

YAZ-SUMMER 2018

18/1

ISSN: 1301-2045



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ *22. yıl*

T D İ D



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ



TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ *22. yıl*

Journal of Turkish World Studies
Журнал Исследований Тюркского Мира

YAZ-SUMMER 2018

18/1

ISSN: 1301-2045

Türk Dnyasy İncelemeleri Dergisine gnderilen yazıların dşünsel ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına, çeviri ve aktarmaların hukuki sorumluluğu çevirmenlerine/aktaranlarına aittir. Gnderilen her yazının yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeleri TDİD yazı işleri tarafından yapılır.

Yayınlanan yazıların her türlü telif hakkı
Ege Üniversitesi Türk Dnyası Araştırmaları Enstitüsüne aittir.

TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ 22. yıl

KURUCU / Founder
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

SAHİBİ-SORUMLU MÜDÜR / Owner
Ege Üniversitesi

Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü adına
Enstitü Müdürü Prof. Dr. Nadim MACİT

EDİTÖRLER / Editors

Prof. Dr. Nadim MACİT
Dr. Öğr. Üyesi Atif AKGÜN
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN

İngilizce Editörü

Doç. Dr. Pınar FEDAKÂR

Yazı İşleri

Dr. Öğr. Üyesi Atif AKGÜN

Tashih

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI
Dr. Öğr. Üyesi Rabia UÇKUN
Dr. Öğr. Üyesi Ferah TÜRKER

Dizgi

Arş. Gör. Gökçe EMEÇ
Arş. Gör. Şima DOĞAN
Arş. Gör. Şengül AYGÜMÜŞ
Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

Halkla İlişkiler ve Dağıtım

Arş. Gör. Şima DOĞAN

YAZIŞMA ADRESİ / Correspondence

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları
Enstitüsü 35100 / Bornova - İZMİR
<http://www.tdid.ege.edu.tr>
Tel / telephone: 0(232) 388 01 10 / 2958
Belgegeçer / Fax: 0(232) 342 74 96
Elmek / E-mail: egetid@gmail.com
<http://dergipark.gov.tr/egetid>

BASKI / Print

Ege Üniversitesi Basımevi Bornova / İZMİR
Tel: 0(232) 388 10 22
Yayın Tarihi: Haziran 2018
Baskı Tarihi: Haziran 2018 - Baskı Adeti: 100

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Nadim MACİT (Ege Üniv.)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniv.)
Prof. Dr. Ali EROL (Ege Üniv.)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege Üniv.)
Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniv.)
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Emekli Öğr. Üyesi)
Doç. Dr. Muvaffak DURANLI (Ege Üniv.)
Doç. Dr. Pınar FEDAKÂR (Ege Üniv.)
Doç. Dr. Selami FEDAKÂR (Ege Üniv.)
Doç. Dr. İbrahim ŞAHİN (Ege Üniv.)
Doç. Dr. Yahya Kemal TAŞTAN (Ege Üniv.)
Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN (Ege Üniv.)
Doç. Dr. Mehmet TEMİZKAN (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Atif AKGÜN (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Rüçhan BUBUR (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ŞEN (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Ferah TÜRKER (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Aygül UÇAR (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Rabia UÇKUN (Ege Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN (Ege Üniv.)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (N. Erbakan Üniv.)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Uludağ Üniv.)
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniv.)
Prof. Dr. Yunus BALCI (Pamukkale Üniv.)
Prof. Dr. Şerif Ali BOZKAPLAN (DEU)
Prof. Dr. Ali DUymAZ (Balıkesir Üniv.)
Prof. Dr. Mehmet ERSAN (Ege Üniv.)
Prof. Dr. İnci Kuyulu ERSOY (Ege Üniv.)
Prof. Dr. İlhan GENÇ (Düzce Üniv.)
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Yeditepe Üniv.)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Üniv.)
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM (TKAE)

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 18679

TDİD KURUMSAL

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yılda iki kez yayımlanan ve DergiPark sisteminde yer alan uluslararası hakemli bir dergidir. Ege Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 05.08.2014 tarih ve 25/24 No'lu kararı ile basılmıştır.

DERGİMİZİN TARANDIĞI

ULUSLARARASI İNDEKSLER

ULAKBİM, ASOS, CEEOL, IndexCopernicus, MLA, TURKOLOGISCHER ANZEIGER, ULRICH'S.

CORPORATE IDENTITY

Journal of Turkish World Studies is a scientific referee journal which is published twice a year and takes part in DergiPark system. It is published by Ege University Executive Board's No. 25/24 decree dated 05.08.2014.

ABSTRACTED AND INDEXED

IN FOLLOWING INDEXES:

ULAKBİM, ASOS, CEEOL, IndexCopernicus, MLA, PECYA, TURKOLOGISCHER ANZEIGER, ULRICH'S

Kapak Görseli

Ön Kapak: <https://www.telegraph.co.uk/content/dam/Travel/2016/August/baku-azerbaijan-travel-ap.jpg?imwidth=1400>

Arka Kapak: <https://www.itinari.com/location/maiden-tower-in-baku>

Dergimizin Yurtdışı Haberleşme Üyeleri

ABD - Uli Schamiloglu
ALMANYA - Mark Kirchner
ALTAY - Napir Bailkan
AZERBAIJAN - Kemal Abdullayev
BULGARİSTAN - Memiş Merdan
ÇİN - Abdulhekim Mehmet
FİNLANDİYA - Okan Dahe
FRANSA - Remy Dor
GÜRCİSTAN - Makvala Kharebava
HAKASYA - V. A. Burnakov
HOLLANDA - F. De Jong
IRAK - Çoban Hıdır Uluhan
İNGİLTERE - Arthur Hatto
İRAN - Ali Berazende
JAPONYA - Tadashi Suzuki
KAZAKİSTAN - Kuanyshbek Kenzhalin
KIBRIS - Mustafa Yeniasır
KIRGIZİSTAN - Ulanbek Alimov

KOSOVA - Mülazım Mazrek
MACARİSTAN - István Zimonyi
MAKEDONYA - Sevim Halil
MOĞOLİSTAN - Ekrem Kalan
MOLDOVA - Lübov Çimpoş
ÖZBEKİSTAN - Cabbar İşankul
ROMANYA - Tahsin Cemil
RUSYA - Dimitry Vasilyev
TATARİSTAN - İhsan Demirbaş
TÜRKMENİSTAN - Gurbandurdu Geldiyev
UKRAYNA - İsmet Zat
YUNANİSTAN - İbrahim Baltalı

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ali TİLBE
Prof. Dr. Alimcan İNAYET
Prof. Dr. Füsun KARA
Prof. Dr. Hüseyin BAYDEMİR
Prof. Dr. İlhan GENÇ
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY
Prof. Dr. Metin EKİCİ
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN
Prof. Dr. Nadim MACİT
Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN
Prof. Dr. Sedat BAYRAKAL
Doç. Dr. Bülent BAYRAM
Doç. Dr. Erkan GÖKSU
Doç. Dr. İlyas KEMALOĞLU
Doç. Dr. Melih TINAL
Doç. Dr. Muvaffak DURANLI
Doç. Dr. Nevin AKKAYA
Doç. Dr. Pınar FEDAKÂR
Doç. Dr. Ramilya YARULLİNA YILDIRIM
Doç. Dr. Selami FEDAKÂR
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN
Dr. Öğr. Üyesi Elif GÜRİSOY
Dr. Öğr. Üyesi Erhan AKTAŞ
Dr. Öğr. Üyesi Ferah TÜRKER
Dr. Öğr. Üyesi İrfan MISIRLI
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ŞEN
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜLTEKİN
Dr. Öğr. Üyesi Nurhak Cem DEDEBALI
Dr. Öğr. Üyesi Ömer İNCE
Dr. Öğr. Üyesi Rabia UÇKUN
Dr. Öğr. Üyesi Sıtkı ÇEKİRDEKÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Özgür DEMİRCİ
Dr. Mertcan AKAN
Dr. Vildan KOÇOĞLU GÜNDOĞDU



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler/ Articles

- 1** Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi
Traditional Knowledge and Cultural Economy
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR
- 29** Köroğlu'nun Halep Seferi (Amasya Varyantı) Metin İncelemesi
Köroğlu's Aleppo Expedition (Amasya Variant) Reviewing of the Text
Dr. Öğr. Üyesi Serdar UĞURLU
- 63** Eston Millî Destanı "Kalevipoeg"
National Epic of Estonian "Kalevipoeg"
Dr. Gonca KUZAY DEMİR
- 77** Kemal Sunal Filmlerindeki Geleneksel Çocuk Oyunları, Etnik Spor ve Yarışlar
Traditional Children's Games, Turkish Ethnic Sports and Races in Kemal Sunal Movies
Selnur ŞARMAN KORKUTAN
- 97** Dinsel Bağın Siyasalın Kuruluşunda Etkisi ve Şamanizm: Eski Türk Toplumunda Değerlendirmesi
The Effect of Religious Bond on Establishing the Political and Shamanism: Evaluation in the Context of Primitive Turkish Society
Dr. Öğr. Üyesi Efe BAŞTÜRK
- 113** Özbekistan'da Türkiye'nin Turistik Tanıtım ve Propaganda Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation of Turkey's Touristic Promotion and Propaganda Activities in Uzbekistan
Dr. Erol EVCİN
- 143** Средневековый Великий Шелковый путь - как главный торговый путь соединявший Восточную Европу и Азию
The Great Silk Road of the Middle Ages: The Main Trade Route Connecting Eastern Europe to Asia
Doç. Dr. Ekrem KALAN
- 153** İzmir-Hilal Semti Geleneksel Konut Dokusu
Traditional Houses of İzmir- Hilal District
Dr. Öğr. Üyesi Aygül UÇAR - Dr. Öğr. Üyesi Rüçhan BUBUR
- 179** Mirhaydar Feyzi'nin "Galiyabanu" Dramında Tatar Gelenek ve Göreneklere
Tatar Traditions and Customs in Mirhaydar Feyzi's Drama of "Galiyabanu"
Doç. Dr. Alsu KAMALİEVA
- 195** Eski Uygur Türkçesinde "Kötülük Bildiren" Kavramlar Üzerine
On the Concepts of Stating Evil in Old Uigur Turkic
Öğr. Gör. Hüsnü Çağdaş ARSLAN

215

Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Türk Kültür Öğelerinin Kullanımı

The Use of Turkish- Cultures' Items From The Social Sciences Course Books

Öğr. Gör. İskender DAŞDEMİR - Dr. Öğr. Üyesi Saadet TEKİN

229

Türk Dünyasında "Memduh" Bağlamında Savaş ve Epik Kişilik Özellikleri

War and Epic Personality of "Memduh" in Turkish World

Dr. İlyas YAZAR - Arş. Gör. Esra USLU

Çeviri Makaleler / Translated Articles

255

Wilhelm Barthold, Orhon Yazıtları Üzerine Yeni Araştırmalar

Türkiye Türkçesine Çev.: Huseyn AHMADOV

273

V. İ. Sırf, Gagauz Halk Bilimi (Tarihçesine Bakış)

Türkiye Türkçesine Çev.: Dr. Öğr. Üyesi Emine ATMACA- Dr. Öğr. Üyesi Reshide GÖZDAŞ

Kitap Değerlendirme / Book Review

293

Subrakova Viya Vasilyevna, *Konsonantizm Kızılskogo Dialekta Hakasskogo Yazıka:*

Sopostavitel'nyy Aspekt

Arş. Gör. Şima DOĞAN

297

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi

Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları



Saygıdeğer Okuyucu,

Bu sayıda yine farklı uzmanlık alanlarıyla Türk Dünyasının birçok bölgesine temas eden çalışmaları istifadenize sunuyoruz. Bu sayıda ilk olarak Nebi Özdemir'in, disiplinler arası çalışmalara bir örnek teşkil eden geleneksel bilgi ile kültür ekonomisi arasındaki ilişkiyi çözümlenmeyi amaçlayan makalesi yer almaktadır. Bu çalışmayı, Serdar Uğurlu'nun Köroğlu'nun Amasya varyantı üzerindeki makalesi takip etmektedir. Türk dünyasına yakın bir coğrafyadan; Eston Milli Destanı hakkında bir çalışma Gonca Kuzay Demir imzasıyla bu sayıda yer alan çalışmalardan bir diğeridir. Selnur Şarman Korkutan'ın, Kemal Sunal'ın seksenler filmlerinde yer alan geleneksel çocuk oyunları ve oyuncakları, ata sporları ve yarışları konu aldığı makalesi ve Erol Evcin'in Özbekistan'da Türkiye'nin turizm faaliyetlerini konu alan makaleleri de yine Halkbilim ve Turizm gibi çok çeşitli alanlarda Türk dünyasına temas eden çalışmalar arasındadır.

Türkçe, İngilizce ve Rusça olmak üzere üç dilde makaleyi okuyucularıyla buluşturan dergimizin bu sayısında Ekrem Kalan'ın Ortaçağ'ın Büyük İpek Yolu: Doğu Avrupa'yı Asya'ya Bağlayan Ana Ticaret Yolu" başlıklı Rusça makalesi, dergimizdeki bu hususiyeti yansıtır. Aygül Uçar ve Rüçhan Bubur'un İzmir'in bir semtindeki konut yapısına dair hazırladıkları makale hem saha çalışmasına hem de çift yazarlı bir makale olarak grup çalışmasına örnek teşkil etmektedir. Alsu Kamalievna'nın, "Galiyabanu" dramında Tatar gelenek ve görenekleri inceleyerek, tematik bir metin analizini deneyen çalışması okurlarını Tatar sahasına götürecektir. Hüsnü Çağdaş Arslan ise, Eski Uygur Türkçesinde kötülük bildiren kavramlara dair çalışmasıyla bizi Türk Dünyasının başka bir coğrafyasına götürmektedir. İskender Daşdemir ve Saadet Tekin başka bir ekip çalışması örneğiyle "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Türk Kültür Öğelerinin Kullanımı" üzerinde durmaktadır. İlyas Yazar ile Esra Uslu ortak çalışmalarında, Türk Dünyasında "memduh" kavramının savaş ve epik kişilik özelliklerinin izini sürmüşlerdir.

Dergimizin bu sayısında yukarıda anılan telif makalelerin yanında iki değerli eviri makaleyi de istifadenize sunuyoruz. Huseyn Ahmedov’un, Wilhelm Barthold tarafından hazırlanan ve Orhun Yazıtları zerine son çalışmaları ele alan eviri makalesi ve Emine Atmaca’nın W. İ. Sırf tarafından hazırlanan “Gagauz Halk Bilimi Tarihçesine Bakış” başlıklı evirilerinin ilgili alandaki çalışmalara katkı sunması dileğimizdir. Bu sayıdaki tek kitap tanıtımında ise Vasilyevna’nın “Hakasçanın Kızıl Diyalektinin nsz Sistemi” hakkındaki çalışmasının şima Doğan tarafından yapılan değerlendirmesini bulabilirsiniz.

Bu sayıda 12 telif makale, 2 eviri makale ve 1 kitap tanıtımı ile sizlerle buluşmuş olmaktan mutluyuz. E.. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi olarak ‘bir millet iki devlet’ şiarıyla bağlı olduğumuz Azerbaycan’ın kuruluşunun 100. yılı olan 2018 yılının 2. (Kış) sayısında “Azerbaycan” konulu farklı disiplinlerden çalışmayı bir dosya bölümü ile Türk Dünyası bilim çevrelerinin dikkatine sunmayı planlamaktayız. Bu vesile ile kardeş vatan Azerbaycan’ın 100. kuruluş yıldönümünü kutlar, bütün Türk Dünyasına esenlik dileriz.

Gelecek sayılarda görüşmek dileğiyle...

Editörler

Prof. Dr. Nadim MACİT

Dr. Öğr. Üyesi Atıf AKGÜN

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN



Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi *Traditional Knowledge and Cultural Economy*

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR*

Özet

Bu makalede gelenek kültürünün esasını oluşturan geleneksel bilgi ile kültür ekonomisi ilişkisi çözümlenmektedir. Bu kapsamda öncelikle geleneksel bilgi kavramı ve halkbilimi araştırmalarındaki yeri ve önemi ayrıntılı olarak tartışılmaktadır. Kültürel ekonomik ve kültürel- yaratıcı endüstriyel sektörler tarafından geleneksel bilginin değerlendirilme biçimleri, dolayısıyla geleneksel bilginin kültürel ekonomik boyutunun belirginleşmesi, bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmaktadır. Bu araştırmanın son bölümünde ise geleneksel bilginin kültürel ekonomik ve endüstriyel alanlardaki kullanımlarından doğan koruma ve geliştirme sorunları değerlendirilmekte ve çözüm önerileri sunulmaktadır. Böylelikle halkbilimi, dolayısıyla kültür bilimi araştırmalarında geleneksel bilgiyi ve dış dinamikleri de önemseyen disiplinler arası yaklaşımların etkili bir şekilde kullanılması gerektiği örneklenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Geleneksel bilgi, folklor, karşılaştırmalı kültür araştırmaları, Türk folkloru, kültür ekonomisi, kültürel ve yaratıcı endüstriler, fikri mülkiyet.*

Abstract

The relations between cultural economy and traditional knowledge constituting the basis of traditional culture is analyzed in this article. The concept of traditional knowledge and its place and importance in the scope of folklore research is discussed in detailed. The ways in which traditional knowledge is utilized effectively by cultural economic and cultural and creative industries sectors as well as the crystallization of its cultural economic dimension are studied in the second part of this survey. In the last part of this article, the protection and development problems arising from the use of traditional knowledge in the scope of the cultural economic and industrial areas are evaluated and some proposals are presented. Thereby, it is tried to be exemplified that the interdisciplinary approaches focusing on traditional knowledge and external dynamics should be used effectively in folklore and cultural studies.

*Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi ABD, nozdemir@hacettepe.edu.tr

Keywords: *Traditional knowledge, folklore, comparative cultural studies, Turkish folklore, cultural economy, cultural and creative industries, intellectual property.*

Bu çalışmanın temel amacını geleneksel bilginin, dolayısıyla geleneksel kültürün kültürel ekonomik boyutunu tartışmak meydana getirmektedir. Bu kapsamda öncelikle ilgili kavramlar açıklanmaya, daha sonra da geleneksel bilgi ve kültür ekonomisi ilişkisi değerlendirme ve sorun örneklemelerinden yararlanılarak incelenmeye çalışılacaktır. Böylelikle gelenek kültürü araştırmacılarının etkileşimler ürünü ve bütünü kültürün özünü oluşturan geleneksel bilgi belleğini farklı açılardan çözümlenmelerinin sağlanması hedeflenecektir.

Gelenekler dolayısıyla gelenekler bütünü olan gelenek kültürü geleneksel deneyimlerin ürünü bilgiler belleğidir. Geleneksel bilgi belleği insanoğlunun birbirleriyle ve doğayla etkileşimleri sonucunda yaratılmış, aktarılmış ve zenginleştirilerek yaşatılmaya devam etmektedir. Dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyimler belleği olan gelenek kültürü etkileşimlerin ürünü ve bütünüdür. Çok kere anonim nitelik taşıdığı dile getirilse de bütün kültürel ürünler sözü edilen etkileşim bağlamındaki bilgi ve deneyime dayalı bireysel yaratıcılığın eseridir. Kültürel yaratma eyleminin bireyselliğine karşılık aktarma ve yaşatma faaliyeti toplumsaldır. Yaratma eyleminin kaydedilmemiş veya tespit edilmemiş oluşu, gelenek kültürünü anonimleştiren köken nedenlerden biridir.

Gelenek kültürünün geçmişte olduğu gibi bugün de kültürel ekonomik boyutu bulunmaktadır. Kültürel ekonomik boyut, gelenek kültürünün temellerinden biridir. Buna karşılık kültür araştırmalarında gelenek kültürünün söz konusu boyutu pek önemsenmemiştir. Gelenek kültürünün önemini ve değerini etkisizleştirebileceği kaygısıyla bu konunun dile getirilmesi dahi istenmemiştir. Gelenek için iç ve özellikle de dış dinamiklerin etkisi altında oluştuğu ve değiştiği gerçeğinin geç fark edilmiş olması da bu süreçte etkili olmuştur. Gerçekte ise ürünler, aktörler, gelenekler ve kültürler arası etkileşim yaratma ve aktarım aşamalarını biçimlendirmektedir.

Kültürü oluşturan geleneklerin yaşamın diğer alanlarıyla etkileşimler sonucunda oluşması, değişerek ve dönüşerek geçmişten bugüne aktarılması doğaldır. Bu nedenle gelenek kültürü ile ilgili çözümlenmelerin de bu gerçek dikkate alınarak disiplinler arası yöntem ve yaklaşımlarla ele alınması gerekmektedir. Gelenek kültürü araştırmaları genellikle iç yapı çözümlenmelerinden oluştuğundan elde edilen çıktılar da farklı alanlar açısından yaygın etki ve özgünlükten yoksundur. Belki de bu yüzden bir türlü yetkin geleneksel bilgi araştırmaları ortaya konulamamıştır. Bu araştırmada da örneklenmeye çalışılacağı üzere,

gelenek kültürü incelemeleri yaşamın farklı alanlarına da yönelik işlevsel çıktılar içerecek şekilde gerçekleştirilmelidir. Bu tür bir yaklaşım içine kapalı ve iç yapı merkezli gelenek kültürü araştırmalarını da kökünden değiştirecektir. Bilgi ve sistem merkezli geleneksel bilgi araştırmaları, bu süreçte stratejik bir alan olarak öne çıkmaktadır. Geleneksel bilginin kültürel ekonomik işlevsel boyutunun, gelenek kültürünü araştıranlardan çok önce, farklı alanların aktörleri tarafından keşfedilmesi ise dikkat çekici ve anlamlıdır.

Buna karşılık yaşamdaki her türlü değer, kültür ile ekonominin işbirliğiyle yaratılabilmektedir. Yaşamın temelini oluşturan değer, bir yanıyla kültüre diğer yanıyla da ekonomiye dayanmaktadır. Kültürel ekonomik bakış açıları, genel anlamda kültürün değerini etkisizleştirmekten çok belirginleştirmektedir. Kültürel ekonomik değeri belirginleşen gelenek kültürü, dolayısıyla gelenek kültürü araştırmaları yaşamın diğer alanları için daha önemli hale gelmektedir.

Özellikle 20.yüzyılın sonlarından itibaren belirginleşen bilgi teknolojilerine, sanal ve dijital teknolojilere dayalı dördüncü sanayi devrimiyle birlikte geleneksel bilgi ve deneyim belleğine de önem vermeye başlanmıştır. Daha önceki dönemlerdeki sanayi temelli kalkınma modellerinin etkisiyle geleneksel bilgi belleği ötelenmiştir. Çevrecilik, doğal yaşamın korunması, organik veya doğal beslenme gibi eğilimlerle birlikte gelenek kültürü, dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleği özellikle kentliler tarafından keşfedilmektedir. Dolayısıyla da gelenek kültürünün özünü oluşturan geleneksel bilgi ve deneyimlerin önemi ve değeri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Geleneksel Bilgi Kavramı:

Son dönemde Türkiye'deki gelişmelerin çözümlenmesine geçilmeden önce geleneksel bilgi kavramının açıklanmasında yarar vardır. Geleneksel bilgi, halkbilimi araştırma alanları arasında genellikle "halk bilgisi" başlığı altında değerlendirilmektedir. Sedat Veyis Örnek'in halkbilimi kadro denemesinde halk bilgisi (halk hekimliği, halk baytarlığı, halk meteorolojisi- halk takvimi, halk hukuku) başlığının dışında yer alan "yerleşim- yerleşim türleri (sürekli- geçici yerleşim), barınak- konut (tip, tapım tekniği, ev eşyası), aydınlanma- ısınma, taşıtlar- taşıma teknikleri, ekonomi türleri, haycancılık, tarım- rençberlik, avcılık, arıcılık, halk ekonomisi (üretim-tüketim- pazarlama), beslenme- mutfak- kiler, ölçme, tartma, hesaplama birimleri/ zaman- mesafe kavramları, halk sanatları ve zanaatları" gibi alanlar da geleneksel bilgi ile doğrudan ilgilidir (Örnek 2000: 17-18). Daha sonra UNESCO somut olmayan kültürel miras sözleşmesi kapsamında oluşturulan halkbilimi kadrolarında "doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar" başlığı altında geleneksel bilgiye yer verilmektedir. Sözü edilen başlıkların kap-

samına “doğa ve evrenle ilgili halk bilgi ve inanışları, halk hekimliği, halk tarım ve hayvancılığı, halk mutfağı, halk mimarisi, halk ekonomisi, halk taşımacılığı, halk haberleşme teknikleri, halk baytarlığı ve zoolojisi, halk biyolojisi ve botanigi, halk matematiği, halk takvimi ve meteorolojisi” ile ilgili konular dâhil edilmektedir (Oğuz 2013: 160- 162). Bir başka kaynakta ise halk bilgisi başlığı altında halk hekimliğinin yanında özellikle halk hukukuna (miras, borç, kan davası, boşanma, toplumsal ilişkiler, yasak ilişkiler, sonradan kazanılan akrabalıklar vb.) geniş yer verilerek alanın karmaşıklığı ortaya konulmuştur (Ekici 2007: 183-193). Burada folklorun Türkiye’de yaygınlaştığı ilk dönemlerdeki adının “halk bilgisi” (bazı çalışmalarda bu kullanım devam ettirilmektedir; Ekici 2007 vb.) olmasının bilgi, dolayısıyla sistem merkezli gelenek kültürü araştırmalarını işaret etmesi bakımından yerindeliğine de vurgu yapılmalıdır. Daha sonra halk bilgisinin halkbiliminin sadece bir alt alanının adı haline gelmesi ise dikkat çekicidir. Aslında ilgili bilim dalının adındaki iç ve dış dinamikler merkezli değişimlerden hareketle Türkiye’deki gelenek kültürü araştırmalarını bütüncül olarak değerlendirmek mümkündür.

Öncelikle söz konusu alanların bugün organik veya doğal yaşam eğilimi kapsamında yeniden canlandırılan gelenek bilgisi alanları olduğu belirtilmelidir. Diğer yandan bu alanların farklı yaşam sahalarındaki işlevsel yaratmaların da temel kaynağını oluşturduğuna dikkate çekmek gereklidir. Yaratıcılık ürünü olan geleneksel kültür alanları, aynı zamanda farklı türden yaratıcılık eylemlerinin de altyapısını meydana getirmektedir.

Belirtilen alanların halkbilimi kapsamında en az araştırılan alanlar olması dikkat çekicidir. Sözlü edebiyat (halk edebiyatı; âşık edebiyatı; âşık; destan, halk hikâyesi, masal vb.) araştırmalarına yoğunlaşan Türkiye’deki halkbilimcilerin büyük bir bölümü geleneksel bilginin ürünü ve disiplinler arası boyut taşıyan bu tür alanlara yönelmemişlerdir. Öncelikle diğer gelenek kültürü alanlarının da geleneksel bilgi ve deneyim belleğine dayandığı, dolayısıyla belirtilen kümeleme sisteminin sorunlu olduğu vurgulanmalıdır. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de halkbilimi araştırmaları geleneksel bilgi merkezli olması gerekirken, ürün (metin), aktör, son dönemde bağlam merkezli olarak gerçekleştirilmiştir. Sorunun temel kaynaklarından birini de yazılı- basılı kültür araştırmalarının (metin tahlili ve edebiyat tarihi merkezli) etkisiyle canlı kültürün metinleştirilerek çözümlenmeye çalışılmasıdır. Sonuç olarak gelenek kültürü araştırmaları geleneksel bilgi merkezli ve disiplinler arası olarak gerçekleştirilmelidir.

Aslında Türkiye’de geleneksel bilginin, dahası geleneğin, deneyimler ürünü bilgi belleğini ifade ettiği gerçeği üzerinde dahi yeterli sayıda ayrıntılı çözümleme ortaya konulamamıştır. Geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin ürünleri olmalarına rağmen, sözlü edebiyat kapsamındaki çalışmaların ürün ve aktör

merkezli olarak gerçekleştirilmesi ilginçtir. Bu nedenle de geleneksel bilgi sistem(i)/leri dışarda tutulduğundan geleneklerin yaratma, aktarım ve değişim-dönüşüm aşamaları yeterince çözümlenememiş ve açıklanamamıştır. Gerçekte geleneksel bilgi bakımından sözlü edebiyat ile halk matematiği veya mimarisi arasında herhangi bir fark yoktur. Her iki gelenek alanı da deneyimlerin ürünü geleneksel ve sistematik bilgiye dayalı, teknik ve yöntem bilgisi gerektiren yaratmaları içermektedir.

WIPO kapsamında geleneksel bilgi “geleneksel bağlamda atalardan miras olarak alınıp nesilden nesle aktarılan, yerli ve yerel toplulukların geleneksel yaşam tarzlarının bir parçası olan bilgi, teknik bilgi (know how), beceri, inovasyon ve uygulamalar” olarak tanımlanmıştır. Bu süreçte “geleneksel bilgi, kültürel ifadeler, geleneksel kültürel ifadeler, folklor ve folklorik ifadeler, folklorun geleneksel kültürel ifadeleri” gibi kavramlar bazen ayrı, çok kere de birbirinin yerine kullanılmıştır. Bazen somut ve somut olmayan miras olarak geleneksel bilginin folklorik ifadeleri içerdiği belirtilmiştir. Bazen de geleneksel bilgi, folklorun veya geleneksel kültürel ifadelerin kapsamına dâhil edilmiştir. Sonuçta WIPO geleneksel bilgi ile geleneksel kültürel ifadeleri ayrı olarak değerlendirmeye devam etmektedir. Terminolojideki bu soruna karşılık ilgili çalışmalar geleneksel bilgi sistemlerinin ve geleneksel kültürel ifadelerin önemini ve değerini belirginleşmesine katkı yapmış ve yapmaya da devam etmektedir. “Biyo-çeşitliliğin korunması, gıda güvenliği, çevre yönetimi, sürdürülebilir kalkınma, temel sağlık, kültürel kimlik, sosyal dayanışma, kültürel çeşitlilik, sosyo-ekonomik geçiş kaynaklarının geliştirilmesi” gibi farklı alanlar açısından geleneksel bilgi sistemleriyle geleneksel kültür ifadelerinin önemli ve değerli olduğu vurgulanmaktadır. “Genetik kaynaklarla ilgili tarımsal, çevresel ve sağaltım bilgisi, geleneksel hekimlik bilgisi, geleneksel avcılık ve balık avcılığı teknikleri, hayvan göçleri bilgisi, su yönetimi bilgisi vb.” geleneksel bilgi kapsamında değerlendirilmektedir. Geleneksel kültürel ifadeler veya folklorik ifadeler (geleneksel kültürün ifade biçimleri) de “geleneksel ve yerli toplulukların kimliklerinin ve miraslarının parçası olan dans, şarkı, el sanatları, tasarımlar, törenler, hikâyeler ve diğer artistik ve kültürel ifadeler” şeklinde tanımlanmaktadır. “Değerin genetik bilgisini içeren, yeniden üreyen veya üretilebilen tıbbi bitkiler, tarımsal tohumlar ve hayvansal ırklar gibi, hayvan ve mikrobiyal materyalleri içeren örnekler” ise genetik kaynaklar olarak kabul edilmektedir (<http://www.wipo.int/tk/en>; http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/wipo_publication_bk_9.pdf; http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_22/wipo_grtkf_ic_22_inf_8.pdf; http://www.wipo.int/pressroom/en/briefs/tk_ip.html).

Geleneksel bilgi ve deneyim daha çok gelenek kültürü bağlamında yaşamını sürdüren birey ve toplumun doğayla etkileşimlerinin ürünü ve bütünü olarak

tanımlanabilir. Geleneksel bilgi ve deneyim belleği, işlevini koruduğu sürece nesiller arasında aktararak yaşatılmış ve yaşatılmaya da devam etmektedir. Geleneksel bilgi, gelenekle ve gelenekte yaşayanların gözlem ve denemelerinin ürünüdür. Sanayileşme, özellikle tarım ve hayvancılık alanındaki teknolojik gelişmelerle kentleşme, yazılı kültür eğitimi ve göç gibi toplumsal olgular geleneksel bilgi ve deneyim belleği üzerinde farklı türden etkiler bırakmıştır. Geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin yerelin arkaik yaratıları olduğu görüşü, bugün gözlenen geleneğin yeniden keşfi (New Age) gerçeği karşısında geçerliliğini yitirmiştir. Hatta arkaikliği, geleneksel bilginin güvenilirliğini ve geçerliliğini artırmaktadır. Örneğin yakınlara kadar ötelenen kocakarı ilaçları, bugün geleneksel, alternatif ve tamamlayıcı tıbbın temel bilgi kaynaklarına dönüşmektedir.

Geleneksel bilgi ve deneyim belleği hem yerel, hem de kentli geleneksel toplulukların eseridir. Geleneksel bilgi belleğinin yerele, köye veya kırsala ait olduğu görüşü, bugün etkisizleşen kent merkezli bir tutumdan kaynaklanmıştır. Son dönemdeki kent folkloru araştırmaları, geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin herhangi bir yerleşim türüyle sınırlandırılmayacağını ortaya koymuştur. Özellikle meslek folkloru alanındaki kaynaklarda geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin kentlerde gelişmiş olduğu kanıtlanmaktadır (Begiç 2017, Maden 2010 vb.). Modernleşme veya Batılılaşma adına resmi, yazılı- basılı kültür belleği karşısında kentin sözlü kültürünü, dahası geleneksel kültür belleğini önemsizleştiren değerlendirmeler etkisini yitirmektedir. Bu tür bakış açılarının temelinde seçkin kültür (yazılı- basılı, kent soylu, resmi, batılı, modern vb.) ve halk (ilkel, kabile, yerli, köylü, resmi olmayan vb.) kültürü ayrımının yapıldığı, dolayısıyla seçkin kültürün yüceltiildiği dönemlerde ortaya çıkan kalıplaşmış değerlendirmelerin yattığı açıktır. Kentte veya yerelde gelenek, iç ve dış etkileşimlerle yaratılan bilgi ve deneyimler belleğini ifade etmektedir. Burada asıl olan bilgi ve deneyimin geleneğin, gelenek kültürünün özünü oluşturduğudur. Yaşamın gelenekten, dahası geleneksel bilgi belleğinden beslenmeye devam ettiği gerçeğini son dönemde keşfedenlerin, kentliler olması ise ilginçtir. Hatta bazı yerellerin kentte geleneğin keşfiyle kendi geleneklerinin işlevselliğinin şaşırarak farkına vardıkları söylenebilir. Diğer bir deyişle kentliler yerelde geleneksel kültürün, dolayısıyla geleneksel bilginin değerli ve önemli olduğu konusunda farkındalık ve bilinç oluşturmaya çabalamaktadır. Halkbilimcilerin kenttekilere gelenek kültürünün önemini atmaya çalıştıkları dönemler geride kalmıştır. Bugün kentliler, köylülerin dün terk et dedikleri geleneklerini yaşatmaları için adeta seferber olmuşlardır. Bu durum köy- kent ilişkilerinde ve etkileşiminde işlevselliğin egemen olduğu gerçeğinin etkili olmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Yazılı- basılı veya farklı türden bir içerik belleğine dönüştürülse de geleneksel bilgi ve deneyimlerin sözlü bellekte korunuyor ve geliştirilerek yaşatılıyor olması önemlidir. Yazılı- basılı veya elektronik olarak kaydedilmemiş olanların önemsizleştirildiği bir bağlamda geleneksel belleğin bu niteliği genellikle göz ardı edilmiştir. Fikri mülkiyet temelli araştırmaların önemli bir kısmında atlanan gerçek, geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin sözlü kùltür yaratısı olduğudur. Dahası yaşamın özünü oluşturan deneyim, bir kùltür ürünüdür. Bu nedenle de geleneksel bilgi ve deneyimin yetkin olarak tanımlanmasında fikir birliğine varılamamıştır. Bu tanımlarda geleneksel bilginin “sözlü, gözlem-deneyime dayalı, hayati, tümünden gelimden çok tümevarımsal, analitik ve niceliksel olmaktan çok içgüdüsel ve niteliksel, kaynakların kullanılması yoluyla yaratılan veri tabanına dayalı, eşzamanlı verilerden çok tarihsel gelişimle yaratılan vb.” özelliklerine vurgu yapılmaktadır (Johnson 1992: 94; aktaran Oğuz 2009: 13). Aslında geleneksel bilgi, gelenekselin doğayla olan ve asırları aşan deneyimlerinin sürekli gözden geçirilerek güncellenen gerçekçi çıktılarıdır. Geleneğin laboratuvarı, doğadır.

Gelenek kùltürünü oluşturan bilgi ve deneyim belleği ürünler, aktörler ve gelenekler, hatta kùltürler arası etkileşimlerin ürünüdür. Nitekim kùltürel etkileşimler kapsamında hayvan ve bitkilerin Türk toplumunda zaman ve mekân belirleyen ölçü birimleri haline geldiği ve bu süreçle ilgili unsurlara anlatı ve inanç alanında da rastlandığı özgün bir şekilde ortaya konulmuştur (Türkmen 2012). Bu nedenle de bir alandaki bilgi ve deneyimlerin diğer ürün ve gelenekler için de önemli olması, doğaldır. Çünkü geleneksel toplum kùltürünü birbiriyile bağlantılı ve bütüncül olarak korur ve yaşatır. Dolayısıyla bir gelenekle ilgili bilgi ve deneyimlerin korunması, diğer geleneklerin de yaşatılması anlamına gelir. Örneğin ahşap oymacılığını oluşturan bilgi ve deneyimlerin yaşatılması, aynı zamanda ürünler ilgili hammadde kaynağını oluşturan doğal çevrenin ve kullanım alanlarının korunması anlamına gelmektedir. Bu nedenle son dönemde geleneksel bilgi ile ilgili resmi koruma yaklaşım ve planlarının oluşturulmasında söz konusu gerçeğin göz önünde bulundurulması yararlı olacaktır.

Gelenekselin bilgi belleğinin asırlık gözlem ve deneyimlerin sonucunda üretilmesine ve kontrol edilerek bugünlere taşınmasına karşılık genellikle bilim dışı olarak nitelendiği görülür. Aşağıda örnekleneceği üzere, bilimsel olarak tanımlanan yaşam alanlarında geleneksel bilgi ve deneyim belleğinden etkin bir şekilde yararlanılması, bu açıdan dikkat çekici bir çelişkidir. Bu çelişkinin kökeninde geleneğin, dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin durağan ve kontrol edilmeden korunduğu yanılgısı yatmaktadır. Gelenek, sanıldığı aksine sürekli değişim ve dönüşümlerle var olan canlı ve dinamik bir yapıyı temsil etmektedir. Gelenek geçmişten beslenmekle birlikte gözü bugünde, akli ise

gelecektir. Diğer bir ifadeyle gelenek, geçmişin özüm senerek bugünün çözümlenmesini ve geleceğin tasarlanarak yönetilmesini amaçlar. Ayrıca gelenek yeni ürünler, aktörler ve gelenekler yaratarak var olur/gelenekleşir ve kültürün özünü oluşturan ana geleneğe dönüşür. Yaratıcılık ürünü olan gelenek, genel anlamda bireysel ve toplumsal yaratıcılığın da temel kaynağını ve bağlamını meydana getirir.

Diğer yandan köken bağlamında geleneksel bilgi ve deneyim belleği, eskiliği, kaynağı veya elde edilme biçiminden çok işlevlerine bakılarak değerlendirilir ve önemsendir. Bu nedenle geleneksel kültürün özünü işlevselliği oluşturur. İşlevsel olduğu sürece ilgili bilgi ve deneyim belleği bir sonraki nesle aktarılır. Gelenek, bilgi ve deneyim kalıplarıyla geçmişten bugüne, ilgili kalıpların eleştirel yaratıcı yaklaşımlarla güncellenmesi ve dönüştürülmesiyle de geleceğe aktarılır.

Geleneksel bilgi ve deneyimin etkileşime kapalı toplumlarda korunduğu şeklindeki kalıp değerlendirme de geleneksel etkileşimler konusunda yeterli ve tutarlı veriye sahip olunmadığını ortaya koymaktadır. Burada yerel/geleneksel-kentli/modern karşıtlığının kökeninde klişelerin egemenliğinin devam ettiği gerçeğine vurgu yapılmalıdır. Masalların ve âşıkların kentler ve ülkeler arası seyahatleri dikkate alındığında, bu tür klişelerin sorunlu olduğu hemen anlaşılabilir. Özellikle Türk kültürü açısından atlı-göçebe yaşam tarzının hüküm sürdüğü tarihin ilk dönemlerinden beri göç önemli bir dinamik olmuştur. Göçler, dolayısıyla etkileşimler Türk kültürünün özünü meydana getirmiştir. Dolayısıyla geleneksel bilgi belleği de etkileşimlerle olgunlaşmış bir yapıya sahiptir. Buna karşılık geleneksel bilgi ve deneyim ile ilgili bu ve benzeri gerçekler atlandığından farklı alanlardaki araştırmalarda eksik ve yanlı değerlendirmeler yapılmaya devam etmektedir.

Aynı şekilde geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin yazılı- basılı kültüre yansayanları değerli, önemli ve bilimsel, köken bağlamı olan sözlü kültürde yaşatılan bölümü ise önemsiz olarak nitelenmesi de yazılı- basılı kültürün yüceltilmesinden kaynaklanmaktadır. Benzer yanlı bir tutum da, patentlenen veya markalı ürünlere dönüştürülen geleneksel bilgi ve deneyimlerin değerli, doğal bağlamındaki ise değersiz olarak kabul edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Fikri mülkiyet merkezli çalışmalarda geleneksel bilgi ve deneyim belleğini, folklorlardan ayrı olarak değerlendirme eğiliminin varlığı da burada vurgulanmalıdır. Bu kapsamda folklorun yaşayan geleneksel deneyim ve bilgilerden oluştuğu gerçeği bir kez daha hatırlatılmalıdır.

Geleneksel bilgi ve deneyim ile ilgili değerlendirmelerde önemsenen temel konulardan biri de bu belleğin sahiplerinin kimler olduğudur. Geleneksel bilgi

ve deneyim belleğinin sahiplerinin kentli ve yazılı- basılı kültür bağlamı dışında kalanların, bir başka deyişle sözlü kültür bağlamında yaşayanların oluşu, bu konudaki olumsuz değerlendirmelerin temel kaynaklarından birini meydana getirmektedir. Geleneksel kültür bağlamında topluluğun ortak mirasını meydana getiren geleneksel bilgi ve deneyim belleği bireylerin merak ve becerileri ölçüsünde paylaşarak yaşatılır. Bazıları müzik, bazıları el sanatları ve bazıları da geleneksel tiyatro belleğini kendi yaratıcılıklarıyla geliştirerek yeni nesillere aktarırlar. Gelenekün ustaları veya temsilcileri, ilgili geleneksel bilgi ve deneyim belleğini toplum adına yaşattıkları için saygı görürler. Diğer taraftan gelenekün aktörleri, ilgili bilgi ve deneyim belleğiyle yarattıkları ürün ve hizmetlere kendi isimlerini (aşğın deyişinin son bölümünde mahlasını taşıması gibi) de verebilirler.

İstismarlar dışında ürünlerin anonim kullanımı sorun kaynağı oluşturmaz. Özellikle geleneksel hekimlikle ilgili ocaklar kapsamındaki bilgi ve deneyim belleğinin sır olarak saklanması uygulaması yaygındır. Bu uygulama, fikri mülkiyetin korunması açısından bakıldığında gelenekün temsilcisine bir yükümlük ve sorumluluk da yükleyen geleneksel doğal koruma yöntemlerinden biri (töre hukuku, örf ve adet hukuku olarak değerlendirilmektedir) olarak kabul edilebilir.

UNESCO'nun yaşayan insan hazineleri yaklaşımı, geleneksel bilgi ve deneyim belleğini toplum adına koruyan ve geliştirerek yaşatan ustaların birer hazine olduğu gerçeği ve kabulü üzerine kurulmuştur. Geleneksel bilgi ve deneyimin korunması ve yaşatılması, öncelikle gelenek ustalarının desteklenmesine bağlıdır. Bu yaklaşımda gelenek kültürü de "yaşayan kültürel hazineler" olarak kabul edilmektedir. Özetle bu bakış açısıyla gelenek kültürü ve temsilcileri, ilgili topluluk veya milletin en kıymetli hazinesi olarak değerlendirilmektedir. Gelenek kültürünün gittikçe artan bugünkü kültürel ekonomik değeri düşünüldüğünde bu yaklaşımın yerindeliği kolaylıklar anlaşılabilir.

Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi İlişkisi:

a. Geleneksel Bilginin Kültür Ekonomisi Kapsamında Değerlendirilmesi:

Geleneksel bilgi ile kültür ekonomisi arasında güçlü bağlar mevcuttur. Kültür ekonomisinin temeli geleneksel bilgiye dayanmaktadır. Bir başka ifadeyle kültür ekonomisi, geleneksel bilgi belleğinden beslenilerek yaratılan değerlerden (kültürel ürün ve hizmet) oluşmaktadır. İlaç sanayi, kozmetik, medikal, tıp, müzik, sinema ve dekorasyon gibi endüstriyel alanlarda geleneksel bilginin genellikle izinsiz, karşılıksız ve zarar verici şekilde ve yoğun olarak değerlendirildiği özellikle vurgulanmaktadır (Semiz 2015: 378- 379).

Kültür ekonomisinin büyüklüğü ile ilgili olarak ulusal ve uluslararası ölçekte farklı türden verilere rastlanmaktadır. Nitekim 2013 yılında küresel kültürel ve yaratıcı endüstriler kapsamında 2.250 milyar ABD Dolarlık gelir elde edilmiş ve 29.5 milyonluk bir istihdam yaratılmıştır (http://www.worldcreative.org/wp-content/uploads/2015/12/EYculturalTimes_2015_Download.pdf). 2020 yılında ise dünyada kültürel ve yaratıcı endüstrilerin 6 trilyon ABD Dolarlık bir büyüklüğe ulaşacağı tahmin edilmektedir. Yaratıcı endüstrilerle ilgili uluslararası ticaret kapsamında 2012 yılındaki yaratıcı ürün ve hizmetlerin toplam değerinin 547 milyar ABD Dolar olarak gerçekleştiği belirtilmiştir. Çin, Hong Kong, Hindistan, Güney Kore ile birlikte Türkiye gelişmekte olan ülkeler arasında en çok kültürel ürün (mal) ihraç eden ülkeler olarak gösterilmiştir (http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/webditcted2016d5_en.pdf). UNDP ile UNESCO'nun birlikte yayımladıkları "2013/Yaratıcı Ekonomi Raporu" kültürün ekonomik değerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır (<http://www.unesco.org/culture/pdf/creative-economy-report-2013.pdf>). 2015 yılında Türkiye'nin 18 milyar TL'ye yakın kültürel mal ihracatının %70'ini ise geleneksel bilgiye dayalı olarak üretilen el sanatları oluşturmuştur (<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21549>). Bu veriler geleneksel bilgi temelli olarak yaratılan kültürel ekonomik değer büyüklüğünü ortaya koymaktadır.

Geleneksel bilgi ve deneyimin kültürel ekonomik yanının belirginleşmesi ve öneminin artması süreci ters yönde (sondan başa doğru bir yönde) gerçekleşmektedir. Geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin oluşturulması, tescil edilmesi ve değerlendirilmesi doğal ve istendik bir süreçtir. Buna karşılık Türkiye'de öncelikle kültürel ekonomik değerlendirmeler/çıktılar sürecin başlangıcı, tescilleme ve envanter/bellek oluşturma ise daha sonraki aşama olarak ortaya çıkmaktadır. Bugünkü yerel ürünlerin ulusal ve uluslararası tescili konusundaki yarış veya rekabet, bu durumun farklı türden bir kanıtıdır. Aynı şekilde yaratıcı kentler veya marka kentler konusunda da ilgili süreç tersten işletilmektedir. UNESCO listelerine unsur kaydettirme çalışmalarında da amaç bir an önce ve daha fazla tescil gerçekleştirmek olunca, söz konusu kültürel belleğin oluşturulması ve geliştirilerek yaşatılması aşamalarına gereken önem verilememektedir. Araç, amaç haline getirilmektedir. Bu yaklaşım nedeniyle de son dönemde koruma-yaşatma ile değerlendirme dengesi bozularak kültürün ekonomik değeri öne çıkarılmaktadır.

Yerelde veya kentlerde sahibinden ayrılarak geleneksel ürünün kültürel ekonomik değere dönüştürülme süreci hızlandırılmıştır. Dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleği belirginleştirilirken geleneğin sahipleri önemsizleştirilmiştir. UNESCO'nun yaşayan insan hazineler programı ile yaşayan kültür ve

kültürel çeşitlilik hakkındaki sözleşmeleri geleneğin sahiplerinin önemini vurgulamaya yöneliktir. Bu kapsamda özellikle yaşayan insan hazineleri programı kapsamında ilgili alanın geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin taşıyıcıları olan geleneğin ustalarının korunması ve yaşatılması hedeflenmektedir. Somut olmayan kültürel mirasın ise ürüne yönelik olarak algılanması ise ilgili sözleşmenin ruhuna aykırı bir gelişmedir. Kültürel ifadelerin korunmasına yönelik UNESCO'nun sözleşmesinin ise öncelikle geleneksel bilgi ve deneyimin yaratıcı ve taşıyıcılarının fikri mülkiyet haklarının korunması temelinde ele alınması gereklidir. Türkiye'de bu program ve sözleşmelerin, uluslararası çevrelerin önerdiği gibi, WIPO'nun geleneksel bilgilerin, ifadelerin ve folklorun haklarının korunmasına yönelik deneyimleri ile değerlendirilmesi ve uygulanması akılcı olacaktır.

Kızılderili gelenek kültürünün farklı şekillerde değerlendirilmesi (DaimlerChrysler'in bir Kızılderili kabilesinin adının (Cherokee) bir otomobil markası olarak kullanılması; bir futbol takımına Redskins adının verilmesi; Crazy Horse adlı bir malt likörünün bulunması; tişört baskıları vb.), yerel müzik belleğine yaslanan ürünlerin piyasaya sürülmesi (Paul Simon'ın Afrika ve Latin Amerika kökenli Graceland ve Rhythm of the Saints albümleri vb.), Walt Disney'in yapımları ve New Age akımı folklorun ticarileştirilmesi kapsamında akla gelen ilk örnekler olarak sunulmaktadır (Oğuz 2009: 17). Türkiye bu konuda oldukça zengin veriye sahiptir. Bu tür araştırmalarda Türkiye'deki veri ve yorum belleğinden yararlanılması özgün yorumların ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır.

Geleneksel tarım ve hayvancılığın esas olduğu dönemler bir yana bırakılırsa özellikle son asırda halk kültürünün kent kökenli sektörler kapsamında etkili bir şekilde değerlendirildiği gözlenmektedir. Geçen asrın başından itibaren tiyatro, yazılı-basılı edebiyat, sinema, kayıtlı ve canlı müzik, radyo ve televizyon gibi alanların aktörleri gelenek kültürünü kültürel ekonomik değer yaratmak amacıyla farklı ürün ve hizmetlere dönüştürmüşler ve dönüştürmeye de devam etmektedirler. Örneğin halk tiyatrosunun farklı gelenekleri sinema filmlerinin, radyo oyunlarının ve televizyon dizilerinin temel kaynağını meydana getirmiştir (Özdemir 2015). Yine Türkiye'de medya endüstrisiyle kayıtlı müzik sektörünün plak, kaset, CD gibi temel ürünlerinin içeriklerinin önemli bir kısmı geleneksel müzik belleği kökenlidir (Fidan 2017). Bir başka ifadeyle medya ve kayıtlı müzik sektörleri gelenek belleğinden beslenmeye devam etmektedir. Daha sonra ele alınacağı üzere bu tür değerlendirmelerde içeriğin özgün kullanımları ile işlenmesi (bireysel ürüne dönüştürülmesi; üsluplaştırılması; Ekici 2007: 138) arasındaki farkın görülmesi ve yasal koruma- geliştirme yaklaşımlarına bu farkındalığın yansıtılması gereklidir.

Türkiye’de gıda teknolojisi ve sanayisi gelişmeden önce geleneksel ürünler piyasanın tamamına yakınına hâkimdir. Özellikle 1950’li yıllardan itibaren gıda sektörünün gelişmesiyle birlikte geleneksel ürünlerin piyasadaki baskınlığı ortadan kalmaya, dolayısıyla da sütün yerini süt tozu, tereyağının yerini margarin, köy yumurtasının yerini çiftlik yumurtası vb. almaya başlamıştır. Bu süreçte kentlerde geleneksel ürünler olan talep azalmıştır. Aynı süreçte yerelde de benzer eğilimin ortaya çıkması, ilginçtir. Yaklaşım yarım asırlık dönemde geleneksel bilgi- deneyim belleği ve aktörleri etkisizleşmiştir. Gıda teknolojisi ve sanayisinin yan etkilerinin geçen asrın sonundan itibaren belirginleşmesiyle birlikte geleneksel ürünler değerlenmeye ve önemsenmeye başlamıştır. Bu değişimin işaretleri öncelikle gıda sektörü ürünlerinin markalarında ve ayartıcı içeriklerinde (reklamlarında) “geleneksel, doğal, köy, organik vb.” vurgulamalar şeklinde ortaya çıkmıştır. Böylelikle gıda sektöründe geleneğin ötelenmesi dönemi biterken keşfi veya gelenekten yararlanma dönemi başlamıştır. Sürecin ilk ürünleri tereyağı margarin karışımı, dahası tereyağımsı margarin gibi gelenek soslu, ama özü itibarıyla gıda teknolojisi ürünü margarin olan ürünler piyasaya sürülmüştür. Bu durum, geleneğin kentli aktörlerin amaçları doğrultusunda “geleneksele” (gelenek olmayan, geleneğimsiye) dönüştürülmesinin farklı bir çeşitlemesi olarak değerlendirilebilir. Burada geleneğin geleneksele, gelenek bilgisinin geleneksel bilgiye ve sonuçta da gelenek kültürünün geleneksel kültüre dönüştürülmesi olgusunun köy- kent etkileşimi kapsamında ele alınmasının önemli çıktıları olacağına vurgu yapılmalıdır. Geleneksel ürünlerin ötelendiği ilk dönemdeki sanayi ürünü gıdanın değerinin son dönemde gelenekle korunmaya çalışması dikkat çekicidir. Bir bakıma yeni sunulurken gelenek eskitilerek ötelenmekte, daha sonra da etkisizleşen yeni gelenekle canlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu yöntemle gıda sanayinin ürünlerinin yaşatılamayacağı, talebin azalması, dolayısıyla da fiyatların düşmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu gelişmede geleneksel bilgi ve deneyim belleğine göre üretilen doğal ürünlerin piyasaya girmesi de etkili olmuştur. Kentli tüketici geleneğimsi yerine gelenek ürününe yönelmiştir.

Türkiye’de giyim-kuşam sektörü özellikle Cumhuriyet’in ilk döneminden beri gelenek belleğinden beslenmeye devam etmektedir. 1933 yılında kurulan Sümerbank, diğer işlevlerinin (tarım, pamuklu dokuma, yün sanayi, halıcılık, deri ve kundura, ipek ve viskon, mensucat boyaları, çini ve porselen ve bankacılık) yanında, bu kapsamda geleneğe dayalı konfeksiyon sektörünün gelişmesini sağlayan temel kurumdur. Gelenek motiflerini ürünlerinde etkili bir şekilde değerlendiren Sümerbank aynı zamanda yeni giyim-kuşam, dolayısıyla yaşam tarzlarının da ortaya çıkmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Sümerbank’ın renkli baskılılarla çiçekli ve folklorik desenlerle bezenmiş yazlık ve kışlık pamuklu kumaşlarından (basma ve pazen) yapılan giysiler (Berk 2016: 116- 117), ge-

çen asrın Anadolu giyim-kuşamında önemli bir yere sahiptir. Bu tür uygulamalara son dönemde özgünlük arayışındaki modacıların çalışmalarında da rastlanmaktadır. Bu kapsamda Sümerbank'ın basma ve pazenlerinden üretilen nevresim, koltuk ve çanta gibi ürünler de piyasaya sürülmüştür. Bu tür ürünler geleneksel giyim-kuşam belleğinin 21. asırda da özgünlük, dolayısıyla kültürel ekonomik değer yaratma kaynağı olmaya devam ettiğini göstermektedir.

Kültür, öncelikle insan ve doğa etkileşiminin ürünüdür. Geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin önemli bir bölümünü de geleneksel hekimlik ve kişisel bakımla ilgilidir. Özellikle son dönemde halk hekimliği kapsamındaki bilgi ve deneyim belleği “geleneksel, alternatif ve tamamlayıcı tıp” başlığı altında post-modern çağını yaşamaya ve oldukça da rağbet görmeye başlamıştır. Doğal yaşam eğiliminin toplumun özellikle kentli orta ve üst sınıfları tarafından benimsenmesi geleneksel hekimlik temelli yönlendirmelerin, ürünlerin ve uygulamaların belirginleşmesine neden olmaktadır. Bu süreçte halkbilimi dışındaki alanların (tıp, kimya, iktisat vb.) aktörleri ve kaynakları öne çıkmaktadır. Bugün halk hekimliği ile ilgili pek çok kaynağa ve medya içeriğine ulaşmak mümkündür. Ulusal ve küresel geleneksel bilgi ve deneyim belleğinden yararlanılarak oluşturulan bu kitapların en çok satanlar listesinde yer alması, bu tür yayınların etkinliğini ve yaygınlığını ortaya koymaktadır. Uzman hekimlerin de alternatif ve tamamlayıcı tıp başlığı altında geleneksel bilgi ve deneyim belleğinden istifade ettikleri gözlenmektedir. Eczacılık ve kozmetik alanlarındaki ürün geliştirme faaliyetleri açısından geleneksel bilgi ve deneyim belleği oldukça önemlidir. Şifalı bitkilerle ilgili genel kitapların yanında bir bitki veya gıdayı temel (bal, çay, zeytinyağı, limon, elma sirkesi, sarımsak, su vb.) alan popüler yayınlar da bulunmaktadır. “Hastalık tedavisi, arınma, gençleşme veya genç kalma, cilt bakımı, sağlıklı yaşam, kilo verme” amaçlara yönelik müstakil rehber kitaplarla diğer medya içeriklerinin de geleneksel bilgi ve deneyim belleğinden beslendikleri görülmektedir. Bu bellekten hareketle imal edilen mamuller doğal ilaç ve bakım ürünü olarak piyasaya sürülmektedir. Bir bakıma geleneksel bilgi belleği, markalı ve paketli ürünlere dönüştürülerek yüksek fiyatlarla meraklılarına sunulmaktadır. Bu durum geleneğin dolaylı olarak tescillenmesi ve markalaştırılması olarak değerlendirilebilir. Nitekim bugün pek çok geleneksel sağaltım amaçlı bitki veya yağ paketli ve markalı olarak satılmaktadır. Günümüzde şifalı bitkiler sektörü geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin kültürel ekonomik amaçlarla en yoğun olarak değerlendirildiği alanların başında geldiği söylenebilir. Bu nedenle popüler tıp, halk tıbbının ticarileşmiş şekli olarak tanımlanmıştır (Yoder 1975/ 2009: 392). Halk hekimliğinin dini- büyüsel yanı veya alt türü etkisizleşirken doğal ürünler temelli boyutu (halk tababeti) popülerleşmekte, dolayısıyla da kültürel ekonomik açıdan belirginleşmektedir. Bu süreçte geleneksel bilginin

taşıyıcılarının dışında ticari ürünlerin değerlendirilmesinde araçsallaştırılması söz konusudur. Diğer yandan halk hekimliği geleneğini geçmişten bugüne taşıyan gelenek temsilcisi (şifacısı) ile geleneksel bilgi arasındaki bağlar da zayıflayarak veya zayıflatılarak geleneksel bilgi kültürel ekonomik değere dönüştürülmüştür. Bu değişim ve dönüşümde halk hekimliği geleneğinin ritüelistik yanı etkisizleşirken halk ilaçları ve uygulamaları belirginleşmiştir. Alternatif tıp, geleneksel tıp, tamamlayıcı tıp, geleneksel alternatif tıp (GAT), geleneksel ve tamamlayıcı tıp, geleneksel tamamlayıcı ve alternatif tıp (GETAT), tamamlayıcı ve alternatif tıp (TAT) gibi çeşitli terimlerin daha yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanması son dönemde özellikle Türkiye’de halk hekimliği alanındaki bilgi ve deneyim belleğinin konvansiyonel/modern/Batı tıbbi dâhil yaşamın farklı alanlarındaki artan önemini göstermektedir (<http://www.getatportal.saglik.gov.tr/>). Yine eczanelerin aktarlara, aktarların eczanelere dönüştüğü bu süreçteki belirsizliği ortadan kaldırmak amacıyla yasal düzenlemeye gidilmesi ilgili gelenek belleğinin artan kültürel ekonomik değerini ve hukuki boyutunu ortaya koymaktadır. Benzer düzenlemelerin geleneksel, alternatif ve tamamlayıcı tıp alanında yapıldığı da burada hatırlatılmalıdır.

Geleneksel bilgi ve deneyim belleği genellikle yaşlılar ve kadınlar tarafından geçmişten bugüne ve geleceğe taşınmaktadır. Yaşlıların yanında özellikle kadınların toplumsal konumları ile geleneksel bilgi belleği taşıyıcılığı arasında güçlü bir bağ vardır. Kadınlar geleneksel bilgi temelinde toplumsal, kültürel, bilhassa da ekonomik değer üreterek kendi konumlarını belirlerler. Bu bağın zayıfladığı bağlamlarda kadın ve yaşlıların konumları da güçsüzleşmektedir. Geleneksel toplumsal yaşamda erkekten çok, yaşlı kadının bilgeliğinin işlevsel ve belirgin olduğu görülür. Yaşlı (Ebenin) kadının öncülüğünde kadınlar geleneksel bilgi belleğinden yararlanarak ailenin beslenmesini, korunmasını, bakımını ve sağlıklı bir şekilde yaşamasını temin eder. Bu kapsamda kadınlar geleneksel bilgi temelli altyapının (yazlık veya kışık yiyecek, giyecek, dokuma vb.) hazırlanması, hastalıkların tedavi edilmesi, bakımların gerçekleştirilmesi gibi işlevleri yerine getirirler. Bugün yeniden bazıları tarafından yeniden “keşfedilen” halk hekimliği geleneğinin yeniden üretim sürecinde de kadınların rol aldığı tespit edilmiştir (Kaplan 2010). Özetle tıpkı geçmişteki kadın kamlar ve onların ardılı ebeler (Ersoy 2007) gibi günümüz kadınları da geleneksel bilgiyi kültürel ekonomik değere dönüştürmeye devam etmektedirler.

Doğal ürünlerle beslenmenin yaygınlaşması, organik tarım ve hayvancılıkla, dolayısıyla doğal çevreyle ilgili geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin de önemsenmesine ve canlandırılmasına neden olmaktadır. WIPO gibi kuruluşların vurduğu üzere, doğal gıdanın temin edilmesinin öncelikle hayvansal ve tarımsal, dahası çevresel doğallığın korunmasına ve geliştirilmesine bağlı olduğu gerçeği,

toplumun önemli bir kesimi tarafından benimsenmiştir. Doğal ürün yetiştiriciliği, kitlesel ürün yetiştiriciliğinin yerini almaktadır. Özellikle bazı hekimlerin gündelik yürüyüşün yanında, doğal ve geleneksel gıdalarla beslenmeyi önermeleri, geleneğin (yeniden) keşfedilmesine neden olmaktadır. Çok tüketmek yerine, doğal beslenme öne çıkmaktadır. Tüketim ekonomisi etkisini yitirirken paylaşım ekonomisi belirginleşmektedir. Paylaşım esaslı gelenek kültürü açısından bu gelişme oldukça önemlidir.

Daha önce belirtildiği üzere el sanatları, gelenek kültürünün en fazla katma değer üreten kültürel ekonomik alanlarından biridir. Geleneksel teknik ve yöntem bilgisine dayanılarak ağaç, maden, cam, deri ve bez gibi hammaddelerin elde işlenmesiyle yaratılan bu ürünler, gelenek toplumunun temel gelir kaynaklarındandır. Dericilik, bakırcılık, demircilik, kuyumculuk, taş işlemeciliği, semercilik, at arabacılığı, sobacılık, urgancılık, ağaç oymacılığı, çömlekçilik ve keçecilik (geleneksel bilgi temelli yetkin araştırma örnekleri için bkz. Begiç 2017, Maden 2010) gibi geleneksel bilgi ve deneyim temelli müstakil gelenekler bulunmaktadır. Oluşturulan mesleki bilgi ve deneyim belleği usta-çırak ilişkisi temeline dayanan geleneksel eğitim sistemiyle geçmişten geleceğe geliştirilerek aktarılır. Nitekim nazar boncuğu geleneğinin yaratıcı usta aracılığıyla kültür endüstrisi ve ekonomisi kapsamında geleneğin doğasına uygun ve özgün olarak nasıl dönüştürüldüğü yetkin bir şekilde ortaya konulmuştur (Ekici ve Fedakâr 2014: 40-50). Özellikle gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkelerin önemli gelir kalemlerinden birini el ve ev yapımı ürünler oluşturmaktadır. UNESCO'nun somut olmayan kültürel miras listeleri incelendiğinde bu gerçek açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkeler temsili ve acil koruma listelerine kültür turizmi açısından önemli olabilecek unsurlarını (el sanatları, festival, şenlik ve kutlama) kaydettirmişlerdir. Dolaylı olarak bu listeler, gelenek kültürünün kültürel ekonomik boyutunu ortaya koymaktadır. El sanatları, genel olarak turizmin, öze olarak da kültür turizminin temel faaliyet alanlarındandır. Diğer yandan el sanatları, hediyeleşme sektörünün de temel ürünlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu sektörde doğal ve el yapımı ürünlerin değerinin son dönemde daha da arttığı gözlenmektedir. Onarılan eski yapılar el sanatları uygulamaları ile yaşayan kültürel miras mekânlarına dönüştürülmektedir. Mekânların işlevlendirilmesinde somut ve somut olmayan kültürel miras aslına uygun olarak bir araya getirilmektedir. Diğer yandan köken kullanım bağlamlarını yitiren el sanatları ürünleri iç mimari, aksesuar ve hazır giyim gibi farklı alanlarda farklı amaçlarla değerlendirilmektedir.

“Kültür ekonomisi, kültür endüstrisi, deneyim ekonomisi, yaratıcı ekonomi, yaratıcı endüstriler, kültürel ve yaratıcı endüstriler” gibi farklı adlarla belirginleşen alanlarda somut ve somut olmayan kültürel miras ile öz sanat alanları te-

mel kaynak olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla “reklamcılık, mimari, mutfak, eğitim teknolojisi, dijital tasarım, endüstriyel tasarım, moda, film, müzik, gösteri sanatları, oyuncak, yazılım, yayıncılık, ar-ge, televizyon ve radyo, elektronik oyun” gibi farklı sektörlerdeki yaratıcı faaliyetler açısından geleneksel bilgi belleği büyük önem taşımaktadır. Diğer yandan geleneksel bilgi, dolayısıyla gelenek kültürünün öne çıkmasında kültürel ve yaratıcı endüstrilerin katkısı büyüktür (Özdemir 2012). İnternet ve mobil teknolojilerin gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla geleneğin dijital- sanal kültürel ekonomik içeriklere, dolayısıyla değere dönüşümü hızlanmıştır. Bu nedenle geleneksel bilginin, dolayısıyla gelenek kültürünün fikri mülkiyet haklarının korunması kapsamında maddi kullanımların dışında, sanal- dijital değerlendirmelerin de dikkate alınması gereklidir.

Kültürel ve yaratıcı endüstrilerden biri olan elektronik oyun sektöründe tarihin yanında gelenek kültüründen de yararlanılmaktadır. Elektronik oyunların tasarlanmasında mit, destan, efsane ve masal gibi anlatı türleri temel veri kaynakları olarak değerlendirilmektedir. Bu tür uygulamalarla geleneğin anlatı belleği kültürel ekonomik yanı belirgin elektronik içeriklere dönüştürülmektedir. Küresel oyun endüstrisinin bu tür yapımlarının sinema uyarlamaları da bulunmaktadır. Bu üretimlerde herhangi bir telif gideri de bulunmaması, halk anlatılarının çekiciliğini artırmaktadır. Bu nedenle gelenek dışı veya ardılı üreticiler için kültürün anonimliğinin korunması ve yaygınlaştırılması oldukça önemlidir. Aslında gelenek içi aktörler de bireysel yaratıcılıkları sürdürebilmek adına geleneksel bilgi ve deneyim belleğini anonimleştirme eğilimindedirler. Nitekim yetişmek ve var olan bir kola (ekole) bağlılıktan doğan saygınlıktan yararlanmak gibi farklı amaçlarla usta malı deyiş söyleme uygulamaları bir yana bırakıldığında, âşıklar da gelenekler arası etkileşimlerin ürünü anonim bellekten beslenirler. Sözlü edebiyatın temsilcileri geleneksel bilgi ve deneyim belleğini değerlendirerek kendi ürünlerini yaratırlar. Bu nedenle âşıklık geleneği kapsamında çok sayıda eş veya benzer ürüne rastlanır. Gelenek kültüründe özgünlük, ilgili bilgi belleğinin özümsemesinin ve eleştirisinin ürünü sıra dışılıktan doğar.

Son yıllarda kitle turizminin verimsizliğinin anlaşılmasıyla kültür turizmine zorunlu bir dönüşüm yaşandığı gözlenmektedir. Bu durum tıpkı marka kentler projesinde olduğu gibi özellikle gelenek kültürünün kültür turizmi bağlamında değerlendirilmesini belirginleştirmiştir. Dolayısıyla kültür turizminin gelenek kültürünün kültürel ekonomik değerini artırdığı söylenebilir. Nitekim Türkiye’de özellikle 1960’lı yıllardan beri geleneksel kültür kökenli ürünler (yemek, dans, müzik, giyim- kuşam, el sanatları; festival, şenlik ve kutlama vb.) turizm sektörü bağlamında katma değer yaratacak şekilde değerlendirilmektedir. Diğer yandan bu tür kullanımlar gelenek kültürünün turistikleştirilmesi, bağlamsızlaştırılması, mizahleştirilmesi, romantikleştirilmesi, otantikleştirilmesi, yapaylaştırılması,

fosilleştirilmesi ve metalaştırılması (Özdemir 2012) gibi sorunlara da neden olmaktadır. Gelenek kùltürünün değerine değer katacak politikaların, planların ve programların geliştirilmesi ve uygulanması bu açıdan oldukça önemlidir. Kùltür turizmi alanındaki aktörlerin gelenek kùltürünün doğal bağlamında geliştirilerek yaşatılmasına katkı sağlamaları gereklidir.

Yerel sürdürülebilir kalkınmayı gerçekleştirmek amacıyla marka kentler, yaratıcı kentler ve kùltür başkentleri gibi projelerde özgünlük ve farklılık kaynağı olarak gelenek kùltüründen, dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleğinden de yararlanılmaktadır. Kent kimliğinin ve markasının oluşturulması çalışmalarında gelenek kùltürü önemli bir yere sahiptir. Öncelikle geleneksel bilginin, dolayısıyla gelenek kùltürünün ürünleri tescil ettirilerek kent markaları oluşturulmaya çalışılmaktadır. Böylelikle kentin özellikle turizm sektörü açısından çekiciliği ve değeri artırılmaya çalışılmaktadır. Kent belleğinin yaratılması sürecinde yaşayan kent kùltürü müzelerinin önemli işlevlere sahip olduğu gözlenmektedir. Bu tür müzeler kentlerin özgünlük ve çekicilik kaynağı değerlerinin geliştirilerek korunduğu yaşayan kùltür mekânları olarak hizmet vermektedirler. Dolayısıyla yaşayan kent kùltürü müzeleri, yerel sürdürülebilir kalkınmaya katkı sağlayan temel kurumlardan biri olarak değerlendirilebilir. Son dönemde 4. sanayi ve teknoloji devriminin sağladığı fırsatlarla kentler, kendi öykülerini anlatan, dolayısıyla yaşayan kùltürel mekânlar bütününe (yaşayan kùltürel miras müzelerine) dönüşmeye başlamıştır.

Bu kapsamda 4. sanayi devriminin geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin değerlendirilmesinde yeni boyutların ortaya çıkarmaktadır. “Dijitalleşme, mobilizasyon, çevrimiçilik, robotlaşma, bulut bilişim, yapay zekâ, nesnelere interneti, giyilebilir teknolojiler, artırılmış gerçeklik, otonom araçlar, hologram, 3D yazıcı, nano-teknoloji ve biyo-teknoloji” gibi olgu ve alanlar geleneksel bilginin/folklorun farklı biçimlerde kùltürel ekonomik değere dönüştürülmesine neden olacaktır. Bu yüzden geleneksel bilgi belleğinin fikri mülkiyet haklarının korunmasında 4.sanayi devriminin muhtemel fırsat ve tehditleri de dikkate alınmalıdır.

b. Geleneksel Bilginin Tescili ve Haklarının Korunması:

Yukarıda belirtilen kùltürel ekonomik değerlendirmelerin eskiliğine karşılık, geleneksel bilginin, dolayısıyla folklorun haklarının korunması konusundaki çalışmaların yeni yeni ortaya çıkması dikkat çekici ve anlamlı bir durumdur. Gerçekte bu konu geleneksel kùltürde yaşayan toplulukların genel anlamda haklarının tanınması ve korunması ile ilgilidir (Oğuz 2009: 17-20). Asimilasyoncu (yerel halkların çoğunluğun sahip olduğu sosyal ve politik düzene uyum sağ-

lamalarını hedefleyen) yaklaşımlarının etkisindeki ILO'nun 1957 tarihli Konvansiyonu bir yana bırakılırsa, Birleşmiş Milletler'in 1989 tarih ve 169 No.lu Konvansiyonu (The ILO Convention on Indigenous and Tribal People, 1989) ile yerel halkların değer ve uygulamalarının özel olarak korunması gerektiğine vurgu yapılmıştır (Oğuz 2009: 19). Yine Birleşmiş Milletlerin biyolojik çeşitlilikle ilgili sözleşmesi (The United Nations Convention on Biological Diversity, 1992) ile yerel halkların haklara ilişkin beyannamesi (The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, 2007) geleneksel bilginin, dolayısıyla gelenek kültürünün haklarının korunmasına yönelik uluslararası belgelerdir. Buna karşılık uluslararası hukukun ulusal hukuka uygulanmasında pek çok ülkede sorunlarla karşılaşmış ve gecikmeler yaşanmış ve yaşanmaya da devam etmektedir. Bu durumda ortaya konulan çabaların bütünlük arz etmeyen ve çok parçalı çözüm araçları ve önerilerinden oluşmasının (Semiz 2015: 391) etkisi de mevcuttur.

Geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin korunmasına yönelik gerçekçi yaklaşımlar UNESCO ve WIPO kapsamında üretilmiştir. UNESCO kapsamındaki çalışmalar bu açıdan önemlidir. 1982 tarihinde UNESCO bünyesinde Materyalsiz Miras için Bölüm oluşturmasına karar verilmiştir. Aynı yıl Mexico kentinde düzenlenen Kültür Politikaları Dünya Konferansı'nda somut olmayan kültürel mirasın değeri ve önemi tanınmıştır. Folklorun, dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyimlerin korunması ve yaşatılması sürecinde bu gelişme dikkat çekicidir. 1989'da ise Popüler ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararı ortaya çıkar. Güney Kore'nin önerisiyle 1995 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi programı ilan edilir. Böylelikle geleneksel bilgi ve deneyimlerin yaratıcıları ve yaşatıcıları korunmaya başlanmıştır. 1996 yılında yayımlanan "Yaratıcı Çeşitliliğimiz" başlıklı raporda 1972 sözleşmesinin yaşayan kültürel mirasın korunmasında yetersiz kaldığı vurgulanmıştır. 1997-1998 döneminde ise "İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtları İlan Programı"nın açıklanmasıyla yaşayan kültürel miras unsurlarına küresel ölçekte önem verilmesinin de yolu açılır. Popüler kültürün korunması ile ilgili olarak uluslararası uzmanların Marrakech danışma toplantısının ardından Washington'da "Popüler ve Geleneksel Kültürün Korunması Üzerine 1989 Tavsiye Kararının Dünyadaki Gelişimi: Katılım ve Uluslararası İşbirliği" toplantısı (1999) ile "Küreselleşme Karşısında Kültür ve Yaratıcılık" Kültür Bakanları Yuvarlak Masa toplantısı (1999) gerçekleştirilir. Küreselleşme tartışmalarının yoğunlaştığı 2000 yılında düzenlenen "Doğu ve Orta Avrupa'da Kültürel Endüstrinin Geleceği" konulu Varşova uzmanlar toplantısı (2000) ile "Kültürel Çeşitlilik ve Pazar" konulu Kültür Bakanları Yuvarlak Masa Toplantısı, geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin gittikçe belirginleşen kültür endüstrileriyle kültür ekonomisi ilişkilerinin ilk defa ele alınması açısından

önemlidir. 2001’de ise “İnsanlığın Sözlü ve Somut Mirası Başyapıtları”nın ilan edilmesi, kültürel mekânlarla sözlü anlatım ürünlerini öne çıkarır. Aynı yıl içinde kabul edilen “Kültürel Çeşitlilik Evrensel Bildirgesi” geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin yerel ve ulusal çeşitliliklerinin korunması açısından anlamlı bir adım olarak değerlendirilebilir. Sonuçta bütün bu çalışmalar, 2003 yılındaki “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”yle sonuçlanmıştır. 2006 yılında Türkiye söz konusu sözleşmeye taraf olmuştur. Bu kapsamda 2005 yılında kabul edilen “Kültürel Anlatımların Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi”nin de önemi vurgulanmalıdır (Oğuz 2013: 22- 24). UNESCO merkezli bütün bu çalışmalar yaşayan kültürel mirasın korunması ve yaşatılması açısından uluslararası hukuk kapsamında enstrümanlar, yaklaşımlar ve fırsatlar sunmaktadır. Yine bu çabalar gelenek kültürünün sadece korunmasının değil, kültürel ekonomik boyutunun da ilk dönemlerden beri dikkate alındığını ortaya koymaktadır.

İlgili topluluklara yaşayan kültürel miraslarını neden korumaları gerektiği açık bir şekilde açıklanmalıdır. Öncelikle geleneksel toplulukların yaşamlarını ve varlıklarını geleneksel bilgi ve deneyim belleklerine borçlu oldukları (Oğuz 2009: 20) tezinin yerindeliliği vurgulanmalıdır. Yakınlara kadar modernleşme ve gelişme önünde engel olarak kabul edilen geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin “sağlık, kimlik, ulusal ve uluslararası barış ile sürdürülebilir kalkınma” gibi alanlardaki işlevleri konusunda farkındalığın ve bilincin geliştirilmesi yararlı olacaktır. Nitekim Dünya Sağlık Örgütü’nün insanların %80’inin birincil tıbbi ihtiyaçlarını geleneksel ilaçlarla karşıladıklarını belirtmesi (Oğuz 2009: 20), geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin yaşamsal önemini ortaya koymaktadır.

Sanayileşme ve kent merkezli kalkınma politikaları açısından yerelin geleneksel bilgi ve deneyimlerinden hareketle yarattığı değer uzun süre dikkate alınmamıştır. Yakın dönemlere kadar geleneksel toplum, işgücü ve seçmen kitlesi olmak dışında önemli bir kalkınma kaynağı olarak değerlendirilmemiştir. Kent yaşamındaki yerel ve gelenek kültürüyle ilgili imgelerde de bu tutumun yansıtıldığı belirlenmiştir (Özdemir 2017: 491- 524). 1970’li yıllardan itibaren WIPO, UNESCO, ICHCAP, UNDP, UNCTAD, WHO, WTO, UNEP ve FAO gibi uluslararası kuruluşların da çabalarıyla söz konusu değerlendirme kalıpları ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu değişimde yakın dönemde ortaya çıkan tüketim ekonomisinin yerine paylaşım ekonomisinin yaygınlaşmasının yanında, çevrecilik, organik tarım ve hayvancılık, doğal yaşam gibi alanlardaki farkındalığın ve bilincin artışı da etkili olmuştur. Yaşayan kültürel mirasın doğal ve organik yaşam açısından gerekli olan geleneksel bilgi ve deneyimin kaynağı olduğunun farkına varılması, bu değişim sürecini hızlandırmıştır. Keza, yaşayan kültürel miras ile doğal yaşam alanındaki gelişmeler birbirini tetikleyen ve besleyen süreçler

olarak ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda özellikle 2000'lerin başından itibaren gelenek kültürü belleğinden beslenen "kültür endüstrileri, deneyim ekonomisi, içerik endüstrileri, yaratıcı ekonomi, yaratıcı endüstriler" gibi adlarla anılan kültürel ve yaratıcı endüstrilerin, dolayısıyla kültür ekonomisinin belirginleşmesinin de etkisinden söz edilebilir (ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir 2012). Burada kültür turizminin de gelenek kültürünü sürdürülebilir kalkınma kaynağına dönüştüren sektörlerden biri olduğu hatırlatılmalıdır. Yerelin, dolayısıyla gelenek kültürünün desteklenmesiyle yerel ve ulusal sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesine katkı sağlandığı, dahası kültürün bir gider alanı değil, çok önemli bir gelir ve refah kaynağı olduğu son dönemde açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Gelenek kültürü, dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleği ortaklıklar temelinde özgünlük kaynağı bireysel ve toplumsal çeşitliliklerin korunmasının ve desteklenerek geliştirilmesini ürünüdür. Bu nedenle WIPO ve UNESCO kapsamında da vurgulandığı üzere, geleneksel bilgi ve deneyimlerle kültürel ifadeler doğal kaynakların çeşitliliğinin korunması ve geliştirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla insani ve doğal çeşitliliğin korunması ve geliştirilmesi faaliyetleri bir arada değerlendirilmesi gereklidir. Organik bir ürün, ilgili doğal çevreyle birlikte geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin yaşatılmasıyla üretilebilir. Bugün yaygınlaştırılmaya çalışılan organik tarımsal üretim doğal tohum yetiştiriciliği de dâhil olmak üzere geleneksel tarım bilgi belleğinden yararlanılarak gerçekleştirilebilir.

Geleneksel bilgi ve deneyim belleği, dolayısıyla gelenek kültürü sadece modernleşme, kentleşme ve ticarileşme gibi olguların etkisi altında değildir. Savaşlar, zorunlu göçler, medya endüstrileri, sorunlu veya belirsiz kültür politikaları ve yönetimi, siyasal sorunlar, yanlış tarım ve hayvancılık politikaları, sanal- dijital teknolojiler, çekirdek aile ve yeni kuşaklarla bağları zayıflayan yaşlılar, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, yaygınlaşan şiddet ve bezdiri gibi konular da geleneksel kültürlerin çözülmesine ve etkisizleşmesine neden olmaktadır. Özellikle bağlamlara göre değişkenlik gösteren dış dinamiklerin etkilerinin tespit edilmesi, koruma ve yaşatma faaliyetlerini biçimlendirmektedir. Bu tür faktörlerin farkındalığında geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin korunması ve geliştirilmesine yönelik yasal düzenlemelerin yapılması, programların oluşturulması, sistemlerin kurulması ve projelerin geliştirilmesi yerinde olacaktır.

Doğal, organik ve geleneksel ürünlerin ulusal ve küresel piyasaya sunulmadaki sorunların yavaş yavaş aşıldığı gözlenmektedir. Köy pazarlarının yanında bugün kentlerde bu türden ürünler satan özel marketler faaliyet göstermeye başlamıştır. Diğer taraftan doğal, organik veya geleneksel ürünler e-ticaretin temel kalemlerinden biri haline gelmiştir. Diğer yandan bu tür ürünlerin kalite standartlarına yönelik yasal düzenlemelerin yapılmasıyla güvenli tüketimin yolu

açılmıştır. Geleneksel bilgi ve deneyim belleği markalı doğal ürünlerle tüketiciye sunulmaktadır. Bir bakıma üretimde geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin standartları kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleği, gelenekselin doğal standartlar bütünüdür. Bu kapsamda kitlesel üretimle ilgili alışkanlıkların değiştirilmesi, dolayısıyla üreticilerin organik, doğal ve geleneksel üretime dönmeleri konusunda bilinçlendirilmeleri ve ikna edilmeleri büyük önem taşımaktadır. Tüketicilerin doğal ürüne yönelmeleri sonucunda üretim alanlarının da özellikle geleneksel bilgi ve deneyim belleği temelinde yeniden biçimlendirilmesi gereklidir.

Geleneksel bilgi ve deneyim belleğine göre üretim yapan toplulukların yaratılan gelirden öncelikle yararlanmaları gereklidir. Buna karşılık Türkiye’de olduğu gibi gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelerin önemli bir bölümünde geleneksel ürün piyasasındaki gelirin büyük bir bölümünün aracılar tarafından paylaşıldığı, çok az bir miktarının üreticilere aktarıldığı gözlenmektedir. Üreticilerin çeşitli örgütlenmeler yoluyla doğrudan tüketicilere ulaşabilmelerinin sağlanması, bu açıdan oldukça önemlidir. Üretici birlikleri ile tüketici derneklerinin işbirliği, bu sorunu ortadan kaldıracaktır. Sahte üretim ile bazı ülkelerin geleneksel ürün imalatı tekeline elinde bulundurmaları, küçük ölçekli geleneksel üretim yapan toplulukları olumsuz yönde etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında coğrafi işaretler gibi tescil uygulamalarının geleneksel üretimin desteklenmesinde ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır.

Geleneksel bilgi ve deneyimle birlikte doğal çevrenin ve biyo-çeşitliliğin de korunduğu ve geliştirildiği konusundaki toplumsal farkındalık yeni yeni yaygınlaşmaktadır. UNESCO’nun 1972 yılındaki doğal ve kültürel mirasın korunması hakkındaki sözleşmesinin üzerinden yarım asra yakın süre geçmiştir. Buna karşılık UNESCO’nun yakınlarda (2003) ortaya çıkan somut olmayan kültürel mirasla ilgili sözleşmesi doğal çevrenin korunmasında daha etkili olduğu gözlenmektedir. 2003 somut olmayan kültürel miras sözleşmesinin uygulanmasında geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin öne çıkarılması söz konusu etkiyi daha da artıracaktır. Geleneksel bilgi ve deneyim belleği, gelenekselin doğal çevreyle etkileşimlerinin ürünüdür. Bu nedenle de doğal çevrenin korunması, öncelikle geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin korunmasına ve geçerliliğinin sürdürülmesine bağlıdır. Nitekim WIPO’nun geleneksel bilgi belleğini folklor ve doğal/biyolojik kaynaklarla birlikte

Geleneksel bilginin korunması kapsamında farklı türden (aktif- pasif koruma; defansif- pozitif koruma vb.) koruma türleri önerilmiştir. Hindistan’ın geleneksel tıp uygulaması örneğinde olduğu gibi, ilgili topluluk dışında geleneksel bilgi üzerinden fikri mülkiyet hakkının elde edilmesinin önlenmesi defansif (savunmacı/ önleyici) koruma olarak tanımlanmıştır. Önleyici koruma kapsamında

özellikle manevi kültürel değerlerin ticarileşmesinin (bir ritüelin turistikleştirilerek, bağsımsızlaştırılarak ve içeriği boşaltılarak eğlence endüstrisi metasına dönüştürülmesi vb.), dolayısıyla yerel kültürel kimliğe zarar verilmesinin önüne geçilmesi hedeflenmektedir. Pozitif korumada ise ilgili topluluğun sahip olduğu geleneksel bilgiyi kullanma, değerlendirmeleri kontrol etme ve bu bellekten ticari gelir elde etme konusunda yetkilendirilmesi söz konusudur (http://www.wipo.int/pressroom/en/briefs/tk_ip.html). Bireysel ve özel mülkiyeti esas alan mevcut fikri mülkiyet sisteminin, Ayahausca vakası da dikkate alınarak, bireysel kazançtan çok ortak mülkiyeti ve değerleri esas alan geleneksel bilginin korunması için uygun olmadığı ilgili çevrelerde sıklıkla dile getirilmektedir (Semiz 2015: 380, 393- 394). “Yenilik, yaratıcılık, özgünlük, orijinallik, belirlenebilir aidiyetlik (önceki ve geçerli halinin kaydı), münhasırlık, sürelilik ve bireysellik (ortak eser sahipliği de dâhil olmak üzere)” ölçütlere uymadığından geleneksel bilginin fikri mülkiyet sistemi içinde korunamayacağına işaret edilmiştir (Semiz 2015: 395). Buna karşılık gelişmiş toplumların, sanayileşmenin başından itibaren bir taraftan geleneksel bilginin, dolayısıyla gelenek kültürünün geçici olduğunu, modern sanayileşmiş toplumsal yaşamda yerinin olamayacağını savunurken, diğer taraftan da geleneğin bilgi ve kültür belleğinden yararlanarak kültürel ekonomik değer üretmeleri, bu kapsamda vurgulanması gereken bir çelişkidir. Yine belirtilen ölçütlerin hangi bağlamda veya hangi kültürel bağlamın bakış açısıyla (sözlü- gelenek kültürü veya yazılı-basılı kültür) oluşturulduğuna ve uygulandığına da dikkat etmek gereklidir. Sonuçta geçerli olan fikri mülkiyet koruma sistemi yazılı- basılı kültüre aittir. Bu ve benzeri nedenlerle geliştirilen fikri ve sınai mülkiyet hakları sistemi kapsamında geleneksel bilginin ve kültürün haklarının korunamaması doğaldır.

WIPO geleneksel bilgi, genetik kaynaklar ve folklorun geleneksel kültürel ifadeleri ile ilgili olarak sunulan farklı bakış açılarını ve çözüm önerileri değerlendirerek ülkelerin kendilerine özgü koruma politikalarını, yasalarını, bilgi sistemlerini ve uygulama araçlarını geliştirmelerine katkı sağlamaktadır. Türkiye’de de bu kapsamda uygun bir modelin (geleneksel bilgiye özgü, bütüncül, sui generis bir koruma sistemi) yaratılması ve uygulanması mümkün olabilir. Bu konuda uluslararası ölçekte geçerli yasal bir enstrümanın geliştirilmesi arayışları devam etmektedir.

Geleneksel bilgilerin telif hakları, patent, marka veya ticari sırların korunması esaslarına göre korunabileceğinin savunulduğu, ancak bunun teorik ve uygulamaya ilişkin zorluklar içerdiği belirtilmiştir (Oğuz 2009: 24). Örneğin gelenek kültürü temsilcilerinin aksine, folklorun beslenilerek yaratılan bir eserin sahibi, türetilmiş eser kavramına dayanılarak telif hakları korumasından yararlanabilmektedir. Özgünlük ve eser sahibinin belirli oluşu bu süreçte belirleyici

olmaktadır. Anonimliği ve geçmişten geleceğe sözlü olarak aktarılması (telif haklarının zaman sınırlılığına aykırıdır) geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin telif hakları kapsamında korunmasını güçleştirmektedir. Aynı şekilde bu hakkın folklor ürünlerinin eser sahiplerinin yaratıcı katkılarının bulunması ve bunun belirlenebilmesi gibi koşullardan dolayı ortak eser sahipliği kapsamında da değerlendirilemeyeceği belirtilmiştir. Sonuçta ABD'deki ivaz karşılığı çalışma (work-for-hire), İngiltere'deki eser sahibinin manevi haklarından vazgeçmesi gibi uygulamalara karşılık, telif haklarının bireyselliği, yazıllığı (ABD ve İngiltere gibi bazı ülkelerde maddi olarak tespit edilebilirliği) ve süre sınırlılığı ile geleneksel kültürün sözlülüğünün, anonimliğinin ve süre açısından sınırlanamazlığının uyuşmadığı vurgulanmıştır (Oğuz 2009: 26- 27). Aynı şekilde geleneksel bilgilerin ve folklorun, buluş sahibinin bireysel çabasını, yeniliğini ve sanayiye uygulanabilirliğini vb. esas alan ve önemli bir masraf gerektiren patent ile de korunmasının zor olduğu ifade edilmiştir. Buna karşılık Ekvator'daki gibi, ocaklar ve diğer şifacılar ait ve sır olarak kabul edilen geleneksel bilgi belleğinin ticari sır kapsamında korunabileceğine dikkat çekilmiştir. İngiltere'deki "Stilton" (aynı adlı köy veya yakınlarında geleneksel yöntemlerle ve malzemelerle üretime dayalı marka), ABD'deki "Made by American Indians" (yılda bir kez yenilenmesi gereken, geleneksel ürün piyasaya süren Kızılderililerin markası) gibi uygulamalar bir yana bırakılırsa, orijinallik ve kalite sürekliliği temelli marka kapsamında da geleneksel bilginin korunmasının sorunlu olduğu kaydedilmiştir. Yine geleneksel bilgi belleğinin yeni bitki çeşitleri hükümleri ile faydalı model hükümleri kapsamında korunması konusunun tartışmalı olduğu belirtilmiştir (Oğuz 2009: 32- 36).

Bütün bu koruma yaklaşımlarının folkloru uygulanamamasının temelinde "bireysel yaratıcılık, yazılı- basılı kültür ve sanayi temelli" olarak ortaya çıkmış olmaları yatmaktadır. Gerçekte ise folkloru özgü bir koruma modelinin geliştirilememiş olması nedeniyle bütün bu uyarılma çabaları sorunlu kalmaya devam edecektir. Dünyadaki etkili örnekleri dikkate alınarak Türkiye'de folkloru, dolayısıyla geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin haklarının korunmasına yönelik özel bir modelin (Model Kanun; Oğuz 2009: 52) oluşturulması ve yasallaştırılması akılcı olacaktır. Bu kapsamda Kanada (bazı geleneksel ad ve alametlerin ticari marka olarak tescil edilmesi vb.), Kolombiya (yerel topluluklarına ait karakter, ad ve alametlerin ticari marka kapsamında korunması) ve Kırgızistan (Geleneksel Bilginin Korunmasına İlişkin Kırgız Cumhuriyeti Kanunu) gibi ülkelerin geliştirdikleri koruma yaklaşımlarından yararlanılabilir (Semiz 2015: 385-388). Hindistan ve Çin ise veri tabanları ile geleneksel bilginin uygulandığı ülkeler olarak örnek alınabilir.

Geleneksel bilgi ve folklorun haklarının korunması konusunda son dönemde oldukça gündemde uygulamalardan biri de coğrafi işaretler ile korumadır. Menşe işareti ve mahreç işareti olmak üzere iki tür işareten oluşan coğrafi işaretlerle ilgili ürün ya da hizmetin kökeni ve kalite garantisi belirtilerek tescil gerçekleştirilmektedir. Kaynak yörede ortak kullanımı mümkün olan ve ulusal/küresel (ikili veya çok taraflı anlaşmalarla/ Lizbon Anlaşması gibi) ölçekte geçerliliği bulunan coğrafi işaretler, geleneksel bilgi ve folklorun haklarının korunması konusunda uygun ve etkili bir yöntemdir. Diğer yandan coğrafi işaretlerin ortak markalar ve garanti markaları ile de korunmasının mümkün olduğu belirtilmiştir (Oğuz 2009: 34). Buna karşılık coğrafi işaretler gelenek kültürünün tamamının (sözlü anlatımlar, geleneksel ilaçlar ve sağaltın teknikleri, müzik, dans, geleneksel tiyatro gibi) korunması konusunda yetersiz kalmaktadır. Nitekim Türkiye'deki coğrafi işaretlerin daha çok gıda ve el sanatları alanında yoğunlaştığı tespit edilmiştir(Özdemir 2012).

Bu kapsamda özellikle yaşayan insan hazineleri ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi temelinde geliştirilen yerel ve ulusal envanter-kayıt, dolayısıyla tescil faaliyetleri, coğrafi işaretlerle birlikte değerlendirilerek ulusal bir model geliştirilebilir. Somut olmayan kültürel mirasın korunmasına yönelik yasal düzenlemelerin yapıldığı şu günlerde Orta Amerika ve Uzak Doğu örnekleri de dikkate alınarak etkili bir model geliştirilebilir. Ayrıca model geliştirme sürecinde TRIP Konseyi, WIPO (Genetik Kaynaklar, Geleneksel Bilgi ve Folklor Hakkında Hükümetler Arası Komite/IGC'nin çalışmaları), UNESCO (Yaşayan İnsan Hazineleri Programı, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması hakkındaki birimlerin faaliyetleri), ICHCAP, Dünya Ticaret Örgütü, Avrupa Patent Ofisi, Uluslararası Ticaret Odaları Birliği gibi uluslararası kuruluşların bilgi ve deneyim belleğinden de yararlanılabilir. 1982 WIPO- UNESCO Model Kanunu (Hukuka Aykırı Kullanımlara ve Diğer Zararlı Kullanımlara Karşı Folklorik İfadelerin Korunması İçin Ulusal Kanunlara Model Oluşturabilecek Hükümler), örf ve adet hukuku, insan hakları, kültürel miras hukuku, genel anlamda fikri mülkiyet hukuku kuralları ile birlikte değerlendirilerek bu model (sui generis koruma rejimi) yaratılabilir (Oğuz 2009: 41- 43). Korumanın konusu, kullanımın kapsamı/sınırları, korumanın hedefleri (kamu malı), veri tabanı, hak sahipliği, toplu hak arama (Oğuz 2009: 41- 49) gibi konuların mutlaka açıklığa kavuşturulmuş olması gereklidir.

4. sanayi ve teknoloji devriminin getirdikleri geleneksel bilgi ve deneyim belleği üzerinde farklı türden etkiler yapabilecektir. Özellikle genetik, biyoteknoloji ve 3 D yazıcılar alanlarındaki gelişmelerle geleneksel bilgi ve deneyime ihtiyaç azalabilir. Buna karşılık bir önceki sanayi devriminden aktarılan ilaç ve gıda endüstrilerinin yan etkileri konusundaki değerlendirmelerin etkisiyle

doğal, geleneksel ve organik ürünlere olan talep artmaya devam edebilir. Aynı durum giyim- kuşam alanında da geçerli olabilir. 3 D yazıcılarla giyim-kuşam, aksesuar, el sanatları ve mutfak gibi alanlarda bireysel tasarımlar ortaya çıkma-ya başlamıştır. Bu süreçte dünyanın gelenek kùltürleri bireysel yaratıcılık faaliyetinin kaynağı olarak işlev görmektedir. Bugün geleneksel bilgi ve deneyim belleği büyük veri belleğinin bir bölümünü oluşturmaktadır. İnternet dünyadaki gelenek kùltürlerinin sanal- dijital veri tabanına dönüşmektedir.

Sonuç

Bütün bu uygulamalar geleneksel bilgi ve deneyim belleğinin kùltürel ekonomik yanını ve değerini belirginleştirmektedir. Bir başka ifadeyle farklı alanlarda geleneksel bilginin/ gelenek kùltürünün/ folklorun değerini ve önemini artmaktadır. Geleneksel bilgi ve deneyim belleğinden beslenen kùltür ekonomisi ulusal ve küresel ölçekte hızla büyümesi bu süreci etkilemektedir. Farklı alanlardaki bu tür değerlendirmelerin yoğunlaşması ve çeşitlenmesi, gelenek kùltürünün tamamının geleneksel bilgi kapsamına dâhil edilmesine neden olacaktır. Bu kapsamda öncelikle geleneksel kùltürün korunmasına ile değerlendirilmesine yönelik çalışmaların birbirini destekleyecek şekilde gerçekleştirilmesi gereklidir. Söz konusu ilişkinin geliştirilmesi ve dengenin korunması açısından yasal ve idari sistemin kurulması yararlı olacaktır. Diğer yandan gelenek kùltürü kökenli olarak yaratılan kùltürel ekonomik değerin öncelikle sahiplerine dönmesini sağlayıcı bir düzenlemenin hayata geçirilmesi, kaynağın korunması ve geliştirilerek yaşatılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

WIPO'nun da vurguladığı üzere, geleneksel bilginin, kùltürel ifadelerin, dolayısıyla folklorun veya gelenek kùltürünün "ticari, biyo-çeşitlilik, gıda ve tarım, insan hakları, inovasyon ve yaratıcılık, kùltürel miras ve kùltürel çeşitlilik" boyutları bulunmaktadır. Bu nedenle geleneksel bilgi ile ilgili belleğin oluşturulması (derleme, kayıt, envanter, listeleme, sistematik olarak arşivleme, veri tabanını oluşturma), farkındalığın artırılması, paydaşlar arası işbirliğinin geliştirilmesi, yasal ve sürdürülebilir tescil ve koruma sisteminin yaratılması ve işletilmesi, stratejik planların yaşama geçirilmesi (önceliklerin, eylem planlarının hazırlanması ve uygulanması), yaratıcılığa dayalı istendik değerlendirme alanlarının desteklenmesi" gibi farklı alanlardaki çalışmaların gerçekleştirilmesi akılcı olacaktır.

Halkbiliminin temel araştırma alanını öncelikle geleneksel bilgi oluşturur. Dolayısıyla halkbilimi araştırmacıları da geleneksel bilgi veri tabanı için gerekli olan belleğe sahiptirler. Bu nedenle Türkiye'deki geleneksel bilginin korunması çalışmalarına öncelikle halkbilimi uzmanlarının katılımın sağlanması bir gerek-

likten ziyade, zorunluluktur. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Türk Patent Enstitüsü, T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, T.C. Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, T.C. Sağlık Bakanlığı, T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı işbirliği ile yürütülen bu çalışmaların etkinliğinin ve verimliliğinin artırılmasına geleneksel bilgi belleğinin uzmanları olan halkbilimcilerin önemli katkıları sağlayacağı açıktır. İlgili bakanlık ve kurumların kadrolarında halkbilimi uzmanlarının da yer alması yararlı olacaktır.

Diğer yandan halkbilimi uzmanlarının da geleneksel bilgi merkezli araştırmalara yönelmelerinde büyük fayda vardır. “Özgünlük ve gerçekleştirilebilirlik” ölçütlerinin yanında bilimsel bir çalışmanın “yaygın etkiye” de sahip olması gereklidir. Dolayısıyla halkbilimcilerin yaşamın farklı alanlarına yönelik olarak özgün veri ve yorumlar üretmeye yoğunlaşmaları akılcı bir yaklaşım olacaktır. Kültürün özünü etkileşimler bütünü ve ürünü bilgi belleğinin oluşturduğunun farkındalığında gerçekleştirilen karşılaştırmalı kültür araştırmaları aracılığıyla halkbilimi sosyal bilimlerin merkezindeki kültür bilimine dönüştürülebilecektir.

Sonuç olarak, bu çalışmada örneklendiği üzere, gelenek/geleneksel bilgi belleği/gelenek kültürü geçmişte olduğu gibi bugün de anlam, çekicilik, zenginlik, özgünlük ve yaratıcılık kaynağı olarak değer üretmeye devam etmektedir. Böylelikle kültürel ve yaratıcı alanlardaki değerlendirmelerle yaşayan kültürel miras bir hazineye, sürdürülebilir kalkınma ve refah kaynağına dönüşmektedir.

KAYNAKÇA

- 📖 Begiç, H. Nurgül. *Türk Keçecilik Sanatı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017.
- 📖 Berk, Gözde Göncü. “Sümerbank İşletmelerinde Tasarıma Dair İçerik Analizi: Sümerbank Süreli Yayınları Üzerine Bir Çalışma”, *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 16 (2016): 115- 120.
- 📖 Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel, 2007.
- 📖 Ekici, Metin, ve Pınar Fedakâr. “Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu”, *Millî Folklor* 101 (2014): 40-50.
- 📖 Ersoy, Ruhi. “Kadın Kamlar’dan Göçerevli Türkmenler’de ‘Ebelik’ Kurumu’na Dönüşüm”, *Türkbilgi* 13 (2007): 60-71.
- 📖 Fidan, Süleyman. *Âşıklık Geleneği ve Medya Endüstrisi*. Ankara: Grafiker, 2017.

- 📖 http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/webditcted2016d5_en.pdf Web.
- 📖 <http://www.getatportal.saglik.gov.tr/> Web.
- 📖 <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21549> Web.
- 📖 <http://www.unesco.org/culture/pdf/creative-economy-report-2013.pdf> Web.
- 📖 http://www.wipo.int/edocs/mdocs/tk/en/wipo_grtkf_ic_22/wipo_grtkf_ic_22_inf_8.pdf Web.
- 📖 http://www.wipo.int/pressroom/en/briefs/tk_ip.html Web.
- 📖 <http://www.wipo.int/tk/en> Web.
- 📖 http://www.worldcreative.org/wp-content/uploads/2015/12/EYculturalTimes2015_Download.pdf Web.
- 📖 Johnson, M. Research on Traditional Environmental Knowledge: its Development and its Role, in Johnson, M. (ed.) Lore: Capturing Traditional Environmental Knowledge, International Development Research Centre, Ottawa (1992): 3-20.
- 📖 Kaplan, Melike. *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın – Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çalışma-*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.
- 📖 Maden, Pınar. *Kahramanmaraş ve Ankara Merkezli Geleneksel Ağaç Oymacılığı Sanatı ve Geleneğin Ustaları*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2010.
- 📖 Mercan, Şefik Okan ve M. Üzülmöz. “Coğrafi İşaretlerin Bölgesel Turizm Gelişimindeki Önemi: Çanakkale İli Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 29. 2 (2014): 67- 94.
- 📖 Oğuz, Arzu. “Fikri Mülkiyet Hakları ve Geleneksel(Yerel) Bilgi ve Folklorun Hukuki Korunması”, *FMR* 9. 3 (2009): 9- 52.
- 📖 Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel, 2013.
- 📖 Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- 📖 Özdemir, Nebi. *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Ankara: Hacettepe, 2012.
- 📖 ---. *Kültür Bilimi ve Yönetimi*, Ankara: Grafiker, 2017.
- 📖 Semiz, Özgür. “Geleneksel Bilgi, Folklor ve Fikri Mülkiyet Hukuku: Yerel Kolektif Bilginin Hukuki Korunması”, *Fikri Mülkiyet Hukuku Yıllığı- 2013*, (Ed. Prof. Dr. T. Memiş), Ankara: Yetkin, 2015.

- 📖 Türkmen, Fikret. “Türk Kültüründe Tarihi Gelişim İçinde Hayvan ve Bitkilerin ‘Ölçü Birimi’ Olarak Kullanılması Hakkında”, *Millî Folklor* 95 (2012): 96-102.
- 📖 www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/wipo_pub_tk_9.pdf Web.
- 📖 Yoder, Don (1975/2009), “Halk Tıbbı ve Modern Tıp”, *Folklorla Doğru*, (Kasım- Aralık), 43: 23-30; Ö.Oğuz vd. (2009), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*, (Çev. S. Yoğurtçuoğlu ve A. Gülüm), Ankara: Geleneksel, 391-397.



Köroğlu'nun Halep Seferi (Amasya Varyantı) Metin İncelemesi *Köroğlu's Aleppo Expedition (Amasya Variant) Reviewing of the Text*

Dr. Öğr. Üyesi Serdar UĞURLU*

Özet

Çalışmamızda daha önce metinlerine ulaşamadığımız sadece ismen varlığından haberdar olduğumuz Köroğlu destanı "Halep Kolu" adlı kol destanının 60 dakikalık bir kaset kaydından hareketle elde edilmiş olan metinleri ele alınmıştır. Bu hikâye kaynak kişilerin ifadelerine göre ilk kez 1960 senesinde Amasya'nın Aydıncıca Nahiyesi, Yeşilöz Köyü'nde, Âşık Veysel ve yardımcısı ya da çırağı olan Âşık İbrahim'in de bulunduğu bir mecliste, Âşık Mehmet tarafından dillendirilmiş ve kayıt altına alınmıştır. Âşık Veysel ve beraberindeki Âşık İbrahim bu köyde Âşık Mehmet'in evinde üç gün misafir kalmışlardır. Âşık Veysel çok memnun kaldığı bu misafirlik sonrası sanatını ve yeteneğini takdir ettiği Âşık Mehmet ile sazlarını değiş tokuş etmiş ve bu şekilde köyden ayrılmıştır. Âşık Mehmet'in mecliste dile getirdiği Köroğlu hikâyesi incelendiğinde, Köroğlu kollarından Halep Kolu'nun bir varyantı olduğu görülmektedir. Ses kaydı tarafımızca, büyük bir itina ile tekrar tekrar dinlenilerek deşifre edilmiş ve elde edilen metin, çalışmamızın konusunu oluşturmuştur. Çalışmada metne geçilmeden önce Anadolu sahası Köroğlu kolları üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalar hakkında bilgiler verilmiştir. Bu çalışmalarda Halep kolu ile ilgili ne türden bilgiler var ise çalışmaya alınmış ancak Halep kolunun metinlerine ulaşamadığı da ayrıca belirtilmiştir. Metinden hareketle öncelikle Halep kolu ile ilgili geniş bir özete yer verilmiştir. Özetin hemen ardından ise Halep kolu metninde karşımıza çıkan tiplerin neler olduğuna ve tip özelliklerine yer verilmiş, ardından da metnin formellerine geçilmiştir. Metin tip ve formel bakımından oldukça zengin bir metindir. Metinde ayrıca manzum kısımlar da oldukça zengindir. Çalışmamız sonuç kısmında bütün çalışma ile ilgili bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuç kısmının hemen ardından da folkloristler ve Köroğlu çalışmalarına ağırlık veren edebiyatçılar için elimizdeki Halep kolunun transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir. Transkripsiyonlu metin, kaset kaydından aynen duyulduğu şekli ile çalışmamızın sonuna alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Köroğlu, destan, Halep kolu, varyant, formel, hikâye.

*Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sugurlu@ibu.edu.tr

Abstract

In our work we have not been able to reach the texts before, but only by name, we are aware of the Köroğlu legend, "Aleppo variant", the arm branch was taken. The text of this epic was obtained from a 60-minute tape record. According to the source people's statements, this story has been recorded in a gathering, where his apprentice Âşık İbrahim was there also and story is put into words by Âşık Mehmet in Yeşilöz, Amasya in 1960. Âşık Veysel and Âşık İbrahim stayed in Âşık Mehmet's house for three days in this village. Âşık Veysel exchanged his instrument (saz) with Âşık Mehmet who he appreciate his art and talent after his visit which he was really pleased. Âşık Veysel's instrument is still protected by this family. When we study Köroğlu story that is put into words by Âşık Mehmet, it is seen that it correponds to Halep Variant which is from arms of Köroğlu. The voice recording was deciphered repeatedly with great care and the resulting text created the subject of our work. Before the passage of the text in the study, information was given on the variants of Köroğlu, the Anatolian area, to date. In these studies, what kind of information about the Aleppo variant was taken into operation. However, it is also stated that the texts of the Aleppo variant can not be reached. Moving from the text, firstly, there is a wide range of ideas about the Aleppo variation. Immediately after the summary, the text of the Aleppo line includes the types and characteristics of the opposing types. Then the formals of the text was passed. The text is very rich in terms of type and formality. The verse is also rich in verse parts. At the end of our study, an evaluation of the whole study was made. Immediately after the conclusion section, for those who work on folklorists and Köroğlu, the transcriptional text of the Alepian variant on hand is included. The transcribed text was taken at the end of our work in the same way as the tape recording.

