kullanılan millet kavramı üzerinden karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Türklerin ilk yazılı metinleri olan Orhon Yazıtları'nda bodun, kağanın otoritesi altında birleşmiş; devlet, yurt ve egemenlik ile anlam kazanan siyasal ve toplumsal bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazıtlarda millet, edilgen bir topluluk değil; korunması, çoğaltılması ve sürekliliği sağlanması gereken tarihsel bir varlık olarak tanımlanmakta, kağanın sorumluluğu bu bütünün devamına bağlanmaktadır. Bu erken dönem millet anlayışı, yüzyıllar sonra Kırım Tatar Türklerinin tarihsel deneyimleri içinde yeniden anlam kazanmıştır. Numan Çelebi Cihan'ın kaleme aldığı Kırım Tatar millî marşı Ant Etkenmen'de millet, sürgünler ve vatansızlık koşulları altında yara almış; ancak tarihsel hafızasını ve direncini yitirmemiş canlı bir toplumsal varlık olarak temsil edilmektedir. Şiirde millet, aydının ve liderin omuzladığı ahlaki sorumluluk ve fedakârlık bilinciyle yeniden tanımlanır. Çalışma, Orhon Yazıtları'ndan Ant Etkenmen'e uzanan süreçte millet kavramının biçimsel olarak değiştiğini ancak ortak kader ve süreklilik bilinci etrafında şekillenen özünün korunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Orhon Yazıtları, Ant Etkenmen, Kırım, millet

The Concept of 'Nation' From The Orkhon Inscriptions to Ant Etkenmen

Abstract

The concept of the nation expresses a historical social unity constructed around sovereignty, political organization, and a shared consciousness of destiny, beyond a unity of common history and culture. In Turkish intellectual history, this concept has not remained limited to a narrow form of belonging based on lineage or tribe since the early period; rather, it has been shaped by the idea of homeland and an understanding of political unity. This study examines the historical continuity of the idea of the Turkish nation comparatively through the concept of bodun in the Orkhon Inscriptions and the understanding of the nation used in Ant Etkenmen, the national anthem of the Crimean Tatar Turks. In the Orkhon Inscriptions, which are the first written texts of the Turks, bodun appears as a political and social unity that has come together under the authority of the khagan and gained meaning through the state, homeland, and sovereignty. In the inscriptions, the nation is defined not as a passive community, but as a historical entity that must be protected, increased, and whose continuity must be ensured, and the responsibility of the khagan is linked to the continuation of this unity. This

¹ Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, sebayrak@ogu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8747-4695>

early period understanding of the nation regained meaning centuries later within the historical experiences of the Crimean Tatar Turks. In Ant Etkenmen, the Crimean Tatar National Anthem written by Numan Çelebi Cihan, the nation is represented as a living social entity that has been wounded under conditions of exile and statelessness, but has not lost its historical memory and resistance. In the poem, the nation is redefined through a consciousness of moral responsibility and sacrifice shouldered by the intellectual and the leader. The study reveals that in the process extending from the Orkhon Inscriptions to Ant Etkenmen, the concept of the nation has changed in form, but its essence, shaped around a shared destiny and a consciousness of continuity, has been preserved.

Keywords: Orkhon Inscriptions, Ant Etkenmen, Crimean, nation

Giriş

Milliyetçilik çoğu zaman Fransız İhtilâli ile başlatılsa da, tarihsel veriler bu düşüncenin kökenlerinin daha erken dönemlere uzandığını göstermektedir. Nitekim Fransız İhtilâli, XVIII. yüzyıl Avrupa'sında zaten var olan milliyetçilik akımlarının kitlesel bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. Fransa'da dil birliğine dayalı millet anlayışının XVII. yüzyıldan itibaren kabul gördüğü, Fransız Akademi Sözlüğünde milletin “aynı ülkede yaşayan ve aynı dili konuşan vatandaşlar topluluğu” olarak tanımlanmasından anlaşılmaktadır (Saray, 2022, s. 16-17).

Türk Dil Kurumu Güncel Sözlüğünde millet, “çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu; ulus, budun” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, millet kavramının yalnızca biyolojik ya da etnik bir birlikteliğe indirgenemeyeceğini; ortak tarih, kültür ve ideal etrafında şekillenen çok katmanlı bir toplumsal yapıyı ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla millet, bireylerin rastlantısal bir araya gelişinden oluşan bir kalabalık değil, ortak değerler ve ortak bilinç temelinde inşa edilmiş tarihsel bir birliktir. Bu yönüyle millet kavramı, dil ve kültür birliğinin yanı sıra, ortak kader anlayışı ve süreklilik bilinciyle tanımlanan toplumsal bir bütünlüğe işaret etmektedir.

Bu genel çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde, Türklerde millet anlayışı, erken dönemlerden itibaren siyasal birlik fikriyle doğrudan ilişkilidir. Bu anlayış, ortak kader bilinci etrafında şekillenmiş ve egemenlik ilişkisiyle kurumsallaşmıştır. Aynı zamanda millet, bireylerin kağan idaresi altında taşıdığı ortak sorumluluk bilinciyle tanımlanan tarihsel bir toplumsal yapı olarak ortaya çıkmıştır. Türklerin ilk yazılı metinleri olan Orhon Yazıtları, millet olgusunu yalnızca etnik ya da soy temelli bir aidiyet olarak değil; siyasal birlik, ortak kader ve sorumluluk bilinciyle şekillenen bütüncül bir toplumsal yapı olarak ele almaktadır. Yazıtlarda sıkça geçen *bodun* kavramı, kağanın otoritesi altında birleşmiş, devleti ve yurdu olan, varlığı tehdit altında kaldığında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelen bir halkı, milleti ifade etmektedir. Bu yönüyle Orhon Yazıtları, Türk millet anlayışının erken ve bilinçli bir siyasal tasavvura dayandığını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu siyasal ve toplumsal yapının oluşumunda, bozkır kültürü belirleyici bir rol oynamıştır. Bozkır kültürü, sert ve değişken coğrafi koşulların dayattığı yaşam mücadelesi içinde, bireyleri dayanışma ve birlikte hareket etmeye zorlayan bir toplumsal düzen ortaya çıkarmıştır. Bu düzen, zamanla siyasal örgütlenme biçimleriyle kurumsallaşmış; Türklerde millet kavramının etnik kökene dayalı bir aidiyet olmaktan ziyade, ortak kader bilinci, töreye bağlılık ve egemenlik anlayışı etrafında şekillenmesini sağlamıştır.

Doğu ve Batı Türk topluluklarında bazı *bodun* başkanlarının kağan unvanıyla anılmasının temelinde, bu toplulukların yalnızca etnik bir birlik değil, aynı zamanda kurumsallaşmış bir devlet aygıtına sahip olmaları yatmaktadır. Bu çerçevede yazıtlarda geçen *kağanlı budun* ifadesi, yalnızca kağana bağlı bir halk topluluğunu değil; kağan, yönetim aygıtı ve kara budunun aynı siyasal düzen içinde işlediği, bu bütünlük sayesinde varlığını sürdüren bağımsız bir devlet yapısını ifade eden özgün bir kavram olarak değerlendirilmelidir. *Kağanlı budun*, ortak kader ve sorumluluk bilinci etrafında örgütlenmiş, egemenlik ilişkisiyle kurumsallaşmış bir millet tasavvurunun siyasal karşılığıdır. Nitekim Doğu ve Batı Türk Kağanlıklarının “devletli” bir yapıya sahip olduğu, yazıtlarda anılan sivil ve askerî yönetici kadrolarının çokluğu ve işlevsel çeşitliliğinden de anlaşılmaktadır (Divitçioğlu 2005, s. 236–237).

Bu tarihsel ve kavramsal miras, yüzyıllar sonra Kırım Tatar Türklerinin millî hafızasında ve edebî metinlerinde yeniden şekillenerek varlığını sürdürmüştür. Numan Çelebi Cihan’ın kaleme aldığı Kırım Tatar millî marşı Ant Etkenmen, *millet* kavramını sürgün, parçalanmışlık ve vatansızlık deneyimi üzerinden yeniden tanımlamaktadır. Şiirde *millet*, yalnızca geçmişin hatırası değil; acı çeken, yaralanan, ancak onarılması ve yeniden ayağa kaldırılması gereken canlı bir toplumsal varlıktır. Çelebi Cihan, millet olmayı pasif bir kimlikten çıkararak tarihsel sorumluluk ve fedakârlık bilinciyle ilişkilendirmektedir.

Bu çalışma, Orhon Yazıtları’nda *bodun* kavramı ile Ant Etkenmen’deki *millet* anlayışını karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlamaktadır. Amaç, Türk millet düşüncesinin erken dönem siyasal metinlerinden modern dönem millî marşına uzanan sürekliliğini ortaya koymak; millet kavramının bağlama göre değişen koşullar altında nasıl yeniden üretildiğini ve anlamlandırıldığını göstermektir. Böylece *millet* kavramı, hem kağan merkezli siyasal birlik hem de sürgünle sınanan tarihsel bir bilinç olarak iki farklı dönemin metinleri üzerinden bütüncül biçimde değerlendirilecektir.

Orhon Yazıtları’nda “bodun”

Türkler, 6. yüzyıl ortalarında Bumin Kağan önderliğinde Avar egemenliğine son vererek 552 yılında I. Türk Kağanlığı’nı kurmuş; devlet kısa sürede Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmış ve her iki kanat da 7. yüzyıl ortalarında Çin hâkimiyeti altına girmiştir. Ancak Doğu Türkleri, 670’lerde Kutluğ’un liderliğinde Çin’e karşı ayaklanarak başarı sağlamış ve 682 yılında İltiş Kağan unvanıyla II. Türk Kağanlığı’nı yeniden kurmuştur (Tekin, 2003, s. 9). İlk yazılı metnimiz olan Orhon Yazıtları da II. Türk Kağanlığından kalan, Türklerin erken dönem siyasal ve toplumsal düşüncesini yansıtan temel metinler arasında yer almaktadır. Yazıtlarda yalnızca kağanların icraatları değil, bu icraatların yöneldiği toplumsal yapı da açık biçimde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda *millet* kavramı, soy ya da kabile temelli dar bir aidiyetle sınırlı değildir; kağanın otoritesi altında birleşmiş *bodların* tamamını kapsayan siyasal ve toplumsal bir birlik anlamı taşımaktadır. Metinlerde geçen *bodun* sözcüğünün varlığı, Türk toplumunun “tek yönetim altında toplanmış halk” olarak algılandığını göstermekte; millet kavramının erken bir siyasal bilinç ve ortak kader anlayışıyla şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Türk boyları ile boy birliklerinin, bir liderin önderliğinde tek bir siyasal yapı altında teşkilatlanması sürecinde, *bodlar* ve *bod begleri* kağanın merkezi otoritesi etrafında birleşmiştir. Kağan, belirli bir *boddan* çıkmış olsa da devletin teşekkülünden sonra bütün *bodların* üst yöneticisi konumuna yükselirdi. Bilge Kağan’ın KT K4’te yer alan *tokuz oguz bodun kentü bodunum erti* ifadesi, kağanın kendisini tüm *bodların* yöneticisi olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, kağan idaresinde bir araya gelen *bodların* bütünü *budun/bodun/bodan* kavramıyla karşılanmış; sözcük, siyasal birlik oluşturmuş halk ya da millet anlamında kullanılmıştır (Karaman, 2022, s. 192-193). *Türk sir bodun yerinte bod kalmadı* “Türk Sir **halkının** topraklarında **boy** kalmadı.” (T I B3-4) ifadesi, *bod* ile *bodun* kavramları arasındaki hiyerarşik ilişkiyi açık biçimde ortaya koymaktadır. Söz konusu kullanımda *bodun*, birden

fazla *bod*dan oluşan daha geniş ve kapsayıcı siyasal–toplumsal birliği ifade ederken; *bod* ise bu bütünün alt birimini, başka bir deyişle daha dar kapsamlı bir topluluğu ya da boyu karşılamaktadır. Dolayısıyla yazıtlarda *bod*, *bodun*’a kıyasla daha sınırlı bir toplumsal yapıyı işaret etmekte; *bodun* ise kağan idaresinde birleşmiş *bod*ların tamamını kapsayan üst bir kavram olarak kullanılmaktadır.

İnan, “kavim, halk” anlamına gelen **bodun** sözcüğünün hem Çin gibi yabancı kavimler hem de Kırgız, Karluk, Oğuz gibi Türk toplulukları için kullanıldığını belirtmektedir (1956, s. 179). Bu durum, *bodun* kavramının etnik kökene bağlı dar bir anlam alanına sahip olmadığını; aksine, siyasi, sosyal ve kültürel birliktelik ifade eden kapsayıcı bir terim olarak kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Orhon Yazıtları’nda *bodun* sözcüğü, kimi zaman Türk topluluklarını, kimi zaman da Türk kağanının egemenlik alanı içerisinde yer alan veya diplomatik ilişki kurulan yabancı toplulukları ifade edecek biçimde yer almaktadır. Bu bağlamda, *bo yerde olorup tawgaç bodun birle tüzültüm* “Bu yerde oturarak **Çin halkı** ile (ilişkileri) düzelttim.” (KT G 4–5) ifadesinde *bodun*, Çin halkı için kullanılarak kavramın Türk olmayan toplulukları da kapsadığını ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, **tölis tarduş bodunug anta etmiş** “**Tölis (ve) Tarduş halklarını** orada örgütlemiş.” (KT D 13) cümlesinde ise *bodun* sözcüğü, Türk boy birliklerini ifade etmekte ve bu toplulukların kağan tarafından siyasi bir düzen içerisinde teşkilatlandırıldığını göstermektedir.

Öte yandan yazıtlarda *bodun* sözcüğü, doğrudan Türk milletini karşılamak üzere **Türük bodun** söz öbeğiyle birlikte de kullanılmıştır. **Türük bodun ölsikiñ** “**Türk halkı**, öleceksin.” (KT G 6) ifadesi, *bodun* kavramının Türkler için kullanıldığında etnik kimliğin açık biçimde vurgulandığını ve hitabın doğrudan Türk halkına yöneltildiğini göstermektedir. Bu kullanım, *bodun* sözcüğünün bağlama göre genel bir “halk/topluluk” anlamı kazanabildiğini; *Türük* nitelemesiyle birlikte ise belirli bir etnik ve siyasal kimliği ifade ettiğini ortaya koymaktadır.

Orhon Yazıtlarında *bodun* sözcüğü müstakil olarak da sıklıkla geçmektedir. *Bodun* sözcüğünün yer aldığı cümlelerden bazıları ve “millet” kavramı açısından değerlendirmeleri şöyledir:

ëllig bodun ertim elim amtı kanı “Ülkesi olan **halk** idim, ülkem şimdi hani?” (KT D 9) ifadesinde millet, soyut bir topluluk değil; eli (devleti), yurdu ve siyasi egemenliği olan tarihsel bir varlık olarak tanımlanmaktadır. “Ülkem şimdi hani?” sorusu, milletin ancak devlet ve vatanla birlikte anlam kazandığını, bunlar kaybolduğunda milletin de çözülme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını vurgulamaktadır. Ayrıca *az bodunug üküş kılıtım* “Az **halkı** çoğalttım.” (KT D 29) ifadesi, milleti nicel bir kitle olarak değil, kağan iradesiyle çoğaltılan, diriltiren ve güçlendirilen bir siyasi–toplumsal bütün olarak sunulmaktadır. Burada milletin varlığı, liderlik ve düzen kurma becerisiyle doğrudan ilişkilidir.

ëki şad ulayu iniygünüm oğlanım beglerim bodunum közi kaşı yawlak boltaçı tęp sakıntım “İki şad (ve) diğer kardeşlerim, çocuklarım, beylerim, **halkım** (hepsinin) gözü, kaşı kötü olacak deyip düşündüm.” (KT K 11). Bu cümle, millet kavramının Köktürk zihniyetinde sadece “halk”tan ibaret olmadığını açık biçimde göstermektedir. İfade içinde şadlar, hanedan üyeleri, çocuklar, beyler ve *bodun* birlikte anılmaktadır. Bu ifade, milletin, yönetici ile halkın kader ortaklığı içinde oluşturduğu bütüncül bir yapı olduğunu gösterir. Kağanın kaygısı bireysel değildir; iktidarın, soyun ve halkın aynı anda ahlaki ve siyasal bozulmaya sürüklenmesi ihtimalidir.

türük bodun tokurkak sen açsık tosık ömez sen bir todsar açsık ömez sen “(Ey) Türk **halkı** sen toksun. Açlık (ve) tokluğu düşünmezsin. Bir doyersan açlığı düşünmezsin.” (KT G 8) ifadesinde millet, yalnızca aynı soydan gelen insanların toplamı olarak görülmemektedir. Bilge Kağan, Türk halkının en büyük zaafının rahatlık olduğunu söyler. Tokken açlığı, güçlü iken zayıflığı düşünmeyen bir topluluk, geleceği

de düşünemez. Burada bir uyarı mevcuttur: Millet olmanın şartı refah değil, bilinçtir. Açlığı, tehlikeyi ve geçmişte yaşananları unutan halk, devletini de koruyamaz. Bu yüzden millet ancak uyanık, tedbirli ve sorumluluk sahibi olduğu sürece varlığını sürdürebilir.

*tört bulun kop yağı ermiş sü sülepen tört bulundaki **bodunug** kop almış kop baz kalmış* “Dört taraf hep düşmanmış. Ordu sevk ederek dört taraftaki **halkları** hep ele geçirmiş, tâbi etmiş.” (KT D 2). Öncelikle *tört bulun* ifadesi, yalnızca coğrafi yönleri değil, Türk kağanlığının karşısındaki bütün siyasal çevreyi temsil etmektedir. “Dört taraf hep düşmanmış” denirken, milletin varlığının doğal ve sürekli bir tehdit ortamı içinde tanımlandığı görülmektedir. Bu, milletin kendiliğinden ve durağan bir topluluk değil; mücadele içinde var olan bir yapı olduğunu gösterir. *Bodun* kavramının “ordu sevk edilerek ele geçirilen ve tâbi kılınan halklar” için kullanılması ise oldukça önemlidir. Burada millet, ortak kan, dil ya da kültürden önce, kağanın otoritesi altında toplanmış siyasal bir birlik olarak tanımlanır. Yani millet, egemenlik ilişkisiyle kurulan bir siyasal topluluktur.

*begleri **bodunı** tüzüz için tawğaç **bodun** tewlugin kürlüğün için armakçısın için inili eçili kıkşürtökin için begli **bodunlğ** yonışurtokın için türük **bodun** elledök elin içgını ıdmış* “Beyleri (ve) **halkı** arasında kargaşa olduğu için Çin **halkı** hilekâr (ve) sahtekâr olduğu için, aldatıcı olduğu için, kardeşlerle ağabeyleri birbirine düşürdüğü için, beylerle **halkı** birbirine kıskırttığı için, Türk **halkı**! Yurt tuttuğun toprakları elinden almış.” (KT D 6). *Millet* kavramı burada; ortak soy ya da dilin ötesinde, bey–halk uyumu, iç dayanışma ve siyasal bilinç ile tanımlanmaktadır. Bu bağlar koptuğunda millet varlığını sürdüremez. İfade aynı zamanda bir uyarıdır: milleti yıkan esas tehlike içeriden başlamaktadır. Sorumluluk yalnız düşmanda değil, kendi iç düzenini koruyamayan millettendir.

*türük **bodun** yok bolmazun tēyin **bodun** bolçun tēyin kañım eltēriş kaganıg ögüm elbilge katunug tenri töpösinte tutup yügerü kötürmiş erinç* “Türk **halkı** yok olmasın diye **halk** olsun diye babam Elteriş Kağan’ı, annem Elbilge Hatun’u (ebedî) gök, tepelerinden? tutup (göğe) yükseltmiş elbette.” (KT D 11). Burada *millet* kavramı, biyolojik ya da etnik bir birlikten ziyade tarihsel sorumluluk ve siyasal irade temelinde kurulmaktadır. Türk halkının yok oluşu kader değildir; milletin devamı, doğru liderlik ve bilinçli teşkilatlanma ile mümkündür. Elteriş Kağan ve Elbilge Hatun’un “gök tarafından yükseltilmesi”, mitolojik bir yüceltmeden çok, milletin yeniden inşası için verilen ilahî meşruiyeti temsil eder. Burada kağan ve hatun, soyun doğal mirasçıları olarak değil; yıkılmış bir bodunu yeniden millet hâline getiren kurucu irade olarak sunulur. Dolayısıyla *millet*, kendiliğinden var olan bir topluluk değil; yok olma eşiğinden bilinçle çekilip çıkarılan tarihsel bir öznedir. Milletin varlığı, gökten gelen bir lütuf kadar, onu taşıyacak akıl, düzen ve sorumluluk gerektirir. Aksi hâlde *bodun* yeniden yokluğa sürüklenir. Sonuç olarak *millet* olmak, korunması gereken bir kazanımdır; ihmal edilirse kaybedilir.

*kañımız eçimiz kaz[ganmış **bodun** atı küsi yok bolmazun] tēyin türük **bodun** için tün udımadım küntüz olormadım* “Babamızın (ve) amcamızın elde ettiği **halkın** adı, sanı yok olmasın diye Türk **halkı** için gece uyumadım, gündüz oturmadım.” (KT D 27). Bu ifadede *bodun*, geçmişten devralınan siyasal ve toplumsal bir mirası temsil etmektedir. Kağan, halka hem hesap vermekte hem de öğütte bulunmaktadır. Kendisini önceki yöneticilerin kurup düzenlediği *bodunun* devamından sorumlu bir yönetici olarak konumlandırmakta; Türk *bodununun* “adı ve sanı”nın korunmasını temel bir görev olarak görmektedir. Geçmişte olduğu gibi gerekli birlik ve sadakat sağlanmazsa *bodunun* adı ve sanı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Cümlede yer alan “gece uyumadım, gündüz oturmadım” ifadesi, kağanın bireysel çabasını vurgulamakla birlikte, bu çabanın amacının Türk milletinin sürekliliğini sağlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle *Türk bodun*, kağanın fedakârlıklarının ve mücadelesinin merkezinde yer alan, tarihsel sürekliliğe sahip bir millet anlayışını yansıtmaktadır.

ırak erser yawlak ağı bérür, yağuk erser edgü ağı bérür tēp ança boşgurur ermiş bilig bilmez kişi ol sawıg alıp yagru barıp üküş kişi öltüg / ol yérgerü barsar **türük bodun** ölteçi sen ötüken yér olorup arkiş tērkiş isar neñ bunug yok ötüken yış olorsar beñgü el tuta olortaçı sen “(Çinliler) “Uzakta isen kötü ipekli verir, yakında isen iyi ipek verir” diyerek öylece akıl verirlermiş. Bilgisiz (cahil) kişi(ler) o sözü (dikkate) alıp yakına varıp çok (sayıda) kişi öldünüz. / o yerlere gidersen **Türk halkı** öleceksin. Ötüken topraklarında oturup kervanlar gönderirsen hiç sıkıntın olmaz. Ötüken (ormanlı) Dağları’nda oturursan ebedi yurt tutup oturacaksın.” (KT G 7-8). Bu ifadedeki *bodun* kavramından hareketle, yazıtların tarih anlatısından çok siyasal propaganda ve kamusal öğüt metni niteliği taşıdığı görülmektedir. Kağan, geçmiş hataları hatırlatarak *boduna* hesap verirken aynı zamanda doğru davranış şeklini söylemektedir; Ötüken’de kalma öğüdü devletin ve milletin sürekliliğinin şartı olarak sunulmaktadır. Böylece metin, *bodunun* varlığını belirli siyasal tercihlere bağlayan ve bu şartlar yerine gelmezse yok oluşu kaçınılmaz gösteren ideolojik bir uyarı söylemini ifade etmektedir.

Söz konusu ifadelerden yola çıkarak, Orhon Yazıtları’nda *bodunun*,

1. Ortak kader bilinci, (devletin yıkılışıyla milletin de çözülme tehlikesi yaşaması)
2. Siyasal egemenlik ve yurt, (el ve vatanla anlam kazanan tarihsel varlık)
3. Liderlik ve teşkilatlanma, (kağan iradesiyle dirilen, çoğalan ve düzenlenen yapı)
4. Yönetici–halk bütünlüğü (beyler ve bodun arasında uyum ve dayanışma)
5. Bilinç ve sorumluluk (refaha kapılmayan, geçmişi ve tehlikeyi unutmayan topluluk)
6. Mücadele ve savunma iradesi (sürekli tehdit altında varlığını koruyan siyasal birlik)
7. Tarihsel süreklilik (adı ve sanı korunması gereken kolektif miras) gibi özelliklere sahip olmaları gerekmektedir.

Ant Etkenmen’de “millet”

Kırım Tatarlarının ana yurdu Karadeniz’in kuzeyinde bulunan Kırım yarımadasıdır. Ancak tarihte yaşanan savaşlar, göçler, sürgünler ve özellikle de 18 Mayıs 1944 sürgünü sebebiyle Kırım yarımadasından uzakta yaşamak zorunda kalmışlardır. Bunlara ek olarak günümüzde devam eden Ukrayna-Rusya savaşı, Kırım Tatar Türklerini öz vatanlarından uzakta yaşamaya mahkûm etmeyi sürdürmektedir.

Kırım Tatar millî marşı *Ant Etkenmen*², 26 Aralık 1917’de kurulan kısa ömürlü Kırım Halk Cumhuriyeti’nin ilk başkanı, politikacı, şair ve yazar Numan Çelebi Cihan tarafından kaleme alınmıştır. Şiir, yazıldığı dönemde bir marş olarak düşünülmemiş; ilk hâliyle şairin duygu ve düşüncelerini yansıtan bir metin niteliği taşımıştır. *Ant Etkenmen*, Arap alfabesiyle 1917’de Millet gazetesinde yayımlanmış, 1918’de Kırım Mecmuası’nda, 1943’te ise Azat gazetesinde Kiril alfabesiyle yeniden neşredilmiştir. *Ant*

² Şiirin orijinal hali zaman içerisinde küçük değişikliklere uğramıştır. Ancak şiirin son zamanlarda kullanılan yaygın hali şöyledir:
Ant etkenmen, milletimniñ yarasını sarmağa,
Nasıl olsun bu zavallı qardaşlarım çürüsin?
Onlar için ökünmesem, qayğırmasam, yaşasam,
Yüregimde qara qanlar qaynamasın, qurusun!

Ant etkenmen, şu qarañğı yurtqa şavle sepmege,
Nasıl olsun eki qardaş bir-birini körmesin?
Bunu körüp buvsanmasam, muğaymasam, yanmasam,
Közlerimden aqqan yaşlar derya-deniz qan olsun!

Ant etkenmen, söz bergenmen millet için ölmege,
Bilip, körüp milletimniñ köz yaşını silmege
Bilmey, körmey biñ yaşasam, Qurultaylı han olsam,
Kene bir kün mezarlıklar keler meni kömmege. (Gafarova 2019: 227).

Etkenmen şiiri, 9 Aralık 1917’de toplanan Kırım Tatar Millî Kurultay’ında millî marş olarak okunmuş ve kabul edilmiştir (Gafarova, 2019, s. 225-227). 1917 Kurultay’ının mirasını devam ettiren 30 Haziran 1991 tarihli Kırım Tatar Millî Kurultayı, *Ant Etkenmen*’i “Kırım Tatar Halkının Millî Bayrağı ve Millî Marşı” hakkındaki kararının 2. Maddesinde “Kırım Tatar halkının millî marşı Numan Çelebi Cihan’ın “Ant Etkenmen” adlı eseridir.” ifadesiyle Kırım Tatar halkının millî marşı olarak resmen ilan etmiştir (Sava, 2013, s. 4).

Ant Etkenmen’in 1917 yılındaki Arap harfli hali, çeşitli sebeplerle bazı değişikliklere uğramıştır. Bu değişikliklerden biri de şiirin ilk cümlesi olan “*Ant etkemen Tatarlarnın yarasını sarmaga*” cümlesinin “*Ant etkenmen, milletimni yarasını sarmağa*” halini almasıdır (Gafarova, 2019, s. 227). Görüldüğü üzere, *Tatar* sözcüğü *millet* sözcüğü ile değiştirilmiştir yani doğrudan “*Tatar=millet*”tir, milletin adıdır.

Ant etkenmen, milletimni yarasını sarmağa ifadesi, Kırım Tatar Türklerinin tarih boyunca maruz kaldığı derin acılara işaret etmektedir. Çelebi Cihan, milletin yaşadığı bu acıları gidermeye ant içmiştir. Buradaki *ant*, sözle sınırlı bir niyet değil; bilinçli, süreklilik taşıyan ve bedel ödemeyi göze alan bir adanmışlığı ifade etmektedir. *Yara* ise yalnızca fiziksel acıyı değil, sürgün, yıkım ve ortak hafızada iz bırakan toplumsal sarsıntıları simgeler. Şair, bu dizeyle içe kapanık ve tepkisiz bir kabullenışı reddeder; onarmayı, iyileştirmeyi ve ayağa kaldırmayı görev edinir. Milletin acısı karşısında susmak bir seçenek değildir; esas sorumluluk, bu acıyı üstlenerek onu gidermek için kararlı bir mücadele ortaya koymaktır.

Kırım diasporasında üç göç ve sürgün önemli bir yer tutmaktadır. Bu göçlerden ilkinde, 1783’te Rus ilhakıyla birlikte Kırım Tatar Türkleri Osmanlı’ya ilk göçlerini gerçekleştirmiştir. İkinci göç dalgası ise, 1853-1856 Kırım savaşı esnasında ve sonrasında yaşanmıştır. Bu göçte Kırım Tatar Türklerinin yarısından fazlası yurtlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Üçüncü göç dalgası da, 1921 yılında kurulan Kırım Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin ortadan kaldırılarak, Kırım’ın Moskova’nın bir uzantısı haline getirilmesinde yaşanmıştır. Devamında I. ve II. Dünya Savaşları ve 1944 sürgününün yaşanması diasporadaki Kırım Tatar Türklerinin sayısının artmasına sebep olmuştur. (Aydingün 2004: 151-152).

Bunlara ilave olarak, 2014 yılında Kırım’ın yeniden işgali sonucunda yaklaşık 30.000 kişi Ukrayna anakarası ve başka ülkelere kaçmak zorunda kalmışlardır. Devamında 2022 yılında başlayan Rusya-Ukrayna savaşıyla beraber Kırım Tatar Türklerinin bir kısmı Ukrayna ordusunda, bir kısmı da -zorla-Rus ordusunda savaşmış; diğerleri ise bu seçimlerden birini yapmamak adına Türkiye’ye, Avrupa’ya ve Kuzey Amerika’ya gitmişlerdir (Ayдын 2024, s. 2).

Görülebileceği üzere, Kırım Tatar Türkleri, yaşadıkları savaşlar, göçler ve sürgünlerle birlikte günümüzde de hala yara almaya devam etmektedir. Çelebi Cihan’ın ant içtiği yaralar henüz sarılamamış, Kırım Tatar Türkleri ana vatanlarına hala dönememişlerdir. Ancak açılan bu yaraları omuzlayıp onları iyileştirmek için Kırım Tatar Türkleri mücadelelerine hala devam etmektedir.

Bir başka değişim şiirin üçüncü dördlüğünün ilk cümlesinde görülmektedir: “*Ant etkemen, söz bergemen bilmek için ölmege*” cümlesi “*Ant etkenmen, söz bergemen millet için ölmege*” şeklini almış; *bilmek* sözcüğü *millet* sözcüğü ile değiştirilmiştir. Cümle, “*Bilip, körüp milletimni köz yaşını silmege*” şeklinde devam etmektedir. Bu ifadeler de Kırım Tatar Türk milleti için, onun ana yurda kavuşması için ant içilip, söz verildiğini belirtmektedir. Yaşananlar ortadadır, Kırım Tatar Türk milleti tarihi boyunca hep gözyaşı dökmek durumunda kalmıştır. Bu gözyaşlarının silinmesi için de bir ant içilmiştir, söz verilmiştir. Şair, bu cümlelerde bireysel duygularını değil, bilinçli ve geri dönüşü olmayan bir millî yemini dile getirmektedir. “*Ant etkenmen, söz bergemen*” ifadeleri, coşkuya dayalı geçici bir

söylemi değil; akıl ve irade ile alınmış, sorumluluğu baştan kabul edilmiş bir kararı göstermektedir. Bu kararın amacı soyut bir idealden ibaret değildir; “*millet için ölmege*” sözüyle gerektiğinde canını feda etmeyi, “*milletimniñ köz yaşını silmege*” ifadesiyle ise halkın yaşadığı acıyı sona erdirmeyi hedeflemektedir. Özellikle “*bilip, körüp*” vurgusu, şairin milletinin maruz kaldığı felaketleri inkâr etmeden, tüm gerçekliğiyle görerek bu görevi üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle dizeler, duygusal bir yakınmadan çok, tarihsel sorumluluğun bilincinde olan bir aydının kararlı duruşunu yansıtmaktadır.

Ant Etkenmen’de doğrudan *millet* ifadesini içeren “*Ant etkenmen, milletimniñ yarasını sarmağa*”; “*Ant etkenmen, söz bergenmen millet için ölmege*”; “*Bilip, körüp milletimniñ köz yaşını silmege*” cümlelerine ilave olarak, bazı söz öbekleri de dolaylı yoldan “*millet*”i işaret etmektedir. Bu ifadelerden biri, “*Nasıl olsun bu zavallı qardaşlarım çürüsin?*” ifadesidir. Burada sözü edilen *zavallı qardaşlar* Kırım Tatar Türk milletidir. Zavallıdır çünkü tarih boyunca vatan topraklarından uzaklaştırılmaya ve uzakta yaşamaya mecbur bırakılmışlardır. Bu dize, şairin çaresizliğe teslim olmayı reddettiğini de açıkça göstermektedir. “*Nasıl olsun?*” sorusu, kardeşlerinin yani Kırım Tatar Türk milletinin yok oluşuna razı gelmeyeceğini vurgulamaktadır. Buradaki çürüme, sadece bedensel değil; kimliğin ve benliğin kaybıdır.

Hemen devamında ifade edilen “*Onlar için ökünmesem, qayğırmasam, yaşasam/Yüregimde qara qanlar qaynamasın, qurusın!*” dizelerinde Çelebi Cihan, millete karşı duyarsız kalmayı yaşamaya eşdeğer görmez; tersine, böyle bir hayatı açıkça reddetmektedir. “*Onlar için üzülmez, kaygılanmaz ve yine de yaşarsam*” demesi, duygusuz bir varoluşu ahlaken geçersiz kabul ettiğini gösterir. Yaşam, ancak ortak acıyı taşımakla anlam kazanmaktadır. “*Yüregimde qara qanlar qaynamasın, qurusun!*” ifadesi ise son derece sert ama bilinçli bir bedduadır. Şair, milletin acısı karşısında yüreği sızlamayan bir kalbin zaten yaşamayı hak etmediğini söylemektedir. Kaynamayan yani donuk bir yürek; mücadele etmeyen, tepki vermeyen insan demektir ve ölmeyi hak etmektedir. Milletin derdiyle dertlenmeyen biri, yaşasa da boş bir bedendir.

“*Ant etkenmen, şu qaranğı yurtqa şavle sepmege, Nasıl olsun eki qardaş bir-birini körmesin? Bunu körüp buvsanmasam, muğaymasam, yanmasam, Közlerimden aqqan yaşlar derya-deñiz qan olsun!*” dörtlüğünde yer alan “*eki qardaş*” söz öbeği de “*millet*”i dolaylı yoldan işaretleyen bir başka ifadedir. Bu dörtlük, milletin karanlık bir dönemde uyanış çağrısını dile getirmektedir. “*Qaranğı yurt*”, sürgünler, baskılar, esaret ve dağılımlığı; “*şavle sepmege*” ise millete ışık tutma, aydınlatma sorumluluğunu simgelemektedir. İki kardeşin yani milletin fertlerinin birbirini göremez hâle gelmesi, milletin bölünmüşlüğü ve en büyük yarasını gösterir. Aynı soydan, aynı kaderden gelen insanların birbirlerinden uzaklaşması, yabancılaşması; bölünmenin, parçalanmanın en ağır sonuçlarındandır. Çelebi Cihan, bu duruma kayıtsız kalmayı reddeder; acı duymak ve yanmak, millet bilincine sahip olmanın zorunlu şartıdır. “*Buvsanmasam, muğaymasam, yanmasam*” dizeleri, milletin durumunu görüp bunalmayan, üzülmeyen ve yanmayan birinin bu bilince sahip olamayacağını göstermektedir. Gözyaşının “*derya-deñiz qan*”a dönüşmesi, çekilen acının sıradan olmadığını, milletin kaderini belirleyen derin ve sarsıcı bir yara olduğunu göstermektedir. Şair, kendi gözyaşıyla milletin dökülen kanını birleştirir; böylece kişisel duygu ortadan kalkar, milletin ortak acısı konuşur.

Orhon Yazıtları’ndan Ant Etkenmen’e “*bodun* < *millet*”

Orhon Yazıtlarında *bodun*, kağanın otoritesi altında birleşmiş, ortak kader bilinci taşıyan siyasal–toplumsal bir bütünü ifade etmektedir. Bu kavram, yalnızca etnik veya soy temelli bir topluluğu değil; devletle, düzenle ve egemenlikle anlam kazanan bir halk anlayışını yansıtmaktadır. *Bodun*, kağanın sorumluluğunda olan; korunması, çoğaltılması ve adının–sanının yaşatılması gereken tarihsel bir

varlıktır. Yazıtlarda kağan, kendi varlığını *bodunun* varlığına bağlamakta; gece uyumayıp gündüz oturmamasını bu bütünün devamı için gerekli görmektedir. Dolayısıyla *bodun*, pasif bir kitle değil; siyasal bilinçle ayakta duran, iç düzeni bozulduğunda dağılan, birlik sağlandığında güçlenen bir millet anlayışının Türklerdeki erken ifadesidir.

Bu kavramsal çerçeve, yüzyıllar sonra Kırım Tatar millî marşı Ant Etkenmen’de *millet* sözcüğüyle yeniden karşımıza çıkmaktadır. Numan Çelebi Cihan’ın metninde *millet*, tarih boyunca yara almış, sürgünlere ve parçalanmalara maruz kalmış ancak yok olmamış bir toplumsal bütündür. Orhon Yazıtları’nda *bodunun* karşı karşıya olduğu tehlike iç çözülme ve bilinç kaybı iken, Ant Etkenmen’de milletin temel sorunu vatanından koparılmışlık ve dağılmışlıktır. Buna rağmen her iki metinde de millet, kaderine terk edilmiş bir topluluk değildir; sorumluluk yüklenen, uğruna fedakârlık yapılan ve yeniden ayağa kaldırılması gereken bir varlıktır.

Sonuç

Millet, ortak tarih, kültür ve ülkü etrafında şekillenen çok katmanlı bir toplumsal yapıyı ifade etmektedir. Bu yönüyle millet, bireylerin rastlantısal biçimde bir araya gelmesinden oluşan bir kalabalık değil; ortak değerler ve bilinç temelinde oluşmuş tarihsel bir birliktir. Dolayısıyla millet kavramı, dil ve kültür birliğinin yanı sıra, ortak kader anlayışı ve süreklilik bilinciyle tanımlanan bütüncül bir toplumsal yapıya karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda, ilk yazılı metinlerimiz olan Orhon Yazıtları’nda yer alan *bodun* kavramından hareketle, Kırım Tatar Türklerinin millî marşı *Ant Etkenmen*’de kullanılan *millet* kavramı üzerinden Türklerde “millet” anlayışı incelenmiştir.

Orhon Yazıtları’ndan Ant Etkenmen’e uzanan süreçte “millet” kavramının tarihsel koşullara bağlı olarak biçimsel bir dönüşüm geçirdiği, ancak kavramsal özünü muhafaza ettiği açıkça görülmektedir. Orhon Yazıtları’nda *bodun*, kağanın yönetim ve sorumluluğu altında bulunan; devlet, yurt ve egemenlik ile anlam kazanan siyasal bir bütün olarak karşımıza çıkarken, bu bütünün varlığı kağanın gece uyumayıp gündüz oturmamasına bağlanmaktadır. Ant Etkenmen’de ise *millet*, devletini ve yurdunu kaybetmiş olmasına rağmen tarihsel hafızasını yitirmemiş; bu kez aydının ve liderin vicdanında taşınan, korunması ve onarılması gereken bir emanet hâline gelmiştir. Böylece *millet*, Orhon Yazıtları’nda merkezi otorite etrafında örgütlenen siyasal bir yapı iken, modern dönemde ahlakî sorumluluk, fedakârlık ve adanmışlık temelinde yeniden tanımlanan bir bilinç alanına dönüşmüştür.

Bununla birlikte her iki metinde de *millet*, kaderine terk edilmiş pasif bir topluluk değildir; varlığı tehdit altına girdiğinde uyarılan, dağılma tehlikesi karşısında sorumluluk üstlenilen ve gerektiğinde can verilerek yaşatılması gereken tarihsel bir varlık olarak sunulmaktadır. Kağanın “*adı ve sanı yok olmasın*” diye gösterdiği çaba ile Çelebi Cihan’ın “*milletimin yarasını sarmağa*” şeklinde ant içmesi, farklı dönemlerin diliyle dile getirilmiş aynı tarihsel bilinci yansıtmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Türk millet düşüncesinin yalnızca siyasal yapılara bağlı geçici bir kavram olmadığını; erken dönem yazıtlarından modern millî marşa uzanan süreçte ortak kader, sorumluluk ve süreklilik bilinci etrafında şekillenen güçlü ve kesintisiz bir düşünce geleneğine dayandığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, II. Türk Kağanlığı’na ait Orhon Yazıtları, I. Türk Kağanlığı döneminde yaşananları hatırlatarak geçmişten çıkarılacak dersleri ve geleceğe yönelik uyarıları içermektedir. Kırım Tatar millî marşında ise sürgünler ve savaşlar nedeniyle uzak kalınan vatana duyulan özlem, geçmişe bağlılık ve gelecekte vatana dönüş umudu ön plana çıkmaktadır. *Orhon Yazıtları*’nda yer alan *bodun* kavramı, Türklerin en erken millet bilincini yansıtmakta ve “millet” kavramının kurucu söylemini oluşturmaktadır. *Ant Etkenmen*’de kullanılan *millet* kavramı ise, vatanından koparılmış bir topluluğun

ant yoluyla ayakta tutulmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda *millet*, kan, toprak, dil ve ortak hafıza üzerinden yeniden inşa edilen kurucu bir söylem niteliği kazanmaktadır.

Kaynakça

- Aydın, E. (2019). *Orhon Yazıtları-Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, F. T. (2024). Diaspora's War and Peace: Crimean Tatar Anti-Colonial Struggle against Russia During the Russian-Ukrainian War. *Nordic Journal of Migration Research*, 15(1): 6, pp. 1-19. DOI: <https://doi.org/10.33134/njmr.769>.
- Aydın, A.- Aydın, İ. (2004). *Kırım Tatarlarının Vatana Dönüşü Kimlik ve Kültürel Canlanma*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2005). *Orta-Asya Türk İmparatorluğu -VI.-VIII. Yüzyıllar*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Gafarova, R. (2019). Numan Çelebi Cihan'ın "Ant Etkenmen" Kırım Tatar Milli Marş'ının Tarihi, Anlam İncelemesi. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, C. 42, ss. 223-234.
- Işıktaş Sava, I., (2013). 20. Yüzyıl Kırım Tatar Şiirinde Ant Etme Motifi. *ACTA TURCICA*, Yıl V, Sayı 2, 1-12.
- İnan, A. (1956). Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 4, 179-195.
- Saray, M. (2022). *Atatürk'ün Türklük ve Milliyetçilik Anlayışı*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Tekin, T. (2003). *Orhon Yazıtları- Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Yıldız Dil ve Edebiyat 1.

3. Türk İslâm Edebiyatında Nasihat Muhtevalı Türler

Fatih Ramazan SÜER¹

APA: Süer, F. R. (2026). Türk İslâm Edebiyatında Nasihat Muhtevalı Türler. *10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 21-32. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Bu tebliğde, Türk İslâm edebiyatında ana muhtevalı nasihat olan edebî türler, tasnif edilerek ele alınmaktadır. Nasihat, başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba, iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere söylenen söz anlamına gelmektedir. Arapça bir kelime olan nasihatın Türkçedeki karşılığı “öğüt”, Farsçadaki karşılığı ise “pend”tir. Hem bireysel hem toplumsal hayat düzeninin sağlanmasında son derece önemli bir yere sahip olan nasihat, tarih boyunca edebî sahada işlenen temel konulardan biri olmuştur. Böylelikle muhatapları farklı ancak temel amaçları kişisel ahlâkı ve erdemi geliştirerek toplum düzenini sağlamak olan birçok edebî tür ortaya çıkmıştır. Bu türler arasında; ferdi ahlâk ve ideal insan tipini ön plana çıkaran pendnâmeler, adalet ve devlet idaresine dair gözetilmesi gereken ilkeleri konu edinen siyasetnâmeler, çeşitli konularda dinî-ahlâkî telkin ve tembihleri içeren vasiyetnâmeler, tasavvufî hayatın esaslarını açıklayan tarikatnâmeler ve meslek ahlâkı, kardeşlik ve sosyal dayanışma anlayışını merkeze alan fütüvvetnâmeler bulunmaktadır. Farklı isimler altında yazılmış olan bu türler, hitap ettikleri zümrelere göre şekillenmiş ve yöneticilerden dervişlere, gençlerden esnaf topluluklarına kadar geniş bir kitleye seslenmiştir. Söz konusu türler, içerik ve üslup bakımından farklılıklar göstermelerine rağmen hem bireysel hem de toplumsal düzeyde eğitici ve yönlendirici bir rol üstlenmişlerdir. Öte yandan bu tür eserler, telif edildikleri dönemin sosyal yapısını ve değerler anlayışını yansıtmaları bakımından da önem taşımaktadır. Tüm bu özellikler, Türk İslâm edebiyatının didaktik ve yol gösterici eserleri arasında, nasihat muhtevalı türlerin önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Türk İslâm edebiyatı, nasihat, pendnâme, siyasetnâme, vasiyetnâme, tarikatnâme, fütüvvetnâme

Instructive Genres With an Admonitory Content in Turkish Islamic Literature

Abstract

This paper classifies and examines literary genres in Turkish Islamic literature whose primary content is centered on advice. The term advice, derived from Arabic, refers to words spoken to encourage goodness, dissuade from evil and correct the faults and errors of others. Its equivalent in Turkish is “öğüt” and in Persian, “pend”. Advice has played a central role in literary production throughout history, owing to its significance in establishing both individual and societal moral order. Accordingly, numerous literary genres have emerged that, though addressed to different audiences, share a common aim of cultivating personal ethics and virtue to maintain social harmony. These include works such as pendnames, which emphasize individual morality and the ideal human type, siyasetnames, which explore principles related to justice and governance, testamentary texts containing religious and moral advice and admonitions on various subjects, tariqatnames, which explain the essentials of sufi life and futuwatnames, which focus on professional ethics, brotherhood

¹ Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (Sivas, Türkiye), **eposta:** fatihramazansuer@cumhuriyet.edu.tr **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-8465-7733>

and social solidarity. These genres, written under different titles, were shaped according to their intended audiences and addressed a wide spectrum of readers, ranging from rulers and dervishes to youth and guild members. Despite differences in form and style, these works have served an educative and guiding function at both the individual and societal levels. Moreover, they are of particular importance in that they reflect the social structure and value systems of the periods in which they were composed. All these characteristics show that genres with admonitory content hold a significant place among the didactic and guiding works of Turkish Islamic literature.

Keywords: Turkish Islamic literature, advice, pendname, siyasatname, testamentary, tariqatname, futuwwatname

Giriş

Nasihat, Arapça bir sözcük olup “saf ve halis olmak, kötülük ve bozukluktan uzak olmak, iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek anlamlarına gelen “nush” kökünden türemiştir. Literatürde nasihat; bir kimsenin hata ve kusurlarının giderilmesi amacıyla gösterilen çaba, iyiliğin teşvik edilmesi ve kötülükten sakındırılması için verilen öğüt olarak tanımlanmaktadır. Kaynaklarda nasihat bu anlamların ötesinde daha kapsamlı bir çerçevede ele alınmakta; kişinin inanç, ibadet ve her türlü iyilikte dürüstlük ve samimiyetini ifade eden ahlâkî bir ilke olarak açıklanmaktadır. Bu yönüyle nasihat yalnızca sözlü bir öğüt verme eylemi değil, aynı zamanda bireyin iç dünyasında taşıdığı samimiyetin ve ahlâkî sorumluluğun bir yansıması olarak görülmektedir (Çağrı, 2006, s. 408).

Öğüt vermek, bireyin doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesine yardımcı olmayı ve davranışlarını ahlâkî ilkelere göre yönlendirmeyi amaçlayan didaktik bir faaliyettir. Bu faaliyet, insanlık tarihiyle başlamıştır. İslâmî gelenekte bu eylemin Hz. Âdem’den itibaren var olduğu kabul edilmekte; büyüklerin küçüklere, ebeveynlerin çocuklarına, öğretmenlerin öğrencilerine bilgin ve âriflerin bilgi ve irfana ihtiyaç duyan kimselere, din adamlarının söz konusu dinin mensuplarına, şeyhlerin dervişlere öğütler vermesi, onlara doğru yolu göstermesi, bir gelenek belki de kaçınılmazı mümkün olmayan bir ihtiyaçtır (Arslan, 2004, s. 25).

Öğüt içerikli metinler, dünya edebiyatlarında çok eski bir geçmişe sahip olup, ahlâkî değerlerin aktarımında önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu tür metinlerin ilk örneklerine “Orta Farsça Dilleri Dönemi” olarak da adlandırılan Eşkânîler ve Sâsânîler dönemlerinde rastlanılmaktadır. Özellikle Pehlevîce kaleme alınmış ve günümüze ulaşabilmiş Fars edebiyatı ürünlerinin önemli bir kısmı, ahlâk kuralları, ahlâkî öğütler ve hikmetli ifadeler içeren didaktik metinlerden oluşmaktadır. Bilhassa Sâsânîler döneminde ahlâkî meselelere büyük önem verilmiş; ahlâkî öğütler yalnızca yazılı metinlerle sınırlı kalmayarak, mimari yapılara, giysi kenarlarına, sofrâ çevrelerine, bazı kapların üzerine ve gelecek nesillere aktarılması amacıyla kayalıklar ve taşlar üzerine de işlemişlerdir (Yıldırım, 2005, s. 52). *Enderznâme*, *pendnâme*, *vasiyetnâme*, *uhûd*, *tovkiât*, *âyinnâme* ve *tacnâme* gibi isimlerle anılan söz konusu nasihat kitaplarında yer alan öğüt ve ibretli sözlerin kaynakları hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserlerin yazılış tarzları ve içerikleri dikkate alındığında, ahlâkî muhtevalarının önemli bir bölümünün Eski İran peygamberi olarak kabul edilen ve bölgeye tevhid inancını getirdiğine inanılan Zerdüş’tün kutsal kitabı Avestâ’ya dayandığı anlaşılmaktadır (Yıldırım, 2005, s. 52-57; Balcı, 2016, s. 141).

Bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesinde son derece önemli bir işleve sahip olan nasihat, tarih boyunca Müslüman toplumların edebiyatlarında yaygın biçimde ele alınan temel konulardan biri olmuştur. Müslüman müelliflerin nasihat konusuna özel önem vermelerinde, İslâm’ın temel

ilkelerinden biri olan “Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker”² anlayışı ve “Din, nasihattir.” hadis-i şerifi belirleyici bir rol oynamıştır. Söz konusu dinî referansların etkisiyle İslâmî edebiyat sahasında eser veren müellifler, dünya ve âhiretin imarı hususunda tüm insanlığa yol gösterme gayreti içinde olmuşlardır. Bu çaba, İslâmî esaslara dayanan ahlâk ve adap kurallarını konu edinen çeşitli edebî türlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda pendnâme, siyasetnâme, vasiyetnâme, tarikatnâme ve fütüvvetnâme gibi türler, nasihat merkezli bir edebî anlayışın ürünleri olarak şekillenmiştir.

1. Pendnâme/Nasihatnâme

Pend, Farsça bir sözcük olup öğüt, nasihat anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, İran’ın eski dillerinden olan Avestacada yer alan “pantay” ve Pehlevicede kullanılan “panti” kelimeleriyle aynı anlamı taşımakta; Pehlevicede yazılmış Zerdüşt dini eksenli kaynaklarda geçen “enderz” kelimesiyle eş anlamlıdır. Ayrıca pend kelimesi, Farsçada “yol” anlamına gelen “râh” sözcüğünü de karşılamaktadır. Bu bağlamda pend kökünden türeyen ve “öğüt vermek” anlamına gelen “pend-dâden” fiili, mecazî olarak “yol göstermek” manasında kullanılmaktadır (Yıldırım, 2005, s. 52).

Pendnâmeler, İslâmî temele dayanan ahlâk ve adap kurallarını veciz ve öğretici ifadelerle dile getirerek özellikle genç nesillere rehberlik etmek amacıyla kaleme alınan edebî eserlerdir. Bu eserlerde işlenen konular oldukça geniş olup, dinî alanlardan tasavvufî öğretilere, bireysel ahlâkî erdemlerden toplumsal sorumluluklara kadar çeşitli hususları kapsamaktadır. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin önemi; ilahî aşk, tevbe, şükür, zühd, takva, heva ve hevesi terk etme, nefsin isteklerine teslim olmama, dünyaya aşırı değer vermemek gibi tasavvufî konular bu eserlerde sıklıkla ele alınmıştır. Ayrıca kanaat, sabır, tevekkül, edep, doğruluk, tevazu ve gayret gibi erdemler ile yalan söylememe, cimrilikten, israftan, kibirden ve nifaktan kaçınma, gıybet ve dedikodudan uzak durma, başkalarının rızıkına engel olmama, rızık kaygısı taşımama; tüm canlılara karşı merhametli olma, yetimleri ve kimsesizleri koruma, evlilik, çocuk eğitimi ve konuşma adabı gibi bireysel, ahlâkî ve toplumsal kurallar da telkin edilmiştir (Kaplan, 2001, s. 133-185).

Pendnâme denildiğinde akla gelen ilk eser, şüphesiz Feridüddin Attâr’ın *Pendnâme-i Attâr* adlı eseridir. *Pendnâme-i Attâr*, hacim olarak küçük olmasına rağmen içerdiği evrensel mesajlar dolayısıyla farklı coğrafyalarda çok rağbet görmüş bir eserdir. Eserin müellifi “Attâr-ı Nîşâburî” ismiyle de bilinen Feridüddin Attâr’ın hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte kaynaklar onun, Horasan Selçuklularının son dönemlerinde, 1142-1145 yılları arasında, Nîşâbur’a bağlı Kedeken nahiyesinde doğduğunu ve 114 yıl yaşadığını belirtmektedir (Şahinoğlu, 1991, s. 95-98).

Feridüddin Attâr’ın *Pendnâme*’si, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş bir eserdir. Eser, Türkçeye birçok kez tercüme ve şerh edilmiş olup, Türkçeye yapılan ilk tercüme XVI. yüzyıl şairlerinden Sabâyî Hayreddin Çelebi’ye aittir (Atlansoy, 1987). *Sırât-ı Müstakîm* adını taşıyan bu tercüme 736 beyitten müteşekkildir. *Pendnâme*’nin diğer Türkçe tercümeleri arasında; Edirneli Nazmî’nin *Tercüme-i Pendnâme-i Attâr* (Altun, 2004), Süleyman Rüşdî’nin *Tercüme-i Kitâb-ı Pend-i Attâr* (Çalık, 2018) ve Seyyid Ali Rıza’nın *Riyâzü’r-rızâ* (Türkoğlu, 2021) adlı eserleri bulunmaktadır. Mezkur eserler, *Pendnâme-i Attâr*’ın yaygın biçimde okunmasını sağlamış ve eserin mesajlarının farklı kuşaklara ulaşmasında önemli katkıları olmuştur.

Türk İslâm edebiyatı sahasında kaleme alınmış bazı nasihatnâmelerin dikkat çeken özelliklerinden biri, bu eserlerin şair babalar tarafından doğrudan kendi çocuklarına hitaben yazılmış olmalarıdır. Bu

² “İyiliği emretmek, kötülükten sakandırmak” manasına gelen bu tabirin geçtiği âyet-i kerimeler: Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114., A’râf, 7/157., Tevbe, 9/71, 112., Hac, 22/41., Lokman, 31/17.

çerçevede, XVI. yüzyıl şairlerinden Keşfi'nin, oğlu Atâ için yazmış olduğu 1343 beyitten müteşekkil *Te'dîb-nâme* (Üst, 2006), XVII. yüzyılın meşhur şairlerinden Nâbî'nin, oğlu Ebu'l-Hayr Mehmed Çelebi'ye hitaben yazmış olduğu 1660 beyitten müteşekkil *Hayriyye* (Pala, 2017), XVIII. yüzyılın meşhur şairlerinden Sünbülzâde Vehbî'nin, oğlu Lutfullâh için yazmış olduğu 1181 beyitten müteşekkil *Lutfiyye* (Beyzâdeoğlu, 2004) ve XIX. yüzyıl şairlerinden Harputlu Ömer Na'îmî Efendi'nin, oğlu Abdulhamid'e yazmış olduğu 654 beyitten müteşekkil *Manzûme-i Na'îmiyye* (Çakır, 2020, s. 265-291), bu özelliğe sahip pendnâmeler arasında yer almaktadır.

Türk edebiyatında nasihat muhtevalı eserlerin yüzlerce örneği bulunmaktadır. Bu eserlerin tamamını burada zikretmek mümkün olmasa da en bilinen örnekler arasında; Edib Ahmed Yükneki'nin 40 beyit ve 101 dörtlükten oluşan *Atebetül-hakâyık* (Arat, 1992), Yûnus Emre'nin 562 beyitten müteşekkil *Risâletü'n-nushiyye* (Günay & Horata, 1994), XV. yüzyılın önemli isimlerinden Eşrefoğlu Rûmî'ye (Yorulmaz, 2020) ve Eşrefoğlu Rûmî'nin babası Şeyh Eşref b. Ahmed'e atfedilen 821 beyitlik *Nasihatnâme* (Pehlivan, 2001) ile 885 beyitten oluşan *İbretnâme* (Demir, 2003) adlı eserler bulunmaktadır.

2. Siyasetnâme

Devlet ricâline yönelik öğütlerin kaleme alındığı eserler genel olarak “siyasetnâme” adıyla anılmaktadır. İnsan topluluklarını yönetme, devlet işlerini yürütme sanatını ifade eden siyasetnâme; padişahlara ve devletin üst düzey yöneticilerine rehberlik etmek, yönetimde karşılaşılan aksaklıkları tespit etmek ve bu sorunlara çözüm önerileri sunmak amacıyla kaleme alınmış eserlerdir. Siyasetnâmelerde devlet yönetiminin temel esasları, hükümdarlarda bulunması gereken nitelikler, yönetimde dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken ilkeler, devlet görevlilerinin tayin ve denetimleri, beytûlmâl idaresi, devletlerarası ilişkilerde gözetilmesi gereken kurallar ile hükümdârın Hakk'a ve halka karşı sorumlulukları ele alınmıştır. Söz konusu konuların işlenişinde yalnızca teorik yaklaşımlarla yetinilmemiş, uygulamaya yönelik örneklerle de yer verilmiştir. Âyetler, hadisler ve hikmetli sözlerin yanı sıra tarih boyunca tanınmış hükümdârların, halife ve sultanların söz ve davranışları örnek gösterilerek yöneticilere tavsiyelerde bulunulmuştur. Siyasetnâmeler, edebî bir tür olmalarının yanı sıra kaleme alındıkları dönemin sosyal ve toplumsal yapısı, askerî ve malî teşkilatlanması, yürürlükteki hukuk düzeni ile gelenek ve görenekler hakkında önemli bilgiler içermeleri bakımından aynı zamanda birer tarihî kaynak niteliği taşımaktadır (Levend, 1962, s. 167-194).

Siyasetnâmeler, hicretin ilk asırlarından itibaren kaleme alınmaya başlamıştır. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde vurgulanan devlet yönetimine dâir; ulû'l-emre itaat, adalet, ehliyet, doğruluk, halka iyi muamele ile zulüm ve haksızlıktan kaçınma gibi temel ilkeler, başta Hz. Peygamber ve Hulefâ-yı Râşidin dönemi olmak üzere sonraki dönemlerde ortaya konulan uygulamalar, siyasî ve idarî mektuplar ile sözlü rivayetler, siyasetnâmelerin başlıca kaynaklarını oluşturmuştur. Bunun yanı sıra Yunan, Hint, İran ve Çin kültürlerine ait devlet yönetimine ilişkin eserler de siyasetnâmelerin oluşumunda önemli bir kaynak olarak etkili olmuştur (Adahoğlu & Yılmaz, 2009, s. 304).

Hız. Ali'nin Mısır valisi Mâlik el-Eşter en-Nehaî'ye gönderdiği rivayet edilen ve görevi sırasında uyulması gereken kuralları en ince ayrıntılarına kadar ele alan hacimli mektup, İslâm tarihindeki siyasetnâmelerin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu mektubun yanı sıra Abdülhamîd el-Kâtib'in son Emevî hükümdârı II. Mervân adına oğlu Abdullah'a hitaben kaleme aldığı, siyasî ve askerî öğütler içeren *Ahdü Mervân ilâ İbnihi Ubeydillâh* adlı risâle de siyasetnâme geleneğinin ilk örnekleri arasında yer almaktadır (Adahoğlu & Yılmaz, 2009, s. 304).

Büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk'ün Farsça kaleme alıp, 1092 yılında tamamladığı *Siyasetnâme* ise türün İslâm dünyasındaki en meşhur örneği olarak kabul edilmektedir. *Siyerü'l-mülûk* ve *Nasihatü'l-mülûk* adlarıyla da bilinen eser, İslâm kültür ve medeniyeti, çeşitli İslâm devletleri ve özellikle Büyük Selçuklu devlet teşkilâtı hakkında önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Günümüze kadar önemini korumuş olan *Siyasetnâme*'yi, Nizâmü'l-mülk 50 fasıl halinde düzenlemiş ve eserinin “çok faydalı bilgiler içermesi sebebiyle herkesin bu eseri okuması gerektiğini, hiçbir hükümdârın bu esere ilgisiz kalamayacağını ve bu eser sayesinde din ve dünya işlerinin daha kolay yürütüleceğini” söylemiştir. Nizâmü'l-mülk'ün *Siyasetnâme*'si erken dönemlerden itibaren tarihçilerin ilgisini çekmiş ve Türkçe, Arapça, Fransızca, İtalyanca ve Rusça olmak üzere pek çok dile tercüme edilmiştir (Özalp, 2023, s. 95-108; Özyadın, 2007, s. 196).

Türk edebiyatında, siyasetnâme türünde kaleme alınmış bir çok eser bulunmaktadır. Bu eserler arasında yer alan Yûsuf Has Hâcib'in 6645 beyitten müteşekkil *Kutadgu Bilig*'i, siyasetnâme türünün edebiyatımızdaki ilk örneği olarak kabul edilmektedir. 1069-1070 yılları arasında yazılmış olan eser, Türk dili ve edebiyatı tarihi, Türk kültür ve düşünce tarihi bakımlarından büyük bir öneme sahiptir. Başka milletler tarafından; *Edebü'l-Mülûk*, *Enîsü'l-Memâlik*, *Âyinü'l-Memleke*, *Zînetü'l-Ümerâ*, *Şehnâme-i Türkî*, *Pendnâme-i Mülûk* gibi farklı adlarla bilinen *Kutadgu Bilig*'de işlenen esas tema; ideal bir insanın nasıl olması gerektiğidir. Şair'e göre; ideal toplum, ideal bireylerden meydana gelir. İdeal insan; Allah'a bağlıdır, âlimdir, şiir, belâgat, hendese, tıp gibi ilimlere vâkıftır, adaletten ayrılmaz, alçak gönüllüdür, hırsızlık yapmaz, yalan söylemez, içki içmez, dedikodu yapmaz, iyiliksever ve merhametlidir.

Edebiyatımızda kaleme alınmış diğer siyasetnâmeler arasında; XV. yüzyıl nâsir ve şairlerinden Şeyhoğlu Mustafa'ya ait, Anadolu Türkçesiyle yazılmış ilk siyasetnâme olma özelliğine sahip, *Kenzü'l-küberâ ve Mehekkül-ulemâ* adlı mensur eser (Yavuz, 1991), Kasım b. Seydî el-Hâfız Ankaravî tarafından Farsçadan tercüme edilen *Enîsü'l-celîs* adlı mensur eser (Bilgin, 2017), Ahmed Dâ'î'nin, 115 beyitten müteşekkil *Vasiyyet-i Nûşirevân* (Yeniterzi, 2006, s. 1-25), yine XV. yüzyılda yaşadığı bilinen ama hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmayan Bedr-i Dilşâd'ın, Keykâvus b. İskender'e ait *Kâbûsnâme* adlı Farsça mensur eserin genişletilmiş manzum tercümesi olan, 10.410 beyitten müteşekkil *Murad-nâme* (Ceyhan, 1997) ve XVII. yüzyılda yaşadığı bilinen Urlalı Ya'kûboğlu Hüseyin'in, Sultan IV. Murad için yazmış olduğu, devlet yönetimiyle ilgili nasihatlerin yanı sıra genel ahlâkî öğütleri de ihtiva eden 4017 beyitten müteşekkil *Miftâh-ı Cennet* (Parlaklılıç Mucan, 2020) adlı eserler bulunmaktadır.

3. Vasiyetnâme

Arapça bir kelime olan vasiyet; bir kimsenin sözlü veya yazılı olarak bildirdiği, ölümünden sonra arkasından yapılmasını istediği şey, emir, sipariş; nasihat, öğüt, öğüt vermek, nasihat etmek gibi manalara gelmektedir (Sami, 2010, s. 1493). Şekli ve şartları medenî hukuk tarafından belirlenmiş olan vasiyet kavramı, hukukî bir terim olmasının yanı sıra farklı alanlarda da kullanılmış bir ıstılahtır.

Vâsiyetnâme; bir kişinin vasiyetini hâvî musaddak varaka (Sami, 2010, s. 1493); hukuk açısından miras bırakanın ölümünden sonraki isteklerini kapsayan, resmî, sözlü veya yazılı bir irade beyanı (Komisyon, 1979, s. 517) manalarına gelmektedir. Bu tanımlardan hukukî bir kavram olduğu anlaşılan vasiyetnâme aynı zamanda edebî sahada da kullanılmış bir ıstılahtır. Bu bağlamda edebî ıstılahta; çeşitli konularda dinî-ahlâkî telkin ve tembihleri içeren metinlere vasiyetnâme adı verilmektedir. Esasında pendnâmelerin bir çeşidi olan vasiyetnâmeler, genellikle mensur ve hacimsiz metinler olup bu metinlerde insanlara tavsiye, nasihat ve ikaz tarzında sözler sarf edilmektedir.

Dinî-tasavvufî vasiyetnâmeler, siyasî vasiyetnâmeler, tıbbî vasiyetnâmeler ve özel vasiyetnâmeler olmak üzere dört şekilde tasnif edilmiş olan (Kılınç, 2006, s. 99) vasiyetnâmelerde genellikle hukukî bağlayıcılığı olan taleplerden ziyâde nasihat özelliği gösteren cümlelerin varlıkları dikkat çekmektedir. Bu özellikleri nedeniyle; *Orhun Âbideleri*, *Dede Korkut Hikâyeleri*, *Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l-Hakâyyık* ve *Risâletü'n-nushiyye* gibi İslâmiyet öncesi ve sonrası Türk edebiyatının ilk ürünleri, aynı zamanda edebiyatımızın ilk vasiyetnâmeleridir. İlerleyen yüzyıllarda yazılmış vasiyetnâmeler arasında ise; Kânûnî Sultan Süleyman'ın Şehzâde Mustafa'ya yazdığı mensur *Vasiyetnâme* (Mete, 2014, s. 141-152), XIII. yüzyılın meşhur mutasavvıf şairlerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bir öğrencisine hitaben yazmış olduğu manzum-mensur karışık vasiyetnâme (Bektaş, 2013, s. 87-118), Erzurumlu İbrahim Hakkı ile aynı yüzyılda yaşamış Osmanlı din âlimlerinden Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi'nin Osmanlı Müslüman kadınlarını muhatap aldığı manzum vasiyetnâmesi (Ateş & Yediyıldız, 2007, s. 309-326) ve XX. yüzyıl şairlerinden Yozgatlı Hüznî'nin *Divanı*'nda yer alan, oğluna hitaben yazmış olduğu 142 beyitten müteşekkil *Vasiyetnâme* (Güneş, 2009, s. 382-387) bulunmaktadır.

4. Tarikatnâme

Tarikat, Arapça bir kelime olup sözlükte; gidilecek yol, izlenecek usûl, hâl ve gidiş anlamlarına gelmektedir. İstilahî anlamda ise tarikat, Allah'a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hâl ve davranış, O'na yaklaşmak ve O'nun hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla takip edilmesi gereken yol manalarına gelmektedir (Öngören, 2011, s. 95).

Bir tarikatın gelenekleri, ibadetlerin nitelik ve niceliği, uygulanış biçimleri, zikrin usûl ve esasları, kısaca seyr ü sülûk sürecinde müridin yerine getirmesi gereken bütün kurallar, mutasavvıflar tarafından “resm-i erkân” şeklinde tanımlamıştır. Mutasavvıflar, bu usûl ve esasları yalnızca uygulamakla yetinmemiş, aynı zamanda bunları açıklayan eserler de kaleme almışlardır. Tarikatlarla ilgili olmaları sebebiyle ağırlıklı olarak tasavvuf ilmi çerçevesinde değerlendirilen ve çoğunlukla mensur yapıda kaleme alınan bu eserlerin, mutasavvıf şairler tarafından yazılmış manzum örnekleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda, genel olarak bir kulun yerine getirmesi gereken dinî ve ahlâkî kuralları; özel olarak ise bir sâlikin bağlı bulunduğu yolun erkân, adap ve usûlünü konu edinen manzum veya mensur eserlere tarikatnâme adı verilmektedir.

