

FOLKLOR AKADEMİ DERGİSİ
Folklore Academy Journal

2018
Cilt:1 Sayı:1

e-ISSN: 2651-253X



Sahibi/Owner

Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Yazarları Derneği adına
Bican Veysel YILDIZ

Baş Editör/Chief Editor

Prof. Dr. Işıl ALTUN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler/Editors

Prof. Dr. Hanife Dilek BATİSLAM (Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Sibel TURHAN TUNA (Muğla Üniversitesi)
Dr. İsmail ABALI (İğdır Üniversitesi)
Dr. Çiğdem AKYÜZ (Gazi Üniversitesi)
Dr. Şakire BALIKÇI (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Erhan SOLMAZ (Uşak Üniversitesi)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Abdullah ACEHAN (Dumlupınar Üniversitesi)
Dr. Zülfikar BAYRAKTAR (Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi)
Dr. Özgür ERGÜN (Kocaeli Üniversitesi)
Bican Veysel YILDIZ (Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Yazarları Birliği)
Sabri KOZ (Yapı Kredi Yayınları)

Redaksiyon/Dizgi

M. Tekin KOÇKAR
Ersin ÇELİK

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Tamilla ALİYEVA	Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hanife Dilek BATİSLAM	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ACEHAN	Dumlupınar Üniversitesi
Doç. Dr. Rysbek ALIMOFF	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Necdet Yaşar BAYATLI	Bağdat Üniversitesi
Doç. Dr. Sibel TURHAN TUNA	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dr. İsmail ABALI	Iğdır Üniversitesi
Dr. Erdal ADAY	Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Çiğdem AKYÜZ	Gazi Üniversitesi
Dr. Şakire BALIKÇI	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Demet AYDINLI GÜRLER	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Hülya ÇEVİRME	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Didem ÇETİN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dr. Uğur DURMAZ	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Şenel GERÇEK	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Cemile KINACI	Gazi Üniversitesi
Dr. Yavuz KÖKTAN	Sakarya Üniversitesi
Dr. Orhan Fatih KUŞDEMİR	Amasya Üniversitesi
Dr. Derya ÖZCAN	Uşak Üniversitesi
Dr. Soner SAĞLAM	Pamukkale Üniversitesi
Dr. Erhan SOLMAZ	Uşak Üniversitesi
Dr. Gürkan YAVAŞ	Kocaeli Üniversitesi

Tasarım

ACT Reklam Ajansı , Eskişehir

Folklor Akademi Dergisi, dört ayda bir elektronik ortamda yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına ait olup yayın hakları ise Folklor Akademi Dergisi'ne aittir. Yayıncının yazılı izin belgesi olmaksızın dergide yayımlanan yazıların bir kısmı ya da tamamı basılamaz ve çoğaltılamaz. Yayın kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamama hakkına sahiptir.

Folklor Akademi Dergisi

İDEALONLINE, RESEARCHBIBLE, SINDEK ve CITEFACTOR veritabanları tarafından dizinlenmektedir.

İletişim

www.dergipark.gov.tr/folklor

www.folklorakademi.org

E-posta: folklorakademidergisi@gmail.com

ÇOCUK VE GENÇLİK EDEBİYATI YAZARLARI DERNEĞİ

Bağdat Cad. No:385/B Maltepe-İSTANBUL

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

BOZCİĞİT HİKÂYESİNDE OLAĞANÜSTÜLÜK MOTİFLERİ	1
<i>İsmail ABALI</i> THE EXTRAORDINARINESS MOTIFS IN THE STORY OF BOZCİĞİT	
BERDEL EVLİLİĞİ ÜZERİNE KALİTATİF BİR ARAŞTIRMA MARDİN ÖRNEĞİ	17
<i>Çiğdem AKYÜZ</i> A QUALITATIVE RESEARCH ON BERDEL MARRIAGE SAMPLE OF MARDİN	
KIRGIZ KAHRAMANLIK DESTANI "MANAS"IN İKİDİLLİ AKADEMİK SERİSİ "SSCB HALKLARININ DESTANLARI"	35
<i>Alla I. ALIEVA</i> KYRGYZ HEROIC EPIC "MANAS" IN A BILINGUAL ACADEMIC SERIES "THE EPIC OF THE PEOPLES OF THE USSR"	
ŞAHMERAN EFSANESİ VE YILAN TILSIMLARININ PSİKANALİTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	53
<i>Şakire BALIKÇI</i> CONSIDERATION OF ŞAHMERAN LEGEND AND THE SNAKE TALISMANS FROM THE VIEW OF PSYCNOANALYTIC	
KİMLİK OLUŞTURMA SÜRECİNDE TÜRK VE MOĞOL ULUSAL SEMBOLLERİNİN TARİHSEL İZDÜŞÜMÜ	65
<i>Songül ÇAKMAK</i> IN THE PROCESSING OF CREATING HISTORICAL PROJECTION OF SYMBOLS TURKISH AND MONGOLIAN IDENTITY	
DİASPORADA YAŞAYAN KARAÇAY-MALKARLILARIN NİNNİ SÖYLEME GELENEKLERİ VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM	91
<i>M. Tekin KOÇKAR, Roza KOÇKAR, A. Abrek KOÇKAR</i> CULTURAL CHANGE AND THE TRADITION OF SINGING LULLABIES AMONG KARACHAY-MALKARS IN DIASPORA	
KIBRIS TÜRK KÜLTÜRÜNDE AZERBAYCAN VE AZERÎ TÜRKÜ İMGESİ	105
<i>Emin ONUŞ</i> AZERBAIJAN IN CYPRUS TURKISH CULTURE AND AZERBAIJANI TURKISH IMAGE	
ÖZBEK HALK KÜLTÜRÜNDE DOĞUM İLE İLGİLİ PRATİKLER	127