Keywords: Köroglu, epic, Aleppo variant, variants, formal, story.

Bu çalışmaya konu olan hikâye, Anadolu sahası Köroğlu kollarından "Halep Kolu" adlı Köroğlu kol destanıdır. Daha önce "Halep Kolu" ile ilgili ilk metin neşri yine tarafımızdan "*Köroğlu'nun Halep Kolu (Amasya Varyantı)*" başlığı altında Milli Folklor Dergisinin 115. sayısında "Derleme Makale" türünde yayınlanmıştır (Uğurlu 2017: 157-169). Buradaki yayında derleme makale türünün ve dergi yayın politikasının mecbur kıldığı belirli kısıtlamalar nedeniyle Köroğlu kolları ve Halep Kolu ile ilgili çok mahdut bir bilgilendirmeye yer verilebilmiş ve ardından da Halep Kolu'nun metni çalışmaya eklenmiştir. Aynı kısıtlamalar nedeniyle metinde de bazı kısaltmalara ve değişikliklere gidilmek zorunda kalınmıştır. Daha sonra Halep Kolu ile ilgili ikinci çalışmamız ise Teke Dergisi 6/1 2017 sayısında "*Köroğlu Destanının Halep Kolu Amasya Rivayetinin Varyantlaşma Örnekleri*" başlığı altında yayınlanmıştır (Uğurlu 2017: 115-132). Bu çalışmada elimiz-

deki metin ile bugüne kadar metin neşirleri yapılmış olan diğer Köroğlu kolları karşılaştırılmış, manzum ve mensur bölümlerin benzerlikleri ve farklılıkları gösterilerek varyantlaşma türü ve yoğunluğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çalışmanın hacmini çok arttıracığı düşüncesi ile hikâye metni, mevcut çalışmaya eklenememiştir. Elimizdeki “Halep Kolu” metni ile ilgili üçüncü çalışmamız ise şu anda üzerinde durduğumuz “*Köroğlu'nun Halep Seferi (Amasya Varyantı) Metin İncelemesi*” adlı çalışmamızdır. Bu çalışma ile diğer çalışmalarda üzerinde duramadığımız eksiklikler giderilmiş olacaktır. Öncelikle Köroğlu kol destanları ve bunların arasında Halep Kolu'nun durumu, mevcut çalışmamızda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ayrıca metnin ele geçmesi ile ilgili diğer çalışmalara yansımaya ayrıntılı taraflara da bu çalışma ile birlikte temas etme fırsatı bulunmuştur. Ayrıca çalışmanın sonuna alınmış olan “Halep Kolu” metni, Milli Folklor dergisinde yayınlanmış olan metinden farklı olarak, ses kaydının birebir karşılığıdır. Metinde folklorik ağız özelliklerini yansıtan transkripsiyon işaretlerine yer verilmesinin dışında, ses kaydında anlaşılmayan yerlerin boşluklarına ve Milli Folklor dergisinin kelime sayısını kısıtlaması nedeniyle çıkarılmak zorunda kalınan manzum ve mensur bölümlere de olduğu gibi yer verilmiştir. Metin bütün bu yönleri ile kendisinden önceki çalışmalarımızdan farklı olarak epizotları, kahramanları ve formelleri bağlamında çalışmamızda ele alınacaktır.

1. Halep Kolu Hikâyesi

Âşık Mehmet'in damadı Nebi İnan'ın (76) aktardığına göre 1960 senesinde Nebi İnan henüz 20 yaşlarında iken Amasya vilayetinin Aydınca Nahiyesi, Yeşilöz Köyü'ne Âşık İbrahim adında bir gezgin âşık gelir. Bu gelen kişinin yanında bir de kör bir adam vardır. Elinde bastonu, başında fötr şapkası ve ayağında kara lastiği ile köye gelen bu kör adamın daha sonra adının Âşık Veysel olduğunu öğrenir. Âşık İbrahim ile Âşık Veysel bu şekilde köy köy ve kaza kaza gezerek, gittikleri yerlerde sazlarını ve sözlerini duyururlarmış. Yeşilöz Köyüne geldiklerinde bu köyde de bir meclis düzenlemişler. Âşık Mehmet, Âşık Veysel ve Âşık İbrahim'den oluşan bu meclis, dönemin olumsuzluklarına rağmen kayıt altına alınabilmiştir.¹

¹ Hünkâr Mehmet İnan (20) aynı zamanda Nebi İnan'ın torunu ve A.İ.B.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, üçüncü sınıf öğrencisidir. Hünkâr Mehmet İnan'dan alınan bu ses kayıt kaseti üzerinde önce İnan'ın kendisi çalışmıştır. Ses kaydındaki anlaşılmayan bölümler önce İnan tarafından kendi köyü olan Amasya'nın Yeşilöz Köyü'nde köyün yaşlılarına dinletilerek deşifre edilmeye çalışılmış, ardından da hala anlaşılmayan bazı bölümler için Sivas'ın Şarkışla Köyü'ne gidilerek Âşık Veysel'in yol arkadaşı olan Âşık İbrahim'in yakın dostu Âşık Hasan ile görüşülmüştür. Bu şekilde deşifre işlemleri tamamlandıktan sonra ortaya çıkan metnin hala eksikliklere ve anlaşılmayan

Nebi İnan'ın aktardığına göre Yeşilöz Köyü'ne gelen Âşık İbrahim ve Âşık Veysel, bu köyde üç gün kaldıktan sonra memnuniyetlerini dile getirerek ayrılırlar. Bu ziyareti Nebi İnan'ın eşi Firdevs İnan (72) ise şöyle anlatmaktadır: "Âşık Mehmet benim babam olur idi. Âşık Veysel ve yol arkadaşı Âşık İbrahim'i bizzat evimizde karşıladık. Kendini hep şöyle anlatırdı:

Bir küçük dünyam var içimde benim.

Meynetim, ziynetim bana kâfidir.

Görenler dar görer, geniştir bana.

Sohbetim, ülfetim bana kâfidir.

Babamın bir defteri vardı. Âşık Veysel'in bu sözü bu defterden okunmuştur. Babam bir gün köy meydanında kurmuş sofrasını Âşık Veysel ile sohbet etmiş. O sıra Âşık İbrahim'le hısımlar olmuşlar. Veysel köy enstitülerinde ders verir imiş. Şarkışla'yı memleketi, konuşurlarken duydum. Şiirleri, sözleri büyük edebiyatçılar ile tanınmış bir âşıkmiş. Son gününde babamın sazıyla kendi sazını değiştirdiler hatta o şekilde gitti Amasya'dan. Ardından geriye sadece sazı ve ses kayıtları kaldı ve bir de fotoğraf hepsi bu kadardı."² Sazların çalındığı, cem evlerinde nefeslerin söylendiği bu yıllarda Âşık Mehmet, Amasya genelinde tanınan ve güzel deyişler ve demeler söyleyebilen bir âşiktir.³ Ses kaydından anlaşıldığı üzere Âşık Mehmet, düzenledikleri mecliste Köroğlu'nun "Halep Kolu" olarak bilinen kolun "Amasya Varyantı"nı sazı eşliğinde dile getirmiştir. Manzum ve mensur kısımlardan oluşan bu hikâyenin ses kaydı tam 60 dakikadır. Kayıt dinlendiğinde hikâye anlatımına Âşık Veysel'in katılmadığı, kaydın Âşık Mehmet'in icrasından ibaret olduğu görülmektedir. Sadece bazı manzum kısımların icrasından hemen önce âşığın evdekilere hitaben "baħalım Kórölu ne diyecek âlar ne dinleyecek desin mi şindi" şeklindeki sorusuna dinleyenlerden birisinin "Desin!" şeklindeki cevabı dikkatleri çekmektedir ki o kişinin de gelen sestən anlaşıldığı kadarıyla Âşık Veysel olduğu düşünülmektedir. Bunun dışında kasetteki dış sesler ve gelen diğer dinleyici seslerinden anlaşılan, çok da kalabalık olmayan bir ortamda bu kaydın yapılmış olduğudur. Bu güne kadar metinlerine ulaşamadığımız bu kol, kaynak eserlerde karşımıza "Köroğlu'nun Halep Seferi", "Demircioğlu-Halep Kolu" veya "Halep Kolu" gibi farklı farklı şekillerde çıkabilmektedir.

bölmelere sahip olduğu görüldüğü için tarafımızca da bütün ses kaydı tekrardan deşifreye tabi tutularak kasetteki 60 dakikalık metin olabildiğince doğru bir şekilde yazıya aktarılmıştır.

² Aktaran: Hünkâr Mehmet İnan (20) A.İ.B.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, üçüncü sınıf öğrencisidir ve aynı zamanda Nebi İnan'ın torunudur.

³ Aktaran: Hünkâr Mehmet İnan (20).

Köroğlu destanının Anadolu sahası kolları, günümüze kadar çeşitli çalışmalarla ele alınmıştır. Bu çalışmalarda Halep Kolu ismen geçmekte iken kolun metnine yer verilmediği görülebilmektedir. Bu çalışmaların en eskisine 1885-86 yılında yayınlanan “*Meşhur Köroğlu*” adlı eserdir (Karadavut 2002: 1). Köroğlu kolları üzerine yapılmış ilk derli toplu çalışma 1931 senesinde P. Naili Boratav’dan gelmiştir. Boratav 1931, “*Köroğlu Destanı*” adlı eserinde ve 1946, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi’nde yayınladığı “*Doğu Anadolu’da Folklor Derlemeleri*” adlı makalesinde, Halep Kolu’na değinmektedir ancak bu her iki çalışmasında da metinlerine yer vermemiştir. Boratav’ın çalışmalarından anlaşıldığı üzere “Halep Kolu” mevcuttur ancak metinlerine yer vermemiştir. Boratav ikinci çalışmasında 14 Köroğlu Kolu’nun listesini vermiştir. *Halep Kolu* bu listede altıncı sıradadır. Bu kollar aslında “Murat Uraz’ın vaktiyle 1928’de Erzurum Lisesi Müdürü iken Erzurumlu Âşık Mıkdat’tan yazdırdığı –ve aslı Karslı Âşık Kılıççı Mustafa’ya çıkan- Köroğlu kollarıdır” (Boratav 1946: 90). Boratav’ın aktardığına göre Murat Uraz, derlediği bu kolları yayınlamayı düşünmediği için dönemin Trabzon Lisesi Edebiyat Öğretmeni Sırrı Numan Bilge ile Müzeler ve Antikater Müdürü Hamit Zübeyir Koşay’a faydalanmaları adına birer kopya olarak vermiştir (Boratav 1946: 90-91).

1946 senesi öncesi kolların tasnif edildiği ilk çalışma aslında M. Fahrettin Çelik⁴ tarafından yapılmıştır. Çelik, 1941 senesinde Kars ilinden yaptığı derlemelere göre Köroğlu kollarını 27 madde halinde tasnif etmiş ve *Halk Bilgisi Haberleri Dergisi*, 117. sayısında yayınlamıştır. Bu tasnifte de “*Demircioğlu’nun Halep Kolu*” altıncı sırada bulunmaktadır (Çelik 1941: 209-210). Çelik de tasnifinde *Halep Kolu*’na sadece ismen değinmiş ancak metnine yer vermemiştir.

Bu durum devam eden süreçte de değişmeyecektir. Mesela; gerek Mehmet Kaplan, Mehmet Akalın ile Muhan Bali’nin 1973 senesinde, Erzurumlu meddah Behçet Mahir’den derledikleri 15 Köroğlu kolunu “*Köroğlu Destanı*” adıyla bastıkları eserlerinde olsun ve gerekse Ümit Kaftancıoğlu’nun halktan derlediğini söylediği, dört kol ile üç hikâyeden oluşan ve 1979’da “*Köroğlu Kolları Halk Destanları*” adıyla kitaplaştırdığı eserinde olsun, Halep Kolu’na ya da benzer içerikli bir varyantının metnine yer verilmediği görülmektedir. Metin Ekici “*Anadolu Sahası Köroğlu Kollarının İsim ve Tasnif Meselesi*” adlı makale çalışmasında, bu kolun metinlerine rastlayamadığına değinmekte, hatta metnine ulaşamadığı için de tasnifine alamadığı kolların isimlerini (1998: 240) “Köroğlu’nun Halep Seferi, Deli Kara, Kaytaç Kolu ve Kızıroğlu Mustafa Bey Kırım Seferi” şeklinde sıralamaktadır.

⁴ M. Fahrettin Çelik daha sonra Kırzioğlu soyadını almıştır. Ancak bu çalışmayı kaleme aldığı anda soyadı Çelik’tir.

Köroğlu kollarının sayısı Fikret Türkmen'in belirttiği üzere Anadolu sahasında 32'nin üzerindedir (Türkmen 1985: 9-19). "Destan anlatıcıları tarafından ise Köroğlu Destanı'nın 366, 700 ya da 777, hatta Azerbaycan âşıklarına göre 7777 kolunun rivayet edildiği belirtilmektedir" (Özkan 1997: 224). Doğan Kaya "*Türk Kültürü Dairesinde Köroğlu*" adlı son çalışmasında Anadolu sahası için bu sayıyı 45 kola kadar çıkarmıştır (Kaya 2016: 9). Çalışmasında metinlerine sahip olduğunu belirttiği toplam 159 kol adına yer veren Doğan Kaya'nın tasnifinde 109. sırasında "*Köroğlu'nun Halep Seferi*" bulunmaktadır. Araştırmalarımız esnasında bu kolun metnine sahip olduklarını ifade edebilen sadece iki araştırmacı tespit edilmiştir. Bunlar Boratav ve Doğan Kaya'dır. Boratav 1946 yılında yayınladığı yukarıdaki makalesinde, 14 Köroğlu kolunun metinlerini daha sonra arşivine aldığını ifade etmiştir. Kaya ise 2016 yılında yayınladığı makalesinde, doğrudan metinlerine sahip olduğu kolların listesine makalede yer verdiğini ifade etmektedir. Ancak bu araştırmacılar, Halep Kolu'nun ismini tasniflerine almış olmalarına rağmen çalışmalarında bu kolun metnine bugüne kadar yer vermemişlerdir.

Bu bağlamda buraya kadar vermiş olduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere Halep Kolu'nun metni ile ilgili çalışmalara yansımış bir bilgiye henüz ulaşabilmiş değiliz. Bunun Türk halk hikâyeleri ve Köroğlu çalışmaları adına bir eksiklik olduğu aşikârdır. Çalışmamız sayesinde bu eksikliğin bir nebze olsun ortadan kalkacağı kanaatindeyiz. Zaman içerisinde diğer kollar ile ilgili var olan bu türden belirsizliklerin de yapılacak olan metin neşriyatları neticesinde ortadan kalkacağı düşüncesindeyiz.

2. Metnin Değerlendirilmesi

Âşık Mehmet'in dilinden dökülen hikâyede mekân, Çardaklı Çamlıbel ve Bolu merkezlidir. Ancak hikâyedeki olaylar örgüsünün geçtiği coğrafya Halep vilayetidir. Hikâyede 46 adet dörtlük mevcuttur. Manzum parçaların söylenişindeki ustalık, dinleyeni hayran bırakacak bir seviyededir. Metinde bu dörtlüklerden koşmalar ve atışmalar meydana getirilmiştir. Mensur metinlerin aralarına konunun akışına göre manzum parçalar serpiştirilmiştir. Hikâyenin anlatıldığı sosyo-kültürel bağlam her ne kadar Amasya'nın Yeşilöz Köyü olsa da hikâyenin hiçbir yerinde Amasya vilayetine ya da çevresine dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Bugün Türk dünyası denilince karşımıza coğrafi ve kültürel etkenlerden dolayı birbirlerinden farklılaşmış Köroğlu tipleri ve anlatmaları çıkmaktadır. Bunların bir kısmı destan kahramanı tipinde iken diğer bir kısmı ise hikâye kahramanı tipindedir. Elimizdeki metin, kahramanlık serüveni olarak nitelediğimiz destan türünün bazı özelliklerini taşımakla birlikte daha çok âşıklık geleneği çerçeve-

sinde karşımıza çıkan aşk temalı bir metindir. Bu tür anlatmaların halk hikâyesi olduğu yönündeki güçlenen kanaat, Köroğlu'nun özellikle Batı kolları üzerine yürütülen çalışmalar neticesinde doğmuştur. Dursun Yıldırım'ın Köroğlu kollarını "Batı Versiyonu" ve "Orta Asya Versiyonu" şeklinde ikiye ayırmasındaki temel neden aslında budur (Yıldırım 1983: 105). Bu bağlamda Köroğlu anlatmalarına verilen isimler "Köroğlu Destanı olarak verilse bile büyük ölçüde hikâye özelliği taşıdığı belirginleşmiştir" (Yakıcı 2007: 118). Bu gerçekten hareketle Pertev Naili Boratav'ın "Halk hikâyeleri, destanileşmiş masallardır" sözü, tam da elimizdeki Köroğlu anlatmasını işaret etmektedir (Boratav 2009: 23). Hikâyemizin özellikle tekerlemeli başlangıç formelleri, masal formellerine yakın olmasına rağmen eser genel itibarıyla daha çok hikâye karakterine sahiptir.

Eserdeki olaylar örgüsü bir aşk hikâyesine dayanmaktadır. Ancak bu aşk hikâyesinde Köroğlu seven ya da sevilen taraf değildir. Burada seven taraf Demircioğlu'dur. "Anadolu sahası Köroğlu anlatmaları arasında aşk ve evlilik üzerine kurulmuş pek çok kol vardır. Bu husus günümüz Köroğlu anlatıcıları tarafından kısaca şöyle özetlenmektedir; 'Köroğlu üç sebepten sefere çıkar; ya bir at, ya bir yiğit, ya da bir kadın yüzünden'" (Ekici 1999: 10). Elimizdeki hikâyede ise Köroğlu'nu sefere çıkaran bir kadındır. Demircioğlu'nu aşkından derbeder eden bu kadının adı Mektup Hanım'dır ve Halep'lidir. Hikâyemiz özetle Demircioğlu-Mektup Hanım aşkı ile Köroğlu'nun Halep seferi hadisesi üzerine kurgulanmıştır. Bu hikâyedeki tema ile Türkmen Köroğlu kollarından olan Ayavaz'ın evlenmesini konu edinen kolu, bazı hususlardan dolayı benzerlikler arz etmektedir. "*Genç Kahraman Ayvaz'ın Evlenmesi* epizodu, Anadolu anlatmalarında değişik adlarla anılan bazı kollar içinde ve küçük epizotlar halinde anlatılırken; Türkmen versiyonunda ayrı bir kol olarak özetle şöyle yer almaktadır: "Göroğlu ile Ağayunus, Ayvaz'ı evlendirmek isterler ve Çandibil halkını toplayıp Ayvaz'a layık kızın kimde olduğunu sorarlar. Fakat hiç kimse cevap vermez. Bunun üzerine Ağayunus Göroğlu'na Gürcistan padişahı Leke Şah'ın kızı Gülruh'un Ayvaz'a layık olduğunu söyler. Göroğlu, önce yiğitlerinden birkaçını kızı istemeye gönderir, Leke Şah kızını vermeyince Göroğlu tek başına yola koyulur, çeşitli engelleri aştıktan sonra Gülruh'u kaçıtır ve geri döner" (Arslan 2001: 44-45).

Eserin bizim için değerini arttıran en önemli tarafı ise özellikle mensur kısımlarının mevcut bulunan diğer Köroğlu kollarından farklı olmasıdır. Mustafa Sever'in (2003: 66) "Belirli bir tarihi veya içtimaî olay, halkın hayal gücüyle zenginleşerek dilden dile aktarıldıkça gerçek olanla hayali olan birbirine karışır" diyerek ifade etmeye çalıştığı husus kısmen de olsa elimizdeki eser için geçerlidir. Burada elimizdeki eserden hareketle sözlü geleneğin yeniden üretim metodunun nasıl işlediği rahatlıkla görülebilmektedir. Bu eser muhtemelen Halep Kolu'nun bir varyantıdır. Dili, üslubu, hacmi, motif ve formel zenginliği, bizi bu

şekilde düşünmeye itmektedir. Eser ile ilgili tip ve formel tahliline geçmeden önce epizotlarından hareketle metnin kısa bir özetine yer vermekte fayda görmekteyiz.

2.1. Hikâyenin Epizotları

1. Köroğlu ve adamlarının Çamlıbel’de gördükleri bir koyun sürüsünü soymaya karar vermeleri;
2. Köroğlu’nun sürünün çobanıyla görüşüp kararından vazgeçmesi;
3. Köroğlu’nun adamlarından zırtapozun birisinin destursuzca sürünün üzerine at sürüp sürüyü soyması;
4. Demircioğlu’nun Köroğlu’nun yanından adamlarını da alarak çıkmaya karar vermesi;
5. Köroğlu’nun Demircioğlu’na ve adamlarına kızıp onları kovması;
6. Demircioğlu ve 37 atlısıyla birlikte Çardaklı Çamlıbel’in tepesinde bir kervan soymaya karar vermeleri;
7. Demircioğlu ve adamlarının Köroğlu’nun şehirdeki mağazasını soymaları;
8. Çaldıkları kumaş toplarını satmak için Halep’e gitmeye karar vermeleri.
9. Demircioğlu’nun Halep’te Mektup Hanım’la karşılaşip ona âşık olup bayılması;
10. Demircioğlu ve adamlarının Köroğlu’ndan ayrıldıklarına pişman olup geri dönmeye karar vermeleri;
11. Köroğlu’nun Mektup Hanım’ı almak için Halep’e yola çıkması;
12. Köroğlu’nun Bolu Beyleri ile sazlı sözlü münazara etmesi;
13. Köroğlu ile Kel Kız’ın sazlı sözlü atışması;
14. Köroğlu’nun Halep’e varıp Kocakarı ile tanışması;
15. Kocakarı ile Mektup Hanım’ın görüşmesi;
16. Köroğlu’nun kadın kıyafetinde Mektup Hanım’a gitmesi;
17. Mektup Hanım ile Köroğlu’nun görüşmesi;
18. Mektup Hanım ile Paşaoğlu’nun görüşmesi;
19. Paşaoğlu’nun iki Tatar adamının Köroğlu’nun peşine düşmesi;
20. Tatar adamların Köroğlu’nu yakalaması ve Beyoğlu ile Paşaoğlu’nun huzuruna getirmeleri;
21. Köroğlu’nun Beyoğlu ile Paşaoğlu’na saz çalıp Mektup Hanım’ı övmesi;
22. Köroğlu’nun Kocakarı ile karşılıklı atışması;
23. Mektup Hanım’ın küçük bacısının rüyası;

24. Küçük bacısı ile Mektup Hanım'ın karşılıklı atışması;
25. Köroğlu'nun Mektup Hanım'ı kaçırmaması;
26. Paşaoğlu'nun Kiziroğlu Mustafa Beyle birlikte Köroğlu'nun peşine düşmesi;
27. Kiziroğlu Mustafa Beyin Köroğlu'nun yanına geçmesi;
28. Köroğlu'nun Paşaoğlu'nu Kıratı ile kovalaması ve Paşaoğlu'nun canını zor kurtarması;
29. Köroğlu'nun Mektup Hanım'ı Çardaklı Çamlıbel'e getirmesi;
30. Köroğlu'nun Demircioğlu ile Mektup Hanım'a düğün yapması.

2.2. Tipoloji İncelemesi

Köroğlu destan ve hikâyelerinde genellikle kahramanlar; rakiplerden, kadın kahramanlardan, yardımcı kahramanlardan ve Köroğlu'nun kendisinden ibaretir. Burada da aynı durum söz konusudur ve yine diğer destan ve hikâyelerde olduğu gibi kahramanı niteleyen epitetler hikâyede isimlerin yerine kullanılmıştır. "Tip; destanlarda, masallarda, efsanelerde, fıkralarda, vd. türlerde belirli kişilik özellikleriyle bir insan grubunu temsil eden varlıktır. Genel özelliklerin yansıtıcısı olması sebebiyle anlatılarda değişmez, kalıp özellikleriyle yer alır ve bu yönüyle belli bir devirdeki bir toplumun değer yargılarını temsil eder. Toplumun iyi-kötü, doğru-yanlış, olumlu-olumsuz, vb. şekildeki anlayışını, değerler sistemini ifade etmede somut bir araçtır. Destan anlatıcısı, anlatımında bu kalıp kişiliği gelenekte hazır bulur; ki bu yönüyle bu kalıp kişilik, stereotip olarak da adlandırılabilir. Çünkü kişiliğin anlatımı bir genellemeyi içerir" (Sever 2011: 195).

2.2.1. Hikâyenin Baş Kahramanı

a. Köroğlu: Anadolu sahasındaki Köroğlu anlatmalarında Köroğlu'nun temsil ettiği kahraman tipi, genelde şöhretini bütün ülkeye yaymış olan ve kendisine kimsenin güç yetiremediği bir eşkıya tipidir. Elimizdeki metinde de bu yiğitlik yerini bulmuştur:

Çamlıbel'den aştımı görmüşler
Gıratımı da sekişinden bilmişler
Bu gelen de göç Kórölu demişler
Yol verin gidelim bolu beğleri

Metindeki üsluptan anlaşıldığı kadarıyla Köroğlu, kendisinden korkulan bir babayiğitliğe ve üne sahiptir. Öyle ki hikâyede adının duyulması bile düşmanlarını sindirmeye yetmektedir. Mektup Hanım'ın karşısında kadın elbiselerini soyduğu sahnede Köroğlu'nun heybetli görünümü "*kaşları bilek gibi, bıyıkları balta sapı gibi bir adam*" şeklinde aktarılmıştır. Mektup Hanım'ın bu babayiği-

din Köroğlu olduğuna inanmaması üzerine sorduğu sorular ise Köroğlu'nun halk tarafından bilindik başka özelliklerinin de neler olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin: “*Köroğlu'nun yedi yerinde yarası olmalıdır. Altından tacı vardır ve bu tacı sol yanına vurunca mercan olurmuş, sağ yanına vurunca da saz olurmuş.*” Köroğlu bütün bu soruların yanıtını göstererek verir ve Mektup Hanım'ı Köroğlu olduğuna inandırır. Bu yiğitliğinin dışında Köroğlu'nun kendisiyle birlikte anılan eşyaları da vardır. Bunlar topuzu ile sazıdır. Köroğlu her ne olursa olsun topuzunu koltuğunun altında, sazını da cebinde taşımaktadır. Yiğitliğinin dışında sazının da olması, kimisine söz ile kimisine de saz ile meramını anlatması, Köroğlu'na sanatkârane bir eda kazandırmaktadır. Metinde düşmanlarından kaçıyormuş gibi görünse de karşılığında her çıktığında, sazı ve sözüyle onları tehdit edip sindirecek kadar gözü karadır. Köroğlu'nun hikâyede öne çıkan bir diğer özelliği de bonkörlüğüdür. Hikâyede karşılaştığı her durumda etrafa altından akçeler saçan bir Köroğlu görülmektedir.

2.2.2. Hikâyenin Yardımcı Kahramanları

a. Kırat: Köroğlu, sahip olduğu özellikler ile bütün metne hâkim bir tip-tir ancak aynı durumu Kırat için söylemek pek mümkün değildir. Kırat'ın ilk zuhuru ya da nasıl ortaya çıktığına dair metinde bir bilgi mevcut değildir. Kırat ile ilgili mensur kısımlarda olağanüstü betimlemelere gidilmemiştir. Kırat, hikâyenin başından itibaren, mensur kısımlarda öne çıkan özelliği ile sadece çok hızlı ve yaman bir attır. Hikâyedeki “... *derelelerden sel gibi, tepelerden yel gibi, ödünç alınmış un gibi tozup gidiyor*” ifadeleri, Kırat'ın hızına ve nasıl yaman bir at olduğuna dair sözlerdir. Bu özellikler manzum kısımlara da yansımıştır:

Bir dizgin eylersem yerler yırtulur
Guyruk ğaldıranda ey sağrın örtülür
Gıratın önden hangi canlı ğurtulur
Fesimden dışarı sesim duymayım
Dēn fadimeyim de babam size ğıymayım

Kırat, bazı rivayetlerde Köroğlu'nun bile önüne geçen bir Kamertay'dır. O hızlı ve bir o kadar da amansız bir at olmasının yanında, anlı tas perçemli ve göğsü nakışlı bir at olarak da betimlenmektedir:

Yoĥuş yōĥaru da davşan búKüşlüm
İnişen aşāi keklik şekişlim
Anlı tas perçemlim (ĥano) göğsü naKışlım
Bir ğıratı severim bir de ayvazı

Köroğlu ile Kırat, hikâyenin genelinde birlikte hareket ederler. Köroğlu hiçbir yerde Kırat olmadan bir girişimde bulunmaz. Hatta bazı durumlarda Köroğ-

lu'nun arzusuna muhalif olarak Kırat kendi istediği şekilde bile davranabilmektedir. Örneğin metinde “...elini attı Mektup Hanım'a, bindirdi Kırat'ın üstüne. Depti Kırat'ı ama Kırat yürümedi. Köroğlu Eyvaahh! Kırat edeceğin bu muydu bana diye hayıflandı” şeklinde geçen bölümde Kırat, Köroğlu'nu Paşaoğlu'nun konağına gitmeye zorlamaktadır: “Köroğlu çevirdi Kırat'ını Paşaoğlu'nun kapısına bu sefer Kırat yürüdü. Vardı Paşaoğlu'nun kapısına dikildi”.

Ezelden bile dim de ben saña kini
Garşılıhlu yapdurmışım ben hanı
Terkime almışım (hano) mektup hanımı
Allâsmarladuñ derim paşolu

Çamlıbel'i sorarsan bir güççük çiftlik
İçinde yayılır doksan bin etlik
Terkime almışım (hano) gınalı keklik
Allâsmarladuñ derim paşolu

Yukarıdaki manzumeden anlaşılacağı üzere Kırat, Köroğlu'nun Paşaoğlu'na son birkaç söz söylemesini istemiştir ve bu nedenle zorla da olsa Köroğlu'nu Paşaoğlu'nun kapısına yöneltmiştir. Buradan Köroğlu ile Kırat arasındaki dayanışmada Kırat'ın da sorumluluk alabildiği anlaşılmalıdır. Kırat ile Köroğlu'nu yoldaş gösteren bu türden işaretlerin bulunması, ikili arasındaki ilişkinin kuvvetini göstermektedir. Buna dair başka örnekler de mevcuttur. Köroğlu'nun Kırat ile cirit oynaması, Kırat'ın Çardaklı Çamlıbel'e yaklaştıklarında kişneyerek geldiklerini haber vermesi, yorulduğunda Köroğlu'nun onu dinlendirmek için konaklaması, acıktığında ise onun için arpa tedarik etmeye çalışması verilebilecek örneklerdendir.

b. Demircioğlu: Köroğlu'nun koçakları arasında en çok sevdiği adamıdır. Hikâyede her ne kadar Köroğlu'na isyan edip yanından ayrılmış olsa da pişman olup geri döndüğünde onu ve adamlarını Köroğlu bağışlamıştır.

c. Ayvaz: Köroğlu'nun evlatlığı olan Ayvaz bu hikâyede sadece manzum kısımlarda karşımıza çıkmaktadır. Yiğitliği, yetimlere sahip çıkması gibi özellikleri ile Ayvaz özellikle Köroğlu'nun Halep'e gitmeden önceki söylediği manzume de tanımlanmıştır:

Ƙorölu (da) bulamadın ahtı bütünü
Eyvaz beslemez mi doksan yetimi
Yüz biñ batman ğadâr (hano) havan dütünü
Beğlere içirün de taban gelende (oy)

Çamlıbeldir de Kórölunuñ arñası
Bozulur mu (hano) Eyvaz'ın tayfası
Yüz biñ batman gadär (hano) inan gayfesi
Beğlere içirün de taban gelende (ey)

Çamlıbeldir de Kórölunuñ arñası
Eyvaz'ı sürersen şahin görpesi (hey)
Yüz biñ deve yükü halep (dirim) arpası, (babam dirim arpası)
Atlara yedürün de taban gelende.

Hikâyenin başında Köroğlu'nun Çardaklı Çamlıbel'den aşip Bolu Beyleri ile karşılaşması üzerine söylediği manzumede de Ayvaz'a olan muhabbetinin büyüklüğünü görmek mümkündür:

Gırat biliyon mu bura neredir (oy bura neredir)
Şehitler mezarı sıra sıradır (oy)
Ganlı meydan dedükleri buradır
Bir gıratı severüm bir de Ayvaz'ı

Hatta Köroğlu burada Ayvaz'a olan sevgisi ile Kırat'a olan sevgisini denk tutmaktadır. Kendisini Kırat'sız düşünemeyen Köroğlu'nun, bu sevgiye benzetme olarak Ayvaz'ı kullanması, aynı zamanda Ayvaz'a olan muhabbetinin seviyesini göstermektedir.

d. Kiziroğlu Mustafa Bey: Kiziroğlu Mustafa Bey de Paşaoğlu'nun adamlarındandır ve hikâyenin sonunda Köroğlu'nun Mektup Hanım'ı kaçırmaması üzerine onu takip edenlerden biridir. Köroğlu'nun Mektup Hanım'a: *"Mektup Hanım bu şehrin en yürekli en yiğit en kabadayısı kimdir?"* diye sorması üzerine Mektup Hanım: *"Kiziroğlu Mustafa Bey'den başka kim varsa şamarımla kovarım"* şeklinde cevap vermiştir. Köroğlu'nun Mektup Hanım'ı kaçırdığı bu son bölümde Kiziroğlu Mustafa Bey bir süre sonra öndeki kaçan atının Köroğlu olduğunu anlayınca: *"Vay ağam Köroğlu sen miydin? Geçin gidin yol size açıktır. Paşaoğlu'nun başucunda ölmektense Köroğlu'nun ayakucunda ölmek yeğdir. Bizi de kabul et yanına"* diyecek ve onun tarafına geçecektir.

e. Köse Kenan: Hikâyede adı fazla geçmeyen bir tiptir. Hikâyenin en sonunda Köroğlu ve Mektup Hanım'ı karşılayanların başında gelir.

2.2.3. Hikâyenin Rakip Kahramanları

a. Çoban: Köroğlu'nun hikâyede ilk münasebet kurduğu kişidir. Çoban, Köroğlu'nu tanıyamamıştır. Söзlerinin hoşuna gitmesi üzerine Köroğlu Çoban'ı öldürmekten vazgeçmiştir.

b. Zırtapoz: Köroğlu'nun ağalarından birisidir. Kendini bilmezlik yapmış ve müsadesez gidip Çoban'ın sürüsüne Köroğlu'nun adamı olduğunu söyleyerek el koymuştur.

c. Bolu Beyleri: Köroğlu'nun düşmanlarıdır. Köroğlu Halep'e giderken Çardaklı Çamlıbel'de yolunu keserler ve onun Köroğlu olduğunu anlamazlar. Köroğlu bu beylere sazı ile türküler söyler.

d. Paşaoğlu: Halep'in önde gelenlerinden ve Mektup Hanım'ın da nişanlısı olan zengin bir beydir. Paşaoğlu, Mektup Hanım'a sevdalı olduğu için onun Beyoğlu ile evlenmesine "*araya parayla taş koyarak*" engel olmuştur. Bu nedenle Beyoğlu ile Paşaoğlu'nun arası iyi değildir.

e. Beyoğlu: Mektup Hanım'ın ilk nişanlısıdır. Daha sonra Paşaoğlu yüzünden bu nişan bozulmuştur. Bu nedenle de Paşaoğlu'nu pek sevmez.

f. Halayıklar: Paşaoğlu'nun adamlarıdır. Köroğlu'nu önce yakalayıp sonra aldıkları parayla serbest bırakmış ve ardından da Paşaoğlu'nun yanından ayrılmışlardır.

g. Tatar Adamlar: Paşaoğlu'nun sadık ve güçlü iki adamıdır. Köroğlu'nu yakalayıp Paşaoğlu ve Beyoğlu'nun huzuruna getirirler.

2.2.4. Hikâyenin Kadın Kahramanları

a. Kocakarı: Köroğlu'nu Halep'te evinde parayla misafir eden yaşlı kadındır. Yalnız yaşayan bu kadından faydalanmak isteyen Köroğlu, kendisine eş alacakmış gibi vaatlerde bulunur ancak bu vaatlerini tutmaz.

b. Kel Kız: Köroğlu bir vadiye geldiğinde 39 kız ve onlardan ayrı çamaşır yıkayan bir Kel Kız görür. Bu Kel Kız'dan su ister ancak Kel Kız su vermez. Bunun üzerine aralarında sazlı sözlü bir atışma geçer. Bu atışmanın ilk dörtlüğü Köroğlu'ndan gelir:

Sular başında durursun

Nohta nohta söz olursun

Göreniñ ahlını alırsın

Dilber vér su içeyim (oy oy ey)

Kel Kız'ın cevabı Köroğlu'nun umduğu gibi değildir.

Sular başında saz olmaz

Gırım dilkisi boz olmaz

Bizim ilde nergis olmaz

Kór músün in de iç su

Atışma bu şekilde devam eder ancak Kel Kız aksi bir kızdır ve Köroğlu'na su vermez.

c. Mektup Hanım: Demircioğlu'nun Halep'te kumaş satarken karşılaştığı ve elini görmesi ile âşık olup düşüp bayıldığı kişidir. Köroğlu da Mektup Hanım'ı aynı güzellik içerisinde tanımlamaktadır.

Bir çalaca górdüm de ğınaleli var ğınaleli var

Kemere sıhturmuş ince beli var ey

Bir zeman ğonuştum (ĥano) datlu dili var

Ak kuğuda böyle teller olur mu

Metnin sonunda Köroğlu, Mektup Hanım'a onu neden kaçırdığını bir manzume ile söyleyecektir:

Odalar yaptırdım da bir tek direklü

Sıvalar vurdurdum yeşil boyaklı

Demircölu derler (ĥalo) benden yúrekli

Verecem seni ol aĥtım vardur

O da benden daha babayıttır

d. Küçük Bacı: Mektup Hanım'ın kız kardeşidir. Küçük Bacı gördüğü rüyasını Mektup Hanım'ın kaçacağına yorar ve onu bundan vazgeçmesi için uyarır. Bunu da 40 kızla birlikte hasbahçede iken bir manzume ile söyler:

Hasbaĥçadayıĥ selvim çınar

Anam duyar saĥa yanar

Bey babam taĥtından éner.

Gel bacım gèTme gurbete

Zalım gurbet elin ğaĥrı

Ya çekilir ya çekilmez.

Hasbaĥçadayıĥ selvim ğavağ

Gel bacım sevdanı bırak

Gideceğın yollar ırak

Gel bacım gitme gurbete

Zalım gurbet elin ğaĥrı

Ya çekilir ya çekilmez

Küçük Bacı bütün ısrarlarına rağmen Mektup Hanım'ı kararından vazgeçiremez. Hasbahçeye kadar gelen Köroğlu ile birlikte kaçar.

3. Hikâyedeki (kalıp sözler) Formeller

Saim Sakaoğlu'nun ifade ettiği üzere (2002: 250) "Masalın bünyesinde muayyen vazifelere ve muayyen bir şekilde sahip olan kalıplaşmış ifadelere formel denilmektedir". Formeller masalarda belirli yerlerde anlatıcıya kolaylık sağlamak, anlatımı ilginç kılmak ve dinleyici üzerinde merak uyandırmak için kullanılan kalıp sözlerdir. Sakaoğlu formelleri özet olarak (1999: 56-58); başlangıç formelleri, geçiş formelleri, bitiş formelleri, benzer durumların tekrar edildiği formeller ve diğer formeller olmak üzere beş guruba ayırmıştır. Elimizdeki Köroğlu hikâyesinde de bu türden formellere rastlanmaktadır.

3.1. Başlangıç (giriş) Kalıp Sözlere: Hikâyedeki giriş formelleri sade ve tekerlemeli olmak üzere iki şekildedir. Sade giriş formelinden önce bir tekerleme formeli geçmektedir. "Ey Ağalar! Dinleyin beyler! Toptur silahların başı, onu taşıyamaz her kişi. Tüfek der ki ben hazırım, omuz başında gezirem, yedi ördüğün ben gızırım. Kama der ki ben nazlıyam koltuk altında gizliyem. Hançer der ki ben bıçağam hepsinden ben alçağam, kaba tene çok bataram." Bu tekerlemeli giriş formelinden sonra sade sözlerden oluşan ikinci bir giriş formeli gelmektedir "Zamanın birinde Çamlıbel'de kırk atlı ile Köroğlu adında bir eşkiya gezermiş. Gezerken günlerin birinde bunların karnı acıkmış."

3.2. Geçiş Kalıp Sözlere: Hikâyede konunun akışına göre bir konudan diğerine ya da zaman ve mekân değişikliklerinde kullanılan formellerdir. Eserde bu türden tekrar eden formeller şunlardır: "Ellerini koyunlarına tuttular, koyunlarını da ayaklarına vererek....", "Düştüler yola en nihayetinde Halep'e ulaştılar...", "Aşağı Demircioğlu yukarı Demircioğlu derken sokakta oyun oynayan çocukların yanına vardılar", "Ağalar görüştüler, anlaştılar ve yola koyuldular", "Köroğlu derelerden sel gibi, tepelerden yel gibi, ödünç alınmış un gibi tozup gidiyor", "Köroğlu oradan sürdü Kırat'ını, sürdü ve bir ovanın yüzüne vardı", "Bir anda yataktan yatağa oradan kapıya seyirterek kaçıp çıkıp gitti", "O şehirde derviş asasıyla, çiftçi malasıyla kimse kalmadı...", "...çala-batıra Allah kurtara bir belenden yukarı...", "bir baktı bir atlı çıkmış dörtnala sökmüş geliyor"

3.3. Bitiş Kalıp Sözlere: Hikâyede tekerlemeli ya da alışıldık bir bitiş formeli kullanılmamıştır. Demircioğlu ile Mektup Hanım'ı kavuşturan Köroğlu için "Köroğlu Onları muradına erdirdi" şeklinde kısa ve sade bir kalıp söz ile hikâyeye bitirilmiştir.

3.4. Benzer Durumlarda Kullanılan Kalıp Sözlere: Hikâyede çok sık karşılaştığımız formellerdendir. Şöyle ki: "Köroğlu alır sazı sinasına, gelir sözün binası"

na, bakalım ne diyecek Ağalar ne dinleyecek”, “Köroğlu dedi ve kesti”, “Köroğlu bindi Kırat’ın üstüne...”, “Köroğlu sürdü Kırat’ını vardı...”, “Köroğlu tekrar aldı sazını...”, “Sürdü Kırat’ını indi...”, “Yaradan Allah’ın kuluyum. Çamlıbel’deki koç Köroğlu dedikleri benim”, “Sazım da var sözüm de var”.

3.5. Çeşitli Kalıp Sözler: Hikâyenin akışı içerisinde hikâyeye canlılık kazandırmak ve dinleyicilerin dikkatini çekmek için merak uyandırıcı formellerden faydalanılmıştır. Şöyle ki: “Baktı ki yamaçta bir sürü koyun var...”, “Bir baktılar ki bir kervan çıkmış geliyor...”, “Çardaklı Çamlıbel’e yanaştılar bir baktılar ki Köroğlu Kırat’ı ile cirit oynuyor...”, “Köroğlu baktı ki bunlar gelmiş...”. Konunun seyri içinde “Sen is misin cis misin kimsin sen?”, “Köroğlu başı kesik kaz gibi dönüyor duruyor...” gibi formellerle de anlatıma canlılık kazandırılmıştır. Ayrıca sayı formelleri “Köroğlu kırk adamı ile...”, “Kırk kız su kenarında...”, “Kırk kız hasbahçede...”; abartılı ve komik ifadeli formeller “... öyle bir ahırı vardı ki, içerde iki adam atınan cirit oynar. Kırat’ı ahıra çekince kuyruğu dışarıda kaldı”, “... Köroğlu’na bir yemek verdi, bir yemek ki, ocaktan bucağa yimek verdi, kutnu kumaştan döşek serdi ye ye aç yat, örtün örtün açıkta yat dedi...” hikâyede anlatımı ilginç kılan formellerdir.

Sonuç

Köroğlu destan kollarından “Halep Kolu” bu güne kadar çalışmalarda sadece ismen geçtiği için içeriğine dair bir bilinmezlik karşımıza çıkıyordu. Mevcut çalışmamızla bu bilinmezliğin bir nebze aydınlatılmış olacağı kanaatindeyiz. Böylelikle diğer kollar arasında Halep Kolu da metin olarak Türkoloji çalışmalarında kendisine bir yer bulacaktır. Çalışmamıza konu olan kol 60 dakikalık bir kaset kaydına dayanmaktadır. Ortalama bir hacme sahiptir ve muhtemelen de Halep Kolu’ndan esinlenilerek oluşturulmuş bir varyanttır. Eser, giriş ve geçiş formelleri olarak dikkate alınacak olursa, masal formunda yazılmış bir halk hikâyesidir. Bu da formal olarak Anadolu sahasında üretilmiş olan diğer Köroğlu varyantları ile benzer olduğunu göstermektedir. Eserde destansı hususiyetler göze çarpmaktadır. Bu da eserin göçebe yaşam tarzından uzak olmadığını gösterir. Elimizdeki kolun Anadolu sahası Köroğlu kolları arasındaki yerinin tam tespit edilebilmesi için üzerinde karşılaştırmalı olarak çalışmalar yapılması gerekmektedir. Bunun için de bu kolun transkripsiyonlu ve Türkiye Türkçesine aktarılmış şeklindeki hali, en kısa zamanda kitaplaştırılarak Türkoloji çalışmalarının hizmetine sunulacaktır. Ancak hepsinden daha önemlisi bu metnin elde edilmiş şeklidir. 1960 senesinden kalma bir ses kaydından ulaşabildiğimiz “Köroğlu’nun Halep Kolu” metninin elde edilmiş şekli bize sahada keşfedilmeyi bekleyen daha nice eserlerin farklı arşiv formlarında olabileceğini hatırlatmalıdır. Bu ar-

şivlerin karşımıza ne şekillerde çıkabileceğini de unutulmamalıdır. Halk edebiyatı ile ilgili yapılan derleme faaliyetlerinde kişisel arşivlerin neler barındırabileceği bu çalışma ile bir kez daha netlik kazanmıştır. Derleme çalışmalarının metodolojik anlamda sadece kaynak kişilere ve kaynak eserlere ulaşma ile sınırlandırılmamasının gerektiği açıktır. Derlemede metodoloji sahanın geçmişine yönelik elektronik arşivleri de kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Sahadan almış olduğumuz malumata göre de daha bu türden nice kayıtların civar köylerinde mevcut bulunduğu. Köroğlu çalışmalarına küçük bir katkı sağlayacak olan çalışmamıza benzer daha nice çalışmalar farklı formlarda keşfedilmeyi beklemektedir. Biz bu formlardan elektronik olanına rastlamış bulunmaktayız. Sahaya çıkmadan önce yapılacak hazırlıklara ve kaynak kişilere yöneltilecek ilave sorulara bu gibi ihtimallerin de eklenmesi, çalışmalarını daha sağlıklı hale getireceği kanaatindeyiz.

Halep Kolu Metni

Yer: Amasya, Aydınca Nahiyesi, Yeşilöz Köyü

Kaynak Kişi: Âşık Mehmet İnan

Yıl: 1960

ēy ālar dinleyiñ beğler toptur silahlarıñ başı, onu daşıyamaz her gişi tüfek der ki ben hezerem omuz başında gezerem yediördiñ ben gızıram gama der ki ben nazlıyım göltuñ altında gizliyem ħançer der ki ben bıçağam hepisinden ben alçağam ğaba tene çoñ bataram zamanıñ asırında çamlıbelde ğırķ atlıyan bir Ķórölu adında bir eşğiya gezeremiş gezerkene günlerin birisinde bunuñ ğarnı acıhtı ālar dedi arħadaşlara durbünü verin hele bir dolandırayım baħalım bir şey görünmüyö mu dedi durbünü gözüne aldı ki yamacda bissürü ğoyun var ālar dedi yamacda bissürü ğoyun gördüm dedi bi ğoyun getirüp yiyeķ dedi içinden birisi dedi ki beğlerin ā sen durūken bize verür mi dedi sen ğet sen getir biz yiyeķ dedi Ķórölu da efendim bindi ğıratıñ üstüne onlarıñ yanından ayrıldı vardı çobanıñ yanına bereketli ola çoban dedi hoş geldin safa geldin selāmunaleyKúm aleyKúmselām çoban bize bir ğoyun vereceksin dedi benimilen sen mi ğazandın dedi çoban ona veremem dedi çoban adım eşitmediñ mi dedi yoñ dedi ēy ben Ķóröluyum dedi çoban Ķórölu olsañıdı sen baña demeden sürüyü götürürdün dedi çobanıñ sözü Ķóröluña hoş geldi adam bir ğoyuna bir çobanı mı öldürecēm ben dedi döldü beğlerin yanıña geri ğeTdi ne oldu dedi beğler canım bir ğoyuna bir çobanı mı öldüreķ dedim döldüm geri geldim dedi içinden zırtabozun birisi kendinden emin sürdü atını vardı çobanıñ yanına lan çoban ħa çabuķ bize bu ğoyunu ver dedi falan derken aħa dutım aħa ğetüreyim derken ēr ben gidersem Ķórölu ğızar ha dedi amman

babam Ƙóróluyu burā bastırmadan al bütün sürüyü gótür dedi bunnar göyünü getirdiler yúzdüler bozdular kestiler yediler bu demürcölu ne dedi bu göyünü getiren biziğ kesen biziğ yüzen biziğ bu göyünüñ nāmı Ƙóróluyınan gétmesin biz Ƙórólunuñ yanından çıkağ bizim nāmımız yürüsün dedi nasıl çıkacāuk dediler Ƙórólunuñ posduña otururum ben dedi lúleye yúz gram da tütün basarım dedi postda çekerkene o bizi gōar dedi demürcölu Ƙórólunuñ posduña oturdu lülesini āzına aldı çekerkene Ƙórölu vardı ulan demürcölu dedi āysan ālını bilirüğ etrafın varsa etrafını bilirüğ deyince 38 atlı çehtëler çıhtëlar ğaldı bir Ƙórölu bir eyvaz 38 atlı çardañlı çamlıbelin depesine çıhtëlar bir bañtılar ki bir kevran çıñmış geliyor bu kevranı soyarsak bize yeter dediler kevran geldi kevranı soyacañlardı bunnar kevrancıbaşı yídemiş bunnarın 38'ini de bāladı bu demürcölu ne dedi gelin dedi yıtliğini Hakk bāşlamış elimizi göynümüza salağ göynümüzu ayañlarımıza alağ varıp kevrancıbaşından yalvarıp para isteyek dedi ellerini göyunnarına duttular göyunnarını da ayañlarına vererek kevrancıbaşına seniñ ālını yıtliğini Hakk bāşlamış dediler sōra efendim kevrancıbaşı bunnarın 38'iniñ de atını verdi bunnarı birañtı bu sefer demürcölu ne dedi Ƙórólunuñ māzasını biz ğazandığ biz doñduğ gelin bunu yarağ dediler yardılar bunnar biraz ekmālen birer top ğumaş aldılar çıhtëlar ekmāleri yediler ğumaş topları ğaldı bu ğumaş topları nerde satılır dediler birbirlerine halepte haydin bañalım o zaman halepe ğumaş satmaya gidiyoruz dediler ve düştüler yola ennide halepe şehrün beri tarafına toplandı bunnar bir ğavlü ğarar ğıldılar dediler ki her birümüz bir sokağa dağılacāuk 37 ğişi geri çıñıp buraya gelücek birimiz şehirde galursaq bu 37 ğişi o bir ğişiyi bıçañlayıp öldüreceğ kimse gerüde ğalmayacak hepbirden ğararu verdiler demürcölu ğumaş topunu attan bir metre aşāı salladı bir sokañdan aşāı göyüverdi sokağın altından yōñarı iki ğarı geldi birisi ğocağarı birisi gelini mi ğızı mı bilemedi ğocağarı sordu ki mumayıp bu ğumaşların satlıñ mı dedi satlıñ nene dedi ğocağarı yanındakine dedi ki mektup ñanım dedi ğumaş topu satlıñmış şunu saña alañ dedi mektup ñanım bañım deyince demürcölu iki parmāni górdü añlı gēTdi ğocağarı atı bunuñ bacāna bāladı geçti gēTdi merhaban nerden nereye derken 37 ğişi toplandılar orúya ulan demürcölu nerde demürcölu yōñ haydin bunu arayağ dediler aşāı demürcölu yōñarı demürcölu derkene çocuñlarıñ yanına vardılar çocuñlara sordular ki yavrum şehrünizde yazığ adam görmediniz mi birisi dedi ki işTe şōrda mektup ñanımıñ parmağını görmüş de bayılmış yatıyor dedi haydi göster dediler çocuk gösterdi bunnarın kargıları vardı kargıları ğañarak bunu ğaldırdılar ne yatıyon ğañsaña dediler bunu ğaldırdılar bu demürcölu dedi ki ben āmın yanına gidecēm ney ben āmın yanına gidecēm ulan ğardaşım posda oturan senidin bunuñ yanından çıkağ diyen senidin eger sen utanmadan giderisen biz de gideriz dediler bunnar görüştüler geldiler çardañlı çamlıbele yanaşdılar ki Ƙórölu ğıratınan círit oynuyor demürcölu

dedi ki şindi bóyle bōün bizi bóyle góruirse bu adam bizi öldürür dedi gelin ne yapañ dedi atların gemini boğazlarımıza takağ ellerimizi goynumuza sokağ bu-rada bóyle sürünedurağ o bizi görür gelir dedi atların gemlerini boğazlarına tañtılar ellerini goyunlarına soñtular orda öylecene sürünürkene Kırólu bañtı ki bunnar geldi sōmeye sürdü gıratı bunnarın vardı yanına selāmunaleyKúm ālar dedi aleyKúmselām dediler geldiñiz mi geldiğ haydın herkeş odasına gētsin dedi geldiler herkeş odasına indiler yeniden Kırólu bunnarı başına topladı bi şöyle beñizlerine bañtı ki hepisinden demircōlunuñ beñizi bozuñ ula içinizdeki en yúreKlunuz en babayıdiniz demircōluyudı bunuñ beñzi bozulmuş buna siz ne yaptınız dedi hay ām halep şehrinde mektup ħanım isminde bir gız górdü düştü ondan bóyle oldu beñzi dediler öle deyince Kırólu düşündü ulaann şindi şun-nara sazınan mı sóylım sözünen mi sóylım canım sözden ne anlaycañlar sazınan sóylım de sözün gıymetin bilsinler dedi Kırólu aldı sazı sinasına geldi sözün binasına bañalım ne diyecek ālar ne dinleyecek desin mi şindi desin

ben gidiyom (da) ta halepten aşāi.... (halep aşāi)
beline dolamış ipek ğuşağı
yüz biñ deve yúkü (halep) ğumaş dóşeği.
serin beğlere de taban gelende (oy)

Kırólu (da) bulamadın añtı bütünüñü
eyvaz beslemez mi doksan yetimi
yüz biñ batman ğadār (ñano) havan dütünü
beğlere içirün de taban gelende (oy)

çamlıbeldir de Kırólunuñ arñası
bozultur mu (ñano) eyvazın tayfası
yüz biñ batman ğadār (ñano) inan ğayfesi
beğlere içirün de taban gelende (ey)

çamlıbeldir de Kırólunuñ arñası
eyvazı sürersen şahin ğórpesi (hey)
yüz biñ deve yúkü halep (dirim) arpası, (babam dirim arpası)
atlara yedürün de taban gelende.

tokat kevraniñdan duttum bañırı

incitmeyin bir fuâharayı fâhırı
tuna suyundan (hano) boz ırâhıyı (babam boz ırâhıyı)
beğlere içirün de taban gelen de (ey)

ne mutludur şu dereniñ ayağı
añmaz oldu añey suyun ayağı
demircölunu da haber edin giyevü
çaldırın beğlere taban gelende

dedi ve kesti âlar dedi ben dedi halepe ğızı almaya gideyom ben gelecēm
siz bu dūğünü çalın bozmayın dedi peki ēy dediler Ķórölu bindi ğıratın üstüne
allāsmarladuñ dedi ardından bañtılar ki derelerden sel gibi depelerden yel gibi
ödünç alınmış un gibi tozup gidiyo bir beleşin başına çıñtı andan bañtı ki bolu
beğleri birkaç yolun önü kesmişler ulaaan dedi bolu beğlerinden ğurtulursam
bir daha baña ölüm yoñ dedi bolu beğleri de dediler ki aña bize bir av geliya
amma altındaki at eder 300 lira üstündeki terki eder 500 lira işTe bu bize yeter
dediler Ķórölu sürdü ğıratı vardı bolu beğleriniñ yanına selāmaleyKúmselām
dedükten sōra bir sazın teline doñundu ula sazın da mı var seniñ dediler evet
sazım da var sözüm de var dedi e al bañhalım o zaman dediler Ķórölu aldı sazı
sinasına geldi sözün binasına bañhalım ne diyecek bolu beğlerine desin mi şindi

çamlıbelden aştımı görmüşler
ğıratımı da sekişinden bilmişler
bu gelen de ğoç Ķórölu demişler
yol verin gidelim bolu beğleri

ğırat biliyon mu bura neredir (oy bura neredir)
şehitler mezarı sıra sıradır (oy)
ğanlı meydan dedükleri buradır
bir ğıratı severüm bir de ayvazı

ulan ğırat ile eyvazı methediyor herhalde bu Ķóröludur vurun şuna dediler
orda malagatten birisi dedi ki canım ne Ķóröludur ne de bir şey onların adını
ēşitmiş herif methediyor bu eleman iyi aşılmiş alsın bi daha

bir dizgin eylersem yerler yırtulur

đuyruk ğaldıranda ey sağrın örtülür
đıratın önden hangi canlı ğurtulur
fesimden dışarı sesim duymayım
dēn fadimeyim de babam size ğıymayım

ulan bu ne yapıyor bu ğadār adamı fadime yapıyor vurun şuna durun falan
derken gene içlerinden biri dedi ki canım ellemeyin adam ğüzel aşıhtır biraĥın
çalsın dedi

bir dizgin eylersem yerler yırtulur
đuyruk ğaldıranda ey sağrın örtülür
đıratın önden hangi canlı ğurtulur
fesimden dışarı sesim duymayım
dēn fadimeyim de babam size ğıymayım

yahu vurun herife baĥın herif fadime yapıyor deyince gene birisi canım el-
lemeyin adam ğüzel aşıhtır biraĥın çalsın dedi

yoĥuş yôĥaru da davşan búKüşlüm
inişen ařāi keklik şekişlim
anlı tas perçemlim (ĥano) ğöĝsü naKışım
bir đıratı severim bir de ayvazı

yahu đırat ile eyvazı methediyor bu Ķóröbudur dediler içlerinden canım ne-
decēn bu Ķóröluysa gelin bunu goyverek dedi bolu beğleri bunu goyverek tutak
derkene Ķórölu baĥtı ki bunnar baĥa uymēceđ gel en eyisi ben şunnara bir para
yüzün ğostereyin belki paraya baĥıp baĥa uyarlar deyip aldı bi daha

üç yüz altun dikilidür kúrkúmde
iki ölçē yakın vardır terkimde
đılıç ğalkān daĥılıdur sırtımda
bolu beđi ben Ķórölu değilüm

baba Ķórölu olmasan sen ne olursan ol var sen yoluna ğet dediler tamam
ğorĥuttum ya dedi son kez aldı sazi

Çóróluna gine yeni tav geldi
alabülürseniz bóyúk av geldi
bu arslan ölmedi (hano) gíne sağ geldi
fesimden dışarı sesim duymayım
dēn fadimeyim de babam size ğıymayım

dedi ve kesti ha biz fadimeyük dediler sâi mi sâi emme vardünüz şehirlerde
ēy siz necisiniz demeyin ki biz bolu beğiyiz dersiniz çardan çoluñdan eşidürüm
ġulağınız üstüne dopuzu indürür sizi öldürürüm dedi âm dímeğ dediler Çórölu
ordan sürdürü ğıratını sürdürü bir ovaniñ yüzüne vardı ki 39 ğız yerde esvab yūyor
ordan da biraz ğovmuşlar ötede bir kel ğız esvap yūyor Çórölu çevürdi yolunu
kel ğızın üstüne vurdu Çórölu ulan bir su onlardan mı isteyim bundan mı iste-
yim dedi şindik derler ki dedi bóyüklendi ondan istemedi bizim yanımıza da
varmadı derler dedi verürse de vermezse de şu kel ğızdan isteyim dedi ondan
sōra tabi bu da ēyi ğız olsaydı bunnar içine ğordı ama du bañım hele dedi sürdürü
ġıratını kel ğızın yanına aldı sazi sinasına geldi sözün binasına çalırKan su isteye-
cek bañalım ne diyecek

sular başında durursun
nohta nohta söz olursun
göreniñ añlını alırsın
dilber vēr su içeyim (oy oy ey)

dedi aldı kel ğız

sular başında saz olmaz
ġırım dilkisi boz olmaz
bizim ilde nergis olmaz
kór mūsün in de iç su

aldı Çórölu.

misāfir geldim obana
can feda olsun sedana

ğurban olam beğ babana (ey ey ey)
dilber vèr su içeyim (oy oy ey)

aldı kel ğız

bizim elde lóker çohtur
kimi acdır kimi tohtur
ben öksüzüm babam yohtur
kór músün in de iç su

aldı Kırólu.

hastayım attan inemem
insem de geri binemem
yolcuyum yoldan ğalamam
kel ğız vèr su içeyim (oy oy oy)

kel ğız deyince gitmiş ğalmış bi daha bişey dememiş aldı kel ğız

bizim elde nergis biter
ğohtusu āleme yeter
hasta olan döşekte yatar
kór músün in de iç su

hay pis gel dedi sen dedi ēy ğız olsana şonnar seni içine ğordu dedi kel ğız su virmedi Kırólu da onnarın yanına varmadı sürdü ğıratı indi halepe şehrin berü tarafına vardı ki bir ğocağarı bahtırları takınmış suya gidiyor ğız ğocağarı beni müsāfir alır mıydın dedi aman ğaç dedi seni alsam atına yerim yoht atını alsam saña yerim yoht dedi ğız ğocağarı aha saña bir avuç altın vereyim dedi yā alırım atına da yerim var saña da yerim var gel dedi ğocağarı bunu gótürdü ğocağarınıñ bir ahtırı var emma içerde iki adam atınan cırıt oynuyor ğıratı çekince ğuyruğú dışarıda ğaldı ğocağarı buna yimek virdü yimek virdü ki ocahtan bucā yimek virdü ğutnu ğumaş döşek serdi ye ye ac yat örtün örtün açiñ yat dedü sōra ğocağarıñnan muhabbete başladılar ğız ğocağarı seniñ kimsen yoht mu dedi yoht dedi ğocağarı Kıróluna sordu seniñ benim de Allahtan ğayrı kim-

sem yoĥ dedi ēy ğocağarı seni baĥa nikah etsek ya dedi aman ğaç dedi bu dedi amma ğózlerini de ayıĥlamaya başladı ğız ğocağarı baĥa kórden çobandan kel- den topaldan olmayınca garibim kimse varmıyor dedi e sen bilün o zaman dedi sen bilün dedi emme dışardan bir davul sesi geldi ğız ğocağarı bōün şehrün bir donanması mı var ki davul çalınıyor dedi yoĥ bire herüf dedi ya beyölunuĥ bir nişannısı varıdı mektup ĥanım da diye dedi ē paşölu paraynan dař ğoydu ona dúğün oluyor dedi ey ğocağarı dedi şu ğumaş topunu al mektup ĥanıma biraĥ gel dedi aman bire herif dedi beni bu elbiseyken oraya ğorlar mı dedi ğız ğocağarı aha saĥa bir ğoşam altın dedi ğet kendine ğutnu ğumaştan ğozel bir elbise kestir dedi ki mektup ĥanımın üstündekinden daha iyi olsun dedi ğocağa- rı ğeTdi elbiseyi Kórölunun dediği gibi kestürdi yeni elbiseyken eskisini değiş- türdi ğocağarı dedi ceplerine altın doldur dedi oraya varınca Kórölunuĥ ğarısı geldi derler dedi sağından sorana sağ cebinden altın vër solundan sorana da sol cebinden altın vërererek de ğet dedi orüya da varınca mektup ĥanım getürdüğün ğumaşların satlıĥ mı hediye mi derse satlıĥ dersin fiyatını sorarsa fiyatını bilmeym seniĥ gibi bir ğızım var o gelir bildirür dersin dedi efendim ğocağarı bu mektup ĥanıma giderken elbise görmemişin elbiseye baĥarak gidiyor altını maltını unuttu halayıĥlar da sandılar ki bize selam veriyor sandılar selāmuna- leyKúm aleyKúmselām hanımefendi diye diye seāmlařdılar bu çıĥtı mektup ĥanımiĥ yanına ğız mektup ĥanım dedi bōün dúğünün oluyor dedi bir ğumaş topu buldum bu birine hediye dir amma bunu ne yapım dedi getirün hele satlıĥ mı hediye mi dedi satlıĥ dedi fiyatı ğaç dedi fiyatını bilmeym dedi sen gibi bir ğızım var fiyatını o bilir dedi ēy sen ğet de ğızın gelsin dedi döndü geri geldi ğocağarı ne oldu dedi ğocağarı Kóröluna sen ğet de ğızın gelsin diyor dedi ey ğocağarı dedi şu altınları al gótür de baĥa seniĥ elbisen gibi elbise kestür ama seniĥkinden daha ğüzel olsun dedi ğeTdi ğocağarı biraz elbiseli kestürdü Kórölu bu ğarı elbisesini ğeydi peçeyi yüzüne çekti dopuzu ğoltuğuna aldı sazi da cebine soktu haydi baĥayım mektup ĥanımiĥ yanına vardı halayıĥlar iki tarafına çığırttılar Kórölu sağ yanına selam veriyor sağ cebin- den bir altın veriyor sol yanına selam veriyor sol cebinden birer altın vererek gidiyor yōĥarı çıĥınca dedi ki mektup ĥanım buyur hanımefendi dedi Kórölunuĥ altına bir masa aTdi otursun diye de bir yolluĥ verdi daha sonra onun ğüzelli- ğinden etkilenerek eyvahh dedi bu ğız vezire bilen gelin olur dedi şindi paşölu bunu ğörürse bunu alır beni almaz dedi şunu bir başımdan ğondereydim ya dedi mektup ĥanım dedi ki hanımefendi dedi ğozele baĥmak sevaptır bir açıl- san da saĥa bir baĥsak dedi tamam bire mektup ĥanım kimse ğalmasın burda ben bir saĥa ğörüneyim dedi öyle deyince bu pařölunuĥ ğarısı emir verdi kimse ğamlasın herkes çekilsinler dedi herkes çekildiler mektup ĥanımla Kórölu oda- ları iç içine iç içine açaraĥ ğediyorlardı soĥ odaya gelince Kórölu ğapıyı kitledi

ğarı elbisesini soyundu mektup hânım bi geri bahtı ki gâşları bilek gibi bıyıhları balta sapı gibi bir adam soyunmuş sen is misin cis misin kimsin sen dedi ben ne isim ne de cisim yaradan Allahın gıluyum dedi ben çamlıbeldeki goç Kôrölu dedikleri benim dedi onun Kôrölu olduğuna mektup hânım inanmadı Kôrölunuñ dedi yedi yerinde yedi yarası var diyorlar dedi aha buyur dedi gösterdi buna inanmam dedi ki yitmişsin dövüşmüşsün ondan olmuştur inanmam ben dedi ya altından tacı varmış onun dedi aha buyur dedi gösterdi altından tacı da zengin olup almışsındır ya nölacâh dedi Kôrölunuñ sazı varmış dedi sol yanına vurunca mercan oluyormuş sağ yanına vurunca saz oluyormuş dedi buyur aha dedi bu ğarı inandım ki sen Kôrölusun demeye ğalmadı bunu duttu dößeğe vurdu bir de sağ yüzünden ısırıldı ısırmasa laf geçiremeyecekti ondan sora efendim bunu ısırıldıhtan sora bunnar muhabbete başladılar mektup hânım dedi ki Kôrölu dedi şindik paşölu varırsa gelir seni de öldürür beni de öldürür gel seni sahlayım dedi nereye dolaba gir ey dedi dolaba ben sığsam sazım sığmaz sazım sığsa dopuzum sığmaz dedi dopuzunla sen gir de sazı ben ğaldırırım dedi Kôrölu dopuzuynan bu dolaba girdi emme dedi paşölu varınca bi yahınlık görürse ikini zi de topuzumla öldürürüm sizi dedi birden paşölu taht taht ğapıyı vurdu kim o dedi benim paşölu dedi vay üç günüm ğaldı işTe dedi ne oldu çalıyon gine mi geldin boun hastayım halbuki dolaptan ğorhuyor canım dedi her geliyem hastasın her geliyem hastasın dedi boun dedi ğırk kese akçeye bir yüzük aldım bunu bari şu parmağına da hayım geçip gideyim dedi parmağına dahtı gediyorum aha derkene sazı ğördü gız mektup hânım şuara mı çaldırıyon dedi ey sen davulnan zurnaynan eyleniyon ben de şuaraynan deyince paşölu beşey diye medi yüzü dahtmış da paşölu elini atmış da mektup hânımı öpecemiş dolaptan tū deyip de dopuzu sallayınca dolapta şişeyler vazolar camımış çarpmış ğırıldı hemen mektup hânım elde ğumaş ğaş dedi Allah ilen ayrılmaya dößehten demür demüre seyirterek bu çıhtı geTdi o çıhtıhtan sora Kôrölu da çıhtı dolaptan yüzü kendi parmağına tahtı yağlığını da mektup hânıma birahtı o da geTdi halayıhlar ulaştı lan bu nerden girdi nerden çıhtı biz buraları ğoruyoruh biz seni amıza astıruhu dediler ulan anız kimdir sizin dedi paşöلودur dediler ne veriya la 40 lira aha size 80 lira veriyorum dedi oooo amız sensin zaten dún geldik biz buraya dediler ondan sora efendim bu geldi ğocağarıñ yanına eski esvaplarını giydi atına bindi torbasını dasını aldı haydin bahtalım ata darı toplamaya çarşıya gidelim dedi merhaban nerden nereye derken halayıhlardan halayıhlar dediler ki biz bu parayı bundan ayrılırken bunun ğapısında yemiyek çikaht ğapımızda yiyek dediler nasıl çikaht diyek ki dediler ulan paşölu bizim gibi adamları beslemedenise ğocağarıñ bir ölu var babayıt onu halayıht et yeter deriz dediler biden paşölu geldi ulan paşölu dediler buyurun dedi bizim gibi adamları sen niye besliyon ki yav ğocağarıñ bir oğlu var ki bizden daha yit

dediler nerde işTe filanca yerde acem içinde kendilerine tatar derlerimiş iki adam varıdı paşölu bu iki tatarı gónderdi Qórölnu çarşıda buldurdu gocağarıniñ ölnu sora sora buldular gocağarıya sordular ölnu nereye gèTdi amman gacın dedi ne olur ne gider beni alalı bir hafta oldu dedi bir gún ossun goynumda yatmadı dedi gız gışini sormuyoñ ölnu soruyoñ dediler canım delü mü ne dedi eski urbalarını giydi çarşıya atına darı toplamaya gèTdi çarşıdan aşāya éndi dedi çarşıya éndiler ki Qórölu başı kesik gız gibi dönüyor lan abdal adam seni paşölu istiyor dediler nerde gonānda anam beni döer beni gōar gidip anamdan izin alañ sōra gidek dedi ondan sōra efendim şindi bu bunnarı uzun süre yürütü emme ulan abdal dediler sen biraz abdal gibisin usul usul selām verceñsin dediler gızın eski nişannısı beyölu da orda oturuyor paşölu da orada oturuyor dediler seni döer dediler usul olurum yav derdime ne olmuş ki benim dedi oraya vardı selāmunaleyKúm dedi ve mēr ben de sizi tanımam düştü sandım düştü dedi sazınıñ teline doñundu ulan sazın da mı var abdal seniñ dediler sazım da var sözüm de var dedi ey al bañalım dediler canım ne alayım sair bayır söylerim beni döersiniz dedi yoñ döersiniz döersiniz-dōmek derkene gızın eski nişannısı beyölu dedi ki ulan abdal ırmağ gıyılarındaki beyaz guşları görmedin mi dedi e górdüm ey bunuñ nişannısını mektup ñanı mı onnara benzetemen mi dedi mektup ñanı mı görmedim senden éşitdim bilmiyom ki dedi öle deyince paşölu lan abdal dedi anamıza bacımıza sōme de bildüğün gibi söyle dedi saña atına bir ölçek darı dedi darıyı sezince bu yumışadı aldı sazi sinasına geldi sözün binasına bañalım ne diyecek ālar ne dinleyecek desin mi şindi

bir çalaca górdüm de gınaleli var gınaleli var
kemere siñturmuş ince beli var ey
bir zaman gonuştum (ñano) datlu dili var
ak kuğuda böyle teller olur mu

ulan bu nerden görmüş yav gizli dedi paşölu buna bir ölçek darı verün gètsin bu dedi ne diyon dedi beyölu bir ölçek darı verin bu gidecek bu dedi yoooh bu adam seniñen gayrı kesti benden saña üç ölçek darı söyle abdal dedi

paşölu da geldi gapiya vurdu (ey gapiya vurdu.)
içeri girinci ñatırın sordu (hey)
inciden mercandan (ñano) sazımı górdü
ak kuğuda böyle teller olur mu

yahu dedi orda bir saz dururdu dedi bunun saziymişdur dedi muhakkak benziya hem de dedi bunu ğōun gidecek bu Şindik dedi ney ğōun gidecek dedi beyōlu dedi ki bu adam seniñen gayır kesti dedi benden saña dōrt ōlçek darı buyur abdal sōyle dedi

alttan ğaptım da dōŐŐ vurdum
añŐam sađ yūzūne bir niŐan ğōdūm
dolapta ŐiŐeyi (ñano) ğadehi ğırdım
ak kuğuda bōyle teller olur mu

yahu dedi bunuñ dediğinin aynısı orda oldu bunu ğōun ğetsin dedi duuuuuur dedi beyōlu niye yav benden Şuna on ōlçek darı verin de ğetsin ben dedi paŐōlu dur dedi gayrı ne var benden yirmi ōlçek darı sōyle abdal gayrı kesti bu adam seniñen dedi

yađlıđım onda da yūzū bende
iki buçuñ saat eğlendin yanında
datlı muhabbeti (ñano) bu Őirin canda
ak kuğuda bōyle teller olur mu

yav yūzūk benim aldıđım yūzūe benziyo he dedi beyōlu dedi ki yav sen ğudurmuŐun bu birine saz çalar dañılur bir yūzūk dedi canım nedecen yūzūnu Őunu bunu benden Őuna otuz ōlçek darı verin de Őu ğetsin dedi paŐōđlu beyōlu dedi ki benden ğırk ōlçek darı sōyle abdal durma dedi

alttan ğaptım da dōŐŐ vurdum
añŐam sađ yūzūne bir niŐan ğōdūm
dolapta ŐiŐeyi (ñano) ğadehi ğırdım
ak kuğuda bōyle teller olur mu

vallaha dedim yemin ettim ğō Şunu dedi lan sen ğudurmuŐuŐun bu nassı orda olsun felan canım benden ğırk ōlçek darı ver Őe ğetsin benden elli ōlçek darı sōyle abdal durma dedi

mevlam izūn versūn aŐururum dađları

şen ederim bañçeleri bağları
çoñlarını górdüm (ñano) sizin beğlerin
ak kuğuda böyle teller olur mu

allāsmarladuñ dualarla dedi hoş geldin safa geldin abdal uğurlar olsun dedi beyölu paşölu söylemedi de beyölu söyledi paşölu susdu ulan bizim ambarın ağzını açın da dedi beyölu bu ne ğadār at darısı gótürürse gótürsün dedi onuñ atınıñ torbası da az alıyordu bir kilo darı aldı mercúmāniñ altına éndi āzını aşıya çevürdi dóke dóke ğocađarınıñ evine vardı o şehürde ördek culuñ ğaz taúñ ne ğadār varsa dariya söğürttiler Ķórölu vardı ğocađarınıñ eviñe ğız ğocağarı dedi şu yüzü al mektup ñanıma birañ da gel dedi ğocağarı yüzü aldı mektup ñanıma birañtı geldi merhaban ne ediyon diyerek Ķóröluynan ğocağarıya Ķórölu dedi ki ğocağarı ben seni almam dedi niye almam ey ben seniñ pezevenk başın mıyım günde on kere varıp geliyom mektup ñanımiñ yanına dedi şindi dedi al kireşli ğonağı kafana yiterim seniñ dedi beni almazsan dedi amman ğocağarı dedi öyle deme de saña zorlu túrkülerim var söyleyim dedi eyi mi dedi Ķórölunuñ ğocalmaz túrküleri vardır olur dedi e hadi bañalım dedi aldı sazı sinasına geldi sözün binasına bañalım ne diyecek ğocağarıya

ben bir ğocağarı aldım
ikinek bir danası var
añşama bişirür taúñ
sabaha kaynanası var

ğocağarı horuzlanur
gelin dedükçe ğızlanur
önünde ğarpuz gizlenir
ardında pusanesi var

ğocağarı dişin ğouk
öpemiyom yüzün soyuñ
añşama bişirür taúñ
sabaha kaynanası var

dedi aldı ğocağarı

nezleden döküldü dişim
ğırık ğıza dēr benim işim
daha gencecüktür yaşım
ğoca değül gencim ben

aldı Kırólu

başına çeken mitili
söylersem çîhardın çitili
alt yanın ister fitili
almam seni ğocağarı oy oy

almam yarenliğini biraĥ kötü söylerem dedi amman ğocağarı dedi eyi túrkü
söyleyim o zaman dilim kaydı dedi

başında bitler yarışur
çenen burnuĥa ğarışur
yağrîn yaĥana bulaşur
almam seni ğocağarı

daha o yarenlikte misin dedi sazı ğırarım dedi amman ğocağarı sazım elimin
değneği eyi túrkü söyleyeyim öyleyse saĥa hağğaten unuttum dedi

ğocağarı yaşın yetmiş
tummanda sadırın dartmış
döşşekte gavarın artmış
almam seni ğocağarı oy oy

almam yarenliğini biraĥ diyom saĥa dedi hele ğocağarı dur öyleyse o zaman
eyi túrkü söyylim saĥa dedi

ğocağarı seni alan ne eder
alır melmekete gider
satar da karını ne eder.

alam seni göcağarı oy oy

alam deyince dillerini seveyim bunu desen de beni bunaltmasan olmaz mıydı dedi emme göcağarı seniñlen bir ğavlüm var dedi nasıl dedi ğirat hamladı dedi ben ğiratın hamliğini alım dedi sen de ötemizi berimizi hazırla dedi seni gelürken terkeye atayım da geçeñ gideğ dedi peki ey dedi öün de mektup ğanım ğırk ğızınan ğasbañçeye çıñtı da ğuççük bacısı dedi ki bacım sen bōün-nerde sararıp soluyon dedi řu çeşme olmuş suyu azcıñ elini yüzünü bir yū dedi mektup ğanım eliniñ yüzünü yüzüne çalacā sırada Ğórōlu çitin bir yanına dikildi ğuççük bacısı dedi ki bacım dedi bōün rüyamda seni boz bulanıñ bir su aldı gót-tü dedi herhal sen gediceñsin dedi saña bir túrküm var söyleyim de gireylesen ğet dedi orda elinde sazı yōudu da gerek bu saçlarını memeleriniñ üzerine uzattı da öylecene çaldı o da desin mi desin bañalım

ğasbañçadayıñ selvim çinar
anam duyar saña yanar
bey babam tañtından ener.
gel bacım ğeTme gurbete

zalım gurbet elin ğañrı
ya çekilir ya çekilmez.

ğasbañçadayıñ selvim ğavağ
gel bacım sevdanı birağ
gideceğın yollar ırağ
gel bacım gitme gurbete

zalım gurbet elin ğañrı
ya çekilir ya çekilmez

dedi aldı mektup ğanım

ıñrar verenler dönmesin
anam duyarsa yanmasın
bey babam tañdan enmesin

gelin ğızlar helal eylen
bey babama selām söylen

dedi aldı ğuççük bacısı gedecēni sezdi

ĥasbaĥçadayĥ selvim söğüt
gel bacım vereyim öğüt
o nişannın bundan yıt
gel bacım ğetme gurbete

zalım gurbet elin ğaĥrı
ya çekilir ya çekilmez.

dedi aldı mektup ĥanım

ĥasbaĥçama dayanamam
iĥrar vermişim dönemem
yolcuyum yoldan ğalamam
gelin ğızlar helal eylen
bey babama selām söylen

deyince Kórólu dedi ki bu ĥasbaĥçeye ellere dedi benim bahçaları
methedeyim řuna dedi ěndürdi sazı

bir baĥçam vardır ki de buna nōlacaĥ (buna nōlacaĥ)
büyük çevren dahi halen dolacaĥ
dört yanında altın kōřkü olacaĥ
ver elini de bin ğırata gidelim

bir baĥçam vardır ki de bundan maĥaza
hint ğumaşını verdim makasa hey
çürüttüm sözünü hey behey geveze
ver elini de bin ğırata gidelim of

dedi elini aTdı mektup ħanıma bindirdü ğıratın üstüne ğıratı depti ğırat yórümedi eyvaahh ğırat edecēn bu muydu baña dedi öün de paşölunuñ traş gúnüydü ğapısınıñ önünde bir yandan traş oluyor bir yandan da dolanıyordu çevürdü paşölunuñ ğapısınıñ yanına vardı paşölunuñ ğapısına dikildi aldı sazi sinasına geldi sözün binasına baĥalım ne diyecek paşölu ile mektup ħanım terkide

ezelden bile dim de ben saña kini
ĝarşılıĥlu yapdurmışım ben hanı
terkime almışım (ĥano) mektup ĥanıma
allāsmarladuĥ derim paşölu

çamlıbeli sorarsan bir ĝuççük çiftlik
içinde yayılır doksan bin etlik
terkime almışım (ĥano) ĝınalı keklik
allāsmarladuĥ derim paşölu

dedi çevirdi ğıratı haber verdi ğırat yórüdü türkçesi tükendi herifin ĥatırımını sayan yórüsün ĝurtarmaya deyin emir verdi paşölu o şehirde devriş asasıyan çiftçi masasıya kimse ĝalmadı Ķórölunuñ peşine seyürttü şehürden dışarı çĥınca dedi ki mektup ĥanım bu şehür en yúrekli en yıt en ĝabadayısı kim dedi mektup ĥanım dedi ki kiziroĝlu mustafa beyden ĝalanı şamarımla ĝoalaram dedi öyle deyince Ķórölu dedi ki kiziroĝlu mustafa bey dedi tonuz ĝavgasında benim topuzum gelince ne edeceğini bilmedi eee tersledi ydi dedi birden önden sókmüş kiziroĝlu mustafa bey geldi lan kiziroĝlu mustafa bey dedi ne dedi ulan benim topuzum elinden tonuz ĝavgasında neler çekiyodun dedi yedi kere terslediĝün aĥlımda deĝül mi deyünce vay ām Ķórölu sen misin geçin obürünüñ başucunda ölmeden Ķórölunuñ ayakucunda ölmek iyidir geçti onnara ona geçti deĝin neden geçti biden atıyan sókmüş bi yanrı traş olmuş bi yanrı da tarş olmamış paşölu geldi paşölunu ĝattı ğıratın önüne çala-batıra Allah ĝurtara bir belenden yóĥaru ĝoaladı paşölu bir sarpa kendini sapıttı ĝurtardı ulan dedi maldan da olduĥ ĝarıdan da olduĥ az daha datlı canın verdiĝü başını yesin ĝarısını da gızı da gelin geri dönek dedi döndüler geri mektup ĥanım ile Ķórölu bir ovanın yüzüne endiler Ķórölu dedi ki mektup ĥanım dedi ben buradan gide rim ama uyĥusuzum ĝırat açtır ĝırat biraz yesin ben biraz uyuyayım öyle gidek dedi ĝargıyı ĝaĥtı eğri kılıcı çĥıarttı ikisiniñ arasına uzattı namahrem saydı kendüne metup ĥanım hay hakk dedi bu kendine götürmüyor beni dedi başladı

ālamaya mektup hānım ālarkene metup hānımıñ gōzünden Qōrōlunuñ yūzüne
bir damla yaş dokūldü irkildi gız mektup hānım yağmur mu yağıyor dedi
yoñ dedi gōzünü sildi mektup hānım heral kederlendin saña bir tūrküm var
söyleyeyim de geçek gidek dedi aldı sazı sinasına geldi sözün binasına bañalım
ne diyecek mektup hanıma

odalar yaptırdum da birtek direklü
sıvalar vurdurdum yeşil boyaklı
demircōlu derler (hālo) benden yúrekli
verecem seni ol ahtım vardur
o da benden daha babayıttir

dedi atına bindi çardañlı çamlıbele yanaştı beylerin içinde en kōtüleri köse
kenan idi āmız geliyor haydin garşılayañ dedi aha buna verse varurum dedi
hepsi yıt idi gelen geldi aha buna verse varırım aha buna verse varırım bunu bir
odaya indirdüler pencereden başını çıharttı bañıyoridi bir bañtı bir atlıyı söktü
aha bu gelen seniñ nişannın dediler bañtı ki ötekilerinden iyi taha o beni buldu
ben onu buldum dedi demircōlu bir bañtı ki mektup hānım gelmiş bañıyor ora-
ya gine bayıldı düştü buna gelen bir şamar giden bir şamar ulan bunuñ elinden
ekmañ yemeycen mi su içmeycen mi çocuñ kaç zaman öte gētmeycen mi dedi
yok Qōrōlu dōdüğünlen ğalmadı yeniden dūün yaptı bunnarı muradına erdirdi
burada bitti Qōrōlunuñ naiyeti vesselam

ismimi saldım gún halepe düştüm
sözün çürüğüne alevü virdüm
bu aşığın elinden (canım) yandım kül oldum
beni mecnun eden yarden bilürüm

karannihtan aştım aştım benim yaşaru
dalgaların geldi canım boydan aşırı
duzañ ğurmuş aşığa hele düşürü
dünya hertürlüye gelgen bilürüm

zalım eydür harvan harvan ğalñıp bañmadın
ğaşların bükmeden canım canım yañmadın
böyle dostun hağğın nefsin çekmeden

ölümdedir yarım Hağğa ümidim

KAYNAKÇA

- 📖 Arslan, Mustafa. “Köroğlu Destanının Türkmen Benzer Metninde Genç Kahramanlar Hakkında Hikâyeler”. *Millî Folklor* 51. 13 (2001): 42-50.
- 📖 Boratav, Pertev Naili. “Doğu Anadolu’da Folklor Derlemeleri”. *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4. 1 (1946): 85-95.
- 📖 ---. *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Kırmızı, 2009.
- 📖 Ekici, Metin. “Anadolu Sahası Köroğlu Kollarının İsim ve Tasnif Meselesi”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (1998): 235-240.
- 📖 ---. “Anadolu Sahası Köroğlu Anlatmalarında Kadın Tipler”. *Millî Folklor* 44. 11 (1999): 10-17.
- 📖 Karadavut, Zekeriya. *Köroğlu’nun Ortaya Çıkışı*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2002.
- 📖 Kaya, Doğan. “Türk Kültürü Dairesinde Köroğlu”. *Alatoo Academic Studies* 4 (2016): 89-96.
- 📖 Kırzioğlu, M. Fahrettin. “Kars ve Çevresinde Köroğlu’na Ait Anlatmalar”. *Halk Bilgisi Haberleri Dergisi* 117 (1941): 209-214.
- 📖 Özkan, İsa. “Köroğlu Destanı’nda Kahraman ve Atının Doğuşu ile İlgili Motiflerin Tahlili”. *Türk Dili Dergisi* 549 (1997): 223-233.
- 📖 Sakaoğlu, Saim. *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ, 2002.
- 📖 ---. *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ, 1999.
- 📖 Sever, Mustafa. “Köroğlu Destanı Antep Rivayeti”. *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2003): 65-78.
- 📖 Sever, Mustafa. “Köroğlu Destanı’nda (Azerbaycan Kolu) Kahraman ve Karşı Kahraman Tipleri”. *Akademik Bakış Dergisi* 4, 8 (?): 195-202.
- 📖 Türkmen, Fikret. “Köroğlu Hikâyelerinin Yayılma Sahaları ve Menşe Meselesi”. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4 (1985): 9-19.
- 📖 Uğurlu, Serdar. “Köroğlu’nun Halep Kolu (Amasya Varyantı)”. *Millî Folklor Dergisi* 115 (2017): 157-169.
- 📖 Uğurlu, Serdar. “Köroğlu Destanının Halep Kolu Amasya Rivayetinin Varyantlaşma Örnekleri”. *TEKE Dergisi* 6. 1 (2017): 115-132.
- 📖 Yakıcı, Ali. “Halk Anlatılarında Yer Alan Köroğlu Tipleri ve Âşık Köroğlu’nun Bu Tipler Arasındaki Yeri”. *Millî Folklor* 19. 76 (2007): 113-123.
- 📖 Yıldırım, Dursun. “Köroğlu Destanı’nın Orta Asya Rivayetleri”. *Köroğlu Semineri Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı*, 103-114, 1983.



Eston Millî Destanı “Kalevipoeg” *National Epic of Estonian “Kalevipoeg”*

Dr. Gonca KUZAY DEMİR*

Özet

Halk edebiyatının en önemli eserlerinden olan destanlar, tüm dünyada yaygın olarak tespit edilebilen türlerdendir. Dünya destanları genel olarak değerlendirildiğinde; bu eserler bağlam, içerik ve yapıözellikleri itibarıyla birbirlerinden farklı olmakla birlikte, özellikle işlevleri bakımından büyük benzerlik taşımaktadır. İşlevsel açıdan, millî kimlik taşıyan ve ulusal çıkarları ön planda tutan bir kahramanlık anlayışıyla oluşturan bu eserlerin oldukça fazla benzer özellikleri de bulunmaktadır. Dünya milletlerinin destanları arasında Eston halkının millî destanı kabul edilen Kalevipoeg ayrı bir yer tutmaktadır. Türkiye’de yalnızca birkaç makale yayınında adı geçen Kalevipoeg, Eston halkının kimlik oluşumunu sağlamış ve millî uyanışı gerçekleştirmiş bir destandır. Ayrıca bağlamsal, yapısal ve içeriksel özellikleri oldukça farklı olan bu destan, 19. yüzyılda Friedrich Reinhold Kreutzwald tarafından kaleme alınmış bireysel yaratıcılığın hâkim olduğu bir eserdir. Eston halkının gündelik hayatının bir parçası haline gelen Kalevipoeg ve onun anlatıları, günümüzde dahi Eston edebiyatını etkileyen güçlü bir eserdir. Bu makalede; Avrupa’nın kuzey halklarından biri olan Estonların Kalevipoeg destanı tanıtılacaktır. Öncelikle destanın yaratıcısı Friedrich Reinhold Kreutzwald hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra destanın oluşum süreci ve kaynakları üzerinde durulup, yapı, içerikve işlev özellikleri bakımından destan tanıtılacaktır. Ayrıca çalışmanın sonunda Kalevipoeg destanının özeti verilecektir. Böylelikle Türkiye’deki destan çalışmalarına dünyadan farklı bir örnek verilerek katkı sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Destan, Estonya, Kalevipoeg, Kreutzwald, kimlik.

* Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Manisa, goncakuzay@hotmail.com

Abstract

Epics, one of the most important work of folk literature, are widely found genres in the world. When the epics around the world area nalyzed, it can be said that these works are different from each other in terms of context, content and structure features, but they are particularly similar with their functions. Functionally, these works, which have national identity and form with a heroism that prioritises national interests, have very similar characteristics. Kalevipoeg, the national epic of the Estonians, takes a special place among the epics of the world. Kalevipoeg, which is known in Turkey by only a few articles, is an epic that has created the identity of Estonians and has achieved national awakening. In addition, it's contextual, structural and contextual features are quite different. It is a work of individual creativity written by Friedrich Reinhold Kreutzwald in the 19th century. Kalevipoeg and his narratives, which have become the parts of the daily life of theEstonian people, have strong affects of the modern literature of Estonians. In this article, the epic of Kalevipoeg will be presented. Firstly, you will be informed about Friedrich Reinhold Kreutzwald, the creator of the epic. Then the formation process and resources of the epic will be focused on and the epic will be introduced in terms of structure, content and function characteristics. At the end of the study, a summary of Kalevipoeg will be given. In this way, a contribution will be made to epic studies in Turkey by presenting of different example of the epic.

Keywords: *Epic, Estonia, Kalevipoeg, Kreutzwald, identity.*

Halk edebiyatının en önemli eserlerinden olan destanlar, tüm dünyada yaygın olarak karşılaştığımız edebî eserlerdendir. Kahramanlık odağında millî bir ruha sahip olan bu eserler milletlerin edebiyatında önemli bir yer işgal eder. Millî bir bilinçle oluşturulan bu eserler, günümüzdeki sanat eserlerine de kaynak teşkil etmektedirler.

Destanlar genel olarak değerlendirildiğinde; yaratım, aktarım ve kullanım bağlamları, içerikleri, motifleri ve yapısal özellikleri itibariyle birbirlerinden farklı pek çok destan tespit edilir. Bununla birlikte, millî kimlik taşıyan ve ulusal çıkarları ön planda tutan bir kahramanlık anlayışıyla oluşturulan bu eserlerin işlevleri açısından oldukça fazla benzer özellikleri bulunmaktadır. Bu durum tüm dünyada ortak bir tür olmasına rağmen; epik eserler olan destanların bir çatı altında toplanarak tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, her milletin destan geleneğinin kendi iç dinamikleri doğrultusunda tanımlanması söz konusudur.

Destanlar söz konusu olduğunda Finlilere ait Elias Lönnrot tarafından bir araya getirilen Kalevela destanının ayrı bir yeri bulunmaktadır. Oluşumu bakımından farklılık arzedən bu eser, Lönnrot tarafından halk arasından derlenerek yazılı hale getirilmiştir. Ulusallaşma sürecinde Fin halkının kültürel

mirası olarak işlev gören eser, kimlik oluşumunda büyük rol üstlenmiştir (Abdurrezzak2014: 7). Halk arasındaki küçük destan parçalarının birleştirilerek yazıya aktarılmasıyla oluşturulan bu eser, yazının olmadığı zamanlarda oluşmuş büyük hacimli eserlerin günümüze kadar varlığını sürdürmesine bir örnek teşkil etmektedir (Çobanoğlu 1998: 9).

Kalevela destanının dünya çapındaki popülaritesine oranla aynı coğrafyanın bir diğer eseri Kalevipoeg destanı oldukça az kişi tarafından bilinmektedir. Kalevipoeg destanı da Eston halkının kimlik oluşumunu sağlamış ve millî uyanışını gerçekleştirmiş bir destandır. Ayrıca bağlamsal, yapısal ve içeriksel özellikleri oldukça farklı olan bu destan, günümüzde dahi Eston edebiyatını etkileyen güçlü bir eserdir.

Bu makalede; Avrupa'nın kuzey halklarından biri olan Estonların Kalevipoeg destanı tanıtılacaktır. Çalışmada öncelikle destanı kaleme alan Friedrich Reinhold Kreutzwald hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra destanın oluşum süreci ve kaynakları üzerinde durulup, yapı, içerik ve işlev özellikleri bakımından destan tanıtılacaktır. Ayrıca çalışmanın sonunda Kalevipoeg destanının özeti verilecektir. Böylelikle Türkiye'deki destan çalışmalarına dünyadan farklı bir örnek verilerek katkı sunulacaktır.

Tarih boyunca oldukça fazla savaşın ortasında kalan Estonya, Rusya'nın Avrupa'ya açılan kapısı konumundadır. Ülkenin jeopolitik önemi nedeniyle, Estonlar, İsveç, Alman ve Rus egemenliği altında 20. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. İlk olarak 1918 yılında bağımsızlık ilan eden Estonya, ardından yaşanan sıkıntılı günlerin ardından 1991 yılında Sovyetler Birliğinden ayrılarak bağımsızlığına yeniden kavuşmuştur (<http://www.mfa.gov.tr/turkiye-estonya-siyasi-iliskileri.tr.mfa>). 2018 yılı itibariyle bağımsızlıklarının 100. yılını kutlayan Estonlar, millî değerlerine ve kültürlerine oldukça bağlı bir millettir. Estonların kültürlerine olan bağlılıklarında, 19. yüzyılın sonlarında Avrupa'daki aydınlanma hareketlerinden etkilenen ve Estonlar için ulusallaşma hareketini başlatan Eston aydınlarının etkisi oldukça fazladır. Çünkü Avrupa'daki Aydınlanma ve ulusallaşma hareketlerinden etkilenen Eston aydınları, millî uyanışın ancak halk bilgisi ürünleriyle sağlanabileceğine karar vermişlerdir. Bu süreçte 19. yüzyılın sonlarında bir grup üniversite öğrencisi Tartu'da bir çatı altında birleşmiş ve halk kültürü ürünlerini derlemeye başlamışlardır. Kalevipoeg destanını kaleme alan Friedrich Reinhold Kreutzwald de bu aydınlardan biridir (Arukask 124-126).

Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803-1882), Estonya'nın kuzeybatısında yer alan Kadrina köyünde doğmuştur. Babası bekçi, annesi ise hizmetçidir. 1815 yılına kadar kölelik ile idare edilmişlerdir. Kreutzwald, bir Eston ailenin üyesi

olmasına rağmen adın Alman isimlerindedir. Hayata şanssız başlamasına rağmen Kreutzwald iyi bir eğitime sahip olur. Ülkenin başkenti olan Tallinn’de okur ve öğretmenlik yapmaya başlar. Doktor olmak isteyen Kreutzwald tıp eğitimi almak için, St. Petersburg’da bulunan Askeri Tıp Akademisi’ne başvurur. Fakat başvurusu köylü sınıfına mensup olduğu gerekçesiyle kabul edilmez. 1825 yılında Tartu Üniversitesi bünyesinde yer alan Tıp Akademisi’nde okumaya başlar. Üniversite yılları Kreutzwald’a yeni bir hareket alanı oluşturur. Kreutzwald, üniversite yıllarında edebiyata olan ilgisini daha profesyonelce yönlendirmeye başlar. Alman edebiyatından Estonca’ya çeviriler yapar. Alman Romantizm akımının öncülerinden Herder’in düşüncelerinden ve 19. yüzyılda Batı Avrupa’da Aydınlanma hareketini başlatan aydınların fikirlerinden etkilenir. Kreutzwald, Tartu Üniversitesi’nde öğrenciliği sırasında Friedrich Robert Faehlmann ile tanışır. Faehlmann, 1838 yılında Eston dil ve kültür varlıklarını koruma amacıyla oluşturulan küçük bir öğrenci topluluğunun (Eston Learned Society-ELS) kurucusudur. Kreutzwald da bir yıl sonra ELS’ye katılır. Finlilerin destanı Kalevala’nın oluşum sürecinden etkilenen Faehlmann, Lönnrot gibi Eston halk şarkılarını ve anlatılarını toparlayarak, Kalevipoeg destanının ilk basit halini oluşturur ve 1839 yılında “Ancient Tales” adıyla Eston halk efsanelerinde kötü niyetli devi, Eston halkı için savaşan Kalevipoeg olarak sunar. Bu yıllarda Kreutzwald, Estonya’nın küçük bir kasabası olan Võru’da doktor olarak çalışmaktadır.¹ 1844 yılında Lönnrot, Estonya’ya gelir ve Tartu’da Faehlmann ile görüşükten sonra, Võru’da Kreutzwald’ı ziyaret eder. 1850 yılında Faehlmann’ın ölümünün ardından Kreutzwald, Kalevipoeg’i yeniden yazar. Estonian Learned Society tarafından 1857-1861 yılları arasında parça parça yayımlanan eser, aynı zamanda Almanca olarak basılır. Bir kitap olarak Almanca baskısı 1961 yılında Tartu’da yapılır. 1962 yılında ise, Estonca olarak Finlandiya’da yayımlanır. Eser, Kreutzwald’a uluslararası ödüller kazandırır. Kreutzwald, 1877 yılında Tartu’ya taşınır ve yaşlılık dönemini burada geçirir (Talvet).

Eston edebiyatının şaheseri olarak kabul edilen Kalevipoeg destanı ve dolayısıyla onun yaratıcısı Kreutzwald, Eston millî uyanış hareketinde önemli bir yer işgal etmektedir. 19. yüzyılda Kalevipoeg destanının yazılması, bağımsızlığı isteyen Eston aydınları için bir zorunluluk olmuştur. Jüri Talvet, Kalevipoeg destanının yazılmasında G. J. Schultz-Bertram adlı Baltık Alman asıllı tıp

¹Madis Arukask, Kreutzwald’ın Kalevipoeg destanının ilk nüshasını 1835 yılında oluşturduğunu, fakat o yıllarda basamadığını, Fin destanı Kalevela’nın yayımlanmasının ardından, Kalevela’nın da etkisiyle kendisinin eseri yeniden yazmaya başladığını ifade eder (128).

doktorunun etkisinin unutulmaması gerektiğini de ifade eder. Schultz-Bertram bir folkloristtir ve Estonların milli bağımsızlık fikrinin hızla yayılmasını sağlamıştır (Talvet). Eston destanının yaratılmasını destekleyen G. J. Schultz-Bertram, 1839 yılındaki ELS’teki konuşmasında Kalevipoeg’i Herkül gibi iyi karakterlerle eş tutan görüşlerini paylaşır ve onun hakkındaki hikâyelerin toplanması ve destanın yeniden yaratılması için aydınları teşvik eder. Ona göre, Eston halkının yeniden doğuşunda bu eser önemli bir yer üstlenecektir (Arukask 127).

Kalevipoeg destanının yazılmasında kaynak teşkil eden mitik anlatıların ilk derlenmesi 1817 yılına dayanır. Kristjan Jaak Peterson, 1822 yılında “Mythologia Fennica” adlı Fin mitolojisi hakkındaki eseri Estonca’ya çevirir. Fakat Fin kralları, kahramanları ve halk inanışları hakkındaki bu eseri sadece çevirmekle kalmaz, aynı zamanda Petersonotantik Fin materyalini Eston mitolojisine adapte eder ve esere yorumlarını ekler (Arukask 126).

Peterson, Faehlman, Schultz-Bertram ve Kreutzwald’ın emekleriyle bilinçli bir üretim sürecinin sonunda Kalevipoeg destanı, bireysel yaratıcılıktan halkın sahiplendiği millî bir destana dönüşmüştür. Halkın bu denli sahiplenmesi, eserin halk bilgisi ürünlerini temel kaynak olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır. Kreutzwald bir yazar olarak kendi kurgusu dâhilinde halk anlatılarını şiirleştirmiş ve uygun yerlerde halk şarkılarını ekleyerek eserini oluşturmuştur. Kreutzwald ayrıca kendi kurgusuna bağlı olarak folklor ürünlerinde başka birtakım değişiklikler yapmıştır. ÜloValk’a göre; Kreutzwald eseri oluştururken, folklorda üç değişim gerçekleştirmiştir: Bunlardan ilki halk arasında lirik kadın şarkıları olarak bilinen eserleri, destan metninde kahramanlık formunda kullanmıştır. Ayrıca, halk masallarında vahşi dev olarak bilinen Kalevipoeg’i, halkın romantik kralına dönüştürmüş ve ona kutsal bir boyut kazandırmıştır. Son olarak ise farklı epizot parçalarını birleştirirken, biyografik anlatım modeline başvurmuştur (Valk 80-82).

Destan kahramanı Kalevipoeg’in kötü devden dönüşümü aslında Faehlmann’ın ilk kaleme aldığı versiyonda gerçekleşmiştir. Schultz-Bertram’ın görüşleri, Faehlmann’ın uygulaması ve son olarak Kreutzwald’ın kurgusuyla Kalevipoeg, Eston halkının koruyucu liderine dönüşmüştür. Faehlmann’ın yazmış olduğu ilk kurguda halk kahramanları hakkında hiç halk şarkısı bulunmaması gerekçesiyle halk anlatılarındaki Kalevipoeg ve ona bağlı şarkılar kullanılmıştır. Böylelikle Faehlmann insanların lideri olan Kalevipoeg’i oluşturmuştur. Fakat Kalevipoeg aynı zamanda masalarda canavar gibi hareket etmektedir. Burada mitik tasavvurda bir dönüşüm gerçekleştirilir. Kreudzwald ile mitolojik kahraman profesyonel bir kurgu ile işlenir (Larm 266).

Kalevipoeg destanı yapısal olarak; iki giriş ve 20 hikâyeden oluşmaktadır. Destanda 19000'den fazla mısra bulunmaktadır. Eserde ayrıca geleneksel halk şarkıları yer almaktadır. Bu şarkılar halk arasındaki bilinen şekillerinde eserde olduğu gibi kullanılmıştır. Fakat bu şarkıların oranı eserin ancak %12,5 kadardır. Kreutzwald eseri oluştururken kendi şiirlerini yazmıştır. Fin destanı Kalevela'nın ölçüsüne de oldukça benzer olan bu ölçü, Eston halk şiirinin geleneksel ölçüsüdür ve eserden sonra Kalevipoeg ölçüsü olarak bilinmektedir (Arukask 123, 130).

Kalevipoeg içeriği bakımından; Eston halkının lideri konumunda olan Kalevipoeg'in yurdunu korumak için yeraltı canavarları, şeytanlar, cadılar gibi düşmanlarına karşı vermiş olduğu mücadeleyi anlatmaktadır. Destan, Estonya halkının bağımsızlık mücadelesinin bir sembolüdür. Eserde, Kalev'in tek amacı kendi topraklarını, ülkesini inşa etmek ve düşmanlardan korumaktır. Babasının hikâyesi ile başlayan eser, Kalev'in halkını ve topraklarını korumak amacıyla verdiği mücadeleyi anlatır. Destan sonunda Kalevipoeg'in ölmesine rağmen, destan Estonyalılara geleceğe dair güvence ve umut vermektedir. Çünkü Kalevipoeg mutlaka bir gün gelecek ve yine halkına özgürlük ve mutluluk getirecektir (Laakve Viires 292).

Destanda anlatılan olayların %90'ı folklor (halk bilgisi) kaynaklıdır. Bunlardan %75'i Eston folkloruna aittir. Eserde mitolojik dönemin izlerinden semavî dinler sonrasına kadar pek çok sürecin izlerini görmek mümkündür. Eston halk anlatmalarının yanı sıra, Fin halk anlatmaları gibi tüm Avrupa'da yaygın olarak bilinen anlatmaların izlerini taşımaktadır. Özellikle doğu Estonya'nın doğal çevre özellikleriyle ilgili anlatmalar, göllerin, tepelerin, taşların, su kaynaklarının nasıl oluştuğu, nasıl şekil aldığına dair anlatılar Kalevipoeg ile birleştirilerek anlatılır (Arukask 129-131). Gurly Vedru ve Krista Karro, Kalevipoeg gibi bir devin Estonya'nın kuzey ve doğu bölgelerindeki değişik yeryüzü şekillerinin açıklanmasında, oluşum ve imha bakımından uygun bir fail olduğunu ifade ederler (2013: 217).

Kalevipoeg'i metinler arası ilişkiler bakımından değerlendiren Marin Laak ve Piret Viires, eserin iki boyutta metinler arası ilişki katmanı oluşturduğunu ifade etmektedir. Araştırmacıların "dinamik kum saati modeli" şeklinde açıkladıkları metinler arası ilişkide Kalevipoeg destanı ortada yer almaktadır. Alt katmanda eserin kaynak olarak kullandığı önceki eserler yer almaktadır: 1) Aeneis, Kalevela, Odisse edebi kaynak metinler; 2) halk şarkıları; 3) mitolojik ikonlar ve 4) Uluslararası folkloristik kökenli motifler, arketipler. Kalevipoeg destanının üst katmanında ise, onun etkisi ile oluşturulan modern Eston edebiyatı, filmleri, müzikleri, kısacası her türlü sanat dalı bulunur (2004: 302-303).16 yabancı dile çevrilen ve Estonca'da 19 ayrı baskısı bulunan Kalevipoeg destanı döneminden

sonra da pek çok alanda sanat eserlerini etkilemiştir. Destanın sadeleştirilmiş örneklerinden destanın çocuk hikâyeleri, tiyatro eserleri gibi adaptasyonlarına kadar çeşitli sanat dallarında etkilerini görmek mümkündür (Hasselblatt 44-60).

İşlevsel olarak Kalevipoeg oldukça başarılı olmuş bir eserdir. Eston millî destanı olarak kabul edilen Kalevipoeg, modern Eston kültürünün ve onun gelişiminin sembolü haline gelmiştir. Eser, geleneksel anonim anlatılardan oluşmakla birlikte yazarının yaratıcılığını taşıyan modern bir eser olarak Eston kimliğinin oluşumunda önemli bir rol üstlenmiştir (Arukask 123-124).

Kalevipoeg destanı içeriğindeki halk bilgisi ürünleri ile millî bilincin oluşmasını sağlamış ve Eston halkının kendi kültürel değerlerine sahip çıkmasını teşvik etmiştir. 19. yüzyılda destanın kaleme alınmasıyla daha dar bir çevre tarafından bilinen halk anlatıları, geniş bir sahaya yayılarak bilinir hale gelmiştir. Bu nedenle Kalevipoeg halk anlatmalarının oluşumu ve aktarımında farklı bir katmanlaşmayı oluşturmuştur (Vedru ve Karro 212).