Tasavvufî ve edebî kimliklerinin yanı sıra, tarihe ışık tutabilecek bazı kıymetli bilgileri de ihtiva etmeleri sebebiyle tarikatnâmeler, aynı zamanda tarihî belge özelliği taşımaktadır. Bu tür eserlerin temel amacı; adap ve erkân hususunda sâlikleri bilgilendirmek ve onlara çeşitli konularda tavsiyelerde bulunmaktır. Bununla birlikte, tarikatnâmelerde ele alınan ana muhteva bakımından türün örnekleri arasında birtakım ayrımların bulunduğu da görülmektedir. Söz konusu farklılıklar doğrultusunda tarikatnâmeleri; dinî ve ahlâkî konularda herkesin sorumlu olduğu adap ve erkândan bahsedenler, genel olarak tarikat ehlinin gözetmesi gereken adap ve erkândan bahsedenler ve belirli bir tarikata mensup kişilerin gözetmesi gereken adap ve erkândan bahsedenler olmak üzere üç başlık altında değerlendirmek mümkündür (Taşkıran, 2025, s. 13).

Tarikat ehlinin uyması gereken temel esasları konu edinen eserlere çeşitli adlar verilmiş olmakla birlikte, bunlar arasında en yaygını; “âdâbü'l-mürîdîn/edebü'l-mürîd”dir. Genel olarak tarikatnâme yahut âdâbü'l-mürîdîn adlarıyla anılan bu türdeki eserler, tasavvufun teşekkül sürecine girmeye başladığı hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu çerçevede Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin, türün bilinen ilk örneği olarak kabul edilen *Kitâbü'l-Mürîdîn* adlı eseri, Hakîm Tirmizî'nin *Âdâbü'l-Mürîdîn*'i, Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Edebü'l-Müftakir İlallâh*'ı, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Âdâbü'l-mürîdîn*'i ve türün en meşhur örnekleri olarak kabul edilen Ebü'n-Necib Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-Mürîdîn* ile Şehâbeddin es-

Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Ma'ârif* adlı eserleri, adap ve erkân hususunda genel mâhiyette tavsiyeleri içeren ilk müstakil eserler olarak bilinmektedir (Uludağ, 1988, s. 336).

Arap edebiyatında teşekkül ettiği görülen tarikatnâme türünün Türk İslâm edebiyatındaki bilinen ilk örneği; XIII. yüzyılda yaşamış Safevi tarikatının kurucusu Safiyyüddin-i Erdebilî adına kaleme alınmış, müellifi bilinmeyen *Vasiyetnâme* adlı eserdir. 169 varaktan müteşekkil eser, Alevî-Bektâşî tarikatlerinin esasları, erkânı ve mensupları hakkında genel bilgiler vermekte ve itikad, ibadet, ahlâk gibi çeşitli konularda öğütler içermektedir (Şahin, 2000).

Edebiyatımızda XIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan tarikatnâme örnekleri, sonraki yüzyıllarda da kaleme alınmaya devam etmiştir. Türün mensur örnekleri arasında yer alan eserlerden bazıları; XIV. yüzyılın önde gelen sûfilerinden Hacı Bayrâm-ı Velî'nin *Tarikatnâme'si* (Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu, Nu.: 03035-001, vr. 1b-10a), XV. yüzyılın önemli isimlerinden Kâdiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rumi'nin *Tarikatnâme'si* (Keskinlik, 2023), Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Tarikatnâme'si* (Özkan, 2014) ve Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerinden Ahmed Sûzî'nin *Sülûknâme* adlı eseri (Geyik, 2025) yer almaktadır. Manzum tarikatnâmeler arasında ise; XVIII. yüzyıl mutasavvıflarından Bayramiyye-Himmetiyye şeyhi Himmetzâde Ahmed Cezbî'nin 460 beyitten müteşekkil *Kenzü'l-esrâr* (Taşkıran, 2025), XIX. yüzyıl Nakşibendî şeyhlerinden Abdullah Ferdî'nin 717 beyitten müteşekkil *Nazmü'l-leâli ve Kenzü'l-meânî* (Bul, 2014) ve Kâdiriyye tarikatının Enveriyye kolunun kurucusu Osman Şems Efendi'nin 200 beyitten müteşekkil *Âdâbu'l-mürîd fi-Sohbeti'l-murâd* (Şimşek, 2016) adlı eserleri yer almaktadır.

Âdâbü'l-mürîdîn, adapnâme, erkânâme, fakrnâme, sülûknâme ve seyrnâme gibi farklı adlarla anılan tarikatnâmeler, bir şeyhin irşadını üstlendiği tarikata mensup bireylerin riayet etmesi gereken adap ve erkânı, ibadet ve kulluk esaslarını, dua ve zikirleri ayrıca şeyh - mürit ve müridler arasındaki ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususları ele alırlar. Her ne kadar farklı isimler altında kaleme alınmış olsalar da bu eserlerin ortak amacı; seyr ü sülûk sürecinde müritlere yol göstererek onların manevî yolculuklarının nihaî hedefi olan “vuslat”a ulaşmalarını sağlamaktır.

5. Fütüvvetnâme

Arapça bir kelime olan fütüvvet, “genç, yiğit, cömert” anlamlarına gelen “fetâ” kelimesinden türemiş ve genel olarak; gençlik, yiğitlik, cömertlik manalarını ifade etmektedir. Tarih boyunca fütüvvetin anlamına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüş, özellikle fütüvvet hareketlerinin yaygınlaşmasıyla bu anlayışa mensup kişilerde bulunması gereken bazı ahlâkî özellikler kavramın kapsamına dâhil edilmiştir. Bu özellikler arasında; fedakârlık, diğergâmlık, iyilik, insan sevgisi, hoşgörü ve nefse hâkim olma gibi erdemler yer almaktadır. Zamanla fütüvvet kavramı tasavvufî bir mahiyet kazanmış ve sûfilerce pek çok şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlara göre fütüvvet; asalet, yüksek insanlık ve cömertliğe delalet eden sıfat ve niteliklerin toplamı, ücret ve görev karşılığı olmaksızın meşru yollardan kazanılmış bir malı veya çok değerli bir nesneyi hiçbir karşılık beklemeden feda etmek, insanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmak, sanat ve zanaat alanında cömert olmak, iyi bir süvari kılıç, mızrak ve ok atmayı iyi bilmek, başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatinden üstün tutmak, sözünde durmak ve kendini başkalarından üstün görmeme (Uludağ, 1996, s. 259-261) gibi ahlâkî ve sosyal ilkeleri kapsamaktadır.

Tasavvuf kaynaklarında, VIII. yüzyıldan itibaren önde gelen sûfilerin fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başladıkları nakledilmektedir. Buna göre Ali Sâmî en-Neşşâr, fütüvvetten ilk

söz eden sûfinin Fudayl b. İyâz olduğunu ve onun bu kavramı “*Dostların kusuruna bakmama.*” şeklinde tanımladığını belirtir. Bununla birlikte Fudayl b. İyâz’dan önce Ca’fer es-Sâdık’ın fütüvveti “*Ele geçen bir şeyi tercihen başkalarının istifadesine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmektir.*” şeklinde tarif ettiği bilinmektedir (Uludağ, 1996, s. 259).

Diğer İslâm ülkelerinde fütüvvet ehli; “fetâ, fityân, ayyâr, gaziyân, fındık-endâz (bunduk) ve cüvân-merd” gibi kavramlarla anılmaktadır (Torun, 1998, s. 3-8). Anadolu’da ise bu zümre “ahî/ahîyân” isimleriyle tanınmıştır. Bu nedenle araştırmacılar, Anadolu’daki fütüvvet teşkilâtını “ahîlik” olarak adlandırmışlardır. “Ahîlik” kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar bu adlandırmanın Arapçada “kardeşim” anlamına gelen “ahî” kelimesinden türetildiğini ileri sürerken bazıları ise kelimenin, Türkçede “cömert” anlamına gelen “akı” sözcüğünden geldiğini savunmaktadır. Nitekim Araplar cömert kişilere “fetâ”, bu meziyete sahip kişilerin oluşturduğu müesseseye “fütüvvet”, Farslar bu meziyete sahip kişilere “civânmerd”, bu kişilerin yer aldığı teşkilâta “civanmerdî” ve Türkler ise bu haslete sahip kişilere “akı” bu kişilerin oluşturduğu müesseseye “akıllık” adını vermişlerdir (Torun, 1998, s. 11).

Akıllık/Ahîlik, temeli cömertliğe, mertliğe ve kardeşlik anlayışına dayanan; tarıma dayalı bir iktisadî ortamda üretim ve pazarlama süreçlerini, çalışma şartlarını düzenleyen, aynı zamanda mistik boyuta sahip bir meslek kuruluşudur. Bu kuruluşun kökenleri; Türkistan’daki Müslüman Türk devletlerine kadar uzanmaktadır. Samanoğulları, Karahanlılar ve Büyük Selçuklu Devleti’nin hâkim olduğu topraklarda esnaf ve sanatkârlar arasında ahîlik henüz kurumsal bir teşkilât yapısına kavuşmamış olmakla birlikte inanç, âdet ve düşünce düzeyinde varlığını sürdürmüştür. Çırak, kalfa, usta ve sanatkâr arasında İslâmî inanç ve millî örf çerçevesinde yaşatılan yardımlaşma, cömertlik, misafirperverlik ve işinde ehil olma anlayışı, ahîliğin henüz teşkilâtlaşma sürecine girmemiş temel ilkelerini oluşturmaktaydı (Çalışkan, 2020, s. 26).

Bazı araştırmacılar tarafından ticarî bir örgütlenmeden ziyâde bir tasavvuf mektebi olarak değerlendirilen ahîlik, belirli prensiplerle sınırlı bir tarikat olmayıp İslâmî edeb, nezâket ve ahlâk anlayışına sahip farklı tarikat mensuplarının müştereken insanlığa hizmet ettiği bir teşkilât niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle ahîlik hem hizmet edenlerin hem de hizmetten yararlananların haklarını koruyan sosyal bir düzen kurmuş, bütün Müslümanları bünyesinde toplayan birleştirici bir güç olmuştur. Ahîliğin Anadolu’ya gelmeden önce Türkistan’da Türkler arasında belirli kaideler hâlinde mevcut olduğu bilinmekle birlikte, teşkilât esas hüviyetini ve kurumsal şeklini büyük Türk teşkilâtçısı Ahî Evrân-ı Velî ile kazanmıştır. Ahî Evrân, Anadolu’ya en zengin ve müreffeh dönemlerini yaşattığı bilinen Sultan Alâeddin Keykubat devrinde teşkilâtını kurmuş ve yaygınlaştırmıştır. O, Selçuklu sultanlarının sevgi, yardım ve iltifatlarına mazhar olmuş, faaliyetleri devlet tarafından desteklenmiş, hatta şed (ahîlik peştemali) kuşatmanın devlet örfünce kabul edildiğini halka göstermek için sultan huzurunda ahîlik merasimi yapmıştır (Çalışkan, 2020, s. 29-30).

Ahîlerin; şed kuşatma, tuzlu su içme, her sanatın bir pîri olduğuna inanma, aralarında örgütlenip disiplin içinde mesleklerini icra etme, kazandıkları parayı ikindiden sonra getirip ahî babaya verme, birbirlerini kardeş bilerek iki fetâ arasında özel bir kardeşlik kurma, Hz. Ali’yi pîr ve baş fetâ tanıma gibi kendilerine münhasır pek çok kaideleri bulunmaktadır. Bu kaideler, fütüvvetnâmelerden öğrenilmektedir. Buna göre fütüvvetnâme; İslâm dünyasında VIII. yüzyılda Irak ve İran’da başlayıp zamanla tasavvuf çevrelerine ve meslekî teşekküllere nüfûz eden fütüvvet kavramını konu edinen ve giderek bu teşekküllerin bir çeşit nizamnâmesi hüviyetine bürünen risâlelere verilen addır. Fütüvvetnâmeler, fütüvvet ehlinin zaman içerisinde ihtisaslaşması ve değişik müesseseler teşkiline gitmesi neticesinde; *Kitâb-ı Hiref, Risâle-i Habbâzân, Risâle-i Hayyâtân, Kitâb-ı Sakkâ, Sakkânâme,*

Tıraşnâme gibi farklı adlarla anılmış olsalar da fütüvvet geleneğini anlatmaları dolayısıyla bu tür eserlerin tümüne “fütüvvetnâme” adı verilmiştir. Fütüvvetnâmeler, toplum hayatında ilk İslâmî “esnaf nizamnâmeleri” olduğu gibi Müslüman esnaf ve zanaat erbabının da bir ilm-i hâl kitabıdır. Bu kitaplarda işlenen ahlâkî kuralların yanı sıra herhangi bir işin önce kim tarafından icra edildiği ve Hz. Peygamber zamanında zanaatların hangi ashâb-ı kirâm tarafından işlendiği de kayıtlıdır. Kayıtlı olan bu isimler, Müslüman esnaf tarafından “pîr” olarak kabul edilmektedir (Ocak, 1996, s. 264).

Fütüvvet konulu risâlelere Arapçada; *kitâbü'l-fütüvve*, Türkçe ve Farsçada ise; *fütüvvetnâme* adı verilmektedir. Fütüvvetnâmelerde ele alınan temel konular; ahîlerin riayet etmesi gereken ve özü itibarıyla İslâm ahlâkıyla örtüşen ahîlik ahlâkıdır. Bu tür eserlerden edinilen bilgilere göre ahîlik ahlâkının kâideleri 740 maddeden oluşmaktadır (Aytekin, 2018, s. 163-179). Bu kâideler arasında; iyi huylu ve güzel ahlâklı olmak, ahdine, sözüne ve sevgisine vefâlı kalmak, gözü ve gönlü tok olmak, ikram ve kerem sahibi olmak, küçüklere sevgi, büyüklere karşı edepli ve saygılı olmak, şefkatli, merhametli, adaletli, faziletli, iffetli ve dürüst olmak, alçakgönüllüğü benimseyip kibir ve gururdan kaçınmak, her hâl ü kârda yalnızca Allah’a güvenmek, eline, diline ve beline sahip olmak, güler yüzlü ve tatlı dilli olmak, nefis ve şeytanla mücadele etmek gibi ilkeler yer almaktadır.

Türkçe kaleme alınmış ilk fütüvvetnâme; Yahyâ b. Halîl el-Burgazî’nin *Fütüvvetnâme* adlı eseridir (Gölpınarlı, 1953, s. 76-153). Yazılış tarihi bakımından da ayrı bir öneme sahip olan eserde, fütüvvetin mana ve ruhu üzerinde durulmakta, fütüvvetin dereceleri, Hz. Mûsâ’nın, Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin fetâhlığı ele alınmakta, âyet ve hadisler ışığında fütüvvetin kabul etmediği kimseler ile fütüvvetin şartları açıklanmaktadır. Burgazî’den sonra fütüvvetnâme türünde eser kaleme alınması XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu uzun zaman dilimi içerisinde yazılmış fütüvvetnâmeler arasında; Abdulgani Muhammed Radavî’nin *Fütüvvetnâme*’si (Gürel, 1992), Sabuncuoğlu Şerefeddin’in ve Bursalı Hoca Cân’ın *Fütüvvetnâme*’leri (Köksal & Ayçiçeği, 2020) bulunmaktadır. Edebiyatımızda mensur fütüvvetnâmelerin yanı sıra türün bir de manzum örneği bulunmaktadır. XV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Tarsuslu Dâ’î tarafından kaleme alınmış olan bu eser, 2359 beyitten müteşekkil olup, fütüvvetin usûl ve esaslarını tüm ayrıntılarıyla açıklamaktadır (Köksal, 2019).

Sonuç

Nasihat kavramı, kökeni itibarıyla ihlas ve başkasının iyiliğini isteme anlamlarını ihtiva eden ahlâkî bir ilke olup, tarih boyunca bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesinde temel bir rol üstlenmiştir. Türk edebiyatında İslâmiyet’in kabulüyle birlikte, farklı türler ve isimler altında nasihat muhtevalı birçok eser kaleme alınmaya başlamış ve ilerleyen dönemlerde bu tür eserlerin sayısı artarak devam etmiştir. Söz konusu artışta İslâmiyet’in “*İyiliği emretme, kötülükten sakındırma*” ilkesi ve İslâm dininin “nasihat dini” olması etkili olmuştur. Söz konusu dinî telkinlerin etkisiyle nasihat, yalnızca sözlü bir öğüt verme eylemi olarak görülmemiş; inanç, ibadet ve ahlâk bütünlüğü içerisinde yaşanan bir sorumluluk bilinci olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış Türk İslâm edebiyatı sahasında nasihat merkezli pek çok türün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bu türler arasında yer alan; pendnâmeler, siyasetnâmeler, vasiyetnâmeler, tarikatnâmeler ve fütüvvetnâmeler farklı muhatap kitlelere hitap etmekle birlikte insanı ferdî ve içtimâî hayatta doğruya, iyiye ve güzele yönlendirme ortak amacını öncelikli hâle getirmiştir. Pendnâmeler, daha çok bireysel ahlâkî ve gençliğin terbiyesini hedeflerken; siyasetnâmeler, devlet yönetiminde adalet, ehliyet ve sorumluluk ilkelerini esas almış; vasiyetnâmeler, dinî ve ahlâkî telkinleri vasiyet formu içerisinde sunmuş; tarikatnâmeler ise seyr ü sülûk yolunda müridin uyması gereken adap ve erkânı

sistemleştirmiştir. Fütüvvetnâmeler ise bu zincirin meslekî ve toplumsal boyutunu temsil ederek ahlâkî, üretim, ticaret ve esnaf teşkilâtı içerisinde kurumsallaştırmıştır.

Hangi tür başlığı altında yazıldığına bakılmaksızın, nasihatnâmelerde müellifler, işledikleri yüzlerce konu ve hatırlattıkları adab-ı muaşeret kaideleri aracılığıyla bireyleri dinî, ahlâkî ve içtimâî açıdan kemâle ulaştırmaya amaçlamışlardır. Bu amaç doğrultusunda söylenenlerin etkisini artırmak için pek çok âyet ve hadislerden, atasözleri ve vecizelerden de yararlanılmış, muhtelif hikâyeler anlatılarak bireylerin kıssadan hisse almaları sağlanmıştır. Bu usûl, nasihat muhtevalı eserleri direkt ve kuru bir nasihat verme özelliğinden de çıkararak verilen nasihatlerin ne denli bir ihtiyaç olduğunu okuyuculara hissettirmiştir.

Kaynakça

- Adalıoğlu, H.H & Yılmaz, C. (2009). "Siyâsetnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 37, 304-308.
- Altun, K. (2004). *Pend-nâme-i Nazmî (tercüme-i Pend-i Attâr) inceleme-metin-sözlük*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Arat, R.R. (1992). *Edib Ahmed b. Mahmud Yüknêkî - Atebetü 'l-hakâyık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Arslan, M. (2004). Divan edebiyatında nasihat-nâmeler (pend-nâmeler) ve Vak'anüvis Es'ad Efendi'nin Pend-nâmesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*, 4, 5-80.
- Ateş, N. & Yediyıldız, A. (2007). Erzurumlu Kadızâde Efendi'nin vasiyetnamesine tahlili bir bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 309-326.
- Atlansoy, K. (1987). *Sabâyî - Sırât-ı Müstakim*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Aytekin, E. (2018). *Tarihten günümüze fütüvvet ve âhîlik*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Balcı, M. (2016). *Taşa kazınmış sözler İslâm öncesi Fars öğüt edebiyatı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Bektaş, E. (2013). Erzurumlu İbrahim Hakkı'dan talebesi Avnikli Molla Halil'e öğütler. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 87-118.
- Beyzâdeoğlu, S.A. (2004). *Sünbülzâde Vehbî - Lutfiyye*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bilgin, A.A. (2017). *Enîsü'l-celîs - Kasım b. Seydi el-Hâfız Ankaravî*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Bul, A. (2014). *Abdullah Ferdî'nin Nazmü'l-leâlî ve Kenzü'l-meânî adlı mesnevisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Ceyhan, Â. (1997). *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâme'si*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çağrı, M. (2006). "Nasihat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 32, 408-409.
- Çakır, M.S. (2020). Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Harputlu Ömer Na'imî Efendi ve Manzûme-i Na'imîyye adlı nasihatnamesi. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 7 (18), 265-291.
- Çalık, P. (2018). *Yemezzâde Süleyman Rüşdî ve Pend-i Attâr tercümesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Çalışkan, Y. (2020). *Ahîlik kitabı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Demir, E. (2003). *Şeyh Eşref bin Ahmed'in İbret-nâme adlı mesnevisi (editsyon kritik - inceleme - metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Geyik, N. (2025). *Sivash bir Halveti şeyhi: Ahmed Sûzî ve Sülûk-nâmesi*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1953). Burgâzî ve Fütüvvetnâme'si. *İstanbul Üniversitesi İktisat Mecmuası*, 15, 76-153.
- Günay, U. & Horata, O. (1994). *Yunus Emre - Risâletü'n-nushiyye*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güneş, M. (2009). *Yozgath Hüznî divânı (eski ve yeni harflerle)*. Ankara: Bizim Büro Yayınevi.
- Gürel, R. (1992). *Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi (Fütüvvet-nâme-i Kebîr veya Miftâhü'd-dekâyık fî-beyâne'l-fütüvveti ve'l-hakâyık)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kaplan, M. (2001). Manzum nasihat-nâmelerde yer alan konular. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9, 133-185.
- Keskinkılıç, E. (2023). *Tarikatnâme - Eşrefoğlu Rumî*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Kılınç, A. (2006). *Türk edebiyatında vasiyetnâmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Komisyon, (1979). *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi devirler / isimler / eserler / terimler*. Dergâh Yayınları, İstanbul C. 13, 517.

- Köksal, M.F. & Ayçiçeği, B. (2020). *İki fütüvvetnâme: Sabuncuoğlu Şerefeddin Fütüvvetnâmesi - Bursalı Hoca Cân Fütüvvetnâmesi*. Ankara: Esnaf Sanatkârlar ve Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü.
- Köksal, M.F. (2019). *Manzum fütüvvetnâme - Tarsuslu Dâî*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Levend, A.S. (1962). "Siyasetnameler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 10, 167-194.
- Mete, N. (2014). Kânûnî Sultan Süleyman'ın Şehzâde Mustafa'ya yazdığı vasiyetnâme. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 52, 141-152.
- Ocak, A.Y. (1996). "Fütüvvetnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 13, 264-265.
- Öngören, R. "Tarikat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 40, 95-105.
- Özalp, A. (2023). Bir devlet adamı olarak Nizâmülmülk ve onun Siyasetnamesi. *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi*, 6 (1), 95-108.
- Özaydın, A. (2007). "Nizâmülmülk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 33, 196.
- Özkan, N. (2014). *Aziz Mahmûd Hüdâyî - Tarîkatnâme*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Pala, İ. (2017). *Yusuf Nâbî – Hayriyye*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Parlaklıç, Mucan, A. (2020). *Türk İslâm edebiyatında manzum nasihat-nâmeler ve Urlalı Ya'kûb Oğlu Hüseyin'in Miftâh-ı Cennet'i*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Pehlivan, E. (2001). *Nasihat-nâme - Şeyh Eşref b. Ahmed*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Sâmi, Ş. (2010). *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şahin, F. (2000). *Şeyh Sâfî Vasiyetnâmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Şahinoğlu, M.N. (1991). "Attâr, Ferîdüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 4, 95-98.
- Şimşek, S. (2016). *Osman Şems Efendi - Âdâbü'l-mürîd fi-Sohbeti'l-murâd*. İstanbul: Buhara Yayınları.
- Taşkır, A. (2025). *Türk İslâm edebiyatında tarîkatnâme geleneği ve Kenzü'l-esrâr*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Torun, A. (1998). *Türk edebiyatında Türkçe fütüvvet-nâmeler üzerine bir inceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Türkoğlu, S. (2021). *Riyâzü'r-rızâ - Rızâ Bahçesi - Seyyid Âlî Rızâ'nın manzum Pendnâme-i Attâr tercümesi*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Uludağ, S. (1988). "Âdâbü'l-Mürîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 1, 306.
- Uludağ, S. (1996). "Fütüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul C. 13, 259-261.
- Üst, S. (2006). *Keşfi - Te'dîb-nâme (inceleme-metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Yavuz, K. (1991). *Şeyhoğlu Kenzü'l-küberâ ve Mehekkü'l-ulemâ*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Yeniterzi, E. (2006). Ahmed-i Dâî'nin Vasiyyet-i Nûşîrevân adlı mesnevisi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 19, 1-25.
- Yıldırım, N. (2005). Fars öğüt edebiyatı. *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 51-90.
- Yorulmaz, F. (2020). *Eşrefoğlu Rûmî'nin Nasihatnâme, Mâzeretnâme, Hayretnâme ve İbretnâme isimli mesnevileri (inceleme, metin, bağlamli dizin ve işlevsel sözlük)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

4. 1944-1945 Yıllarında Yapılmış Kanonik Bir Anket: “Şimdi de Diyorlar ki”¹

Ali Sait YAĞAR²

APA: Yağar, A. S. (2026). 1944-1945 Yıllarında Yapılmış Kanonik Bir Anket: “Şimdi de Diyorlar ki”. 10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 33-46. Kurklareli: RumeliYA.

Öz

Kanon, tarihsel süreç içerisinde kazanmış olduğu anlamları bir kenara bırakılırsa “yazarlar ve eserler listesi” olarak değerlendirilmektedir. Bir seçme işleminin sonucunda meydana gelen kanonun oluşumunda pek çok faktör etkilidir. Sanatkarlar ve fikir adamları, otoriteyi temsil eden devlet, halkın çeşitli kesimleri ve akademisyenler kanonlaşma sürecinin içinde yer alan gruplardır. Bazı dergiler kanonları ortaya çıkarmak adına soruşturma dosyaları veya özel sayılar hazırlamaktadır. 1940’lı yılların ortasında faaliyet gösteren *Yaratış* dergisinde yapılan “Şimdi de Diyorlar ki” adlı röportaj serisi de böyle bir girişimin ürünüdür. Bu seri, adlandırılışı itibarıyla edebiyat tarihimizin edebî röportaj tarzında verilmiş ilk örneğini andırır. Ruşen Eşref Ünaydın, devrin önde gelen sanatkar ve fikir adamlarıyla yaptığı röportajları *Diyorlar ki* (1918) ismiyle tek bir kitapta toplamıştır. Edebiyatımızda bu türün ilk kapsamlı örneğini teşkil eden *Diyorlar ki* gerek tertip ediliş tarzı gerekse isimlendirilişi bakımından kendisinden sonra gelen çalışmalara da yön vermiştir. Hikmet Feridun Es’in *Bugün de Diyorlar ki* (1932) ve Mustafa Baydar’ın *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar* (1960) adlı eserleri Ruşen Eşref’in eserinden ilham alınarak oluşturulmuş örneklerdendir. *Yaratış* dergisinde karşımıza çıkan “Şimdi de Diyorlar ki” üst başlıklı seri de bu gelenek içerisindeki bir diğer basamağı oluşturur. 23 Kasım 1944’te yayın hayatına başlayan *Yaratış*’ın ilk altı sayısında kültür ve edebiyat camiasının önde gelen altı ismiyle seri röportajlar yapılmıştır. Bu isimler sırasıyla M. Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Ali Canip Yöntem, Mithat Cemal Kuntay, Vâlâ Nurettin ve Peyami Safa’dır. *Yaratış* dergisi mensuplarının, sordukları sorularla edebiyat tarihinde ismi geçen bazı şahsiyetleri konumlandırma ve onlara değer biçme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Bildiride *Yaratış* dergisinde okur karşısına çıkan “Şimdi de Diyorlar ki” üst başlıklı konuşmalarda muhataplara hangi soruların yöneltildiği ve onlardan hangi cevapların alındığı üzerinde durulacak, bunların edebiyat tarihinde kendine yer bulmuş diğer edebî röportajlar içindeki yeri irdelenecek, söz konusu serinin röportajdan ziyade kanonik bir anket olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Süreli Yayınlar, *Yaratış* Dergisi, Anket, Kanon

A Canonical Survey Conducted in 1944-1945: “Simdi de Diyorlar ki”

Abstract

If the meanings it has acquired over the course of history are set aside, the canon may be regarded simply as a “list of authors and works.” The formation of a canon, the result of a selection process, is influenced by numerous factors. Artists and intellectuals, the state as a representative of authority, various segments of the public, and academics are among the groups involved in the canonization process. Some periodicals contribute to the construction of canons by preparing investigative files or

¹ “Şimdi de Diyorlar ki” anketinin varlığına daha önce tarafımdan yayımlanan “Fikirde, Sanatta ve Edebiyatta “Yaratış” Yapmak İsteyen Kısa Soluklu Bir Teşebbüs: *Yaratış* Dergisi” (2023) makalesinde değinilmiş, bu bildiride söz konusu anket kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İstanbul, Türkiye), **eposta:** ali.yagar@izu.edu.tr **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-0364-1108>

special issues. The interview series titled “*Şimdi de Diyorlar ki*” published in *Yaratış* magazine, which was active in the mid-1940s, is the product of such an initiative. By virtue of its title, this series resembles the first example in our literary history presented in the form of literary interviews. Ruşen Eşref Ünaydın compiled the interviews he conducted with the leading artists and intellectuals of his time into a single volume entitled *Diyorlar ki* (1918). As the first comprehensive example of this genre in Turkish literature, *Diyorlar ki* influenced subsequent works in both its organizational structure and its title. Hikmet Feridun Es’s *Bugün de Diyorlar ki* (1932) and Mustafa Baydar’s *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar* (1960) are among the works inspired by Ünaydın’s book. The series bearing the overarching title “*Şimdi de Diyorlar ki*” in *Yaratış* magazine constitutes another stage within this tradition. *Yaratış*, which began publication on 23 November 1944, featured a series of interviews with six prominent figures from the cultural and literary milieu in its first six issues. These figures were, respectively, M. Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Ali Canip Yöntem, Mithat Cemal Kuntay, Vâlâ Nurettin, and Peyami Safa. It is evident that, through the questions they posed, the contributors to *Yaratış* sought to position and evaluate certain personalities whose names are part of literary history. This paper will examine the questions directed to the interviewees and the kinds of responses obtained in the conversations published under the heading “*Şimdi de Diyorlar ki*” in *Yaratış*. It will also assess the place of these interviews among other literary interviews that have secured a position in literary history and discuss whether the series should be considered not merely as a set of interviews but rather as a canonical survey.

Keywords: Periodicals, *Yaratış* Magazine, Survey, Canon

1. Türk edebiyatında edebî röportaj ve “Diyorlar ki” geleneği

İlk örneklerini 19. yüzyıl sonlarında Fransız edebiyatında görebileceğimiz edebî röportaj türü, Türk edebiyatında 20. yüzyılın ilk çeyreğinde kendini gösterir. Ruşen Eşref Ünaydın, döneminin önde gelen edebiyatçılarıyla yaptığı edebî röportajları *Türk Yurdu* dergisiyle *Vakit* gazetelerinde yayımlamış, 1918 sonlarına doğru ise bunları *Diyorlar ki* adıyla kitaplaştırmıştır. Süreli yayınlarda ilk olarak “Edebî Ziyaretler ve Mülâkatlar” adıyla yayımlanan, daha sonra *Diyorlar ki* ismini alan kitapta Abdülhak Hâmid, Süleyman Nazif, Ziya Gökalp gibi döneminin önde gelen on sekiz ismiyle yapılan röportajlar yer almaktadır. Her röportajın başında, kendisiyle görüşme yapılan fikir adamı veya sanatkârın karikatürleri yer alır (Ünaydın, 2002).

Diyorlar ki, “Eski Edebiyat”, “Tanzimat Edebiyatı”, “Edebiyat-ı Cedîde”, “Millî Edebiyat” ve yeni nesil edebiyatımızla ilgili sorular üzerine kurulmuştur. Ruşen Eşref, *Diyorlar ki* yayımlandıktan sonra kendisine yöneltilen şöhret eleştirilerine karşı bu röportajları “bilgisizliğini giderme” ihtiyacıyla gerçekleştirdiğini belirtir (Ünaydın, 2001, s. 44). Hasan Ali Yücel’e yazdığı mektupta bu işe merakla sarıldığını, sevdiği bir konuyu yetkiyle bilenlerden dinlemek üzere röportajları yaptığını anlatır:

“Hedef edindiğim nokta, bizim edebiyatımız nedir? Bunu yukarıda da dediğim gibi en belli başlı, en tanınmış şairlerimizden ve ediplerimizden öğrenerek daha tam ve etraflı bir düşünce edinmek ve okurlara bildirmektir. Görüyordum ki dergilerden okuyarak edindiğim düşüncelere göre edebiyatımızda bazı ayırt edilmiş devirler ve tartışma konusu olmuş meseleler var. Önce bunları en belli başlı noktalarında bir araya getirerek kendi kendime bir program çizmek gerek.” (Ünaydın, 2001, s. 142)

Ruşen Eşref Ünaydın, her ne kadar bilgilenme amacıyla bu röportajları yaptığını belirtse de *Diyorlar ki*, edebiyat kamuoyunda büyük yankı uyandırmış ve çeşitli polemiklere konu olmuştur. Örneğin Ömer Seyfettin, Ruşen Eşref’i Mehmet Âkif, Yahya Kemal, Hüseyin Rahmi, Ali Canip gibi isimleri dışarda bıraktığı için eleştirmiştir. Bu eleştiri, Ruşen Eşref’in röportaj serisinin, kendisi bu amaçla

oluşturmadığını belirtse de kanonik bir eser olarak değerlendirildiğini göstermektedir (Sağlam, 2004, s. 222).

Diyorlar ki, edebiyatımızda edebî röportaj türünün kapsamlı ilk örneği olarak bilinir. Kitap, yazarına bir şöhret kazandırmış ve Ünaydın'ın daima bu eserle birlikte anılmasına zemin hazırlamıştır. *Diyorlar ki* her ne kadar bir antoloji mahiyeti taşımayıp kendisiyle röportaj yapılan isimlerin edebî eserlerini örneklendirmese de muhatap aldığı kişilerle bir seçme işlemi meydana getirmiş olduğundan kanonik bir hüviyete bürünmüştür. *Diyorlar ki* gerek tarzı gerekse isimlendirilişi bakımından kendisinden sonra gelen çalışmalara da örnek teşkil etmiştir. Nitekim yaklaşık 14 yıl sonra Hikmet Feridun Es *Bugün de Diyorlar ki*'yi yayımlamıştır.

Hikmet Feridun Es, 1929 Nisan'ında "Edebiyatımız Ne Hâlde?" başlıklı bir anket çalışması başlatır. Aynı yılın haziran ayında sona eren ankete başlama sebeplerini "gazetelerde her şeyin, her meselenin münakaşası yapılıyor. Her mevzu üzerinde fikirler yürütülüyor. Mütalaalar beyan ediliyor. Bütün bu meseleler arasında yalnız bir şey eksik: Edebiyat meselesi! Uzun zamandan beri edebiyat âlemindeki bu sessizliği biraz giderebilmek ümidiyle edebî bir anket açtık" şeklinde açıklar. (Es, 2010, s. 13-14)

Hikmet Feridun Es, süreli yayınlarda "Edebiyatımız Ne Halde?" dizisini bitirdikten yaklaşık üç yıl sonra röportajları bir araya getirerek *Bugün de Diyorlar ki* (1932) adıyla kitaplaştırır. Hemen anlaşılabilirliği üzere kitap, Ruşen Eşref'in *Diyorlar ki* başlıklı eserinden ilham alınarak oluşturulmuştur. İki eserin oluşma süreci de büyük benzerlikler içerir. Röportajlar önce süreli yayın sayfalarında okur karşısında çıkmış, aradan bir süre geçtikten sonra toplu olarak bir araya getirilmişlerdir.

Hikmet Feridun Es, *Bugün de Diyorlar ki*'de ortaya koyduğu işi fotoğraf çekmeye benzeterek gelebilecek muhtemel eleştirilere cevap verir:

"Ben, bugünün edebiyatına ait sağdan soldan, önden arkadan, profilden birkaç poz resim çektim. Bunları albüm hâlinde işte çıkarıyorum. Benim bunda rolüm yalnızca objektif olmaktan ibarettir. Çektiğim manzara güzelmış yahut çirkin bir sima çekmişim, bunda benim suçum, taksiratım nedir? Yalnız son zamanlarda fotoğrafçılık da ileri gitmiştir. Objektifi muhtelif yerlerden tutarak çekilen resmin, daha artistik olmasına dikkat ediyorlar. Bazı fena filmleri yalnız fotoğrafçılık güzelliği kurtarıyor. Ben de işin bu objektife at sanat tarafına dikkat ettim. Yalnız bunun iyiliğinden, fenaliğinden mesulüm." (Es, 2010, s. 20)

Bugün de Diyorlar ki Abdülhak Hâmid, Ahmet Rasim, Faruk Nafiz, Necip Fazıl, Peyami Safa gibi isimlerin de içinde olduğu yaklaşık elli kişilik kalabalık bir kadroya ev sahipliği yapar. Hikmet Feridun Es, yalnızca edebiyatçılarla değil gazetecilerle de röportaj yapmıştır. *Diyorlar ki* müellifi Ruşen Eşref Ünaydın da kendisiyle röportaj yapılan isimlerden biridir.

Mustafa Baydar'ın *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar* (1960) adlı eseri, *Diyorlar ki*'den ilham alınarak oluşturulan bir diğer çalışmadır. Kitap 1954-1960 yılları arasında önde gelen veya yeni tanınmaya başlayan edebiyatçılarla yapılan röportajları ihtiva eder. Baydar, röportajlarında basmakalıp sorulardan ziyade ilgili sanatçının o dönemde içinde yer aldığı edebiyat akımlarına, tartışmalara, dünya görüşüne uygun sorular yöneltmiştir. Edebî röportajın sanatçıyı tanımanın en faydalı ve etkili yollarından biri olarak gören Mustafa Baydar, kitabın hazırlanma amacını şu şekilde açıklar:

"Sanat adamlarını eserlerinden tanımak şüphesiz en doğru yoldur. Ama yine de kalacak boşlukları doldurmak, zihinde belirecek merakları gidermek istersek ne yapacağız? Bu takdirde yapılacak en doğru hareket, eser sahibi ile yüz yüze gelip konuşmaktır. Bizce karanlık kalan bazı noktaların aydınlanması ve sanatçının gerçek çehresiyle bütün olarak öğrenilmesi ancak bu şekilde sağlanabilir. Karşılıklı konuşma yolu ile sanatçının duygu ve düşünce dünyasını tanımak ve tanıtmak demek olan edebiyat röportajı, sanatın en güç kollarından biridir." (Baydar, 1960)

Mustafa Baydar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Cahit Sıtkı Tarancı, Yaşar Kemal gibi yazar ve şairlerin içinde bulunduğu elli kişilik bir kadroyla röportaj yapmıştır. Ruşen Eşref de kendisiyle röportaj yapılan isimlerdendir. Ruşen Eşref sadece röportaj vermekle kalmamış kitap için bir takdim yazısı da kaleme almıştır. “Diyorlar ki Müellifi Ne Diyor?” başlığıyla eserin başına konulan bu yazıda Ruşen Eşref her röportajda sorgularını karşısındakinin edebî kişiliği veya mizacına göre tertip eden Mustafa Baydar’dan övgüyle bahsetmiş, Baydar’ın işinin ehli olduğuna dikkat çekmiştir (Baydar, 1960).

Görüldüğü üzere Ruşen Eşref Ünaydın’ın *Diyorlar ki* (1918) adlı eseri gerek adlandırılışı gerekse tertip ediliş şekliyle kendisinden sonra gelen benzer çalışmalara örnek teşkil etmiştir. *Yaratış* dergisinde yapılan “Şimdi de Diyorlar ki” başlıklı röportaj serisi de bunlardan bir diğeridir.

2.Şimdi de Diyorlar ki

“Şimdi de Diyorlar ki”, *Yaratış* dergisinin ilk altı sayısında, 1944’ün sonu ve 1945’in başına tekabül eden zaman diliminde altı farklı kişiyle yapılan seri röportajlara verilen isimdir. *Yaratış*, 23 Kasım 1944’te yayın hayatına başlayan İstanbul merkezli bir fikir, sanat ve edebiyat dergisidir. 1 Mart 1946’da çıkan dokuzuncu ve son sayısı ile yayın hayatına veda etmiştir (Yağar, 2023, s. 21).

Yaratış’ın ilk sayısında on beş günde bir çıkacağı ilan edilmiş, ilk altı sayı boyunca bu takvime sadık kalınmıştır. *Yaratış*’ın ilk altı sayısının dikkat çekici yönlerinden biri “Şimdi de Diyorlar ki” üst başlığıyla yayımlanan röportajlardır. Bu seri kapsamında sırasıyla M. Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Ali Canip Yöntem, Mithat Cemal Kuntay, Vâlâ Nurettin ve Peyami Safa’yla görüşülmüştür. Görüşmelerin içeriği kronolojik bir şekilde aşağıdaki gibidir.

2.1.“Şimdi de Diyorlar ki: M. Fuat Köprülü” (Köprülü, 1944, s. 5)

Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?

M. Fuat Köprülü: “Her sahada olduğu gibi edebiyat ve sanatta da sınırlarımız içindeyiz. Edebiyatımız büyük bir edebiyat sayılamaz. Ancak Fuzûlî gibi, büyük şairlerle mukayese edilebilecek birkaç şahsiyet yetişmiştir.

Son zamanlara gelince, dünya çapında edebiyatçımız yoktur. Hâmid gibi mahdut sanatkarlarımızın da dünyaya tesiri görülmemiştir. Tamamen mahallîdir. Şimdilik biz dünya edebiyatından alıyoruz ve bu alışımız taklittir. Edebiyatımız elbette taklit devresinden sonra şahsiyetini bulacaktır.”

Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?

M. Fuat Köprülü: “Yunus Emre, Fuzûlî, Nedim, Hâmid... Bir de Yahya Kemal.”

Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

M. Fuat Köprülü: “Edebiyatımız bir arama hâlinindedir. Kendi kendini arıyor. Buna hazırlanma diyebiliriz.”

Tanzimat’tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkarlar sizce kimlerdir?

M. Fuat Köprülü: “Sanatkâr olarak Hâmid, Fikret ve Halit Ziya iz bırakmış, damgalarını basmış şahsiyetlerdir. Yahya Kemal’in de yaşadığımız devirde nazım tekniği ve lisan üzerinde tesirleri açıktır.”

Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebiliriz?

M. Fuat Köprülü: “Yahya Kemal, Halide Edip.”

Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?

M. Fuat Köprülü: “Genç nesli tanımıyorum. Edebiyat ve sanat nesil meselesi değil, fert meselesidir. Ortanın üstünde, evveli nesli geçen değil, onlara yaklaşan bir şey görmüyorum.”

Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?

M. Fuat Köprülü: “Bir sanatkâr önce kendi dilini, edebiyatını ve dünya edebiyatını bilecektir. O zaman kabiliyeti inkişaf edebilir. Havadan durup dururken ilham beklememeli.

Bizde edebiyat ve sanatla uğraşanların en büyük noksanı, dün ve bugün, edebî kültürlerinin çok geri ve iptidai olmasıdır. Büyük istidatların inkişaf edememesinin sebebi budur. Genç neslin ilk kusuru şüphesiz daima kolaya gitmesidir. Geçici modalar olan fütürizm, sürrealizm vs. taklit ile hiçbir şey yapılamayacağına peşinen inanmalıyız.”

Son sual bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

M. Fuat Köprülü: “Ben evvela tenkit, edebiyat tenkidi ile meşgul olmak istedim. Onu tarihe çevirdim, edebiyat tarihine geçtim. Ondandır da umumi kültür tarihine mesaimi döktüm. Ve yine de devam ediyorum...”

2.2.“Şimdi de Diyorlar ki: Abdülbaki Gölpınarlı” (Gölpınarlı, 1944, s. 5)

Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Böyle bir şey tanımıyorum!”

Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Fuzûlî, Bâki, Nefî, Nedim, Şeyh Galip. Yalnız burada şunu söylemek lâzımdır. Yunus Emre, onlar gibi bir zümrenin diliyle ve bir zümreye hitap etmemiş, asrının bütün bilgilerini bildiği hâlde beşerî duyguyu halktan aldığı ilhamla ve halk diliyle bütün halka duyurmuş, halk şairi olmadığı hâlde halkın şairi olmuş tek dehadır. Yukarıdaki beş şair divan edebiyatı şairleridir. Yunus bunların hiçbirisiyle mukayese edilemez, o kadar büyüktür. Mevlâna’ya gelince o dünya şairidir. Fakat Türkçe söylememiştir, ne kadar benimseyebiliriz?”

Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Divan edebiyatı bir rüyadır, Tanzimat uyanış, esneme ve geriniş. Fikret’le edebiyatımız ayağa kalktı. Bugünkü şairler ve nasirlerle hayata karıştı. Görüyor, duyuyor, söylüyor, yaşıyor ve yaşatıyor.

Tanzimat’tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkârlar sizce kimlerdir?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Tevfik Fikret, Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi.”

Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebilirsiniz?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Kati bir şey söyleyemeyeceğim. Maksat, intikat ve tarihse henüz bu yapılmamıştır.”

Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Yaşama zevki ve bağlılığı, hür düşünüş, insanî görüş, dünyayı kaplayış ve öz ifade. Genç nesilden umduğumuz her şeyi bekliyoruz. Fakat isim tasrihini ben yapamam. Onu zaman tayin edecektir. Yalnız nesirde Sabahattin Ali ile Sait Faik Abasıyanık müthiş adamlardır!”

Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Akan nesir yatağını kendi kazar.”

Son sual bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

Abdülbaki Gölpınarlı: “Gazel yazmak istedim. Adamakıllı da becerdim. Fakat bugün düşünüyorum. Yazmasam ne çıkardı? Lüzumu mu vardı? Bilgi sahasında ise emel tahakkuk etmez. O tahakkuktan yerine benzer, insan gittikçe o gider.”

2.3.“Şimdi de Diyorlar ki: Ali Canip Yöntem” (Yöntem, 1944, s. 5, 15)

Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?

Ali Canip Yöntem: “Bu sual çok formidable. Keşke koymamış olsaydınız; çünkü cevabı menfi kalmaya mahkûmdur. Bizim mütevazı edebiyatımız kendi sınırları içinde kıymetlidir. Milletlerarası bir şöhret değildir. Fransızcaya, Almancaya, İngilizce, hatta Rusçaya tercüme edilmiş eserlerimiz vardır. Fakat bu dillerdeki edebî publiklerde yer almış mesela tek romancımız yoktur. Yani cihan edebiyatı âleminde bir Ibsen, bir Dostoyevski, bir D’annunzio, bir Zola sokmuş değiliz. Edebiyatımızın şöhreti, dün ve bugün kendi edebî publikimiz içinde sınırlanmıştır.

Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?

Ali Canip Yöntem: “Bu mecburiyeti şu sualinize kadar duymuş değilim. Yani niçin beş de altı, yahut on veya on beş değil... Neyse mademki bir mecburiyet farz ediyorsunuz, sayayım. Başta Fuzûlî, çünkü o ayarda bir ikinci şairimiz yoktur, sonra Nefî, Nedim, Hâmid ve bizim neslimizden Ahmet Haşim.”

Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

Ali Canip Yöntem: “İnkılap devirlerinde edebiyatlar kısır gibi görünürler. Fakat gebedirler. Artık taklit ve imtisal devirleri sona ermiştir. Hep bekliyoruz, yeni bir karakter ve yeni bir zevkle büsbütün yeni bir edebiyatımız doğacaktır.”

Tanzimat’tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkârlar sizce kimlerdir?

Ali Canip Yöntem: “Nazımda Fikret, nesirde Halit Ziya en derin iz bırakanlardır. Çünkü Fikret’e kadar nazım lisanı, Fikret’le başlayan diğer yeni nazım lisanı vardır. Nesirde de vaziyet böyledir. Halit Ziya’ya kadar bir nesir lisanı, Halit Ziya ile başlayan büsbütün başka bir nesir lisanı vardır. Yani bu iki şahsiyet edebiyatımızda birer etap, birer merhalelerdir. Daha önce, edebiyatımızın Garplılaşması noktasından esash inkılap yapan Hâmid’dir.

Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebiliriz?

Ali Canip Yöntem: “Edebiyatımızda otorite demek, üslup ve zihniyetini çağdaşları üzerine tesir ettiren şahsiyet demek olduğuna göre, bugünkü karmakarışıklık karşısında, böyle bir autorité littérature tasavvuru muhaldir.”

Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?

Ali Canip Yöntem: “Yeni şiir, yeni bir tahassüs tarzı inşa eden şiir demektir. Yani şair de yeni bir tahassüs tarzı getirebilen sanatkârdır. Bugünkü genç kabiliyetler hakkında bir hüküm vermeye kalkışmak fazla acele bir iş olur. Çünkü ilk anlarda bir kudret gibi görünen bir genç şair, sonra unutulur da önce göze çarpmayan başka bir genç şair, bakarız inkişaf eder. Edebiyat tarihimizde böyle hadiselerle şimdiye kadar çok rastlanmıştır. Hülâsa edebî hükümlerde falcılık olmaz.”

Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?

Ali Canip Yöntem: “Bu sualinizin cevabını 1927’de çıkan *Hayat* mecmuasının muhtelif sayılarında çıkan bir hayli makalelerimde bulabilirsiniz. İşte bir misal: Bu mecmuanın 7’inci sayısındaki “Hayat Karşısında Edebiyat” adlı makalemin sonunda aynen diyorum ki: Büyük Türk inkılabının edebiyatı, kanaatimce iki membadan gıdalanacaktır. Biri millî memba ki bilhassa asrî Alman edebiyatı da böyle bir membadan ilham aldığı için kuvvetlenmiş ve kendi vatanının hudutlarından dışarı taşarak âlemşümül tesirler yapmıştır. Asrî Alman edebiyatının, yani Alman romantizminin membaı Cermen menkıbeleridir. Türk şairleri için, Türk menkıbelerinden ilham almak, bunun için de bütün Türk mitolojisini ve halkiyatını tetebbu etmek bir vazifedir. Membaların ikincisi Garp şaheserleridir. Bütün Garp edebiyatları bir ananın, eski Yunan edebiyatının çocuklarıdır. Mademki Garplılaşıyoruz, bu anayı ve çocuklarını yakından tanımak mecburiyetindeyiz.

Aynı mecmuanın 10’uncu sayısında “Edebiyat Meraklısı Bir Gence Mektup”umda da şu satırlar vardır: Edebiyat hüsrانlarımızı, ilim ve irfan kıtlığında aramalıyız. Bana kendi tabiatım, kendi ilhamlarım yeter diyenler kendilerini aldatırlar. Okumayan yazamaz. Türkiye’de şiir ve edebiyat gittikçe zayıflıyor. Okumak, okumak, okumak... İşte gençlere yapılacak yegâne propaganda.”

Son sual bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

Ali Canip Yöntem: “Pek gençtim. Edebiyat-ı cedîdeciler zihniyet itibariyle divan edebiyatını terk etmişlerdi. Fakat yeni edebiyat için kullandıkları lisan, divan edebiyatının skolastik lisanı idi. Hâlbuki Avrupa’da Rönesans inkılabından sonra her millet kendi diline dönmüştü. Orada her edebiyat mensup olduğu milletin konuştuğu dille inkişaf ediyordu. O zaman Selanik’te çıkardığımız *Genç Kalemler* mecmuasıyla “Yeni Lisan” unvanı altında konuşulan İstanbul Türkçesinin edebiyatta hâkim olmasını ileri sürdük. Bütün tanınmış edipler, şairler şiddetle aleyhimizdeydi. İstihza edenler hatta hakaret edenler vardı. Aldırmadık. Israr ettik, mücadele ettik. Davada kazandık. Bugün skolastik dil, edebiyatımızdan ebediyen kalkmıştır. Biz işe “Türkçeye Türk sarfı hâkim olmalıdır. Bir dil başka dillerden kelime alabilir, fakat kaide alamaz” prensibiyle başladık. Bu temin edilince, Arapça, Acemce terkipler kullanılmaz oldu, ancak bu terkipler sayesinde dilimizde yaşayabilen lüzumsuz Arapça ve Acemce lafızlar kendiliklerinden kaybolmuş oldu. Davamızın doğruluğuna inandığımız için, o zamanın otoritelerinden yılmadık. İnandık ve inandırdık.”

2.4. “Şimdi de Diyorlar ki: Mithat Cemal Kuntay” (Kuntay, 1945, s. 5)

Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?

Mithat Cemal Kuntay: “Bilmiyorum!”

Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?

Mithat Cemal Kuntay: “Nedim, Abdülhak Hâmid, Naili Kadim, Mehmet Âkif, Yenişehirli Avni.”

Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

Mithat Cemal Kuntay: “Hiçbir düşüncem yok. Bugünün edebiyatı beni düşündürmüyor.”

Tanzimat’tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkârlar sizce kimlerdir?

Mithat Cemal Kuntay: “Zafernâme ile Ziya Paşa, Aşk-ı Memnu ile Halit Ziya, gazelleriyle Muallim Naci.”

Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebilirsiniz?

Mithat Cemal Kuntay: “Otorite, motorite bilmiyorum!”

Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?

Mithat Cemal Kuntay: “Onu da bir başka ankette söylerim.”

Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?

Mithat Cemal Kuntay: “Mutlaka ve laakal bir Avrupa dili öğrenmekle...”

Son sual bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

Mithat Cemal Kuntay: “Her şeyi yazabilen ve kendine kendini beğendiren bir nâzım olmak isterdim. Yani yazdığımı okuyunca memnun olacaktım. Ne divan edebiyatı, ne Tanzimat edebiyatı, ne Servet-i Fünûn edebiyatı, kokmayarak, kafiyeleli zaruret hâline gelmiş bir tabiiilikte bulunan, nazmı damakta en tatlı bir meyvenin hatırasını bırakan bir nâzım olmak istedim. Âkîfî görünce aradığımı onda buldum ve kendi nazımından mustarip oldum. Onun için çok az şey yazdım.”

2.5. “Şimdi de Diyorlar ki: Vâlâ Nurettin” (Nurettin, 1945, s. 5)

Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?

Vâ-Nû: “Mesela Türk sanayisinin değeri kadardır.”

Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?

Vâ-Nû: “Fuzûlî, Nedim, Fikret, Yahya Kemal, Nâzım Hikmet.”

Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

Vâ-Nû: “Dil istikrar edemediği için genç edipler kendilerini gösteremiyorlar.”

Tanzimat’tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkârlar sizce kimlerdir?

Vâ-Nû: “Yahya Kemal, Refik Halit, Halide Edip. Hakiki sanatkârlar arasında da Nâzım Hikmet.”

Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebiliriz?

Vâ-Nû: “Dördüncü cevapta ismi geçenlerden başka Peyami, Reşat Nuri, Muhsin Ertuğrul, gençlerden Şevket Rado.”

Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?

Vâ-Nû: “Yeni şiiri dalâlet içinde gördüğümü her fırsatta yazdım. Onu değiştirmeden yeni bir ümit ufkuna çıkamayacağımız gibi görülüyor.”

Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?

Vâ-Nû: “Objektif olmak. Kendi muhitimizi aksettirmeye çalışmak... Kafasının içini anlatmaya kalkmak, aşırı bir iddiadır. Pek az müellif ruhunun orijinalliği sayesinde bize sübjektif yazılar okutabilir. Hâlbuki pek çok müellif muhitini sadakatle aksettiren vesika mahiyetinde yazılarla faydalı olur. Bu bakımdan objektif olmaya çabalamayı umumi kaide olarak tavsiye ederim.”

Son sual bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

Vâ-Nû: “Şair olmak istiyordum. Olamadım. Gazetecilik stajını yaptım. Piyes müellifliğine çalışıyorum. Olabilecek miyim? Bilemiyorum. Yirmi beş senelik muharrirliğime rağmen yeni bir şey bulmak peşindeyim.”

2.6.“Şimdi de Diyorlar ki: Peyami Safa” (Safa, 1945, s. 5)

Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?

Peyami Safa: “Türk edebiyatı İslam beynelmileli içinde büyük bir değere sahipti. Hristiyan beynelmileline yeni giriyor. Tanınmak için biraz bekleyecektir.”

Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?

Peyami Safa: “Tercihlerimi sayı ile tahdit edemiyorum.”

Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

Peyami Safa: “Edebiyatımız bugün geleneğinden kopmuş, tehlikeli olduğu kadar da ümitli bir tereddüt boşluğunda çırpınmaktadır. “

Tanzimat’tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkârlar sizce kimlerdir?

Peyami Safa: “Tanzimat’tan beri edebiyatımızda iz bırakanlar malum. Bunlar en layıkları mıdır? Derece bakımından yapılan değerlendirme hataları istisna edilirse, evet.”

Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebiliriz?

Peyami Safa: “Pek az. İki üç isim. İzahı pek uzun sürer. Dedikoduya çalan kısa izahlardan kaçındığım için beni isim vermekte mazur görünüz.”

Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?

Peyami Safa: “Yeni şiir, şair ve yenilerden beklediklerimiz, bir anketin sekiz on sorusundan birinin cevabına nasıl sığar? Bazı yeni şairler kadar güdük ve bütür bir izaha razı değilim.”

Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?

Peyami Safa: “Genç nesil nasıl mı çalışmalı? Yazmaktan ziyade okuyarak, söylemekten ziyade düşünerek.”

Son sual bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

Peyami Safa: “Edebiyatta halis manasıyla edebiyattan başka bir şey yapmak istemedim. Ne derecede muvaffak olduğumu söylemek bana düşmez. Bunu sanatkâra değil, münekkide sorunuz. Otokritik belki tenkitlerin en doğrusu, fakat haklı olarak en çok şüphe uyandırandır.”

3. “Şimdi de Diyorlar ki” serisinin anket ve kanonla ilişkisi

“Şimdi de Diyorlar ki” serisi, şekil itibarıyla edebî röportaj sınıfına girmeye uygun bir görünüm arz etmektedir. Fakat daha detaylı bakılınca bu seriyi anket olarak sınıflandırmanın daha uygun olacağı anlaşılabacaktır.

Röportaj, sözlüklerde “konusu, bir soruşturma ve araştırma olan gazete veya dergi yazısı” şeklinde tarif edilir. Öğretici ve bilgilendirici nitelikleriyle röportaj türü, düzyazılar içinde farklı bir niteliğe sahiptir. Röportajcıda “dikkat, kavrayış, hafıza, çabukluk ve röportaj yaptığı şahsiyetin üslubuna uymak gibi bazı vasıfların bulunması” gerekir (Sağlam 2006, s. 415). Röportajcı kendi bilgi ve birikimi yanında konuştuğu şahsın edebî ve sanatsal üretimi hakkında yapacağı ön hazırlıkla röportaja yön verebilir. Bu da edebî röportajı yalnızca kayıt tutmaktan ayrı bir yere konumlandırır. *Diyorlar ki* ile bu alandaki kapsamlı ilk çalışmaya imza atan Ruşen Eşref Ünaydın, röportajla ilgili şu ifadeleri kullanır:

“...Şüphe yok pek iyi bildiğiniz bir noktayı bu münasebetle bir daha arz etmiş olayım ki azizim, mülâkatçılık kayıtçılık değildir. Yoksa, kaydın âlâsını meclislerdeki ve mahkemelerdeki zabıt ceride kâtipleri yapar. Bir konuşmayı, renklerini ve vasıflarını belirterek canlandırmak için konuyla ilgi, konuşanın kişiliğini biliş, eserini tanıyış, görüş tarzını kavrayış, konuşma tarzındaki özelliği seziş gibi âdeta ressam meziyetleri diyebileceğim birtakım tasvir kabiliyeti bir araya getirilmezse, mülâkatçılığın ne demek olduğunu denememişlerce ‘başkaları ağzından ziyafet çekme’ hükmüne bağlanıverecek derecede basit görünür de sanılan başarılı bir sonuç elde edilemez. Elde edilemeyince de bir kitap dolusu mülâkat, bir çavalye dolusu balığa benzer. Her birinin ağzı, kendini yaşatıcı varlık çevresinden ayrılmanın duyurduğu ölüm acısıyla açık kalmış, gözleri boğulmanın verdiği ürküntü ile yuvalarından fırlamış görünür bir çavalye dolusu balığa... Onlardan her birinin suda yaşarken ayrı bir benliği sevdiren zarif kıvraklığı, rıhtım üstündeki sepetler içinde sayıları kadar üst üste tekrarlanan sadece bir tek manayı gösterir, cansızlık... Konuşmaları böyle bir sonuçtan kurtarmak istenirse şunu bilmeli ki bir mülâkat aşağı yukarı bir portredir ve mülâkatçı, sadece kuru kayıtçı değil, konuşma denilen esas kayıt malzemesini, modelin ruh çizgileri, duruş ayrılıkları ve söyleyiş özellikleri ile kavrayacak bir şekilde kullanıp bezeyerek okurların gözleri önüne koyan bir portrecidir... Dikkat edilirse *Diyorlar ki*’de bu gözükür. Hiçbir mülâkat ve hiçbir konuşma tarzı ötekine benzemez.” (Ünaydın, 2001, s. 169-170)

Ruşen Eşref’in de dikkat çektiği üzere edebî röportajda gidişata röportajcı yön vermektedir. Görüşme, röportajcının birikimi, ön hazırlığı, zekâsı ve kıvraklığı ölçüsünde değişkenlik gösterebilmektedir. En azından ideal bir edebî röportajdan beklenen bu yöndedir. Nitekim Ruşen Eşref’in *Diyorlar ki*, Hikmet Feridun Es’in *Bugün de Diyorlar ki* ve Mustafa Baydar’ın *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar* adlı eserlerinde bu durumu gözlemlemek mümkündür. Temel bazı sorular sabit kalmakla birlikte görüşmeler çeşitli yönlerden birbirinden ayrılmaktadır. Gerek Hikmet Feridun Es gerekse Mustafa Baydar kendi çalışmaları için ilk etapta “anket” tabirini kullanmış olsalar da ortaya çıkan ürün edebî röportaja daha yakındır. *Yaratış* dergisinde yayımlanan “Şimdi de Diyorlar ki” serisi için ise aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

“Şimdi de Diyorlar ki” serisinde ilk iki röportaj hariç soruları yöneltenlerin isimleri belirtilmemiştir. M. Fuat Köprülü’ye sorulan sorular Mazhar Levent, Abdülbaki Gölpınarlı’ya sorulan soruların ise M. Halit Eskişar tarafından yöneltildiği ifade edilmiş, diğer dört röportajda konuşanın kim olduğu bilgisi verilmemiştir. İkinci ve asıl önemli olan husus ise soruların aynı sırayla hiçbir müdahale edilmeksizin yöneltilmiş oluşudur. “Şimdi de Diyorlar ki” serisinde muhataplara 8 soru yöneltilmiştir, sorular sırasıyla şu şekildedir:

1. Dünya çapında Türk edebiyatının yeri ve değeri nedir?
2. Başlangıçtan bugüne kadar yetişen sayısız şairlerimiz içinden beşini seçmek mecburiyetinde kalsanız reyinizi kimlere verirsiniz?
3. Edebiyatımızın bugünkü vaziyeti hakkında düşünceleriniz?

4. Tanzimat'tan beri yetişen şair, muharrir ve romancılarımızdan edebiyatımızda en derin iz bırakmış olanlar ve hakiki sanatkârlar sizce kimlerdir?
5. Yaşayan edebiyatçılardan kimleri otorite olarak kabul edebiliriz?
6. Yeni şiir ve yeni şair deyince ne anlıyorsunuz? Bugünkü genç nesilden yarın için bir şeyler beklediğiniz isimler hangileridir?
7. Edebiyatımızın terakkisini ve Türk sanatının yükselişini temin için, hangi yolların takibine ve genç neslin ne suretle çalışmasına taraftarsınız?
8. Son soru bizzat kendinize ait. Gençken Türk edebiyatında ne yapmak istiyordunuz? Bu emeliniz ne suretle tahakkuk etti?

Daha önce zikredilen altı isme yukarıdaki sorular aynı sıralamayla yöneltilmiştir. Bu konuşmaların dergi sütunlarında kapladığı yer dahi hemen hemen aynıdır. Soruları yönelten kişi, konuşmanın gidişatına göre eklemeler/çıkarmalar yapmamış, kuvvetle muhtemel dergi yönetimince hazırlanan şablona sadık kalmıştır. Bu açılardan değerlendirildiğinde “Şimdi de Diyorlar ki” serisinin röportajdan ziyade “anket” olarak değerlendirilmesi daha uygun gözükmektedir.

İrdelenmesi gereken bir diğer husus soruların içeriği ve bu anketin kanonla olan ilişkisidir. Kanon, tarihsel süreç içerisinde kazanmış olduğu anlamlar bir kenara bırakılırsa “yazarlar ve eserler listesi” olarak telakki edilmektedir (Anar, 2013). Bir seçme işleminin sonucunda meydana gelen kanonun oluşumunda pek çok faktör etkilidir. Sanatkârlar ve fikir adamları, otoriteyi temsil eden devlet, halkın çeşitli kesimleri ve akademisyenler kanonlaşma sürecinin içinde yer alan bazı gruplardır. Bazı dergiler kanonları ortaya çıkarmak adına soruşturma dosyaları veya özel sayılar hazırlamaktadır. *Yaratış* dergisinde yayımlanan “Şimdi de Diyorlar ki” anketi de böyle bir girişimin sonucudur. *Yaratış* dergisi mensuplarının, sordukları sorularla edebiyat tarihinde ismi geçen bazı şahsiyetleri konumlandırma ve onlara değer biçme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Ankette yer alan özellikle ikinci, dördüncü ve beşinci soruların bu doğrultuda hazırlandığı söylenebilir. Üstelik kendisine soru yöneltilen isimler, anketin yayımlandığı 1940'lı yıllar düşünüldüğünde otorite olarak kabul edilebilecek, görüşleriyle edebiyat kamuoyunda yankı uyandırabilecek isimlerdir. Soruların müdahale edilmeksizin aynı sırayla muhataplara yöneltilmesi ilgili konuşmaları anket sınıfına sokarken soruların içeriği bunu kanonik hâle getirir. Nihayetinde “Şimdi de Diyorlar ki” görüşmeleri için “kanonik anket” niteliğini yapmak gerekir.

Kendisine soru yöneltilen isimler ankette yer alan kanonik sorulara kanonun pek de dışına çıkmadan cevap verirler. İkinci, dördüncü ve beşinci sorulara verilen cevapların klasik edebiyattan Fuzûlî, Bâkî, Nedim, Şeyh Galip; modern edebiyattan ise Abdülhak Hâmid, Halit Ziya, Tevfik Fikret, Yahya Kemal gibi isimler etrafında toplandığı görülür. Yalnızca Peyami Safa bu sorulara “*tercihlerimi sayı ile tahdit edemiyorum*” veya “*dedikoduya çalan kısa izahlardan kaçındığım için beni isim vermekte mazur görünüz*” (Safa 1945, s. 5) gibi cevaplar vererek çekimser bir tutum sergiler.

4.Sonuç

Türk edebiyatında Ruşen Eşref Ünaydın'ın *Diyorlar ki* ile başlattığı edebî röportaj geleneği benzer adlandırmalar ve yöntemler etrafında Hikmet Feridun Es ve Mustafa Baydar ile devam etmiştir. *Yaratış* dergisinde gerçekleştirilen “Şimdi de Diyorlar ki” üst başlıklı seri de aynı geleneğin izlerini taşımaktadır. Derginin ilk altı sayısında sırasıyla M. Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Ali Canip Yöntem, Mithat Cemal Kuntay, Vâlâ Nurettin ve Peyami Safa ile yapılan görüşmeler yayımlanmıştır. Bu görüşmelerde muhataplara aynı sorular aynı sırayla yöneltilmiş, “konuşan” kişinin görüşmenin gidişatına herhangi bir katkısı/müdahalesi olmamıştır. Dergi yönetimince hazırlanan şablona sadık kalındığı anlaşılan bu

görüşmeler, bu yönüyle edebî röportajdan ziyade anket olarak değerlendirilmeye daha uygun bir görünüm arz eder. Üstelik ilk iki görüşme hariç konuşmayı kimin yaptığı da belirtilmemiştir. Soruların içeriğine bakıldığında *Yaratış* dergisi mensuplarının edebiyat tarihinde ismi geçen bazı şahsiyetleri konumlandırma veya onlara değer biçme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Bu da söz konusu ankete kanonik bir hüviyet kazandırır. Üstelik kendisine soru yöneltilenler 1940'lı yılların edebiyat dünyası düşünüldüğünde görüşleriyle yankı uyandırabilecek, dikkate alınacak isimlerdir. Peyami Safa kanonik sorulara karşı çekimser bir tutum sergilerken kendisiyle görüşülen diğer beş kişi, cevaplarında genellikle edebiyat tarihlerinin ittifak ettiği yazar ve şairleri zikretmişlerdir. Bütün bu değerlendirmeler ışığında *Yaratış* dergisinde 1944-1945 yıllarında gerçekleştirilen “Şimdi de Diyorlar ki” üst başlıklı görüşmelerin kanonik bir anket olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Anar, T. (2013). Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. (1), 40-78.
- Baydar, M. (1960). *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar*. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık.
- Es, H. F. (2010). *Bugün de Diyorlar ki*. Haz. Selçuk Karakılıç. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gölpınarlı, A. (1944). Şimdi de Diyorlar ki: Abdülbaki Gölpınarlı. Konuşan: M. Halit Eskişar. *Yaratış*. (2), 5.
- Kuntay, M. C. (1945). Şimdi de Diyorlar ki: Mithat Cemal Kuntay. *Yaratış*. (4), 5.
- Köprülü, M. F. (1944). Şimdi de Diyorlar ki: M. Fuat Köprülü. Konuşan: Mazhar Levent. *Yaratış*. (1), 5.
- Nurettin, V. (1945). Şimdi de Diyorlar ki: Vâlâ Nurettin. *Yaratış*. (5), 5.
- Ünaydın, R. E. (2002). *Diyorlar ki [Bütün Eserleri: Röportajlar 1]*. Haz. Necat Birinci; Nuri Sağlam. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Ünaydın, R. E. (2001). *Ruşen Eşref'ten Hasan Âli Yücel'e "Diyorlar ki İçin Bir Mektup*. Haz. Nuri Sağlam. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Safa, P. (1945). Şimdi de Diyorlar ki: Peyami Safa. *Yaratış*. (6), 5.
- Sağlam, N. (2004). *Diyorlar ki Muharriri Çeşmeler Kâşifi İstanbul Seyyahı Ruşen Eşref Ünaydın*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Sağlam, N. (2006). Türk Edebiyatında Edebî Röportaj. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (4)8, 415-478.
- Yağar, A. S. (2023). Fikirde, Sanatta ve Edebiyatta "Yaratış" Yapmak İsteyen Kısa Soluklu Bir Teşebbüs: *Yaratış Dergisi*. *Edebî Eleştiri Dergisi*. Cumhuriyetin İlanının 100. Yılı Anısına 1923'ten 2023'e Süreli Yayınlar ve Edebiyat Özel Sayısı, 20-37.
- Yöntem, A. C. (1944). Şimdi de Diyorlar ki: Ali Canip Yöntem. *Yaratış*. (3), 5, 15.