Erhan SOLMAZ

THE PRACTISES ABOUT THE BIRTH IN UZBEK FOLK CULTURE

TÜRKLERDE MİLLİ DEĞERLERDEN BİRİSİ: ANA- BABA SEVGİSİ 137

Sibel TURHAN TUNA

ONE OF THE NATIONAL VALUES OF TURKS: LOVE FOR MOTHER AND FATHER

KİTAP İNCELEME/BOOK REVIEW

AYNUR, H., ÇAKIR, M., KONCU, H., KURU, S.S. & ÖZYILDIRIM A.E., ESKİ METİNLERE YENİ BAĞLAMLAR: OSMANLI EDEBİYATI ÇALIŞMALARINDA YENİ YÖNELİMLER 149

Yağmur BULUT

EDİTÖRDEN

Saygıdeğer okur!

Folklor Akademi Dergisi, Nisan 2018’de 1. sayısı ile e-dergi olarak yayın hayatına başlamıştır. FAD olarak sizlerle buluşmaktan mutluyuz. Dört ayda bir çıkacak olan FAD, sosyal ve beşeri bilimlerin her alanında; Türkçe ve Türkçenin lehçeleri, İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca ve Rusça yayın yapmaktadır. Dergimizin odak noktası folklor olmakla birlikte sosyal bilimler alanında nitelikli, özgün ve akademik yaklaşıma sahip, tarihsel veya güncele dair dikkate değer, uluslararası ölçekte farkındalık yaratabilecek yazıları yayınlamayı hedeflemektedir.

Dergimizin 2018/1 sayısında halkbiliminin çeşitli konularına ve Türk dünyası araştırmalarına yönelik yazılar yer almaktadır. Dokuz makalenin yer aldığı bu sayıda, bir adet de kitap incelemesi bulunmaktadır. Makalelerden birisi Manas destanı üzerine olup Rusçadır. Dört makale, saha araştırması temelinde, kaynak kişilerden derlenen bilgiler ışığında, folklorla katkı sağlamayı ve ele aldıkları konulara dair farkındalık oluşturmayı amaçlamakta; “Bozcigit Hikâyesinde Olağanüstülük Motifleri” adlı çalışma ise “Bozcigit” hikâyesinin Kırgız versiyonunun ilk defa Türkiye Türkçesine aktarılması ve incelenmesini içermektedir. Bir çalışmada Karaçay-Malkar ninnilerinin tarihsel süreçte geçirdiği değişim, geleneksel müzik yapısı açısından ele alınmakta; bir diğer

Çalışmada ise aile kavramı etrafında literatür taramasına dayanan nitel bir inceleme olarak Türk toplumunda ana-baba sevgisi konu edilmektedir. Dergimiz, “Metinlere Yeni Bağlamalar: Osmanlı Edebiyatı alışmalarında Yeni Yönelimler” adlı kitap tanıtımı/inceleme ile sonuçlanmaktadır.

2018/1 sayımızda yazılarıyla yer alan değerli yazarlarımıza çok teşekkür ederiz. Eksik olmayınız. Bizlerden desteğini esirgemeyen bu sayının hakemlerine de içten teşekkürler... Folklor Akademi Dergisi ailesi olarak henüz yolun başındayken, bizimle yürüyecek olan arkadaşlarımıza, meslektaşlarımıza, yazarlarımıza ve okurlarımıza bundan sonraki sayılarımıza değerli katkıları için şimdiden teşekkür ederiz.

Ağustos 2018’de yayımlanacak olan ikinci sayımızda görüşmek üzere...

Saygılarımızla...