Sonuç

Kalevipoeg, 19. yüzyılda tüm Avrupa’da etkili olan Aydınlanma düşüncesinin ve Romantizm akımının Estonya topraklarındaki yansımalarının ürünüdür. Ulusallaşma sürecinin önemli bir eseri olan bu eser, bilinçli üretim sürecinin ürünü olan millî bir destandır. Destanın oluşumunda farklı katmanlaşmalar görülür. Mitolojik dönemin izlerinden semavî dinler sonrasına kadar pek çok sürecin izlerini görmek mümkündür. Eston halk anlatmalarının yanı sıra, Fin halk anlatmaları gibi tüm Avrupa’da yaygın olarak bilinen anlatmaların izlerini taşımaktadır. Kalevipoeg’in destan formunda bir eser olarak bir araya getirilmesi Kreutzwald tarafından gerçekleştirilmiştir. Çok farklı kaynaktan ilham alan Kreutzwald, kendi yaratıcılığı doğrultusunda kurguyu ve şiirleri oluşturmuştur. Eserde geleneksel Eston halk şarkıları da kullanılmıştır. Kısa sürede halk tarafından sahiplenilen eser, halk arasındaki anlatmaları da yeniden canlandırmıştır. Estonya’nın doğal çevre özellikleri ile bir bütünlük oluşturan bu anlatmalar, Kalevipoeg destanının halk arasında yaşayan varyantları gibidir.

Estonların dil ve kültür bilincinin oluşmaya başladığı, halk bilimi çalışmalarının başladığı yıllara denk gelen destanın oluşum süreci kimlik oluşumunu sağlaması bakımından oldukça başarılı olmuştur. Eser, millî kahraman Kalevipoeg özelinde Estonların koruyucusu olma vasfıyla çeşitli inanma ve anlatmalarla gündelik hayatın içine yerleşmiştir. Günümüzde Kalevipoeg destanı, Eston halk edebiyatının en önemli eseridir. Destan kahramanı Kalevipoeg ise, ünü sınırları aşan bir Eston sembolüdür.

Kalevipoeg Destanının Özeti²

Kalevipoeg Destanı 20 hikâyeden oluşmaktadır.

İlk hikâye Kalevipoeg'in babasının kuzeyden gelişiyile ilgilidir. Kalev üç kardeşten biridir. Kuzeyde yaşamaktadırlar. Diğer iki kardeşinden birisi doğuya Rusya'ya diğeri batıya Norveç'e gitmiştir. Fakat Kalev güneye yönelir ve bir kartalla kuzey Estonya kıyılarına gelir. Fakat bir insan için yalnız olmak zordur. Kalev bir civciv, genç bir karga ve siyah keklik yumurtası bulur. Onlara bakar ve onlardan üç kız olur. Civciv olan Salme, siyah keklik yumurtası Linda, genç karga da eserde detaylı anlatılmayan bir kız olur. Daha sonra bu kızlara güneş, ay, yıldızlar, su ve rüzgâr talip olur. Salme bir yıldızı seçer. Düğün günü Linda'nın talipleri de düğüne gelirler. Linda çoğunu reddeder ve sonunda Kalev'i kabul eder, evlenirler.

İkinci hikâye Linda ve Kalev'in oğullarıyla ilgilidir. Bu hikâyede Linda son oğluna hamileyken Kalev hastalanır ve ölür. Kalev'in mezarı için taşlar getirilirken, Linda çok fazla gözyaşı döker. Öyle ki Tallinn'in yakınında bir göl oluşur. Kalev'in mezar taşları, Tallinn'in merkezinde yer alan Katedral tepesini oluşturur. Daha sonra Linda çok zor bir doğumla son oğlu olan Kalevipoeg'i dünyaya getirir. Kalevipoeg, babası gibi çok güçlüdür. Küçük bir bebek iken, genç ağaçları kökünden söker. Çok hızlı bir şekilde büyür. Bu dönemde Linda, Fin büyücüsünün de içinde bulunduğu pek çok talibi reddeder.

Üçüncü hikâyede Kalevipoeg, diğer erkek kardeşleriyle bir ava gider. Bu avda çok eğlenirler, şarkılar söylerler. Fin büyücüsü Linda'nın onu reddetmesini hazmedemez ve oğullarının yokluğundan faydalanır. Estonya'ya geri gelir ve Linda'yı Finlandiya'ya kaçıır. Linda sert bir şekilde direnir ve çığlık çığığa yardım ister. Uku, yüce gökteki en büyük tanrı, aynı zamanda gök tanrısının da tanrısı olarak bilinir, Linda'nın sesini duyar ve Fin büyücüsünün içine düşmesine neden olan bir fırtına yaratır. Bu fırtına Linda'yı kurtarır ama bu gerginlikten etkilenen Linda ölür ve bir kayaya dönüşür. Avdan dönen çocukları evi boş görürler ve her yerde annelerini ararlar. Kalevipoeg, annesini Fin büyücüsünün kaçırdığını tahmin eder ve danışmak ve tavsiye almak için babasının mezarına gider.

Dördüncü hikâyede Kalevipoeg, annesini bulmak için Finlandiya'ya yüzer. Yol üzerinde bir adada durur ve genç bakire bir kızın şarkı söylediğini duyar.

² Kalevipoeg destanının özeti, "Kalevipoeg Studies The Creation and Reception of an Epic" adlı eserden çeviri yapılmıştır (Hasselblatt 17–24). Destanın bir başka özeti Türkçe olarak bir makale yayınında yer almaktadır (Mamedova 2011: 13–15).

Şarkıyı çok beğenir ve kızla tanışır. Birbirlerine tutkuyla ve özlemle bağlanırlar. Kalevipoeg bu kızla birlikte olur. Kızın çığlıklarını ailesi duyar ve babası kızının iyi olup olmadığından endişe eder ve yanlarına gelir. Kalevipoeg kendisinin kim olduğunu anlatır. O sırada kızın yüzü soluklaşır, ayağı kayar ve denizin derinliklerine düşer. Kalevipoeg hemen kızı kurtarmaya çalışır, fakat dalgalar kızı içine çeker. Kalevipoeg yolculuğuna devam eder. Kızın annesi kızını aramaya devam eder. Kızını bulmaz ama bir kartal yumurtası, demirden bir şapka, bir ağaç kalıntısı ve birtakım başka şeyler bulur. Daha sonra denizin derinliklerinden kızı tarafından söylenen ve ölümünün nedenini anlatan uzun gizemli bir şarkı duyar.

Beşinci hikâyede Kalevipoeg Finlandiya’ya varır. Gücünü toparlamak için biraz uyuduktan sonra büyücüyü aramaya koyulur. Büyücünün evini bulana kadar bir süre geçer. O vardığında büyücünün çağırdığı şeytanlar ve savaşçılarla mücadele eder ve onları yener. Büyücü olayları ona anlatır, fakat Kalevipoeg ona inanmaz ve onu öldürür. Fakat annesine ne olduğunu öğrenmeden onu öldürdüğüne de pişman olur ve o kadar yorulmuştur ki büyücünün evinde uykuya dalar. Rüyasında annesinin öldüğünü öğrenir.

Altıncı hikâyeye Finlandiya’da devam etmektedir. Kalevipoeg, Estonya’ya dönmeden önce bir kılıç almaya karar verir ve ünlü Fin demirciyi aramaya koyulur. En sonunda bulur. Demirci ona birçok kılıç gösterir. Fakat bunların hepsi ilk vuruşta kırılır. En sonunda demirci ona özel ve çok pahalı bir kılıç getirir. Aslında bu kılıç Kalevipoeg tarafından doğacak oğlu için sipariş edilmiş, fakat ölümü nedeniyle orada kalmış bir kılıçtır. Bu kılıç, her testten geçer ve Kalevipoeg onu alır. Bu kılıcı almasını kutlamak için bir ziyafet düzenler. Bu ziyafette Kalevipoeg macerası ve adada yaptıkları hakkında o kadar çok övünür ki demircinin oğlu ile tartışır. Demircinin oğlu aslında adadaki kızın müstakbel eşi olacaktır. Çıkan kavgada Kalevipoeg kılıcını çeker ve demircinin oğlunu öldürür. Korkan demirci kılıcı lanetler: “Bu kılıç, bir gün Kalevipoeg’in ölümü olsun!”

Yedinci hikâyede Kalevipoeg Estonya’ya döner. Kalevipoeg denizi geçerken, kızın denizin dibinden şarkı söylediğini duyar. Bu kız aynı zamanda Kalevipoeg’in işlediği suç için ağıt yakmaktadır. Çünkü bu kız gerçekte Kalevipoeg’in kız kardeşidir. Karaya vardığında eve giderken bir elf şarkısı duyar, bu şarkı ile annesini hatırlar ve onun kesinlikle öldüğünü anlar. Eve vardığında kardeşleri ona o yokken yaşananları anlatırlar. Kalevipoeg de onlara yaşadıklarını anlatır, fakat demircinin oğlunu öldürdüğünden ve adadaki bakire kızıdan hiç bahsetmez. Kardeşler bir kral seçmeye karar verirler. Kalevipoeg, güç kazanmak için babasının mezarına bir kez daha gider.

Sekizinci hikâyede kardeşler kimin kral olabileceğine karar vermek için toplanabilecekleri bir yer ararlar. Sonunda göl kenarına gelirler ve üç taş bulurlar ve taşı en uzağa atan kişinin kral olmasına karar verirler. Kaybeden iki kişi de ülkeyi terk edecektir. En büyük olan kardeş taşı gölün içine atar. Ortanca kardeş karşı kıyıya atar. Kalevipoeg ise, taşı gölün arkasındaki çok uzak bölgelere kadar atar ve o kral olur ve ülkenin başına geçer. İlk olarak toprağı işlemeye çalışır. Üç gün sonra Kalevipoeg çok yorulur ve derin bir uykuya dalar. O uyurken, atı kurtların ve ayıların saldırısında uğrar ve ölür.

Dokuzuncu hikâyede Kalevipoeg uyanır ve atının öldüğünü anlar ve ormandaki tüm vahşi hayvanları öldürmeyi planlar. Fakat çok geçmeden yorgun düşer ve uzanır. Uyumadan önce, bir elçidüşman kuvvetlerinin yaklaştığını bildirir. Kalevipoeg ülkenin nasıl savunulacağına dair görüşlerini söyler ve yeniden uyumaya çalışır. Fakat bu sefer de başka bir elçi gelir ve ertesi güne kadar yapacaklarını bildirir. Fakat bu elçi Kalevipoeg'i uyandırmak için ısrar eder, çünkü büyük tanrı Yaşlı Taara, Kalevipoeg'in dünyada yapmış olduğu işlere bakmak istemektedir. Bir süre uyuduktan sonra Kalevipoeg elçi gönderir ve savaşın devam etmesi durumunda kendisinin bizzat geleceğini bildirir. Bu hikâyeye bir monologla sonuçlanır. Çünkü savaş elçisi dönüş yolunda pek çok olumsuzlukla karşılaşır. Bunun uğursuz bir mesaj olduğunu düşünür ve insanların huzurunu kaçırmamak için bu mesajı götürmez.

Onuncu hikâyede Kalevipoeg, Kikerpära bataklığını geçerek kendisine yeni bir at arar. Kikerpära bataklığında şeytanın iki oğlu sınır konusunda anlaşmazlık yaşamaktadır ve Kalevipoeg'e danışırlar. Kalevipoeg'in yardımcısı Alevipoeg bataklığı inceler ve bir sınır belirler. Alevipoeg çalışırken derinliklerden bir su canavarı ortaya çıkar ve eğer onun bataklığının suyunu kesmezse onu ödüllendireceğini söyler. Bunun üzerine Alevipoeg tamamen altından yapılmış bir keçe şapka ister. Gece boyunca Alevipoeg büyük bir tünel açar. Buraya bir şapka yerleştirir. Fakat ertesi sabah su canavarının dolduracağı yere birkaç delik açar. Böylelikle su canavarı başarısız olacak ve hazinesini kaybedecektir. Su canavarı Alevipoeg'in başarısız olması için bir hile yapar, fakat Kalevipoeg Kalevipoeg'in hizmetçisini içeri gönderir. Bu çocuk çok korkar, fakat tünelden kaçmayı başarır. Su canavarı da onu takip eder, Kalevipoeg ve Alevipoeg de gelip içeri girer ve hazineyi ele geçirirler. Kalevipoeg su canavarının gücünü test etmek için hizmetçinin yerine geçer ve onunla savaşır ve kazanır. Kalevipoeg insanların savunmak için bir şehir inşa etmeye karar verir. Bunun için keresteye ihtiyacı olur ve bu yüzden keresteleri almak için doğuya gider.

Onbirinci hikâyede Kalevipoeg, gölün büyücüsünün gönderdiği fırtınaya rağmen kerestelerle birlikte Peipus gölünden geçer. Çok yorulmuştur ve uyur. Uyurken büyücü onun kılıcını çalar, fakat çok uzağa götüremez. Kääpa nehrinde

kılıç ellerinden kayar ve nehre düşer. Büyücü kılıcı nehirden çıkaramaz. Kalevipoeg uyandığında kılıcının olmadığını fark eder. Onu arar ve bulur. Uzun süre kılıcıyla konuşur fakat onu nehrin dibinden kaldıramaz. Kılıç, Kalevipoeg’e nedensiz insan öldürdüğü için sinirlidir. Kalevipoeg kılıca lanet eder: “Seni kim taşırırsa, bir gün senin tarafından öldürülsün!” Kalevipoeg kerestelerle birlikte yola devam eder. Ormanda kaybolmuş ve iki devin saldırısından kurtulmuş, korkmuş bir cüceye rastlar. Adamı çantasına koyar.

On ikinci hikâyede Kalevipoeg halâ kerestelerle birlikte yolculuk etmektedir. Daha önce yenmiş olduğu su canavarının oğullarının saldırısına uğrar. Savaş sırasında kerestelerin kenarıyla düşmanlarına vurmasını söyleyen bir fısıltı duyar. Düşmanlarıyla savaşıır. Fakat bu savaşta çantasındaki cüce ölür. Kalevipoeg onu gömer. Çok yorgun olan Kalevipoeg sonra yedi hafta süren bir uykuya dalar. Büyücü tarafından yaratılan kâbuslarla dolu bir uykudur bu. Uyandığında yeni keresteler almak için Peipus gölüne dönmeye karar verir. Çünkü taşıdığı keresteler parçalanmıştır. Peipus gölüne vardığında bir köprü yapmaya başlar. Fakat köprü fırtına nedeniyle yıkılır. Bu nedenle gölde dolaşır ve yengeç yakalar.

On üçüncü hikâyede Kalevipoeg kerestelerle birlikte eve döner. Ona kral olarak yapması gerekenleri söyleyen bir saksığanın şarkılarını dinler. Aynı zamanda yaşlı bir kadından yılanlar için büyüleyici kelimeler öğrenir. Bir süre sonra üç kişi ile karşılaşır. Bu kişiler cehennemin girişindeki şeytana yemek hazırlamaktadırlar. Bu adamlar Kalevipoeg’e yeraltı yollarını gösterir. Burada cehennemin bakiresinin söylediği şarkıları dinler. Bu kadın ona cehennemin gizeminden bahseder ve bazı özel güçleri elde etmenin püf noktalarını öğretir. Bakire büyülü bir şekilde birini bir yerden bir başka yere götürebileceği, birinin dış görünüşünü değiştirebileceği bir tırnak şapkası verir. Daha sonra cehennemin yaşlı kadını mutfakta mahsur kalır. Cehennemin bakiresi kız kardeşini çağırır, Kalevipoeg ile birlikte coşkulu bir kutlama yaparlar.

On dördüncü hikâyede Kalevipoeg bakirelerle yeraltı dünyasında bir seyahate çıkar. Burada değişik şekillerde demir, bakır, gümüş ve altın, hatta ipek, kadife ve danteller vardır. Bakireler ona şeytan tarafından tutulan her şeyi gösterir. Kalevipoeg daha sonra şeytani bekler ve şeytanla savaşıır ve bakirelerin verdiği püf noktalarla onu yener. Kalevipoeg, zaferinden sonra ganimetleriyle ve bakirelerle birlikte yeraltı dünyasından ayrılır. Mağaranın girişindeki tahtalarının yanına geri döner. Daha sonra bakirelerle birlikte yolculuğuna devam eder.

On beşinci hikâyede yeraltı dünyasının zalimleri ortaya çıkar, fakat Kalevipoeg onlardan bakireler sayesinde kurtulur. Yaşlı olan şeytana yeraltı

dünyasından neler aldığını anlatır. Daha sonra uykuya dalar. Bu sırada cadı bakirelerin biri tarafından boğulmaktan son anda kurtulur. Daha sonra Olevipoeg ortaya çıkar ve Kalevipoeg'in şehir kurma planını yerine getirir. Burada Alevipoeg, Sulevipoeg ve Olevipoeg ile evlenen bakireler detaylı bir şekilde anlatılır.

Onaltıncı bölümde tamamen yeni bir konu ortaya çıkar: Kalevipoeg bilgeliğe ulaşmak ve dünyanın sonuna yolculuk etmek ister. Bir gemi inşa eder ve yolculuğa çıkar. Yolculuğu sırasında "Varrak" adında bir Labland bilgisi ile karşılaşır. Ona rehberlik etmesi için çok büyük bir para teklif ederek gemiye alır. Sayısız sorunları ve düşmanları altetmesine rağmen, dünyanın sonuna ulaşamayacağını kabul etmesi gerekir. Sonunda Kalevipoeg bu arayış yolculuğundan birçok deneyimle evine döner.

On yedinci hikâyede Olevipoeg şehri tamamlar ve bu şehre Tallinn'in eski adlarından biri olan "Lindanisa" adını verir. Fakat savaş tekrar başlar. Kalevipoeg düşmanla savaşırken bir bataklıkta atını kaybeder. Daha sonra Alevipoeg, Sulevipoeg ve Olevipoeg ile birlikte taşraya doğru gider. Burada bir mağaranın girişine ulaşırlar. Bu mağaranın girişinde bir kadın çorba pişirmektedir. Ona yardım ederek, çorbadan içerler. Bu arada Kalevipoeg'in omuzunda çan çalan bir küçük adam belirir. Kalevipoeg o adamın çanını alır ve çalar, böylelikle adamın güçleri Kalevipoeg'e geçer. Hep birlikte çimlere uzanırlar ve çim bakirelerinin dansıyla birlikte uykuya dalarlar.

On sekizinci hikâyede Kalevipoeg ikinci defa yeraltı dünyasını ziyaret eder. Oradaki birçok engeli çan sayesinde aşar. Şeytanın yardımcısına doğru koşar ve onu alt eder. En sonunda bir önceki ziyaretinde onu hırsızlıkla suçlayan yeraltı dünyasının lorduyla karşılaşır ve onunla bir düello yapar.

On dokuzuncu hikâyede yedi gün yedi gece süren düello anlatılır. Sonunda Kalevipoeg lordu yener ve yeraltı dünyasından büyük bir ganimetle döner ve büyük bir kutlama düzenler. Bir varlık ve mutluluk döneminden sonra savaş tekrar başlar. Lapland bilgisi görünür ve daha önce ona söz verilen ödemeyi talep eder. Sonunda Kalevipoeg uyuyamaz ve babasının mezarına gider, fakat bu defa babasından herhangi bir mesaj alamaz.

Yirminci ve son hikâyede savaş için aceleci bir hazırlık görülür. Hazine gömülür. Ülkenin her yerinden birlikler çağrılır. Zırhlı şövalyeler arasında şiddetli bir savaş başlar. Kalevipoeg tekrar atını kaybeder. Sulevipoeg savaşırken ölür. Alevipoeg, bir gölde kendini toparlamaya çalışırken boğulur. Kalevipoeg, Olevipoeg'i güç toplaması için dinlenmeye gönderir. Orada Olevipoeg üç elçi ile görüşür. Elçiler barış teklif ederler, fakat Olevipoeg arkasını döndüğünde onu öldürürler. Kalevipoeg bu olanları görür. Düşmanlarına büyük

bir öfke duyar. Yeni bir elçi gönderir. Kalevipoeg daha sonra yoluna devam eder ve önceden kılıcını diplerinde bıraktığını unutarak Kääpa gölüne girer. Suya girdiği anda kılıç iki ayağını birden keserek onu öldürür. Onun ölümüyle birlikte gözyaşları cennete kadar ulaşır ve cennette Kalevipoeg’e yeni bir görev verilir. O günden sonra Kalevipoeg bir atın üzerinde cehennem kapısını koruyacaktır ve bu şekilde şeytan cehennemden çıkıp dünyaya zarar veremeyecektir.

Kaynakça

- 📖 Abdurrezzak, Ali Osman. *Türk Dünyası Mitolojik Destanları ile Kalevala Destanı Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*. Ankara Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Bilimi Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2014.
- 📖 Arukask, Madis. “The Estonian National Epic, Kalevipoeg: Its Sources And Inception.” *The Voice of the People: Writing the European Folk Revival, 1760–1914*. Ed. Matthew Campbell, Michael Perraudin. London, New York, Delhi: Anthem (Anthem European Studies), 2012. 123–139.
- 📖 Çobanoğlu, Özkul. “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Boşnak Âşık (Gusları) Tarzı Şiir Geleneği Arasında Ortaklıklar Üzerine Tespitler.” *Millî Folklor*, 10-39 (1998): 8–24.
- 📖 Hasselblatt, Cornelius. *Kalevipoeg Studies The Creation and Reception of an Epic*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2016.
- 📖 Larm, Pille-Riin. “Estonian Mythopoeia. Myths, Epics and Identity.” *Mythological Thinking, Folklore and Literary Discourse. European and Caucasian Experience (International Symposium dedicated to Vazha-Pshavela), 1: V. International Symposium. Contemporary Issues of Literary Criticism*. Ed. Irma Ratiani, Maka Elbakidze, Miranda Tkheshelashvili, Irina Modebadze, Tamar Gelashvili. Tbilisi, Georgia: Universali, 2011. 264–270.
- 📖 Laak, Marin; Piret Viires. “Intertextuality and Technology: The Models of Kalevipoeg.” *Intertextuality&Intersemiosis: seminar: 13-15 February 2003*, Tartu. Toim. Grishakova, Marina; Lehtimäki Markku. Tartu: Tartu University, 2004. 284-312.
- 📖 Mamedova, Tamilla. “Kalevipeg ve Oğuz Kağan Destanı Arasındaki Benzerlik İlişkisi.” *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi International Journal of Social and Economic Sciences* 1–2 (2011): 13–16.

- 📖 Talvet, Jüri. "Kalevipoeg, A great European Epic." *Estonian Literary Magazine* 17 (2003): 4–9.<http://earlyelm.estinst.ee/issue/17/kalevipoeg-great-european-epic/> Web. 01.04.2018)
- 📖 Valk, Ülo. "Authorship and textuality: The Kalevipoeg as Epic Landscape." *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Ed. Lauri Honko. *Studia Fennica Folkloristica* 12. Helsinki: Finnish Literature Society, 2002. 405-419.
- 📖 Vedru, Gurly; Krista Karro. "Folk Tales about Kalevipoeg: Traces in the Landscape" *Sharing Cultures 2013. Proceedings of the 3rd International Conference on Intangible Heritage*. Ed. Lira, Sérgio; Amoeda, Rogério; Pinheiro, Cristina. 2013. 211–217.
- 📖 <http://www.mfa.gov.tr/turkiye-estonya-siyasi-iliskileri.tr.mfa>. Web. 10.04.2018



**Kemal Sunal Filmlerindeki Geleneksel Çocuk Oyunları,
Ata Sporları ve Yarışlar**
*Traditional Children's Games, Turkish Ethnic Sports and Races
in Kemal Sunal Movies*

Selnur ŞARMAN KORKUTAN*

Özet

Milli bilincin genç kuşaklara aktarımında bir milletin geleneklerini ve değerlerini yansıtan oyun ve sporların günlük hayatın içinde yer alması etkilidir. Kemal Sunal Filmleri, pek çok halk bilgisi yaratmasının yanı sıra spor ve oyun külliyyatından kesitleri de sunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Kemal Sunal'ın rol aldığı filmlerde yer alan geleneksel çocuk oyun ve oyuncaklarını, ata sporları ve yarışlar halk bilimi açısından incelemektir. Araştırma için 1972-1999 yılları arasında çekilen 80 film incelenmiştir. Çalışmada işlevsel halk bilimi yöntemi ve toplumbilimsel eleştiri yöntemi kullanılmıştır. Filmlerde kullanılan spor ve oyunların adlandırılması ve oynayıp biçimleri, ilgili literatür taraması dikkate alınarak desteklenmiştir. Bulgular kısmında, yıllara göre filmlere yansıyan oyunlardaki değişimler tartışılmıştır. El yapımı oyuncak üretiminde ve meydan oyuncakları kurulumunda çocukların rolü konu edilmiştir. Filmlerdeki ip oyunları, top oyunları, nişan alma- hedef vurma oyunları, koşma- kovalamaca oyunları, atlama-sıçrama-sekme oyunları, utmalı beceri oyunları ve çeşitli oyunlar üzerinde durulmuştur. Kemal Sunal Filmlerinde, tıpkı Türk masallarında ve Dede Korkut Destanı'nda olduğu gibi "imtihan motifi" olarak bir genç kızla evlenebilmek için damat adaylarının güreş, atıcılık, binicilik ve çeşitli yarışlara tabi tutulduğu görülmüştür. Kemal Sunal'ın canlandığı karakterin yağlı güreşte kendinden boy, kilo ve güç olarak oldukça üstün olan rakibini aklını kullanarak yenmesi, Dirse Han'ın oğlunun boğayı yenmesi sahnesine benzemektedir. Çocuk oyunlarının, sosyalleşme ve hoşça vakit geçirme amacıyla, ata sporlarının güç göstergesi olarak, evlenebilmek ve saygınlık kazanmak amacıyla, yarışların ise toplumsal eğlence amacıyla yapıldığı elde edilen bulgular arasındadır. Sonuç olarak Türk Sinemasında Kemal Sunal filmlerinin, birçok alanda olduğu gibi oyun ve sporların korunması ve güldürü filmleri aracılığıyla kültür miraslarımızın gelecek kuşaklara aktarma görevlerini yerine getirmiş olmasının önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kemal Sunal, Türk Sineması, Çocuk Oyunları, Ata sporları.

* Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi ABD Doktora Programı Öğrencisi, selnurnur@gmail.com.

Abstract

In the transfer processes of national consciousness to younger generations, the games and sports reflecting the traditions and values of a nation in the daily life is very effective. Besides creating a lot of popular information about folkloric knowledge, Kemal Sunal Movies also presents certain examples from the traditional Turkish sports and games. The aim of this study is to examine the traditional children's play and toys, ethnic sports and races in the movies starring Kemal Sunal. For the study, 80 films from 1972 to 1999 were examined. Functional folklore and sociological criticism methods were used in the study. The naming and playing styles of sports and games included in films have been studied also in the relevant literature review. The changes in the games reflected in the films according to years are also discussed. The role of children in making handmade toys and in the installation of outdoor toys has been discussed. It is focused on the rope games, ball games, aiming-shooting games, running-chasing games, jumping-tab games, defeating skill games and various games in movies. In Kemal Sunal movies, groom candidates have been subjected to wrestling, shooting, horse riding and various races in order to marry a young girl as "test motif" just like Dede Korkut epic. The character, starring by Kemal Sunal defeats the competitor who superior in size, weight and power is similar to the bullfighting scene of Dirse Han's son. As a result, it is emphasized that Kemal Sunal movies in Turkish Cinema have fulfilled the tasks of transferring our cultural heritage to future generations through the protection of games and sports.

Keywords: *Kemal Sunal movies, children's games, traditional Turkish sports.*

Bir toplumun değerleri, günlük yaşam pratikleri ile sosyal - mesleki yaşamda, aile hayatında, gelenek ve göreneklerde yaşanan değişim ve dönüşümler sine-mada karşılığını bulmaktadır (Adıgüzel 2016). İsmail Abalı, "Kemal Sunal Filmle-rinin Folklorik İşlevleri" adlı makalesinde bu filmlerin komedi türü olmalarına rağmen, pek çok halkbilimi öğesini işitsel ve görsel olarak bulundurması dolayısıyla gelecek kuşaklara kültür aktarma işlevini yerine getirdiğini belirtmektedir (Abalı 2015: 232). Kemal Sunal Filmleri, evlilik ve sünnet düğünleri, bayram ve kutlamalara yer vermesi dolayısıyla *toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme işlevini*, güldürü ve mizah yönüyle *eğlenme, eğlendirme, hoşça vakit geçirme işlevini* yerine getirmektedir. Bu filmler, başrol oyuncusu vefat etmesi-ne rağmen günümüzde hala televizyon ve video aracılığı ile Türk seyircisi tara-fından ilgi ile izlenen mizah yönü ile beğeni kazanmaya devam eden filmlerdir.

Geleneksel çocuk oyunları, ata sporları ve kültürel yarışlar milli bilincin genç kuşaklara aktarılmasında önemli yer tutar. Milli kimlik kuruluşunda ulusal oyun ve sporlarla katılımcı ya da izleyici olarak ilgilenmek, ulusal farkındalığı artırır, milli birlik ve beraberliği güçlendirir ve vatanseverliği pekiştirir (Şahin ve ark.

2010: 1244). Kazakistan devlet başkanı, 2050 yılı stratejik planı içinde spor ve oyun kültürünün geliştirilmesi için altı devlet teşkilatı kurulmasının yolunu açmış ve milli birlik ve beraberliğin güçlenmesinde en etkili rolün kadim kültürümüzü yaşatmak olduğunu ve bu kültürün büyük bir kısmını spor ve oyun kültürünün oluşturduğunu vurgulamıştır (Şarman ve Buteyev 2017: 376). Oyun ve spor kültürünü genç kuşaklara aktararak, fiziksel ve ruhsal açıdan güçlü nesiller yetişmesine katkı sağlanacağı düşünülmektedir. Türk Sinemasında Kemal Sunal'ın rol aldığı filmler birçok halk bilgisi yaratmasının yanı sıra geleneksel çocuk oyunlarını, ata sporlarını ve kültürel yarışları da yansıtmaktadır.

Bu araştırmanın amacı Kemal Sunal'ın rol aldığı filmlerdeki geleneksel çocuk oyun ve oyuncakları, ata sporlarını ve yarışları halk bilimi açısından incelemektir. Çalışmanın konusu Türk topluluklarının geleneksel kültür ürünlerini sürekli bir şekilde görsel olarak bünyesinde bulunduran Kemal Sunal filmlerinde yer alan geleneksel oyun ve oyuncakların, spor ve yarışların halk bilimindeki rolüdür. Araştırma için 1972-1999 yılları arasında çekilen 80 film incelenmiştir. Araştırma kapsamına dahil edilen filmler; Tatlı Dillim (1972), Canım Kardeşim (1973), Oh Olsun (1973), Yalancı Yarım (1973), Hasret (1974), Güllü Geliyor Güllü (1974), Köyden İndim Şehire (1974), Salako (1974), Salak Milyoner (1974), Hanzo (1975), Şaşkın Damat (1975), Hababam Sınıfı (1975), Hababam Sınıfı Sınıfta Kaldı (1975), Hababam Sınıfı Uyanıyor (1976), Tosun Paşa (1976), Süt Kardeşler (1976), Kapıcılar Kralı (1976), Meraklı Köfteci (1976), Avanak Apti (1976), Sahte Kabadayı (1976), Şabanoğlu Şaban (1977), Sakar Şakir (1977), Çöpçüler Kralı (1978), Hababam Sınıfı Tatilde (1978), Kibar Feyzo (1978), İnek Şaban (1978), Köşeyi Dönen Adam (1978), İyi Aile Çocuğu (1978), Yüz Numaralı Adam (1978), Dokunmayın Şabanıma (1979), Umudumuz Şaban (1979), Şark Bülbülü (1979), Bekçiler Kralı (1979), Devlet Kuşu (1980), Zübük (1980), Gerzek Şaban (1980), Gol Kralı (1980), Davaro (1981), Kanlı Nigar (1981), Üçkağıtçı (1981), Doktor Civanım (1982), Yedi Bela Hüsnü (1982), Kılıbık (1983), Çarıklı Milyoner (1983), En Büyük Şaban (1983), Tokatçı (1983), Postacı (1984), Orta Direk Şaban (1984), Şabaniye (1984), Atla Gel Şaban (1984), Şendul Şaban (1985), Sosyete Şaban (1985), Gurbetçi Şaban (1985), Keriz (1985), Şaban Pabucu Yarım (1985), Katma Değer Şaban (1985), Garip (1986), Deli Deli Küpeli (1986), Davacı (1986), Yoksul (1986), Tarzan Rıfkı (1986), Japon İşi (1987), Kiracı (1987), Yakışıklı (1987), İnatçı (1988), Sevimli Hırsız (1988), Poliziei (1988), Dütürü Dünya (1988), Uyanık Gazeteci (1988), Bıçkın (1988), Öğretmen (1988), Talih Kuşu (1989), Zehir Hafife (1989), Gülen Adam (1989), Abuk Sabuk Bir Film (1990), Koltuk Belası (1990), Boynu Bükük Küheylan (1990), Varyemez (1991), Propoganda (1999)'dir.

Türkiye’de sinema çözümlene yöntemleri çeşitlilik gösterir. Türk filmlerinin göstergebilim (semiooloji) yöntemi ile incelendiği yüksek lisans ve doktora tezleri bulunmaktadır. (Köse 2013). Bu yöntemlere göre filmlerdeki simgeler ve imge seritleri, dizimsel tablo oluşturularak kültürel ve toplumsal unsurlar incelenmektedir (Kapusuz 2015). Film çözümlene yöntemlerinde, göstergebilimsel yöntemin dışında, tematik film çözümlene yöntemi, yapısal film çözümlene, biçimsel film çözümlene, görüntü yapısı kuramına göre incelemeler gibi çeşitli kuram ve yöntemler kullanılır (Adıgüzel 2016). Bunların dışında “eleştiri” yöntemleri de mevcuttur. Mehmet Kaplan, eleştiri (tenkit) kavramını; “*bir sanat ve edebiyat eserini inceleyen, değerlendiren yazılar*” ya da “*bir eser hakkında ileri sürülen hükümler üzerine yapılan inceleme ve değerlendirmeler*” olarak tanımlamıştır (Özen 2013: 120). Sinema çözümlene yöntemi olarak kullanılan “eleştiri” yöntemleri; Klasik Eleştiri Yöntemi, Tarihsel Eleştiri Yöntemi, Toplumbilimsel Eleştiri Yöntemi vb. yöntemlerdir (Küçükcan 1995).

Bu çalışmada işlevsel halk bilimi yöntemi ve toplumbilimsel (sosyolojik) eleştiri yöntemi kullanılmıştır. Filmlerde kullanılan spor ve oyunların adlandırılması ve oynayış biçimleri, ilgili literatür taraması dikkate alınarak çözümlenmiştir.

Kemal Sunal Sinema Filmlerinin Çözümlene

İnsandaki oyun güdüsü, sanat, spor, bilim, moda gibi pek çok kültürel yaratmayı da beraberinde harekete geçirmektedir (Özdemir 2005: 218). Oyun tanım olarak, yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlencedir (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük). Spor, tek başına, birlikte ya da takım halinde gerçekleştirilen, kendine has kuralları ve teknikleri olan, hem bedensel hem zihinsel faaliyetlerin yer aldığı uğraştır (Savaş 1989: 134). Spor, amatör - profesyonel, bireysel - takım halinde, uluslararası - ulusal-yerel gibi birçok alt türe ayrılarak yapılmaktadır (Türkmen 2012: 4). Olimpiyat oyunları, dört yılda bir farklı bir ülkede gerçekleştirilen, amatör ve profesyonel takım sporlarıyla uğraşanların katıldığı uluslararası spor yarışmalarıdır. Ata sporları ise, kültürümüze has geleneksel spor müsabakalarının tümüne verilen addır. Bazı araştırmacılar, bir spor dalının “etnik spor” olarak kabul görmesi için ilk ve eski çağ unsurlarının kazandırılması gerektiğini belirtmektedir (Saralae 2016: 255). Okçuluk, kuşak - yağlı-mas güreşi, aşirtmalı aba, gökbörü, atlı cirit gibi birçok tarihi spor dalı ata sporu bünyesinde yer almaktadır. Sportif çocuk oyunları da diğer spor dalları gibi çocukların eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Özellikle halat, kabak, menekşe, mangala, misket, çember ve topaç gibi oyunlar, gerek bedensel gerekse zihinsel becerileri geliştiren oyunlardır ve geçmiş-

ten günümüze kadar oynanmaya devam etmektedir. Orta Asya ve Kafkasya'daki bağımsız Türk devletlerinde ata spor oyunlarının yeniden doğuşunu konu alan bildiriler sunulması ve Üniversitelerde Türk Halklarının geleneksel spor oyunları hakkında bilimsel toplantılar düzenlenmesi konunun önemini göstermektedir.¹

Geleneksel çocuk oyunlarının birçoğu “davet” ile başlamaktadır. Özellikle kış mevsiminde iç mekânlarda yetişkinlerle birlikte oynanan oyunlarda, ev sahibi olan çocuk, bir arkadaşına “davetçi” görevini verir. Davetçi, ayrı ayrı evlere giderek toplanılacak yeri ve zamanı bildirir (Arsunar 1955: 7). Başka bir davet şekli, oyun başlatan kişinin “saklambaç oynayanlar elime mum diksin” şeklinde bağırması ve elini açmasının ardından bu çağırışı duyan çocukların elini açan çocuğun avuç içine işaret parmağını değdirmesidir. Yeteri kadar oyuncu toplandıktan sonra oyun başlatan oyuncu, “kale kapanıyor, çıkan oynamıyor” diyerek avuç içini kapatır. Böylece avuç içine parmak batıran kişiler, oyuna başlar. Kemal Sunal'ın rol aldığı filmlerde birçok çocuk oyunu, yarış ve sporun “davet” ile başladığı görülür. 1985 yılında çekilen “Şaban Pabucu Yarım” filminde, çocuklar hep bir ağızdan *Şaban pabucu yarım, çık dışarıya oynayalım* şeklinde bağırarak oyun oymana isteklerini belirtir ve ismini belirtmek suretiyle oyuncuları oyuna davet ederler. Yarış ve spor dallarında ise, hakem genellikle davulzurna eşliğinde oyunun ismini bağırarak ilan edip oyuncuları meydana davet eder. 1976 yılında çekilen “Tosun Paşa” filminde, hakem “*şimdi de kadınlar arası çuval yarışı!*” şeklinde oyuna yarışmacıları davet eder ve seyircileri bilgilendirir. 1982 yılında çekilen “Doktor Civanım” filminde de yarışlar, hakemin daveti ve ilanı ile başlar. Bu filmde halat çekme yarışı, tüfek atıcılığı, yağlı güreş gibi spor ve yarışlarda hakeminin özel bir giysi giydiği görülmektedir. Bu giysi, lacivert bir şalvar, beyaz kuşak, şalvardan daha açık renkli sırmalı cepken, yelek ve başlıktan oluşur (Bkz: Resim 5). Hakemin, yarışmacılardan ve seyircilerden farklı bir tören giysisi giymesi hakemlik görevinin Türk sporlarında özel önemini göstermektedir.

Oyuna başlamadan önce yapılan başka bir uygulama ebe seçimidir. Geleneksel Türk çocuk oyunlarında, oyunu başlatan ya da çeşitli rolleri olan bir oyun ebesi bulunmaktadır. Ebe olmak, bazı oyunlarda istenilen, bazılarında ise kaçınılan bir roldür. Ebe seçmek için, tekerleme söylemek, sayışma yapmak, yazıtura atmak, çöp çekmek, adım saymak gibi farklı yöntemlerin yanı sıra çeşitli ebe seçme oyunları da kullanılmaktadır. “Şaban Pabucu Yarım” filminde ebe

¹<http://www.manas.edu.kg/index.php/bilimsel-etkinlikler/2479-t%C3%BCrk-halklar%C4%B1n%C4%B1n-geleneksel-spor-oyunlar%C4%B1-ii-uluslararası%C4%B1-sempozyumu>. 18.08.2017.

seçimi için **hırsız-polis** oyunu oynanmaktadır. Filmde görülen ebe seçimi yönteminde üç oyuncudan biri kolunu uzatmaktadır. Diğer oyuncular hızlı biçimde kolunu uzatan oyuncunun bileğini tutmaya çalışır. Bileğini tutamayan oyuncu hızlı biçimde elini diğer oyuncunun elinin yanına konumlandırır. Kolunu uzatan oyuncu ise diğer elini oyuncuların elinin yanına getirir. Bu şekilde omuz hizasına ilk önce ulaşan oyuncu ebe olmaktan kurtulur (Bk. Resim 8). Oyundaki kural ve amaç, her oyuncunun ellerinin birbirine temas ederek, hızlı ve çevik biçimde elleri kavratılmak ve rakiplerinden önce bitiş noktasına varmaktır. Filmde görüldüğü gibi geleneksel çocuk oyunlarında ebe seçme ve oyuna hazırlık aşaması da bir çeşit oyun olarak görülmektedir. Oyunlarda hoş karşılanmayan davranış biçimleri ve vardır. Bunlardan en yaygın olanı olan mızıkçılık kavramı, filmlerin birçoğunda görülür. Mızıkçı, oyunbozan ve yenilgiyi kabul etmeyen kişidir. “Doktor Civanım” filminde, Kemal Sunal’ın canlandırdığı Kemal karakteri oyun öncesi rakibine, *yenilince mızıkçılık etmek yok* şeklinde bir ifade kullanmıştır. Çocuk oyunları ve yarışların usule uygun olarak bitirilmemesi ya da kural dışı bir davranış sergilenmesi, mızıkçılık ve oyunbozanlık şeklinde algılanır. Oyuna başlarken oyuna davet tekerlemesi söylenmesi, ebe seçimi gibi oyun başı adetleri olmasının yanı sıra oyun sonunun da kendine has şartları vardır. Bir kişinin ya da takımın galip gelmesi ya da berabere kalınması ile oyunun sonlanması beklenir. Bir oyuncunun vaktinden önce ya da usule uygun olmayan biçimde oyundan ayrılması kural dışıdır ve mızıkçılık olarak kabul edilir. Oyunlar, çocukların ortak kararı ile sonlanır. Oyun sonunda da “evli evine, köyü köyüne, evi olmayan sıçan deliğine” vb. çeşitli oyun bitiş şekilleri vardır.

Eski Türk büyükleri, “*oyun, çocuğun tımarıdır; oynamayan çocuk toprağa hayırlı olmaz*” diyerek çocuk oyunlarının oynanmasını teşvik etmişlerdir (Arsunar 1955: 3). Büyüklerimiz sokakta çocukları oynarken görünce, seyretmeye hatta oyuna biraz katılmış görünmeye vakit ayırırlardı. 1978 yılında çekilen “İyi Aile Çocuğu” adlı filmde de Kemal Sunal karakteri, tıpkı eski Türk büyükleri gibi misket oynayan beş çocuğun oyununa katılmakta, hatta kendisi de bilye ile atış yapmaktadır (Bk. Resim 3). **Misket oyunu, utmalı beceri oyunları** grubunda yer alan nişan alma ve hedef vurma becerisini geliştiren bir oyundur. Her çocuk eşit sayıda misket ile oyuna başlar, isabetli atışlar yaptıkça rakiplerinin bilyesini kazanır. Oyunda isabetli atış yaparak misket kazanmak, oyun sonunda misketlerinin sayısını arttırmak saygınlık kazandıran bir durumdur.

Filmlerde el yapımı oyuncaklar ve meydan oyuncakları görülmektedir. 1978 yılında çekilen “İbo ile Güllüşah” filminde **tahta beşik, bez bebek ve uçurtma** sahnelerine yer verilmiştir. Çocuklar bisiklete binmekte ve uçurtma uçurmaktadır. 1979 yılında çekilen “Umudumuz Şaban” filminde çocuklar, açık alanda, meydana, sokakta ve toprak zemin üzerinde **tahta arabalarını** sürmektedir.

Çocuklar, bu filmlerde büyük bir coşku ile **salıncak, dönme dolap, atlıkarınca** gibi meydan oyuncakları üzerinde hoşça vakit geçirip oyun oynamaktadır. “Şaban Pabucu Yarım” filminde, salıncak ve el gücü ile kurmalı dönme dolap gibi oyuncakların çocuk ve yetişkinler tarafından birlikte hazırlandıkları ve kuruldukları izlenmektedir.

“Umudumuz Şaban” filminde ise, **yağ satarım bal satarım** oyunu görülmektedir (Bk. Resim 12). Filmde yaşları 6–12 yaşları arası değişen kız-erkek karışık on beş civarında oyuncu tarafından oynanmaktadır. Aynı oyun, “Şaban Pabucu Yarım” filminde de vardır (Abalı 2015: 232). Ebe seçiminin ardından çocuklar daire biçiminde çömelir. Ebe, eline mendil alarak dairenin etrafında dolaşmaya başlar. Mendili bir oyuncunun arkasına bırakır ve dolaşmaya devam eder. Bunu fark eden oyuncu mendili alarak ebeyi koşarak yakalamaya çalışır. Yakalayamazsa ebe olur, yakalarsa yakaladığı kişi yeniden ebe olur (Şarman 2015: 111).

“Şaban Pabucu Yarım”, “Umudumuz Şaban” ve “İbo ile Güllüşah” filmlerinde **ip atlama** sahneleri vardır. Bu filmlerdeki ip atlama oyununda iki kişi ipi çevirmekte ve çocuklar ipin her çevrilisinde sırayla atlamaktadır. Filmlerde her oyuncu bir kez atlar ve sıra bir sonraki oyuncuya geçer, atlamada ayağı takılan oyuncu yanar ve ip çevirme görevine geçer. Kollar çapraz ve düz tutularak ip çevrilebilir, atlarken çift ayakla iki kez veya tek ayaküstünde atlanabilir. Filmlerde çocuklar toplu olarak eğlenmek amacıyla sokak, meydan ve parklarda ip atlamaktadır (Bk. Resim 4). 1980 yılında çekilen “Gol Kralı” filminde de ip atlama sahnesi görülür. Burada Kemal Sunal’ın canlandırdığı karakter bireysel olarak vücudunu geliştirmek ve antrenman yapmak amacıyla ip atlamaktadır. Dolayısıyla ip atlama, filmlerde hem çocuklar hem yetişkinler tarafından yapılan sportif bir oyundur.

“Umudumuz Şaban” filminde, Kemal Sunal’ın canlandırdığı karakter, bir genç kızla konuşurken arkada oyun oynayan çocuklar görülür. Filmin bu sahnesinde, sinematografik olarak ön planda diyalog halinde iki sevdalı genç ve arka planda fon olarak yerleştirilmiş 15-20 çocuk vardır. Bu çocuklar ayakta el ele tutuşarak, kollar gergin vaziyette daire oluşturmuş ve daire çevresinde dönmektedirler. Ağız hareketlerinden ezgili ritmik bir şarkı ya da tekerleme söyledikleri anlaşılır. Ancak arka plan sessiz olduğu için, çocukların hangi ezgiyi ya da tekerlemeyi söylediği bilinmemektedir. Dolayısı ile hangi oyunu oynadıkları açık biçimde belli değildir. Bazı araştırmacılar, “Umudumuz Şaban” filminin bu sahnesine dayanarak bu oyunun **kutu kutu pense** oyunu olduğunu belirtmiştir (Abalı 2015: 232). Bu durum ihtimal dâhilindedir. Ancak geleneksel çocuk oyunlarında, “**ambara vurdum bir tekme**”, “**turna oyunu**”, “**araba oyunu**” gibi pek çok oyun da şekil ve biçim olarak aynı şekilde oynanmaktadır. Oyuncuların hiçbirinin el ele tutuşurken arkasını dönmediği göz önünde bulundurulursa bu

oyunun “ambara vurdum bir tekme” olabileceği de düşünülmelidir. “Şaban Pabucu Yarım” filminde **hırsız-polis oyunu** vardır. Bu oyun ebe seçimi için kullanılan bir oyundur. “İbo ile Güllüşah” ve “Şaban Pabucu Yarım” filmlerinde **çember çevirme ve seksek** ve **çelik çomak** oyunları görülür. “İbo ile Güllüşah” filminde **evcilik oyunu** görülür (Bk. Resim 2). Kızlar tarafından oynanan oyunda **bez bebeğin**, beşikte uyutulduğu, beslendiği gözlenmiştir. Hababam sınıfı filminde **uzun eşek** oyunu oynanmaktadır. “Umudumuz Şaban”, “Doktor Civanım”, “Şaban Pabucu Yarım”, “Hababam Sınıfı”, “Güllü Geliyor Güllü”, “Şaşkın Damat” filmlerinde çeşitli **top oyunları** sahneleri yer alır. “Çarıklı Milyoner” filminde çeşitli **top oyunları**, penaltı atma yarışları ve futbol oyunu yer almaktadır (Bk. Resim 6). 1983 yılında çekilen “Kılıbık” filminde, **halter** sporu görülmektedir. “Hababam Sınıfı Tatilde” filminde **gülle atma** ve **izcilik** sporu görülmektedir.

Dede Korkut Destanı'nın “Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek” boyunda Banu Çiçek, beşik kertmesi olan damat adayını bazı testlere tabi tutmaktadır: “*Gel şimdi seninle ava çıkalım. Eğer senin atın benim atımı geçerse onun atını da geçersin. Hem seninle ok atalım (Beni 615-616)*”. Bu destan metninde görüldüğü gibi genç kızın evleneceği erkeği tabi tuttuğu yarışlar, **binicilik, atıcılık-nişancılık ve güreştir**. “Altın Şamdan”, “Dilsiz Kız'ın Masalı” gibi Azerbaycan masallarındaki genç kızların babaları çeşitli yarışlar ya da yetenek imtihanları açarak başarılı olan adayı kızlarıyla evlendireceklerini açıklamışlardır (Sabih 1982: 48-54). Kemal Sunal filmlerinde de bir genç kızın birden fazla talibi olduğunda nişancılık, güreş gibi çeşitli yarışlar yapılmakta ve galip gelen damat adayı evlilik hakkını kazanmaktadır. Doktor Civanım filminde yarışma nedeni, yarış yeri ve zamanı ile oyuncuların isimleri davul ile meydanda toplanan ahaliye duyurulur:

“Ey ahali, duyduk duymadık demeyin!

İhtiyar heyetimizin kararıdır.

Sümbül'ü almak için Doktor Kemal ve Gaffur beş dalda yarışacaktır!

1. Halat Çekme 2. Penaltı Atma Yarışı 3. İçki Yarışı 4. Nişancılık 5. Yağlı Güreş”

İlk yarış yarın çayırılıkta yapılacaktır.

Duyduk duymadık demeyin.” (Doktor Civanım Filmi 1982)

“Doktor Civanım” filminde Sümbül adlı genç kızla evlenebilmek için damat adayları çeşitli dallarda yarışmaktadır. Hangi yarışların yapılacağı ise ihtiyar heyeti tarafından belirlenmekte ve davul ile ilan edilmektedir. Genç kızla evlenebilmek anlamında “Sümbül'ü almak” terimi kullanılır. Damat adayları hakem eşliğinde ve seyirciler önünde beş dalda yarışır. **Halat çekme yarışı**, hakem

tarafından belirlenen bir çizginin her iki tarafına eşit mesafede konumlanan rakiplerin halatın ucundan çekerek rakibe çizgiyi aşdırmak amacıyla yapılan bir spor karşılaşmasıdır (Bk. Resim 5). Bu filmde evlilik amacıyla iki kişi tarafından yapılan halat çekme yarışı, “Tosun Paşa” filminde eğlence amacıyla iki takım arasında yapılmaktadır. İki grubun halatın iki yanına halatı tutacak biçimde dizilir. Hakem, halatın tam ortasına geçerek iki eliyle halatı tutup aşağı ve yukarı 3 kez sallar, ardından “başla” komutuyla yarışı başlatır. Hangi grup, hakemin halatı tutup yarışı başlattığı noktayı geçerse o grup yarışı kazanmış sayılır.

Evlilik hakkı kazanmak için yapılan bir diğer yarış ise, **penaltı atma yarışıdır**. “Doktor Civanım” filminde damat adaylarından biri kaleye geçer, diğeri belli bir mesafeden penaltı atışı ile gol atmaya çalışır. Sonra yer değiştirilir ve kaledeki oyuncu atış yapar. **İçki yarışı**, filmde belirlenen bir içeceğin en çok miktarda içen kişinin yarışı kazanması ile sonuçlanır. Benzer bir şekilde **yoğurt yeme yarışı** da belli bir içecek ya da yiyecek maddesinin en çok tüketilmesi halinde kazanılan bir yarış türüdür. “Doktor Civanım” filminde bu yarışlardan sonra **nişançılık yarışı** düzenlenir. Belli bir mesafeye konulan şişeler tabanca ile vurulmaya çalışılır. Son olarak filmde **yağlı güreş** yarışı düzenlenir. Kemal Sunal’ın canlandırdığı doktor karakteri güç, boy ve kilo olarak rakibinden oldukça zayıftır. Rakip, güç olarak daha avantajlı ve üstündür. Yarış, davul zurna eşliğinde seyirciler önünde ve hakem önderliğinde başladığı zaman doktor karakteri darbelerden kurtulmak için çok çabalamasına rağmen oyunun seyri kendisinin aleyhinde devam etmektedir. Ancak doktor, rakibinin zaafını fark eder, rakip belli noktalardan gıdıklanmakta ve bu durum onu güçsüz duruma getirmektedir. Dolayısıyla zekâsıyla rakibini alt etmeyi başarır, bu durum hakem tarafından gözlenmekte ve oyunun akışına engel teşkil etmemektedir. Dolayısıyla doktor, aklıyla yarışmayı kazanır (Bk. Resim 13). Bu durum Dede Korkut Destanı’nda Dirse Han’ın oğlunun boğayı zekâsı ile yenmesine benzemektedir. Boğa, tıpkı Kemal Sunal’ın rakibi gibi en, boy, kilo, güç olarak çok üstündür. Ancak Dirse Han’ın oğlu ve Kemal Sunal zekâlarını kullanarak kendilerinden daha güçlü olan rakiplerini yenmeyi başarmışlardır. “Tosun Paşa” filminde seyran, mesire yeri ve çayır alanında Paşa şerefine ziyafet verilir ve eğlenceler düzenlenir. Bu eğlenceler, halk oyunlarının yanı sıra spor oyunları ve çeşitli yarışlardır. Filmde yağlı güreş, güç göstergesi ve toplumsal saygınlık kazanmak amacıyla yapılan spor müsabakasıdır. Paşanın kudretini sınamak isteyenler tarafından Paşa yağlı güreşe davet edilir. Tıpkı “Doktor Civanım” filminde olduğu gibi, “Tosun Paşa” filminde de oyuncu ve seyircilerden farklı bir şalvar ve sırmalı cepken giyen hakem yarışmayı başlatır. Yarışma boyunca davul ve zurna eşlik etmektedir. Yağlı güreş müsabakası, davul ile şöyle ilan edilir:

*“Yiğitler çıktı meydana,
Her biri birbirinden merdane.
Alta düştüm diye üzülme.
Üste çıktım diye sevinme.
Kazandım diye gerinme.
Bu meydan er meydanıdır,
Yenilmek de var yenmek de.*

Allah Allah İllallah!” (“Tosun Paşa” Filmi: 1976)

1988 yılında çekilen “Sevimli Hırsız” filminde de “Doktor Civanım” filminde olduğu gibi bir genç kız ile evlenebilmek için damat adaylarının katıldığı çeşitli yarışmalar düzenlenir. Bu filmde genç kıza beşik kertme yoluyla evlilik sözü verilmiş bir delikanlı vardır. Ancak genç kız, birlikte büyüdüğü beşik kertmesini değil, daha sonra tesadüf eseri tanıştığı Kemal Sunal’ın canlandırdığı Metin karakterini sevmeye başlar. İki delikanlı da bu genç kıza evlilik için talip olunca tüm aile büyükleri toplanır ve delikanlıları çeşitli yarışlara tabi tutar. Bu yarışlar, **bilek güreşi**, **bisiklet yarışı** ve **âşık atışmasıdır**. Bir de farklı bir yarış türü olan, genç kızın ailesinin mesleğini ustalıklı icra edebilme yarışması düzenlenir. Tüm yarışların galibi Metin’dir ve genç kızla evlenebilme hakkını kazanmıştır. “Hababam Sınıfı Tatilde” filminde lise grubu öğrencilerinin **bilek güreşi** tuttuğu görülmektedir. Bu yarış, eğlenme ve iddia için yapılmaktadır. Sınıf içinde, tahta sıra üzerinde yapılan yarışta iki oyuncu karşılıklı oturarak yarışta kullandıkları elin (sağ veya sol) dirseğini masaya yerleştirir. Oyuncular, avuç içleri birbirine değecek ve başparmak alta konumlanacak biçimde el ele tutuşurlar. Yarış öncesi, sınıf arkadaşları arasından seçilen hakemin komutuyla yarış başlar. Tüm sınıf üyeleri, yarışa destek veren izleyici kitlesini oluşturmaktadır (Bk. Resim 7). Bilek güreşi yarışları, Türk Dünyasının hemen hemen her bölgesinde görülmektedir (Tüzün 2010: 22). Bu yarışa katılmaya, “**bilek güreşi tutmak**” denir. Türk kültür tarihinde “bileği bükülmez” olarak nitelenen kişiler yiğit olarak kabul edilirdi. Osmanlı döneminde de yeniçerilerin ve padişahların bilek güreşi tuttuğuna dair kayıtlar vardır. Yarışın, iç ve dış mekân olarak tüm alanlarda yapılması mümkündür. Gerekli olan tek şart, düz bir masa üzerinde oynanmasıdır. Adil yarış için iki oyuncunun dirseği, masanın merkez noktasından eşit uzaklıkta konumlanır. Çocuk, yetişkin, yaşlı olarak her yaş grubunun oynayabildiği bir güreş türüdür. Ancak her yaş grubunun kendi akran grubuyla yarışması kural dâhilindedir. “Sevimli Hırsız” filminde bilek güreşi yarışı “Hababam Sınıfı Tatilde” filminden biraz farklı olarak masanın her iki ucuna mum yakılarak başlatılmıştır. Masaya rakibinin elini değdirmek suretiyle mumu söndüren kişi yarışı kazanır. “Hababam Sınıfı Tatilde” filminde öğrenciler tarafından eğlence ama-

cıyla yapılan bu yarış, “Sevimli Hırsız” filminde ise evlenebilmek için damat adayları tarafından yapılmaktadır. Aynı filmdeki diğer bir yarışma **bisiklet yarışıdır**. Amaç, süs havuzu etrafında dört tur atarak yarışı en önce tamamlamaktır. Her iki adaya bir bisiklet verilir, aile meclisi huzurunda yarış başlar ve turu başarı ile tamamlayan kişi Metin’dir. **Âşık atışması** ise filmde evlilik hakkı kazanmak için yapılan son yarıştır (Bk. Resim 11). Her iki damat adayına birer saz verilir. Aile meclisi önünde atışma başlar. Kafiye ve ölçü düzeni ile saz ve sözü ustalıklı kullanan kişi yarışı kazanır. Saz olmadan düz metin söyleyen, konuşan, kafiye kuramayan kişi yarışmayı kaybeder. Kemal Sunal’ın canlandırdığı Metin karakteri âşık atışmasının galibi olur ve sevdiği kız ile evlenmeyi hak eder. Aşıkların saz eşliğinde atışmalarının, çocuklar tarafından taklit etmesi sonucu oluşturulmuş olan **“tekerleme oyunu”**, her çocuğun saz olmadan belli bir ezgi ile belli bir kafiye düzeninde doğaçlama olarak tekerleme uydurmasına dayalı bir çocuk oyunudur.

Nişancılık, atıcılık, atış müsabakası filmlerde hem çocuklar hem yetişkinler tarafından icra edilmektedir. Nişancılık ve atıcılıkta amaç, hedef olarak belirlenen bir nesneyi ok, taş, sivri dal, sapan, tabanca kullanarak vurmaktır. Su ile ıslatılmış ve çamur haline getirilmiş toprağa sivri dal parçalarını sıra ile saplamak, şişirilen balonları belli mesafeden iğneli tüftüf (el yapımı bir çocuk oyuncacı) ile patlatmaya çalışmak, üst üste dizilen kiremit parçalarını top ile devirmeye çalışmak gibi birçok **nişan alma- hedef vurma oyunları** vardır. “Şaban Pabucu Yarım” filminde çocuklar etrafta buldukları dallardan sapan yaparak nişancılık oyunları oynamaktadır. **Sapan**, iki ucuna lastik bağlanan genellikle meşin ağacından yapılan çatal biçiminde atış aracıdır. Çocuklar, yerden topladıkları taşları lastikle gererek belirledikleri hedefi vurmaya çalışmaktadır. Bu filmde çocukların dikkatle fakat coşkuyla kendi yaptıkları sapanla oynadıkları görülmektedir. Sadece çocuklar değil, yetişkinler de nişan alma ve atıcılık ile uğraşmaktadır. 1974 yılında çekilen “Güllü Geliyor Güllü” filminde **tüfek atıcılığı** bir güç gösterisi olarak kullanılmıştır. Atıcılar belirlenen bir mesafeden hedef olarak konulan yumurtaları tüfek ile vurmaya çalışmaktadır. “Doktor Civanım” filminde nişancılık, sevdiği genç kızla evlenebilmek için yapılan yarışlardan biridir. Bu filmde belli bir mesafeden hedef olarak belirlenen boş şişeler kurşunla vurulmaya çalışılmaktadır. “Umudumuz Şaban” filminde Kemal Sunal’ın canlandırdığı karakter nişancılık konusunda tesadüfi başarılar elde eder; kendi başına talim yaptığı sırada konserve kutusu, teneke, kuş vurur. Bu durum mahalle sakinleri tarafından övgü ile karşılanır. “*On iki sene askerlik yaptım, böyle nişancı görmedim*”, “*ne cesaretli, büyük adammış*”, “*analar böylesini bir daha doğurmaz*” gibi yorumlar atıcılık ve nişancılıktaki başarı sonrası yapılır. “Çarıklı Milyoner” filminde ormanlık bir alanda **avcılık** sahnesi görülür. Burada Kemal

Sunal'ın canlandırdığı karakter rast gele atışlar yapar ancak her atışında bir kuş vurur ve tesadüfi isabetli nişancılığı övgüyle karşılanır. Sonuç olarak, çocuklar tarafından sapan, top, tüftüf, taş, dal gibi nesnelere balon, çamur, üst üste dizilmiş kiremit kırıkları ve çeşitli nesnelere hedef olarak kullanılarak nişan alma-hedef vurma oyunları oynanmakta, yetişkinler tarafından tüfek gibi ateşli silahlarla boş şişeler, yumurtalar ve hedef tahtası gibi nesnelere hedef alınarak nişancılık ve atıcılık yapılmaktadır. Binicilik, “Salako”, “Atla Gel Şaban” gibi filmlerde görülmektedir (Bk. Resim 14).“Atla Gel Şaban”, jokey rolündeki Niyazi karakteri, at yarışlarına katılmaktadır. Bu durumda seyirci pasiftir ve iddia olarak at yarışlarında hangi atın galip geleceğini tahmin etmek suretiyle belli bir para yatırarak yarışları izlemektedir.

Tosun Paşa filminde görülen **kadınlar arası çuval yarışı** öncesi kadınlar aynı hizada sıralanır ve bellerine kadar çuval geçirirler. Hakemin komutuyla yarış başlar ve belirlenen mesafe zıplayarak kat edilir. Meydanda, açık alanda bulunan yarış hakem ve misafirler izler ve sahnelere eşlik eden davulcu görülmektedir. Çuval Yarışı, “Şendul Şaban” filminde yürüme, engellerin altından ve içinden sürünerek geçme gibi çeşitli oyunları takip eder. 1976 yılında çekilen Tosun Paşa filminde **kadınlar arası yumurta yarışı** sırasında kadınlar aynı hizadan başlayarak, tahta kaşık içine konulan yumurtaları ağızları içerisinde taşırlar. Hakemin işaretiyle yarış başlar. Yumurtayı düşüren ya da eliyle destek olan yarış dışı kalır. Yumurtayı önceden belirlenen bitiş noktasına ilk önce getirmeyi başaran yarış kazanır. Benzer şekilde “Şendul Şaban” filminde de **yumurta taşıma yarışı** görülmektedir (Bk. Resim 9). Tosun Paşa filminde **yoğurt içinde altın bulma yarışı** görülür. İçi yoğurt dolu büyük bir kazana bir altın konur ve karıştırılır. Filmde bu yarışa katılan 7 kişi kazanın başına çömelerek oturmaktadır (Bk. Resim 10). Ellerini kullanmadan ağızlarıyla yoğurt içindeki altını bulmaya çalışırlar. Altını ağızıyla tutan oyuncu yarış kazanmış sayılır. Tüm bu yarışlar, toplumsal eğlence amacıyla yapılmış olup, karşılığında herhangi bir ödül, kız alma, toprak sahibi olma gibi konular göz konusu değildir.

Bulgular

Çözümlemelerimizde elde ettiğimiz bulgular, incelenen filmlerde ata sporları olarak bilinen, Türk kültürüne has geleneksel spor müsabakaları ile sportif çocuk oyunları olduğu gerçeğinin ortaya çıkmasıdır. El yapımı oyuncak üretiminde ve meydan oyuncakları kurulumunda çocukların etkin rolü olduğu görülmektedir. Kemal Sunal Filmlerinde, tıpkı Türk masallarında ve Dede Korkut Destanında olduğu gibi “imtihan motifi” olarak örneğin bir genç kızla evlenebilmek için damat adaylarının güreş, atıcılık ve çeşitli yarışlara tabi tutulduğu

görülmektedir. Ayrıca Kemal Sunal'ın canlandırdığı bir acemi güreşçi karakterinin yağlı güreşte kendinden boy, kilo ve güç olarak oldukça üstün olan rakibini aklını kullanarak yenmesi, Dirse Han'ın oğlunun boğayı yenmesi sahnesine benzetilmektedir. Çocuk oyunlarının, sosyalleşme ve hoşça vakit geçirme amacıyla, ata sporlarının bir güç göstergesi olarak, evlenebilmek ve saygınlık kazanmak amacıyla, yarışların ise toplumsal eğlence amacıyla yapıldığı elde edilen önemli bulgular arasındadır.

1972–1987 yılları arasında çekilen Kemal Sunal filmlerinde çocukların topluca kalabalık şekilde saatlerce sokaklarda, meydanlarda nişancılık-aticılık, koşma-kovalamaca, atlama-sıçrama-sekme, top oyunları, ip oyunları oynadıkları görülür. Yağ satarım bal satarım, uzuneşek, bilek güreşi, uçurtma uçurma, hırsız-polis, bisiklete binme, çelik çomak, çember çevirme, misket, Ambara Vurdum Bir Tekme gibi geleneksel oyunları dış mekânda topluca oynanmaktadır.

1988 yılında çekilen “Sevimli Hırsız” filminde ilk kez dijital oyuncaklar ve bilgisayar oyunlarının yer aldığı gözlenmiştir. Filmde çeşitli dijital oyuncaklar arasında, dijital saat şeklindeki mini bir bilgisayar programı yüklenmiş oyunlar, atari oyunları ve bilgisayar oyunları varlığını gösterir. Bu oyunlar, bireysel olarak oda içinde oynanmaktadır. Dolayısıyla filmlerde geleneksel çocuk oyunları açık alanda topluluk halinde coşku ve sevinç ile oynanmakta, dijital oyunlar ise bireysel olarak bir odanın içinde sakin biçimde oynanmaktadır. Ancak bu filmde dahi, bisiklet yarışı, bilek güreşi gibi yarışlar görülür. Dolayısıyla filmde hem dijital oyuncaklar ve bilgisayar oyunları yer alırken hem de geleneksel oyunlar yer almaktadır.

Oyun mekânı genel olarak, sokak, meydan, mahalle arası, park, bahçe, avlu görülür. Kemal Sunal filmlerinde çocuklar, sünnet ve evlilik törenlerinde koşma-kovalamaca oyunları oynamaktadır. Toplumsal şenlik ve törenlerde ise top oyunları, nişan alma ve hedef vurma oyunları gibi çeşitli oyunlar oynamaktadır. Bu görüntüler, geleneklerimizin kuşaktan kuşağa aktarıldığını belirten önemli bulgulardır. İp atlama, çelik-çomak, uçurtma uçurma, çember çevirme, evcilik, misket gibi sokak oyunlarının çocuklar tarafından mahalle, avlu, sokak, meydan gibi alanlarda oynandığının görülmesi, sadece hoşça vakit geçirme değil, tamamen sosyal ve kültürel faaliyet amacıyla toplu biçimde oynandığı önemli bir bulgudur. Yağlı güreş, nişan alma, hedef vurma, atıcılık gibi ata sporlarımızın evlilik hakkı kazanmak ya da güç göstergesi amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Halat çekme, yumurta taşıma yarışı, çuval yarışı gibi müsabakaların ise toplumsal saygınlık kazanma ve eğlence amacıyla oynandığı görülmektedir. Filmlerde ip atlama, uçurtma uçurma, evcilik, çelik-çomak, nişancılık gibi oyunlar ile bez bebek, beşik, tahta araba gibi oyuncaklar da yer almaktadır. Müsabaka niteliği

taşıyan yağlı güreş, halat çekme yarışı, nişan alma- hedef vurma yarışları gibi ata sporları da konu edilmektedir. İncelenen filmlerde çocukların bahçe, avlu, sokak, meydan gibi dış mekânlarda; boş zamanlarının yanı sıra düğün, sünnet töreni, asker uğurlama gibi toplumsal olaylarda, iki kişi, iki takım olarak ya da çoklu gruplar halinde kurallı ve paralel oyunlar oynadıkları, yetişkin desteği ile oyuncak ürettikleri ve mahalle çocuklarıyla paylaşarak birlik bütünlük içinde oyun oynadıklarının görülmesi çok önem taşımaktadır. Filmlerdeki ata sporları ise genellikle evlenebilmek ya da toplumsal saygınlık kazanabilmek amacıyla güç göstergesi ve yarış niteliğinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum göstermektedir ki bu kültür mirası, sporun ileri seviyede geliştiği; çocukların çok küçük yaştan itibaren beden dayanıklılığını arttırmak ve yetişkinlikteki savaş becerilerini güçlendirmek için spor faaliyetlerinde buldukları Türk halklarının, örneğin Uygur, Göktürk ve Hun Kültüründen kaynaklanmaktadır (Tüzün 2010: 9). Kemal Sunal filmlerinde işlenen önemli kültür öğeleri arasında geleneksel çocuk oyunları önemli yer tutmaktadır (Abalı 2015: 232). Hem oynanış şekli ile görsel, hem de oyun esnasında söylenen tekerleme/şarkılarla işitsel özellikleri bulunan bu arşivlik filmlerde görünen çocuk oyunlarından bazıları *İbo İle Güllüşah* filminde (1977) seksek, ip atlama ve uçurtma uçurma; *Umudumuz Şaban* (1979) filminde yine seksek ile kutu kutu pense ve *Şaban Pabucu Yarım* (1985) filminde de ip atlama ile "Yağ Satarım Bal Satarım" oyunlarıdır. Daha pek çok halk kültürü unsurunu bünyesinde barındırmasıyla bu filmler, halk bilgisi ürünlerinin gelecek kuşaklara aktarma işlevini yerine getirmektedir (Abalı 2015: 232).

Sonuç

Fiziksel açıdan güçlü, ruhsal açıdan sağlıklı nesillerin yetişmesi için ata sporlarının ve geleneksel oyunların çocuk, genç, yetişkin, yaşlı bireylerin yaşamında etkin biçimde yer alması gerekir. Kemal Sunal sinema filmlerinde misket oyunu, ip atlama, çelik-çomak, uçurtma uçurma, çember çevirme, evcilik, misket gibi sokak oyunlarının çocuklar tarafından mahalle, avlu, sokak, meydan gibi alanlarda hoşça vakit geçirme ve sosyalleşme amacıyla toplu biçimde oynandığı görülmektedir. Bu filmleri seyreden seyirciler, yağlı güreş, nişan alma, hedef vurma gibi ata sporlarının evlenebilmek için güç göstergesi olarak kullanıldığını eğlenerek ve gülerek seyrederken hem öğrenmekte ve hem de çocuklarına ve birbirlerine aktarmaktadırlar. Halat çekme, yumurta taşıma yarışı, çuval yarışı gibi müsabakaların ise toplumsal saygınlık kazanma ve eğlence amacıyla oynandığı görülmüştür. Kemal Sunal sinema filmleri, hem geleneksel oyun ve sporlarının oynanış biçimlerinin aktarımında hem de geleneksel motiflerin sunumuyla kültür taşıyıcısı olarak yerini almakta ve Türk halklarının geleneksel

çocuk oyunları ile gençlerin geleneksel spor oyunlarını kültür miraslarımız olarak gelecek kuşaklara armağan niteliğinde sunmaktadır. Nişan alma ve hedef vurma, hem çocuklar tarafından hem yetişkinler tarafından yapılmaktadır. Çocuklar tarafından oyun olarak, yetişkinler tarafından spor olarak yorumlanır. Çocuklar tarafından sapan, top, tüftüf, taş, dal gibi nesnelere balon, çamur, üst üste dizilmiş kiremit kırıkları ve çeşitli nesnelere hedef olarak kullanılarak nişan alma- hedef vurma oyunları oynanmaktadır. Yetişkinler tarafından tüfek gibi ateşli silahlarla boş şişeler, yumurtalar ve hedef tahtası gibi nesnelere hedef alınarak nişancılık, atıcılık ve avcılık yapılmaktadır. Filmlerde ip atlama ve top oyunları da hem çocuklar hem yetişkinler tarafından yapılmaktadır. Çocuklar tarafından oynanan ip atlama hoşça vakit geçirme amacıyla, yetişkinler tarafından ise vücut geliştirme ve antrenman yapmak amacıyla yapılmaktadır. Çocuklar tarafından oynanan koşma - kovalamaca oyunları yetişkinler tarafından koşu sporları şeklinde yapılmaktadır. Sonuç olarak Türk Sinemasında Kemal Sunal filmlerinin, birçok alanda olduğu gibi oyun ve sporların korunması ve komik filmler aracılığıyla kültür miraslarımızın gelecek kuşaklara aktarma görevlerini yerine getirmiş olması çok önem taşımaktadır. Bu kültür miraslarımızın gelecek kuşaklara mizah kullanılarak aktarılması ve öğretilmesi için sinema filmi, belgesel film, televizyon dizi film gibi kitlesel görsel-güncel medya teknolojilerinden daha fazla yararlanılması gerektiği düşünülmelidir. Bu oyun ve sporların filmdeki olayların akışına ve sonucuna etkileri daha ileri araştırmaların konusu olabilir. Kemal Sunal filmleri, içerik ve konu bakımından, güldürü gücüyle izleyici kitlesini etkilemesi açısından *eğlenme, eğlendirme, hoşça vakit geçirme işlevi*, sünnet ve evlilik düğünü gibi toplumsal olaylarda çocuk oyunlarına yer vermesi bakımından ata sporlarının, geleneksel oyun ve oyuncakların oynanış biçimini göstermesi, oyun tekerleme ve ezgilerini sunması bakımından *eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması işlevi* gibi halk bilgisi yaratmalarının birçok işlevini üstlenmiş durumdadır. Sonraki çalışmalarda çocuk oyunlarının filmlerdeki rolü, oyun ve sporların olayların akışına ve sonucuna olan etkilerini inceleyen araştırmaların yapılması gerektiği düşünülmektedir.

EK 1: Resimler



Resim 1: “Şaban Pabucu Yarım” 1985 Film Afışı
Erişim: <http://sinematek.tv/afisler/page/225/>
03.07.2017



Resim 2: “İbo ile Güllüşah” 1978
Bez Bebek ve Ahşap Beşik ile Evcilik Oyunu



Resim 3: “İyi Aile Çocuğu” 1978
Misket Oyunu



Resim 4: “İbo ile Güllüşah” 1978
İp Atlama



Resim 5: "Doktor Civanım" 1982
Halat Çekme Yarışı



Resim 6: "Şaşkın Damat" 1975
Top Oyunları



Resim 7: "Hababam Sınıfı Tatilde" 1978
Bilek Güreşi



Resim 8: "Şaban Pabucu Yarım" 1985
Ebe Seçimi, Hırsız Polis Oyunu



Resim 9: "Şendul Şaban" 1985
Yumurta Taşıma Yarışı



Resim 10: "Tosun Paşa" 1976
Yoğurt İçinde Altın Bulma Yarışı



Resim 11: “Sevimli Hırsız” 1988
âşık atışması, Şiir yarışması



Resim 12: “Umudumuz Şaban” 1979
Yağ Satarım Bal Satarım



Resim 13: “Doktor Civanım” 1982
Yağlı Güreş



Resim 14: “Salako” 1974
Binicilik

KAYNAKÇA

- 📖 Abalı, İsmail. “Kemal Sunal Filmlerindeki Folklorik İşlevleri.” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 38. (2015): 227-237.
- 📖 Adıgüzel, Elçin. *Toplumsal Gerçekçilik Akımı Perspektifinden Zeki Demirkubuz Sineması*. Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2016.
- 📖 Ankaş, Nurcan. *Türkiye’de Akademik Eleştiri: Mehmet Kaplan ve Berna Moran’ın Eleştiri Anlayışlarına Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2012.

- 📖 Arsunar, Ferruh. *Türk Çocuk Oyunlarından Örnekler*. İstanbul: Maarif, 1955.
- 📖 Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel, 2011.
- 📖 Fedakâr, Pınar ve Selnur Şarman. "Seferihisar Geleneksel Çocuk Oyunlarının Yapısal Analizi." *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25. 1. (2016): 366-374.
- 📖 Hasan, Erbay (ed.). *Dede Korkut Kitabı Han'ım Hey* (1). Ankara: TOBB Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, Özyurt, 2014.
- 📖 İnci, Petek Ersoy. "Türk Sinemasında Çocuk Oyun ve Oyuncak İmgeleri Üzerine Düşünceler." *Motif Akademi Halk bilimi Dergisi* 19. (2017): 27-42.
- 📖 Kapusuz, Hayriye. *Sinemada Kültürel Unsur Olarak Dinsel Kodların Kullanımı: "Beş Vakit" ve "Çile" Filmleri Örneği*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2015.
- 📖 Karakaya, Serdar. *Türk Sinemasında Güldürü ve Televizyon Çağında Kemal Sunal Olgusu*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1997.
- 📖 Köse, Remziye. *Türk Filmlerinde Biliş - Göstergibilimsel Bağlamda Yazgı/İnanç Kavramı*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013.
- 📖 Küçükcan, Ufuk. *Filmde Bilimsel Çözümleme*. Anadolu Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir, 1995.
- 📖 Oliver, Leaman (ed.). *Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film*. 2001. https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=LmSFAGAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=/kemal+sunal&ots=1_jHJau2n0&sig=YhKtHo2jgrwg184WDTQrkb6QOcc&redir_esc=y#v=onepage&q=kemal%20sunal&f=false. Web. 01.07.2017.
- 📖 Özdemir, Nebi. *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ, 2005.
- 📖 Özen, Tuğba. *Mehmet Kaplan'ın Edebiyat Teorisi Hakkındaki Görüşler*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2013.
- 📖 Sabih, Sabir. *Azerbaycan Masalları*. Bakü: Azerbaycan Neşriyatı, 1982.
- 📖 Saralaev, Marat. 'Kırgız Küroş2 Güreşinin Eski Boyutunun Canlandırılması, Kırgızların Unutulan ve Yasak Edilen Oyunları Hakkında Bilgilerin Bilimsel Dönümüne Dahil Edilmesi. III. Uluslararası Geleneksel Türk Güreşleri Sempozyumu ve Oyunları Bildiri Kitapçığı. (2016): 255-256.

- 📖 Savaş, İsa. *Spor Sözlüğü, Terimler ve Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989.
- 📖 Sunal, Ali Kemal. *TV ve Sinemada Kemal sunal Güldürüsü*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1998.
- 📖 Şahin, Mustafa Yaşar, ve ark. "Spor ve Milliyetçilik Etkileşimi: Ulusal Kimlik Oluşturmada Sporun Yeri ve Önemi." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7. 1 (2010): 1244-1263.
- 📖 Şarman, Selnur. "Azerbaycan, Kırgız, Başkirt, Gagauz ve Kazak Çocuk Oyunlarının İçerik ve Yapı Bakımından Seferihisar Türkiye Örnekleriyle Karşılaştırılması." *I. Uluslararası Türk Dünyası Oyun ve Oyuncakları Kurultayı, Tam Metin Kitabı*. Eskişehir: Pegem Akademi. (2015): 734-746.
- 📖 Şarman, Selnur. "Geleneksel Çocuk Oyunlarının Temel Yaşam Becerilerinin Geliştirilmesine İşlevsel Katkı Açısından Yeni Bir Sınıflandırma Çözümlemesi." *Uluslararası Oyun ve Oyuncak Kongresi 7-8 Mayıs 2015*. Erzurum: Orka Ofset. (2015): 1093-1102.
- 📖 Şarman, Selnur ve Bahtiyar Buteyev. "Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye'de Oynanan Zakâ Oyunları. И НТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИГРЫ КАЗАХСТАНА, КЫРГЫСТАНА И ТУРЦИИ. Tradional Culture the Turkic Peoples "In The Changing World İnternational Scientific Conference. Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире. ҮЗГӘРЕП ТОРУЧЫ ДӨНЬЯДА ТӨРКИ ХАЛЫКЛАРНЫҢ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТЕ. Kazan – Tataristan: Казань:Изд-во «Ак Буре» (2017): 376-379.
- 📖 Türkmen, Ahmet. *Spor Müsabakalarının Yayın Hakları*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2012.
- 📖 Tüzün, Ahmet (haz.). *Türk Dünyasında Ortak Sporlar*. Ankara: T:C: Başbakanlık Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü, Kenar Platform. Ankara, 2010.
- 📖 Ünal, Murat. *Türk Güldürü Sinemasında Eleştirel Bakış: Yavuz Turgul*. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 200.
- 📖 World Nomad Games Kyrgyz Republic. Türk Halklarının Geleneksel Spor Oyunları II. *Uluslararası Sempozyumu*. <http://www.manas.edu.kg/index.php/bilimsel-etkinlikler/2479-t%C3%BCrk-halklar%C4%B1n%C4%B1n-geleneksel-spor-oyunlar%C4%B1-ii-uluslararası%C4%B1-sempozyumu>. Bişkek: Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi. 2016.



Dinsel Bağın Siyasalın Kuruluşunda Etkisi ve Şamanizm: Eski Türk Toplumunu Bağlamında Değerlendirme

*The Effect of Religious Bond on Establishing the Political and Shamanism:
Evaluation in the Context of Primitive Turkish Society*

Dr. Öğr. Üyesi Efe BAŞTÜRK*

Özet

Siyasal bağın tecessümünde kurucu bir etkiye sahip olduğu varsayılan dinsel bağ, topluluğun kendisini anlamlandırmasında önemli bir işleve sahiptir. Dinsel bağın doğrudan siyasal bağın kurucusu olduğunu öne süren yaklaşımlar, siyasal varoluşun kökeninde ve nedeninde belli bir dinsel anlam bulunduğunu iddia ederler. Gauchet ve Durkheim, dinsel bağın siyasal vasfını irdeledikleri eserlerinde, toplulukların ilksel bağının dinsel olduğunu ve siyasal varoluşlarını bu dinsel bağa göre tanımladıklarını öne sürmüşlerdir. Buna göre, kolektif varlığın topluluk tarafından algılanışı, kolektif varlığı idrak edilebilir bir nesne olarak kuran dinsel inanışa göre biçimlenir. Bunun açık anlamı, siyasal varoluş, topluluğun bir aradalığını anlamlandıran dinsel inanç sistematiğinden bağımsız düşünülemez. Gauchet ve Durkheim'in kuramsal yaklaşımlarına dayanarak hazırlanan bu makale, Türk toplumunun arkaik yapısını oluşturan Şamanizm inancının kolektif-siyasal bağın dışında değil, tersine tam merkezinde olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, Şamanizm inancı, kolektif varoluşun dinsel dizgesini oluşturduğu ve örgütlediği sürece, topluluğun siyasal bağını da belirlemektedir. Eski Türk toplumlarında örgütlenme düzleminde görülen “doğa ile uyum” şeması, topluluğun dinsel örgütlenmesi olan Şamanist inanç düzleminde ayrı telakki edilmemelidir. Eski Türk toplumunun anahanlı yapısı düşünüldüğünde, topluluğun, kendi içinde eşitsizlik içeren bir siyasal iktidar mekanizmasına sahip olmayıp eşitlikçi bir kolektiviteyi içermesinde dinsel bağın etkisi fark edilmelidir. Bu makalenin amacı, Şamanist inanç dizgesi ile siyasal varoluş arasındaki etkileşimi ve ilişkiyi açıklamaktır.

Anahtar kelimeler: *Siyasallık, dinsel bağ, şamanizm, Türk mitolojisi, anahanlılık.*

*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, efe.basturk@erdogan.edu.tr.

Abstract

The religious bond, which has an institutive effect on political bond, signs a critical function on which the society can construe itself. The approaches which offer that the religious bond is the fundamental concept of the political bond, argues that there is a religious meaning in any political bond. Both Gauchet and Durkheim investigated the political component of the religious bond in their studies in which they argued that the primitive relation in a society was religious and any society had tended to mean itself according to that primitive relationship. Thus, the perception of the collectivity in society's mind is framed according to the religious system which constitutes the collective existence as a perceivable object. In other words, the political existence of the collectivity cannot be considered independent from the religious system which gives the meaning of coexistence of the society. The study depending on approaches of Gauchet and Durkheim argues that the Shamanism, which is the archaic form of the Turkish society, is not exteriorized from the collective-political bond, rather it is placed at the center of the collectivity. Therefore, Shamanism determines the political frame and bond of the society as long as it crates the religious component of the collective existence. That's why the concept of "equilibrium with nature" should not be considered independent from the Shamanist organization which reflects the religious community of the society. When the matriarchy form of the Turkish primitivism is considered, the religious bond by which the society can have an equality in its collectivity rather than having a political power meaning un-equality within the society. The purpose of this article is try to explain the relationship and connection between Shamanist religious system and political existence.

Keywords: *Political, religious bond, shamanism, Turkish mythology, matriarchy.*

Siyasal bağın çözümlenmesi sorunu uzun süre boyunca siyasi teori içerisinde sözleşmecî kuramlara ve onlara mündemiç "hukukî-politik" bağlama indirgenmiştir. Hukukî-politik bağlam, siyasi bağın, devlet adı verilen en üstün siyasi iktidarda belli yetkiler ve işlevler dâhilinde temsil edilmesini ifade eder. Uyruklar (yurttaşlar) ile siyasi iktidar (devlet) arasındaki ilişki de, bu sayede, öngörülebilir bir yasa(l) dizge üzerinden oluşturulur ve anlaşılır. Siyasi bağın kurgusal-normatif diyebileceğimiz bir dizge üzerinden okunması, daha doğrusu hukukî bir eksen ile sınırlandırılmış olması, hem siyasi bağın içkin unsurlarını hem de bu bağın temsili olan devlet mekanizmasını tarihsel-toplumsal bağlama oturtmayı zorlaştırır. Bunun nedeni, kurgusal-normatif dizgenin siyasi bağı yalnızca hukukî-yasal bir çizgiye oturtarak siyasi olgusunun kendisini sınırlandırmasıdır.

Siyasal olgunun kendisini daha geniş bir perspektif üzerinden ele almayı öneren bu konuda çaba gösteren çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Bunların başında, antropoloji biliminin bir alt başlığı sayılabilecek siyasi antropoloji ve[ya] kültürel antropoloji gelir. Bu alt disiplinlerin temel iddiası, siyasi bağın kendi-

sini, en temelde, toplumsal bir ilişkinin ürünü olarak ele almalarında kendini gösterir. Bu yaklaşımlar, siyasal bağı, ait olduğu ve içerisinden türediğı toplum-sallığa nazaran farklılaşmış ve ayrılmış bir kurumsal dizge yoluyla temsil edilen sınırlı-işlevsel bir bağlamda ele almaz. Tersine, bu gibi yaklaşımlar, siyasal bağı ve siyasallığın ontolojik düzlemi olan toplumsallık arasında hem bir ilişki görürler hem de bu ilişkinin kurucu-üretici bağlamına odaklanırlar. Buna göre, toplumsal ilişkiler kümesinin bir art alanı olarak siyasallık, ait olduğu toplumsal ilişkilerle yakın temas halindedir ve siyasallığın niteleyici vasfı da bu toplumsallıktan türer. Başka bir deyişle, siyasal bağıın oluşumu, mevcut toplumsal ilişkilere dışsal türetilen normatif bir kurgulama yoluyla tesis edilemez; çünkü siyasallık, hâlihazırdaki toplumsallığın içinden türeyen bir alt küme olarak anlaşılır.

Peki “toplumsal” adıyla ne ifade edilmeye çalışılmaktadır? Burada, “toplumsal” sözcüğünün, sosyolojik bir ilişkiler kümesine atıfta bulunmaktan ziyade, kolektif varlığın ontolojik ve fenomenolojik düzlemde bir “kendilik” bilincine ulaşmasının somutlaması olarak okunması gerektiğı hatırd tutulmalıdır. Zira, antropolojik açıdan baktığımızda, toplum ve[ya] *toplumlaşma*, insanların yalnızca çıkarları ya da gereksinimleri nedeniyle değil, fakat anlam ihtiyaçlarını karşılamak için bir-aradalığın üretimidir. Ancak bu üretim, somut birliğin ötesine taşınır; topluluğun kendi somut-fiziksel birliğini soyut bir anlam olarak kavraması ve kendini bu soyutluk düzleminde bir bütün olarak görmesi, toplumsal bağıın ilk koşuludur. Çünkü bu soyut birlik imgesi olmaksızın, toplumu bir anlam ilişkisi olarak bir arada tutmanın olanağı yoktur. İşte siyasal bağı dinsel bağı ile birleştiren dizge tam burasıdır; daha doğrusu her toplumsal-siyasal bağıın kökeninde, mevcut halde bulunan dinsel bağıın kurucu bağlamı yer alır. Dinsellik, ya da dinsel bağı, topluluğun kendisini fizikse bir varoluş veya somut bir örgütlenme olarak değil, kendinde ayrı ve özerk bir anlam dünyası ihtiva eden manevi bir birlik olarak kavramanın biçimine tekabül eder. Bu nedenle, siyasal antropolojinin konusu olarak dinsel bağıın, dışsal bir Tanrı tarafından sistematize edilen öğretiler bütünü olarak din olgusundan farklı ele alınması gerektiğini söylemek gerekmektedir. Siyasal bağıın temeli ve kökeni olarak dinsel bağı, topluluğun bir arada oluşunun nedensel ve kökensel bağlamı olarak, her tür beşeri ilişkinin dayanması veya referans alması gereken ilk değerdir. Siyasal bağıın dinsel kökenine atıfta bulunan pek çok yaklaşımcı olsa da, bu çalışmanın genel konusu düşünüldüğünde, iki düşünür olan Marcel Gauchet ve Emile Durkheim isimleri ön plana çıkmaktadır. Çünkü bu iki düşünür, dinsel bağıın kendisini bir taraftan toplumlaşmanın özgül bağlamı olarak görürken, diğer taraftan da kurulan siyasal bağıın daima bu ilksel bağı ile yakınlığına vurgu yapmaktadırlar.

Bu çalışmanın ana konusu, eski Türk toplumlarının kolektif varoluş dizgesini sembolize eden ve onların hem topluluklaşma düzeylerini hem de inanç sistem-

lerini belirleyen Şamanist dünya görüşü ve onun siyasal bağlamının siyasal ve kültürel antropoloji teorileri üzerinden incelenmesidir. Şamanist dünya görüşü, bu minvalde, salt belli dini motiflerle bezenmiş bir tutum ve tavır olarak değil, fakat siyasal bağ ve biçime temel oluşturan kurucu-dinsel bir bağ olarak sorun-sallaştırılacaktır. Şamanizm, eski Türk toplumlarında, doğa ile mutlak uyumun öngörüldüğü, bu nedenle doğadan ayrımlaşmışlığın ve[ya] doğayı nesneleştiren bir ilişkinin bulunmadığı bir kolektif örgütlenmeyi işaret etmektedir. Kolektif varoluşun kendini hep bir denge durumunda örgütlenme biçimi olarak Şamanizm, siyasal bağın dinsel bağ ile mutlak yakınlığını ön gerektirir. Eski Türk toplumlarının örgütlenme biçimi olarak öne sürülen anahanelik ya da kandaşlık, siyasal bağlamını tam da arkaik dinsel bağ üzerinden, yani Şamanist dünya görüşü üzerinden türetir.

1. Dinsel Bağın Siyasal Antropolojisi

Siyasal bağın kuran temel ilkenin din/dinsel bağ olduğu düşüncesi Gauchet tarafından detaylıca tartışılmıştır (Gauchet 2005). Gauchet, kolektif bir varlığın bir aradalığını imleyen ve örgütlenmenin temelini oluşturan siyasal bağın doğrudan dinsel kaynaklı olduğunu öne sürer. Buna göre, topluluğun belli bir bir-aradalık duygusu içinde deneyimlediği ve paylaştığı kolektif ortaklık – ve bunun simgesel biçimi olarak siyasal bağ – dinsel bir mahiyet taşımaktadır. Gauchet'nin ilkel toplumlardaki dinsel bağın kolektif bağlamını tartışmasının temelinde, tam da ilkel toplumların topluluk haline gelme nedenlerinin bütünüyle dinsel bir içerik taşıması bulunmaktadır. Dinsel bağ, bir topluluğun kendi içinde bölünmesi suretiyle ortaya çıkan siyasallığın anlam zeminini oluşturan ilksel nedendir; çünkü siyasallık – ve onun bir temsili olarak Devlet – topluluğun kendisini anlamlandırma biçiminin içerisinden türer (Gauchet 2005: 36). Bu anlamlandırma, kolektif bir varlık olarak topluluğun bir-aradalığını simgeleyen ve dahası üyelerine bu bir-aradalığın yüklendiği misyonu ve değeri özümseten bir ortaklık edimidir. Gauchet'nin dinsel bağ olarak kavradığı şey, esas itibariyle, topluluğun kendini maddi bir birlik olmanın ötesinde belli bir ortaklık duygudaşlığı içerisinde deneyimleme koşuludur. Tam da bu nedenle, Gauchet'nin ortaya attığı “siyasal bağın temelinde dinsel bir bağ olduğu” önermesi, Durkheim'cı bir din sosyolojisi ile birleşmektedir. Çünkü Durkheim, benzer biçimde, dinselliğin öte-dünyalık olmadığını, tam aksine dünyaya ait ve tam olarak topluluğa ait bir fenomen olduğunu söyler (Durkheim 2011: 13).

Dinin/dinsel bağın topluluksal bir fenomen olduğu önermesi, klasik anlamda bir din sosyolojisinin ya da genel olarak teolojik-siyasal bilimin ötesine düşer. Çünkü dinsel bağın topluluksal bir şey olduğu – ya da dinin kaynağında

toplumsal gerçekliğin bulunduğu – önermesi, ilk elde, dinsel mahiyetin evrensel ve tarih-dışı bir hakikat düzleminden değil, bilakis toplumsal gerçekliğin içinden türediğinin bir iddiası olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Gauchet ve Durkheim'ın sorunsallaştırmaya çalıştıkları Şey temelde benzerdir. Çünkü her ikisi de topluulaşma düzeylerinde ilksel neden olarak dinsel bağı görürler ve diğer sosyal örgütlenme biçimlerinin bu ilksel bağı referans almak suretiyle yapılandırıldığını söylerler. İşte bu nedenle siyasal bağın – ve dahi Devletin – kendisinin, bu ilksel addedilen dinsel bağ ile yakından ilişkili olduğu sonucu çıkartılabilir. Hatta, eğer dinsel bağın Durkheim'cı anlamıyla topluluksal bir fenomen olduğu önermesine dayanırsak, siyasal bağın – yani kolektif varlığın kimliklendirici tezahürünün – bu dinsel bağ ile yakından ilişkili olduğunu – dahası olmak zorunda kalabileceğini – pekala söyleyebiliriz. Çünkü, topluluğun belli bir kolektif bilinç oluşturmasının ve kendini yeniden var edebilmesinin koşulu, kendi maddi varlığına içkin geçiciliği giderecek bir manevi süreklilik dizgesini deneyimleme zorunluluğudur. Başka bir deyişle, siyasal bağın ontolojisi olarak dinsel bağ, topluluğun siyasal bir varlık haline gelmesinin içkin koşuludur. Çünkü, bir toplumun yöneten-yönetilen ilişkisini deneyimleme biçimi olarak siyasallık, kolektif varoluşun gelip geçiciliğine karşın yönetim ilişkisinin değişmezliğini ve kalıcılığını ancak bu sayede – yani dinsel bağ ile eklemlenmek suretiyle – elde edebilir. Bu nedenle, dinsel bağın esası ve mahiyeti, yöneten-yönetilen ilişkisi olarak siyasallığın tesis edilmesi ve[ya] sürdürülebilmesidir.

Siyasallığın ölçütü sayılabilecek yöneten-yönetilen ilişkisi, mutlaka toplumsal anlamda bir farklılaşma ilişkisine denk düşmek zorunda değildir. Başka bir deyişle, siyasallık, illaki toplumdan ayrılaşmış kurumsal bir yapı (ör.; Devlet) aracılığı ile tanımlanmak ya da gerçekteşmek zorunda değildir. Siyasal antropoloji disiplininin bildiğimiz kadarıyla (Lewellen, 2011; Balandier, 2010; Abeles, 2012); siyasal ilişkinin ve siyasal bağın temelinde yatan Şey, toplum fertlerinin bizatihi siyaseti deneyimlemeleri, temsil etmeleri ve bu anlamda siyasetin insanı bir fenomen oluşudur. Başka bir deyişle, siyasal antropoloji, bize, siyasal bağın topluma içkinleşmiş bir yaşantı olduğunu, bu nedenle siyasetin insanların elinden alınarak uzmanlaşmış bir kurum ya da yapıya teslim edilmesinin zaruri olmadığını söyler (Clastres 1992). Bunun açık anlamı, siyasal bağın kendisinin doğrudan toplumsal bir temeli vardır; ya da siyasal bağın sağlanmasının koşulu ve geçerliliği, mutlak surette topluma yabancılaşmış bir kurum veya ilişkiyi ön gerektirmez. Toplum, kendi kolektif yapısı, ilişkiselliği ve örgütlenme biçimi ile/üzerinden kendi siyasal bağlamını türetir. Dinsel bağın fonksiyonu, siyasal bağın toplumsal temelini işaret eden aracı düzlem oluşudur. Başka bir deyişle, dinsel bağın siyasal bağın kurucu ilkesi sayılabilmesinin temel nedeni, toplum-

sal örgütlenmenin siyasal bir veçhe kazanmasının da koşulu olan kolektif anlamın üretici boyutu olmasıdır (Morris 2004: 213-226).

2. Eski Türk Toplumsal Örgütlenmesinde Şamanizmin Etkisi

2.1. Şamanist İncanın Temelleri ve Fonksiyonu

Bir inanç ve kutsallık dizgesi olarak Şamanizm, coğrafi ve kültürel bağlamda özerklik ve değişkenlik gösteren sosyal bir fenomendir (Eliade 1999: 21-24). Tarihsel ve antropolojik açıdan bakıldığında, Şamanizm, tek tanrılı dinler öncesine tekabül eden bir kutsallık inancıdır. İnanç olgusunun sistematik bir norm ve temsil düşüncesinden ayrı geliştiği bu kutsallık dizgesinde “ruhlarla iletişim” ön plandadır (Eliade 1990: 123-124). Bu iletişim, topluluk ile söz konusu topluluğa sinmiş ve onunla anılan ya da topluluğu “yöneten” içkin ruhsallık ile icra edildiği için, topluluğun hiyerarşik anlamda kendisinden farklılaştığı bir mesafe Şamanizm’de mevcut değildir. Şamanizm, ruhlarla iletişim noktasında, yaşam-ölüm ya da iç-dış gibi ayrımların geçersiz kılındığı, her bir öğenin bir diğeriyle ilişkilendiği bir uzamsızlığa tekabül etmesi bakımından önemlidir. Şaman inancı bakımından her şeyin ruhu (tin) olduğu gibi, yine her şey belli bir ruhsallık tarafından sarmalanmıştır. Buradaki ruhsallık, somut olanın görünmeyen yüzü anlamındaki soyutluğu değil, tersine somutluğa etkide bulunan ve ondan ayrımlaştırılamayacak olan tamamlayıcı öğeyi ifade eder. Şaman inancındaki bu ruhsallık, yani somutluk ve soyutluk arasındaki doğrusal bağın işaretlenmesi, varlık ve onun anlamı arasındaki her tür mesafenin reddi anlamına gelir. Bunun yalnızca dinsel değil, fakat toplumsal ve politik anlamları da bulunmaktadır.

Şamanizm, kutsallık mefhumunun kolektif içkinliğinin bir yansıması ve anlamı olarak, topluluğun kendi manevi varlığına sinmiş, onunla özdeşleşmiş bir kutsallık inancına tekabül eder. Buna göre, kutsal denilen şeyin temelinde [salt] totemleştirilmiş bir nesne ya da tabuya dönüştürülmüş bir yasa[k] değil, kolektif bir-aradalığın sembolizasyonu vardır. Bu nedenle, Şamanizm, topluluğun, kendi kolektif yaşantısını deneyimleme biçimi olarak kendi toplumsal örgütlenmesine içkin olarak gelişir. Bu sosyal örgütlenme biçimi, bu nedenle, kutsal (soyut-anlamsal) ve seküler (somut varoluş, *existence*) arasında herhangi bir ayrım görmekten ziyade, bilakis bu ikisi arasındaki sonsuz yakınlığa ve ilişkiye işaret eder. Bu bakımdan, Şamanizm, kolektif varlığın kendisinin yüklenmiş olduğu kutsallık inancının mevcut ve imkân dâhilinde olduğu kültürlerin bir ürünü ya da öğesidir. Şamanizm, topluluğa dışsal ve ona aşkın – diğer bir ifadeyle topluluğun seküler varlığı tarafından erişilemeyecek mahiyette olan – bir kutsallık inancına dayanmaz; tersine, Şamanist inanç sistematüğinde kolektif varlığın kendisinin belli bir kutsallığı vardır. Ancak, bu kutsallık anlayışı, kolektif

topluluğun kendi kendisine tapınma ilişkisinde olduğu veya bunu Pagan semboller aracılığı ile deneyimlediği arkaik bir dinsel form ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Şaman inancında görmemiz gereken asıl unsur, kolektif varlığın ilkel (ilkel, kandaş topluluk) aşamada bulunması zorunluluğudur. Diğer bir deyişle, Şaman inancı, topluluğun kolektif örgütlenme ilişkisinden bağımsız, salt inanç temelinde deneyimlenebilecek bir sosyal fenomen değildir; Şamanizm, toplumsal yaşantı ile doğrudan ilişkili ve iç içe olarak, topluluğun somut varlığına tezahür ve tecessüm eden kutsallığın deneyime ve idrake açılmasıdır. Bu nedenle Şamanlık, topluluğa dışsal ve aşkın bir hakikatin topluluk-üstü olduğuna dayalı bir inanç üzerine değil, topluluğun kendisinde bulunan ve topluluğa topluluk-olma imkânı veren içkin kutsallık üzerine bina edilmiştir.

Tarihsel açıdan bakıldığında, Şamanlığın pek çok farklı boyut ve bağlama indirgenemediğini görsek de (Thomas 1996: 3-5), Şamanlığa özgü bir ilksellik vardır. Bu ilksellik, Şaman inancının gelişimi ve epistemolojisi bakımından kritik bir öneme sahiptir. Bu açıdan, ilk olarak söylememiz gereken şey, Şamanlığın, topluluğun ilkel bir aşamasında vuku bulan sosyal örgütlenme ile ilişkili olarak, kendi içinde bölünmediği (siyasal farklılaşmaya uğramadığı) bir momentte gelişmiş olduğu, yine bu nedenle topluluğun kendi içinde deneyimlemiş olduğu eşitlikçi bir-aradalığın aynı zamanda anlam ilişkisini de etkilemiş olduğudur. Tam da bu nedenle, yani Şamanlık inancının toplumsal eşitliğin bir tezahürü olması hasebiyle, Şamanist dizgenin temsil edildiği ritlerde vuku bulan önemli bir unsur vardır: Şamanizmi pratize eden Şaman'ın eylemleri – “vecd ve cezbe halleri” (Buluç 1968: 321) – yoluyla açığa çıkan kutsallık, Şaman figürüyle özdeşleşerek eşitsizliğe ve hiyerarşiye yol açmaz. Başka bir deyişle, Şamanizm, her ne kadar belli bir uzmanlaşmış bilgiye sahip Şaman figüründe temsil edilse de (ya da eyleme geçirilse de), Şaman figürü, kutsallık ile doğrudan ilişkilenebilir; daha doğru bir ifadeyle Şaman, kendinde eyleme geçirdiği kutsallık ile yalnızca “aracı” bir ilişkidir. Bu aracılık ilişkisi temsilden muaf, yalnızca iletişimsel anlamda cereyan eden bir hadisedir; çünkü Şaman, topluluğa kendi somut-soyut ayrımlaşmışlığını işaret ederken bu bölünmenin giderilemezliğini değil, tersine bölünmenin nerelerde yeniden birleştirileceğini göstererek, topluluğu anlamlandıran ruhlarla topluluk arasında daima belli bir yaklaşmayı yakalama uğraşındadır. Bu inanç sistematizmasının en bariz politik işlevi, topluluğun kendi anlamını kavradığı kutsallık inancının öngördüğü eşitliğin toplumsal dizgede yankılanmak suretiyle belli bir örgütlenme biçimine temel oluşturmasıdır.

2.2. Eski Türk Toplumsal Örgütlenme Sistematizmasında Şamanizm'in Etkisi

Eski Türk toplumsal yapısı açısından Şamanlık, bir inanç dizgesi olmaktan ziyade somut-işlevsel bir anlama sahip olagelmıştır (İnan 1972: 41). Altay'dan başlayarak, Yakut ve Kırgızlar'da "Kam" adıyla anılan ve somut işlevi "tedavi" olan Şamanlar, vecd yoluyla ruhlarla iletişim kuran ve bu sayede kutsalla buluşan kişilerdir. Ancak Şamanın işlevi, salt tedavi ya da vecd yoluyla kutsalla buluşmak değildir; Şaman, vecdi topluluğa açık bir gösterime (demonstration) dönüştürerek, topluluğun kendisini "kutsar". Çünkü Şaman, topluluğa açık bir nümayiş sunmak kaydıyla topluluk tarafından "tanınır". Bu tanınma, Şaman'ın işlevini betimler: Şaman, topluluğa açık ve topluluğu içine katarak vecd yoluyla kutsallık ile etkileşime geçerken, aynı zamanda bu kutsallık ile topluluğu bir araya getirir (Hassan 2011: 51). Dolayısıyla Şaman'ın işlevi, aslında, ne bir inanç ritüeli sunmak ne de dinsel olanın aşkın hakikatini tebliğ etmektir. Şaman, topluluk (somut-seküler varoluş) ile kutsallık (aşkın anlam, dinsel) arasında "aheng" yaratarak, topluluğu somut ve soyut bütünlüğü içinde tutan kişidir. Nitekim, Şamanların ruhlarla iletişime geçmelerindeki örtük anlam budur: Şaman, ruhlarla konuşan, onlarla iletişime geçen, böylece onlar ile topluluk arasında zamansal bir yakınlığı sağlayan kişidir. Bu zamansal yakınlık, aslında, topluluğun kendi kökeninden ayrılmama gayesini içinde barındırması bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Şaman, ruhlarla konuşarak ve onları topluluğun yakınına çekerek, aslında topluluğun kendinde farklılaşmasının önüne geçmektedir. Kutsal olanla iletişimin toplulukla özdeş ruhlar aracılığı ile sağlanmasının toplumsal/politik anlamı tam da bu noktada karşımıza çıkar: toplulukla özdeş ruhlarla aracılık sağlayarak topluluğun soyut anlamını somut varlığına bir referans dizgesi olarak koyma işlemi, özünde, topluluğun kendi içinde farklılaşmasına neden olacak bir *dışsal* bölünmenin önüne geçme amacı taşımaktadır.

Buradaki "dışsal bölünme" mefhumunu aydınlatmak gerekiyor. Topluluğun kendi içinde bölünmesi ve farklılaşmasından özünde çok da farklı olmayan dışsal bölünme, topluluğun, anlamını, kendi dışından, yani kendi ontolojisinin ötesinden devralmasıdır. Bunun açık anlamı, topluluğun, kendi ontolojisinin ötesinde bir dizge üzerinden/aracılığıyla anlamlandırılması, topluluğun söz konusu anlam dizgesi karşısında nesneleştirilmesini ifade eder. Böylece topluluk, karşısında salt nesneye indirgendiği anlam dizgesi tarafından bu sefer içeride bölünmeye uğrattılır; çünkü ontoloji-ötesi anlam dizgesi ile seküler bir etkileşim kurmanın imkânsızlığı nedeniyle, kutsallık ile olan bağ, ontoloji-ötesinin ancak temsil edilmesi suretiyle sağlanır. İşte bu temsil, topluluğun, kutsallık ile olan bağını artık doğrudan değil, ancak dolaylı biçimde sağlayacağını göstergesidir. Bunun da koşulu, kutsallığın temsil edildiği topluluksal düzlemin hiyerarşik bir kerteğe oturtulmasıdır.

Burada, örneklendirmek için yeniden Hassan'a dönmeliyiz. Hassan, Tun-guz'larda Şaman'ın üstlendiği misyondan bahsederken, Şaman'ın "ruhlara ha-yatiyet kazandırması"ını anlatır (Hassan, 2011: 51). Hassan'ın savına göre Tun-guz Şaman'ı, topluluğun dışarıya yönelmesinin önüne geçmesi bakımından önem arz eder. Hassan'ın savını kendi teorik çerçevemize oturttuğumuz anda, Şamanlığın politik fonksiyonunu daha iyi anlayabiliriz: *Ruhlara hayatiyet kazan-dırmak*, topluluğun zamansal anlamda ötesinde kalan, bu nedenle de ancak "temsil" aracılığı ile idrak edilebilir hale getirilen ruhlarla şimdî'de bir yakınlık kurmak anlamına gelir. Bu, topluluğun zamansal olarak kendinden kopmadığı-nın simgesel bir ifadesini yansıtır. Nitekim, Eliade'den biliyoruz ki, ilkel toplum-lar kendi varoluşsal anlamlarını döngüsel bir zaman anlayışı ile elde ederler (Eliade 1994: 31-35; 70-79). Döngüsel zaman, tarihin arkaik başlangıcını simge-leyen köken ile devamlı birliğin ve bütünlüğün sağlanması anlamına geldiği için, topluluğun kendi arkaik kökenselliğinden uzaklaşmama, ya da Hassan'ın Tun-guzlar'da fark ettiği gibi, dışarı yönelmemesini ifade eder. Çünkü topluluk, ar-kaik kökenle sürekli buluşma imkânı yakaladığı için, kendisini anlamlandıracak referans dizgesini kendi ontolojisinin dışında aramaya, bu sayede de dışsallığın karşısında nesneleşmeye yönelmez.