5. Klasik Türk Edebiyatında Tevbenâme ve Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Tevbenâmesi¹

Seyfullah KOŞMAZ²

APA: Koşmaz, S. (2026). Klasik Türk Edebiyatında Tevbenâme ve Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Tevbenâmesi. 10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 47-67. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Klasik Türk edebiyatında dinî ve tasavvufî muhtevalı manzum türler arasında yer alan tevbenâme, işlenmiş bir günah yahut kusurdan dolayı duyulan pişmanlığın ve kulun bu hatayı bir daha tekrar etmeme iradesiyle Allah'a yönelişinin şiir diliyle ifade edildiği manzumelerdir. Sözlükte “dönmek, rücu etmek” anlamlarına gelen tevbe kavramı, dinî terminolojide kulun işlediği günahlardan dolayı samimi bir pişmanlık duyarak Allah'ın emirlerine yönelmesini ve ilahî affa sığınmasını ifade eder. Bu türde kaleme alınan eserlerde, günahların bağışlanması için yapılan içten yakarışlar ve kulun aciziyet bilinci ön plana çıkar. Tevbenâmeler, muhteva itibarıyla kuldun yaratıcıya yönelen bir yakarış niteliği taşımaları bakımından münâcât türüyle benzerlik gösterse de yalnızca tevbe temasına odaklanmaları yönüyle ondan ayrılırlar. Klasik Türk edebiyatında tevbenâme türünde kaleme alınmış birçok manzume bulunmaktadır. Bu çalışmada, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin tevbenâme türünde yazdığı manzume merkeze alınmıştır. Makalenin ilk bölümünde, klasik Türk edebiyatında tevbenâme türüne dair mevcut literatür genel hatlarıyla değerlendirilecektir. İkinci bölümde, şairin hayatı ve eserleri hakkında muhtasar bilgiler verilecek; ardından şahsî mecmuasında yer alan ve Veysi'nin (1561–1628) meşhur tevbenâmesine nazîre olarak kaleme aldığı tevbenâmesinin çeviri yazılı metni sunulacaktır. Üçüncü bölümde ise söz konusu manzume, nazîre geleneği bağlamında biçim, vezin, kafiye-redif, muhteva, dil ve üslup özellikleri bakımından Veysi'nin tevbenâmesiyle karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu çalışma, türün gelişim seyrine katkı sunmayı ve Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin mezkûr tür içerisindeki konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, Şiir, Tevbenâme, Nazîre.

The Tevbenâme in Classical Turkish Literature and the Tevbe-nâme of Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi

Abstract

In Classical Turkish literature, the *tevbenâme* is a poetic genre of religious and mystical content in which the remorse felt for a committed sin or fault and the servant's turning toward God with the resolve not to repeat that wrongdoing are expressed through verse. The concept of *tevbe*, which lexically means “to turn back” or “to return,” denotes in religious terminology the sinner's sincere repentance and reorientation toward God's commandments, seeking divine forgiveness. Works composed in this genre articulate heartfelt supplications for the absolution of sins and foreground the servant's awareness of human frailty and dependence on God. Although *tevbenâmes* resemble the *munâcât* genre in that they embody a supplicatory address from the servant to the Creator, they differ in their exclusive focus on the theme of repentance. Classical Turkish literature contains

¹ Bu çalışmaya katkılarından ötürü Prof. Dr. Sadık Yazar, Volkan Arslan ve Sezanur Sezgin'e şükranlarımı sunarım.

² Dr., Bağımsız Araştırmacı/Kalem Vakfı Okulları (İstanbul, Türkiye), **eposta:** s.kosmaz74@gmail.com **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-5663-3806>

numerous examples of this genre. The present study centers on a *tevbe-nâme* composed by Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi. In the first section, the existing scholarship on the *tevbenâme* genre in Classical Turkish literature is reviewed. The second section provides a concise account of the poet's life and works, followed by the presentation of the transliterated text of his *tevbe-nâme*, preserved in his personal miscellany and written as a *nazîre* to the celebrated *tevbenâme* of Veysî (1561–1628). The third section offers a comparative analysis of the two poems within the framework of the *nazîre* tradition, examining their form, meter, rhyme and refrain, content, language, and style. This study aims to contribute to an understanding of the genre's historical development and to determine Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi's position within the *tevbenâme* tradition.

Keywords: Classical Turkish Literature, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, Poetry, Tevbe-nâme, Nazire.

Giriş

Mecmualar, klasik Türk edebiyatı araştırmalarında şair ve ediplere dair bilgiler ihtiva etmeleri bakımından biyografik ve bibliyografik kaynaklar arasında önemli bir yere sahiptir. Bu eserler, söz konusu kaynakların Türk edebiyatı tarihinde bıraktığı boşlukları doldurma yönüyle özellikle dikkat çekmektedir. Mecmualar üzerine literatürde tanım, tasnif, işlev ve biyografik değer ekseninde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Özellikle mâliki veya mürettibi bilinen şahsi mecmualar, mecmua sahibinin ilmî, edebî ve mesleki kimliğine dair ayrıntılı bilgilere ulaşmayı mümkün kılmaktadır (Koşmaz, 2025). Elbistanlı Yemliha-zâde Mustafa Kâmil Efendi (Altuner, 2013), Râsîh (Yazar, 2020) ve Kastamonulu İshâk-zâde Fevzi'ye ait mecmualar üzerine gerçekleştirilen çalışmalar (Köksal, 2016) bu durumun somut örnekleri arasında yer almaktadır.

Bu tür şahsi mecmualar müelliflerin biyografik ve bibliyografik çerçevesini aydınlatmakla birlikte aynı zamanda klasik Türk edebiyatında edebî türlerin uygulanış biçimleri, nazîre geleneğinin işleyişi gibi birçok açıdan önemli veriler sunmaktadır. Mecmualarda yer alan manzumeler, kimi zaman literatürde yeterince temsil edilmemiş veya gözden kaçmış tür örneklerini ortaya çıkararak edebî türlerin tarihsel gelişiminin yeniden değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye dair biyografik ve bibliyografik kaynaklarda mevcut bilgiler oldukça sınırlıdır. Ancak yakın zamanda tarafımızca tespit edilen şahsi mecmuası, Esîrîzâde'nin kadılık mesleğinin yanı sıra aynı zamanda bir şair olduğunu göstermektedir. Şairin şahsi mecmuasına kaydettiği şiirlerden biri, tevbenâme türünde yazılmıştır. Veysî'nin meşhur tevbenâmesine nazîre olarak kaleme alınan bu şiire dair literatürde müstakil bir çalışmanın bulunmaması, söz konusu manzume'yi incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, öncelikle klasik Türk edebiyatında tevbenâme türüne dair mevcut literatür değerlendirilecektir. Akabinde şairin hayatı ve eserlerine dair bilgiler muhtasar olarak verilecek, şairin şahsi mecmuasında bulunan ve Veysî'nin (1561–1628) meşhur tevbenâmesine nazîre olarak yazılmış olan tevbenâmesinin çeviri yazılı metni sunulacaktır. Üçüncü bölümde ise söz konusu manzume, nazîre geleneği bağlamında biçim, vezin, kafiye-redif, muhteva, dil ve üslup bakımından Veysî'nin tevbenâmesiyle karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. Klasik Türk Edebiyatında Tevbenâme

Klasik Türk edebiyatında edebî türlerin oluşumu ve gelişimi hem bireysel hem de toplumsal düzlemde hissedilen yenilik arayışlarıyla birlikte; savaş, dinî inanışlar, estetik beklentiler ve sosyal ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmiştir. Bu çok yönlü ihtiyaçlar neticesinde zamanla pek çok yeni tür ortaya

çıkıştır (Gökalp, 2009). Bu türlere dair literatürde pek çok çalışma yapılmıştır. Âgah Sırrı Levend'in "Türk Edebiyatı Tarihi" (Levend, 1984), Mustafa İsen'in "Türler" başlıklı yazısı (İsen, 2002), Mustafa Ayyıldız ve Hamdi Birgören'in "Edebiyat Bilgi ve Teorileri" (Ayyıldız ve Birgören, 2005), Hatice Aynur vd. tarafından hazırlanan "Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4 Nazımdan Nesire Edebî Türler" (Aynur ve ark., 2009), Mehmet Aça, Haluk Gökalp ve İsa Kocakaplan'ın "Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi" (Aça ve ark., 2009), Rıdvan Canım'ın (Canım, 2010) "Divan Edebiyatında Türler", Cem Dilçin'in (Dilçin, 2016) "Örneklerle Türk Şiir Bilgisi", Metin Akkuş'un "Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası- Edebi Türler ve Tarzlar" (Akkuş, 2024) ve yakın zamanda yayınlanan Fatih Ramazan Süer'in (Süer, 2025) "Türk İslam Edebiyatında Türler" adlı çalışmaları klasik Türk edebiyatının mezkur türleri üzerine kaleme alınmış ve literatürde yer edinmiş önemli eserlerdir.

Türk edebiyatı tarihinde ortaya çıkan türlerden biri de "tevbenâme"dir (Deniz, 2008). Klasik Türk edebiyatında özünde münacât olan ancak "tevbe" maksadıyla yazılmış şiirlere "tevbenâme" denilmiştir (Kaçar ve Gözün, 2020). Tespit edebildiğimiz kadarıyla şu ana değin tevbe ve tevbenâmeye dair birçok akademik çalışma yapılmıştır. Tevbe ve klasik Türk şiirine yansımalarıyla ilgili yapılan ilk kapsamlı çalışma, "Tevbe-i Nasûh Kavramı ve Divan Edebiyatındaki Kullanımları Üzerine" (Kaçar ve Gözün, 2020) başlıklı makaledir. Çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'in Tahrîm Suresi'nin 8. ayetinde geçen "tevbeten nasûhan" ifadesi merkez alınarak "tevbe-i nasûh" kavramının hem İslamî düşünce geleneğindeki yeri hem de divan edebiyatındaki kullanımları incelenmiştir.

Klasik Türk edebiyatında tevbenâme türü ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk çalışma ise "Klasik Türk Şiirinde Manzum Tevbe-nâmeler" başlıklı (Tuğluk, 2009) makaledir. Klasik Türk edebiyatında dinî nazım türleri hakkında değerlendirmelerde bulunan Tuğluk, tevbe ve tevbenâmeler hakkında bilgi verir. Divan ve mesnevilerden hareketle tevbe manzumelerini Tevbenâme başlığı altında yazılan manzumeler, mesnevilerde yer alan tevbe konulu bölümler, farklı nazım şekilleriyle yazılan ve bütünüyle tevbe konusunu işleyen manzumeler, nedâmet-nâme başlığı altında yazılan ya da nedâmet konusunu işleyen bağımsız manzumeler olmak üzere dörde ayırır. Akabinde öncelikle tevbenâme başlıklı manzumeler bağlamında Veysî, Vahyî, Rezmî, Şehdî, Lebîb, Refî-i Kâlâyî'nin eserlerini tedkik eder. Sonrasında sırasıyla mesnevilerde yer alanlar, nedâmet başlıklılar ve tevbe başlığı taşımayan ancak tevbe konusunu işleyen manzumeler ile ilgili değerlendirmelerde bulunur (Tuğluk, 2009).

Tevbenâme literatüründe tespit edilen bir diğer çalışma "Münâcât ve Tövbe-i Nasûh Geleneği Çerçevesinde Tövbenâme-i Veysî" başlıklı makaledir (Yılmaz, 2012). Çalışmada, tevbe kavramının anlam çerçevesi çizilmiş, ardından nasûh tevbesi anlayışı ele alınmıştır. Tevbenâmenin münâcât ve tazarrunâme ile ilişkisi değerlendirildikten sonra Veysî'nin dokuz bentlik şiiri yapı, muhteva ve üslup bakımından incelenmiştir.

Konuyla ilgili bir diğer çalışma "Edebî Tür ve Tarz Açısından Tevbe-Nâmeler ve Lebîb Divanı'nda Yer Alan Tevbe-Nâme Örneği Üzerine Değerlendirmeler" başlıklı makaledir (Kardaş, 2013). Makalenin girişinde klasik Türk edebiyatında tür meselesi irdelenmiş; dinî tür ve tarzlara değinildikten sonra tevbenâmeler hakkında açıklamalarda bulunulmuştur. Akabinde Lebîb'in (ö. 1768-69) tevbenâmesi şekil, muhteva, dil ve üslup olmak üzere çeşitli yönlerden incelenmiştir.

Tevbenâmeye dair bir başka çalışma 2018'de "Hamdî'nin Divân-ı Hamdî/Pendiyye-i Hamdîyye'sinde Yer Alan İki Tür/Tarz Örneği: Tövbe-Name, İcazet-Name" (Durkaya, 2018) başlığı altında yapılmıştır. Çalışmada 19. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerinden Hamdî'nin (ö.?), divanındaki tövbename ve icazetname türleri incelenmiştir.

Tevbenâme ile ilgili literatürde yakın dönemde de çalışmalar yapılmıştır. Ramazan Çelik'in "Tevbe-Nâme Geleneği ve Doğu Türkçesi ile Yazılmış Manzum Bir Tevbe-Nâme Örneği" başlıklı bildirisi bunlardan biridir. Çelik, tevbe ve tevbenâmeler ile ilgili değerlendirmelerde bulunduktan sonra Doğu Türkçesi ile yazılmış tevbenâmenin bulunduğu nüsha hakkında bilgi vermiş, akabinde mezkûr eseri dil ve anlatım, muhteva yönüyle incelemiştir. Sonrasında transkripsiyonlu metni ve günümüz Türkçesi halini araştırmacıların dikkatine sunmuştur (Çelik, 2024).

Yine Hasan Kaya tarafından II. Uluslararası Prizren Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi'nde "Veysî'nin Tevbenâmesine Nazire Olarak Kayıtlı Bir Tevbenâme: Recâî'nin Tevbenâmesi" (Kaya, 2025a) ve "Gurbî'nin Tevbenâmesi" (Kaya, 2025b) başlıkları altında iki bildiri sunulmuştur.

Klasik Türk şiirinde; Vak'anüvis Râşid Efendi (ö. 1148/1735) (Biltekin, 1993), Ahmed Dânişî Efendi (ö. 1060/1650) (Özer, 2004), Âdem Çelebi (ö.?) (Karakas, 2010), Şekûrî (ö. 1180/1766-67) (Gültekin, 2009), Enderunlu Fâzıl (ö. 1225/1810) (Beyhan, 2021) gibi pek çok şairin divanında "tevbe" redifli şiirler yazılmıştır. Bununla birlikte Kâimî (ö. 1102/1690-91) (Aydın, 2007), Kutup Seyyid Osman Fazlî (ö. 1102/1691) (Erdem, 2008), Bolulu Şeyh Himmet (ö. 1095/1683-84) (Yetkin, 2016), Beylikçi İzzet (ö. 1224/1809) (Şen, 1995), Nakşî-i Eyyûbî (ö. 1178/1764) (Açıkgöz, 2016), Hanyalı Kâmî (ö.?) (Akyol, 2005), Şehdî Mustafa Efendi (ö. 1140/1727) (Bayındır, 2008), Gurbî (ö. 1160/1747) (Selçuk, 2007), Kara Çelebizâde 'Abdül-'Azîz (1068/1658) (Erdoğan, 2020), Enderunlu Fâzıl (ö. 1225/1810) (Beyhan, 2021), Aşkî Mustafa (ö. 1288-1294/1871-77) (Yapa, 2007), Feyzi Efendi (ö. 1185/1771-72) (Karagöz, 2004), Sıyamzâde Hasan Hamdî Efendi (ö.?) (Erbay, 2015) gibi birçok şairin divanında tevbe muhtevalı şiirler kaleme alınmıştır. Divanların haricinde Ahmed-i Rıdvan'ın *Rıdvânîyye*'si (Yılmaz, 2007) gibi birçok mesnevîde de tevbe muhtevalı şiirlere yer verilmiştir (Tuğluk, 2009). "Tevbe" redifli ya da tevbe muhtevalı bu şiirlerin haricinde "Tevbenâme", "İstiğfariyye", "Nedâmetnâme" ya da "İnâbetnâme" gibi başlıklar altında kaleme alınmış şiirler de mevcuttur. Bu bağlamda kaleme alınmış şiirlere dair oluşturulan Tablo 1 şöyledir:

Tablo 1: Tevbenâme, Nedâmetnâme, İstiğfariyye ya da İnâbetnâme Başlıklı Manzumeler

	Yüzyıl	Şairin Adı	Şiirin Başlığı	Nazım Şekli	Beyit/Bent/Dörtlük Sayısı
1	16-17	Veysî (ö.1628)	Tövbenâme-i Veysî ³	Terkîb-Bend	9 Bent
2	16-?	Sülûkî (ö.?)	Tevbe-nâme-i Sülûkî Be-Sûret-i Tahmîs	Tahmis	8 Bent
3	16-?	Recâî (ö.?)	Tevbenâme-i Müseddes Recâî Nazîre-i Veysî Efendi	Müseddes	5 Bent
4	16-?	Şevkî (ö.?)	Tevbenâme	Mütessa'	5 Bent
5	17	Ahmed Nâmî (ö.1673)	Nedâmet-nâme be-Hitâb-ı Nefs-i Bedr-Kâr ve Dil-i Heves-Kâr	Terkîb-Bend	9 Bent
6	17-18	Vahyî (ö. 1718)	Terkîb-i Bend-i Tevbe-nâme	Terkîb-Bend	10 Bent
7	17-18	Rezmî (ö. 1719)	Tercî-bend ve Tevbe-nâme 'alâ-hurûfî't-teheccî	Tercî-Bend	28 Bent

³ Veysî'nin neşredilen divanında "Tövbenâme-i Veysî" başlığını taşıyan (Toska, 1985) ve çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası bulunan bu manzume Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonunda 00021 numarada kayıtlı şiir mecmuasında (Mecmû'a-i Eş'âr, ty, vr.7b) ve İran Meclis Kütüphanesi 17805 Numaralı Türkçe Şiir Mecmuası'nda "İnâbetnâme-i Veysî Efendi" başlığıyla kayıtlıdır (Erdem, 2023).

8	18	Şehdî Mustafa Efendi (ö. 1727)	Tevbe-nâme	Gazel	11 Beyit
9	18	Esîrizâde Abdülbâkî Efendi (ö.?)	Tevbe-nâme-i Esîrî-zâde 'Abdu'l-bâkî Efendi Nazîre-i Veysî	Çok Şekilli	71 Beyit
10	18	Lebîb(ö.1768-69)	Nazm-ı Tevbe-nâme-i Lebîb	Kaside	33 Beyit
11	18	Enderunlu Fâzıl (ö.1810)	Tevbe-nâme-i Münâcât-ı Berdêgâh-ı Kâzîyü'l-Hâcât	Kaside	10 Beyit
12	19	Refî'-i Kâlâyî (ö. 1823)	Tevbe-nâme	Kaside	10 Beyit
13	19	Ayıntâblı Şâkir Efendi (ö.?)	İstîğfâriyye	Kaside	13 Beyit
14	19	Sıyamzâde Hasan Hamdî Efendi (ö.?)	İstîğfâriyye	Koşma	18 Dörtlük

Tespit edilen mevcut bilgilerden hareketle hazırlanan Tablo 1'deki veriler incelendiğinde Veysî'nin tevbenâme türünün öncülerinden olduğu anlaşılmaktadır. Şairin divanında “*Tövbênâme-i Veysî*” başlığı altında yer alan ve dokuz bentten müteşekkil olan mezkûr manzumenin (Toska, 1985), edebî çevrelerde rağbet gördüğü, diğer tevbenamelere nazaran geniş bir dolaşıma ulaştığı ve sonraki şairler üzerinde belirgin bir etki meydana getirdiği söylenebilir. Söz konusu tevbenâmenin Veysî'nin *Dîvân*'ı haricinde farklı yazma eser nüshalarında da yer alması ve birçok şair tarafından nazireler yazılmış olması bu etkinin somut göstergeleri arasında değerlendirilebilir.

Tevbenâme türünde şiir yazdığı tespit edilen isimlerden bir diğeri Sülûkî mahlaslı şairdir. Şairin kimliği hakkında kesin bilgilere ulaşılamamaktadır. Şairin Bâkî'nin “*Gelüñüz yüz turalum bâr-geh-i Gaffâra / Cân u dilden gelelüm tevbe vü istigfâra*” beytiyle başlayan gazeline tahmis olarak kaleme aldığı ve “*Tevbe-nâme-i Sülûkî Be-Sûret-i Tahmîs*” başlığını taşıyan şiiri bir mecmuada kayıtlıdır. Mecmuadaki şairlerin büyük çoğunluğunun 16. yüzyıla mensup olmalarından hareketle (Efe, 2020), Sülûkî'nin de bu yüzyılda yaşamış olabileceği düşünülebilir ancak mevcut veriler kesin bir hüküm vermeye imkân tanımadığından bu hususta net bir şey söylemek mümkün değildir.

Recâî mahlaslı şair de tevbenâme yazan isimler arasında yer alır. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan şairin, “*Tevbenâme-i Müseddes Recâî Nazîre-i Veysî Efendi*” başlığını taşıyan ve Veysî'nin tevbenâmesine nazire olarak müseddes nazım biçimiyle beş bent hâlinde kaleme aldığı şiiri, Atatürk Kitaplığı'nda BEL_YZ_K.0700 numarada kayıtlı bir mecmuada yer almaktadır. Mecmuanın neşrine dair Nurettin Fırat tarafından 2018 yılında yüksek lisans tezi yapılmıştır (Fırat, 2018). Söz konusu manzume daha önce de belirtildiği üzere Kaya (2025a) tarafından müstakil bir incelemeye konu edilmiştir.

Veysî, Sülûkî, Recâî gibi tevbenâme yazan şairlerden bir diğeri Şevkî mahlaslı şairdir. Şairin hayatı hakkında bilgiler sınırlıdır. Fuzûlî'nin (ö. 1556) şiirlerine tahmis yazmış olmasından hareketle kendisinin 16. yüzyılda veya daha sonraki yüzyıllarda yaşadığını düşünülmektedir. Şairin *Divan*'ında “*Tevbenâme*” başlığı altında mütessa' nazım biçimiyle yazılmış ve beş bentten oluşan bir şiir yer alır (Özmen, 2023).

Ahmed Nâmî de tevbenâme yazan şairlerdendir. Şairin divanında “*Nedâmet-nâme be-Hitâb-ı Nefs-i Bedr-Kâr ve Dil-i Heves-Kâr*” başlığı altında, terakibibent nazım şekliyle yazılmış ve dokuz bentten oluşan bir manzume bulunmaktadır (Yenikale, 2017).

Tevbenâme bağlamında şiir kaleme alan bir diğer isim Vahyî'dir. “*Terkîb-i Bend-i Tevbe-nâme*” başlığıyla divanında yer alan bu şiir on bentten müteşekkildir (Taş, 2017).

Rezmî de tevbenâme türünde manzume yazan şairlerdendir. Şairin divanında “*Tercî-bend ve Tevbe-nâme 'Alâ-hurûfî't-teheccî*” başlığı altında, terciibent nazım biçiminde kaleme alınmış ve yirmi sekiz bentten oluşan bir şiir bulunmaktadır (Gürbüz, 2012). Rezmî, her bendi alfabenin bir harfiyle kafiyeleştirilerek biçimsel bir farklılık oluşturmuştur. Manzume ayrıca bent sayısı bakımından diğer örneklerle göre en hacimli olma özelliği göstermektedir.

Tevbenâme türünde eser veren şairlerden biri de Şehdî Mustafa Efendi'dir. Şair, divanında “*Tevbe-nâme*” başlığı altında gazel nazım biçimiyle yazılmış on bir beyitlik bir şiire yer vermiştir (Bayındır, 2008).

Mezkûr türde şiir kaleme alan şairlerden biri de 18. yüzyıl âlim ve şairlerinden Esîrizâde Abdülbâkî Efendi'dir. Şairin şahsi mecmuasında yer alan söz konusu şiiri makalenin ilerleyen bölümlerinde detaylıca değinileceği üzere çok şekilli bir görünüm arz etmektedir. Çoğunluğu mesnevi kafiye şemasıyla örülen şiir toplamda yetmiş bir beyitten oluşmaktadır.

18. yüzyıl şairlerinden Diyarbakırlı Lebîb de tevbenâme türünde eser veren şairlerdendir. Şairin divanında “*Nazm-ı Tevbe-nâme-i Lebîb*” başlığı altında, kaside nazım biçimiyle yazılmış ve otuz üç beyitten oluşan bir manzume yer almaktadır (Kurtoğlu, 2017). Bu şiir, Kardaş (2013) tarafından müstakil bir çalışmada incelenmiştir.

Tevbenâme yazan şairler arasında Enderunlu Fâzıl da bulunmaktadır. Şairin divanında “*Tevbe-nâme-i Münâcât-ı Be-dergâh-ı Kâzîyü'l-Hâcât*” başlığı altında kaside nazım biçimiyle kaleme alınmış on beyitlik bir şiir yer alır (Beyhan, 2021).

19. yüzyıl şairlerinden Refî-i Kâlâyî de tevbenâme türünde eser vermiştir. Şair, “*Tevbenâme*” başlığı altında kaside nazım biçimiyle yazdığı on beyitlik bir şiiri divanına dâhil etmiştir (Alpaydın, 2007).

Aynı yüzyılda yaşayan Ayıntâblı Şâkir Efendi ile Sıyamzâde Hasan Hamdî Efendi ise “*İstiğfâriyye*” başlığı altında tevbenâme türünde şiirler kaleme almıştır. Ayıntâblı Şâkir Efendi, kaside nazım biçimiyle on üç beyitlik bir şiir yazmış (Dinçerler ve Açar, 2023); Sıyamzâde Hasan Hamdî Efendi ise yedili hece ölçüsüyle koşma nazım biçiminin kafiye düzenine uygun bir manzume meydana getirmiştir (Erbay, 2015).

Tablo 1’de de görüldüğü üzere Tevbenâme, Nedâmetnâme, İstiğfâriyye ya da İnâbetnâme başlığı altında yazılmış ve tarafımızca şu ana değin tespit edilmiş on dört şiir bulunmaktadır. Yazma ve basma eserlerin neşredilmesiyle tevbenâme bağlamında yazılmış şiirlerin tespit edilmesi ve bu sayının daha da artması muhtemeldir.

Tablo 1’deki veriler dikkate alındığında tevbenâme türünün tarihsel seyri ve biçimsel çerçevesi hakkında bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Mevcut tespitler, türün ilk örneklerinin XVI. yüzyılda ortaya çıktığını; ilerleyen yüzyıllarda ise bu alanda kaleme alınan metinlerin çoğaldığını göstermektedir. Bu tablo, tevbenâmenin belirli bir döneme özgü geçici bir yönelim olmayıp klasik Türk şiiri geleneği içinde devamlılık kazanan bir tür niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır.

Söz konusu şiirler sadece “tevbenâme” başlığı altında değil; “nedâmetnâme”, “istiğfâriyye” ve “inâbetnâme” gibi farklı adlandırmalarla da kaleme alınmıştır. Bu durum, muhteva bakımından ortak

bir temele dayanan türün, başlıklandırma hususunda şair tercihine bırakıldığını göstermektedir. Nazım şekilleri yönünden de tek bir kalıba bağlı kalınmadığı; terkiibent, terciibend, tahmis, müseddes, mütessa‘, gazel, kaside, koşma, mesnevi ve kıt‘a gibi çeşitli biçimlerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Böylece tevbenâme türünün, adlandırma ve nazım şekli bakımından geniş bir hareket alanına sahip olduğu ve klasik şiirin farklı form imkânları içinde ifade edildiği görülmektedir.

2. Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ve Tevbenâmesi

Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’ye dair bilgiler oldukça sınırlıdır. İhsan Bektaş (2006) tarafından müellifin *Risâletü’l-Hâkimiyye fî’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye* adlı eseri; Ömer Korkmaz (2021) tarafından ise *Mizânü’l-Müdde’iyyeyn fî İkâmeti’l-Beyyineteyn* adlı eseri üzerine çalışma yapılmıştır. Mezûr çalışmalarda Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin hayatı; ilmî, edebî kişiliği ve eserlerine dair sınırlı bilgiler verilmiştir. *Mizânü’l-Müdde’iyyeyn fî-ikâmeti’l-beyyineteyn*, *Risâletü’l-Hâkimiyye fî’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye*, *Zeylû Risâletü’l-Hakimiyye fî’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye*, *Esâsü’l-Mu’tekadât fî-Havâici’l-Mü’mîn ve’l-Mü’mînât* adlı dört eserinin olduğu bu eserlerden ilk üçünün nüshalarının tespit edildiği ancak *Esâsü’l-Mu’tekadât fî-Havâici’l-Mü’mîn ve’l-Mü’mînât* adlı eserin nüshasının tespit edilemediği söylenmiştir (Korkmaz, 2021). Tarafımızca yapılan çalışmalar neticesinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin *Esâsü’l-Mu’tekadât fî-Havâici’l-Mü’mîn ve’l-Mü’mînât* adlı eseri ve yine kendisinin şahsi mecmuası tespit edilmiştir. Bu iki eser başta olmak üzere müellifin diğer telifleri, biyografik ve bibliyografik kaynaklar ile arşiv belgeleri birlikte değerlendirildiğinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin biyografisinin yeniden ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınması gerektiği anlaşılmış; bu doğrultuda müstakil bir çalışma hazırlanarak yayıma hazır hâle getirilmiştir.

Makaleye konu olan tevbenâme, müellifin Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 06303 numarada kayıtlı şahsi mecmuasında yer almaktadır. Mecmuanın ayrıntılı tanıtımı söz konusu müstakil çalışmada yapıldığından burada tekrar edilmeyecektir. Şairin mecmuasında “*Tevbenâme-i Esîrîzâde ‘Abdu’l-Bâkî Efendi Nazîre-i Veysî*” başlığı altında yer alan manzume, başlığından anlaşılabacağı üzere Veysî’nin tevbenâmesine nazîre olarak kaleme alınmıştır. Tevbenâmenin çeviri yazılı metni şöyledir:

Tevbe-nâme-i Esîrî-zâde ‘Abdu’l-bâkî Efendi Nazîre-i Veysî

[Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün]

1. Gel e ey nâme-i zîbende-nüvîs-i ma‘nâ
İdelüm Besmele vü hâmd ü şenâyı imlâ
2. Olmaya kâr-ı merâmuñ niçe demler ebter
Ola ârâyîş-i itmâm ile kâruñ bihter
3. Hem şalât-ile selâmın idelüm biz itmâm
Dü cihân mefharına ‘ömrümüz oldukça temâm
4. Dağı âli ile aşhâb-ı kirâmına anuñ
Tarziye haklarına cümle çehâr-ı yârûñ
5. Ba‘d-ezân makşada âgâz idelüm ey **Bâkî**
Bilelüm devr-i felekden görerek âfâkı
6. Dâr-ı dünyâda şebât olmaduğı zâhirdür

- Cümlesi hâdiş ü fânî görünür bāhirdür
7. Çün bunu bildüñ ise eyle ferāğî pîşe
Kār-ı ‘uqbâyı tefekkür iderek endîşe
 8. Hem hākīkat diyerek dilber-i ra‘nāda şafā
Hep kabāhatdūr işüñ ‘ömrüñ olur cümle hebā
 9. Tā-be-key zenb ü me‘āşī yeter inşāf inşāf
İtdüñ ey dil niçe bir ‘ömr-i ‘azīzi itlāf
 10. Dāmen-ālūde-i çirkāb-ı riyālar niçe bir
Gizlüce muğ-beçe-i ‘işveler niçe bir⁴
 11. Niçe bir dilde cerāhāt-ı sinān-ı ‘işyān
Niçe bir tīr-i günāha hedef olduñ hayvān
 12. Kıl kadar āhīret emrinde şu‘ūruñ yokdur
Hūblar kākūli medhinde kuşūruñ yokdur
 13. Yok hesabında sıfır eyle günāhum yā Rab
Bī-hisāb ile baña sen dahı luṭf it yā Rab
 14. Senedüm mu‘temedüm sensüñ İlähī meded it
Niçe bī-ḥadd ise cürmüm kerem it bī-‘aded it
 15. Ol zamān-kim gide hep cümle meşā‘irde şu‘ūr
Dilde nuṭk itmege fer kılmaya vü dīdede nūr
 16. İrmeye kalbümize vesvese-i zulmānī
Şem‘-i vaḥdetle yana kalbümüzüñ imānı
 17. Alnum açık yüzüm ağ eyle işüm sağ eyle
Ma‘şiyet defterümi şāfī beyāz ağ eyle
 18. Tevbe-ber-tevbe yeter bunca hevā vü hevesüm
Ağarunca saḳalum beyhūde gitdi nefesüm
 19. Būy-ı ‘anberle müsāvī deyü kāküllerine
Tevbe şemm eyledüğüm buse ile güllerine
 20. Güle tercīh iderek ruhlarınuñ hep alın
Kıṭ‘a-i Mīre müreccah tutarak endāmın
 21. Söyleyüp nazmum olan ḥayl-i kelāma tevbe
Neṣr-ile naklüm olan ḥāl-i maḳāle tevbe
 22. Mey-i gül-reng ile hem-pā tutarak hūbānuñ
Lebleri keyfini her demde hemān cānānuñ
 23. Çeşm-i bādāmını āhūya cebīnin māha

⁴ Misra vezne uymamaktadır.

- Manşib-ı ‘aşkını tercîh iderek Cem-cāha
24. Tевbe ya Rabbi yazup medhūm olan ebyāta
İderek cümle teveccūh hay ile emvāta
25. Nice_olur āh u hayāl-ile geçen bunca leyāl
Nice_olur beyhūde geşt eyledüğüm rāh-ı dālāl
26. Nice_olur bunca me‘āşîyle geçen eyyāmum
Nice_olur hāl ü dil-i zār ile hem ahvālüm
27. Nice_olur dīdelerün bakduğı nā-mahremeler
Nice_olur kollarımuñ şarduğı ol dilberler
28. Niçe biñ cürm ü me‘āşî var iken itmedüm āh
Ġam-ı dünyā için ammā iderin āh ile vāh
29. Ehl-i cāha dōşenüp galli fedā eylemedük
Biñde bir tã‘at için vaz‘-ı cibāh eylemedük
30. Vay ol-dem ola sultān u gedā hep yeksān
Mağfired eylemeyüp ‘adl ider ise Raḥmān
31. Kanlı yaşlar dōkelüm cürmümize ağılayalum
Rāh-ı Haḳḳ’a yönelüp tã‘ate bil bağlayalum
32. ‘Afv idüp zenb ü günāhumı İlāhî kerem it
Harem-i ‘izzetüne mahrem idüp muhterem it
33. Sāde rüyı gül-i nev-ğoncalarından a‘lā
Diyerek medhūm olan cümle maḳāle tevbe
34. Çār ebrūda hemān bir gül-i zībā ra‘nā
Diyerek ruhlarınuñ şemmine tevbe tevbe
35. Ben dehānını anuñ gonçeye teşbīh iderek
Daḥı incü diyü dendānını temşil iderek
36. Çekdüğüm yayını ol dem-ki kemān ebrūnuñ
Tir-i müjgānına ehdāf-ile tevbe tevbe
37. Zülf-i maḥbūbuma(?) kısmet diyerek dünyāda
Bulamam diyü maḳālātuma tevbe tevbe
38. Fikr-i dünyā ile ‘uḳbāyı fedā itdüğüm
Tevbe-ber-tevbe naşūhî ile dā‘im tevbe
39. Hūblar kākūline bend-i esir olduğuma
Terk-i ḥvāb-ile hayālūme hemān-dem tevbe
40. Şāgarıyla mey-i gül-rengine meyḥānecinüñ
Baḳmadum diyü ta‘aşşub ile ‘ucbe tevbe
41. Ḳaddine ḳāmetine mā‘il olup dildāruñ

- Çekdiğüm derd-i belāya niçe biñ kez tevbe
42. Dest-būsı ile taqbīl iderek dāmānın
Āb-ı rüyum dökerek āh u fiğāna tevbe
43. Tevbe yā Rabbi taleb-kār-ı dālāl olduğuma
Vaşl-ı hūbān u hayāline de her dem tevbe
44. Bilüp itdüklerüme bilmeyüp itdüklerüme
Tevbe-ber-tevbe ‘azīmetle muşammem tevbe
45. Perçemi büyüni şemm eyleyerek dildāruñ
Mest olup eyledüğüm cümle günāha tevbe
46. Hāşılı cümle mekārihle muraḥḥaşlardan
Birine bakmamağa tevbe hezārān tevbe
47. Bende fermān-ber olan bir kuluñam sulṭānum
Diyerek eyledüğüm zūll ü günāha tevbe
48. Hüküm-i mevtāda olan kalbümü eyler ihyā
Vaşl-ı zāṭuñ didüğüm cümle hayāle tevbe
49. Māl u cānum yoluña cümle  fedā
Diyerek ḥubb-ı mecāzilere cümle tevbe
50. Vaqt-i pīrīde efendüm baña her dem devlet
Nīm-nigāhuñ diyerek sūz u güdāza tevbe
51. Hiçe şarf oldu bu ‘ömrümde geçen kıl ile kāl
Nice_ olur ḥālüm o gün vezn ola cümle a‘ māl
52. Ey kerem kânı rūsul faḥrī ḥabīb-i Mevlā
Merḥamet eyle kuluñdur bu esīr ü şeydā
53. Bir şefā‘atle benüm cürmümi sen ‘afv itdür
Rüz-ı maḥşerde kuluñ olmaya aşlā rūsivā
54. Merḥamet eyle anuñ ḥāline sen sulṭānum
Olmaya cümle ḥatāyā-yı nihānı ifşā
55. Ümmetüñ **Bakı** ye olmazsa şefā‘at keremüñ
Ehl-i maḥşer kuluña cümle ider istihzā
56. İtmez-iseñ kuluña naqd-i şefā‘atle kerem
Pür ide kabrümi ol velvele-i vāveylā
57. ‘Arz-ı ḥāl eylese sâ’il umar elbet dirhem
Bendeñe naqd-i şefā‘at kerem eyle i‘tā
58. Ola ol ravza-i pür-nūruña dā’im her ān
Niçe bī-ḥadd şalāt ile selām-ı bī-iḥşā
59. Her kaçan rıḥlet iderse biri nev‘-i beşerüñ

- Ümmetinden ise ol kimse o Hayru'l-Beşer'ün
60. Lâ-cerem mü' min-i tām olduğu şüretde beşer
Yıl gibi yevm-i kıyāmetde sırāt üzere geçer
61. Lâk ol-dem ki hemān cāy-ı mazîk ü tenhā
Yār-ı ğam-hār u⁵ ahibbādan olur cümle cüdā
62. Ne dil-i haste-i mecrūhuñā merhem bulunur
Ne gözüñ yaşını 'arz itmege hem-dem bulunur
63. Ne ğam u ğuşa ile hātır-ı miñnet-zedeñi
Merhamet eyleyüben bir şorar âdem bulunur
64. Yâ İlāhî o Nebîyy-i 'Arabî-millet için
Dağı hem zahr-ı şerîfinde olan hâtem için
65. Şeb-i vuşlatda olan leyle-i İsrâ hakkı
Cebhe-i pāk-i münevverde olan şafvet için
66. Hüzni-i Ya'küb-ı Nebî 'izzet-i Yūsuf hakkı
Şabr-ı Eyyüb-ı belâ-dîde-i miñnet-keş-içün
67. Ravza-i şāh-ı rūsul merkad-i pür-nūr-ı Nebî
Dağı ol Ka'be-i 'ulyāya olan hürmet için
68. Yâ İlāhî kerem it eyleme mahlûka esîr
'Aşk-ı zātuñla olam ben de esîr ibni Esîr
69. Ey kerem kânı Hudâ eyleme luţfuñdan ırak
Koma maşşerde beni başı kaba yalın ayak
70. Sekre-i mevt-ile olduĝda o dem ben 'atşān
Yâ İlāhî benüm imānumı hıfz it her ān
71. İtdügi cürm ü me'āsîye İlāhî bakma
Bak-ı İbn-i Esîr'i cehîme yakma

3.Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Tevbenâmesi ile Veysî'nin Tevbenâmesi'nin Karşılaştırılması

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, daha önce de belirtildiği gibi Veysî'nin tevbenâme türündeki eserini zemin şiir olarak belirlemiş ve bu şiiri tanzir ederek tevbenâme türündeki eserini meydana getirmiştir. Eserin bu özelliği zemin şiir ile onun eserini nazire bağlamında nazım biçimi, vezin, kafiye ve redif, muhteva, dil ve üslup gibi yönlerden incelemeyi ve değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Yapılacak inceleme ve değerlendirme, Esîrîzâde'nin manzumesinin zemin şiirle olan ilişkisini ortaya koyarak şairin metne yaklaşım biçimini, nazire geleneği içerisindeki konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda her iki metin arasında biçimsel ve içeriksel açıdan kurulan paralellikler ile farklılıklar tespit edilerek

⁵ Metinde "yār u ğam-hār u ahibbā" şeklinde yazılmıştır. Mana gereği "yār-ı ğam-hār u ahibbā" şeklinde okunmuştur.

Esîrîzâde'nin şiir anlayışı, dil tercihleri ve muhtevayı işleyiş tarzı bakımından Veysî'den ne ölçüde etkilendiği ve ondan hangi yönleriyle ayrıldığı değerlendirilecektir.

3.1. Nazım Biçimi:

Klasik Türk edebiyatında tertip edilen nazire mecmuaları incelendiğinde nazire yazan şairlerin çoğunlukla zemin şiir olarak kabul ettikleri metnin nazım biçimini muhafaza ettikleri görülür. Bu tercih hem zemin şiire bağlılık göstergesi hem de şairin aynı form içerisinde kudretini ortaya koyma çabası olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bazı örneklerde nazirecilerin farklı nazım biçimlerini tercih ettikleri de tespit edilmiştir. Bu durum, nazire geleneğinin katı biçimsel kurallarla sınırlı olmadığını ve şair tasarrufuna belirli ölçüde imkân tanıdığını göstermektedir (Köksal, 2006). Bu bağlamda Veysî'nin tevbenâmesine nazire yazan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin şiirine bakıldığında şairin zemin şiirden farklı bir tercihte bulunduğu görülür. Veysî'nin tevbenâmesi terkebî bent nazım şekliyle altışar beyitlik dokuz bent şeklinde yazılmıştır. Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ise zemin şiirin nazım biçimi olan terkebî bent tercih etmemekle birlikte şiirinde çok şekilliliği esas alarak farklı nazım biçimlerinin kafiye örgüsünü kullanmıştır. Meseleyi daha iyi izah edebilmek adına hazırlanan ve Esîrîzâde'nin tevbenâmesinde kullandığı kafiye şemalarını ve bu şemalara uygun nazım biçimlerini gösteren Tablo 2 şöyledir:

Tablo 2: Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Tevbenâmesinde Kullandığı Kafiye Şemaları ve Kafiye Uygun Nazım Biçimleri

Numarası	Kafiye Şeması	Kafiye Uygun Nazım Biçimi
1-32	aa,bb,...	Mesnevi
33-34	ab,ab	(?)
35	aa	Mesnevi
36-50	xa,xa,...	Kıt'a
51	aa	Mesnevi
52-58	aa,ba,...	Gazel/Kaside
59-61	aa,bb	Mesnevi
62-63	aa,ba	Gazel/Kaside
64-67	aa,ba	Gazel/Kaside
68-71	aa,bb,...	Mesnevi

Tablo 2'de görüldüğü üzere Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi söz konusu manzumesinde farklı nazım şekillerinin şemalarından yararlanmışır. Manzumesine mesnevi nazım biçiminin örgüsüyle başlayan şair 1. beyitten 32. beyte kadar şiirini bu örgüyle devam ettirir. 33 ve 34. beyitlere geldiğinde ab,ab kafiye şemasına geçen şair 35. beyitte mesnevi kafiye şemasını kullanır. 36. beyitten 50. beyte kadar kıt'a nazım biçiminin şemasını kullanan şair 51. beyitte yeniden mesnevi kafiye şemasına döner. 52. beyitten 58. beyte kadar ise şiirini gazel/kaside kafiye şemasıyla devam ettirir. Daha sonra 59. beyitten 61. beyte kadar mesnevi kafiye şemasını kullanır. 62 ve 63. beyitlerde gazel/kaside kafiye şemasını tercih eden şair, 64. beyitten 67. beyte kadar yine gazel, kaside şemasını kullanır. 68. beyitten itibaren mesnevi örgüsüne geçen şair şiirini bu örgüyle tamamlar.

Şiirin çok biçimli bu yapısında belirgin bir tutarlılık tespit edilememiştir. Ayrıca mevcut literatürde bu yapıya sahip müstakil bir nazım biçimine ya da benzer özellikler gösteren örnek bir şiire de rastlanmamıştır. Bu durum bazı soruları gündeme getirmektedir: Metindeki biçimsel çeşitlilik şairin bilinçli bir tercihi midir yoksa bazı beyitlerin eksilmesi veya yer değiştirmesi neticesinde belirli bir nazım biçiminin bütünlüğünün bozulmasından kaynaklanan bir görünüm müdür?

Şiirin baştan sona anlam akışını muhafaza etmesi ve müellifin şahsi mecmuasında yer alması, metnin mevcut şekliyle şair tasarrufunu yansıttığını düşündüren önemli karineler olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede söz konusu biçimsel çeşitliliğin bilinçli bir tercih olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte şiirden hareketle müellifin özellikle kafiye kelimesi bulma hususunda yer yer zorlandığı da söylenebilir. Şairin manzumesinde ağırlıklı olarak mesnevi nazım biçiminin kafiye örgüsünü tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Bu tercihin arka planında, zemin şiirin nazım biçimi olan terakibibend formunda bir manzume kaleme alma hususunda güçlük yaşamış olabileceği ihtimali düşünülebilir. Bununla birlikte şairin mesnevi örgüsü dışında farklı nazım şekillerine ait kafiye düzenlerine de başvurması manzumenin nazım kuruluşu bakımından bütünlüklü ve tutarlı bir yapı sergilemesini güçleştiren bir görünüm ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu tercihin hangi gerekçelerle benimsendiğini kesin biçimde ortaya koyabilecek yeterli veri bulunmadığından bu durumun sebeplerine dair kesin bir hükme varmak mümkün görünmemektedir.

3.2. Vezin:

Nazire tanımlarında ittifakla söylenen üç özellikten biri vezin birliğinin sağlanmasıdır. Ancak, zemin şiirden farklı olarak başka vezinle yazılmış şiir örnekleri de çokça görülmektedir (Köksal, 2006). Esîrîzâde'nin zemin şiir olarak aldığı Veysî'nin tevbenâmesi "Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" vezniyle yazılmıştır. Esîrîzâde de şiirinde aynı vezni tercih ederek zemin şiiri takip etmiştir.

Veznin uygulanışı bakımından genel olarak başarılı bir görünüm sergileyen Esîrîzâde'nin, Veysî'de de görüldüğü üzere yer yer aruz tasarruflarına başvurduğu anlaşılmaktadır. Zihaf açısından değerlendirildiğinde şairin, medli hece niteliğindeki "nīm" kelimesinde; "şāfi" ve "Bākī" kelimelerinin ikinci hecelerinde; "bī-iḥsā" kelimesindeki Farsça ön ek olan "bī" hecesinde ve "beyhūde" kelimesinin ikinci hecesinde zihafa başvurduğu görülmektedir. Klasik Türk şiirinde zihafılar genel olarak metnin edebî değerini zedeleyen ve bir ölçüde hoş görülen zihafılar şeklinde iki grupta değerlendirilmektedir. Uzun okunması gereken hecelerin kısa okunması metnin ahengini ve edebî değerini olumsuz yönde etkileyen bir kusur olarak kabul edilirken medli hecelerin bir buçuk değerinde okunmayarak kısa okunması büyük bir kusur sayılmamaktadır. Bunun yanı sıra mahlaslarda yer alan nisbet îsinde gerçekleştirilen zihafıların da kusur olarak değerlendirilmediği bilinmektedir (Saraç, 2007).

Bu çerçevede değerlendirildiğinde şairin 50. beyitte medli hece niteliğindeki "nīm" kelimesinde gerçekleştirdiği zihaf ile 55 ve 71. beyitlerde mahlası olan "Bākī" kelimesinin ikinci hecesinde başvurduğu zihafıların, klasik aruz uygulamaları bakımından meşru kabul edilen örnekler arasında yer aldığı söylenebilir. Ayrıca kelime sonunda bulunan y ve vav med harflerinin imlâ harfi gibi okunması veya "hîç" gibi kullanım sıklığı yüksek kelimelerde görülen zihafıların da bir dereceye kadar tabîi karşılandığı ifade edilmektedir (Saraç, 2007). Bu bağlamda 17. beyitte yer alan "şāfi" kelimesinin ikinci hecesinde yapılan zihafın kelimenin son hecesine denk geldiği görülmektedir. Şiirlerde özellikle î sesinde yapılan zihafıların â ve û seslerinde gerçekleştirilen zihafılara kıyasla daha az hissedilen tasarruflar olduğu göz önüne alındığında şairin 58. beyitte "bī-iḥsā" terakibinde yer alan Farsça ön ek "bī" hecesinde de zihafa başvurması veznin gerektirdiği uyumu sağlarken ahengi mümkün olduğunca zedelememeye yönelik bilinçli bir tercih olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık 18 ve 25. beyitlerde geçen "beyhūde"

kelimesinde yapılan zihafın kelimenin iç hecesinde meydana gelmesi, uzun ünlünün kısaltılmasını daha belirgin hâle getirmektedir. Bu durum, söz konusu kullanımın klasik aruz uygulamaları bakımından makbul görülme- yen örnekler arasında değerlendirilebilecek bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

İmâle bakımından incelendiğinde ise şairin, geleneğin müsamaha ile karşıladığı bazı alanlarda imâle- ye başvurduğu görülmektedir. Bunlar arasında Türkçe kelime ve eklerde, Farsça yapılı isim ve sıfat tamlamalarının terkip sesinde ve bağlaç vâvında gerçekleştirilen imâleler yer almaktadır. Bununla birlikte şairin 34, 36 ve 37. beyitlerde Arapça kökenli “*tevbe*” kelimesinde; 49 ve 51. beyitlerde ise yine Arapça kökenli “*cümle*” kelimesinde imâle yaptığı tespit edilmektedir. Klasik Türk şiirinde Arapça ve Farsça kökenli olup kısa ünlüyle biten hecelerde imâle-i maksûre yapılması genellikle kusur sayılmaktadır. Bununla birlikte müenneslik tâsî veya hâ-yı resmî ile sona eren heceler, hece değeri bakımından sıradan kısa ünlülerden farklı bir özellik göstermekte; kısa ve uzun hece arasında ara bir nitelik arz etmektedir. Okunuş sırasında uzun heceye göre daha sınırlı biçimde uzatılabilen ancak durak hâlinde kapalı hece değerine yaklaşan bu tür heceler, şairler tarafından veznin gerektirdiği durumlarda bir imkân alanı olarak değerlendirilmiştir (Okuyucu ve Yazar, 2020). Bu bağlamda Esîrîzâde’nin söz konusu imâlelerinin büyük ölçüde makbul çerçevede değerlendirilebileceği ifade edilebilir.

Öte yandan 25, 26, 27 ve 51. beyitlerde yer alan “*Nice_olur*” ifadesinde ünlü ile başlayan kelimenin önceki kelimenin son ünlüsüyle vasl edilmesi suretiyle veznin akışının sağlandığı görülmektedir. Ayrıca şiirde bazı kelimelerde med uygulamasına da başvurulmuştur. Buna göre 12 ve 39. beyitlerde “*hüb*”, 30. beyitte “*vay*”, 34. beyitte “*çâr*”, 58. beyitte “*hadd*” ve 61. beyitte “*Lîk*” kelimelerinde med yapılmıştır. Söz konusu med örneklerinden “*vay*”, “*çâr*” ve “*lîk*” kelimelerinde kendilerinden sonra gelen kelimelerin ünlü ile başlamasına rağmen med yapıldığı görülmektedir.

Söz konusu aruz tasarruflarının haricinde manzumenin 10. beytinin ikinci mısrasının vezne uymadığı görülmektedir. Esîrîzâde’nin tezkirelerde şair kimliğiyle öne çıkan bir isim olmaması da göz önünde bulundurulduğunda vezin ve veznin uygulanışı bakımından genel olarak başarılı bir performans sergilediği söylenebilir.

3.3. Kafiye ve Redif:

Kafiye ve redif birliği, nazirenin önemli şartlarından biri olarak görülse de bu birlik bütün nazirelerde görülmez. Redifi model şiirle aynı kafiyesi farklı nazireler, kafiyesi farklı nazireler, örnekleri çok nadir görülen hem redifi hem kafiyesi farklı olan nazireler mevcuttur (Köksal, 2006). Veysî’nin tevbenâmesine nazire yazan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi kafiye ve redifte de örneği nadir görülen usulü benimser ve zemin metinden farklı kafiye ve redif tercih eder. Veysî’nin terkebî bent nazım şekliyle kaleme aldığı tevbenâmesine kafiye ve redif bağlamında bakıldığında şairin genellikle mürdef ve mücerred kafiye- yi tercih ettiği, redif olarak: “*yeter, iden, olduğuma, için, itmek, âsân eyle*” gibi kelime halinde, “*-de benüm*” gibi hem ek hem kelime halinde; “*-elüm, -e/-a, -ı, -num, -ımu/-imüz, -de, -lerüme, -ma*” gibi ek halinde redifleri tercih ettiği ve kendisinin kafiye ve redif yönüyle başarılı olduğu görülür. Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi de mezkûr tevbenâmesinde Veysî gibi mürdef ve mücerred kafiye- yi önclemiştir. Ancak şiire bakıldığında şairin birçok beyitte kafiye kullanmadığı ve redifle yetindiği görülür. Klasik Türk şiirinde her beytin kendi içinde kafiyelendiği mesnevi nazım biçimi kafiye bulma konusunda şairlere kolaylık sağlar. Tevbenâmesini büyük oranda mesnevi nazım biçimi şemasıyla kaleme alan Esîrîzâde’nin bu beyitlerde de yer yer kafiye kullanmadığı görülür. Nitekim, 10. beyitte “*...riyâlar niçe bir/...işveler niçe bir*”, 13. beyitte “*...günâhum yâ Rab/...lutf it yâ Rab*”, 21. beyitte “*... kelâma tevbe/...makâle tevbe*”, 26. beyitte “*...geçen eyyâmum/...hem ahvâlüm*”, 27. beyitte “*...nâ-mahrem/...ol dilberler*”, 29. beyitte “*...fedâ eylemedük/...cibâh eylemedük*” ve 35. beyitte “*...teşbih*

iderek/...temşil iderek” ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koyar. 36. beyitten 50. beyte kadar kıt’a nazım biçiminin şemasını kullanan şairin bu beyitlerde de kafiye kullanmadığı görülür. Yine gazel/kaside nazım biçimi örgüsü olan aa,ba örgüsüyle kaleme aldığı 64 ve 67. beyit aralığında da kafiye görülmez. Bu durum, klasik Türk şiiri geleneğine aykırı bir durumdur. Zira mezkûr gelenekte “mevzûn ve mukaffâ söz ” olarak tarif edilen şiir için kafiye zorunluluğu vardır. Bu açıdan bakıldığında Esîrîzâde’nin kafiye bulma konusunda güçlük yaşadığı söylenebilir.

Şiire redif bağlamında bakıldığında şairin “*yâ Rab, it, eyle, eylemedük, iderek, tevbe, bulunur, için*” gibi sözcük halinde, “*-lar/-ler niçe bir*”, “*-uñ yokdur*” gibi sözcük ve ek halinde, “*-uñ/üñ, -dur/-dür, -ı/-i, -üm, -lerine, -ın, -a/-e, -lar/-ler, -layalum, -ma*” gibi ek halinde redif tercihinde bulunduğu ve bu tercihlerinde Veysî gibi Türkçe kelime ve ekleri öncelediği söylenebilir.

Biyografik kaynaklarda ilmî kimliğiyle tanıtılan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin şairliği hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bu durum kendisinin teorik olarak şiir bilgisine sahip olmakla birlikte uygulama sürecinde bazı güçlükler yaşamış olabileceği ihtimali düşündürmektedir. Bu açıdan bakıldığında aruz vezni büyük ölçüde kurallara uygun biçimde tatbik edebilen şairin kafiye kullanımında zorluk yaşadığı görülmektedir.

3.4. Muhteva

Nazire ile zemin şiir arasındaki benzerliklerden biri de eda ve muhtevada ortaya çıkar. Bu bağlamda, zemin şiirde yer alan söz kalıplarıyla nazire arasında kurulan ortaklıklar dikkat çekicidir. Zemin metnin yek-âhenk bir yapıya sahip olması durumunda, nazirede de benzer bir bütünlük göze çarpar. Ayrıca, zemin şiirde şekil, muhteva veya ifade açısından öne çıkan, sıra dışı yahut dikkat çekici bir unsurun bulunması hâlinde, bu özelliğin nazirede de uygulanması ya da taklit edilmesi söz konusu olur. Dolayısıyla eda, muhteva ve ifade düzeylerinde görülen bu tür paralellikler, zemin şiir ile nazire arasındaki müşterek unsurlar arasında değerlendirilebilir (Köksal, 2006). Veysî’nin tevbenâmesinde yer alan: “*Dâmen-âlûde-i çirkâb-ı riyâ*”, “*Bilüp itdüklerüme bilmeyüp itdüklerüme*” “*Varıcak hazretüne yalın ayak başı kabak*” gibi ifadelerin Esîrîzâde’de: “*Dâmen-âlûde-i çirkâb-ı riyâlar*”, “*Bilüp itdüklerüme bilmeyüp itdüklerüme*”, “*Koma mahşerde beni başı kaba yalın ayak*” şeklinde karşılık bulmasından hareketle zemin şiirle nazire arasında yer yer söz kalıplarda benzerlik olduğu söylenebilir.

Muhtevası açısından bakıldığında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin zemin şiir olarak belirlediği Veysî’nin tevbenâmesindeki temayı büyük ölçüde benimsediği görülür. Her iki manzumede de tevbe ve pişmanlık duygusu, dünyadan el çekme, Allah’tan rahmet ve Hz. Peygamber’den şefaât dileme, heva ve hevesin peşinden gitmenin pişmanlığını yaşama, mecazî aşk uğruna söylenen sözlerden nedamet duyma, Hakk’a yönelme, Hz. Peygamber’i methetme ve şefaât talebinde bulunma, ömrün boşa geçirilmesi, Hakk’a layıkıyla kulluk edememe, işlenen hata ve günahları samimiyetle itiraf etme ve ömrün kıymetini bilememe gibi ortak unsurlar öne çıkar. Besmele, hamdele ve salveyle tevbenâmesine başlayan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, sözü dünyanın fâniliğine ve her şeyin geçiciliğine getirir. Kendi nefsine hitap eden şair, dünyadan el çekip âhiret için çalışmayı öğütler. Ardından iç dünyasına yönelerek ömrü boyunca hata ve kusurlar işlediğini, riya, isyan ve heva peşinde koşarak hayatını boşa harcadığını samimiyetle itiraf eder. Bu itirafın ardından, günahlarının büyüklüğüne rağmen Allah’tan bağışlanma ve hesapsız ihsan talep eder. Günahkâr olduğunu kabul etmekle birlikte, tek dayanağının ve sığınağının Allah olduğunu vurgular; ölüm anında alnının açık, yüzünün ak olmasını, günahlarından arınmış bir şekilde huzura varmayı diler. “Heva ve heves” peşinde geçen ömrüne dur diyerek içten bir tevbe ortaya koyan Esîrîzâde, mecazî aşka dair övgülerinden, nazım ve nesirle kaleme aldığı eserlerinden, isyanla geçen günlerinden ve düştüğü haramlardan dolayı duyduğu pişmanlığı dile getirir. Dünya derdi için

üzüldüğü kadar âhiret kaygısı taşımadığını, Hakk’a layıkıyla ibadet edemediğini itiraf eder. Günahlarından dolayı kanlı gözyaşları dökerek Hakk’a yönelir, O’nun lütuf ve ihsanına mazhar olmayı arzular. Ardından sözü yeniden mecazî aşk bağlamında sevgilinin güzellik unsurlarına yönelttiği övgülerden duyduğu pişmanlığa getirir ve nasuh tevbe ile bütün hata ve günahlarına tevbe ettiğini ifade eder. Ömrünün boş sözlerle heba olduğunu belirten şair, bu noktadan sonra sözü Hz. Peygamber’in medhine getirir; O’nun şefaatinin diler. Şfaat olunmadığı takdirde mahşer ehlinin kendisiyle alay edeceğini, kabrinin azapla dolacağını söyler. Sonsuz salât ve selâm dilekleriyle kıyamet gününü hatırlatan Esîrîzâde, Hz. Peygamber’in, Hz. Yakub’un ve Hz. Eyyub’un hürmetine Allah’tan başışlanma niyaz eder; mahşer günü “başı kabak, yalın ayak” kalmamayı temenni eder. Eserin sonunda ise Allah’tan, işlediği günahlara bakmayıp merhamet etmesini ve kendisini cehennem ateşinden korumasını dileyerek tevbenâmesini tamamlar.

3.5. Dil ve Üslup

Esîrîzâde’nin tevbenâmesinde genel manada sade bir anlatım hakimdir. Anlatımda, halk dilinden beslenen şair; “dünyadan el çekmek, telef etmek; alnı açık, yüzü ak olmak, bel bağlamak, feda etmek, kanlı yaş dökmek, ömrü heba etmek, rezil rüsva olmak; yalın ayak kabak, başı kabak” gibi farklı deyimler tercih etmiştir. Metinde genellikle iki kelimeden oluşan, kolay anlaşılır Farsça terkipler bulunmaktadır. Ancak “...nâme-i zibende-nüvîs-i ma ‘nâ (b.1)”, “Dâmen-âlûde-i çirkâb-ı riyâlar (b.10)”, “Şabr-ı Eyyûb-ı belâ-dide-i miñnet-keş-içün (66)” ifadelerinde de görüleceği üzere birkaç yerde uzun terkipler de görülür. Arapça tamlama ise yalnızca “hayru’l-beşer” ifadesinde bulunur. Esîrîzâde’nin gerek deyim kullanımı gerekse terkip kullanma usulü Veysî’ye benzediği söylenebilir. Zira Veysî de tevbenamesinde deyimlere, umumiyetle kısa terkiplere yer vermiştir.

Metinde “âh”, “vâh” gibi ünlemler şairin geçmişine dair duyduğu pişmanlığın keskinliğini ve samimiyetini doğrudan yansıtarak metnin duygusal yoğunluğunu artırmıştır. Metinde “tevbe”, “nice olur” başta olmak üzere pek çok yerde tekrar sanatının görülmesi şairin çaresizliğini; Allah’ın inayetine, Hz. Peygamber’in şefaatine muhtaçlığını derinden yansıtır. Metinde Hz. Yakûb (a.s.) ve Hz. Eyyûb (a.s.) isimlerinin zikredilerek telmihde bulunulması, dua ve temennisinin kabulüne duyduğu derin ihtiyacı, kendisin Hakk’a layık bir kul olamayaşını ve bundan duyduğu hüznü hissettirir. Klasik şiir mazmunları etrafında mecazî aşka dair söylenen sözlerden pişmanlık duyulması, dünyevi heva ve hevesin peşinde koşarak Hakk’tan uzaklaşmanın yarattığı üzüntüyü yansıtmaları ve tevbenin samimiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Nidâ ifadeleri; tekrar, telmih gibi sanatları kullanma, hata ve günahları samimi bir dille ifade etme yönüyle de Veysî’yi takip ettiği söylenebilir.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatı sahasında eser vermiş olmakla birlikte biyografik ve bibliyografik kaynaklarda kendisine ve eserlerine dair bilgi bulunmayan şair ve ediplerin tespiti hem Türk edebiyatı tarihinin daha sağlıklı biçimde ortaya konulması hem de literatürdeki boşlukların giderilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu noktada şiir mecmuaları, söz konusu şair ve eserlerin gün yüzüne çıkarılmasında temel kaynaklardan biri olarak dikkat çekmektedir. Nitekim bu çalışmada biyografik ve bibliyografik kaynaklarda ilmî kimliği hakkında sınırlı bilgi bulunan, şairliği hakkında ise herhangi bir kayıt yer almayan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin şahsî mecmuası tespit edilmiş; bu mecmua sayesinde onun ilmî bir şahsiyet olmanın yanında aynı zamanda şiir kaleme alan bir şair olduğu da ortaya konulmuştur. Özellikle nazire geleneği bağlamında Veysî’nin tevbenâmesine nazire olarak kaleme aldığı manzume tespit edilerek literatüre kazandırılmıştır.

Klasik Türk edebiyatı bünyesinde zamanla çeşitli edebî türler teşekkül etmiş ve bu türlerde kaleme alınan pek çok eser günümüze ulaşarak literatüre dahil edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu türler çerçevesinde yazılmış olmakla beraber divanlarda yer almayan bazı şiirlerin de bulunduğu bilinmektedir. Mecmualar aracılığıyla bu tür şiirlere ulaşılabilmesi, söz konusu eserlerin tespitinde ve türlerin tarihî gelişim süreçlerinin aydınlatılmasında mecmuaların önemli bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Bu bağlamda klasik Türk edebiyatında ortaya çıkan türlerden biri de tevbenâmedir. Tevbenâme türü üzerine literatürde çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin tevbenâmesi bugüne kadar herhangi bir çalışmada ele alınmamıştır. Bu çalışma sayesinde şairin şahsi mecmuasında yer alan söz konusu manzumeye ulaşılmış; böylece tevbenâme türünün gelişim süreci içerisindeki yeri belirlenerek literatüre kazandırılmıştır.

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait olduğu tespit edilen şahsi mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda 06303 numarada kayıtlıdır. Nüshanın zahriyesinde Esîrîzâde'ye ait temellük kaydı bulunmasına rağmen eserin kataloglanması sırasında müellif hanesinin boş bırakıldığı görülmektedir. Bu durum, bugüne kadar Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi hakkında yapılan akademik çalışmalarda söz konusu şahsi mecmuadan haberdar olunamamasına yol açmıştır. Bu örnek, kütüphane kataloglama çalışmalarının bilimsel araştırmalar açısından ne derece dikkat ve titizlik gerektirdiğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Mevcut veriler ışığında klasik Türk edebiyatında tevbenâme türünün ilk örneklerinin XVI. yüzyılda kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu türün erken örneklerinden biri olan Veysî'nin tevbenâmesi, kendisinden sonraki şairler için örnek teşkil etmiş ve nazire geleneği içerisinde çeşitli şairler tarafından takip edilmiştir. Bu çerçevede Veysî'nin yanı sıra Sülûkî, Recâî, Şevkî, Ahmed Nâmî, Vahyî, Rezmî, Şehdî, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, Lebîb, Enderunlu Fâzıl, Refî'-i Kâlâyî, Ayıntablî Şâkir Efendi ve Siyamzâde Hasan Hamdi gibi şairlerin de bu türde manzumeler kaleme aldıkları görülmektedir. Bu manzumelere bakıldığında tevbenâmelerin yalnızca “tevbenâme” başlığıyla değil “nedâmetnâme”, “istiğfâriyye” ve “inâbetnâme” gibi farklı adlandırmalarla da kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu durum, muhteva bakımından ortak bir temele dayanan türün başlıklandırma hususunda şairlerin tercihinine bağlı olarak çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Nazım şekilleri açısından değerlendirildiğinde ise tevbenâmelerin tek bir nazım biçimine bağlı kalmadığı; terkîb-bend, terci'-bend, tahmis, müseddes, mütessa', gazel, kaside, koşma, mesnevi ve kıt'a gibi farklı nazım şekilleriyle kaleme alındığı görülmektedir. Böylece tevbenâme türünün hem adlandırma hem de nazım biçimi bakımından geniş bir ifade alanına sahip olduğu söylenebilir.

Biyografik kaynaklarda daha çok ilmî kimliğiyle ön plana çıkan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi de bu türde eser veren şairler arasında yer almaktadır. Şair, Veysî'nin tevbenâmesine nazire olarak “*Tevbe-nâme-i Esîrî-zâde 'Abdu'l-bâkî Efendi Nazîre-i Veysî*” başlığı altında yetmiş bir beyitten oluşan bir manzume kaleme almıştır. Şairin; vezin, muhteva, dil ve üslup bakımından zemin şiiri büyük ölçüde takip ettiği ancak çok şekilli bir yapıyı tercih ederek zemin şiirin nazım şeklinden, kafiye ve redif yapısından ayrıldığı görülmektedir. Şairin manzumesinde ağırlıklı olarak mesnevi nazım biçiminin kafiye örgüsünü tercih etmiş olması dikkat çekmektedir. Bu tercihin arka planında, zemin şiirin nazım biçimi olan terkîbîbent formunda bir manzume kaleme alma hususunda güçlük yaşamış olabileceği ihtimali düşünülebilir. Bununla birlikte şairin mesnevi örgüsü dışında farklı nazım şekillerine ait kafiye düzenlerine de başvurması, manzumenin nazım kuruluşu bakımından bütünlüklü ve tutarlı bir yapı sergilemesini güçleştiren bir görünüm ortaya koymaktadır. Ancak bu tercihin hangi gerekçelerle benimsendiğini kesin biçimde ortaya koyabilecek yeterli veri bulunmadığından söz konusu durumun sebeplerine dair kesin bir hükme varmak mümkün görünmemektedir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Veysî'nin tevbenâmesine yazdığı nazireyi, zemin şiiri geçme yahut meydan okumaya cevap verme gibi iddialı bir saikle değil; daha çok üstat kabul edilen bir şairi takip etme düşüncesiyle kaleme aldığı düşünülebilir. Bununla birlikte şairin zemin şiirin nazım biçiminden farklı bir yol izlemesi, nazire geleneği içerisinde bireysel tercihlerin ve biçimsel çeşitliliğin de mümkün olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak bu çalışma kapsamında klasik Türk edebiyatında tevbenâme türünün literatürdeki seyri yeniden gözden geçirilmiş; bu türde eser kaleme alan şairlerin bir listesi araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Ayrıca Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin söz konusu türde kaleme aldığı manzumenin çeviri yazılı metni de çalışmaya dahil edilerek literatüre kazandırılmıştır.