Prof. Dr. Işıl ALTUN

Baş Editör

Abalı, İ. (2018). Bozcigit Hikâyesinde Olağanüstülük Motifleri. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 1-16.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 15.03.2018

Kabul / Accepted: 16.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

BOZCİĞİT HİKÂYESİNDE OLAĞANÜSTÜLÜK MOTİFLERİ

İsmail ABALI*

Öz

Ortaya çıktığı ilk andan itibaren sözlü anlatılar, nesilden nesle aktarıldığı her dönemde mensubu olduğu toplumun fikir, düşünce, dünya görüşü, yaşayış tarzı, dini inancı ve sosyo-kültürel yapısı gibi unsurlarından olabildiğince etkilenmiştir. Sözlü ürünlerini kuşaktan kuşağa devam ettiren toplum, var olduğu her çağda gerek toplumsal belleğinde mevcut bulunan gerekse hayal ve imge dünyasında yarattığı bazı motifleri bu anlatılarına yansıtır. Söz konusu bu motiflerden biri de olağanüstülük motifleridir. Gerek mitik anlatılardan kalan bir hatıra özelliği göstermesi gerek de eski inanış unsurlarının kültür öğelerine yansımaları neticesinde bu olağanüstülük motifleri, birçok halk anlatmasının temel yapı taşı niteliği haline gelmiştir.

Bu çalışma nitel bir araştırma olup doküman analizi ve metin incelemesine dayanmaktadır. Çalışmada, Kırgız halk edebiyatı ürünlerinden biri olan Bozcigit hikâyesi ele alınmıştır. Anlatıdaki olağanüstülük motifleri ise metnin tamamının Türkiye Türkçesine aktarılarak okunması sonucu ve sadece ilgili kısımlar alıntı gösterilerek tespit edilmiştir. İçeriğinde epik unsurlar barındırmasına rağmen bir halk hikâyesi özelliği gösteren anlatı, Bozcigit adlı kahraman ile Sayıpcamal'ın arasındaki büyük aşkı konu edinmektedir. Hikâye, ihtiva ettiği dini motifler ve değerler ile de dikkati çekmektedir.

Giriş bölümünde anlatı ile ilgili bazı bilgiler verildiği makalenin inceleme kısmında ise hikâyede tespit edilen olağanüstülük motifleri alt başlıklar halinde incelenmiş, farklı anlatılarda mevcut bulunan motiflerle karşılaştırılmış ve hikâyeden aktarılan alıntılarla zenginleştirilmiştir. Sonuç bölümünde ise anlatı ile ilgili genel bir değerlendirme ve birtakım öneriler sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Halk Hikâyesi, Bozcigit hikâyesi, Motif, Olağanüstülük

* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü, ismail.abali@igdir.edu.tr

THE EXTRAORDINARINESS MOTIFS IN THE STORY OF BOZCİGİT

Abstract

From the very first moment of its emergence, verbal explanations have been influenced as much as possible by the elements of society, such as ideas, thoughts, worldview, lifestyle, religious belief and socio-cultural structure. The society, which continues its oral products all along, contradicts some of the motives that it creates in its social memory and in the world of dream world and imagination. In fact, one of these motifs is the motif of extraordinary. Although it has a memento feature from mythical accounts, these extraordinary motifs have become the basic element of many folk narratives in the sense that the elements of old beliefs are reflected in the cultural elements.

This study is a qualitative research based on document analysis and text analysis. In the study, the story of Bozcigit, one of the products of Kyrgyz folk literature, was taken up. The results are extraordinary narrative motifs in to read the complete text transferred to Turkey Turkish and citations were identified only by showing relevant parts. Despite the fact that it contains epic elements in its content, the narrative which shows the feature of a folk story is the subject of great love between Bozcigit hero and Sayıpcamal. The story draws attention with the religious motifs and values it contains.

In this work, one of the rich Kyrgyz folk literature products, the narrative of Bozcigit, tried to determine the extraordinary motifs in it. In the introduction section, some of the information about the narrative have given in the examination section of the article and the extraordinary motifs found in the story have examined in subheadings, compared with the motifs available in different discriptions and enriched with quotations from the story. In the conclusion section, a general evaluation of the narrative and some suggestions have presented.

Keywords: *The Folk Story, The Story of Bozcigit, Motif, Extraordinariness*

Giriş

Motif; mitoloji, masal, efsane, destan ve halk hikâyesi gibi türlerde yaşama gücüne sahip en küçük ögedir. Halk anlatılarının temelini oluşturan motifler, içinde bulunduğu metinde önemli fonksiyonlar icra eder ve metne doğrudan güç kazandırır. Ait olduğu toplumun milli kimliğini de tayin etmede belirleyici bir rolü olan motifler; Türk halk anlatılarında ad verme, sayı, renk, ışık, kuyuya atılma, mağara, bilge kişi, Hızır, bozkurt, at vb. şekilde karşımıza çıkmaktadır. Motiflerin bir türden başka bir türe aktarılması gibi bir özelliği mevcut olup bu niteliğini ise olağanüstülüğe borçludur (Kaya 2007, 532). Eski Türk inanç unsurlarının mitolojik metinlere yansiyip bunların da masal ile destanlara aks etmesi ve toplumun değişen sosyo-kültürel ve dini özelliklerine uyum sağlayarak sonraki süreçte epiko-romanesk anlatılara aktarılması neticesinde, halk hikâyelerimizde de yukarıda bahsedilen motiflere rastlamak mümkündür.