Türk Şamanlığının ontolojisine odaklanan Bayat da benzer bir tablo çizer: Bayat'a göre Türk Şamanizminin özünde yatan şey, tüm varoluş sekansları ara-sında birliğin sağlandığı bir tür "kosmos bütünlüğü"dür (Bayat 2006: 22). Kos-moz, yani evren ve dünyanın mutlak iç içeliği, varoluşun dengede olduğu bir deneyimi ifade eder. Bu açıdan Türk Şamanizminin, bir tür ilkel toplum bilinci olarak "animist" örgütlenmeyi kendi içinde barındıran kolektif bir inanç siste-matiğine sahip olduğu öne sürülebilir (Karakaş 2014: 470-473; Hoppal 2001: 212-217). Animist, yani doğacı varoluş tarzı, kolektif ya da bireysel varoluşun, içinde yer aldığı doğa ile mutlak uyumunu ve birliğini ifade eder; dolayısıyla doğa ile varoluş arasında nesne-özne ilişkisi yerine ayrılaşmamış bir bütün-leşme vardır. Doğanın özne (insan, varoluş) tarafından nesneye indirgenmediği, bu nedenle varoluşun, içinde bulunduğu doğa ile mutlak uyum ile anlamlandı-rıldığı animist evre, Türklerin ilkel inanç sistematiklerinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim Gökalp, Türklerin İslamiyet öncesi inanç kalıplarında yer alan animizmi, kolektif örgütlenmelerinin temeli olarak görür (Gökalp 2015: 45-49). Buna gö-re, kolektif örgütlenme biçimi olarak animizm, salt bir inanç modeli olarak de-ğil, toplumsal varoluş ve kendini anlamlandırma/adlandırma şekli olarak dü-şünülmelidir. Bu nedenle de animizm, kolektif varoluşun hem dinsel hem de topluluksal biçimini yansıtan Şamanizm ile ilişkilidir.

Animizm ve Şamanizm arasındaki ilişki, Türklerin doğa ile içinde bulunduk-ları mutlak uyuma dayalı etkileşiminden türer. Animist inancın Şamanizm ile

olan bağıntısı, kadim Türklük inancında bulunan bir ruhsallık olan ve İdi-İye-İzi adıyla anılan bir tabiat gücü düşüncesine dayanır (Memmedov 2002: 331). Tabiata sinmiş olan ruhlar iyi ve kötüyü, yani genel anlamıyla topluluğu bir arada tutan değerleri simgeleyen canlı varlıklardır. Ruhların canlılığı, eski Türk inancında bulunan ve dinsel örgütlenmenin temelini oluşturan “içkinlik” kavrayışının kökenini oluşturur. İçkinlik, yani dinsel inancın imlediği üzere varolma (somutluk) ve onu anlamlandıran kutsallık (soyutluk) dizgesi arasında farklılaşmanın olmayışı, kolektif varoluş olarak topluluğun kendisinde bir kutsallık kültürünün yaratılması ile sonuçlanmıştır. Tam da bu nedenle, gerek animizm, gerek Şamanizm, tüm arkaik dinsel inanç kalıplarının temelinde, topluluğun kendisini kutsal bir veçhe ile sunan bir kavrayış bulunmaktadır. Yörükân’a göre eski Türk inanç kalıplarında görülen bu ortaklık ya da süreklilik, kutsallığın içeride yer aldığı bir totemizmi simgelemektedir (Yörükân 2016: 15-17). Totemizm, yani kutsallık anlayışının belli bir nesneye atfedilmesi ve onun aracılığı ile idrak edilebilir addedilmesi, eski Türk inancında köklü bir yere sahiptir; çünkü Türkler, kutsallık anlayışını topluluksal bir hadise olarak görme eğiliminde olmuşlardır.

Bu eğilim, kendisini Şaman inanç sistematğinde oldukça çeşitlendirilmiş bir bağlamda ortaya koyar. Şamanizm, bu nedenle, Türklerde yalnızca ruhlarla vecd temelli bir etkileşim yöntemi değildir; daha ziyade, topluluğun kendisini kavrama biçimi olarak gelişmiştir. Nitekim eski Türk inanç sistemlerinde görülen devamlılıklarda arkaik bir Şamanist vurgunun etkisi fark edilmektedir (Rayman 2016: 11-19; 221-223; 230-234). Yalnızca totemleştirilmiş nesnelere atfedilen kutsallık anlamında değil, ancak arkaik formda doğa ile kurulan farklılaşmamış bağın temel alınması, dinsel örgütlenmenin toplumsal ve kültürel bağlamını meydana getirmesi ve bu bağlamda politik örgütlenmenin dolaylı biçimini sunması bakımından önemlidir. Bu örgütlenme biçiminin kökeninde, birazdan ayrıntılandıracağımız üzere, doğadan farklılaşmamışlık üzerine temellenen anahanlı (kandaş) örgütlenme biçimi vardır. Bu örgütlenme biçimi, kolektif varoluşun anlam-örgütlenme-üretim ilişkilerini doğrudan ya da dolaylı biçimde kurması bakımından, dinsel inancın siyasal-toplumsal bağlamını işaret eder.

2.3. Anahanlı-Kandaş Örgütlenme Biçiminde Şamanist İçkinlik

Anahanlı örgütlenme, toplumların gens bağına dayalı birlikteliklerini ifade eden bir kolektif birlik anlamına gelir (Hassan 1983: 97). Gens bağı, örgütlenmenin arkaik bir biçimi olarak, kolektif varlığın dışı açılmayıp kendi öz varlığı dahilinde sınırlı ve anlamlı olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir (Morgan 1994: 221-251). Bu bağ dolayısıyla topluluk, kendi içinde farklılaşmamış bir şekilde kolektif eylemin topyekûn icracısıdır. Bu hakkı sağlayan gens bağı,

topluluk ve onu anlamlı kılan dizge ile somut fertler arasında doğrudan bir ilişki inşa eder. Ancak bu ilişkinin, son kertede, belli bir üretim ilişkisi ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak özgün bir örgütlenme modelini imlediğini fark etmek gerekmektedir. Anahanlı-kandaş örgütlenme, topluluğun dışı açılmayıp kendi kısıtlılığı bağlamında kaldığı ve üretim ilişkilerini bu örgütlenmeye göre dizayn ettiği bir kolektif varoluşa işaret eder. Dolayısıyla, kolektif varoluşun yalnızca maddi ve toplumsal yeniden üretim ilişkileri değil, aynı zamanda topluluğun manevi varlığını anlamlandıracak olan kutsallık inancı da bu olguya göre biçimlenir. Anahanlı-kandaş örgütlenmenin, üretim ilişkileri bağlamında kısıtlı ve sınırlı ve aynı zamanda doğa ile mutlak uyum ve iç içelik göstermesi tam da bu sebeptir. Üstelik, kandaş örgütlenme modelinin doğa ile uyum göstermesinin Şamanizm açısından son derece önemli sonuçları bulunmaktadır ve hatta bu örgütlenme ilişkisinin Şamanlık inancını toplumsal bir fenomene dönüştürdüğü söylenebilir.

Türk toplumsal örgütlenme modelinin arkaik bir biçimi olarak kabul edilen anahanlılık (kandaşlık), Türklerin göçebe yaşam biçimlerinin bir yansıması olarak zuhur eden tarihsel bir olgudur. Türklerin göçebe yaşam biçimleri ve bu yaşam biçimine sinmiş olan inanç ve örgütlenme arasındaki ilişki, İnan tarafından dile getirilmiştir. İnan, makalesinde, Türklerin yaşam biçimlerine etkide bulunmuş olan inanç ve örgütlenme ilişkisini belli bir hukuk düşüncesi üzerinden değil, “içtimai müstehase” bağlamında değerlendirmenin uygun olduğunu söyler (İnan 1948: 129). Müstehase, yani geçmiş zamana dair yaşam biçimi, bir kalıntı gibi topluluğun tarihine damgasını vuran ve bu anlamda bir tür bilinçdışı oluşturmak suretiyle topluluğun kimliğini ve eylemlerini belirleyen gizil bir etkidir. Nitekim İnan’ın amacı, Türkler’de görülen evlat edinme pratiklerinde açığa çıkan olgunun, arkaik bir anahanlılık şemasını simgelediğini göstermektir. Buna göre, evlat edinme yoluyla oluşan topluluk bağı, gens bağı dışına taşmış olduğunu simgeleyen bir hukuksal bağdan farklıdır, çünkü evlat edinme yoluyla toplumsal bağı kendisi arkaik kandaşlık bağına dönüştürülür. Nitekim İnan, evlat edinme ritüellerinde gerçekleştirilen pratiklerin bu minvalde olduğunu hatırlatır:

“Uşak [çocuk], kemikten yapılmış bıçağını çıkaracak, serçe parmağını kesecek...; ki bütün bunlar eski ‘and’ töreninin unsurlarıdır” (İnan 1948: 134).

Evlat edinen çocuğun kan akıtması simgesel bir anlam taşır: gens bağının dışındaki varlık (çocuk), kanını akıtmak suretiyle dışarıda olduğu varlığa ait olur. Böylece topluluk bağı, anahanlılık ekseninde süreklileştirilir. Ögel’in de değindiği üzere, Göktürkler’de de benzer bir hadise mevcuttur. Göktürkler’de çocukların soy-adlarının anaları üzerinden gelmesi, akrabalık bağının anahanlı olduğunu göstermektedir (Ögel 1957: 87-88).

Toplumsal bağın anahanlı-kandaş kurulumu, topluluğun kendi içinde kaldığının bir göstereni olarak önemlidir. Nitekim topluluksal bağın imlediği anlam ilişkisinde kutsallık, tam da topluluğun kendi içinde ve bölünmemiş olarak tesis ve temsil edilmesine paralel olarak, normatif bir düzen ve yasak ilişkisi [tabu] çerçevesinde değil, topluluğun anlamsal bağlamının somut düzeyde simgelenmesine [totem] dayalıdır. Toplumsal bağın kolektif boyutu ve kolektif eylemin farklılaşmamış düzeyde icra edilebilirliği, toplumsal bağı simgeleyen kutsallığın kolektif ulaşılabilirliği nezdinde anlam kazanmaktadır. Başka bir deyişle, kutsallık, toplumsal olanın kendi içinde bölünmemiş ve farklılaşmamış düzlemi üzerinden anlam ve içerik kazanarak inşa edilir. İşte Şamanlık inancın kandaş örgütlenme ile ilişkisi bu noktada belirginlik kazanır; çünkü Şamanlık, toplumsal bağı ve düzeni, farklılaşma ilişkisi içerisinde değil, herkesi kapsayan ve bu minvalde eşitleyen bir bütünlük paradigması içerisinde kavrar. Başka bir ifadeyle, Şamanlığın imlediği kolektif örgütlenme, normun inşa ve icrası noktasında farklılaşmayı ve uzmanlaşmayı simgeleyen bir “ceza” mantığına değil, inşa ve icranın kolektif bağlamına vurguda bulunan daha birleşik-bütünleşik düşünceye, ya da başka türlü ifade edecek olursak, “yasak” mantığına dayanır (Hassan 1972: 85-87). Çünkü ceza, belli bir farklılaşma üzerine inşa edilmiş kurumsal-işlevsel-yetkesel bir eylemi ifade etmesine karşın, yasak, topluluğun kolektif anlamda üstlendiği ve yine topluluğa eşit pencereden seslenen bir bağlamı işaret eder.

Kandaş örgütlenme ile Şamanlık arasındaki ilişki bu bağlamda anlaşılmalı ve açıklanmalıdır. Şamanlık, kutsallığın topluluk içi bir fenomen oluşu ile ilgili bir olgu olarak, topluluğun kendi iç örgütlenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle Şamanlık, kolektif varlığın kendi içinde bölünmediği ve yine kendi dışına açılmayarak kosmos bilincini kendinde [kendilik ontolojisinde] kavradığı bir bağlama dayanır. Yine aynı şekilde, doğa ile mutlak uyum ve dengenin gözetilmesi olarak Şamanlık, topluluğun kendinde doğayı içerdiğinin ya da doğanın içinde kendi varlığını idrak ettiğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Doğa ile mutlak uyum ve dengenin temelinde, doğayı nesneleştirmeyen bir öznellik bilinci vardır ve bu bilinç bilhassa eski Türk kavimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk toplulukların yaşam biçimlerini aktaran mitolojilere baktığımızda, kavimsel örgütlenmenin işaret ettiği bir “uyumluluk” şematığı gözümüze çarpmaktadır (Bayat 2017: 142-145). Bu uyumluluk, kolektif varlığın, içinde yer aldığı ontoloji ile kurulması öngörülen *dengedir* ve Türk mitolojisi, kolektif varoluş ile doğa arasına farklılaşmamış bir pencereden bakmak suretiyle, topluluksal kutsallığa ve buna dayalı örgütlenme ilişkisine anaerksel bir anlam atfeder (Bayat 2015: 81-83; 332-334). Bu anaerki, varoluşun içinde bulunduğu evrenden ayrılmadığı gerçeğini bilince koyutlayan bir tarihsel bilinçdışıdır. Bu anlamda Türk mitolojisinin Şamanlık hikâyelerinde karşımıza çıkan unsur, daima doğa-ana ile

deneyimlenen mutlak tamlık ilişkisidir (Saydam 2011: 76-88). Bu mutlak tamlık ilişkisinde toplumsal varlık ve ona iliştilmiş kutsallık, bu nedenle, doğa ile tam bir uyum üzerine bina edilmiş olup, ritüellerde doğa[I] ile etkileşime geçilmektedir. Hatta Divitçioğlu, eski Türk inancında bulunan animistik öğenin, doğayı kolektif varlığın bir ögesi olarak içermesinden ötürü, Şamanlığın bir nevi Tanrısal inanç olduğunu ifade etmektedir (Divitçioğlu 1987: 63). Şamanlığın toplumsal bir fenomen oluşunun örgütsel ve dinsel bağlamı, birbiriyle daima ilişkili olan bu veçhelerin birlikteliği üzerinden düşünülmelidir.

Sonuç

Dinsel bağ siyasal bağ ya da siyasal örgütlenme arasındaki ilişkiyi eski Türk örgütlenme/inanç sistemi olan Şamanlık merkezinde ele almaya çalışan bu makalede, toplumsal örgütlenmeyi koşullandıran inanç dizgesinin niteliğinin önemi gösterilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde, çalışmanın temel sorunsalı, dinsel bağ ve siyasal bağ arasındaki dolaylı nedenselliği vurgulamaktır. Çünkü, modern toplumbilimleri içerisinde siyasal bağın çözümlenmesine dönük çabalar, siyasal ilişkiyi kurgusal bağlamda ele almakta ve bunun neticesinde siyasal ve toplumsal arasında bir ayırım geliştirmektedir. Oysaki siyasal bağ ve örgütlenme, arkaik bir zemine sahip olabilmekte ve politik kimliğin inşasında önemli rol oynayabilmektedir. Dinsel bağın çözümlenmesi bu nedenle önemlidir; çünkü siyasal bağın yerleşiminde toplumsal olanın kültürel arka planı bu bağın geçerli kılınışında çok önemli bir işlev üstlenmektedir.

Siyasal ilişkiyi bu minvalde ele almaya yönelen çabalar, bilhassa siyasal antropoloji disiplini içerisinde dinsel bağ merkeze alan bir paradigma dahilinde teorize etme girişiminde bulunmuşlardır. Gauchet ve Durkheim'in teorileri, bu bağlamda yeni bir perspektif açmış, bu doğrultuda siyasal bağın dinsel temelleri üzerine bir çözümlenme yapmak olanaklı olmuştur. Gauchet ve Durkheim, özetle, dinsel olanın salt soyut ve evrensel addedilebilecek bir hakikat şablonu sunmadığını, daha ziyade özünde sosyal bir fenomen olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle onlar, dinsel bağın kendisini, bir taraftan toplumsal olanı biçimlendiren bir kurucu ilke olarak, diğer taraftan ise siyasal bağın inşası için gerekli olan yönetim ilişkisinin bir zemini ve geçerlilik düzlemi olarak ele almışlardır. Dolayısıyla, Gauchet ve Durkheim'in çabaları, bize, dinsel ve siyasal bağın iç içeliğini göstermektedir.

Ancak burada önemli bir soru belirir: Dinsel bağ siyasal bağ özelinde ontolojik bir temel olarak varsayan kuramsal ve olgusal yaklaşımlar, günümüz modern toplumbilimleri içerisinde nereye oturtulabilir? Bu soru, aslında, bir taraftan kısıtlı ve sınırlı bir epistemolojik zemine sahip modern paradigmanın geçer-

lilik alanını tartışmaya açmakta, diğer taraftan da siyasal bağı kendi sınırlı düzleminde ele alan yaklaşımların tutarlılığını sorgulamaya açmaktadır. Bu nedendir ki, bu çalışmanın merkezini işgal eden Türk Şaman inancının dinsel bağ/siyasal bağ ekseninde çözümlenmeye çalışılması, aslında normatif toplum-bilimsel paradigmalara karşı epistemolojik bir eleştiriyi de barındırmaktadır. Bu bakımdan, çalışmanın ana sorunsalı olan Türk Şamanist inancı ve örgütlenmesinin birlikte ele alınması, esas itibarıyla bu iki düzlemi birbirinden ayrı ve özerk bağlamlarda ele almaya çalışan yaklaşımlara karşı alternatif bir akıl yürütme çabası olarak değerlendirilmelidir. Dinsel bağın, özünde sosyal bir hadise olduğu gerçeğinden hareket ederek, siyasal ilişkinin kültürel dinamiklerle olan yakınlığını ön varsayım alan bu çalışmanın Türk Şamanizmini mercek altına almasındaki en önemli etken, bu inancın ve imlediği örgütlenme biçiminin tarihsel ve toplumsal bağlamda derinlikli bir arkaizme işaret etmesidir. Bu nedenle, Türk Şamanist inancın sorunsallaştırılması, yalnızca dinsel bağ ve siyasal bağ arasındaki yakınlığın çözümlenmesi noktasında değil, fakat bu iki olgu arasındaki etkileşimi reddeden yaklaşımlara karşı da eleştirel bir alternatif sunması bakımından da tercih edilmiş bir önerme olarak ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- 📖 Abeles, M. *Devletin Antropolojisi*. Çev. Nazlı Ökten. Ankara: Dipnot, 2012.
- 📖 Balandier, G. *Siyasal Antropoloji*. Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Kültür 2010.
- 📖 Bayat, F. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. Ankara: Ötüken, 2006.
- 📖 Bayat, F. *Türk Mitolojik Sistemi I: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken, 2015.
- 📖 Bayat, F. *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*. İstanbul: Ötüken, 2017.
- 📖 Buluç, S. "Şaman; Şamanizm." *Türk İslam Ansiklopedisi*. Cüz 113. 1968.
- 📖 Clastres, P. *Devlete Karşı Toplum*. Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- 📖 Divitçioğlu, S. *Kök Türkler (Kut, Küç ve Ülüg)*. İstanbul: Ada, 1987.
- 📖 Durkheim, E. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeeni, 2011.
- 📖 Eliade, M. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- 📖 Eliade, M. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge, 1994.
- 📖 Eliade, M. *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. Çev. İsmet Berkan, Ankara: İmge, 1999.

- 📖 Gauchet, M. "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset." *Devlet Kuramı*. Der. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost, 2005. 33-71.
- 📖 Gökalp, Z. *Tük Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Ötüken, 2015.
- 📖 Hassan, Ü. "Ölüm Cezası Sorunu: Kritik Bir Yaklaşım." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 27. 1 (1972): 75-116.
- 📖 Hassan, Ü. "Tarih Öncesinden Tarihe Şamanlık." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 38. 1 (1983): 97-114.
- 📖 Hassan, Ü. *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. Ankara: Doğu Batı 2011.
- 📖 Hoppal, M. "Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı." Çev. Gürbüz Erginer. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41. 1 (2001): 209-225.
- 📖 İnan, A. "Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler." *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi* 6. 3 (1948): 127-137.
- 📖 İnan, A. *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK 1972.
- 📖 Karakaş, S. "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi." *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 13, 2 (2014): 463-477.
- 📖 Lewellen, T. C. *Siyasal Antropoloji*. Çev. A. Erkan Koca, Ankara: Birleşik, 2011.
- 📖 Memmedov, C. B. "Eski Türklerde Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnanıcı)." *Türkler* 3. (2002): 330-336.
- 📖 Morgan, L.H. *Eski Toplum I*. Çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel, 1994.
- 📖 Morris, B. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*. Çev. Tayfun Atay, Ankara: İmge, 2004.
- 📖 Ögel, B. "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar." *TTKB* 21. 81 (1957): 81-137.
- 📖 Rayman, H. *Eski Türklerde Üç Din: Şamanizm Budizm Maniheizm*. Ankara: Karınca, 2016.
- 📖 Saydam, M. B. *Deli Dumrul'un Bilinci: Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis, 2011.
- 📖 Thomas, N. "Introduction". *Shamanism, History and the State*. Der. Nicholas Thomas ve Caroline Humphrey. Ann Arbor: University of Michigan, 1996. 1-13.
- 📖 Yörükân, Y. Z. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. İstanbul: Ötüken, 2016.



Özbekistan’da Türkiye’nin Turistik Tanıtım ve Propaganda Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme

*An Evaluation of Turkey's Touristic Promotion and Propaganda Activities in
Uzbekistan*

Dr. Erol EVCİN*

Özet

Turizm, günümüz itibariyle iktisadi, siyasi, sosyal ve kültürel açılardan birçok ülke gibi Türkiye’nin de mevcut durumunu ve geleceğini yakından etkileyen unsurlardan biri hâline gelmiştir. Bu nedenle turizm faaliyetlerini geliştirmeye, çeşitlendirmeye ve artırmaya yönelik turistik tanıtım ve propaganda faaliyetlerinin önemi daha da artmıştır. Çağdaş bir anlayış çerçevesinde Türkiye’nin tarihî ve tabii değerlerinin dünya sathında tanıtılması, turistler nezdinde olumlu bir ülke imajı uyandırılması ve bu münasebetle turistlere ülke sathında seyahat imkân ve fırsatları yaratılması bir gereklilik hâlini almıştır. 1991’de bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye arasında tesis edilen ve stratejik bir özelliğe sahip olan turizm ilişkileri bu bağlamda özel bir öneme sahiptir. Bu kapsamda önem arz eden ülkelerden biri de Özbekistan olmuştur. Türkiye ile Özbekistan arasındaki turizm ilişkileri siyasi ilişkilerle doğru orantılı olarak çeşitli dalgalanmalar yaşamıştır. Bununla birlikte turizm iki ülke arasındaki tarihi, kültürel, siyasi ve iktisadi bağların kuvvetlendirilmesinde etkili bir unsur olarak yeni bir açılım alanı teşkil etmiştir. Bu çalışma kapsamında Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın yurt dışı teşkilatı içinde yer alan Taşkent Kültür ve Tanıtma Müşavirliği’nin faaliyetleri temel alınarak, Özbekistan’da yapılan turistik tanıtım ve propaganda çalışmaları değerlendirilmiştir. İki soydaş ülke durumunda olan Türkiye ile Özbekistan arasındaki ilişkileri geliştirmek üzere tesis edilen turistik ilişkiler de bu vesileyle ele alınan konular arasında yer almış ve bu hususta kaydedilen güncel gelişmeler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Turizm, Tanıtım, Propaganda, Taşkent Kültür ve Tanıtım Müşavirliği, Özbekistan.*

*Kültür ve Turizm Uzmanı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, erol.evcin@kulturtizm.gov.tr.

Abstract

Today, tourism, like many countries from economic, political, social and cultural aspects, has come to be one of the factors that closely influence the present situation and the future of Turkey. For this reason, tourism promotion and propaganda activities for improving, diversifying and increasing tourism activities have become more important. It has become a necessity to introduce Turkey's historical and natural beauties on a world-wide basis in a frame of contemporary understanding, to create a positive country image in front of tourists, and to create opportunities for tourists to travel on the country in this regard. The tourism relations established between the Turkic Republics that gained their independence in 1991 and Turkey have a special feature in this context. Uzbekistan is one of the countries that are important in this sense. The tourism relationship between Turkey and Uzbekistan has followed a rapid development and tourism has constituted a new field of opening as an effective element in strengthening the historical, cultural, political and economic ties between the two countries. Within the scope of this study, touristic promotion and propaganda activities in Uzbekistan were evaluated based on the activities of Tashkent Culture and Promotion Counsellor's Office in the foreign organization of Ministry of Culture and Tourism of Republic of Turkey. Thus, touristic relations established to develop relations between Turkey and Uzbekistan, which are two cognate countries, were discussed and information about recent developments recorded in this issue was given.

Keywords: *Tourism, Promotion, Propaganda, Tashkent Culture and Promotion Counsellor's Office, Uzbekistan.*

Ülkelerin sosyal ve ekonomik altyapısını kuvvetlendirme, bu yöndeki faaliyetlerini canlandırma ve çeşitlendirme, yerel kültürel değerleri ve çevreyi koruma çalışmalarını destekleyen turizm, günümüz itibariyle artık bir endüstri kolu olarak değerlendirilmektedir. Turizmi besleyen ana kaynaklardan biri olarak da kültür olgusu ön plana çıkmaktadır. Turizm ve kültür olguları ülkelerin iktisadi yapıları kadar devletler ve milletlerarası ilişkilerin, iletişimin ve etkileşimin geliştirilmesine de katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla bu olgular dünya barışına da hizmet eden temel vasıtalar arasında yer almaktadır. Bu anlamda söz konusu olgular günümüz dünyasında Türkiye'nin kendini ifade edebileceği ve kendini dünyaya kabul ettirebileceği en meşru ve etkin mecralardan birini teşkil etmektedir. Bu münasebetle ülkenin sahip olduğu tarihî, kültürel ve tabii değerlerin çağdaş usul ve esaslar dâhilinde dünyanın çeşitli ülkelerindeki insanlara tanıtılması ve arz edilmesi önem taşımaktadır.

Türkiye birçok medeniyete beşiklik etmiş, çağlar ve coğrafyalar arasında köprü olmuş, eski medeniyetlerin mirasını özgün kültür ve medeniyet değerleri ile zenginleştirmiş bir ülke olarak bu mirası ve birikimi diğer ülkelerin ve halkla-

rın istifadesine sunmak iddiasında ve gayretindedir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde bu zengin kültüre ve seçkin coğrafyaya ilgi duyulmaktadır. Ancak bu ilgiyi taze tutmak ve artırmak, yeni seyahat severlere, kâşiflere ve turistlere ulaşmak bir gereklilik arz etmektedir. Bu amaca ulaşmanın en esaslı yollarından biri Türkiye’nin sahip olduğu değerler hakkında dünya sathında farkındalık yaratmaktan geçmektedir. Tanıtım faaliyetleriyle dünyanın dört bir yanına ulaşarak iletişim ve etkileşim imkânlarının artırılması, olumsuz önyargıların giderilmesi, doğru bilgi temini ve olumlu bir imaj uyandırılması, değişik kültürel ve turistik unsurlarda markalaşma ve bir marka ve beğeni merkezi olarak öncelikle tercih edilen bir turizm ülkesi hâline gelmek mümkündür (Evcin 2017: 82).

Bu bağlamda 20. yüzyılın sonlarına doğru Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin dağılmasıyla bağımsızlıklarını ilan eden Özbekistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan devletleri ile Türkiye arasında geliştirilen ilişkiler özel bir öneme sahiptir. Tarihî ve kültürel bağları nedeniyle soydaşı durumunda olan bu ülke halklarının bağımsızlıklarını tanıyan ilk ülke Türkiye Cumhuriyeti olmuştur (Saray 2014). Bu gelişmelerle birlikte Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasında siyasi ve iktisadi olduğu kadar sosyal ve kültürel ilişkilerin de geliştirilmesi stratejik açıdan önem arz etmiştir.

Türk Cumhuriyetleri ile tesis edilen ilişkilerin önemli bir alanını da turizm faaliyetleri teşkil etmiştir. Türkiye’de iç ve dış turizm faaliyetlerinde yönlendirici ve teşvik edici çalışmalarıyla öncü rol oynayan devlet teşkilatı bu konuda hassasiyetini ortaya koymakta gecikmemiştir. Turistik ilişkilerin geliştirilmesi hususunda önem veren Türkiye’nin söz konusu ülkelerdeki büyükelçilikleri nezdinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı (KTB)’na bağlı olarak “Kültür ve Tanıtma Müşavirlikleri” açılmıştır. Özbekistan’da bu görev 1993’ten itibaren “Taşkent Kültür ve Tanıtma Müşavirliği” (TKTM) tarafından üstlenilmiştir. Söz konusu Müşavirlik, Türkiye adına üstlendiği görev ve sorumluluklar doğrultusunda Özbekistan’da kültürel ve turistik tanıtım ile propaganda çalışmalarına odaklanmıştır. Müşavirliğin çalışmaları fuar, reklam, ağırlama faaliyetleri ile çeşitli sosyal, kültürel ve bilimsel etkinlikler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle çalışmamız söz konusu faaliyetler temel alınarak tasnif edilmiştir.

Bu çalışmada Kültür ve Turizm Bakanlığı arşivinden, çeşitli kamu kurum kuruluşlarının turizm raporlarından, Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) ile Özbekistan Devlet Gümrük Komitesi verilerinden yararlanılmış olup, temel anlamıyla TKTM’nin girişimleri ve desteğiyle Özbekistan’da gerçekleştirilen turizm ve tanıtma faaliyetleri ele alınmıştır. Türkiye’nin Özbekistan’da tanıtım ve propaganda faaliyetlerine yönelik olarak bugüne kadar işlenmemiş bir konuyu birincil kaynaklar çerçevesinde ele alan bu makalenin içerdiği güncel ve özgün bilgiler, turizm literatürüne katkı sağlayacak mahiyettedir. Şimdiye kadar daha çok siya-

si ve iktisadi çerçevede ele alınan Türkiye ile Özbekistan arasındaki ilişkilerin turistik tanıtım ve propaganda faaliyetleri gibi farklı bir yaklaşımla ele alınması önem arz etmektedir. Özbekistan’da Türkiye’nin imajını kuvvetlendirmeye yönelik tanıtım ve propaganda çalışmalarında başarılı faaliyetlerin takviye edilmesi ve göze çarpan eksikliklerin giderilmesi konusunda da makalenin yol ve yön gösterici bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür.

Türkiye’nin Özbekistan’daki Turistik Tanıtım ve Propaganda Faaliyetlerinin Yasal Zemini

KTB, Türkiye’de kültürel ve turistik anlamda koruma, geliştirme ve tanıtım çalışmaları konusunda en yetkin organ durumundadır. Bakanlık teşkilatı içinde yer alan “Tanıtım Genel Müdürlüğü” ise Türkiye’nin millî, manevî, tarihî, kültürel, sanatsal ve turistik değerlerinin yurt içinde ve yurt dışında tanıtımını yapmakla yükümlü tutulmuştur (RG 29.04.2003: 25093). Bakanlığın “Stratejik Planları”nda *“ülkeyi önemli bir kültür ve sanat merkezi hâline getirmek ve tanıtmak”* gibi kültürel ve turistik tanıtımına yönelik stratejik hedefler yer almıştır. Buna ek olarak *“ülkenin turizm alanında uluslararası ölçekteki rekabet gücünü, pazar payını ve marka değerini artırmak”* ve bu doğrultuda *“kültür ve turizm alanında uluslararası ilişkileri ve kültürlerarası iletişimi güçlendirmek ve uluslararası barışa katkıda bulunmak”* da Bakanlığın stratejik amaçları arasında bulunmaktadır (KTB SP 2010 ve 2015). Ülkenin turistik tanıtım ve propaganda faaliyetleri doğrultusunda Bakanlık yurt dışında da teşkilatlanma konusunda yetkili kılınmıştır (RG 29.04.2003: 25093). Bu suretle günümüz itibarıyla Bakanlığın dünya sahnesinde kültür ve turizm merkezi özelliği gösteren 39 ülkede 44 şehirde Türkiye büyükelçilikleri nezdinde “müşavirlik” ve “ataşelik” düzeyinde temsil ve icraat birimleri bulunmaktadır. Bu birimler, Türkiye’ye yönelik turizm talebini artırmak amacıyla yurt dışında tanıtım faaliyetlerine ilişkin mal ve hizmet de temin edebilmektedir (RG 04.11.2004: 25633). TKTM de Bakanlığın bu kapsamda görev yapan yurt dışı temsilcilikleri arasındadır. Bakanlık tarafından Türk Cumhuriyetlerinde gerçekleştirilen turizm ve tanıtım faaliyetlerine hususi bir önem verildiği görülmektedir. KTB tarafından ortaya koyulan “Türkiye Turizm Stratejisi 2023”te tanıtım ve pazarlama çalışmaları kapsamında Türk Cumhuriyetleri’ne yönelik özel tanıtım kampanyaları düzenlenmesinin öngörülmesi ve Türkiye’nin pazar payının artırılmasının hedeflenmesi bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir (Türkiye Turizm Stratejisi 2023, 2007: 24).

Turizm, 1991’de bağımsızlıklarını ilan eden Türk Cumhuriyetleri için de önemli fırsatlar yaratmıştır. Birleşmiş Milletler Dünya Turizm Örgütü (BMDTÖ) raporlarında Orta Asya’da yer alan Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkme-

nistan ve Tacikistan devletlerinin turizm alanında önemli bir potansiyele sahip oldukları belirtilmiştir. Turizm politikalarına hizmet etmek üzere bu ülkelere yönelik seyahatler için vize imkânlarının genişletilmesi ve kolaylaştırılması, bu çerçevede Tarihî İpek Yolu üzerinde misafirperverlik anlayışını yansıtan turizm merkezlerinin teşkili yönündeki çalışmalar desteklenmiştir. Turizm, sahip olduğu ciddi potansiyelleri nedeniyle bağımsızlığa geçiş döneminde ve sonrasında Özbekistan için de önemli bir güç kaynağı olmuştur. Tarihî İpek Yolu üzerinde, ana ticaret noktaları durumundaki şehirleri ile merkezi bir konumda bulunan Özbekistan bu özellikleriyle küresel turist akışı için çekici özelliklere sahiptir (Baxtishodovich ve ark. 2017: 219-235). Özbek yetkililer ülkenin sahip olduğu köklü tarihî mirası turizm alanında etkin bir biçimde değerlendirebilmek için yeni yatırım planları üzerinde durmuştur. Ülkenin potansiyellerini harekete geçiren turizm, ekonominin stratejik bir kolu hâline gelmeye başlamıştır. Bu kapsamda hazırlanan “Semerkant Afrasiyab Otel” ile “Buhara Palace Otel” projeleri, 2 teleferik ile 9’ar katlı 3 bina ve dinlenme merkezinden oluşacak “Çimgan Turizm Bölgesi Geliştirme Projesi” güncel turizm altyapı çalışmaları arasında yer almıştır. Ülkede beş yıldızlı otel sayısı son derece düşük olmakla birlikte yüzlerce turizm işletmesi faaliyet göstermektedir. Sektöre nitelikli eleman yetiştirmek üzere eğitim veren aşçılık kurs merkezleri, turizm liseleri ve meslek okulları, Turizm Eğitim Merkezi ve yükseköğretim düzeyinde “Gıda Mühendisliği Bölümü” ise eğitim faaliyetlerinde bulunmaktadır. BMDTÖ’ye üye olan Özbekistan’da “Turizm Geliştirme Devlet Komitesi”, “Turizm Seyahat Acenteleri Birliği”, “Otel, Rehber ve Aşçı Birlikleri” gibi uluslararası ölçekte faaliyet gösteren turizm kuruluşları da bulunmaktadır. Özellikle kültür turizmi bağlamında Özbekistan’a Fransa ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinden artan yoğunlukta turist akını söz konusudur. Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, Güney Kore ve Çin ile de turizm ilişkileri geliştirilmeye çalışılmaktadır (TKTM TPR 2018: 3-4). 2 Aralık 2016 tarihli "Özbekistan Cumhuriyeti Turizm Endüstrisinin Gelişmesini Hızlandırma Önlemleri Hakkında Kararname" ile ülkedeki turizm teşkilatlanması, yasal altyapı ve ekonomik koşullar güçlendirilmek istenmiştir. Kararnamede, bölgedeki turizm potansiyelinin etkin bir şekilde ortaya çıkarılması, ulusal turizm ürünlerinin dünya pazarlarına sunulması ve geliştirilmesi için muhtelif çalışmalar öngörülmüştür (Khamidov 2017: 135-137). Bu gelişmeler Özbekistan’ın turizm altyapısını kuvvetlendirmek yolunda hızla mesafe kat ettiğine işaret etmektedir.

Dünya seyahat ve turizm endüstrisi içinde kendine yer arayan Özbekistan turizm imkânlarını geliştirme konusunda Türkiye gibi tecrübeli ülkelerle iş birliği geliştirme stratejisi üzerinde durmuştur. İki ülke arasındaki kültürel ve turistik ilişkilerin kuvvetlendirilmesinin ekonomik ilişkilerin geliştirilmesine de doğru-

dan katkı sağlayacağı göz önünde bulundurulmuştur (Hepaktan ve Çılpant 2016: 106-107). Bağımsızlığını kazanmasından günümüze ulaşan süreç içinde Özbekistan iç ve dış politikada sorunlu ve çetrefilli bir dönem geçirmiştir. Benzer şekilde Türkiye ile olan ilişkilerinde de çeşitli dalgalanmalar yaşanmıştır. Bununla birlikte iki ülke arasındaki iş birliği stratejisi temel anlamıyla varlığını devam ettirmiştir (Kodaman ve Birsal 2006: 417-435; Ekenci 2016: 4-20). Türkiye, Özbekistan ile ikili ilişkilerin geliştirilmesine tarihî ve kültürel bağları nedeniyle hususi bir önem vermiştir. Bu suretle çeşitli alanlarda iki ülke arasındaki bağların kuvvetlenmesine zemin hazırlayan birçok anlaşma imzalanmıştır. 5 Ekim 1992 tarihinde Taşkent'te imzalanan ve 18 Kasım 1997 tarihinde Ankara'da yenilenen "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Özbekistan Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Turizm Alanında İş Birliği Anlaşmaları"nın iki ülke arasındaki turistik ilişkilerin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Birbirini tamamlayan bu anlaşmalara göre iki ülke arasındaki turistik ilişkilerin, resmî turizm kuruluşları ile özel sektör arasındaki iş birliğinin geliştirilmesi, bu alanda uzun vadeli ve sıkı bir iş birliği tesis edilmesi temel prensip olarak kabul edilmiştir. Tarihî, kültürel ve turistik değerlerin iki ülke halkı tarafından daha iyi şekilde tanınması amacıyla tanıtma ve reklam faaliyetlerine karşılıklı olarak destek verilmesi de bu prensipler arasında yer almıştır. İki ülkenin turistik imkânlarını en üst düzeyde tanıtmak amacıyla turizm ile iştigal eden uzmanların ve medya mensuplarının ziyaretleri, görsel ve işitsel tanıtım malzemeleriyle desteklenmiş turistik yayınların ve reklam materyallerinin değişimi ve karşılıklı olarak turistik enformasyon büroları açılması ise anlaşmanın teşvik maddeleri arasında bulunmuştur. Buna ek olarak, taraflar turizme ilişkin bilgi akışı ile vize, hudut ve gümrük uygulamalarını karşılıklı olarak kolaylaştırma konusunda da mutabık kalmışlardır. Turizm planlaması, yatırımları; turistik tesislerin restorasyonu, işletmesi ve ortak şirketler kurulması konularında deneyim paylaşımı ve bu konular etrafında ortak projeler üretilmesi anlaşmaların esasları arasında idi. Bunun yanı sıra ikili ilişkileri geliştirmek ve takip etmek üzere her iki ülkenin resmî temsilcileri arasında toplantılar düzenlenecek ve bir "Turizm Karma Komisyonu" oluşturulacaktı. Uluslararası nitelikteki turistik etkinliklerde iş birliği ve dayanışma içinde olma-ya özen gösterilecekti. Sektörde istihdam edilen personel de dâhil olmak üzere turizm eğitimi alanında deneyim paylaşımında bulunulacak ve bu amaçla ortak projeler geliştirme ve karşılıklı burs ve uzman temin etme imkânları araştırılacaktı. Son olarak, iki ülke arasındaki turizme ilişkin ödemelerin, taraflar arasında kararlaştırılacak esaslara göre düzenlenmesi de söz konusu anlaşmalar kapsamında kabul gören esaslar arasında yer almıştı (RG 15.04.1993, 21553: 93/4223; RG 28.12.1997, 23214: 97/10386).

Bu anlaşmalar iki ülke arasındaki turistik ilişkileri kolaylaştıran eğitim, kültür, vize, taşımacılık anlaşmaları ve 1996’da teşkil edilen Karma Ekonomik Komisyonu (KEK) ile daha da derinleştirilmiştir. KEK dönem toplantılarında iki ülke turizmi için iş birliği imkânlarının geliştirilmesi doğrultusunda önemli kararlar alınmıştır. 2017’de dördüncüsü imzalanan protokolde taraflar turizm alanındaki iş birliğini “yüksek öncelikli” çalışmalar arasında değerlendirmiştir. Bu çerçevede Özbekistan’daki turizm altyapısının geliştirilmesi amacıyla ortak projeler ve programlar gerçekleştirilmesi kararlaştırılmıştır. Türkiye ve Özbekistan menşeli turizm şirketlerinin Semerkant, Buhara, Harezem ve Taşkent ilinde Çimgan Bölgesi’nde uluslararası düzeyde modern turistik tesisler kurulması için iş birliği yapmaları hususunda mutabık kalınmıştır. Özbek tarafı bu amaçlar doğrultusunda iş birliğine ve teknik yardıma hazır olan Türk yetkililere arsa tahsisi, altyapı çalışmaları ve yerel ortaklar bulma hususlarında yardımcı olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca taraflar, yüksek vasıflı turizm yöneticileri ve uzmanları yetiştirilmesi ve otel işletme sistemlerinin geliştirilmesi konularında yapılabilecek çalışmaları değerlendirmişlerdir. Bunun yanı sıra iki ülke yetkilileri turizm alanında iki ülkede yapılacak fuar, sergi, konferans, seminer gibi etkinliklere faal olarak katılmak, karşılıklı bilgi ve tecrübe değişimini, turizm hizmetleri sunumu hususlarında uzmanlaşmış ortaklıkların kurulmasını teşvik etmek üzere mutabakat sağlamışlardır. Yine protokole göre Türkiye-Özbekistan Çalışma Grubu Toplantısı’nın yılda bir kez söz konusu ülkelerde tekrarlanması kararlaştırılmıştır (KTB Arş. 2017: 11415).

Türkiye Kültür ve Turizm Bakanı’nın 25 Mayıs 2017 tarihinde Özbekistan’a gerçekleştirdiği resmî ziyaret de iki ülke arasında kültür ve turizm ilişkilerini düzenleyen hukuki altyapının güncellenmesi, Türkiye-Özbekistan Kültür Karma Komisyonu’nun oluşturularak tarihî ve kültürel değerlerin korunması, İpek Yolu’nun markalaştırılarak turistik ürün haline dönüştürülmesi, karşılıklı “kültür günleri” düzenlenmesi ve uluslararası kuruluşlarla iş birliğinin kuvvetlendirilmesi konuları üzerinde durulmuştur. Özbekistan turizm sektör temsilcilerine ve öğrencilere yönelik “formal” ve “informal” turizm eğitim imkânlarının artırılması, Turizm Çalışma Grubu Toplantıları’na süreklilik kazandırılması, müşterek katımlı bir “Turizm Yatırım Forumu” düzenlenmesi, turizm alanındaki mevzuat çalışmaları konusunda bilgi ve deneyim paylaşımında bulunulması ve iki ülke adına dünya sahinde gerçekleştirilebilecek tanıtım faaliyetleri de ziyaret sırasında ele alınan konular arasında yer almıştır (KTB Arş. 2017: 121038).

Bu ziyareti takip eden süreçte Özbekistan Cumhurbaşkanı Şavkat Mirziyoyev’in 25-26 Ekim 2017 tarihleri arasında gerçekleşen Türkiye ziyareti iki ülke arasında kültürel ve turistik ilişkilerin kuvvetlendirilmesine katkı sağlamıştır. Ziyaret sırasında Özbekistan Devlet Turizm Geliştirme Komitesi Başkanı Aziz

Abdulahkimov başkanlığındaki heyet Bursa'ya bir çalışma ziyareti gerçekleştirmiştir. Bu kapsamda söz konusu heyet; Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, Turizm Yatırımcılar Derneği ve özel sektör yetkilileri ile de bir araya gelmiş ve turizm alanında iş birliğinin geliştirilmesi, Özbekistan turizm sektörüne Türk yatırımcıların çekilmesi ve bu yatırımcıların desteğiyle, Uludağ örneğinden hareketle Özbekistan'da dağ turizminin geliştirilmesi ve kayak merkezlerinin kurulması konuları değerlendirilmiştir. Görüşmelerin ardından Özbekistan'a gelen turist sayısının artırılması ve Özbekistan'ın turizm potansiyelinin tanıtılması için ortak çalışmalar öngören bir iş birliği memorandumu imzalanmıştır.¹ Takip eden süreçte Shavkat Mirziyoyev'in kararıyla 6 Şubat 2018 tarihinde "Aktif Dış Turizm Geliştirme Tedbirlerine İlişkin Kararname" imzalanmış ve Özbekistan turizmi ülke dışına açılım hususunda önemli bir mesafe kaydetmiştir. Bu gelişmelerle birlikte Türkiye'den Özbekistan'a gidenlere 30 günlük vize muafiyeti tanınmıştır. Benzer şekilde umuma mahsus pasaport hamili Özbekistan vatandaşları da Türkiye'ye girişleri için 30 gün süre ile vizeden muaf tutulmaktadırlar (KTB Arş. 08.02.2018: 117046).

Bütün bunlara ek olarak, Türk halkları arasındaki kültürel bağları kuvvetlendirmek, ortak Türk kültürünü gelecek nesillere aktarmak ve dünyaya tanıtmak üzere Türk Cumhuriyetleri Kültür Bakanları tarafından imzalanan anlaşmayla 1993'te kurulan "Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı" (TÜRKSOY)² ve **Türk dili konuşan ülkeler arasında kapsamlı iş birliğini teşvik etmek amacıyla 2009'da teşkil edilen** Türk Konseyi³ bütün Türk dünyasında olduğu gibi Türkiye ile Özbekistan arasındaki kültürel ve turistik ilişkilerin de gelişmesine katkı sağlayan başlıca uluslararası kuruluşlar arasında yer almaktadır.

Özbekistan Turizm Pazarında Turist Profili ve Türkiye'ye Yönelik Turistik Eğilim

Bağımsızlığını kazanmasının ardından ihtiyatlı ekonomik ve sosyal politika reformları ile ciddi ilerlemeler kaydeden Özbekistan, Orta Asya'da barış ve istikrarın sağlanması için çaba gösteren başlıca devletlerarasında yer almıştır. 33 milyonluk bir nüfusa ve Taşkent, Karakalpakistan, Semerkant, Namangan, Andican, Buhara, Fergana, Kaşkaderya, Cizzak, Harezmi, Nevai, Surhanderya, Sirderya gibi tarihî, turistik ve ekonomik potansiyelleri yüksek şehirlere sahiptir.

¹ <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34820.htm>; <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34819.htm>; <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34817.htm>; <https://www.uzdaily.uz/articles-id34816.htm>.

² <https://www.turksoy.org/tr/turksoy/about>.

³ <http://www.turkkon.org/tr-TR/AnaSayfa>.

Tarihî İpek Yolu üzerinde bulunan ülke tarih boyunca doğu ve batı arasında birçok kültürün kaynaşma ve geçiş noktası olmuştur. Turizmin yarattığı fırsatların farkında olan Özbek yetkililer başta “kültür turizmi” olmak üzere ülkede turizm faaliyetlerinin geliştirilmesi doğrultusunda dikkate değer çalışmalar içine girmiştir. Buna karşılık ülke dışına çıkan Özbek turist sayısı ülkeye gelen yabancı turistlerden çok daha fazla olmuştur.

Özbekistan Devlet Gümrük Komitesi verilerine göre 2016’da Özbekistan'a 2.157 yabancı gelmiş, buna karşılık Özbekistan'dan ayrılan vatandaşların sayısı 5.310.000 kişi olmuştur. Özbekistan'dan yurt dışına çıkışların %59,3’ü akraba ziyareti, %27,3’ü iş gücü, %6,2’si iş ve ticaret, %5,5’i turizm, %0,8’i eğitim, %0,7’si tedavi, %0,2’si daimî ikamet amaçlı olarak gerçekleşmiştir. Ülke üzerinden gerçekleşen seyahat hizmetlerinin %98,7’si doğrudan yerli halk tarafından satın alınmıştır (<https://www.stat.uz/republic-of-uzbekistan>). Bu bilgilerin ardından Özbekistan halkının Türkiye’ye yönelik turistik eğilimlerini anlamak üzere turizm tercihlerini gözden geçirmekte fayda vardır. T.C. Devlet İstatistik Enstitüsü’nün aşağıdaki tabloda yer alan 2006-2017 yıllarına ait verileri hem Özbekistan’dan Türkiye’ye yönelen turist sayısı hakkında bilgi vermekte, hem de Özbekistan ile diğer Türk Cumhuriyetleri’nden ülkeye gelen turist sayısı arasında karşılaştırma yapmaya imkân tanımaktadır.

Yıl	ÖZBEKİSTAN	AZERBAYCAN	KAZAKİSTAN	TÜRKMENİSTAN	KIRGIZİSTAN
2006	28.607	380.132	135.637	48.857	41.449
2007	43.082	434.577	195.219	76.334	44.638
2008	69.127	459.593	213.072	88.915	47.730
2009	73.910	424.155	219.445	112.358	40.882
2010	68.124	486.381	247.784	114.390	35.665
2011	85.011	578.685	315.907	137.476	41.197
2012	105.976	593.238	380.046	135.168	42.866
2013	129.292	630.754	425.773	148.709	64.905
2014	143.354	657.684	437.971	180.395	81.941
2015	143.331	602.488	423.744	174.330	88.369
2016	134.330	606.223	240.188	165.762	88.877
2017	195.745	765.514	390.715	230.881	104.911

Tablo: 1. Türk Cumhuriyetleri’nden Türkiye’ye Giriş Yapan Turist Sayısı (2006-2017).⁴

⁴ Kaynak: <http://www.tuik.gov.tr/>, (25.01.2018).

ÖZBEKİSTAN	
2017 Aylar	Türkiye'ye Gelen Turist Sayısı
Ocak	9.634
Şubat	10.901
Mart	12.805
Nisan	13.741
Mayıs	15.729
Haziran	17.074
Temmuz	21.875
Ağustos	22.896
Eylül	17.280
Ekim	19.079
Kasım	18.604
Aralık	16.127

Tablo 2. 2017 Yılı Ayları İtibarıyla Özbekistan'dan Türkiye'ye Gelen Turist Sayısı.⁵

Tablo 1'den anlaşıldığı üzere Özbekistan'dan Türkiye'ye gelen turist sayısı Azerbaycan, Kazakistan ve Türkmenistan'dan gelen turist sayısına göre düşük olmakla birlikte Kırgızistan'dan gelen turistlere göre yüksek oranda seyretmektedir. Özbek ziyaretçilerin sayısının diğer Türk Cumhuriyetleri'nde olduğu gibi her geçen yıl düzenli bir artış gösterdiğini söylemek mümkündür. 2015-2016 yıllarında Türkiye'deki menfur terör hadiselerinin etkisiyle Türkiye'ye gelen yabancı turist sayısı ile doğru orantılı olarak Özbek turist sayısında da kısmi bir düşüş söz konusu olmuştur. Bununla birlikte 2017 yılı verileri bu rakamların tekrar yükselişe geçtiğini ve hatta 195.745 turist sayısı ile en üst düzeye ulaştığını göstermektedir. Tablo 2'ye göre ise Özbekistan'dan Türkiye'ye gelen turist sayısının Ocak ayından itibaren düzenli bir yükselişle Ağustos ayında 22.896 ile en üst sayıya ulaştığı, Eylül-Aralık ayları arasında da ülkeye gelen Özbek turist sayısının düzenli olarak düşüşe geçtiğini söyleyebiliriz.

TKTM'nin 2018 Turizm Pazar Raporu'nda belirtildiği üzere günümüz itibarıyla iki bin civarında Türkiye vatandaşının yaşadığı Özbekistan'da Türk ticari ürünleri itibar görmekte, iki ülke arasında hızla artan ilişkilerle birlikte toplum

⁵ Kaynak: <http://www.tuik.gov.tr/>, (25.01.2018).

nezdinde Türkiye’ye karşı olumlu yönde bir bakış açısına sahip olduğu dikkat çekmektedir. Özbek halkı tarafından tatil amaçlı seyahatler için daha çok Mayıs-Ekim ayları arasındaki dönem, konaklama türü olarak ise oteller tercih edilmektedir. Halkın ortalama tatil süresi 7-12 gün arasında değişmektedir. Özbekistan’da turistik seyahatler için tercih edilen ülkeler arasında Türkiye birinci sırada yer almaktadır. Türkiye’yi Tayland, Birleşik Arap Emirlikleri, Çin, Çek Cumhuriyeti, Rusya, Malezya, Hindistan ve Mısır takip etmektedir. Türkiye’ye gelen Özbek turistlerin tercih nedenleri arasında deniz, kum, güneş turizmine yönelik tatil amaçlı seyahatler ilk sırada yer almakta, bunu alışveriş, eğitim ve sağlık amaçlı seyahatler takip etmektedir. Fiyat avantajı ve seyahat kolaylığı Türkiye’ye yönelik “paket tur” tercihlerini artırmış, “her şey dâhil sistemi” Türkiye’ye gelen Özbek turistlerin tercih ettikleri başlıca tatil türü olmuştur. Sunulan hizmetin kalitesi, Türkiye’nin bilinirliği, daha önce elde edilen olumlu deneyimler ve iki ülke arasındaki köklü tarihî ve kültürel ilişkilerin yanı sıra son yıllarda artan siyasi ve ekonomik ilişkiler Özbek turistlerin Türkiye’ye yönelik turistik tercihlerinin şekillenmesindeki başlıca etkenler arasındadır. Antalya, Bodrum, İstanbul ve İzmir, Özbek turistler tarafından tercih edilen başlıca tatil yerleri arasında yer almıştır (TKTM TPR 2018: 5).

Mevcut verilerden anlaşıldığına göre, Özbek turistler Türkiye’ye hava yolu ile tarifeli ve “charter” seferlerle seyahat etmeyi tercih etmektedir. Türk Hava Yolları (THY) ve Özbek Hava Yolları (ÖHY) haftanın her günü karşılıklı birer sefer İstanbul-Taşkent-İstanbul seyahatleri gerçekleştirmektedir. ÖHY ayrıca 2017 yılı sonlarında İstanbul-Semerkant arasında haftada iki gün olmak üzere karşılıklı sefer başlatmıştır. Aynı güzergâhta 16 Mart 2018 tarihinden itibaren THY de seferlere başlamış durumdadır. Buna ek olarak İstanbul, Antalya ve Bodrum’a “charter seferleri” yapılmaktadır. 2017’de Mayıs-Eylül ayları arasında Antalya’ya, Bodrum’a ve İstanbul’a 72 “charter seferi” düzenlenmiştir. Özbekistan turizm pazarına doğrudan çalışan Türk şirketi bulunmaması nedeniyle turistik seyahatler Özbek turizm şirketleri üzerinden gerçekleştirilmektedir. Özbekistan’daki turizm pazarını yönlendiren ve Türkiye’ye yönelik turistik organizasyonlar yapan başlıca tur operatörleri arasında Yasmina Tour, Davr Tour, Miramax Travel, Uzintour, Reko, Sport Tour, Planeta Tour ve Atlantida Tour gibi büyük çaplı şirketler bulunmaktadır (TKTM TPR 2017: 6).

Türkiye’nin Özbekistan’da İştirak Ettiği Uluslararası Turizm İhtisas Fuarları

Turizm ihtisas fuarları; ülkelerin turistik tanıtımlarının yapılması, devlet yetkilileri ve sektör kuruluşları arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi ve halkın güncel turistik gelişmelerden haberdar edilmesi açısından önemli fırsatlar sunmak-

tadır. Bu fuarlar ayrıca tanıtma faaliyetlerini daha etkin kılmak üzere yeni stratejiler belirleme ve turizm alanındaki rakip ülkeler ile şirketleri daha yakından tanıma imkânı sağlamaktadır. Türkiye tarafından yapılan turistik tanıtım ve propaganda faaliyetlerinin de önemli bir mecrasını teşkil eden bu etkinlikler vesilesiyle Türkiye'nin tarihî ve tabii alanlarının, şehirlerinin ve kültürel değerlerinin tanıtımı ve turistik ürünlerinin pazarlanması söz konusudur.

Türkiye'nin turistik tanıtımı konusunda en yetkin resmî organ durumunda olan KTB tarafından dünyanın kültür, sanat ve turizm merkezi durumundaki birçok şehrinde düzenlenen fuarlara iştirak edilmektedir. 2017 yılı boyunca doğrudan KTB tarafından, kamu ve özel sektör iş birliği çerçevesinde ve yurtdışındaki temsilcilikler aracılığıyla olmak üzere 56 ülkede toplam 112 turizm fuarına katılım sağlandığı görülmektedir.⁶ Bakanlıkça iştirak edilen veya desteklenen yurtdışı turizm fuarlarında, talepleri durumunda Türkiye'deki turizm ve seyahat sektörü temsilcileri için de Türkiye standında yer ayrılmaktadır. Böylece söz konusu kuruluşlar da ülke turizmine hizmetleri hususunda bilgilendirme ve tanıtım faaliyetlerinde bulunabilmektedirler. Söz konusu fuarlara Bakanlık standı dışında bireysel olarak katılan turizm işletmeleri, meslek birlikleri ve dernekler de fuar yer kirası bedeli, stant inşa ve dekorasyonu giderleri hususunda Bakanlık tarafından desteklenebilmektedir. Benzer şekilde turistik tesis ya da bölge tanıtımı yapan söz konusu işletme ve kuruluşların, yurtdışında gerçekleştirecekleri kokteyl, çalıştay, sergi gibi etkinliklerin yer kirası, ikram ve organizasyon giderleri ile tanıtım projeleri kapsamındaki reklam giderleri için de Bakanlığın desteği mümkün olabilmektedir.⁷

Türkiye'nin Özbekistan'da düzenli olarak iştirak ettiği iki önemli turizm fuarı bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi her yıl Nisan ayında düzenlenen Özbekistan Uluslararası Tatil Dünyası Fuarı (ÖUTDF/ (International Uzbek Tourism Fair the World of Leisure), diğeri ise Ekim ayında düzenlenen Taşkent Uluslararası Turizm Fuarı (TUTF/Tashkent International Tourism Fair)'dir. Söz konusu fuarlar yerli ve yabancı tur operatör hizmetlerinin tanıtımında, ortak çalışmalara yönelik kurumsal sözleşmelerin imzalanmasında ve seyahat severlerin tatil tercihlerinin belirlenmesinde etkili olmaktadır. Gerek Özbekistan'ın gerek katılımcı ülkelerin turizm idareleri, tur operatörleri ve seyahat acenteleri söz konusu fuarlar vesilesiyle; hem Özbekistan'ın turizm potansiyeli ile ulusal ve bölgesel turizm etkinlikleri hem de muhtelif ülkelerin turistik yerleri ve ürünleri, turizm

⁶ <http://tanitma.kultur.gov.tr.fuar-takvimi.html>.

⁷ RG 14.11.2010, 27759: 2010/92010; **KTB Genelge** 03.04.2014: 66292. www.kultur.gov.tr/yurtdisi-fuar-ve-tanitim-destegi.html.

türleri, rezervasyon, taşımacılık, konaklama, sigorta ve bankacılık hizmetleri hususlarında bilgi alışverişi ve pazarlama imkânı bulmaktadır.

Türkiye’nin de iştirakiyle dünyanın çeşitli ülkelerinde düzenlenen birçok fuar da olduğu gibi Taşkent’te düzenlenen söz konusu fuarlarda da stantlar tanıma yönelik en çarpıcı unsurlar durumundadır. Bu nedenle stantların şekline ve içeriğine özel bir önem verildiği görülmektedir. Stantlarda fuar süresince yetkililer ile ziyaretçilerin iletişim ve etkileşimini artırmak ve çağdaş esaslar dâhilinde tanıtım faaliyetlerinde bulunmak amacı doğrultusunda çeşitli hizmetler verilmiştir. Türkiye’nin imaj kampanyasını destekleyen özel tasarımı stantlarda ağırlıklı olarak görsel öğeler kullanılmış, büyük ekranlar vasıtasıyla Türkiye’yi tanıtıcı filmler gösterilmiştir. Tanıtıcı sloganları ve logoları içeren ışıklı pano, reklam bandı (banner) ve “roll up” gibi materyaller ile Türkiye’nin turistik yerlerinin fotoğrafları ve resimleri ziyaretçilerin dikkatine sunulmuştur. Tanıtım faaliyetlerinin etkinliğini artırmak amacıyla ziyaretçilere Türkiye’nin turistik değerleri, konaklama tesisleri, ülkedeki turizm çeşitleri, seyahat imkânları ve turistlere sağlanan kolaylıklar hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca stantlarda ziyaretçilere broşür, prospektüs, afiş, tanıtım CD’si gibi dokümanlar ile Türkiye logolu tişört, şapka, not defteri, kalem, anahtarlık gibi hediyelik eşyalar dağıtılmıştır. Türk kahvesi, ayran, lokum ve baklava gibi Türk mutfağına özgü içecek ve yiyeceklerin ikramı Türkiye standının özgün yönlerinden birini teşkil etmiştir (KTB Arş. 2009, 114338; 2010, 176563; 2012, 226973-192847-223804; 2013, 175976-193044-160858 2014, 161401-147691; 2015, 64179; 2016, 163933-170827-173791). Türk el ve süsleme sanatları icra ve teşhir edilmiştir. Söz konusu fuarlar vesilesiyle Türkiye’den resmî yetkililerin yanı sıra tur operatörleri ve seyahat acenteleri yetkililerinin de katılımıyla gerçekleştirilen üst düzey resmî ziyaretler, bu vesileyle Özbek resmî ve özel sektörünün de katılımıyla düzenlenen yemekli toplantılar ve kokteyller iki ülke arasındaki turistik ilişkilerin geliştirilmesi ve iş birliğinin artırılması konusunda önemli bir rol oynamıştır (KTB Arş. 2013: 51575, 45958, 76230; 2014: 182238; 2015: 177825, 177829, 177829, 173586; 2014: 67504, 32559, 24393; 2015: 52273, 64186, 70152, 70154).

Bu kapsamda söz konusu fuarların güncel durumda olan 2017 yılı faaliyetlerine kısaca değinmekte fayda vardır. 13-14 Nisan 2017 tarihinde beşinci kez gerçekleştirilen ÖUTDF’ye Türkiye, Çin, İspanya, Fransa, Malezya, Singapur, Birleşik Arap Emirlikleri, Tayland, Vietnam, Çek Cumhuriyeti gibi çeşitli ülkelere yaklaşık 200 firma ve şirketin katılım sağladığı görülmektedir. Fuar; Özbekistan Cumhuriyeti Kültür ve Spor Bakanlığı, Taşkent Şehir İdaresi, Ulusal Şirket "Uzbektourism" ve reklam ajansı "Büyük İpek Yolu" tarafından düzenlenmekte, Birleşmiş Milletler Dünya Turizm Örgütü (BMDTÖ) tarafından da desteklenmek-

tedir. Söz konusu fuarın açılışında Uzbektourism Başkanı Farrukh Rizaeva, ülkede turizm alanında gerçekleştirilen reformların yerli ve yabancılar için turizm imkânlarını genişlettiğini, dünyada gitgide yaygınlaşan boş zamanları değerlendirme endüstrisi bağlamında söz konusu fuarın yabancı turistleri Özbekistan'a çeken, Özbek halkını da yabancı ülkelere seyahat etmeye teşvik eden önemli bir etkinlik olduğunu vurgulamıştır (4. ÖUTDF Raporu 2017: 2-3).

Taşkent Uzexpo Merkezi'nde 3-5 Ekim 2017 tarihleri arasında 23. kez düzenlenen Uluslararası Taşkent Turizm Fuarı ise Özbekistan Turizmi Geliştirme Devlet Komitesi Millî Turizmi Geliştirme Merkezi (ÖTGDK MTGM) tarafından organize edilmiş ve Özbekistan Bakanlar Kurulu, Özbekistan Dış Ekonomik İlişkiler Bakanlığı, Kültür ve Spor Bakanlığı, Taşkent Belediyesi ile BMDTÖ tarafından desteklenmiştir. Açılış törenine Özbek yetkililer dışında Kırgızistan Kültür ve Turizm Bakan Yardımcısı Azamat Jamankulov, BMDTÖ temsilcisi Dimitriy İlin, Özbekistan'da akredite olan büyükelçilikler ve basın temsilcileri de katılmıştır. Fuarda yer alan ulusal pavyonda Özbekistan'ın Karakalpakistan, Semerkant, Harezm, Buhara, Nevai, Fergana, Cizzak, Namangan, Andican, Surhanderya, Kaşkaderya, Sırderya ve Taşkent vilayetlerinden toplam 695 yerel şirket stant kurarak çeşitli tanıtım faaliyetlerinde bulunmuştur. Fuar Konferans Salonu'nda da söz konusu şirketlerin tanıtım faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Geleneksel yemekleri tanıtan etkinlik çerçevesinde "Taste of the Silk Road" festivali düzenlenmiştir. Fuar alanının uluslararası pavyonunda ise Türkiye, İngiltere, Tayland, Arap Emirlikleri, Azerbaycan, Malezya, Mısır, Ukrayna, Kırgızistan, Kazakistan, Singapur, Endonezya, Hindistan ve Letonya adına stantlar açılmıştır. Fuar toplam 135 yabancı şirket ve 695 Özbek şirketi katılmıştır. Yaklaşık 9.000 kişinin ziyaret ettiği stantlarda ülkeler halk danslarından, yöresel kıyafetlerinden ve el sanatlarından örnekler sergilemişlerdir. Fuarda geleneksel olarak yapılan "Hosted Bayers" (Profesyonel Alıcı) programına da birçok ülkenin turizm şirketi katılmıştır. Fuarın ilk günü ÖTGDK MTGM tarafından resmî ve diplomatik temsilciler ile fuar iştirakçilerine akşam yemeği verilmiştir. Bu sırada Özbek millî dansları ve şarkılarından oluşan bir konser verilmiştir. Fuar vesilesiyle gerçekleştirilen toplantılar sırasında yabancı şirketlerin idarecileri Türkiye'deki turizm potansiyelleri hakkında da bilgi alma ve iş görüşmeleri yapma imkânı bulmuştur. Fuar idaresi tarafından Türkiye standına "En İyi Tematik Stant Ödülü" verilmesi de ayrıca dikkate değerdir (23. TUTF Raporu 2017: 3-4).

Ağırlama Faaliyetleri

İnsanların seyahat kararlarına yön verebilen gazeteciler, seyahat yazarları, kültürel, sanatsal, turistik program ve belgesel yapımcıları, sanatçılar, seyahat

sektörü temsilcileri KTB’nin desteğiyle Türkiye’nin farklı turistik bölgelerinde ağırlanabilmektedir. Bu suretle tanıtım gezileri (roadshow, infotour, fam trip) ve çalıştay (workshop) gibi etkinlikler düzenlenmekte ve söz konusu misafirlerin Türkiye’ye yönelik olumlu izlenimlerini hedef kitlelere aktarmaları sağlanmaktadır. Böylece yabancı ülkelerde Türkiye’nin kültür ve turizm değerlerine ilişkin haberlerin, makalelerin çıkması ve televizyon programlarının yapılması temin edilmektedir. Bu şekilde ülkenin tanınırlığının ve bilinirliğinin artırılması hedeflenmekte ve Türkiye’ye yönelik seyahat organizasyonlarının çoğaltılması ve çeşitlendirilmesi teşvik edilmektedir.

Ağırlamaların şekli ve programı misafirlerin mesleklerine, faaliyetlerine ve taleplerine göre şekillenebilmektedir. İncelediğimiz dönem içindeki kayıtlar dikkate alındığında, Türkiye’ye gelen Özbekistanlı misafirlerin ağırlıklı olarak 5 yıldızlı konaklama tesislerinde “tam pansiyon” şeklinde ağırlandıkları görülmektedir. Misafirlere Türkiye’deki seyahatleri ve gezi programları dâhilinde eşlik etmek üzere Türkiye’den profesyonel bir turist rehberi eşlik etmiştir. Misafirlerin ziyaret ettikleri şehirlerdeki seyahatlerini kolaylaştırmak üzere şoförlü bir araç tahsis edilmiştir. Söz konusu ağırlama faaliyetlerinin organizasyonunda, ilgili şehirlerdeki İl Kültür ve Turizm Müdürlükleri de yer almıştır. Türkiye’de ağırlanan yabancı misafirler ülke tanıtımına hizmet etmek üzere kısa metrajlı tanıtım görüntüleri alabilmektedirler. Ancak ticari amaçlı veya hususi izin gerektiren mahallerde yapılacak çekimler özel izne tabi tutulmaktadır (RG 12.08.2005, 25904).

Son yıllarda gerçekleştirilen ağırlama faaliyetlerinden örnekler vererek konuya açıklık getirmekte fayda vardır. 2013 yılı içinde; “Eskişehir Türk Dünyası Kültür Başkenti” etkinliklerine katılmak üzere Özbekistan’dan bir medya grubu söz konusu şehirde (KTB Arş. 2013: 158110), Türkiye’nin alternatif turizm bölgelerinin Özbekistan basınında tanıtılması için “Uzdaily”, “Uzreport” ve “Dereği” gazetelerinden basın mensupları Muğla, Fethiye, Marmaris, İstanbul ve İzmir’de (KTB Arş. 2013: 150996), Özbekistan’da “Sağlam Evlad Üçün Vakfı” tarafından “yılın ailesi” seçilen Kayumovlar ailesi ise Antalya’da (KTB Arş. 2013: 287599) KTB’nin konuğu olarak ağırlanmıştır. 2014’te de Özbek Turizm Bakanı ve maiyetindeki heyet iki ülke arasındaki ilişkileri kuvvetlendirmek üzere İstanbul’da (KTB Arş. 2014: 108626), Özbek gazete ve haber sitesi yetkililerinden oluşan bir heyet İstanbul ve Fethiye’nin kültürel ve tarihî mekânlarında (KTB Arş. 2014: 141980), Özbekistan’da ve Türkiye’de faaliyet gösteren seyahat acenteleri ile gerçekleştirilen ortak tanıtım gezisi programı çerçevesinde yetkililerden oluşan bir Özbek turizm heyeti İstanbul ve Antalya’da misafir edilmiştir (KTB Arş. 2014: 53329). Bu dönemde Özbek turizm acente yetkililerinden 10 kişilik bir heyet (KTB Arş. 2013: 222357) ile Özbekistan’dan 8 doktor ile 2 basın

mensubunun İstanbul, Bursa ve Afyon destinasyonlarının kültürel ve tarihî mekânları ile sağlık merkezlerinde misafir edilmeleri (KTB Arş. 2014: 56873) Özbek turistlerin sağlık turizmine yönelik tercihlerinin Türkiye'ye yönltilmesine katkı sağlamak üzere gerçekleştirilen ağırlama programları arasında yer almıştır. 2015'te Özbekistan Turizm Bakanlığı il turizm müdürlerinden oluşan 14 kişilik heyet İstanbul, Muğla ve Antalya'da (KTB Arş. 2015: 57106), 2017'de gazeteci ve yazar Mukhammed İsmailov Konya Büyükşehir Belediyesi'nin ağırlama programı kapsamında Konya'da, 2018'de ise diğer Türk Cumhuriyetleri'nden gelen misafirlerle birlikte Özbekistan'dan basın mensupları Türk Dünyası Kültür Başkenti ilan edilen Kastamonu'da ağırlanmıştır (KTB Arş. 2018: 64061; 2018: 309519).

Reklam Faaliyetleri

Yurtdışında Kültür ve Turizm Müşavirlikleri aracılığıyla yürütülen turistik reklam faaliyetleri arasında basın, yayın, televizyon, radyo ve dış mekân (outdoor) reklamlarını kapsayan "klasik reklam" mecrası önemli bir yer tutmaktadır. Yabancı ülkelerde yazılı, görsel ve işitsel medyada yer alan Türkiye'nin kültürel ve turistik değerlerine yönelik tanıtım filmleri, kısa reklamlar (spot) ve haberler Türkiye'ye yönelik ilgiyi artırmayı hedeflemiştir. Havaalanı, tren istasyonu, otobüs terminali, alışveriş merkezi ve sinema gibi yoğunluk arz eden alanlarda bulunan reklam panoları klasik reklam faaliyetlerinde kullanılan başlıca vasıtalar olmuştur. Taksi ve otobüs giydirme çalışmaları ile ulusal havayolu şirketlerinin uçak içi dergi ve televizyonları da reklam faaliyetleri içinde önem arz eden tanıtım unsurları durumundadır (KTB İFR 2006-2017). TKTM de bu turistik tanıtım ve propaganda çalışmaları içinde yer almıştır. Türkiye'deki uluslararası fuarlar başta olmak üzere önemli kültürel ve turistik etkinliklerin Özbekistan'daki resmî kurumlara ve özel sektöre duyurularının yapılmasını da Türkiye ile Özbekistan arasındaki iletişimi ve etkileşimi artırmak ve ilişkileri kuvvetlendirmek üzere yapılan çalışmalar arasında değerlendirmek mümkündür.

Özbekistan'da gerçekleştirilen reklam faaliyetleri kapsamında, birçok ülkenin büyükelçiliğinin yer aldığı Yahya Gulamov caddesi üzerinde merkezi noktalarda bulunan büyük elektronik ekranlar (leddisplay), ve reklam panoları (billboard) önemli tanıtım vasıtaları olmuştur (KTB Arş. 2011: 83690; 2014: 100480; KTB İFR 2007: 142; 2010: 179; 2011: 183-184; 2012: 185-186; 2013: 215-217). 2017'de düzenlenen "Türk-Özbek Dostluk Konseri"nde görüldüğü üzere önemli etkinlikler Özbek halkına şehrin ana geçiş yolları ve kavşaklarında yer alan büyük reklam panoları vasıtasıyla duyurulmuştur (KTB Arş. 2017: 232291). Tramvay giydirme yöntemiyle de Türkiye reklamları yapılmıştır. Ülkedeki orta ve

yüksek dereceli eğitim kurumlarında sık sık düzenlenen kültür haftalarında da KTB arşivinden seçilmiş görsellerden istifade edilerek tanıtım faaliyetleri gerçekleştirilmiştir (KTB Arş. 2014: 100480).

Özbekistan’da halkın yaklaşık yarısının Rusça çıkan gazete ve dergileri takip ettiği, dolayısıyla geçmiş sistemin izlerinin henüz devam ettiği müşahede edilmektedir (Budak 2013: 20). Bu münasebetle Türkiye tarafından Özbekistan’da yapılan turistik tanıtım ve propaganda çalışmalarında, hâlihazırda önemini koruyan Rusça yayın faaliyetleri dikkate alınmıştır. Buna karşılık millî dil ve kültür çalışmalarına özel bir önem verilen Özbekistan’da TKTM tarafından çeşitli etkinliklerde dağıtılmak üzere Rusça ve İngilizce tanıtım materyallerinin yanı sıra 2012’den itibaren Özbekçe broşür de bastırılmaya başlanmıştır. Ülkede gerçekleştirilen tanıtım faaliyetlerinin etkinliğini artırmak açısından söz konusu çalışma önemli bir adım olmuştur (KTB Arş. 2012: 73888; 2013: 138392). Fuar, çalıştay, sergi, reklam ve ağırlama faaliyetlerinde dağıtılmak üzere Türkiye logolu el çantası, şapka, kalem, anahtarlık, tişört gibi tanıtım materyallerini de önemli tanıtım çalışmaları arasında değerlendirmek mümkündür (KTB Arş. 2012: 86258; KTB İFR 2012: 215-217).

Özbekistan’ın önemli gazete ve dergileri arasında yer alan Halk Sözü, Pravda Vostoka, Türkistan, Biznes Vestnik Vostoka, Hürriyet, Taşkent Akşamı, Derekçi, Huma ve Tasvir; televizyonları arasındaki Özbekistan TV, Yaşlar, Spor Kanalı, Medeniyet ve Marifet, MY-5, Dünya, Neva, UzHD ve Zor TV; radyoları arasındaki Oriat FM, Oriat Dânâ, Radio Maxima, Özbekim Teranesi, Radio Grand, Radio Hemrah, Vadi Sedası, Paytaht ve internet siteleri arasındaki Shovshuv.uz, Sayyod.uz, Uzdaily.uz, Podrobno.uz, 12uz.com, Sharh.uz, Kun.uz, Dar-yo.uz, Sputnik-uz.com, Darakchi.uz ve Ziyouz.uz gibi Özbekçe ve Rusça yayın yapan mecralardan Türkiye’yi Özbekistan halkına tanıtmak üzere imkânlar nispetinde yararlanıldığı anlaşılmaktadır (TKTM FR 2017: 7). Taşkent’te İngilizce ve Rusça haftalık “Biznes Vestnik Vostoka” adlı iş ve ekonomi gazetesinin 25 Ağustos 2009 sayısı (KTB Arş. 2009: 162485) ile Özbekistan’daki yabancı misyon temsilciliklerine, kamu kurumlarına, kara, hava ve demir yolları şirketlerine dağıtılan “Uzbekistan Travel News” dergisinin 2012 Ekim-Kasım-Aralık sayılarında yer alan İstanbul, Antalya, Bodrum gibi Türkiye’nin turistik yerlerini tanıttığı yazılar matbuattaki reklam faaliyetlerine örnek teşkil etmektedir (KTB İFR 2012: 215-217).

Reklam faaliyetlerinin etkinliğini artırmak üzere TKTM tarafından belirlenen medya planı kapsamında, Özbekistan turizm pazarında önem arz eden tur operatörleri ve seyahat acenteleri ile “birlikte reklam” çalışmalarına girildiği de görülmektedir. Bu doğrultuda ÖHY ile bağlantılı olarak İstanbul, Antalya ve Bodrum’a on binlerce turistin seyahat etmesini sağlayan “Davir Vip Travel Şirke-

ti” ile gerçekleştirilen tanıtım kampanyaları buna bir örnek teşkil etmektedir. Bu çerçevede, 2013’teki reklam kampanyalarını takiben Özbekistan’da yayın yapan Perviy Kanal, Rossiya ve NTV televizyon kanalları ile “Alliance Media Light Reklam Acenteliği” vasıtasıyla 2014 yılı Mayıs ayı boyunca; Uzdigital TV, Domaşniy, Rusya 1 NTV kanallarında ise 2015 yılı Haziran ayı boyunca Türkiye tanıtım filmleri gösterilmiştir (KTB Arş. 2014, 28835; 2015, 107661; 2016: 64174). Özbekistan’da faaliyet gösteren “Calypso Travel” firması ile de 2014 yılı Mayıs-Ağustos aylarında gerçekleştirilen birlikte reklam faaliyeti çerçevesinde Taşkent’te merkezî yerlerde bulunan büyük reklam panolarında Türkiye tanıtım görselleri yer almıştır (KTB Arş. 2016: 92477).

Turizm ve seyahat endüstrisindeki tanıtım çalışmalarının günümüzde artan bir hızla dünya genelinde dijital ve sosyal medya mecralarına kaydığı gözlemlenmektedir. Bu nedenle klasik mecrada icra edilen yurt dışı tanıtım faaliyetleri, 2007’den itibaren “www.goTurkey.com” projesi ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu şekilde KTB’ye bağlı yurt dışı bürolarının; tanıtım faaliyetlerinin daha etkin bir şekilde icra edildiği, ortak kullanım alanına sahip bir “web site”si etrafında birleşmeleri sağlanmıştır. Seyahat severlerin ilgisinin canlı tutulması ve merak edilen bilgilere daha kolay ulaşım sağlanması amacıyla da yeni bir içerik ve tasarımla ortak bir “portal” oluşturulmuştur. Bu mecrada Türkiye’deki turistik bölgelere, turizm çeşitlerine, tarihî değerlere, kültürel etkinliklere, yemek kültürüne, ulaşım imkân ve vasıtalarına dair bilgilere yer verilmiştir (KTB İFR 2008: 121). TKTM’nin “web sitesi” de bu anlamda doğrudan Özbekistan halkına yönelik bilgilendirme ve reklam faaliyetlerinde bulunmaktadır (TKTM, <http://ktm.uz/>). Bütün bunlara ek olarak Türkiye’nin yurt dışı reklam faaliyetlerinde önem arz eden bir mecrayı da “facebook”, “twitter”, “google (+)”, “instagram”, “pinterest”, “linked-in”, “yahoo”, “tripadvisor”, “expedia” ve “mattador network” gibi sosyal medya ağları oluşturmuştur. Söz konusu ağlarda yer alan Türkiye tanıtım sayfaları, dijital reklam faaliyetleri arasında yer almaktadır. Bu doğrultuda 2014’ten itibaren Türkiye’nin imaj ve reklam faaliyetleri küresel çapta “Turkey.Home” teması ile gerçekleştirilmiştir. Kampanya, kültür ve turizm değerleri ile dünya sathında özgün bir yere sahip olan Türkiye’nin zenginliklerini yansıtabilmek amacıyla dünyadaki birçok yabancı kültürde samimi hisler uyandıran “ev-yurt” kavramı temel alınarak tasarlanmıştır (KTB İFR 2015: 228). Dünya sathında erişim imkânına sahip dijital reklam kampanyaları Türkiye’yi tanımak, görmek, gezmek ve incelemek isteyen Özbekistan halkına da Türkiye’deki kültürel ve turistik değerler, turizm çeşitleri, konaklama tesisleri, ulaşım imkânları konusunda güvenilir ve hızlı ulaşılabilir bilgiler sunmaktadır.⁸

⁸ <http://www.hometurkey.com/> ; <https://www.Turkey.Home.Twitter>.

Sosyal, Kültürel ve Bilimsel Faaliyetler

Zengin bir yapıya sahip olan Türk kültürünün tarihî, tabii, edebi ve sanatsal özelliklerinin turistik bir değer olarak yabancı ülkelerde tanıtılması çalışmaları kapsamında KTB tarafından uluslararası iş birliğine, kültürel diplomasi ve halkla ilişkiler faaliyetlerine özel bir önem verildiği görülmektedir. Bu doğrultuda daha çok izleyiciye, dinleyiciye ve katılımcıya ulaşmak amacıyla yurt dışındaki turizm teşkilatı vasıtasıyla ilgili kuruluşlarla iş birliği yapılarak konser, sergi, film festivali, kongre, sempozyum, kültür günleri gibi etkinlikler düzenlenmiştir. Çeşitli kurum veya kuruluşlar tarafından düzenlenen benzer türdeki etkinliklere de katılım sağlandığı ve destek verildiği görülmektedir.

Özbekistan’da gerçekleştirilen tanıtım faaliyetlerinde Türk mutfak kültüründen geniş ölçüde istifade edilmiştir. Örnek olarak 2012 yılı Aralık ayında Özbekistan Emektar Asker Enternasyonalciler Birliği Yetiştirme Yurdu sakinlerine Türk mutfağından baklava, sarma, döner gibi ikramlarda bulunulmuş, bu vesile ile Türkiye ve Türk mutfağı tanıtılmıştır (KTB Arş. 2011: 244023; KTB İFR 2012: 215-217). Benzer şekilde, Özbekistan Dışişleri Bakanlığı tarafından Romanov Köşkü’nde diplomatik temsilcilerin ve halkın iştirakiyle düzenlenen “Taşkent Geleneksel Mutfak Festivali”nde binlerce katılımcıya Türk mutfağından yemekler ikram edilmiştir (KTB Arş. 2011: 8367; 2012: 86258; 2013: 89757; 2014: 90657; 2015: 74902). 2014 yılı Nisan ayında ise Özbekistan’ın yüksek eğitim kurumlarından Westminster Üniversitesi’nde düzenlenen Kültür ve Tanıtım Haftası kapsamında öğrencilere ve konuklara Türkiye tanıtılmış, bu çerçevede katılımcılara Taşkent’te Türk aşçıların yaptığı Türk yemekleri ile tanınan Efendi Restoran’ın desteğiyle baklava, sarma, sigara böreği ve içecek ikramında bulunulmuştur (KTB Arş. 2014: 67432).

Bunun yanı sıra Türkiye ile Özbekistan arasındaki sosyal ve kültürel ilişkilerin güçlendirilmesi ve Türk dilinin ve kültürünün yaygınlaştırılması amacıyla 2004’ten itibaren Taşkent’te “Türk Filmleri Haftası” düzenlendiği görülmektedir. Özbek halkının beğenileri doğrultusunda gösterime giren Türk filmlerinin çeviri, dublaj ve montaj işlerinde tanınmış Özbek uzmanlar ile sanatçılardan istifade edilmiştir. Filmlerin gösterimi için Radisson SAS Otel’inin balo salonu kullanılmış, davetiye ve tanıtım amaçlı afiş bastırılmış, ilk gün düzenlenen resepsiyonlar vesilesiyle davetlilere Türk mutfağına özgü ikramlarda bulunulmuştur (KTB İFR 2012: 215-217; KTB Arş. 2009: 2611; 2010: 4374; 2013: 219401; 2014: 4361; 2014: 214654; 2015: 33024; 2012: 54664). Özbekistan’da faaliyet gösteren Kültür ve Sanat Forumu Vakfı tarafından 2013 yılı Ekim ayında ülkenin en önemli sanat etkinliği durumunda olan “Altın Çita 3. Taşkent Uluslararası Film Forumu” gerçekleştirilmiş, etkinlikte “Gözetleme Kulesi” adlı Türk filmi “en iyi film” ödülünü almıştır. Yönetmen ve oyuncuların davet edildikleri forumda

anılan film ve Türk sineması hakkında bir sunum yapılmıştır. Bu gelişmeler Özbek sinemaseverler arasında ve basınında yer bulmuştur (KTB Arş. 2013: 186968). Özbekistan’da yabancı televizyon yapımlarına uygulanan yasağın kalkmasıyla “Vadi Sedası Gençler TV ve Radyo Kurumu” kanalında “Kara Sevda” adlı Türk dizisi 2017 yılı Eylül ayında yayınlanmaya başlamış ve Özbek halkı tarafından büyük bir rağbet görmüştür. “Diriliş Ertuğrul”, “Muhteşem Yüzyıl” ve “Kösem Sultan” dizileri ile muhtelif Türk filmlerinin de Özbek televizyonlarında yayınlanmasına yönelik çalışmalara girildiği bilinmektedir (TKTM TPR 2018: 7).

Özbekistan’dan Türkiye’ye gelen turist sayısında artış yaşanmasında ciddi katkıları olan Özbek tur operatörleri ve seyahat acenteleri yetkilileri ile basın mensuplarına yönelik olarak sene sonlarında yemekli toplantılar düzenlendiği, davette söz konusu yılın turizm olaylarının ve ilerleyen sürece yönelik projelerin değerlendirildiği görülmektedir (KTB Arş. 2012: 268397). Benzer amaçlar doğrultusunda Semerkant’ta 2017 yılı Kasım ayında Türkiye’den ve Özbekistan’dan basın mensupları ile TKT Müşavirinin, Özbekistan ÖTGDK MTGM Başkanının, Semerkant Valisinin ve Özbekistan Hava Yolları temsilcilerinin katılımıyla iki ülke arasındaki turizm ilişkilerini değerlendirmeye yönelik bir basın toplantısı düzenlenmiştir. TKT Müşaviri tarafından katılımcılara iki ülke arasındaki turizm gelişmeleri ve iş birliği yapılabilecek çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir (KTB Arş. 2017: 258074).

Özbek halkı tarafından Türk halk kültürüne ve sanatçılara ciddi bir ilginin olduğu görülmektedir. T.C. Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı olarak Taşkent’te eğitim veren Taşkent Türk Öğretim Okulu’nun resmî bayram ve özel günlerde program yapan Türk-Özbek öğrencileri ile üniversitelerin Türkoloji bölümü öğrenci ve öğretim üyelerine talepleri üzerine 2012 yılı Mart ayında Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü’nden halk dansları öğreticileri Türk halk oyunları eğitimi vermişlerdir (KTB Arş. 2012: 50786). 2014 yılı Mayıs ayında Cihan Dilleri Üniversitesi’nde 2500 öğrenci ile Özbek yetkililerinin katılımıyla düzenlenen Kültür Haftası’nda millî kıyafetleriyle yer alan Türk halk oyunları ekibi memnuniyet uyandırmıştır (KTB Arş. 2014: 92519). Benzer etkinlikler kapsamında Özbekistan Kültür Merkezi ve Türkistan Sarayı’nda, Özbekistan Müstakillik Bayramı kutlamalarına iştirak etmek ve Türk müziğini ve kültürünü tanıtmak, müzik ve dans gösterisi yapmak üzere Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü sanatçılarından oluşan bir heyet 2014 yılı Eylül ayı içinde Taşkent’te bir konser vermiştir. Konser öncesinde verilen tanıtım kokteyli söz konusu konserin halk üzerinde yarattığı etkiyi artırmıştır (KTB Arş. 2014: 67274; 2014: 6521; 2014: 169664). Başbakanlık Tanıtma Fonu ile TKTM’nin desteğiyle 2013’te Taşkent’te organize edilen popüler müzik sanatçısı Mustafa Sandal ile (KTB Arş. 2013: 76236), 2017 yılı içinde İstiklal Sarayı’nda özel bir kuruluşun girişimleriyle düzenlenen Serdar

Ortaç konseri Özbekistan’da özellikle gençler arasında Türkiye’ye yönelik ilgiyi göstermesi bakımından önem arz etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin 94. ve Özbekistan Cumhuriyeti’nin 26. kuruluş yıl dönümü etkinlikleri çerçevesinde Türkiye’nin desteğiyle 2017 yılı Ekim ayında Taşkent’te düzenlenen “Türk-Özbek Dostluk Günleri” etkinlikleri de güncel sosyal ilişkilere bir örnek teşkil etmektedir. Bu etkinlik çerçevesinde Türkistan Sarayı’nda yoğun katılımlı bir konser icra edilmiştir. Türkiye’nin Taşkent Büyükelçisi’nin açılış konuşması ile başlayan konserde Türkiye’den KTB Ankara Türk Halk Müziği Korosu sanatçıları ile Devlet Türk Halk Oyunları Topluluğu sanatçıları yer almıştır. Seyircilerin dansları ve oyunlarıyla sanatçılara eşlik ettiği etkinlikte Özbekistan’dan Seba Millî Raks Grubu gösterisi ile Özbek ses sanatçısı Madina Mümtaz da konser vermiştir. Kapanış programında salondaki seyircilerin de katılımıyla halk oyunları ekipleri ellerinde Türkiye ve Özbekistan bayraklarıyla 10. Yıl Marşı’nı söylemişler, ardından sanatçılar ve seyirciler davul zurna eşliğinde halay çekmişlerdir (KTB Arş. 2017: 232291). Benzer türdeki etkinlikler arasında 2017 yılı Ağustos ayında 49 ülkeden müzik ve halk oyunları topluluklarının katılımıyla Semerkant’ta 11. Şark Teraneleri Festivali düzenlenmiş, bu etkinliğe de Türk diplomatik misyonu tarafından katılım sağlanmıştır. Festival açılış töreninde sanatçı Rafet El Roman yer almış; kudüm, ney ve tef sanatçıları ile bir semazenden oluşan Meşk Grubu ise bir dinleti ve gösteri icra etmiştir (TKTM FR 2018: 2).

Edebi ve sanatsal çalışmalar da Türkiye’nin Özbekistan’daki tanıtım ve propaganda çalışmaları içinde yer almıştır. Dedeman Silk Road Hotel’de 2014 yılı Mart ayında Özbek ve Türk edebiyatçıları arasında kültür ve edebiyat alanında iş birliği yapmaya yönelik bir toplantı düzenlenmiştir (KTB Arş. 2014: 43705). TKTM tarafından Türk halk edebiyatına ait 44 eser Özbekistan Bilimler Akademisi Özbek Dili Edebiyatı ve Folklor Enstitüsü Müdürlüğü’ne, KTB ve Türk Dil Kurumu’nun Türk kültür ve sanatına ait 600 civarında eseri ise tasnifleri yapılarak Taşkent Devlet Şarkınsalık Enstitüsü Müdürlüğü’ne hibe edilmiştir. Bu suretle enstitü kütüphanesinde “Türkçe Kitaplar Bölümü” oluşturulmuştur (KTB Arş. 2017: 37128). Ressam Hamdi Telli ve Çiğdem Burçak Telli ile Türk resim sanatını Özbek halkına göstermek ve aynı zamanda Özbek ve Türk ressamlarının kaynaşmalarını sağlamak amacıyla “Sağlam Bala” yılı olması vesilesiyle 2014’te Dedeman Silk Road Hotel’de düzenlenen ortak resim sergisi de sanatsal tanıtım faaliyetleri arasında yer almıştır (KTB Arş. 2014: 164856, 192027, 164856). “Özbek Sanatçıların Fırçasından Türkiye Projesi” kapsamında ise Hatay ve Bursa resim koleksiyonu katalogunun hazırlanması ve ortaya çıkan eserlerin iki ülkede yapılacak sergilerle sanatseverlerle buluşturulması planlanmıştır (KTB Arş. 2017: 168816; 2017: 211519).

Bilimsel etkinlikler de Özbekistan’da gerçekleştirilen ciddi tanıtım mecraları arasında değerlendirilebilir. Ülkenin önemli turizm kuruluşlarından Büyük İpek Yolu Reklam Ajansı tarafından 23 Nisan 2012 tarihinde Uluslararası Taşkent Otel’inde düzenlenen Taşkent Turizm Çalıştay’ında yazılı, görsel ve yüz yüze bilgilendirme faaliyetleriyle Türkiye tanıtımının yapılması buna iyi bir örnek teşkil etmektedir (KTB Arş. 2012: 58076; KTB İFR 2012: 215-217). ÖDTGK tarafından 2017’de TUTF kapsamında Dünya Bankası, BMDTÖ, Harezmi Valiliği ve Özbekistan Bilimler Akademisi’nin desteği ile “Hive İpek Yolu Güzergâhında Turizmin Geliştirilmesi” konusunun ele alındığı uluslararası bir konferans düzenlenmiş, Türk yetkililer tarafından “Turizmin Geliştirilmesinde Destinasyon Çalışmaları Planlaması: Türkiye’de Örneği” başlıklı bir bildiri sunulmuştur. Aynı yıl Ağustos ayında Semerkant’ta “Tarihî Süreçte Semerkant Uluslararası Sempozyumu” düzenlenmiş, bu etkinliğe de Türkiye’den İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)’nden üst düzey bir yetkili ile Türkiye’deki bilim insanları tarafından katılım sağlanmıştır. TİKA’nın koordinasyonu ile 2017 yılı Ekim ayında Semerkant’ta düzenlenen “Ortaçağdaki Semerkant Medrese-i Âfiyyeleri’nin İslam Uygarlığı ve Eğitim Sisteminin Gelişmesindeki Rolü Uluslararası Sempozyumu”nun açılış töreninde Türkiye’deki kültürel değerleri koruma tecrübelerinden hareketle TKT Müşaviri, Özbekistan’daki kültürel zenginliklerin korunarak, gelecek nesillere taşınmasının önemi hususunda bir konuşma yapmıştır (KTB Arş. 2017: 258074). Çeşitli ülkelerden bilim insanlarının iştirakiyle 2017 yılı Eylül ayında Taşkent’te düzenlenen “Emir Timur Döneminde Bilim, Fen ve Kültür” konulu sempozyuma Türkiye’deki bilim insanlarıncaya katılım sağlanmıştır (TKTM FR 2018: 3). Bu tür etkinlikler vesilesiyle Hive’de İç Kale, Semerkant’ta Hoca Ahrar Veli Medresesi ve Mahdumi Azam ziyaretgâhına ilişkin yapılabilecek turistik çevre düzenlemeleri ile ilgili Özbekistan yetkili mercileri tarafından Türk yetkililerden görüş ve öneri talebinde bulunulması (KTB Arş. 2018: 37128) iki ülke yetkilileri arasındaki iş birliği tesisinin ve tecrübe paylaşımının somut örneklerinden birini teşkil etmiştir. Yine Orta Asya’nın kültürel mirasına uluslararası camianın dikkatini çekmek ve çok yönlü ve disiplinler arası bir yöntemle yerel akademisyenler arasında iş birliğini güçlendirmek amacıyla kurulan; Türkiye, Özbekistan, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Çin, Kore, Pakistan, Tacikistan ve İran gibi Asya ülkelerinin üye olduğu Uluslararası Orta Asya Araştırmaları Enstitüsü (IICAS)’nın UNESCO Taşkent Tarih Müzesi’nde 2017 yılı Aralık ayında düzenlenen toplantısına Türkiye adına TKTM tarafından katılım sağlanmıştır (KTB Arş. 2017: 258074). Aynı yıl Özbek Kino Millî Acentesi, Özbek Turizm Komitesi Başkanlığı ve Özbekistan Sanat Akademisi yetkili ve uzmanlarıyla iki ülke arasındaki kültür ve turizm ilişkilerine sağlanabilecek katkılar hususunda gerçekleştirilen görüşmeler; bunun yanı sıra Genç Ressamlar

Sergisi ve “Harezmi Millî Halk Sanatçısı Kâmilcan Ataniyazov’un 100. Doğum Yılı Dönümü Anma Etkinlikleri” gibi çeşitli sosyal ve kültürel etkinliklere resmî düzeyde katılım sağlanmasını Özbekistan’daki tanıtma ve propaganda çalışmalarına katkı sağlayan gelişmeler arasında değerlendirmek mümkündür (TKTM FR 2018: 4).

Eğitim faaliyetleri de Türkiye’nin turizm alanındaki tecrübelerinin Özbekistan’daki turizm sektörüne aktarılmasını sağlayan önemli çalışmalar arasında yer almıştır. Bu şekilde 2017 yılı Aralık ayında Semerkant, Buhara ve Taşkent vilayetlerinde toplam 104 rehberlere Türkiye Rehberler Birliği yetkilileri tarafından teorik ve uygulamalı rehberlik eğitimi verilmiştir. Kursların devamı ile Türkçe dil ve kültür kurslarının açılması yönünde talepler dikkat çekmiştir. Benzer şekilde Özbekistan turizm sektörü çalışanlarından 30 kişilik eğitici grubunun da Antalya’da düzenlenen “turizm eğitim programı”na katılımları temin edilmiştir (KTB Arş. 2018: 37128).

Tanıtma ve Propaganda Faaliyetlerinde Karşılaşılan Sorunlar

Türkiye’nin Özbekistan’da tanıtım ve propaganda faaliyetleri hususunda karşılaştığı güncel sorunlar ve çözüm önerileri konusunda TKTM tarafından 2017’de hazırlanan rapor önem arz etmektedir. Bu başlık altında ağırlıklı olarak söz konusu rapordan istifade edilmiştir (KTB Arş. 2017: 181196).

Özbekistan’da Türkiye adına başarılı tanıtım faaliyetleri gerçekleştirilmekle birlikte, Türkiye’den bazı kurum ve kuruluşların, temsil kabiliyeti zayıf grup ve kişilerin KTB’nin bilgisi dışında Özbekistan’da muhtelif kültür ve sanat etkinliklerine girişmesinin birtakım sorunlara yol açabildiği de görülmektedir. Bu durum Türkiye adına etkin tanıtım ve icra imkânlarını kısıtlayabilmektedir. Bu tür etkinliklerin KTB’nin bilgisi dâhilinde, Türkiye’nin dış teşkilatında yer alan çeşitli kurum ve kuruluşların koordinasyonu çalışmalarının mükerrerliğini engelleyecek, bu vesile ile yetkin kişi ve grupların Türkiye’yi etkin bir şekilde yansıtabilecek içeriklerle, uygun yerlerde ve zamanlarda tanıtım faaliyetlerinde yer almaları sağlanabilecektir. Böylece ülke kaynaklarının daha verimli kullanılması ve kültür, sanat ve tanıtma faaliyetlerinin hedef kitlelerdeki etki oranının artırılması mümkün olabilecektir.

Bunun dışında Özbekistan’daki bazı medya kuruluşları ve internet sitelerinde Türkiye ile ilgili olumsuz imaj uyandıran haberlerin ve bilgilerin yer aldığı da görülebilmektedir. Bu sorunların yetkili organlarca çözümüne yönelik yasal girişimlerde bulunduğu bilinmektedir. Bu girişimlerin takibi ve sonuçlandırılması hiç şüphe yok ki Özbekistan’da kısıtlı da olsa Türkiye’ye yönelik olumsuz yöndeki propagandaların bertaraf edilmesi açısından önem arz etmektedir.

Özbek televizyonlarında ulusal ve Rusya'dan yayınlanan kanallar izlenebilmekte, Türk televizyon yayınları ise ek uydu anteni vasıtasıyla takip edilebilmektedir. Türk televizyon yayınlarına ilgi yüksek olmakla birlikte bu yayınlara erişim güçlüğü izlenme oranını kısıtlamaktadır. Kültürel iletişimin artırılması ve Türkçenin ortak bir kültürel değer olarak yaygınlaştırılması için televizyon yayınlarının Özbekistan coğrafyasına ulaşması önem arz etmektedir. Kısa vadede, bölgede kısmen izlenmekte olan TRT Türk kanalı yayın akışında izlenme oranı yüksek dizi ve filmlerin bölge halkının ilgisine sunulmasında fayda görülmektedir. Uzun vadede ise TÜRKSAT yayın alanının bölgeyi içine alacak şekilde genişletilmesi veya alternatif bir uygulama olarak Rus Yamal uydusu üzerinden bölgeye yayın akışı sağlanması iki ülke arasındaki kültür ve turizm ilişkilerini olumlu yönde etkileyecek çalışmalar arasında yer almaktadır. Ülkede yayın yapan televizyon kanallarında yakın zaman dilimi içinde Türk dizi ve filmlerinin temini için Türk yetkili makamlarına yoğun bir talepte bulunmaktadır. Bu konuda atılacak hızlı ve etkin adımlar iki ülke arasındaki iletişimi ve etkileşimi artıracak ve bu gelişme Türkiye'nin Özbekistan'daki tanıtma ve propaganda faaliyetlerine de ivme kazandıracaktır.

Özbekistan'ın Semerkant ve Buhara gibi tarihî şehirlerinden İstanbul, Ankara, İzmir ve Antalya gibi şehirlere doğrudan hava seferlerinin olmayışı hem tanıtım faaliyetlerini hem de iki ülke arasındaki turizm ilişkilerinin gelişmesini olumsuz yönde etkilemektedir. Özbekistan'a doğrudan çalışmalarda bulunan Türk seyahat şirketi bulunmamakta, bu iş daha çok Özbek turizm şirketleri üzerinden yapılmaktadır. Bu nedenle Türk seyahat acentelerine Özbekistan'da faaliyet gösterme imkânı tanınması önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra Özbekistan'da gerek tarifeli, gerek "charter" uçak bilet fiyatlarının oldukça yüksek olduğu gözlemlenmektedir. Örnek olarak 2017 yılı itibariyle Taşkent-Antalya "charter" biletleri 650 ABD Doları, tarifeli uçak bilet fiyatları ise 800 ABD Doları civarında seyretmiştir. Bu fiyatların aynı mesafeye sahip diğer güzergâhların bilet fiyatlarına göre yüksek olması Türkiye'ye seyahatleri olumsuz etkilemektedir. Özbekistan'dan Türkiye'ye 11 günlük tur fiyatı, bilet dâhil ortalama 1.500 ABD Doları'ndan başlayarak 4.500-6.000 ABD Doları'na kadar çıkmaktadır. Özbek ziyaretçilerin tatil amacıyla kişi başına ortalama harcaması 1.500-2.500 ABD Doları civarındadır. Yurt dışı çıkışlarda 2.000 ABD Doları'ndan fazla döviz çıkarılmasına izin verilmemesi Türkiye'ye gelmek isteyen ziyaretçileri olumsuz yönde etkilemektedir.

TKTM tarafından yapılan güncel bir araştırmada, Özbekistan'dan her yıl yaklaşık 8.000 kişinin termal merkezlere gittiği ve bu kişilerin ülke olarak Çek Cumhuriyeti, Güney Kore ve Rusya'yı tercih ettikleri tespit edilmiştir. Yol dâhil Çek Cumhuriyeti'nde 10 günlük bir tur için 3.000-5.000 ABD Doları, Rusya için

ise 2.500-3.000 ABD Doları ödendiği ve bu turlara genellikle üst gelir grubunun katıldığı görülmüştür. Türkiye’nin termal turizm, kış ve sağlık turizmi potansiyellerinin tanıtımında etkin adımların atılması, bu anlamda örnek olarak Türkiye’nin tanıtım gezisi faaliyetleriyle tanıtımı Özbekistan turizm pazarından verimli sonuçlar alınabilmesine katkı sağlayacaktır.

Tanıtma ve propaganda faaliyetlerinde tek taraflı belirlenip, hayata geçirilen çalışmalara göre ortak yürütülen çalışmalarda başarı oranının daha yüksek olduğu ve ikili ilişkilere daha fazla katkı sağladığı görülmekte, bu münasebetle tanıtım ve reklam faaliyetlerinde de Türkiye ile Özbekistan arasındaki iş birliğinin artırılması önem arz eden çalışmalar arasında yer almaktadır.

Özbekistan Devlet İstatistik Kurumu’nun turizm alanına yönelik kapsamlı bir veri tabanının olmamasının, ülkedeki turizm eğilimlerinin öğrenilmesini güçleştirdiği görülmektedir. Bu konudaki eksiklik ÖTGDK MTGM’ye bağlı olarak faaliyet gösteren Uzbekturizm ile turistik faaliyetlerle iştigal eden özel sektörden temin edilen bilgilerle giderilmeye çalışılmakta, bu verilerin de yeterli olmaması turizm çalışmalarının her alanını olduğu gibi tanıtma ve propaganda faaliyetlerini de olumsuz yönde etkilemektedir.

Yasal düzenlemeler gereği ülkedeki her türlü ticari işlemin yalnızca Özbek para birimi “som” ile yapılabilmesi uluslararası mecrada turizm ilişkilerini olumsuz yönde etkileyen unsurlar arasında yer almaktadır. Ülkede ticari işlemlerin döviz ile yapılabilmesi, örnek olarak tur ödemelerinin döviz olarak gerçekleştirilebilmesi, döviz bulundurma ve döviz kur farkı ile ilgili uygulamaların çağdaş esaslar dâhilinde düzenlenmesi hiç şüphe yok ki turizm sektörüne hareketlilik kazandıracak gelişmeler arasında yer alacaktır. Benzer şekilde tarihî, arkeolojik ve turistik alanlarının bakım, onarım ve restorasyon ve ortak değerlere sahip geleneksel el sanatları, yayın faaliyetleri, değişim programları gibi kültürel çalışmalar konusunda Türkiye’nin Özbekistan ile daha fazla tecrübe paylaşımı sağlaması ve ortak faaliyetlere girişmesi gereklilik arz etmektedir. Turizm teşkilatlanması, gümrük ve vize uygulamaları, turizm eğitimi gibi alanlarda da Özbek muhataplara verilen desteğin artırılmasında fayda görülmektedir. Böylelikle tanıtım ve propaganda faaliyetlerinde de ortak tarihî ve kültürel değerlerin ön plana çıkarılması, karşılıklı güvene dayalı ilişkilerin ve iş birliğinin daha da kuvvetlendirilmesi mümkün olabilecektir.

Özbekistan’da gerçekleştirilen kültür, kış, dağ, doğa turizmi gibi kıyı turizmine alternatif turizm çeşitleri hususunda Türk resmî kuruluşları ile özel sektörü ile gerçekleştirilen iş birliği çalışmaları önemli bir mesafe kat etmiş olmakla birlikte bunu yeterli görmek mümkün değildir. Bu yöndeki ortaklık ve iş birliklerinin artırılması önem arz eden hususlardan biridir. Bu bağlamda turizmi teşvik

amaçlı arsa tahsisi, kredi temini, vergi muafiyeti gibi yasal uygulamalar ve turizm girişimciliği konusunda Türkiye'nin Özbek yetkililere yapacağı hamilik önem arz etmektedir. Bu tür girişimler aynı zamanda Türkiye'nin Özbekistan'daki tanıtım ve propaganda çalışmalarını da kuvvetlendirecek özelliklere sahiptir.

Sonuç

Günümüz dünyasının öncelikli sosyal ve iktisadi faaliyet alanlarından birini teşkil eden turizm, 1991 yılında bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye arasındaki siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel bağların kuvvetlendirilmesi açısından yeni bir koridor oluşturmuştur. Turizm yüzlerce yıldır birbirinden koparılmış durumda olan bu soydaş halkların birbirleriyle yeniden tanışmaları, buluşmaları, kültürel birliktelik anlayışlarını pekiştirmeleri için kullanılacak en etkin vasıtalarından birini teşkil etmiştir.

Türkiye ile Özbekistan arasındaki ikili turizm ilişkilerinde bazı siyasi sorunlar nedeniyle kısmi dalgalanmalar yaşansa da iki ülke arasındaki tarihî ve kültürel bağlar bu sorunların çözümünde etkili bir unsur olmuştur. Olumlu yönde gelişen siyasi ve iktisadi gelişmeler turizm çalışmalarını da çok yakından etkilemiştir. Bu durum Özbek yetkilileri Türkiye'nin turizm alanındaki tecrübelerinden yararlanma yoluna sevk etmiştir. Bu şekilde iki ülke arasındaki turizm ilişkileri son seneler zarfında ivme kazanmaya başlamıştır. Türkiye'nin sahip olduğu zengin tarihî, kültürel ve arkeolojik miras, tabii güzellikler ve iki ülke arasındaki kuvvetli tarihî bağlar Özbek halkının turistik seyahatleri için Türkiye'yi tercih etmesini teşvik eden başlıca unsurlar arasında yer almıştır.