Kaynakça

- Aça, M., Gökalp, H., Kocakaplan, İ. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. Kriter Yayınları.
- Açıkgöz, C. (2016). *Nakşî-i Eyyûbî (ö. 1764) Hayatı, Sanatı ve Dîvânı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin, Nesre Çeviri)* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Akkuş, M. (2024). *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebi Türler ve Tarzlar*. Fenomen Yayınları.
- Akyol, İ. (2005). *Hanyalı Kâmî ve Dîvânı* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi
- Alpaydın, B. (2007). *Refî-i Kâlâyî Dîvânı (İnceleme-Metin)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Altuner, N. (2013). Elbistan'lı Yemliha-zade Mustafa Kamil Efendinin kendi hattıyla yazmış olduğu risalelik mecmuanın tanıtımı. C. Kabakcı & S. Yakar (Ed.), *Uluslararası Osmanlı Döneminde Maraş Sempozyumu* (Cilt 2, ss. 310–330). Dergah Ofset İnş. Oto. San. Tic. Ltd. Şti.
- Aydın, M. U. (2007). *Kâimî Dîvânı: Transkripsiyonlu Metin ve Tahlili* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Aynur, Hatice, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım. (2009). *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4: Nazımdan Nesire Edebî Türler*. İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Ayyıldız, M; Birgören, Hamdi. (2005). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Akçağ Yayınları.
- Bayındır, Ş. (2008). *Şehdî Dîvânı*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Bektaş, İ. (2006). *Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ve İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Beyhan, E. (2021). *Enderunlu Fâzıl Divanı (Metin-İnceleme)* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Biltekin, H. (1993). *Vak'a-nüvis Râşid Efendi ve Divan'ının Tenkitli Metni* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Canım, R. (2010). *Divan Edebiyatında Türler*. Grafiker Ofset Yayıncılık.
- Çelik, R. (2024). Tevbe-nâme Geleneği ve Doğu Türkçesi ile Yazılmış Manzum Bir Tevbe-nâme Örneği". Ç. Gülmez, B. A. Deveci (Ed.). VII. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Mâverâünnehir" (ss. 628-635). Kastamonu Üniversitesi Yayınları.
- Deniz, S. (2008). Kadızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme'si". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 9-40. <https://doi.org/10.15247/dev.4>
- Dilçin, C. (2016). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Diğerler, V.; Açar, Z. (2023). *Enîsü'l-Ullâk Ayıntâblı Şâkir Efendi ve Divanı*. Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kurtoğlu, O. (2017). *Lebîb Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756.lebib-divanipdf.pdf?o>.
- Durkaya, H. (2018). Hamdî'nin Divân-ı Hamdî/Pendiyye-i Hamdiyye'sinde Yer Alan İki Tür/Tarz Örneği: Tövbe-Name, İcazet-Name / Tövbe-name and İcazet-name As Two Examples of Genre/Style in Divân-ı Hamdî/Pendiyye-i Hamdiyye. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 58, 239-249. <https://izlik.org/JA39UG56LL>.
- Efe, Z. (2020). *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi "TY 1724" Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuasının Transkripsiyonlu Metni ve Mecmuaların Sistemik Tasnifi Projesine (MESTAP) Göre Tasnifi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi.
- Erbay, N. (2015). *Dîvân-ı Hamdî Pendiyye-i Hamdiyye İnceleme-Metin*. Fenomen Yayıncılık.
- Erdem, K. (2008). *Kutup (Seyyid Osman Fazlî Dîvânı İnceleme-Metin)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi

- Erdem, S. (2023). *İran Meclis Kütüphanesi 17805 numaralı Türkçe Şiir Mecmuası (43a-78b vr.)(İnceleme-metin-Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi'ne [MESTAP] göre tasnif)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Bartın Üniversitesi.
- Erdoğan, S. (2020). *Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Dîvânçesi (İnceleme-Metin-Çeviri)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Fırat, N. (2018). *Atatürk Kitaplığı BEL-YZ-K.0700 Numarada Kayıtlı Bir Şiir Mecmuası: Transkripsiyonlu Metin-İnceleme (I. Bölüm 1A-60A)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çankırı Karatekin Üniversitesi.
- Gökalp, H. (2009). *Eski Türk Edebiyatında Edebi Türler*. Ö. Ceylan (Ed.), *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yayınları.
- Gültekin, M. (2009). *Dîvân-ı Şekûrî (İnceleme-Metin-Dizin)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Üniversitesi.
- Gürbüz, M. (2011). *Saîye Sultanzâde Mehmed Rezmî – Dîvân*. Grafiker Yay.
- İsen, M. (2002). Türler. M. Macit, O. Horata, F. Kılıç, İ. H. Aksoyak, M. İsen (Haz), *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı* (s. 250-270), Grafiker Yayınları.
- Kaçar M., Gözün R. (2020). *Tevbe-i Nasûh Kavramı ve Divan Edebiyatındaki Kullanımları Üzerine KÜLTÜRK Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1, 11-23. <https://izlik.org/JA93XH23DJ>.
- Karagöz, S. (2004). *Feyzi Efendi Divanı-İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Sözlük* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Karakaş, F. Ö. (2010). *18. Yüzyıl Şairi Âdem Çelebi ve Dîvânı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
- Kardaş, S. (2013). *Edebî Tür ve Tarz Açısından Tevbe-Nâmeler ve Lebîb Divanı'nda Yer Alan Tevbe-Nâme Örneği Üzerine Değerlendirmeler*. *Turkish Studies*, 8(13), 1175-1197. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5479>.
- Kaya, H. (2025a). *Veysî'nin Tevbenâmesine Nazire Olarak Kayıtlı Bir Tevbenâme: Recâî'nin Tevbenâmesi*. D. Atılğan (Ed.). *II. Uluslararası Prizren Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi* (ss. 69-77). Bilsel Yayıncılık.
- Kaya, H. (2025b). *Gurbî'nin Tevbenâmesi*. D. Atılğan (Ed.). *II. Uluslararası Prizren Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi* (ss. 78-87). Bilsel Yayıncılık.
- Korkmaz, Ö. (2021). *Usul Hukukunda Karşıt Delillerin Tercihi (Mîzânü'l-Müdde'iyeyn Örneği)*. Akademisyen Kitabevi.
- Koşmaz, S. (2025). *Hâmid'in Şiir Mecmuası (Milli Ktp. Yz B 786) ve Bu Mecmuadaki Yayınlanmamış Şiirler*. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 53, 251-92. <https://izlik.org/JA72UB83WT>.
- Köksal, F. (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz: Divan Şiirinde Nazire*. Akçağ Yayınları.
- Köksal, M. F. (2016). *Biyografik Kaynak Olarak Şiir Mecmuaları ve Kastamonulu İshâk-zâde Fevzi Mecmuası*, R. Ertem (Ed). *Ya Kebikeç: Mecmualar Arasında*, Kesit Yayınları.
- Levend, Â. S. (1984). *Türk Edebiyatı Tarihi I. Cilt: Giriş*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mermer, A.; Keskin, N. K. (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Akçağ Yayınları.
- Mecmûa-i Eş'âr*. (t.y.). (Yazma eser). Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 00021, İstanbul, Türkiye.
- Okuyucu, C., & Yazar, S. (2020). *Tuhfetü'l-İhvân: XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti (Bosnalı İntizâmî, ö. 1611'den sonra)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Özmen, M. (2023). *Şevkî ve Divanı [İnceleme-Metin]* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Özer, B. (2004). *Dânişî Dîvânı (İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Nesre Çeviri, İndeks)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kocaeli Üniversitesi.

- Saraç, M.A. Y. (2007). *Klâsik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*. 3F Yayınları.
- Selçuk, S. A. (2007). *XVIII. Yüzyıl Şairi Gurbî'nin Divanı (Metin-İnceleme)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Süer, F. R. (2025). *Türk İslam Edebiyatında Türler*. Kesit Yayınları.
- Şen, F. M. (1995). *Beylikçi İzzet Bey Dîvânı (İnceleme-Metin)*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Taş, H. (Haz.). (2017). *Vahyî Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55745.vahyi-divanipdf.pdf>
- Toska, Z. (1985). *Veysî: Divanı, Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Tuğluk, İ. H. (2009). Klasik Türk Şiirinde Manzum Tevbe-nâmeler, *EKEV Akademi Dergisi*, 38, 197-215.
- Yapa, M.B. (2007). *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)* [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Yazar, S. (2020). Şahsi Bir Arşiv Kaynağı Olarak Balıkesirli Râsih'in Mecmuası: İçerik Analizi ve Derkenar Notları. *Hikmet - Akademik Edebiyat Dergisi*, 13, 27-62. <https://doi.org/10.28981/hikmet.809109>.
- Yenikale, A. (2017). *Ahmed Nâmî Divanı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56192.ahmed-nami-divanipdf.pdf?0>.
- Yetkin, Y. (2016). *Bolulu Şeyh Himmet ve Dîvânçesi (Çevriyazı-Şerh-Sözlük)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Bozok Üniversitesi.
- Yılmaz, N. (2007). *Ahmed-i Rıdvân Rıdvâniyye [Metin-Dizin-Tıpkıbasım]*. Bizim Büro Basım Yayın Dağıtım.
- Yılmaz, N. (2012). Münâcât ve Tövbe-i Nasûh Geleneği Çerçevesinde Tövbenâme-i Veysî. Y. Yaman (Ed). *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu* (ss. 233-246). Sütun Yayınları.

6. Not Beyond Good and Evil: Ethical Emptiness in Patrick Hamilton's Play *Rope*

Kadriye Çiğdem YILMAZ¹

APA: Yılmaz, K. Ç. (2026). Not Beyond Good and Evil: Ethical Emptiness in Patrick Hamilton's Play *Rope*. 10. *Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 68-79. Kırklareli: RumeliYA.

Abstract

This paper offers a Nietzschean ethical reading of Patrick Hamilton's *Rope*, arguing that the play does not ultimately dramatise a life lived beyond good and evil, but instead exposes the ethical emptiness that arises when the rejection of morality is mistaken for ethical freedom. Often associated with ideas of intellectual superiority, danger, and the refusal of conventional moral limits, *Rope* has frequently been read as staging a fantasy of transgressive exceptionalism. This paper revisits such readings by arguing that the play consistently exposes claims to ethical privilege as dependent on display, confident rhetoric, and social advantage, rather than on any genuine process of ethical transformation or value-creation. Drawing on Nietzsche's critique of inherited morality and his insistence that ethical negation must be accompanied by the creation of new values, the paper argues that the murder at the centre of *Rope* produces no ethical transformation. Instead, it generates a condition of moral stasis in which abstract reasoning and appeals to *living dangerously* function as substitutes for responsibility rather than its reconfiguration. The play's confined setting and ritualised social interactions intensify this stasis, revealing how claims to superiority depend on the very moral norms they claim to transcend. Read in this way, *Rope* emerges as a critique of pseudo-Nietzschean elitism and a warning against confusing intellectual daring with ethical strength.

Keywords: Nietzschean ethics, ethical emptiness, Patrick Hamilton, *Rope*.

İyinin ve Kötünün Ötesinde Değil: Patrick Hamilton'ın *Rope* Oyununda Etik Boşluk

Öz

Bu bildiri, Patrick Hamilton'ın *Rope* adlı oyununu Nietzscheci bir etik çerçeveden ele alarak, oyunun nihayetinde iyinin ve kötünün ötesinde yaşanan bir hayatı sahnelemediğini; aksine, ahlâkın reddinin etik özgürlükle karıştırılması sonucunda ortaya çıkan bir etik boşluğu açığa çıkardığını savunur. Entelektüel üstünlük, tehlike ve geleneksel ahlâki sınırların reddi gibi fikirlerle sıklıkla ilişkilendirilen *Rope*, çoğu zaman sınır aşan bir ayrıcalık fantezisini sahneleyen bir metin olarak okunmuştur. Bu çalışma ise söz konusu okumaları yeniden ele alarak, oyunun etik ayrıcalık talebini sürekli olarak boşa çıkardığını; bu iddiaların gerçek bir etik dönüşüm ya da değer yaratımı sürecine değil, gösteriye, kendinden emin söyleme ve toplumsal ayrıcalıklara dayandığını ileri sürer. Nietzsche'nin miras alınmış ahlâka yönelik eleştirisinden ve etik inkârın mutlaka yeni değerlerin yaratımıyla birlikte düşünülmesi gerektiği yönündeki ısrarından hareketle, bu bildiri *Rope*'un merkezindeki cinayetin herhangi bir etik dönüşüm üretmediğini savunur. Aksine, bu eylem, soyut akıl yürütmenin ve *tehlikeli yaşama* çağrılarının sorumluluğun yeniden yapılandırılmasının yerine geçtiği bir ahlâki durağanlık durumu yaratır. Oyunun kapalı mekân kurgusu ve ritüelleşmiş toplumsal etkileşimleri bu durağanlığı

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü/ Assist. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature (Sivas/ Türkiye) **eposta:** kcyilmaz@cumhuriyet.edu.tr **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-2490-5993>

daha da yoğunlaştırarak, üstünlük iddialarının, aşmayı hedefledikleri ahlâki normlara nasıl bağımlı kaldığını görünür kılar. Bu çerçevede okunduğunda *Rope*, sözde Nietzscheci elitizmin bir eleştirisi ve entelektüel cesaretin etik güçle karıştırılmasına yönelik bir uyarı olarak belirir.

Anahtar kelimeler: Nietzscheci etik, etik boşluk, Patrick Hamilton, *Rope*.

Introduction

Patrick Hamilton's *Rope* has long attracted attention for its unsettling combination of intellectual confidence, social refinement, and extreme violence. Centred on a murder committed not out of passion or necessity but in the name of superiority and daring, the play invites reflection on the ethical implications of rejecting conventional morality. Its language of danger, its emphasis on intellectual distinction, and its apparent disdain for inherited moral limits have frequently encouraged readings that frame the crime as a form of ethical testing—a gesture towards existence beyond good and evil. Yet the dramatic trajectory of *Rope* resists any straightforward celebration of ethical freedom. What appears, at first glance, as radical transgression proves far more ambiguous and unstable.

This paper offers a Nietzschean ethical reading of *Rope* by arguing that the play does not dramatise ethical liberation but instead exposes the ethical emptiness that emerges when the rejection of morality is mistaken for freedom. Brandon's rhetoric of logic, danger, and intellectual daring repeatedly gestures toward Nietzschean ideas, yet these gestures function less as acts of value-creation than as strategies of retrospective justification. What emerges is not a new ethical horizon but a condition of ethical suspension, where responsibility is displaced by performance, rhetorical confidence, and social privilege.

Recent academic engagement with *Rope* has focused primarily on Alfred Hitchcock's film adaptation, particularly in relation to the cultural circulation of Nietzschean ideas and the aestheticisation of violence. Paolo Stellino's (2022) influential analysis, for instance, examines how Nietzsche's concept of the overman is mobilised to justify murder and how this mobilisation contributes to a broader modern tendency to treat violence as an aesthetic and intellectual provocation. Crucially, such readings do not attribute this tendency to Nietzsche himself. On the contrary, they emphasise that Nietzsche never conceived of murder as an amoral aesthetic diversion or sanctioned a right to crime on the basis of intellectual superiority. Instead, the ethical risk lies in the misuse of Nietzschean language—its reduction to slogan, posture, or spectacle.

While these readings offer a compelling account of intellectual responsibility and the spectator's ethical position, their primary concern lies with cinematic technique and audience complicity. As a result, the ethical dynamics specific to Hamilton's stage play—where transgression unfolds through prolonged dialogue, justificatory rhetoric, and ritualised social interaction rather than visual manipulation—remain comparatively underexplored. By returning to the dramatic text, this paper shifts the focus from the aesthetics of murder to the problem of ethical formation, arguing that *Rope* critiques not Nietzschean philosophy but its hollow appropriation as a defence of ethical privilege.

Nietzsche's critique of inherited morality does not entail the suspension of ethical responsibility; rather, it demands its reconfiguration in the absence of transcendent guarantees. To move beyond good and evil, in Nietzsche's sense, is not to escape evaluation altogether but to assume the difficult task of creating values and affirming responsibility without appeal to universal moral law. Ethical negation matters only if it leads to transformation. When this demand is reduced to detached assertions of

superiority or aphoristic invocations of danger, it collapses into a nihilistic gesture that evades rather than confronts responsibility. Read against this framework, *Rope* stages not the realisation of Nietzschean ethics but its failure. The invocation of intellectual daring and philosophical audacity produces neither a reorientation of value nor an acceptance of ethical burden; instead, it sustains a condition in which action is justified rhetorically rather than ethically reworked.

This failure of ethical reconfiguration is inseparable from the play's dramatic form. Set within a confined interior and structured around an extended social gathering, *Rope* unfolds through repetition, ritual, and the careful management of appearances. The dinner party does not merely provide a backdrop for the crime but functions as a central ethical mechanism through which disturbance is staged and contained. Violence is absorbed into routine, its consequences deferred through politeness, irony, and intellectual display. Claims to ethical privilege thus remain dependent on the very social norms they purport to transcend. Ethical transgression becomes performative rather than transformative, producing not rupture but containment.

By tracing this movement—from rhetorical confidence to ethical disturbance, social containment, and ultimately the collapse of philosophical justification—this paper reads *Rope* as a sustained critique of a hollow appropriation of Nietzschean elitism. Far from celebrating life beyond good and evil, the play exposes the dangers of confusing intellectual daring with ethical strength and demonstrates how the rejection of morality, when unaccompanied by value-creation and responsibility, culminates in ethical paralysis rather than freedom.

Ethical privilege and the illusion of transgression: Nietzsche and the question of new values

At the centre of *Rope* lies a persistent claim to ethical privilege: the assertion that certain individuals may be judged by standards different from those governing ordinary moral life. Brandon repeatedly reframes the murder not as an act requiring ethical reckoning, but as an accomplished fact whose legitimacy depends solely on being correctly apprehended. From the outset, the crime is aestheticised as “the perfection of criminality—the complete story of the perfect crime” (Hamilton, 1929/1962, p. 13). Ethical judgment is displaced by intellectual recognition, while responsibility becomes a matter of comprehension rather than consequence.

This displacement becomes clearer when Brandon substitutes ethical risk with rational mastery and calculation. Invoking “a brief summary of facts—with mathematics as it were” (Hamilton, 1929/1962, p. 12), he converts moral exposure into procedural certainty:

BRANDON. Are you suggesting that some psychic force, emanating from that chest there, is going to advise Sir Johnstone Kentley of the fact that the remains—or shall I say the lifeless entirety—of his twenty-year-old son and heir is contained therein? ... perhaps I had better fortify you with a brief summary of facts—with mathematics as it were. (Hamilton, 1929/1962, p. 12)

Here, the language of certainty and abstraction neutralises the possibility of ethical unease. Brandon does not speak as one who risks judgment but as one who presumes immunity from it. Crucially, however, this presumption has little in common with Nietzsche's understanding of ethical transformation.

Nietzsche's call for a *revaluation of values* does not authorise exemption from responsibility; on the contrary, it demands the heaviest possible burden of responsibility. The creation of new values is not a rhetorical gesture performed after the act, but an arduous process of self-legislation that precedes and

conditions action. As Nietzsche insists in *Thus Spoke Zarathustra*, even the lion—symbol of negation and rebellion—is insufficient for value creation: “To create new values—not even the lion is capable of that: but to create freedom for itself for new creation—that is within the power of the lion” (Nietzsche, 2006, p. 17). True creation only becomes possible with the figure of the child, defined by “innocence and forgetting, a new beginning, a game, a wheel rolling out of itself, a first movement, a sacred yes-saying” (Nietzsche, 2006, p. 17). Value creation, then, is inseparable from renewal, risk, and the assumption of responsibility for what one affirms.

Brandon’s position stands in stark contrast to this demand. He does not create values; he presumes them suspended. His violence is first executed, secured through mastery and timing, and only then retrospectively aestheticised as daring or “immaculate” (Hamilton, 1929/1962, p. 10). This inversion is evident in his meticulous narration of the crime, which absorbs murder into schedule and logistics rather than confronting it as an ethical rupture:

BRANDON. ... at six forty-five precisely, done to death by strangulation and rope. He was subsequently deposited in that chest... To-night, at nine o’clock, his father... and three well-chosen friends of our own will come round here for regalement. (Hamilton, 1929/1962, p. 12)

The act produces no instability; social rituals remain intact. The dinner party, far from threatening the crime, becomes its culmination: “the very apex... and consummation of our feat” (Hamilton, 1929/1962, p. 13). What is presented as transgression is in fact carefully insulated from consequence.

Nietzsche’s critique of such posturing is explicit. He repeatedly warns against confusing domination, arrogance, or retrospective justification with genuine value creation. In *Beyond Good and Evil*, he attacks the illusion that moral authority can be grounded in exemption rather than responsibility, noting that the noble individual “does not need approval” and does not justify himself through recognition or spectatorship (Nietzsche, 1886/1966, p. 205). Even more decisively, Nietzsche never legitimises crime as such. As Stellino observes, nowhere in Nietzsche’s writings is there a defence of murder as an aesthetic or philosophical act, nor any sanctioning of a *right to crime* on the basis of intellectual superiority (Stellino, 2022, pp. 243–244).

Indeed, Nietzsche’s figure of the “sovereign individual” in *On the Genealogy of Morals* is defined not by exemption from obligation but by an intensified capacity for responsibility. This individual is “entitled to make promises” precisely because he has internalised responsibility as instinct (Nietzsche, 2009, pp. 43–44). Brandon, by contrast, seeks freedom without obligation, mastery without accountability, and recognition without consequence.

Transgression in *Rope* thus remains structurally contained. Brandon’s superiority depends upon recognition, upon an imagined audience capable of appreciating the supposed distinction of the act. Ethical privilege emerges not as liberation from moral norms but as a parasitic relation to them. The rhetoric of danger conceals a deeper dependence on the very ethical and social frameworks it claims to transcend.

In this sense, *Rope* does not dramatise Nietzschean value creation. It stages its distortion. What appears as radical transgression is revealed as a refusal of accountability masquerading as philosophical courage—a gesture Nietzsche would recognise not as the birth of new values, but as their evasion.

Danger, logic, and the pale criminal

Closely bound to Brandon's claim of ethical privilege is his insistence on danger as a defining value. From the opening moments of the play, he frames the murder not as a response to necessity or conflict, but as an act undertaken "for the sake of danger and for the sake of killing" (Hamilton, 1929/1962, pp. 10–11). Violence is thus immediately translated into vitality—"And I am alive. Truly and wonderfully alive" (Hamilton, 1929/1962, p. 13)—and presented as an affirmation of intensity rather than as a site of ethical exposure.

Nietzsche's figure of the *pale criminal*, however, casts this rhetoric in a sharply different light. In *Thus Spoke Zarathustra*, the pale criminal is not defined by excessive vitality, but by the collapse that follows the deed. What distinguishes him is not courage before action but paralysis after it: "An image made this pale human pale. He was equal to his deed when he committed it, but he could not bear its image once he had done it" (Nietzsche, 2006, p. 26). The crime does not confirm strength; it fractures the self's relation to its own act.

This logic exposes the temporal distortion at the heart of Brandon's appeal to danger. His invocation of risk operates retrospectively rather than prospectively. The murder is first completed, insulated from immediate consequence through meticulous planning and control, and only then reframed through the language of daring, lucidity, and exhilaration. Danger is not confronted in advance as vulnerability; it is aestheticised afterwards and recast as a marker of distinction. In Nietzsche's terms, this is precisely the structure of the pale criminal: one who cannot endure the image of the deed and therefore converts it into narrative, explanation, and performance.

Brandon's repeated insistence on clarity and composure reinforces this diagnosis. He declares himself "quite lucid" (Hamilton, 1929/1962, p. 13), offering narration and structure in place of ethical uncertainty. Logic functions here not as interrogation but as containment. By rendering the murder fully narratable—"That is the complete story" (Hamilton, 1929/1962, p. 13)—he seeks to stabilise the act and neutralise its disruptive force. Yet Nietzsche explicitly warns that such post hoc rationalisation is itself a symptom of weakness. As he notes, "thought is one thing, and deed another, and the image of a deed yet another. The wheel of motive does not roll between them" (Nietzsche, 2006, p. 26). Brandon's logic attempts precisely what Nietzsche deems impossible: to fuse act, motive, and justification into a seamless whole.

Far from demonstrating sovereignty, this compulsion to explain reveals the pale criminal's predicament. Nietzsche observes that the pale criminal "condemned himself" in the very act that was meant to affirm him, and that his supposed lucidity masks an inner disintegration (Nietzsche, 2006, pp. 26–27). Brandon's rhetoric of danger and logic functions in exactly this way. It does not express a will capable of sustaining the deed; it compensates for the inability to bear it. The more insistently Brandon speaks of vitality and danger, the more his language betrays the need to defend himself against the ethical weight of what has already occurred.

The appeal to living "dangerously" (Hamilton, 1929/1962, p. 84) is thus emptied of its Nietzschean meaning. For Nietzsche, danger presupposes exposure, vulnerability, and the risk of self-transformation. Brandon's version eliminates these conditions altogether. Risk is declared rather than assumed; danger is narrated rather than endured. The result is not ethical movement but ethical stasis. The crime inaugurates no transformation, no revaluation, no new responsibility. Instead, it fixes Brandon in a posture of retrospective justification.

Seen through the lens of the pale criminal, Brandon's supposed transgression is revealed as a failure of endurance rather than an excess of courage. His language produces assurance rather than transformation, mastery rather than accountability. In *Rope*, danger and logic do not open action to ethical risk; they function as mechanisms of ethical immunity, insulating the deed from judgment while preserving the illusion of philosophical daring.

Granillo and ethical disturbance without articulation

If Brandon embodies rhetorical assurance and intellectual mastery, Granillo registers the ethical tension that such mastery actively suppresses. From the opening exchanges of *Rope*, his responses are marked not by confidence but by hesitation. He repeatedly seeks confirmation—"You fully understand, Brandon, what we've done?" (Hamilton, 1929/1962, p. 16)—as if attempting to situate the act within a shared moral horizon that Brandon persistently refuses to acknowledge. Granillo's language neither justifies nor explains; it probes, interrupts, and circles back upon itself, signalling a discomfort that resists narrative closure.

This disturbance is not articulated as a moral judgment, yet it remains insistently present. Granillo's anxiety repeatedly returns to the material fact of the body—"It's in the room, you know" (Hamilton, 1929/1962, p. 11)—introducing a physical immediacy that punctures Brandon's abstract rhetoric. Where Brandon translates murder into lucidity, danger, and aesthetic control, Granillo remains fixated on proximity, concealment, and the risk of exposure. His concern is not conceptual but situational: the body's presence refuses to be fully absorbed into language. Ethical unease, here, precedes ethical articulation.

This dynamic becomes especially visible when suspicion circulates among the guests, momentarily displacing Brandon's control over the scene:

RUPERT. (*coming forward and getting in further muddles with plates etc.*). You know, I'm coming to the conclusion that there's some ulterior motive about this chest picnic.

...

LEILA. Oh, I suspect much worse than that. I think they've committed murder, and it's simply chock-full of rotting bones. It's just the sort of thing for rotting bones, isn't it?

RAGLAN. Yes—it is, isn't it?

LEILA. Yes, it is.

BRANDON. My dear—you're right. I wouldn't let you see the inside of that chest for worlds. (Hamilton, 1929/1962, pp. 33–34)

What is striking is not the accuracy of the suspicion but its neutralisation. The possibility of ethical recognition surfaces, only to be absorbed into wit, irony, and social play. Granillo's earlier unease anticipates this moment yet lacks the authority or language to convert disturbance into judgment.

Nietzsche's distinction between abstract moral reasoning and pre-reflective ethical sensibility offers a useful framework for understanding Granillo's position. In *Beyond Good and Evil*, morality is described as a "sign-language of the affects," suggesting that ethical awareness often emerges first as bodily tension or affective disturbance rather than as conceptual judgment (Nietzsche, 1886/1966, p. 100). Similarly, in *On the Genealogy of Morals*, conscience is traced to the internalisation of instinct, registering itself initially as discomfort before it acquires moral vocabulary (Nietzsche, 2009, pp. 66–67). Granillo's unease operates precisely at this level. He senses the wrongness of the act without possessing the discursive authority to name it.

Brandon's response to this disturbance is not engagement but containment. Granillo's hesitations are repeatedly met with narration, explanation, and logistical detail, converting ethical tension into procedural clarity. The murder is retold, scheduled, and aestheticised, leaving no space for uncertainty to develop into judgment. Granillo's questions are answered not with reflection but with reassurance.

As a result, Granillo's ethical disturbance remains suspended. It neither challenges Brandon's claim to ethical privilege nor interrupts the forward motion of the evening. Instead, it is absorbed into the structure of the crime itself, becoming another element to be managed. Granillo thus occupies a liminal position within *Rope*: he embodies an ethical sensibility that precedes justification but lacks the language, authority, and social power to resist it. His unease signals the possibility of ethical awareness, yet remains inarticulate—contained by rhetoric and ritual rather than developed into responsibility.

From ethical unease to social containment

The ethical unease registered by Granillo does not escalate into judgment or action; instead, it is gradually absorbed into a wider structure of social management. What begins as individual disturbance is redirected into patterns of control, routine, and shared performance:

SIR JOHNSTONE. But surely your murderer, having chopped up and concealed his victim in a chest—wouldn't ask all his friends round to come and eat off it.

RUPERT (*slowly*). Not unless he was a very stupid, and very conceited murderer.

SIR JOHNSTONE. Very stupid, and very conceited.

RUPERT. Which, of course, he might be.

LEILA. In fact, it's exactly what all criminals are!

BRANDON. Oh no, I don't think so... (Hamilton, 1929/1962, p. 34)

Here, ethical tension is neither denied nor resolved; it is normalised through conversation, humour, and classification. Suspicion becomes a topic of polite speculation rather than a matter of confrontation. The possibility of moral rupture is transformed into social exchange.

Brandon plays a central role in this process. His responses to Granillo's unease consistently redirect attention away from implication and toward form: timing, arrangement, narrative coherence. The repeated presentation of the crime as precise, planned, and "perfect" (Hamilton, 1929/1962, p. 13) converts what might have remained an ethical rupture into a closed system of explanation. Ethical disturbance is not eliminated but reorganised. By supplying structure where uncertainty threatens to emerge, Brandon renders unease manageable and ultimately inert.

Nietzsche's analysis of moral discipline clarifies this mechanism. In *On the Genealogy of Morals*, he describes how disruptive impulses are internalised and regulated rather than eradicated, producing subjects who participate in their own containment (Nietzsche, 2009, pp. 42–43). Ethical tension, once internalised, becomes less a force of resistance than an object of administration. Granillo's discomfort is not silenced; it is rendered harmless, folded into the procedural rhythm of the evening.

This containment operates not only at the level of individual psychology but also through social form. Planning, scheduling, and anticipation replace ethical reflection. Attention shifts from the meaning of the act to its successful execution and concealment. In this way, the crime becomes increasingly abstracted from its consequences, while social order remains intact. Ethical confrontation is deferred, displaced by the progress of the events.

Crucially, this process prepares the conditions for the dinner party itself. By the time the guests arrive, ethical tension has already been stabilised. What remains is not uncertainty but confidence, not exposure but performance. The transition from ethical unease to social containment thus does not merely accompany the dinner party; it makes it possible. The ethical theatre of the gathering is the culmination of a process that has already converted disturbance into control.

The dinner party as ethical theatre

The dinner party in *Rope* constitutes the most elaborate mechanism through which moral disquiet is both staged and contained. Far from functioning merely as a device for suspense, the gathering operates as a carefully orchestrated ethical theatre in which violence is absorbed into ritual, civility, and performance. Brandon explicitly identifies the party as the “apex” and “consummation” of the crime, insisting that “the entire beauty and piquancy of the evening... will reside in the party itself” (Hamilton, 1929/1962, pp. 12–13). Ethical tension is displaced by aesthetic satisfaction, and danger is reconfigured as theatrical effect rather than ethical exposure.

What Brandon engineers is not simply a violation of moral rules, but a calculated test of social morality itself. By hosting a refined gathering in the immediate presence of the murdered body—most provocatively by inviting the victim’s father—he exposes the extent to which ethical life depends not on vigilance or judgment, but on habit, trust, and ritualised restraint. The party does not negate moral norms; it demonstrates how easily they can be suspended through their own mechanisms. Politeness, routine, and aesthetic control do the work that overt transgression never could.

Nietzsche’s account of morality as a system governed by habituated instinct rather than reflective judgment provides a critical lens for understanding this process. In *On the Genealogy of Morals*, moral regulation is described as the internalisation and management of impulses rather than their elimination (Nietzsche, 2009, pp. 42–43), while in *Beyond Good and Evil* morality appears as a form of herd instinct, operating through conformity and shared comfort rather than ethical courage (Nietzsche, 1886/1966, pp. 101–102). The dinner party performs precisely this logic. Violence is neither confronted nor denied; it is held in suspension through the smooth continuation of social form. Moral unease is neutralised not by repression, but by etiquette.

Crucially, the guests’ ignorance is neither absolute nor innocent. While they do not *know* that a body lies inside the chest, the possibility of such a presence repeatedly surfaces in conversation—only to be deflected into irony or wit:

RUPERT. I have just thought of something rather queer.

BRANDON (*still at fire*). Something queer. What’s that?

RUPERT. All this talk about rotting bones in chests... (Hamilton, 1929/1962, pp. 43–44)

Ethical awareness here remains suspended at the level of possibility. Suspicion is acknowledged but deprived of consequence, treated as conversational play rather than as a call to responsibility. The guests’ responses reveal a social morality that demands certainty before action, dismissing unease, intuition, and plausibility as insufficient grounds for intervention.

This logic reaches its most revealing expression in the repeated joking references to murder itself:

LEILA. Head-foremost, my dear! By the way, can you get into this chest, or is locked?

...

LEILA. Oh, my dear! You've forgotten! He's got his murdered man in here!

RAGLAN. Oh, so he has! We'd forgotten that, hadn't we?

...

BRANDON (*jokingly and easily*). Ah, Leila. You don't know how near the mark you are. (Hamilton, 1929/1962, pp. 56–57)

Here, ethical language is emptied of force through repetition and humour. Murder becomes a word to be played with rather than a reality to be confronted. Even Brandon's explicit confession—"My hands are red with a crime committed less than three hours ago" (Hamilton, 1929/1962, p. 58)—fails to disrupt the scene. Spoken within the frame of irony, it is absorbed as performance.

Nietzsche's insistence that conscious moral judgment is fragile and secondary helps clarify this dynamic. In *The Gay Science*, he observes that moral life is governed less by deliberation than by habit and shared affective orientation, so that unease may be felt yet routinely overridden by the demands of comfort and conformity (Nietzsche, 1882/1974, p. 169). In *Rope*, ignorance thus appears not as a lack of awareness, but as a cultivated refusal to know—a social achievement rather than a cognitive failure.

In this sense, the dinner party does not merely conceal the crime; it performs the conditions under which ethical emptiness can persist. Brandon's provocation depends entirely on the continued cooperation of the very norms it claims to defy. Far from dismantling social morality, the party exposes its stabilising power, converting ethical unease into aesthetic satisfaction and social ease. The ethical theatre of *Rope* thus prepares the ground for the subsequent collapse of philosophical justification, demonstrating how provocation without transformation sustains moral stasis rather than disrupting it.

Rupert and the collapse of philosophical justification

Rupert's intervention in *Rope* marks the moment at which Brandon's carefully staged challenge to social morality reaches its philosophical limit. Throughout the play, Brandon imagines Rupert as the one figure capable of understanding the murder "from our angle," (Hamilton, 1929/1962, p. 14) repeatedly appealing to shared intellectual daring and to a misappropriated Nietzschean imperative to "live dangerously" (Hamilton, 1929/1962, p. 84) Rupert is thus cast, in Brandon's imagination, as the ideal witness: sceptical of conventional morality, ironic about justice, and fluent in abstract reasoning.

Early in the play, Rupert appears to confirm this role. His scepticism toward institutional justice—distinguishing between legal procedure and the more elusive notion of justice itself—seems to align him with Brandon's contempt for moral convention. When Rupert remarks that he has "approved of murder too much to approve of capital punishment" (Hamilton, 1929/1962, pp. 60–61) and frames his own wartime actions as participation in socially sanctioned killing, he appears to dissolve the moral boundary between private murder and public violence. At this stage, Rupert's language mirrors Brandon's strategy: moral judgment is displaced by scale, abstraction, and irony.

Yet this apparent convergence conceals a fundamental divergence. Rupert's reasoning is not offered as justification but as provocation; it exposes the instability of moral categories without claiming exemption from responsibility. Brandon, by contrast, seizes upon Rupert's scepticism as philosophical cover. He treats irony as licence and abstraction as immunity.

This misalignment becomes visible when abstraction collapses under contact with material reality. The moment Granillo touches the body in the chest and recoils in horror (Hamilton, 1929/1962, pp. 47–48)

interrupts the play of ideas with visceral fact. Ethical disturbance, long deferred, irrupts into the scene. It is no longer possible to sustain the murder as an intellectual proposition.

It is in this context that Rupert's decisive renunciation of logic—"I shall never trust in logic again" (Hamilton, 1929/1962, p. 85)—must be understood. This statement does not signal a return to moral certainty or religious law. Rather, it marks the recognition that logic, when detached from responsibility, becomes complicit in ethical evasion. Nietzsche repeatedly warns against precisely this danger. In *Beyond Good and Evil*, he challenges the belief that conceptual coherence can ground ethical legitimacy, insisting that philosophical systems often function as retrospective justifications for instinct and desire rather than as guides to responsible action (Nietzsche, 1886/1966, pp. 11–12; 103–104). Rupert's disavowal exposes the fragility of Brandon's strategy: reason has shifted from a risk into a refuge.

Brandon nevertheless persists in his appeal, now explicitly invoking Nietzsche. He frames the murder as an act of courage rather than reflection—something "done" rather than merely "talked" about—and insists that Rupert, as an "emancipated man", cannot surrender them to justice without becoming a murderer himself. Here, Nietzsche's call to "live dangerously" (Hamilton, 1929/1962, p. 84) is reduced to a slogan emptied of ethical content. Danger is no longer exposure to consequence, but exemption from it.

Rupert's reply dismantles this position with brutal clarity. His final denunciation abandons irony and abstraction altogether. For the first time, language reconnects with life: "You have taken and killed—by strangulation—a very harmless and helpless fellow-creature of twenty years... you have committed a sin and a blasphemy against that very life which you now find yourselves so precious" (Hamilton, 1929/1962, p. 85).

This speech does not create a new ethical horizon. It restores visibility to what Brandon's rhetoric has persistently obscured: vulnerability, consequence, and irreversible harm. Rupert's judgment is not philosophical innovation but ethical exposure.

Yet crucially, Rupert's intervention does not inaugurate ethical renewal. It comes too late. The ethical field has already been hollowed out by ritual, performance, and containment. Nietzsche insists that the rejection of inherited values must be accompanied by the creation of new ones; negation alone cannot sustain ethical life (Nietzsche, 1886/1966, p. 205, 2009, p. 7). Rupert dismantles Brandon's pseudo-Nietzschean elitism, but he offers no alternative framework of value. His role is not that of a moral saviour, but of a limit-figure: one who reveals the emptiness of philosophical justification after it has already done its damage.

In this sense, Rupert's final act—summoning the police—belongs not to philosophy but to society. Justice is no longer debated; it is delegated. The whistle does not resolve the ethical crisis; it closes it administratively. *Rope* thus ends not with ethical transformation but with ethical foreclosure. Intellectual audacity, severed from responsibility and value-creation, collapses into paralysis. What remains is not a world beyond good and evil, but one in which ethical freedom has been fatally confused with exemption from moral consequence.

Conclusion

This paper has argued that *Rope* does not ultimately dramatise a life lived beyond good and evil but instead exposes the ethical emptiness that emerges when the rejection of morality is mistaken for ethical freedom. Through Brandon's rhetoric of logic, danger, and superiority, the play constructs a persistent

claim to ethical privilege—one that replaces responsibility and value-creation with confidence, performance, and intellectual display.

A close reading of the play's dramatic structure demonstrates that this claim produces not ethical transformation but moral inertia. Ethical disturbance is registered repeatedly—most clearly in Granillo's unease—yet it never develops into judgment or action. Instead, it is absorbed into ritual, narration, and social performance. The dinner party, functioning as an ethical theatre, marks the culmination of this process: violence is aestheticised after the fact, neutralised through wit and civility, and rendered compatible with the uninterrupted continuation of social form. What appears as transgression thus remains structurally dependent on the very moral and social norms it claims to transcend.

Rupert's intervention exposes the internal collapse of Brandon's philosophical justification, but it does not restore ethical movement. His rejection of abstract reasoning confirms Nietzsche's insistence that the negation of inherited morality, when unaccompanied by the creation of new values, cannot sustain ethical life. Rupert dismantles pseudo-Nietzschean elitism, yet his intervention arrives only after the ethical field has been hollowed out by containment and performance. The final appeal to justice, therefore, functions not as ethical renewal but as administrative closure.

Read in this way, *Rope* emerges as a sustained critique of pseudo-Nietzschean elitism and a warning against confusing intellectual daring with ethical strength. The play demonstrates how easily the language of transgression can become a mechanism of ethical immunity, legitimising violence while evading responsibility. Rather than staging the possibility of life beyond good and evil, *Rope* exposes the ethical paralysis that follows when negation is severed from value-creation and responsibility—revealing not liberation, but emptiness where transformation is claimed.

References

- Hamilton, P. (1962). *Rope: A play in three acts*. Constable and Company Ltd. (Original work published 1929)
- Nietzsche, F. (1966). *Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future* (W. Kaufmann, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1886, Druck und Verlag von C. G. Naumann)
- Nietzsche, F. (1974). *The gay science* (W. Kaufmann, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1882)
- Nietzsche, F. (2006). *Thus spoke Zarathustra: A book for all and none* (A. Del Care & R. B. Pippin, Eds; A. Del Caro, Trans.). Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2009). *On the genealogy of morals: A polemical tract* (I. Johnston, Trans.). Richer Resources Publications.
- Stellino, P. (2022). Aestheticizing murder: Hitchcock's rope, Nietzsche, and the alleged right to crime of superior individuals. In L. A. de Sousa & P. Stellino (Eds), *Violence and Nihilism* (pp. 231–253). De Gruyter.

7. Eski Türkçedeki Hayvan Adlarında Sözlüksel Cinsiyet

Gizem ULUSCU¹

APA: Uluscu, G. (2026). Eski Türkçedeki Hayvan Adlarında Sözlüksel Cinsiyet. *10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 80-89. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Türkçe, tipolojik olarak *dilbilgisel cinsiyet* kategorisine sahip olmayan bir dildir; ancak bu durum, cinsiyetin dilsel düzeyde hiç ifade edilmediği anlamına gelmemektedir. Cinsiyet, dilbilgisel yolların yanı sıra *sözlüksel, göndergesel ve toplumsal* araçlarla da ifade edilebilmekte; Türkçede dişil–eril ayrımı dilbilgisel işaretleyicilerle değil, sözlüksel karşıtlıklar yoluyla kurulmaktadır. Bu özellik tarihsel dönemler boyunca süreklilik göstermekte ve yazıtlar döneminden itibaren *sözlüksel cinsiyetin* düzenli karşıtlıklar yoluyla kullanıldığını ortaya koymaktadır. Çalışmada *sözlüksel cinsiyet*; alt–üst anlamlılık ilişkisi, işaretlenmişlik ve kavram alanı yaklaşımı çerçevesinde ele alınmıştır. Araştırmanın amacı, Eski Türkçedeki hayvan adlarında biyolojik cinsiyetin sözlüksel düzeyde nasıl kodlandığını belirlemektir. Bu doğrultuda Eski Türk yazıtları ile Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinleri taranmış, biyolojik cinsiyeti ayırt eden hayvan adları tespit edilmiştir. Elde edilen veriler *binek ve yük hayvanları, besi hayvanları, av hayvanları* ile *evcil/küçük hayvanlar* olmak üzere kavram alanlarına ayrılmış ve her bir grup cinsiyetin işaretlenme yönü bakımından değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda türü karşılayan genel anlamlı üst adların işaretli, erkek ve dişi cinsi karşılayan adların ise işaretli birimler olduğu belirlenmiştir. Ekonomik değeri yüksek hayvanlarda erkek cinsi karşılayan adların sayıca ve işlevsel bakımdan daha ayrıntılı olduğu; buna karşılık toplumsal ve ekonomik değeri sınırlı hayvanlarda cinsiyet ayrımının tek yönlü ya da zayıf kaldığı görülmüştür. Bu bulgular, *sözlüksel cinsiyetin* yalnızca biyolojik bir ayrımı değil, Eski Türk toplumunun üretim biçimini ve kültürel değerlerini yansıtan hiyerarşik ve sistemli bir adlandırma alanı olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak çalışma, Eski Türkçedeki hayvan adlarının Türkçede sözlüksel cinsiyetin tarihsel sürekliliğini ortaya koyduğunu göstermekte; “Türkçede cinsiyet yoktur” biçimindeki genelleyici yaklaşımların yeniden değerlendirilmesi gerektiğine işaret ederek tipolojik tartışmalara tarihsel bir katkı sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Eski Türkçe, sözlüksel cinsiyet, hayvan adları, işaretlenmişlik, kavram alanı

Lexical Gender in Animal Names in Old Turkic

Abstract

Turkish is typologically a language that lacks a *grammatical gender* category; however, this does not mean that gender is not expressed at the linguistic level. Gender can be encoded not only through grammatical means but also by *lexical, referential and social* devices; in Turkish, the feminine–masculine distinction is established not by grammatical markers but by lexical oppositions. This feature shows continuity throughout the historical periods of Turkish and demonstrates that *lexical gender* has been used systematically since the period of the inscriptions. In this study, *lexical gender* is examined within the framework of hyponymy–hypernymy relations, markedness and the conceptual field approach. The aim of the study is to determine how biological gender is encoded at

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul/ Türkiye) **eposta:** gizem.uluscu@hotmail.com **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-5528-0159>

the lexical level in animal names in Old Turkic. For this purpose, the Old Turkic inscriptions and the texts of Old Uyghur and Karakhanid Turkish were surveyed, and the animal names that distinguish biological gender were identified. The data obtained were classified into conceptual fields as *riding and pack animals*, *livestock*, *game animals*, and *domestic/small animals*, and each group was evaluated in terms of the direction of gender marking. The analysis shows that the generic superordinate terms denoting the species are unmarked, whereas the terms denoting male and female individuals are marked units. In animals of high economic value, the terms referring to the male are more numerous and functionally more differentiated, whereas in animals of limited social and economic importance gender marking is either one-sided or weak. These findings indicate that lexical gender is not merely a biological distinction but a hierarchical and systematic naming domain reflecting the mode of production and the cultural values of Old Turkic society. In conclusion, the study demonstrates that animal names in Old Turkic constitute important evidence for the historical continuity of *lexical gender* in Turkish, calls for a reconsideration of the generalizing claim that “there is no gender in Turkish,” and offers a historical contribution to typological discussions on the expression of gender in Turkish.

Keywords: Old Turkic, lexical gender, animal names, markedness, conceptual field

Giriş

Dilde cinsiyetin ifadesi; *dilbilgisel*, *sözlüksel*, *göndergesel* ve *toplumsal* olmak üzere dört düzlemde gerçekleşir. *Dilbilgisel cinsiyet* sistemine sahip dillerde cinsiyet, adların biçimsel sınıflandırmasına dayanmakta ve sıfat, zamir ya da fiil gibi dil birimleri kurulan uyum ilişkileri aracılığıyla dilbilgisel bir kategori olarak görünürlük kazanmaktadır. Türkçe gibi *dilbilgisel cinsiyet* kategorisinin bulunmadığı dillerde ise cinsiyet, sözlüksel düzlemde ve çoğunlukla karşıt anlamlı adlandırmalar yoluyla ifade edilmektedir. Bu durum, dilde cinsiyetin zorunlu bir dilbilgisel kategori olmaktan ziyade kavram alanlarına bağlı olarak gelişen anlamsal bir özellik olduğunu göstermektedir.

Sözlüksel cinsiyet, aynı tür içinde yer alan erkek ve dişi bireylerin farklı adlarla karşılanmasıyla ortaya çıkan bir adlandırma biçimidir. Bu tür yapılarda genellikle cinsiyet açısından genel anlamlı ve işaretlenmemiş bir üst ad ile erkek ve dişi bireyleri gösteren işaretli alt adlar arasında hiyerarşik bir ilişki bulunmaktadır. Üst ad, türün tamamını kapsayan genel bir kavramı ifade ederken alt adlar bu kavramın cinsiyet temelinde özelleşmiş üyelerini karşılamaktadır. Böylece *sözlüksel cinsiyet*, yalnızca adlandırma düzeyinde bir karşıtlık değil, aynı zamanda kavramsal bir sınıflandırma biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu hiyerarşik yapı, işaretlenmişlik kuramı açısından da anlamlıdır. İşaretlenmişlik, karşıtlık oluşturan dilsel birimler arasında birinin daha genel ve nötr, diğerinin ise belirli bir özelliği vurgulayan biçim olarak ortaya çıkması durumunu ifade eder. Hayvan adlarında türü karşılayan genel ad işaretsiz biçimi oluştururken erkek ve dişi bireyleri karşılayan adlar işaretli birimler olarak değerlendirilir. Bununla birlikte işaretlenmişliğin yönü her zaman çift taraflı değildir. Bazı hayvan türlerinde yalnızca erkek ya da yalnızca dişi bireyin ayrı bir adla karşılanması, sözlüksel cinsiyetin tek yönlü bir işaretleme ile kurulduğunu göstermektedir. Bu durum, sözlüksel alanın hayvanın kültürel ve ekonomik değeriyle doğrudan ilişkili olduğunu düşündürmektedir.

Kavram alanı yaklaşımı, *sözlüksel cinsiyet*in değerlendirilmesinde önemli bir kuramsal zemin sunmaktadır. Aynı kavram alanına ait sözcükler, anlam ilişkileri bakımından birbirini tamamlayan ve karşıtlıklar kuran bir bütün oluşturur. Hayvan adları, bu bakımdan cinsiyet, yaş, üreme yetisi ve

kullanım amacı gibi ölçütlere göre alt sınıflara ayrılan zengin bir sözlüksel alan meydana getirmektedir. Bu alanın yapısı, yalnızca dilin iç dinamikleriyle değil, konuşur topluluğun yaşam biçimi, üretim ilişkileri ve kültürel değerleriyle de şekillenmektedir.

Bozkır kültürüne dayalı Eski Türk toplumunda hayvancılık ekonomik yaşamın temelini oluşturduğundan, hayvanlara ilişkin adlandırmaların son derece ayrıntılı olduğu bilinmektedir. Bu durum, *sözlüksel cinsiyetin* yalnızca biyolojik bir ayrımı yansıtmadığını; damızlık olma, iğdiş edilme, sürü yönetiminde kullanılma ya da av değeri taşıma gibi işlevsel özellikleri de kapsayan çok katmanlı bir sınıflandırma sistemi içinde geliştiğini göstermektedir. Dolayısıyla Eski Türkçede hayvan adlarında görülen cinsiyet karşıtlıkları, dilsel bir olgunun ötesinde toplumsal ve ekonomik yapının söz varlığına yansması olarak değerlendirilmelidir.

Bu çalışmada Eski Türkçedeki hayvan adlarında cinsiyetin sözlüksel düzlemde kuruluşu; alt–üst anlamlılık ilişkisi, işaretlenmişlik yönü ve kavram alanı yaklaşımı temel alınarak incelenmiştir. Böylece *sözlüksel cinsiyetin* hem dil içi hiyerarşik yapısı hem de kültürel bağlamla kurduğu ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Amaç

Bu çalışmanın amacı, sözlüksel cinsiyet kategorisinin kuramsal çerçevesini ortaya koymak ve bu kategorinin Eski Türkçede hayvan adları üzerinden nasıl ifade edildiğini incelemektir. Türkçede *dilbilgisel cinsiyet* bulunmamasına rağmen cinsiyetin sözlüksel ve anlamsal düzeyde hangi dilsel araçlarla işaretlendiği tespit edilerek bu yapıların sistemli olup olmadığı değerlendirilecektir. Bu doğrultuda çalışma, Eski Türkçedeki adlandırma stratejilerinden hareketle *sözlüksel cinsiyetin* işleyişini belirlemeyi ve Türkçede cinsiyet kategorisine ilişkin tartışmalara tarihsel ve kuramsal katkı sunmayı hedeflemektedir.

2. Yöntem

Bu çalışmada Eski Türkçede sözlüksel cinsiyet taşıyan hayvan adlarının tespit edilmesi amacıyla başta Clauson'un *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* adlı sözlüğü olmak üzere Eski Türk Yazıtlarında geçen veriler için Aydın 2012, 2015, 2021; Kormuşin-Mozioğlu-Alimov-Yıldırım 2016; Ölmez 2012; Şirin 2016; Eski Uygurca veriler için Wilkens'in *Handwörterbuch des Altuigurischen* adlı sözlüğü; Karahanlı Türkçesindeki veriler için ise *Dîvânu Lûgâti't-Türk, Kutadgu Bilig, Atebetü'l-Hakayık ve Karahanlı Türkçesiyle yazılmış satır altı Kur'an tercüme*leri taranmıştır.

Tarama sürecinde hayvan adları belirlenmiş; bu adlar cinsiyet bildirme durumlarına göre sınıflandırılmıştır. Cinsiyet açısından genel anlamlı olan ve türün tamamını karşılayan adlar işaretli üst adlar olarak değerlendirilmiş, erkek ve dişi bireyleri karşılayan adlar ise işaretli alt birimler olarak ele alınmıştır. Elde edilen veriler kavram alanı yaklaşımı doğrultusunda *binek ve yük hayvanları, besi hayvanları, av hayvanları* ve *evcil/küçük hayvanlar* olmak üzere gruplandırılmış; her bir grup alt–üst anlamlılık ve işaretlenmişlik yönü bakımından incelenmiştir.

3. Bulgular

3.1. Binek ve Yük Hayvanları

3.1.1. At

Eski Türkçede at kavramı için kullanılan *at* ve *yunt* sözcükleri cinsiyet açısından işaretlenmemiş üst adlardır. Erkek için kullanılan *adgır* ve dişi için kullanılan *bi* ve *kısrak* sözcükleri ise işaretli alt adlar durumundadır. Ayrıca azman sözcüğü, yalnızca cinsiyet değil, hadım edilme durumunu da göstererek sözlüksel cinsiyet sisteminin biyolojik ve işlevsel ayrımları da kapsadığını göstermektedir.

Eski Türk Yazıtları: *adgır* 'aygır' (KT, BK, A) || *azman* 'iğdiş at' (KÇ, E)

Eski Uygur Türkçesi: *adgır* 'aygır' (Wilkens 2021: 8b) || *bi* 'kısrak, dişi at' (Wilkens 2021: 169b) || *kısrak* 'kısrak' (Wilkens 2021: 374b)

Karahanlı Türkçesi: *adgır* 'aygır' (DLT, KB) || *bi* 'kısrak, dişi at' (DLT) || *kısrak* 'kısrak' (DLT)

3.1.2. Deve

Eski Türkçede deve kavramı *teve* sözcüğüyle karşılanmıştır. Devenin erkeği için *atan* 'iğdiş, edilmiş, deve' ve *bugra* 'erkek deve'; dişisi için ise *ingen* 'dişi deve' ve *ditir* ~ *titir* 'dişi deve' sözcükleri kullanılmıştır. Deve adlandırmalarında erkek (*bugra*), dişi (*ingen*, *titir*) ve iğdiş edilmiş deve (*atan*) için ayrı adların bulunması, Eski Türkçede hayvanların ekonomik ve toplumsal işlevleriyle bağlantılı ayrıntılı bir sözlüksel sınıflandırmanın bulunduğunu göstermektedir.

Eski Türk Yazıtları: *bugra* 'erkek deve' (E)2 || *ingen* 'dişi deve' (E)

Eski Uygur Türkçesi: *atan* 'iğdiş, edilmiş, deve, hadım edilmiş deve' (Wilkens 2021: 80b) || *bugra* 'erkek deve' (Wilkens 2021: 196a) || *ingen* 'dişi deve' (Wilkens 2021: 307a) || *ditir* ~ *titir* 'dişi deve' (Wilkens 2021: 248b)

Karahanlı Türkçesi: *atan* 'iğdiş, edilmiş, deve' (DLT) || *bugra* 'erkek deve' (KB) || *ingen* 'dişi deve' (DLT) || *titir* 'dişi deve' (DLT, KB)

3.1.3. Eşek

Eski Türkçede eşek kavramı *eşgek* sözcüğüyle karşılanmıştır. Bu sözcük cinsiyet bakımından işaretlenmemiş olup türü genel olarak karşılayan bir üst ad niteliğindedir. Karahanlı Türkçesi metinlerinde yaban eşeğinin dişisi için *tagı* 'dişi yaban eşeği', erkeği için ise *kulan* 'yaban eşeği; erkek yaban eşeği' sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir. Böylece bu hayvan türünde cinsiyet ayrımının sınırlı da olsa sözlükselleştiği anlaşılmaktadır. At ve deve gibi ekonomik değeri yüksek hayvanlarda görülen ayrıntılı cinsiyet adlandırmalarına kıyasla eşeğin evcil türünde böyle bir ayrımın ortaya çıkmaması, bu hayvanın sosyo-ekonomik konumuyla ilişkilendirilebilir.

Eski Türk Yazıtları: *kulan* 'yaban eşeği' (1. Del Uul)

2 Sözcük, Yenisey Yazıtlarından E 22/4'te *bugra eçimin* 'Buğra (adlı) ağabeyimle?' (Aydın 2015: 70) ve E 50/4'te *bug[r]a er atı[m]* 'Buğra erkeklik adımdır' (Aydın 2025: 123) şeklinde kişi adı olarak geçmektedir.

Eski Uygur Türkçesi: -**Karahanlı Türkçesi:** *tagı* 'dişi yaban eşeği' (KB) || *kulan* 'yaban eşeği; erkek yaban eşeği' (KB)³**3.2. Besi Hayvanları****3.2.1. Sığır**

Eski Türkçede sığır kavramı *ud* ve *sıgır* sözcükleriyle karşılanmıştır. Eski Türkçede erkek sığır için *buka* 'boğa, damızlık erkek sığır', *kotuz* 'yabani öküz', *mama* 'harman yerindeki kılavuz öküz', *op* 'harman yerindeki kılavuz öküz' ve *öküz* 'öküz, iğdiş edilmiş erkek sığır' sözcükleri; dişi sığır için ise *ingek* 'inek' sözcüğü kullanılmıştır. Sığır adlandırmalarında erkek sığır için çok sayıda sözcüğün bulunması, bu hayvanın üretim ve tarımsal faaliyetlerdeki işlevleriyle ilişkilidir. Dişi için tek bir temel adın (*ingek*) kullanılması, işaretlenmişlik açısından dişinin daha az alt sınıflandırmaya uğradığını göstermektedir.

Eski Türk Yazıtları: *buka* 'boğa, damızlık erkek sığır' (T, KarB II4) || *öküz* 'öküz, iğdiş edilmiş erkek sığır' (E) || *ingek* 'inek' (T)⁵

Eski Uygur Türkçesi: *buka* 'boğa, damızlık erkek sığır' (Wilkens 2021: 196b) || *öküz* 'öküz, iğdiş edilmiş erkek sığır' (Wilkens 2021: 530a) || *ingek* 'inek' (Wilkens 2021: 307a)

Karahanlı Türkçesi: *buka* 'boğa, damızlık erkek sığır' (KB) || *kotuz* 'yabani öküz' (DLT, KB) || *mama* 'harman yerindeki kılavuz öküz' (DLT) || *op* 'harman yerindeki kılavuz öküz' (DLT) || *öküz* 'öküz, iğdiş edilmiş erkek sığır' (DLT; TIEM 73) || *ingek* 'inek' (DLT, KB)

3.2.2. Keçi

Eski Türkçede keçi kavramı *eçkü* ve *keçi* sözcükleriyle karşılanmıştır. Eski Türkçede erkek keçi için *adgırak* 'dağ keçisi tekesi', *erkeç* 'erkek keçi, teke', *irk* 'genç erkek keçi, koç' ve *teke* 'erkek keçi, teke' sözcükleri; dişi keçi için ise *arkar* 'dişi dağ keçisi' sözcüğü kullanılmıştır. Dişi için yalnızca *arkar* sözcüğünün kullanılması, erkek kategorisinin daha ayrıntılı biçimde işaretlendiğini göstermektedir. Ayrıca yaş ve fiziksel özellik bildiren adların varlığı, sözlüksel cinsiyet sisteminin yalnızca biyolojik cinsiyete değil, hayvanın gelişim sürecine de bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Eski Türk Yazıtları: *arkar* 'dişi dağ keçisi' (ŞU)⁷

Eski Uygur Türkçesi: *adgırak* 'dağ keçisi tekesi' (Wilkens 2021: 8b) || *erkeç* 'erkek keçi, teke' (Wilkens 2021: 116a) || *irk* 'genç erkek keçi, koç' (Wilkens 2021: 309b) || *teke* 'erkek keçi, teke' (Wilkens 2021: 692a)

3 Sözcük KB 5375 numaralı beyitte *kulan ya tagı tut takı kök teke / tutup keldürürler saña ay böke* (Arat 1947: 534) şeklinde *tagı* 'dişi yaban eşeği' sözcüğüyle aynı beyitte geçmektedir. Abik de sözcüğü bu beyitten dolayı 'erkek yaban eşeği' olarak anlamlandırmıştır (2009: 8).

4 Sözcük, KB II 12'de *buka oğlum atı* 'Buka oğlumun adı (dır)' (Ayдын 2021: 90) şeklinde kişi adı olarak geçmektedir.

5 T 15'teki cümleyi Tekin, *ingek kölekin toglada oguz kelti* şeklinde okuyarak "İngек Gölçüğü ile Tola (Irmağı)'ndan Oğuzlar (üzerimize) geldi" (1998: 84–85) biçiminde tercüme etmiş ve *ingek* sözcüğünü yer adı olarak değerlendirmiştir. Aydın da cümleyi *ingek kölekin tuglada oguz kelti* biçiminde okuyup "İngек Gölçüğü ile Tula Irmağı tarafından Oğuzlar geldi" (2012: 110) şeklinde aktarmış ve Tekin gibi *ingek* sözcüğünü yer adı kabul etmiştir. Ölmez ise ifadeyi devrik cümle olarak değerlendirerek *ötüken yısgaru uduztum ingek kölekin* biçiminde okumuş, "Ötüken topraklarına doğru sevk ettim, inekleri ve yük hayvanlarını" (2015: 182, 190) şeklinde anlamlandırmış ve *ingek* sözcüğünü 'inek' anlamıyla hayvan adı olarak yorumlamıştır.

6 Kaşgarlı Mahmud, sözcüğün Argu lehçesinde geçtiğini belirtir (Dankoff ve Kelly 1985: 41).

7 Sözcük, ŞU G 2'de *arkar başı* 'İrtiş Irmağının başka bir ırmakla birleşme yeri' yer adında geçmektedir bkz. Aydın 2021: 98–99.

Karahanlı Türkçesi: *adgırak* ‘ön ayaklarından biri veya ikisi beyaz olan dağ tekesi’ (DLT)8| *arkar* ‘dişi dağ keçisi’ (DLT) || *erkeç* ‘erkek keçi, teke’ (DLT, KB) || *irk* ‘dört yaşına girmiş koyun’ (DLT)9 || *teke* ‘erkek keçi, teke’ (DLT, KB)

3.2.3. Koyun

Eski Türkçede ‘koyun’ kavramı Köktürkçede *koñ*, Eski Uygurca Mani metinlerinde *kon*, Budist metinlerinde *koy*, Karahanlı Türkçesinde ise *koy* olarak ifade edilmiştir. Koyunun erkeği için *azma* ‘taşağının derisi yarıldığı için cinsi muamele yapamayan koç’ ve *koç* ‘koç, damızlık erkek koyun’, *koçnar* ‘koç’; dişi için ise *saglık* ‘dişi koyun’ sözcükleri kullanılmıştır. Dişi koyun için tek bir temel adın bulunması, işaretlenmişlik açısından erkek kategorisinin daha ayrıntılı alt sınıflara ayrıldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, koyunun Eski Türk toplumunda besin üretimi ve ekonomik yaşam içindeki merkezi konumuyla bağlantılı olarak sözlüksel alanın özellikle erkek cinsi üzerinden zenginleştiğini göstermektedir.

Eski Türk Yazıtları: -

Eski Uygur Türkçesi: *koç* ‘koç, damızlık erkek koyun’ (Wilkens 2021: 388a) || *koçgar* ‘koç’ (Wilkens 2021: 388b) || *koçnar* ‘koç’ (Wilkens 2021: 388b)

Karahanlı Türkçesi: *azma* ‘taşağının derisi yarıldığı için cinsi muamele yapamayan koç’ (DLT) || *koç* ‘koç, damızlık erkek koyun’ (DLT, TİEM 73) || *koçnar* ‘koç’ (DLT) || *saglık* ‘dişi koyun’ (DLT)

3.3. Av Hayvanları

3.3.1. Geyik

Eski Türkçede geyik kavramı *kéyik* sözcüğü karşılanmıştır. Geyiğin erkeği için *bugu* ‘erkek geyik’, *elik* ‘erkek ceylan, karaca’ ve *sıgun* ‘erkek geyik’ sözcükleri; dişi için ise *ıwık* ‘çöl ve sahralarda yaşayan dişi ceylan’ ve *muygak* ‘dişi geyik’ sözcükleri kullanılmıştır. Erkek adlarının sayıca fazla olması, av hayvanlarında da erkek bireyin fiziksel özellikleri ve av değeri bakımından daha belirgin bir şekilde adlandırıldığını göstermektedir.¹⁰

Eski Türk Yazıtları: *bugu* ‘erkek geyik’ (E) || *sıgun* ‘erkek geyik’ (BK)

Eski Uygur Türkçesi: *elik* ‘erkek ceylan, karaca’ (Wilkens 2021: 103b) || *sıgun* ‘erkek geyik’ (Wilkens 2021: 606b) || *muygak* ‘dişi geyik’ (Wilkens 2021: 482b)

Karahanlı Türkçesi: *elik* ‘erkek ceylan, karaca’ (KB)|| *sıgun* ‘erkek geyik’ (DLT, KB) || *ıwık* ‘çöl ve sahralarda yaşayan dişi ceylan’ (DLT, KB) || *muygak* ‘dişi geyik’(KB)

8 Sözcük hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hauenschild 2003: 14.

9 Hauenschild, *irk* sözcüğünün sonraki kaynaklarda ‘iğdiş koyun’ için kullanılsa da DLT’de genel anlamda koyun olarak kullanıldığını, ‘iğdiş koyun’ anlamında ise *azma* sözcüğünün geçtiğini belirtir (2003: 95).

10 Clauson, *sukak* sözcüğünü “erkek geyik” olarak anlamlandırmakta ve *ıwık* “dişi geyik” sözcüğünün erkek karşılığı olduğunu belirtmektedir (EDPT: 808a). Kutadgu Bilig’de 5374 numaralı beyitte *sıgun mugak erse sukak ya ıwık / saña yim tükemez ay edgü kılık* (Arat 1947: 534) biçiminde birlikte geçmeleri de Clauson’un bu yorumunu destekler niteliktedir. Bununla birlikte *sukak* sözcüğü, Eski Türk yazıtlarından ŞU G 11’de *sukak yulı* yer adında (Aydın 2021: 169), Eski Uygur Türkçesinde ise *sukak* “ceylan” anlamında (Wilkens 2021: 628a) tanıklanmaktadır. Karahanlı Türkçesi metinlerinde KB dışında DLT’de *sukak* “ak geyik” olarak kaydedilmiştir (Dankoff ve Kelly 1985: 169). Bu veriler, *sukak* sözcüğünün sözlüksel düzlemde cinsiyet bildirip bildirmediği konusunda kesin bir yargıya varmayı güçleştirmektedir.

3.3.2. Keklik

Eski Türkçede keklik kavramı *keklik* sözcüğüyle karşılanmıştır. Keklik için yalnızca erkek bireyi karşılayan *ular* sözcüğünün tespit edilebilmesi, bu türde cinsiyet ayrımının sınırlı bir biçimde sözlükselleştiğini göstermektedir. Bu durum, sözlüksel cinsiyetin her hayvan türünde aynı düzeyde gelişmediğini ortaya koymaktadır.

Eski Türk Yazıtları: -

Eski Uygur Türkçesi: -

Karahanlı Türkçesi: *ular* 'erkek keklik' (DLT, KB)

3.4. Evcil/ Küçük Hayvanlar

3.4.1. Köpek

Eski Türkçede köpek için kullanılan *ıt* ve *köpek* sözcükleri üst adı oluştururken yalnızca dişi bireyi karşılayan *kançık* sözcüğünün bulunması, bu türde cinsiyet işaretlemesinin tek yönlü olduğunu göstermektedir. Erkek birey için ayrı bir adın bulunmaması, köpeğin daha çok işlevsel özellikleriyle ön plana çıkması ve üreme temelli bir sınıflandırmaya tabi tutulmamasıyla ilişkilendirilebilir.

Eski Türk Yazıtları: -

Eski Uygur Türkçesi: -

Karahanlı Türkçesi: *kançık* 'dişi köpek' (DLT)¹¹

3.4.2. Kedi

Kedi için kullanılan *mişkiç* sözcüğü genel anlamli üst adı oluştururken dişi kedi için *çetük* ve *müş* sözcüklerinin bulunması, bu hayvanın cinsiyetinin belirli bağlamlarda sözlükselleştiğini göstermektedir.

Eski Türk Yazıtları: -

Eski Uygur Türkçesi: -

Karahanlı Türkçesi: *çetük* 'dişi kedi' (DLT)¹² || *müş* 'dişi kedi' (DLT)¹³

3.4.3. Kaplumbağa

Eski Türkçede kaplumbağa kavramı *baka* sözcüğüyle karşılanmıştır. Kaplumbağa gibi ekonomik ve toplumsal açıdan ikincil konumda bulunan bir hayvan türünde cinsiyet ayrımının sınırlı ölçüde sözlükselleşmesi, sözlüksel cinsiyet sisteminin hayvanın kültürel ve ekonomik değeriyle doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

¹¹ Sözcük aynı zamanda kadına sövmek için kullanılan bir sözdür (Dankoff ve Kelly 1985: 126).

¹² Kaşgarlı Mahmud, sözcüğün Oğuzca olduğunu, erkek kedinin için ise *küvük* *çetük* şeklinde adlandırıldığını belirtir (Dankoff ve Kelly 1985: 90).