Destancılık geleneğinden miras kalan unsurlarla ortaya çıkan halk hikâyeleri, masalsı ve epik motiflerden de izler taşır. Yani halk hikâyesi, masal/destan kaynaklı ise motif yönünden zengindir (Alptekin 2005, 289). Örneğin Kerem ile Aslı hikâyesi; barındırdığı elma ile hamile kalma, rüyada âşık olma, dağın ve suyun yol vermesi, hayvan ve cansız varlıkların konuşması ve sihirli elbise gibi olağanüstülük unsurları ile zengin bir motif yapısına sahiptir (Bars 2010, 13-22). Türk halk hikâyelerinin motifler yönünden gösterdiği niteliğe paralel olarak aşağıda incelemeye aldığımız ve bir Kırgız poeması (manzume) olan Bozcigit hikâyesi de bünyesinde birçok motif barındırmaktadır. İncelemede söz konusu motiflerden yalnızca olağanüstülük motifleri ele alınacaktır.

1. Bozcigit Hikâyesi

Halk hikâyeleri, Türk halk edebiyatının en önemli anlatı türlerinden biridir. Mitten masala, masaldan destana dek süren sözlü anlatıların sürekliliği bağlamında halk hikâyesi, toplumun yaşayış ve düşünce tarzına bağlı olarak destan dönemi anlatmalarının son halkası olarak ortaya çıkmıştır. Konar-göçer yaşam tarzı ve bunun getirdiği savaşçı toplum yapısını terk edip İslam dinini tercih eden ve yerleşik hayata geçen Türk boylarının sözlü edebiyatı da bu sosyal değişimden etkilenmiş; epik anlatıların yerini epiko-romanesk hikâyeler almaya başlamıştır. Bundan hareketle halk hikâyeleri; manzum-mensur bir yapıda olmakla beraber genellikle aşk, kahramanlık ve

din konularını işlemektedir. Ayrıca diğer türlerden farklı olarak halk hikâyeleri; türkü, atasözü, bilmece gibi çeşitli sözlü edebiyat ürünlerini de bünyesinde barındırabilmektedir.

Bozcigit hikâyesi, epik anlatılara dayanan lirik bir poema (manzume) olup aşk, kahramanlık, sosyal hayat ve dini özellikleri bünyesinde barındıran destansı kıssa türündeki anlatılardan biridir. Arap, Fars ve diğer Orta Doğu toplumlarının mitolojik anlatılarıyla yoğrulmuş olan Bozcigit hikâyesi, ilk defa 1842 yılında Radloff tarafından derlenmiş ve 1870 yılında yayımlanmıştır. 1911 yılında Kırgızistan'a ulaşan kitabın nüshasıyla birlikte hikâye, akıncılar ve ırcılar tarafından ezberlenmiş; ırcıların halk arasında şifahen anlatmasıyla da Kırgız dili ve kültürünün birtakım özelliklerini bünyesine katarak yeniden yazılmıştır. Kırgız Respublikasının Uluttuk İlimder Akademiyası'nın "Eldik Poemalar" (2012) serisinin 31. sayısında sekiz hikâye ile birlikte yayınlanan hikâyenin iki nüshası da Kriuva El Yazmanları bölümünde 617-841 numarasıyla muhafaza edilmektedir (Kırgız Adabiyatı Entsiklopediyalık Okuu Kuralı, 2004: 60).

Bozcigit hikâyesi, diğer Türk boyları tarafından da bilinmektedir. İçerik ve şekil olarak farklılıklar gösterse de özünde aynı olan bu hikâyelerin Dobruca, Kazak ve Uygur Türkleri arasında anlatılan varyantları da bulunmaktadır. Kazak varyantı 2010 yılında bir yüksek lisans teziyle (Direk, 2010) çalışılmışken Dobruca varyantı da yine yüksek lisans tezleriyle dilbilgisi açısından incelenmiştir (Arvas, 2017: 103-104). Aşk ve kahramanlık hikâyeleri başlığı altında değerlendirilen Uygur varyantı (İnayet, 2005: 16) ise Kırgızlara ait Bozcigit metnine en çok benzeyenidir. Olay örgüsü ve epizot yapısının neredeyse aynı olduğu hikayedeki kişi ve yer isimleri de çok küçük farklılıklarla ayrılmaktadır (Direk, 2010: 134-138):

Kırgız Varyantı

Bozcigit

Sayıpcamal

Kimin

Abdalla han

Tahmas han

Uygur Varyantı

Boz Yiğit

Sahipcemal

Kimen

Abdullah han

Tammas han

Zeytun	Ziytun
Meymun şehri	Maymunlar şehri
Milatiye şehri	Mulatiye şehri

İncelememize esas olan Kırgızlara ait bu Bozcigit hikâyesinin ilgili bölümleri ilk defa tarafımızca Türkiye Türkçesine aktarılmış ve metin, Türkiye sahasında ilk kez halkbilimsel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur¹. Söz konusu anlatının epizot yapısı şu şekildedir²:

HAZIRLIK BÖLÜMÜ:

a. Ailelerin Tanıtımı:

1. Kahramanın babasının adı Abdalla handır ve Bagdad şehrinin hükümdarıdır.

2. Sayıpcamal'ın babasının adı Tahmas handır ve Milatiye şehrinin hükümdarıdır.

b. Kahramanların Tanıtımı:

3. Bozcigit, görenin bir daha görmek istediği akıllı ve yiğit bir delikanlıdır.

4. Sayıpcamal, babasının kimseye göstermeye kıyamadığı akıllı ve güzel bir kızdır.

KAHRAMANIN MACERASI BÖLÜMÜ

a. Aşık Olma:

5. Sayıpcamal ile Bozcigit, birbirlerini rüyalarında görerek aşık olurlar.

6. Sayıpcamal aşkıdan yataklara düşer ve Bozcigit'i yanına çağırır.

¹ Tespit etmeye çalıştığımız olağanüstülük motifleri ve çalışmada verilen hikâye ile ilgili diğer bilgiler, hikâye metninin tamamının okunması ve Türkiye Türkçesine aktarılması sonucunda tespit edilmiştir. Çalışmada yalnızca olağanüstülük motifleri ile ilgili kısımlar metinden alıntılar halinde gösterilmiştir. Söz konusu alıntılar, yalnızca "Bozcigit" metnini kapsamakta olup sayfa numaraları (Metin, ...) olarak ifade edilmiştir.

² Epizot modeli, Nerin Yayın'ın ilgili çalışmasındaki (1996: 42-64) modelinden esinlenilerek oluşturulmuştur.

b. Gurbete Çıkma:

7. Bozcigit, rüyasında aşık olduğu Sayıpcamal'ı bulmak için can dostu Kimin ile yollara düşer.

8. Bozcigit ile Kimin, Meymun şehrine gelir fakat burada tutsak edilir. Ancak birkaç denemeden sonra sal yaparak kurtulurlar.

9. Tekrar yola koyulan Bozcigit, Milatiye şehrine gelir ve burada dinlenmeye başlar.

10. Bozcigit'in rüyasına aksakal bir kişi girer ve aradığı kızın bu şehirde olduğunu söyler.

11. Sayıpcamal, şehirde yabancıların olduğunu öğrenir ve kırk kızı, Sayıpcamal'ın emriyle yabancıları saraya getirir.

12. Bozcigit ile Sayıpcamal şiirlerle söyleşerek hasret giderirler.

13. Sayıpcamal'ın babası Tahmas han, kızının bir yabancı ile birlikte olduğunu öğrenir ve Bozcigit'in üzerine asker salar.

14. Yapılan savaşta Bozcigit, Tahmas hanın birçok askerini öldürür ve ona kızını vermesi için dostu Kimin'i elçi gönderir.

15. Bunu kabul etmeyen Tahmas han tekrar savaş ilan etse de sonunda Bozcigit'i savaşla yenemeyeceğini anlayarak hile yapmaya karar verir ve kızını verdiğini ilan edip sahte bir toy düzenler.

16. Bunun üzerine Bozcigit ortaya çıkar ve toyda sarhoş olur. Kimin ile Sayıpcamal'ın yardımıyla ayılan Bozcigit tekrar kaçır ve Tahmas han ardından Zeytun adlı askerini gönderir.

17. Bozcigit ile savaşından sonra Zeytun, onu mağlup edemeyeceğini kabul eder ve şehre geri döner.

18. Bozcigit galip gelse de her tarafı yara içindedir. Allah'a dua eder ve gökyüzünde bir bahçe belirir. Bu bahçeye sığınan Bozcigit burada sıçanların yardımıyla iyileşir ve Milatiye şehrine geri döner.

c. Ölüm:

19. Evinde kaldığı bir ihtiyarın ihanetine uğrayan Bozcigit, Tahmas hanın askerleri tarafından yakalanır ve türlü eziyetlere rağmen öldürülemez de en sonunda kendi kılıcıyla idam edilir.

20. Bozcigit'in öldüğünü gören Sayıpcamal da sarayını bir türbe haline getirir ve kırk kızı ile helalleşerek intihar eder.

21. Bozcigit ile Sayıpcamal aynı mezara, koyun koyuna gömülürler.

SONUÇ BÖLÜMÜ

a. Memlekete Dönüş:

20. Dostu Bozcigit'i kaybeden Kimin, haberini Abdalla hana ulaştırmak için Bagdad şehrine gelir.

21. Abdalla han ve karısı, oğullarının gurbette ölmüş olmasından dolayı büyük üzüntü duyarlar.

b. Kahramanın Kabrine Ziyaret:

22. Abdalla han, karısı ve Kimin; Bozcigit'in mezarını görmek için Milatiye şehrine gelirler.

23. Bozcigit ve kızı Sayıpcamal'ın ölümünden sonra yaptıklarından pişman olan Tahmas han, her türlü cezaya razı olduğunu Abdalla hana bildirirse de Abdalla han, cezasını Allah'a bırakır.