Türkiye ile Özbekistan arasında doğrudan turizm ilişkilerine yönelik anlaşmalar imzalandığı gibi bu ilişkileri dolaylı yönden teşvik eden siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel anlaşmalar da yapılmıştır. Bu münasebetle KTB'nin yurt dışı teşkilatı içinde yer alan TKTM vasıtasıyla Özbekistan'da turistik tanıtım ve propaganda çalışmalarına girilmiştir. Söz konusu ülkede düzenlenen fuarların yanı sıra gerçekleştirilen reklam ve ağırlama faaliyetleri ile sosyal, kültürel ve bilimsel etkinlikler tanıtım ve propaganda çalışmalarının ana mecralarını teşkil etmiştir. Bu faaliyetlerde Türkiye'nin tarihî ve tabii özellikleri ile kültürel değerleri dikkate alınan ana temalar arasında yer almıştır. Bu kapsamda son yıllarda Türklerle meskûn ya da Türk kültürüne yakın ülkelerde büyük beğeni toplayan Türk dizileri ile sinema filmleri de bir beğeni merkezi olarak değer kazanmaya devam etmiştir. Tanıtım faaliyetlerinde Özbekistan'da sağlık turizmüne duyulan ilgiyi değerlendirmeye yönelik çalışmalar da dikkat çekmektedir.

Söz konusu tanıtım ve propaganda çalışmalarının da etkisiyle Türkiye turizm amaçlı seyahatler konusunda Özbekistan halkının tercih ettiği ilk ülke konumuna yükselmiş ve kısa süreli düşüşler dışında Özbekistan’dan Türkiye’ye gelen turist sayısında her yıl düzenli bir artış görülmüştür. Türk Cumhuriyetleri arasında 33 milyonluk nüfus potansiyeli ve bölgesinde bilim, sanat ve ticaret merkezi olarak ön plana çıkmaya başlayan Özbekistan’dan Türkiye’ye yönelen ve artarak devam eden bu teveccüh önem arz etmektedir. Her geçen yıl daha kuvvetlenen karşılıklı ilişkilere paralel olarak Özbekistan turizm pazarının her iki ülke için de ciddi faydalar sağlayacak özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür.

Bu gelişmeler doğrultusunda iki ülke arasındaki ilişkileri kuvvetlendiren turistik ve kültürel faaliyet alanlarının daha da genişletilmesi, karşılıklı iş birliğinin, bilgi ve deneyim paylaşımının artırılması, ortak projelere daha da önem verilmesi yalnızca kültür ve turizm açısından değil, iki ülkenin siyasi ve ekonomik istikbâli açısından da önem arz etmektedir. Özbekistan’daki turistik eğilimlerin ve bu yönde oluşan talep ve isteklerin değerlendirilmesi de yapılacak tanıtım ve propaganda çalışmalarının içeriği, yöntemi ve vasıtaları hususunda yol gösterecektir. Bu anlamda Özbekistan’da Türkiye’nin tanıtım ve propaganda faaliyetlerinin belli bir düzen ve istikrar içinde yürütülmesi gerekmektedir. Resmî turizm teşkilatının, sivil toplum kuruluşlarının ve özel sektörün çalışma imkân ve vasıtalarının genişletilmesi ile gerçekleştirilen tanıtım ve propaganda faaliyetlerinin etki derecesinin artırılması mümkün olacaktır.

Arşiv Kayıtları

Çalışma kapsamında yararlanılan T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Arşivi’ndeki belgelere ilişkin tarih ve sayılar “KTB Arş.” kısaltması ile metin içinde verildiği için kaynakçada ayrıca belirtilmemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 (23. TUTF Raporu) 23. Uluslararası Taşkent Turizm Fuarı Raporu. Taşkent: TKTM, 2017.
- 📖 (4. ÖUTDF Raporu) 4. Özbekistan Uluslararası Turizm Fuarı Raporu. Taşkent: TKTM, 2017.
- 📖 (KTB İFR) T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2006-2017 Yılı İdare Faaliyet Raporu. Ankara: Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2007-2018.

- 📖 (KTB Stratejik Plan 2010) T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2010-2014 Dönemi Stratejik Planı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.
- 📖 (KTB Stratejik Plan 2015) T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın 2015-2019 Dönemi Stratejik Planı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015.
- 📖 (TKTM FR) Taşkent Kültür ve Tanıtma Müşavirliği Faaliyet Raporu. Taşkent: TKTM, 2018.
- 📖 (TKTM TPR) Taşkent Kültür ve Tanıtma Müşavirliği Turizm Pazar Raporu. Taşkent: TKTM, 2018.
- 📖 "Bakanlıkça 2017 Yılında İştirak Edilecek Fuarlar", <http://tanitma.kultur.gov.tr/TR,149260/2016-fuartaqvimi.html>. Web. 10.01.2018.
- 📖 "Goskomturizm Özbekistan'da Dağ Turizmi Altyapısının Geliştirilmesinde Yabancı Yatırımcıları Cezbetmek İstiyor." <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34819.htm>. Web. 04.11.2017.
- 📖 "Goskomturizm ve TÜRSAB İş Birliği İçin Bir Mutabakat Anlaşması İmzalandı." <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34817.htm>. Web. 4.11.2017.
- 📖 "İdarelerin Yabancı Ülkelerdeki Kuruluşlarının Mal ve Hizmet Alımları ile Yapım İşlerine İlişkin Esaslar." *Resmî Gazete*, 04.11.2004, S.25633, Karar No: 2004/8030.
- 📖 "Kültür ve Turizm Bakanlığı Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun." *Resmî Gazete*, 29.04.2003, S.25093, Kanun No: 4848.
- 📖 "Özbekistan Cumhuriyeti Devlet İstatistik Komitesi." <https://www.stat.uz/republic-of-uzbekistan>. Web. 27.01.2018.
- 📖 "Özbekistan." *Yatırım Finansman Dış Ticaret Dergisi*, Web. 25.10.2017, Ek Sayı: 3-35.
- 📖 "Sinematografik Ortak Yapımlar ve Türkiye'de Ticari Amaçlı Film Çekmek İsteyen Yerli ve Yabancı Yapımcılar Hakkında Yönetmelik." *Resmî Gazete*, 12.08.2005, S.25904.
- 📖 "Taşkent Kültür ve Tanıtma Müşavirliği." <http://ktm.uz/>. Web. 16.01.2018.
- 📖 "Turkey.Home Twitter Sayfası", <https://www.Turkey.Home.Twitter>. Web. 09.01.2018.
- 📖 "Turkey.Home." <http://www.hometurkey.com/>. Web. 08.01.2018.
- 📖 "Türk Konseyi." <http://www.turkkon.org/tr-TR/AnaSayfa>. Web. 20.01.2018.

- 📖 “Türk Yatırımcıları Özbekistan Turizm Sektörüne Yatırım Yapmaya Hazır.” <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34816.htm>. Web. 04.11.2017.
- 📖 “Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Özbekistan Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Turizm Alanında İş Birliği Anlaşması.” *Resmî Gazete*, 15.04.1993, S.21553, Karar No: 93/4223.
- 📖 “Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Özbekistan Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Turizm Alanında İş Birliği Anlaşması.” *Resmî Gazete*, 28.12.1997, S.23214, Karar No: 97/10386.
- 📖 “Türkiye İstatistik Kurumu.” <http://www.tuik.gov.tr/>. Web. 15.01.2018.
- 📖 “Türkiye’deki En Büyük Otel Zincirlerinden Biri Özbekistan ile İş Birliği Yapmaya Hazır.” <https://www.uzdaily.uz/articles-id-34820.htm>. Web. 04.11.2017.
- 📖 “TÜRKSOY.” <https://www.turksoy.org/tr/turksoy/about>. Web. 21.01.2018.
- 📖 “Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı.” <http://www.turksoy.org/tr/events/2015/07/02/6-uluslararasi-ipekyolu-muzik-festivali,03.01.2018>. Web. 07.09.2017.
- 📖 “Yurt dışı Turizm Fuarlarına Katılımın ve Turizm Tanıtma ve Pazarlama Faaliyetlerinin Desteklenmesine İlişkin Tebliğ.” *Resmî Gazete*, 14.11.2010, S.27759, Tebliğ No: 2010/9.
- 📖 “Yurtdışı Fuar ve Tanıtım Desteği.” *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı*, 03.04.2014 ve 66292 Sayılı Genelge. www.kultur.gov.tr/TR,92821/yurtdisi-fuar-ve-tanitim-destegi-hakkinda-genelge.html.
- 📖 Baxtishodovich, Bobur Sobirov, Tuxhliev Iskandar Suyunovich ve Anvar Kholiqulov, “The Start-up of Tourism in Central Asia Case of Uzbekistan.” *World Scientific News* 67. 2 (2017): 219-237.
- 📖 Budak, Leyla. “Bağımsızlıklarının 22. Yılında Türk Cumhuriyetleri’nde Medya.” *Türkbilim* 12. (2013): 1-34.
- 📖 Ekenci, İlknur. *Bağımsızlıktan Günümüze Türkistan-Özbekistan ve Türkiye-Tacikistan İlişkileri*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2016.
- 📖 Evcin, Erol. “Türkiye’nin Turistik Tanıtma Politikası ve Propaganda Stratejisi Üzerine Bir Değerlendirme.” 3. *Turizm Şûrası 1-3 Kasım 2017 Tebliğler Kitabı* 1, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı (2017): 80-103.
- 📖 Hepaktan, C. Erdem ve Coşkun Çılpant. “Geçmişten Günümüze Türkiye ile Özbekistan’ın Dış Ticaret İlişkileri.” *Celâl Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14. 2 (2016): 97-110.

- 📖 Khamidov, Obidjon. “New Stage of Tourism Development in Uzbekistan: Actual Problems and Perspectives”, *World Scientific News* 86. 3 (2017): 134-149.
- 📖 Kodaman, Timuçin ve Haktan Birsal. “Bağımsızlık Sonrası Özbekistan ve Dış Politikası”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16. 2 (2006): 413-442.
- 📖 Saray, Mehmet. *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*. İstanbul: AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2014.
- 📖 *Türkiye Turizm Stratejisi 2023*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007.



**Средневековый Великий Шелковый путь - как главный торговый
путь соединявший Восточную Европу и Азию**
*Ortaçağ'ın Büyük İpek Yolu: Doğu Avrupa'yu Asya'ya Bağlayan Ana
Ticaret Yolu*

Доцент к.и.н. Экрем КАЛАН*

Özet

Ortaçağda ticaret devlet hazinesini oluşturan en önemli kalemlerin başındadır. Bu dönemde ticaretin olgusal anlamda en fazla ihtiyaç duyduğu unsurların başında, uygun ulaşım vasıtaları ve ticarî mekânlarla ulaşım yollarının güvenliği gelmektedir. Hazinelerini bu önemli gelirlerden mahrum bırakmak istemeyen hükümdarlar da uygun koşullarda ticari faaliyetler gerçekleştirebilmek amacıyla her türlü önlemi alma yoluna gitmişlerdi. Asırlar boyunca Asya ve Avrupa'yı ticari ve ekonomik açıdan birbirine bağlayarak Avrasya kavramını ortaya çıkaran İpek Yolu, Çin'den Akdeniz'e kadar uzanan kervan yollarının oluşturduğu bir sistemdir Moğolların Doğu Avrupa'ya gelişlerinin ardından bu bölgede ticarî ve ekonomik ilişkiler bir süreliğine bozulmuş olsa da, sonuç itibariyle Moğollar bölgedeki Türk kabilelerini merkezî ve güçlü bir devletin idaresinde birleştirmiş ve bölgede ticaretin yeniden gelişmesini sağlamışlardır. XIII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Avrupa ile Doğu Asya'yı birbirine bağlayan ana ticaret yolları ki bunların en önemlisi İpek Yolu- Kuzeye doğru kaymış ve Doğu Avrupa topraklarından geçmeye başlamıştır. Ticaret yollarının Orta Doğu'dan kuzeye doğru yer değiştirmesinde en önemli etken şüphesiz XII-XIII. Yüzyıllarda Orta Doğu'ya yönelik Haçlı Seferleri ile devamındaki İlhanlı-Memluk mücadeleleridir.

Anahtar kelimeler: İpek Yolu, Ortaçağ, ticaret, Doğu Avrupa, Asya.

Аннотация

Торговля в средневековье - это один из важнейших элементов, составлявших государственную казну. В данный период, одним из наиболее значимых условий роста торгово-экономических связей являлась безопасность транспортных маршрутов с доступными средствами транспортировки и торговыми рынками. Правители,

* Университет Акдениз Факультет литературы Кафедра истории, ekremkalan@akdeniz.edu.tr.

которые не хотели лишать свою казну столь значимых доходов, шли на всевозможные меры предосторожности, чтобы дать возможность осуществления торговой деятельности в надлежащих условиях. «Шелковый путь» представляла собой систему, образованную караванными маршрутами, простирающимися от Китая до Средиземного моря, способствующую созданию концепции «евразийства» и объединению экономики Азии и Европы на протяжении веков. По прибытии монголов в Восточную Европу коммерческие и экономические отношения в этом регионе на некоторое время были нарушены. В конечном итоге, монголы объединили тюркские племена в регионе в централизованную и мощную государственную администрацию в связи с чем торговля получила новый импульс для развития. Начиная со второй половины XIII столетия основные торговые пути, соединявшие Западную Европу и Восточную Азию, в первую очередь караванные дороги Шелкового пути, переместились на север и начали пересекать территорию Восточной Европы. Важнейшим фактором перехода торговых путей с Ближнего Востока на север, несомненно, являются крестовые походы XII-XIII веков и последующая борьба Ильханов с Мамлюками.

Ключевые слова: Великий Шелковый путь, средневековье, торговля, Восточная Европа, Азия.

Экономическая история является одним из ключевых аспектов истории любого политического организма. В последнее время наблюдается заметное усиление интереса ученых и широкой общественности к данной проблеме. С научной точки зрения обращение к исследованию формирования и развития устойчивых торговых связей между различными странами (безусловно, при «благословении» правителей и активном участии государственных структур) является необходимым условием воссоздания реальной картины взаимодействия и даже взаимоприспособления их хозяйств. Это важно также для определения совокупности средств и объектов, использовавшихся для удовлетворения потребностей человека в различные периоды истории.

В основу исследования положены принципы историзма, предполагающего изучение исторических процессов и явлений в их развитии, динамике, во взаимосвязи с социально-политическими и этнокультурными составляющими, и объективности, основанной, прежде всего, на всестороннем анализе комплекса источников с целью реконструкции реальной картины изучаемых явлений прошлого. На протяжении тысячелетий торговые пути играли важнейшую роль в

распространении религии, языков, письменности, государственности, новых технологий в ремесленном производстве и т.д.

Торговля в широком смысле этого слова является процессом обмена товарами, услугами и ценностями, осуществляемый посредством денег или путем натурального обмена специальными посредниками (купцами) между производителем и потребителем как внутри страны (внутренняя торговля), так и за ее пределами (внешняя торговля). То есть, торговля — это вид деятельности, в том числе предпринимательской, связанный с куплей-продажей товаров.

Торговля, как процесс обмена товарно-материальными ценностями, известна начиная с каменного века. Как в древности и средневековье, так и в новое и новейшее время, сутью торговли является предложение к обмену, либо к продаже товарно-материальных, а также нематериальных ценностей с целью извлечения выгоды из этого обмена. Торговля возникла с появлением разделения труда, потребности в обмене излишками производимых продуктов. Обмен сначала носил натуральный характер; с возникновением денег возникли предпосылки для установления товарно-денежных отношений.

Средневековый Великий Шелковый путь и его функция

Ввиду того, что в средневековье масштабы торговли между Азией и Европой не были сбалансированы, азиатские товары на рынке занимали намного больше места, чем европейские (Attman 1991: 8). Со всей очевидностью можно утверждать, что главное направление торговых путей шло с Востока на Запад.

В средневековье существовали торговые пути трех видов: сухопутные (караванные), речные и морские.

Главным торговым путем, соединявшим Азию с Европой, оставался Великий Шелковый путь¹ — система караванных дорог, пересекающих Евразию от Средиземноморья до Китая в древности и средневековье. Начало функционирования отдельных участков этого пути относится еще к эпохе бронзы (III–II тыс. до н.э.). Еще у Геродота есть упоминания о пути от Азовского моря в Центральную Азию. Он же пишет о Царской дороге в державе Ахеменидов из Малой Азии в Иран протяженностью более 2000

¹Термин “Шелковый путь” («Seidenstrasse») впервые ввел в научный обиход немецкий ученый Фердинанд Фрайхер фон Рихтгофен в 1877 г. в своем классическом труде “China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien (Китай. Результаты собственных путешествий)”, Bd. I-V, Berlin, 1877-1911.

км. Далее к востоку функционировали «Лазуритовый путь» (лазурит из гор Бадахшана доставляли в Ассирию и Египет, а также в Китай), «Нефритовый путь» (нефрит добывался в верхнем течении р. Яркенд, откуда начинался его путь на запад и восток). Севернее реконструируются «западный меридиональный путь», который связывал Центральную Азию и Южную Сибирь с Китаем в эпоху царства Цинь и так называемый «Степной путь», шедший из Восточного Туркестана через Приаралье и Нижнее Поволжье к греческим черноморским колониям. Стабильная система трансевразийских коммуникаций окончательно оформилась во II в. до н.э., когда китайская династия Хань установила дипломатические отношения со странами Западного края и положила начало шелковой торговле. В I веке до н.э. шелк проникает в Александрию, с ним знакомится Рим (Калан 2012: 372).

В 43 г. н. э. римский географ Помпоний Мела в труде «О положении мира» описал страну серов – людей «страны шелка», расположенной к северу от Индии и к востоку от Бактрии и Согда (Петров 1995: Карта 13). Само название Большого торгового (или Великого Шелкового) пути, соединяющего саков с китайцами, появляется в IV в. н.э. в «Римской истории» Аммиана Марцеллина (Аммиан 2000: 298). На основании всевозможных источников, прежде всего, китайских хроник и свидетельств античных и средневековых авторов, а также данных археологии установлено, что «Великий Шелковый путь шел на севере от озера Лоб-Нор через Кучу и Карашар вдоль Тянь-Шаня и по реке Тарим до Кашгара, через перевал Терсекдыван в Фергану и далее по Сырдарье и по степи на Южный Урал, Нижнюю Волгу и в Северное Причерноморье, или из Ферганы в Самарканд и далее на переправу через Амударью и, наконец, в Иран и Переднюю Азию. Южная дорога шла от Лоб-Нора вдоль северных склонов гор Куэньлуна вдоль реки Янкенд-Дарья до Ташкурмана в Вахан на Памире и через перевалы на Мерв или на юг в Индию через Гильгит и Кашмир в Гандхару, заканчиваясь в устье Инда» (Кузьмина 2010:9). Самая значительная часть маршрутов этой дороги охватывала северные области Средней Азии и степи Евразии, народы которых были активными участниками и посредниками в культурных контактах огромного региона от Китая до Европы.

Начало функционирования Великого Шелкового пути (Северный Шелковый путь) некоторые авторы условно относят ко второй половине II в. до н.э., когда дипломат и разведчик Чжан Цзян впервые открыл для китайцев Западный край – страны Средней Азии. Тем самым были, как бы, соединены в одно целое две великие дороги, шедшие прежде в

неведомые земли: одна, ведущая с запада из стран Средиземноморья в Среднюю Азию, разведанная и пройденная еще эллинами и македонянами при походах Александра Македонского и селевкидского полководца Демодама; другая, идущая с востока из Ханьской империи в Среднюю Азию, разведанная Чжан Цзянем, который прошел эту область с севера на юг через Давань (Фергану), Кангюй (среднеазиатское Двуречье) и Бактрию (Ртвеладзе 2005: 196). По археологическим сведениям, северный Шелковый путь появился как альтернатива южному (Haussig 2001: 27).

Во II в. до н.э. – V в. н.э. Шелковый путь, если следовать с востока, начинался в Чаньани – древней столице Китая и шел к переправе через Хуанхэ в районе Ланчжоу, далее – вдоль северных отрогов Тянь-Шаня к западной окраине Великой Китайской стены и заставе «Яшмовых ворот», где единая дорога разветвлялась, окаймляя с севера и юга пустыню Такла-Макан. Северная шла через оазисы Хаами, Турфан, Бешбалык, Шихо в долину р. Или; средняя – от Чаочана к Карашару, Аксу и через перевал Бедель – к южному берегу Иссык-Куля; южная – через Дунхуан, Хотан и Яркенд – в Бактрию, Индию и Средиземноморье, а также из Кашгара – в Фергану и далее через Самарканд, Бухару, Мерв – в Хамадан и Сирию, Египет.

В VI–VII вв. наиболее оживленным становится путь, проходивший из Китая на запад через Семиречье и Южный Казахстан, хотя прежний путь (через Фергану) был короче и удобнее.

Перемещение пути можно объяснить тем, что в Семиречье находились ставки тюркских каганов, которые контролировали торговые пути через Среднюю Азию, и, кроме того, тем, что дорога через Фергану в VII в. стала опасной из-за частых междоусобиц. Важно отметить и то, что тюркские каганы и их окружение стали крупными потребителями заморских товаров. Так, постепенно этот путь стал главным: здесь проходила основная масса посольских и торговых караванов вплоть до XV в.

Направления Шелкового пути не были чем-то застывшими: в течение столетий наибольшую значимость попеременно приобретали то одни, то другие его участки и ответвления; некоторые вообще отмирали, а города и торговые станции на них приходили в упадок. Так, в VI–VIII вв. основной была трасса Сирия – Иран – Средняя Азия – Южный Казахстан – Таласская долина – Чуйская долина – Иссык-Кульская котловина – Восточный Туркестан. Ответвление этого пути, точнее, еще один маршрут выходил на вышеназванную трассу из Византии через Дербент в Прикаспийские степи,

в Мангыстау, в Приаралье и Южный Казахстан. Путь шел в обход Сасанидского Ирана и возник тогда, когда в противовес Ирану был заключен торгово-дипломатический союз между Западно-Тюркским каганатом и Византией. В IX–XII вв. этот маршрут использовался с меньшей интенсивностью, но в XIII–XIV вв. он вновь оживился в связи с возникновением в Евразии второй после Тюркского каганата евразийской империи Монгольской (Байпаков 2007: 36-37).

Ведущую роль в торговле на Великом шелковом пути играли согдийцы-жители земледельческих оазисов Средней Азии. Повсеместно вдоль трассы они основывали свои торгово-ремесленные фактории. Согдийские колонии известны на Алтае, в Прибалхашье и Прибайкалье. Именно согдийцы были в течение нескольких столетий проводниками достижений культуры, окружающих цивилизации в степной мир. Хотанский диалект согдийского языка во второй половине I тыс. стал для Великого шелкового пути *-lingua franca-* языком делопроизводства, торговли и общения. В конце I тыс. благодаря притоку в оазисы Центральной Азии тюркского компонента и образованию тюркских государств этнолингвистическая ситуация здесь стала меняться: господствующими стали тюркские диалекты. Тогда же Великий шелковый путь попал под контроль Арабского халифата и торговлю на Великом шелковом пути монополизировали арабские и еврейские купцы. Большую роль в развитии торговли играли и кочевники-скотоводы. Целые роды занимались караванной торговлей: сопровождали караваны и предоставляли скот в качестве транспортного средства и продовольствия (Калан 2012: 372-373).

Если взглянуть на географическую карту, то нетрудно заметить, что Средняя Азия занимала центральное место в поясе великих цивилизаций древности. Она занимала огромное пространство от Желтого и Восточно-Китайского морей до ее восточных границ (примерно 4200–4300 км: от Атлантического океана до Каспийского моря 5100–5200 км).

В средние века существовала одна единственная торговая магистраль – Великий Шелковый путь, а все остальные торговые пути, такие как Волжский, Днепровский, Камский, путь из Булгара в Киев и др. являются составными частями, т.е. ответвлениями Шелкового пути. Короче говоря, Великий Шелковый путь являлся системой, соединявший все торговые пути Евразии.

Конечно, было бы неправильным сводить значение Великого Шелкового пути в истории мировой цивилизации исключительно к

торговлешелком. Его роль была значительно шире и разнообразнее, ибо по нему проходили караваны не только с различными восточными и западными товарами – вместе с ними проникали духовные ценности и религиозные идеи (Ртвеладзе 2005: 196). С караванами на Запад и Восток по Великому шелковому пути шли купцы, дипломаты, искатели легкой наживы и приключений, простые труженики, ремесленники и земледельцы, а также паломники-пилигримы. Как справедливо подчеркивал А.М. Петров, Великий Шелковый путь – это «огромное, подвижное по времени историко-культурное пространство, по которому в древности и средневековье шло сухопутное международное общение от крайних пределов Азии до стран Запада» (Петров 1995: 11; Кузьмина 2011: 11). Он способствовал возникновению и развитию торговых и культурных связей народов, государств, регионов, находившихся на территории Волжского пути.

По Великому шелковому пути перевозился не только шелк, по и огромное количество других товаров. Из Центральной Азии и Восточного Средиземноморья в Китай поставлялись шерстяные и льняные ткани, гобелены и ковры, которые высоко ценились у китайцев, не знакомых с техникой обработки шерсти и льна и ковровым производством. Торговали китайским фарфором, мехами и слоновой костью, рабами, породистыми лошадьми. Благодаря торговле в другие страны попало такое величайшее изобретение Китая, как бумага. В VIII веке бумагу начинают производить в Средней Азии, откуда она попадает на Запад (Калан 2012:373). Великий Шелковый путь служил проводником различных инноваций, в том числе в искусстве (танцы, музыка, изобразительное искусство, архитектура), религии (христианство, буддизм, ислам, манихейство), технологии (само производство шелка, а также пороха, бумаги и т. д.).

Ввиду того, что в Средневековье масштабы торговли между Азией и Европой не были сбалансированы, азиатские товары на рынке занимали намного больше места, чем европейские. Со всей очевидностью можно утверждать, что главное направление торговых путей шло с Востока на Запад.

Долгая история Великого Шелкового пути эпохи средних веков и более ранних периодов функционирования его описана в ряде письменных источников. Одним из наиболее ранних является труд Сюаня Цзяня «По Шелковому пути – к буддийским святыням» (Wriggins 1996:326). В 629 г. буддийский паломник Сюань-Цзянь отправился из Китая (через Среднюю Азию) в Индию, «чтобы взглянуть на священные останки Будды и серьезно изучить богословие». Ехал он по международному караванному пути,

который связывал Китай с Западом. Благодаря его бесценным сведениям о городах и весях, уже в прошлом столетии было сделано множество археологических открытий, подтверждающих сведения этого путешественника.

Путевые записки секретаря Багдадского посольства в Булгарию на Волге Ахмада Ибн Фадлана, прибывшего туда в 922 г., являются непревзойденным источником для изучения не только общественно-политического устройства, но и всех других сторон жизни болгар периода ранней государственности. В сочинении Ибн Фадлана содержатся ценнейшие сведения о сухопутном маршруте Багдадского посольства, описания караванных путей, освоенных арабскими и другими купцами к началу X столетия (Ковалевский 1956: 346). Посольский караван ехал через плато Устюрт на заволжские степи, через земли огузов и башкир к Болгару. Кроме того, существовал сухопутный маршрут от Ургенча к полуострову Мангышлак с дальнейшим продвижением по Каспийскому морю и вверх по Волге. Связи прибалтийских и скандинавских племен, в том числе и викингов, с северокаспийскими землями (п-ов Мангышлак) фиксируются и археологически (Галкин 1996:27-29).

По мнению В.П. Даркевича, транзитная торговля с Востоком была поэтапной. Караваны совершали путешествия в пределах ограниченных отрезков пути от одного местного рынка к другому. Торговые операции осуществлялись в промежуточных центрах на стыках путей, где встречались купцы из различных стран. Поэтапный характер торговли Волжской Булгарии зафиксирован в арабских источниках. Ибн Хаукал, в частности, писал, что восточные купцы привозили товары на болгарские рынки, а «купцы болгарские ездят до Чулымана, а купцы чулыманские ездят до земель Югорских, которые на окраине Севера» (Даркевич2010:199).

Новый расцвет Великого шелкового пути наступает в XIII — XIV вв., что связано с созданием огромной Монгольской империи и определенной стабилизацией отношений на торговых трассах (Kalan2015:94; Калан 2012:108). Во второй половине XIV в. Великий шелковый путь снова приходит в упадок. Продолжалось дробление государств-наследников Монгольской империи. В конце XIV в. в Средней Азии появляется империя Тимура. Он попытался вновь объединить все южные торговые маршруты. Но во время походов Тимура против Золотой Орды многие города Северного Причерноморья и Прикаспия, находящиеся на трассе Великого шелкового пути, были разрушены. Северная дорога пришла в запустение,

а после того как государство Тимура распалось после его смерти, почти перестал использоваться и южный путь (Калан 2012:378).

Огромные расстояния торговых маршрутов потребовали организации особых перевалочных пунктов — караван-сараев. Они являлись одновременно гостиницами и складскими помещениями. Он представлял собой квадратный двор со сторонами около 80 м, обнесенный глинобитными стенами, внутри которого по периметру располагались комнаты для торговцев, склады и стойла для верблюдов. В центре оставалось открытое пространство. Здесь можно было не только остановиться на отдых, но и продать или купить товар, узнать цены и последние новости.

Торговые пути, благоустроенные, с множеством караван-сараев, устроенных через определенные расстояния, колодцами, охраняемыми пунктами в определенной мере служат показателем степени развития общества и государства, как в социально-политическом, так и в экономическом отношении. Великий шелковый путь стал мощным стимулом развития городской цивилизации. Вдоль торговых путей расцветали древние и возникали новые города, выросшие из торговых факторий, караван-сараев, ханских ставок. Крупнейшими на территории Южного Казахстана были Испиджаб (Сайрам), Тараз, Шельджи, Нижний Барсхан, Бунджикат (Пенджикент), Суяб, Алмалык, расположенные на трассе, ведущей на восток, Каялык на дороге в Южную Сибирь, Фараб (Отрар), Пасы (Туркестан), Сауран, Сыгнак, Джанкент (Янгикент), Дженд выросшие на берегах Сырдарьи вдоль северной ветки дороги.

Многочисленные данные, в том числе и археологические, свидетельствуют, что торговые пути служили для обеспечения полнокровного функционирования общества, удовлетворяя потребности в сырье, всевозможных товарах, рабочей силе. В конечном счете, они способствовали прогрессу экономики, распространению новых ремесленных технологий для отдельных регионов и государств, формированию в отдельных случаях специфических социально-экономических образований на базе синтеза ремесленного производства и торговли, прежде всего, международной.

Список литературы

- 📖 Аммиан Марцеллин. *Римская история*. Пер. с латин. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сони. 3-е изд., СПб.: Изд-во Алетей, 2000.

- 📖 Байпаков К. *Великий Шелковый путь (на территории Казахстана)*, Алматы, 2007.
- 📖 Винничек В.А. “Киреева К.М. Восточный импорт на юго-западных землях Волжской Булгарии в предмонгольский период.”, *Материалы и исследования по археологии Поволжья*, Вып. 5, Йошкар-Ола, 2010. 185-211.
- 📖 Галкин Л.Л. “Балтийские ладьи у побережья Каспия”, *Austrvegr/Восточный путь*. Таллинн № 2, 1996. 27-29.
- 📖 Даркевич В.П. *Художественный металл Востока VIII–XIII вв.*, Подред. Т.В. Николаевой, Москва: Наука, 1976.
- 📖 Калан Э. “Торгово-экономические партнеры джучидов на Востоке.” *Проблемы археологии и истории Татарстана: сборник статей 3*. Казань: КФУ, 2012. 106-123.
- 📖 Калан Э., Базылхан Н., Хузин Ф. Ш. “Великий шелковый путь и его северные ответвления.” *Bulgarica: Время и пространство Болгарской цивилизации: Атлас*. Москва-Казань: Феория, 2012. 370-389.
- 📖 Ковалевский А.П. *Книга Ахмада Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.*, Харьков, 1956.
- 📖 Кузьмина Е.Е. *Предыстория Великого Шелкового пути*. Диалог культур Европа-Азия, Отв. ред. Г.М. Бонград-Левин, Москва: Ком Книга, 2011.
- 📖 Петров А.М. *Великий Шелковый путь: о самом простом, но мало известном*, Москва: Восточная лит., РАН, 1995.
- 📖 Ртвеладзе Э. *Цивилизации, государства, культуры Центральной Азии*, Ташкент, 2005.
- 📖 Attman A. “The Flow of Precious Metals Along the Trade Routes Between Europe and Asia up to 1800.” *Asian Trade Routes: Continental and Maritime Studies On Topics No. 13*. Ed. Karl Reinhold Haellquist. London: Scandinavian Institute of Asian Studies, 1991. 7-20.
- 📖 Haussig H.W. *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*. Çev. M. Kayayerli, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.
- 📖 Kalan E. “Moğollar Devrinde İpek Yolu.”, *İpek Yolu*. Ed. Ahmet Taşağıl. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., 2015. 93-107.
- 📖 Wriggins S.H. *Xuan Zang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, Colorado: Westview Press, 1996.



İzmir - Hilal Senti Geleneksel Konut Dokusunda Cephe Tasarımı ve Süsleme

Facade Designs and Ornaments of Traditional Houses in İzmir - Hilal District

Dr. Öğr. Üyesi Aygül UÇAR*
Dr. Öğr. Üyesi Rüçhan BUBUR**

Özet

Zengin tarihi birikime sahip olan İzmir, yüzyıllar boyu farklı kültürler için çekim merkezi olmuştur. Osmanlı Dönemi'nin başlarında küçük bir sahil kasabasını anımsatan kent Sanayi Devrimi ve sonrasında yaşanan gelişmeler nedeniyle ekonomik olarak hızla büyümüş, çeşitli etnik grupların yaşamayı tercih ettiği bir yerleşime dönüşmüştür. İzmir - Aydın Demiryolu ile İzmir - Kasaba (Turgutlu) Demiryolu hattının kesişim alanında kalan ve yoğunluklu Rum nüfusun yaşadığı semt olan Hilal içinde barındırdığı konutlarıyla İzmir'in geleneksel dokusunu bütünlemektedir. İnşa tarihli örneklerin 1901 ile 1905 tarihlerini yinelemesi bölgedeki yapılaşmanın 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Yapılan alan araştırmaları sonucunda semtte yer alan konutların ortak bir gelenek doğrultusunda inşa edildikleri anlaşılmaktadır. Cephenin yaklaşık 1/3'ünü kaplayan giriş açıklığının bulunduğu yer ve açıklıktan ulaşılan dağılım mekanı olarak tasarlanmış hol dikkate alınarak yapılan tipoloji çalışmasında konutlar "yan hollü" ve "orta hollü" olmak üzere iki ana grupta toplanmıştır. Söz konusu alandaki parsellerin sokağa bakan cephelerinin genellikle dar olması yan hollü konut tipinin sıkça tekrarlanmasına ve dolayısıyla bu gruba ait örneklerin çok sayıda olmasına neden olmuştur. Konutlar genel olarak iki ana başlık altında değerlendirilmiş olsalar da kat sayısı ve katların işlevi dikkati alındığında her iki gruba ait çeşitli alt başlıklar oluşturulmuştur. Cephedeki pencere - kapı açıklıkları, kat yükseklikleri gibi detayların belirli oranlar dahilinde tasarlanmasına rağmen, konutların süslenmesindeki detaylar ortak bir gelenekten ziyade, kişisel beğenileri ön plana çıkarmış, yapılara birbirlerinden farklı kimlik kazandırmıştır. Konutların dış cephe süslemelerinde çoğunlukla kullanılan taş malzeme, iç

* Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Sanatı ABD, aygul.ucar@ege.edu.tr

** Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Sanatı ABD, ruchan.bubur@ege.edu.tr

cephelerde yerini ahşap, alçı, çini/seramik, tavan resmi, kalem işi, metal ve karosiman gibi çeşitli malzeme ve tekniklerle oluşturulan süslemelere bırakmıştır. Bu çalışmada, İzmir'in Hilal semtindeki geleneksel konutlar cephe kurgusu, inşa malzemesi ve süsleme özellikleri dikkate alınarak incelenmiş, bunların günümüz halleriyle belgelenecek tanıtılması hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: *İzmir, Hilal, konut, yan hollü, orta hollü, süsleme.*

Abstract

İzmir has been a center of attraction for different cultures for centuries with its rich historical accumulation. At the beginning of the Ottoman period, the city, which reminds of a small seaside town, grew rapidly in terms of economy after the Industrial Revolution and subsequent developments, and turned into a settlement preferred by various ethnic groups. Hilal district, which is located in the intersection area of İzmir - Aydın railway and İzmir - Kasaba (Turgutlu) railway and where the Greek population lives intensively, completes the traditional texture of İzmir with its houses. The fact that the construction samples dating from 1901 to 1905 indicates that the construction in the area increased in the late 19th and early 20th centuries. As a result of area studies, it is understood that the houses in the district were built in line with a common tradition. In the typology study the houses were gathered in two main groups as "side hall" and "central hall" by considering the space where the entrance opening that covers about 1/3 of facade and the hall designed as the distribution place reached from the opening. The fact that the front facades of the mentioned parcels are generally narrow caused the frequent repetition of the side hall house type and thus the number of samples belonging to this group is abundant. Although the houses were generally evaluated under two main headings, when the number and the function of floors were considered, various subheadings belonging to both groups were created. Despite the fact that details such as window-door openings on the facade and floor heights are designed within certain proportions, the ornament details of the houses reveal personal tastes rather than a common tradition and add a different identity to the houses from each other. The stone material, which is mostly used in the exterior facades of the houses, has left its place in the interior facades to the ornaments formed with various materials and techniques such as wood, plaster, tile/ceramic, ceiling painting, hand-drawn works, metal and cement tiles. In this study, the traditional houses in the Hilal district of İzmir were examined by considering the facade construction, building material and ornament features, and they were aimed to be documented and presented with their present status.

Keywords: *Izmir, Hilal, house, side hall, central hall, ornament.*

Batı Anadolu'nun liman kentlerinden biri olan ve yüzyıllar boyu farklı uygarlıklara ev sahipliği yapan İzmir zengin bir kültür birikimine sahip önemli bir merkezdir. Osmanlı Dönemi'nin ilk yıllarında küçük bir bölgesel ticaret merkezi olduğu bilinen kent ekonomik açıdan hızla geliştiği 17. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl sonu arasında Ege adaları başta olmak üzere Peloponez (Mora), İç Anadolu, imparatorluğun geri kalanı ve dışından yeni gelenlerle çeşitli etnik gruplar için bir çekim merkezi haline dönüşmüştür (Neumann ve Tamdoğan 2008: 61-62). Etnik grupları oluşturan bireylerin dayanışma içinde birbirlerine yakın yaşama arzusu kent merkezinin beş ana yerleşim alanına ayrılmasına neden olmuştur. Bu ayırmda Kadifekale ve etekleri Müslümanların, Frenk Mahallesi Levantenlerin, Frenk Mahallesi'nin hemen gerisi Rumların, bugünkü Fuar ve çevresi Ermenilerin, Havra Sokağı çevresi ise Yahudilerin yerleşim alanı olarak belirmiş, Kemeraltı ise ticaret bölgesi olarak gelişmiştir (Yılmaz ve Yetkin 2002: 49). Bu çeşitlilik kent mimarisine inşa malzemesi, yapım tekniği, plan şeması ve süslemeleriyle birbirlerinden farklı özellikli yapılar olarak yansısı da, zaman içerisinde birbirleriyle harmanlanarak İzmir'in kültürel mirasını oluşturmuştur.

Hilal, geçmişten günümüze ulaştırdığı farklı işlevli yapılarıyla İzmir'in mimari mirasını bütünleyen önemli semtlerden biridir. Semt, 1856 yılında inşa edilen ve merkez binası Alsancak Garı olan İzmir-Aydın Demiryolu ile 1865 yılında inşa edilen ve merkez binası Basmane Garı olan İzmir-Kasaba (Turgutlu) Demiryolu hattının kesiştiği mevkide yer almaktadır (Atilla 2014: 140). Başlangıçları farklı yerlerde olan bu iki hat birbirini bu semtte oldukça tehlikeli bir şekilde ve haç biçiminde kestiği için Osmanlı burayı Arapça kesişme anlamına gelen (Devellioğlu 1998: 1064) *Tekatu*, yabancılar ise *İstavroz* (Atay 1998: 181) olarak adlandırmıştır. *Stavrove Yefira* olarak da anılan ve çoğunlukla Rumların yaşadığı semtin adı (Ürük 2008, Hilal maddesi) Cumhuriyet Dönemi'nin "topyekün Türkleştirme" düşüncesi sonucu (Serçe 2000: 168) *Hilal* olarak değiştirilmiştir.

Günümüzde hafif raylı sistemin bir durağına ismini vermesiyle tanınan semt, Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze ulaşan Hilal Hamamı ve geleneksel konutlarıyla kentin tarihsel mimari dokusunu bütünlenmesi açısından oldukça önemlidir. Mimari açıdan zengin olmasına rağmen, literatür taramaları sırasında semti doğrudan konu alan bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bölgenin yeterince ele alınmamış oluşu, Hilal'in Alsancak, Buca, Karşıyaka, Kemeraltı, Mithatpaşa, gibi yerleşimlerin gölgesinde kalması, alanın çöküntü bölgesi olarak değerlendirilmesi ve buradaki taşınmaz kültür varlıklarının niteliklerinin tam olarak bilinmemesi gibi nedenlerle açıklanabilir. Bu çalışmayla, Hilal semtinde kesişerek kenti dört parçaya bölen ray hatlarının

güneydoğusunda kalan bölümünün güneyde Gaziler Caddesi, doğuda ise İşçiler Caddesi ile sınırlandırılan alanında (Res.1) bulunan geleneksel konutlar cephe kurgusu, inşa malzemesi ve süsleme özellikleri dikkate alınarak incelenmiş, bunların günümüz halleriyle belgelenecek tanıtılması amaçlanmıştır.

Ç. Atay tarafından yayınlanan *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İzmir Planları* adlı eserdeki 1905 yılı Sigorta Acenteleri Planı, sınırları çizilen çalışma alanının 1900'lü yılların başındaki durumuna ilişkin önemli ipuçları vermektedir. Detaylı bir şekilde incelendiğinde söz konusu plandaki yapı adalarının, parsel şekillerinin ve o tarihlerdeki dokunun büyük oranda korunarak günümüze taşındığı söylemek mümkündür. Planda boyama yerine çizgi ve renk gösteriminin tercih edildiği, kırmızı çizgilerin çatma, siyah çizgilerin taş veya Fransız kemerli binaları; kırmızı yazılı numaraların konutları, siyah yazılıların ise risk taşıyan binaları simgelediği belirtilmiştir (Atay 1998: 61). Planda Stavroz olarak isimlendirilen bu alanda taş veya Fransız kemerli ve konut olduğu belirlenen binalar (Atay 1998: 60) ile çalışma kapsamında incelenen binaların bulunduğu parseller üst üste çakıştırıldığında bunların büyük çoğunluğunun 1905 planında işaretlenen binalar olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki incelenen binaların inşa tarihli örneklerinde çoğunlukla 1901 ve 1905 tarihlerinin okunması da bu görüşü destekler niteliktedir.

Çalışma alanında pencere, kapı gibi açıklıkların etrafını kuşatan taş söveli, köşe pilasterli, tuğla oyunlarıyla oluşturulan farklı tipteki kat arası / saçak silmeleri ve cephe süslemeleriyle İzmir kent bütününe geleneksel dokusunu yansıtan toplam 13 adet konut incelenmiştir. Bu seçimde tescilli olanların yanında günümüzde kullanılmayarak doğa koşullarının olumsuz etkileri ile insanların vereceği zararlara açık olan konutlara öncelik verilmiş; geleneksel konutların pencere, kapı, vb. oranları ve cephe özelliklerini taşıyan ancak 1960'lı 70'li yıllardan sonra inşa edilenleri değerlendirme kapsamına alınmamıştır.

Sokak - konut - bahçe ilişkisinin kurulduğu konutlarda belirli oranlara sahip taş söveli açıklıkların cephelere benzer şekilde dağıtıldığı, bunların belirli bir geleneği yansıttığı görülmektedir. Cephe tasarımlarının farklı konutlarda benzer şekilde yinelenmesi konutlara ilişkin cephe tipolojisi yapılmasına olanak sağlamıştır. Çalışma alanı içerisinde incelenen konutlara ilişkin cephe tipolojisi yapılırken, yükseklik ve genişliğiyle cephenin yaklaşık 1/3'ünü kaplayan giriş açıklığı dikkate alınmıştır. Giriş açıklığının cephe üzerinde bulunduğu yere göre yan hollü ve orta hollü olmak üzere iki ana grupta toplanan bu konutlar kat adetlerine ve katların işlevlerine göre 6 alt başlık altında sınıflandırılmıştır (Tablo. 1).



Res.1- Çalışma alanı sınırları

	YAN HOLLÜ KONUTLAR	ORTA HOLLÜ KONUTLAR
BODRUM-TEK KATLI		
BODRUM-TEK KATLI TİCARET İSLEVİ		
İKİ KATLI		
İKİ KATLI TİCARET İSLEVİ		
BODRUM-2 KATLI		
BODRUM-2 KATLI TİCARET İSLEVİ		

Tablo 1- Cephe tipolojisi

1-Yan Hollü Konutlar

Yapı adalarında dar ve uzun parseller üzerinde yer alan bu konutların giriş açıklıkları parselin sokaktan cephe alan kısa kenarları üzerindedir. Parselin kısa kenarının sokaktan cephe alması, konut girişinin cephenin bir tarafına yaklaştırılmasına neden olmuştur. Genellikle çift kanatlı demir kapıları olan girişler, arkasında geniş bir koridoru anımsatan hole açılmaktadır. Bir dağılım mekanı olarak tasarlanan hol, odalara, merdiven, mutfak, bahçe gibi servis mekanlarına ulaşımı sağlamaktadır. Yan hollü konutlar kat sayısı ve katın işlevsel durumu dikkate alınarak 6 alt başlıkta gruplandırılmıştır.

1a- Yan hollü, Bodrum + Tek Katlı Konutlar

Sokak dokusu içinde genellikle bitişik nizamlı inşa edilen bu tip konutların girişi cephenin bir yanına yaslanmıştır. Bodrum katların genellikle depolama işlevi gördüğü (Uçar ve Uçar 2016: 128), üst katların ise günlük yaşam gerekliliklerini karşıladığı bilinmektedir. Cephenin yaklaşık 1/3'ünü kaplayan girişlerin birkaç basamakla sokak kotundan yükseltilerek cepheden içe çekilmesi, eyvanı anımsatan nişlerin inşasına neden olmuştur. Bodrum katın yüksekliği, basamak sayısı ve nişin derinliğini etkilemektedir. Girişin hemen yanında yer alan ve genellikle 2 pencereyle sokakla bütünleşen mekan, gün içinde zamanın geçirildiği, misafirlerin kabul edildiği yaşam odası olarak kullanılmaktadır. Bazı örneklerde bodrum kat yüksekliğinin neredeyse tam bir kata yakın olması nedeniyle bu kat ayrı bir konut birimi olarak değerlendirilmiştir.

1215 Sokak ile 1235 Sokak kesimindeki köşe parsel üzerinde bulunan konut her iki sokaktan da cephe almaktadır. Bodrum kat yüksekliğinin fazla oluşu her iki katın da konut olarak kullanılmasına yol açmıştır. Konutun 1215 Sokak No.30 adresli ana cephesi yan hollü, bodrum + tek katlı cephe tasarımına sahiptir (Res.2). Cephenin doğusuna kaydırılmış giriş derince bir niş şeklindedir. Çift kanatlı demir bir kapı giriş holüne ulaşımı sağlamaktadır. Kapının üzerinde yer alan kapı üstü penceresi holün aydınlatılmasını sağlarken, istenilen zamanlarda da mekanın havalandırılmasına yardımcı olmaktadır. Batıda her iki katta da aynı aks üzerine yerleştirilmiş ikişerden toplam 4 adet pencereye yer verilmiştir. Birinci kat pencereleri profilli kornişlerle taçlandırılarak cepheye hareket kazandırılmıştır. Günümüzde bodrum kat yüksekliğince fayans kaplanan konutun birinci kat köşesi, her iki yönde olacak şekilde kare şekilli düzgün taşlarla oluşturulan pilasterle vurgulanmıştır.



Res.2- 1215 Sokak No.30'daki konutun görünüşü.

Yan holl, bodrum + tek katlı konutların diğer bir rneği 1228 Sokak No.24'te görülmektedir (Res.3). Sokak kotundan basamaklarla yükseltilen giriş derince bir ni içerisine yerleştirilmiştir. Giriin doğusunda yer verilen iki adet dikey dikdörtgen Şekli pencere, arkasındaki yaşama mekanını aydınlatmaktadır. Bodrum kat, birinci kat sahanlığının altında bulunan küçük bir kapıyla ayrı bir konut olarak kullanılmaktadır. Cephe, bir ucu yuvarlatılmış tuğlaların birer atlatmalı yerleştirilmesiyle oluşturulmuş Őaak silmesiyle sonlandırılmıştır.



Res.3- 1228 Sokak No.24'teki konutun görünüşü.

1234 Sokak No.5'te (Res.4) ve 1215 Sokak No.34'teki (Res.5) konutlar benzer cephe tasarımlarıyla bu tipin diğer örnekleri olarak çalışmada yer almıştır. 1234 Sokak No.5'teki konutun kullanılmadığı, giriş açıklığı ile pencerelerinin örülerek kapatıldığı, merdiven basamaklarının tahrip edildiği ve yıkılış sürecinin başladığı görülmektedir.



Res.4- 1234 Sokak No.5'teki konut.



Res.5- 1215 Sokak No.34'teki konut.

1b- Yan hollü, Bodrum + Tek Katlı, Ticaret İşlevli Konutlar

Yan hollü, bodrum + tek katlı konutların bir varyasyonu olan bu tipte neredeyse bir kat yüksekliğindeki bodrum kat ticaret işlevine hizmet verecek şekilde planlanmıştır. Bu gruba ait tek örnek 1226 Sokak No.4 adresindedir (Res.6). Cephenin doğusunda yer verilen giriş sokak kotundan yükseltilerek derince bir nişin dip duvarı üzerine yerleştirilmiştir. Nişin tavanında, aralarında gülün de bulunduğu çeşitli çiçeklerin yuvarlak formda dizilmesiyle oluşturulan taç mevcuttur. Tacin merkezine 19.1 rakamlarıyla konutun inşa tarihi yazılmıştır. Alçının dökülmesi nedeniyle tarihteki rakamlardan biri tahrip olmuştur. Tarihin tahrip olmuş kısmındaki rakamın "0" olduğu düşünülmektedir. 1905 yılı Sigorta Acenteleri Planı'nda bu parselin konut olarak işaretlenmesi, yapının bu tarihten daha erken bir tarihe ait olmasını gerektirdiğinden buraya gelebilecek tek rakamın "0" olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki konutun hemen yakınındaki bir başka konutun da inşa tarihinin 1901 olması, bugün okunamayan rakamın "0" olması, tarihin de 1901 olarak okunması düşüncesini güçlendiren diğer bir veridir.



Res.6- 1226 Sokak No.4'teki konut.

Girişin batısında, bodrum katta yatay dikdörtgen şekilli bir, üst katta ise dikey dikdörtgen şekilli iki pencere mevcuttur. Bodrum kat dikkatlice incelendiğinde taş sövelerle çevrili yaklaşık kare şekilli bir açıklık bulunduğu ve bunun sonraki bir tarihte kapatıldığı anlaşılmaktadır. Kapatılmış durumdaki özgün açıklığın iki yandan kare şekilli taşların üst üste dizilmesiyle oluşturulmuş pilaterlerle sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu açıklığın bir pencere ya da kapıya göre oldukça geniş olması, konutun özgününde bodrum katının ticaret amaçlı kullanıldığını, daha sonraki bir tarihte kapatılarak konuta dönüştürüldüğünü, bu dönüşüm sırasında bugünkü pencere açıklığının bırakıldığı tezini destekler niteliktedir.

1c- Yan hollü, İki Katlı Konutlar

Dar kenarları sokaktan cephe alan dikdörtgen planlı konutların bazıları iki katlı olarak inşa edilmiştir. Çalışma alanı içinde bu cephe tipine sahip tek bir konut saptanmıştır. 1228 Sokak No.22'de bulunan bu konutta giriş cephenin doğusunda, yaşama mekânı ise batısında bulunmaktadır (Res.7). Konutun girişi cepheyle aynı düzlem üzerindedir. Alt katta iki, üst katta ise toplam üç pencereye yer verilen konutta, pencere söveleri üzerinde bulunan metal menteşeler ve ortalara yatay yerleştirilmiş demir çubuklar, bunların demir kepenklere sahip olduğunu göstermektedir.



Res.7- 1228 Sokak No.22'deki konutun görünüşü.

1d- Yan hollü, İki Katlı, Ticaret İşlevli Konutlar

Yan hollü konutların 2 katlı olanlarında da alt kata ticaret işlevi kazandırıldığı görülmektedir. Konut girişinin cephenin bir tarafına çekildiği bu grupta üst kat konut kullanımlıdır. Çalışma alanı içerisinde 1225 Sokak No.44 adresinde yer alan konut bu cephe tipinin görüldüğü tek örnektir (Res.8). Yatay kalın bir silmeyle kat arası vurgulanmış, üst kat kaba yonu taş görünümlü yeşil renkli cephe malzemesiyle kaplanmıştır. Cephe ortasında bir cumba bulunduğu, ancak günümüze ulaşamadığı anlaşılmaktadır.



Res.8- 1225 Sokak No.44'teki konut.

1e- Yan Holl, Bodrum + İki Katlı Konutlar

Yan holl, iki katlı konutların bodrum kat eklenmiş bir varyasyonu olan bu tipte, bodrum katın bulunması birinci katın sokak kotundan yükselmesine neden olmuştur. Birinci katın yükselmesi konuta ulaşım için birkaç basamaklı merdiven gereksinimi ortaya çıkarınca, konut giriş açıklığı bir nişin dip duvarı üzerine yerleştirilmiştir. Çalışma alanı içerisinde bu tipe ait iki örnek saptanmıştır. 1215 Sokak No.37 (Res.9) ve 1217 Sokak No.46 (Res.10) adreslerinde yer alan konutlar cephe tasarımlarıyla bu tipin örneklerindedir.



Res.9- 1215 Sokak No.37'deki konut.



Res.10- 1217 Sokak No.46'deki konut.

1f- Yan hollü, Bodrum + İki Katlı, Ticaret İşlevli Konutlar

Çalışma alanı içerisinde bir konutun yan hollü, bodrum + iki katlı, ticaret işlevli olarak tasarlandığı görülmüştür. 1215 Sokak, 1234 ve 1235 Sokak'la çevrelenen bu tipe ait konutun (Res.11) arka cephesinde büyük bir bahçesi bulunmaktadır. Konuta ulaşım hem 1235 Sokak tarafında bulunan ve konutun bahçeye açılan kapısından, hem de 1215 Sokak üzerindeki derin bir niş şeklinde tasarlanmış ana girişten sağlanmaktadır. 1215 Sokak üzerindeki giriş holü cephenin batısına, dükkan ise doğusuna kaydırılmıştır. Konutun köşede bulunması dükkanın çift cepheli olarak tasarlanmasına izin vermiştir. Girişle dükkan arasında kalan iki pencere konutun yaşam odasına aittir. Üst katta ortada bir cumba, bunun her iki yanında ise dikey dikdörtgen şekilli birer pencere bulunmaktadır. Cumba tahrip olmuştur. Konutun katlar arası geçişleri taş malzeme kaplama ve tuğlalarla oluşturulmuş silmeler ile vurgulanmıştır. Bodrum katta pencere ve kapı açıklıkları arasındaki boşluklar kare şekilli taşlarla kaplanıp kat geçişi vurgulanırken, birinci kat ikinci kattan beyaz renkli tuğlalarla oluşturulan silme ile ayrılmıştır. Silme, uzun kenarları yatay olarak sıralanan iki sıra tuğlanın arasına profilli konsol benzeri tuğlaların yerleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Saçak altındaki silme ise, uzun kenarları yatay sıralanan tuğlaların arasının bir köşesi yuvarlatılmış tuğlalarla atlamalı olarak hareketlendirilip bunun üst üste iki kez tekrarlanması şeklindedir.

Benzer düzene sahip bir silme saçak altında üst üste iki kez tekrarlanarak kullanılmıştır. Tuğla kaplamayla pilaster görünümü verilen köşelerinin vurgulandığı konutun cephelerinde bitkisel motiflerin yoğun kullanıldığı taş süslemeler mevcuttur.



Res.11- 1215 Sokak No.32'deki konut.

2-Orta Hollü Konutlar

Genellikle parsellerin uzun kenarlarının sokağa paralel yerleştirildiği konutlarda girişin cephenin ortasına ya da ortaya yakın bir yere kaydırıldığı görülmektedir. Hol iki yandaki yaşam odalarına ve arka taraftaki servis mekanlarına geçişin sağlandığı bir dağılım mekanı olarak tasarlanmıştır. İncelenen örnekler arasında bu gruba dahil edilen konutlar kat sayısı ve katın işlevsel durumu dikkate alınarak 2 alt başlık altında gruplandırılmıştır.

2a- Orta Hollü, Bodrum + Tek Katlı Konutlar

Çalışma alanı içinde bu alt gruba ait iki örnek saptanmıştır. Bunlardan 1225 Sokak No.46'daki konut asimetrik cephe tasarımıyla dikkati çekmektedir (Res.12). Birkaç basamaklı merdivenle sokak kotundan yükseltilen giriş fazla derin olmayan bir niş şeklindedir. Dikey dikdörtgen şekilli pencere ve kapı açıklıkları basık kemerle örtülmüştür. Profilli kornişlerle taçlandırılan pencerelerin demir kepenkleri olduğu anlaşılrsa da, bunlar günümüze ulaşamamıştır. Konutun kullanıcıları tarafından terk edildiği, bodrum kat pencerelerinin örülerek kapatıldığı görülmektedir.

Bu alt gruba ait diğer örnek 1228 Sokak No.20'de yer almaktadır (Res.13). Simetrik bir tasarıma sahip konutun cephesi ortasında giriş, her iki yanında ise bodrum katta birer kapı birer pencere, birinci katta ise ikişer pencere bulunmaktadır. Sokak kotundan yükselen giriş eyvan görünümüne bir niş içine konumlandırılmıştır.



Res.12- 1225 Sokak No.46'daki konut.



Res.13-1228 Sokak No.20'deki konut.

2a- Orta Hollü, Bodrum + İki Katlı Konutlar

1120 Sokak No.20'de bulunan konut orta hollü tipin bodrum + iki katlı bir varyasyonudur (Res.14). Asimetrik bir cephe tasarımı sergileyen konutta girişin üst tarafında balkona yer verilmiştir. Kapı üstü penceresindeki demir korkuluktaki 1901, konutun inşa tarihi olmalıdır.



Res.14- 1120 Sokak No.20'deki konut.

Çalışma kapsamında Hilal geleneksel dokusundaki toplam 13 konut cephe özelliklerine göre incelenmiştir. Bu konutların seçiminde İzmir kent bütününe geleneksel konut dokusunda yer alan ve 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarına tarihlenen konutlarla benzer özellikler taşıyan örneklerin seçilmesine özen gösterilmiştir. İncelenen konutlar yerleşmiş bir geleneğe göre inşa edildiğinden cephe tasarımları İzmir'de alışlagelmiş konut özelliklerini yinelemekte, başta Rum azınlığın oluşturduğu yerli halka ait konutların (Erpi 1987: 52) genel özelliklerini taşımaktadır. Cephe özellikleri açısından keskin çizgiler taşıyan Hilal geleneksel konutlarında tipolojik ayırım, cephenin hakimi durumundaki girişe göre yapılmıştır. Girişin bulunduğu yere göre "yan hollü" ve "orta hollü" olmak üzere iki ana başlık altında toplanan bu konutlarda her bir grup kat sayısına ve katın işlevine göre farklı alt gruplara ayrılmıştır. Alt grubu ne olursa olsun ana iki gruba ait örnekler özellikle İzmir'in Alsancak¹, Bergama², Buca³, Çeşme⁴,

¹ Alsancak konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Erdim, 1992.

² Bergama konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Kırklar, 2012.

³ Buca konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Erpi, 1987.

⁴ Çeşme konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Kayın, 1995.

Karşıyaka⁵, Kemeraltı⁶, Urla⁷ gibi yerleşimleri başta olmak üzere Ayvalık⁸, Söke (Kemalpaşa Mahallesi)⁹ gibi Batı Anadolu'da Rum nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgelerde yoğun olarak görülsede, Uşak gibi Türk evi özellikli konut dokusuyla ön plana çıkan kentlerde de benzer örnekleri bulunmaktadır (Gürsoy 2015: 516).

İnşa Malzemesi

Çalışma alanı içerisinde incelenen konutların cephe yüzeyleri çoğunlukla sıvanmış ve boyanmıştır. Bazı konutlarda sıvanın bir kısmının dökülmesi sonucu inşa malzemesi net olarak okunmaktadır. Yapıların beden duvarları taş ve tuğla malzeme ile yığma¹⁰, bölücü duvarları ise ahşap karkas¹¹ sistemde inşa edilmiştir. Kullanıcıların istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda bazı konutların cepheleri birinci kat pencerelerinin alt seviyesine kadar seramik malzeme ile kaplanmıştır¹². Hilal geleneksel dokusundaki konutların incelenen örneklerinde pencere, kapı gibi açıklıkların daima taş sövelerle çevrelendiği dikkati çekmektedir.

İncelenen konutlarda çatılar parselin yapı adası içindeki konumuna göre şekillenmiştir. İster yan, ister orta hollü olsun bitişik nizamlı konutların köşe parseller dışında yer alan örneklerinde beşik çatı kullanılmıştır. Köşe parsellerde ise üç yöne eğimli kırma çatı kullanımı tercih edilmiştir. Çatıların hemen altında bazen düz şeritler halinde, bazen de Sakız tuğlalarının çeşitli şekillerde dizilmesiyle oluşturulmuş silmelere yer verilmiştir.

Süsleme

Hilal geleneksel dokusundaki konutların cepheleri belirli oranlara ve tasarımlara sahip olsa da, ayrıntıda ele alındığında her evin kendine ait özel bir kimliği bulunmaktadır. Bu kimlik cephede yer verilen farklı malzeme ve teknikli süslemeler ile belirginleşmektedir. Cephelerdeki monotonluğu kırmak, yaşanan mekânları daha süslü ve daha güzel yerler haline getirmek için taş, alçı, ahşap, metal, kalem işi, duvar resmi, çini ve karosiman gibi çeşitli malzeme

⁵ Karşıyaka konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Kuyulu Ersoy, 2006; Özkan, 2006; Uçar, H., 2006.

⁶ Kemeraltı konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Uçar, H.-Uçar, A., 2016, 128-141.

⁷ Urla konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., İpekoğlu, 1990; Erturgut, 2010.

⁸ Ayvalık konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Akın, 2007.

⁹ Söke (Kemalpaşa Mahallesi) konutları hakkında detaylı bilgi için bkz., Güner, 2010.

¹⁰ 1234 Sokak No.5, 1225 Sokak No.44, 1215 Sokak No.32'de yer alan konut.

¹¹ 1215 Sokak No.32'de yer alan konut.

¹² 1228 Sokak No.20, 1228 Sokak No.24 ve 1215 Sokak No.30'daki konut.

ve tekniklerle oluşturulan süslemelere yer verilmiştir (Tablo 2). Bunlardan taş, metal gibi olanları çeşitli doğa koşullarına ve insanın verebileceği zararlara karşı dayanıklı olanlarına çoğunlukla dış cephede yer verilirken, kalem işi, duvar resmi gibi olanlarına konutların iç cephelerinde yer verilmiştir. Karosiman gibi malzemeler ise hem dış hem de iç cephelerde kullanılmıştır.

ADRES	TARİH	TAŞ	METAL	ALÇI	AHŞAP	KARO SİMAN	KALEM İŞİ	TAVAN RESMİ	ÇİNI	CAM	TUĞLA
1215 Sokak No. 30		X									
1215 Sokak No.32	1905	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
1215 Sokak No.34											
1215 Sokak No. 37		X									
1217 Sokak No.46		X									
1120 Sokak No. 20	1901	X	X								
1224 Sokak No.5											
1225 Sokak No.44		X									
1225 Sokak No. 46		X	X								
1226 Sokak No. 4	1901	X	X	X	X						X
1228 Sokak No.20											
1228 Sokak No. 22											
1228 Sokak No.24											X

Tablo 2- Konutlarda süsleme öğeleri.

Dış cephe süslemesinde en çok kullanılan malzeme taştır. Kapı ve pencere lentolarının ortasındaki kilit taşlarının süslenmesinde kullanılan bu malzeme kapı ve pencere üstü kornişleri ile pencere alt kısımlarında oluşturulan dikdörtgen alanlarda görülmektedir. 1215 Sokak No.32'de yer alan konut taş süslemeleri açısından oldukça zengin repertuara sahiptir. Konutun birinci kat kapı ve pencerelerinin lentoları ortasındaki kilit taşlarında stilize akant yaprağına yer verilmiştir (Res.15). Üst kısımda yatay bir bantla toplanıp demet haline getirilmiş üçlü stilize yapraklar başlık benzeri bir unsurdan çıkan "S" ve "C" kıvrımlı dallar ve yapraklarla taçlandırılmıştır. Pencerelerin alt kısmı söveyle aynı eksende yer verilen pilasterlerle sınırlandırılmıştır. Alt ve üst kısımlarında yer alan stilize akant yapraklı pilasterler üç yivlidir. Yatay dikdörtgen şekilli bu alanlar birer volütle başlayan "C" kıvrımlı akant yapraklarla hazırlanmış kabartma süslemelerle hareketlendirilmiştir. Pencere kilit taşları üzerindeki süslemenin benzeri dükkan açıklıklarının kilit taşları üzerine de uygulanmıştır. Konutun köşesinde bulunan dükkanların her iki cephesindeki lento kilit taşlarında da benzer süslemelere yer verilmiştir. Burada yatay bir bantla toplanıp demet haline getirilmiş üçlü stilize yaprakların sayısı beşe çıkarılmış, bandın iki ucuna ise Yunan alfabesiyle dükkan sahiplerinin isimlerinin baş harfleri yazılmıştır. 1215 Sokak cephesindeki açıklığın kilit taşı üzerinde Φ ve

Π¹³ harfleri, 1235 Sokak cephesindekinde ise E ve T¹⁴ yazılmıştır (Res.16, 17). İzmir'de bu tür kısaltmalar batılılar gibi yaşama isteği bulunan Osmanlı kent soylularının evlerinde de görülmektedir (Kuyulu Ersoy 2015: 64). Benzer kilit taşı düzenlemesi 1226 Sokak No.4'teki konutta da mevcuttur. Söz konusu konutun pencere ve kapı lentosunun kilit taşı görünümü alanlarında, volütle başlayan "C" kıvrımının ortasında bulunan istiridye kabuğu kabartması her iki pencerenin lentosu ortasında yinelenmektedir. Pencere ve kapıları çevreleyen sövelerin lento ya da kemer ortalarındaki kilit taşı görünümü öğelerin veya kilit taşlarının bu tür motiflerle süslenmesi Buca (Erpi 1987: 213), Karşıyaka (Uçar 2013: 409-410) gibi İzmir'in çeşitli semtlerindeki konutlarda da mevcuttur.



Res.15- 1215 Sokak No.32'deki konutun penceresi.



Res.16, 17- 1215 Sokak No.32'deki konutun dükkân açıklıklarının kilit taşları.

Sınırları belirlenmiş çalışma alanındaki geleneksel konut dokusunda görülen diğer bir süsleme malzemesi *metal*dir. Demir çubuklara "C" ve "S" kıvrımları verildikten sonra perçinleme ve/veya sarmalı bağlama yöntemiyle istenilen kompozisyonda birleştirilmektedir. Bu korkuluklar çift kanatlı giriş kapıları, kapı üstü pencereleri, balkon gibi birçok farklı yerde kullanılmıştır. 1120 Sokak No.20'deki konutta kapı üstü penceresinin korkuluğunda konutun inşasına ait 1901 tarihine yer verilmiştir (Res.18). Konutlarda inşa tarihine ilişkin bilgiye çoğunlukla konut giriş kapılarının taş lentoları üzerinde yer verilmesine rağmen, bu örnekte olduğu gibi kapı üstü pencerelerinin metal korkuluklarında nadir olarak bulunmaktadır. Benzer uygulama Anadolu'daki Türk evlerinde de

¹³ Harflerin Türkçe karşılıkları F ve P'dir.

¹⁴ Harflerin Türkçe karşılıkları E ve G,Ğ,Gh'dir.

yer bulmuştur. Hilal semtinde olduğu gibi, İzmir'in Bergama (Kırlar 2012: 89) ilçesi, Afyon'un Sandıklı (Uçar 2012b: 252) ilçesinde yer alan ve tarihlendirmeleri 1900'lerin başı olan konutlarda kapı üstü pencerelerinin metal korkuluklarında da inşa tarihi yer almaktadır. "S" ve "C" kıvrımlarıyla meydana getirilmiş benzer süslemelere sahip korkuluk örneklerine ise 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında inşa edilmiş çok sayıdaki İzmir konutunda rastlanılmaktadır (Uçar 2012a: 30).



Res.18- 1120 Sokak No.20'deki konut

Cumba/balkon konsolları metal malzemenin kullanıldığı diğer bir yapı elemanıdır. Genellikle büyük bir "S" kıvrımlı bitkisel bir dalın üstten ve yandan menderes motifli veya çeşitli bitkisel motiflerle oluşturulmuş bir silme ile birleştirilen konsollar dökme demir yöntemiyle üretilmektedir. Eritilmiş demirin kalıplar içine dökülerek aynı ölçü ve süslemeye sahip konsolların seri üretimiyle (Erpi 1987: 200), aynı boyutlara ve bezemeye sahip konsolların çok sayıda konutta kullanılması sonucunu doğurmuştur. 1215 Sokak No.30'daki konutun cumbasını taşıyan konsolların her biri aynı kompozisyonu tekrarlamaktadır (Res.19). 1220 Sokak No.20'deki konutun balkonunu taşıyan konsollarda benzer bir kompozisyonun (Res.20) her üç konsolda da yinelenmesi, konsolların dökme demir olarak seri üretiminin yapıldığını, konut sahibinin bu hazır olan konsollardan seçtiği bir modelin kullanıldığını ortaya koymaktadır.



Res.19- 1215 Sokak No.32'deki konutun cumba konsolu.



Res.20- 1120 Sokak No.20'deki konutun balkon konsolu.

Alçı, Hilal'deki geleneksel konutların süslenmesinde kullanılan malzemelerden bir diğeridir. Konutların hava koşullarının olumsuz etkilerinden korunaklı dış cephelerinde ve özellikle konut iç mekan tavanlarında sevilerek kullanılmıştır. Çalışmada incelenen konutlar arasında 1226 Sokak No.4'teki konutun giriş nişi tavanında çeşitli çiçeklerle hazırlanmış bir çelengin ortasına tarih düşüldüğü görülmüştür (Res.21).



Res.21- 1226 Sokak No.4'teki konuttun giriş nişi tavanındaki alçı süsleme.

1215 Sokak No 32'de yer alan konut iç mekan süslemeleriyle oldukça dikkat çekicidir. Konutun sadece dış cephesi değil, iç cepheleri de alçı, tavan resmi, ahşap gibi farklı teknik ve malzemeli zengin süslemelere sahiptir (Res.22). Konutun giriş holü ve yaşam odasının tavan göbekleri ile tavanların etrafını çevreleyen çeşitli alçı süslemeleri arasında en dikkat çekici olanı asma yapraklı, üzüm salkımlarının ve buğday başaklarıyla kombine edilmiş olanıdır (Res.23).



Res.22, 23-1215 Sokak No 32'deki konutun giriş holü tavanı ve tavandan detay.

Hilal geleneksel konutlarında Batılı bir anlayışla düzenlenmiş *tavan resimlerine* de yer yerilmiştir. 1215 Sokak No. 32'deki konutta görülen bu resimlerde yuvarlak madalyon içerisinde kıyı görünümlü manzara resimleri yapılmıştır. Bu resimlere konutun giriş holü tavanındaki alçı göbeğin dört köşesindeki ile yaşam odası tavanının dört köşesinde yerleştirilen barok kartuşlar içerisinde yer verilmiştir (Res.24). İzmir'de 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında inşa edilmiş konutlarda döneminin en beğenilen süsleme türlerinden biri ve modası olan duvar ve tavan resimlerine (Kuyulu Ersoy 2015: 63), Büyükkaraoşmanoğlu, Kızlarağası Hanı gibi hanlarda da yer verildiği bilinmektedir (Ersoy ve Uçar 2015: 43). Söz konusu konutun tavanı alçı ve kalem işi süslemeli birkaç bordürle kuşatılmış, bordürlerden en içtekinin her bir kenarı ortasına, bir gülbezeğin iki tarafına karşılıklı yerleştirilmiş birer kanatlı ejder figürü işlenmiştir (Res.25). Ejder figürlü kompozisyonlar sadece bu tür Rum konutlarında değil, Yahya Hayati Paşa Köşkü (Kuyulu Ersoy 2014: 540) gibi Türk konutlarında, kentteki ilk Türk-Müslüman hastanesi olarak kurulan Gureba-i Müslimin Hastanesi'nde (Bubur 2002: 170) de yer bulmuştur. Hilal geleneksel dokusunda bulunan 1215 Sokak No. 32'deki konut, tavan resimleriyle İzmir örneklerinin¹⁵ sayısını arttırsa da konutun yıkılış sürecinin başlaması nedeniyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

¹⁵ İzmir duvar ve tavan resimlerini konu alan diğer çalışmalar için bkz., Kuyulu, 2000; Kuyulu, 1998; Kuyulu, 1993.



Res.24- 1215 Sokak No.32'deki konutun yaşam odası tavanı.



Res.25- 1215 Sokak No.32'deki konutun ejder tasvirleri.

Hilal geleneksel konutlarında kullanılan diğer bir süsleme malzemesi *karosimandır*. Sıvı kıvamda hazırlanmış pigmentli çimento, mermer tozu ve çeşitli minerallerle karıştırılıp hazırlanan karışımın kalıba dökülüp preslenmesi ve çeşitli işlemler sonrasında kurutulmasıyla elde edilen karosimanlar, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılda dönemin modası haline gelmiş, İzmir konutlarının neredeyse tamamında zemin döşeme malzemesi olarak kullanılırken, zengin

motif repertuarıyla¹⁶ süsleme işlevini de üstlenmiştir (Uçar 2014). 1215 Sokak No. 32'deki konutun bahçeye açılan girişinin merdiven basamakları ile rıhtına karosiman döşenmiştir. Merkezine dört yapraklı yoncayı anımsatan stilize bir çiçek yerleştirilen karonun her bir köşesindeki ¼ motifler dört karoda bir bütünlüğe ulaşarak desenin sürekliliği sağlanmıştır.

Çalışma kapsamında incelenen konutlarda diğer bir süsleme malzemesi olarak bezemesiz tek renkli ve bitkisel bezemeli mavi-beyaz renkli *seramikler* de kullanılmıştır. Seramik malzemeli süsleme örnekleri 1215 Sokak No. 32'deki konutta saptanmıştır. Konutun mutfak davlumbazı etrafında (Res. 26) ve tuvalet duvarlarında bitkisel kompozisyonlu seramikler bulunduğu dikkati çekmiştir.

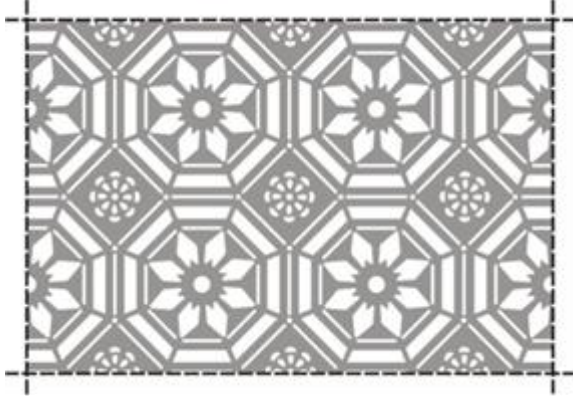


Res.26- 1215 Sokak No.32'deki konutun seramiklerinden detay.

Seramiklerin merkezinde diyagonal yerleştirilmiş mavi renkli vazo içerisinde çiçek buketi betimlemesinin etrafı papatya benzeri küçük mavi çiçeklerle çevrelenmiştir. Kenarların bir sıra mavi noktalı şeritle kuşatıldığı seramiklerin köşeleri palmet benzeri çiçeklerle hareketlendirilmiştir. İzmir'in Buca, Kemeraltı, Alsancak gibi çeşitli semtlerinde yapılan çeşitli araştırmalar sırasında aynı renk ve kompozisyonlu seramik örnekleri, geleneksel konutların cumba panel süslemelerinden bahçelerdeki çeşmelerin cephe kaplanmasına kadar birçok farklı alanda kullanımı saptanmıştır. Bu bilgi ışığında bu seramiklerin 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılda inşa edilmiş konutların özellikle ıslak mekânlarında sevilerek kullanıldığını söylemek mümkün olsa da, bu konu özelinde yapılacak çalışmalar bu bilgiyi daha da güçlendirecektir.

¹⁶ İzmir konutlarını süsleyen karosimanlar hakkında detaylı bilgi fotoğraf ve çizim için bkz.,Uçar 2015.

İncelenen konutlarda *cam*, pencere, dolap kapağı gibi alanları şeffaf olarak kapatmayı sağlarken bu bölümleri süslü bir görünüme de kavuşturmaktadır. 1215 Sokak No.32'deki konutun mutfak dolaplarında bu uygulamanın her ikisi de görülmektedir. Dolapların alt sırasındaki geniş camların şeffaf camla, üst sıradaki yatay dikdörtgen şekilli ve dar olanları ise bitkisel ve geometrik motiflerle süslü camlarla kapatılmıştır (Res.27, Şek.1).



Res.27, Şek.1- 1215 Sokak No.32'deki konutun cam süslemeleri.

Sekizgen ve eşkenar dörtgenlerin hakim olduğu kompozisyonda, sekizgenlerin merkezine sekiz taç yapraklı çiçek, eşkenar dörtgenlerin içine ise stilize rozet çiçekler yerleştirilmiştir. İzmir'in çeşitli semtlerinde yapılan araştırmalar sırasında konutların cam süslemesinde çeşitli motiflerin kullanıldığı görülmesine rağmen, yapılacak çalışmalarla bu örnekler daha da arttırılacaktır.

Sonuç

Bu makalede Hilal geleneksel dokusundaki toplam 13 konut cephe tipolojisi, inşa malzemesi ve süsleme özellikleri dikkate alınarak tanıtılmaya çalışılmıştır. İncelenen konutların benzer örneklerine Batı Anadolu'nun Alsancak, Ayvalık, Bornova, Buca, Çeşme, Foça, Söke, Urla gibi kıyı kesimindeki yerleşimlerinde de sıkça rastlanmaktadır. 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarına tarihlenen bu konutlar plan şemaları, cephe tasarımları, inşa malzemeleri, açıklıklarını çevreleyen taş söveleri, Avrupa sanatı etkili tavan resimleri, Batılılaşma Dönemi özellikli "C ve S" kıvrımlarının hakim olduğu taş, ahşap, alçı, karosiman gibi çeşitli malzeme ve teknikli süslemeleriyle ortak bir geleneğin izlerini taşımaktadır. Hilal semtindeki konutlar, bu tür yapıların gerek İzmir'deki dağılımını göstermesi gerekse Batı Anadolu kıyı kesimi konut dokusunu bütünlenmesi açısından oldukça önemlidir.

Çalışma kapsamında incelenen Hilal semti geleneksel dokusundaki konutların tarihli örneklerinde 1901 ile 1905 tarihlerinin yinelemesi, tarihsiz örneklerin de 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarına yerleştirilmelerini mümkün kılmaktadır. Söz konusu alandaki konutların genel karakteri Batı Anadolu kıyı kesimindeki konutlar gibi yerleşmiş bir geleneğin izlerini taşımakla birlikte, özellikle süslemelerindeki detaylar konutu yaptıranın beğenisi ve ekonomik gücünü yansıtarak kendi içlerinde her birini farklı bir kimliğe kavuşturmaktadır.

İzmir'in Batılılaşma sürecini yansıtan bu konutlar ne yazık ki günden güne yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. 2017 yılının Eylül ayında Hilal semtinde yapılan alan araştırması sırasında mimarisi ve süslemeleriyle diğer konutlara göre daha özenli tasarlandığı görülen 1215 Sokak No.32'de yer alan konuta aynı yılın Kasım ayında ikinci kez gidildiğinde binanın neredeyse yarısının yıkıldığı, iç mekânlardaki özgün süslemelerin semt sakinleri tarafından tahrip edildiğinin görülmesi bunun en önemli belgesidir. Her geçen gün yok olan bu konutların restorasyonlarının bir an önce yapılarak hak ettikleri değere kavuşturulması ise en büyük dileğimizdir.

Kaynakça

📖 Akın, Berrin. *Ayvalık Evleri*. ÇOMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2007.

📖 Atay, Çınar. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İzmir Planları*. İzmir: Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı, 1998.

📖 Atilla, Nedim. *İzmir Demiryolları*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2014.

📖 Bubur, Rüçhan. "İzmir Gureba-i Müslimin Hastanesi." *Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu (Prof. Dr. Gönül Öney'e Armağan 10-13 Ekim 2001) Bildiriler*. İzmir: Ege Üniversitesi, (2002): 163-173.

📖 Devellioglu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın, 1998.

📖 Erdim, M. Murat. "İzmir - Alsancak Konutlarının Geçmiş-Günümüz İlişkileri Üzerine Bir Deneme." *Egemimarlık 3- 4* (1992): 64-67.

📖 Erpi, Feyyaz. *Buca'da Konut Mimarisi (1838-1934)*. Ankara: ODTÜ, 1987.

📖 Ersoy, Bozkurt ve Uçar, Hasan. "Şehir - İçi Hanlarında Süsleme.." *Prof. Dr. Selçuk Mülayim Armağanı Sanat Tarihi Araştırmaları*. Ed. Aziz Doğanay. İstanbul: Lale, 2015. 39-58.

📖 Erturgut, Burcu Ş. "Urla Tarihi Kent Merkezindeki Konutların Plan Şemalarına İlişkin Tipoloji Çalışması." *Egemimarlık 73* (2010): 32-35.

📖 Güner, Zeynep. *Söke Kemalpaşa Mahallesi Sit Koruma Projesi*. İstanbul İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2010.

📖 Gürsoy, Elif. "Uşak'taki Tarihi Evlerde Giriş Düzenlemeleri." *Turkish Studies 10-6* (2015): 499-520.

📖 İpekoğlu, Başak. "Urla Eski Konut Dokusunda Cephe Düzenlerine İlişkin Bir Tipoloji Çalışması." *AÜDTCF Dergisi 34* (1990): 141-156.

📖 Kayın, Emel. "Çeşme Geleneksel Kent Dokusunda Konut Tipleri." *Egemimarlık 17* (1995): 41-44.

📖 Kırlar, Buket. *Geleneksel Bergama Evlerinde Kapılar*. İzmir Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2012.

📖 Kuyulu Ersoy, İnci. "İzmir, Bayraklı Yahya Hayati Paşa Köşkü: Kül Olan Resimler." *XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, (2014): 529-545.

📖 -----."İzmir'de Yerel ve Levanten Kültürün Duvar ve Tavan Resimlerine Yansıması." *Prof. Dr. Selçuk Mülayim Armağanı Sanat Tarihi Araştırmaları*. Ed. Aziz Doğanay. İstanbul: Lale, 2015. 59-81.

📖 -----."Karşıyaka Levanten Konutlarından Örnekler." *Karşıyaka Kültür ve Çevre Sempozyumu Bildiriler*. İzmir: Karşıyaka Belediyesi Kültür, 2006. 106-115.

📖 Kuyulu, İnci. "Anatolian Wall Paintings and Cultural Traditions." *EJOS III* (2000): 1-27.

- . "İzmir ve Çevresindeki Bir Grup Duvar Resminin İncelenmesi." *II. Uluslararası İzmir Sempozyumu*. İzmir: Ege Üniversitesi, 1998. 58-78.
- . "İzmir'de Resimli Bir Ev ." *Kültür ve Sanat* 17 (1993): 53-55.
- Neumann Christoph, ve Işık Tamdoğan. "Bilinmeyen Bir Cemaatin Portresi: Müslümanlar, Fikret Yılmaz'la Söyleşi." *İzmir 1830-1930 Unutulmuş Bir Kent Mi? Bir Osmanlı Limanından Hatıralar*. Ed. Marie-Carmen Smyrnelis. İzmir: İletişim, 2008. 61-72.
- Özkan, Zübeyda. *Karşıyaka Tarihsel Dokusunun İncelenmesi*. İzmir DEÜ Fen Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006.
- Serçe, Erkan. "İzmir Mahalleleri." *İzmir Kent Kültürü Dergisi I* (2000): 162-175.
- Uçar, Aygül. *Karosiman İzmir Konutlarında Döşeme Karoları*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, 2015.
- . "İzmir Konutlarında Karosimanlar." *Sanat Tarihi Dergisi XXIII/1* (2014): 67-81.
- . "Karşıyaka Konutlarında Süsleme.." *Karşıyaka 2. Kültür ve Çevre Sempozyumu, 6-7-8 Kasım 2013, Bildiriler*. İzmir: Karşıyaka Belediyesi Kültür, (2013): 399-416.
- . "İzmir Kemeraltı Geleneksel Konut Mimarisinde Pencerelerin Ahşap Kafesleri ve Metal Şebekeleri." *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 1/1* (2012): 22-39.
- . "Sandıklı'da Konut Mimarisi." *Sandıklı Araştırmaları Sempozyumu, Sandıklı 19-21 Ekim 2011, Bildiriler*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (2012): 247-256.
- Uçar, Hasan. *Karşıyaka Hatırası*. İzmir: Karşıyaka Belediyesi Kültür, 2005.
- Uçar, Hasan, ve Aygül Uçar. "İzmir Kemeraltı Geleneksel Kent Dokusunda Konut Tipleri ve Cephe Tipolojisi." *Sanat Tarihi Dergisi 22/2* (2016): 119-147.
- Ürük, Yaşar. *İzmir'i İzmir Yapan Adlar (İzmir Sözlüğü)*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, 2008.
- Yılmaz, Fikret, ve Sabri Yetkin. *İzmir Kent Tarihi*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, 2002.



**Mirhaydar Feyzi'nin “Galiyabanu” Dramında
Tatar Gelenek ve Görenekleri**
*Tatar Traditions and Customs in Mirhaydar
Feyzi's Drama of “Galiyabanu”*

Doç. Dr. Alsu KAMALIEVA*

Özet

Farklı konu ve türlerde verdiği önemli eserler ile Tatar edebiyat dünyasının önemli isimleri arasında yer alan Mirhaydar Feyzi'nin “Galiyabanu” dramı günümüze kadar canlılığını koruyabilen müstesna eserlerdendir. “Galiyabanu”, aynı zamanda “müzikal tiyatro” tarzındaki ilk Tatar edebiyat eseridir. Eser, bu yönüyle çağdaş Tatar tiyatrosunun doğmasına da öncülük etmiş ve modern anlamdaki “ilk millî eser” olarak kabul görmüştür. Çok iyi bir halk kültürü araştırmacısı ve gözlemcisi olan Feyzi, “Galiyabanu” dramında, bir zengin tarafından para ve güç kullanılarak sahip olunmaya çalışılan bir Tatar kızını ve o kızın sevdiği gencin dramını anlatır. Eserde en çok dikkat çeken husus, Mirhaydar Feyzi'nin olayları anlatırken, Tatar gelenek ve göreneklerine geniş şekilde yer vermesidir. Tatar köy yaşamının geçmişten getirdiği birçok gelenek ve görenek “Galiyabanu” dramında olay örgüsü içerisine yedirilerek anlatılmaktadır. Günümüz halk bilimi araştırmaları, bu eserin gördüğü ilgi sebebiyle Tatar gelenek ve göreneklerinin yeniden canlanmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli katkılar sağladığı görüşündedir. Bu çalışmada, “Galiyabanu” dramında yer alan Tatar gelenek ve göreneklerinin bir incelemesi yapılarak ön plana çıkan ilginç örneklerle yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tatar edebiyatı, Mirhaydar Feyzi, Galiyabanu, gelenek ve görenek.

Abstract

Being one of the important names of Tatar literature and writing unique works in different topics and literary genres, Mirhaydar Feyzi's drama of “Galiyabanu” is one of the primary pieces of literature that protects its liability until today. “Galiyabanu” is the first Tatar literature work as a musical theatre. In this respect, the work served as a pioneer for the birth of contemporary Tatar

* Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Kuzey-Batı Anabilim Dalı, akamalieva@bartin.edu.tr, akema@mail.ru.

theatre and it was accepted as the first national work in modern sense. Feysi is a good folk culture researcher and observer and in his work he narrates a Tatar girl who is desired by a rich man and wants to be gained forcefully by him and a boy whom she loves. The most important point in the work is that the author mentions Tatar traditions and customs in detail. Most traditions and customs brought by the Tatar village life from the past are narrated within a plot in the work. The folklor researchers have the view that this work contributes to the revitalization of Tatar traditions and customs and transfer of them to the next generations. In this work, we conduct research on Tatar traditions and customs in Galiyabanu drama and give interesting examples from the work.

Keywords: Tatar literature, Mirhaydar Feysi, Galiyabanu, tradition and custom.

Mirhaydar Feysi, yazdığı eserler ile Tatar edebiyatının klasikleri arasında önemli bir yer edinmiştir. Onun “Galiyabanu” adlı piyesi Tatar halk kültürünün gelenek ve göreneklerini yansıtmaları açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Yazar bu piyesinde geleneksel Tatar yaşamının yüzyıllar öncesine dayanan folklorik unsurlarını modern bir yorumla eserine yerleştirmiş ve bu kültür mirasının yeniden canlı birer unsura dönüşmesi konusunda önemli katkılar sağlamıştır. Bu makalemizde “Galiyabanu” piyesinde en çok dikkat çeken Tatar gelenek ve göreneklerini ortaya koyup çözümlenmeye çalışacağız.

Eser incelemelerinde artık klasikleşen bir yöntem olan, yazarın içerisinde doğduğu sosyal ve siyasal ortam ile yaşadığı dönem ve yerin özelliklerini hatırlamak adına Mirhaydar Feysi’nin hayat hikâyesini “Galiyabanu” dramı merkezli olarak kısaca hatırlayalım¹:

Tatar klasik dramının ünlü ismi Mirhaydar Feysi (Mirhaydar Mustafa oğlu Feyzullin) 1 Kasım 1891 yılında Orenburg vilayetinin Orsk bölgesi Kükşil köyünde doğar. Babası Mustafa, Kükşil köyünde, Orenburg zenginleri Hüseyinovların kâhyası olarak çalışır. Mustafa’nın tüm çocukları doğa ile iç içe oldukça rahat bir yaşam sürer. Mirhaydar, sekiz-on yaşlarında Abistay²’den okuma-yazmayı öğrenir. Evde ablaları ve ağabeyleri de Mirhaydar’a yardımcı olurlar. 1902-1904 senelerinde ise Orsk medresesinde, daha sonra ise Orenburg’taki “Hüseyiniye” medresesinde okur. Edebiyat alanındaki ilk

¹ “Giriş” bölümünü yazarken (yazarın hayat hikâyesi ve eserleriyle hakkında genel bilgiler) Әдипләребез. Төзүчелер: Рәис Даутов, Равил Рахмани. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 2 том, Ибраһимов Г. «Галиябану» хақында берничә сүз // Г.Ибраһимов. Әсәрләр. 5 том. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1978. Фәйзи, М. Пьесалар. Төзүчесе Т.Ш. Гыйләзев. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2017 eserlerinden yararlanıldı.

² Abistay: İmamın karısı, genelde abistaylardan kız çocukları ve ara sıra küçük erkek çocukları ders alır.

denemelerini de medresede okurken kaleme almaya başlar. Şiirler, beyitler ve "Tatar Düğünü" isimli ilk piyesini yazar. Mirhaydar Feysi, bu senelerde "Çükiç" (Çekiç) dergisinde ve Kazan'daki "El-İslah" gazetesinde medresedeki durumları ve kuralları eleştiren birkaç makale de yayımlar.

Mirhaydar, "Hüseyniye"yi tamamlayamaz. Kalbindeki rahatsızlık yüzünden okulu bırakmaya mecbur kalır. Ama yine de okumayı bırakmaz, kendini geliştirmeye devam eder ve Orsk Tatar gençlerinin sosyal hayatına katkıda bulunmak amacıyla arkadaşlarıyla birlikte amatör tiyatro kulübünü kurar ve sahnelemek amacıyla Rusçadan bazı eserleri aktarır. 1910 senesinden itibaren gazete-dergilerde onun aşk dolu romantik içerikli ve doğayı öven şiirleri basılmaya başlar. 1912'de bu şiirlerden oluşan "Minem Şigirlerim" (Benim Şiirlerim) ve 1913'te "Yeş Künil" (Genç Gönül) isimli iki kitabı basılır.

1912-1916 senelerinde Mirhaydar Feysi önce Orsk şehrinde kasiyer, sonra o bölgedeki köylerde kütüphaneci olarak çalışır. Boş zamanlarında ise sanatla ilgilenir ve devamlı okur. O, köy halkının hayatını yakından öğrenir; Sabantoyu, türlü bayramlar ve düğün gelenekleri ile ilgilenir, halk bilimiyle ilgili çalışmalar yapar. Mirhaydar Feysi, bu dönemde "Kızganiç" (Zavallı) (1913), "Tekdirnin Şayaru" (Takdirin Şakası) (1913), "Avıl Beyremi" (Köy Bayramı) (1914) gibi eserlerini kaleme alır. Onların temelinde, burjuva toplumunda yer alan eşitsizliğin insanların hayatında dramatik olaylara neden olması gibi düşünce yatmaktadır (Zaripova Çetin 2018: 619). Bu eserler o dönemde de halk tarafından sevilerek okunur, sahneye konan eserleri ise izleyicinin dikkatini çeker.

1916 yılında Mirhaydar Feysi sadece kendi eserleri arasında değil, Tatar dramında da mükemmel ve halkın ruhuna hitap eden eserlerden bir tanesi olan bu makalemizde konu edilen "Galiyabanu" (İlk adı - Saadetbanu) dramını yazar. Eser ilk defa 19 Mart 1917 senesinde Orenburg'taki profesyonel tiyatro grubu "Nur" tarafından sahnelenir. Eser ilk sahnelenişinin hemen ardından büyük üne kavuşur.

"Galiyabanu" eserinin dram edebiyatına getirdiği en önemli yenilik, ilk defa türkölü - müzikli bir eserin sahneye konmasıdır. Bu eser sayesinde Mirhaydar Feysi bugüne kadar Tatar edebiyatında olmayan "müzikal dram" türünün kurucusu da olur. Ekim Devrimi'nden³ sonra "Galiyabanu" örnek alınarak Tatar sahnesinde çok sayıda müzikaller sahneye konmuştur ve Tatar Operası böylece ortaya çıkmıştır.

³ Rusya'da o tarihlerde Gregoryen takvimi kullanıldığından, devrimin adı "Ekim Devrimi" olarak adlandırılır. Günümüzde kullanılan Julien takvime göre ise devrim, 7 Kasım 1917'de gerçekleşir.

Ekim Devrimi'ni Mirhaydar Feyzi sevinerek karşılar ve sağlığı kötü olmasına rağmen, tüm gücüyle “yeni hayat” için emek verir, yönetmenlik yapar, “Kızıl Ural” adlı gazetede çalışır, 1923 senesinde ise Kazan’da Merkez Şark kütüphanesinde çocuklar bölümünde müdürlük yapar, sonra Kazan’dan Başkurdistan’a döner.

Bu senelerde yazar, “yeni hayat” kurma hayalleri ile eserler yazmayı devam ettirir. Bu dönemde “Ural Suyu Boyunda” (1918), “Asilyar” (1920), “Ak Kalfak” (1922), “Adaşkan Künil” (Yolunu Şaşırın Gönül) (1923) gibi romantik içerikli sahne eserleri kaleme alır. Ekim devriminden sonra köydeki değişimleri gösteren “Kızıl Yıldız” (1923) isimli dramı ise önemli eserleri arasında yer almaktadır. Aynı dönemde çok sayıda hikâye ve şiir de kaleme alır. O, yaşadığı kısa dönemde 16 piyes, birkaç hikâye, iki yüz kadar şiir yazar; Rusçadan da yedi tane sahne eseri çevirir. Ayrıca halk bilimi üzerine çalışmalar yapar. Tatar Edebiyatında derin iz bırakan yazar, 9 Temmuz 1928 senesinde Başkurdistan’ın Baymak ilçesinde hayatını kaybeder.

“Galiyabanu” dramı 1916 yılında, Bolşevik devriminden bir yıl önce kaleme alınmıştır. Eser gerek içerik gerek oyun tekniği gerekse taşıdığı sanatsal özellikleri ile Tatar toplumunda büyük beğeni kazanmış olup yazılmasından bu yana yüz yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen halen Tatar Tiyatrolarında sahnelenmeye ve ilgi ile izlenmeye devam etmektedir. Esere adını veren “Galiyabanu” türküsü de halen Tatar ağızlarında söylenmeye devam etmektedir. “Galiyabanu” dramı ilk kez 1917 yılında “Şirket” isimli tiyatro grubu tarafından Orenburg şehrinde yönetmen Veli Murtazin İmanskii tarafından sahneye konmuştur. Çok beğenilmesi ve ses getirmesi üzerine oyun, aynı grup tarafından bu kez ünlü yönetmen, Tatar Tiyatrosunun kurucusu Gabdulla Kariev tarafından Kazan’da sahnelenmeye başlanır.

“Galiyabanu” dramı birbirlerini sevip de kavuşamayan iki gencin hikâyesini konu alır. Köyün genç ve hamarat kızı Galiyabanu ile Halil isimli delikanlı küçük yaştan beri birbirlerine aşk duyguları beslemektedirler. Ancak köyün “kötü kalpli” zengini İsmail, Galiyabanu’yu kendisinin hak ettiğini düşünmektedir. Sık sık kızın yolunu keser ve dikkatini çekmeye çalışır. Kız bu durumdan duyduğu rahatsızlığı sevgilisi Halil’e anlatır ve bir an önce kendisini ailesinden istemesini söyler. Eğer ailesi vermezse Halil’e kendisiyle kaçabileceğini dile getirir.

Bu arada kızın ailesi Halil’den habersiz, İsmail’in gösterdiği yakınlıktan yola çıkarak kızlarının onu sevdiğini düşünmektedir. Anne Galime ile baba Bedri Bey, bir gün kızlarının odasında “işlenmiş mendil” bulurlar. Bu mendilin İsmail için hazırlandığını düşünerek kızlarının da İsmail’i sevdiğine iyice kanaat getirirler. Çünkü Tatar geleneklerine göre bir kızın bir mendil işleyerek bir erkeğe

vermesi, onu sevdiğini ve onunla evlenmeye niyetli olduğunu göstermektedir. Anne ve baba bir taraftan düğün hazırlığına başlamıştır.

Aile bu düşünceler içerisinde iken Halil'in gönderdiği aracı/dünür çıkagelir ve kızı ister. Ailesi dünürün İsmail'den geldiğini zannederek kızı vermeye hazır olduklarını söyler. Halil de Galiyabanu da çok mutludur. İkisinin arasındaki aşkı bilen köyün gençleri de bu duruma çok sevinirler. "*Galiyabanu benim olacak*" diye ortalıkta hava atan İsmail'in de havası sönecektir.

Hiçbir şeyden habersiz olan kızın ailesi düğün hazırlıklarına devam etmektedir. Bu arada Galiyabanu'nun Halil'e verileceğini öğrenen İsmail deliye döner. Kızı ve Halil'i rahatsız etmeye başlar. O, "*Eğer benim adım İsmail ise ben de bu kızı alacağım*" deyip yemin etmiştir.

Bir süre sonra gerçek anlaşılır. Ailesi Galiyabanu'yu İsmail ile evlenmesi için zorlamaya başlar. Düğün hazırlıkları yapılırken, Galiyabanu'nun hareketlerinden şüphelenen İsmail onu takibe başlar ve Halil'le kaçmaya çalışırken onları yakalar ve Halil'i vurarak öldürür. İsmail'i yakalarlar, o ise yaptıklarından dolayı çok pişmandır. Galiyabanu ise perişan halde sürekli ağlamaktadır. Ölen sevgilisi Halil için söylediği türküyü onun hatırasına söylemeye başlar. "Galiyabanu" türküsü bu olayın ardından ortaya çıkar.

Eserde çokça kullanılan türkü ve müzik, Halil ve Galiyabanu'nun karşılıklı atışmaları, finalde Tatar hayatına has olmayan ancak romantizm anlayışına denk geldiği gibi, Halil'in cansız vücudu üstünde Galiyabanu'nun türkü söylemesi, "Galiyabanu" dramındaki romantizmin izleridir. Dramatik aşk örneğinde yaşam ve ölüm öğretisi ele alınır (Yarullina Yıldırım 57).

1. Eserde Öne Çıkan Tatar Gelenek ve Göreneklere

Gelenek ve görenekler, bir toplumun sessiz anlaşma unsurlarıdır. Toplumlar, yüzyılların birikimiyle oluşturdukları bir takım tavır, davranış ve duruşları ile anlatmak istediklerini anlatır, söyleyemediklerini ifade ederler. Kederlerini, sevinçlerini, aşklarını, üzüntülerini beklenti ve taleplerini kendi genlerindeki hissiyatın birikimiyle oluşturdukları gelenek ve göreneklere döker, yaşam tarzları, ekonomik ve coğrafi şartlarının da etkisiyle oluşan bu güçlü ifade biçimi ile davranmaktan mutlu olurlar. Eğlence kültürünün bile gelenek ve göreneklere uygun bir biçimi her toplumda mutlaka vardır. Geleneklerin toplumsal normların önemli ve güçlü bir kısmını ihtiva ettiğini belirten Sedat Veyis Örnek (126) kelimenin kökeninin "gelmek" fiilinden türediğini belirtir. Ona göre gelenek "bir toplumda kuşaktan kuşağa geçen kültür kalıntıları = (mirasları), alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar vb. (Örnek, 126)"nin bütününden oluşmaktadır. Görenek ise en sade tanımıyla eskiden beri yapılagelmiş davranış biçimleridir. Göreneğin yaptırım gücü geleneğe göre

daha zayıftır. Görenekler günlük yaşamdaki ilişkileri düzenleyen bir yapıdadır. Geleneği icat edilmiş olarak gören Eric Hobsbawm'a göre gelenek "alenen ya da zımnen kabul görmüş kurullarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi" olarak görmektedir (Hobsbawm ve Ranger 2).

Mirhaydar Feyzi'nin "Galiyabanu" dramı, geçmişi yüzyıllar öncesine kadar uzanan Tatar toplumuna ait gelenek ve göreneklerin teatral bir kompozisyon içerisinde sunulduğu ilk modern çalışma olması bakımından ayrı bir önem arz eder. Nitekim bu eserin kazandığı popülerite sayesinde unutulmaya yüz tutmuş birçok Tatar gelenek ve göreneği tekrar canlılık kazanmıştır. Eser bu gelenek ve göreneklerin gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir köprü görevi üstlenmiştir. "Galiyabanu" dramının akışı içerisinde birçok Tatar gelenek ve göreneğine atıflar bulunmaktadır.

1.1. Şarkı - Türkü Söyleme Geleneği

"Halk türküleri ortaya çıktığı toplumun hem köklerine ait hem de zamanının sosyal ve kültürel değerlerinden izler taşır. Aynı zamanda türküler sosyo-kültürel öğeleri birincil ya da ikincil kültür ortamlarıyla kuşaktan kuşağa zamanın çok ötesine geleceğe taşır" (Gümüş 167). Tatar köylerinde, köyün delikanlıları akşamları bir araya gelerek şarkı/türkü söylerler. Bu türküler ilk bakışta öylesine ağızdan dökülen nidalar gibi görünse de her birisinin kendine özgü bir anlamı vardır. Kimi genç söylediği türkü ile onun halinden anlamayan kızın babasından dert yanar, kimisi de beğendiği kıza sesini duyurmaya çalışır. Bu türküler genellikle Tatar toplumunda "garmun" olarak adlandırılan akordeon eşliğinde söylenir:

*"Bahçedeki güller almış,
Gülde bülbüller varmış
Kaşı kara, endamı güzel,
Galiyabanu, bir tanem
Kime nasip yârdır? (Feyzi 318).*

Köyün en güzel kızı olan Galiyabanu'nun ilk başta kendisi için söylediği bu türkü bir süre sonra köyün delikanlıları arasında yayılır. Köyün delikanlıları türküye Galiyabanu'nun adını da ekleyerek biraz da seslerini ona duyurabilmek, ona olan ilgilerini hissettirebilmek için köyün sokaklarında bu türküyü söylerler.

Galiyabanu, işlediği mendili bir kenara bırakıp, perdeyi biraz kaldırarak, pencere kenarından bakmaktadır. Onu gören delikanlılar şarkılarına devam ederler:

*"Pencereden bakıyorsun,
Bakıp kimi tanıyorsun?
Bakıp gözünü yorma,
Galiyabanu, güzelim,
Yanına çağırsana!"* (Feysi 319).

Babasının tepkisinden korkan Galiyabanu pencereden uzaklaşır ama kendisi mutludur: *"Yollarınıza melekler gül döksün!"* der (Feysi 319).

Dramda başka bir sahnede çoban çocuk, kuray⁴ çalar. Halil türkü söyler:

*"Beyaz saten gömleğimi
Bir çıkartıyorum, bir giyiyorum.
Yârim yadlarla ortak
Yanıyorum, kavruluyorum"* (Feysi 387-388).

Galiyabanu ile Halil, kız çeşmeden dönerken yol boyunca konuşur. Kız, İsmail'in işi bozacağından, anne babasının kendisini İsmail'e verebileceğinden endişe eder. Bu endişelerini anlatınca böyle durumda razı olmuş gibi davranıp sonra Halil ile kaçmayı planlar. Kızgın İsmail ise Galiyabanu için sokakta alay ederek şarkı söyler:

*"Yazın güzel günlerinde
Asil kuşlar ötüyor
Beceriksiz bir kız
Herkesi kucaklattırıyor"* (Feysi 390).
*"Sarı atım sazlıkta
Pirinç boyunduruğu boynunda,
Almasam da üzülüyorum
Çok uyudum koynunda."* (Feysi 391).

Bu arada şu hususu vurgulamakta yarar vardır. "Galiyabanu" dramı, müzikal bir oyun olarak kaleme alınmış ve sahnelenmiştir. Bu durum Tatar şarkı ve türkülerinden çok sayıda örneğin eserde yer almasına ayrı bir sebep olarak görülebilir. Girift dramatik durumlar ve çatışmalar üzerine kurulan ve psikolojik derinlik ile işlenen "Galiyabanu" dramı kendisinden sonraki Tatar dram sanatına temel olur (Galiullin 2007: 704).

Ayrıca, eser müzikal olduğu için mi bu kadar çok şarkı türkü yer alır, yoksa Tatar geleneğinde şarkı türkü söylemenin ayrı bir yeri olduğu için mi eser

⁴ Flütün bir türü.

müzikal olarak kaleme alınmıştır, bu konu ayrı bir araştırma ve inceleme konusudur.

1.2. Gençler Arasında Oynanan Oyunlar

Tatar köylerinde “Su boyu”nda⁵ gençler akşam oturup karşılıklı şarkı – türküler söylerler, oyunlar oynarlar. Kızlar bir tarafta oturur, erkekler karşısına otururlar.

“Kızlar:

*Sobaları doldurup odun yaktım,
Alevlenerek yansın dursun.
Tembelle evlenmeyeceğiz
Bıyıklarıyla oynasın, yatsın.*

Erkekler:

*Su boyunda dallar var,
Yaprağında ballar var,
Yâr sevmeyen toy kızları
Sevdirmesini bilen var” (Feyzi 362-363).*

Delikanlılar, kızlar karşılıklı atıştıktan sonra oynamaya başlarlar. Oynarken de tekerlemeler söylerler:

*“Kızlar yere dokunmuyorlar,
Yüreğime dokunuyorlar.
Oynayıp yeri sallıyorlar,
Yüreğimi yakıyorlar” (Feyzi 366).*

*“Oyna, kızım Epipe,
Sen oynamasan, ben oynarım,
Böyle güzel su akarken,
En azından oynayalım” (Feyzi 365).*

Gençler karşılıklı oynuyorlar, şarkı – türkü, tekerleme söylerler. Anneler – babalar akşamüstü “oyun” a gitmelerine genelde bir şey demezler. Ancak burada dikkat çeken bir durum vardır; erkekler ve kızlar baş başa pek kalmazlar.

⁵ Su boyunda: Yar kenarında, yeşil alanda.

1.3. El İŖi – İŖleme

Tatar köylerinde genç kızlar "el işi işleme" yaparlar. Birçok günlük kullanım eşyası kızlar tarafından el işi ile işlenerek daha estetik, daha duygulu, daha sevimli hale getirilir. Bu el işi işleme konusunda en önemli ayrıntı "mendil işleme"dir. Eğer bir genç kız mendil işlemeye başlamışsa, gönlüne giren birisi var demektir. Aile bu mendili dikkatle takip eder ve kızın kimi sevdiğini bu mendilden yola çıkarak öğrenmeye çalışır. Nitekim "Galiyabanu" piyesinde kızın aslında Halil'e vermek için işlediği mendil aile tarafından yanlış yorumlanır ve onun köyün zengin çocuğu İsmail'le evlenmek isteği gibi bir yorum çıkarılır: *Bedri: (...İşlenmiş mendil bulup seviniyor). Başlamış, başlamış⁶, Allah'ıma bin şükür, belki de onadır. Yeni işleyip bitirmiş.* (FeYZi 325).

1.4. Gelin Sandığı

Türk boylarının ve topluluklarının birçoğunda olduğu gibi Tatarlar arasında da "gelin sandığı" hazırlama geleneği vardır. Ergenlik dönemine girmelerinden itibaren her kız için bir sandık oluşturulur ve zaman içerisinde bu sandığın içerisi çeşitli kullanım eşyaları ile doldurulur. Sandığın içerisindeki her şey el emeği ve göz nuru ile tane tane hazırlanır.