¹³ Kaşgarlı Mahmud, sözcüğün Çiğil lehçesinde geçtiğini belirtir (Dankoff ve Kelly 1985: 120).

Eski Türk Yazıtları: -

Eski Uygur Türkçesi: -

Karahanlı Türkçesi: *ingek* 'dişi kaplumbağa' (DLT)14

4. Değerlendirme ve Sonuç

Eski Türkçede hayvan adlarına ilişkin veriler, cinsiyetin dilbilgisel değil sözlüksel araçlarla ve düzenli karşıtlıklar yoluyla ifade edildiğini göstermektedir. İncelenen örneklerde hayvan türünü karşılayan genel anlamlı bir üst adın bulunduğu, erkek ve dişi cinslerin ise bu üst ada bağlı işaretli alt adlarla karşılandığı görülmektedir. Üst adlar cinsiyet açısından işaretsiz biçimleri oluştururken erkek ve dişi için kullanılan adlar işaretli birimler olarak ortaya çıkmaktadır.

Veriler, sözlüksel cinsiyetin her hayvan türünde aynı düzeyde gelişmediğini göstermektedir. At, deve, sığır ve koyun gibi ekonomik değeri yüksek olan hayvanlarda cinsiyetin yanı sıra yaş, üreme yetisi ve kullanım amacını da yansıtan ayrıntılı bir adlandırma sisteminin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu hayvanlarda özellikle erkek cinsi karşılayan adların çeşitlenmesi, damızlık olma, iğdiş edilme ya da iş gücünde kullanılma gibi işlevsel ayrımların söz varlığına yansıdığını göstermektedir. Buna karşılık eşek, köpek, kedi ve kaplumbağa gibi ekonomik ve toplumsal açıdan daha sınırlı bir işleve sahip hayvanlarda cinsiyet ayrımının ya tek yönlü olarak işaretlendiği ya da tamamen genel ad üzerinden karşılandığı görülmektedir. Bu durum, sözlüksel cinsiyetin dil içi bir kategori olmanın ötesinde kültürel ve ekonomik yaşamla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Erkek hayvan adlarının sayıca fazla olması, hayvancılığa dayalı üretim biçiminde erkek cinsin taşıdığı işlevsel değerle ilişkilendirilebilir. Damızlık, sürü yönetimi, çekim gücü ya da av değeri gibi özellikler erkek hayvanların daha ayrıntılı biçimde adlandırılmasına yol açmıştır. Dişi cinsin ise çoğunlukla tek bir temel adla karşılanması, işaretlenmişlik açısından erkek kategorisinin daha belirgin bir alt sınıflandırmaya sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bazı hayvan türlerinde yalnızca dişi cinsin işaretlenmiş olması, sözlüksel cinsiyetin türden türe değişen bir gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Av hayvanlarında erkek cinsi karşılayan adların çeşitlenmesi, fiziksel güç, boynuz yapısı ve av değeri gibi özelliklerin adlandırmaya yansıdığını göstermektedir. Bu durum, sözlüksel cinsiyetin yalnızca biyolojik bir ayrım olmadığını, aynı zamanda hayvanın insanla kurduğu ilişkinin niteliğine bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Hayvan	Üst ad (işaretsiz)	Erkek adları (işaretli)	Dişi adları (işaretli)	Diğer ayrımlar
At	<i>at, yunt</i>	<i>adgır</i>	<i>bi, kısarak</i>	<i>azman</i>
Deve	<i>teve</i>	<i>bugra</i>	<i>ingen, titir</i>	<i>atan</i>
Eşek	<i>eşgek</i>	<i>kulan</i>	<i>tagı</i>	—
Sığır	<i>ud, sığır</i>	<i>buka, öküz, kotuz, mama, op</i>	<i>ingek</i>	—
Keçi	<i>eçkü, keçi</i>	<i>erkeç, teke, adgırak, irk</i>	<i>arkar</i>	—

14 Kaşgarlı Mahmud, sözcüğün Oğuzca olduğunu belirtir (Dankoff ve Kelly 1985: 34). Hauenschild, sözcüğün sadece DLT'de geçtiğini belirterek sözcüğün muhtemelen örtmece söz olduğunu düşünür (93)

Koyun	<i>koñ</i>	<i>koç, koçnar</i>	<i>sağlık</i>	<i>azma</i>
Geyik	<i>kéyik</i>	<i>bugu, elik, sığun</i>	<i>ıwık, muygak</i>	–
Keklik	<i>keklik</i>	<i>ular</i>	–	–
Köpek	<i>ıt, köpek</i>	–	<i>kançık</i>	–
Kedi	<i>mişkiç</i>	–	<i>çetük, müş</i>	–
Kaplumbağa	<i>baka</i>	–	<i>ingek</i>	–

Tablo 1. Eski Türkçede Hayvan Adlarında Üst Ad–Alt Ad İlişkisi ve Sözlüksel Cinsiyetin Görünümü

Tablo 1’de görüldüğü üzere Eski Türkçede hayvan adlarında cinsiyet, işaretli üst ad ile buna bağlı işaretli alt adlar arasındaki hiyerarşik ilişki yoluyla ifade edilmektedir. Ekonomik değeri yüksek hayvanlarda çift yönlü ve ayrıntılı bir adlandırma sistemi görülürken işlevsel değeri sınırlı olan hayvanlarda cinsiyetin tek yönlü işaretlendiği ya da tamamen üst ad üzerinden karşılandığı dikkati çekmektedir.

Sonuç olarak, Eski Türkçede hayvan adlarında sözlüksel cinsiyet, rastlantısal bir adlandırma değil; hayvanların ekonomik değeri, toplumsal işlevi ve insan yaşamındaki yeriyle bağlantılı olarak gelişen sistemli bir yapıdır. Bu yapı, Türkçede *dilbilgisel cinsiyet* bulunmamakla birlikte biyolojik cinsiyetin sözlüksel düzlemde hiyerarşik bir alan içinde düzenlendiğini göstermektedir.

Kısaltmalar

A: <i>Dağlık Altay Yazıtları</i>	BK: <i>Bilge Kağan Yazıtı</i>
bkz.: Bakınız	DLT: <i>Divânu Lûgâti't-Türk</i>
E: <i>Yenisey Yazıtları</i>	KarB: <i>Karabalgasun Yazıtları</i>
KB: <i>Kutadgu Bilig</i>	KÇ: <i>Küli Çor Yazıtı</i>
KT: <i>Kül Tëgin Yazıtı</i>	ŞU: <i>Şine Usu Yazıtı</i>
T: <i>Tunyukuk Yazıtı</i>	TİEM 73: <i>Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi</i>
1. Del Uul: 1. <i>Del Uul Yazıtı</i>	

Kaynakça

- Abik, A. D. (2009). "Kutadgu Bilig'de Hayvan Adları", *Journal of Turkish Studies Festschrift in Honor of Cem Dilçin I*, Harvard, Volume 33/1, 1-32.
- Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig. Metin*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig. İndeks*. (Haz.: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Ata, A. (2004). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası-Giriş, Metin, Notlar, Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, R. R. (1992). *Atebetü'l-Hakayık*. 2. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.
- Aydın, E. (2012). *Orhon Yazıtları. Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. Konya: Kömen Yayınları.
- Aydın, E. (2015). *Yenisey Yazıtları*. Konya: Kömen Yayınları.
- Aydın, E. (2021). *Uygur Yazıtları*. 2. bs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press.
- Dankoff, R. ve Kelly, J. (1982-1985). *Mahmūd al-Kāṭyārī Compendium of The Turkic Dialects (Divānu Luyāt at-Türk) I-III*. Duxbury, Mass.: Harvard University.
- Hauenschild, I. (2003). *Die Tierbezeichnungen bei Mahmud al-Kaschgari: Eine Untersuchung aus sprach- und kulturhistorischer Sicht*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kormuşin, İ., Mozioglu, E., Alimov, R., Yıldırım, F. (2016). *Yenisey - Altay - Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Ankara: BilgeSu.
- Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2), Giriş - İnceleme - Metin - Dizin*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ölmez, M. (2012). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi, Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları Metin-Çeviri-Sözlük*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Şirin, H. (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tekin, T. (2013). *Irk Bitig, Eski Uygurca Fal Kitabı (Yay. Haz.: E. Yılmaz ve N. Demir)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünlü, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 235v/3-450r7), Giriş - Metin - İnceleme - Analitik Dizin*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag.

8. Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Sivas Örneği

Ömer GÜVEN¹

APA: Güven, Ö. (2026). Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Sivas Örneği. *10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 90-103. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Yer adı bilimi (toponomi) dilbilimin ana dallarından olan adbilimin bir koludur. Yer adı bilimi, yer adlarının oluşumunu, anlamlarını, bulunduğu bölgeyle tarihî, coğrafi, kültürel vb. bağlantılarını inceler, bunlarla ilgili çeşitli tasnifler yapar, kökenlerine dair araştırmalarda bulunur. Yer adları (toponimler), kültürlerin ve dillerin coğrafya üzerindeki en önemli izleridir. Yer adları, bir yerin coğrafi özelliklerini, tarihini, halkın yaşam biçimini, davranışlarını, inanışlarını tanımada büyük rol oynar. Yine bu araştırma alanı ile, ilgili bölgede kullanılan yer adlarının geçmişten günümüze kadar olan değişimlerini görmek ve günümüz adlarının kaynağını tespit etmek de mümkün olmaktadır. Bu yönüyle yer adları kültürün önemli bir parçasını oluşturur. Sivas ili ve ilçelerine bağlı 1232 köy bulunmaktadır. Bu sayıyla Sivas ili en çok köyü bünyesinde barındıran illerin başında gelir. Sivas iline bağlı köy adlarının kuruluşunda çeşitli unsurlar rol oynamıştır. Bu unsurlardan biri de renk adlarıdır. Ad vermede önemli bir yere sahip olan renkler, Türkçe yer adlarında önemli bir kriter oluştururlar. Bu çalışmada Sivas köy adlarında, renk adlarıyla kurulmuş olan köy adları ele alınmıştır. Çalışmanın veri kaynağını İçişleri Bakanlığı Türkiye Mülki İdare Bölümler Envanterine kayıtlı Sivas Köy Adları oluşturur. İlgili bölüm taranarak renk adı içeren köy adları tespit edilmiştir. Tespit edilen renk adı içeren köy adları çeşitli açılardan incelenmiş ve tasnif edilmiştir. Bu inceleme ve tasnif içinde köy adları, renklerine, kuruluşlarına ve yapılarına göre sınıflandırılmış ve incelenmiştir. Bölgede renk adlarıyla kurulmuş olan köy adlarında sık kullanılan renk adları ve seyrek kullanılan renk adları belirlenmiştir. Yine çalışma ile bölge halkının yer adı verme davranışlarının renk adları özelindeki durumu da incelenmiştir. Tüm bu inceleme ve tasnif çalışmalarının ardından renk adıyla kurulmuş olan yer adlarının alfabetik listesi verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Yer Adları, Ad bilim, Renkler, Köy Adları, Sivas

The Sivas Example in Village Naming Based on Color

Abstract

Toponymy, the study of place names, is a branch of onomastics, which is one of the main branches of linguistics. Toponymy studies the formation of place names, their meanings, and their historical, geographical, cultural, and other connections to the region in which they are found. It classifies place names and conducts research into their origins. Place names (toponyms) are the most important traces of cultures and languages on geography. Place names play a significant role in understanding a place's geographical features, history, and the lifestyle, customs, and beliefs of its people. This field of research also makes it possible to observe the changes in place names used in the relevant region from the past to the present and to identify the origins of current names. In this respect, place names constitute an important part of culture. There are 1,232 villages in Sivas province and its districts. In this respect, Sivas province ranks among the provinces with the most villages. Various factors played

¹ Doç. Dr., Amasya Üniversitesi (Amasya / Türkiye) e-posta: omer.guven@amasya.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9376-3538>

a role in the establishment of the names of the villages in Sivas province. One of these elements is color names. Colors, which play an important role in naming, constitute an important criterion in Turkish place names. This study examines village names in Sivas that are derived from color names. The data source for the study consists of Sivas village names registered in the Ministry of Interior's Inventory of Turkey's Administrative Divisions. The relevant area was scanned, and village names containing color names were identified. These identified village names containing color names were examined and classified from various perspectives. Village names containing color names have been examined and classified from various perspectives. Within this examination and classification, the village names have been categorized and analyzed according to their colors, establishment, and structure. The most frequently used color names and the less frequently used color names in village names established with color names in the region have been determined. The study also examined the place-naming behavior of the local population, specifically in relation to color names. Following all this research and classification work, an alphabetical list of place names formed by color names is provided.

Key Words: Toponymy, Onomastic, Colours, Village Names, Sivas.

Giriş

Adbilim (onomastics), özel adların üzerinde duran ve onların kökenlerini, tarihî gelişmeleriyle kültürel sorunlarını ele alan, dilbilimin çalışma alanlarından biridir (Aksan, 2015, s. 32). Özel adlar üzerinde çalışan bu bilim dalı yer adları bilimi (toponymy), coğrafya adları bilimi (hydronymy ve oronymy) ve kişi adları bilimi (anthroponymy) olmak üzere üç şubeye ayrılır (Yavuz ve Şenel, 2013, s. 2240). Özel adların, kökeniyle birlikte kültürel yönünü tarihî gelişmelerini inceleyen ad biliminin en temel alt dallarından birini yer ad bilimi (toponymy) oluşturur. Yer ad bilimi temelde dilbilimin çalışma alanına girmekle birlikte, bu alandaki incelemelerde coğrafya, tarih, arkeoloji, sosyoloji, etnoloji, jeoloji vb. bilimlerinin verilerinden de yararlanılmaktadır (Şahin, 2015, s. 76).

Adbilim çalışmaları içinde en önemli yeri yer adları alır. Yer adları içinde şehir, kasaba, köy adları, mahalle, cadde, sokak adları başlıca inceleme alanlarındandır.²

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet F. Köprülü, (1925). Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar. *Türkiyat Mecmuası*, I, Matbaa-i Amire, İstanbul: 185-186; Hüseyin Nihal & Ahmet Naci, (1928). Anadolu'da Türklere Ait Yer İsimleri. *Türkiyat Mecmuası*, II, 243-259; Özcan Başkan, (1970). Türkiye Köy Adları Üzerine Bir Deneme. *TDAY*, 18, 237-251; Tuncer Gülensoy, (1981). Anadolu'da Moğolca Yer Adları ve Rumelideki İzleri. *Türk Dünyası Araştırmaları*, II/11, 126-131; Tuncer Gülensoy (1998). Anadolu Yer Adlarına Genel Bir Bakış. *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, 41-48; Tuncer Gülensoy, (1995). *Türkçe Yer Adları Kılavuzu*. Ankara: TDK Yay.; Levent Kurgun, (2002). *Denizli İli Yer Adları*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Levent Kurgun, (2009). Türk Toponimisi Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007) Bildiriler-2*, 735-747. Levent Kurgun, (2009). Yer Adlarının Sınıflandırılmasında Aktarma Adlar, Tanımlayıcı Adlar Meselesi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, VI, 74-80. Abdülkadir İnan, (1945). Anadolu'nun Toponimisi ve Türk Boylarının Adları Meselesi. *Türk Dili Belleten*, 3(1-3), 66-68; Harun Tunçel, (2000). Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/2, 23-34; Doğan Aksan, (1974). Anadolu Yer Adları Üzerine En Yeni Araştırmalar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1973-74, 185-193; Hasan Eren, (1965). Yer Adlarımızın Dili. *TDAY Belleten*, 155-165; Hilmi Karaboran, Türkiye'de Mevki Adları Üzerine Bir Araştırma. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1984; İbrahim Şahin, (2007). Türkçe Yer Adlarının Yapısı Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 32, 1-14; Hayati Develi, (2001). Türkiye toponimisine dair denemeler. *Studia Turcologica Cracoviensia*, 8, 17-22; Doğan Aksan, (1984). Türk Yer Adları Konusunda Bir Proje Önerisi. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)* içinde (275-278), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; Abdülkadir İnan, (1987). Türk Kabile İsimlerine Dair. *Makaleler ve İncelemeler*, içinde (1-7), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; Bahaeddin Yediyıldız, (1984a). Ordu İli Yer Adları. *Türk Kültürü Araştırmaları*. XXII/1-2, 20-36; Bahaeddin Yediyıldız, (1984b). Türkiye'de Yer Adı Verme Usulleri. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)* içinde (25-41), Ankara; N. Yücel Mutlu, (2011). *Sivas'ta Yer Adları*. Sivas: Burûciye Yayınları; Ömer Yağmur, (2014). Höbek Köyü Yer Adları Üzerine Bir İnceleme. *Journal of Turkish Language and Literature*, 49, 243-264. Nevzat Özkan, (2008). Büyükkışla Kasabası Yer Adları Üzerine. *Ahmet B. Ercilasun Armağanı*, Akçağ Yay., 366-377; Doğan Aksan, (1970). Birkaç Türkçe Yeradı ve Bunların Dilbilimi ve Kültür Bakımından Önemi. *AÜ DTCF Dergisi*, XXVI, 1-2 (1968), 81-85; Cevat Arif Alagöz, (1954). Türkiye Yer Adları Üzerine Bazı Düşünceler.

Yer adı terimi Türkçe Sözlük'te "Yerleşim bölgeleri ile belli bir yöreyi, ırmak, deniz, dağ vb.ni gösteren ad" (2005, s. 2170) olarak tanımlanmışken, *Gramer Terimleri Sözlüğü*nde "şehir, kasaba, köy gibi yerleşim birimleriyle buralardaki cadde, sokak, meydan vb. yerlere verilen ad" Korkmaz, 2007, s. 242) olarak yer almıştır.

Yer adları ile ilgili öncü çalışmalardan biri olan *Yer Adlarının Dili* adlı eserin hazırlayıcısı Hasan Eren ise yer adlarını şöyle tanımlar: "Yer adları bilimi, yer adlarını yapı, anlam ve köken bakımından açıklayama çalışan bilim dalı" (1965, s. 155).

Yer adları, bir coğrafyanın, toprak parçasının oraya yerleşen halklar tarafından vatan haline getirilmesinde ilk ve en önemli aşamayı oluşturmaktadır (Akar, 2006, s. 51). Yer adlarını sıradan sözler gibi görmemek gerekir. Verilişleri incelendikçe bölgede yaşamış ve yaşayan toplulukların kültürel özellikleri, bölgenin coğrafi yapısı, bitki örtüsü, doğal kaynakları, halk kahramanları, önemli şahsiyetlerine ait pek çok bilgi karşımıza çıkabilir (Yavuz & Şenel, 2013, ss. 2241-2242).

Yer adları araştırması genelde dil bilimin önemli bir kolunu teşkil etmektedir. Yer adlarının manasını, teşekkülünü, ortaya çıkışını, dağılımını inceleyen bu bilim; tarihin, coğrafyanın, folklor ve diğer bazı disiplinlerin yardımcısı olarak bilim sisteminde oldukça önemli bir yere sahiptir (Karaboran, 1984, s. 97).

Yer adları, bir bölgenin coğrafi yapısı ile ilgili olduğu gibi orada yaşayanların yaşam biçimleri ile de yakından ilgilidir. Bunun için yer adlarından yola çıkarak toplumun sosyal yapısı, dini yapısı, yaşam tarzı gibi birçok alanı hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz. Bir yere verilen ad, o bölge ile özdeşleşerek kültürün ve toplumsal değerlerin de ölümsüzleşmesini sağlamaktadır (Özkan, 2010, s. 274).

Verilişinde pek çok etkenin bulunduğu yer adları, bir coğrafyanın, toprak parçasının oraya yerleşen halklar tarafından vatanlaştırılmasının ilk ve en önemli aşamasını teşkil eder. 11. yüzyıldan itibaren Suriye, Anadolu, Azerbaycan ve Balkanlar bölgelerini fethetmeye başlayan ve buralara kitleler hâlinde yerleşen Türkler, buradaki yerlerin adlarını Türk fonetiğine uydururken, ilk kendilerinin yerleştikleri yerlere de yeni adlar vermişlerdir. Bu adlandırma geleneğinde, fizikî özellikler, etnik adlar, şahıs adları ve renk adları ön plana çıkar (Akar, 2006, s. 51).

Renk, varlıkların en ayırt edici özelliklerinden biri olarak öne çıkar. Bireylerin içinde bulundukları evreni algılamalarında renkler önemli bir rol oynamaktadır. Renklerin ifade ettiği anlamlar bireysel farklılıklar gösterse de kültürel ve medeniyet temelli bağlamlarda ortak yaklaşımlar geliştirilebilmektedir. Bu anlam

Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984 Ankara) *Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yay:* 60, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi: 17, 11-23; Mustafa Arslan, (2011). Beyşehir (Konya) Yer Adları ve Onomastik Bilimine Katkıları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, 337-342; Baki Aslantaş, (2019). *Sivas İli Yerleşim Adları Üzerine Bir Dil İncelemesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Cılga, (2022). Kangal'da Yer Adları Üzerine Bir İnceleme. *Kangal Araştırmaları*. Ankara: Kangal Belediyesi Yayınları, 165-174; Ümmühan Çelebi, (2008). *Sakarya İli Yerleşim Yerleri Adları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Enstitüsü; Tuğçe Burcu Demir, (2019). Sivas İli Bitki Kökenli Köy Adları. *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5/11, 411-424; Hasan Eren, (2003). Coğrafi Adların Etimolojik Sözlüğü. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 2, 171-186; Tuncer Gülensoy, (1995). *Türkçe Yer Adlar Kılavuzu*, TDK. Yay., Ankara; Tuncer Gülensoy, (1984). Elâzığ, Bingöl ve Tunceli İlleri Yer Adlarına Bir Bakış. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)*, s. 149-156, Ankara; Abdülkadir İnan, (1945). Anadolu'nun Toponomisi ve Türk Boylarının Adları Meselesi. *Türk Dili Belleten*, 1-3, 62-64; Hacı Ömer Karpuz, (2003). Sivas İli Orun (Yerleşim Yeri) Adları Üzerine Bir İnceleme. *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 575-576; Neşet Köseoglu, (1944). Yer Adlarımızın Önemi. *Çorumlu Dergisi*, 9-14; Levent Kurgun, (2002). *Denizli ili yer adları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Levent Kurgun, (2006). Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 33-42; Hülya Pilancı, (1996). *Anadolu'daki Türkçe Yer Adları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Şenel, (2008). Yer Adları Açısından Derleme Sözlüğü. TDK-*Uluslararası Türkiye Türkçesi Ağzı Araştırmaları Çalıştayı*; Mustafa Şenel, (2013). *Elâzığ İli yer Adları Üzerine Bir İnceleme*, Manas Yay.

Adres
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

Address
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-mail: editor@rumelise.com,
phone: +90 505 7958124

dünyasının şekillenmesinde ise sosyal yaşam dinamikleri, ekonomik koşullar, etnik köken, coğrafi çevre, düşünsel yapılar, gerçeklik algısı ve inanç sistemleri gibi çeşitli faktörler etkili olmaktadır (Eren, 2008, ss. 31-32).

Renk, Türkçe Sözlük'te "Cisimler tarafından yansılan ışığın gözde oluşturduğu duyum" (2005, 1652) şeklinde tanımlanmıştır.

Renkler, yerleşim bölgesinin temel coğrafi özelliklerini göstermekle birlikte, niteleme sıfatı görevi ile de kullanıldıkları için yer adlandırmalarında daima tamamlayan unsur olarak yer almıştır (Akar, 2006, s. 52).

Türk kültüründe renk adlarının³ yer adı teşkilinde kullanıldığını gösteren ilk belgeler, Köktürk Yazıtları'dır. Kitabelerde ak (Ak Tärmäl), kara (Kara Köl), yeşil (Yaşıl Ügüz) gibi renklerin kimi yer isimlerine hayat verdiği görülür (Tekin, 2003 ve 2010). Türkçenin elimizdeki en eski belgelerinde bu renk adları değişik köklere bağlı, daha önemlisi, değişik anlatım yollarına giden adlandırmalara tanık olacak biçimde göze çarpar: yeşil ('yeşil' Kültigin yazıtı, doğu, 17); kök ('mavi', aynı yer, doğu, 1); boz (aynı yer, doğu, 32), sarı ('sarı', Tonyukuk yazıtı, güney, 48). Bunların yanı sıra, yazıtların sınırlı konularına- kısa anlatım zorunluluğuna karşın ak, kara, kızıl yegren, yağız gibi adlar da bol bol kullanılmaktadır." (Aksan, 2004, s. 121)

Türk kültüründe renklerin bir yerin niteliğini göstermenin yanında sembolik anlamlar da taşıdığı bilinmektedir. A. Von Gabain, Çinliler, Moğollar ve Türklerin yönleri benzer renklerle ifade ettiğine dair

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kafalı, (1996). Türk Kültüründe Renkler. Nevruz ve Renkler. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: AKM Yay. 49-54; Nesrin Bayraktar, (2011). Orhon Yazıtlarında Geçen Renk Adlarının Anlam Alanları Üzerine. *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, C. I, Editör: Ülkü Çelik Şavk, 126; A. M. von. Gabain, (2009). Renklerin Sembolik Motifler, Anlamları. *Türkoloji Makaleleri*, Bilge Oğuz Yay., Der. Yusuf Gedikli, İstanbul, 153; Ahmet Karadoğan, (2004). Türk Ad Biliminde Renk Kültü. *Milli Folklor*, 8/62, 89-99. Mireli Seyidov, (1998). Gök Ak ve Kara Renklerinin Eski İnançlarla Alâkası. Çev. Orhan Yavuz, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 33-52. Şerefeddin Yaltkaya, (1942). Tarihte Renk, *Türkiyat Mecmuası*, VII, 41-47; Elvin Yıldırım, (2012). *Türk kültüründe renk ve ifade ettikleri anlamlar*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ali Akar, (2006). Renge Bağlı Yer Adlandırmalarında Muğla Örneği. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/20, 51-63; Reşat Genç, (1996). Türk Düşüncesi, Davranışı ve Hayatında Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: AKM Yay. 41-48; Cevad Heyet, (1996). Türklerin Tarihinde Renklerin Yeri. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural & Elmas Kılıç. Ankara: TDK Yay. 55-61; Nazan Kırımhan, (2001). Türk Kültüründe Yedi Rengin Anlamı. *Türk Dünyasında Nevruz Uluslararası Dördüncü Bilgi Şöleni Bildirileri*. Haz. Şebnem Ercebeci. Ankara. Atatürk Kültür Merkezi Yay. 107-111; Kâmil Veli Nerimanoglu, (1996). Türk Kültüründe Renkler. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: AKM Yay. 63-73; Eyüp Sertaç Ayaz ve Selin Ayaz, (2010). İğdir İli Yer Adlarında Kullanılan Renk Adları Üzerine Bir İnceleme. *I. Uluslararası Aras Havzası Sempozyumu*, (05-08 Temmuz 2010-Kağızman-Kars), 300-313; İdris Nebi Uysal & Hasan Coşkun, (2019). Renge bağlı yer adları: Karaman/Sarıveliler örneği. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN*, 68 (Aralık), 205-225; Erol Topal (2024). Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Kastamonu Örneği. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(3), 1132-1139; Nesrin Bayraktar, (2013). Türkçede Renk Adlarıyla Özel Ad Yapımı. *Journal Of Language And Linguistic Studies*, 9/2, 95-114; A. N. Konolov, (2015). Türk lehçelerinde renk adlarının semantiği. Çev.: Reshida Adzhumerova, Emine Atmaca, *Gazi Türkiyat, Güz 2015/17*, 185-204; H. Çelebi, (Tarih Yok). *Türkiye'de Renklere Dayalı Yer Adları*. (Doktora Tezi). Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bayraktar, N. (2014). Türkçe yeşil renk adının biçim, anlam ve kavram alanına tarihsel bir bakış. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 10(1), 179-193; Bayraktar, N. (2017). Editör: Emine Gürsoy Naskali. *Renk kitabı, Türkçede kişi adlarında renk adları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları; Doğan, N. (2015). Türkiye Türkçesi söz varlığının yeni renkleri ad bilimsel bir inceleme. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7, 12-37; Küçük, S. (2010). Türkiye Türkçesinde renk adları ve özellikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. The Journal of International Social Research*, 3/10, 420-427; Özmen, M. (2017). Türkçede renkleri tanımlama sorunu. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 130-150; Şeyda Güven, A. (2020). Türkçenin renk dünyası, *Turkish Studies*, 15(2), 1343-1358; Akdoğan, G. & Özgür A. (1995). Renklerin Adlandırılması ve Dil-Gerçek Sorunu. *Dil Dergisi*, 28, 49-66; Çağatay, S. (1978). Türk Lehçelerinde Renk Adlarının Kullanılışı. *Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler*, Ankara, 339-341; Gözaydın, N. (2003). Türkçenin Renk Zenginliği. *Türk Dili*, S. 618, Ankara, 539-545; Kaymaz, Z. (1997). Türkiye Türkçesi ve Ağızlarında Renk Bildiren Kelimelerin Kullanılışı ve Sistematiği. TDAY, Belleten, Ankara, 251-341; Mert, O. & Şimşek, B. (2021). Türkiye Türkçesindeki renklerle ilgili kavram işaretlerinin kavram işaretleme yöntemlerine göre incelenmesi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 23, 227-247.

önemli bilgiler verir. Buna göre yeşil (gök) doğuyu, ak batıyı, kırmızı güneyi, sarı merkezi, kara da kuzeyi göstermektedir (1968, s. 107).

Renkler; Türklerin millî ve manevi değerlerinin sembolleri olarak adalet, doğruluk, güçlülük, kara, ak, sarı, gök, kırmızı, boz, yeşil, ala, mor, pembe ve kırmızı tecrübe, temizlik ve ululuk gibi anlamlara da gelmektedir (Genç, 1999, ss. 11-19).

Türkler, bitkilere, hayvanlara, gökyüzüne bakarak çeşitli renk adları üretmişlerdir (Gözaydın, 2003: 539). Bu manada Türkçe, renk adlandırmaları yönünden oldukça zengin, çeşitlilik sahibi ve yaratıcı bir dildir. Atalarımız benzetme ve yakıştırma yoluyla yeni renk adları türetirken doğadan hareket etmiş, somut anlatıma yönelmiş ve kültürümüze zarar verici davranışlardan da kaçınmışlardır (Aksan, 2015, s. 453).

1. İnceleme

Bu çalışmada Sivas köy adlarından renk adlarıyla kurulmuş olan köy adları ele alınmıştır. Çalışmanın veri kaynağını İçişleri Bakanlığı Türkiye Mülki İdare Bölümler Envanterine kayıtlı Sivas köy adları oluşturur. Belirlenen renk adlarıyla kurulmuş köy adları; *Ana Renklerle Kurulmuş Köy Adları*, *Ara Renklerle Kurulmuş Köy Adları*, *Yapı Bakımından Köy Adları* şeklinde üç ana başlığa ayrılmıştır. Ardından bu başlıklar altında ise tespit edilen renge bağlı köy adları alt başlıklara ayrılarak tasnif edilmiştir.

1.1. Renklerle Kurulmuş Köy Adları⁴

1.1.1. Ana Renklerle Kurulmuş Köy Adları

1.1.1.1. Ak ile Kurulmuş Köy Adları

Bölgede renk adlarıyla kurulmuş olan köy adlarında ak rengi önemli bir yer tutar. Sivas iline bağlı 36 köy adı *ak* rengiyle kurulmuştur.

Ağlıkçay, Akbaba, Akdede, Akdeğirmen, Akdere (2 yerleşim biriminde), Akgedik, Akkaya (3 yerleşim biriminde), Akkoca, Akkoç, Akkuzulu, Akmeşe, Akören (3 yerleşim biriminde), Akpelit, Akpınar (4 yerleşim biriminde), Akpınarbeleni, Akseki, Aksu (2 yerleşim biriminde), Akşar, Aktaş, Aktepe, Akyazı, Armutak,⁵ Aşağıakören, Boğanak, Büyükakören, Küçükakören, Yukarıakören,

1.1.1.2. Beyaz ile Kurulmuş Köy Adları

Yalnızca bir köy adında tespit edilmiştir. Divriği ilçesine bağlı Soğucak Köyü'nün eski adında yer almıştır.

Kürtbeyaz

⁴ Tasnif yapılırken büyük ölçüde Erol Topal'ın (2024). Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Kastamonu Örneği. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/3, 1132-1139, adlı çalışması esas alınmıştır.

⁵ Köyün Yeni adı Kavaklısu

1.1.1.3. Kara ile Kurulmuş Köy Adları

Sivas iline bağlı renk adıyla kurulmuş olan köy adlandırmalarında en çok kullanılan renk *kara* olmuştur. Toplam 51 köy adında yer alan rengin verilişinde yüzeysel ve fiziksel unsurların etkili olduğu söylenebilir.

Balkara, Burnukara, Eskikarahisar, Gökçekent Karaağaç, Karaağaç, Karaağaçlı, Karaağıl, Karabalçık, Karaboğaz, Karaçam, Karaçayır (3 yerleşim biriminde), Karadoruk, Karaerkek, Karageban,⁶ Karagöl (2 yerleşim biriminde), Karagömlek, Karaguz,⁷ Karagücük, Karahasan, Karahisar, Karahüseyin, Karakale, Karakaya, Karakoç, Karakuyu, Karakuzulu, Karalar (3 yerleşim biriminde), Karaleylek, Karalı, Karaman (2 yerleşim biriminde), Karamehmetali, Karamehmetoğlu, Karaören, Karapınar (3 yerleşim biriminde), Karasar, Karasüver, Karaşar, Karataş (2 yerleşim biriminde), Karayakup, Karayaprak, Karayün, Yassıkara.

1.1.1.4. Kızıl ile Kurulmuş Köy Adları

Ana renklerden olan kızıl ile bölgede 18 köy adı tespit edilmiştir. Bu bakımdan yaygın kullanılan renkler arasında *kızıl* rengi de yer alır.

Karakuz, Kızılalan, Kızılburun, Kızıldikmek, Kızılelma, Kızileniş, Kızılhüyük, Kızılkale, Kızılkavraz, Kızılköy, Kızılmezra, Kızılova, Kızılören (2 yerleşim biriminde), Kızılöz, Kızılınar, Kızıtaş, Kızıltepe.

1.1.1.5. Sarı ile Kurulmuş Köy Adları

Sivas iline bağlı renk adıyla kurulmuş olan köy adlarından önemli biri de “sarı” ile kurulan adlandırmalardır. Toplam 16 köy adında bu rengin yer aldığı görülür.

Direkli Sarıkaya, Merkez Sarıkaya, Sarıçal, Sarıçiçek, Sarıdemir, Sarıharman, Sarıkadı, Sarıkavak, Sarıkaya (2 yerleşim biriminde), Sarıpınar, Sarısuvat, Sarıtekke, Sarıyar, Sarıyusuf (2 yerleşim biriminde).

1.1.1.6. Yeşil ile Kurulmuş Köy Adları

Bölgede ana renklerle kurulan köy adlarında yeşil renginin de yaygın olduğu görülür. Toplam 14 köy adı yeşil ile kurulmuştur. Bu adlandırmada özellikle bölgenin iklimi ve yüzey şekilleri etkili olmuştur.

Yeşilalan, Yeşilçukur, Yeşildere (3 yerleşim biriminde), Yeşilkale, Yeşilköy, Yeşilöz, Yeşilvadi, Yeşilyayla (2 yerleşim biriminde), Yeşilyol, Yeşilyurt (2 yerleşim biriminde).

1.1.2. Ara Renklerle Kurulmuş Köy Adları

1.1.2.1. Akça ile Kurulmuş Köy Adları

“ak” rengi ile +çA isimden isim yapma ekiyle kurulmuş olan akça sözcüğü ara renkler arasında en yaygın yer adı yapan renklerden biridir. Bölgede akça ara rengiyle toplam 14 köy adı bulunur.

⁶ Köyün Yeni adı Gedikbaşı

⁷ Köyün Yeni adı Avşarcık.

Akçaağıl, Akçahan, Akçainiş, Akçakale (3 yerleşim biriminde), Akçakışla, Akçalı, Akçamağara, Akçamescit, Akçasu, Akçaşar, Akçaşehir, Akçataş.

1.1.2.2. Ala ile Kurulmuş Köy Adları

Birkaç rengin karışımından oluşan ala rengi 3 köy adında yer alır.

Alaçayır, Alahacı, Alaman.

1.1.2.3. Alaca ile Kurulmuş Köy Adları

“ala” rengi ile +cA isimden isim yapma ekiyle kurulmuş olan alaca sözcüğü ile Sivas iline bağlı toplam 4 köy adı tespit edilmiştir.

Alaca, Alacahacı, Alacahan Yeniköy, Alacahan.

1.1.2.4. Boz ile Kurulmuş Köy Adları

Açık toprak rengi ve kül rengi anlamlarında yaygın olarak kullanılan ara renklerden biri olan boz sözcüğü ile kurulmuş 6 köy adı bulunmaktadır. Bu adlandırmalarda daha çok hayvan adlarının etkili olduğu görülmektedir.

Bozarmut, Bozat, Bozhüyük, Bozkır, Bozkurt, Bozkuş.

1.1.2.5. Çakır ile Kurulmuş Köy Adları

Açık mavi, hareli ela anlamlarını taşıyan çakır sözcüğü ile bölgede kurulmuş 4 köy adı bulunmaktadır.

Çakırağa, Çakırlı, Çakırşeyh, Çakırtarla.

1.1.2.6. Çal ile Kurulmuş Köy Adları

Çal ara rengi 2 iki köy adında kullanılmıştır.

Çallı, Doğançal.

1.1.2.7. Gök ile Kurulmuş Köy Adları

Mavi ile açık yeşil arası olan gök rengi 4 köy adında yer alır.

Gökdere, (2 yerleşim biriminde), Gök kaya, Göktepe.

1.1.2.8. Gökçe ile Kurulmuş Köy Adları

“gök” rengi ile +çA isimden isim yapma ekiyle kurulmuş olan gökçe sözcüğü ara renkler arasında yaygın kullanılan renklerdenidir. Bölgede 8 köy adı gökçe ara rengiyle oluşturulmuştur.

Gökçebel (2 yerleşim biriminde), Gökçe harman, Gökçe kaş, Gökçekent Karaağaç, Gökçekent, Gökçeli, Gökçeyazı.

1.1.2.9. Karaca ile Kurulmuş Köy Adları

“kara rengi ile +cA isimden isim yapma ekiyle kurulmuş olan *karaca* sözcüğü ile toplam 12 köy adı tespit edilmiştir. Ana renklerde en yaygın kullanıma sahip olan *kara* rengi kadar olmasa da *karaca* rengi de ara renkler içinde en yaygın yer adı yapan renk olmuştur.

Emlakkaracaören, Karaca, Karacahisar (2 yerleşim biriminde), Karacalar, Karacaören (6 yerleşim biriminde), Kertmekaracaören.

1.1.2.10. Kızılca ile Kurulmuş Köy Adları

“kızıl” rengi ile +cA isimden isim yapma ekiyle kurulmuş olan *kızılca* sözcüğü ile bölgede 6 köy adı yapılmıştır.

Kızılca, Kızılcağışla (2 yerleşim biriminde), Kızılcaören (2 yerleşim biriminde), Yenikızılcağışla.

1.1.2.11. Sarıca ile Kurulmuş Köy Adları

“sarı” rengi ile +cA isimden isim yapma ekiyle kurulmuş olan *sarıca* sözcüğü ile 3 köy adı bulunmaktadır.

Aşağısarıca, Sarıca, Yukarısarıca.

1.1.3. Yapı Bakımından Köy Adları**1.1.3.1. Kök Hâlindeki Köy Adları**

Kök halinde bir köy adı tespit edilmiştir.

Karalar.

1.1.3.2. Türemiş Köy Adları

Yapım ekleri ile genişletilmiş olan renge bağlı köy adları sınırlı sayıdadır. Bölgede 8 köy adında türemiş yapılar yer almıştır. Daha çok +cA yapım eki ile, az sayıda da +II yapım eki ile bu türemelerin gerçekleşmiş olduğu görülür.

Akçalı, Alaca, Çakırlı, Çallı, Gökçeli, Karaca, Kızılca, Sarıca.

1.1.3.3. Birleşik Yapılı Köy Adları**1.1.3.3.1. Sıfat Tamlaması Biçiminde Kurulmuş Köy Adları**

Yapı bakımından köy adlarının büyük bir bölümü sıfat tamlaması biçiminde kurulmuştur. Özellikle ana renklerle kurulan köy adlarının yoğunluğu fazladır. Aşağıda sıfat tamlaması biçiminde kurulmuş renge bağlı köy adlarından bazılarına yer verilmiştir.

Akmeşe, Akpelit, Akbaba, Akdere, Akpınar, Akkaya, Aktaş, Aktepe, Karakale, Karaağıl, Karaerkek, Karagöl, Karayakup, Karahisar, Karakuyu, Karaören, Karapınar, Kızılhüyük, Kızılburun, Kızılpinar, Kızılören, Kızılmezra, Kızıltepe, Kızılelma, Sarısuvat, Sarıyusuf, Sarıkadı, Sarıpınar, Sarıharman,

Sarıkaya, Sarıdemir, Sarıçiçek, Sarıkavak, Sarıkaya, Sarıtekke, Yeşilyayla, Yeşilyol, Yeşilçukur, Yeşilöz, Yeşildere, Yeşildere, Yeşilkale, Yeşilvadi, Yeşilyurt, Yeşilyayla, Yeşilalan, Yeşilköy.

1.1.3.3.2. İsnat Grubu

İsnat grubu kategorisinde köy adı oldukça sınırlı kullanılmıştır.

Burnukara, Armutak, Balkara.

Sonuç

Anadolu yer adları açısından çok çeşitli ve zengin söz varlığına sahiptir. Bu zenginliğe sahip illerin başında ise Sivas gelmektedir. Nitekim Sivas hakkında ağız araştırmalarının öncü ismi Ahmet Caferoğlu'nun şu değerlendirmeleri dikkat çekicidir: "Etnik bakımdan bu il Anadolu illerinin belki de en çok karışmış olanlarından biridir. Bu yüzden yerli ağızlar arasında göze çarpacak derecede bariz farklar gözükmemektedir. Burası eskiden beri Orta Anadolu merkezlerinden biri olduğundan, zamanla muhtelif bölgelerden gelip yerleşen birçok halklar ve uruklar bulunduğu gibi, son zamanlarda da birbirinden farklı bölgelerden getirilen göçmenlerin de yerleşme alanı olmuştur" (1994, s. XV).

Ad verme geleneğinde çeşitli unsurlar göze çarpmaktadır. Bu unsurlarda şahıs adları, fiziki özellikler gibi faktörlerin yanında renk adları da önemli bir yer tutar. Yapılan incelemelerde renklerden yer adı verme geleneğinin yaygın olduğu, pek çok yer adında renklerin kullanılmış olduğu görülür. Bu sebeple Türklerin yaşadıkları her sahada yer adlandırmalarında renkleri kullandıkları dikkate değer özelliklerdendir.

Bu çalışmada Sivas köy adlarında renk adlarıyla kurulmuş olan köy adları ele alınmıştır. Sivas ili ve ilçelerine bağlı 1232 köy bulunmaktadır. Bu yönüyle Sivas ili köy sayısının çokluğu bakımından önde gelen yerleşim birimlerinden biridir. Bu ile ilgili renk adlarıyla kurulmuş olan köy adlarında görülen dikkat çekici unsurları şöyle sırlamak mümkündür:

1. Sivas'a bağlı renk adlarıyla kurulmuş toplam 200 köy adı tespit edilmiştir. Bu köy adlarının 6 kadarı ana renklerle, 11 kadarı ise ara oluşturulmuştur. Ana renkler içinde en çok *ak*, *kara*, *kızıl*, *sarı* renkleri tercih edilirken, ara renkler arasında ise *akça*, *gökçe*, *karaca* ve *kızılca* renkleri tercih edilmiştir. Bu renk tercihlerinde kimi zaman bölgenin yüzeysel özellikleri de etkili olmuştur.
2. *Akçakale*, *Akdere*, *Akkaya*, *Akören*, *Akpınar*, *Aksu*, *Alacahan*, *Gökçebel*, *Gökçekent*, *Karacahisar*, *Karacaören*, *Karacayır*, *Karagöl*, *Karalar*, *Karaman*, *Karapınar*, *Karataş*, *Kızılcaışla*, *Kızılören*, *Sarıkaya*, *Sarıyusuf*, *Yeşildere*, *Yeşilyayla*, *Yeşilyurt* köy adları birden fazla yerleşim biriminde yer almıştır. Özellikle *kara* sözcüğü ile yapılan köy sayısının fazlalığı dikkat çekicidir. Bu dikkat çekici özellikte bölgede yaygın olan karasal iklimin rolü büyüktür.
3. Renk adlarından yalnızca *beyaz* sözcüğü alıntı olup diğer renk adı bildiren sözcüklerin tamamı Türkçedir. Bu durum bölgede renge bağlı köy adlandırmalarında Türkçenin yaygın kullanıldığını, alıntı renk adlarının sınırlı kaldığını göstermektedir.
4. Yapı bakımından köy adlarında sıfat tamlamalarının yoğun olduğu görülür. *Ak*, *kara*, *kızıl*, *sarı*, *yeşil* gibi ana renklerle bu renklere getirilen yapım ekleri ile türetilmiş biçimler en çok sıfat yapan unsurlar olarak kullanılmıştır. Bunun yanında bölgede daha az sayıda kök halinde ve türemiş olarak da köy adlarının kullanılmış oldukları görülür.

Renk kavramının insan yaşamında her zaman önemli bir yeri olmuştur. Türkçe, renk adları açısından zengin bir söz varlığına sahiptir. Bu zengin söz varlığının renk adlarıyla kurulmuş köy adlarında da yer aldığı bu küçük çalışma ile ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Akar, A. (2006). Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Muğla Örneği. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20/1, 51-63.
- Akdoğan, G. & Özgür A. (1995). Renklerin Adlandırılması ve Dil-Gerçek Sorunu. *Dil Dergisi*, 28, 49-66.
- Aksan, D. (1970). Birkaç Türkçe Yeradı ve Bunların Dilbilimi ve Kültür Bakımından Önemi. *AÜ DTCF Dergisi*, XXVI, 1-2 (1968), s. 81-85.
- Aksan, D. (1974). Anadolu Yer Adları Üzerine En Yeni Araştırmalar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1973-74, Türk Dil Kurumu Yayınları, 185-193.
- Aksan, D. (1984). Türk Yer Adları Konusunda Bir Proje Önerisi. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)* içinde (275-278), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Aksan, D. (2004). *Dilbilim ve Türkçe yazıları*. İstanbul: Multilingual.
- Aksan, D. (2015). *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Alagöz, C. A. (1954). Türkiye Yer Adları Üzerine Bazı Düşünceler. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984 Ankara)*, *Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yay*: 60, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi: 17, 11-23.
- Arslan, M. (2011). Beyşehir (Konya) Yer Adları ve Onomastik Bilimine Katkıları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, 337-342.
- Aslantaş, B. (2019). *Sivas İli Yerleşim Adları Üzerine Bir Dil İncelemesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayaz E. S. & Ayaz, S. (2010). Iğdır İli Yer Adlarında Kullanılan Renk Adları Üzerine Bir İnceleme. *I. Uluslararası Aras Havzası Sempozyumu*, (05-08 Temmuz 2010-Kağızman-Kars), 300-313.
- Başkan, Ö. (1970). Türkiye Köy Adları Üzerine Bir Deneme. *TDAY*, 18, 237-251.
- Bayraktar, N. (2011). Orhon Yazıtlarında Geçen Renk Adlarının Anlam Alanları Üzerine. *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, C. I, Editör: Ülkü Çelik Şavk, 126.
- Bayraktar, N. (2013). Türkçede Renk Adlarıyla Özel Ad Yapımı. *Journal Of Language And Linguistic Studies*, 9/2, 95-114.
- Bayraktar, N. (2014). Türkçe yeşil renk adının biçim, anlam ve kavram alanına tarihsel bir bakış. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 10/1, 179-193.
- Bayraktar, N. (2017). Editör: Emine Gürsoy Naskali. *Renk kitabı, Türkçede kişi adlarında renk adları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1994). *Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamamalar*. (2. Baskı.) Ankara: TDK Yayınları.
- Cılga, H. (2022). Kangal'da Yer Adları Üzerine Bir İnceleme. *Kangal Araştırmaları*, Ankara: Kangal Belediyesi Yayınları, 165-174.
- Çağatay, S. (1978). Türk Lehçelerinde Renk Adlarının Kullanılışı. *Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler*, Ankara, 339-341.
- Çelebi, H. (Tarih Yok). *Türkiye'de Renklere Dayalı Yer Adları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelebi, Ü. (2008). *Sakarya İli Yerleşim Yerleri Adları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Enstitüsü.
- Demir, T. B. (2019). Sivas İli Bitki Kökenli Köy Adları. *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5/11, 411-424.
- Develi, H. (2001). Türkiye toponimisine dair denemeler. *Studia Turcologica Cracoviensia*, 8, 17-22.
- Doğan, N. (2015). Türkiye Türkçesi söz varlığının yeni renkleri ad bilimsel bir inceleme. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 7, 12-37.

- Eren, A. (2008). Baki Divanı'nda Kırmızı Renk. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 37, 31-68.
- Eren, H. (1965). Yer Adlarımızın Dili. *TDAY Belleten*, 155-165.
- Eren, H. (2003). Coğrafi Adların Etimolojik Sözlüğü. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 2, 171-186.
- Erol T. (2024). Renge Bağlı Köy Adlandırmalarında Kastamonu Örneği. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/3, 1132-1139.
- Gabain, A. Von. (1968). Renklerin Sembolik Anlamları. (Çev. Semih TEZCAN). *Türkoloji Dergisi*, A.Ü. DTCF Yayınları, 1/III, 107-113.
- Gabain, A. M, von. (2009). Renklerin Sembolik Motifler, Anlamları. *Türkoloji Makaleleri*, Bilge Oğuz Yay., Der. Yusuf Gedikli, İstanbul, 153.
- Genç, R. (1996). Türk Düşüncesi, Davranışı ve Hayatında Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: AKM Yayınları, 41-48.
- Gözyaydın, N. (2003). Türkçenin Renk Zenginliği. *Türk Dili*, S. 618, Ankara, 539-545.
- Gülensoy T. (1998). Anadolu Yer Adlarına Genel Bir Bakış. *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, 41-48.
- Gülensoy, T. (1981). Anadolu'da Moğolca Yer Adları ve Rumelideki İzleri. *Türk Dünyası Araştırmaları*, II/11, 126-131.
- Gülensoy, T. (1995). *Türkçe Yer Adlar Kılavuzu*, Ankara, TDK Yayınları.
- Gülensoy, T., (1984). Elâzığ, Bingöl ve Tunceli İlleri Yer Adlarına Bir Bakış. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)*, s. 149-156, Ankara.
- Heyet, C. (1996). Türklerin Tarihinde Renklerin Yeri. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: TDK Yayınları, 55-61.
- İçişleri Bakanlığı (2025). Mülki idare bölümleri Türkiye mülki idare bölümleri envanteri. <https://www.eicisleri.gov.tr/Anasayfa/MulkiIdariBolumleri.aspx>
- İnan, A. (1945). Anadolu'nun Toponimisi ve Türk Boylarının Adları Meselesi. *Türk Dili Belleten*, 3(1-3), 66-68.
- İnan, A. (1987). Türk Kabile İsimlerine Dair. *Makaleler ve İncelemeler*, içinde (1-7), Ankara: TTK Yayınları.
- Kafalı, M. (1996). Türk Kültüründe Renkler. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: AKM Yayınları, 49-54.
- Karaboran, H. (1984). Türkiye'de Mevki Adları Üzerine Bir Araştırma. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara.
- Karadoğan, A. (2004). Türk Ad Biliminde Renk Kültü. *Milli Folklor*, 8/62, 89-99.
- Karpuz, H. Ö. (2003). Sivas İli Orun (Yerleşim Yeri) Adları Üzerine Bir İnceleme. *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas, 575-576.
- Kaymaz, Z. (1997). Türkiye Türkçesi ve Ağızlarında Renk Bildiren Kelimelerin Kullanılışı ve Sistematiği. *TDAY Belleten*, Ankara, 251-341.
- Kırımhan, N. (2001). Türk Kültüründe Yedi Rengin Anlamı. *Türk Dünyasında Nevruz Uluslararası Dördüncü Bilgi Şöleni Bildirileri*. Haz. Şebnem Ercebeci. Ankara. Atatürk Kültür Merkezi Yay. 107-111.
- Konolov, A. N. (2015). Türk lehçelerinde renk adlarının semantiği. Çev.: Reshide Adzhumerova, Emine Atmaca, *Gazi Türkiyat*, 17, 185-204.
- Korkmaz, Z. (2007). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. TDK Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. F. (1925). Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar. *Türkiyat Mecmuası*, I, Matbaa-i Amire, İstanbul: 185-186.

- Köseoğlu, N. (1944). Yer Adlarımızın Önemi. *Çorumlu Dergisi*, 9-14.
- Kurgun, L. (2002). *Denizli İli Yer Adları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurgun, L. (2006). Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 33-42.
- Kurgun, L. (2009) Yer Adlarının Sınıflandırılmasında Aktarma Adlar, Tanımlayıcı Adlar Meselesi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, VI, 74-80.
- Kurgun, L. (2009). Türk Toponimisi Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu (25-27 Nisan 2007) Bildiriler-2*, 735-747.
- Küçük, S. (2010). Türkiye Türkçesinde renk adları ve özellikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. The Journal of International Social Research*, 3/10, 420-427.
- Mert, O. & Şimşek, B. (2021). Türkiye Türkçesindeki renklerle ilgili kavram işaretlerinin kavram işaretleme yöntemlerine göre incelenmesi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 23, 227-247.
- Mutlu, N. Y. (2011). *Sivas'ta Yer Adları*. Sivas: Burûciye Yayınları.
- Nerimanoğlu, K.V. (1996). Türk Kültüründe Renkler. *Nevruz ve Renkler*. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç. Ankara: AKM Yayınları, 63-73.
- Nihal, H. & Naci, A. (1928). Anadolu'da Türklere Ait Yer İsimleri. *Türkiyat Mecmuası*, II, 243-259.
- Özkan, N. (2008). Büyükkışla Kasabası Yer Adları Üzerine. *Ahmet B. Ercilasun Armağanı*, Akçağ Yayınları, 366-377.
- Özkan, S. H. (2010). XVI. Yüzyıl Sonlarında Tomarza, Tomarza ve Kayseri Çevresinde Oğuzlar.
- Özmen, M. (2017). Türkçede renkleri tanımlama sorunu. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 130-150.
- Pilancı, H. (1996). *Anadolu'daki Türkçe Yer Adları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Seyidov, M. (1998). Gök Ak ve Kara Renklerinin Eski İnançlarla Alâkâsı. Çev. Orhan Yavuz, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 33-52.
- Şahin, İ. (2007). Türkçe Yer Adlarının Yapısı Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 32, 1-14.
- Şahin, İ. (2015) *Adbilim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Şenel, M. (2008). Yer Adları Açısından Derleme Sözlüğü. TDK-Uluslararası Türkiye Türkçesi Ağzı Araştırmaları Çalıştayı.
- Şenel, M. (2013). *Elâzığ İli yer Adları Üzerine Bir İnceleme*, Manas Yayınları.
- Şeyda Güven, A. (2020). Türkçenin renk dünyası, *Turkish Studies*, 15/2, 1343-1358.
- TDK (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*. TDK Yayınları, Ankara.
- Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Simurg Yayınları, İstanbul.
- Toparlı, Recep (2019). *Sivas Sözlüğü*. Sivas: Sivas Vilayet Kitaplığı.
- Tunçel, H. (2000). Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/2, 23-34.
- Uysal, İ. N. & Coşkun, H. (2019). Renge bağlı yer adları: Karaman/Sarveliler örneği. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN*, 68 (Aralık), 205-225.
- Yağmur, Ö. (2014). Höbek Köyü Yer Adları Üzerine Bir İnceleme. *Journal of Turkish Language and Literature*, 49, 243-264.

- Yaltkaya, Ş. (1942). Tarihte Renk, *Türkiyat Mecmuası*, VII, 41-47.
- Yavuz, S. & Şenel, M. (2013). Yer Adları (Toponim) Terimleri Sözlüğü. *Turkish Studies*, 8/8, 2239-2254.
- Yediyıldız, B. (1984a). Ordu İli Yer Adları. *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXII/1-2, 20-36.
- Yediyıldız, B. (1984b). Türkiye’de Yer Adı Verme Usulleri. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)* içinde (25-41).
- Yıldırım, E. (2012). *Türk kültüründe renkler ve ifade ettikleri anlamlar*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Ek: Renge Bağlı Sivas Yer Adları Listesi

Ağlıkçay (Zara)	Armutak ¹ (Divriği)	Karaçayır (İmranlı)	Kızılhüyük (Altınyayla)
Akbaba (Divriği)	Aşağıakören (Suşehri)	Karaçayır (Merkez)	Kızıl kale (Zara)
Akçaağıl (Suşehri)	Aşağısarıca (Suşehri)	Karaçayır (Zara)	Kızıl kavraz (Merkez)
Akçahan (Merkez)	Balkara (Suşehri)	Karadoruk (Gürün)	Kızıl köy (Yıldızeli)
Akçainiş (Merkez)	Boğanak (İmranlı)	Karaerkek (Gemerek)	Kızılmezra (İmranlı)
Akçakale (İmranlı)	Bozarmut (Kangal)	Karageban ² (Divriği)	Kızılöva (Merkez)
Akçakale (Kangal)	Bozat (Gölova)	Karagöl (Gemerek)	Kızılöva (Gürün)
Akçakale (Yıldızeli)	Bozhüyük (Gürün)	Karagöl (Ulaş)	Kızılören (Hafik)
Akçakışla (Şarkışla)	Bozkır (Zara)	Karagömlek (Merkez)	Kızılöz (Merkez)
Akçalı (Yıldızeli)	Bozkurt (Şarkışla)	Karaguz ³ (Divriği)	Kızıl pınar (Gürün)
Akçamağara (Kangal)	Bozkuş (Koyulhisar)	Karagüçük (Kangal)	Kızıltaş (Suşehri)
Akçamescit (Merkez)	Burnukara (Şarkışla)	Karahasan (Zara)	Kızıltepe (İmranlı)
Akçasu (Şarkışla)	Büyükakören (Yıldızeli)	Karahisar (Gürün)	Küçükakören (Yıldızeli)
Akçaşar (Gemerek)	Çakırağa (Divriği)	Karahüseyn (İmranlı)	Kürtbeyaz ⁴ (Divriği)
Akçaşehir (Kangal)	Çakırlı (Suşehri)	Karakale (Divriği)	Merkez Sarıkaya (Yıldızeli)
Akçataş (Gölova)	Çakırşeyh (Gölova)	Karakaya (Yıldızeli)	Sarıca (Gürün)
Akdede (Zara)	Çakırtarla (Divriği)	Karakoç (Yıldızeli)	Sarıçal (Yıldızeli)
Akdeğirmen (Zara)	Çallı (Merkez)	Karakuyu (Gürün)	Sarıççek (Şarkışla)
Akdere (Gürün)	Direkli Sarıkaya (Yıldızeli)	Karakuz (Şarkışla)	Sarıdemir (Merkez)
Akdere (Kangal)	Doğançal (İmranlı)	Karakuzulu (Divriği)	Sarıharman (Koyulhisar)
Akgedik (Kangal)	Emlakkaracaören (Şarkışla)	Karalar (Merkez)	Sarıkadı (Kangal)
Akkaya (Hafik)	Eskikarahisar (Ulaş)	Karalar (Suşehri)	Sarıkavak (Şarkışla)
Akkaya (İmranlı)	Gökçebel (Divriği)	Karalar (Yıldızeli)	Sarıkaya (Koyulhisar)
Akkaya (Ulaş)	Gökçebel (İmranlı)	Karaleylek (Yıldızeli)	Sarıkaya (Şarkışla)
Akkoca (Yıldızeli)	Gökçecharman (Divriği)	Karaman (Divriği)	Sarıpınar (Kangal)
Akkoç (Merkez)	Gökçekaş (Suşehri)	Karaman (Zara)	Sarısuvar (Doğanşar)
Akkuzulu (Merkez)	Gökçekent (Suşehri)	Karamehmetli (Kangal)	Sarıtekke (Şarkışla)
Akmeşe (Divriği)	Gökçekent Karaağaç (Suşehri)	Karamehmetoğlu (Merkez)	Sarıyar (Yıldızeli)
Akören (Merkez)	Gökçeli (Yıldızeli)	Karaören (Gürün)	Sarıyusuf (Gölova)
Akören (Yıldızeli)	Gökçeyazı (Gürün)	Karapınar (Gürün)	Sarıyusuf (Zara)
Akpelit (Divriği)	Gökçeyazı (Gürün)	Karapınar (İmranlı)	Yassıkara (Yıldızeli)
Akpınar (Gürün)	Gökçeyazı (Gürün)	Karapınar (Merkez)	Yenikızılcağışla (Merkez)
Akpınar (Kangal)	Gökçeyazı (Gürün)	Karasar (Divriği)	Yeşilalan (Yıldızeli)
Akpınar (Merkez)	Gökçeyazı (Gürün)	Karasiiver (Kangal)	Yeşilçukur (Doğanşar)
Akpınar (Yıldızeli)	Gökçeyazı (Gürün)	Karasar (Ulaş)	Yeşildere (Gürün)
Akpınarbeleni (Yıldızeli)	Gökçeyazı (Gürün)	Karataş (İmranlı)	Yeşildere (Kangal)
Akseki (Koyulhisar)	Gökçeyazı (Gürün)	Karataş (Ulaş)	Yeşildere (Zara)
Aksu (Koyulhisar)	Gökçeyazı (Gürün)	Karayakup (Gölova)	Yeşilkale (Kangal)
Aksu (Suşehri)	Gökçeyazı (Gürün)	Karayaprak (Hafik)	Yeşilköy (Zara)
Akşar (Suşehri)	Gökçeyazı (Gürün)	Karayün (Merkez)	Yeşilöz (Gemerek)
Aktaş (Hafik)	Gökçeyazı (Gürün)	Kertmekaracaören (Ulaş)	Yeşilvadi (Kangal)
Aktepe (Kangal)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılalan (Merkez)	Yeşilyayla (Divriği)
Akyazı (Zara)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılburun (Gürün)	Yeşilyayla (Suşehri)
Alaca (Yıldızeli)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılca (Merkez)	Yeşilyol (Divriği)
Alacahacı (İmranlı)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılcağışla (Merkez)	Yeşilyurt (Kangal)
Alacahan (Kangal)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılcağışla (Şarkışla)	Yeşilyurt (Koyulhisar)
Alacahan Yeniköy (Kangal)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılcaören (Divriği)	Yukarıakören (Suşehri)
Alaçayır (Şarkışla)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızılcaören (Hafik)	Yukarısarıca (Akıncılar)
Alahacı (Merkez)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızıldikme (Kangal)	
Alaman (Şarkışla)	Gökçeyazı (Gürün)	Kızıl elma (Koyulhisar)	
		Kızıl eniş (Kangal)	

¹ Köyün yeni adı Kavaklısu² Köyün yeni adı Gedikbaşı³ Köyün yeni adı Avcıarcık⁴ Köyün yeni adı Soğucak

9. A Comparative Study of Multicultural Bildung in Monica Ali's *Brick Lane* and Zadie Smith's *Swing Time*

Fikret GÜVEN¹

APA: Güven, F. (2026). A Comparative Study of Multicultural Bildung in Monica Ali's *Brick Lane* and Zadie Smith's *Swing Time*. 10. *Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 104-116. Kırklareli: RumeliYA.

Abstract

This study investigates the transformation of the Bildungsroman in contemporary British fiction by examining how migratory experience reshapes identity formation within multicultural urban space. Traditionally structured around linear development and social integration, the classical Bildungsroman is reconfigured in *Brick Lane* (2003) and *Swing Time* (2016) to foreground fragmentation, hybridity, and mobility as defining features of subjectivity. The primary aim of the study is to analyze how these novels represent identity not as a fixed or completed state but as an ongoing process of becoming shaped by migration, cultural displacement, and metropolitan diversity in London. Drawing on postcolonial and poststructuralist theory—particularly Stuart Hall's notion of identity as becoming, Homi Bhabha's concepts of hybridity and liminality, Mikhail Bakhtin's dialogism, and Gilles Deleuze and Félix Guattari's theorization of nomadism—the study hypothesizes that contemporary multicultural Bildungsromane subvert the genre's traditional teleology by rejecting stable integration as the endpoint of maturation. The findings reveal that although the protagonists engage differently with their social and cultural environments, they ultimately construct fragmented and mobile identities that resist singular belonging and normative coherence. The study concludes that *Brick Lane* and *Swing Time* function as distinctive postmodern rearticulations of the Bildungsroman, extending the genre's critical scope by aligning it with migratory subjectivity, cultural multiplicity, and the ethics of difference in contemporary British literature.

Keywords: bildungsroman, migration, identity, hybridity, diaspora, In-betweenness

Monica Ali'nin *Brick Lane* ve Zadie Smith'in *Swing Time* Romanlarında Çok Kültürlü Bildung'un Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

Öz

Bu çalışma, çağdaş Britanya edebiyatında Bildungsroman geleneğinin dönüşümünü, göç deneyiminin çok kültürlü kentsel mekân içinde kimlik oluşumunu nasıl yeniden şekillendirdiğini inceleyerek ele almaktadır. Geleneksel olarak doğrusal gelişim ve toplumsal uyum ekseninde yapılandırılan klasik Bildungsroman, *Brick Lane* (2003) ve *Swing Time* (2016) romanlarında öznel deneyimin belirleyici özellikleri olarak parçalanmışlık, melezlik ve hareketlilik ön plana çıkarılacak biçimde yeniden kurgulanmaktadır. Çalışmanın temel amacı, bu romanların kimliği sabit ya da tamamlanmış bir durum olarak değil; göç, kültürel yerinden edilme ve Londra'nın metropol çeşitliliği tarafından biçimlenen, süreklilik arz eden bir oluş (becoming) süreci olarak nasıl temsil ettiğini analiz etmektir. Stuart Hall'un kimliği oluş hâlinde bir süreç olarak kavramsallaştırması; Homi Bhabha'nın

¹ Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi (Ağrı, Türkiye) e-mail: fikretguven@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9313-7166>

Adres RumeliSE Congress & Symposium www.rumelise.com e-posta: editor@rumelise.com tel: +90 505 7958124	Address RumeliSE Congress & Symposium www.rumelise.com e-mail: editor@rumelise.com, phone: +90 505 7958124
--	--

melezlik ve liminalite kavramları; Mikhaıl Bakhtin'in diyalojizmi; Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin göçebelik (nomadizm) kuramı başta olmak üzere postkolonyal ve postyapısalcı kuramsal çerçeveden yararlanan çalışma, çağdaş çok kültürlü Bildungsromanların türün geleneksel erekselliğini (teleolojisini) altüst ederek olgunlaşmanın nihai hedefi olarak istikrarlı uyumu reddettiği hipotezini ileri sürmektedir. Bulgular, başkahramanların toplumsal ve kültürel çevreleriyle farklı biçimlerde etkileşime girmelerine karşın, tekil aidiyeti ve normatif tutarlılığı reddeden parçalı ve hareketli kimlikler inşa ettiklerini ortaya koymaktadır. Çalışma, Brick Lane ve Swing Time'in, göçmen öznellik, kültürel çoğulluk ve farkın etiğiyle türün eleştirel kapsamını genişleten, Bildungsroman'ın özgün postmodern yeniden eklemlenişleri olarak işlev gördüğü sonucuna varmaktadır.

Anahtar kelimeler: Bildungsroman, Göç, Kimlik, Melezlik, diaspora, aradakalmışlık

Introduction

Within postcolonial discourse, a range of concepts originally developed in literary and cultural studies—such as identity, hybridity, ambivalence, self and other, and hegemony—have acquired layered and context-specific meanings. Their sustained prominence reflects postcolonial studies' central concern with the cultural, psychological, and political consequences of colonialism and decolonization, particularly in shaping individual subjectivities and collective identities. Postcolonial theory assigns particular analytical significance to these concepts by situating them within socio-historical and geopolitical frameworks, foregrounding how power relations structure experience, representation, and belonging. Identity, within this framework, is not approached as a fixed or purely psychological category but as a relational and culturally produced construct shaped by historical conditions, spatial displacement, and asymmetrical power relations. Postcolonial analysis thus foregrounds the experiences of marginalized subjects who negotiate belonging within, alongside, or against imperial and national structures.

Similarly, hybridity has come to signify the cultural intermixture produced through colonial encounter, migration, and diasporic movement. In postcolonial theory, hybridity does not imply harmonious synthesis or cultural resolution; rather, it denotes an unstable and productive condition that unsettles notions of cultural purity, national coherence, and fixed identity. These concepts constitute the thematic and ideological foundations of literatures emerging from formerly colonized regions such as South Asia and the Caribbean, where writing frequently functions as a mode of resistance against colonial domination and cultural subjugation. From the mid-twentieth century onward, increasing migration to Britain, combined with the accelerating forces of globalization, gave rise to a distinct body of writing commonly described as migration literature. While closely aligned with postcolonial studies, this literature reflects new historical conditions shaped by diaspora, multiculturalism, and intergenerational difference. Representations of migration vary significantly according to generational position. First-generation migrant writers often depict migration as a destabilizing and painful experience marked by cultural loss, racial exclusion, and the failure of the metropolitan centre to provide inclusion or recognition. In such narratives, London frequently appears as a site of disillusionment rather than opportunity, and rootedness becomes a persistent concern.

By contrast, late twentieth- and early twenty-first-century migration literature is increasingly shaped by second-generation and British-born writers, whose perspectives emphasize cultural plurality, mobility, and transformation. While these writers do not ignore racism or structural exclusion, they often conceptualize multiculturalism and cosmopolitanism as ambivalent spaces of negotiation and potential agency. Drawing extensively on postcolonial theory—particularly Homi K. Bhabha's concept of cultural

hybridity—such texts frame identity as dynamic, relational, and perpetually in process rather than inherited or stable. This shift opens a critical space for rethinking the Bildungsroman within postcolonial and postmodern contexts. Traditionally, the Bildungsroman traces a protagonist’s psychological, moral, and social maturation through a process of integration into society, ultimately reinforcing bourgeois norms and legitimizing existing social hierarchies. As such, the classical Bildungsroman is deeply implicated in patriarchal, nationalist, and imperial ideologies. Contemporary migration novels, however, frequently subvert this teleological structure by rejecting narrative closure, assimilation, and unified identity. Rather than portraying formation as reconciliation with society, they foreground displacement, cultural negotiation, and continuous transformation. The postcolonial Bildungsroman thus destabilizes the genre’s normative assumptions, aligning individual development with hybridity, mobility, and becoming. Since the Bildungsroman traditionally links personal development to social environment, contemporary migration narratives adapt this structure to explore formation within multicultural and diasporic contexts. While classical models emphasize psychological maturation culminating in epiphany or resolution, postcolonial migration novels reinterpret change itself as ongoing rather than final. Identity formation becomes inseparable from movement across cultures, languages, and spaces, as well as from encounters with difference, exclusion, and ethical responsibility.