24. Bozcigit'in annesi oğlunun mezarı başında ağıtlar yakar ve yüzünü son bir kez görmesi için mezarı açılır. Bozcigit ile Sayıpcamal sanki yaşıyormuşçasına birbirlerine sarılmış bir halde mezarda yatmaktadır.

25. Kimin de onlarla birlikte olmak istediği yönünde Allah'a dua eder. Duası kabul olur ve o da mezara girerek şehit olur.

Lirik formel ifadeler ve semboller açısından zengin bir profil çizen anlatı, halk hikâyesi türünde Kırgızlara ait önemli bir eserdir. Hikâye; Bozcigit ile Sayıpcamal arasındaki büyük aşkı işlemekte ve rüyada sevgilinin suretini görme ile âşık olma, sevgiliye kavuşmak için türlü cefalara katlanma,

aksakal bir dervişin yardımına nail olma ve ölen âşıkların aynı mezara gömülmesi gibi birçok halk hikâyesi unsurunu da içermektedir.

Trajik bir sonla biten hikâye, aynı zamanda, birtakım epik motifler de içermektedir. Türler arası ayrışmanın henüz tam manasıyla gerçekleşmediği İdil-Ural ve Sibirya anlatılarında olduğu gibi (Aça, 2006: 85) Kırgız halk edebiyatında da görülen bu durum, Bozcigit hikâyesinde de kendini göstermektedir. Nitekim Bozcigit, her ne kadar bir *âşık* olsa da düşmanla baş edecek kadar da yiğit bir kahramandır. Sayıpcamal ile görüşükten sonra Tahmas hanın askerleriyle çarpışan Bozcigit, tek başına yüzlerce askeri öldürebilmiştir. Tahmas hanın en güçlü askerlerinden biri olan Zeytun'u bile korkutan Bozcigit, bir destan kahramanı hüviyetinde corgo ata binen, cesur bir bahadır. Bozcigit, aynı zamanda, sıradan silahlarla öldürülemeyen bir yiğittir. Tahmas hanın cellâtları onu ancak kendi kılıcı ile öldürebilmiştir.

Bozcigit anlatısında dikkati çeken unsurlardan biri de hikâyenin bolca İslami değer ve unsurlara yer vermesidir. Hikâye boyunca sabretmenin, kadere boyun eğmenin, vefakâr olmanın ve tevekkül etmenin önemi sık sık vurgulanmaktadır. Öyle ki Bozcigit'in babası Abdalla han, oğlunun katili Tahmas hanın cezasını ahrete bırakmıştır. Sayıpcamal da sevgilisini cellâtlara teslim eden ihtiyarı, günaha girmemek için öldürmemiştir. Dua etmenin faziletleri de bolca vurgulanan hikâyede bu durumun getirdiği keramet ve mucizelere de yer verilmiştir. Nitekim Tahmas hanın askerleri ile savaşından sonra yaralanan Bozcigit, Allah'a dua etmiş ve gökyüzünde cennete benzeyen bir bahçeye girerek burada iyileşmiştir. Bozcigit'in annesi de gurbette ölen oğlunun yüzünü son bir defa görebilmek için dua etmiş ve duası kabul olmuştur.

Manzum ve mensur bir yapıda olan Bozcigit anlatısında, vakayı tahkiye etme bölümleri nesirle yapılırken karşılıklı konuşmalar ile dua, beddua, dilek, üzüntü, aşk ve sitem bildiren ifadeler ise manzum olarak ele alınmıştır. Sayıpcamal'ın Bozcigit'i yaşadığı şehre çağırması, Bozcigit'in can dostu Kimin'e gurbete çıkacağını anlatması ve sevgilisine kendini tanıtmaması, Tahmas hanın kızına akıl vermesi, Bozcigit'in yaralandıktan sonra iyileşmek için Allah'a dua etmesi, Sayıpcamal'ın sevgilisini öldüren babasına ilenmesi, Kimin'in can dostunun cesedinin başında ağıt yakması, oğlunun ölüm haberini alan Abdalla hanı bir ihtiyarın teselli etmesi ve yüzünü son bir kez görmeyi dileyen Bozcigit'in annesinin Allah'a dua etmesi gibi durumlar

hikâyede manzum olarak ifade edilmiştir. Ağıt, ır, car-car ve dua örneklerini bolca barındıran hikâyenin bu manzum bölümleri hece ölçüsünün genellikle 7'li, 8'li ve 11'li kalıpları ile oluşturulmuştur.

2. Bozcigit Hikâyesinde Olağanüstülük Motifleri

Rüyada Âşık Olma

Türk halk edebiyatında rüya motifi, sıkça karşımıza çıkan bir unsurdur. Özellikle halk hikâyeleri ve halk ozanlarının âşıklık vasfını kazanmasını ihtiva eden anlatılarında karşılaştığımız rüya motifinin bu ve benzeri anlatımlarda birçok işlevi bulunmaktadır. Âşık biyografileri etrafında teşekkül eden halk hikâyelerindeki rüyalar ise âşığa, âşık olacağı kişinin suretini zihnine kaydetme işlevini barındırmaktadır (Günay, 1999: 89).