Nitekim eserde, Galiyabanu'nun bir ilgisi olup olmadığını öğrenmeye çalışan ailesi, onun odasında mendil aramaya başlar ve aradıklarını onun sandığının dibinde bulur. Kız işlediği mendili ailesi görmesin diye kendi sandığının altına saklamıştır: *"Bedri: Müjdem iŖerim! Müjdem iŖerim! Başlamış. İsmail'e hediye vermek için işlemiş! Galime: Hay, yaramaz! Gerçekten mi? Nereden buldun? Bedri: ... Bu sandığın altında idi"* (FeYZi 326).

Yine Galiyabanu'nun annesi ile babası kızları evde yokken sandığın içeriğini açtıklarında onun yazdığı bir mektubu da ele geçirirler.

1.5. Mektuplaşma

Genç âşıkların sevdikleriyle mektuplaşmaları, dönemin birçok toplumunda olduğu gibi Tatarlar arasında da rastlanan yaygın bir gelenektir. Bu mektuplar daha çok erkekten kıza gider. Delikanlılar kızların yüzlerine söylemekten utandıkları duygularını kâğıda dökerek sevdiklerine ulaştırmayı dener.

Eserde, Galime ile Bedri kızlarının sandığında bir mektup bulurlar: *"Bedri: Bu ne? Mektup ki (açıyor). Delikanlılardan gelen mektup"* (FeYZi 327).

Akşam gözü görmeyen Bedri ile okuma-yazması olmayan Galime birlikte mektubu okumaya çalışırlar. Zengin adamın damatları olmasını isteyen anne baba, bu mektubun İsmail'den geldiği kanaatine varırlar. Allah'tan ikisine de aşk isterler.

⁶ Bedri kızı Galiyabanu ile İsmail arasında aşk başladığına inanıyor.

Aslında kızları Galiyabanu İsmail'in mektup yazmasına kızmaktadır. Mektubu yırtarak, "*Mektupları ile, selamları ile, şarkıları ile tamamen bıktırdı*" der (Feyzi 335).

1.6. Gençlerin ıslık Çalarak Sevdiklerini Pencereye Çağırması

Tatar köylerinde anne baba uyuyunca genelde delikanlılar sevdikleri kızın evinin yanına, daha doğrusu kızın penceresinin önüne gelip ıslık çalarlar. Kızlar da bu sesi duyunca kimseyi uyandırmadan dışarıya, kapının önüne çıkarlar. Galiyabanu'nun sevdiği delikanlı Halil evin yanına gelip ıslık çalar. Galime ile Bedri odalarında dinlerler: "*Bedri: "Hanım, birileri ıslık çalıyor!"*" (Feyzi 334).

İkisi de İsmail'in geldiğini düşünerek mutlu olurlar. Kız ise ne yapacağını şaşırır: "*Çıksam mı çıkmasam mı?"*" (Feyzi 336).

Tekrar ıslık sesi duyulur. Galiyabanu anne-babasından çekinerek çıkmaz. Yazar, kıza da erkeğe de karşılıklı şarkı söyler.

"Halil:

*Belimdeki al kuşağım
Durmuyor yerinde
Kendisi çağırıyor,
Kendisi kaçıyor,
Galiyabanu, güzelim,
Çıkmıyor ıslığıma"* (Feyzi 336).

"Galiyabanu:

*Koşarak gittim su kenarına
Suda kuşlar yüzer diye,
Çıkmadığımı düşünme,
Canım-ciğerim, bir tanem,
Korkuyorum kişiler görür diye"* (Feyzi 337).

"Halil:

*Pencereyi açarak
Kime gömlek kestir sen?
Karakaşım, kırlangıcım,
Kime yâr olursun sen?
Pencere dibim - sert baldır,
Yemek istersen kırarak al.
Galiyabanu, güzelim,
Pencerenden çekip al"* (Feyzi 338).

Halil, kızın penceresinden içeri girer. Genelde insanlar görür diye korktukları için, delikanlılar birkaç dakikalığına olsa bile sevdiği kıza görmek için pencereden eve girerler. Ama kızlar, anne baba korkusu ile onları hemen gönderirler.

Bu piyeste iki sevgili, birine besledikleri duyguları türkülerle dile getirirler.

"Halil:

Çitlerden çıkarken

Tomruklara takıldım,

Dakikası - ay,

Saati - sene,

Seni çok çok özledim" (Fezzi 339).

"Canım, şalini atsana

Dizlerime yatsana

Seviyor musun?

Sevmiyor musun?

Kıvrımadan söylesene" (Fezzi 339).

"Galiyabanu:

Ayaklarındaki çizmelerinin

Bulgar'danmış tabanı

Seni sevmeyeceğim de

Kimi seveceğim,

Yiğitlerin sultanı!" (Fezzi 339).

Gençler kendi aralarında söz keserler.

"Halil:

Söz mü?

Yedi Yıldız varken

Çoban yıldız çıkar mı

Sevdiği için canını vermekten

Delikanlı korkar mı?"

"Galiyabanu:

Söz!

Yiğit der, kız olsun,

Kızlar da der, 'benim' olsun

*'Aldım-verdim'⁷ Şu olsun
Sözümüz de bu olsun!' (Feyzi 341).*

Kız, Halil'e yâri olmaya söz vererek işlenmiş mendilini hediye eder.

Bu arada kızın annesi ve babası *"zengin damadımız olacak!"* diye çok sevinirler. Kendi aralarında insanlara nasıl hava atacaklarını düşünürler: *"Fatih'lerin ağızı kapanır!"* (Feyzi 325, 346). Kızları da *"altın – gümüş içinde olur, onlar da rahat eder..."* (Feyzi 345).

1.7. Geleneksel Anne ve Baba Motifi

Mirhaydar Feyzi, "Galiyabanu" eserinde Tatar toplumunun geleneksel anne/ baba motifini çok ustalıkla ve geleneksel karakter özelliklerini yerli yerinde kullanarak tasvir eder. Eserde, ebeveynler çok otoriter görünmelerine rağmen içten içe kızlarını düşünmekte ve onun mutlu olmasını istemektedir. Bir başka örnekte ise köy gençlerinin kızlarına gösterdiği ilgiye kızıyor gibi görünseler de aslında bu durum hoşlarına gitmektedir.

Eserde, kızın annesi Galime ile babası Bedri, kızları için söylenen şarkılardan bir taraftan rahatsız gibi görünseler de aslında memnun olmaktadır. Galime'nin uyarısına karşın Bedri kızları hakkında *"Yeni olgunlaşmış elma gibi", "Kaşı keman, yüzü güneş"* diye söylenen türküler için sevinmeleri gerektiğini belirtir ve *"Bir de 'ağızların kocaman, dişlerin de tarak gibi' diye söyleseler, ne yapardık",* der. Kızlarının köyün en güzel kızı olduğu için de çok mutlular, zira *"Köyün delikanlıları da Bedri'ye yarışa yarışa selam veriyorlarmış!"* (Feyzi 322-323).

Tatar Türklerinde, başka toplumlarda olduğu gibi kızını isteyen birisinden bir babanın ve annenin istediği ölçütler de olur. Bu ölçütlerin başında, her şeyden önce kızı isteyen adamın iyi ve varlıklı bir aileden olması gelir (Zaripova Çetin, 2016: 29). Kızlarının belki de rahat etmeleri kaygısıyla Galime ile Bedri kızlarını beğenenin ve şarkı söyleyenin köyün zengin delikanlısı İsmail olmasını isterler. Galiyabanu'nun anne ve babası *"çok zengin"* olan ve *"Dünyayı elinde tutan"* İsmail'in damatları olabileceğini düşünerek çok sevinir.

1.8. Eserdeki Tatar Düğün Gelenekleri

"Galiyabanu" dramında Tatar düğün gelenek ve göreneklerine ilişkin birçok motifi bir arada bulmak mümkündür.

⁷ "Aldım-verdim" – kendi aralarında söz kesmek.

1.8.1. Aracı Kadınlar

Tatar geleneksel yaşamında kız tarafı ile erkek tarafı arasında bir evlilik niyeti ortaya çıktığı zaman devreye "aracı kadınlar" girer. Bu kadınlar genellikle köyün ailelerini iyi tanıyan, evlerin dışı kadar içinde ne olup bittiğini de bilebilen ve en önemlisi ağzı laf yapan, ikna kabiliyeti yüksek kadınlardır. Kız veya erkek tarafı bir evlilik niyeti taşıyorsa önce bu kadınları devreye sokarak karşı tarafın böyle bir talebe nasıl cevap vereceğini öğrenmeye çalışır.

Dramda doğal olarak bu geleneğe de yer verilmiştir.

İsmail'in kızın etrafında dolaştığını öğrenen Halil, kızı istemeye hemen yavçı/aracı⁸ göndereceğini söyler. Kız da anne – babası vermezse, Halil'e kaçacağına söz verir: "*Halil: İstersen, yarın hemen aracı göndereceğim. Galiyabanu: İyilikle vermeseler, ben sana kaçacağım*" (Feysi 341).

Bedri şehre alış verişe hazırlanırken kızı istemeye aracı Bediga teyze gelir. Bediga'nın "*aracı olduğu tüm kızlar çok rahat yaşıyorlarmış*" ve kadın da işin ehliyimiş (Feysi 359).

Bir tarafta Galiyabanu'yu isteyen İsmail olduğunu düşünen anne – baba, öbür tarafta kendisinin Halil'e verildiğini düşünen Galiyabanu mutluluktan uçarlar.

1.8.2. Düğünde Kaz Pişirme Geleneği

Sonbaharda Tatar köylerinde "kaz imeceleri" başlar. Evden eve gidip kaz temizlemeler, kaz temizlerken şarkılar söyleme, çeşmeye kazları yıkamaya gitme; giderken delikanlıların kızlarla görüşmeye, birbirlerini beğenmeye çalışması eskiden beri gelen geleneklerdendir. Nikâhlarda, düğünlerde mutlaka kaz pişirilir.

Tatar düğünlerinde sofraya mutlaka kaz getirilir. Damat da gelin evinde ağırlandıkça mutlaka kaz pişirilir. Düğün telaşına giren anne ve baba bu konu üzerinde titizlikle durur: "*Galime: Düğün deyince, bizim sadece altı tane kazımız var. Daha birkaç tane satın alsak mı? Düğüne de, damadı ağırlarken de gerekecek ki. Bedri: Alırız, alırız*" (Feysi 332).

1.8.3. Düğüne Hazırlık, Damat Ağırlamak

Tatar toplumunda düğün hazırlıkları kendine has gelenek ve göreneklere olan uzun ve detaylı ritüeller ile gerçekleşir. Bu uzun, yorucu ama aynı zamanda keyifli olan süreç, "Galiyabanu" dramında detayları ile teatral bir üslup içerisinde göz önüne çıkarılır.

⁸ Yavçı/Aracı: Dünür.

Kızlarını köyün zengin çocuğu İsmail ile evlendirme kararına varan Galime ile Bedri, düğün için hazırlıklara başlar. Bedri geleneksel şalvar tarzı pantolon değil de “insan gibi” modern pantolon diktirmek istiyor: “*Yarın hemen şehre gitmem gerekir. Sultanlara yakışır pantolon diktirmem gerekir. Şalvarla olmaz. Aileye girecek adam zengin olunca senin de ayak uydurman gerekir*” (Feysi 333).

Galime de kendine güzel bir elbise, oğluna da damatla ilgilenirken zorda kalmamak için iyi bir yelek istiyor.

Görüldüğü gibi damat ziyareti öncesi herkes en iyi şekilde giyinmek için bir arayış içerisinde ve bunun için de masraftan kaçmazlar.

1.8.4. Damat Hamamı

Tatarlarda misafir ağırlarken en önemli olan geleneklerden bir tanesi de hamam hazırlamaktır. Yeni evli çiftler de düğünden sonraki gün mutlaka evin avlusunda olan hamama giderler. Buna “*Damat Hamamı*” denir. Anne babalar da zorda kalmamak için ellerinden geldiği kadar önceden hamamı tamir etmeye, boyamaya - sıvamaya ya da imkânları olanlar yeni hamam yapmaya çalışırlar.

Bedri de kızının zengin İsmail ile evleneceğini düşünerek tomruklardan yeni hamam yapmaya karar verir: “*Hamamın da yapımını hızlı bir şekilde tamamlamak lazım*” (Feysi 333).

1.8.5. Düğün Öncesi Hediyeler

Tatar toplumunda kız isteme ile başlayıp düğüne kadar olan süreçte kız ve erkek tarafı arasında çeşitli hediyeler gerçekleşir. Erkek tarafı, söz kesmeye geldiğinde istenilen paranın yanında bazen de kıza aldıkları hediye sunarmış. Kız tarafı ise kızın çeyizinden bazı eşyaları hediye edermiş (Zaripova Çetin, 2009: 89). Bunlar arasında, damada ve geline verilen hediyeler ile kızın anne ve babası ile damadın anne ve babasına verilen çeşitli hediyeler vardır: “*Galime: Dünüre de pahalı bir şey almamız gerekir*” (Feysi 347).

1.8.6. Mehir

Tatarlarda en önemli düğün geleneklerinden biri de “mehir”dir. Aslında mehir, evlilik öncesi erkek tarafının gelin adayı için olası bir durumda peşin olarak ya da daha sonra ödemeyi taahhüt ettiği yani kızın geleceğini güvence altına aldığı paradır. Ancak “mehir” Tatar toplumunda, kız tarafının kız vermeyi kabul etmesine karşılık olarak kızın ailesine ödenmesi gereken bir para olarak yerleşmiştir. Yani bir anlamda “başlık parası”na benzemektedir. “Galiyabanu” dramında bu gelenek ironik bir şekilde anlatılır:

Galime ile Bedri düğün ve mehir için İsmail'den ne kadar para isteyeceklerini tartışıyor: "*Bedri: Yarın sabahtan Bediga teyze gelir. Biz bu konuda hiçbir şey konuşmadık. Düğün için kadar, mehir için ne kadar isteyeceğiz?*" (Feyzi 392).

Bedri ile Galime, alacak paralarının hayallerini kurmaktadır. O arada İsmail gelir, onlara bağırıp çağırır. Bedri ile Galime o anda yanıldıklarını anlar. İsmail de kendi derdinde: "*Burada benim adım ayaklar altında çiğneniyor. Ben, kendi adımları çokluk çocuğun ağzına sakız etmemek için, her yola girmeye hazırım*" (Feyzi 402).

Düğün ve mehir hariç daha bin gümüş para alacağını duyan Bedri: "*Bu iş bitti, kız senin*" der (Feyzi 403).

Mehir kesinleştikten sonra kız tarafı mehiri kutlamak için erkek tarafına uygun bir hediye verir: "*Galime: Mehiri kutlayıp ne versem acaba? İki tane bütün gümüş param var*" (Feyzi 346).

Sonuç

Tatar Türk toplumu geçmiş yüzyıllar öncesine dayanan zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Her birisi yoğun yaşanmışlıkların, keder ve sevinçlerin, hüznün ve mutlulukların; zorlu coğrafi şartlar altında yoksulluk ve yoksunlukla mücadelelerin imbiğinden süzülerek gelen gelenek ve göreneklere sahiptir. Bu gelenek ve görenekler Tatar toplumu üzerinde farklı dönemlerdeki değişik siyasal baskılara direndiği gibi modernite ile gelen yaşam tarzı dayatmalarına dahi direnebilmiş ve günümüze kadar evrilerek de olsa varlığını sürdürme gelmiştir.

Tatar fikir ve edebiyat dünyasının önemli isimlerinden olan Mirhaydar Feyzi, bir Tatar köyünde geçen acıklı bir aşk hikâyesini anlattığı "Galiyabanu" isimli müzikal dramında, Tatar gelenek ve göreneklerini ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Bir tarafta köyün zengin delikanlısı İsmail'in maddi gücü ve imkânlarını kullanarak elde etmeye çalıştığı genç kız, diğer tarafta kızın sevdiği fakir ama iyi yürekli delikanlı Halil; bir diğer tarafta da kızlarını zengin aileye vermeye çalışan kızın ailesinin bir yanlış anlamaya dayandırılarak örülen acıklı hikâyesinin anlatıldığı eserde köy yaşamının doğal akışı içerisinde Tatar gelenek ve görenekləri ustaca sergilenir. Dramda, kız isteme adetlerinden, düğün dernek törenlerine, Tatar köylüsünün giyim kuşam tarzlarından genç kız ve delikanlılarının birbirlerine duygularını dile getirme göreneklerine kadar birçok yerli kültürel ayrıntıya yer verilmiştir. Geleneksel Tatar yaşamının gerek modern etkiler gerekse siyasî değişiklikler nedeniyle ciddi darbeler aldığı dönemde yazılan ve oldukça popüler olan bu eser, Tatar gelenek ve

göreneklerinin ayakta kalmasında ve sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir köprü görevi de görmüştür. Bu bağlamda esere konu olan “Galiyabanu” türküsü de bugün hala Tatar kültüründe icra edilmekte ve kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatılmaktadır.

KAYNAKÇA

- 📖 Galiullin, T., Yarullina, R. “Tatar Türkleri Edebiyatı.” *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. Cilt IX. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2007.
- 📖 Gümüş, İbrahim. “Bir Türkünün Bağlama Dayalı Göstergesel Dönüşümü: Mamoş Örneği.” *Turkic Studies* 11. 21 (2016): 167-176.
- 📖 Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger. *Geleneğin İcadı*. Çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- 📖 Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1977.
- 📖 Ибраһимов Г. «Галиябану» хақында берничә сүз. Г.Ибраһимов. Әсәрләр. 5 том. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1978.
- 📖 Фәйзи, М. Пьесалар. Төзүчесе Т.Ш. Гыйләжәв. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2017.
- 📖 Хәмидуллин Л. Кичке шәфәкъ. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009.
- 📖 Чанышев С. “Мирхәйдәр Фәйзи.” *Казан утлары*. № 1 (1972): 116–122.
- 📖 Әдипләребез. Төзүчелер: Рәис Даутов, Равил Рахмани. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 2 том.
- 📖 Yarullina Yıldırım, R. *Tatar Nesri ve Romantizm Estetiği*. İstanbul: Kesit, 2016.
- 📖 Zariпова Çetin, Çulpan. *Alimcan İbrahimov’un Eserlerinde Tatar, Başkurt ve Kazak Türklerinin Kültürel Değerleri*. Ankara: Bengü, 2016.
- 📖 Zariпова Çetin, Çulpan. *Tatar Türklerinin Gelenek ve Görenekleri*. Ankara: Karadeniz Dergisi, 2009.
- 📖 Zariпова Çetin, Çulpan. “XX. Yüzyıl Kazan Tatar Edebiyatı.” *Türk Dünyası Çağdaş Edebiyatları El Kitabı*. Ed. O.Söylemez, S. Azap. İstanbul: Kesit, 2018. 569-824.
- 📖 Таһир Гыйләжәв: Мирхәйдәр Фәйзи беренчеләрдән булып татар драматургиясенә музыка алып килә. Web. 10 Ocak 2018.
- 📖 Мирхәйдәр Фәйзи драматургиясе: традицияләр һәм яңачалык. Web. 15 Ocak 2018.



Eski Uygur Türkçesinde “Kötülük Bildiren” Kavramlar Üzerine *On The Concepts of Stating Evil in Old Uigur Turkic*

Öğr. Gör. Hüsnü Çağdaş ARSLAN*

Özet

Manihaist ve Budist dönem Eski Uygur Türkçesi metinleri ve onlar üzerine yapılmış kaynak niteliğindeki çalışmalar göz önüne alınarak “kötülük bildiren” kavramlar ortaya konulmuştur. Böyle bir incelemenin yapılmasındaki amaç, gelecekte herhangi bir araştırmacı veya araştırmacı grubu tarafından yapılacak “Eski Türkçenin Kavram Alanı Sözlüğü”ne katkıda bulunmaktır. Huastuanift, Irk Bitig ve Manihaist Uygur Metinleri adlı Manihaist dönem metinleri ile Altun Yaruk, Eski Uygurca Hsüan-Tsang Biyografisi ve Üç İtigsizler adlı Budist dönem metinlerinin söz varlığında, “kötülük bildiren kavramlar” tespit edilip açıklanmıştır. Bu metinler üzerine yapılan çalışmalardan hareketle örnekler verilmiş ve Türkiye Türkçesine aktarılmıştır.

Anahtar kelimeler: Eski Uygur Türkçesi, kötülük, kavramlar.

Abstract

“The concepts of stating evil” were revealed by considering Old Uigur Turkic texts of Manichaeen and Buddhist periods and the works characterized as the sources on these texts. The purpose of such a review is to contribute to the “Dictionary of the Conceptual Domain of Old Turkic” which will be made by any researcher or researcher group in the future. “The concepts of stating evil” on the vocabulary of the texts of Manichaeen period named Huastuanift, Irk Bitig and Manichaeen Uigur Texts and on the vocabulary of the texts of Buddhist period named Altun Yaruk, The Biography of Xuanzang in Old Uigur and Uc Itigsizler were determined and explained. The examples were given and translated into Turkish.

Keywords: Old Uigur Turkic, evil, concepts.

* Çukurova Üniversitesi, Rektörlük-Türk Dili Bölümü, hcarslan@cu.edu.tr.

Manihaist ve Budist dönem Eski Uygur Türkçesi metinleri ve onlar üzerine yapılmış kaynak niteliğindeki çalışmalar göz önüne alınarak “kötülük bildiren” kavramlar belirlenmeye çalışılmıştır.¹

Böyle bir incelemenin yapılmasındaki amaç, gelecekte herhangi bir araştırmacı veya araştırmacı grubu tarafından yapılacak “Eski Türkçenin Kavram Alanı Sözlüğü”ne ve Türkçenin söz varlığı ile etimoloji çalışmalarına katkıda bulunmaktır.

Eski Uygur Türkçesinde “kötülük bildiren” kavramlar, ilgili başlık altında şu yöntem izlenerek verilmiştir: 1. Kavramlar alfabetik düzene göre sıralanmıştır. 2. Kavramların metinlerde geçme sıklığı (**yagı (1):**) verilmiştir. 3. Tespit edilmiş kavramların veya kavramları oluşturan sözcüklerin kökeni (**yagı: T.**) verilmiştir. 4. Tespit edilmiş kavramların anlamları (**yagı: düşman**) verilmiştir. 5. Kavramlarla ilgili gerekli açıklamalar yapılmıştır. 6. Metinlerde tespit edilmiş kavramların geçtiği cümle örnekleri verilmiştir. 7. Örnekler günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

1. Ad Soylu “Kötülük Bildiren” Kavramlar

1.1. Manihaist Metinlerde Ad Soylu “Kötülük Bildiren” Kavramlar

añig kılınçlıg (3): T. kötü amelli, kötü davranışlı, kötülük yapan; günahkâr. Clauson, bu söz grubunun ilk ögesi olan *añig* sözcüğünü **añig** maddesinde şöyle açıklamaktadır: “*Adjective/Adverb meaning both ‘extreme(ly), excessive(ly)’ and ‘evil(ly)’ and the like, so practically synonymous with yavlak.*” [(Sıfat/Zarf hem ‘aşırı(bir şekilde), fazla(ca) hem de ‘kötü(bir şekilde)/fena’ anlamına ve benzeri anlamlara gelen, bu yüzden **yavlak** ile hemen hemen eş anlamlı bir sözcüktür)] (Clauson 1972: 182). Clauson, aynı kısımda **añi:ğ kılınçlı:ğ şimnu** ifadesini, “*the evil doing demon (Ahriman)*” (kötülük yapan şeytan) olarak çevirmektedir (Clauson 1972: 182).

İnti, aňig kılınçlı(ı)g ş(i)mnulugun bėş tűrlűg yeklerlűgűn sűnűşdi. HU 4 (Özbay 2014: 78).²

Özbay, yukarıdaki örneği günümüz Türkçesine şöyle aktarmaktadır: “*İndiler (ve) günahkâr Şimnu ile beraber beş farklı türde şeytanla (daha) savaştılar.*” (Özbay 2014: 92).

¹ Bu makalede, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenen SYL-2016-7141 numaralı yüksek lisans tez projemizin verilerinden de faydalanılmıştır.

² Diğer tanıklar için bkz. HU 18, 274.

içgek (1): *T.* şeytan, iblis. *DTS*'de bu sözcük için bakıldığında **içgäk** maddesinden **içkäk** maddesine atıfta bulunulur ve bu maddede, sözcük “*рел. вампир, кровопийца (= скр. bhūta)*” (*dinî vampir, kan emici = Skr. bhūta*) olarak açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 202).

Yme yekke içgekke t(e)ñri tēpen. HU 183 (Özbay 2014: 85).

Yukarıdaki örneği günümüz Türkçesine “ve şeytana kan emiciye tanı deyip...” şeklinde aktarabiliriz.

irinçülüg (1): *T.* günahkâr, günahlı, hatalı. *DTS*'de bu sözcük için bakıldığında **irinçülüg** maddesinden **erinchülüg** maddesine atıfta bulunulur ve bu maddede, sözcük “*греховный*” (günahkâr) olarak açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 178).

İrinçülüg söz sözleyür biz... HU 333 (Özbay 2014: 90).

Yukarıdaki örneği günümüz Türkçesine, “hatalı (günah dolu) söz söylüyoruz...” şeklinde aktarabiliriz.

şimnu (9): < *Sgd. šmnw* Manihaizmde büyük kötülük tanrısı; şeytan. *DTS*'de bu sözcük “[*соз. śmnw*] *демон, дьявол, сатана*” (*Sgd. śmnw* şeytan, iblis, satan) şeklinde açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 523).

Anıg kılınç(ı)g şimnu. HU 18 (Özbay 2014: 79).

İnçe kikinç bērgil ş(i)mnu öz tilin tegşürüp kamağ yeklerke inçe tēp tanuklayu sav bērdi. UM 54 (Özertural 2008: 49).³

Yukarıdaki ilk örneği “kötülük yapan şeytan”, ikinci örneği ise “Böyle cevap veren iblis, kendi dilini değiştirip tüm şeytanlara böyle deyip tanık göstererek söz verdi.” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

yagi (1): *T.* düşman. *DTS*'de **JAYĪ** maddesinde bu sözcüğün anlamı “*epaz*” (düşman) olarak verilmektedir (Nadelyayev ve ark. 1969: 224).

Kan süke barmış. Yagıg sañçmış. Köçörü konturu kelir. Özi süsi ögire sebinü ordusuñaru kelir, tir. Ança biliñler: Edgü ol. IB 34 (Tekin 2017: 22).

Tekin, yukarıdaki örneği günümüz Türkçesine şöyle aktarmaktadır: “*Bir han sefere çıkmış, düşmanı mızraklamış. (Askerlerini) göç ettire kondura geliyor. Kendisi ve askerleri neşe ve sevinç içinde karargahına doğru geliyor, der. Öylece biliniz: (Bu fal) iyidir.*” (Tekin 2017: 30).

yazoklug (3): *T.* günahkâr, suçlu, kabahatli. *DTS*'de **JAZUQLUY** maddesinde, bu sözcük için “*грешный, имеющий грехи*” (günahkâr, günahları olan) anlamları verilmektedir (Nadelyayev ve ark. 1969: 252).

T(e)ñrim egsüklüg yazoklug biz. HU 346 (Özbay 2014: 90).

³ Diğer tanıklar için bkz. HU 4, 31; UM 52, 63, 72, 75, 480.

Ançulayu k(a)ltı yazoklug ern(e)η bağı kölöki bukasusı ag(ı)rl(ı)g yeniklig bar. UM 420 (Özertural 2008: 96).⁴

Yukarıdaki ilk örneği “Tanrım! Günahkâr (ve) hatalıyız.”, ikinci örneği ise “Böyle nasıl ki günahkâr erkeğin bağının, zincirinin, kösteğinin ağır (ve) hafif (olanı) var.” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

yek (26): < O. Far. yakkhā, O. Hint. yakhha, Skr. yaksa şeytan, kötü ruh. DTS’de **JEK** maddesinde, bu sözcük “[ср.-пр. jakkhā] демон” (O. Far. jakkhā şeytan) şeklinde açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 253). Sözcüğün, hem din hem de dinî terminolojinin kökenine bağlı olarak Sanskritçeden ödünçlenmiş olma olasılığını daha yüksek görmekteyiz.

T(e)ηrike yazınıp yekke tapınt(ı)mız erser. HU 190 (Özbay 2014: 85).

Bir k(a)mag yeklerle bağı bolzun. UM 41 (Özertural 2008: 46).⁵

Yukarıdaki ilk örneği “Tanrı’ya (karşı) günah işleyip şeytana tapındıysak...”, ikinci örneği ise “bir; bütün şeytanlara engel olsun.” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

1.2. Budist Metinlerde Ad Soylu “Kötülük Bildiren” Kavramlar

asurè/asuri/asuri (15): < Toh. B. asure < Skr. asura bir şeytan topluluğunun adı. DTS’de bu sözcük şöyle açıklanmaktadır: “**ASURI** [срр. asura] рел. класс демонических существ” (şeytanî varlıklar sınıfı) (Nadelyayev ve ark. 1969: 61).⁶

T(e)ηri ajunınta togdukda asurı bolmuşların. AY 299/19 (Kaya 1994: 187).

Tanrı âleminde doğduğunda Asurı olmuşları...

Kaçan t(e)ηriler kuvragına katılıp asurèlar birle sünüşgeli ugrasar sizler... AY-VI 0030 (Ayazlı 2012: 65).

Ne zaman tanrılar topluluğuna katılıp Asurılar ile savaşmaya niyetlenirseniz...

Umug inag bolur siz asurilar arkası t(e)ηriler kuvragı yme birkerü yumgın bir deg ögerler. AY-VII 802-803 (Çetin 2012: 166).

Siz umutsunuz. Asurılar topluluğu, tanrılar topluluğuyla da birlikte hepsiyle bir süre överler.

⁴ Diğer tanık için bkz. HU 357.

⁵ Diğer tanıklar için bkz. HU 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 17, 24, 76, 167, 182, 202, 291, 341, 349; UM 43, 55, 66, 353, 358, 365, 367, 401.

⁶ Diğer tanıklar için bkz. AY 34g/22, 138/8, 221/11, 348/12, 400/19, 405/11, 492/13, 563/15, 565/12, 575/6, 426/22, 510/7, 551/16, 665/4.

içgek (9): *T. şeytan. Daha önce açıkladığımız içgek için bkz. 2.1. başlığında içgek maddesi.*

Ötrü bars irbiz arslan bōride ulatı kadır yavlak keyikler adasıntın yağı yavlak yik içgekler... AY 325/22 (Kaya 1994: 199).⁷

Sonra kaplan, vaşak, arslan, kurttan başka kötü (düşman) geyiklerin tehlikesinden düşman (ve) kötü şeytanlar...

‘Eñ mintın yek içgek kuş keyikler kuvragınıñ kamagnıñ barça kanturur siz köñüldeki küsüşin. AY-VII 819 (Çetin 2012: 167).

En başta şeytan (ve) kuş geyik (hayvan) topluluğunun tümünün gönlündeki isteğini hep tatmin edersiniz.

karını/karini (3): < *Skr. kārini/hāritī* şeytanın annesi. *DTS’de bu sözcük “Sanskritçe kārini, özel ad” olarak açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 426). Edgerton ise bu sözcüğü “Kārini name of a goddess” (bir tanrıça adı) şeklinde açıklamaktadır (Edgerton 1993: 179).⁸*

Yükünür m(e)n karını anasınıñ sogançıg tatıglıg tılanırmak edremiñe... AY 504/1 (Kaya 1994: 276).

Karini’nin (şeytanın) annesinin tatlı (ve) sevimli konuşma erdemine saygı gösteririm.

Manibadaré uruñutnuñ, kariniñ beş yüz kuvraglarınıñ... AY-VI 0482 (Ayazlı 2012: 100).

Manibadare savaşçının, Karini’nin, beş yüz topluluklarının...

mahoragé/mahoragi/mohoragi (4): < *Skr. mahoraga* boğa görünümlü şeytan türü. *DTS’de bu sözcük iki maddede açıklanmaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardır: “MAXARUK [скр. mahoraga] рел. класс мифических существ” (Nadelyayev ve ark. 1969: 338) ve “MAXORAGI [скр. mahoraga] рел. класс мифических существ” (mitolojik varlıklar sınıfı) (Nadelyayev ve ark. 1969: 339).⁹*

Mahoragılar kuvragı yme ançulayu ok. AY 575/8 (Kaya 1994: 307).

Mahorageler topluluğu da aynı şekilde(dir) şüphesiz.

Mahoragelarnıñ, orđoları karşıları ergülük turguluk yer oronları erser... AY-VI 0518 (Ayazlı 2012: 103).

Mahoragelerin, saraylarına vardıkları, durdukları yerleri ise...

⁷ Diğer tanıklar için bkz. AY 326/17, 327/10, 331/24, 401/1, 551/20, 559/7, 493/5, 555/15.

⁸ Diğer tanık için bkz. AY 431/22.

⁹ Diğer tanıklar için bkz. AY 400/19, 510/11.

manıbadarı/manıbadır/ı/manıbadare (2): < *Skr. mañibhadra* sekiz komutandan biri, şeytanların hükümdarı. Bu sözcük *DTS*'de "**MANİBADIRI** [*Sankritçe māñibhadra*] özel ad" olarak açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 336).

Manıbadır/ı uruñut karınıñın anası beş yüz kuvragları birle... AY 431/21 (Kaya 1994: 246).

Manıbadare savaşçı, Karini'nin annesi (ve) beş yüz cemaatleriyle birlikte...

Manıbadare uruñutnuñ, karınıñın beş yüz kuvraglarınıñ... AY-VI 0482 (Ayazlı 2012: 100).

Manıbadare savaşçının, Karini'nin, beş yüz topluluklarının...

ş(a)mnu/ş(i)mnu (10): < *Sgd. şmnw/şmnw* şeytan. *DTS*'de bu sözcük şöyle açıklanmaktadır: "**ŞİMNU** [*созд. şmnw*] демон, дьявол, сатана" (şeytan, iblis, satan) (Nadelyayev ve ark. 1969: 523).¹⁰

Ş(a)mnu süüsin utup t(e)rs asıg nomluglarıg köntürüp köni kirtgünç turgurtaçı. AY 34ç/17 (Kaya 1994: 76).

Şamnu'nun (şeytan) ordusunu yenip sapık-yanlış öğret(i)leri yaktırıp inançlı durduracak...

B(e)k bagdaşını olorup ş(a)mnu (oku: ş(i)mnu) süüsin uçup burhan kutın bulup... AY-VI 0575 (Ayazlı 2012: 108).

Sıkı duruşla (meditasyon oturuşuyla) oturup Şimnu ordusunu yenip Buda saadetini bulup...

[No]mnuñ kærtü[sin] [tört] törlüg ş(i)mnu[lar] t[o]kuz [t]üg[ü]n nizvanılıg yağılarka telgülsüz kılalım. HT-IX 2083 (Aydemir 2013: C.1 237).

Öğretinin doğrusunu, dört türlü Şimnular (şeytanlar), dokuz düğüm ihtiraslı düşmanlara erişilmez kılalım.

uçık (1): *T.* şeytan. Bu sözcük *DTS*'de *yelpik* ile birlikte ikileme olarak açıklanmaktadır: "**UÇIQ II: uçiq yelpik** парн. лихорадка" (kötülük) (Nadelyayev ve ark. 1969: 604).

İg agrıg emgek üze emgenmegülük süñüş atış adası üze yokağmaguluk uçık yelpik üze uçınmaguluk... AY-VII 383 (Çetin 2012: 133).

Hastalık acısı ile sıkıntı çekmeyi, savaş tehlikesi ile yok olmayı, şeytan cin ile ilgili kötülük görmeyi...

vitar/vitar (1): < *Skr. vetāda (vetāla)* bir tür şeytan. Edgerton bu sözcüğü eserinin ikinci cildinde (*Volume II: Dictionary*) şöyle açıklamaktadır: "**vetāda** (= *Skr. vetāla*) a kind of demon" (bir çeşit şeytan) (Edgerton 1993: 508).

¹⁰ Diğer tanıklar için bkz. AY 115/6, 172/17, 429/13, 665/17, n668/20, 669/5, 664/20, 679/5.

Uçık yèlpik üze uçınmaguluk yèlvi kömen üze yèlvikmegülük agularıg sinjürdeçi arviş küçin vitar adasın tıdadaçı... AY-VII 385 (Çetin 2012: 133).

Şeytan cin ile ilgili kötülük görmeyi, büyü ile büyülenmeyi engelleyecek, zehirleri emecek, büyü gücünü, (onun) tüm tehlikesini giderecek...

yağı (55): *T. düşman. Daha önce açıkladığımız yağı için bkz. 2.1. başlığında yağı maddesi.*¹¹

Aç kız ig kegen yağı yavlak bolmagay. AY 89/22 (Kaya 2012: 102).

Aç, değersiz, ateşli hasta, düşman (ve) kötü olmayacak.

Yavlak sakınçlıg yağılarıg alkunı barça ađak asra kılıp köni nom üze köntürgey basgay utğay yègedgey tıp y(a)rılıkadı. AY-VI 0431 (Ayazlı 2012: 96).

“Kötü düşünceli düşmanların hepsini ayak altına alıp gerçek öğretisi ile doğru yola getirecek, kazanacak.” deyip buyurdu.

Yağılar adası üze ölümke kimler birök bir köñülin nomug tutsar sizige kutrulurlar korkınçtin. AY-VII 846 (Çetin 2012: 169).

Düşman tehlikesiyle ölüme gidenler şayet bir gönlüyle öğretiyi tutarsa, korkudan kurtulurlar (size sığınurlar).

Anta kin yana öñtün [tağ]dın bulunça biş kün [yo]rıdı erdi : yağı tuşdı. HT-V, VI, VIII, X/V59/12 (Tuguşeva 1991: 74).

Ondan sonra doğudaki dağdan tarafa doğru beş gün yürüdü, düşmana rastladı.

[Tört] törlüg ş(i)mnu[lar] t[o]kuz [t]üg[ü]n nizvanilig yağılarka telgülsüz kılalım. HT-IX 2084 (Aydemir 2013: C.1 237).

Dört türlü Şimnular, dokuz düğüm ihtiraslı düşmanlara erişilmez kılalım.

yek (36): < *O. Far. yakkha, Skr. yakşa* şeytan. Daha önce açıkladığımız yek için bkz. 2.1. başlığında **yek** maddesi.

M(e)n igledükde 'eng başlayu maña tört yekler yakın kelti. AY 5/22 (Kaya 1994: 62).

Ben hasta olduğumda bana en başta dört şeytanlar yaklaştı.

Neçe t(e)ñrilerniñ luularniñ yeklerniñ gandarvelarniñ asurèlarniñ... AY-VI 0515 (Ayazlı 2012: 103).

Nice tanrıların, ejderhaların, şeytanların, Gandharvaların, Asuruların...

¹¹ Diğer tanıklar için bkz. AY 20/3, 313/1, 325/21, 325/24, 326/17, 326/19, 327/11, 332/3, 341/19, 397/17, 401/13, 405/15, 410/17, 415/12, 434/16, 435/3, 437/9, 534/23, 555/1, 556/21, 613/11, 613/15, 84/15, 84/21, 435/16, 87/13, 422/3, 552a/14, 231/22, 231/23, 494/10, 233/5, 233/8, 368/16, 423/4, 453/8, 101/22, 226/13, 227/19, 229/1, 408/22, 408/18, 409/6, 409/12, 193/17, 408/12; HT-V, VI, VIII, X: V 59/15, VI 45/25, VIII 22/9; HT-IX 553, 560, 589.

Alku luular arasinta yekler kuvraginta yme ançulayu ok. AY-VII 788 (Çetin 2012: 165).

Tüm ejderhalar arasında şeytanlar topluluğu da aynı şekildedir.

Kar-lıg tağdaki yek nomladı. HT-V, VI, VIII, X/VIII10/23 (Tuğuşeva 1991: 143).

Karlı dağdaki şeytan vaaz verdi (öğretti).¹²

yêlpik/yilpik (1): *T. cin. Daha önce uçık ile birlikte açıkladığımız yêlpik için bkz. 2.2. başlığında uçık maddesi.*

İg agrig emgek üze emgenmegülük süñüş atış adası üze yokağmaguluk uçık yêlpik üze uçınmaguluk. AY-VII 383 (Çetin 2012: 133).

Hastalık acısı ile sıkıntı çekmeyi, savaş tehlikesi ile yok olmayı, şeytan cin ile ilgili kötülük görmeyi...

2. “Kötülük Bildiren” Eylemler

2.1. Manihaist Metinlerde “Kötülük Bildiren” Eylemler

añig kılınç kıl- (1): *T. kötü amel işlemek, kötü davranışta bulunmak. Bu söz grubundaki añig sözcüğünü tekrara düşmemek bakımından yeniden açıklamayacağız, anıg için bkz. 2.1. başlığında añig kılınçlıg maddesi. Birleşik eylem olan kılınç kıl-: T. iş yapmak, amel işlemek. DTS’de QİLİNÇ maddesinde “1. действие, дело 2. поступок, деяние 3. характер, нрав; манеры 4. причуды, прихоти (женские) 5. рел. действие, акт (= скр. карма); содеянное, поступки (= скр. сапскāга) (как члены формулы бытия) 6. рел. бытие, жизнь (= скр. bhava) (как члены формулы бытия)” (1. eylem/ davranış, iş 2. davranış/ hareket, eylem 3. karakter, huy/ mizaç; tarz 4. heves, keyif (kadınlarda) 5. dinî eylem/ davranış, hareket (= Skr. karma); yapılan şey, hareketler (= Skr. saṃskāra) (formüllerinin bir ögesi olarak) 6. dinî varlık, yaşam (= Skr. bhava) (formüllerinin bir ögesi olarak) anlamları verilmektedir (Nadelyayev ve ark. 1969: 443). DTS’de, yine aynı kısımda kılınç kıl- ifadesinin geçtiği birçok örnek açıklanmıştır. Örneğin: “bujanıy şevgil eđgü qılınç qılıyl люби благие дела, твори добрые дела (ТТ I₁₁₁)” (iyi şeyleri sev, iyi işler yap) (Nadelyayev ve ark. 1969: 443).*

Añig kılınç kıl(ı)m(ı)z erser... HU 181-182 (Özbay 2014: 85).

Yukarıdaki örneği “kötü amel işlediysen...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

¹² Diğer tanıklar için bkz. AY 14/8, 326/17, 327/10, 331/24, 401/1, 493/5, 551/19, 555/15, 559/7, 6/4, 7/18, 8/5, 9/15, 13/2, 13/16, 13/19, 29/3, 193/4, 396/19, 400/18, 432/3, 448/13,455/1, 456/14, 491/23, 510/5, 539/1,580/18, 665/5, 426/21, 504/4, 14/8; HT-V, VI, VIII, X: VIII 11/9.

artat- (2): T. mahvetmek, bozmak; baştan çıkarmak, kandırmak. DTS’de bu sözcük şöyle açıklanmaktadır: “**ARTAT-** побуд. от **arta-** 1. губить, приводит к смерти 2. приводит к гибели, разрушать, уничтожать 3. растрастить (богатство, имущество) 4. портить, делать негодным 5. перен. извращать, исказить 6. совращать, разлагать.” (**arta-** fiilinin ettirgen biçimi 1. mahvetmek, ölüme götürmek 2. yıkıma/ batmaya/ ölüme sebep olmak, bozmak/ yıkmak, yok etmek 3. (servet, mal varlığı) zimmetine geçirmek 4. (ahlâkını) bozmak, işe yaramaz yapmak/ bozmak 5. mecaz anlam çarpıtmak/ tahrif etmek, olduğundan başka türlü göstermek 6. doğru yoldan ayırmak/ ayartmak, ahlâkını bozmak.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 56).

Yılka tegmişig yıdıtmayın, ayka tegmişig artatmayın; edgüsi bolzun tir. Ança bilinler: Edgü ol. IB 59 (Tekin 2017: 25).

Köñülin biligin artatd(ı)m(ı)z erser... HU 146 (Özbay 2014: 84).

Tekin, yukarıdaki ilk örneği günümüz Türkçesine şöyle aktarmaktadır: “*Bir yıla erişmiş kokutmayayım, bir aya erişmiş bozmayayım. Hayırlısı olsun, der. Öylece biliniz: (Bu fal) iyidir.*” (Tekin 2017: 33). İkinci örneği ise “gönlünü (ve) düşüncesini/aklını yanılttıysak...” şeklinde aktarabiliriz.

āz- (6): T. sapmak, yoldan çıkmak, yolu kaybetmek. DTS’de āz- maddesinden az- maddesine atıf yapılmakta ve sözcük şöyle açıklanmaktadır: “1. сбиваются с пути, заблуждаются, теряют дорогу 2. перен. заблуждаются, совращаются; ошибаются.” (1. kötü yola düşmek/azmak, günah işlemek/yanılmak, yolunu kaybetmek 2. mecaz anlam günah işlemek, doğru yoldan ayrılmak; yanılmak.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 72).

Üze tuman turdı, asra toz turdı. Kuş og(lı)ı uça āzti, kiyik og(lı)ı yügürü āzti, kişi og(lı)ı yorıyu āzti. Yana Teñri kutında üçünç yılda kop esen tükel körüşmiş. Kop ögirer sebinür tir. Ança bilinler: Edgü ol. IB 15 (Tekin 2017: 20).

Tekin, yukarıdaki örneği günümüz Türkçesine şöyle aktarmaktadır: “*Yukarıdan sis bastırdı, aşağıdan toz kalktı. Kuş yavrusu uçup yolunu kaybetti, geyik yavrusu koşup yolunu kaybetti, insanoğlu (da) yürüyüp yolunu kaybetti. (Bunlar) yine Tanrı lutfu ile üçüncü yılda sağ salım (buluşup) görüşmüşler. Hepsi (de) mutlu olur, sevinirler, der. Öylece biliniz: (Bu fal) iyidir.*” (Tekin 2017: 28).

azgur- (2): T. kandırmak, yoldan çıkarmak, baştan çıkarmak. DTS’de sözcük şöyle açıklanmaktadır: “**AZYUR-** побуд. от **az-** вести; совращать.” (az- fiilinin ettirgen biçimi yol açmak/ yönetmek; doğru yoldan ayırmak/ ayartmak.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 72).

Ş(i)mnu ögümüzni sakınçm(ı)znı azgurdukin arkun. HU 19 (Özbay 2014: 79).¹³

Yukarıdaki örneği “şeytan aklımızı başımızdan aldıktan sonra...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

buz- (1): T. bozmak, mahvetmek, zarar vermek. DTS’de bu sözcük şöyle açıklanmaktadır: “**BUZ-** 1. ломать, разрушать, разбивать 2. побеждать, наносить поражение; губить, уничтожать 3. перен. расстраивать, приводить в беспорядок; проваливать, портить.” (1. bozmak/ yıkmak, mahvetmek/ tahrip etmek, kırmak 2. yenmek/ mağlup etmek, (birini) yenilgiye uğratmak; mahvetmek, yok etmek/ tahrip etmek 3. mecaz anlam bozmak, karışıklık çıkarmak; başarısızlığa uğratmak, bozmak/ ahlâkını bozmak.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 130).

Teñri tamgası buzultı. HU 226 (Özbay 2014: 86).

Yukarıdaki örneği “Tanrı işareti (damgası) bozuldu.” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

çaşşapat sı- (1): < Skr. śikṣapada + sı- T. (dinî) emri bozmak/ yerine getirmemek. Bu söz grubunun ilk ögesi **çaşşapat:** < Skr. śikṣāpada emir, buyruk, dinî talimat/emir. DTS’de “**ČAQŞAPAT** [< скр. śikṣapada 1. заповедь 2. воздержание, обет.” (1. buyruk 2. çekinme; ant) şeklinde açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 140). Clauson ise “čaxşa:pat” için “the Sanskrit word śikṣāpada became a loan word in Sogdian as čyš’pδ, no doubt originally in translations of the Buddhist scriptures, and from Sogdian became a loan word in Turkish, usually with the same spelling except for the last letter.” (Clauson 1972: 412) diyerek öncelikle bu sözcüğün, Sanskritçeden Soğdcaya oradan da Türkçeye geçen ödünç bir sözcük olduğunu vurgulamaktadır. Clauson devamında, bu sözcüğün “ilâhî emir” anlamında çevrilerek diğer teknik Budist terimlerle birlikte Manihaist misyonerler tarafından benimsendiğini, ancak sözcüğün Budist terminolojide çoğunlukla da daha çok belli belirsiz şekilde “iyi davranış” anlamında kullanıldığını söylemektedir (Clauson 1972: 412). Ayrıca bu sözcüğün, bazı belirsiz sebeplerden dolayı Uygur takviminin on ikinci ayının adı olarak benimsendiğini belirterek Doerfer’e atıfta bulunmaktadır ve aşağıdaki örnekte geçen on çxşapt sözünü “on emir” anlamında çevirerek örnek olarak vermektedir (Clauson 1972: 412). Diğer ögesi sı- ise DTS’de şöyle açıklanmaktadır: “**ŚĪ-** 1. ломать, переламывать; разламывать 2. разбивать, побеждать (врага).” (1. Bozmak/ kırmak, (ikiye) kırmak;

¹³ Diğer tanık için bkz. HU 165.

parçalamak 2. kırmak/ mahvetmek, (düşmanı) yenmek.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 502).

Bo on ç(a)hşap(a)t(i)g sîd(i)m(i)z erser... HU 239-240 (Özbay 2014: 86).

Yukarıdaki örneği “bu on emri yerine getirmediysek...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

igide- (4): *T.* yalan söylemek, hata yapmak, günah işlemek. *DTS*’de hem **IGDÄ-** hem de **IGID-** maddelerinin olması kafa karıştırmamalıdır. Sözcüklerin anlamlarına bakıldığında anlaşılmaktadır. Bu maddelerde sözcükler şöyle açıklanmaktadır: “**IGDÄ-** *грешить, богохульничать (Chuast L₃₃)*” (günah işlemek, küfretmek) ve “**IGID-** 1. *поддерживать, поднимать, возвышать* 2. *содержать, воспитывать, лелеять.*” (1. tutmak, kaldırmak, yükseltmek 2. beslemek, yetiştirmek, özenle bakmak.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 204). Görüldüğü üzere *Huastuanift*’ten örneğin de verildiği **IGDÄ-** maddesi bu sözcüğün karşılığıdır.

Neçe igid igided(i)m(i)z erser. HU 137 (Özbay 2014: 83).¹⁴

Yukarıdaki örneği “ne kadar günah işlediysek...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

suy yazok kıl- (2): < *Çin.* *zui* + *yazok* + *kıl-* *T.* suç/günah işlemek; hata yapmak. Bu söz grubunun ilk ögesi olan *suy* [~ *tsuy*] sözcüğü, *DTS*’de “**SUJ** [*кит.* 罪孽 *цзуй, dzuai*] *грех.*” (günah) şeklinde açıklanmaktadır (Nadelyayev ve ark. 1969: 513). Ayrıca Uygur Türkçesi metinlerinde karşılaştığımız *suy yazok* ikilemesinden de “**suj yazuq** *парн. греху и пороку*” (*ikileme* günahlar ve kötü alışkanlıklar) şeklinde bahsedilmektedir (Nadelyayev ve ark. 1969: 513).

On türlüg suy yazok kıltım(i)z erser. HU 136 (Özbay 2014: 83).¹⁵

Yukarıdaki örneği “on türlü günah işlediysek...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

tevlē- körle- (1): *T.* aldatmak, kandırmak. *DTS*’de **TEVLÄ-** maddesinde karşımıza bu ikilemenin çıktığını görmekteyiz: “**tevlä- kürlä-** *парн. обманывать, прельщать.*” (*ikileme* aldatmak, büyülemek/ ayartmak) (Nadelyayev ve ark. 1969: 557).

Neçe t(e)vlēd(i)m(i)z körled(i)m(i)z erser. HU 149 (Özbay 2014: 84).

Yukarıdaki örneği “ne kadar (çok) (insanları) aldattıysak...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

üzne- (1): *T.* itiraz etmek, karşı gelmek. *DTS*’de *üzne-* sözcüğü için baktığımızda *özne-* maddesine atıfta bulunduğunu görürüz. Bu maddede

¹⁴ Diğer tanıklar için bkz. HU 33, 138, 173.

¹⁵ Diğer tanık için bkz. HU 372.

sözcük şöyle açıklanmaktadır: “**ÖZNÄ-** *перечить, возражать*” (birine zit gitmek, itiraz etmek) (Nadelyayev ve ark. 1969: 395).

T(e)ñri nomın sözleser biligsiz(i)n utru üzned(i)m(i)z erser... HU 111 (Özbay 2014: 82).

Yukarıdaki örneği “Tanrı’nın buyruklarını (öğretilerini) söyledikleri (zaman) akılsızca (bilgisizce) karşı geldiysek...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

yañıl- (7): *T.* yanılmak, hata yapmak, aldanmak. *DTS*’de bu sözcük şöyle açıklanmaktadır: “**JANİL-** 1. *ошибаться, заблуждаться* 2. *совершать проступок, грешить*.” (1. yanılmak, hata etmek 2. suç işlemek, günah işlemek.) (Nadelyayev ve ark. 1969: 234).

Yañ(i)lu neçe añıg kılıñç kılıt(i)m(i)z erser... HU 181 (Özbay 2014: 85).¹⁶

Yukarıdaki örneği “yanılarak ne kadar kötü amel işlediysen...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

yazın- (9): *T.* günah işlemek, hata yapmak. *DTS*’de, **JAZİN-** II maddesinde aşağıdaki örneğe benzer bir cümleye de yer verilmekte ve *yazıntımız erser* ifadesi “*если мы грешили* (günah işlediysen)” olarak çevrilmektedir (Nadelyayev ve ark. 1969: 251). Ayrıca metinlerde karşımıza çıkan *yazın- yañıl-* ikilemesi şöyle açıklanmaktadır: “**jazın- jañıl-** *парн. совершать проступки, грешить*.” (ikileme suç işlemek, günah işlemek) (Nadelyayev ve ark. 1969: 251).

Neçe yaz(i)nt(i)m(i)z erser... HU 55 (Özbay 2014: 81).¹⁷

Yukarıdaki örneği “ne kadar (çok) günah işlediysen...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

yazok yazın- (1): *T.* günah işlemek, suç işlemek. Bu söz grubunun ilk ögesi olan *yazok* sözcüğü, *DTS*’de şöyle açıklanmaktadır: “**JAZUQ I** *грех, заблуждение*.” (günah, yanlış) (Nadelyayev ve ark. 1969: 251). Diğer öge olan *yazın-* ise bir önceki maddede açıklanmıştır, bkz. **3.1.** başlığında **yazın-** maddesi.

Mondag bo boşunçsuz yazok yaz(i)nt(i)m(i)z erser... HU 35 (Özbay 2014: 80).

Yukarıdaki örneği “böyle bu affedilmez günah(lar)ı işlediysen...” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

¹⁶ Diğer tanıklar için bkz. HU 23, 157, 176, 177, 178, 364.

¹⁷ Diğer tanıklar için bkz. HU 23, 35, 67, 99, 106, 156, 189, 363.

2.2. Budist Metinlerde “Kötülük Bildiren” Eylemler

ayıg kılınç kıl- (3): *T.* kötü amel işlemek, kötü iş yapmak. *DTS*'de söz konusu söz grubunun ögelerinden *ayıg* sözcüğü ve *ayıg kılınç* ikilemesi **AJÏY** I maddesinde şöyle açıklanmaktadır: “1. злой, зловредный; неблагоприятный 2. в знач. сущ. зло 3. в служ. знач. усилительной частицы очень, чрезвычайно, исключительно” (kötü kalpli/ kötü/ öfkeli, kötü kalpli/hain; olumsuz 2. *ad* anlamında kötülük 3. *ikincil* anlamda yükseltici parçalar çok/ pek, son derece/ fevkalade, son derece/ sırf); **ajiy qilinç** *предосудительный поступок, проступок, грех, прегрешение*” (ayıp davranış, kötü davranış, günah, suç) (Nadelyayev ve ark. 1969: 28). Ayrıca bu söz grubunun ögelerinden *ayıg* ve Manihaist kısımda incelediğimiz *añig* sözcüklerinin anlamları aynıdır. O yüzden tekrara düşmemek için yeniden açıklamayacağız, *ayıg kılınç kıl-* için bkz. **3.1.** başlığında **añig kılınç kıl-** maddesi.¹⁸

Aya edgülerim t(e)ñrimlerim kim m(e)n ol üdte yalañuklarınñ yirtünçülüğ et köz üze ayıg kılınç kılınıñ köür bilir ertim erser. AY 8/20 (Kaya 1994: 63).

Ey iyilerim, tanrılarım! Ben ki o zamanda insanoğullarının dünyaya ait bedenleriyle kötü amel işlediğini gördüysem bildiysem...

az- (1): *T.* azmak, yolu şaşırarak, yoldan çıkmak. Daha önce açıkladığımız *az-* için bkz. **3.1.** başlığında **āz-** maddesi.

Ul[uğ] nomuğ yaltritğalı az-mış y[anıl]mış-larığ köni yol-ka kig[ürgeli] yañılmağı üz-e kıtsıramış. HT-V, VI, VIII, X/V20/13 (Tuğuşeva 1991: 43).

Yüce öğretiyi aydınlatan, azmış yanılmışları doğru yola girdiren, hatalarıyla saadetten mahrum olmuş...

suklan- (1): *T.* şiddetle arzulamak, açgözlülük etmek; hırslanmak. Bu sözcük *DTS*'de şöyle açıklanmaktadır: “**SOQLAN-** 1. быть жадным 2. завидовать” (1. açgözlü olmak 2. kıskanmak) (Nadelyayev ve ark. 1969: 509).

Suklanmasar, t(e)rs yavlak ayıg sakınç sakınmasar... AY 411/10; AY-VI 0163 (Kaya 1994: 238; Ayazlı 2012: 77).

Açgözlülük etmezse, yanlış (ve) kötü düşünceler beslemezse...

sünüş- (7): *T.* savaşmak. Bu sözcük *DTS*'de şöyle açıklanmaktadır: “**SÜNÜŞ-** *сражаться, враждовать*” (savaşmak, (birbirine) düşman olmak) (Nadelyayev ve ark. 1969: 517).¹⁹

Vasu atl(ı)g kız körkın... sünüşdeçilerig körser siz. AY 491/3 (Kaya 1994: 272).

¹⁸ Diğer tanıklar için bkz. AY 16/9, 132a/9-10.

¹⁹ Diğer tanıklar için bkz. AY 405/11, 234/10, 491/9; HT-V, VI, VIII, X: V 66/13, 66/20.

Vasu adlı kız görünüşünde... savaşıcakları görürseniz...

Kaçan t(e)ñriler kuvragına katılıp asurelar birle sünüşgeli ugrasar sizler... AY-VI 0030 (Ayazlı 2012: 65).

Ne zaman tanrılar topluluğuna katılıp Asurular ile savaşmaya niyetlenirsiniz...

T(e)ñri birle sünüşüp ürüg uzatı utar siz. AY-VII 774 (Çetin 2012: 163).

Tanrı ile birlikte savaşın daima yenersiniz.

Nomluğ kövrüg amrılı tükedüginçe sünüşdeçiler ötrü kalır utsuğar. HT-V, VI, VIII, X/VIII22/22 (Tuğuşeva 1991: 153).

Öğreti davulu sakinleşerek sona erdiğinde savaşıacaklardan sonra kalır (ve) yenilir.

yağıla- (2): *T.* savaşmak. Bu sözcük *DTS*'de şöyle açıklanmaktadır: “**JAYİLA-** *воевать, сражаться*” (savaşmak, dövüşmek) (Nadelyayev ve ark. 1969: 224).

Neçede kin ol yağıladaçı isig öz koltaçı ud, koyu, toñuz... AY 19/21 (Kaya 1994: 67).

Bir zaman sonra o savaşacak yaşam isteyecek sığır (inek), koyun, domuz...

Ol yağılagalı ugradaçı ellig yağınñ elligence bargalı ugrasar... AY-VI 0114 (Ayazlı 2012: 72).

O savaşmaya niyetlenecek hükümdar, düşmanının ülkesine varmaya niyetlenirse...

yañıl- (29): *T.* yanılmak, hataya düşmek. Daha önce açıkladığımız *yañıl-* için bkz. **3.1.** başlığında *yañıl-* maddesi.²⁰

K(e)ntü özüm bilmedin yazmış yañılmış ayıg kılınçımni k(e)ntü ökünüp erti. AY 9/11 (Kaya 1994: 63).

Kendimi bilmediğimden işlemiş olduğum günah (ve) yapmış olduğum hatalardan pişman oldum, tövbe ettim.

Bo d(a)r(a)nıg bışıg kılıp üjikin yañılmadıñ sözlezün anta basa inanzun. AY-VII 599 (Çetin 2012: 150).

Bu büyüyü olgunlaştırıp (tek) harfini (bile) yanılmadan söylesin. Ondan sonra inansın.

Ul[uğ] nomuğ yaltritğalı az-mış y[añıl]mış-larığ köni yol-ka kig[ürgeli] yañılmağı üz-e kıtsıramış. HT-V, VI, VIII, X/V20/13 (Tuğuşeva 1991: 43).

²⁰ Diğer tanıklar için bkz. AY 320/12, 320/14, 320/17, 320/19, 320/22, 320/24, 321/4, 321/6, 387/10, 295/12, 319/16, 484/5, 659/14; HT-V, VI, VIII, X: V 20/15, 58/14, VI 31/20, 39/24, VIII 6/1, 12/24, 13/10, 17/18; HT-VI 1521, 1552; HT-VII 230.

Yüce öğretiyi aydınlatan, azmış yanılmışları doğru yola girdiren, hatalarıyla saadetten mahrum olmuş...

Kök kalık tapa körser yañılur erdi. HT-VI 1631 (Ölmez 1994: 85).

Mavi göğe doğru baksa (? inansa), hataya düşerdi.

Uçtukda çomtukda yolın yañılur. HT-VII 1047 (Röhrborn 1991: 96).

Uçuğunda yüzdüğünde yolunu şaşırır.

yavlak kılınç kıl- (1): *T.* kötü amel işlemek, kötü iş yapmak. Bu söz grubunun ögelerinden *yavlak DTS*'de açıklanmaktadır: “**JAVLAQ** / 1. *плохой, скверный* 2. *плохо, скверно*“ (1. kötü, berbat/ iğrenç 2. fena/ kötü, berbat/ pis) (Nadelyayev ve ark. 1969: 249). Ayrıca *yavlak* ile ilgili olarak bkz. **2.1.** başlığında **añig kılınçlıg** maddesi; ve *kılınç kıl-* için bkz. **3.1.** başlığında **añig kılınç kıl-** maddesi.

Öz il içinte bodunun... yavlak kılınç kılmakın arıtı kodturmasar tıdmasar... AY 552a/5 (Kaya 1994: 297).

Kendi ülkesi içinde halkının... işlediği kötü amel(ler)i, günah(lar)ı temizleyerek terketmezse, bırakmazsa...

yıla- (10): *T.* aldatmak, yanıltmak. Bu sözcük *DTS*'de *yılayu* biçimiyle açıklanmaktadır: “**JİLAJU** (?) *ложный*” (yalan/ yanlış/ sahte) (Nadelyayev ve ark. 1969: 266).²¹

Ezüg armak igid yañluk yılayu törün b(e)lgürmiş yok tözlüg nomlarınıg yok. AY 218/16 (Kaya 1994: 153).

Yalan yanlış (şekilde) aldatarak yasa çıkarana yoktur. Köklü (esaslı) öğretileri yoktur.

Yılayu b(e)lgürdüp nanti atl(ı)g udaçı kızı körki üze... AY-VII 772 (Çetin 2012: 163).

Nanti adlı çoban (sığırtmaç) kızı güzelliğiyle aldatıcı (bir şekilde) ortaya çıkıp...

Sonuç

İncelediğimiz metinlerde geçtiği tespit edilen “kötülük bildiren” kavramlara ilişkin verilerimizi tablolar hâlinde şu şekilde gösterebiliriz:

²¹ Diğer tanıklar için bkz. AY 34i/2, 231/2, 264/16, 265/14, 267/4, 272/4, 272/9, 272/12, 491/7.

Tablo 1

Manihaist Eski Uygur Metinlerinde Ad Soylu “Kötülük Bildiren” Kavramlar

Kökene	Kelimeler	Toplam
Türkçe	<i>añig kılınçlıg, içgek, irinçülüg, yağı, yazoklug</i>	5
Sanskritçe	<i>yek < O. Far. yakkhā, Skr. yaksa</i>	1
Soğdca	<i>şimnu < Sgd. šmnw</i>	1

Tablo 2

Budist Eski Uygur Metinlerinde Ad Soylu “Kötülük Bildiren” Kavramlar

Kökene	Kelimeler	Toplam
Türkçe	<i>içgek, uçık, yağı, yèlpik/ yilpik</i>	4
Sanskritçe	<i>asurè/ asurı/ asuri < Skr. asura, karını/ karini < Skr. hāritī, mahoragè/ mahoragı/ mahoragı < Skr. mahoraga, manıbadarı/ manıbadarı/ manıbadare < Skr. mañibhadra, vıtar/ vıtar < Skr. vetāda (vetāla), yek < O. Far. yakkhā, Skr. yakşa</i>	6
Soğdca	<i>ş(a)mnu/ ş(i)mnu < Sgd. šmnw/šmn’nč</i>	1

Tablo 3

Manihaist Eski Uygur Metinlerinde “Kötülük Bildiren” Eylemler

Kökene	Kelimeler	Toplam
Türkçe	<i>añig kılınç kıl-, artat-, āz-, azgur-, buz-, igidè-, tevlè- körle-, üzne-, yañıl-, yazın-, yazok yazın-</i>	11
Çince+Türkçe	<i>suy yazok kıl- < Çin. zui + yazok + kıl- T.</i>	1
Sanskritçe+ Türkçe	<i>çahşapat sı- < Skr. śikṣapada + sı- T.</i>	1

Tablo 4

Budist Eski Uygur Metinlerinde “Kötülük Bildiren” Eylemler

Kökene	Kelimeler	Toplam
Türkçe	<i>ayığ kılınç kıl-, az-, suklan-, süñüş-, yagıla-, yañıl-, yavlak kılınç kıl-, yıla-</i>	8

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tespit ettiğimiz ad soylu “kötülük bildiren” kavramlar: aňığ kılınçlıg, asurè/ asurı/ asuri, içgek, irinçülüg, karını/ karini, mahoragè/ mahoragı/ mohoragı, manıbadarı/ manıbadırı/ manıbadare, ş(a)mnu/ ş(i)mnu, uçık, vıtar/ vıtar, yağı, yazoklug, yek, yèlpik/ yilpic olmak üzere toplam 14 farklı kavramdır.

“Kötülük bildiren” eylemler ise: aňığ kılınç kıl-/ ayığ kılınç kıl-, artat-, az-/ āz-, azgur-, buz-, çahşapat sı-, igide-, özne-/ üzne-, suklan-, suy yazok kıl-, süñüş-, tevlè- körle-, yagıla-, yañıl-, yavlak kılınç kıl-, yazın-, yazok yazın-, yıla- olmak üzere toplam 18 farklı kavramdır.

Ad soylu sözcüklerde yarı yarıya Türkçe ve yabancı kökenli sözcükler kullanılmışken -elbette metinlerin dini olmasının da etkisiyle- eylemlerde neredeyse kullanılan sözcüklerin tamamı Türkçedir. Eylemlerin kullanımı bakımından Eski Türkçe döneminde, özellikle Kök-Türkçe ve Eski Uygur Türkçesi metinlerde yabancı eylemlerin gerek dini gerek din dışı anlatımda neredeyse hiç tercih edilmediğini görmekteyiz.

Kısaltmalar: *a:* ad, *Alm.:* Almanca, *AY:* Altun Yaruk, *bkz.:* bakınız, *C.:* cilt, *Çin.:* Çince, *DTS:* *Drevnetyurkskiy slovar'*, *Far.:* Farsça, *fel.:* felsefe, *Fr.:* Fransızca, *gel.y.bs.:* geliştirilmiş yeni baskı, *HT:* *Hsüen-Tsang*, *HU:* *Huastuanift Manihaist Uygurların tövbe duası*, *IB:* *Irk Bitig*, *İng.:* İngilizce, *O. Far.:* Orta Farsça, *Pa.:* Partça, *Ruhb.:* Ruh bilimi terimi, *ss.:* sayfa sayıları, *Sgd.:* Soğdca, *Skr.:* Sanskritçe, *T.:* Türkçe, *Toh. B.:* Toharca B, *UM:* *Der uigurische Manichäismus... (Manihaist Uygur Metinleri)*, *Üi:* Üç itigsizler, *vb.:* ve benzeri.

KAYNAKÇA

- 📖 Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim. 1.,2.,3.* Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015.
- 📖 Arslan, Hüsnü Çağdaş. *Uygur ve Karahanlı Türkçesinde İtaat Kavramı. Yüksek Lisans Tez Projesi Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2016.*
- 📖 Asmussen, Jes. P. *Xuāstvānift, Studies in Manichaeism.* (Acta Theologica Danica, 12). Copenhagen: Munksgaard, 1965.
- 📖 Ayazlı, Özlem. *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap Karşılaştırmalı Metin.* Ankara: Türk Dil Kurumu, 2012.
- 📖 Aydemir, Hakan. *Die alttürkische Xuanzang-Biographie IX, Band I, II. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Traskript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- 📖 Bang, Willi ve Von Annemarie Gabain. *Türkische Turfan-texte II. Manichaica.* Berlin (1929): 411-434.
- 📖 Barutçu Özönder, Sema. *Üç İtigsizler: Giriş-Metin-Tercüme-Notlar-İndeks.* Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.
- 📖 BUSWELL R. E. Jr. (Ed.). *Encyclopedia of Buddhism (Volume 1 A-L).* New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- 📖 Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü.* İstanbul: Enderun, 1993.
- 📖 Clauson, Sir Gerard. "Notes on Irk Bitig." *Ural-Altaysche Jahrbücher*, 33. Wiesbaden (1961): 218-225.
- 📖 ---. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford: Clarendon, 1972.
- 📖 Çetin, Engin. *Altun Yaruk Yedinci Kitap Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin.* Adana: Karahan Kitabevi, 2012.
- 📖 Doerfer, Gerhard. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I, II, III.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, 1965, 1967.
- 📖 Durkin- Meisterernst, Desmond. *Dictionary of Manichaeism Middle Persian and Parthian.* Brespols: Turnhout, 2004.
- 📖 Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary Volume II: Dictionary.* (Reprinted). Delhi: Motilal Bnarsidass, 1993.
- 📖 Ercilasun, Ahmet Bican ve Ziyat Akkoyunlu. (Haz.) *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâtî't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin (2).* Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015.

- 📖 Erdal, Marcel. *Old Turkic Word Formation. A functional Approach to the Lexicon*. Wiesbaden, 1991.
- 📖 Gabain, Von Annemarie. *Alttürkische grammatik* (2. Verbesserte Auflage). Leipzig: Otto Harrassowitz, 1950.
- 📖 ---. “Der Buddhismus in zentralasien.” *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*. Leiden: The Netherland (1961): 496-574.
- 📖 Zemire, Gulcalı. *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur’dan “Aç Bars” Hikâyesi (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013.
- 📖 Kaya, Ceval. *Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994.
- 📖 Nadelyayev, V.M. ve ark. *Drevnetyurkskiy slovar’*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR, 1969.
- 📖 Ölmez, Mehmet. *Hsüan-Tsang’ın Eski Uygurca Yaşam Öyküsü VI. Bölüm. Hacettepe Üniversitesi (Doktora Tezi)*, Ankara 1994.
- 📖 ---. Türkçede dinî tabirler üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları* 15. (2005): 213-218.
- 📖 ---. Röhrborn K. “*Die alttürkische Xuanzang-Biographie III. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Traskript von Annemarie v. Gabain.*” *Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Mehmet Ölmez und Klaus Röhrborn*. Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2001.
- 📖 Önen, Yaşar ve C.Z. Şanbey. *Almanca-Türkçe Sözlük 1, 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu: 546, 1993.
- 📖 Özbey, Betül. *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2014.
- 📖 Özertural, Zekine. *Der uigurische Manichäismus Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2008.
- 📖 Röhrborn, K. *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Traskript von Annemarie v. Gabain. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Klaus Röhrborn*. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1991.
- 📖 Tekin, Şinasi. “Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısı İle Birkaç Not (762-1962)”. *TDAY Belleten* 1962. Ankara: Türk Dil Kurumu (1962): 1-11.
- 📖 Tekin, Talat. *İrk Bitig Eski Uygurca Fal Kitabı*. (2). Haz. N. Demir - E. Yılmaz. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2017.

- 📖 Tezcan, Semih. *Eski Uygurca Hsüan Tsang biyografisi X. bölüm*. Ankara Üniversitesi (Doçentlik Tezi), Ankara, 1975.
- 📖 Tokyürek, Hacer. *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri 2011.
- 📖 ---. "Eski Uygurca Metinlere Göre Budizmin Manihaizme Etkisi". *Turkish Studies* 7. 4 (2012): 2889-2906.
- 📖 Tuğuşeva, L. Yu. *Uygurskaya Versiya Biografii Syuan'-Tszana*. Moskova: Nauka, 1991.
- 📖 Tümer, Günay. "Budizm". TDV İslâm Ansiklopedisi 6. (1992): 352-360. <http://www.islamansiklopedisi.info>. 10.12.2017.



Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Türk-Kültür Öğelerinin Kullanımı *The Use of Turkish-Cultures' items from the Social Sciences Course Books*

Öğr. Gör. İskender DAŞDEMİR*
Dr. Öğr. Üyesi Saadet TEKİN**

Özet

Sosyal bilgiler öğretiminde ders kitapları önemli bir eğitim öğretim aracıdır. Sosyal bilgiler öğretiminde ders kitaplarının kullanımı, öğrencilere topluma uyum sağlama noktasında bilgi ve beceriler kazandırırken öğrencide geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurduğunu amaçlamaktadır. Birey sosyal bir varlıktır ve bireyin sosyalleşmesi için içinde yaşadığı toplumun geçmişten getirdiği kültür öğelerini bilmesi ve ona göre toplumla ilişki kurması beklenir. Bu bağlamda sosyal bilgiler ders kitapları, Türk-kültür öğelerini içinde barındırmalıdır. Bireyin topluma uyumlu bir ilişki kurması, içinde yaşadığı toplumun örf, adet, gelenek, görenek, tutum, değer ve yargılarını bilmesine bağlıdır. Hiç şüphesiz sosyal bilgiler dersi toplum ve topluma ait olan kültürü de yansıtan bir öğretim programı olarak ders kitaplarında da Türk kültüründen izler taşımaktadır. Bu araştırmanın amacı, sosyal bilgiler öğretmenlerine göre Türk kültür öğelerinin neler olduğunu, sosyal bilgiler ders kitaplarında hangi Türk kültür öğelerine yer verilmesi gerektiğini ve sosyal bilgiler ders kitaplarında hangi Türk-kültür öğelerine yer verildiğini belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırma grubu, 2017-2018 eğitim-öğretim yılında İzmir ilinin Bornova ilçesinde görev yapan 13 sosyal bilgiler öğretmeninden oluşmaktadır. Veriler açık uçlu soru formu ile toplanmıştır. Veriler, içerik analizi ile analiz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Sosyal bilgiler dersi, Sosyal bilgiler ders kitabı, Türk-Kültür öğeleri, Yapılandırmacılık.

Abstract

Social studies' course books are an important educational and teaching tool. The use of course books in social studies teaching aims to establish a connection between the past and the future in the student while gaining knowledge and skills for adapting the society. The individual is a social entity and it is expected that the society in which the individual lives for the socialization of the individu-

* İskender Daşdemir, İzmir Kültür Varlıkları ve Mirasları İl Müdürlüğü, İzmir, Türkiye.

** Saadet Tekin, İzmir Kültür Varlıkları ve Mirasları İl Müdürlüğü, İzmir, Türkiye.

al knows the cultural items that was brought from the past and establishes relations with the society accordingly. In this context, social studies course books should contain Turkish-culture items. The individual's ability to establish a harmonious relationship with the community depends on knowing the customs, attitude, values and judgments of the society in which he lives. There is no doubt that the social studies course is a teaching program that reflects the culture belonging to society and collective as well as traces of Turkish-culture in course books. The aim of this research is to determine what Turkish culture items are, which Turkish culture items should be included and which Turkish culture items are included in social studies course books according to social studies teachers. Qualitative research model has been used for this purpose. The research group consists of 13 social studies teachers working in the province of Bornova in İzmir in the academic year of 2017-2018. The data were collected through an open-ended questionnaire. The data were analysed by content analysis.

Keywords: Social Sciences Course, Turkish Culture Items, Constructivism, Social Sciences Course Book.

Toplumdan ve toplumu oluşturan bireylerin yaşamlarından bağımsız düşünülmemeyen kültür, bireylerin hayatlarıyla iç içe hatta hayatlarının kendisidir. İnsanların hayatında varolan yeme içme alışkanlıklarından tutun da eğlenme, giyim kuşam, cenaze, yas, alet, araç gereç, mimari, edebi eser gibi insanların ortaya koydukları değerler bütünüdür kültür (Eröz 1969). Kültür toplumun tamamının yaşantıları ve değerleriyle ilgilidir. Toplum olarak olayları algılayışımız olaylar karşısında gösterdiğimiz reaksiyonlar, duygu, düşünce, tutum ve değerlerimiz, inancımız, ekonomimiz, tarihimiz, dilimiz gibi toplumsal yapıyı oluşturan öğelerin şekillenmesine yardımcı olan ve tüm bunların kendisi olan kavramdır kültür (Talas 2005).

Kültür bir yandan toplumu toplum yapan öğeleri oluştururken diğer yandan da tek tek bireylerin hayatlarını etkileyerek toplumun kendisi olur. Çünkü toplumu oluşturan o toplumda yaşayan bireylerdir. Toplumdaki bireylerin dil, din, inanç, giyim kuşam, eğlence, araç gereç, mimari, gibi özellikleri toplumun özellikleri haline gelir. Bir arada yaşayan insanların toplum olabilmek için milli birlik ve milli beraberliğe ihtiyaçları vardır. Milletler birlikte beraberce yaşayabilmek için kendilerini bir arada tutan öğeleri yani kültürlerini gelecek genç kuşaklara aktararak bu birlik ve beraberliği garanti altına almış olurlar. Kültür aktarımı milletler için hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda kültür aktarımını yapmak var olmaktır. Bu varoluşu milletler iki şekilde sağlarlar; birincisi eğitimidir. Eğitimle okul içinde ve okul dışında ortak tarih, ortak bilinç, ortak coğrafya şuuru öğretilir ve genç nesillerin içinde yaşadığı topluma uyum sağlayabilmesi için gerekli olan bilgi beceri değer ve tutumlar verilir. İkincisi ise toplumda yaşanacak her

şey için ortak bir iletişim aracı yani toplumun tamamı için geçerli olan dildir (Güfta ve Kan 2011). Bu bağlamda düşünüldüğünde hem eğitim hem de dil ile ilgili birinci dereceden yakın ve ilgili olan materyal ders kitapları olmaktadır.

Ders kitapları toplumun her kesimi tarafından anlaşılan ortak dili kullanan bir kültür aracıdır. Bu ortak dillerden birisi de toplumu yetiştiren eğitim kurumlarında kullanılan ders kitaplarıdır. Özellikle de sosyal bilgiler ders kitaplarıdır. Sosyal bilgiler dersleri ilköğretimde hayat bilgisi dersinin devamı niteliğinde olup en önemli amaçlarından birisi de bireyin toplumsallaşmasına yardımcı olmak ve içinde yaşadığı topluma uyum sağlaması için gerekli bilgi ve becerileri kazandırmaktır. Yeni sosyal bilgiler programında, sosyal bilgilere özgü amaçlara bakıldığında ders kitaplarının kültür aktarım amacıyla kullanılmasına özgü özel amaçlar amaçlanmıştır (MEB 2018);

- Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak vatanını ve milletini seven, haklarını bilen ve kullanan, sorumluluklarını yerine getiren, millî bilince sahip birer vatandaş olarak yetişmeleri,
- Atatürk ilke ve inkılaplarının, Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal, kültürel ve ekonomik kalkınmasındaki yerini kavrayıp demokratik, laik, millî ve çağdaş değerleri yaşatmaya istekli olmaları,
- Hukuk kurallarının herkes için bağlayıcı olduğunu, tüm kişi ve kuruluşların yasalar önünde eşit olduğunu gerekçeleriyle bilmeleri,
- Türk kültürünü ve tarihini oluşturan temel öge ve süreçleri kavrayarak millî bilincin oluşmasını sağlayan kültürel mirasın korunması ve geliştirilmesi gerektiğini kabul etmeleri,
- Yaşadığı çevre ile dünyanın genel coğrafi özelliklerini tanıyarak insan ile çevre arasındaki etkileşimi açıklamaları ve mekânı algılama becerilerini geliştirmeleri,
- Doğal çevrenin ve kaynakların sınırlılığının farkına varıp çevre duyarlılığı içerisinde doğal kaynakları korumaya çalışmaları ve sürdürülebilir bir çevre anlayışına sahip olmaları,
- Doğru ve güvenilir bilgiye ulaşma yollarını bilen bireyler olarak eleştirel düşünme becerisine sahip olmaları,
- Ekonominin temel kavramlarını anlayarak kalkınmada ve uluslararası ekonomik ilişkilerde millî ekonominin yerini kavramaları,
- Çalışmanın toplumsal yaşamdaki önemine ve her mesleğin gerekli ve saygın olduğuna inanmaları,

- Farklı dönem ve mekânlara ait tarihsel kanıtları sorgulayarak insanlar, nesnelere, olaylar ve olgular arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemeleri, değişim ve sürekliliği algılamaları,
- Bilim ve teknolojinin gelişim sürecini ve toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini kavrayarak bilgi ve iletişim teknolojilerini bilinçli kullanmaları,
- Bilimsel düşünmeyi temel alarak bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve üretmede bilimsel ahlakı gözetmeleri,
- Toplumsal ilişkileri düzenlemek ve karşılaştığı sorunları çözmek için temel iletişim becerileri ile sosyal bilimlerin temel kavram ve yöntemlerini kullanabilmeleri,
- Katılımın önemine inanmaları, kişisel ve toplumsal sorunların çözümü için görüşler belirtmeleri,
- İnsan hakları, ulusal egemenlik, demokrasi, laiklik, cumhuriyet kavramlarının tarihsel süreçlerini ve günümüz Türkiye'si üzerindeki etkilerini kavrayarak yaşamını demokratik kurallara göre düzenlemeleri,
- Millî, manevi değerleri ile evrensel değerleri benimseyerek erdemli insan olmanın önemini ve yollarını bilmeleri,
- Ülkesini ve dünyayı ilgilendiren konulara duyarlılık göstermeleri,
- Özgür birer birey olarak fiziksel, duygusal özelliklerinin; ilgi, istek ve yeteneklerinin farkına varması amaçlanmaktadır.

Sosyal bilgiler dersine özgü amaçlara bakıldığında; amaçlarda, bireylere topluma uyum sağlama adına verilecek bilgi, beceri, değer ve tutumlara yer verildiği görülmektedir. Tüm bu amaçları kazandırmada ise en önemli materyallerden birisi de ders kitaplarıdır. Ders kitaplarında Türk kültür öğelerinin verilmesinin en önemli amacı gelecek kuşaklara kültür aktarımı yapmaktır ve gelecek nesillere içinde yaşadığı toplumun kültürünü benimseterek uyum sağlamaktır. Bu anlamda eğitimde ders kitapları özellikle sosyal bilgiler ders kitapları toplumun birlik ve beraberliği için kültür aktarımında önemlidir. Bu bağlamda çalışma da sosyal bilgiler ders kitaplarında kullanılan Türk kültür öğelerini öğretmenlerin görüşünü ne göre "Türk kültür öğeleri nelerdir, sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunması gereken öğeler nelerdir ve sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunan öğeler nelerdir" sorularına göre öğretmen görüşlerini alarak ders kitaplarındaki eksik olan Türk kültür öğelerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma deseni benimsenerek gerçekleştirilmiştir. Veri toplama ve yorumlama sürecinde nitel araştırma desenlerinden gerçek durum çalışması (Intrinsic Case Study) olarak desenlenmiştir. Gerçek durum çalışmaları tek bir duruma odaklanan çalışmalardır. Odaklanan durum başka durumlarla aynı temsil özelliğine sahip olmasına rağmen kendi özelliği ve sıradanlığı içinde alınır ve değerlendirilir. Gerçek durum çalışmalarında teori geliştirilmez ve soyut ve genel fenomenleri açıklamak amaç edinilmez (Kaplan 2013).

Çalışma grubu

Bu nitel çalışmada katılımcılar, maksimum varyasyon amaçlı olarak seçilmiştir. Araştırmada sosyal bilgiler öğretmenlerinin sosyal bilgiler ders kitaplarında kullanılan Türk kültür öğelerine ilişkin görüşlerini etkileyebileceği düşünülen mezun olunan üniversite bölümü, Kıdem farklı sınıf düzeylerinde ders verme vb. varyasyonlar dikkate alınarak gönüllü katılımcılar belirlenmiştir. Örneklem boyutu genelde fenomenoloji çalışmalarda 7-10 katılımcıdan oluşurken (Yıldırım ve Şimşek 2011); bu çalışma veri doygunluğuna ulaşabilmek için 13 sosyal bilgiler öğretmeni ile yürütülmüştür.

Araştırmadaki öğretmenler (Öğretmen –Ö1,Ö2, Ö3Ö13 farklı üniversitelerden mezun olup İzmir ilindeki farklı devlet okullarının farklı düzeylerindeki sınıflarda derse girmekte (5. Sınıf, 6. Sınıf, 7. Sınıf, 8. Sınıf) olan ve eğitim fakültesi mezunu öğretmenlerdir. Öğretmenlerin öğretim deneyimleri 5 yıl ile 23 yıl olarak değişmektedir. Bütün öğretmenler farklı zamanlarda öğrenme ve öğretim üzerine hizmet içi eğitimler almışlardır. Ders verdikleri sınıflardaki öğrenci sayısı 20-34 arasında değişmektedir.

Verilerin toplanması

Veriler araştırmacılar tarafından hazırlanan 3 tane açık uçlu sorulardan oluşan anket ile toplanmıştır. Anketin oluşturulmasında literatürden ve uzman görüşlerinden yararlanılmıştır. Biri ege üniversitesinde öğretim üyesi olan alan uzmanı, aynı üniversiteden bir ölçme değerlendirme uzmanı ile sinop üniversitesinde görevli olan bir program geliştirme uzmanı olmak üzere Toplam üç uzman görüşü alınmış, 3 öğretmen ile ön uygulaması yapılmıştır. Ön uygulama sonucunda bazı anlamsal düzenlemeler yapıldıktan sonra forma son şekli verilmiştir.

Verilerin analizi

Araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesinde, içerik analizi kullanılmıştır. Anketteki açık uçlu sorulara verilen yanıtlar, bilgisayar ortamında yazıldıktan sonra içerik analizi yapılmıştır. Analizde verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların düzenlenmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması aşamaları izlenmiştir.

Ham veriler normal sayfa yapısında (alt, üst, sol ve sağ 2,5 cm) Times New Roman yazı karakterinde 12 punto ve 1,5 satır aralığında toplam 10 sayfa 2229 karakterden oluşmaktadır. İki ayrı araştırmacının kodlaması Uyuşum yüzdesi “Güvenirlilik = Görüş birliği / (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı) x 100” formülü kullanılarak hesaplanarak uyum yüzdesi %81 tespit edilmiştir. Araştırmanın geçerliğini sağlamak amacıyla edilen bulgular, herhangi bir yoruma yer vermeden ayrı başlıklar halinde, sık sık doğrudan alıntılara yer verilerek sunulmuştur. Doğrudan alıntılar yapılırken öğretmenler Ö1, Ö2 ...Ö13 şeklinde kodlanmıştır.

Bulgular

Çalışmanın bu bölümünde öğretmenlere uygulanan açık uçlu görüşme soruları incelenmiş ve sorulara alınan yanıtlar betimsel analiz yapılarak temalar ve temalara bağlı olarak çıkan kodlar ile kodların frekansları verilmiştir. Görüşme sorularından 3 farklı tema çıkmıştır;1. Tema, sosyal bilgiler öğretmenleri için Türk kültür öğelerinin neler olduğu, 2. Tema, sosyal bilgiler öğretmenlerine göre sosyal bilgiler ders kitaplarında yer alması gereken Türk kültür öğeleri nelerdir, 3. Tema ise sosyal bilgiler ders kitaplarında yer alan Türk kültür öğeleridir.

Çalışma sonucunda ortaya çıkan sosyal bilgiler öğretmenleri için Türk kültür öğelerinin neler olduğu 1. Temaya ilişkin bulgulara tablo1 de yer verilmiştir:

Tema	Kodlar	Frekans
Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine göre Türk-Kültür öğeleri	Törenler (dini, milli, askeri)	32
	Taşınabilir el sanatları (halı, kilim, dokuma)	28
	Askeri malz. (ok, yay, kılıç)	24
	Gelenek-görenek	23
	Giyim-kuşam	18
	Yeme-içme	18
	Din (Şamanizm, Göktanrı)	18
	Dil	17
	Giyim-kuşam	17

	Hayvancılık (at)	15
	Tarih	15
	Otağı-çadır	14
	Müzik (kam, baksı, davul, zurna)	13
	Yuğ töreni	12
	Fıkra (Nasrettin hoca)	12
	Bayrak	11

Sosyal bilgiler öğretmenleri ile yapılan görüşme sonucunda sosyal bilgiler öğretmenleri var olan Türk kültür öğeleri arasında en fazla dini, milli, askeri, düğün, şölenler, panayırlar (İslamiyet öncesi Türk devleti) gibi törenleri en fazla Türk kültür öğesi olarak belirtmişlerdir (f:32). Sosyal bilgiler öğretmenleri törenlerin dışında çoğunluklu olarak, halı, kilim, koşum takımları, silah yapım malzemeleri, resim, nakkaşlık, minyatür sanatı, oymacılık, kakmacılık, çinicilik, hat sanatı gibi taşınır-taşınmaz el sanatlarını) (f:28) Türk kültür öğesi olarak görmüşlerdir. Sosyal bilgiler öğretmenlerinin en fazla cevap verdikleri bir diğer Türk kültür öğesi ise ok, yay, kılıç gibi askeri malzemelerdir (f:24). Öğretmenlerin Türk kültür öğesi olarak en az gördükleri öğeler ise yuğ törenleri (f12), Fıkralar (f12) ve bayrak (f:11) tir. Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine göre Türk-kültür öğelerine ilişkin temaya verilen örnek cevaplar şöyledir;

Ö3:Otağı, yay, kılıç, çadır evet bunlar Türk kültür öğeleridir ama aynı zamanda bayram törenleri, mutfak kültürü, eğitim kültürü sosyal yaklaşım sosyal değerlerde kültürün bir parçasıdır. Ahlaki değerler üzerine kurulu olan her şey örneğin Türk töresi gibi bunun yanı sıra adetler gelenek ve görenekler yani el öpmek bile mesela bence Türk kültürünün bir ögesidir. Mutfakta pişirdiğimiz yemek bile Türk kültürünün bence bir ögesidir. Giyim tarzımız bile dâhil olabilir. Bunları somut birkaç örnek ile sınırlı tutamayız. Büyüklere saygı göstermek bence genel anlamda Türk kültürünün bir ögesidir. Kadına duyulan saygıyı da buna dâhil edebiliriz. Bence bunlar Türk kültürünün temelidir.

Ö7:giyim kuşam yeme içme konuları Türk mutfağı Türk müziği gibi bölümlerin bulunmaktadır. Kültürü oluşturan dinsel kavramlardan ilki Şamanizm ve Şamanizm felsefesi ve bunun getirdikleridir.

Ö10:Bununla birlikte Gök Tanrı inancı da bir başka öğedir. Coğrafya alanındaki özelliklere bağlı olarak Oluşan sosyal hayatta hayvancılık faaliyetleri ve Askeri yapının kuvvetli olduğunu görüyoruz. Bunların yanında at Demir taşınabilir araç gereçler ve göçebe yaşam başka öğelerdendir. Bunların bir sonucu olarak pantolon ve gömlek Türk kültüründe yer alan giysilerdendir. Hayvancılı-

ğın ticari faaliyet olması sonucu yemek kültürü içinde et ağırlıklı bir beslenme ve hayvansal gıdalar öne çıkmaktadır. Bir başka Türk kültür ögesi ise davul zurna gibi müzik aletleri yer almaktadır. Toplumsal hayattaki düğün törenleri bir başka ögedir. Halı ve kilim dokumacılığı bilhassa çadır kültürü Türk kültürü içinde olmazsa olmazdır

Ö12:Gelenekler görenekler, yemeklerimiz, bayramlarımız, ev döşeme tarzımız bizim kültürümüzü yansıtır. Orta Asya Türk kültüründen örnek verirsek otağı, kılıç, ok, yay, at binmek ve törenleri de sayabiliriz. El işleri, iğne oyası, Anadolu'ya ait kıyafetlerdeki çiçek desenleri, halk oyunları; harmandalı, çayda çıra, horon, zeybek, türküler, nazar boncuğu, yağlı güreş, cirit atmak da bizim kültür öğelerimizdir.

Sosyal bilgiler öğretmenlerine göre sosyal bilgiler ders kitaplarında yer alması gereken Türk kültür öğeleri nelerdir, temasına ilişkin bulgular Tablo 2 de şöyle verilmiştir:

Tema	Kodlar	Frekans
Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine göre, Sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunması gereken Türk-kültür öğeleri	Gelenek-görenek (folklor, çocuk sevgisi, misafirperverlik)	30
	Törenler (dini, milli, askeri)	22
	sanat	22
	Yönetim biçimi	21
	Dil	18
	Mimari	16
	Din	14
	Destan	14
	Askeri malzeme	12
	Giyim-kuşam	12
	Demir	12
	Tarih	11
	Askeri	11
	Müzik	10
	at	9

Sosyal bilgiler öğretmenlerinin sosyal bilgiler ders kitaplarında (5.sınıf, 6. Sınıf, 7. Sınıf) bulunması gereken Türk kültür öğeleri temasında en fazla folklor,

misafirperverlik, çocuk sevgisi, el öpme kadına saygı, doğaya saygı gibi gelenek ve göreneklerin (f; 30)ders kitaplarında yer almasını belirtmişlerdir. Bunun dışında dini, milli, panayırları, ad koyma ve askeri törenleri (f;22) ile halı, kilim, çadır dokumacılığı, oymacılık, kakmacılık, hat, minyatür, çinicilik, nakkaşlık gibi taşınır-taşınamaz el sanatlarını ikinci sırada belirtmişlerdir. Bunların dışında üçüncü olarak en fazla bulunması gereken Türk kültür ögesi ise yönetim biçimi (f;21) dir. Öğretmenlerin ders kitaplarında bulunması gereken Türk kültür öğelerine en az verdikleri yanıtlar ise, ok, yay, kılıç, kalkan gibi askeri malzemeler (f;11) ile kam, baksı, davul, zurna, mehter gibi müziği (f;10) almışlardır. En az frekansa sahip olan Türk kültür ögesi ise at (f;9) ögesidir. Sosyal bilgiler öğretmenlerine göre sosyal bilgiler ders kitaplarında yer alması gereken Türk kültür öğeleri nelerdir. Temasına verilen örnek cevaplar şöyledir;

Ö1.....; Türk kültürüne ait silahlar, kıyafetler gibi fiziki kültür öğelerinin yanında eski Türklerin sosyal hayatlarını, törenlerini, gelenek göreneklerini ve kutlamalarını anlatan daha fazla kültür ögesi olması gerektiğini düşünüyorum. Öğrencilerim eski Türklerle ait sosyal yaşamdan bilgiler içeren üniteleri daha çok seviyorlar ve ben de daha çok eğlendiklerini hissediyorum.

Ö4.....; Günümüzdeki toplumsal yaşantının da mutlaka sosyal bilgiler ders kitaplarında olması gereklidir. Günümüzde baktığımız zaman geleneklerin değiştiğini görüyoruz. Kendi kültürümüzü unutma aşamasına kadar geldik. Bu nedenle geçmişten gelen gelenek ve göreneklerimiz tabi ki de çağdaşıktan da geri kalmadan sosyal bilgiler ders kitaplarına koyulması gereklidir. Bunlar kına gecesi, düğünler, yapılan törenler kitapta yer almalıdır. Özellikle folklor çok önemlidir. Folklor deyince sadece halk oyunları değil destanlar, şiirler, hikâyeler, düğünler de vardır. Aynı zamanda ülkede farklı farklı geleneklerin olduğu göz ardı edilmemelidir. Ancak ortak Türk kültür ögesi şeklinde verilmelidir. Kitaplarda kültürümüze ait birçok şeyden bahsedilmelidir. Yemekler, düğünler, törenler, bayramlar, misafirperverlik anlatılıyor.

Ö8....; Türk müziği hakkında daha çok bilgilere yer verilmeli maalesef ihmal edilmekte, sanat öğeleri de ön plana çıkarılmalı ebru, hat, çini sanatı, halı kilim dokumacılığı bu sanat eserlerindeki motiveleler ayrıca dönemin özellikleri hakkında bilgi verir kullanılan renkler ise Türk kültürünü yansıtır bir tek eserden birçok bilgiye düşünerek sorgulayarak kendileri ulaşabilirler. Bu öğeleri de ön plana çıkarmalıyız.

Sosyal bilgiler ders kitaplarında yer alan Türk kültür öğeleri olan 3. Temaya ilişki bulgular tablo 3 de yer almaktadır:

Tema	Kodlar	Frekans
Sosyal Bilgiler Öğretmenlerine göre, Sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunan Türk-kültür öğeleri	5.sınıf	
	Mimari (çadır, medrese, kervansaray, han, hamam, köprü, çeşme)	36
	El sanatları	26
	Halk oyunu	25
	Orta oyunu	24
	Törenler	23
	Kılık-kıyafet	21
	Yönetim	20
	Bağımsızlık (istiklal marşı, bayrak)	20
	Gelenek-görenek	18
	Müzik-horon	15
	Çinicilik	14
	Yiyecek-içecek	13
	Bakırcılık	13
	Demircilik	13
	Marangoz	12
	Dayanışma	12
	Türkü	12
	Lokum	12
	Hamam	11
	Nevruz	11
	Hidrellez	11
	Güllaç	11
	Reçel	11
	Destan	11
	Minyatür	9
	Zeybek	9
	Ebru sanatı	8
Keçecilik	7	
Asker uğurlama		

	<u>6.sınıf</u>	42
	Askeri malzeme(ok, yay, kılıç)	34
	El sanatları	23
	Destan	22
	Tören	21
	Devlet yönetimi	20
	Çadır-otağı	15
	Nevruz	13
	Kına gecesi	13
	Mimari	13
	Demir	12
	Bağımsızlık	12
	At	10
	ordu	9
	düğün	9
	minyatür	8
	müzik	8
	dil	7
	din	5
	tarih	5
	resim	3
	gelenek-görenek	
	<u>7. sınıf</u>	32
	Mimari	30
	Devlet yönetimi	28
	Müzik	27
	Minyatür	19
	Askeri	18
	Tören	17
	El sanatları	16
	Bağımsızlık	16
	Destan	15

	Kahve	14
	Kılık-kıyafet	13
	Ahilik	12
	Dil	9
	Güreş	7
	hamam	

Sosyal bilgiler öğretmenlerine göre 5. Sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunan Türk kültür öğelerine bakıldığında en fazla olduğu söylenen Türk kültür ögesi çadır, medrese, kervansaray, han, hamam, köprü, çeşme gibi mimari öğesidir. (f;36), ikinci olarak, , halı, kilim, koşum takımları, silah yapım malzemeleri, resim, nakkaşlık, minyatür sanatı, oymacılık, kakmacılık, çinicilik, hat sanatı gibi taşınır-taşınmaz el sanatlarını ögesi gelmektedir. (F;26), üçüncü olarak ise, hak oyunları ögesi gelmektedir (f;25) en az olduğu belirtilen Türk kültür öğeleri ise, Marangoz, Dayanışma, Türkü, Lokum, Hamam (f;12) öğeleri ile Nevruz, Hidrellez, Güllaç, Reçel, Destan, Minyatür (F; 11) üçüncü en olduğu belirtilen Türk kültür ise, Zeybek ve Ebru sanatı (F;9) bir diğer en az olduğu söylenen öge ise, Keçecilik (F; 8) öğesidir. En az olduğu söylenen öge ise, Asker uğurlama (F; 7) öğesidir.

Sosyal bilgiler öğretmenlerine göre 6. Sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunan Türk kültür öğelerine bakıldığında en fazla olduğu söylenen Türk kültür ögesi, ok, yay, kılıç, kalkan gibi askeri malzemeler (F; 42) ögesi iken ikinci en fazla olduğu söylenen öge ise, halı, kilim, koşum takımları, silah yapım malzemeleri, resim, nakkaşlık, minyatür sanatı, oymacılık, kakmacılık, çinicilik, hat sanatı gibi taşınır-taşınmaz el sanatlarını öğesidir. (F; 34), üçün en fazla olduğu söylenen Türk kültür ögesi destan (F; 23) öğesidir. 6. Sınıf sosyal bilgiler ders kitabında en az bulunduğu belirtilen Türk kültür öğeleri ise şöyledir; düğün ve minyatür (F; 9), müzik ve dil (F; 8), din (F; 7), tarih ve resim (F; 5) gelenek-görenek (F; 3) öğesidir.

Sosyal bilgiler öğretmenlerine göre 7. Sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında bulunan Türk kültür öğelerine bakıldığında en fazla olduğu söylenen Türk kültür öğeleri şöyledir; çadır, medrese, kervansaray, han, hamam, köprü, çeşme gibi mimari ögesi (F; 32) ile devlet yönetimi (F:30) ögesi ve kam, baksı, davul, zurna gibi müzik öğesidir (F; 28). 7. Sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında en az bulunduğu belirtilen Türk kültür öğeleri ise şöyledir; kılık-kıyafet (F; 14), ahilik (F; 13), dil (F; 12), güreş (F; 9), hamam (F; 7) öğeleridir.

Sonuç ve Öneriler

Sosyal bilgiler öğretmenlerinin Türk kültür öğelerinin ders kitaplarındaki kullanımına ilişkin görüşlerine bakıldığında Türk kültür öğelerinin neler olabileceği, bu kültür öğelerinden hangilerinin ders kitaplarında yer alması gerektiği ve ders kitaplarında yer alan Türk kültür öğelerine bakılmış ve karşılaştırma yapılmıştır. Bu bağlamda Türk kültür öğelerine ilişkin ders kitaplarında “nedir, ne olmalıdır ve neler vardır” sorularının cevapları ortaya konmuştur. Bu sonuçlardan ilki öğretmenlerin Türk kültür ögesi olarak en fazla gördükleri törenler, el sanatlar, askeri malzemeler ve gelenek göreneklerdir. Öğretmenlerin ders kitaplarında olması gerektiğini düşündükleri kültür öğeleri ise gelenek görenekler, törenler, el sanatları ve yönetim biçimleridir. Ders kitaplarında var olan kültür öğelerine bakıldığında ise 5. Sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında el sanatları, mimari yapılar, halk oyunları ve törenlerdir. 6. Sınıfta askeri malzemeler, el sanatlar, törenler ve destanlar vardır. 7. Sınıfta ise mimari, devlet yönetimleri, müzik ve el sanatları vardır. Görüldüğü gibi öğretmenleri kültür öğeleri ile ders kitaplarında olması gereken kültür öğeleri çoğunlukla birbirleriyle benzerken ders kitaplarında olan Türk kültür öğeleri 5. Ve 6. sınıfta tamamen örtüşmektedir. Yani öğretmenlerin Türk kültür ögesi olarak belirttikleri ile ders kitaplarında yer alması gereken öğeler ve ders kitaplarında hali hazırda verilen kültür öğeleri neredeyse birebir aynıdır. Bu bize sosyal bilgiler öğretmenlerinin alan hâkimiyetlerinin yüksek olduğunu gösterirken aynı zamanda sosyal bilgiler öğretim programına da hâkim olduklarını göstermektedir. Fakat 7. Sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan kültür öğelerine bakıldığında öğretmenlerin olması gereken kültür öğeleri ile örtüşmediği görülmektedir. Bu da bize sosyal bilgiler öğretmenlerinin 7. Sınıfta öğrencilerin gelişimsel özelliklerine uygun kültür öğelerini yeterince tahmin edemedikleri ya da program hazırlanırken olması gereken kültür öğelerine yeterince ağırlık verilemediğini gösterir.

Ders kitaplarında yer alan Türk kültür öğelerine bakıldığında çoğunlukla maddi kültür öğeleri olduğu görülmektedir. Oysaki kültür maddi ve manevi olmak üzere bir bütündür. Bu anlamda programda Türklerin yazılı ve maddi olmayan sözlü ve tavıra dayalı olan ve toplumun bir arada dayanışma içinde adaletli, hoşgörülü, yardımsever, misafirperver ve bağımsızlığına düşkün olan manevi kültür öğeleri eksik bırakılmıştır. Bunun yanında bugün küresel anlamda Türkleri tanıtan lokum, kahve, nevrüz, yoğurt, pantolon, reçel, kıyma gibi kültür öğelerine programda daha fazla yer verilmesi ve uygun kazanımlarla öğrencilere hissettirilmesi uygun olur.

KAYNAKÇA

- 📖 Eröz, Mehmet. Sakarya'nın Hizmetinde Yeni Bir İçtimai İlim ve Sosyal Antropoloji. *Sosyoloji Konferansları* (1969): 21-64.
- 📖 Güfta, Hüseyin ve Mustafa Onur Kan. İlköğretim 7. sınıf Türkçe ders kitabının Dil ile ilgili Kültür Öğeleri açısından İncelenmesi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8. 15 (2011): 239 - 256.
- 📖 Kaplan, Aysun Ö. "Durum Çalışması." S. Baştürk içinde, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Vize, 2013. 197-216.
- 📖 MEB, M. E. *Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- 📖 Talas, Mustafa. "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri." *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (2005): 273-283.



Türk Dünyasında “Memduh” Bağlamında Savaş ve Epik Kişilik Özellikleri *War and Epic Personality of "Memduh" in Turkish World*

Dr. İlyas YAZAR*
Arş. Gör. Esra USLU**

Özet

Türk dünyası edebiyatı genelinde methedilen, övgüye mazhar görülen durumlarla ilgili nitelendirebileceğimiz “memduh” kavramı, Klasik Türk Edebiyatı dönemiyle ilgili metinlerde ve özellikle kaside geleneğinde ideal olanı yansıtmak bağlamında ciddi bir yer teşkil etmektedir. Söz konusu dönemlerin edebi metinlerinde tavsifi yapılan özelliklerden hareketle idealize edilen memduh tipiyle methedilen kişilerin karakteristik özellikleri yanında adalet, liderlik, cömertlik gibi kavramlar odağında işlenerek mücerret bir varlığa dönüşümü irdelenmektedir. Tarihi dönemlerin ortaya çıkardığı durumlar ve yüzyıllara göre şekillenen zihniyet anlayışındaki değişim ve dönüşümlerin sonucu, savaşı ve yeni yerler fethetmeyi kurdukları devletlerin politikası olarak benimsemiş bir toplumun parçası olan memduhun, yiğitlik, cesaret, komuta yeteneği ve savaş sanatlarındaki ustalığı gibi epik kişilik özelliklerinden mahrum kalması kabul edilebilir bir durum değildir. Bu sebeple araştırmamızda memduhun karakterini süsleyerek onu ideal bir insana dönüştüren meziyetlerden olan ve savaş etrafında şekillenen epik kişilik özelliklerinin Türk dünyasının klasik şairleri tarafından estetik kaygıların da gözetilerek nasıl ön planda tutulduğu metinlerden hareketle ortaya konulacaktır. Bu kapsamda Türk dünyası genelinde ve Anadolu sahası klasik Türk edebiyatı özelinde özellikle kaside formlarında memduhların vasıflarını yücelten çeşitli söz öbekleri ve terkipler belirlenmiş, adalet, cömertlik ve yiğitlik gibi kavramlardan öne çıkarılanlar karakter özelliğine göre tasnif edilmiş, bu vasıflar içinde savaşçılık, yiğitlik, cesaret gibi epik kişilik özelliklerini yansıtanlar sınıflandırılarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Klasik Türk Edebiyatı, kaside, memduh, savaş, epik.*

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Öğretim Üyesi, i.yazar@deu.edu.tr.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabil Dalı, e.uslu@deu.edu.tr.

Abstract

The concept of "memduh", which we can characterize in terms of the cases seen in the literature of Turkish region literature in general, is important in the context of the texts related to the period of Classical Turkish Literature, and especially in terms of reflecting the ideal in the qasida tradition. Memduh, who idealized in the literary texts of the mentioned periods, is transformed into a majeretic entity by means of concepts such as justice, leadership and generosity as well as characteristic features of the people who are meted. It is not acceptable for memduh, who is part of a society that has adopted the politics of war and conquare new places, conquered to be deprived of epic personality traits such as valor, courage, command ability and mastery of martial arts. For this reason, our research will reveal how the classical poets of the Turkish region process the epic personality that embellishes the character of the memduh, transforms it into an ideal person and forms around the war. Within this context, various phrases and compositions that characterize the memduhs were identified in the words and conjunctions especially in the Turkish region and in the classical Turkish literature in Anatolia. In this words and conjunctios, justice, generosity and courage were categorized according to the character's character, within these qualities, those that reflect epic personality traits such as war, courage, courage were categorized.

Keywords: *Classical Turkish Literature, kaside, memduh, war, epic.*

İnsanlık tarihi boyunca yaşanan hikâyelere bir bütün olarak bakıldığında Kabil'in Habil'e attığı ilk taş, günümüzde yerini son sistem silah, mühimmat ve teçhizata bırakmış; günümüzün "modern" olarak tanımladığımız toplumlarında psikolojik, ekonomik, siyasi, askerî, dinî pek çok gerekçe öne sürülse de savaşın temel sebebi aslında ilk gün den bugüne hep aynı kalmıştır: Rekabet. İster hâkimiyet ister bağımsızlık isterse doğal kaynaklar için olsun savaş, her daim yıkıcı tabiatıyla toplumların kaderini ve kültürlerini şekillendiren temel dinamiklerden biri olmuştur.