This study adopts an interdisciplinary theoretical framework that integrates Bildungsroman theory, Bakhtinian dialogism, postmodern philosophy, and postcolonial theories of hybridity and identity. Together, these approaches enable an analysis of contemporary British migration narratives as multicultural Bildungsromane in which identity formation is understood not as a linear progression toward social integration, but as an open-ended, relational, and culturally contingent process. Mikhail Bakhtin’s theorization of the Bildungsroman provides a foundational framework for conceptualizing identity formation as dialogic and historically situated. In “The Bildungsroman and Its Significance in the History of Realism,” Bakhtin defines the genre as a “novel of human emergence,” in which the protagonist’s development unfolds in relation to social change and historical time. His concepts of dialogism and heteroglossia further illuminate how subjectivity is shaped through the interaction of multiple social voices, a perspective particularly suited to narratives of migration and cultural hybridity.

Postmodern theory further complicates the notion of identity by rejecting essentialism, coherence, and grand narratives. Influenced by poststructuralist thought, postmodernism conceptualizes the subject as historically and discursively produced rather than autonomous or unified. Identity emerges as contingent, fragmented, and continuously rearticulated within networks of power. Formation, from this perspective, does not entail liberation from power but critical negotiation within it. Gilles Deleuze and Félix Guattari’s philosophy of becoming offers an additional framework for understanding identity as multiplicity rather than essence. Rejecting hierarchical and binary models of subjectivity, they emphasize movement, connection, and transformation, conceptualizing identity as a process without final resolution. Postcolonial theory, particularly Bhabha’s concept of hybridity, further refines this understanding of identity formation. Bhabha challenges colonial binaries by emphasizing liminality, cultural translation, and in-betweenness, conceptualizing identity as produced within the Third Space. Stuart Hall’s conception of identity as positional and historically constructed reinforces this perspective, emphasizing that identities are formed through representation, difference, and cultural struggle rather than stable affiliation. Synthesizing these theoretical perspectives, this study conceptualizes the multicultural Bildungsroman as a literary form that redefines formation as perpetual becoming. Through analyses of *Brick Lane* and *Swing Time*, the study demonstrates how contemporary British migration narratives resist closure and normative integration, presenting identity as hybrid, mobile, and continuously negotiated.

Identity and Migration in Monica Ali's *Brick Lane*

A postmodern reading of Monica Ali's *Brick Lane* requires an open, pluralistic, and non-totalizing approach attentive to the novel's intersecting social, cultural, and ideological concerns. The text functions as a paradigmatic migration narrative because it simultaneously engages central postmodern themes—multiculturalism, hybridity, cultural ambivalence, identity, and identity formation—through the lived textures of transnational movement and diasporic settlement. With the acceleration of mass migration and transnational mobility in the second half of the twentieth century, migration literature and the literature of globalization have become major fields within contemporary literary studies. Intensified mobility has produced heterogeneous social formations by destabilizing borders and undermining essentialist distinctions between cultures, ethnicities, and identities. Consequently, philosophical, cultural, and political discourses have increasingly challenged homogeneous, fixed, and rooted conceptions of identity; models grounded in racial, ethnic, or religious essentialism have been replaced by frameworks that conceptualize identity as fluid, contingent, and processual. Within this context, the migrant subject often emerges as a paradigmatic embodiment of identity-in-motion.

Zygmunt Bauman's (2000) notion of "liquid modernity" conceptualizes contemporary subjectivity through a fluid metaphor, suggesting that modern identities are marked by instability and impermanence. Like liquids, such identities resist fixation in space and time, remain incapable of maintaining a stable form, and are instead defined by constant movement and temporal flow (p. 2). In migration narratives, this liquidity becomes legible through displacement, decentered belonging, and the ongoing negotiation of selfhood across cultural frames. The theoretical contributions of Mikhail Bakhtin, Homi K. Bhabha, and Gilles Deleuze (with Félix Guattari) are especially productive for reading this condition. Migrant characters in multicultural fiction inhabit what Bakhtin conceptualizes as a heteroglot world marked by linguistic plurality and cultural multiplicity; they negotiate Bhabha's hybridity by occupying interstitial spaces that resist binaries such as self/other and home/host culture; and their identities can unfold rhizomatically—non-hierarchical, proliferative, and resistant to linear or genealogical models of belonging.

Deleuze and Guattari's (1987) metaphor of the rhizome articulates an explicitly anti-essentialist understanding of postmodern identity by rejecting hierarchical, rooted models of origin and development. Instead of fixed foundations or linear genealogies, identity is imagined as a non-arboreal structure composed of multiple, shifting connections that grow laterally, unpredictably, and without a single point of origin (p. 15). Within migration and multiculturalism, rhizomatic movement suggests the capacity for transformation, difference, and continuous becoming. It resists arborescent structures—fixed racial, religious, and cultural classifications—organized through hierarchical, centripetal logic. Deleuze and Guattari also argue that immigrant and minority writing may operate as "minor literature": it deterritorializes the dominant language and disrupts major cultural unity from within.

Read as a migration novel, *Brick Lane* traces multiple modes of diasporic subjectivity through a range of characters—Nazneen, Chanu, Karim, Razia, and others—within the Bangladeshi community of East London. Yet the narrative's primary arc remains Nazneen's gradual transformation: her movement from fatalistic submission and domestic confinement toward a fluid, hybrid identity and an emancipated social position. This trajectory can be productively examined through the Bildungsroman, especially insofar as the novel revises and destabilizes the genre's classical conventions. Rather than culminating in social conformity, maturation here becomes a process of negotiating cultural plurality, gendered power, and uneven access to mobility. The broader historical context matters. Post-1950s migration from South Asia and Africa to Britain—shaped by labor demands and post-imperial transformations—

profoundly altered London's cultural landscape, producing ethnically diverse neighborhoods and diasporic communities. The tensions that accompanied this heterogeneity, along with migrants' struggles to negotiate cultural dislocation and ambiguity, have become central concerns in multicultural fiction. *Brick Lane* offers a panoramic depiction of the Bangladeshi community in East London while simultaneously representing Bangladesh through the parallel story of Nazneen's sister Hasina. The novel repeatedly juxtaposes fatalistic belief systems and individual agency, questioning whether subjects can challenge "destiny" and reconfigure their lives within—yet also against—patriarchal and communal frameworks. Cormack observes that such women are frequently perceived as outsiders in their host countries while being objectified by men (Cormack, p. 700).

The novel begins with Nazneen's birth in a traditional Bangladeshi village governed by patriarchal and religious norms—an environment resembling Deleuze and Guattari's arborescent structure: hierarchical, centralized, and normatively regulating. Nazneen's premature birth symbolically foreshadows her vulnerable social position and the broader subjugation of women. Her mother Rupban refuses medical help, insisting, "Fate will decide everything in the end" (Ali, 2004, p. 14). Fatalism is thus established as a governing ideology, and Nazneen is raised to venerate submission as virtue. Her arranged marriage follows the same logic; she accepts her father's choice without resistance: "Abba, it is good that you have chosen my husband" (Ali, 2004, p. 16). The move to London in 1985 produces a decisive rupture and aligns with a central Bildungsroman motif: the transition from provincial constraint to a larger social world. Yet *Brick Lane*, as a postmodern and multicultural Bildungsroman, reframes London not as unambiguous progress but as a space of multiplicity, cultural negotiation, and uneven freedom.

In *Tower Hamlets*, Nazneen's early married life initially reproduces the conditions of her village. She is positioned as an "unspoiled girl from the village" and a "good worker" (Ali, 2004, pp. 22–23), confined to domestic labor in a home that becomes a microcosm of diasporic patriarchy. Güven (2025b) argues that diasporic patriarchy attempts to preserve "home" tradition by regulating women's bodies and behaviors, turning women into visible signs of cultural continuity (pp. 60–61). Chanu's resistance to Nazneen learning English and entering public space reflects this impulse: language becomes a threat to masculine authority and to the maintenance of cultural boundaries. Nazneen's isolation is therefore spatial and linguistic. Her hesitation even to speak to the tattooed woman across the street exposes the intimate scale of immigrant enclosure. Yet the novel also renders desire as the beginning of transformation. As noted by Southmayd (2009), Nazneen struggles with her apathy and Chanu's failure to encourage her to seek a life beyond their confines. Nazneen gradually develops an impulse to explore the unfamiliar world beyond the flat, producing an internal division between obedience and curiosity. A formative image arrives through television: an ice-skating couple. The skating woman becomes a figure of embodied freedom that anticipates Nazneen's future self: "She flung her arms above her head with a look so triumphant that you knew she had conquered everything" (Ali, 2004, p. 36). The scene concentrates the novel's developing motif of movement as both physical mobility and a metaphor for subjectivity.

Although Nazneen's arc remains central, *Brick Lane* constructs a spectrum of Bangladeshi migrant responses to alienation, racism, and cultural conflict, including Chanu, Razia, Mrs. Islam, Mrs. Azad, Karim, and the second-generation children. Santesso (2013) describes Mrs. Azad as a figure who embodies an "Orientalist perspective of Islam" (p. 69). These characters confront intersecting pressures while attempting to preserve ethnic identity and negotiate the host culture. Women, however, experience double marginalization: minority status within Britain intersects with patriarchal constraints within the community. While men often engage more directly with the public sphere as economic

providers, women are frequently contained within domestic space or limited ethnic networks. Nazneen's experience exemplifies this gendered containment. Chanu's marginalization operates differently: despite long residence, he resists integration, clings to upward mobility fantasies, and imagines eventual return to Bangladesh. His conception of migration is pragmatic and nationalistic, shaped by nostalgic loyalty. He describes his strategy through a colonial analogy: "when the English went to our country, they did not go to stay" (Ali, 2004, p. 214). He also distances himself from other Bangladeshis, dismissing them as culturally stagnant: "Their bodies are here but their hearts are back there" (Ali, 2004, p. 32). Ironically, his aspiration to rational Western modernity does not produce belonging; rather, he inhabits Bhabha's in-betweenness, unable to reconcile ethnic identity with the lived realities of British society.

Similar tensions appear in Dr. Azad, whose nostalgia-driven "Going Home Syndrome" generates marital alienation. Nazneen reads their household as a specimen of diasporic unhappiness: "He came as a man of science, to observe a rare specimen: unhappiness greater than his own" (Ali, 2004, pp. 114–115). Such scenes reveal the psychic costs of failed negotiation: the myth of return can preserve dignity, but it also prolongs unbelonging. By contrast, female characters such as Razia and Mrs. Azad embody more adaptive forms of engagement with British life. Hussein (2016) suggests that women who enter the workforce often develop resistant strategies that allow negotiation without severing cultural ties (p. 25). The novel frames this agency through pragmatic refusal of communal policing. Razia's stance is blunt: "Will the community feed me? Will it buy footballs for my son? Let the community say what it will" (Ali, 2004, p. 97). Her mobility is rhizomatic: she moves laterally across constraints, translating between cultural codes to make life possible. Chanu's disapproval of her short hair and Western clothes reveals how women's bodies become sites of cultural preservation; Razia is threatening precisely because she makes patriarchal discipline visible and therefore contestable. Her trajectory toward economic self-sufficiency functions alongside Nazneen's *Bildung* as an alternative model of diasporic female resilience.

Language acquisition intensifies these processes. English becomes a medium of agency—socially, economically, psychologically. For second-generation characters such as Shahana, English is not merely learned but internalized, shaping claims to Britishness and producing sharper conflict with first-generation expectations. As Hiddleston (2005) notes, "Shahana's conflict with her first-generation immigrant parents embodies the frustration and confusion of a certain generation, caught between cultures and struggling to define themselves on their own terms" (p. 61). Intergenerational tension becomes one of the novel's crucial sites where identity is contested not only against the host society but within the family. Nazneen's memories of Bangladesh initially survive through imagination and nature-inflected recollection, contrasting sharply with her claustrophobic London apartment. Güven and Ejder (2025a) reads such retreats that these can evolve into a celebration of pluralism, contributing to the formation of a postcolonial immigrant identity (pp. 533–546). Hasina's letters provide Nazneen's tangible connection to "home," but they also complicate nostalgia. Hasina's elopement and defiance lead not to liberation but to economic vulnerability, domestic violence, and sexual exploitation. Her trajectory reveals how gendered autonomy is not simply a matter of will but of structural support; without economic and institutional protection, resistance becomes punishable. As her life deteriorates, Hasina internalizes patriarchal blame showing how structural violence is moralized into self-condemnation. The parallel narratives thereby unsettle any simple opposition between "East" oppression and "West" freedom: autonomy is conditioned by material contexts and power relations.

Nazneen's transformation accelerates through embodied movement in urban space. Her first solitary walk through London functions as a micro-*Bildung*: migration is re-enacted as the body navigates unfamiliar streets. Nazneen experiences disorientation and visibility as a form of otherness—she lacks

language, destination, and social markers (Ali, 2004, p. 56). Yet even minimal recognition becomes empowering: when she communicates with a stranger and is understood, she registers, “It was very little” (Ali, 2004, p. 61). In contrast to the classical Bildungsroman, where maturation culminates in social integration, Brick Lane defines maturation as learning to negotiate heterogeneity and resisting patriarchal authority. After the birth of her son, Nazneen begins articulating boundaries more directly—refusing a chair Chanu buys and resisting Mrs. Islam’s demands with bluntness: “He is staying here” (Ali, 2004, p. 88). The narration emphasizes what she does not say—the politeness she withholds—so that silence and omission become evidence of emerging selfhood. Her habits shift—neglecting prayer, reading magazines—and she experiences her mind as if it “walked off on its own sometimes” (Ali, 2004, p. 93), suggesting subjectivity in motion: thought detaches from inherited prescriptions and gravitates toward alternative modes of being.

The visit to Dr. Azad’s house dramatizes competing models of diaspora. Mrs. Azad’s appearance—short skirt, cigarette, “purple lacquered nails,” hair “cropped close like a man’s” (Ali, 2004, pp. 106–107)—confounds Chanu’s essentialist expectations and exposes how authenticity is policed through gendered aesthetics. Mrs. Azad argues for adaptation: “... our children will act more and more like Westerners” (Ali, 2004, p. 113). Yet the scene also invites theoretical precision: her near-total renunciation of origin may resemble mimicry rather than hybridity. Tyson (2006) argues that to adopt the behavior of colonisers can be interpreted as type of mimicry. For Bhabha (1994), mimicry is resemblance without reconciliation, producing unstable “identity effects” (p. 90), while cultural translation yields something “neither the One nor the Other” (p. 28). Brick Lane stages this distinction as an ethical and aesthetic problem rather than a settled answer. A pivotal rupture occurs with Raqib’s illness and death. The hospital becomes a liminal space where communal codes are suspended and identity is temporarily displaced by affective urgency. The child becomes “the centre” and the “world had rearranged itself around this new core” (Ali, 2004, p. 117). In this crisis, rules are “unknown... and in any case suspended” (Ali, 2004, p. 119); tenderness with Chanu becomes possible because patriarchal surveillance momentarily recedes. The episode also reframes Nazneen’s relation to fatalism: she recognizes that action, not passive surrender, preserved life. Her anger at the ethics of “How You Were Left To Your Fate” (Ali, 2004, pp. 135–136) marks a rupture with maternal ideology. The recurring motif of washing bodies intensifies the association between fatalism and immobility and foreshadows the possibility of a reconstituted self.

Hasina’s letters, spanning years, extend the novel’s socio-political scope by foregrounding gendered labor and structural violence in Bangladesh. They depict precarious employment, urban exploitation, and patriarchal surveillance, challenging any romanticized image of “home” as stable refuge. As Hasina’s life becomes more dangerous, her spatial desire reverses: she longs for enclosure as protection—“How I love the walls keep me here” (Ali, 2004, pp. 172–173). The sisters’ arcs thus demonstrate that “home” and “outside” are context-dependent structures of risk and safety rather than fixed moral categories. Intergenerational conflict in London further destabilizes the myth of return. Chanu teaches the girls “Golden Bengal,” reaffirming his attachment to origin, while Shahana refuses Bengali literacy, clothes, and music; she “did not want to go back home” (Ali, 2004, p. 180). Hussein (2016) conceptualizes such positions as hyphenated identities—“British–South Asian”—formed through attachment to and distance from both frames rather than through pure assimilation or pure retention (p. 26). Language becomes a key medium: children inhabit English more fully, shaping claims to British belonging and producing friction with first-generation nostalgia.

Economic pressure becomes an unexpected catalyst for Nazneen’s agency. Chanu buys a sewing machine to fund return, but it enables Nazneen’s private competence and eventually financial autonomy. Sewing

is ambivalent: it anchors her body in domestic space even as it becomes the first material condition of mobility. Chanu's workplace humiliation continues—he is “famished” for respect and fails to receive recognition from anyone (p. 203)—suggesting structural realities of racialized labor. Nazneen, meanwhile, begins independent acts: saving money for Hasina, going to the bank alone, widening her spatial range and decision-making capacity. Karim enters as a hinge between domestic enclosure and the public sphere, carrying “a bale of jeans over his broad shoulder” (Ali, 2004, p. 209). Through him, Nazneen gains access to politicized forms of diasporic identification, including the Bengal Tigers and intra-community tensions. Attending the meeting is a decisive expansion of her public presence: she experiences civic significance through voting and realizes that a raised hand can “alter the course of events” (Ali, 2004, p. 242). Yet the novel also critiques identity's strategic fixity. Hall (1996) argues identities are constructed “within discourse” and shaped by sites of power and exclusion (p. 17). In Brick Lane, “British Muslim” identity emerges defensively in response to racialization, but the same impulse toward recognition can harden into rigid boundaries, revealing the paradox of postmodern identity as both fluid and politically stabilized.

Questions of home and belonging sharpen in the contrast between Chanu and Nazneen. For Nazneen, London becomes the enabling condition of autonomy, employment, and non-essentialized identity; she learns that her deepest gendered othering originates not in London but within the patriarchal logics of “home.” Clothing operates as a visible technology of identity throughout. Nazneen's epiphany crystallizes the novel's sustained investment in dress as social code and personal agency. Characters' clothing performs cultural positioning: Mrs. Azad's stylized Anglicization, Karim's post-9/11 religious turn, and Razia's Union Jack sweater as defiant inscription of British belonging. Yet clothing cannot dissolve structural hierarchies. Güven (2025b) suggests that [the East serves not as a static object of domination, but as a dynamic site of power, desire, and resistance](#) (p. 869). Razia's remark that English consumers pay for kameez while still “looking down” on her (Ali, 2004, p. 394) exposes this contradiction.

Nazneen's affair with Karim intensifies her split identity: desire pulls her toward transgression, while communal codes exert centripetal pressure toward conformity. The narrative frames this tension through moral surveillance—angels “recorded every action and thought” (Ali, 2004, p. 255)—even as Nazneen performs bodily acts (shaving, neglecting the headscarf) that anticipate transformation. Bakhtin's (1981) distinction between centripetal forces that stabilize language and centrifugal forces that generate plurality illuminates Nazneen's crisis (pp. 270–271). Her breakdown and illness become a Bildungsroman stage of suffering that produces retrospective judgment and deeper relational understanding. The post-9/11 atmosphere intensifies the novel's political stakes: Islamophobic backlash arrives on Brick Lane—hijabs are pulled off, bodies and clothing become targets, and Chanu declares “Backlash” as proof of danger (Ali, 2004, p. 368). His suitcase becomes a sign of imminent return. Yet Nazneen now recognizes that return would undo her formation. Karim's claim that he loves her because she is “the real thing” (Ali, 2004, p. 385) reveals an essentializing fantasy; he desires village authenticity even as he performs politicized modernity. Nazneen's decisive assertion—“I will decide what to do. I will say what happens to me” (Ali, 2004, p. 405)—marks the consolidation of agency.

Nazneen's confrontation with Mrs. Islam's extortion provides another concrete scene of agency. When the sons smash the apartment, Nazneen refuses payment and reframes providence as action: “God provided a way, and I found it” (Ali, 2004, p. 446). “God's will” is no longer passive fatalism but a path discovered through self-determination. Her later recognition that she and Karim “made each other up” (Ali, 2004, pp. 454–455) produces an epistemological rupture: she ends the relationship and navigates the city alone, claiming public space. Nazneen's confrontation with the policeman—“Do you see me

now?” (Ali, 2004, p. 469)—stages visibility as political insistence: the formerly invisible migrant woman demands recognition in the public sphere. Nazneen chooses to remain in London while Chanu returns to Dhaka. The separation is narrated with tenderness—“I can’t go with you” (Ali, 2004, p. 478)—and the ending resists a simple liberation narrative. Chanu’s fantasy of returning as a “Big Man” collapses, rendering his return ethically complex rather than simply regressive. Nazneen’s final position emphasizes female networks, labor, and continuity: she collaborates with Razia and others in garment work, supports Hasina financially, and invests in her daughters’ future in London. The novel’s last image (Nazneen ice-skating while wearing her sari) condenses its diasporic logic of hybridity as lived practice. Cultural signs are neither abandoned nor preserved as fixed roots; they are recomposed into movement across difference. The fusion of sari and skating becomes a visual metaphor for an identity capable of inhabiting multiplicity without surrendering to either rigid origin or total assimilation.

Female Identity, Multiculturalism, and Failed Nomadism in Zadie Smith’s *Swing Time*

Zadie Smith’s *Swing Time* (2016) traces the life narrative of an unnamed, biracial female protagonist whose attempt to form a coherent sense of self unfolds through fractured relational attachments—to her politically driven mother, her childhood friend Tracey, and later her employer, the global pop star Aimee. While revisiting themes familiar from Smith’s earlier fiction—race, class, and identity as negotiated through intimate social relations—*Swing Time* deliberately resists narrative closure. The novel leaves unresolved the protagonist’s capacity to attain autonomy or belonging, foregrounding identity as an incomplete, unstable, and relational process. As a female Bildungsroman and a novel of friendship, *Swing Time* reconstructs the narrator’s formation through memory, emphasizing how female identity emerges not through self-assertion but through attachment, imitation, and dependency. Beyond its engagement with postmodern identity politics, the novel is densely structured around music, rhythm, and dance, particularly Hollywood musicals of the 1930s such as *Swing Time* (1936). These cultural references function not as nostalgic ornamentation but as critical devices through which Smith interrogates how identity is shaped—and constrained—by race, colonial history, gender norms, class hierarchy, and affective dependency. Drawing on theories of identity and nomadism articulated by Stuart Hall (1996), Deleuze and Guattari (1987), and Rosi Braidotti (1994), alongside feminist interventions into female subjectivity and mother–daughter relations by Jane Flax (1990), the analysis examines whether the narrator’s identity formation culminates in empowerment or remains marked by deferral and failure.

The novel opens in the present with the narrator secluded in a rented London flat after being dismissed from her job. Seeking temporary escape, she attends a film screening at the Royal Festival Hall, where a familiar clip from *Swing Time* is shown. Watching Fred Astaire dance alongside three shadows, she realizes that the shadows are Astaire himself. This recognition produces a profound epiphany: “I had always tried to attach myself to the light of other people...” (Smith, 2016, p. 4). Unlike Astaire’s self-generated shadows, which testify to mastery and autonomy, the narrator understands herself as derivative, defined through proximity to stronger figures. This metaphor of shadowhood crystallizes the novel’s central concern: the narrator’s persistent inability to occupy an autonomous position of agency. The scene acquires further political resonance when the narrator confronts Astaire’s blackface performance—an aspect she had repressed during childhood viewings: “Fred Astaire in blackface... the rolling eyes, the white gloves” (Smith, 2016, p. 5). This belated recognition exposes how aesthetic pleasure is complicit in racial erasure and colonial fantasy. Smith aligns personal epiphany with cultural critique, demonstrating how Western popular culture normalizes racialized violence while rendering it invisible to its consumers. The narrative then returns to childhood, detailing the narrator’s intense bond with Tracey. Growing up on the same West London housing estates, the girls share similar racial markers

yet inhabit sharply different domestic worlds. The narrator's mother is a self-educated Black feminist, politically assertive and emotionally reserved, whereas Tracey's home is characterized by affective warmth, ornamentation, and embodied femininity. The narrator is drawn to Tracey's household and to the femininity her own mother rejects. Dance becomes the primary medium of their friendship, offering an imagined escape from social constraint. Yet this shared world fractures when the narrator is diagnosed with flat feet while Tracey emerges as a prodigiously talented dancer, possessing rhythm "in individual ligaments... in individual cells" (p. 26). Although the narrator initially imagines dance as a universal language beyond politics, *Swing Time* gradually exposes it as a historically racialized form shaped by minstrelsy, blackface, and appropriation. Tracey's childhood storytelling games further reveal internalized racial hierarchies: her ballerinas are always white, while Blackness appears as threat or contamination. Unlike the narrator, Tracey displays an early awareness of identity as a resource to be manipulated. She weaponizes racial categories to negotiate vulnerability, even as she remains constrained by class and gender.

The narrator's mother repeatedly discourages the friendship, framing Tracey as limited by her social world. Yet the narrator clings to Tracey as a substitute for maternal intimacy. The mother's feminism, experienced as ideological rigidity and emotional withdrawal, fails to provide a viable model of selfhood. As Flax (1990) suggests, female subjectivity often emerges relationally rather than through linear autonomy; however, the narrator remains unable to convert relationality into agency. This failure is intensified by the revelation of her father's white children from another relationship. Confronted with their whiteness, the narrator internalizes racial difference as deficiency, positioning herself as "wrong" (Smith, 2016, pp. 44–46). This moment exemplifies Hall's (1996) argument that identity is constructed through difference and exclusion rather than essence. Throughout adulthood, the narrator remains unable to transform hybridity into empowerment. Unlike the rhizomatic subject theorized by Deleuze and Guattari, she remains affectively fixed and structurally dependent. The narrator's encounter with her white classmate Lily Bingham further illustrates the early internalization of racial ideology. Lily's insistence on being "colour blind" and her discomfort with all-Black films reveal how liberal universalism functions to re-center whiteness as the norm. Lily's repeated invocation of "we" exposes the formation of collective belonging through exclusion, a process the narrator fails to recognize at the time. Smith repeatedly stages this delay in racial consciousness, underscoring how identity formation is mediated by discourse and power rather than innocence. In early adulthood, the narrator enters the global media world through her work at YTV, where she meets Aimee. Becoming Aimee's personal assistant radically alters the material conditions of her life, granting access to wealth, mobility, and cultural capital. Yet this expansion reproduces the narrator's familiar pattern of self-erasure. Rather than rebelling against maternal authority, the narrator substitutes it with another dominant female figure.

Aimee embodies symbolic globalism, speaking in a "global" accent unmoored from national specificity (Smith, 2016, p. 95). Constant travel appears to align with Braidotti's nomadic subjectivity, yet *Swing Time* carefully distinguishes physical mobility from nomadic becoming. The narrator moves because Aimee moves; her mobility is instrumental rather than transformative. As Braidotti (1994) emphasizes, nomadism requires ethical reflexivity and active self-positioning—conditions the narrator fails to meet. This failure becomes evident in Aimee's philanthropic project in Africa. Framed as humanitarian benevolence, the project reproduces colonial narratives of Western rescue. The narrator's mother immediately recognizes this continuity—"White woman saves Africa" (Smith, 2016, p. 153)—yet the narrator initially resists this critique, revealing her reluctance to interrogate power structures embedded in liberal gestures. Her eventual relocation to Africa exposes the limits of her political consciousness. Despite efforts to assimilate, she remains marked as an outsider, confronting the inadequacy of hybridity

as a guarantor of belonging. Smith further critiques Eurocentric perception through the narrator's conflation of African nations and her continued alignment with Aimee's paternalistic rhetoric. From a Deleuzian perspective, the narrator fails to dismantle inherited structures of subjectification. She cannot achieve the "body without organs" necessary for creative becoming because she remains tethered to hierarchical positioning. The narrative intermittently returns to adolescence, revealing the origins of this dependency. After Tracey enters dance school, the narrator experiences herself as formless, drifting into Goth identity as a space for those with "nowhere else to go" (Smith, 2016, p. 215). Tracey's apparent confidence masks deep precarity shaped by class constraint. When Tracey is implicitly blamed for stolen money, the narrator's delayed recognition of injustice marks a belated ethical awakening.

This awareness deepens during the African sections, particularly as Aimee's project collapses under the weight of spectacle and neglect. The narrator begins to perceive the exploitative logic of celebrity humanitarianism and her own disposability within it. Her growing consciousness culminates when she discovers Aimee's transactional adoption of a baby. For the first time, the narrator gathers evidence and acts independently, anonymously releasing the contract online. This act constitutes her most decisive break from shadowhood. The novel's resolution remains deliberately ambivalent. Freed from Aimee's orbit, the narrator experiences the future as "wide open" (Smith, 2017, p. 450), a suspension that gestures toward potential becoming without guaranteeing it. Her reconciliation with her mother complicates this trajectory, revealing the ethical costs of female autonomy under racialized conditions. Tracey's accusatory emails expose the ambivalence of political success achieved at the expense of communal care. The narrator's final encounter with Tracey resists sentimental closure. Though she momentarily asserts authority, the gravitational pull of their childhood dynamic remains. The closing image of Tracey dancing with her children on the balcony reintroduces dance as a fragile site of connection—no longer a fantasy of transcendence, but a tenuous possibility of renewal. Identity, Smith suggests, is not redeemed by multicultural exposure or mobility alone. Without political consciousness, ethical reflexivity, and self-authorship, movement risks reproducing existing hierarchies. The narrator's *Bildung* remains incomplete—not as narrative failure, but as a deliberate articulation of female identity as relational, precarious, and unresolved.

Conclusion

This study has examined *Brick Lane* and *Swing Time* as representative examples of the contemporary migration novel and, more specifically, of the multicultural *Bildungsroman*. Given the thematic and structural complexity of both texts, the analysis has drawn on multiple theoretical frameworks to explore how identity formation unfolds under conditions of migration, hybridity, and cultural plurality. By foregrounding the protagonists' experiences of movement and displacement, the study has shown how both novels rework the classical *Bildungsroman* to articulate postmodern, non-essentialist modes of becoming. The discussion began by situating the *Bildungsroman* within its nineteenth-century origins, identifying its defining features—childhood development, spatial mobility, psychological maturation, and eventual social integration. It then demonstrated how these elements are fundamentally transformed in postmodern and multicultural contexts, where identity is no longer conceived as stable, coherent, or final. In contemporary fiction, the *Bildungsroman* does not culminate in reconciliation with a unified social order but instead represents subjectivity as provisional, fluid, and continually in process. Both novels exemplify this shift by challenging essentialist assumptions about race, gender, culture, and belonging. A central argument of this study is that the multicultural *Bildungsroman* reconceptualizes becoming as a spatial, relational, and experiential process rather than a linear progression toward conformity. In line with postmodern theories of becoming, the protagonists are shaped through encounters with difference, displacement, and liminality rather than through the internalization of

dominant norms. Spatial mobility remains crucial, but its function is transformed: instead of guaranteeing social integration, movement generates epistemic uncertainty and ongoing cultural negotiation. In *Brick Lane*, Nazneen's migration from rural Bangladesh to multicultural London enables her to question and ultimately resist patriarchal, fatalistic, and culturally restrictive structures. Her development culminates in an autonomous female identity grounded in economic independence and self-determination, achieved without full assimilation into a homogeneous social order. In *Swing Time*, the unnamed narrator's movement from London to Africa and through global circuits of celebrity culture does not yield comparable agency, yet displacement remains central to her gradual self-recognition. Mobility destabilizes fixed identities rather than securing belonging. Drawing on the concept of nomadic subjectivity, the analysis has shown that both protagonists occupy positions that resist fixed racial, gendered, and cultural identities. Nomadism emerges not simply through geography but through acts of refusal, ethical reflection, and the reworking of inherited narratives. Moments of crisis and emotional rupture function not as points of closure but as openings for critical awareness, making transformation possible without resolving identity. The study has demonstrated that *Brick Lane* and *Swing Time* can be productively read as multicultural Bildungsromane that reflect postmodern understandings of identity as fluid, relational, and unfinished. Through their representations of migration and becoming, both novels reimagine the Bildungsroman as a form that resists closure and foregrounds identity as an ongoing process.

References

- Ali, M. (2004). *Brick Lane*. Black Swan.
- Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogic imagination: Four essays* (M. Holquist, Ed.; C. Emerson & M. Holquist, Trans.). University of Texas Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Braidotti, R. (1994). Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. Columbia University Press.
- Cormack, A. (2006) Migration and the politics of narrative form: Realism and the postcolonial subject in *Brick Lane*. *Contemporary Literature*, 47(4), 695–721. <https://www.jstor.org/stable/4489184>
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1987). *Dialogues* (H. Tomlinson & B. Habberjam, Trans.). Columbia University Press.
- Flax, J. (1990). The conflict between nurturance and autonomy in mother–daughter relationships. *Feminist Studies*, 4(2), 171–189.
- Güven, F., & Ejder, M. (2025a). Monica Ali'nin *Brick Lane* romanında melezleşme, taklit ve kimlik oluşumu. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30, 533–546. <https://doi.org/10.29029/busbed.1689018>
- Güven, F. (2025b). Pre-colonial anxieties: Reassessing Orientalism in *Othello* and *Antony and Cleopatra*. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)*, 8(2), 863–872. <https://doi.org/10.37999/udekad.1675556>
- Hall, S. (1995) Cultural identity and diaspora. In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and postcolonial theory* (pp. [page range]). Harvester Wheatsheaf.
- Hiddleston, J. (2005). Shapes and shadows: (Un)veiling the immigrant in Monica Ali's *Brick Lane*. *Journal of Commonwealth Literature*, 40(1), 57–69.
- Santesso, E. (2013). *Disorientation: Muslim identity in contemporary Anglophone literature*. Palgrave Macmillan.
- Smith, Z. (2017). *Swing time*. Penguin.
- Tyson, L. (2006). *Critical theory today: A user-friendly guide*. New York. Routledge.
- Southmayd, S. (2015). Diasporic mobility and identity in flux in V. S. Naipaul's *The Mimic Men* and Monica Ali's *Brick Lane*. In S. R. Mehta (Ed.), *Exploring gender in the literature of the Indian diaspora* (pp. 60–83). Cambridge Scholars Publishing.

10. Общие подходы к организации работы обучающихся с источниками исторической информации

Водолазов Дмитрий Михайлович¹

АРА: Vodolazov, D. M. (2026). Общие подходы к организации работы обучающихся с источниками исторической информации. 10. *Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 117-125. Kırklareli: RumeliYA.

Аннотация

В условиях информационного общества не только расширяется круг источников информации – от привлечения в образовательный процесс новых фондов, онлайн-баз данных, но и упрощается доступ к ним. Педагог в этих условиях сталкивается проблемой отбора достоверной информации к уроку, а также организации критически осмысленной работы обучающихся с ней. В этом контексте представляется актуальным рассмотреть методические подходы к организации работы старшеклассников с источниками исторической информации, представленными в государственном учебнике, как инструмента реализации государственной политики России в области исторического просвещения. Анализ показывает, что, несмотря на наличие богатого иллюстративного и текстового материала, методическое обеспечение реализации курсов истории требует дальнейшего совершенствования. На примере изучения главы «Великая Отечественная война. 1941–1945 гг.» предлагается актуализировать материалы государственного учебника, а также учебного наглядного пособия и методического пособия к нему для развития у учащихся критического мышления. Предлагаются стратегии интеграции современных педагогических технологий (технология развития критического мышления, РАФТ-технология и метод «Шесть шляп мышления») в процесс обучения. Особое внимание уделяется переходу от репродуктивных форм работы к продуктивным: созданию логико-смысловых схем, проведению дискуссий, выполнению творческих заданий с элементами ролевой игры и анализа первоисточников. Подчеркивается необходимость активного вовлечения учащихся в исследовательскую и проектную деятельность, что соответствует требованиям ФГОС и способствует достижению как предметных, так и метапредметных результатов. Также акцентируется роль учителя как координатора познавательной деятельности, способного трансформировать учебник из источника информации в инструмент исторического познания. Делается вывод о том, что реализация предложенных подходов позволяет раскрыть воспитательный и познавательный потенциал школьного предмета «История» в контексте формирования историзма, сохранения исторической памяти и гражданской идентичности.

Ключевые слова: источники исторической информации, критическое мышление

¹ Dr., Moskova Şehir Pedagoji Üniversitesi (Moskova, Rusya) **e-mail:** vodolazovdm@mgpu.ru **ORCID ID:** <https://orcid.org/0009-0006-4511-7554>

General Approaches to Organizing Students' Work with Historical Information Sources

Abstract

In the context of the information society, not only does the range of information sources expand — through the inclusion of new collections and online databases in the educational process — but access to them also becomes easier. In these conditions, teachers face the challenge of selecting reliable information for lessons, as well as organising critically-informed work with it among students. In this context, it is relevant to examine methodological approaches to organising upper-secondary students' work with sources of historical information presented in the state-approved textbook — as a tool for implementing Russia's state policy in the field of historical education. Analysis shows that, despite the presence of rich illustrative and textual material, the methodological support for history courses requires further improvement. Using the study of the chapter "The Great Patriotic War. 1941–1945" as an example, it is proposed to update the materials of the state-approved textbook, as well as the accompanying visual teaching aid and methodological guide, in order to develop students' critical thinking skills. Strategies are proposed for integrating modern pedagogical technologies into the learning process, including: the critical thinking development approach; the RAFT technique (Role, Audience, Format, Topic); the "Six Thinking Hats" method. Particular attention is paid to the transition from reproductive forms of work to productive ones, such as: creating logical-semantic schemes; holding discussions; completing creative tasks with elements of role-playing games; analysing primary sources. The necessity of actively involving students in research and project-based activities is emphasised, as this aligns with the requirements of the Federal State Educational Standard (FSES) and contributes to achieving both subject-specific and meta-subject learning outcomes. Additionally, the role of the teacher as a coordinator of cognitive activity is highlighted — one who is able to transform the textbook from a mere source of information into a tool for historical inquiry. It is concluded that implementing the proposed approaches allows unlocking the educational and cognitive potential of the school subject "History", in the context of fostering a historical mindset, preserving historical memory, and strengthening civic identity.

Keywords: Sources of historical information, critical thinking

Öğrencilerin Tarihsel Bilgi Kaynaklarıyla Çalışmalarını Organize Etmeye Yönelik Genel Yaklaşımlar

Öz

Bilgi toplumu koşullarında, bilgi kaynaklarının yelpazesi yalnızca genişlemiyor — eğitim sürecine yeni koleksiyonlar ve çevrimiçi veri tabanlarının dahil edilmesiyle — aynı zamanda bu kaynaklara erişim de kolaylaşıyor. Bu koşullarda öğretmen, derse güvenilir bilgileri seçme ve öğrencilerin bu bilgilerle eleştirel olarak çalışmalarını düzenleme sorunu ile karşı karşıyadır. Bu bağlamda, Rusya'nın tarihi eğitim alanındaki devlet politikasının uygulanması aracı olarak, devlet ders kitabında sunulan tarihi bilgi kaynaklarıyla lise öğrencilerinin çalışmasını düzenlemeye yönelik metodolojik yaklaşımları incelemek önem kazanmaktadır. Analiz, zengin görsel ve yazılı materyalin varlığına rağmen, tarih kurslarının uygulanmasına yönelik metodolojik desteğin daha da geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir. «Büyük Vatanseverlik Savaşı. 1941–1945» bölümünün incelenmesi örneğinde, öğrencilerde eleştirel düşünme becerisini geliştirmek için devlet ders kitabının, bununla birlikte eğitici görsel materyalin ve ona ilişkin metodolojik kılavuzun materyallerinin güncellenmesi

önerilmektedir. Öğrenme sürecine modern pedagojik teknolojilerin entegrasyonu için stratejiler önerilmektedir, bunlar: eleştirel düşünmeyi geliştirme tekniği; RAFT tekniği (Rol, Hedef Kitle, Biçim, Konu); «Altı Düşünme Şapkası» yöntemi. Özellikle, üretken çalışma biçimlerine geçişe — yani üretken faaliyetlere — büyük önem verilmektedir: mantık-anlam şemaları oluşturma; tartışmalar düzenleme; rol oyunu unsurları ve birincil kaynak analizi içeren yaratıcı görevleri tamamlama. Öğrencileri araştırma ve proje faaliyetlerine aktif olarak dahil etmenin gerekliliği vurgulanmaktadır; bu, Federal Devlet Eğitim Standardı (FDES) gereksinimlerine uygun olup hem konuya özgü hem de konu ötesi öğrenme sonuçlarına ulaşmaya katkı sağlar. Ayrıca, öğretmenin bilişsel faaliyetin koordinatörü olarak rolü vurgulanmaktadır — kitabı sadece bir bilgi kaynağından tarihi anlamada bir araç olarak dönüştürebilen kişi. Sonuç olarak, önerilen yaklaşımların uygulanmasının, tarihsel bilincin oluşturulması, tarihi belleğin korunması ve vatandaşlık kimliğinin güçlendirilmesi bağlamında, «Tarih» dersinin eğitici ve bilişsel potansiyelini ortaya çıkarmasını sağladığı sonucuna varılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tarihi bilgi kaynakları, eleştirel düşünme.

Современное образование в условиях его модернизации после глобальных изменений, связанных с пандемией 2019 года и последующих трансформаций и вызовов XXI века, требует от педагогов понимания тех условий и средств достижения образовательных результатов, которые формулирует новая парадигма «BANI-мир». Как отмечает Джамаис Кашио, новый способ оценивать текущее состояние мира и реагировать на него следует в новых контекстах, существенно изменившихся с 1980 годов, изменчивость стала хрупкостью, неопределенность превратилась в тревожность, сложность — это нелинейность и неоднозначность трансформировалась в непостижимость (Blog.bitobe.ru, 2021). Новые тенденции развития общества, требует адекватного ответа от образовательных систем. Подготовка специалистов к профессиям будущего и к ещё не возникшим культурным и социально-экономическим вызовам с учётом традиционных ценностей и имеющихся ресурсов — ключевая задача национальных образовательных систем. Исследователи отмечают: «особенно чувствительны к этим вызовам историческое и обществоведческое образование» (Алексашкина, 2025, s.13), поэтому необходим поиск баланса между перспективными образовательными моделями, тотальной цифровизацией, расширением круга источников исторической информации и распространением в обществе достоверных и научно обоснованных исторических знаний.

Совершенствование процесса организации обучения истории находит отражение в обновлении содержания школьного предмета «История», а также актуализацией средств обучения. Важное место в этом занимает государственный единый учебник по истории, ставший необходимым инструментом для каждого учителя. Однако, работа с его текстом и содержащимися в нем материалами требует дальнейшего совершенствования. Отметим некоторые пути для развития у учащихся критического мышления.

«Критическое мышление» предполагает интеллектуальную деятельность, связанную с проверкой информации на достоверность и надежность (Алексашкина, 2025, s.140). Современные диссертационные исследования уточняют отдельные компоненты понятия, рассматривая его как разновидность «активного мышления», обеспечивающего обучающимся возможность быть гибкими в «отборе и осмыслении информации, проявлении самостоятельности в постановке целей и задач, результатов, оценке результатов деятельности» (Тамме, 2024, s.12). Также отметим, что во ФГОС на уровне среднего общего образования в результатах освоения основной образовательной программы, подчеркивается, что для

становления личностных характеристик выпускника необходимо критически мыслить, уметь «ориентироваться в различных источниках информации, критически оценивать и интерпретировать информацию, получаемую из различных источников» – это показатель сформированности метапредметных результатов. Особенно отмечается данная категория для «Общественных наук», акцентируя внимание на «сформированность навыков критического мышления». Таким образом, организация работы обучающихся с различными источниками информации, а по предмету «История» с источниками исторической информации – важный показатель реализации требований современного исторического образования.

Представляется важным отметить пути, которые помогут учителям в полной мере использовать потенциал государственного учебника на примере организации работы школьников с источниками исторической информации, представленными в главе III «Великая Отечественная война. 1941–1945 гг.» в учебниках для 10 класса базового уровня.

Использовать возможности курса для изучения событий, связанных со Второй мировой войной предполагается в ходе изучения 29-40 параграфов по истории России (Media.prosv.ru, 2025) – от «Начала Великой Отечественной войны» до «Окончания Второй мировой войны. Итоги и уроки».

Следует отметить, что методическое пособие (Prosv.ru, 2025) ориентирует нас на курс «История России» в системе школьного исторического образования. В нем рассматриваются методологические основы; структура, содержание и подходы; планируемые результаты освоения учебного предмета «История»; программа воспитания; тематическое планирование учебного курса; методические комментарии по работе с учебниками. В пособии отмечается необходимость организовывать деятельность обучающихся с источниками исторической информации и историческими источниками: в контексте развития учебно-проектной деятельности и исследовательской деятельности (цель), умения работать с информацией (личностные и метапредметные результаты), а также описывается структура предметного результата.

В тематическом планировании основные виды деятельности обучающихся предусматривают привлечение исторических источников, уже начиная с тематического блока «Первый период войны (июнь 1941 — осень 1942 г.). Методические комментарии предполагают данную работу в виде: «Характеризовать, привлекая исторические источники, отношение советских людей к вторжению врага, эмоционально-патриотический настрой общества, стремление советских людей защищать Отечество» (Prosv.ru, 2025, s.80). При этом систематизировать информацию предлагается в форме таблицы или тезисов. Предлагаются и другие формы работы: «Участвовать в обсуждении проблемы «В чём причины поражений Красной Армии на начальном этапе войны?». Далее основные виды деятельности обучающихся предполагают «Рассказывать, используя карту, другие источники, в том числе визуальные, о ключевых событиях второго этапа войны» уже во втором тематическом блоке «Коренной перелом в ходе войны (осень 1942–1943 г.)». Особо отмечается, такой вид работы как «участвовать в подготовке учебного проекта, посвящённого одной из битв данного периода войны (с привлечением дополнительных источников)». Круг источников исторической информации расширяется в третьем тематическом блоке «Человек и война: единство фронта и тыла»: помимо традиционных письменных и уже упомянутых визуальных источников предусматривается работа с аудиосредствами и кинохроникой в формате рассказа о выступлениях деятелей культуры разных жанров на фронте (Media.prosv.ru, 2025, s.84). Ещё один формат работы: «Участвовать в обсуждении вопроса «Кто сегодня заинтересован в фальсификации истории и искажает истину о советских воинах-

освободителях?» (по дополнительным источникам) и «характеризовать (с привлечением источников) решения Нюрнбергского и Токийского судебных процессов», «Раскрывать цену великой Победы СССР используя дополнительные источники» встречается в разделе «Победа СССР в Великой Отечественной войне. Окончание Второй мировой войны (1944 — сентябрь 1945 г.)».

Предлагаются примерные сценарии уроков, которые предусматривают организацию работы с источниками в виде работы с рубриками параграфа (в уроке 34, 36, 38, 40, 41) (Prosv.ru, 2025). Только в параграфе 42 называется источник «Из воспоминаний маршала Г. Жукова» и предполагаются вопросы к нему: «Какое значение имел Акт о капитуляции Германии? Почему именно Г. Жуков подписывал его от лица СССР?» и параграфе 43 ««Из заявления Советского правительства правительству Японии от 8 августа 1945 г.» (вопросы не конкретизируются). В параграфе 42 предлагается домашнее задание «Используя дополнительные источники информации, подготовьте сообщение в удобной для вас, но обязательно наглядной форме о деятельности одного из советских дипломатов в годы войны и его роли в формировании антигитлеровской коалиции (М. Литвинов, И. Майский, А. Громыко). Предполагается, что организация работы с источниками идет в каждом разделе в рубриках параграфов. Рассмотрим их.

В тексте параграфов встречаются несколько групп источников исторической информации: изображения с характеристикой в начале раздела, отрывки из письменных источников (мемуары и документ) в начале раздела, изображения в начале параграфа с проблемным вопросом к ним, изображения с дополнительным текстом к ним, диаграмма с заданием к ней, схема с вопросом к ней, таблицы с заданием к ней (Media.prosv.ru, 2025, s.361, 365, 371), изображения к пояснительным текстом и заданием к ним, дополнительный текст, отдельные рубрики в конце параграфа «Работаем и источником» с вопросами к ним, а также рубрика «Дополнительные материалы» (где дается указание на дополнительные источники исторической информации — художественные фильмы, научно-популярная и художественная литература), в конце раздела «Ресурсы к главе» (задания) и «Советуем почитать и посмотреть» (литература, документальный фильм «Народ-победитель»), интернет ресурсы.

Методическое пособие ориентирует учителя использовать современные образовательные технологии: критического мышления, рафт-технологии, «шесть шляп мышления» (Prosv.ru, 2025, s.173-175). Рассмотрим данный вопрос более подробно.

Технология формирования и развития критического мышления, была разработана в XX веке Ч. Темпл, Д. Стил, К. Мередит. Организация деятельности обучающихся следует разделить на стадии: «вызов», «осмысление», «рефлексия (размышление)». По мнению Г.К. Селевко, «организация учебного процесса напоминает коллективный способ обучения А.Г. Ривина - В.К. Дьяченко» (Селевко, 2006, s.155).

Тексту в технологии критического мышления придается главное значение: учащимся следует его внимательно прочесть, пересказать, проанализировать, трансформировать, интерпретировать, провести дискуссию и на этой основе выступить с сообщением (сочинить), опираясь на исторические факты. Данная работа предполагалась в качестве домашнего задания (опережающее чтение), следовательно, обучающиеся по группам (динамическим парам) уже знакомы с содержанием параграфа. Структура параграфа стереотипна и содержит типичные формы работы по всему разделу: параграфы начинаются с проблемного вопроса, предлагается

трех форматах 1) анализ изображения или сравнение двух изображений (или фотографий) с указанием автора, происходящего на нем события, или социокультурного объекта. Например, §29 – о том, почему, несмотря на поражения, Красной Армии удалось сорвать план блицкрига. В учебнике по истории России анализируются два изображения – 1941 года «Плакат «Родина-мать зовёт!» И. Тоидзе и фотографии «Немецкие войска вторгаются на территорию СССР». Или §33: «Каково было историческое значение Сталинградской битвы?» – Скульптура «Родина-мать», Е. Вучетич, В. Матросов, А. Новиков, А. Тюренков, Я. Белопольский, В. Дёмин; «Дом Павлова» в наши дни. Такой формат работы предполагает дополнительную подготовку учителем пояснительной справки об условиях создания изображений, сюжете, связи с историческим контекстом. 2) анализ изображения или изображений с кратким пояснением к нему или фрагментом из письменного исторического источника: §§30, 31, 32, 39-40. 3) смешанный формат, когда используется оба варианта в сравнении один с пояснением, другой нет (§34). При реализации технологии следует обратить внимание учащихся на важность активного слушания других точек зрения и аргументации собственного мнения в дискуссии на основании широкого круга фактов из исторических источников. Рекомендуется воспользоваться материалами из других разделов учебника и практикума:

1. фрагменту из письменного источника исторической информации (документов, мемуаров, стихотворений) в конце параграфа, например §29 – воспоминаний маршала А. Василевского (в конце §); §34 – Из Декларации Тегеранской конференции трёх держав; §36 – К. Симонов «Ты помнишь, Алёша, дороги Смоленщины...» (1941); с вопросами к ним.
2. историческими справками и дополнительным текстом параграфа, в трех форматах: 1) изображение и текст к нему (в том числе в стихотворной форме: §36 – «Переправа, переправа!»), например, раздел «Честь и слава Отечества» – сведения о важных личностях, событиях, объектах без задания к нему, 2) изображение и текст с заданием к нему, например, в §29 – Нагрудный знак «Гвардия» – «Выясните, кто получал изображённый нагрудный знак и за что»; 3) текст без вопросов к нему; 4) исторических картах с заданиями к ним; 5) таблицах, диаграммах, схемах с заданиями к ним.
3. Предполагается организовать работу с информацией из художественных фильмов в конце §, из раздела «Советуем почитать и посмотреть», из раздела «Интернет-ресурсы».
4. Отдельным разделом с заданиями к источникам исторической информации Ресурсы к главе (Media.prosv.ru, 2025, s. 476-481).
5. Дополнительно предусмотрена работа с заданиями к изображениям из учебного наглядного пособия №10 «Определите, каким сражениям посвящены карикатуры знаменитых советских художников. Расставьте их в правильной хронологической последовательности. Проиллюстрируйте эти сражения (ошибка орфография сохранена) воспоминаниями их участников, используя сайт «Я помню» (<https://iremember.ru/>).

Задание из учебного наглядного пособия к плакату № 11. Каким сражениям и другим событиям войны посвящены плакаты? Расставьте их в правильной хронологической последовательности.

В ходе работы по технологии будет недостаточно составить хронологическую таблицу «Основные сражения Великой Отечественной войны», используя информацию своих одноклассников и карту», или таблицу «Что я хочу узнать по теме (формулируем 3—4 вопроса). Что я узнал (в конце урока кратко записываем 3—4 тезиса)», или сравнительную таблицу «Конференции „Большой тройки“» (в таблице укажите время и место проведения, страны-участницы, основные вопросы и решения), или синхронистическую таблицу основных событий на разных фронтах Второй мировой войны. Напротив, следует графически организовать материал в виде рисунков, логико-смысловых схем, отражающих изучаемые идеи в их взаимосвязи, чтобы «процесс мышления, скрытых от глаз» становился наглядным, обретал видимое воплощение (Селевко, 2006, s.158). Организация материала в виде наглядной логико-смысловой схемы, позволяет учителю организовать деятельность обучающихся с историческим источником как элемент размышления над полученной информацией. Опыт организации материала в виде логико-смысловых схем предложил С.В. Селеменев (Селеменев, 2020). Отметим важность самостоятельности обучающихся в разработке схем при координирующей функции учителя.

Рассмотрим следующую технологию, рекомендуемую методическим пособием – РАФТ-технология (роль, аудитория, форма, тема) с приемами обучения критическому мышлению (Буяров, 2023, s.65-77), которая предполагает свободу творчества и относительное выражение мысли обучающихся. Исследователи отмечают, что наиболее распространенным методом реализации будут ассоциации и «мозговой штурм». В методическом пособии содержатся отдельные указания на использование РАФТ-технологии при повторении – «Повторительно-обобщающий урок по теме «Великая Отечественная война. 1941—1945 гг.»»: «Могут быть предложены роли: учёного, военного корреспондента, сценариста, режиссёра, экскурсовода, журналиста»

Организация деятельности обучающихся по РАФТ-технологии, предполагает, что существует готовый пример, а отбираемые методы будут соотноситься с подсказками, которые зашифрованы в аббревиатуре: роль, аудитория, форма, тема. Готовых примеров несколько: иллюстрации с пояснительным текстом о личностях, героях или участниках событий: И.В. Сталин, защитники Брестской крепости, З.Г. Колобанов, жители Москвы, Г.К. Жуков, участники парада 7 ноября 1941 года, З.А. Космодемьянская, героини-панфиловцы, шоферы «Дороги жизни» и другие.

Применительно к процессу обучения, исходя из темы, ученик выбирает, от чьего лица может вестись повествование. Предполагаем, что возможно выбрать указанную в методическом пособии роль. На следующем этапе – выбор группы, которой будет адресовано сообщение, например, советскому народу, бойцам на фронте, труженикам тыла. Важно отметить, что сообщение адресуется одноклассникам, которые перенимают на себя черты данной роли.

Построение формы включает в себя те фрагменты исторических источников параграфа учебника или практикума, которые наиболее ярко отражают характеристику сюжета «Ярчайшим примером стойкости и мужества стал подвиг гарнизона Брестской крепости, попавшей под удар в самые первые часы вторжения»; «Огненный таран»; «Жители Москвы слушают по радио объявление о начале войны»; «Сталин как несёт ответственность за поражения и потери, так и по праву входит в число главных творцов Победы»; «Жители Москвы строят заграждения на улицах города»; «Репортаж с парада транслировался по радио на весь мир: столица держится, Сталин в Кремле, Красная Армия по-прежнему крепка!». Исследователи Д.В. Буяров,

П.А. Иванов отмечают, что опыт использования приема говорит о возможности применения разнообразных и весьма необычных форм (Буяров, 2023, s.69).

Этап формулирования темы в контексте изучения Великой Отечественной войны можно предложить на основе опережающего чтения вопросов и заданий к главе: тем эссе и вводных установок к дебатам. Основную рекомендацию, которую отмечает методическое пособие: «Тема должна быть сформулирована интересно» (Prosv.ru, 2025, s.175). Перспективным в этом контексте видится использование «Шести шляп мышления», разновидности «мозгового штурма». Для организации деятельности с историческими источниками можно использовать ресурсы к главе на страницах: тексты о настроениях при объявлении войны, фильмы и книги в дополнительных материалах.

Подводя итог, отметим, что совместная деятельность педагога и ученика выходит на новый уровень взаимодействия. Организация такого процесса предъявляет новые требования к компетентности современного учителя, методическим подходам к практике изучения исторических источников в условиях открытого информационного общества. Современные ученые (Л.Н. Алексашкина, Е.Е. Вяземский, О. Ю. Стрелова, О.М. Хлытина), отмечают, что принципиально важно вести работу с историческим источником на современном уроке. Ведь «это не только его чтение и пересказ, но и умение школьников применять базовые процедуры научного исторического познания, нацеленные на понимание человека прошлого, на поиск в прошлом ответов на вопросы, значимые для настоящего» (Алексашкина, 2025, s.159). В этом ключе современному учителю необходимо подготовиться к тому, что трансформируется роль учебника истории, как многокомпонентного носителя информации, инструмента обучения способам работы с разными историческими источниками и интерпретациями.

Bibliography

- Blog.bitobe.ru, (2021). Какой мир пришел на смену VUCA? [online] Available at: <https://blog.bitobe.ru/article/kakoy-mir-prishel-na-smenu-vuca/> [Accessed 20 Feb. 2026].
- Prosv.ru, (2025). История. История России. 10-11 классы. Базовый уровень. Методическое пособие (электронная версия). [online] Available at: <https://prosv.ru/product/istoriya-istoriya-rossii-10-11-klassi-bazovii-uroven-metodicheskoe-posobie01/> [Accessed 20 Feb. 2026].
- Media.prosv.ru, (2025). История. История России. 1914-1945 годы. 10 класс. Базовый уровень. Электронная форма учебника. [online] Available at: <https://media.prosv.ru/content/item/15823/> [Accessed 20 Feb. 2026].
- Алексашкина, Л.Н., Вяземский, Е.Е., & Стрелова, О.Ю. (2025). Историческое образование школьников в современной России: актуальные вопросы теории и практики: монография. Новосибирск: Изд-во НГПУ.
- Буяров, Д.В. (2023). Применение RAFT-технологии при формировании творческого и критического мышления обучающихся // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Образование. Педагогические науки. Т. 15, № 2..
- Селевко, Г.К. (2006). Энциклопедия образовательных технологий: В 2 т. Т. 1. Москва: НИИ школьных технологий.
- Селеменев, С.В. (2020). История России. XIX-XX в. Карты. Графика. Тесты. Ростов-на-Дону: Феникс.
- Тамме, Е.В. (2024). Формирование критического мышления у обучающихся основной общеобразовательной школы на основе интеграции урочной и внеурочной деятельности : на примере творческой лаборатории ФАБЛАБ : автореферат дис. ... кандидата педагогических наук : 5.8.1. Краснодар, 2024.

11. Комплексный анализ текста как средство формирования навыков анализа и интерпретации у обучающихся

Кудекина Елена Алексеевна ¹

АРА: Kudekina, E. A. (2026). Комплексный анализ текста как средство формирования навыков анализа и интерпретации у обучающихся. 10. *Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 126-133. Kırklareli: RumeliYA.

Аннотация

В докладе рассматриваются особенности формирования навыков анализа и интерпретации у обучающихся через систематическую работу с текстом. Современный образовательный процесс подразумевает возрастающую роль смыслового чтения и интерпретационной деятельности, в связи с чем в исследовании освещаются понятия анализ и интерпретация в качестве взаимосвязанных, раскрываются этапы их формирования. Текст рассматривается как универсальное средство формирования обозначенных навыков. Особое внимание уделяется комплексному анализу текста, описывается его структура, принципы отбора текстов и составления вопросов. Даются методические рекомендации по внедрению работы с комплексным анализом текста для формирования навыков анализа и интерпретации в образовательном процессе.

Ключевые слова: анализ текста, интерпретация, смысловое чтение, комплексный анализ, формирование навыков.

Comprehensive Text Analysis as a Means of Developing Students' Analysis and Interpretation Skills

Abstract

The paper examines the specific features of developing students' analytical and interpretative skills through systematic work with texts. The contemporary educational process presupposes an increasing role of meaningful reading and interpretative activity; therefore, the study conceptualizes analysis and interpretation as interrelated processes and outlines the stages of their development. The text is considered as a universal means of fostering these skills. Particular attention is paid to comprehensive text analysis: its structure is described, as well as the principles of text selection and question design. The paper also provides methodological recommendations for integrating comprehensive text analysis into the educational process in order to enhance students' analytical and interpretative competences.

Keywords: text analysis, interpretation, semantic reading, complex analysis, skill formation.

¹ Dr., Moskova Şehir Pedagoji Üniversitesi (Moskova, Rusya) e-mail: kudekina@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0698-4675>

Metinlerin Kapsamlı Analizi, Öğrencilerin Analiz ve Yorumlama Becerilerini Geliştirmenin Bir Aracı Olarak

Öz

Bu çalışma, öğrencilerin analitik ve yorumlayıcı becerilerinin metinlerle sistemli çalışma yoluyla geliştirilmesinin özgül özelliklerini incelemektedir. Çağdaş eğitim süreci, anlamlı okuma ve yorumlama etkinliğinin giderek artan rolünü öngörmektedir; bu bağlamda araştırmada analiz ve yorum birbirleriyle ilişkili süreçler olarak kavramsallaştırılmakta ve bunların gelişim aşamaları ortaya konulmaktadır. Metin, söz konusu becerilerin geliştirilmesinde evrensel bir araç olarak ele alınmaktadır. Çalışmada özellikle kapsamlı metin çözümlemesine odaklanılmakta; bu çözümlemenin yapısı ile metin seçimi ve soru hazırlama ilkeleri açıklanmaktadır. Ayrıca öğrencilerin analitik ve yorumlayıcı yeterliklerini geliştirmek amacıyla kapsamlı metin çözümlemesinin eğitim sürecine entegre edilmesine yönelik yöntemsel öneriler sunulmaktadır.

Введение

Текст в качестве структурированной единицы языка является основным из средств работы на занятиях филологического профиля, таких, как русский язык и литература в начальной, основной и средней школе. Систематическое обращение к тексту направлено на формирование у обучающихся навыков анализа и интерпретации, которые необходимы современному выпускнику. Способность анализировать и интерпретировать прочитанное входят в компоненты функциональной грамотности, стремление к развитию которой отмечается в современном образовательном процессе. Функциональная грамотность состоит из: финансовой, естественно-научной, математической, читательской грамотности креативного и критического мышления. Анализ и интерпретация входят в систему читательских умений. Обращение к тексту: чтение параграфа из учебника, ответы на вопросы по тексту, пересказ текста, составление конспекта прочитанного – это способы деятельности, реализующиеся на всех уроках, но именно учителям филологического профиля приходится уделять большее внимание работе с текстом и заниматься формированием навыков анализа и интерпретации прочитанного.

Текст является единицей языка, служащей для передачи информации и обучения. Текст несет в себе когнитивную, коммуникативную и культурную ценность. Являясь ключевой единицей в обучении, он обеспечивает интеграцию всевозможных знаний и навыков, необходимых не только для эффективной коммуникации, но и для познания языка и культуры. Анализ текста как способ деятельности подразумевает восприятие его обучающимися в качестве единого целого, содержащего в себе идеи, чувства, образы, замысел. Принято выделять лексический, грамматический, стилистический, семантический и дискурсивный анализ текста. Совмещение всех типов анализа позволяет добиться наиболее полного и глубокого понимания текста. Анализ текста как средство оценивания результатов обучения школьников помогает учителю увидеть: уровень сформированности навыков понимания прочитанного; способность интерпретировать прочитанное; уровень знаний о структуре, особенностях языка; умение выделять основные идеи, темы, видеть подтекстовую информацию; способность находить и классифицировать различные лексические единицы и грамматические конструкции; уровень понимания структуры текста; способность к анализу прочитанного с целью оценки и систематизации, обобщения фактов, а также формулировки выводов.

Вопрос об интерпретации текста является проблемным для филологии, так как исследователи не утверждают однозначно: «существует ли единственно верная интерпретация того или иного художественного текста, или все интерпретации имеют равноправный характер» (2011, с. 20). В методическом плане навык интерпретации текста также является одним из проблемных с точки зрения развития навыков. Обучающийся, прочитавший и проанализировавший текст, должен обязательно верно интерпретировать его. Такой навык нужен для успешного выполнения заданий внешнего контроля: государственные экзамены по русскому языку и литературе, различные диагностические исследования, проводящиеся в течение учебного года, обязательно содержат в себе задания, подразумевающие проверку навыков анализа и интерпретации. И поскольку обозначенные диагностики знаний подразумевают оценивание по определенным критериям, становится ясным, что и интерпретация подвергается определенной унификации. В связи с чем встает вопрос о научении школьников описанным способам деятельности. В качестве одной из форм работы, позволяющей добиться результатов в формировании навыков анализа и интерпретации, предлагается комплексный анализ текста.

Основная часть

Комплексный анализ текста – это такой вид работы, при котором обучающимся предстоит комплексно проанализировать текст, а именно его содержательную часть, лексические и стилистические особенности; текст с точки зрения его словарного состава, грамматических конструкций и т. п. При выполнении такого вида работы формируются следующие умения:

1. Раскрывать тему и основную мысль высказывания;
2. Отбирать и систематизировать материал для высказывания;
3. Строить высказывание в определенной композиционной форме;
4. Отбирать оптимальные средства с учетом речевой задачи и условий общения;
5. Совершенствовать текст. (2005, с. 23).

Комплексный анализ текста как вид работы может быть представлен в различных форматах, но полный анализ подразумевает изучение текста на предмет не только содержания, но и формы, а также лексического и грамматического состава. В связи с чем в статье предлагается опираться на трехблочную систему создания комплексного анализа текста:

1. Первый блок вопросов направлен на понимание прочитанного, определение темы, стиля и типа речи, главной идеи текста. Основные понятия данного блока: тип речи, стиль текста, основная мысль, тема текста, идея автора, замысел текста, факты.
2. Второй блок вопросов направлен на поиск и определение лексических приемов, художественных средств выразительности; он охватывает предметную область лексикологии и фразеологии. Основные понятия данного блока: антонимы, синонимы, паронимы, фразеологизмы, неологизмы, диалектизмы, жаргонизмы, метафора, эпитет, олицетворение, гипербола, сравнение, антитеза, синтаксический параллелизм, многозначность, значение слова, пословицы, поговорки, плеоназмы и т.п.

3. Третий блок вопросов направлен на проверку знаний по орфографии, пунктуации, грамматике, орфоэпии, фонетике, морфемике. Данный блок отличается от двух вышеназванных тем, что является факультативным и тем, что состав его вопросов может формулироваться в соответствии с задачей на конкретный урок или домашнее задание. Например, учитель может сформулировать блок вопросов исключительно по орфографии, чтобы в ходе комплексного анализа текста проверить знания обучающихся по конкретной теме; или составить вопросы, захватывающие темы из разных разделов языкознания, чтобы подготовить учеников к диагностике; или составить вопросы, позволяющие оценить знания по последним пройденным темам и т.п.

Рассмотрим авторский пример задания «Комплексный анализ текста» для обучающихся 9 класса. Для анализа предлагается отрывок из выступления Юрия Михайловича Лотмана на открытии русской гимназии при Тартуском университете в 1990 г. Для удобства работы все предложения текста пронумерованы: «1) Есть много признаков, отличающих человека от животного. 2) Я не к тому, что человек умный, а животное глупое. 3) Животное совсем не глупое. 4) Оно обладает большим умом, но его ум всегда связан с определенной ситуацией. 5) Знаете выражение: «Как баран перед новыми воротами». 6) Это не значит, что баран – глупое животное. 7) Баран обладает достаточно высоким уровнем интеллекта. 8) Но его интеллект прикован к определенной ситуации, он теряется. 9) А человек всегда находится в непредвиденной ситуации. 10) И у него есть только две ноги: интеллект и совесть. 11) Совесть без развитого интеллекта слепа, но не опасна, однако опасен интеллект без совести. 12) Мы живем в очень интересное время. 13) И хотя неинтересных времен нет, бывают такие времена, о которых историки, оставляя чистые страницы, отмечают, что ничего особенного не произошло. 14) А те страницы, которые полностью исписаны, – показатель времени бурного, насыщенного событиями и переменами, когда жизнь нелегка и требует от человека очень многого. 15) А у человека постоянно возникает множество ситуаций, когда появляется возможность выбора: поступить одним или другим способом. 16) Каким? 17) На то и совесть дана человеку. 18) Чтобы сделать правильный выбор. 19) И по этому выбору можно судить о человеке. 20) Нельзя судить камень за то, что он падает вниз. 21) Но человек не может говорить себе: «Я был в таком положении, я ничего плохого не хотел, но были такие обстоятельства, я иначе поступить не мог...» 22) Это неправда! 23) Не бывает обстоятельств, когда нельзя поступить иначе. 24) А если у нас такие обстоятельства все-таки находятся, значит, у нас нет совести. 25) Совесть – это то, что диктует, как поступить, когда есть выбор. 26) А выбор есть всегда... конечно, выбор – вещь тяжелая, поэтому дураком быть легче, с дурака нет спросу: «Мне приказали, а что я мог сделать?», «Меня привели, а вы бы сами попробовали...» 27) Итак, чему же учатся люди в течение всей своей жизни? 28) Люди учатся Знанию, люди учатся Памяти, люди учатся Совести. 29) Это три предмета, которые необходимы в любой Школе». (1994, с. 461).

Вопросы для первого блока:

- 1) Определите тему данного текста.
- 2) К какому типу речи принадлежит текст? Поясните свой выбор.
- 3) К какому стилю речи принадлежит текст? Поясните свой выбор.
- 4) Кого автор сравнивает в данном тексте?