Bozcigit hikâyesinde de kahramanımız, âşık olacağı Sayıpcamal'ın suretini rüyasında görmüş ve onunla söyleşme imkânını yine rüyasında bulmuştur (Metin, 11-12):

...Kündördün birinde Bozcigit catıp tüş köröt. Tüşündö bir suluu kızdın sürötün köröt. Kız acayıp baktın içinde kırk kızı menen cüröt. Bulbul, çabalekey, kuştar sayrap baktın içi kudu beyiştëy. Bozcigit munu körüp tañ kaldı. Kız nazik obon menen Bozcigitke karap ırdaganı: (Günlerden bir gün Bozcigit uykusunda rüya görür. Rüyasında güzel bir kızın suretini görür. Kız heybetli bir bahçede kırk kızı ile yaşamaktadır. Bülbül, kırlangıç ve türlü kuşların ötüşüp durduğu bahçe tıpkı cennet gibidir. Bozcigit bunu görüp hayran kalır. Kız Bozcigit'e bakıp güzel bir ezgiyle ır söyler)

Cañı coldoş can ciğit

Cici eşim, can yiğidim

Ciğit mintip catabí?

Yiğit böyle durur mu?

Men coluñda ıntızar

Ben yolunda çektim ıntızar

Makul bolsoñ maga bar.

Kabul edersen bana var.

...

...

Oşol cılda Bozcigit on segiz caşka çıktı. Ekinçi cılı dağı tüş kördü. Kız ölgüdüy bolup, zarlap ıylap bir nuska aytkanı: (O sene Bozcigit on sekiz yaşına basar. Sonraki yılda da rüya görür. Kız ölüm döşeğindedir ve ağlaya ağlaya bir ır söyler)

Tört cıl boldu kütömün

Dört yıl oldu bekliyorum

Kelebi dep coktoymun

Gelir mi diye soruyorum

Kabarıñ cok, özüñ cok

Haberin yok, sen yoksun

...

...

Anda Bozcigittin coop bergeni:

Bir ukmuş suluu nazırsıñ

Keç bolgondo hazırsıñ

Ne armanduu mazarsıñ

Kay cerliksıñ ceriñ ayt.

O zaman Bozcigit şöyle cevap verir:

Ne acayıp, hoş bakışlısın

Akşam olunca hazırsın

Ne kutsal bir yerdesin

Neredesin, yerini söyle.

Hikâyede yalnızca Bozcigit değil Sayıpcamal da âşık olacağı kişiyi rüyasında görmüştür. Hatta rüyasında Sayıpcamal ile Bozcigit'in nikâhı bile kıyılmıştır (Metin, 10):

...Sayıpcamal attuu suluu, akılduu calgız kızı bar eken. Apası anı eç kimge körsötpöy çoñ sarayda bakçu. Sayıpcamal on beş çaşka tolgondo bir acayıp tüş köröt. Tüşündö bir suluu cigit kelet. Kız menen taanışıp atım Bozcigit deyt. Bir kişi kız menen cigittin nikesin kıyat. Bulardı tegerektegen el bul eköönün cüzdörünön nur tamgan suluuluktarına tañdıшат... (Sayıpcamal adlı güzel, akıllı bir kızı vardır. Annesi onu hiç kimseye göstermeden büyük bir sarayda büyütülmüştür. Sayıpcamal on beş yaşına bastığında garip bir rüya görür. Düşünde yakışıklı bir yiğit gelir. Kız ile tanışıp “adım Bozcigit” der. Bir kişi kızla yiğidin nikâhını kıyar. Etrafındaki insanlar bu ikisinin güzelliklerine ve yüzlerinin nur gibi parlamasına hayran kalır)

Rüyada Gaipten Haber Alma

Türk halk anlatılarında rüyanın en önemli işlevlerinden biri de kehanette bulunma ya da gelecekte/gaipten haber vermedir (Günay, 1999: 89). Bu tip rüyalar, Dede Korkut Hikâyelerindeki Salur Kazan'ın evinin yağmalamasını haber veren rüya (Ergin, 1997: 99) gibi felaketleri anlatabilir ya da Oğuz Kağan'ın gördüğü rüya (Ögel, 1998: 126) gibi bir zaferin habercisi de olabilir. Bozcigit hikâyesindeki rüya motifi ise Bozcigit'in sevdiğini bulacağını müjdelemektedir.