İnsan doğasının yıkıcı yönünü temsil eden savaşçılık da, edipler nazarında asırlar boyu değişip gelişerek güzellemesi yapılan bir vasıf ola gelmiştir. Yiğitlik, cengâverlik, savaşçılık, cesaret, savaş sanatlarında ustalık gibi yaklaşımlarla öne çıkarılan bu anlayış savaşı kader yahut seçim olarak yaşamış her toplumda aranan bir meziyet olmuştur. Bu açıdan da şair için bilhassa kasideler vasıtasıyla ideal insan portresi çizilirken liderlik, adaletli olma, gibi temel meziyetlere eşlik eden başlıca vasıflar dile getirilmiştir. Ülkelerin savaşı ve genişlemeyi devlet politikası olarak benimsedikleri dönem zihniyetleri göz önünde bulundurulduğunda, savaşçılık, yiğitlik gibi epik kişilik özelliklerinden yoksun bir liderin düşünülmesi imkânsızdır. Bu açıdan çalışmamızda memduhın karakterini süsleyerek onu ideal bir insana dönüştüren meziyetlerden biri olan

savaşçılığın klasik şairler tarafından nasıl ele alındığını, söz ve söz öbekleriyle estetik haz verme duygusundan da taviz verilmeden nasıl ifade edildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızda şairlerin kaside geleneğinde memduhlarını methettikleri terkipler belirlenerek, vurguladıkları karakter özelliğine göre tasnif edilmiş, bu karakter özellikleri içinde savaşçılık, yiğitlik, cesaret gibi epik kişilik özelliklerinin ele alınış şekli ortaya konulmuştur. Terkib ve beyitlerden örnekler verilmiş, künye bilgileri de “şair, beyit numarası/kaside numarası” olacak şekilde metinlerin sonunda gösterilmiştir.

1. Memduh Kimdir?

Klasik edebiyat geleneğinin oluşturduğu kültür bağlamında “memduh” denilen kavramın kapsama alanının oldukça geniş olduğu görülür. Methetme söz konusu olduğunda şairler, içinde buldukları çevre, ait oldukları sosyal yapı ve toplumsal tabakaya göre farklı kişilerden himaye görmüşler, buna bağlı olarak da pek çok farklı tabakaya mensup kişileri memduh olarak benimsemişlerdir. Memduhlar padişah, vezir, şehzade gibi toplumun üst tabakasından olabileceği gibi, şair, kadı, kethüda gibi orta hatta alt tabakaya mensup kişiler de olabilmektedir. Kasidenin doğası gereği “memduh”ların seçiminde bir sınırlama olması beklenemez. Memduh, ucu açık bir kavramdır. Şairi pek çok konuda sınırlandıran klasik kültür, memduh seçiminde şaire herhangi bir sınır çizmez. Bu nedenle memduhların geniş bir tabakayı kapsadığı görülmektedir.

Farklı toplumsal sınıfa mensup kişilerin methedildikleri hususlarda öne çıkarılan vasıfları da çeşitlilik göstermektedir. Örneğin söz konusu bir kadı, kazasker olduğunda, adalet, adil olma vasıfları ön plana çıkarken, şeyhülislam, müderris gibi ilmiyeye mensup kişiler methedildiğinde bilgin/alim olmalarıyla, ilmi derecelerinin yüksekliğiyle dikkat çekmektedir.

2. Memduh ve İdeal İnsan İlişkisi

Klasik şiirde memduh ve ideal insan ilişkisine dair birçok çalışma yapılmıştır. Burada ideal insan portresinde epik kişilik özelliklerinin önemi vurgulanmaktadır. Genişleme ve yayılmanın sistematik biçimde yürütüldüğü, pek çok millet ve devlet tarafından politika olarak benimsendiği, dolayısıyla savaşın kaçınılmaz olduğu dönemlerde ordu millet olarak bilinen Türklere savaşçılık, bireylerin sahip olabileceği önemli meziyetlerden biri olarak kabul edilmiştir. Anadolu’da başlayıp üç kıtaya yayılan hâkimiyetin klasik edebiyatta memduh üzerinden yansımaları da savaşçılık vasfının ön plana çıkarılması yoluyla olmuştur. Adalet, liderlik, dindarlık gibi vasıflarla karşımıza model olarak

sunulan memduhun, savaşıçılık, yiğitlik gibi vasıfları da bünyesinde barındırması daha çok ordu ile iç içe olan, padişah, sadrazam, vezir gibi üst tabakadan bireyler olduklarını yansıtmaktadır. Bu çalışmada özellikle padişah, sadrazam, vezir ve şehzadelerin methedildiği yahut onların vasıflarına atıf yapıldığı kasideler ele alınmaktadır. Konunun muhteviyatı ve kapsam genişliği düşünülerek çeşitli alt başlıklarda incelenmesi uygun görülmüştür. Yöntem olarak savaşın sonucuna göre memduhun durumunun irdelenmesi, terkiplerde geçen savaşa dair kılıç, kalkan, meydan vb. unsurlar açısından memduha yaklaşım, memduhun savaşıçılığına dair atfedilen unvanlar ve kullanım sıklıkları, terkipler, sanat ve estetik açıdan üslup özellikleri üzerinde durulacaktır.

3. Savaşın Sonucuna Göre Memduhun Durumu

Yenilgi yahut zafer, savaşın zorunlu iki sonucudur. Elbette hiçbir lider, yahut komutan savaşa yenilgi beklentisiyle girmez. Savaşa katılan her bireyin beklentisi zaferdir. Ancak bu her zaman gerçekleşmeyebilir. Bildiğimiz anlamda savaşların kazanan tarafı taktır. Kazananın olduğu yerde mutlaka kaybeden bir taraf vardır. Memduh söz konusu olduğunda ise, şairler için yenilgi asla bir seçenek değildir. Memduh her daim savaşlardan galip çıkar ve zafer müjdesiyle ülkesine döner. Kaybedilen savaşın adı anılmaz, yenilen komutanın övgüsü yapılmaz. Hayır dualarla, şenliklerle uğurlanan ordu ve onun başındaki komutan, zafer müjdesinin şehre ulaşmasıyla görkemli kutlamalar eşliğinde karşılanır:

Dâver-i gerdûn eser dâd-âver-i 'âlî-güher

Menba-ı feyz ü zafer hâkân-ı İskender-tûvân

Leylâ Hanım (Arslan 2003: 107)

Baht u ikbâl ü *zafer* sizge mülâzimidir müdâm

Bu işikke kilmeyinçe yok alarga *feth-i bâb*

Lutfî (Karaağaç 1997: 9)

Memduhun fetih ve zaferlerine dikkat çeken beyitlerde, zaferin memduhun savaşıçılığı için vazgeçilmez bir unsur olduğuna estetik bir söyleyişle vurgu yapıldığı görülmektedir.

Savaş meydanında bireyleri bekleyen iki sonuç vardır: Ölüm ya da kalım, şehitlik ya da gazilik. Türk-İslam medeniyetinde alplikten alp erenliğe dönüşen savaşıçılık modelinde şehitlik de gazilik de ulaşılabilir yüce makamlardır. Vatan için, din için, yeni yerler fethetmek, İslamın sancaktarlığını yapmak için ölmek de makbuldür, kalmak da, yarım kalmak da. Ancak memduh söz konusu olduğunda ölüm bir seçenek değildir. Ne kadar yüce bir amaç için olursa olsun,

ölmek bir yerde düşmanına karşı kaybetmek olduğundan ve kaybetmek de ideal insan olması nedeniyle memduhun doğasında bulunmadığından şehadetten ziyade gazi olmak tercih edilen bir durumdur:

Gâzî-i sâhib-kırân oldur ki devrinde ânun

Küfr dârü'l-cehli şimdi ilm şehristânıdır

Ahmed Paşa (Tarlan 1992c: 56)

Zafer-yâver-i gâzî ki olur

Havf-i tîgıyla dil-i fitne dünîm

Nefî (Akkuş 1993: 130)

Hazret-i sultân-ı gâzî hân Murâd ol şâh kim

Nev-bahâr-ı adli dünyâyı gülistân eyledi

Şeyhülislam Yahyâ (Ertem 1995: 10)

gibi pek çok beyitte memduhlar kimi zaman gazilerin sultanı, kimi zaman da onların yol göstericisi olarak nitelendirilmişler ve gazilik unvanıyla yüceltilmişlerdir.

Her durumda lider, komutan ve savaşçı olan memduh için yenilgi hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Memduhun daima yeni yerler fethetmesi, İslamın bayraktarlığını yapması, dört kıtaya, hatta cihana ve âleme hâkim olması ona yönelik beklentiyi ortaya koymaktadır. Memduhun hâkimiyet alanının genişletilmesi ve yeni yerler fethedilmesinin ne kadar önemli olduğu kaside şairlerince estetik bir söyleyişle her fırsatta dillendirilmektedir:

Kişver-güşâ-yı 'âlem ü mu'ciz-nümâ-yı halk

Dânâ-yı sırr-ı vahy u tüvânâ-yı kün fe-kân

Mesîhî (Mengi 2014: 19)

Eyâ şehenşeh-i kişver-güşâ-yı gîtî-gir

Cihânda urulalı nevbet-i cihân-bânî

Necâtî (Tarlan 1992a: 112)

Uğurun açık ola şimdi senindir nusrat

Fâtih-i Hayber olan server-i merdân-şekil

Hayâlî (Tarlan 1992b: 39)

O cihân-bân-ı mu'azzam ki türâb-ı kademin

Eylemiş hazreti Hakk dîde-i asra iksîr

Nâbî (Bilkan 2011:52)

O cihân-dâr ki tahsîl-i rızâ-yı Hak için

Sırf yek-rûzesidür mâ-hasâl-i ma'den ü yem

Yenişehirli Avnî (Turan 1998: 554)

gibi pek çok terkipte vurgulandığı biçimde memduh, Arap yarımadasını, İran coğrafyasını, Rum iklimlerini hatta cihanı ve âlemi hâkimiyeti altına almayı başarabilmiş yüce bir liderdir. İdeal lider olarak okuyucuya model gösterilen memduh o kadar yüce vasıflara sahiptir ki dünyaları aşır âleme yayılan hâkimiyeti abartılı bir durum olarak algılanmamış, memduhun karakterinde eğreti durmamıştır.

4. Epik Kişilik Özellikleri ve Savaşa Ait Unsurlar

Savaş insan zihninde olumlu, olumsuz pek çok çağrışımı birlikte düşündürmektedir. Bunlardan bir kısmı kan, ölüm, ayrılık, gurbet gibi olumsuz psikolojik, sosyolojik olay ve olgular; bir kısmı da zafer, ganimet, fetih gibi olumlu durumlar ve sonuçlar olabilir. Bu çağrışım zenginliği içinde pek çok kavram ve unsur klasik şiirin estetik söyleyiş kalıplarında görmek mümkündür. Kılıç, kalkan, ok, taktik, hücum, asker gibi savaşla ilgili unsurların mısralar içinde estetik değeri yüksek terkiplerle kullanımı bu durumu örneklemektedir.

Savaş meydanlarında devleti adına mücadele eden ve gerekirse canını veren bireyler, kahramanlıklarıyla yüceltilmiş, ölümleriyle şerefendirilmiş, yaralarıyla alkışlanmış, yenilgileriyle de kargışlanmışdır. Savaş meydanlarındaki tüm bu mücadelelerde savaşçının yanında olan, mukaddesliğine sığınılan, gerekirse uğruna can verilen sembollere dönüşmüş birtakım unsurların farklı söz kalıpları içinde yer alması aynı zamanda savaşı yücelten bakış açısını da yansıtmaktadır. Bunlardan biri olan kılıç insanoğlunun icad ettiği savaş silahlarından belki de en önemlisidir, tektir, eşsizdir ve yalnızca meydanda mücadele veren kişiye aittir. Bu yönüyle kılıç, savaşçının en yakın dostu, mukaddesi ve aynı zamanda da namusudur. Nasıl Hz. Ali Zülfikar'ıyla nam salmışsa, kahramanın kılıcı da öyledir. Bir savaşçının meziyetleri övülecekse kılıcının heybetinden, düşmanın kanıyla yıkanmasından ve keskinliğinden dem vurulmaktadır. Kaside geleneğinde de bu durum farklı değildir. Memduh kılıcıyla birdir; savaşçı kılıcından ayrı düşünülemez. Yiğitliği ve cesareti ile öne çıkarılan memduha çoğu zaman doğrudan bu sıfatlarla hitap edilmemekte, "kılıcı keskin" denilmektedir. Bunun yanında gerek şairin yeteneği, gerekse divan şiirinin tekamül süreçleri doğrultusunda benzetme ve terkipler çoğalmış, zaman içinde farklı bağlamlarla ve mecazi unsurlarla "kılıcın keskinliği" dile getirilmiştir.

Hançeri ibn-i Hüsâm u kılıcı *İbn-i Yemîn*

Tâli'i eşref ü sa'di nefesidür 'attâr

Mesîhî (Mengi 2014: 39)

beytinde memduh, İbn Yemîn'in kılıcına sahip denilerek aralarında benzerlik ilişkisi kurulmuş, İstanbul'u kuşatan İslam orduları içinde olan ve kahramanca şehit düşen İbn Yemin payesi verilerek yüceltilmiştir.

Anıng *şemşîr*üdür püşt ü penâh-ı dîn-i peygamber
İrür bu hüccet-i katr'ni hâcet bar burhanga

Harezmi Hafız (Toparlı 1998: 85)

beytinde şair dönemin hükümdarını kılıcı üzerinden İslamın sığınağı olarak nitelendirmektedir. Burada kılıcın tek başına cihat, gaza ve fütuhat geleneğini temsil eden bir sembol olduğu da anlaşılmaktadır.

Kılıç gibi savaş aletleri arasında yer alan kalkan ve ok da şairler tarafından sıklıkla memduhlarının yiğitliğini methetmek için kullanılmıştır.

Bahr-kef çarh-sade emn-kenef 'adn-şeref
Mihir-tef şîr-telef mâh-hedef *tîr-merîd*

Nev'izâde Atâyî (Karaköse 2017:111)

Şair “oku sert” olarak nitelendirdiği memduhun okunun dayanıklılığına dikkat çekilmektedir.

Düşmeni *okun* ağaç kurdı ki içinden yedi
Tîğ-i kahrün dakdı a'dâ boynuna tavku'r-rikâb

Sehi Bey (Yekbaş 2010: 99)

beyitte memduhun oku ağaç kurduna benzetilerek, tıpkı kurdun ağacı içten içe yemesi gibi, memduhun da düşmanını da içten içe öldürdüğü ifade edilmektedir. Yine aynı memduhun kılıcı da düşmanını yenilgiye uğratıp boynuna kölelik halkasını geçirerek, kendisini düşmanından üstün kılmaktadır.

Savaş meydanlarında muhariblerin kılıçları, okları kadar bayrak ve sancak da önemlidir. Bayrak da sancak da ordu ve devlet için şandır, şereftir. Bu yüzden bayraktarlık ve sancaktarlık, askerler için gurur payesi yüksek olan görevlerdendir. Bayrağın yeri gökyüzüdür. Milletlerin geçmişini ve bugünü; devlet olarak itibarını temsil ettiği için yakılmaz, yırtılmaz, ayak altına alınmaz. Kendisine bu kadar anlam ve kutsiyet atfedilen bayrak da kaside geleneğinde memduhun yiğitliğini ve savaşçılığını anlatmakta önemli bir argümandır.

Hüsrev-i gerdûn-haşem sultân-ı kevkeb-kevkebe
Şehriyâr-ı şîr-râyet şâh-ı zırgâm-intikâm

Mesîhî (Mengi 2014: 25)

beytinde hükümdar, aslan sancaklı olarak nitelendirilmiştir. Aslan önemli cesaret simgelerinden biridir ve çift başlı kartal gibi pek çok devletin sancağında başlıca motif olarak yer almaktadır.

Türklerin tarih sahnesine çıktıkları günden beri bir ülkü olarak benimsenen cihan hâkimiyeti mefkuresi, İslamiyeti benimsedikten sonra aynı zamanda dini bir ülkü halini de almıştır. Cihad ülküsüyle hedeflenen cihan hâkimiyeti edebi gelenekte de sıklıkla dile getirilen düşüncelerden biridir. Metinlerde hükümdarın, peygamberin bayraktarı olarak nitelendirilmesi, dini inanç kaynaklı cihan hâkimiyeti anlayışını ortaya koymaktadır:

'Alem-dâr-ı Resûlullahsın ikbâl ile çünkim

Sana tâbî'dir elbette cihânın pâdişâhânı

Nedim (Macit 2017: 58)

Kahramân-ı Cem-livâ İskender-i Rüstem-vegâ

Pâdişâh-ı rub'-ı meskûn zîb-i çarh-ı nüh-kıbâb

Fehîm-i Kadîm (Üzgör 1991: 128)

beyitlerinde memduh, Cem bayraklı Kahraman, İskender ve Rüstem gibi savaççı, dünyanın dörtte birini oluşturan karaların tamamının padişahı, dokuz kubbeli feleğin süsü olarak nitelendirilmiş, İran'ın önemli iki mitolojik karakteri birden kullanılarak memduhun epik kişiliği yüceltilmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda kaside geleneğimizdeki İranî unsurların önemini vurgulaması açısından dikkat çekicidir.

Âferîn ey *'alem-efrâhte* serdâr-ı dilîr

Safder-i kal'a-güşâ saf-şiken-i kişver-gîr

Nef'î (Akkuş 1993: 177)

“Safder, saf-şiken” gibi saf kırmak ve saf yarmak söyleyişlerine kaside geleneğinde sıklıkla rastlanmaktadır. *Saf* kelimesi bir düzen ve ahengi ifade eder. Asker belli bir düzen ve ahenk içinde muharebe meydanında yer alır, saflar şelinde dizilerek bir savunma yahut hücum hattı oluşturur. Memduh ise yiğitlik ve cesaretiyle cihana meydan okuyarak bu hattı sıradan bir olaymış gibi bertaraf eder:

Hem-nâm-ı server-i dü cihân fâtih-i Girid

Yektâ dilîr-i ma'reke pervâz-ı safderî

Neşâtî (Kaplan 1996: 61)

beytinde olduğu gibi memduh, savaççılık kabiliyetiyle pek çok askerin güçlkle başardığı hat yarmak, düşman askerlerini kılıçtan geçirerek safların içlerine kadar ilerlemek konusunda zorlanmaz.

Kimilerine göre savaş oyundur. Satrançın minyatür bir savaş meydanı olarak tasarlanması, bu anlayışın göstergelerinden biridir. Doğru zamanda doğru hamleleri yapmak, mücadele başlamadan rakibini tanımaya ve hamlelerini tahmin etmeye çalışarak strateji geliştirmek hem şahı mat etmek, hem de düşmanı yenilgiye uğratmak için elzemdir. İster oyun olsun isterse gerçek hayat; taktikler, hamleler ve stratejiler olmadan girilen mücadelenin kaderinde yenilgi vardır. Divan şairleri de kasidelerinde memduhlarını taktik sahibi, doğru stratejileri kullanarak doğru hamleler yapan komutanlar olarak daima yüceltmektedirler.

Gülbin-i bâg-ı hilâfet Şeh Süleymân kim anuñ

Zât-ı ferruh-ferridür ma'nâda bir bî-hâr gül

Edirneli Nazmi (Üst 2012: 88)

beytinde olduğu gibi memduhun uğurlu olduğuna inanılması ve çeşitli taktik ve hünerlere sahip olması, bu durumu örneklendirmesi açısından önemlidir.

Tarih boyunca Türkler savaşlarda vurkaç, gece baskını, sad planı gibi pek çok taktik kullanmışlardır. Bunlardan en yaygın olanı, kurt kapanı adı da verilen hilal taktiğidir. Bunun için uygun yerlere konumlandırılmış birlikler savaş esnasında yeniliyormuş izlenimi vererek geri çekilirler. Zafer kazandığını düşünen düşman birlikleri onları kovalamaya başlayınca, çember içinde kalırlar ve nihayetinde yok edilirler. Sayı dezavantajının giderilmesi taktikle mümkün olmaktadır:

Kerr ü fer sâhibi Ferrâr dem-i heycâda

Cîve gibi yine olmakda mı galtân nicedir

Bağdatlı Ruhî (Ak 2001: 154)

gibi pek çok beyitte de kaside şairleri o dönemlerde yaygın biçimde kullanılan geri çekilmiş gibi yapıp yeniden saldırma taktiğine memduhlarının komutan olarak stratejik yeteneklerini methetmek maksadıyla yer vermişlerdir. Ayrıca taktik bilmekle benzer biçimde savaş ve dövüş yeteneklerine sahip olma, fiziksel olarak düşmanlarından kat be kat güçlü ve bu yönüyle üstün olmaya vurgu yapıldığı görülmektedir.

Tokuş uruş küninde yüz tümen bolsa anga düşmen

Çeker bolsa kılıçnı kalmagay bir kişi barçadın

Harezmi Hafız (Toparlı 1998: 82)

Dönemin hükümdarı öylesine güçlü ve maharetlidir ki karşısında yüz tümen asker olsa kılıcı ardından tek bir canlı bile kalmaz. Edebiyatımızda bu ve buna benzer pek çok estetik değer taşıyan beyit bulmak mümkündür.

Savaşın temel dinamiği ordu, ordunun temel dinamiği ise askerdir. Bir bütünün parçası olan askerin niteliği, ordunun niteliğini de doğrudan etkiler. En az komutanı kadar cesur ve yetenekli askerlerden oluşmuş bir ordunun karşısındaki düşmanın yenilgiden başka seçeneği yoktur. Gerçek hayatta bu durum pek mümkün görünmese de ideallerin işlendiği kaside geleneğinde tek tek askerlerin de en az komutanları kadar yiğit ve akıllı oluşu sıkça karşılaşılan bir durumdur. *Sultân-ı melâik leşker* (Keçecizâde İzzet Molla 26/1), *hidiv-i Cem-sipehâ* (Şeyh Gâlib 20/30), *şâhenşâh-ı Efrîdûn-gulâm* (Keçecizâde İzzet Molla 32/25), *şâh-ı Sikender-gulâm* (Nedim 12/31) terkiblerinde olduğu gibi melekler kadar çok ve saf askerlerden oluşan, her bir ferdi Feridun, İskender gibi mitolojik karakterler kadar yetenekli ve yüce olan bir ordu için yenilgi mevzu bahis değildir. Askerinin bu kadar çok meziyete sahip olduğu bir ordunun komutanı, edebi metnin yapısı içinde kaside geleneğinde de şüphesiz insanüstü mahiyette karşımıza çıkmaktadır.

Savaşın kaderi üstünde etkisi olan bir diğer husus da niceliktir. Her ne kadar manevra kabiliyetinin kısıtlanması gibi dezavantajları beraberinde getirirse de asker sayısının çokluğu ordunun ve devletin heybetini arttırır. Çünkü çok sayıda askeri olan heybetli bir ordu, düşmana korku salacak, savaş daha başlamadan psikolojik olarak karşı tarafı yıpratacaktır. Bu sebeple şairler askerinin çokluğuna vurgu yaparken bir taraftan da memduhlarının cihanşümül hâkimiyet güçlerine de övgüde bulunmuş olurlar. Hâletî bu durumu örneklerken memduhun ordusunun kalabalık oluşunu şöyle dile getirmektedir:

Mâh-ı felek gibi *şeh-i encüm-sipâhsın*

Girse 'aceb mi kahrın ile düşmene kırân

Hâletî (Kaya 2017: 115)

5. Epik Kişilik Özelliklerinde Memduha Atfedilen Unvanlar

Memduhun epik kişiliği, ideal insan portresinin önemli bir tamamlayıcısıdır. Yiğitlik, savaşçılık, cesaret, cengaverlik gibi pek çok isim verebildiğimiz bu kişilik özelliğine sahip memduhlar da kaside geleneğinde *yiğit*, *dilaver*, *bahadır*, *mert* gibi pek çok unvanla anılmışlardır. Epik kişiliğin tek bir yönü yoktur. İyi kılıç kullanma, savaş sanatlarında iyi olma, düşmana kuvvetli hücum etme gibi fiziksel gücün yanında akılcı planlar yaparak taktik geliştirme, orduyu akıllıca komuta etme gibi beyin gücü de gereklidir. Dolayısıyla tek bir yönü olmayan epik kişiliği anlatırken şairlerin çok farklı unvanlarla bu durumu şiirde malzeme olarak kullandığı edebi bir gelenekle karşılaşılmaktadır.

Ülke kurmak ve var olan ülkenin bekasını sağlamak için sayısız askeriyle, silah ve teçhizatıyla güçlü bir ordu her zaman gereklidir. Bu ordunun

yönetilmesi ise taktik sahibi komutanlarla mümkündür. Bu yüzden memduh, *emîr, mîr, serdâr, serasker, sipehsâlâr, serleşker* gibi unvanlarla şiir dilinde karşımıza çıkmaktadır.

Geldi bir dem ki felek döndü murâdınca anun
Oldı devletle *emîrül-ümerâ-yı zî-şân*
Cevrî (Ayan 1981: 106)

beytinde emirlerin emiri olarak görülen memduhun komutanlığına vurgu yapılarak ona tüm komutanlar içinde en yüksek paye verilmiştir.

O *serdâr-ı zafer-kîş-i adû-fersâ* ki lâyıkdır
Olursa hayme-gâhında felek bir çetr-i fersâyî
Nefî (Akkuş 1993: 133)

Âkıbet kıydın o *Hûrşîd-i sipeh-sâlârın*
Lem’a-i seyfini Behrâm’ına kıl ser-mâye
Keçecizâde İzzet Molla (Ceylan ve Yılmaz 2005:
172)

Fetih ve cihat ruhuyla yeni iklimler almak, hâkimiyet alanını genişletmek üzerine kurulu bir dış politikaya sahip olan Türkler, bunun sonucu olarak yoğun biçimde fetihlere girişmiş ve gaza ülküsünü benimseyerek savaşçı kimlikleriyle anılmışlardır. *Cihânbân, cihângîr, memleketgüşây, âlemgîr, âlemgüşâ, kişvergüşâ, gazanfer, gâzî* gibi cihan hâkimiyeti ülküsünü ve gaza düşüncesini yansıtan unvanlarla kaside geleneğinde sıklıkla karşılaşılmaktadır:

Hem-râh olalı sen şeh-i *kişver-güşâyı*
İtdi güşâde gönlümüzi dil-güşâ-yı feth
Zâtî (Kurtoğlu 2017a: 87)

Diğer sipihre ede mülkünü Hudâ muhtâc
O rütbe eyleye tevsî’ ol *şeh-i gâzî*
Keçecizâde İzzet Molla (Ceylan ve Yılmaz 2005:
95)

Bunların dışında *dilâver, merd, dilîr, civanmerd* gibi unvanlar ile *muzaffer, alemdâr* gibi zafere vurgu yapan unvanlar estetik bir üslup eşliğinde memduhun epik kişiliğini yüceltmek için kullanılmıştır:

Öyle bir *merd-i zeber-dest* ü sipeh-ârâ kim
Çâk eder sine-i Behrâm’ı çekerse hançer
Osman Nevres (Kaya, 2010: 296)

beytinde memdûh Behram’a hançer çekse onun sinisini parça parça edecek kadar eli düşmana karşı güçlü ve üstün mert bir kişiliktir.

Dilîr-i muhteşem kim mâh-ı nev hatt-ı şu'â'ıyla

Sezâ çavuşunun destinde olsa sîm-çevgânı

Lebîb (Kurtoğlu 2017b: 87)

beytinde memduh üstün niteliklerle donanmış, muhteşem bir yiğittir;

Dilâver Kahramân-ı leşger-endâz

Ki döymez hamle-i tîğına Rüstem

Nef'î (Akkuş 1993: 208)

beytinde, asker dağıtan, yok eden yiğit ve Kahramân olarak nitelendirilen memdûhun düşmanına karşı acımasızlığı da vurgulanmaktadır.

6. Epik Kişilik Özellikleri ve Mitolojik-Tarihî Karakterler

Sözlük anlamı, “bir şeye kısaca, göz ucuyla bakma”, terim olarak da bir efsaneye, tarihi bir olaya, ayete, hadise ve inanışa işaret etme sanatı (Mermer ve Keskin, 2011:102) olan telmih, klasik şiir geleneğinde yaygın biçimde kullanılan sanatlardandır. Fuzûlî'nin “ilimsiz şiir temelsiz duvara benzer” anlayışına uygun olarak, divan şiiri dinler tarihi, mitoloji, fıkıh, kelim gibi dini bilimler; kimya, coğrafya gibi pozitif bilimlerden faydalanmış, asırlar süren geleneği boyunca bunlara has kullanım formları oluşturmuştur. Sanat yönü ağır basan kasidelerde sözü daha etkili kılmak, memduhunu farklı kişiliklerle kıyaslayarak onlara denk yahut onlardan üstün göstermek telmihle mümkün olmaktadır. Memduhun cömertliği için Hatem-i Tay, adaleti için Hz. Ömer, Nüşirevân, büyüklük ve saltanatını methetmek için Cem, Hz. Süleyman, şayet bahsi geçen şahıs vezir yahut sadrazam ise Âsaf, Bermekî gibi karakterler şairlerin daha çok tercih ettikleri tarihi-mitolojik kişilikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Memduhun savaşçılık ve yiğitliği methedilirken, mitolojik ve tarihi karakterlerden yararlanmak ve onun üstünlüğünü bu karakterler üzerinden kıyasla vermek divan şiir geleneğinin hüküm sürdüğü tüm yüzyıllarda şairler tarafından tercih edilen bir metot olmuştur. Kaside geleneği incelendiğinde söz konusu savaşçılık, cesaret gibi hamasi niteliklerin methi olduğunda İran mitolojisine ait pek çok karakterin yanında Hz. Süleyman, Hz. Hamza, Hz. Ali gibi tarihi-dini kimliğe sahip kişiliklerin yaygın biçimde kullanıldıkları görülmektedir. Bunlardan ilki mücevherlerle süslü tahtı ve tacıyla meşhur, İran'ın en büyük hükümdarı sayılan Cem'dir. Şarabın ve içki meclislerinin mucidi olan Cem'in, bu özelliğiyle bezmleri; cesaret ve savaşçılık sembolü olmasıyla Rüstem'in de rezmleri temsil etmesine karşılık, ister savaşçılık, ister

cömertlik, isterse yücelik gibi pek çok niteliğin övgüsünde Cem, ortak motif olarak kullanıla gelmiştir.

Sadr-ı seyyâre-haşem *saf-der-i Cemşîd-şiyem*

Asumân-ı azamet mihr-i sipihr-i iclâl

Nâ’îlî-i Kadîm (İpekten 1990: 56)

beytinde dönemin sadrazamını metheden Nâ’îlî, memduhunu safları yararak savaştan Cem’e benzetmiştir. Mücevherlerle süslü tahtı ve tacının ışık saçmasından dolayı Cemşid (Pala, 2003: 96) olarak da bilinen Cem, burada hem yücelik hem de kahramanlık sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kışın bezm, yazın rezmin yaşandığı Osmanlı coğrafyasında şairlerin rezmin temsilcisi olarak Rüstem’e estetik değeri yüksek terkipler içinde yer verdikleri görülmektedir.

Hidîv-i mâdelet-ârâ *dilîr-i Rüstem-gîr*

Ki bâz-ı himmeti sîmurgu saymâz elde şikâr

Şeyh Gâlib (Kalkışım 1994: 113)

Pehlivanlıktaki maharetleriyle de meşhur olduğu ve üstün savaşçı niteliklere sahip olduğu için kaside geleneğinde yukarıdaki beyitte olduğu gibi hayat hikâyesiyle paralel olarak savaşçılık vasfını methetmek için çoğu kez kullanıldığı görülmektedir.

Erlikte bir *Tehemeten-i devr-i zamân* iken

Beğlikte bir *Skender-i gîtî-sitân* imiş

Ahmet Paşa (Tarlan 1992c: 84)

Boylu poslu, iri vücutlu anlamına gelen Tehemten, Rüstem’in lakabıdır. Yukarıdaki beyitte de Ahmet Paşa, Fatih Sultan Mehmet’i devrinin Tehemten’ine benzeterek onun heybetli görünüşünü ön plana çıkarmaktadır.

Rüstem ile birlikte Heft-hân adlı tehlikelerle dolu yoldan geçen iki kişiden biri olan İsfendiyar da her ne kadar Rüstem ile giriştiği savaşta öldürülse de ok ve kılıç işlememesi, giydiği zırhın Davut peygamberin zırhı olması, savaşlarının ve yaşam öyküsünün Şehnâme’de uzun uzun efsanelerle süslenerek anlatılmasından dolayı yiğitlik sembolü olarak kullanılmıştır (Zavotçu 2006: 254).

Sultân Ahmed ol ki *Feridun-ı dehrdür*

Mülk-i cihanda devlet ile tâc-dârdur

Mihri Hatun (Hakverdioğlu 2007: 131)

beytinde memduhunu dünyanın Feridun’u olarak adlandıran Mihri Hatun, bu yolla hem memduhunun savaşçılık vasfını övmekte hem de epik kişiliğini ön

plana çıkarmaktadır. Bu ve bunun gibi pek çok beyitte adı geçen Feridun, gösterdiği kahramanlıklardan dolayı, kaside geleneğinde memduhun cesaretini övmek için pek çok kez kullanılmakta ve önemli bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cihân-dâver-i Cem-hayl ü Ferîdûn- mevkıb
Şâh-ı hurşîd-'alem Hüsrev-i eflâk-hıyâm
Cevrî (Ayan 1981: 72)

beytinde de şair dönemin hükümdarını Cem ordulu ve Feridun kafileli bir cihan hakimi olarak tasvir etmiştir.

Şehenşâh-ı zamâne *Kahramân-ı maşrık u mağrib*
Hudâvend-i yegâne âfitâb-ı âsumân-sâyê
Nef'î (Akkuş 1993: 106)

Nef'î dönemin padişahını doğunun ve batının Kahraman'ı olarak nitelendirmektedir. Böylelikle hem memdûhun savaşçılık vasıflarını ünlü mitolojik karaktere eşit tutmuş, hem de doğu ve batının hükümdarı olarak nitelendirerek hâkimiyet alanının genişliğine vurgu yapmıştır. Doğu'nun ve Batı'nın hâkimi olmak, yaygın biçimde kullanılan övgü kalıplarından biridir. Bu da cihan hâkimiyetini hedefleyen devletin, edebiyat ve sanata yansıyan zihniyet algısını ortaya koymaktadır.

Pehlivanlığı ile ünlenen diğer kahraman da Neriman'dır. Bu özelliğiyle Neriman'a, kaside geleneğinde sık sık memduhun yiğitlik vasfını yüceltmek amacıyla şairler tarafından ortak kültür malzemesi olarak divan şairlerince yer verilmektedir.

Mülûkun bir gelen sâhib-kırân-ı vakti Hân Mahmûd
Mu'anven-i sandalî-i izz ü ikbâlin Nerîman'ı
Keçecizâde İzzet Molla (Ceylanve Yılmaz 2005: 119)

beytinde şair memduhunu yücelik ve talih kürsüsünün Neriman unvanlısı olarak nitelendirerek hem yücelik ve bahtının açıklığına hem de yiğitliğine vurgu yapılmaktadır. Sandalî, Avrupa hükümdarlarının oturdukları hükümet kürsüsüne verilen isimdir. Sandalî adının seçilmiş olması, batıya yönelik fetih ve hâkimiyet olgusunun sanattaki yansıması olarak değerlendirilebilir.

Odur *Dârâ-yı iklîm-i zafer* kim vakt-i heycâda
Tanîn-endâz eder âfâkı kûs-ı şevket ü şânı
Enderunlu Vasıf (Gürel 1999: 234)

Vâsıf’ın beytinde zafer ülkesinin Dârâ’sı olarak nitelendirilen memdûhun hem yiğitliği hem de zaferlerle dolu geçmişinin vurgulandığı görülmektedir.

Hüsrev-i Cem-çâker ü *Behrâm-ı rûz-ı dâr u gîr*

Kim senâ gûyudur ânun tayyibîn ü tâhirîn

Hayâlî (Tarlan 1992b: 62)

beytinde kavga ve savaş gününün Behram’ı olarak nitelendirilen memdûhun epik karakteri vurgulanmaktadır.

Ol Hüsrev-i mücâhid ü gâzî ki ‘adl ile

İclâli müstemir şerefi müstedîm olur

Osmanzâde Tâ’ib (Sadâvî 1987: 143)

beyitte Hüsrev, şair tarafından padişahın cihad ehli bir gazi olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Bu sayede hem memduhun gazi oluşuna vurgu yapılmış, hem de mitolojik-tarihi bir karakterle kıyas edilerek memduhun yiğitlik vasfı derecelendirilmiştir.

Peleng-i ma’reke İsfendiyâr-ı kişver-gîr

Peşeng-i mankabe *Efrâsiyâb-ı Dârâ-der*

Nev’izâde Atâyî (Karaköse 2017: 101)

Şehnâme’ye göre Türk ülkesi yani Turan’ın en büyük hükümdarı Peşeng’in oğlu Efrasiyab’tır. Yıllar süren Türk İnan savaşlarının önemli bir kısmını oluşturduğu *Şehnâme*’de Alp Er Tunga, Efrasiyab olarak geçer ve yiğitliği, aynı zamanda zulmü ile anılır. Dolayısıyla divan şiirine de benzer biçimde yiğitlik ve zulüm sembolü olarak yansımıştır.

Safder-i sadr-nişîn Âsaf-ı âlî-meşreb

Meclis-efrûz-ı Cem ü *ma’reke-perdâz-ı Peşeng*

Nef’î (Akkuş 1993: 171)

beytinde de memduh savaş meydanlarını düzenleyen Peşeng olarak nitelendirilerek komuta ve taktik yeteneği özelinde savaşçılık niteliği methedilmiştir.

Kur’an’la çelişmeyen peygamber kıssalarına şair ve yazarlar tarafından anlatımı güçlendirmek amacıyla telmih yapıldığı da sıklıkla görülen bir durumdur:

Ne şâhenşeh serîr-ârâ-yı divân-hâne-i âlem

Ne şâhenşeh *bisât-endâz-ı evreng-i Süleymânî*

Nef’î (Akkuş 1993: 81)

Hz. Süleyman zenginliği, kuşlara ve cinler âlemine uzanan saltanatı, yüzüğü, ömrünün uzunluğu ile hem liderlik, yücelik, hem baht ve talih açıklığı gibi pek

çok yönden kaside geleneğinde telmih unsuru olarak kullanılmıştır. Yukarıdaki beyitte Nef'î, Süleyman tahtının döşemesini yırtan sultanlar sultanı olarak nitelendirerek memduhunu ihtişam, yücelik ve yiğitlik bakımından Hz. Süleyman'dan bile üstün görmektedir.

Memduhun yalnızca yiğitlik, cesaret gibi epik kişilik özelliklerini değil, adalet, liderlik, cömertlik gibi pek çok niteliğini yüceltmek için de sık sık tercih edilen İskender, hem tarihi hem mitolojik özellikleriyle sık kullanılan karakterlerden biridir.

Kanı Cemşîd ü İskender dağı Mahmûd ile Sancar
Kim alsalar olar andın bu kün resm-i cihân-bânî
Lutfî (Karaağaç 1997:13)

Kahramanlıkları yanında Cem, İskender, Mahmut ve Sancar'ın bir ehemmiyetinin kalmadığı beyitte memduh Şahrüh'un gazanferliğinin sınırı olmadığı açık biçimde görülmektedir.

İslam tarihi de divan edebiyatında sıklıkla başvurulan önemli kaynaklardandır. Dolayısıyla kaside geleneği de memdûhun farklı yönlerini İslam tarihinde yaşamış olan önemli kişilere telmihte bulunarak aktarma yolunu seçmiştir. Söz konusu yiğitlik, cesaret ve savaşçılık nitelikleri olunca Hz. Ali, şecaatiyle en çok telmih edilen karakterdir. Tebük dışındaki bütün savaşlara katılması, Uhud savaşında peygamberi düştüğü kuyudan kurtarması, Hendek savaşındaki dirayeti, kılıç kuşanmadaki ustalığı ve Zülfikar'ıyla divan şiirinin en önemli yiğitlik ve cesaret sembollerinden biridir. Döne döne savaşmasından dolayı kendisine Haydar-ı Kerrâr, çatal dilli Zülfikar isimli kılıcından dolayı sâhib-i zülfikâr, yiğitlerin şahı olarak görülmesinden dolayı şâh-ı merdân, peygamberin damadı olmasından dolayı damâd-ı nebî, cesaretinden dolayı da Haydâr, şîr-i hüdâ lakaplarıyla anılan Hz. Ali, kaside geleneğinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır:

Cenge girse pederi gibi cengi eder
Ya ana Haydar-ı Kerrâr demez mi düşmen
Lebîb (Kurtoğlu 2017b: 136)
El-'uhdetü's-sahîha 'ale'r-râvî hakk 'alîm
Gûyâ dimiş latîfece şîr-i Hudâ 'alîm
Kânî (Yazar 2010: 354)
Şöyle kâr eyler 'adûya tîğ-i ser-tîzi ânun
Etse ânı Zülfekâr-ı Haydâr-ı Kerrâr eder
Enderunlu Vâsîf (Gürel 1999: 265)
Şâh-ı merdân kulu Ugurlı Ali Beg ya'ni

Dürr-i vâlâ güher-i lücce-i insân nicedür

Bağdatlı Ruhi (Ak 2001:153)

İslam tarihinde kahramanlığı ile meşhur diğer bir karakter de peygamberin amcası Hz. Hamza’dır. Yine Allah’ın aslanı olarak anılan ve savaş meydanlarında yiğitçe savaşmasından dolayı düşmanlarında korku uyandıran Hz. Hamza divan şiir geleneğinde de memduhun yiğitlik vasfını methetmede kullanılmıştır. Aşağıda yer alan beyit bu durumu örnekler mahiyettedir:

Atîk-sıdk u Ömer-adl u Mustafâ-sîret

Alî-fütüvvet ü heybetde *Hamza-yı sâni*

Şeyhî (İsen 1990: 67)

7. Epik Kişilik Özellikleri ve Benzetme İlişkisi

Şairler, sözün anlamını güçlendirmek veya sözü daha anlamlı kılmak için teşbih ve istiare gibi benzetme sanatlarına sıklıkla yer vermektedirler. Memduhun cömertliği kimi zaman yağmur bulutlarıyla eşdeğer, kimi zaman ise Hatem-i Tai’den bile fazladır. Yücelik ve ihtişam söz konusu olduğunda zaman zaman memdûh, Süleyman’ı bile geride bırakır. Yahut yüzünün güzelliği ve parıltısı, güneşi ve yıldızları bile kiskandıracak derecededir. Klasik geleneğe kaside şairleri de yaygın biçimde benzetmelerden yararlanmışlardır. Söz konusu geleneğin geniş kültür dairesi ve bilgi birikimi göz önüne alındığında benzetmelerin çeşitliliğinin ne denli fazla olduğu somut biçimde görülebilmektedir. Ancak memduhun savaşçılık niteliklerini methetme söz konusu olduğunda bilhassa gök cisimler ve hayvanların yaygın biçimde kullanıldıkları görülebilmektedir.

a. Gök Cisimleri

Kozmik unsurlar olarak da adlandırabileceğimiz gök cisimleri, güneşi ay, yıldızlar ve gezegenleri kapsamaktadır. Kaside geleneği söz konusu olduğunda da gök cisimleriyle memduhların birtakım niteliklerinin özdeşleştirildiği göze çarpmaktadır.

Gezegenler, tarihsel süreçte Ay’a olan uzaklıklarına göre sıralanmışlar ve bu sıralamaya Güneş de dahil edilmiştir. Zühal, Müşteri, Mirrih, Şems, Zühre, Utarid, ve Kamer şeklinde yapılan bu sıralamada toplam yedi gezegen zikredilmiş ve bunlara sebb-i seyyâre yahut heft âyine ismi verilmiştir (Levend 1984: 200). Eski inanışa göre yıldız ve gezegenlerin konumları insanlar ve olaylar üzerinde etkilidir. İlm-i nücum, münecimlik gibi bu gök cisimlerinin hareketlerini yorumlayan ve hadiselerle etkisini araştıran disiplinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik şiire mecaz dili bağlamında bakıldığında Mirrih, Merih, Behram olarak da bilinen Mars, neşe, yiğitlik, kızgınlık, sefahat, kuvvet, savaş, hıyanet, gazap gibi özelliklere sahip sayılır ve feleğin baş komutanı kabul edilmiştir. Elinde bir kılıç veya hançerle tasvir edilen Mars, Yunan mitolojisinde savaş tanrısıdır. Yıldızı Merih olanların kuvvetli, öfkeli ve sert mizaçlı olacaklarına inanılmıştır (Pala 2003: 336).

Yâ hurûs-ı çerh kıldı Âşkar'a şeh-perin

Yâ ki *Behrâm* eyledi zâhir kılıcı hiddetin

Ali Şîr Nevâî (Türkay 2000: 544)

beytinde şair memduhun cesaretini methederken, düşmana karşı gösterilen hiddet duygusunu kılıcın benzetme evreninden yararlanarak estetik biçimde dile getirir..

Yunanlılarda Ares, Romalılarda Mars adıyla bilinen Merih, savaş, kin ve zulmü temsil eder (Şentürk, 1994:162). Yenilmesi güç bir rakip olduğu için memduhun savaşçılığı yüceltilirken Merih'den yararlanılmıştır.

Mirrîh olursa zerresini çâk çâk eder

Hasmâne hamle eylerse şîr-i jeyân gibi

Nâ'ilî-i Kadîm (İpekten 1990: 53)

Burada Nâ'ilî, Merih'e düşmen olup hamle yapsa zerresini parça parça eder diyerek memduhunun yiğitliğini yüceltmıştır. Bu yolla memduh Merih'den bile kahraman ve savaşçı olarak tasvir edilmiş ve ondan üstün görülmüştür.

Berde şâkirdi bulunmakla ne yapsın *Mirrîh*

Sanat öğretmeye lertzân ser-i meydâna gelir

Nedim (Macit 2017: 67)

Yukarıda, döneminin sadrazamına hitap eden Nedim, onu Mars'a sanat öğretecek düzeyde savaşçı ve cesur görmektedir. Burada bahsi geçen sanat, savaş sanatıdır.

Havf-ı tîğinden eyâ *Hurşîd-i Mirrih intikam*

Çarhı kalkanın siphrin yüzüne tutar güneş

Hayâlî (Tarlan 1992b: 33)

Hayâlî Bey, yukarıdaki beytinde düşmanından intikam almada ve onu yenilgiye uğratmada memduhunun acımasızlığını anlatmak için Mars'ı kullanmıştır. Divan şiir geleneğinde intikam, acımasızlık gibi kavramlar aslında övülecek nitelikler değildir. Ancak söz konusu olumsuz duygular düşmana karşı ise bunda bir beis görülmez, hatta düşmana karşı yapılan eza ve cefaların, acımasızlığın

güzellemesi oldukça sık biçimde memduhun karakterine has bir unsur halini alacak şekilde anlatılmaktadır.

Divan şiir geleneğinde yaygın biçimde şiirlerde istiare, teşbih gibi edebi sanatlar vasıtasıyla benzeyen olarak kullanılan kozmik unsurlardan biri de güneştir. Mihr, Şems, Âfitâb, Hurşid gibi pek çok isimle anılmış, gökyüzünün sultanı olarak nitelendirilen güneşin etkisinde doğan kişilere liderlik, güç ve kudret verdiği inandırıldığı için kaside geleneğinde liderlik başta olmak üzere de memduhun hemen her vasfını methetmede kullanılmıştır.

Sen bu mülkün gözünün nûrusun ey *neyyîr-i merd*
Rûşen ikbâlin ile encümeni devrânın

Osman Nevres (Kaya 2010: 259)

Osman Nevres, memduhuna mert güneş diyerek hem yiğitlik hem de liderlik vasfını ön plana çıkarmaktadır.

Nûr-ı mülk-râ-yi mâh ez-şem'-i cûd-eş müstenîr
Tîğ-i 'alem-gîr-i mihr ez-dest-i feth-eş müste'ar

Fuzûlî (Akyüz vd. 1990: 52)

Eline kılıç verilmiş, alemleri alan fetih güneşi olarak nitelendirilen memduh burada hem savaşçılık ve cesaretiyle yüceltilmiş hem de cihan hâkimiyeti vurgusu yapılarak hâkimiyet alanının genişliğine işaret edilmiştir.

Tâbî'-i sünnet ü ferman-ber-i şer'-i nebevî
Hâmî-i ümmet ü *ser-leşker-i eshâb-ı cihad*

Cevrî (Ayan 1981: 91)

Cevrî, cihad ehlinin baş komutanı diyerek memduhunun komuta yeteneğini yüceltmış ve cihad ülküsüne vurgu yapmıştır. Savaşçılık yanında komuta etmenin de hayati önem taşıdığı ve memduhun methinde önemli bir husus olduğu yukarıdaki beyitten açıkça anlaşılabilir.

Mâh, meh, kamer gibi isimlerle daha çok klasik gelenekte yer etmiş ay, güneş gibi ışık kaynağıdır. Ancak güneşten gelen ışığı yansıttığı için onun ışığı yakıcı değildir ve nur olarak nitelendirilir. Gündüz güneşin, gece ise ayın hâkimiyetindedir. İster hilal olsun isterse dolunay, ay genellikle nurlu ışığından dolayı edebiyatımızda güzellik sembolü olarak yer etmiştir. Kaside geleneğinde de daha çok yüz güzelliğini vurgulamak için kullanılmıştır:

Felek-şükûh vezîrâ *meh-i cihân-gîrâ*
Eyâ mütemmim-i çarh-ı mekârim ü eşfâk

Nev'izâde Atâyî (Karaköse 2017: 73)

Şairin memduhunun savaşçılık vasfını methederken aynı zamanda yüz güzelliğini de vurgulamak için “ay”a benzettiği görülebilmektedir.

Klasik gelenekte daha çok nücüm/encüm şeklinde kullanılan yıldız, tek tek olmasından ziyade bir küme, bir topluluğu ifade eder. Memduhun savaşçılık methi olduğunda yıldız, daha çok ordusunu tasvir eden bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Ordudaki asker sayısı ve ordunun büyüklüğü, devletin hâkimiyet alanı ve genişliğiyle doğru orantılıdır. Memduhun ordusu vasıtasıyla yüceltilmesi de bu sebeptir. Bu yüzden pek çok kaside şairi yıldız orduyla birlikte kullanmış ve bu yolla aslında memduhunu yüceltmıştır.

Zümürürd tahtına çıdukça *şâh-ı leşker-i encüm*

Cihânı efser-i zerrîn ile kıldukça nûrânî

Bâkî (Küçük 2015: 19)

Hüsrevâ pâdşehâ *dâver-i encüm sipehâ*

Ey şehensâh-ı gazâ-matlab u Haydar-fercâm

Yenişehirli Avni (Turan 1998: 478)

Şairler memduhlarının ordularını yıldızla benzeterek nicelik ve nitelik yönünden üstün görmüşler ve bu üstünlüğü de estetik söylemler vasıtasıyla dile getirmişlerdir.

b. Hayvanlar

Kaside geleneğinde şairlerin memduhlarının çeşitli vasıflarını yüceltmek için hayvanlardan ilham aldıkları ve benzetme sanatının imkanlarından sıklıkla yararlandıkları görülmektedir. Yiğitlik ve cesaret methi söz konusu olduğunda hüma, anka, ejderha gibi mitolojik hayvanların yanı sıra, gerçek hayatta karşılaştığımız doğan, kaplan, aslan gibi türlerin şairlerce sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz.

Kültürel algıya bakıldığında çeviklik, cesaret ve kuvetnin sembolü olarak bilinen aslan, pek çok hikayede “ormanların kralı” olarak geçer ve “vahşi hayvanların eşrefi” kabul edilir (Kemaleddin Demiri, :10). Güç ve iktidar sembolü haline gelen aslan, esed, haydar, şîr gibi farklı isimlerle anılsa da klasik şiir geleneğinde daha çok “şîr” şekliyle kullanılmaktadır:

Server-i ‘âlem Hasan Paşa ki oldur fi'l-mesel

Dostına çün gûsfend ü düşmene *mânend-i şîr*

Mesîhî (Mengi 2014: 48)

beytinde görüldüğü gibi memduhun yiğitlik ve cesareti methedileceği zaman hem şecaati ile ünlü olan Allah’ın aslanı lakaplı Hz. Ali’ye telmihte bulunmak hem de aslana benzetmek amacıyla hayder/haydar sık sık tevriyeli biçimde kullanılmaktadır. Bu tip kullanımlar aynı zamanda yine cesareti ve savaşçılığıyla

meşhur “Allah’ın aslanı” adıyla anılan peygamberin amcası Hz. Hamza’yı da düşündürmektedir.

Kimi zaman memduhlar aslana benzetilirken şairlerin daha seçici davrandıkları ve aslanın erkek olması yahut yavru olmasının önem kazandığı görülmektedir. Toplumsal yaşantı, zihniyetin yansıması ve edebi geleneğin de bir sonucu olarak memduh denilince akla erkek bireyler gelmektedir. Bu yüzden şairler de kasidelerinde savaşçılık ve cesaretlerini övmek istedikleri memduhlarını zaman zaman erkek aslana benzettikleri dikkat çekmektedir:

Âsafâ Rüstem-neberdâ *nerre-şîr-i pûr-dilâ*

Ey zâhir-i devlet ü dîn ey mu’în-i müsta’în

Keçecizâde İzzet Molla (Ceylan ve Yılmaz 2005:
169)

Bunun yanında söz konusu memduhun şehzade olması durumunda şairler genelde aslan yavrusu tabirini kullandıkları, adeta kalıp haline gelmiş söyleyişlerle hem şehzadeleri yiğitlik yönüyle methedip, hem de padişahla olan kan bağına işaret ederek soyunu yücelttikleri görülmektedir:

Hakikatde tefâvüt yok meger ta’rîfde ancak

Ki biri beççe-i şâhîn biri *şibl-i gazanferdir*

Nef’î (Akkuş 1993: 108)

Şiblü’l-esed vezîr-i i’ânet-şî’âr kim

Hemnâmdır habîb-i Hudâ-yı mu’în ile

Nâ’ilî-i Kadîm (İpekten 1990: 111)

Doğanlar, yırtıcılıkları, yüksekten uçmaları, av ve avcılıktaki yetenekleri yönüyle kültürümüzde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bilhassa Edebiyatı’nın hüküm sürdüğü yüzyıllarda doğan, avcılar tarafından yavruyken alınıp yetiştirilmiş ve iyi birer yakalayıcı olarak kullanılmışlardır. Güçlü pençeleri ve sivri gagasıyla zaptedilmesi güç bir kuş olduğu için metaforik olarak edebiyatımızda sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

Divan şiirinde de şah-bâz, hızlı uçmasından dolayı da tîz-bâl şeklinde kullanılmaktadır (Ertan 1989: 189).

Ne denli karga derneği gibi çoksa hasm

Şeh-bâz-ı tîz-bâl durur hüsrevâne tîğ

Necâtî (Tarlan 1992a: 74)

beytinde olduğu gibi kaside geleneğinde de memduhun savaş meydanındaki çevikliği, hız ve atikliğini anlatmak için kullanıldığı görülmektedir.

Aslan kadar yaygın olmasa da bebr, erdşîr, peleng, hizebr gibi adlarla anılan kaplanın da memduhun söz konusu vasfını methetmek için sanatsal söyleyiş eşliğinde şiirde yer verildiği görülmektedir:

Şîr-râyet kuvvet-i kalbünle ey *bebr-i vegâ*

Virdi sevr-i çerhe vü gâv-ı zemîne ıztırâb

Azmizâde Hâletî (Kaya 2017: 154)

Dilîr-i saf-şikendir *erdşîr-i şîr-efkendir*

Müşîr-i mü'temendir müsteşâr-ı kâr-fermâdır

Nef'î (Akkuş 1993: 203)

Peleng-i ma'reke İsfendiyâr-ı kişver-gîr

Peşeng-i mankabe Efrâsiyâb-ı Dârâ-der

Nev'izâde Atâyî (Karaköse 2017: 100)

Kaçan altun benekli came giyse

Siphre atılır kaplana benzer

Hayâlî (Tarlan 1992b: 55)

Hizebr-ı ma'reke Sultân Murâd Hân kim eder

Gazâya Haydar-ı kerrâr gibi ikdâmı

Nef'î (Akkuş 1993: 114)

Divan şiirinde sıklıkla kullanılan bir metafor olan Hüma, kaside geleneğinde memduhun yüceliği, liderliği, cömertliği gibi pek çok vasfını anlatmak için şairler tarafından kullanılmıştır. Söz gelimi yüksekte uçması, yuvasının havada olması ve sürekli uçup hiç konmaması yönüyle yücelik methinde; uğurlu olması, şans getirmesi memduhun talihinin methinde; asla tuzağa düşmemesi, hızlı uçması ve avlanamaması yönleriyle de daha çok kahramanlık ve cesaret vasıflarının methinde şairlerce tercih edildiği görülmektedir.

O cihân-bân-ı hümâ-sâye hümâyun-fer kim

Cümle şâhân-ı cihân bendesidir ser-tâ-pâ

Nef'î (Akkuş 1993: 103)

Nef'î hem devlet politikası halini alan cihan hâkimiyeti idealine, hem de gölgesinin düştüğü kişiye padişahlık payesi veren Hüma kuşuna vurgu yaparak memduhun talihinin açıklığı ve kahramanlığını dile getirmektedir.

Hümâ-yı evc-i himmetdür şikârı dem-be-dem zîrâ

Vücûdı *Kâf- ı kudretde hümâyun bâl-i ankadur*

Cevrî (Ayan 1981: 118)

beytinde padişah kudretin kaf dağındaki Anka kanatlı Hümâ’ya benzetilerek güç ve kudretine vurgu yapılmaktadır.

Kaside geleneğinde cesaret yönünden memduhun benzetildiği hayvanlardan biri de mitolojik kimliğe sahip ejderhadır. Semender adıyla da bilinen ejderha, ağzından alev çıkararak, keskin kanat ve kuyruğa sahip, yılan ile kertenkele arası ancak devasa boyutlara sahip mitolojik ve efsanevi bir canlıdır. Ateşte yaşadığı hatta ateşten çıkınca öldüğü rivayet edilse de (Pala 2003: 412) bahsi geçen hayvanın semender olduğu ve ejderha ile semenderin farklı hayvanlar olduğu da iddia edilmektedir. Hem güçlü ve kudretli oluşu, kanadı ve kuyruğunu keskinliği ve ateş saçan ağzı ile caydırıcı bir düşman olması onun kaside geleneğinde sıklıkla kullanılmasına imkan sağlamıştır.

Hamle-i pür-zûru hasmın zehresin çâk eylemiş

Âteş-efşân-ı saf-ı a’dâ bir ejderdir gelen

Nâ’ilî-i Kadîm (İpekten 1990:54)

Nâ’ilî memduhunu ateş saçan bir ejdere benzeterak düşmanına karşı olan acımasızlığını ön plana çıkarmaktadır.

Sonuç

İdeal insan portresi çizmenin estetik bir yolu olan kaside geleneğinde savaçılık, yiğitlik, cesaret, kahramanlık gibi epik kişilik özellikleri, memduha atfedilen liderlik, yücelik, cömertlik gibi önemli niteliklerin başında gelmektedir. Şairin seçtiği memduha göre baskın nitelikler değişiklik gösterse de epik kişilik özelliklerinin pek çok kasidede yüceltildiği görülmektedir. Mesela, memduh olarak ilmiye sınıfına mensup bir şeyhülislam seçilmişse ilminin çokluğu, söz konusu bir kadıysa adaleti, şairse şiir söylemekteki yeteneği daha çok ön plana çıkarılsa da epik kişilik özelliklerinin de göz ardı edilmediği, memduh şeyhülislam olsa dahi kılıcının keskinliğinden dem vurulduğu görülmektedir. Hele ki seyfiyeye mensup memduhların methinde olmazsa olmaz kişilik özelliklerindedir. Padişah, şehzade, vezir gibi üst düzey yöneticilere sunulan kasidelerde sıklıkla üstünde durulan niteliklerden biri olan yiğitlik ve kahramanlık, liderlik, soyluluk, yücelik, adil olma ve cömertlik gibi her yönden model insan olan memduhun tamamlayıcı diğer kişilik özelliğidir.

Pek çok savaşa katılan memduh, gerçek hayattan sıyrılıp mücerret bir varlık şekline büründüğü için reel yaşamın yenilgileri ve başarısızlıklarından da muaf olmuştur. Dolayısıyla kaside geleneğinin kılıcı keskin, amansız memdûhu düşmanla girdiği mücadelede asla yenilgi yüzü görmez. Fütûhat ve cihadi başlıca ülküsü haline getirmiş bir toplumun şairleri de gazilikle ve zaferlerle

taçlandırdıkları memduhları için şehadet de gurur verici olsa da tercih edilen bir son değildir.

Pek çok yönüyle model insan olan memduhun, epik kişilik özellikleriyle de dikkat çektiği, iyi bir savaşçı olması yanında iyi bir lider ve taktik sahibi bir komutan olduğu görülmektedir. Sadece kas gücünün yeterli olmadığı, fiziksel mukavemet yanında ince bir zeka ve akıllıca hamlelerin de savaşta kazanmada önemli bir yeri olduğu metinlerden anlaşılmaktadır.

Savaşçılık methinde yalnızca memduhun niteliklerinin değil, ordusunun da yüceltildiği görülmektedir. Sayısı yıldızlar kadar çok, her biri bir cengaver olan orduya sahip olmak hem devlet hem de o devleti yönetenler için gurur vesilesidir. Böyle bir orduyu komuta edecek olanların ise, çok yüksek bilgi birikimi, savaşçılık kabiliyeti ve taktik maharetine sahip olması beklenir. Bu sebeple ordu üzerinden memduhun epik kişiliğinin yüceltilmesi kaside geleneğinde sıklıkla karşımıza çıkan bir durumdur.

Kahretme, can alma, kan içme gibi onaylanmayan eylemler, memduhun kişiliğinde düşmana karşı yapıldığı takdirde olumsuz çağrışım alanından sıyrılıp, onaylanmış yiğitçe davranışlara dönüşmektedir. Burada eylemin değil, eyleme muhatap olan tarafın önem kazandığı görülür. Şayet devletin bekasına tehdit oluşturan unsurlar bu tip eylemlere maruz kalıyorsa, bu eylemler gerek halk gerekse üst tabaka tarafından onaylanmaktadır. Bu da sanata yansımakta ve kaside geleneğinde sıkça mevzu bahis olmaktadır.

KAYNAKÇA

- 📖 Ak, C. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı Karşılaştırmalı Metin*, 1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2001.
- 📖 Akkuş, M. *Nef'î Divanı*, Ankara: Akçağ, 1993.
- 📖 Akyüz, K. vd. *Fuzûlî Divanı*, Ankara: Akçağ, 1990.
- 📖 Arslan, M. *Leylâ Hanım Divanı*, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- 📖 Ayan, H. *Cevrî Hayatı Edebi Kişiliği Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum: Atatürk Ün. Basımevi, 1981.
- 📖 Bilkın, A. F. *Nabi Divanı 1*, Ankara: Akçağ, 2011.
- 📖 Ceylan, Ö. Ve O. Yılmaz. *Hazâna Sürgün Bahâr Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*, İstanbul: Kitap Sarayı, 2005.
- 📖 Demiri, K. *Hayatül Hayevan Havas ve Esrarı*, İstanbul: Pamuk, 2011.
- 📖 Ertem, R. *Yahyâ Divanı*, Ankara: Akçağ, 1995.
- 📖 Gürel, R. *Enderunlu Vâsîf Divanı*, İstanbul: Kitabevi, 1999.

- 📖 Hakverdioğlu, M. *15. Asırda Bir Kadın Hakları Savunucusu Mihri Hatun Hayatı Şahsiyeti ve Divanı*, Amasya, 2007.
- 📖 İpekten, H. *Nailî Divanı*, Ankara: Akçağ, 1990.
- 📖 İsen, M. *Şeyhî Divanı*, Ankara: Akçağ, 1990.
- 📖 Kalkışım, M. *Şeyh Galib Divanı*, Ankara: Akçağ, 1994.
- 📖 Kaplan, M. *Neşâtî Divanı*, İzmir: Akademi Kitabevi, 1996.
- 📖 Karaağaç, G. *Lutfî Divânı*, Ankara: TDK, 1997.
- 📖 Karaköse, S. *Nev’îzâde Atâyî Dîvânı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55734,nevi-zade-atayi-divanipdf.pdf?0>, Web. 10.10.2017.
- 📖 Kaya, B. A. *Osman Nevres ve Dîvânı İnceleme-Metin*, Ankara: Akçağ, 2010.
- 📖 _____. *Azmizâde Hâletî Dîvânı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0> Web. 10.10.2017.
- 📖 Kurtoğlu, O. *Zâtî Dîvânı Gazeller Dışındaki Şiirler İnceleme-Tenkidli Metin*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017a. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56164,zati-divanipdf.pdf?0>, Web. 10.10.2017.
- 📖 Kurtoğlu, O. *Diyarbakırlı Lebîb Dîvânı İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017b. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0>, Web. 10.10.2017.
- 📖 Küçük, S. *Baki Divanı*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015.
- 📖 Macit, M. *Nedim Divanı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017. e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56214,nedim-divanipdf.pdf?0>, Web. 10.10.2017.
- 📖 Mengi, M. *Mesîhî Dîvânı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2014.
- 📖 Mermer, A. ve Keskin, N. K. *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ, 2011.
- 📖 Pala, İ. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M, 2003.
- 📖 Sadâvî, Salih *Osman-zâde Tâ’ib Hayatı, Eseri ve Edebi Kişiliği*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1987.
- 📖 Şentürk, A. A. *“Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar)”*, Türk Dünyası Araştırmaları, nr. 90, Haziran 1994, s. 131-180.
- 📖 Tarlan, A. N. *Necatî Beg Divanı*, Ankara: Akçağ, 1992a.

- 📖 _____. *Hayâlî Divanı*, Ankara: Akçağ, 1992b.
- 📖 _____. *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ, 1992c.
- 📖 Toparlı, R. Hârezmlî Hâfız'ın Dîvânı, Ankara: TDK, 1998.
- 📖 Turan, L. *Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkidli Metin) Encümen-i Şu'arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Erzurum 1998.
- 📖 Türkay, K. *'Ali Şîr Nevâî Bedâyü'l- Vasat*, Ankara: TDK, 2000.
- 📖 Üst, S. *Edirneli Nazmî Dîvânı İnceleme-Metin*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012. e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10604,edirneli-nazmi-divani-sayfa-1-1989pdf.pdf?0>, Web. 10.10.2017.
- 📖 Üzgör, T. *Fehîm-i Kadîm Hayatı Sanatı Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991.
- 📖 Yazar, İ. *Kânî Dîvânı Tenkidli Metin ve Tahlil*, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2010.
- 📖 Yekbaş, H. *Sehî Bey Divânı*, İstanbul: Kitabevi, 2010.
- 📖 Zavotçu, G. *Divan Edebiyatı Kişiler- Kişilikler Sözlüğü*, Ankara: Aydın Kit, 2006.



Orhon Yazıtları Üzerine Yeni Araştırmalar*

New Studies Upon Orkhon Inscriptions

Wilhelm BARTHOLD
Çev. Huseyn AHMADOV**

Daha 1894 yılında (Nisan ayında) Prof. N. İ. Veselovskiy, okuyucuları Millî Eğitim Bakanlığı'nın dergisinde Kopenhaglı Profesör V. Thomsen'nin önemli çalışmasıyla tanıştırmıştır. V. Thomsen sayesinde Sibiryâ runik yazılarının okunması mümkün olmuştur. Son yıllarda iki büyük Orhon yazıtı üzerine yapılan çalışma lengüistik ve tarihî araştırmaları içermiştir. Bu çalışmalardan hareketle P. M. Melioranskiy, geçen sene (Haziran) yazdığı bu makalede yazıtların tarihi, coğrafyası ve etnografisine değinmeye çalışmıştır.¹ Bu çalışmadan sonra Orhon Yazıtları üzerine yeni araştırmalar yapılması için yol açılmıştır. P. M. Melioranskiy'nin yaptığı bu çalışmaya bazı değişiklikler ve eklemeler gerekmektedir. Bu konuda Dr. İ. Markvart'ın² çalışmasından yararlanmak çok önemlidir. Markvart, çalışmasında Çin ve Arap kaynaklarını da ele alarak yazıtlarda yer alan tarihî olayların daha önceki araştırmacılarından ve çevirmenlerden farklı olarak on yıl önceye ait olduğunu ortaya çıkarmıştır. Markvart'ın topladığı bu kaynaklar, Prof. Bang'a Orhon Türkleri tarafından kullanılan sayı sisteminin, yeni şüphesiz daha doğru bir yorumunu ileri sürme imkânı vermiştir. Çift haneli sayılar iki şekilde oluşturulmuştur: Ya onluklar tek rakamların önünde (örneğin otuz artukı bir, harfi harfine – “Otuz birden fazla”), veya tek rakamlar onlukların önünde (örneğin bir kırk, harfi); son araştırmaların sonucu olarak bir kırkın daha önce düşünüldüğü gibi 41 değil, 31 olduğu anlaşılmıştır. Böylece Markvart ve Bang'ın çalışmaları daha önce yapılmış çalışmalardaki bütün kronolojik çeliş-

* Eser Rusçadan Türkçeye çevrilmiştir. V. V. Bartold, “Noviya İzsledovaniya Ob Orhonskih Nadpisyah”, Jurnal Ministerstva Narodnago Prosviŷeniya, Sedmoe Desyatiletie, Çast CCXXV. Tipografiya “V. S. Balaşiv i K”. Nab. Fontanki, 95. C. – Peterburg, 1899, s. 231-250.

** Doktora Öğrencisi, Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. h-ahmedov1989@yandex.com

¹“Orhon ve Yenisey’de Yer Alan Mezar Taşları Üzerindeki Yazıtlar” adlı makaleden.

²Die Chronologie der alttürkischen Inschriften. Von Dr. J. Marquart. Mit cinem Vorwort und Anhang von Prof. W. Bang in Löwen. Leipzig 1898.

kileri ve tutarsızlıkları ortaya çıkarmıştır. Ve elbette ki, bütün bunlar bizim kronolojiye ve tarihî olaylara olan bakışımızı değiştirmiştir. Buradan gelinen nokta şu ki, yazıtlardaki bütün tarihî olaylar kronolojik sıralanmaya göre belirlenmiştir. Markvart'ın diğer teorilerinden bizim için en önemlilerinden biri de adların çevirisidir. Böylece Yençu Nehriyle Sırderya'yı, Demir Kapı ile (Temir Kanig) sadece Baysun-tau dağlarındaki Buzkale geçidini anlamak mümkündür. Bu yolla Orhon Türkleri Türgeşler'le savaşlarında Melioranskiy'in çalışmasında yazdığından daha batıya doğru çekilmişlerdir.³

Radlof'un bu sene basılan "Die alttürkischen Inschriften"⁴ kitabının yeni faksimülünde kendisinde birçok değerli tarihî bilgileri barındırmaktadır. Kitapta şunlar yer almaktadır: 1) V. V. Radlof'un lengüistik incelemesinin ekiyle birlikte yeni büyük yazıtın metni ve tercümesi (bu yazıt 1897'de Bayan Klements tarafından Bayn-Çzokto'da, Toli Nehri'nin sağ kıyısı ile Noloyhoy posta istasyonu arasında bulunmuştur (Melioranskiy 1898: 273, 283). 2) Bu yazıtta "sonsöz" ünlü Sinolog Prof. F. Hirt tarafından kaleme alınmıştır. Burada Çin kaynaklarından yararlanılarak ilk Türk hakanları olan İltəriş'in veya Gültülg'ün hâkimiyetleriyle ilgili bilgiler verilmiştir; 3) Markvart ve Bang'ın yazılarıyla bağlı olan bu eserde Türklerin tarihine değinilerek VII. ve VIII. yüzyıllardaki kronolojik olaylar yeniden ele alınmıştır. Üstelik bu yazıda Arap kaynaklarının Markvart'ın kitabından bulduğumuzdan daha özenli bir yorumu verilmeye çalışılmıştır. Prof. Hirt'in bu konuyla ilgili kaleme aldığı makale Orta Asya tarihi üzerine daha önceki Sinologların çalışmalarından kesin olarak ayrılan bilimsel öneme sahip bir çalışmadır. Genellikle son çalışmalar herhangi bir eserin çevrisi ile sınırlı kalmış, bu çeviri metinde özel adların transkripsiyonu çağdaş ses sistemine göre yapılmıştır. Prof. Hirt'in çalışması tarih ve filoloji biliminin bütün taleplerini karşılamaktadır. Prof. Hirt'e göre Çince kaynakların çevirmenler ve yorumcuları daha geniş amaçları ayrıntılı bir çalışmada bir araya getirmenin zorluklarını algılayarak kendilerini çalışmaya verememişlerdir: ayrıntılı ve bilimsel açıklamalar içeren bir bölümün özenli çevrisi bütün bir kitabın başarılı çevirisinden sıklıkla daha yararlıdır. Bu sisteme uyan Hirt, "Tan Hanedanlık Tarihi'nden sadece bir bölümün metnini ve çevrisini vermiştir. Onun tarafından seçilen bölüm sadece İltəriş'in (Kultug) hâkimiyet dönemini kapsamaktadır. Bütün bu bilgiler, en eskisi VIII. yüzyıla dayanan daha önce yapılan araştırmalarla (Tun-dyan, eser adı "Du-yuy'ya, 733-812 yılları arası) karşılaştırılarak eklemeler yapılmış, açıklanmış ve test edilmiştir. Pek çok bilgi Tan-Şu hanedanlığına ait biyografik ve

³ Bk. Melioranskiy 264, 267, 284, 290.

⁴ Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Von Dr. W. Radloff. – Zweite Folge. W. Radloff, Die Inschrift des Tonjukuk. Fr. Hirth, Nachwrote zur Inschrift des Tonjukuk. W. Barthold, Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen.

etnografik ek kısımlarından alınmıştır; daha sonra Prof. Hirt, Moçjo ve Mogilyan'ın hanedanlıklarına değinen bölümü de bu şekilde ayrıntılı işlemeyi umut etmektedir.

Sunulan bu makalede adları daha önce zikredilen Markvart'ın, Bang'ın, Radlof'un ve Hirt'in çalışmalarının sonucu hakkında kısaca bilgi vermek isterim. Melioranskiy, kendi makalesinde daha sonra yaptığı değişiklikler ve eklemelerle ilgili bilgi vermiştir.⁵ Bu makaleye benzer olarak bizim makalemiz, orijinalde adı geçen çalışmaları inceleme imkânı olan uzmanlar için değil, daha geniş bir okuyucu kitlesi için hazırlanmıştır.

Bayan Klements tarafından bulunan kitabe, gerek Orhon kitabelerinde gerekse Çin kaynaklarında adı geçene, Bilgehan'ın kayınpederi ve üç hanın danışmanı Tonyukuk içindir. Çin kaynaklarında Tonyukuk'un adı yalnız 716 yılından itibaren geçmeye başlamıştır. Tonyukuk'un İlterev'in hükümdarlığı sırasında rolüne gelince, onun kendisine ait gösterdiği başarılar ve zaferler, Çinlilerin ifadelerine göre, güya 689 yılında Türgeşlerle savaşta öldürülen A-şi-de Yuan-Çjen adlı birinin işiymiş. Prof. Hirt, geçerli kanıtlarıyla Yuan-Çjen ile Tonyukuk'un aynı şahıs olduğu fikrini ileri sürmüştür. Onun ölümüyle ilgili dedikodular ya Moçjo Han tarafından ya da politik nedenlerden dolayı Tonyukuk'un kendisi tarafından yayılmıştır. Hanla Çin yönetimi arasında kısa vadeli olsa da iyi bir ilişki kurulmuştur. Çinlilerin en tehlikeli düşmanı, hain Yuan-Çjen'in kaybolması bu dostluk ilişkilerinin gelişmesine yardımcı olamamıştır. Bu konuda Çinli tarihçinin hatası olabileceğini düşünmemizin nedeni Doğu Türklerinin başında Yuan Çan'ı daha sonra ise Moçjo'yu göstermeleridir. Tarihçi bu değişimi Yuan-Çjen'in ölümü ile açıklamıştır.

Prof. Hirt tarafından incelenen Çin kaynakları ve Tonyukuk yazıtını temel alarak İleriş'in hakanlığıyla ilgili bizde yeni fikir oluşmuştur. Çin yönetimine karşı ayaklanma 682 yılında oluşmuştur.⁶ Ayaklanmanın önderi A-şi-n han soyundandır. Onun babası Çin hâkimiyetini kabul etmiş bir kabilenin başında bulunmuştur. Oğlu babadan bu görevi miras almış; yazıt onu İdat kabilesinin şadı* olarak adlandırmıştır. Kül Tigin yazıtında bahsedilen Türklerin vatanseverliği, ruh halleri (Melioranskiy 1898: 283). yabancı boyunduruğu alaşağı etmek için birkaç girişime neden olmuş; Bu girişimlerin başarısız sonucunu Tonyukuk, Türklerin istikrarsızlığı ile açıklamaktadır. Daha başlarında han olmadan ayak-

⁵ Okuyucuların daha rahat anlayabilmesi için Sn. Melioranskiy'nin şahıs adlarıyla ilgili uyguladığı transkripsiyonu değiştirmemeye çalışıyorum.

⁶ Bk. Melioranskiy 264.

*Eski Türklerdeki yüksek rütbeli komutanları tanımlamak için kullanılan terimdir. (<https://tr.wikipedia.org/wiki/%C5%9Ead>)

lanmışlar veya seçilmiş hanlarını terk ederek yeniden Çinlilerin tarafına geçmişlerdir. Bütün bu gelişmeler Yun-Çjun'un hükümdarlığı döneminde Büyük Sett'te yakın, şimdiki Da-tun-fu şehrinde kuzeye doğru bir yerde yaşanmıştır. Bölgeye tabi olmuş Türkler yerleşmiş ve başlarındaki sivil yönetim A-şi-de ailesine mensup olmuştur. İlateriş'in ayaklanmasına yakın bir dönemde, aile üyelerinden biri tamamen Çin eğitimi almış Yuan-çjen (Tonyukuk), belirsiz bir suçtan hapse atılmıştır. Bundan sonra o, sanki kendi suçunu unutturmak için isyancılara karşı savaşmaya izin verilmesini rica etmiştir. Onun bu ricası kabul edilmiş fakat o bundan farklı amaçlar için yararlanarak İlateriş'le ilişki kurmaya çalışmış ve bu yolla onun sözcülüğünü yapmayı planlamıştır. Çin politikasının bütün inceliklerini bilen A-şi-de soyunun temsilcileri, A-şi-de soyundan prenslere bu tür rol oldukça uygundur. Bilgehan adına dikilmiş yazıtlarda her gerçek bilgeliğin, halkın yararı adına her doğru kavramın kaynağı hansa o zaman Tonyukuk han olarak kendine askerî cesareti almaktadır (Melioranskiy 1898: 271-272). Onun akli yetenekleri ile ilgili verilen bilgiler ise hiç de hoşgörülü olmadığını gösterir: *"Eğer o, sırtında sıksa sığır ve yağlı sığır olduğunu bilse bile hangisinin arık veya yağlı olduğunu ayırt edemez"*.⁷ Diğer taraftan ona, Tonyukuk'a "Tanrı ona bilgelik vermiştir"; hanın askerî bilgisi ve bilgeliği Türk halkının yüceliğiyle bağdaştırılmıştır. Han diğer yazıtlarda olduğu gibi İlateriş Hakan'dan kalma rütbeyle sahıpti; Çinliler onu Gu-du-lu (Kutlug= "mutlu") diye adlandırmışlardır; Prof. Hirt'in çevrilerine dikkat edilirse aynı adlandırmaların han neslinden olan diğer şahıslarda da olduğu görülür. Bu araştırmadan yola çıkarak Prof. Hirt, Kutlug kelimesinin "aile soyundan gelen ikinci ad olabilir veya hizmette bulunduğu büyük A-şi-na soyundan geldiği için" ortaya çıktığı fikrini ileri sürmüştür. Gerçekte ise "Kutlug" kelimesi sadece bir hükümdar ailesine ait rütbe olarak görülmektedir. "Hazretleri" kelimesinin karşılığı olduğunu da söyleyebiliriz.

Yeni hakan ve onun vezirinin ilk yerleşkesi İn-şan ve Hankay Dağları arasındaki Kara-kum (Çince Hey-şa) olmuştur. Onların askerleri avlarla beslenirlermiş. Bu yerleşkede Türkler birleşmiş Oğuzlara, Çinlilere ve Hitaylara saldırmışlar. Bu koalisyonun gerçekleşmesi Tonyukuk yazıtında bizim Türklerden kuzeyde yaşayan bir Oğuz kolunun başkanına, Kül Tigin yazıtındaki Baz-Kagan'a aittir (Melioranskiy 1898: 283). Tonyukuk'un önerisiyle han; aynı zamanda doğuya, güneye, batıya ve kuzeye ordu göndermiş ve böylece düşmanlarının birleşmesini engellemiştir.

⁷V. V. Radolf'un (Zweite Folge 117) karşı çıkmasına rağmen bu söylenenle ilgili ben de tamamen aynı düşüncedeyim. Olsa bilsin ki, bu sözlerle Tonyukuk'un düşünsel olarak yetersiz olduğuna işaret edilmemiştir. Onun korkusuzluğu, rakipler arasında güçlü zayıf ayrımı yapmadan devletini koruyan "akıllı rehber" şeklinde de değerlendirilmiş olabilir.

Oğuzlar, Tole Nehri civarında parçalanmışlar. Bundan sonra Türkler kendi başkentlerini kuzeyden de öteye taşıyarak Ötüken ormanına kadar gelmişler. V. V. Radlof ve Prof. Hirt'in araştırmalarına göre ülkenin batı kısmı Hangay ve Kentey arasındaki Orhon'dan batıya doğru olan dağlık ülkeydi.⁸ Oğuzlara saldırıyla ilgili (daha Tonyukuk'la İleriş'in birleşmediği dönem) Çin kaynaklarında da bilgi verilmiştir. Ötüken ormanlarında yeni hakanın etrafında toplanan halk farklı taraflardan; güneyden, batıdan, kuzeyden ve doğudan gelmişlerdir.

Bu yolla parçalanmış Tölesler ve Tarduşlardan⁹ Tonyukuk yazıtlarında bahsedilmemiştir. Töles kelimesine yazıtta rastlanmamıştır. Tarduşların adına ise kardeşi hayattayken bu tayfanın başında yer alan Moçjo Hanla ilgili bilgi verilirken rastlanılmıştır. Diğer taraftan da Tonyukuk'un yazıtından daha sonraki dönem anıtlarda karşılaşılmayan "Türk halkı Sir" (ve ya "Türklerin ve Sirlerin halkı; dilbilgisi bakımından her ikisi de söylene bilir) gibi ifadelerle sık sık yer verilmiştir. V. V. Rodlof ve Prof. Hirt, Çin kaynaklarında sık sık görünen Spyanto¹⁰ kelimesinin Sir ve Tarduş kelimesinin transkripsiyon şekli olduğu kanaatine gelmişler. Bir zamanlar güçlü olan bu tayfanın kalıntıları Karakum'da kalarak İleriş'e birleşmiştir. Yeni kavim oluşuktan sonra buraya Türk halklarının başka özellikleri de girmiş ve böylece Sirlerin varlığı onların içinde eriyerek kaybolmuştur. Bundan dolayı onların adına Kül Tigin ve Bilgehan yazıtlarının devamında rastlanmamıştır.

Daha sonraki yıllarda (638-687) Türkler, Çin vilayetlerine büyük baskınlar yapmışlar. Tonyukuk'un yazıtında daha önce bulunmuş diğer yazıtlarda olduğu gibi¹¹ Şan-dun vilayetine yapılan seferlerden bahsedilmiştir. Prof. Hirt o sırada böyle adlandırmanın mevcut vilayete değil, Çijil vilayetine ait olduğunu kanıtlamıştır. İleriş'in hükümdarlığının sonuna yakın Çinlilerle anlaşma yapan Batı Türkleri Kırgızlar ve Türgeşler saldırıya geçmişler. Bu durumda İleriş, Tonyukuk başkanlığında daha hızlı davranarak düşmanı hayal kırıklığına uğratmıştır. Yalnız, Gökmen Dağından (bu adlandırmayla hiç şüphesiz Tannu-ola Dağları değil, Sayan dağ sırası ilk akla gelmelidir¹²) geçilebilecek tek bir yol da kapanınca (muhtemelen kardan dolayı) Tonyukuk orduyu Az halkından onun emrine verilen bir kılavuz sayesinde bilinmeyen bir geçide getirmiş ve üstelik karlı yollardan götürmeyi başarmıştır. Bunun sayesinde o, Kırgızları yenerek hanlarını öldürmüş ve onları kendilerine bağlamıştır. Vatanına geri döndükten sonra o,

⁸ Bk. Melioranskiy 270.

⁹ Age. 275.

¹⁰ İakinf, Orta Asya'da Yaşayan Halklarla İlgili Derleme, 426-433.

¹¹ Bk. Melioranskiy 284. Böylece "Yeşil Nehir" aracılığıyla Huan-he'yi anlamak mümkündür. Fakat aynı "Mavi Nehir"e (yani Yan-çvı-çzyan) ait edilmez.

¹² Bk. Melioranskiy 281.

Türgeş hakanının Moğolistan'a istilaya hazırladığını ve bunun yanı sıra Çinlilerin de Türklere karşı savaşa hazırlandığını öğrenmiştir. Bu sırada İlteriş'in eşinin ölümü, kendisinin cenaze törenine katılmak için geri dönmesine neden olmuştur. Böylece ordunun başına kardeşi Moçjo'yu ve Tonyukuk'u getirerek onlara Altun-yış Dağları (Melioranskiy 1898: 264). (Güney Altay) etrafında mevki almaları emrini vermiştir. Burada onlar Türgeşler'in Yarış düzünde (muhtemelen Semireç'in kuzey kısmında) ordu topladığını öğrenmişler. Tonyukuk burada da hücum stratejisini başarılı bir şekilde değiştirmiştir. O, Altun-yış'ın eteklerinden gitmeye karar vererek "geçidi imkânsız" yerlerden geçerek İrtiş Nehri'ne varmış ve böylece Bolçu adındaki yere gelmiştir. Bütün bu ivediliğe rağmen Yarış düzünde artık 100.000 civarında Türgeş toplanmıştır. Artık geri çekilmekten konuşmaya başlamış olan beyleri bu haber tedirgin etmiştir. Tonyukuk ilk önce onları ikna etmeyi başarmıştır. Daha sonra ise Türgeşler'i ağır bir yenilgiye uğratarak hanlarıyla birlikte elli askeri esir aldırıştır. Yabgularını ve şadlarını¹³ ise öldürtmüştü; yenilen halk ise onun hâkimiyetini kabul etmiştir. Tonyukuk, Türgeş ordusunu kendisine bağladıktan sonra güneybatıya doğru yönelmiş ve Yençu (Sır-Derya) Nehri üzerinden Demir Kapılar'a (Buzkale geçidi) varmıştır. Geri dönüşte Soğdlar'ın ordusunu darmadağın etmiştir.

Çin kaynakları bize Tonyuk anlatılarını daha detaylı bir şekilde tamamlamamıza ve bu olayların zamanını daha keskin olarak belirlememize yardımcı olmaktadır. Türkler hakikaten de aynı dönemde hem Türgeşlerle hem de Çinlilerle savaşmak zorunda kalmışlar. Tonyukuk, 689 yılının sonbaharında Altay'a ordu yürütürken Moçjo da Çinlilere karşı savaşa başlamıştır (Böylece Kırgızların da hücumu muhtemelen 688-689 yıllarının kışına denk gelmiştir.). Çin ordusunun başında kraliçenin sevdiği Se-huay-i yer almıştır. Ona "sınır ihlali" yaptıkları için Türkleri cezalandırma emri verilmiştir. O, Şan-yu-tay kayalıklarına kadar gelse de Türklerle karşılaşmamış ve buraya üzerinde kendi başarılarıyla ilgili yazısı olan bir taş bırakmakla yetinmiştir. Prof. Hirt'e göre bütün bu taktikler rakibi yumuşatma amacı gütmüştür. Moçjo, bu karmaşık durumda ordusunu Çinlilerle savaşa sokmak niyetinde değildir. Askerî tecrübesi fazla olmayan Huay-i, düşmanın üzerine gitmeye acele etmemiştir. Yalnız, Türkler sınırı terk ettikten sonra oraya gelmiş ve bu duruma sadece sevinebilmiştir. Böylece geri çekilen düşmanı da takip etmeyi düşünmemiştir. Çinlilerin de geri çekilmesinden sonra Moçjo, Tonyukuk'la birleşmek için acele etmiştir.

Batı Türklerinin devletinde artık birkaç yıl düzensizlik yaşanmıştır. A-şi-na kabilesinden olan Hu-se-lo Han, amansızlığıyla kendi halkının nefretini kazan-

¹³ Bu rütbelerle ilgili bk. Melioranskiy 274.

mıştır. Türgeşlerin başı, Batı Türklerinin onuncu kuşağından olan Vu-çji-le¹⁴ bu durumdan yararlanarak yavaş yavaş halkın tamamını kendi tarafına çekmeyi başarmıştır. Doğu Türkleriyle savaşta yenilgiye uğrayarak esir alınmıştır. Fakat rakiple antlaşma yaparak onları Hu-se-lo'ya hâlâ destek olan nüfuzun yaşadığı bölgeye götüreceği konusunda inandırmıştır. Böylece Tonyukuk ve Moçjo'nun Güney Batı istikametindeki yürüyüşü anlaşılmıştır. Çin kaynaklarına göre A-şina soyunun batı kolu üzerindeki tam zafer, Vu-Çji-le ile Moçjo'nun müttelikliği sayesinde elde edilmiştir. Hu-se-lo artık 690 yılının sonlarından itibaren kendine yakın olanlarla birlikte Çin sınırları içinde sığınak aramak zorunda kalmıştır.

Türgeşler'le savaşın ardından İlateriş vefat etmiştir. Çin kaynakları bu olayın tarihiyle ilgili (690-693 yılları) farklı görüşler bildirmişler. Yazıtlarda onun öldüğü yılda büyük oğlunun sekiz, ikinci oğlunun yedi yaş olduğunu göstermekle sanki ölüm tarihinin 692 ve ya 691 yılının sonlarında olduğunu işaret etmeye çalışmışlar. Prof. Hirt ise bu konuyla ilgili soruyu daha da açık bırakarak 693 yılı üzerinde durmuştur. Kül Tigin'in yazıtına göre İlateriş bütün hayatı boyu kırk yedi kez sefer yapmış ve bunların yirmisini kaybetmiştir (Melioranskiy 1898: 283). Tonyukuk'un yirmi dokuz savaşından on yedisi Çinlilerle, yedisi Gitaylarla, beşiyse Oğuzlarla olmuştur. Prof. Thomsen'in de daha önce belirttiği gibi, seferler yağma karakterli saldırıdır. Yağmacılar askerî güçlerle karşılaşmamak için işlerini daha çabuk görmüşler. Seferlerin sayısının savaşların sayısını aşmış olması da bu yüzdendir. En büyük baskınlar Çin'e yapılmış; bunun yanı sıra Han'ın kabile içinde ve Oğuzlarla savaşı oldukça amansız hale gelmiştir. Bu mücadelenin üzerinde Tonyukuk özellikle durmuştur. İlateriş'in (yani yenilgiye uğratılmış rakiplerin tasviri) mezarı üzerindeki "Balbalların"¹⁵ yanında ilk dikkati çeken Oğuzların Baz-Kağan'ının tasviridir.

İlateriş'ten sonra hâkimiyete onu yirmi yedi yaşındaki kardeşi Moçjo gelmiştir. Yazıtlarda o, hakanın Kapgan'ı¹⁶ rütbesini taşımaktadır. O, başarılı bir şekilde İlateriş'in işini devam ettirmiş ve hanedanlığını en yüksek şekilde geliştirmiştir. Moçjo'nun başarısı halkın arasında onun selefinin ününü gölgelemiş Tonyukuk yaşananları haksızlık olarak görmüş ve buna karşı çıkmıştır. Halkı için çalışan yeni hanın "gece uyumadığını, gündüz dinlenmediğini" kabul etse de yaşlı İlateriş Kağan'ın ve onun bilge danışmanı Tonyuk'un çabaları olmaksızın ne devletin ne halkın ne de Kapgan'ın kendisinin olmayacağına ısrar etmiştir.

¹⁴ Sn. Melioranskiy 287, Turgenlerin Batı Tu-gyu'lar olduğu fikrini vurgulayarak bu konuda Çin kaynaklarının pek doğru olmadığı kanaatine geldiğini söylemiştir.

¹⁵ Age. 270.

¹⁶ Şimdiye kadar Kapagan (Bk. Melioranskiy 265, 274, 286) olarak okunsa da Sn. Markvart bu adlandırmaya Bulgarlar kaynaklarında havhavuç veya havhavoc şeklinde, Avar kaynaklarında ise capcanus şeklinde rastlandığını kanıtlamıştır.

Tonyukuk, kendi şöhretini tamamen birinci hükümdarına bağlamıştır. Yaşadığı son otuz yılda ise diğer hükümdarlarla ilgili sadece genel bilgiler vermekle yetinmiştir.

Moço'nun hükümdarlığıyla ilgili bilgilere biz Çin kaynaklarının yanı sıra onun her iki yeğenin mezar taşı kitabelerinde de (Melioranskiy 1898: 279). Bilindiği gibi hanlık soyunun diğer bir üyesi, prens Yollig Tigin tarafından kaleme alınan bu kitabelerde Yollig Tigin sadece kişilerin katıldığı seferlerden bahsetmektedir. Şimdi Kül Tigin'in biyografik yazısına baktığımızda nedense onun yürüyüşlerindeki kahramanlıklarından sadece amcasının hükümdarlığı dönemi ni ele adlığını görmekteyiz. Fakat Çin kaynaklarından da bilmekteyiz ki, Kül-Tigin kardeşinin hükümdarlığı döneminde de Türk ordusunun başında yer almıştır.¹⁷ Yapılan seferlerin zamanı kardeşlerden birinin yaşıyla veya her ikisinin yaşıyla belirlenmektedir. Bu bilgileri kronolojik yönden değerlendiren Çinlilerin fikirlerinden yola çıkarak Mogilyan'ın hayatının ilk yılları 683 yılının ilk yarısına denk geldiği tahmin edilmiştir. Kül Tigin'in ise doğumu 685 yılının ilk yarısına aittir. Buradan yola çıkarak Türklerin Çinliler gibi insanın yaşını doğum tarihiyle değil bir cenin olduğu zamandan başlattıklarını söyleyebiliriz. Net kronolojik bilgilere (hayvan takvimine göre ay ve gün) oldukça az rastlanılmıştır. On iki yıldan oluşan bu takvimin her yılı bir hayvan ismi üzerine adlandırmıştır. Orta Asyalılar bu takvimi Çinlilerden almıştır. Batı halklarında olduğu gibi Çin'de de bu takvim ilk önce on iki ay için hizmet etmiştir. Prof. Hirt'e göre hayvan tasvirlerine dayanan Çin takvimi Greko-Baktriya ressamalarının etkisinde kalınarak oluşmuştur. Çinliler tarafından bu takvimin kabulünde Baktriya kültürünün etkisi olduğu kabul edilebilir hayvan adlandırmalarının on iki yıllık takvime uygunlaştırılmasından sonra ayların ayırımı rakamlara göre yapılmıştır. Türkler 586 yılında Çinlilerden takvimi aldıklarında yıllarının adlarını da onlardan almışlar. Türklerdeki ayların ismiyle ilgiliyse elimizde tam cetvel bulunmamaktadır. Yazıtlarda olan birkaç ay adını ise bize sadece Batı Türklerinin, bilim adamı Birunî'nin (XI. yüzyıl) çevirdiği ve Moğol işgali dönemindeki (XIII-XV. yüzyıl) Uyguların ay adlarıyla karşılaştırabiliriz. G. Markvart'a göre Birunî, Türklerin takvimindeki ilk iki ayı "ulug ay" ve "kiçik ay" olarak adlandırmıştır. Diğer aylar ise rakam sırasına göre birden ona kadar devam etmiştir. Ay sıralamasındaki "onuncu" ise Roma takviminde olduğu gibi aslında on ikincidir. Bu teori, Prof. Hirt'in çevrileriyle de onaylanmıştır: Yazıtlarda Kül Tigin'in ölümü 9. ayda, Çin kaynaklarında ise 11. ayda gösterilmiştir. Bilge Kağan'ın ölümü ise yazıtlarda 10. ay, Çin kaynaklarında ise 12. ay olarak gösterilmiştir. Böylece yıl Türklerde, Çinlilerde aynı tarihte başlamış; yalnız ay adları farklı olmuştur. Prof. Hirt'e göre Türklerin Çin kültüründeki ay

¹⁷Age. 289.-Iakie, Bilgi Koleksiyonu, I,335.

adlandırmalarıyla tanışmasına kadar ay adlandırmaları rakam sıralamasına göre olmuştur. Birden on ikiye kadar olan sıralamada birinci ay ilkbaharla (20 Marttan 19 Nisana kadar) başlamıştır. Çin takvimine tam uymak için ilk iki aydan birine “büyük”, diğerine ise “küçük” ay adı verilmiştir. Alınan Çin aylarıyla birlikte onların adlarını kendi takvimlerine uygunlaştırarak 11. ve 12. ayların ismi değiştirilmiştir. Uygur takvimindeki birinci ve sonuncu ayların özel bir ada sahip olması kafalarda soru işareti oluşturmuştur. Diğerleri uygun sıralamayla ikiden on bire kadar devam etmiştir. Böylece bütün aylar birbirine uygunlaştırılmıştır. Bu adlandırmaların çok eskiye dayandığı rakamların gramer yapısından da bellidir. Bizim yazıtlarda İkinci ayın (ikinci) adlandırılma şekli Birunî'nin (ikinci) şeklindeki adlandırmasına benzemiştir. Bunun yanı sıra bizim yazıtlarda, 11. ayın bir-yirminci olarak adlandırılması, daha sonraki dönem hiçbir kaynakta görülmemektedir. Böylece Orhon Türklerinde bu tür bir adın olması Markvart ve Hirt'in teorisini yıkmıştır. Yine de Prof. Hirt tarafından ileri sürülen veriler bizim hâlâ bu teoriyi desteklememize imkân vermektedir. İlerde, yeni yazıtların bize Orhon Türklerindeki ayların isminin tamamının ortaya çıkmasına zemin oluşturacağına inanmaktayız. Ve ya en kötü ihtimal Birunî'de olduğu gibi ulug-ay, kiçig-ay ve birinç kelimesinin; Uygurlardaki aram, bir yigirmİNç ve çakşabut ile aynı olup olmadığı anlaşılacaktır. Her günün ayrı şekilde adlandırılması konusunda Prof. Thomsen'in, Türklerin Çin'den aldığı altmışlık takvim sistemi üzerine yaptığı çalışmada çelişki olduğu görülmektedir (Melioranskiy 1898: 268). Thomsen bununla “37.” günü anlatmaya çalışmıştır. 37. ile birlikte 27'yide okumak gerekiyor ki, bu da bize bütün eski halklarda olduğu gibi bu rakamlarla sadece ayın günlerinin mümkün olduğunu göstermektedir.

Bilge Kağan için yazılmış yazıtlarda amcasının hâkimiyeti döneminde kendisinin ve Kül Tigin'in 25 sefere, 13 kez savaşa katıldıklarından bahsedilmektedir. Her iki şehzadenin Türk siyasi hayatına katılımı 697 yılına denk gelmiştir. Aralarında en büyüğü 14 yaşında Tartuşların şadı tayin edilmiştir (Çinliler bu olayın 699 yılının 8. ayına denk geldiği kanaatindedir). Yazıtların devamında onların seferleriyle ilgili bilgi verilmiştir.¹⁸

1. Mogilyan'ın Tangut'a 700 yılındaki seferi (Çin kaynaklarına göre 702 yılının 1. ayı).

2. 701 yılının ikinci yarısında Batı'ya Soğdlara yapılan sefer. “Sogdak” kelimesinin önündeki “Altı Çub” kelimesi kafalarda soru işareti oluşturmaktadır. Yazıtlarda Orhon Türklerinin kendilerine o kadar uzak bir ülkeye seferlerinin nedeni ve olaylarla ilgili bilgi verilmemiştir. Sadece oranın Türkler tarafından “dağıtıldığı” söylenmiştir. Son yaşananlarda Soğdların istilası sırasında etkisiz

¹⁸ Bk. Melioranskiy 284.

hale getirilmiş diğerk düşmanlar hakkında bilgi verilmemesinden dolayı onların Türgeşlerle aynı safta yer aldığını veya savaştıklarını da anlamak mümkün değildir. Moçjo muhtemelen kendisinin eski müttefiki Vu-Çji-le'yi, han soyundan gelen herhangi bir tahtta talebi olana karşı savunmuştur. Bunun yanı sıra A-şi-na Kyan'ın batı taraftaki çöllerde bulunma ihtimali de vardır. Bütün bunlara rağmen hücum çok da büyük bir başarı elde etmemiştir. Arap emiri Muhallab, 699 yılında Keş kentini (Buhara vilayetindeki Şehr-i Sebz'e yakın bir yer) kuşatmış ve 701 yılının sonbaharında şehri haraç ödemeye ve rehine vermeye zorlamıştır. Onun bu kuşatmasına Türkler karşı çıkmamışlar. Fakat Keş'ten Belh'e geri dönerken iki Arap bölüğü beklenmedik bir şekilde birbirinin ardınca 500 kişiden oluşan Türk çetesinin hücumuna maruz kalmıştır. Muhtemelen bu çete, Orhon Türkerlerinden oluşan askerî birliklere aittir. Veya daha önce yendikleri düşmanların parçalanmış kuvvetleridir.

3) Ong-Tutuk komutanlığında elli binlik Çin ordusu yenilgiye uğratılmıştır (muhtemelen 702 yılında). Sayın Markvart'a göre lider olarak görülen Syan-Van'a Ani-Bo-Da-Du-Du rütbesi verilmiş ve sınırları koruyan ordunun başında yer almıştır. Çin kaynaklarında onun yenilgisiyle ilgili hiçbir bilgi verilmemiştir. Onu sadece hareketsiz kalmakla suçlamışlardır, bunun sonucu olarak da ona ait topraklarda Türkler büyük saldırılar gerçekleştirmişlerdir.

4) Vergi ödenmekten kaçındıkları için Basmiller'in İdukt'lar üzerine yürüyüşü (703 yılı ve ya 704 yılı).

5)Çinlilerle 706 yılında yapılan yeni savaşta bu kez Çeçe-Sengüg'e ait yetmiş binlik ordu darmadağın edilmiştir. Çinliler Şa-Çja-Çun'un bu yenilgisinin 12. ayda, yani 707 yılının Ocak ayında olduğunu iddia etmişlerdir.

6) Türgi Yargun Gölü kıyısında Ulug Erkin komutasındaki Yer Bayırık halkı yenilgiye uğratılmıştır (707 yılında?).

7) 709-713 yılı seferleri. Bu dönemde, Tonyukuk zamanında olduğu gibi Batı halklarının Orhon Türklerine karşı bir müttefiklik oluşturup oluşturmadıkları bilinmemektedir. Yazıtlarda Moçjo'dan kağanlık unvanı ve Mogilyan'ın kız kardeşinin nişanlısı unvanı olan Türgeş kağanı ve Kırgızların önderi Bars-Beg, (706 yılında tahta çıkmış; Çin kaynaklarında Şa-ge, lakine tarafından ise Soge olarak adlandırılmıştır) nankörlükte ve kendi müttefikine karşı çıkmakta suçlanmışlar. Fakat onların kendi aralarında müttefik olmalarıyla ilgili bilgi verilmemiştir. Daha sonraki olayların Tonyukuk'un eylemleriyle benzerliği böyle bir müttefikliğin olduğunu göstermektedir. Mogilyan, 709 yılında Kem Nehrini geçerek Örlen'de Çin halkına saldırmıştır. Çin kaynaklarına göre aynı yılda Şa-ge'nin kardeşi Çje-nu Moçjo'yu kendi kardeşine karşı yardıma çağırmıştır. 688 yılında olduğu gibi Tonyukuk, Mogilyan ve Kül Tigin 710 yılının sonu ve 711 yılının ba-

sında da Gökmen dağından (Sayan Dağları) yürüyüşe başlamışlar. Bu yürüyüşte Sunga (muhtemelen Altay'ın bir kısmı) işgal edilerek han (Bars Bey) öldürülmüş halkı ise itaat etmeyi kabul etmiştir. Yine 711 yılında Altun-Yış'ı ve İrtiş nehrini geçerek Bolçu'da Türgeşleri yenmişler ve hanlarını, yabgularını ve şadlarını öldürmüşler. Çin kaynaklarına göre Şa-ge Han esir alınmış ve Moçjo hem onun hem de onun kardeşi Çje-nu'nun öldürülmesini emretmiştir. Bu konuda onlara şöyle demiştir: "Siz kardeş olmanıza rağmen birbirinizle anlaşabilecek şekilde yaşayamadınız. Bundan dolayı ben sizin sadakatinize nasıl güvene bilirim?" (Iakinf 1851: 368). Halkın diğer kısmı özellikle Kara Türgeşler batıya doğru çekilmeye başlamışlar. Onların ardından giden Türkler Sır Derya nehrinin kıyılarına kadar gelmişler. Nehri geçtikten sonra Soğdian'ı işgal ederek neredeyse Demir Kapı'ya dayanmışlar. Yazıtta Kara Türgeşlerin takibi ve Soğdian'a seferle ilgili haberler arasında küçük bir boşluk vardır. Burada yürüyüşün sadece düşmanı takip etme niteliğinde olduğu hakkında bilgi verilmiştir. Nitekim Mogilyan burada ülkenin işgal edildiğinden değil, sadece Soğdian halkının daha iyi bir düzende yaşaması için bu yürüyüşün hayata geçirildiğinden bahsetmiştir. Mogilyan, Soğdian'dayken Kara-Türgeşler'in Kenegeres halkına saldırdığını öğrenmiştir. Bu sırada onun ordusu yiyecek sıkıntısı yaşamış ve atları bir deri bir kemik kalmıştır. Bunun yanı sıra "cesur erlerin" saldırısına maruz kalmışlar. "Pişman olan" (çok ileri gittiği için böyle deniliyor) Mogilyan, Kül Tigin'i küçük bölükle Kara Türgeşler'in üzerine göndermiştir. "Büyük savaşta" sonuncular darmadağın olmuş ve Kül Tigin geri dönerken Koşu Tutka'yı (bu şahısın kim olduğu bilinmemektedir.) da yenmiştir.

O yıllarda Arapların da Orta Asya'da büyük başarılar kazanmışlardır. Bu nedenden dolayı Horasan emri Kuteybe Bin Müslim'in komutasındaki Arapların Türklerle çatışması kaçınılmazmış. Araplar Soğdian'ı ve Semerkant'ı 712 yılında fethetmişler. Savaş sırasında Semerkant hükümdarı kendi komşularından yardım istemişler. Onlar da karşılığında genç aristokratlardan oluşan güçlü süvari bölüğünü Soğdian'a göndermişler. Bir kaynağa göre bölüğün başında "hakanın oğlu" (kağanın) görev almıştır. Buna karşı Kuteybe, savaş deneyimi yüksek Arap prenslerinden oluşan seçme süvari bölüğünü (300-600 kişi) göndermiştir. Araplar kendi düşmanlarını tuzağa düşürmeyi başarmış ve neredeyse bütün bölüğü mahvetmişlerdir. Markvart'ın, Taber'nin bu anlatımı bizim Türklere ait olabilir. Zira Mogilyan ve Kül Tigin, yerel aristokratlardan oluşan küçük bir müfrezenin başında ordularının ana kitlesini bırakarak fethettikleri ülkeyi terk ederlerdi. Diğer bir tarihçi Yakubi'nin anlatımı yazıtlara daha uygundu.¹⁹ Kuteybe,

¹⁹ Biz bu makaleyi hazırladıktan sonra Prof. Hautsıma'nın (Gött. Gel. Anzç 1899, N5) sn. Markvart'ın kitabıyla ilgili yorumuyla tanıştık. Burada yapılan yorumlar sn. Markvart'ın fikirleriyle

Semerkant'ı istila ettikten sonra kardeşi Abd-Ar-Rahman komutasındaki Arap askerî birliğini orada bırakarak Merv'e dönmüştür. Onun gidişinden kısa bir süre sonra Soğdiler ayaklanarak ülkeye giren Türk hakanından yardım istemişler. Böylece Araplar Semerkant'ta sıkışıp kalmışlar. Bu olayı kardeşinden öğrenen Kuteybe, 713 yılının ilkbaharına kadar beklemiştir. Ardından Türklere karşı hücumu geçerek onları yenmiş ve bölgeye yeniden hâkim olmuştur. Türklerin Soğdiyan ve diğer bölgelere girişi 712 yılının sonbaharına kadar gecikmiştir. Arapların işgali altındaki Semerkant şehri hariç olmak üzere bütün bölge halkı onları bir kurtarıcı olarak karşılamıştır. Türk ordusu kışın bu ülkeye girdiğinde etraf Araplar tarafından harabeye çevrilmiştir. Kuteybe, yılın bu döneminin göçebeler için çok ağır olduğunu bildiğinden saldırıyı bahara kadar ertelemeye karar vermiştir. Bu ortamda yapılacak savaşın “cesur erler” veyahut Kuteybe'nin askerleri için başarı getireceği kaçınılmazdı. Kuteyp'in 713 yılında yaptığı seferle ilgili Taberî de bilgi vermiştir. O, Kuteyp'in Buhara, Keşa (Şehrisebz) ve Necef'te (Karşi) yaşayan halktan 20.000 adamın toplanarak Araplara yardım edilmesini talep etmiştir. Yazıtlardaki metnin aksine Türkler sadece “Soğd”u veya Semerkant'ı ele geçirebilmişler. Demir Kapı'ya kadar ise varamamışlar. Bu yaşananları değerlendirmek için Tonyukuk'un yazılarıyla paralel hareket etmek gerekmektedir. Böyle ki, 688 ve 689 yıllarında yapılan yürüyüşlerin anlatımlarıyla Mogilyan ve Kül Tigin'in yürüyüşleriyle ilgili anlatılanlar benzerdir.