- 5) Что автор говорит про разницу поведений животного и человека?
- 6) Зачем, по мнению Юрия Михайловича Лотмана, человеку дана совесть?
- 7) Как автор характеризует такое понятие как совесть?
- 8) Чему, по мнению Лотмана, люди учатся всю жизнь?
- 9) Кратко сформулируйте основную мысль текста.

Вопросы для второго блока:

- 1) Найдите во втором предложении текста антонимы.
- 2) Найдите в первом абзаце фразеологизм. Какое у него лексическое значение?
- 3) Найдите в десятом предложении текста слово, которое употреблено в переносном значении.
- 4) Какое слово выступает в качестве лексического повтора в предложениях 12–14?
- 5) Среди предложений 17–22 есть такое лексическое явление как плеоназм, найдите его.
- 6) Найдите во втором абзаце текста поговорку.
- 7) Как вы думаете, почему Юрий Михайлович написал слова Знания, Память и Совесть в последнем абзаце с большой буквы?

Вопросы для третьего блока:

- 1) В каком из предложений в первом абзаце есть причастный оборот?
- 2) Обведите в кружок все сочинительные противительные союзы в первом абзаце.
- 3) Найдите деепричастный оборот в 13 предложении текста и обозначьте его графически.
- 4) Объясните постановку тире в 14 предложении.
- 5) Объясните постановку двоеточия в 15 предложении.
- 6) Поясните, почему в 19 предложении ПО ЭТОМУ написано отдельно.
- 7) Поясните, почему слово НЕПРАВДА в 22 предложении написано слитно.
- 8) Найдите и назовите усилительную частицу в 24 предложении.
- 9) Выпишите номера предложений, в которых присутствует подчинительная связь между частями сложного предложения.
- 10) Перепишите предложение 25, подчеркните грамматические основы, нарисуйте схему данного предложения с вопросами, обозначьте типы подчинения придаточных.

11) Среди предложений 27–29 найдите слово, которое может писаться как слитно, так и раздельно, в зависимости от контекста. Поясните свой выбор.

Пояснения к составлению вопросов: вопросы первого блока должны помогать обучающимся понять содержание текста. Если ученик не понял текст, вопросы должны «заставить» обратиться к тем важным предложениям, словам, фрагментам текста, благодаря которым содержание текста может быть более детально проанализировано и усвоено. Также первый блок вопросов помогает обратиться к интерпретации, так как подразумевает процесс рассуждения обучающимися над поставленными вопросами. Требование придумать название тексту или просьба написать продолжение текста, предположить, что предшествовало прочитанному, позволяют работать с навыком интерпретации. Вопросы второго блока должны помогать обучающимся проанализировать особенности языка автора. Благодаря данному блоку можно вспомнить лексические средства языка, синтаксические фигуры, тропы. Анализ обозначенных средств необходим для понимания авторского языка и замысла. Вопросы третьего блока в данном случае направлены на проверку знаний по разным разделам языка. Особенности составления вопросов последнего блока заключаются в том, что можно делать упор как на одном разделе языка, так и на нескольких; можно проверить знания по актуальной для обучающихся теме; проверить знания по пройденным ранее темам.

Методические рекомендации для создания комплексного анализа текста: разделение на блоки – это условность, вопросы могут идти друг за другом без четкого разграничения. Но не рекомендуется менять блоки местами, так как формирование навыка анализа подразумевает логику ответов. Вопросы могут быть представлены в иной форме, например, кроссворд; могут быть внесены таблицы, схемы, инфографики для заполнения. Вопросы должны быть сформулированы так, чтобы обучающиеся понимали, каким образом им необходимо выполнить задание: обведите в кружок, выпишите, подчеркните в предложении, найдите и поясните устно и т. п. Количество вопросов в каждом блоке не должно сильно отличаться от других. Необходимо обращать внимание не только на содержание текста, но и на его объем и отталкиваться от возраста обучающихся. Объем текстов для 5–7 и 8–11 классов различаются. Тексты для 5–7 классов должны быть легче по содержанию и иметь более простую грамматическую структуру. Текст для 8–11 классов содержат больше рассуждения, в них поднимаются более сложные темы, грамматическая структура – труднее и богаче. Для формирования навыков анализа и интерпретации необходимо обращаться не только к планомерному составлению вопросов, но и тщательно подходить к отбору текстов для анализа. Не стоит отдавать предпочтение текстам только художественной литературы. Анализу должны подвергаться тексты разных стилей и жанров, из различных источников, чтобы обучающиеся могли видеть всю полноту и возможности родного языка. Следует уделять внимание отрывкам, содержащим в себе спорные утверждения, для реализации коллективного обсуждения, а также отрывкам на актуальные для обучающихся темы. В системе вопросов важно не прописывать «случайные» вопросы для заполнения количества, каждая формулировка должна служить пониманию обучающимися прочитанного. Вопросы первого блока необходимо формулировать последовательно в соответствии с архитектурой текста, чтобы у обучающихся формировалась привычка искать ответы в соответствии с логикой читаемого, и они пользовались ей во время выполнения иных работ.

Вывод

Комплексный анализ текста представляет собой эффективный способ деятельности для формирования у обучающихся навыков анализа и интерпретации прочитанного. Предлагаемая трехблочная структура работы с текстом способствует всестороннему развитию читающей личности, позволяя работать одновременно с содержанием, языковыми особенностями и грамматическим строем. Такой подход не только помогает совершенствовать коммуникативные навыки и когнитивные способности, но и формирует критическое мышление, необходимое для успешной учебы и дальнейшей жизнедеятельности. Разделение анализа на смысловой, лексико-стилистический и грамматический блоки способствует системному восприятию текста, что облегчает процесс усвоения учебного материала. Методические рекомендации, представленные в основной части статьи, подчеркивают важность учета возрастных особенностей обучающихся, а также разнообразия жанров и стилей выбираемых текстов. Включение вопросов, направленных на интерпретацию и творческое осмысление, развивает умение аргументированно выражать собственное мнение и видеть различные стороны авторской позиции. Помимо всего обозначенного, комплексный анализ текста выводит работу с текстом за рамки простого воспроизведения информации и помогает организовать активную познавательную деятельность, результаты которой нужны обучающимся не только на предметах филологического профиля. Особое значение имеет адаптация текстов под конкретные учебные задачи и уровень подготовки обучающихся, что повышает эффективность контроля и диагностики приобретенных компетенций. Таким образом комплексный анализ текста можно считать эффективным средством развития читательских умений и функциональной грамотности. Кроме того, системная работа с текстом способствует формированию устойчивых навыков самостоятельного чтения и рефлексии над прочитанным, что имеет большое значение в условиях современных требований к образованию. Комплексный анализ стимулирует развитие внимательности к языковым деталям и творческий подход к интерпретации прочитанного, что особенно важно для филологического образования. Описанный комплексный и системный подход способен обеспечить глубокое понимание текста, развитие критического мышления и умения интерпретировать прочитанное.

Библиография

- Богин Г.И. (1986). Типология понимания текста. Учебное пособие. М-во высш. и сред. спец. образования РСФСР, Калининский гос. ун-т. - Калинин : КГУ.
- Манохин Д.К. (2011). Специфика литературоведческой интерпретации художественного текста. *НОМОТНЕТІСА: Серия Философия. Социология. Право.* №8 (103). 20–29.
- Лотман Ю. М. (1994). Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., Изд. «Гнозис». 459–462.
- Кулумбегова, Л. В. (2021). Комплексный анализ текста как средство формирования коммуникативной компетенции студентов в процессе изучения дисциплины "Русский язык и культура речи" *Globus.* Т. 7, № 6(63). 34–37.
- Кусова, М. Л. (2005). Комплексный анализ текста при изучении русского языка в основной школе. *Филологический класс.* №1 (13). 23–28.
- Малюшкин А.Б. (2019). Комплексный анализ текста. Рабочая тетрадь. 10–11 класс. – М. ТЦ Сфера.
- Манохин Д.К. (2011). Специфика литературоведческой интерпретации художественного текста. *НОМОТНЕТІСА: Серия Философия. Социология. Право.* №8 (103). 20–29.

Интернет-источники:

<http://vivovoco.ibmh.msk.su/VV/PAPERS/LOTMAN/LOTMANo1.HTM>

12. Преимущества и недостатки искусственного интеллекта в языковом образовании: сбалансированный подход

Рубанова Лариса Михайловна¹

АРА: Rubanova, L. M. (2026). Преимущества и недостатки искусственного интеллекта в языковом образовании: сбалансированный подход. 10. *Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 134-141. Kırklareli: RumeliYA.

Аннотация

Статья посвящена анализу интеграции технологий искусственного интеллекта в языковое образование — одного из ключевых трендов цифровой трансформации. На основе актуальных статистических данных (НИУ ВШЭ, UNESCO) автор демонстрирует стремительный рост использования искусственного интеллекта обучаемыми и обосновывает необходимость критического осмысления этого процесса. В работе подробно рассматриваются преимущества искусственного интеллекта: персонализация обучения, мгновенная обратная связь, развитие речевых умений с помощью чат-ботов и создание мотивирующего контента. Особое внимание уделяется рискам и ограничениям: дефициту человеческого взаимодействия, угрозам академической честности, алгоритмической предвзятости и вопросам приватности. В заключении предлагается модель сбалансированного подхода, где искусственный интеллект выступает ассистентом преподавателя, а образовательный процесс строится на принципах педагогического дизайна и развития критического мышления.

Ключевые слова: искусственный интеллект (ИИ), языковое образование, персонализация обучения, академическая честность, преимущества искусственного интеллекта, риски искусственного интеллекта, критическое мышление, цифровая грамотность

Dil Öğreniminde Yapay Zekanın Artıları ve Eksileri: Dengeli Bir Bakış Açısı

Öz

Bu makale, günümüzün dijital dönüşümünde belirleyici bir eğilim olan yapay zekanın (AI) dil eğitimine entegrasyonunu incelemektedir. HSE Üniversitesi, UNESCO ve uluslararası araştırmalardan elde edilen güncel verilere atıfta bulunan makale, öğrenciler ve eğitimciler tarafından yapay zekanın benimsenmesindeki hızlı artışı vurgulamaktadır. Makale, kişiselleştirilmiş öğrenme yolları, anlık geri bildirim, sohbet robotları aracılığıyla geliştirilmiş konuşma pratiği ve oyunlaştırma yoluyla artırılmış öğrenci katılımı dahil olmak üzere yapay zekanın temel avantajlarını sistematik olarak analiz etmektedir. Aynı zamanda, araştırma, gerçek insan etkileşiminin eksikliği, akademik dürüstlüğü yönelik tehditler, algoritmik önyargı ve veri gizliliği sorunları gibi önemli zorlukları ve etik kaygıları ele almaktadır. Makale, uygulama için dengeli, insan merkezli bir model önererek son bulmaktadır. Bu modelde AI, rutin görevleri otomatikleştiren güçlü bir yardımcı olarak hizmet eder ve eğitimcilerin mentorluk, eleştirel diyalog ve kültürlerarası yetkinliği geliştirmeye odaklanmalarını sağlar, böylece teknolojinin eğitimin insani özünü değiştirmek yerine geliştirdiğinden emin olunur.

¹ Dr., Moskova Şehir Pedagoji Üniversitesi (Moskova, Rusya) e-mail: rubanovalm@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-2098-6102>

Anahtar kelimeler: Yapay zeka (AI), dil eğitimi, öğrenmenin kişiselleştirilmesi, akademik dürüstlük, yapay zekanın avantajları, yapay zekanın riskleri, eleştirel düşünme, dijital okuryazarlık.

The Pros and Cons of Artificial Intelligence in Language Learning: A Balanced Perspective

Abstract

This article examines the integration of (AI) into language education, a defining trend in the current digital transformation. Citing recent data from HSE University, UNESCO, and international studies, the paper highlights the rapid increase in AI adoption by students and educators. It systematically analyzes the key advantages of AI, including personalized learning paths, instant feedback, enhanced speaking practice through chatbots, and increased student engagement via gamification. Concurrently, the research addresses significant challenges and ethical concerns such as the lack of genuine human interaction, threats to academic integrity, algorithmic bias, and data privacy issues. The article concludes by proposing a balanced, human-centered model for implementation. In this model, AI serves as a powerful assistant that automates routine tasks, freeing educators to focus on mentorship, critical dialogue, and fostering intercultural competence, thereby ensuring that technology enhances rather than replaces the human essence of education.

Keywords: artificial intelligence (AI), language education, personalization of learning, academic integrity, advantages of artificial intelligence, risks of artificial intelligence, critical thinking, digital literacy.

Введение

Интеграция технологий искусственного интеллекта в языковое образование представляет собой один из наиболее значимых педагогических трендов современности. Цифровая трансформация образования достигла новой фазы с появлением генеративного искусственного интеллекта и сложных адаптивных обучающих систем. В области преподавания и изучения языков инструменты искусственного интеллекта, от интеллектуальных репетиторов (ITS) до чат-ботов и систем автоматической проверки эссе, обещают революционизировать традиционные методы. Однако за энтузиазмом, порожденным потенциальными выгодами, часто следуют нереалистичные ожидания и недооценка сопутствующих рисков.

Поэтому основной тезис моего выступления заключается в том, что для устойчивого прогресса необходим критический и сбалансированный подход, признающий искусственный интеллект как инструмент с огромным, но ограниченным потенциалом, эффективность которого определяется качеством его интеграции в педагогический контекст.

Развитие международных связей и углубление глобализационных процессов создают устойчивый спрос на высокий уровень владения иностранными языками. В ответ на этот запрос традиционные методы обучения, основанные на учебниках и аудиторных занятиях, активно трансформируются за счёт внедрения цифровых технологий. Искусственный интеллект, перестав быть футуристической концепцией, стал практическим инструментом, способным кардинально изменить экосистему языкового образования.

Согласно исследованиям, проведенным НИУ ВШЭ в 2024 году в России 43% студентов использовали искусственный интеллект в образовательных целях, в том числе в области языкового образования. Опрос 2025 года показал, что эта цифра увеличилась до 85%.

Международные опросы также фиксируют высокий уровень: согласно данным UNESCO 70% образовательных учреждений используют искусственный интеллект для языкового обучения (2024). Если брать студенческую аудиторию, то 92% студентов используют искусственный интеллект (Higher Educational Policy Institute, Великобритания, 2025), 86% по всему миру (Digital Education Council 2024–2025) и почти 90% студентов используют искусственный интеллект ежедневно (Coryleaks 2025).

Применение	Процент
Поиск информации, в том числе работа с электронными словарями	70–77%
Подготовка и написание работ (доклады, рефераты, курсовые и дипломные работы)	56%

Таблица 1: Ключевые применения

Такой стремительный рост популярности требует взвешенного осмысления: технология, обладающая колоссальным потенциалом для улучшения образовательных результатов, также порождает новые педагогические и этические вызовы.

Прежде всего давайте рассмотрим ключевые преимущества и недостатки применения искусственного интеллекта в языковом образовании и соответственно модель его сбалансированного внедрения, ставящая во главу угла педагогические цели и развитие человеческого потенциала.

Преимущества искусственного интеллекта в языковом образовании

1. Персонализация и адаптивность обучения

Одним из наиболее значимых преимуществ искусственного интеллекта является его способность создавать персонализированные образовательные траектории. Алгоритмы машинного обучения анализируют данные о каждом учащемся: темп усвоения материала, типичные ошибки, предпочтительные форматы заданий. На основе этого анализа система в режиме реального времени адаптирует сложность и тип упражнений, фокусируясь на пробелах в знаниях конкретного студента. Например, если обучающийся испытывает трудности с использованием определённых грамматических времён, искусственный интеллект предложит дополнительные объяснения и целевые задания, избегая при этом ненужного повторения уже освоенного материала. Такой подход максимизирует эффективность учебного времени и помогает предотвратить чувство разочарования у обучаемых.

2. Развитие языковых навыков, речевых умений и мгновенная обратная связь

Дефицит разговорной практики — классическая проблема в языковом образовании. Технологии искусственного интеллекта, в частности голосовые помощники и чат-боты, предоставляют уникальную возможность для непрерывной и безопасной тренировки устной речи. Обучающийся может отрабатывать диалоги в смоделированных ситуациях (например, в кафе, аэропорту или на собеседовании) в любое время, не испытывая страха быть осмеянным за

ошибку. Более того, системы на основе искусственного интеллекта способны анализировать произношение, интонацию и темп речи, предоставляя моментальные корректирующие рекомендации. Это критически важно для формирования уверенности и преодоления языкового барьера. Инструменты распознавания речи, такие как Elsa Speak, дают детализированную обратную связь по фонетическим аспектам, что раньше было возможно только при индивидуальной работе с преподавателем

3. Создание интерактивного и мотивирующего контента

Искусственный интеллект способен генерировать и адаптировать учебные материалы, делая процесс обучения более увлекательным. Технологии геймификации, интегрированные в платформы вроде Duolingo, используют игровые механики (очки, уровни, награды) для поддержания высокой мотивации и вовлечённости. Кроме того, искусственный интеллект позволяет создавать иммерсивные среды обучения с использованием виртуальной (VR) и дополненной реальности (AR). Студенты могут «посетить» виртуальный Париж, чтобы попрактиковать французский, или провести виртуальную бизнес-встречу на английском. Такой контекстуальный и опытный подход значительно повышает удержание знаний и понимание культурных нюансов.

Преимущество	Технологическая реализация	Педагогический результат
Персонализация	Адаптивные алгоритмы, анализ данных об успеваемости	Индивидуальная траектория обучения, фокус на слабых местах, повышение эффективности
Развитие речи	Голосовые помощники, чат-боты, системы распознавания речи	Безопасная практика устной речи, мгновенная обратная связь по произношению, преодоление языкового барьера
Мотивация и вовлечённость	Геймификация, VR/AR симуляции, интерактивный контент	Повышение внутренней мотивации, контекстуальное и опытное обучение, лучшее усвоение материала
Доступность	Автоматический перевод, субтитры, текст-в-речь	Снижение барьеров для учащихся с разным уровнем подготовки и особенностями восприятия, инклюзивность

Таблица 2: Ключевые преимущества ИИ в языковом образовании

Риски и ограничения ИИ в языковом образовании

1. Дефицит человеческого взаимодействия и культурного контекста

Язык — это не просто набор лексических и грамматических правил, это живое средство социальной и культурной коммуникации. Одна из главных критических точек искусственного интеллекта - его неспособность к подлинному человеческому общению. Нейросети лишены эмоционального интеллекта: они не могут распознать растерянность

студента, подбодрить его или поделиться личным опытом использования языка в реальной жизни. Обучение, сведённое преимущественно к взаимодействию с алгоритмом, рискует стать обезличенным и может привести к снижению эмпатии и социальных навыков учащихся. Кроме того, искусственный интеллект часто демонстрирует ограниченную контекстуальную осведомленность, не улавливая тонкости стиля, иронии, региональных особенностей и культурных подтекстов, которые естественны для носителя языка.

2. Угрозы академической честности и девальвация процесса обучения

Простота генерации текстов с помощью инструментов вроде ChatGPT создаёт серьёзные риски академического мошенничества. Студенты могут использовать искусственный интеллект для выполнения письменных заданий, эссе и даже исследований, выдавая сгенерированный текст за свой собственный. Это не только нарушает принципы честности, но и полностью обесценивает учебный процесс, цель которого — развитие когнитивных и творческих способностей учащегося. Российские исследователи отмечают, что в языковом образовании эта проблема особенно остра, так как подменяются ключевые формируемые компетенции — способность к самостоятельному иноязычному высказыванию и мышлению. Иронично, что для борьбы с этой проблемой образовательные учреждения вынуждены внедрять другие ИИ-инструменты для детекции плагиата, что создаёт «гонку вооружений».

3. Алгоритмическая предвзятость и вопросы приватности

Системы искусственного интеллекта обучаются на существующих массивах данных, которые могут содержать культурные, гендерные и расовые стереотипы. Это приводит к тому, что алгоритмы могут необъективно оценивать работу студентов, принадлежащих к определённым группам. Например, исследования показывают, что детекторы текстов, сгенерированных искусственным интеллектом, значительно чаще ошибочно классифицируют письменные работы не носителей английского языка как созданные искусственным интеллектом, поскольку их язык может быть менее сложным или литературным. Это создаёт риски несправедливых обвинений и дискриминации. Другой критический вопрос — конфиденциальность данных. Для своей работы платформы искусственного интеллекта собирают огромное количество персональной информации об учащихся: от успеваемости до поведенческих паттернов. Недостаточная защита этих данных может привести к утечкам и их неэтичному использованию.

Сбалансированный подход к интеграции ИИ: рекомендации для педагогов

Эффективное внедрение искусственного интеллекта в языковое образование требует не слепого следования технологическому тренду, а стратегического педагогического проектирования. Цель — создать гибридную модель, в которой сильные стороны искусственного интеллекта и преподавателя-человека синергично дополняют друг друга.

- 1. Искусственный интеллект как ассистент, а не замена преподавателя.** Роль учителя трансформируется от транслятора знаний к тьютору, модератору и наставнику. Освободив время за счёт автоматизации проверки упражнений и создания рутинных заданий, преподаватель может сосредоточиться на высокоуровневых задачах: ведении дискуссий, анализе сложных текстов, развитии критического мышления и обеспечении эмоциональной поддержки студентов. Как отмечает эксперт в области цифрового

образования П.В. Сысоев, что технология никогда не должна заменять человеческую связь или критическое мышление.

2. **Смещение акцента с продукта на процесс обучения.** Для противодействия плагиату необходимо переосмыслить формат заданий. Вместо традиционных сочинений можно использовать речевые продукты «новой природы»: создание подкастов, видеоблогов, цифровых историй, интерактивных презентаций. Важным становится документирование процесса — черновики, рефлексивные журналы, планы, которые сложно полностью переложить на искусственный интеллект. Такой подход фокусируется на развитии навыков, а не только на конечном результате.
3. **Обязательное развитие цифровой и критической грамотности.** Обучение должно включать модули по этичному использованию искусственного интеллекта. Студентов необходимо учить правильно формулировать запросы (промпты), критически оценивать сгенерированные тексты на предмет ошибок и предвзятости, а также понимать, когда использование искусственного интеллекта уместно, а когда является формой обмана. Не менее важно знакомить учащихся с основами защиты персональных данных в цифровой среде.
4. **Инвестиции в подготовку педагогов и обеспечение равенства.** Успех интеграции зависит от готовности самих преподавателей. Образовательным учреждениям необходимо вкладывать ресурсы в постоянное профессиональное развитие, обучая педагогов эффективно и этично использовать новые инструменты. Кроме того, важно учитывать проблему цифрового неравенства: высокая стоимость продвинутых ИИ-систем может усугубить разрыв между хорошо финансируемыми и недостаточно обеспеченными учебными заведениями. Политика внедрения должна стремиться к обеспечению равного доступа.

Риск	Стратегия минимизации	Ожидаемый результат
Дегуманизация	Чёткое разделение ролей: ИИ для рутины и практики, преподаватель — для сложных коммуникаций, мотивации и поддержки.	Сохранение человеческого измерения в образовании, развитие социально-эмоциональных навыков.
Академическое мошенничество	Переход к заданиям, фокусирующимся на процессе (проекты, портфолио, устные выступления) и развитие цифровой этики.	Повышение академической честности и вовлечённости студентов в подлинную учебную деятельность.
Алгоритмическая предвзятость	Критическая оценка используемых ИИ-инструментов, обучение студентов выявлению стереотипов в сгенерированном контенте.	Справедливое оценивание, развитие у студентов критического мышления и медиаграмотности.

Риск	Стратегия минимизации	Ожидаемый результат
Неравенство доступа	Поэтапное внедрение, выбор масштабируемых и экономичных решений, использование открытых образовательных ресурсов.	Снижение цифрового разрыва и обеспечение инклюзивной образовательной среды.

Таблица 3: Стратегии минимизации рисков при интеграции ИИ

Заключение

Искусственный интеллект несёт в себе двойственный потенциал для языкового образования. С одной стороны, он открывает беспрецедентные возможности для персонализации, доступной практики и повышения эффективности обучения. С другой — представляет реальные угрозы дегуманизации учебного процесса, девальвации навыков критического мышления и усугубления социального неравенства. Ключ к успешной трансформации лежит не в выборе между технологиями и традиционной педагогикой, а в их грамотном синтезе. Будущее языкового образования видится в гибридной, человеко-ориентированной модели, где ИИ берёт на себя рутинные, адаптивные и аналитические задачи, освобождая время и пространство для преподавателя, чтобы выполнять свою уникальную человеческую роль: вдохновлять, направлять, поддерживать и способствовать глубокому межкультурному взаимопониманию. Для достижения этого баланса требуется осознанная политика внедрения, непрерывное развитие профессиональных компетенций педагогов и открытый диалог между всеми участниками образовательного процесса о этических и педагогических границах использования новых технологий.

Библиография

- Базанова Е.М., Горизонтова А.В., Грибова Н.Н., Чикаке Т.М., Самосюк А.В. Разработка и перспективы развития национальной интеллектуальной системы тестирования общеязыковых компетенций (ИСТОК) на базе нейросетевых решений // Высшее образование в России. 2023. № 8–9. С. 147–166.
- Богатова С.М., Фрезе О.В. Дидактические возможности нейросетей в обучении иностранным языкам // Современное педагогическое образование. 2024. С. 187–191.
- Евдокимова М.Г., Агамалиев Р.Т. Лингводидактический потенциал систем искусственного интеллекта // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2023. № 2 (38). С. 173–191.
- Евстигнеев М.Н. Ключевые вопросы обучения иностранному языку на основе искусственного интеллекта // Иностранные языки в школе. 2024. № 3. С. 18–24.
- Евстигнеев М.Н. Принципы обучения иностранному языку на основе технологий искусственного интеллекта // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2024. Т. 29, № 2. С. 309–323.
- Ивахненко Е.Н., Никольский В.С. ChatGPT в высшем образовании и науке: угроза или ценный ресурс? // Высшее образование в России. 2023. Т. 32. № 4. С. 9–22.
- Кравцова А.Г. СНАТGPT-3: перспективы использования в обучении иностранному языку // МНКО. 2023. № 3 (100). С. 33–35.
- Мещерекова О.В. Возможности использования искусственного интеллекта для повышения мотивации студентов к изучению иностранных языков в вузе // Общество: социология, психология, педагогика. 2023. № 6 (110). С. 152–160.
- Сысоев П.В. Подготовка педагогических кадров к реализации предметно-языкового интегрированного обучения в вузе // Высшее образование в России. 2021. Т. 30. № 5. С. 21–31.
- Сысоев П.В. Чат-боты в обучении иностранному языку: проблематика современных работ и перспективы предстоящих исследований // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2023. Т. 26. № 3. С. 46–59.

13. Обучение студентов вуза осмыслению и интерпретации информации в контексте развития критического мышления

Гореев Андрей Мирхатович¹

АРА: Goreev, A. M. (2026). Обучение студентов вуза осмыслению и интерпретации информации в контексте развития критического мышления. 10. *Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 142-151. Kırklareli: RumeliYA.

Аннотация

Выступление посвящено вопросам развития критического мышления студентов вуза через специфические методы и задания, направленные на обучение осмыслению и интерпретации информации. В современной образовательной практике важно не только передавать знания, но и формировать у студентов навыки их критической оценки, анализа и интеллектуальной обработки. Основная идея заключается в использовании практических упражнений – анализе источников информации, проведении дебатов, разборе кейсов и выполнении проектов – как эффективных инструментов обучения этим навыкам. Такой подход способствует развитию аналитического мышления, самостоятельности и ответственности за качество своей работы. В заключение подчеркивается необходимость внедрения этих методов в учебные программы и постоянное развитие навыков критического мышления, так как оно является фундаментом для успешной адаптации студентов к требованиям современного мира и профессиональной деятельности. Развитие у студентов умений выявлять, интерпретировать и осмысливать информацию – залог их интеллектуальной самостоятельности и компетентности.

Ключевые слова: осмысление, интерпретация, понимание, критическое мышление, оценка достоверности, практические задания

Üniversite öğrencilerine eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesi bağlamında bilgiyi anlamlandırma ve yorumlama becerisinin öğretilmesi

Öz

Bu sunum, bilgiyi anlamlandırma ve yorumlama becerisinin öğretilmesine yönelik özel yöntemler ve görevler aracılığıyla üniversite öğrencilerinin eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesi konusuna odaklanmaktadır. Günümüz eğitim pratiğinde, sadece bilgi aktarmak değil, öğrencilerin bu bilgileri eleştirel olarak değerlendirme, analiz etme ve entelektüel olarak işleme becerilerini geliştirmek de önemlidir. Temel fikir, bu becerileri öğretmek için etkili araçlar olarak pratik alıştırımların (bilgi kaynaklarının analizi, tartışmaların yürütülmesi, vaka analizleri ve projelerin gerçekleştirilmesi) kullanılmasıdır. Bu yaklaşım, analitik düşünme, bağımsızlık ve işlerinin kalitesinden sorumlu olma becerilerinin gelişimine katkıda bulunur. Sonuç olarak, bu yöntemlerin eğitim programlarına dahil edilmesi ve eleştirel düşünme becerilerinin sürekli geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır, çünkü bu beceriler öğrencilerin modern dünyanın ve mesleki faaliyetlerin gerekliliklerine başarılı bir şekilde uyum sağlamaları için temel teşkil etmektedir. Öğrencilerin bilgiyi tespit etme, yorumlama ve anlamlandırma becerilerinin geliştirilmesi, onların entelektüel bağımsızlık ve yetkinliklerinin garantisidir.

¹ Dr., Moskova Şehir Pedagoji Üniversitesi (Moskova, Rusya) e-mail: goreevam@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4509-5731> SPIN-код: 3811-0471

Anahtar kelimeler: Anlamlandırma, yorumlama, anlama, eleştirel düşünme, güvenilirlik değerlendirmesi, pratik görevler

Teaching University Students to Comprehend and Interpret Information in the Context of Developing Critical Thinking

Abstract

This presentation focuses on developing critical thinking in university students through specific methods and tasks aimed at teaching them to comprehend and interpret information. In modern educational practice, it is important not only to transfer knowledge, but also to develop students' skills in critical evaluation, analysis, and intellectual processing. The main idea is to use practical exercises—analyzing sources of information, conducting debates, analyzing case studies, and completing projects—as effective tools for teaching these skills. This approach promotes the development of analytical thinking, independence, and responsibility for the quality of one's work. In conclusion, the need to introduce these methods into educational programs and to continuously develop critical thinking skills is emphasized, as it is the foundation for the successful adaptation of students to the demands of the modern world and professional activity. Developing students' ability to identify, interpret, and comprehend information is the key to their intellectual independence and competence.

Keywords: Comprehension, interpretation, understanding, critical thinking, reliability assessment, practical tasks.

Введение

Развитие навыков интерпретации и осмысления информации у наших студентов является чрезвычайно важной и необходимой задачей образования. Ведь в условиях постоянно растущего потока информации крайне важно уметь не только воспринимать факты, но и глубоко понимать их суть, выявлять причинно-следственные связи, сопоставлять мнения и приходить к обоснованным выводам.

Современная практика требует от молодого специалиста владения этими навыками, поскольку педагогическая деятельность, как и многие другие виды деятельности, немыслима без уверенного владения этими навыками. Именно поэтому наша задача, как педагогов, заключается не столько в передаче готовых знаний, сколько в создании условий для полноценного погружения студентов в сам процесс познания и выработки собственной позиции.

Кроме того, сам процесс обучения и глубокое освоение любого предметного содержания невозможно без развитого умения понимать информацию, а также подвергать сомнению очевидные утверждения и самостоятельно находить решения.

А это как раз то, что составляет содержание критического мышления, и те навыки, которые необходимо развивать и совершенствовать, чтобы достигнуть необходимого уровня критического мышления.

Поэтому обучение, направленное на развитие навыков и умений осмысления, интерпретации информации, формирование критического мышления, позволит нашим выпускникам стать

востребованными специалистами, готовыми решать нестандартные задачи и уверенно ориентироваться даже в самой сложной ситуации.

Выступление посвящено именно вопросам обучения студентов вуза приемам интерпретации и осмысления информации в контексте развития критического мышления и приемах, которые можно использовать для развития этих важнейших качеств у студентов университета. Я сосредоточусь на ряде техник, которыми пользуюсь в своей педагогической практике, чтобы обеспечить наилучшие условия для качественного овладения будущими профессионалами этими важными умениями.

Прежде всего, почему возникла эта тема?

Мы живем в эпоху беспрецедентного объема доступной информации, и наши студенты ежедневно сталкиваются с необходимостью обрабатывать огромные потоки данных. Однако далеко не каждый из них обладает необходимыми навыками эффективной работы с информацией. Мы часто сталкиваемся с ситуацией, когда молодые специалисты умеют быстро находить нужную информацию, но испытывают трудности с оценкой ее релевантности, ее правильным толкованием и осмыслением.

Недостаточные умения и навыки оценки, осмысления, интерпретации информации вызывают серьезную обеспокоенность, ведь эффективное образование предполагает не простое накопление знаний, а умение разбираться в источниках, определять степень их надежности, отделять главное от второстепенного и формулировать собственные аргументированные выводы.

Здесь ключевую роль играет критическое мышление – важнейший компонент профессиональной компетентности будущего специалиста. Оно учит студентов сомневаться, ставить вопросы, анализировать, синтезировать и вырабатывать собственное мнение. Без этих способностей специалист рискует оказаться зависимым от поверхностных взглядов и недостоверных утверждений, утратив свою конкурентоспособность на рынке труда. И в этом плане оно является базой для осмысления и интерпретации информации.

Основная идея здесь заключается в том, чтобы сделать развитие навыков интерпретации и осмысления информации целенаправленным в интересах критического мышления, и наоборот, чтобы критическое мышление студента подкрепляло навыки и умения интерпретации и осмысления информации и помогало ему.

Методологическая основа

В качестве методологической базы выступили исследования о сущности понимания как познавательной процедуры порождения смысла (осмысление) изучаемого объекта окружающей действительности при задействовании мыслительных процессов и (или) отдельных операций в их составе (осознание). Теоретической базой также послужили научные труды о видах понимания (понимание-знание, понимание-интерпретация (истолкование), понимание-постижение) и уровнях понимания. Кроме того, в качестве теоретической базы использовались взгляды отечественных и зарубежных исследователей о сущности и содержании критического мышления. Методы исследования: анализ, обобщение и систематизация данных из научной литературы, абстрагирование и выражение определений понятий, выделение ориентиров для конструирования практических заданий с учетом уровней понимания.

Логика исследования и его результаты

Как известно, простое заучивание (зазубривание) содержания того или иного предмета зачастую оказывается малоэффективным с точки зрения достижения результатов обучения. Чтение текста без глубокого анализа и осмысления, механическое заучивание и воспроизведение готового материала без его интеллектуальной обработки формируют лишь поверхностное знание предмета, которое легко забывается и редко способствует творческому применению теории на практике. В современных условиях необходимы приемы, способствующие более глубокому усвоению содержания, основанные на понимании, осмыслении и последующей интерпретации.

Для поиска таких приемов целесообразно обратиться к раскрытию понятия «понимание» в научной литературе.

В философской и психологической литературе [4,6] понимание в самом общем виде предстает в качестве процедуры порождения понимающим смысла познаваемой реальности (объектов или явлений) при непременном задействовании для этого либо мыслительных процессов целиком, либо составляющих их операций. В современной психологии выделены три типа понимания проблем, методов и результатов, соответствующие подходам к научному анализу психики, – понимание-знание, понимание-интерпретация, понимание-постижение. Обосновано, что им соответствуют оценки истинности, правильности и правдивости высказываний, понимаемых людьми в коммуникативных ситуациях [3].

В литературе по педагогике понимание характеризуется как процесс, сопутствующий, но не аналогичный усвоению обучающимися содержания учебного материала. Развивая эту точку зрения применительно к образованию, М.Е. Бершадский [1] предлагает не ограничиваться только процессом, но включить в термин «понимание» и ключевой результат обучения. Поэтому понимание представляет из себя осмысление обучающимися основной идеи, сущностных характеристик содержания учебного материала, поиска и обнаружения возможностей «вписывания» приобретенных знаний в уже имеющуюся у них систему знаний, а затем и в смысловую сферу личности, что и свидетельствует о достижении соответствующих результатов обучения. На основе этих рассуждений выведен вариант определения термина «понимание». Это познавательная процедура порождения обучающимся смысла (осмысление) изучаемого объекта окружающей действительности, опирающаяся на предпонимание как багаж ранее освоенных знаний и способов действия с ними, подразумевающая обязательное задействование мыслительных процессов и (или) отдельных операций в их составе (осознание).

Таким образом, понимание в обязательном порядке включает в себя осмысление, но не ограничивается только им. Для полноценного перевода осмысленных знаний в смысловую сферу личности и достижения соответствующих результатов образования необходимы дополнительные этапы работы с информацией, которые с некоторой степенью упрощения можно представить в следующем виде:

1. **Анализ** – тщательное рассмотрение отдельных частей информации, установление взаимосвязей и разделение главного от второстепенного. Частично анализ проводится уже на этапе осмысления.
2. **Интерпретация** – оценка значения и контекста информации, выяснение скрытых смыслов и выявление возможных противоречий. Необходимость интерпретации

появляется тогда, когда у человека объективно нет возможностей проверить эмпирические данные на предмет их истинности или ложности. В такой ситуации он способен лишь предъявить собственное (личное) мнение, причем оно всегда будет иметь признаки как объективности, так и субъективности. Личное мнение – это, по существу, и есть интерпретация (истолкование), приведенная к уже имеющимся у человека знаниям и соотнесенная с ними.

3. **Оценка** – критическое отношение к содержанию, проверка достоверности и обоснованности информации, выработка собственного взвешенного вывода.

Процесс понимания, реализованный как совокупность последовательных этапов работы с информацией, выступает гарантией более эффективного по сравнению с традиционным подходом изучения содержания дисциплин и в итоге ведет к достижению запланированных результатов обучения [2]. И именно здесь прослеживается тесная связь с развитым критическим мышлением: критический подход к оценке и переработке учебных материалов является неотъемлемой частью полноценного осмысления, навыки критического мышления помогают в анализе, интерпретации и оценке информации.

Для иллюстрации такой связи можно представить критическое мышление в виде комплексного процесса, включающего в себя несколько последовательных этапов [5]:

- **Анализ:** Разложение информации на составляющие, выявление основных идей, аргументов и предпосылок.
- **Интерпретация:** Понимание смысла информации, определение ее контекста и возможных значений.
- **Оценка:** Определение достоверности источников, выявление предвзятости, оценка логичности аргументации.
- **Объяснение:** Формулирование собственных выводов и обоснование своей позиции.
- **Саморегуляция:** Осознание собственных мыслительных процессов, выявление ошибок и их исправление.

Развитое критическое мышление способствует избеганию ошибок поверхностного, частичного знакомства с информацией, помогает студентам глубже осмысливать информацию, лучше усваивать знания, избегать догматизма и готовить себя к решению реальных профессиональных задач. Таким образом, развитие навыков осмысления и интерпретации информации крайне затруднительно, если не сказать невозможно без развитого критического мышления, а критическое мышление в свою очередь значительно облегчает развитие этих навыков. Эти две линии должны идти параллельно, дополняя и помогая друг другу. Поэтому процессы осмысления, интерпретации тесно связаны с имеющимися навыками критического мышления. Отсюда следует очевидный вывод, что процесс обучения должен не давать обучаемым готовую информацию, но предоставлять возможности самостоятельно находить, обрабатывать и учить правильно ею распоряжаться, ставя во главу угла именно осмысление и критику. Этому, конечно, можно и нужно научить наших студентов.

Методы и приемы обучения

Приемы, представленные ниже, направлены на целенаправленное развитие навыков критического мышления у студентов, усиливая их способность рационально подходить к осмыслению, анализу информации и формированию собственного мнения.

1. Критический разбор первичных и вторичных источников

Разбор источников – весьма полезный и действенный этап обучения осмыслению. Чтобы развить у студентов способность полноценно осваивать информацию, важно начинать с правильного анализа исходных материалов. Для этого можно применить следующий алгоритм:

- **Выделение основной мысли и аргументации.** На этом этапе студентам предлагается внимательно прочесть источник и выделить главную мысль, а затем объяснить, какими доводами подкрепляется данная позиция. Когда студенты выделяют главную мысль, аргументы и подтексты, они учатся точно и ясно представлять себе основное сообщение текста. Данный подход также усиливает внимание к деталям и подтекстам, что необходимо для полноценной интерпретации информации.
- **Определение подтекста и скрытых смыслов.** Далее предлагается в ходе дискуссии обсудить возможные причины выбора автором тех или иных аргументов, в привязке к культурному или историческому контексту произведения. Отвечая на вопросы типа «Почему автор выбрал именно такую аргументацию?» или «Какие факты подтверждают позицию автора?», студенты начинают задумываться о качестве приводимых доказательств и причинах выбора той или иной точки зрения. Это формирует у них способность сомневаться в имеющихся фактах и опровергать ошибочные или недостаточно обоснованные утверждения.
- **Формулирование критических вопросов.** В ходе группового обсуждения студентам предлагается самим ставить вопросы, касающиеся убедительности доводов, полноты раскрытия темы и объективности представления фактов.

Такой подход обеспечивает постепенное вовлечение студентов в активный познавательный процесс, развивая критичность мышления и готовность рассуждать самостоятельно. За счёт регулярной практики разбора текстов студенты приобретают устойчивые навыки выявления манипуляций и предвзятых заявлений, что делает их менее уязвимыми к влиянию дезинформации.

2. Совместная учебная деятельность и интерактивные формы работы

Коллективное взаимодействие помогает студентам приобрести ряд ценных умений работы с текстом. Для тренировки навыков интерпретации и осмысления информации могут активно применяться совместные формы обучения:

- **Дискуссии и дебаты.** Каждая мини-группа защищает определенную позицию. Такая форма активизирует студентов, заставляет учитывать контраргументы оппонентов и совершенствовать навыки публичного высказывания.

- **Проектная работа.** – выполнение совместных проектов, которые требуют сбора, анализа и синтеза информации. Важнейшим этапом становится совместное обсуждение промежуточных итогов и предоставление взаимных оценок и критики. Командная деятельность учит студентов конструктивно критиковать идеи товарищей и адаптироваться к различным взглядам. Такой подход поощряет уважение к чужой точке зрения и помогает избежать чрезмерной самоуверенности, формируя толерантность и открытость новому опыту.

Интерактивные методы способствуют вовлечению каждого участника в активное познание, формированию командных навыков и готовности воспринимать чужие точки зрения.

3. Инновационные цифровые инструменты и технологии

Современные технологии предоставляют новые возможности для развития навыков интерпретации и осмысления информации:

- **Сервисы проверки фактов.** Онлайн-сервисы, проверяющие факты, помогают студентам убедиться в правдивости информации, подаваемой в открытых источниках. Они учатся верифицировать полученные данные, приобретая навыки здорового скептицизма. Современные онлайн-ресурсы, такие как отечественный сайт StopFake, помогают быстро проверить подлинность информации, сравнивая её с надёжными источниками.
- **Средства визуализации данных.** Предлагают наглядные способы отображения числовой информации, позволяя увидеть закономерности и зависимости, незаметные при обычном чтении таблиц. Благодаря программам вроде того же Excel, студенты могут наглядно исследовать количественные данные, обнаруживая скрытые корреляции и тенденции. Такой подход развивает аналитические способности и помогает увидеть картину целиком, а не только отдельные элементы.
- **Технологии искусственного интеллекта (нейросети)** делают возможным коллективное прочтение и аннотирование документов, обогащают опыт студентов и повышают общую внимательность к деталям.

Технологии помогают быстрее справляться с обработкой информации, расширяют горизонты анализа и снижают вероятность искажения фактов вследствие человеческого фактора. Использование цифровых инструментов повышает скорость и качество работы с информацией, увеличивает мотивацию студентов и улучшает их подготовленность к современным условиям работы с огромными объемами данных.

Все вышеперечисленные методы и приемы предназначены для того, чтобы привить студентам навыки активного и критичного подхода к поиску, осмыслению и интерпретации информации, обеспечивающего высокое качество обучения и профессиональную зрелость будущих специалистов.

Примеры конкретных заданий

Чтобы закрепить теоретические знания и продемонстрировать принципы практического применения техники интерпретации и осмысления информации, приведу два примера заданий, которые зарекомендовали себя в моем опыте преподавания.

1. Аналитические доклады с использованием приемов критического анализа

Задание состоит в следующем:

- Студенту предлагается перечень публикаций, из которых он сам (либо в составе группы) выбирает две-три публикации на заданную тему, желательно с разными взглядами на одну проблему.
- Задача студента – провести сравнительный анализ источников, обозначив сильные и слабые стороны каждого, отметить используемые ими доказательства и предположения.
- Итоговым результатом выступает аналитический доклад, содержащий следующую структуру:
- Краткий обзор выбранной темы.
- Анализ аргументов и доказательств в каждом источнике.
- Выявление сходств и различий позиций авторов.
- Конструктивная критика обоих источников с указанием достоинств и недостатков.
- Итоговый вывод, включающий личное мнение студента по данному вопросу.

Доклад представляется всей группе на очном практическом занятии. Такое задание позволяет студентам научиться грамотно читать и анализировать информацию, понимать и оценивать аргументы, критиковать позиции и делать обоснованные выводы, опираясь на доказательную базу.

2. Творческое задание на сравнение разных точек зрения по одной проблеме

Здесь предлагается следующее упражнение:

- Группа делится на подгруппы, каждая из которых получает одну и ту же проблему, но разную подборку литературных источников или мнений по этому вопросу.
- Каждая группа проводит исследование своего набора источников и готовит презентацию, раскрывающую выбранную точку зрения.
- После всех выступлений проводится общее обсуждение, в ходе которого учащиеся задают вопросы другим группам, высказывают свое несогласие или согласие с представленными выводами.

- Завершается занятие подведением итогов, в которых участники учатся признавать право на существование разных мнений и уважительно относиться к мнению других.

Подобные упражнения обеспечивают всестороннюю подготовку студентов к профессиональным ситуациям, когда приходится взаимодействовать с людьми, имеющими противоположные взгляды, и находить компромиссы.

Эти примеры показывают, как комплексные задания могут способствовать эффективному развитию навыков интерпретации и осмысления информации, создавая необходимые предпосылки для успешной карьеры в будущем.

Заключение

Обучение студентов навыкам интерпретации и осмысления информации в контексте критического мышления имеет особую значимость. Овладение такими навыками и умениями позволяет будущим специалистам уверенно оперировать большим объемом данных, качественно перерабатывать информацию и выработать обоснованные выводы. Развитие критического мышления через специальные задания и проекты способствует подготовке студентов к реальной жизни и профессиональному успеху. Важно систематически включать подобные задания в учебный процесс, сочетать традиционные лекции с активными формами обучения и поддерживать постоянный мониторинг успеваемости.

Список литературы

- Бершадский М.Е. Понимание как педагогическая категория: мониторинг когнитивной сферы: понимает ли ученик то, что изучает? М.: Центр «Педагогический поиск», 2004. 176 с. ISBN 5-901030-65-6.
- Гореев, А. М. Основные подходы к развитию критического мышления студентов вуза / А. М. Гореев // Социально-гуманитарное и филологическое образование в современном мире : Сборник материалов Международной научно-практической конференции, Москва - Шахрисабз, 15–21 апреля 2025 года. – Москва - Шахрисабз: Парадигма, 2025. – С. 95-102.
- Знаков В. В. Психология понимания мира человека. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016
- Знаков В. В. Психология возможного: Новое направление исследований понимания. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2022. – 365 с.
- Халперн Д. Психология критического мышления, СПб, 2000 – 512 с.
- Шадриков В. Д. Понимание: концептуальные модели. Монография. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2021. – 209 с.

14. Yazıtlar ve Yazı: Kültöbe Yazıtı ve Erken Oğuzlarda Yazı Kullanımı

Hayrettin İhsan ERKOÇ¹

APA: Erkoç, H. İ. (2026). Yazıtlar ve Yazı: Kültöbe Yazıtı ve Erken Oğuzlarda Yazı Kullanımı. 10. Uluslararası Rumeli [Dil, Edebiyat ve Çeviri] Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 152-182. Kırklareli: RumeliYA.

Öz

Bu bildirinin yazarı ve rehberi Alparslan Kavaklı, 6 Ağustos 2025 tarihinde Kazakistan'ın Türkistan İli Sawran İlçesi Orañğay Köyü'ndeki Muhtar Äwesov Ortaokulu'nda bulunan bir müzede Türk Yazılı bir yazıt tespit etmişlerdir. Köyün içindeki Oğuz yerleşimi Kültöbe'de kaçak bir kazı sonucu bulunup müzeye teslim edilen ve daha önce hakkında herhangi bir bilimsel yayın yapılmayan bu yazıt tek bir satırdan oluşmaktadır, bir kireçtaşı üzerine yazılmıştır ve altında büyük olasılıkla boy damgası veya akarsu simgesi olan bir işaret barındırmaktadır. Yazıtın oldukça kısa olması ve bazı harflerin oldukça farklı varyantlarda yazılmış olması metnin çözümünü zorlaştırmaktadır, ancak bu bildiride üç farklı okuma önerisi sunulmuştur. Damga veya işaret de çözülmesi gereken meseleler barındırmakla birlikte Oğuz boy damgalarıyla bağlantılı gibi görünmektedir. Kültöbe Yazıtı'nın yakınlarında Türk Yazılı başka yazıtların daha önce bulunmuş olması, tarihî kaynaklara ve arkeolojik buluntulara göre bölgede Oğuzların yaşamış olmaları, yazıtın erken Oğuzlara ait olduğuna ve 9.-10. yüzyıllara tarihlendirilebileceğine işaret etmektedir. Türkistan çevresinde bulunan ve bu bildiride *Seyhun Yazıtları* ad önerisi sunulan diğer yazıtlar, bu aynı zamanda Oğuzların Müslüman olmadan önce de yazı kullandıklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültöbe Yazıtı, Türk Yazısı, Oğuzlar, Orañğay, Kültöbe, Türkistan, Kazakistan, Seyhun Yazıtları.

Inscriptions and Writing: The Kültöbe Inscription and the Use of Writing in the Early Oghuz Period

Abstract

On August 6, 2025, the author of this paper, together with his guide Alparslan Kavaklı, detected an inscription written in the Turkic Script at a museum situated within the Muhtar Äwesow Middle School located in the Orañğay Village, Sawran District, Türkistan Region of Kazakhstan. This inscription was discovered as a result of an illegal excavation conducted at the Oghuz settlement Kültöbe situated within the village; with no previous scientific publication made on it, this inscription was comprised of a single line written on a limestone and contains a sign beneath, which is either a tribal *tamgha* or a symbol of a watercourse. The inscription being quite short and some of the letters being written with quite different variants make the inscription's decipherment difficult, but three different reading proposals have been presented in this paper. The *tamgha* or sign contains problems that need to be solved, but it also seems to be connected with Oghuz tribal *tamghas*. The fact that other inscriptions with Turkic Script have been previously discovered near the Kültöbe Inscription, as well as the Oghuz having lived in the region according to historical sources and archaeological finds point out that the inscription belonged to the early Oghuz and can be dated to the 9th-10th centuries.

¹ Doç. Dr.; Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Çanakkale, Türkiye) e-mail: h.ihsan.erkoc@comu.edu.tr ve ihsan_erkoc@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0797-6500>

At the same time, inscriptions discovered around Türkistan and proposed in this paper to be named as the *Sayhun Inscriptions* demonstrate that the Oghuz used writing before becoming Muslims.

Keywords: Kültöbe Inscription, Turkic Script, Oghuz, Orañğay, Kültöbe, Türkistan, Kazakhstan, Sayhun Inscriptions.

Giriş

Oğuzlar Türk tarihindeki en önemli boy birliklerinden yani *bodun*’larından birisi olmuşlardır. Büyük Selçuklu Sultanlığı’nın kurulmasından itibaren olan Oğuz-Türkmen tarihi yazılı kaynaklarda çok iyi takip edilebiliyor olsa da 11. yüzyıl öncesi erken Oğuz tarihi hakkındaki bilgiler ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Bu dönem Oğuz tarihi hakkındaki yazılı bilgiler daha ziyade Oğuzların başta Abbasiler ve Samaniler olmak üzere güneydeki Müslüman komşuları ile daha batıdaki Ruslar ve Bizanslıların yazdıklarından edinilmektedir. Elbette Oğuzların 14. yüzyıldan itibaren yazıya geçmeye başlayan efsaneleri ve hikâyeleri de erken dönem Oğuz tarihi hakkında kırıntı hâlinde bilgiler içermektedir, ancak bunlar çağdaş kayıtlar değildir. Yazılı kaynakların oldukça kısıtlı olduğu erken Oğuz tarihi ve kültürü hakkında ise arkeolojik çalışmalar son derece kritik yeni veriler sağlamaktadır. Bilindiği üzere Oğuzların 9. yüzyıldan itibaren yazılı kaynaklarda ilk kez görünmeye başladıkları² ve *Oğuz Eli* veya *Oğuz Çölü* (*Oğuz Bozkırı*) olarak nitelendirilen bölge, bugünkü Kazakistan’ın batısında Seyhun Irmağı, Karaçuk Dağları (Karatay Kaparay), Aral Gölü ve Hazar Denizi’nin doğu kıyıları dolaylarındadır (Erkoç 2020b: 127, 2021: 724-736, 2023: 116-134). Bu bölgede yüzey araştırmaları ve kazılar biçiminde yürütülen arkeolojik çalışmalar ilk kez 19. yüzyılda Çarlık döneminde başlamış, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra devam etmiş, son yirmi yılda ise daha da hızlanmıştır (Çınar 2016: 196). Söz konusu çalışmalarda elde edilen bulgular, erken Oğuz tarihi ve kültürünün karanlıkta kalan taraflarının aydınlatılması konusunda büyük önem sahibidir.

Yazıtın Tarafımızca Tespit Edilmesi ve Yayımlanması

Bu bildirinin birinci yazarı, 5-12 Ağustos 2025 tarihleri arasında Kazakistan’ın Türkistan Түркістан ve Қазалы Қазалы şehirleri arasında Alparslan Kavaklı’nın rehberliğinde Oğuzların tarihî yurtlarında saha araştırmaları gerçekleştirmiştir. Bu gezinin amacı, tarihî kaynaklarda Oğuz şehirleri olarak geçen ve arkeolojik çalışmalarda Oğuzlara ait olduğu tespit edilen çeşitli yerleşimlerin ziyaret edilmesi, ayrıca yerel müzelerde Oğuzlardan kalma maddî kültür unsurlarının tespit edilmesidir. Bildiri yazarı, bu araştırmayı yapmadan önce hem yazılı kaynaklardaki bilgilerden hem de Dr. Serhan Çınar’ın yönlendirmesiyle Kazak akademisyenlerden bilgi almıştır. Bu akademisyenlerden birisi olan Ahmet Yesevi Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Bagdaulet Sizdikov (Bagdawlet Saparbaevich Sizdikov Бағдаулет Сапарбаевич Сизди́ков), Türkistan şehri yakınlarındaki Orañğay Ораңғай³ köyünde bulunan Oğuz yerleşimi Kültöbe Күлтөбе (Türkiye

² Oğuzların nereden ve ne zaman bu bölgeye göç ettikleri konusundaki bilgiler sınırlıdır ve günümüzde bile hâlâ tartışılmaktadır. Bu boy birliğinden söz eden ilk çağdaş kaynaklar, onları *el-Guziyye* olarak veren ve 9.-10. yüzyıllarda Arapça yazılan kaynaklardır; onlarda da Oğuzların Seyhun-Aral dolaylarına ne zaman geldiklerinden söz edilmez. Oğuz göçünden ilk söz eden kaynak ise, Horasan tarihiyle ilgili günümüze ulaşmamış bir eserden yararlanan ve bu esere dayanarak Oğuzların Abbasi halifesi el-Mehdi döneminde (775-785) Türklerin sınır bölgelerinin en uzak kısımlarından geldiklerini belirten İbnü’l-Esir’dir (İbn el-Esir). Fakat unutulmamalıdır ki *Oğuz* halk adı, bu çalışmada incelenen Seyhun Oğuzları boy birliğinden önce de diğer bazı boy birliklerinin adı olarak yazılı kaynaklarda geçmektedir (Erkoç 2020b: 126-127, 2021: 720-721, 724, 2023: 111, 116-117).

³ Sahada yapılan inceleme sonucunda köyün Kazakça adının yazımında tutarsızlık olduğu gözlemlenmiştir. Bu ad resmî belgelerin yanı sıra gayriresmî metinlerde hem *Orañğay* Ораңғай hem de *Oranğay* Оранғай biçiminde yazılmaktadır. Köyün adının Özbekçesi ve Rusçası ise *Urangay* Урангай şeklindedir. Yerel halka göre bu ad, Oğuzların Kayı boyunun adından gelmektedir. Ayrıca halk arasında bu adı Kıpçakların Urgan boyu ile eski bir Moğol halkı olan Kaylara (Çin kaynaklarında Xi 奚 ve Kumo Xi 庫莫奚, Türk yazıtlarında *Tatabı*) bağlayan bir rivayet de vardır (KK-1). Urganlar daha ziyade bir Kañlı boyu gibi gözükmektedirler; modern araştırmacılar arasında Urganların kimliği hakkında pek çok görüş vardır. Bunların arasında onların Kıpçakların doğu boylarından oldukları, içinde Kıpçakların da bulunduğu Kimek boy birliğinin içinde

Türkçesiyle Kültepe)⁴ ve köydeki yerel müzeye gidilmesini önermiştir. Bunun üzerine yazar ve rehberi, 6 Ağustos 2025 tarihinde Türkistan İli (Türkistan oblası Түркістан облысы) Sawran İlçesi (Sawran awdanı Сауран ауданы) Orañğay Köyü'ne (Orañğay awılı Ораңғай ауылы) gitmişlerdir; bu köy, Türkistan şehir merkezinin 15 kilometre kuzeydoğusunda yer almaktadır. Yazar ve rehberi köye ulaştıklarında ilk başta Kültöbe yerleşiminin kalıntılarını barındıran höyükte (Ek 1)⁵ inceleme yapmışlar, ardından da höyüğün 400 metre güneydoğusunda bulunan Muhtar Äwesov Ortaokulu'nu (Muhtar Äwesov atındağı jalpy orta mektebi Мұхтар Әуезов атындағы жалпы орта мектебі; Ek 2) ziyaret etmişlerdir. Okul görevlilerinden alınan izin ardından yazarlar, okulun tarih öğretmeni olan Aħmatjon Rasuloviç Aħmetov Ахматжон Расулович Ахметов tarafından okulun arka bahçesinde yapılan küçük müze binasına (Ek 3) geçmişler ve müzede inceleme yapmışlardır. Müzede sergilenen buluntular daha önce Aħmetov tarafından Kazak üniversitelerinde incelemeye sunulduğu için çoğunun tarihlendirilmesi yapılmış ve tarihleri önlerindeki bilgilendirici etiketlere yazılmıştır. Ancak bu buluntular arasında bir sehpanın üzerinde duran, herhangi bir bilgilendirici etiketi olmayan ve üzerinde tek satırlık bir yazıt ile bir damga veya işaret bulunduran bir taş parçası yazarların dikkatini çekmiştir (Ek 4). Yazıtın Türk Yazısı'yla⁶ yazılmış olabileceği üzerine, sonradan daha ayrıntılı incelemeler yapmak ve yazıtın türünü tespit etmek için fotoğrafları çekilmiştir (Ek 5). O gün içerisinde Türkistan çevresindeki diğer Oğuz yerleşimlerine de gidileceği için yazar ve rehberi daha ayrıntılı incelemeler yapmadan müzeden ayrılmak zorunda kalmışlardır.

Bildiri yazarının Türkiye'ye dönmesinden sonra her yazar ve rehberi bu buluntunun fotoğrafları üzerinden birlikte çalışarak yazıtın Türk Yazısı'yla yazılmış olduğunu tespit etmişlerdir. Ardından yazar, Kazakistan'da bulunan Türk Yazılı yazıtlar hakkındaki literatürü taramış ve Kazak bir Türkolog meslektaşı olan Doç. Dr. Talgat Moldabay'a (Talğat Moldabay Талғат Молдабай) bu bölgede herhangi bir Türk Yazılı yazıt bulunup bulunmadığını sormuştur. Moldabay bugüne kadar Türkistan dolaylarında ve Seyhun kıyısında bulunan bütün yazıtların şu anda Astana ile Almatı'daki müzelerde saklandığını, bunun dışında herhangi bir yeni yazıt bulunuşu haberi duymadıklarını belirtmiştir. Bunun üzerine, yazarın yeniden Türkistan'a gelmesinin ardından kendisi ve rehberi 29 Eylül 2025 tarihinde yazıtın bulunduğu okulu ziyaret etmişler, okul müdürü Nurjan Kadırov'tan Нұржан Кадиров aldıkları izinle Aħmetov'un eşliğinde müzeye gidip yazıtı ayrıntılı bir biçimde fotoğraflamışlar, ölçülerini almışlar ve Aħmetov'tan yazıtın bulunuşuyla ilgili bilgiler edinmişlerdir (KK-1; Ek 6). Bu bildirinin yazarı ve rehberi, birlikte yazıt üzerinde çalışarak bir makale yazmışlar ve "Kültöbe Yazıtı: Erken Oğuzlarda Yazı Kullanımına İlişkin Yeni Bir Buluntu" başlıklı makaleyi 21 Aralık 2025 günü *YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi*'nin 5. Cildi'nin 2. Sayısı'nda yayımlatmışlardır (Erkoç-Kavaklı 2025: 236-266). Makalenin yayımlanması ve yazıtın duyurulması hem Türkoloji camiasında hem kamuoyunda geniş yankı uyandırmıştır. Nitekim makaleye ilk ciddi destek ve tenkit yazısı, makalenin yayımlanmasından yalnızca birkaç gün sonra Ahmet Bican Ercilasun tarafından kaleme alınmıştır (2025: 1-4).⁷

yer aldıkları, *Uran* adının "yılan" anlamına geldiği ve Kayları tanımlamak için kullanıldığı, ayrıca Moğol döneminde Güney Sibiry'a'da yaşayan Uryanhay (Orta Moğolca *Uriyanğai*) halkıyla bağlantılı olabileceklerine ilişkin görüşler bulunmaktadır (Özel 2020: 159-162). *Orañğay/Oranğay* yer adı gerçekten de *Uryanhay* halk adına benzemektedir.

4 Türkistan şehri dolaylarında günümüzde *Kültöbe* adını taşıyan iki farklı tarihî yerleşim vardır. Bunlardan birincisi şu anda Türkistan şehir merkezinde Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'nin hemen yanında bulunan ve kazıları 2026'da bitirilip ziyarete açılması planlanan Kültöbe'dir ki burasının Ortaçağ dönemindeki Yesi şehri olduğu düşünülmektedir (Türkistan'daki Kültöbe için bkz. Akılbek vd. 2019: 144-156). Diğer Kültöbe ise Orañğay köyü içinde olup bu yazıtın bulunduğu yerdir, dolayısıyla bu iki farklı Kültöbe birbiryle karıştırılmamalıdır. Kazakça *Kültöbe* adı, Rus literatüründe *Kul'tobe* Культобе olarak geçmektedir.

5 Bu yerleşimin koordinatları 43°23'59"N 68°22'30"E biçimindedir.

6 Söz konusu yazıtın adı konusunda ne yazık ki Türkoloji literatüründe henüz bir birlik sağlanabilmiş değildir. Bu yazı için literatürde *Gök Türk*, *Orhun*, *Türk Runik*, *Eski Türk* veya yalnızca *Türk* gibi farklı adlandırmalar kullanılmakta olup, bu bildirinin yazarının tercihi *Türk Yazısı*'dir.

7 Bu bildirinin yazarı, önerileri ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'a teşekkürlerini sunar. Ercilasun'un makalesi dışında şimdiye kadar henüz yazıtla ilgili ciddi bir akademik eleştiri yazısı yayımlanmamıştır. Sosyal medya

Yazıtın Bulunuşu

Kültöbe Yazıtı'nın bulunuşuyla ilgili bilgiler Ahmetov'tan alınmıştır. Onun aktardığına göre 1990-2000 yılları arasında Yahudi kökenli bir kişi, Kültöbe'de altın olduğunu söyleyerek burayı kaçak bir şekilde kazmış, ortaokul öğrencileri ise sonradan bu kişinin kazdığı çukurlardan birisinde yazıtı bulup müzeye teslim etmişlerdir. Yerel halk bu yazıtın bir mezar yazıtı olabileceğini ve ölmüş birisinin adını barındırıyor olabileceğine inanmaktadır (KK-1). Şu anda müzedeki envanter numarası 114 olan yazıt, envanter defterinde 2003 yılında tutulan kayda göre Orañğay yerel halkı tarafından bu köyde bulunup müzeye getirilmiştir (Ek 7). Ahmetov yazıtın olduğu taşın incelenmesi için 2010 yılında Kazakistan'daki üniversitelere göndermiş, ancak taş üzerine çalışan araştırmacılar yazıtı çözmemişlerdir (KK-1; Ek 8).

Yazıtın Teknik Özellikleri

Müzenin envanter defterinde yazıtın fiziksel özellikleri “dört köşeli yazılı taş” olarak verilmiştir. Yapılan ilk incelemede taşın 350 milyon yıl önceki Orta Karbonifer döneminden kalma bir dolomitli kireçtaşı (magnezyumlu kireçtaşı) olduğu gözlemlenmiştir. Bu tip taşlar yazıtın bulunduğu Seyhun Irmağı ile Karaçuk Dağları arasındaki bölgede yaygın bir şekilde bulunmaktadır, dolayısıyla yazıtın olduğu taş yerel malzeme olup dışarıdan getirilmemiş gibi gözükmemektedir; elbette ileride XRF analiziyle bu durum daha da netleştirilebilir. Yazıttaki harfler ucu oval bir murçla oyma tekniğiyle, dalga şeklindeki damga ise daha küt biçimli bir murçla yine oyma tekniğiyle yapılmıştır. Taşın yüzeyinde nemli ortam etkisiyle kabuklaşma olduğu gözlemlenmiştir, kabuklaşmanın düzeyi taşın dış ortamda kaldığını ve belki bir süre yağmur altında kalarak ıslandığını göstermektedir; ancak taşın ırmak veya çay gibi bir su kütlesi içinde çok uzun süre kalmadığı anlaşılmaktadır, zira öyle olsaydı harfler tamamen silikleşebilirdi. Yazar ve rehberinin 29 Eylül 2025'te yaptıkları ölçümlere göre yazıtın olduğu taş, kare şeklinde olup 25x25 santimetre uzunluğundadır. Taşın kalınlığı ise ortalama 5 santimetre olup sağ alt ucu 4,5 ve üst ucu 4, sol alt ucu 5 ve üst ucu 4,5 santimetre kadardır. Taşın ön yüzünün üst tarafında yer alan yazıtın kendisi bir satır, yedi harf ve görüldüğü kadarıyla harf olmayan bir işareten oluşmakta olup 20 santimetre uzunluğundadır. Harflerin derinlikleri birbirleriyle aynı olmayıp en derini 5, en yüzeyseli ise 1 milimetre derinliğindedir. Yazıtın altında ise yukarıdan aşağıya 10 santimetre, soldan sağa yazıtlı aynı uzunlukta olan ve üç tane dalgalı çizgiden oluşan bir damga bulunmaktadır. Hem harflerin hem de damganın taşın üzerine kazınarak çizildiği anlaşılmaktadır. Taşın arka yüzünde ise herhangi bir yazıt veya damga tespit edilememiştir (Ek 6, 9-10).⁸

Yazıt Metni

Yazıtın Türk Yazılı Orijinali: ↓↑)d↑%d:

Yazıtın Harf Çevrimi (Transliterasyonu): l¹wkn¹k¹r²zk¹

Yazıtın Olası Yazı Çevrimleri (Transkripsiyonları): kız er kıan kıl / kızar kıan kıl

Yazıttaki Harflerin Epigrafik Değerlendirilmesi: Yazıtın sağ baş tarafında bulunan : işareti normalde Türk yazıtlarında her zaman olmamakla birlikte kelimeleri birbirinden ayırmak için kullanılmaktadır.

platformlarında bazı Türkologların eleştirel paylaşımlar yaptıkları gözlemlenmiştir. Bunların bir bölümü çalışmayı ve buluşu övgüyle başlamakta, sonrasında özellikle makalenin Oğuzcanın yazı dili hâline gelmesiyle ilgili önerisine eleştirel yaklaşmaktadır. Orta Asya ülkelerindeki bazı Türkologların ise yazıtın sahte olduğuna ilişkin kişisel ve meslekî çekememezlik ile kıskançlık kaynaklı iddiaları, akademik cevap verecek değere sahip değildir. Söz konusu iddialara cevap verilebilmesi için öncelikle bunların sosyal medya paylaşımlarında değil, akademik çalışmalarda yer alması gerekmektedir. Ayrıca, bu iddiaları ortaya atan kişilerin makalenin birinci yazarıyla kişisel sorun yaşayan hangi Türk tarihçinin yönlendirmesiyle hareket ettikleri yazar tarafından bilinmektedir.

⁸ Bildirinin yazarı, yazıtın teknik özelliklerinin belirlenmesinde yardımcı olan Doç. Dr. Savaş Sarıaltun'a teşekkürlerini sunar.