Ordusunu düşüncelessizce bu kadar ileri götürdüğüne “pişman olan” Mogilyan geri çekilmeyi düşünmek zorunda kaldı. Uzaklara geri çekilme çok da güvenli değildi; Türkleri güneyden Araplar ve müttefikleri, kuzeyden ise Kara Türgeşler tehdit etmişler. Bunun yanı sıra 712 yılından itibaren Altay'da yaşayan Karluklar da onlara karşı düşmanca davranmaya başlamışlardır. Bu durumda Kül Tigin büyük bir bölükle ileriye, kardeşinin geri çekilmesini gizlemek amacıyla gönderilmiş ve görevini başarıyla yerine yetirmiştir. Kara Türgeşler üzerinde elde edilen galibiyet Kengereslerin memleketinde hayata geçmiştir. Sayın Markvart, onları Peçenekler (Konstantin Bagryanorodna'da Kayyar ve Kayxar) olarak tanımlar. Pek çok Arapça kaynakta Sır-Derya Nehrinin ismi Kangar veya Kankar (Çin transkripsiyonlarında Kan-çze, eski kaynaklarında ise K'an-kit) olarak geçmiştir. Bundan dolayı Sayın Markvart, Peçeneklerin daha o zamanlarda nehrin kıyısında yaşadığını tahmin etmiştir. Genellikle, Kayyar kelimesiyle ses benzerli-

çelişmektedir. Aynı zamanda yapılan bu yorumlar benim ve Yakubi'nin fikirleriyle neredeyse üst üste düşmektedir. Prof. Haustma yazıtların kronolojisini hatırlatır. Fakat eski kronolojiden vazgeçmek kaçınılmazdır ve hatta önemlidir. Yazar, Türgeşler'e karşı yapılan yürüyüşü anlatırken aynı ülkede 711 yılından 713 yılına kadar yapılan askerî eylemlere değinmiştir. Daha sonra 712 yılında başlayan ve 714 veya 715 yılında biten Karluklarla savaştan bahsetmiştir.

ğine sahip yer adlarıyla Sır-Derya havzasında sıkça karşılaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Kanha ve Kang (Avesta’da ve Şehname’de) terimlerini ve Çirçik’e yakın Kenkere (Arap coğrafyacılarında) şehrini hatırlatmamız gerekir. Hatta günümüzde Angren’e yakınlıklarında Kanga ve Kanka adlı tepeler bulunmaktadır. Bu yerlerde hâlâ eski kültürün izleri olan kurganlar ve şaftların kalıntıları vardır.²⁰ Sayın Markvart’ın bu teorisinden yola çıkıldığında bazı kısımlar oldukça dikkat çekicidir. Fakat Kengeres kelimesinin (özellikle sonu “s”li) lengüistik formu tatmin edici olmasa da elimizde sadece bu kaynak bulunmaktadır.

8) Beş Balık’a 714 yılında yapılan başarısız kuşatma. Çin tarihçilerine göre bu olay 3. ayda yaşanmıştır.

9) 714 yılının ikinci yarısında Tamaga kaynağı veya dağ civarında Karluklar üzerinde kazanılan zafer. Bu savaşta her iki kardeş de bulunmuştur. Kül Tigin, büyük ihtimalle bu savaştan önce Batı seferinden geri dönmüştür. Beş-Balık’a yapılan seferden sonra muhtemelen yaz mevsimini İrtiş’te geçiren Mogilyan da kardeşinin ordusuyla birleşmiştir.

10) Kül Tigin’in Kara Göl etrafında Azlar üzerindeki galibiyeti (715 yılı).

11)715-716 yılları arası iç sorunlar. Çin kaynaklarında Moçjo’nun yaşlandığı zaman “aptalca ve çılgınca”²¹ davranışlarda bulunduğu bilgileri verilmiştir. Böylece etrafındakiler ondan uzaklaşmış, bir kısmı ise Çin’e taşınmıştır. Mogilyan da amcasının “zayıflamış devletinden” bahsetmiştir. Fakat hanın ölümünde sonra çıkan isyanı onun çevresindekilerin beceriksizliği ile açıklamıştır. Mogilyan ve Kül Tigin, 715 yılında Azlarla yapılan savaştan geri döndükten sonra yeniden birlikte İzgillerle ve artık beşinci kez Oğuzlarla savaşmışlar. Türkler birçok kez zor duruma düşseler de bu durumdan çıkarak düşmanlarını yenmeyi başarmışlar. Bunun yanı sıra açlıktan çok etkilendikleri için Magı Kuran’da kış geçirme kararı almışlardır. Bunu öğrenen isyancılar, 716 yılında hanın karargâhına saldırma kararı almışlardır. Karargâhın komutasını Kül Tigin’e bırakan Mogilyan, ordusunun bir kısmıyla onlara karşı hareket etmiştir.²² İsyancılar da kendi aralarında ikiye ayrılarak bir kısmı Mogilyan’a, diğer kısmı ise karargâha saldırmışlardır. Kül Tigin’in gösterdiği kahramanlık neticesinde isyancılar dar-madağın edilmiştir. Aynı zamanda Mogilyan da ordusunun zayıflamasına rağmen düşmanı yenmeyi başarmıştır. Bunun ardından Ag’daki iki günlük savaşta

²⁰ Orta Asya. Orta Asya’yla ilgili bilimsel edebiyat makalesi. E.T. Smirnov editörlüğünde. Taşkent 1896: 134 (benim Almanca olan makalemde, 13, 1895 yılı).

²¹ İakinf I 331.

²² Daha önceki okunuşlardan farklı olarak bu mekânın (bk. Melioranskiy, s.289) “abigbaşlaygu” yerine “begbaşlaygu” olarak yanlış okunmuş vardır. Sn. Melioranskiy’nin bu hatası dikkatimi çekmiştir.

Oğuzları ve onların müttefikleri Tatarları da mağlup etmiştir. Çin kaynaklarına göre Oğuzlar üzerinde elde edilmiş galibiyetin ardından geri dönerken Moçjo beklenmedik bir şekilde Yer Bayrak halkının saldırısına uğramış ve 22 Temmuz 716 yılında öldürülmüştür. Onun kafası Çine götürülmek için Çinli elçiye verilmiştir.

Hanın ölümü bu kez han sülalesinde karışıklıklara neden olmuştur. Kül Tigin, Moçjo'nun kendisinde sonra hâkimiyete geçecek "küçükhan" (Melioranskiy 1898: 274) unvanına sahip oğlunu öldürerek devletin başına kendi kardeşini, yazıtlarda adı Bilge Kağan (akil kağan) olarak geçen Moçjo'yu getirmiştir. Bir yerde onun unvanıyla ilgili kapsamlı bir açıklama yapılmıştır: "Gökyüzü gibidir, gökten oluştu akil Türk kağanı". Onun tahta çıkışı ile ilgili yazıtlarda dolgun bilgiler verilmemiştir. Bunun yanı sıra pek çok boşluk tam bir metin oluşturmayı mümkün kılmaktadır. Bulunan kelimelerde anlaşıldığı üzere han sadece halkın değil kağanlardan birinin "suçundan" da bahsetmiştir. Prof. Thomsen ve Sn. Markvar'ta göre bu suçlu olarak görülen kağan Moçjo değil, onun oğludur. Mogilyan, amcasının hâkimiyet döneminden büyük saygıyla bahsetmiştir. Birinci şahıs fiilinin kullanımından da anlaşılacağı üzere ölmüş kağan için cenaze töreni Mogilyan tarafından tahta çıkışından sonra düzenlenmiştir. Bilindiği üzere Türklerde cenaze töreni hanın ölümünden en az bir buçuk yıl sonra yapılmış (Melioranskiy 1898: 268). Öldürülmüş düşmanların tasvirleri arasında ilk sırada Kırgız kağanı Bars Bek'in görüntüsü ilk sırada yer almıştır. Bu da Moçjo'nun Kırgızlar üzerindeki galibiyete ne kadar önem verdiğini bir göstergesidir.

Yeni han, kendisinden önceki hanlara benzememiştir. Çinliler onu merhametli ve barışçıl hükümet başçısı, taraftarlarının kalbini kazanmayı başaran biri olarak nitelendirmişler. Devletin askerî işlerinden sorumlu şahıs Kül Tigin kendisi olmuştur. Devletin yönetilmesinde görev alan Mogilyan'ın kayınpederi Tonyukuk ise Kül Tigin tarafından bağışlanarak (muhtemelen onları hepsi "küçük han" taraftarı olmuşlar) görevine iade edilen Moçjo döneminden kalan tek devlet adamıdır. Prof. Hirt'e göre Tonyukuk, Moçjo döneminde devlette önemli role sahip olmamıştır. Yalnız, Mogilyan hâkimiyete geldikten sonra yeniden aktif faaliyetlere başlamıştır. Onun sözlerine inanılacak olursa İteriş'in sarayındaki eski konumunu almıştır. O, bu makama hemen gelememiştir. İlk başta hapse atılmış fakat önceki yönetimin diğer devlet adamlarına uyguladığı gibi öldürülmemesine karşın sarayı terk etmek zorunda kalmıştır. V. V. Radlof, Tonyukuk tarafında bu dönemle ilgili düzenlenen yazıtı değerlendirirken bazı şeylere dikkat etmiştir. Bu dönemdeki yazıt, Tonyukuk'un emriyle yazdırılmış ve kendisinden hayatta olan bir olarak bahsedildiği için bu yazıtı, Kül Tigin'de ve Bilge Kağan'da olduğu gibi mezar taşı yazıtları olarak kabul edilmesini doğru

bulmamıştır. V. V. Radlof'a göre Tonyukuk bu anıtı, 716 yılında keder yaptırmıştır. Bu anıt o öldükten sonra mezar taşıyla birleştirilmiştir. Yaşlı devlet adamının düşkünlüğü uzun zaman sürmemiş, aynı yılda o yeniden saraya çağrılmış ve hükümdarın başdanışmanlığını yapmaya başlamıştır. Prof. Hirt'in araştırmalara göre yaşının ilerlemesine rağmen 722 ve 725 yıllarında Çin'e elçi olarak gitmiştir. Onun ölümüyle ilgili kesin bilgi yoktur. Mogilyan'ın yazıtlarında o, bu hanın "buyrukları"²³ arasında gösterilmiştir.

Çinlilerin Bilge Kağan'ı daha barışçıl biri olarak nitelendirmelerinin nedeni onun 18 yılda sadece on iki kez üzerlerine hücum etmesidir. Babası ise 9-10 yılda 47 kez Çinliler üzerine hücum etmeye fırsat bulmuştur. Hükümdarlığının ilk yıllarında halkın "karınlarını doyuracak durumda olamamaları" ve "üzerlerine giyecek bulamamaları" savaşı kaçınılmaz kılmıştır: O dönemki Türklerin geleneğine göre halkı "ayağa kaldırmak" için tek çıkış yolu komşu bölgelere saldırmakla mümkündür. Yakın komşulara, kuzeydeki Oğuzlara, doğudaki Çinlilere ve Tatbilere, güneydeki Çinlilere karşı yapılan seferler bu amaca hizmet etmiştir. İleri ve Moçi zamanında batıya yapılan seferler, Mogilyan döneminde yapılmadığı açıktır. Çin kaynaklarından elde ettiğimiz bilgiye göre Moçjo'nun ölümünden sonra 716 yılında Türgeşler'de hâkimiyete Sulu gelmiş ve 738 yılına kadar devleti yönetmiştir. Mogilyan, Türgeş kağanını "kendisinin sevgili oğlu" olarak adlandırmıştır. Kendi kızını onunla evlendirmiş ve onun kızını ise kendi oğluna almıştır. Anlaşıldığı üzere Mogilyan sadece barışı düşünerek Batı Türkleriyle müttefik olmaya çalışmıştır. Bütün bunlar onları işgal etmeden hayata geçmiştir. Kül Tigin'in 731 yılındaki cenaze törenine Türgeş ve Kırgız kağanlığından katılımcıların olması onun bu amacına ulaştığına bir kanıttır. Buna rağmen Çin sarayında Mogilyan'ın elçileri Sulu'nun elçileri arasında bazen liderlik konusunda tartışmalar da yaşanmıştır. Komşu bölgelere baskınlar konusunda da amaca ulaşıldığı söylenebilir. Mogilyan bu yolla fakir halkını zenginleştirdiğini ve sayı bakımından nüfuzlarını artırdığını, aynı zamanda da düşmanları kendinden tabi duruma getirdiğini dile getirmiştir. Yazıtlarda şu seferlerden bahsedilmektedir:

1) Kağanın hâkimiyete geçmesinden sonra daha önce Çin'e kaçmış Oğuzların bir kısmı geri dönmüşler. Kağanın sözlerine göre onlar "yaya, çıplak ve yorgun bir şekilde" gelmişler. Kağan, 716 ve ya 717 yılında Selenge'nin kuzeyine yürüyüş ederek Uygur ilteberini yenerek elde edilen at sürüleri ile halkını ayakta tutmayı başarmıştır.

2) Oğuzların bir kısmı, 717 ve 718 yılında kağanın ve akıl danışmanlarının uyarılarına rağmen Çinlilerin ve Çin kültürü taraftarlarının "tatlı sözlerine" al-

²³ Bu terimin anlamıyla ilgili bk. Melioranskiy, s.275.

danarak yeniden Çin'e kaçmışlar. Bunun yanı sıra başlarında ilteberleri olan iki halk arasında yapılan savaştan da bahsedilmiştir.

3) 720 yılında yapılan savaşta koalisyon ordusunun başında üç yüz binlik Çin ordusuyla Van-çzyun yer almıştır. Çinliler, bu koalisyonda Çinlilerin, Tatabilerin ve son yazıtlarda bilindiği üzere adları Karluklar olarak geçen Basmılların bulduklarını söylemişler. Türkler orduyu ustaca birkaç bölüme ayırarak rakiplerini darmadağın etmiştir.

4) Çinliler üzerine 721 ve ya 722 yılında yapılan sefer.

5) Tatabiler üzerine 722 ve ya 723 yılında yapılan sefer.

6) Tatbiler üzerine 733 yılında yapılan seferde yardıma Çinli Komutan Kug-Sengün (Çinlilerde Go-in- gyan, Yu-çjou bölgesinin vali yardımcısı) önderliğinde kırk bin askerlik ordu gelmesine rağmen rakip yenilgiye uğratılmıştır. Çinliler Go-in-ghan'ın bu yenilgisinin takvimdeki yılın üçüncü ayından sonra hayata geçtiğini söylemişlerdir.

Yazıtlar da Çinlilerle barış antlaşmasının yapıldığı 721 yılından sonra Türklerin komşularıyla daha barışçıl ilişkiler kurduklarını ortaya koymaktadır. 723-733 yılları arasında bir tane bile olsun akın yapılmamıştır. Profesör Hirt, bu dönemlerde Türk elçilerinin Çin'de sık sık bulduklarından bahsetmiştir. 731 yılının sonbaharında Kül Tigin için yapılan cenaze töreninde birçok halktan temsilci gelmiştir. Bunlardan biri Kitaylar ve Tatabiler adına katılan, diğeri Çin imparatoru (yazıtlarda İsvi-Liken, Çin kaynaklarında ise Çzin-vu-çjun Lyu-syan olarak geçer) adına katılan, üçüncüsü Tibet Kağanı adına, dördüncüsü Türgeş kağanı adına katılan, beşincisiyse Kırgız kağanı adına katılan elçi olarak törende yer almışlar. Efsanevi Bumın ve İstem'e²⁴ yas tutan halkların listesi hazırlanırken nasıl coğrafi düzene dikkat edilmişse burada da aynısı yapılmıştır. Fakat buradaki yas tutan halkların listesi güneyden itibaren değil, doğudan itibaren başlatılmıştır. Tibet ve Türgeş elçilerinin yanı sıra sadece "güneşin battığı batıdan" geldikleri söylenen ve hangi halka mensup oldukları bilinmeyen iki elçinin (onlardan biri Çin, diğeri Türk unvanı taşır) de bulunduğu ile ilgili bilgi verilmiştir. Bu adların telaffuz şekli tartışmalara açık kalmıştır. Sn. Markavt, bu konuyla ilgili "sogdberçik er bukarıkı ulus budun" okumasını doğru görmüştür. Bu cümlenin tercümesini ise şöyle yapar: "Fars halkının eri Soğda (yani geleneklerine sadık kalarak düşmanları olan Araplara ve İslam'a karşı çıkanlar) ve Buhara ahali". Bu teoriye karşı hem lengüistik bakımdan hem de tarihsellik bakımından ciddi itirazlar doğabilir. Bunun nedeni Türklerin ilk ünlüsü neredeyse "ö"ye (bk. Bo-sı'nın Çince transkripsiyonuna) yakın olan "parsik" kelimesini nasıl telaf-

²⁴ Bk. Melioranskiy 266-267.

fuz edecekleri konusunda kafalarda sorun işareti bırakmasıdır. Aynı anlama sahip “budun” kelimesiyle ulus kelimesinin birleşik olarak kullanılması da gariptir. Bu dönemlerde Soğdiyan’da Araplara karşı ayaklanan yerli halka Türgeş kağanın destek olduğunu da söylemek gerekir. Fakat Araplar Buhara’ya daha 729 yılındayken yerleşmişler. 730 ve ya 731 yılının sonlarında Buharalılar Arap komutanı için görkemli tören düzenlemişler. Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere bu elçinin Moğolistan’dan değil Buhara’dan katıldığı gerçeğe daha yakındır

Mogilyan, hâkimiyetinin on dokuzuncu yılında kendi akrabası tarafından zehirlenmiştir. Çin kaynaklarına göre bu olay 21 Ocak 735 yılında yaşanmıştır. Aynı yılın yazında yapılan cenaze törenine yine de çeşitli halklardan temsilciler katılmıştır. Kül Tigin’in ölümünden sonra olduğu gibi Çin İmparatoru tarafından gönderilen seçkin sanatçılar mezar taşı üzerinde çalışmaya gelmişlerdir. Mogilyan’dan sonra hâkimiyete “Gökyüzü gibidir, gökten oluştu akil Türk kağanı” unvanını alan oğlu (Çin kaynaklarında ismi İ-yan) gelmiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Buçirin, İakinf. “Sobraniy O Naradoh, Obitavşih V Sredniy Azii.” V 3-h Çastyah, SPb; Journ. Min. Nar. Procv. Ç. LXXXI. Petersburg, 1851.
- 📖 Marquan, J. *Die Chronologie der altürkischen Inschriften mit einem Vorwort von Prof. W. Bang in Löwen*. Leipzig, 1898.
- 📖 Melioranskiy, Platon. “Ob Orhonskiy i Eniseyskiy Nadgrobnih Pamyatnikah.” *Jurnal Ministersva Narodnogo Prosveteniya*. Petersburg: İyun, 1898.
- 📖 Radloff, Wilhem. *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei, 2. Folge*. W. Radloff. Die Inschrift des Tonyukuk. Fr. Hirt, Nachwrote zur Inschrift des Tonyukuk. W. Barthold. *Die Alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen.* Akademie der Wissench. Petersburg, 1899.



Gagauz Halk Bilimi (Tarihçesine Bakış) * *Gagauz Folklore (Historical Overview)*

V.İ. SİRF**

Çev. Dr. Öğr. Üyesi Emine ATMACA***

Çev. Dr. Öğr. Üyesi Reshide GÖZDAŞ****

Özet

Gagauz, Moldova'da, Kuzeydoğu Bulgaristan'da, Romanya'da, Yunanistan ve Ukrayna'da yaşayan Hıristiyan Ortodoks Türklere verilen addır. Karadeniz'in kuzeyine yüzyıllar önce göç eden Peçenek, (Uz (~Tork) ve Kumanlar'la (~Koman) Anadolu Selçuklu Türklerinden meydana gelmiş ve onların sentezi olan bu Türk topluluğunun büyük bir çoğunluğu, bugün Komrat, Çadır Lunga (~Çadır) ve Vulkankeşti'de yaşamaktadır. Bu çalışmada, Gagauz halk biliminin XIX. yüzyılın sonundan XX. yüzyılın sonuna kadarki gelişimi hakkında genel bir bilgi verilmektedir. Rus bilim adamı, etnograf ve yazar Valentin Moşkov'un çalışmalarıyla başlayan Gagauz halk bilimi şu dönemlere ayrılmıştır: Birinci dönem: XIX. yüzyılın sonu-1917 yılı, ikinci dönem: 1920-1940 yılları, üçüncü dönem: 1950-1980 yılları, dördüncü dönem: XX. yüzyılın sonu-XXI. yüzyılın başlangıcı.

Anahtar Kelimeler: Gagauz Türkleri, Gagauz Türkçesi, Gagauz halk bilimi, mani (~maani), masal, Valentin Moşkov.

Abstract

Gagauz name is given to Christian Orthodox Turks living in Moldavia, Northeast Bulgaria, Romania, Greece and Ukraine. Pechenek, (Uz (~Tork) and Kumanlar (~Koman) who migrated to the north of Karadeniz centuries ago, a large majority of this Turkish community, which has come to the fore of the Anatolian Sel-

* V. İ. Sırf, Gagauzskaya folkloristika (istoriograficheskiy obzor) / Gagauz Halk Bilimi (tarihçesine nazar)/Shodoznavstvo.-2012.-№57-58.-S.127-146.-Erişim: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhodoz_2012_57-58_13 (Erişim tarihi: 7.12.2017)

** Moldova Bilimler Akademisi Kültürel Miras Enstitüsü "Gagauz Etnolojisi" bölümünde görev yapmaktadır. Araştırma alanı mitoloji ve halk bilimi, vsırf.64@gmail.com

*** Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, eatmaca@akdeniz.edu.tr; eatmaca07@hotmail.com

**** Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, radzhumerova@kastamonu.edu.tr

juk Turks and their synthesis, lives today in Komrat, Çadır Lunga (~Çadır) and Vulkaneşti. In this work, a general information is given about development of Gagauz folklore from the end of the 19th century to the end of the 20th century. Starting with the work of Russian scientist, ethnographer and writer Valentin Moshkov, the Gagauz folklore is divided into the following periods: First period: 19th the end of the century-1917, the second: 1920-1940, the third: 1950-1980, the fourth: 20th the end of the century-21th the beginning of the century.

Keywords: *Gagauz Turks, Gagauz Turkish, Gagauz folklore, mani (~maani), story, Valentin Moşkov.*

Ayrı bir bilim dalı olarak Gagauz halk bilimi şimdiki kadar incelenmemiştir. Bu çalışma Gagauz halk biliminin gelişme yolunu, şimdiki durumunu ve gelişme perspektiflerini ele almayı amaçlamıştır. Bu konunun seçimi, son dönemde (XIX. yy. sonu-XXI. yy. başı) Gagauz folklor ürünlerinin derlenmesi, işlenmesi, tasnif edilmesi, belli bir sistem hâline getirilmesi ve yayımlanmasından kaynaklanmıştır.

Gagauz folkloru (halk sanatı, gelenek ve görenekler, oyunlar) ilkin uzun bir zaman derleme konusu olmuştur. Ancak Gagauz folklorunun gerçekten bilimsel kapsamda ele alınması XX. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Kanaatimizce Gagauz folkloru inceleme tarihi dört döneme ayrılabilir:

- Birinci dönem: XIX. yüzyılın sonu-1917 yılı
- İkinci dönem: 1920-1940 yılları
- Üçüncü dönem: 1950-1980 yılları
- Dördüncü dönem: XX. yüzyılın sonu-XXI. yüzyılın başlangıcı.

Birinci dönem: (XIX. yüzyılın sonu-1917 yılı)

Bilindiği üzere folklorla karşı bilimsel ilgi, XVIII. yüzyıl aydınlarının faaliyetiyle başlamıştır. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren folkloru derleme-toplama, yazma ve yayımlama faaliyetleri hızlanmıştır.

Bilim meraklılarından biri de Rus bilim adamı, etnograf ve yazar Valentin Moşkov olmuştur. Moşkov, bir askerî subay ve aynı zamanda Rus Coğrafya Derneği üyesi olarak, o zamanlar çok az araştırılmış halklara ilgi duymuş ve Gagauz folklor araştırmalarını bilimsel bir disiplin olarak çalışmaya başlamıştır. Moşkov, 1894-1895 yıllarında Rus İmparatorluğu Besarabya eyaletinin Bender ve Izmail ilçelerindeki (o zamanın idari ve bölgesel bölünmesi üzerine) Gagauz köylerinden birçoğunu ziyaret etmiş ve oralardan geniş etnografik ve folklorik malzeme derlemiştir.

Gagauz folkloru, ilk kez Moşkov sayesinde “Gagauz Metinleri” başlığı altında İmparatorluk Kazan Üniversitesi bilimsel yayınlarının birinde sunulmuştur. İçerik olarak metinler, Gagauzların Nastradin ve Kösä adlarını verdikleri şakacı ve hazırcevap kahramanlar hakkında espirili kısa hikâyelerden oluşmaktadır (Moşkov 1895: 70-83). Buradaki ilgi uyandıran meseleler, toplumsal ilişkilerin keskin, hicivsel doğası ve folklorda kurnazlık konusunun ortaya çıkarılmasıdır.

Besarabya Gagauzlarının folkloru hakkındaki bilgi ve folklorun kendisini örnekleyen numuneleri içeren bazı bilgiler, Moşkov’un “Bender İlçesi Gagauzları” başlıklı etnografik makalesinde ele alınmıştır (Moşkov 1900-1902). Araştırmacıya göre mesela; türkülerin çoğu, “Gagauzlar tarafından mevcut ve eski komşularından (Bulgar, Moldovan ve Osmanlı Türklerinden) ödünç alınmıştır” (Moşkov 1900: 78).

Güney ve Doğu Slavlar, Türkler, Moldovalılar ve Rumenlere ait folklorik konu, motif ve imgelerin Gagauzlar tarafından ödünç alma süreçleri düzenli ve çok yaygındı. Her ödünçlemenin de Gagauz millî ortamının folklorik gelenek, dünya görüşü ve psikolojisi uyarınca değişime uğraması da çok doğaldı.

XX. yüzyılın başında Moşkov’un bir diğer çalışması, “Besarabya Gagauzlarının Ağızları” yayımlanmıştır (Moşkov 1904). Bu çalışma, birçok varyantı ve ağız özellikleri ile birlikte zengin Gagauz folklor ürünlerini içermektedir. Bütün folklor materyallerinin akademik olarak doğrulanmış bir fonetik transkripsiyona tabi tutularak ve türlere göre sınıflandırılarak verilmesi de bu çalışmayı ayrıca değerli kılmaktadır.

Giriş kısmında derleyici, özellikle masallar üzerinde durmuştur. Onların kısalığını ve özgünlüğünü vurgulamış ve kahramanlara göre gruplandırıp, birçoğuna da karşılaştırmalı biçimde ilginç notlar ilave etmiştir. Sunum tarzı ve biçimine bakılırsa, masalların farklı kişilerden kaydedildiği görülür. Ne yazık ki, koleksiyonda masal aktarıcıları hakkında bilgi vermemiştir, sadece bazı yerlerde masalların kayıt yeri not edilmiştir.

Moşkov’un derlediği folklorik metinler, yine onun tarafından Rusçaya çevrilip ayrı cilt hâlinde yayımlanmıştır. Bu yayına giriş kısmı ve iki ek dâhil edilmiştir: 1) Türkü ve oyun ezgilerinin notaları, 2) Besarabya Gagauz Türkçesinin Sözlüğü (Moşkov 1904a).

Gagauz halk masallarına gelince, burada Moşkov’un ünlü Rus Türkolog V. V. Radloff’a yazdığı mektuplar dikkat çekmektedir. Onlardan birinde Moşkov şöyle yazmıştır: “Derlediğim masal sayısı o kadar çok ki, Akademinin hepsini bastırma kabul etmesi pek mümkün görünmüyor. Bu yüzden aralarından siz kendiniz seçiniz. Benim görüşüme göre yayımlanmaya değer olan masalların başlıkla-

rın altını kırmızı mürekkeple çizdim. Onlarda etnografik açıdan çok değerli malzemeler vardır” (Moşkov 2004: 461).

Moşkov tarafından Radloff’a gönderilen bütün metinlerin yayımlandığını tahmin ediyoruz. Maalesef, Rusya Bilimler Akademisinin Petersburg şubesi akademik arşivinde bütün elyazmalar saklanamamıştır. Bu yüzden bu sadece bir tahmindir.

XX. yüzyılın başlarında Moşkov’un topladığı materyaller ve yaptığı çalışmalar Gagauzlara, onların dil ve folkloruna, halkın kökeni ve adlandırılması sorununa büyük bir ilgi uyandırmıştır. Moşkov’un çalışmaları zamanımızın Türkologları ve etnologları tarafından tanınıp, iyi birer başvuru kaynağı olmuştur. Mesela; bazı oryantalistler bu eserleri Türk halk şiirinin yapısıyla ilgili bilimsel yayımlarında kullanmışlardır (Korş 1909; Linin 1926).

1828-1829 yılları arasındaki Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Varna kuşatmasına adanmış Gagauz halk türküsünün metninin yayını da incelediğimiz bu döneme aittir. Türkü metnini papaz G. Antonov, Kestriç köyünde (şimdilerde Varna kentinin Vinitsa mahallesi) kaydetmiştir (Antonov 1914). Türkü metni, Bulgar diline tercüme olarak verilmiştir, notlar bölümünde ise Türkünün orijinali verilmiştir (Antonov 1914: 73). Müellifin, yukarıda adı geçen ve içerisinde bu türkünün varyantı bulunan Moşkov’un derleme kitabına gönderme yapması da ilgi çekicidir (Antonov 1914: 73).

İkinci dönem (1920-1940 yılları)

Gagauz folklor çalışmalarının bu gelişme döneminde nispeten daha az sayıda yayın vardır. 1920’lerde, ünlü Gagauz aydını başrahip Mihail Chakir, Gagauzlar arasında anlatılan ve Prut-Dinyester nehirleri havzasındaki yer adlarıyla ilgili birçok efsane ve rivayetleri Rumence olarak yayımlamıştır (Ciachir 1921-1924). Mesela; “Bender” teriminin kökeni ile ilgili dört efsaneye yer verip şehrin tarihiyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. Dolayısıyla bu çalışmaya eleştirel bir bakış açısıyla bakmak gerekir. Çünkü yer adlarının köken açıklaması bilimsel etimolojiye değil, halk etimolojisine dayandırılmıştır.

1930’ların sonlarında Bulgaristanlı Gagauz asıllı A. İ. Manov’un Bulgaristan Gagauzları hakkında bir kitabı yayımlanmıştır (Manov 1938). Bu kitapta, birçok folklorik türün yanı sıra fıkralar, mit-masal ve eskatolojik (~felsefi ve teolojik) özellikli nasihat tarzında masallar yer almaktadır (Manov 1938: 146-156). Bu çalışma bize göre, folklor metnlerinin sınıflandırılmasına yönelik ayrıştırıcı yaklaşım sergilemesine rağmen, daha çok ilk yayımlanan Moşkov’un derleme kitabına bir takviye ve karşılaştırma olarak hizmet etmiştir. Ayrıca, folklor metinle-

rinin kimlik bilgileri de yoktur. Yani bu metinlerin nerede, ne zaman, kimden ve kimin tarafından kaydedildiğine dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Yaklaşık aynı yıllarda Türk dergilerinde Besarabya Gagauzlarının türkülerini ve aforistik folklorunu kendisi Kubey köyünden olan (şimdi, Ukrayna-Odesa'da bir köy) P. Zevrak yayımlamıştır (Zevrak 1938; Zevrak 1939; Zevrak 1939a).

Bu dönemi, Gagauz asıllı Türk müzikolog V. Arseven'in faaliyeti tamamlamaktadır. Arseven, Türkiye'ye göç etmeden önce V. Öküzçü adını taşımaktaydı. Öküzçü, Çadır-Lunga bölgesi Baurçi köyünde yaşamıştır (Gagauziya, Moldova). Müzik ansiklopedisinde Gagauz türküleriyle ilgili birkaç bilimsel makale yayımlamıştır (Arseven 1947-1948).

Üçüncü dönem (1950-1980 yılları)

XX. yüzyılın neredeyse ikinci yarısına yakın bir bölümünü kapsayan üçüncü dönemde Gagauz folklorunun yoğun ve verimli bir bilimsel araştırılması yapılmıştır.

1940'ların sonu 1950'lerin başında Gagauz folkloru çalışmaları tarihinde L. A. Pokrovskaya'nın bilimsel çalışmaları ile yeni bir sayfa açılmıştır. Moldova ve Ukrayna Gagauzlarının folkloru kendisi tarafından derlenmiş ve incelenmiştir. Bunun sonucunda "Gagauzların Türkü Yaratıcılığı" (Pokrovskaya 1953) adlı doktora tezi ve Gagauz Türkçesi konulu çalışmaları vardır (Pokrovskaya 1964; Pokrovskaya 1978). Türkü malzemesinin sınıflandırması, türkülerinin ideolojik, tematik ve sanatsal analizi konusu, Pokrovskaya'nın Birinci Balkan Araştırmaları Kongresinde sunduğu bildirisinde de yer almaktadır (Pokrovskaya 1966).

1980'lerde Sovyetlerin merkez "Melodi" müzik stüdyosunda Pokrovskaya'nın bilimsel makalelerini de içeren ve koleksiyonunda da yer alan Gagauz halk türkülerinin kayıtları iki kere yapılmıştır (Stereo 1980; Pokrovskaya 1989). Aynı yıl, Pokrovskaya ile Gagauz besteci M. M. Kolsa işbirliği yapmıştır. Kolsa, Gagauz müziği ve koreografik folklorun toplanması ve incelenmesini yapmıştır (Kolsa 1981; Gagauz 1982; Kolsa 1983; Kolsa 1989).

1957-1958 yılları arasında Gagauz Türkçesinin yazım esaslarının (Rus dilinin grafiklerine dayanılarak) resmî kabulünün ardından ilk folklor ve edebiyat koleksiyonu orijinal dilde basılmıştır (Tanasoğlu 1959). Giriş kısmında kitabın derleyicisi D. N. Tanasoğlu, Gagauzların sözlü halk eserlerini toplama ve yayımlama geçmişi hakkında bilgi vermiş, Gagauz folkloru türlerini özetlemiş, masallarla ilgili de şöyle bir tasnif teklif etmiştir:

a) ("çocuk masalları" adı daha uygun olan) Hayvanlar hakkında masallar

b) Gerçek hayatta olmayan şeyleri anlatan olağanüstü masallar. Onların kahramanları şu adları taşımaktadır: Mitiayıoolu, Taş-Falayan, Gürgen-Kıran, Uzun sakallı dâdu, Balaur vb.

c) Tarihî masallar

d) Günlük hayatla ilgili masallar: Onlar akıllı, gayretli, adil kahraman (Balakir, Ganiş, Todur), aptal, tembel, acımasız bir bürokrat veya papazı yener (Tanasoğlu 1959: 12-13).

Koleksiyonda çok masal yoktur ve notlarda derleyici, aktarıcılar hakkında ayrıntılı bilgi vermemiştir. Sadece içindekiler tablosundaki koleksiyoncuların adlarını göstermiştir. Bunun dışında, tarihî masallar gibi sınıflandırma unsuru dikkat çekmektedir. Yazarın bu şekilde, masal biçiminde sunulmuş efsane ve rivayetleri belirlediğine inanıyoruz. Bununla birlikte, derleme kitabı basın ve okuyanlar arasında olumlu etkiler bırakmıştır, aynı zamanda sadece Gagauzlar arasında değil de akraba ve komşu halklarda da dil, tarih, folklor ve edebiyata olan ilgiyi arttırmada önemli bir rol üstlenmiştir.

Orta Asya Gagauzlarının folkloru konusunda Taşkentli filologlar R. I. Bigayev, P. A. Danilov, M. U. Umarov ilgilenmişlerdir (Bigayev 1960; Bigayev 1960a). Ne yazık ki, halk dörtlükleri (~maani) derleyiciler tarafından yanlışlıkla kaydedilmiş ve çevirilerde bazı can sıkıcı hatalar oluşmuştur.

1955-1956 yıllarında Gagauz yerleşim yerlerine (~semipalatinsk bölgesi) gerçekleştirilen bilimsel seferlerden sonra Kazakistanlı bilim adamı A. S. Amanjolov, 30 masal, pek çok türkü, bilmece, atasözü derlemiş ve onları kısmen yayımlamıştır (Amanjolov 1964; Amanjolov 1965). Ancak bilimsel değer taşıyan bu materyallerin çoğu henüz yayımlanmamıştır.

Polonyalı Türkolog VI. Zajonchkovsky (~Wł. Zajączkowski) uzun süredir Bulgaristan Gagauzlarının dili ve folkloru üzerinde çalışıyordu. Bu konularla ilgili çalışmalarının birinde şunu söylemiştir: "Gagauzların atasözü ve deyimleri simgesel ve öz bir şekilde, bu halkın dünya görüşü, toplumsal ahlak kuralları, dinî hayatları ve doğayla ilişkilerini yansıtmaktadır" (Zajączkowski 1962: 127). Bulgaristan Gagauzlarının atasözü ve deyimleri, Gagauz Türkçesinin yazım kurallarına göre Kiril alfabesiyle yazılmıştır (Pravila...1958).

Zajonchkovsky bir diğer çalışmasında Gagauz folklorunu geniş tematik ve türe özgü bir yelpazede sunmuştur (Zajączkowski 1966). Her metnin sonunda derleyicinin ve aktarıcılarının adlarını, yaşlarını, kayıtlarının yerini göstermesi dikkat çekmektedir, ancak masalların dilinde çok fazla Türkiye Türkçesinden ödünçlemeler vardır. Bu çalışmanın bir önceki çalışmadan farkı sadece hacminde değil, aynı zamanda Gagauz Türkçesinin Latin alfabesiyle yazılmasıdır.

Kuzeydoğu Bulgaristan'daki Gagauzların tarihî türküleri Bulgar etnograf Kr. Bayev için özel bir çalışma konusu olmuştur (Bayev 1964). Makalede, Bulgarca-ya tercüme edilen ve 5 grup hâlinde sunulan toplam 18 türkü vardır. Kr. Bayev, türküler için ideolojik ve tematik bir analiz yapmış, türkülerin kompozisyon yapısını, lirik-epik anlatımını, bazılarında lirik bir kahramanın bulunduğunu not etmiştir (Bayev 1964: 73-74).

Gagauz folkloru, incelediğimiz bu dönem boyunca edebî yönden işlenerek ders kitapları (1958-1962 yy.) ve süreli yayınlarda ("Moldova soşialiste", "Znamya", "Leninskoye slovo" gazetelerinde) yayımlanmıştır. Gagauz, Rumen, Rus, Ukrayna dillerinde ayrı kitaplar ve kitap bölümleri hâlinde yayımlanmış ya da halk bilimi konulu makalelerde kullanılmıştır. Mesela; Yu. Lopatkov ve A. Tukan (Lopatkov 1958), Rusça kitabı derlerken Gagauz halk masalını derinlemesine incelemeyi hedeflememişlerdi. Onlar, sadece Rusça konuşan okuyucuya kendisi için bilinmeyen Gagauz manevi kültürünü tanıtmak istemişlerdi. Ancak bu derleme kitabındaki "Çimana ve Mançu", "Alakarga Kız", "İki Kardeş" gibi masalların Rus, Rumen ve Türk folklorunda yer alan konulardan oluştuğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, hepsi kendi yerel yaşam koşullarına uyarlanmış ve gerçeğe olan kendi bakış açılarını özel sanatsal bir şekilde ifade etmiştir.

N. İ. Baboglu tarafından derlenen Moldova SSCB'nin Çadır-Lunga (~Çadır) bölgesindeki Kıpçak Gagauz köyündeki materyal üzerine yazılan folklor kitabında, varyantları ve çeşitliliği bakımından bütün ana türleri ve sözlü halk sanatı türleri yer almaktadır (Baboglu 1969). Ayrıca bu çalışmada da aktarıcılar hakkında bilgi verilmemiştir.

Gagauzların hayatında etnokültürel bir olgu olarak folklor, etnograf M. N. Guboglo'nun bilimsel makalelerinde de görülür (Guboglo 1968; Guboglo 1969; Guboglo 1971).

Gagauz profesörü G. A. Gaydarji, Gagauz halk masalları ve fıkraları, Gagauz söz dizimi üzerinde çalışmalar yapmış ve bunları Rusçaya çevirmiştir (Gaydarji 1973: 81-88; Gaydarji 1981: 109-121).

Filologlar E. K. Kolsa ve N. M. Beyeşu tarafından satır altı Rumence tercümesi yapılan Gagauz Türkçesindeki iki halk masalı da bilimsel açıdan çok değerlidir. Onlar "Frumos e la șezetoare" adlı folklor kitabında yer almaktadır (Frumos 1983: 248-249, 254-257). Masallardan biri olan "Tingir-lingir li-ki-ki", topalayıcı bir yapıdadır ve bu Gagauz masal yaratıcılığında sık rastlanan bir durum değildir.

Aynı derleme kitabında, Gagauz bilim adamı S. S. Kuroglo'nun yayına hazırladığı Gagauz folklorunu buluyoruz (Frumos 1983: 36-39, 46-55). Daha önce

Kuroglo, Gagauz halkının sözlü ve şiirsel yaratıcılığının uygulama alanları üzerine yaptığı araştırmasını yayımlamıştı (Kuroglo 1969: 173-188; Kuroglo 1972: 149-166; Kuroglo 1984: 155-159).

Gagauz sözlü folkloru alanındaki çalışmalar, ünlü Romanyalı Gagauz Türkolog M. P. Guboglu tarafından hayatının son yıllarında yapılmıştır. Bilim adamı bizlere birkaç çalışma bırakmıştır (Guboglu 1981; Guboglu 1987; Guboglu 1990). Bunlardan birinde, Oğuz göçebe kabileleri ile Gagauz halkı arasındaki bağlantıyı “kurt kültürünün” korunması yoluyla açıklamıştır (Guboglu 1981: 13).

Gagauz folklorunun incelenmesi ve yayınlanması Romanya Türkologları M. Ekrem (Ekrem 1981: 76-78) ve E. Mahmut (Mahmut 1991) tarafından da gerçekleştirilmiştir.

1980’lerin Bulgar yayınlarında, Gagauz halk türküleri, esasen takvim bayramları ve ritüellerini tanıtmada ek ve yardımcı materyal olarak gösterilmektedir (Georgiyeva-Kolarova 1982; Gradeşliyev 1991; Todorova 1987).

Dördüncü dönem (XX. yüzyılın sonu-XXI. yüzyılın başları)

Bu döneme ilişkin incelemeye geçmeden Gagauz okullarında ana dilde eğitimin yeniden canlanmasıyla birlikte folklorun da ders ve okuma kitaplarına dâhil edildiğini belirtelim (mesela; Gagauz 1986; Literatura 1988). Onların içinde, sanatsal-estetik ve pedagojik açıdan Gagauz folklorunun çeşitli türlerini genel tanımlama ve analiz etme girişimlerini buluyoruz.

Gagauz folkloru, yerel gazetelerin sayfalarında yeniden yayımlanmaya başlamıştır: “Leninskoye slovo”, “Znamya”, “Put’ k kommunizmu”, “Svet Oktyabrya”, “Slava”, ana dildeki gazeteler: “Ana sözü” “Halk Birliği”, “Gagauz sesi”, dergilerde: “Kırlangaç”, “Gagoğuz”, “Sabaa yıldızı”, “Güneşçik”.

Gagauz Türkçesindeki “Dev adamın oolu” adlı mitolojik içerikli küçük bir masal derleme kitabı da toplumda ilgi uyandırmıştır (Bulgar 1990). Kitabın derleyicisi S. S. Bulgar, tek bir kahraman (mesala; Rusâli hakkında) etrafında birkaç öyküyü toplamıştır. Öykülerin bir kısmını da yukarıda zikrettiğimiz Moşkov’un koleksiyonundan ödünçlemiştir (Moşkov 1904: 33-34). Edebiyat eleştirmeni P. A. Çebotar, “Halkla yazılmış ortak yazarlık” başlıklı önsözünde bize şu bilgileri vermiştir: “Gagauzların mitolojik sistemi ağırlıklı olarak Hristiyanıdır. Bir halk olarak Gagauzlar, diğer Balkan halklarıyla birlikte Hristiyanlığı kabul edip, Balkanlar’da teşekkülünü tamamlamıştır. Ancak, dikkatle yapılan analizler, Gagauz folklorunda (özellikle masalarda) eski pagan inançlarının bulunduğunu göstermektedir” (Bulgar 1990: 3).

Bu çalışmada, V. I. Sırf’ın “Mitologismul poveşti magice gâgâuze” adlı makalesinden de bahsedilmiştir (Sârf 1996: 11).

Gagauz masalında temel mitolojik unsurlar şöyledir:

- a) Ya mucizevî hayvanlara sahip karakterlerin iradesi ya da mucizevî hayvanlar iradesi ya da sihirli cisimler tarafından meydana gelen mucizeler
- b) Fantastik karakterler, mesela; Rusáli, Cadı-Bábusu ve Cadı-Kızı, dokuz-başlı ejderha (ajder) vb.
- c) Eski Türklerin sözlü geleneğinden gelen motifler ve öyküler, doğa ve toplum hakkındaki mitolojik düşünceler.

Folklorcu ve yerel tarihçi M. A. Durbaylo, bilimsel makalelerinden birinde, Gagauzların masalsı destanında muhafaza edilen birtakım mitolojileri göstermiştir: “Gagauz masallarında kahraman, genellikle dünyadaki bir delikten başka bir ülkeye (yani; ölümler dünyasına) geçer. Genellikle de, yakınlarda büyüyen büyük bir ağaç, bir sonraki dünyaya iniş için bir yer-yön gösterme noktasıdır. Masallarında, bu ağaç uzun sakallı bir yaşlı adam tarafından köklerinden koparılır ve alt dünyaya doğru sürüklenir” (Durbaylo 1990: 34).

Durbaylo kendi makalesini, Uzakdoğudan Balkanlara kadar uluslararası ölçekte dinî ve mitolojik özellikli çeşitli öyküsel ve figüratif unsurlarla doldurmuştur.

Durbaylo, Gagauz balad metinleri derleme kitabının önsözünde (Durbaylo 1991) tarihî gerçekler, mitolojik görüş, inanç ve eskilerin gelenek-göreneklerini yansıtan folklor eserlerinin birincil listesini, sistemini ve kısa bir bilimsel analizini vermektedir.

Durbaylo, Gagauz türkü sanatı çalışmalarıyla ilgili bilimsel bir nitelik taşıyan birkaç makale yazmıştır (Durbaylo 1992; Durbaylo 1992a). Durbaylo, 1969-1980 yıllarında Moldova ve Ukrayna'nın Gagauz köylerinde çeşitli türlerden türküler toplamıştır. Aktarıcıların kimlik belgelerini ve de müzik notalarını kaydetmiştir. Bu çalışma da Gagauz halk türkülerinin akademik kitabı olmuştur (Durbaylo 2001).

Gagauz ve Ukrayna dillerinde masalların çeşitli yayınları gazeteci S. F. Kelar tarafından gerçekleştirilmiştir (Kelar 1990; Kelar 1992; Kelar 1993; Kelar 2003). Derleyici-yazar, çeşitli kaynaklardan topladığı Gagauz masal materyalinin zenginliğini Ukrayna okuyucusuna sunarken, genel ve ön bir analiz yapmıştır, masalın halkın geleneksel kültürü ve geçmişi ile ayrılmaz bir şekilde bağlılığına vurgu yapmıştır (Kelar 1993: 21-26).

Gagauzlar ve onların folkloru ile ilgili bir sıra çalışma Türkiye’de de yapılmış ve yayımlanmıştır (mesela; Argunşah 1991; Güngör 1991: 25-355). Onlarda sunulan materyaller, bizim düşüncemize göre, seçkin özelliklidir ve Türk okuyucu için genel bir tanıtım amaçlıdır. İçeriklerinde daha evvel başka ülkelerde

yayımlanmış folklor eserlerine de yer verilmiştir. Bu çalışmalarda yaklaşık olarak bütün Gagauz folkloru genel bir şekilde ele alındığı için bizim için değerlidir.

Folklorcu L. S. Çimpoş, makalelerinden birinde (Çimpoş 1992: 227-234) Yunanlılar arasında tek gözlü Arimasplar (~Kuzeyin masalsı sakinleri) efsanesinin Polyphemos efsanesine dönüştüğünü ileri sürmüştür. Polyphemos'un prototipi eski Oğuz destan geleneğinde yaygın olan canavar Tepegöz'ün ağabeyi olabilir. Başka bir makalesinde Çimpoş, farklı halkların destanlarında tek gözlü devler imgesinin ortak ve ayırıcı özelliklerine dikkatleri çekerek, konuyu karşılaştırmalı ve karşılaştırmalı tipolojik planda ele almıştır (Çimpoş 1996: 11). Bu şekilde yazar, Gagauz mitolojik folklorunun Avrasya halklarının mitolojik folkloruyla bağlantısını tespit etmiştir.

Çimpoş, Gagauz halkının sözlü sanatıyla ilgili makalesinde Gagauz halk masalının kısa ve öz bir tanımını yapmış, öykülerin çeşitliliğini ve masalların geleneksel tasnifini (hayvanlar hakkında masallar, olağanüstü masallar ve günlük hayat masallarını) ele almıştır. Günlük hayat masalları grubuna bizim Kösa veya Nastradin Hoca fıkraları diye bildiğimiz satirik komik masal türünü dâhil etmiştir (Çimpoş 1995: 12).

Çimpoş, derlediği malzeme üzerinde Gagauz folklorunun bir türü olan "destan" türünün monografik araştırmasını yapmıştır (Çimpoş 1997). Bu da Gagauzların kendi kahraman ve romantik eposunun varlığını göstermektedir. Yazar, karşılaştırmalı bir tipolojik analiz yoluyla, Gagauz halkının destanlarının diğer Türk halklarından benzer içeriğe sahip eserlerle olan ortaklığını, coğrafî ve tarihî şartlar dâhilindeki ayrıcalıklarını ortaya koymuştur. Araştırmacı tarafından kaydedilen metinler, epik genişliğin olmayışı, bol sahne, bölüm ve karakterlerin eksikliği ve modern yaşama yakınlığı ile ayırt edilebilir.

"Epik bir eser olarak destan, Gagauzlarda, şekil ve sanatsal sunuma göre halk masallarına yakındır" diye ayrıca kaydedilmiştir... (Çimpoş 1997: 24). Öyle görünüyor ki bu bir tesadüf değildir. Bu ya da başka bir destan, yalnızca Kuzeydoğu Bulgaristan, Kuzey Kafkaslar, Orta Asya ve Kazakistan'ın komşu doğu halklarından Gagauzlar tarafından mekanik olarak ödünçlenmemektedir; ama yaratıcı bir şekilde benimsenmekte ve işlenmektedir. Gagauzlardaki masalsı destanın güçlü gelişimi, kahramanlık (veya romansı) destanının yığıtlik veya klasik olağanüstü bir masala geçişini belirtmektedir.

Gagauz çocuk türküleri ve geleneksel folklorunun sistematize edilmesi ve sanatsal-şiişsel analizi ilk defa S. S. Kuroglo ve L. P. Vorobyova tarafından küçük bir bilimsel çalışmayla verilmiştir (Kuroglo 1996).

Gagauz lirik dörtlükleri (~maani) (Kuroglo 1998), Moldova Gagauzlarının halk türküleri (Moldova 2003) ayrı derleme kitapları hâlinde basılmıştır.

Mani türünün incelenmesi L. A. Baurçurlu (mesela; Baurçurlu 1995: 423-432) ve F. İ. Arnaut'un (Arnaut 1999) yayınlarıyla gerçekleştirilmiştir. F. İ. Arnaut'un tezi, Gagauz manisinin Türk ve Azeri folklorlarındaki benzer bir türün örneklerini karşılaştırma ile ilgilidir.

V. İ. Sırf'ın makalelerinde (mesela; Sârf 1996; Sırf 2000) ele alınan Gagauz halk olağanüstü masalı incelemesinin bazı yönleri, yazarın tez çalışmasında birleştirilmiştir (Sârf 2001). Tezde, masalın yapısal ve işlevsel bir analizi yapılmıştır, tipolojik benzerlik, ulusal özgünlük ve masalda ödünç unsurlar gibi meseleler ele alınmıştır ve Gagauz folklorunun geleneksel türleri sisteminde olağanüstü masalın yeri belirlenmiştir. Yazar, uzunca bir tarihsel dönemde toplumsal ve kültürel gelişme sonucu ortaya çıkan Gagauz halk olağanüstü masalının farklı devirlerin etkisini içerdiği sonucuna varmıştır.

İncelediğimiz dönem boyunca Gagauz folkloru, defalarca tarihî etnografik (mesela; Mateyeva 1999; Nikoglo 2004: 44, 139; Guboglo 2005: 408-446) veya etnolinguistik (Dimitrova 1999; Kolarova 1999; Soroçanu 2006; Trefilova 2008) kaynak olarak hizmet etmiştir. Bulgar bilimsel literatüründeki Gagauz folklor araştırmalarının tarihçesi de belirli bir ilgiyi çekmektedir (Miliş 2001: 150-163).

Daha önce çeşitli yayınlarda basılan (mesela; Baboglu 1969: 181-193), popüler Gagauz halk masalları, V. M. Boşkov tarafından Gagauz Türkçesinden derlenen "Mır-Mır Kotoban" kitabında yer almıştır (Boşkov 1996). Özellikle Gagauz halk masallarının Rusçaya çevirisi yapılan son kitaptan bahsetmeliyiz (Çebotar 1998). Derleme kitabında gerektiği yerlerde Gagauz kelimelerinin açıklamaları yer almaktadır, aktarıcıların adları içindekiler tablosunda gösterilmiştir. Metinler, olağanüstü masalın temel çeşitlerine göre gruplandırılmış olmalarına rağmen, türler ayrımı yapılmaksızın düzenlenmiş ve derleme kitabının sonunda fıkra ve günlük masallar olarak eklenmiştir. Böyle bir derleme kitabının esas olarak diyalektik özelliklerin korunduğu özgün millî metinler içermesi gerektiğini ve çeviri yaparken şiirsel düşüncenin özünü daha doğru bir şekilde Rusça ifade etmesinin gerektiğine inanıyoruz.

Görüldüğü üzere, folklorcu ve edebiyatçıların masallar alanındaki çabaları esasen yayımlanma yönündedir, bilimsel inceleme yönünde değildir. Gagauz halk masalı hakkında şimdiye kadar tek bir monografik çalışma yapılmamıştır¹, sadece ayrı makalelerde olağanüstü masallar ve genel özellikler üzerinde durulmuştur. Daha önce yayınlanmış kitaplar da popüler yayınlardı. Onlarda keyfî

¹ Bu konuda bir çalışma vardır. Rabia Uçkun, "Gagauz Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi" (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2003) (çevirenlerin notu).

ve edebî düzenlemelere izin verilmiştir, masalın varyantlarını belirten herhangi bir metinsel ve bilimsel yorum mevcut değildir.

Gagauz folklor çalışmalarının önemli bir görevi, bizce Uluslararası Sistem Üzerinde Masallar Dizini oluşturulmasına katkı sağlamaktır. Bu durum, Gagauz öykülerinin doğasını ve özgünlüğünü daha açık bir şekilde ortaya koymayı ve aynı zamanda Gagauz halk masalını tipoloji ve ödüncleme konuları ile ilgili dünya masallarıyla karşılaştırmayı mümkün kılacaktır.

Düzyazı ve özdeyişli (~aforistik) türlerin, halk tiyatrosunun, Gagauz oyun ve çocuk folklorunun sistematize ve tasnif edilmesi, folklor eserlerinin yapısal-ışlevsel incelenmesi güncel meselelerdir. Folklorun kökeni ve dili meseleleri de ayrıca dikkat istemektedir. Folklorcuların, yerel tarihçi ve söz sanatı severlerin esas görevinin temeli hâlâ Gagauz folklorunun derlenmesi ve metinlerin basılmasına dayanmaktadır. Çünkü Gagauz folkloru, kuşaklardaki bilgeliği ve yaşam deneyimini sağlayarak, halkın ruhsal kültürünün en güzel sanatsal eserlerinden biri hâline gelmiştir².

² Makalenin yazarı V. İ. Sırf, Türkiye’de Gagauz folkloru konulu çalışmalara yer vermemiştir. Biz Türkiye’de bu konuda yapılan çalışmaların bazılarını vermek istiyoruz: Rabia Uçkun, “Gagauzlarda Üç “Tepegöz” Versiyonu”, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi I, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1996, s. 59-73; Rabia Uçkun, “Gagauz Halk Edebiyatında İskender Efsanesi”, Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu, 30-31 Mayıs-1 Haziran 1997; Rabia Uçkun, “Gagavuz Halk Edebiyatında Makedonyalı İskender Hikâyesi”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, S. 6, Güz/1998, s. 753-768; Rabia Uçkun, “Gagauz Halk Kültüründe Geleneksel Kadın ve Erkek Giyimi”, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Cilt 10, S. 2 İzmir, 2010, s. 165-172; Rabia Uçkun, “Gagavuz Türkçesinde Akralık Adları”, Gagauz Türkçesi Araştırmaları Bilgi Şöleni, 27-29 Aralık 2007, Ankara 2010; Tuncer Gülensoy, “Kırım ve Gagavuz Türklerinin Kültürel Meseleleri I-II”, Ortadoğu gazetesi, 16 Aralık 1993 ve 21 Aralık 1993; Hülya Argunşah, “Gagavuz Türküleriyle Anadolu Halk Türkülerinin Ortak Motifleri”, Millî Folklor, S. 18, 8/1993, 33-37; Ahmet Cebeci, “Gagauzların Tarihi Dili Folkloru Hakkında”, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C. I, S. I, Ankara 1985, s. 209-221; Ali Çelik, “Trabzon, Bakü, Merv, Kızıl Orda, Jambil, Gagavuz Düşünlerinde Gelin Güvey Motifi”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Kılıçaslan matbaası, KB HAGEM Yayınları: 243, Ankara 1996, s. 104-117; Lübov Çimpoş, “Gagavuz Halk Fıkraları ve Nükteleri”, II. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirisi, 19-21 Ekim 1992 Konya-Erciyes, S. 245, 5/1998, 16-18; Abdülmecit Doğru, “Gagauzların Folklor ve Antropomik Özellikleri”, IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, C. I, Genel Konular, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 17-19; Ali Duymaz, “Türkiye, Kıbrıs ve Balkanlar Türk Halk Edebiyatında Sihir/Büyü Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme”, Folklor/Edebiyat, S. 20, 1999/4, 31-44; Mahmut Ragıp Gazimihal, “Gagavuz Folkloru”, Varlık, S. 164, 5/1940, s. 516-518; Mihail Guboglu, “Gagauz Folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar (Kurt) Kültü”, VI. Uluslararası Folklor Kongresi, Bursa 1981; Mihail Guboglu, “Gagauz Halk Edebiyatı-Folklorundan İki Tarihi Efsane ve Bir Demet Tarihsel Türkü”, I. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi (Konya, 11-12 Ekim 1988), Konya 1990; Harun Güngör, “Orta Asya’da Yaşayan Gagavuzların Folklorları Üzerine Bir Araştırma”, Türk Dünyası Araştırmaları, Türk Bodun Bilim Araştırmaları: S. 186-198, S. 22, 2/1983, s. 183-195; Harun Güngör, “Gagavuzlarda Tepegöz Efsanesi”, Türk Kültü-

KAYNAKÇA

- 📖 Amanjolov, A. S. *O gagauzah v Kazahstane i ih yazıke. / Kazakistan'daki Gagauzlar ve dilleri hakkında*. Problemi türkologii i istorii vostokovedeniya. Kazan, 1964.
- 📖 Amanjolov, A. S. *Semey oblisında tyratın gagauzdardan jazılıp alingan folklor teksteri / Semey bölgesinde yaşayan Gagauzlardan yazılmış folklor metinleri/ Kazak dialektologiyası*. Alma-Ata 1965, Vıp. I.
- 📖 Antonov, G. *Gagauzka pesen za obsadata na Varna v 1828 g. / 1828'de Varna kuşatması hakkında Gagauz türküsü/ İzv. na Varnenskoto arheologičesko drujestvo*. 1914. Kn. VI.
- 📖 Argunşah, M. *Gagauz Halk Edebiyatında Osmanlı-Türk Kültürünün İzleri / Türk Kültürü*. Ankara 1991. Sayı: 341.
- 📖 Arnaut, F. İ. *Gagauz folklorunda maani nevi (~mani türü) (Türkiye ve Azerbaycan mani-bayatı örnekleriyle karşılaştırma): Filoloji ilimleri adayı sunulmuş tez çalışmasının özeti*. Bakı 1999.
- 📖 Arseven, V. *Gagauz Halk Türküleri / Musiki Ansiklopedisi*. İstanbul 1947. Sayı: 16; 1947. Sayı: 18; 1947. Sayı: 19; 1947. Sayı: 20; 1948. Sayı: 22.

rü Araştırmaları, C. 24/2, Türk Bodun Bilim Araştırmaları, s. 199-201, Ankara 1986, s. 140-142; Harun Güngör, "Gagavuz Bilmeceleri", Millî Folklor, Türk Bodun Bilim Araştırmaları: s. 202-208, S. 2, 9/1991, s. 56-58; Harun Güngör, "Gagauzların Hıristiyanlığı Kabulü ve İnanışlarındaki İslâmî Unsurlar Meselesi", Türk Dünyası Araştırmaları, XXVII 1983, s. 248-254; Harun Güngör, "Gagavuzlarda Kurban Kültürü", I. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, C. III, Türk Tarih Kurumu Basımı, Türk Bodun Bilim Araştırmaları: S. 173-179, Ankara 1991, s. 743-774; Harun Güngör, "Gagavuz İnanış ve Âdetleri ile İlgili Bazı Notlar", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Türk Bodun Bilim Araştırmaları: S. 180-185, S. 87, 3/1994, s. 21-26; Harun Güngör, "Gagauz İnançlarında Şamanizm ve Bogomolizm'in İzleri", Uluslararası Gagauz Dili, Tarihi, Coğrafyası ve İnanç Sistemi Bilgi Şöleni, Bursa 15 Şubat 2018; Mevlüt Özhan, "Türkiye ve Gagavuz Yerinde Yeni Yıl Karşılama Bereket ve Bollukla İlgili Uygulamalar ile İnançlardaki Ortak Motifler", Folklor/Edebiyat, S. 21, 1/2000, s. 171-174; Metin Turan, "Gagavuz Folkloru ile Türkiye Folkloru Arasındaki Paralellikler", Yesevî, S. 45, 1997, 36; Muzaffer Uyguner, "Gagavuz Türkleri ve İki Türkünün Değişik Biçimi", Türk Folkloru, S. 84, 7/1986, s. 12-14; H. S. Yenisoay, "Gagavuz Türklerinin Dili ve Folkloru ile İlgili Araştırmalara Dair", Balkanlarda Türk Kültürü, S. 15, 4-6/1995, 15/19; Güllü Yoloğlu, "Qaqouz Dastanlarında "Kitabi-Dede Qorqud" Motivleri", Millî Folklor, Yıl: 10, S. 39, s. 82-83; Güllü Yoloğlu, "Gagavuz Masallarının Dili ve Şamanizm (Ayı Kulaklı Miti)", Gagauz Türkçesi Araştırmaları Bilgi Şöleni, 27-29 Aralık 2007, Ankara 2010; Wlodzimierz Zajackowski, "Gagavuz Folkloru", I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri C. I., KB MİFAD Yayınları, Ankara 1976, s. 233-242; P. Zevrak, "Gagavuzlar Arasında Kullanılan Halk İlaçları", Halk Bilgisi Haberleri, S. 89-90, 3-4/1939, s. 111-112; Maria Maruneviç, "Gagavuz Kadınlarının Bugünkü Sosyal Durumu", Türk Dünyası Tarih, S. 160, 4/2000, 37-38; Nadejda Özakdağ, "Gagauz Şairlerinin Şiirlerinde Vatan Kavramı", Türkoloji Üzerine Araştırmalar (Türkologičeskiye İsledovaniya) Dergisi, S. 4, Aralık 2012, Kazan 2012, ss. 32-49; Nail Tan, "Türkiye Türkleriyle Gagauz Türklerinin Çocukluk ve Gençlik Dönemi Oyunları Arasındaki Benzerlikler", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 3, İzmir, 1999, s. 199-207 (çevirenlerin notu).

- 📖 Baboglu, N. İ. Gagauz folkloru / Sobir. i sost. Kişinev 1969.
- 📖 Bayev, Kr. İstoriçeski narodni pesni u gagauzite / Gagauzlarda Tarihi Halk Türküleri / İzv. na Varnenskoto arheologičesko drujestvo. 1964. Kn. HV.
- 📖 Baurçulu, Nâkoi osobennosti na fuktsioniraneto na gagauzkite pripevki "maane"/ Gagauz "mani"lerinin işlevsel özellikleri / Bılgarite v Severnoto Priçernomoriye. İzsledvaniya i materialı. Veliko Trnovo, 1995. Tom çetvırti.
- 📖 Bigayev, R. İ. Danilov P. A., Umarov M. U. Gagauzlar folkloridan / Ÿzbek tili va adabiyoti masalalari. Toşkent 1960. № 4.
- 📖 Bigayev, R. İ. Danilov P. A., Umarov M. U., Gagauzı v Sredney Azii / Orta Asya'da Gagauzlar / İzv. AN UzSSR. Seriya obşç. nauk. 1960. № 6.
- 📖 Boşkov, V. M. Mir-Mir Kotoban: Gagauz halk masallar / Odesa 1996.
- 📖 Bulgar, S. Dev adamın oolu: Masallar / Kişinev 1990.
- 📖 Ciachir, M. Explicația numirilor turco-tătare ale oraşelor, comunelor, cătunelor și fermelor din Moldova dintre Prut și Nistru și unele tradițiuni păstrate în legătură cu aceste numiri / Revista societății istorico-arheologice bisericesti din Chişinău. 1921.Vol. XIII; 1922. Vol. XIV; 1924. Vol. XV.
- 📖 Çimpoeş, L. S. K voprosu ob epičeskih traditsiyah v ustnom narodnom tvorçestve gagauzov / Gagauzların Halk Söz Sanatında Epik Gelenekler Meselesine dair / Materialı i issledovaniya po arheologii i etnografii Moldovi. Kişinev 1992.
- 📖 Çimpoeş, L. S. Ustnoye narodnoye tvorçestvo gagauzov (80-ye gg. XIX–XX vv.)/ Gagauzların Halk Söz Sanatı (XIX yy. 80'li yılları-XX yy.) / Ştiința. Chişinău 1995. № 8.
- 📖 Çimpoeş, L. S. Mifiçeskiy obraz Tepâgeza v folklore gagauzov / Gagauz Folklorunda Mitolojik Tepegöz Karakteri / Ştiința. Chişinău 1996. № 2.
- 📖 Çimpoeş, L. S. Dastanniy epos gagauzov / Gagauz Destanı. Kişinev, 1997. (Rets.: Dimitrov Str. İnteresniy i vajniy trud ob epose gagauzov: Çimpoeş L. S. Dastanniy epos gagauzov. Ki-şinev, 1997. 198 s. / Etudes balkaniques. Sofia 1998. № 1-2).
- 📖 Dimitrova, D. Yetnolingvistiçni izsledvaniya i terennata rabota (po materialı ot kv. Vinitsa - gr. Varna) / Etnik lingvistik araştırma ve saha çalışması / Ukrayna i Blgariya. Yetnokulturnı i yetnolingvistiçni aspekti. Sofiya 1999.
- 📖 Durbaylo, M. A. Gagauzskiye narodniye balladı s obrazom jeltoy zmei / Sarı yılan karakterli Gagauz halk şiirleri / Sovetskaya türkologiya. 1990, № 2.
- 📖 Durbaylo, M. A. Ballada tÿrkÿleri: Sölpet toplumu / hazırlayan: M. A. Durbaylo. Kişinev 1991.

- 📖 Durbaylo, M. A. Poetiçeskiye osobennosti gagauzskih traditsionnih küpletov-pozdravleniy / Gagauz geleneksel tebrik dörtlüklerinin poetik özellikleri / Ştiința. Chişinău 1992. № 10.
- 📖 Durbaylo, M. A. Obraz rasteniy i ih funktsii v gagauzskih narodnih balladah / Gagauz halk balladalarında (~şiiirlerinde) bitki motifleri ve onların işlevi / Ştiința. Chişinău 1992. № 4.
- 📖 Durbaylo, M. Gagauz halk türküleri / Havaları seçän, notalara geçirän hem muzıka redaktörü P. Stoyanov. Chişinău 2001.
- 📖 Ekrem, M. A. Bülbül sesi: Dobruca Türkleri folklorundan seçmeler, Bükreş 1981.
- 📖 Gagauz halk tÿrkÿleri hor için a cappella / Gagauz Halk Türküleri = Gagauzskiye narodniye pesni dlâ hora a cappella. Obrabotka i sost. M. Koltsa. Kişinev 1982.
- 📖 Gagauz dilindä okumak kiyadı yedinci klass için / 7. sınıf için Gagauzca okuma kitabı / hazırlayan: G. A. Gaydarji, YE. K. Koltsa. Kişinev 1986.
- 📖 Gagauzskiye narodniye skazki / Gagauz Halk Masalları / Sost. i per s gag. P. Çebotarâ. Kişinev 1998.
- 📖 Gaydarji, G. A. Gagauzskiy sintaksis: Otnositelnoye i bessoyuznoye podçineniye pridatoçnih / Gagauz söz dizimi: Yan cümlelerin nisbi ve bağlaçsız bağlanması. Kişinev 1973.
- 📖 Gaydarji, G. A. Gagauzskiy sintaksis. Pridatoçniye predlojeniya soyuznogo podçineniya / Gagauz söz dizimi: Yan cümlelerin bağlaçlı bağlanması. Kişinev 1981.
- 📖 Georgiyeva-Kolarova, Y. İz gagauzkiya folklor na selo Olpaşa, Ödrinsko (materiali) / Odrinsko, Olpaşa köyü Gagauz folklorundan (materyaller) / Philologia / Filologiya. Sofiya 1982, № 10-11.
- 📖 Gradeşliyev, İ. Krayat na yedin mit i naçaloto na yedna legenda / İstoriçeski pregled. Sofiya 1991. № 1.
- 📖 Guboglo, M. N. Etnokulturniye danniy e o koçevom prošlom gagauzov / Gagauzların göçebe geçmişi hakkında etnokültür veriler / Arheologiya, etnografiya i iskusstvovedeniye Moldavii: (Materialı i issledovaniya). Kişinev 1968.
- 📖 Guboglo, M. N. Gagauzi / Gagauzlar / Nauka i jizn. 1969, № 10.
- 📖 Guboglo, M. N. Bucak, Bucak - step i gagauzi / Bucak, Bucak bozkırı ve Gagauzlar / Kodri. Kişinev 1971, № 11.
- 📖 Guboglu, M. Gagauz Folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar (Kurt) Kültü / VI. Uluslararası Folklor Kongresi (Bursa, 1981). Ankara 1981.

- 📖 Guboglu, M. Gagauzların “Türkçe” Dili, Edebiyatı ve Tarihi Hakkında Araştırmalar / V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23-28 Eylül 1985). İstanbul 1987.
- 📖 Guboglu, M. Gagauz Halk Edebiyatı-Folklorundan İki Tarihi Efsane ve Bir Demet Tarihsel Türkü / I Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi (Konya, 11-12 Ekim 1988). Konya 1990.
- 📖 Guboglu, M. N. Kult volka u gagauzov. Etno-kulturniye paraleli v türkskom mire / Gagauzlarda kurt kültü. Türk dünyasında etnik ve kültür paralelleri / Russkiy yazık v türko-slavyanskiy etnokulturniy vzaimodeystviyah. Etnologičeskiye oçerki. Moskva 2005.
- 📖 Güngör, H. Argunşah M. Gagauz Türkleri (Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara 1991.
- 📖 Frumos, Frumos ye la șezetoare / Yed. Ingr. de G. Bote-zatu, N. Beyeșu. Kișineu 1983.
- 📖 Kelar, S. Öglen hem Mari-kız = Öglen i Mari-kiz: Gagauzka narodna kazka / Gagauz Halk Masalı / Per. z gag. S. Kelar. Kiiv 1990.
- 📖 Kelar, S. Jarti Balakira: Gag. nar. Kazki/Balakir'in şakaları: Gagauz Halk Masalı / Uporâd. ta per. Kiiv 1992 (Ukraynaca).
- 📖 Kelar, S. P. Skarbi Bucatskogo krayu: Deșço pro gagauzki narodni kazki/Bucak bölgesi hazinesi: Gagauz Halk Masalları Hakkında / Vidrocennâ. Kiiv, 1993. № 10 (Ukraynaca).
- 📖 Kelar, S. Gün-Kız hem Uç Ok: Gagauz halk masallar = Doçka Sontsâ ta îi nevmirușçe kohannâ: Gagauzki narodni kazki / Uporâd. ta perek. S. Kelar; Per. ukr. Kiiv 2003.
- 📖 Kolarova, Y. Ödrinskite gagauzi i tehniyat blgaroyeziçen folklor / Odrinsk Gagauzları ve Onların Bulgar dilindeki folkloru / Ukrayna i Bılgariya. Yetnokulturni i yetnolingvistiçni aspekti. Sofiya 1999.
- 📖 Kolsa, M. M. Müzikalній folklor gagauzov / Gagauzların müzik folkloru / Sovetskaya muzıka. 1981. № 1.
- 📖 Kolsa, M. M. Müziçniy folklor gagauziv i deyaki yogo ladovi risi / Gagauzların müzik folkloru ve onun bazı düzen çizgileri / Ukraïnske müzikoznavstvo. Kiiv 1983. № 18 (Ukraynaca).
- 📖 Kolsa, M. M. Tÿrkÿlär / Türküler = Pesni. Kișinev 1989.
- 📖 Korş, F. YE. Drevneyşiy narodniy stih turetskiy plemen / Türk Kavimlerinin Eski Halk Şiiri / Zapiski Vostoçnogo ötdeleniya Russkogo arheologičeskogo öbşçestva. Sankt-Peterburg 1909. T. XIX. Vip. 2–3.

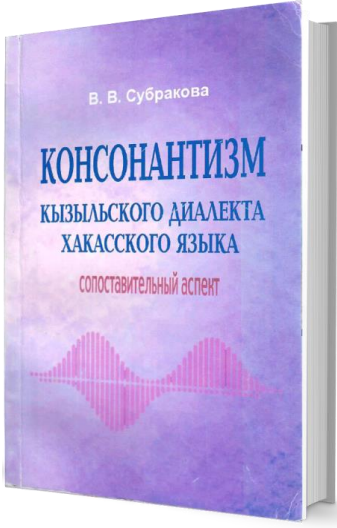
- 📖 Kuroglo, S. S. Svadba i svadebniy folklor gagauzov / Gagauz Düğünü ve Düğün Folkloru / Женур ши спеçий folkloriçe. Kişineu 1972.
- 📖 Kuroglo, S. S. Otrajeniye osvoboditelnoy missii Rossii na Balkanah v gagauzskom folklore / Rusya'nın Balkanlardaki Kurtarıcı Misyonunun Gagauz Folkloruna Yansıması / Rossiya i Yugo-Vostoçnaya Yevropa. Kişinev 1984.
- 📖 Kuroglo, S. S. Vorobyeva L. P. Detskiy pesenno-obrâdoviy folklor gagauzov / Gagauzların Çocuk Türkü ve Gelenekleri / Ştiința. Chişinău 1996. № 6.
- 📖 Kuroglo, S. S. Maanelär / Maniler / Uklad. Odesa 1998.
- 📖 Kuroglu, S. S. İspolzovaniye gagauzskogo narodnogo tvorçestva na urokah istorii / Tarih derslerinde Gagauz Halk Biliminin Kullanımı / Unele probleme privind predarâ istoriyei în şkoala mediye. Kişineu 1969.
- 📖 Linin, Yu. K voprosam formalnogo izuçeniya poezii turetskih narodov / Türk Halkları Şiiriyetinin Resmi Öğrenilmesi Meselesine Dair / İzv. Vost. f-ta AZGU. Baku 1926. T. I.
- 📖 Literatura okumakları 9-10 klasslar için / 9-10.Sınıflar için Edebi Okumalar, Hazırlayan: N. Baboglu, İ. Baboglu. Kişinev 1988.
- 📖 Lopatkov, Yu. Gagauzskiye skazki / Gagauz Masalları / Sobr. i obrab. Yu. Lopatkov i A. Tukan. Kişinev 1958.
- 📖 Mahmut, E. Gagavuz Türkleri / Türk Kültürü, Ankara Mart 1991. Sayı: 335.
- 📖 Manov, A. İ. Potekloto na gagauzite i tehnite öbiçai i nravi / V dve çasti. Varna 1938.
- 📖 Mateyeva, V. Pogled vrhu yetnolojkite izsledvaniya za folklor na gagauzite / Blgarski folklor. Sofiya 1999. Kn. 1-2.
- 📖 Miliş, N., Gagauzite. Gagauzkata problematika v bılgarskata istoriografiya / Bulgar Tarihçiliğinde Gagauz Meselesi. Sofiya 2001.
- 📖 Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan ve hazırlayan: E. Kvilinkova. Kişinöv 2003.
- 📖 Moşkov, V. A. Gagauzskiye tekstı / Gagauz Metinleri / İzv. Obşçe-stva arheol., istorii i etnografii pri İmp. Kazanskom un-te.1895. T. XIII. Vıp. 2.
- 📖 Moşkov, V. A. Gagauzı Benderskogo uyezda / Bender ili Gagauzları (Etnografiçeskiye oçerki i materialı) / Etnografiçeskoye obozreniye. Moskva 1900. T. 44. № 1; T. 48. № 1; 1901. T. 51. № 4;1902. T. 54. № 3.
- 📖 Moşkov, V. A. Obratzı narodnoy literaturı türkskih plemen, izd. V. Radlovim. Türk Kavimleri Halk Edebiyatı Örnekleri, izd. V. Radlovim. Ç. X. Nareçiya bessarabskih gagauzov Besarabya Gagauzlarının Şiveleri / Tekstı sobranı i perevedeni V. Moşkovim (s dvumâ pribavle-niyami). Sankt-Peterburg 1904.

- 📖 Moşkov, V. A. Obraztsı narodnoy literaturı türkskih plemen, izd. V. Radlovim. Çast H. Nareçiya bessarabskih gagauzov / Tekstı sobranı i perevedenı V. Moşkovim. Perevod. Sankt-Peterburg 1904.
- 📖 Moşkov, V. A. Gagauzı Benderskogo uyezda / Bender ili Gagauzları (Etnografıçeskiye öçerki i materialı). Kişinev 2004.
- 📖 Nikoglo, D. YE. Sistema pitaniya gagauzov v XIX - naçale XX vv / XIX yy. Sonu - XX yy. Başlarında Gagauzlarda beslenme yapısı. Chişinău 2004.
- 📖 Pokrovskaya, L. A. Pesennoye tvorçestvo gagauzov / Gagauzların Türkü Üretme Kültürü: Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. Leningrad 1953.
- 📖 Pokrovskaya, L. A. Grammatika gagauzskogo yazıka. Fonetika i morfologiya. / Gagauz Dili Grameri. Ses ve Şekil Bilgisi. Moskva 1964.
- 📖 Pokrovskaya, L. A. Narodniye pesni gagauzov Moldavii i Ukrainı / Moldova ve Ukrayna Gagauzlarının Halk Türküleri / Perviy kongress balkanskih issledovaniy (Sofiya, 26 avg. 1 sent. 1966 g.): Soobşçeniya sov. delegatsii. Moskva 1966.
- 📖 Pokrovskaya, L. A. Sintaksis gagauzskogo yazıka v sravnitelnom ösveşçenii / Gagauz Dilinin Karşılaştırmalı Söz Dizimi. Moskva 1978.
- 📖 Pokrovskaya, L. A. Çernişeva M. B. Narodniye pesni gagauzov / Gagauzların Halk Türküleri. Moskva 1989.
- 📖 Pokrovskaya, L. A. Janrovaya klassifikatsiya gagauzskih narodnih pesen / Gagauz Halk Türkülerinin Türlelere göre Tasnifi / Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău 2008. Vol. IV.
- 📖 Pravila orfografii gagauzskogo yazıka / Gagauz Dilinin Yazım Kuralları. Kişinev 1958.
- 📖 Sırf, V. İ. Strukturno - funktsionalniy analiz gagauzskoy volşebnoy skazki / Gagauz Olağanüstü Masalının Yapısal İşlevsel Analizi / Ştiinţa. Chişinău 1996. № 5.
- 📖 Sırf, V. İ. Nekotoriye moldavsko-gagauzskiye folklorniye vzaimosvâzi i paraleli (na materiale volşebnoy skazki) / Bazı Moldovan-Gagauz folklorik ilişkisi ve paraleller (Peri Masallarının Malzemesi üzerine) / Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice: Materialele conferinţei din 4-5 mai 1999, raporturi şi comunicări. Chişinău 2000.
- 📖 Slavânskih etnokulturnih vzaimodeystviyah (Etnologiçeskiye öçerki) / Slav Etnokültür Etkileşimlerde (Etnolojik Denemeler). Moskva 2005.
- 📖 Stereo, Muzıka gagauzov / Gagauz Müziği. Stereo S 30-14791-94 (komplekt iz dvuh diskov-gigantov s soprovoditelnoy statyey L. A. Pokrovskoy), Moskva 1980.

- 📖 Tanasoglu, D. Bucaktan seslär: Literatura yazıları / Bucaktan sesler: Edebi yazılar. Kişinev, 1959. (Rets.: Guboglu M. / Studia et Acta Orientalia. Bucarest, 1960/1961). (V perevode na moldavskiy yazık: Glasur din Bujâk / Alk. D. Tanasoglu. Trad. din limba geg. (dupe yeditsiya din 1959 - Bucaktan seslär) de A. Çibotaru, İ. Kretsu, G. Georgiu. Kişineu 1962).
- 📖 Todorova, D. Kalendarni praznitsi i öbiçai na gagauzite vv Varnensko / İzv. na Varnenskoto arheologičesko drujestvo. 1987. Kn. XXIII.
- 📖 Trefilova, O. V. Legendı, predaniya i mifologičeskiye rasskazı iz gagauzskogo sela Bolgarevo / Gagauz Bolgarevo köyünden Efsane, Rivayet ve Mitolojik Hikâyeler / Jivaya starina. Moskva 2007. № 4.
- 📖 Sârf, V. Mitologismul poveștii magiçe gâgăuze / Știința. Chișinău 1996. № 12.
- 📖 Sârf, V. Povestea fantastică gâgăuză: Autoreferatul tezei de doctor în filologie. Chișinău 2001.
- 📖 Soroçanu, E. Gagauzların kalendar adetleri: Etnolingvistik araştırması / Gagauzların Takvimsel Gelenekleri: Etnolingvistik araştırma. Kişinöv 2006.
- 📖 Zajączkowski, Wl. Poslovitsi i Pogovorki Gagauzov iz Bolagarii / Bulgaristan Gagauzlarının Atasözü ve Deyimleri / Folia Orientalia. Kraków 1962. Vol. V.
- 📖 Zajączkowski, Wl. Jezyk i folklor Gagauzow z Bułgarii / Bulgaristan Gagauzlarının Dili ve Folkloru. Kraków, 1966.
- 📖 Zevrak, P. Gagauz Mânileri / Halkbilgisi Haberleri. İstanbul 1938. Sayı: 9; 1938. Sayı: 10.
- 📖 Zevrak, P. Gagauz Türküleri / Halkbilgisi Haberleri. İstanbul 1939. Sayı: 1. (См. также: İdem / Varlık. İstanbul 1939. Sayı: 139; 1939. Sayı: 140).
- 📖 Zevrak, P. Gagauz Bilmeceleri / Halkbilgisi Haberleri. İstanbul 1939. Sayı: 3-4.

Subrakova Viya Vasilyevna, Konsonantizm Kızılskogo Dialekta Hakasskogo Yazıka: Sopostavitel'nyy Aspekt (Hakasçanın Kızıl Diyalektinin Ünsüz Sistemi: Karşılaştırmalı Bakış Açısı), Abakan: OOO Knijnoe İzdatel'stvo "Brigantina", 2017, 172 sayfa. (ISBN 978-5-904239-89-3)

Arş. Gör. Şima DOĞAN*



Bugün, çoğunluğu Rusya Federasyonu içerisinde özerk bir cumhuriyet olan Hakasya'da yaşamakta olan Hakaslar, hem sahip oldukları zengin kültür, hem yaşadıkları coğrafya hem de dilleri açısından pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Sovyetler Birliği öncesinden itibaren Sagay, Kaç, Şor, Beltir, Koybal ve Kızıl olmak üzere altı alt-etnik gruba ayrılan Hakaslar, bugün artık bazı boyların birbirleri içerisinde erimesi sonucunda Sagay, Kaç, Kızıl ve Şor olmak üzere dört grupta ele alınmaktadırlar. Hakas ağızları da bu etnik adlandırmalara paralel olarak aynı dört grup üzerinden değerlendirilmektedir.

Hakas ağızlarına ait ilk malzemelerin temininde Sibiryâ'nın keşfi için düzenlenmiş olan bilimsel geziler oldukça önemlidir. 18. yüzyıl başlarında, ilk olarak D. G. Messerschmidt ile başlayan bilimsel geziler, ardından G. F. Miller, P. S. Pallas ve J. G. Georgi ile devam etmiştir. Doğrudan dil malzemelerini kayıt altına alma amacı taşımasa da bu çalışmalar, bölge halklarının kültürleri ve bölgenin coğrafi zenginliklerinin yanı sıra önemli dil malzemelerini ihtiva etmesi bakımından da oldukça önemlidir. 19. yüzyıla gelindiğinde ise doğrudan ve ilk olarak Hakas ağızları hakkında ayrıntılı çalışmalar yapan bir bilim adamı olarak karşımıza M. A. Castrén çıkmaktadır. M. A. Castrén başta olmak üzere W. Radloff ve N. F. Katanov Hakas ağızları çalışmalarının temelini atmışlardır. Hakas ağızları ve fonetiği üzerine önemli çalışmalar ortaya koyan pek çok değerli Türkolog hâlen daha çalışmalarına devam etmektedir.

* Ege Üniversitesi, TDAE, Türk Dünyası Edebiyatları ABD, dogan_sima@hotmail.com

Bugün Hakas Dil, Edebiyat ve Tarih Bilimsel Araştırmalar Enstitüsü'nde (HakNİİYALİ) Dil Bölümünde çalışmalarını sürdürmekte olan Viya Vasilyevna Subrakova, Hakas ağızları üzerine çalışmaları devam ettirmekte olan önemli isimlerden birisidir.

“Konsonantizm nijne-tyoyskogo govora sagayskogo dialekta hakasskogo yazıka: sopostavitel’niy aspekt” (2005), *“Sistema soglasnih sagayskogo dialekta hakasskogo yazıka: sopostavitel’niy aspekt”* (2006), *“İstoriya izuçeniya konsonantov dialektov hakasskogo yazıka”* (2011) gibi Hakas ağızları üzerine önemli bilimsel çalışmaların sahibi olan Viya Vasilyevna Subrakova, *Konsonantizm kızılskogo dialekta hakasskogo yazıka: sopostavitel’niy aspekt* (Hakasçanın Kızıl Diyalektinin Ünsüz Sistemi: Karşılaştırmalı Bakış Açısı) adlı kitabıyla bu çalışmalarına bir yenisini daha eklemiştir.

Yazarın 2017 yılında yayımlanan bu eseri, Güney Sibirya Türk dilleri çerçevesinde karşılaştırmalı bir analiz yapılarak Hakasçanın Kızıl diyalektinin ünsüz sistemini ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Eser, Sibirya Türk dillerinin araştırılmasında en önemli merkezlerden biri olan Novosibirsk'te Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü (SO RAN) Filoloji Enstitüsünde bulunan Deneysel-Fonetik Araştırmalar Laboratuvarında kullanılan yöntemlerle yayıma hazırlanmıştır. Eserde, seslerin artikülasyonu ve akustik özelliklerinin incelenmesi, ses dosyalarının oluşturulması ve işlenmesinde CoolEdit, Audiocon, CoolPro, WinCecil, SpeechAnalyzer programları kullanılmıştır. Dilbilimi içerisinde en zor çalışma alanlarından biri olan ağız araştırmalarında özellikle metnin çözümlenmesi aşamasında karşılaşılan zorluklar için teknolojik yöntemlerden faydalanmanın gerektiği ortadadır. Bu anlamda eser, Kızıl diyalektinin ünsüz sistemini ilk kez bir laboratuvar ortamında sistemli bir şekilde ele alması bakımından oldukça önemlidir.

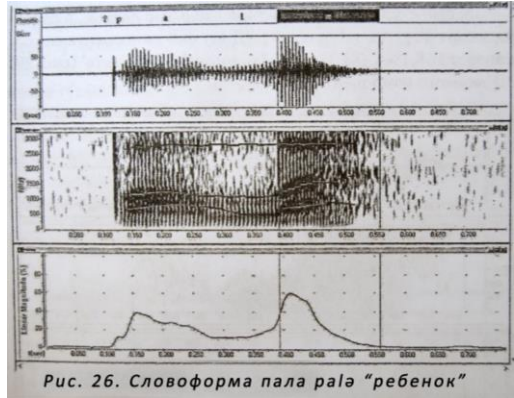
Bu çerçevede hazırlanan eser, *Giriş* (s. 5-6), *Sonuç* (s. 150-152), *Ekler* (s. 153-160) ve *Kaynakça* (s. 161-171) dışında dört bölümden oluşmaktadır.

Yazar, *Giriş* (s. 5-6) bölümünde, Hakasçanın genel Türk dili içerisindeki yeri ve Hakas yazı dilinin dayandığı Kaç ve Sagay ağızlarının henüz tam olarak standartlaşmadığına kısaca değindikten sonra Hakasçanın bütün diyalektlerinin ve alt ağızlarının incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ardından eserin yazılış amacını açıkladıktan sonra, Hakasçanın fonetiği üzerine yapılacak çalışmaların mutlak surette yüksek çözünürlüklü röntgen ve elektronik cihazlar yardımıyla yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Son olarak da, Kızıl diyalektinin fonetiğinin ilk kez bu eserde, deneysel ve fonetik metotlarla incelendiği ve ünsüzlerin envanterinin çıkartılarak yapısal özelliklerinin belirlenip ortaya konduğu bilgisiyle giriş kısmı tamamlanmıştır.

Eserin “Sorunun Tarihsel Süreci - Araştırmanın Yöntemi ve Kavramsal-Terminolojik Alt Yapısı (s. 7-28)” ana başlıklı birinci bölümü, “Hakaslar ve Hakasça (s. 7-9)”, “Hakasçanın diyalekt ve ağız sistemi içerisinde Kızıl diyalekti (s. 9-11)”, “Sorunun tarihsel süreci (s. 11-15)”, “Kavramsal-terminolojik alt yapı (s. 16-21)” ve “Araştırmanın yöntemi (s. 21-28)” olmak üzere beş alt başlıktan oluşmaktadır. Yazar bu bölümde, Hakasların nüfusu ve Hakasçanın genel Türk dili içerisindeki yerine değindikten sonra Kızıl diyalektinin karakteristik fonetik özellikleri üzerinde durmuştur. *Sorunun tarihsel sürecinde*, Kızıl etnoniminin ortaya çıkışı, Kızılların yaşadıkları coğrafya ve Kızıl diyalekti araştırmalarının tarihine dair önemli bilgiler verilmektedir. *Kavramsal-terminolojik alt yapıda* yazar, çalışmada kullandığı terimler ile V. M. Nadelyayev’in Sibirya dillerindeki ünsüzleri belirlemek için öne sürdüğü bazı terimler üzerinde durmaktadır. Son olarak, araştırmada kullanılan yöntemler açıklanarak birinci bölüm sona ermiştir.

“Hakasçanın Kızıl Diyalektinin Ünsüz Yapısı (s. 29-67)” ana başlığını taşıyan ikinci bölümde, “Ünsüzlerin dağılımı ve envanteri (s. 29-47)” ve “Kızıl diyalektinde kelime ortasında iki ünsüz kombinasyonları (s. 47-67)” adlı iki alt başlık yer almaktadır. Burada yazar, Kızıl diyalektinin ünsüz envanterini ortaya koyduktan sonra, ötümlü ve az ötümlü¹ ünsüzlerinin dağılımı hakkında bilgiler vermiştir.

“Hakasçanın Kızıl Diyalektinde Ünsüzlerin Yapısı (s. 68-110)” başlığını taşıyan üçüncü bölüm, “Ötümlü ünsüzlerin nitelik ve nicelik özellikleri (s. 68-92)”, “Az ötümlü ünsüzlerin nitelik ve nicelik özellikleri (s. 92-106)” ve “Sonuçlar: Hakasçanın Kızıl diyalektinin ünsüz sistemi (s. 106-110)” olmak üzere üç alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde, Kızıl diyalektinin ötümlü ve az ötümlü ünsüzlerinin niteliksel ve niceliksel özellikleri ortaya konmuş, ünsüzlerin yapısal ilkeleri belirlenerek Kızıl diyalektindeki ünsüzlerin karakteristik artikülasyonu ve akustik özellikleri aydınlatılmaya çalışılmıştır. Kızıl diyalektindeki ötümlü ünsüzlerin ayırt



¹ Az ötümlü ünsüzler terimi, V. M. Nadelyayev tarafından, Sibirya halklarının dilleri üzerine olan çalışmasında, geleneksel olarak sedalı şekilde yorumlanan ünsüzleri göstermek amacıyla önerilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Subrakova, Viya Vasilyevna (2017). *Konsonantizm Kızılskogo Dialekta Hakasskogo Yazıka: Sopostavitel'nyy Aspekt*, Abakan: OOO Knizhnoe İzdatel'stvo "Brigantina": 17.

edici hususları tespit edilirken kelimeler, yanda kitaptan verilen grafik örneğinde de görüleceği üzere, CoolEdit, Audiocon ve WinCecil programlarının yardımıyla kaydedilmiştir. Çalışma esnasında seslerin mutlak süreleri milisaniye cinsinden ölçülmüş, göreceli süreleri ise yüzlük sistem üzerinden değerlendirilmiştir.

“Güney Sibiry Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Ünsüz Sistemleri (s. 111-149)” başlıklı dördüncü bölümde ise, “Güney Sibiry Türk Dillerinin Ünsüz Envanteri (s. 112-113)”, “Güney Sibiry Türk Dillerinde Ünsüzlerin Artikülasyonu ve Akustik Özellikleri (s. 113-143)” ve “Sonuçlar: Güney Sibiry Türk Dillerinin Ünsüz Sistemlerinin Genel ve Karakteristik Özellikleri (s. 144-149)” adlı üç alt başlık bulunmaktadır. Eserin bu son bölümünde, Kızıl diyalektinin ünsüz sistemi ile Güney Sibiry Türk dilleri arasında karşılaştırmalı bir analiz yapılarak bunlar arasındaki ortak ve karakteristik özellikler ortaya konmuştur. Karşılaştırma yapılan Güney Sibiry Türk dilleri arasında Hakaşça, Altayca, Şorca, Baraba Tatarcası ve Tuvaca yer almaktadır.

Çalışmanın *Sonuç* (s. 150-152) bölümünde, Kızıl diyalektinin ünsüz sistemi, deneysel ve fonetik yöntemlerle incelenmiş, bunun sonucunda tespit edilen ünsüzlerin artikülasyonu ve akustik özellikleri bakımından temel karakteristiği izah edilmiştir. Böylece, Kızıl diyalektindeki 12 ötümlü ve 7 az ötümlü ünsüzün tanımlaması yapılmıştır.

Ekler (s. 153-160) kısmında, kısaltmalar, kaynak kişi listesi ve fonetik araştırma için kullanılan kelime ve cümle örnekleri sıralanmıştır.

Eserin sonunda yer alan *Kaynakça* bölümünde ise faydalanılan eserlerin künyesi verilmiştir.

Burada tanıtmaya çalıştığımız, Viya Vasilyevna Subrakova'nın *Konsonantizm kızılskogo dialekta hakasskogo yazıka: sopostavitel'nyy aspekt* (Hakaşçanın Kızıl Diyalektinin Ünsüz Sistemi: Karşılaştırmalı Bakış Açısı) adlı eseri, Hakaşçanın Kızıl diyalektinin ünsüz sisteminin ortaya konduğu önemli bir yayındır. Yazar tarafından da belirtildiği üzere, Kızıl diyalektinin ilk kez bir laboratuvar ortamında sistemli bir şekilde ve Güney Sibiry Türk dilleri ile karşılaştırmalı bir analizle ele alınmış olması, eserin değerini daha da arttırmıştır. Türkoloji alanında yapmış olduğu bu hizmetten dolayı kendisini kutluyor ve çalışmalarının devamını diliyoruz.



TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ **YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI**

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Yaz ve Kış sayıları olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergi, yayımlandığı tarihten itibaren 20 gün içerisinde yayın kurulu tarafından belirlenen kütüphanelere ve uluslararası index kurumlarına gönderilir.

Amaç:

- Türkiye ve Türk Dünyasında sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaları yayımlamak, bunları ulusal ve uluslararası düzeye taşımak,
 - Bu alandaki çalışmaları izlemek,
 - Bu alanın kuramsal ve yöntemsel gelişmesine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı -Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya uluslararası dillerden birinde yayımlamak,
 - Türk Dünyası alanında bir köprü görevi görecek çalışmaların ve araştırmaların yayımlanmasına ve yaygınlaşmasına katkı sağlamak.

Konu:

Türkiye ve Türk Dünyasındaki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan bu alanla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına yer veren yazılar.

İçerik:

- Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler,
- Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları,
- Türk Dünyası alanındaki çalışmalara kuramsal ve yöntemsel açıdan katkı sağlayacak çeviriler,
 - Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Sunulduğu yer belirtilmek kaydıyla, bildiriler yayıma kabul edilebilir. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı dipnotla belirtilmelidir.

Gelen Yazıların Değerlendirilmesi:

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi hakemli bir dergidir. Yayımlanması için dergiye gönderilen yazılar, Yayın Kurulu tarafından yayın ilkeleri bakımından

incelenir ve değerlendirilmek üzere alanın uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar 3 yıl süreyle saklı tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise yazı üçüncü bir hakeme gönderilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Hakem raporları doğrultusunda düzeltilmek üzere yazarlarına gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra internet üzerinden en geç bir ay içinde tekrar dergiye ulaştırılmalıdır. Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü durumlarda, değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı söz konusu dergiye devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'ne gönderilen yazılarda daha önce yayımlanmamış olma şartı aranır. Ayrıca, dergide çeviri yazılar ve tanıtımlar da yayımlanabilir.

Yazım Kuralları:

Başlık: İçerikle uyumlu bir başlık olmalıdır. Başlık 12 kelimeyi geçmemeli, sadece ilk harfleri büyük ve koyu harflerle, 12 punto büyüklüğünde yazılmalıdır. İngilizce başlık italik ve 11 punto büyüklüğünde, başlığın altında yer almalıdır. Times New Roman yazı tipi kullanılmalıdır.

Yazar Adı ve Unvanı: Başlığın altında, sağa dayalı, 11 punto büyüklüğünde, adının ilk harfi büyük, soyadı tamamen büyük harflerle yazılmalıdır. Eğer varsa akademik unvan da ismin önüne eklenmelidir. Yazarın varsa çalıştığı kurum, adres ve e-posta adresi dipnotta (*) işareti ile 9 punto büyüklüğünde olacak şekilde belirtilmelidir.

Özet/Abstract ve Anahtar Kelimeler/Keywords: 50 kelimedenden az olmayacak ve 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce olarak yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Özet, Türkçe ve İngilizce beş anahtar kelimeyle beraber gönderilmeli, Özet içinde kaynak, şekil ve çizelgeler yer almamalıdır. Özet ve anahtar kelimelerin başlıkları kalın ve 10 punto, metinleri ise italik 9 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

Makale Metni: Yazılar A4 boyutundaki kâğıtlara, tek satır aralığıyla, Times New Roman yazı tipi ile 11 punto büyüklüğünde, dipnotlar ise 9 punto, tek paragraf aralığıyla, Times New Roman yazı tipi ile yazılmalıdır. Yazılar ortalama 7000 kelimeyi (20 sayfa) geçmemelidir.

Alıntılar: Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve

solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

Kaynak Gösterme:

• Gönderilen yazılar, referans sistemi, kaynak gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde Modern Languages Association (MLA) stilinde hazırlanmalı, kaynaklar dipnot sistemi yerine iç not olarak hazırlanmalıdır. Metin içerisinde verilecek kaynaklarda yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası aşağıdaki gibi verilecektir.

• Genel olarak kullanılan kaynağın yazarının soyadını ve sayfa numarasını parantez içinde alıntı sonuna yerleştirmek yeterlidir. Örn. (Derrida 15). Ancak aynı yazara ait birden fazla yapıta atıfta bulunuluyorsa yapıtın başlığı kısaltılarak verilir. Örn. (Derrida, Archive 15).

• Parantez içinde verilen bilgi metinde sunulan bilgiyi tekrar etmemelidir. (Örneğin “Harold Bloom ... öne sürer” denikten sonra parantez içinde yazarın soyadının yazılması metinde sunulan bilginin tekrarı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, eğer Bloom’a ait tek bir yapıt kullanılmışsa, yalnızca sayfa numarasını göstermek yeterli olacaktır. (Bloom, 1985: 265) değil (265).

• Parantez içinde sunulan kaynak bilgisi alıntılanan bilgiyi içeren cümle veya ibarenin sonuna gelen noktalama işaretinden önce verilmelidir. Örn. Harold Bloom ... öne sürer (265).

• Elektronik ortamdan (internet) alınan kaynaklara ait referans bilgileri, basılı kaynaklarla aynı şekilde gösterilmelidir. Eğer kullanılan çevrimiçi (online) kaynaktan sayfa numarası belirtilmemişse parantez içinde de sayfa numarası belirtilmez.

-Metin içinde yazarın belirtilmesi: Bloom bu eleştiriyi dile getirmiştir (265-269).

-Referansta yazarın gösterilmesi: Bu eleştiri dile getirilmiştir (Bloom 265-269).

-Birden fazla yazar: Bu eleştiri (Sidney ve Hopkins 7) yerindedir.

-Birden fazla yer: Bloom bu kurama karşı çıkar (186-187, 276).

-Birden fazla kaynak: (Bloom 76; Hopkins 368)

-Birden fazla ciltli kaynak: (Bloom 2: 185-189)

-Cildin tamamına gönderme yapılıyorsa: (Bloom, 2. Cilt)

-Kurumsal yazarlar: (Birleşmiş Milletler, Kültürel Haklar Komisyonu 56-59)

Metin içerisinde gösterilen kaynaklar haricinde, gerekli görülen açıklamalar için klasik dipnot yöntemi kullanılmalı ve bunlar için otomatik numaralandırma yöntemine başvurulmalıdır. Açıklamalar için kullanılacak ölçüler: İki yana yaslı, sol ve sağ girinti:0 cm, aralık önce ve sonra Onk, satır aralığı: tek olmalıdır.

Kaynakçanın Hazırlanması:

- Kaynakça yeni bir sayfadan başlamalı ve yazarların soyadlarına veya yazarı bilinmeyen kaynakların başlıklarına göre alfabetik sırayla düzenlenmelidir.
- Kaynakçada yer alan yapıtları yayımlayan yayınevleri belirtilirken yayınevi, yayıncılık gibi sözcükler kullanılmamalıdır. İmge Yayınevi değil İmge, gibi.
- Birden fazla yayınevi gösteriliyorsa, aralarına noktalı virgül konarak tümü belirtilmelidir.
- Aynı yayınevi için birden fazla basım yeri gösterilmişse, yalnızca ilki kullanılmalıdır.
- Makalelerde sayfa numaraları tam olarak belirtilmelidir.

Temel Format: Yazarın Soyadı, Adı. *Kitabın Başlığı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Tarihi.

Tek yazar: Nabokov, Vladimir. *Lolita*. New York: Putnam, 1955.

Aynı yazara ait başka bir yapıt: ---. *Speak, Memory: An Autobiography Revisited*. New York: Knopf, 1999.

İki yazar: Cross, Susan, ve Christine Hoffman. *Bruce Nauman: Theaters of Experience*. New York: Guggenheim Museum; Londra: Thames & Hudson, 2004.

Üç yazar: Lowi, Theodore, Benjamin Ginsberg, ve Steve Jackson. *Analyzing American Government: American Government, Freedom and Power*. 3. Baskı. New York: Norton, 1994.

Üçten fazla yazar: Gilman, Sander, ve ark. *Hysteria beyond Freud*. Berkeley: U of California P, 1993.

Çeviri kitap: Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Çev. Richard Howard. New York: Vintage-Random House, 1988.

Editörlü Kitap: Hill, Charles A., ve Marguerite Helmers, ed. *Defining Visual Rhetorics*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.

Kitapta makale: Ahmedî, Fauzia Erfan. "Welcoming Courtyards: Hospitality, Spirituality, and Gender." *Feminism and Hospitality: Gender in the Host/Guest Relationship*. Ed. Maurice Hamington. Lanham: Lexington Books, 2010. 109-24.

Sözlük girdileri: "Hospitality." Tanım 1a. *Webster's Third New World Dictionary*. 1993.

Ansiklopedi girdileri: Mercuri, Becky. "Cookies." *The Oxford Encyclopedia of Food and Drink in America*. Ed. Andrew F. Smith. 1. Cilt. 2004.

Makale, tek yazar: Matarrita-Cascante, David. "Beyond Growth: Reaching Tourism-Led Development." *Annals of Tourism Research* 37. 4 (2010): 1141-63.

Makale, iki yazar: Laing, Jennifer, ve Warwick Frost. "How Green Was My Festival: Exploring Challenges and Opportunities Associated With Staging Green Events." *International Journal of Hospitality Management* 29. 2 (2010): 261-7.

Sayfa Düzenine İlişkin Esaslar:

Sayfa Yapısı: Üst: 3 cm, Alt: 2,3 cm, Sol: 2 cm, Sağ: 2 cm.

Cilt Payı: 0 cm, sol.

Üst Bilgi: 2 cm.

Alt Bilgi: 1,3 cm.

Paragraf başı: 0,6 cm.

Paragraf Aralığı: Önce ve Sonra 2nk Satır Aralığı: Tek

Tablo ve Grafik Kullanımına İlişkin Esaslar:

1. Metin içerisindeki tablo ve grafiklerin 9 punto büyüklüğünde hazırlanması gerekmektedir.
2. Metin haricinde ek olarak sunulacak tablo ve grafikler, kaynakçadan sonra "Ekler" başlığı altında verilmelidir.
3. Tablo numarası ve isimleri alt kısmına, bu bilgilerin alındığı kaynak açıklaması ise parantez içinde yazılmalıdır.
4. Tablo, grafik ve resimler 10 sayfayı geçmemelidir.

Yazıların Gönderilmesi: Yukarıda belirtilen ilkelere göre hazırlanan yazılar, DergiPark sistemi üzerinden <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresi üzerinden gönderilir. Özet, abstract, anahtar kelime ve keywords içermeyen makaleler dikkate alınmamaktadır. Çeviri ve aktarmalarla birlikte, çeviri veya aktarmanın yapıldığı orijinal metnin birer kopyası da yayınlanması için gönderilen nüshalara eklenmelidir. Makale ve açıklamalar içerisinde farklı yazı karakterleri kullanılmış ise bunlar belirtilmeli, makale ile birlikte yazı karakteri de gönderilmelidir. Hakemlerden olumlu rapor alamayan makaleler yayınlanmaz ve yazar(lar)ına geri verilmez; bu konuda idarî ve adlî sorumluluk kabul edilmez. Hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı metni DergiPark üzerinden <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresine göndermelidir. Makaleler ile ilgili bütün yazışmalar DergiPark üzerinden gerçekleşmektedir.

Geleneksel Bilgi ve Kùltür Ekonomisi
Traditional Knowledge and Cultural Economy
* **Nebi ÖZDEMİR**

Köroğlu'nun Halep Seferi (Amasya Varyantı) Metin İncelemesi
Köroğlu's Aleppo Expedition (Amasya Variant) Reviewing of the Text
* **Serdar UğURLU**

Eston Millî Destanı "Kalevipoeg"
National Epic of Estonian "Kalevipoeg"
* **Gonca KUZAY DEMİR**

Kemal Sunal Filmlerindeki Geleneksel Çocuk Oyunları, Etnik Spor ve Yarışlar
Traditional Children's Games, Turkish Ethnic Sports and Races in Kemal Sunal Movies
* **Selnur ŞARMAN KORKUTAN**

Dinsel Bağın Siyasalın Kuruluşunda Etkisi ve Şamanizm: Eski Türk Toplumunu Bağlamında Değerlendirmesi
The Effect of Religious Bond on Establishing the Political and Shamanism: Evaluation in the Context of Primitive Turkish Society
* **Efe BAŞTÜRK**

Özbekistan'da Türkiye'nin Turistik Tanıtım ve Propaganda Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation of Turkey's Touristic Promotion and Propaganda Activities in Uzbekistan
* **Erol EVCİN**

Средневековый Великий Шелковый путь - как главный торговый путь соединявший Восточную Европу и Азию
The Great Silk Road of the Middle Ages: The Main Trade Route Connecting Eastern Europe to Asia
* **Ekrem KALAN**

İzmir-Hilal Semtı Geleneksel Konut Dokusu
Traditional Houses of Izmir- Hilal District
* **Aygül UÇAR - Rüçhan BUBUR**

Mirhaydar Feyzi'nin "Galiyabanu" Dramında Tatar Gelenek ve Görenekleri
Tatar Traditions and Customs in Mirhaydar Feyzi's Drama of "Galiyabanu"
* **Alsu KAMELİEVA**

Eski Uygur Türkçesinde "Kötülük Bildiren" Kavramlar Üzerine
On the Concepts of Stating Evil in Old Uigur Turkic
* **Hüsnü Çağdaş ARSLAN**

Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Türk Kùltür Ögelerinin Kullanımı
The Use of Turkish- Cultures' Items From The Social Sciences Course Books
* **İskender DAŞDEMİR - Saadet TEKİN**

Türk Dünyasında "Memduh" Bağlamında Savaş ve Epik Kişilik Özellikleri
War and Epic Personality of "Memduh" in Turkish World
* **İlyas YAZAR - Esra USLU**