Adres
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

Address
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-mail: editor@rumelise.com,
phone: +90 505 7958124

Ancak burada yazıtın başında bulunması olağan kullanımın dışında kalmaktadır.⁹ Birinci ve dördüncü harfler olan ɗ, açık bir şekilde Türk Yazısı'nda *k* yani *kalın k* sesi için kullanılan harftir. İkinci harf olan ʒ, *z* sesi için kullanılan harfin Moğolistan'daki Uygur yazıtları ile Talas ve Yenisey bölgesi yazıtlarında kullanılan varyantıdır. Üçüncü harf olan ʃ, *ince r* sesini karşılayan harftir. Beşinci harf olan ʒ, diğer harflerin yalnızca yarı boyutunda yazılmıştır; bu durum, özellikle kayalara ve taşlara yazılan bazı kısa Türk yazıtlarında gözlemlenebilmektedir. Söz konusu harf, Türk Yazısı'ndaki hem *o/u* sesleri için kullanılan ʒ/ʒ harfine hem de *kalın n* sesi için kullanılan ʒ harfine benzemektedir, ancak keskin hatları olmadığı için burada büyük olasılıkla *kalın n* harfini karşılamaktadır. Altıncı harf olan ʃ, Türk Yazısı'nda *ok/ko/uk/ku/k* seslerini yazmak için kullanılan ve genellikle ʒ, bazı Talas ve Yenisey yazıtlarında ise ters dönmüş varyantı olan ʃ şekliyle yazılan harftir. Esasında üçüncü ve altıncı harflerin yazımı birbirine oldukça benzemektedir, ancak yakından yapılan incelemelerde üçüncü harfin tepe kısmında aşağıya doğru bir girinti olması nedeniyle ʃ harfi olduğu, altıncı harfin tepesinde ise böyle bir girinti olmaması dolayısıyla ʃ harfi olması gerektiği tespit edilmiştir.¹⁰ Yazıttaki sonuncu harf olan yedinci harf ise okunup tespit edilmesi en zor olan harftir. Bir yandan bu harf, Arap Yazısı'ndaki *kâf* ك (kef) harfini andırmaktadır, ancak bunun yalnızca biçimsel bir benzerlik olduğu görülmektedir. Söz konusu harfin Türk Yazısı'nda *kalın l* sesini karşılayan ʒ harfi olduğu düşünülebilir. Ancak bu harfin alt kısımdaki çizgisi, Türk Yazısı'nın çeşitli varyantlarında her zaman yukarı doğru yazılmaktadır. Burada ise söz konusu çizginin düz yazılmış olması, harfin kesin bir tespitinin yapılmasını zorlaştırmaktadır; dolayısıyla burada belki ʒ harfinin pek bilinmeyen bir varyantı söz konusu olabilir. Harfin sol kısmında, alt çizginin üstünde yer olan noktaya benzer işaret ise çözülmesi gereken bir başka mesele gibi durmaktadır. Ayrıca bildiri yazarıyla Erhan Aydın'ın yaptıkları sözlü görüşme sırasında Aydın, bu harfin en yüksek olasılıkla *kalın n* ʒ olmasına karşılık ʒ yani *nazal n* sesi için kullanılan ʒ harfi olarak da değerlendirilebileceğini önermiştir.¹¹

Yazıttaki Kelimelerin Değerlendirilmesi ve Olası Okunuşları:

- *kaz* ʒɗ: Tarihî Türk lehçelerinde ve günümüzdeki Türk dillerinde bir kuş türünü karşılamak için kullanılan *kaz* kelimesi, görüldüğü kadarıyla Türk Yazısı'yla oluşturulmuş yazıtlarda bugüne kadar yalnızca Şinë us Шинэ ус Yazıtı'nda bir yer adı içinde geçmektedir. Moğolistan'daki Uygur yazıtlarından birisi olan bu metinde *kazluk köl* ʒɗʒɗʒɗ (Kazluk Gölü) biçiminde bir yer adı görülmektedir. Buradaki *kaz* ʒɗ kelimesi tıpkı Kültöbe Yazıtı'nda olduğu gibi *zk'* şeklinde yazılmıştır (ŞUY G2; Aydın 2016: 99-100, 2018: 59, 143; Clauson 1972: 715; Ölmez 2021: 254, 260, 327, 359). *kaz* kelimesi sonraki dönem Uygur belgelerinde (Caferoğlu 1968: 173; DS 1969: 438-439; Wilkens 2021: 351) ve *DLT*'te de (Kâşgarlı Mahmud 2015: 696; Maḥmūd al-Kāṭyarī 1985-III: 135) “kaz” anlamıyla görülmektedir.¹²

⁹ Yazıtın başındaki : işaretinin olağandışı kullanımı yazarların da dikkatini çekmiş ve ilk başta yazıtın üst kısmının kırık olabileceğini düşünmelerine yol açmıştır. Ercilasun da böyle bir durumun söz konusu olabileceğini düşünmüş, kırık olan yerde *er atım* gibi bir ifade yer alabileceğini önermiş, ancak bu tahmin için yazıtın teknik olarak incelenmesi gerektiğini belirtmiştir (2025: 3). Nitekim yazıtın bulunduğu taş üzerine tarafımızca yapılan incelemede üst tarafın kırık olmadığı görülmüştür. İlk makalede bunu gösteren fotoğraf eklenmemiş olmakla birlikte bu bildiriye eklenmiştir (Ek 11).

¹⁰ Ercilasun bu *ok* harfinin yazıtın fotoğraflarında çok net olmadığını belirtmiştir (2025: 1-2). Gerçekten de Kültöbe Yazıtı'yla ilgili makalenin ekinde bulunan fotoğraflar baskı nedeniyle biraz küçültüldüğü için bu harfin *ok* mu *ince r* mi olduğunu kestirmek zordur (Erkoç-Kavaklı 2025: 255-256, 259-260). Ancak yazarlar tarafından yapılan yakın çekimler ve yakından yapılan incelemeler sonucunda bunun *ok* harfi olduğu anlaşılmıştır.

¹¹ Bildirinin yazarı, yazıtın çözülmesinde okuma önerileriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Erhan Aydın'a teşekkürlerini sunar.

¹² Türk Yazısı'nın özellikleri göz önüne alındığında, ʒɗ kombinasyonunu *kız* olarak okumak da mümkündür. Günümüzde aynı şekilde “kız” olarak kullanılan *kız* kelimesi ise, Türk yazıtlarında ʒɗɗ (BKY K9-10, D7, 20; KTY D7, 24; II. TY G4; Aydın 2017: 53, 59, 77-78, 82, 87, 116; Ölmez 2021: 93, 95, 105, 108, 125, 128, 130, 140, 142, 145, 160, 168, 278, 280, 287, 289, 292, 307), ʒɗɗ (ŞUY B4; Aydın 2018: 64; Ölmez 2021: 256, 262, 331), ʒɗɗ (ŞUY D3; Aydın 2018: 55; Ölmez 2021: 252, 258, 325), ʒɗɗ (Süüç Cүүжн [Suci] 6-7; Aydın 2018: 87; Ölmez 2021: 266-267, 332), ʒɗɗ (Uyuk-Turan Уюк-Туран 6; Aydın 2019: 49; Kormuşın 2008: 93-94; 2017: 218-219), ʒɗɗ (Abakan Абакан 10; Aydın 2019: 156), ʒɗɗ (Herbis-Baarı Хербис-Баары 7; Aydın 2019: 174; Kormuşın 2008: 147-148, 2017: 275-276) ve ʒɗ (Uybat Уйбат VI 5; Aydın 2019: 203) biçimlerinde yazılmıştır. Bu biçimlerin hepsinde ɗ veya ɗ/ɗ/ɗ seslerini karşılayan harflerin kullanıldığı görülmektedir. Üstelik eğer burada *kız* ve *er* kelimeleri peş peşe yazılmışsa devamında cinsiyetler arası ilişkilerle ilgili bir ifade yer alması

- *er* ↑: Eski Türkçede hem “erkek” hem “koca” hem de “asker” anlamıyla kullanılan *er* kelimesi (Caferoğlu 1968: 73; Clauson 1972: 192; DS 1969: 175; Kâşgarlı Mahmud 2015: 640; Maḥmūd al-Kāṭyarī 1985-III: 24; Wilkens 2021: 110), İç ve Orta Asya sahasındaki Türk yazıtlarında her zaman ↑ harfiyle yazılmıştır (Alimov 2014: 184; Aydın 2017: 151, 2018: 126, 2019: 257-258; Mozioğlu 2016: 232-234, 237-239, 244-246, 251-253, 255-256, 283, 285, 289-290, 292, 294-295, 303-305). Kültöbe Yazıtı’ndaki yazım da bu kullanımla aynıdır. Ancak eğer yazıttaki ↑𐰽𐰺 harfleri *kaz* ve *er* şeklinde iki farklı kelimeye denk geliyorsa buradan anlamlı bir ifade çıkmamaktadır. **13**

- *qazar* ↑𐰽𐰺: Türk Yazısı modern-öncesi bir dönemde geliştirilip kullanıldığı için günümüzdeki yazı sistemleri gibi sabitlenmiş yazım kurallarına sahip değildir. Ancak, bazı istisnalar dışında tutulacak olursa bu yazı sisteminde kalın ve ince sessizlerin kelime içinde yazımına özen gösterildiği bilinmektedir. Ne var ki standart dışı olan ve sessizlerin yazımında kalın-ince ayrımını gözetmeyen bazı yazıtların olduğu bilinmektedir. Hatta en düzgün yazıma sahip olan Orhun Yazıtları’nda bile yeri geldiğinde bu kurala uyulmayabildiği görülmektedir. Eğer Kültöbe Yazıtı’nda böyle bir durum söz konusuysa ↑𐰽𐰺 kombinasyonu *kaz* 𐰽𐰺 ve *er* ↑ biçiminde iki farklı kelimeyi değil, *qazar* ↑𐰽𐰺 (*r²zk¹*) şeklinde alışılmışın dışında bir yazıma sahip bir adı karşılıyor olabilir. Bu kelimenin ise Hazar Kağanlığı’nın adını karşıladığı düşünülebilir. Bu eşleştirmenin kesin olduğu önerilemez, zira Uygur yazıtlarında *qasar* adı iki kere halk adı (*qasar* 𐰽𐰺𐰺 [Tarīat Tarīat D2; Tēs Tēs K4; Aydın 2018: 35, 41; Ölmez 2021: 234-235, 239, 243, 316, 318]) ve iki kere yer adı (*qasar* 𐰽𐰺𐰺 [Tēs G2; ŞUY D8; Aydın 2018: 37, 57; Ölmez 2021: 234, 236, 253, 259, 317, 326]) olarak geçmektedir (Aydın 2018: 141). Eğer ↑𐰽𐰺 kombinasyonu *qazar* olarak tek bir etnik veya siyasî adın karşılığı kabul edilecekse burada *qasar* → *qazar* fonetik değişiminin de açıklanması gerekmektedir. Ancak Hazar Kağanlığı’yla ilgili bilgi veren ve çeşitli dillerde yazılan tarihî kaynaklar, bu hususa açıklık getirebilir. Bilindiği üzere Hazar Kağanlığı’nın ve Hazarların adı, komşuları tarafından Arapça, İbranice, Farsça, Yunanca, Slavca, Süryanice, Gürcüce, Ermenice, Latince ve Macarca yazılan kaynaklarda her zaman *z* sessiziyle yazılmıştır. Bu konuda *s* sesini yansıtan tek istisna Çince kaynaklardır (Golden 1980: 123-124, 132, 1992: 233, 2006: 145-146, 154, 2017: 243). *Hazar* adını *s* sessiziyle veren örnekler bir tek yukarıda değinilen Uygur yazıtları ve Çin kaynakları ki bunlar da doğuda konuşulan Türk lehçelerinin ses özelliğini yansıtmaktadır. **14**

- *kan* 𐰽: *Han* ünvanının Eski Türkçe biçimi olup Gök Türkler, Uygurlar, Kırgızlar ile Hazarlar arasında *Kağan* ünvanının kısaltması ve eşdeğeri olarak kullanılan *kan* kelimesi, Türk yazıtlarında her zaman aynı bu yazıtta olduğu gibi 𐰽 biçiminde yazılmıştır (Erkoç 2008: 85-89, 2022: 379-402). Eğer yazıtta 𐰽 kombinasyonundan önce *qazar* ↑𐰽𐰺 adı yazıyor ve eğer burada Hazarlar kast ediliyorsa Kültöbe Yazıtı’ndaki 𐰽↑𐰽𐰺 ifadesi *qazar kan* yani “Hazar Hanı” anlamına gelebilir. Batı Gök Türk kökenli oldukları düşünülen Hazar hükümdarlarının *kağan* ünvanını kullandıkları iyi bilinen bir husustur, az önce yukarıda belirtilen husus göz önüne alınırsa burada belki “Hazar Kağanı” anlamında bir “Hazar Hanı” kast edilmiş olabilir.

beklenirdi, ancak yazıtta öyle bir ifade gözükmemektedir. Dolayısıyla Kültöbe Yazıtı’ndaki 𐰽 kombinasyonunu *kaz* biçiminde okumak, imkânsız olmamakla birlikte oldukça zordur.

13 Yukarıda değinildiği üzere Ercilasun, yazıtın üst tarafının kırık olması ve kırık kısımda *er atum* ifadesinin yer alması mümkünse yazıt metninin *Er atum Kaz Er. Kan kul*. (“Erlik (yiğitlik) adım Kaz Er’dir, han kuluyum.”) olabileceğini önermiştir (2005: 3). Bu durumda “Kaz Savaşçı” anlamına gelen *kaz er* ifadesi anlam kazanmaktadır. Ne var ki yazıtın üst tarafında kırık bulunmamaktadır (Ek 11).

14 Ancak Peter B. Golden, Uygurlarda görülen *Qasar* adının Çin kaynaklarında Hazarlar için kullanılan biçimlerle aynı kökten geldiklerine ilişkin somut bir kanıt olmadığı, s’li Çince biçimlerin yalnızca varsayımsal olduğu görüşündedir (1980: 132, 1992: 234; 2006: 154, 2017: 244). Hatta Lajos Ligeti’ye dayanarak Golden, Çince biçimlerde muhtemelen İranî bir aracı olduğunu belirtmiştir (1992: 233, 2017: 243). Ona göre, kesin olmamakla birlikte *Hazar* adının kökeni Eski Türkçe *kez-* (*gez-*) fiil köküne dayanıyor olabilir (1980: 126-131, 133, 1992: 233, 2006: 148-153, 155, 2017: 243). *Hazar* adının aslının *Qasar* olduğuna ve Ogurca (Eski Batı Türkçesi) etkisiyle *Qazar*’a dönüştüğü Louis Bazin tarafından öne sürülmüştür (Golden 1992: 233-234, 2017: 243-244).

Adres
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

Address
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-mail: editor@rumelise.com,
phone: +90 505 7958124

- *kul* ↓↑: Yazıtın belki de en problemli kelimesi burasıdır. Eski Türkçede “erkek köle” anlamına gelen *kul* kelimesi (Caferoğlu 1968: 185; Clauson 1972: 615; DS 1969: 464; Kâşgarlı Mahmud 2015: 745; Maḥmūd al-Kāṭyārī 1985-III: 146; Wilkens 2021: 420-421) Türk yazıtlarında *lʷkʷ* ↓>↓ (Arhanan Арханан 3; BKY D17, 36; Gurvalcin-uul Гурвалжин-уул 1; KTY D7; Irk Bitig §54; Kurgak Кыргак I 1; Or.8212/161 Recto 47b; ŞUY D1; III. Uybat 115; Aydın 2017: 53, 86, 93, 2018: 54, 61, 91, 2019: 118-119; Mozioglu 2016: 287-288; Ölmez 2021: 93, 105, 130, 133, 252, 255, 258, 261, 273, 278, 291, 295, 325, 329; Tekin 2004: 24, 33, 116; Yıldırım 2016: 426, 452)16, *lʷwʷk* ↓>↓ (BKY D7, 11, 18, 20; KTY D13, 20-21, 24, Kap.c17; Aydın 2017: 55, 57-59, 71, 82-83, 86-87; Ölmez 2021: 94-95, 106-108, 289-292) ve *lʷwʷk* ↑>↑ (Çer-Çarık Чер-Чарык 2; Aydın 2019: 184) biçimlerinde yazılmıştır. Görüldüğü üzere İç ve Orta Asya sahasındaki Türk yazıtlarında *kul* kelimesi istisnasız bir biçimde *w* > harfiyle birlikte yazılmaktadır. Kültöbe Yazıtı’nda *w* > harfi olmayan ↓↑ yazımının başka bir örneği henüz tespit edilememiştir; burada son harfin sorunlu okunuşu da göz önüne alınmalıdır.18 Yazıtın okunma ihtimallerinden birisi olan *kazar kan kul*, “Hazar Hanı’nın kulu” gibi bir anlama geliyor olabilir.19 Eğer yazıttaki yedinci harf, Aydın’ın önerdiği üzere *ŋ* okunursa burada *uķuŋ* ↓↑ yani “anlayın”20 anlamına gelen bir ifade yazılmış olabilir.21 Bu durumda yazıt metni *kazar kan uķuŋ* ↓↑>↓>↓>↓: yani “Hazar Hanı, anla!” biçiminde değerlendirilebilir.

Yazıtın Altındaki Damga

Taşın üzerinde yazıtın hemen altında bulunan dalgalı üç çizgi biçimindeki damga veya işaret, bu buluntunun problemli unsurlarından birisidir. 8.-11. yüzyıllar arasındaki Türk boylarının damgaları hakkında yazılı kaynaklar arasında elimizde iki tane önemli liste bulunmaktadır. Bunlar 8. yüzyılın ortalarında Çin’in kuzeyinde yaşayan Türk-Moğol boylarının atlarının üzerine vurulan damgaları veren *THY*, diğeri ise 1070’li yıllardaki Oğuz boy damgalarının bir listesini barındıran *DLT*’tür. Ayrıca Moğolistan’da Gök Türk dönemine tarihlendirilen ve üzerinde çok sayıda boy damgası barındıran buluntular da önemlidir. Kültöbe Yazıtı’nın altındaki damga, bu listelerde verilen damgalardan hiçbirisiyle birebir uyuşmamaktadır, ancak kısmen benzeyen bazı damgaların olduğu görülmektedir. Örneğin, *THY*’da neresi olduğu tespit edilemeyen Chubi Dağı Atları’na (Chubishan Ma 處苾山馬)22

15 Kormuşin’in III. Uybat Yazıtı neşrinde bu kelime yoktur (2008: 125-126, 2017: 131-133).

16 II. Talas Talas Yazıtı’nın 4. satırında *lʷkʷ* ↓>↓ biçiminde bir ifade geçmektedir. Alimov (2014: 66, 210) bu ifadeyi *kol* yani “kol” olarak vermiştir. Ancak *kol* kelimesi Türk Yazılı başka hiçbir yazıtta tanıklanmamaktadır.

17 KTY Kap.c’deki kelime Aydın’a (2017: 71) göre *kul* ↓>↓ (“kölesi”) veya *kopı* olabilir, Ölmez’e (2021: 101) göre ise *kopin*’dir.

18 Ercilasun, yazıtta *u* harfinin yazılmamış olmasına karşılık kelimeyi *kul* biçiminde okumanın mümkün olduğunu belirtmiştir (2025: 2).

19 Kültöbe Yazıtı’yla ilgili ilk makalemizde, bu cümleden sonra şöyle bir görüş sunmuştuk: “ancak böyle bir çeviri yapılabilmesi için *kul* ↓↑ kelimesinin sonunda bir de -ı↓ eki olması, yani kelimenin *kul* ↓↑ biçiminde olması gerekmektedir. Dolayısıyla, kelimenin sonunda -ı eki olmadığı için bu şekilde bir okuma önermek zordur.” (Erkoç-Kavaklı 2025: 243). Ancak Ercilasun, yazıtla ilgili makalesinde Eski Türkçede bu tarz iyeliksiz tamlamaların pek çok örneğini sunarak tereddüt etmemize gerek olmadığını haklı bir biçimde belirtmiştir (2025: 2-3). Dolayısıyla biz de bu tereddütten vazgeçmiş bulunmaktayız.

20 Yenisey Yazıtları’ndan birisi olan Uyuk-Arjan Yazıtı’nda geçen ∞↑ ifadesi Aydın’a göre *uķar* veya *uķaz* olarak okunabilir ve burada Eski Türkçede “anla-” fiilinin karşılığı olan *uķ*- fiili geçmektedir. Kormuşin ise bu ifadeyi *akuz* (Türkçe çevirisinde *okuz*) biçiminde okumuş ve “o, neşçast’e!” (“ah, bela!”) şeklinde çevirmiştir (Uyuk-Arjan Уюк-Аржан 3; Aydın 2019: 47-48, 271; 2008: 92, 2017: 288-290). Bir başka Yenisey Yazıtı olan Abakan Yazıtı’nda görülen ↓>↓>↓ ifadesi Aydın’a göre *uķuşça* okunup “anlayışla; akla, mantığa uygun” biçiminde çevrilebilir, ancak bu ifade başka araştırmacılar tarafından *kuşça*, *uķuşça* ve *kuşçı* biçimlerinde de okunmuştur (Abakan 6; Aydın 2019: 156-157, 161, 272; Kormuşin 2008: 139-140, 2017: 67). Eski Türkçe *uķ*- fiili için bkz. Caferoğlu 1968: 266; Clauson 1972: 77-78; DS 1969: 613; Kâşgarlı Mahmud 2015: 919; Maḥmūd al-Kāṭyārī 1985-III: 54; Wilkens 2021: 788-789.

21 Kültöbe Yazıtı’yla ilgili ilk makalemizde bu cümle şöyle yer almaktaydı: “Eğer yazıttaki beşinci harf *n* > değil *w* >, yedinci harf de *ŋ* okunursa burada *uķuŋ* ↓↑> yani “anlayın” anlamına gelen bir ifade yazılmış olabilir. Ancak bu durumda dördüncü harf olan *k* ↓ harfi tek başına kalmakta ve yazıtın okunmasını daha da zora sokmaktadır.” (Erkoç-Kavaklı 2025: 243). Burada iki düzeltme yapılması gerekmektedir. Birincisi, makale metninde *uķuŋ* kelimesi Türk harfleriyle yanlışlıkla ↓↑> yani *uķun* biçiminde verilmiştir. Ayrıca *uķuŋ* okunması için beşinci harfin mutlaka *w* > olması gerekmektedir, zira ↑ harfi hâlihazırda *uķ*- okunuşunu vermektedir.

22 Zuev’e göre buradaki *Chubi* 處苾 bir boy adını karşılamaktadır ve *Çubur* veya *Çubil* (Çumul) terimlerinin transkripsiyonudur (1960: 102, 127-128).

vurulan damganın içinde dalga şeklinde üç çizgi bulunmaktadır (*THY* 72.1308; Kirilen 2022: 24, 28, 47; Ek 12). *DLT*'te Oğuz boylarından Yazgır (Yazır), Üregir (Yüreğir) ve Ulayundluğ (Alayuntlu) boylarının damgalarında da üç çizgi olduğu görülmektedir (AEA 4189, s. 40; Kâşgarlı Mahmud 2015: 27; Maḥmūd al-Kāṭyarī 1982-I: 102; Ek 13). Daha önce Zuev'in dikkat çektiği üzere, *THY*'daki Chubi damgası ile *DLT*'teki Üregir damgası aynıdır (1960: 132). Esasında Kültöbe Yazıtı'ndakine en çok benzeyen damga, Kazak boylarından birisi olan Üysin'in Yıcin damgalarından birisidir. Üç farklı varyantı olduğu tespit edilen Üysin damgalarından birincisi (Samashev 2010: 336; Ek 14), Kültöbe Yazıtı'ndaki damgayla birebir uyumludur. Ancak Kazak boy birliğinin 15. yüzyılın ortalarında kurulduğu göz önüne alındığında (Golden 1992: 339, 2017: 349), bu buluntunun söz konusu Kazak boyuyla ilişkilendirilmesi imkânsız kalmaktadır. Bir ihtimal ise damganın sahibi olan boyun sonradan Kazakların Üysin boyuna katılmış olabileceğidir. Şivëet ulaan'da Шивээт улаан bulunan ve genellikle II. Türk Kağanlığı'nın kurucusu İltirış (İlteriş) Kağan (hükümdarlığı 682-691) için yapıldığı kabul edilen anıt alanında boy damgaları barındıran taşın üzerindeki damgaların (Kıdırali-Babayar 2015: 7, 28-52; Samashev vd. 2016: 30, 32-33, 158, 170) ise hiçbirisi Kültöbe Yazıtı'ndaki damgaya benzememektedir. Aynı durum, Gök Türk veya Uygur döneminden kaldığı tartışmalı olan Bömbögör Бөмбөрөп Yazıtı'ndaki damgalar (Samashev vd. 2016: 182; Şirin User 2010: 73) için de geçerlidir.

Yukarıda değinildiği üzere, günümüzde Orañgay halkı arasında bu köy adını Oğuzların Kayı boyuna veya eski Moğol halkı Kaylara bağlama eğilimi vardır. Kayı boyuna bağlama eğilimi, bölgenin eski bir Oğuz yerleşimi olmasından ve ses benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Ahmetov ise yazar ve rehberiyle yaptığı görüşmede yazıtın olduğu taştaki damgada üç tane yılan figürü bulunduğunu, yılan biçimindeki desenlerin köy civarında bulunan çeşitli tarihî çanak-çömlekler üzerinde de görüldüğünü, Kay halkının damgasının yılan olması nedeniyle damganın ve yazıtın Kaylarla özdeşleştirildiğini aktarmıştır (KK-1).²³ Gerçekten de Kayların *THY*'da verilen damgası yılan biçimindedir (*THY* 72.1308; Kirilen 2022: 24, 28, 47; Zuev 1960: 129, 132; Ek 15). Ancak Kültöbe Yazıtı'ndaki damgada kıvrılan tek bir çizgi değil, üç tane çizgi yer almaktadır. Ayrıca Kayların bu yazıtın oluşturulduğu tarihlerde doğu Moğolistan ile Mançurya taraflarında yaşadıkları düşünüldüğünde, damgayla ilgili Kay varsayımı geçersiz kalmaktadır.

Şimdiye kadar sunulan öneriler, yazıtın altındaki işaretin bir boy damgası olabileceği ihtimali üzerinden şekillenmiştir. Gerçekten de bu işaret büyük olasılıkla bir boy damgasıdır, ancak işaretteki dalgalı çizgiler bir yandan bir akarsu şekli izlenimi vermektedir. Yazıtın bulunduğu Kültöbe yerleşimi Seyhun Irmağı'na çok uzak değildir, ayrıca günümüzde bile bu yerleşimin yanından bir çay akmaktadır (Ek 16). Yazıtın altında görülen işareti değerlendirirken bu olasılık da göz önünde bulundurulabilir.

Erken Oğuzlarda Yazı Kullanımı, Yeni Bir Yazıt Grubu Önerisi Olarak Seyhun Yazıtları ve Kültöbe Yazıtı'nın Tarihlendirilmesi

Türk dili tarihçiliğinde Eski Türkçenin bir lehçesi olan Oğuzcanın yazı dili hâline gelmesi genellikle 13. yüzyılın ortalarına yani Anadolu'daki Selçuklu Sultanlığı'nın son dönemleri ile İkinci Beylikler Dönemi'nin başlarına tarihlendirilmektedir. Bu dönemde Oğuzca Arap harfleriyle yazılmaya başlanmıştır ve Oğuzcanın bu aşaması Eski Anadolu Türkçesi olarak adlandırılmaktadır (Ercilasun 2004: 433, 435-449; Johanson 1998: 86; Kerslake 1998: 179; Paçacıoğlu 1995: 193-194; Tekin 1997: 78; Tekin-Ölmez 2003: 48). Her ne kadar Oğuzcanın Arap harfli olan yazı dili aşaması bu dönemde başlamışsa da tarihî Oğuz topraklarında çıkan yazıtlar, Oğuzların 11. yüzyıldan yani Selçuklu döneminden önce de Türk Yazısı'nı kullandıklarını ortaya koymaktadır.²⁴ Nitekim Kazakistan'ın

²³ Literatürde Kayı boyu, Kay halkı ve yılan damgası hakkındaki tartışmalar için bkz. Mokeyev vd. 2025: 27-38.

²⁴ Kültöbe Yazıtı'yla ilgili ilk makalemizde bu cümle şöyle yer almıştı: "Her ne kadar Oğuzcanın Arap harfli olan yazı dili aşaması bu dönemde başlamışsa da tarihî Oğuz topraklarında çıkan yazıtlar, Oğuzcanın 11. yüzyıldan yani Selçuklu döneminden önce de Türk Yazısı'yla yazılan bir yazı dili olduğunu ortaya koymaktadır." (Erkoç-Kavaklı 2025: 245). Gerek Ercilasun

güneyi, doğusu ve batısında 6.-7. yüzyıllarda Batı Türk Kağanlığı'nın hâkim olduğu, sonrasında 7.-10. yüzyıllarda On Oklar-Türgişler, Karluklar ile Oğuzların yaşadıkları bölgelerde 20.-21. yüzyıllarda yapılan arkeolojik çalışmalarda Türk Yazılı çeşitli yazıtlara denk gelinmiştir. Bugüne kadar Oğuz topraklarında bulunan yazıtlar şöyledir:

1) **Yesi'deki Kültöbe Yazıtı:** Bu makalede incelenen Kültöbe Yazıtı'na en yakın mesafede olanı, Yesi'deki Kültöbe tarihî yerleşiminde bir kap üzerinde bulunmuştur ve 10. yüzyılın başlarına yani bölgenin Oğuz Yabguluğu hâkimiyetinde olduğu döneme tarihlendirilmiştir (Arguz 2024: 247).

2) **Sir Derya Kerpiçi Yazıtı:** Türkistan şehri yakınlarında Seyhun Irmağı'nın sol yakasındaki tarihî Artuk Арык (Arkuk Аркук) şehrinin kalıntılarındaki bulunan bu yazıt, literatürde *Sir Derya Kerpiçi* (Kazakça *Sırdarıya kirpişi Сырдария кірпіші*) olarak bilinmektedir. Bir kerpiç tuğla üzerinde yer alan bu yazıt, G. Musabaev ile G. Aydarov'a göre en eski Türk Yazılı yazıttır ve MÖ 1.-2. yüzyıllardan kalma olup Kengü (Kangju 康居) dönemindedir (Musabaev-Aydarov 1971: 28-30; Ek 17). Ancak bu yazıt daha geç tarihli olmalıdır ve muhtemelen 9.-10. yüzyıllardan yani Oğuz döneminden kalmaz.

3) **Ķaratöbe Yazıtı:** Türkistan İli'ne bağlı Oğuz şehri Sabran (Sawran Сауран)²⁵ yakınlarında, Seyhun Irmağı'nın sol tarafında kalan Ķaratöbe'de Ķaratöbe bulunan bu yazıt, bir çömlek üzerinde yer almaktadır (Arguz 2024: 246-247).

4) **AĶtöbe Yazıtı:** Türkistan İli'ne bağlı Şardara İlçesi'nde (Şardara awdanı Шардара ауданы) yer alan I. AĶtöbe AĶtöbe tarihî yerleşiminde ortaya çıkan bu yazıt, 6.-8. yüzyıllara tarihlendirilmiştir (Ek 18).

5) **Börijar Yazıtı:** Bu yazıt Türkistan'a çok uzak olmayan bir mesafede, bugünkü Ķimkent (Şımкент Шымкент) yakınlarında Ķaraspan'daki Ķараспан tarihî şehrin mezarlığını barındıran Börijar'daki Бөріжар kazılarda ortaya çıkmıştır. Burada bulunan bir kolyenin bir taşı üzerinde çok kısa bir yazıt olduğu görülmektedir ve tarihlendirilmesi 6.-7. yüzyıllar olarak belirlenmiştir (MaĶmutov 1971: 160-162; Ek 19). Söz konusu yazıtın bulunduğu bölge 9.-10. yüzyıllardaki Oğuz-Karluk sınırına çok yakın olmakla birlikte Oğuz sınırları içerisinde kalmaktadır, bu yüzden büyük olasılıkla Oğuzlara ait olmalıdır.

Görüldüğü üzere bugüne kadar Türkistan ve Ķimkent yakınlarında Seyhun Irmağı kıyılarında toplam altı tane yazıt bulunmuştur. Türk yazıtlarının grupları adlandırılırken genellikle coğrafi adların ve

(2025: 3) gerek sosyal medyada eleştiriler yazan diğer Türkologlar, makalenin bu görüşünü kabul etmeyerek eleştirmişler ve yazı kullanımıyla bir lehçenin yazı dili hâline gelmesinin farklı şeyler olduğunu belirtmişlerdir. Oğuzcanın Eski Türkçenin diğer lehçelerinden farklarını ilk gösteren kaynak, bilindiği üzere *DLT*'tür. Gerçekten de Kültöbe Yazıtı'nda, Kaşgarlı Mahmud'un (MaĶmūd el-Kāşğarī) *DLT*'te Oğuzca olarak verdiği kelimeler ve ses değişimlerine benzer ifadeler kullanmış olmaları görüşüne gelinecek olursa (Ercilasun 2025: 3), her ne kadar arkeolojik buluntular Oğuzların bazı atalarının On Ok-Türgiş bölgesinden geldiklerini gösteriyorsa da Oğuz boy birliğini oluşturan boylar aynı zamanda Moğolistan, İç Moğolistan ve Güney Sibirya gibi bölgelerden de gelmişlerdir. Üstelik Oğuz boy birliği Seyhun kıyılarında gözükmeye başladığında ve hatta sonrasında bile, Türgişler ve Barsganlar gibi bazı On Ok boylarının anayurtları olan Yedisu bölgesinde Karluklara karşı direnmeye devam ettikleri görülmektedir (Erkoç 2020a: 94-95, 2020b: 116, 126, 131-132, 2021: 723-724, 741-753, 2023: 76-79, 114-116, 142-158). Dolayısıyla Kültöbe Yazıtı ve bölgedeki diğer yazıtları 8. yüzyılın sonu ile 9. yüzyılda Seyhun kıyılarında ortaya çıkan yeni bir boy birliği olan Seyhun Oğuzlarıyla özdeşleştirmek daha uygundur. Oğuzların Türk dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen ataları elbette yazı kullanmışlardır, ancak bu bildiride incelenen yazıtların önemi, Seyhun Oğuzlarını oluşturan boyların bu yazıyı söz konusu bölgede yani 9.-10. yüzyıllardaki yurtlarında kullanmaya devam ettiklerini göstermesidir. Türk Yazısı'nın Oğuzlar arasındaki kullanımının ise İslamlaşmayla birlikte yavaştan ortadan kalktığı düşünülebilir.

²⁵ Burası Kültöbe Yazıtı'nın bulunduğu Orañğay Köyü'nün bağlı olduğu Sawran İlçesi'yle karıştırılmamalıdır. Kaşgarlı Mahmud'a göre Sabran, Oğuz ülkesinde bir şehrin adıdır (AEA 4189, s. 219; Kaşgarlı Mahmud 2015: 189; MaĶmūd al-Kāṭṭarī 1982-1: 329).

özellikle ırmak adlarının kullanılması tercih edilmektedir; bunlara örnek olarak Orhun, Yenisey ve Talas yazıtları sunulabilir. Orañğay'daki Kültöbe, Yesi'deki Kültöbe, Sir Derya Kerpiçi, Qaratöbe, Aqtöbe ve Börjjar yazıtlarının hepsi de Seyhun Irmağı yakınlarında bulunduğu için, daha önce literatürde hiç kullanılmamış olan *Seyhun Yazıtları* ifadesinin söz konusu yazıtları oluşturan grup için kullanılması bu bildiride önerilmektedir.

Güney ve Batı Kazakistan'da ortaya çıkan, genellikle 6.-8. yüzyıllara tarihlendirilen diğer yazıtlar ise daha ziyade Aqtöbe Aqtöbe, Jambıl Жамбыл, Almatı Алматы, Jetisu Жетісу ile Doğu Kazakistan (Şıǵıs Қазақстан Шығыс Қазақстан) illerinde bulunmuştur (Arguz 2024: 244-249; Ek 20). Bunlar daha ziyade Batı Gök Türkler, On Oklar-Türğişler ve Karluklardan kalmış olmalıdır.

Kültöbe Yazıtı'nın yaklaşık bir tarihlendirmesinin yapılabilmesi için elimizde bazı veriler ve ipuçları vardır. Öncelikle, Seyhun Irmağı kıyılarındaki arkeolojik çalışmalar bu bölgedeki yerleşimlerin çoğunun Kengü Devleti tarafından kurulduğunu, ancak Oğuzların 9. yüzyılda söz konusu yerleşimleri ele geçirdiklerini ortaya koymaktadır. Her ne kadar İbnü'l-Esir Oğuzların bu bölgeye gelişlerini 8. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirmişse de yazılı kaynaklarda Oğuzların Müslüman yazarların menziline girmeleri 9. yüzyıla denk gelmektedir (Çınar 2016: 186-188, 191, 196-198; Erkoç 2020b: 127, 2021: 724, 2023: 116-117). Eğer İbnü'l-Esir'in verdiği bilgi doğruysa Oğuzlar büyük olasılıkla bölgeye 8. yüzyılda ilk geldiklerinde bozkırlarda yalnızca konargöçer bir şekilde yaşamışlar ve şehirlerin hâkimiyetini 9. yüzyılda ele geçirip buralara yerleşmeye başlamışlardır. Coğrafi olarak da yazıtın bulunduğu bölge Oğuz Yabguluğu'nun sınırları içerisinde. İslamî coğrafya eserlerine göre 9.-10. yüzyıllarda Oğuzlar ve doğu komşuları Karluklar arasındaki sınır İsbicab/İsficab şehri yani bugünkü Çimkent şehrinin Sayram İlçesi'dir (Sayram awdanı Сайрам ауданы); İsbicab'tan ötesi ise Karluk ülkesidir (Erkoç 2020b: 123, 2021: 730, 2023: 99, 124-125). Eğer yazıtta *Hazar Hanı* ifadesi geçiyorsa bu da Hazar Kağanlığı dönemine (7.-10. yüzyıllar) denk gelmektedir; bilindiği üzere Hazar Kağanlığı, Oğuz Yabguluğu'nun batı komşusudur. Üstelik Hazar Kağanlığı'nın 965'te yıkılmasından önce Oğuz Yabguluğu'nun bu devlete bağlı olduğu görüşü, uzun bir süredir tarihçiler arasında tartışılmaktadır. Yazıtı yazan kişi zamanında bir Hazar kağanına hizmet etmiş bir Oğuz, veya bölgeyi Hazar kağanları adına yöneten bir kişi olabilir. Bütün bu veriler ve ipuçları göz önüne alındığında, Kültöbe Yazıtı'nı şimdilik 9.-10. yüzyıllara tarihlendirmek mümkündür; elbette kesin bir tarihlendirme yapmak için yazıtın olduğu taş üzerine analizler yapılmalı ve Kültöbe yerleşiminde arkeolojik kazı yürütülmelidir.

Sonuç

Kazakistan'ın Türkistan İli Sawran İlçesi Orañğay Köyü'ndeki Oğuz yerleşimi Kültöbe'de 1990-2000 yılları arasında yapılan kaçak bir kazı sonrasında köyün ortaokul öğrencileri, üzerinde tek satırlık bir yazıt ve bir damga veya işaret olan düzgün biçimli bir kireçtaşı bulmuşlardır. Tarafımızca yapılan incelemeler sonucunda yazıtta Türk Yazısı'nın kullanıldığı belirlenmiştir. Şimdilik yazıtta *kaz er kan kul* veya daha büyük olasılıkla *kazar kan kul*, daha düşük bir olasılığa göre ise *kazar kan ukuñ* biçiminde bir ifadenin geçtiği görülmektedir. Eğer *kazar kan kul* okunuşu doğruysa burada "Hazar Hanı'nın kulu" şeklinde bir ifade yer alıyor olabilir, ancak bu okuyuşun tartışmalı yerleri bulunmaktadır ve üzerinde daha fazla çalışma yapılmasını gerektirmektedir. Her ne kadar Orañğay halkı yazıtın bir mezar yazıtı olduğunu düşünüyorsa da yazıtta ölümle ilgili herhangi bir ifade geçmediği için bu olasılık ihtimal dışı kalmaktadır. Yazıtın altındaki işaret büyük olasılıkla bir boy damgasıdır; bu damgaya benzeyen bazı damgalar tarihî kaynaklarda 8.-11. yüzyıllarda Türk boyları arasında görülmektedir, ancak biçimleri bu damgayla birebir aynı değildir. Söz konusu damgayla birebir benzeyen bir damga ise yakın dönem Kazak boylarından Üysinlerin damgalarından bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır, ancak dönem olarak uyuşmamaktadır veya damga sahibi boy sonradan Üysinlere katılmış olabilir. Yazıtın altındaki işaretin

bir damgadan daha ziyaden bir ırmak veya çayı simgelemesi olasılığı da bulunmaktadır. Kültöbe Yazıtı'nın bulunduğu yer bir Oğuz yerleşimi olduğu, Oğuz topraklarında Türk Yazılı başka yazıtlar da bulunduğu ve bu yazı muhtemelen Oğuzların İslamlaşmalarıyla birlikte kullanımdan kalktığı için, Kültöbe Yazıtı'nın erken Oğuzlara ait olduğu ve 9.-10. yüzyıllara tarihlendirilebileceği önerilmektedir. Ayrıca Kültöbe Yazıtı ve Oğuz topraklarında bulunmuş olup bu bildiride *Seyhun Yazıtları* olarak adlandırılmaları önerilen diğer yazıtlar, Oğuzların 10. yüzyılda İslamlaşmaları ve 13. yüzyılda Arap Yazısı'nı benimsemelerinden önce bile 9.-10. yüzyıllarda Türk Yazısı'nı kullandıklarını göstermektedir.

Kısaltmalar

AEA: Ali Emîrî Arabî

BKY = Bilge Kağan Yazıtı

D = Doğu Yüzü

DLT = Dîvânu Lugâti't-Türk (Dîvânu Luġâti't-Turk)

DS = Drevnetyurkskiy slovar'

G = Güney Yüzü

K = Kuzey Yüzü

Kap. = Kaplumbağa Altlıktan Kopan Parça

KTY = Köl Tigin Yazıtı

ŞUY = Şinè us Шинэ ус Yazıtı

THY = Tang Huiyao 唐會要

TY = Tunyukuk (Tonyukuk) Yazıtı

Kaynakça

- Akılbek, Serik, Hazbulatov, Andrey, Gürsoy, Muzaffer ve Ocaubaev, Arman (2019). “Kültöbe Arkeolojik Sit Alanı: Arkeolojik Araştırmalar Işığında Genel Bir Bakış”. *VIII. Uluslararası Türkoloji Kongresi “Prof. Dr. Fuat Sezgin anısına” – Türk Uygarlığı: Köklü Geçmişten Günümüze*. Ed. Serdar Dağıstan, Nurlan Mansurov ve Jupar Tanauova. Ahmet Yesevi Üniversitesi, 144-156.
- Alimov, Rysbek (2014). *Tanrı Dağı Yazıtları: Eski Türk Runik Yazıtları Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Kömen Yayınları.
- Arguz, Bahar, (2024). “Prof. Dr. Ziya Bünyadov Armağanı Orta Asya’daki Eski Türk Yazıtları Adlı Eser Üzerine”. *Bürküt Türk Dünyası Dergisi*, 3(2): 235-254.
- Aydın, Erhan (2016). *Eski Türk Yer Adları*. Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, Erhan (2017). *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, Erhan (2018). *Uygur Yazıtları*. Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, Erhan (2019). *Sibirya’da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları*. Kronik Kitap.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford University Press.
- Çınar, Serhan (2016). *Sirderya Boyundaki IX-X. Yüzyıllarda Oğuz Şehirciliği (Yengi Kend ve Farab Örneğinde)*. Yüksek Lisans Tezi. Hitit Üniversitesi.
- Drevnetyurkskiy slovar’* (1969). Haz. V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, È. R. Tenişev ve A. M. Şerbak. Nauka.
- Ercilasun, Ahmet B. (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet B. (2025). “Kültöbe Yazıtı Üzerine”. *Türk Kültürü*, XVIII(2): 1-4.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2008). *Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı (Gök Türk Dönemi)*. Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2020a). “Bozkır Halklarında Su Kültü”. *Tarih ve Kültür Penceresinden Su ve Sağlık İlişkisi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri – 10-11 Haziran 2019, İstanbul*. (ed. Arın Namal, Hacer Topaktaş Üstüner ve Bożena Plonka Syroka). İstanbul: Beykoz Belediyesi, 69-108.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2020b). “Kırgızlar, Türgişler, Karluklar ve Oğuzlar”. *Ötüken’den Kırım’a Türk Dünyası Kültür Tarihi*. Haz. Ahmet Kanlıdere ve İlyas Kemaloğlu. Ötüken Neşriyat, 105-135.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2021). “Erken Oğuzlar”. *Kökler: Yay Çeken Kavimlerin Şafağı: Dil, Arkeoloji, Tarih, Antropoloji ve Etnografya Işığında Altay Halklarının Kökeni*. Haz. Sergen Çirkin. Cilt II (Arkeoloji ve Tarih). Ötüken Neşriyat, 719-767.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2022). “Eski Türk Devletlerinde Kağan ve Han Unvanları”. *XVIII. Türk Tarih Kongresi – 1-5 Ekim 2018 / Ankara – Kongreye Sunulan Bildiriler*, Cilt X (Türk Dünyası Tarihi). Haz. Semiha Nurdan ve Muhammed Özler. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 379-402.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2023). *Yenisey’den Seyhun’a Türkler: Kırgızlar, Türgişler, Karluklar ve Oğuzlar*. Kronik Kitap.
- Erkoç, Hayrettin İhsan ve Kavaklı, Alparslan (2025). “Kültöbe Yazıtı: Erken Oğuzlarda Yazı Kullanımına İlişkin Yeni Bir Buluntu”. *YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi*, 5(2): 236-266.
- Golden, Peter B. (1980). *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. 2 Cilt. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Golden, Peter B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Otto Harrassowitz.
- Golden, Peter B. (2006). *Hazar Çalışmaları*. (çev. Egemen Çağrı Mızrak). İstanbul: Selenge Yayınları.

- Golden, Peter B. (2017). *Türk Halkları Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*. Çev. Osman Karatay. Ötüken Neşriyat.
- Johanson, Lars (1998). "The History of Turkic". *The Turkic Languages*. Ed. Lars Johanson ve Éva Á. Csató. Routledge, 81-125.
- Kâşgarlı Mahmud (2015). *Divânu Lugâti't-Türk: Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*. Haz. Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmud (2017). *Divânu Lugâti't-Türk (İnceleme-Tıpkıbasım)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kerslake, Celia (1998). "The History of Turkic". *The Turkic Languages*. Ed. Lars Johanson ve Éva Á. Csató. Routledge, 179-202.
- Kıdırali, Darhan ve Babayar, Gaybullah (2015). *Türk Bengü Taşı: Şiveet-Ulaan Damgalı Anıtı*. Uluslararası Türk Akademisi.
- Kirilen, Gürhan (2022). "Tang Huiyao'da "Atlar" Bölümü". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 37: 7-47.
- Kormuşin, İ. V. (2008). *Tyurkskie eniseyskie èpitaftii: grammatika, tekstologiya*. Nauka.
- Kormuşin, İgor Valentinoviç (2017). *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları: Metinler ve İncelemeler*. Çev. Rysbek Alimov. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Maḥmūd al-Kāṭyarī (1982-1984-1985). *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luyāt at-Turk)*. Çev. Robert Dankof. 3 Cilt. Harvard University.
- Maḥmūd bin el-Ḥuseyn bin Muḥammed el-Kâşgarī. *Kitābu Dīwānu Lugâti't-Turk*. Millet Yazma Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî No. 4189, İstanbul.
- Maḥmutov, A. (1971). "Tas monşaқтағы jazw sırı". *Қазақстан әпиграфикасы*. Қазақ SSR-нің "ҒИЛИМ" баспасы, 160-162.
- Mokeyev, Anvarbek, Ceylan, Alparslan, Belek, Kayrat ve Abdimalip Uulu, Nursultan (2025). "Türkistan'daki Kayı Boyunun Kökeni Üzerine Yeni Bir Bakış". *Selçuk Türkiyat*, 64: 25-45.
- Mozioğlu, Emine (2016). "Altay Yazıtları". *Yenisey - Altay - Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Haz. İgor Kormuşin, Emine Mozioğlu, Risbek Alimov ve Fikret Yıldırım. BilgeSu Yayıncılık, 227-311.
- Musabaev, G. ve Aydarov, G. (1971). "Sırdar'inskaya nadpis'". *Қазақстан әпиграфикасы*. Қазақ SSR-нің "ҒИЛИМ" баспасы, 28-30.
- Or.8212/161 (Irk Bitig). British Library, London. <https://idp.bl.uk/collection/0EB6E2F74517416E9C8C2A63B67BD21D/>. (erişim tarihi 12/10/2025).
- Ölmez, Mehmet (2021). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları: Metin-Çeviri-Sözlük*. BilgeSu Yayıncılık.
- Özel, Haşim (2020). *Kıpçak Uruk ve Boyları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Paşacıoğlu, Burhan (1995). *Orta Türkçe*. Dilek Ofset Matbaacılık.
- Samashev, Samat K. (2010). "Kazakh Tamgas". *Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey*. Ed. Joám Evans Pim, Sergey A. Yatsenko ve Oliver Timken Perrin. Dunkling Books, 331-340.
- Samashev, Zainolla, Tsevendorzh, Damdinsurengiyn, Onggaruly, Akan ve Chotbayev, Akan (2016). *Shiveet Ulaan Ancient Turkic Cult and Memorial Complex*. Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.
- Şirin User, Hatice (2010). "Bömbögör Yazıtı: Bir Türk Kunçuyunun Mezar Taşı". *Dil Araştırmaları*, 7: 62-73.
- Tekin, Talat (1997). *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*. Simurg.
- Tekin, Talat (2004). *Irk Bitig: Eski Uygurca Fal Kitabı*. Öncü Kitap.

Tekin, Talat ve Ölmez, Mehmet (2003). *Türk Dilleri – Giriş –*. Yıldız.

Wang Pu 王溥 (1955). *Tang Huiyao* 唐會要. Zhonghua Shuju 中華書局.

Wilkens, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Universitätsverlag Göttingen.

Yıldırım, Fikret (2016). “Kâğıda Yazılı Runik Harfli Eski Türkçe Metinler”. *Yenisey - Altay - Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Haz. İgor Kormuşın, Emine Mozioglu, Risbek Alimov ve Fikret Yıldırım. BilgeSu Yayıncılık, 391-545.

Zuev, Yu. A. (1960). “Tamgi loşadey iz vassal’nıh knyajestv (Perevod iz kitayskogo soçineniya VIII-X vv. Tanhuyyao, t. III, tszyuan’ 72, str. 1305-1308)”. *Novie materialı po drevney i srednevekovoy istorii Kazahstana*. Trudı instituta istorii, arheologii i ètnografii. İzdatel’sтво Akademii nauk kazahskoy SSR, 93-140.

Kaynak Kişiler:

KK-1: Aḥmatjon Rasuloviç Aḥmetov Ахматжон Расулович Ахметов, 1978 doğumlu, Muhtar Äwesov Ortaokulu’nda tarih öğretmeni, Orañğay. (Görüşme: 29 Eylül 2025).

Ekler



Ek 1: Kültöbe yerleşimi (6 Ağustos 2025).

Adres RumeliSE Congress & Symposium www.rumelise.com	Address RumeliSE Congress & Symposium www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com	e-mail: editor@rumelise.com,
tel: +90 505 7958124	phone: +90 505 7958124



Ek 2: Yazıtın bulunduğu müzeyi barındıran ortaokul (29 Eylül 2025).

Adres
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

Address
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-mail: editor@rumelise.com,
phone: +90 505 7958124



Ek 3: Yazıtın bulunduğu müze binası (6 Ağustos 2025).



Ek 4: Yazıtın tespit edildiği an (6 Ağustos 2025).

Adres RumeliSE Congress & Symposium www.rumelise.com e-posta: editor@rumelise.com tel: +90 505 7958124	Address RumeliSE Congress & Symposium www.rumelise.com e-mail: editor@rumelise.com, phone: +90 505 7958124
---	---



Ek 5: Yazıtın yazarlar tarafından çekilen ilk fotoğrafı (6 Ağustos 2025).





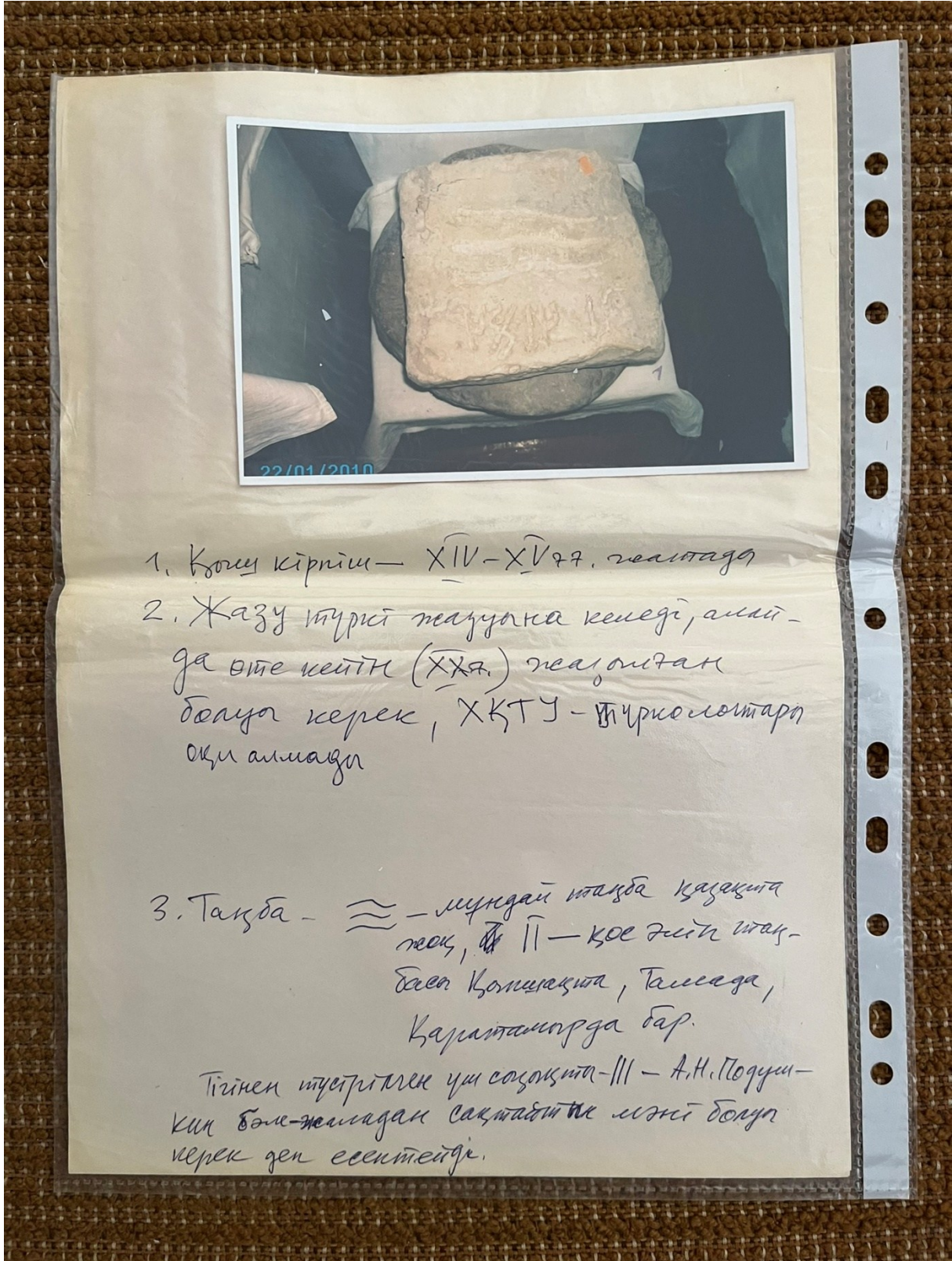
Ek 6: Yazıtın ölçüleri (29 Eylül 2025).

п/п	запись		
1	2	3	
113	30.01. 2003	ОМЗ К/К №113 а/б	Мәдәтләр бар. Мәдәт мәдәтләр үчүн бар өр мәдәтләр үчүн найдан.
114	30.01. 2003	ОМЗ К/К №114 а/б	Мәдәтләр бар. Мәдәт мәдәтләр үчүн бар. мәдәтләр. Мәдәт мәдәтләр. Мәдәт мәдәтләр.
115	30.01. 2003	ОМЗ К/К №115 а/б	Мәдәтләр бар. Мәдәт мәдәтләр үчүн бар. мәдәтләр. Мәдәт мәдәтләр. Мәдәт мәдәтләр.

Ek 7: Müzenin envanter defterinde yazıtın kaydı (29 Eylül 2025).

Adres
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

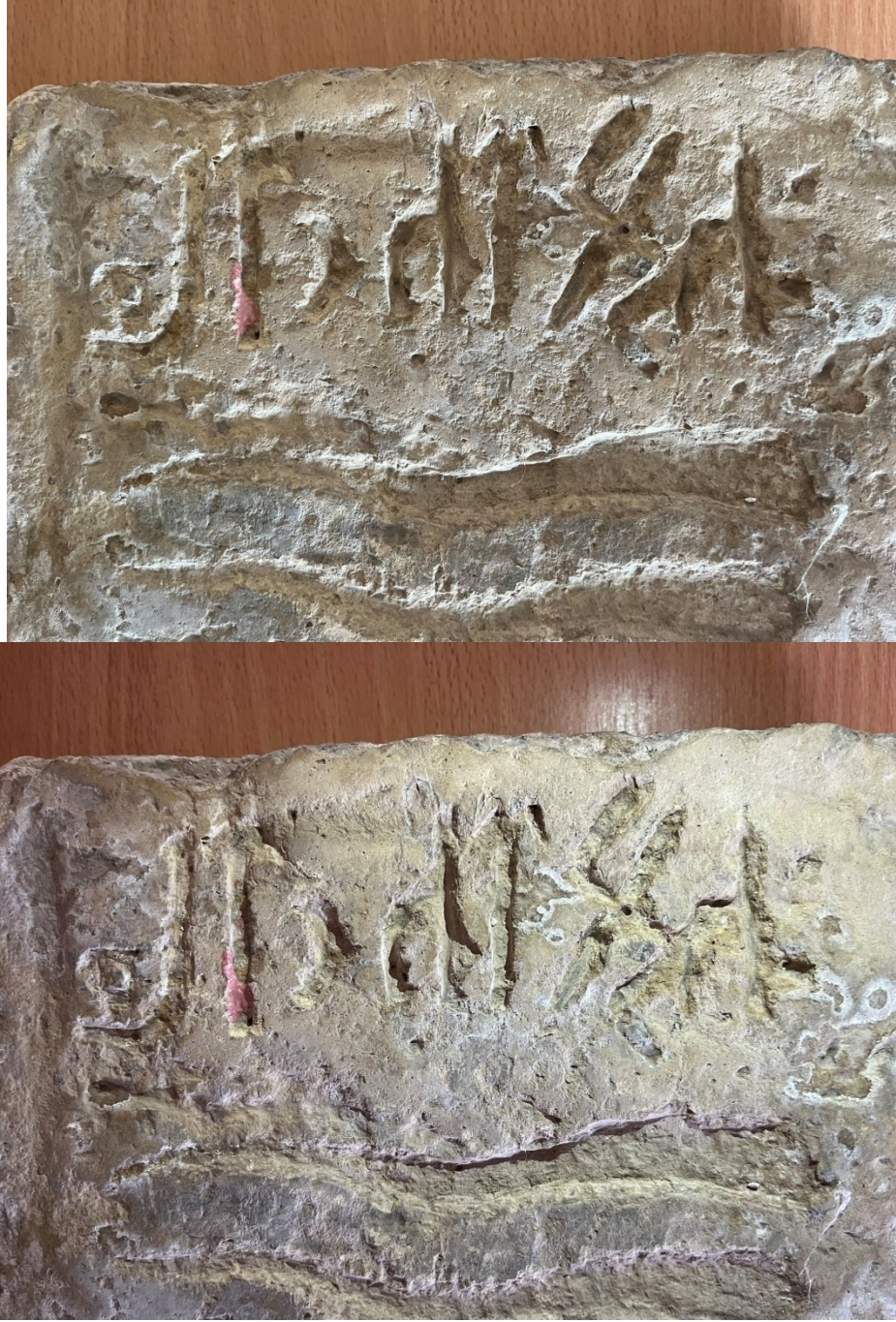
Address
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-mail: editor@rumelise.com
phone: +90 505 7958124

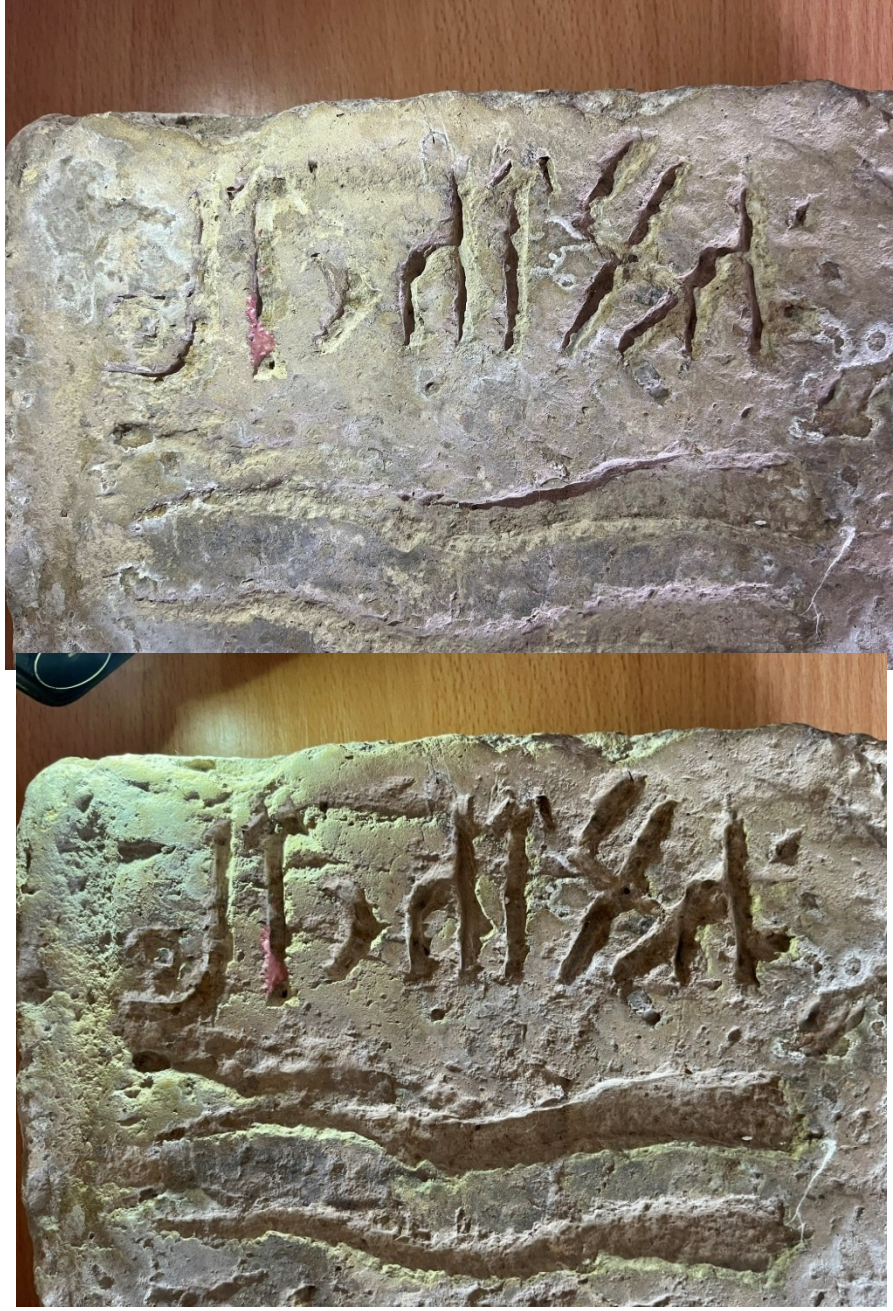


Ek 8: Ahmet Yesevi Üniversitesi'nde yazıt üzerine 2010 yılında yapılan incelemenin müze envanter defterindeki kaydı (29 Eylül 2025).



Ek 9: Yazıtın olduğu taşın arka kısmı (29 Eylül 2025).

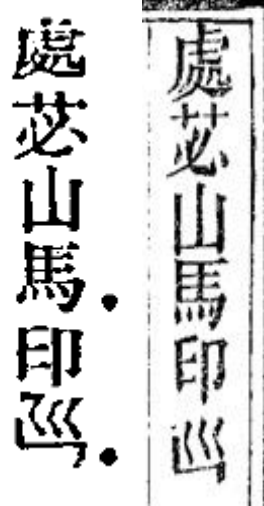




Ek 10: Yazıtın farklı açılardan ışık verilerek yapılan yakın çekimleri (29 Eylül 2025).



Ek 11: Yazıtın üst kısmının çekimi (29 Eylül 2025).



Ek 12: THY'da Chubi Dağı Atları damgası (THY 72.1308; Kirilen 2022: 47).



Ek 13: *DLT*'te sırasıyla Yazgır, Üregir ve Ulayundluğ boylarının damgaları (AEA 4189, s. 40).

[illegible]

Ek 14: Kazakların Üysin boyunun damgaları (Samashev 2010: 336).

奚馬好筋節勝契丹馬餘並與契丹同今饒樂都督北印乙
奚馬好筋節勝契丹馬餘並與契丹同今饒樂都督北印乙

Ek 15: THY'da



biçimindeki Kay damgası (THY 72.1308; Kirilen 2022: 47).



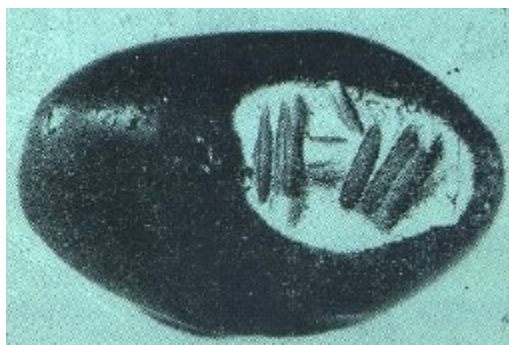
Ek 16: Kültöbe'nin yanından akan çay (6 Ağustos 2025).

ТМВ.У>ССУХ УУ
Нижняя строка: Л1>8

Ek 17: Sir Derya Kerpiçi Yazıtı (Musabaev-Aydarov 1971: 29).



Ek 18: Aqtöbe Yazıtı (Kazakistan Merkezî Devlet Müzesi, Almatı; 2 Eylül 2024).



Таңбалардың мәні:

Ǝ — к

1 — с² (жіңішке айтылатын дыбыс)

N — ү

2



Жазу түрі: |N : X|| (оңынан солға қарай оқылады).

Транскрипциясы:

ес сек үс

Қазақша мәні:

дос секір, үз.

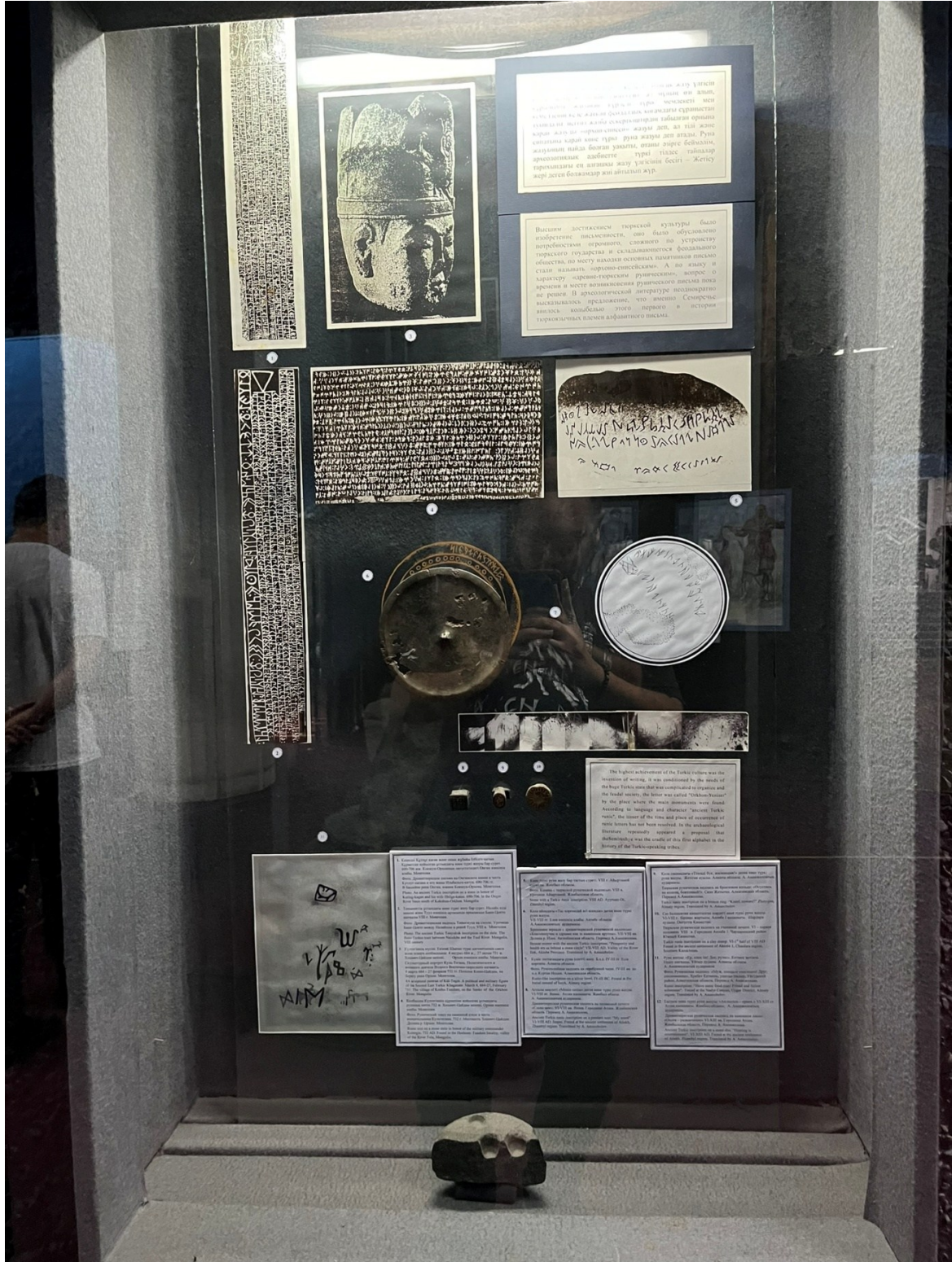
Түркі халықтарының көне жазу ескерткіштерінен де бұл сөздер кездеседі². Олардың мәні мынандай:

1 — ес (дос) — друг, товарищ.

Ǝ1 — сек (секір) — прыгать, веселиться.

1N (4N) — үс (үз) — рвать, прерывать.

Ek 19: Börjar Yazıtı (Maǵmutov 1971: 161-162).



Ek 20: Kazakistan'da bulunmuş Türk Yazılı yazıtların bir bölümü (Kazakistan Merkezî Devlet Müzesi, Almatı; 2 Eylül 2024).

Adres
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-posta: editor@rumelise.com
tel: +90 505 7958124

Address
RumeliSE Congress & Symposium
www.rumelise.com
e-mail: editor@rumelise.com,
phone: +90 505 7958124