Hikâyede Bozcigit, dostu Kimin ile Meymun şehrindeki esaretten kurtulduktan sonra beraber Milatiye şehrine gelir ve burada konaklamaya başlar. Bir gece rüyasında aksakal bir adamın kendisine, aradığı kızı bu şehirde bulacağına dair bir nasihat verdiğini görür (Metin,14-15):

...Oşentip baldar kırk kün Milatie şaarında cürüştü. Közdörünö eç nerse körünbödü. Bozcigit bir künü caratkanga munacat aytıp ıyladı. Al catıp uktap ketet. Tüşündö bir ak sakalduu kişi: “Ay baykuş, bul şaardan çıkpağın, tabasıñ” deyt... (O zaman çocuklar kırk gün boyunca Milatiye şehrinde kalırlar. Gözlerine hiçbir şey görünmez. Bozcigit bir gün yaratana dua edip ağlar. Yatıp uyuyuverir. Rüyasında aksakallı bir kişi: “Ey zavallı! Bu şehirden ayrılma, bulacaksın” der.)

Sıçan Aracılığıyla Bulunan Şifalı Ot

Türk halk anlatılarında görülen hekimlik uygulamalarından biri de bir sıçan vasıtasıyla şifalı otlardan faydalanmaktır. Örneğin Malçı Mergen destanında, ayakları Albıçı Bay tarafından kırılan Çoban Malçı Mergen, yaralı bir sıçanın yeşil otu yedikten sonra iyileştiğini görür ve kendisi de bu ottan yiyerek eskisinden sağlam hale gelir (Dilek. 2002: 230-231). Canış-Bayış destanında da Kalmuklarla yaptığı savaş sonucunda ağır şekilde yaralanan Canış, kardeşi Bayış'ın yokluğu sırasında Kara Ünkür mağarasına sığınır ve burada bir sıçandan öğrendiği yöntemi kullanarak iyileşmeye başlar (Abalı, 2016: 205).

Bozcigit hikâyesinde de Bozcigit, Tahmas hanın Zeytun adlı yiğidi ve askerleri ile vuruştuktan sonra yaralanır ve Allah'a dua eder. Duası kabul olan Bozcigit, başını gökyüzüne kaldırdığında cennet gibi bir bahçe görür ve burada yaşamaya başlar. Bozcigit bu bahçede, bir sıçanı yaralar ve sıçanın şifalı bir otu yedikten sonra iyileştiğini görür. Bozcigit de aynı ottan yedikten sonra iyileşmeye başlar (Metin, 26):

...Añıça alla taala munacatın kabil kıldı. Başın cogoru kötördü ele bir bak köründü. Al baka bardı. Bulbul, sandugaç kuştar sayrap turat. Başka eç nerse körünböyt. Bozcigit türdüü cemışterdi terip cep, toydu. Bir çıçkandı bıçak menen caralap kuyruguna cip baylap, ciptin bir uçun koluna karmap, çıçkandı koyo berdi. Üymök çöptü çukup bir çöptü cedi. Karan otursa çıçkandın carası ayığa baştayt. Bozcigit oyloyt: Bul çıçkandın kudaydın caratkan makulugu. Biz dağı makulukbuz. Çıçkanga kuday şıpa berdi dep, özü da oşol çıçkan cegen çöptön tobokelge salıp cedi. Bozcigitin dağı caraattarı ayığa baştadı. (Bunun üzerine Allah Teala duasını kabul eder. Başını yukarı kaldırır ve bir bahçe görünür. O bahçeye varır. Bülbül ve sığırcık kuşları ötüşmekte. Başka hiçbir şey görünmemekte. Bozcigit türlü meyvelerden yiyip karnını doyurur. Bir sıçanı bıçakla yaralar ve kuyruğuna ip bağlayarak ipin bir ucunu elinde tutup sıçanı salıverir. Sıçan bir kök ot kazıp birini yer. Oturup baksa sıçanın yarası iyileşmeye başlar. Bozcigit şöyle düşünür: Bu sıçan Allah'ın yarattığı bir mahlûk. Biz de mahlûkuz. Sıçana Allah şifa verdi, deyip o da sıçanın yediği o ottan tevekkül edip yer. Bozcigit'in yaraları da iyileşmeye başlar.)

Taşı Delen Ok

Epik anlatılarda abartma ve büyütme, zincirlemeli olarak genişletilmiştir. Düşmanın abartılması ve gereğinden güçlü gösterilmesi, aslında, kahramanın yüceltilmesi amacını taşımaktadır (İbrayev, 1998: 304). Yani düşman ne kadar güçlüyse kahramanın göstereceği cesaret ve yiğitlik de o denli gösterişli bir durum arz etmektedir. Örneğin Küsek Bey destanında

Babsak, obaya musallat olan bir aslana ok atar ve ok, aslanı delip geçtikten sonra bir kayaya saplanarak kayanın içinde kaybolur (Ergun&İbrahimov, 2000: 47).

Bozcigit hikâyesinde de Tahmas hanın Zeytun adlı askerinin zeki ve güçlü olduğunu ifade etmek ve Bozcigit'in ne kadar yaman bir yiğitle karşılaşacağını belirtmek için anlatıcı, Zeytun'un okunun taş a saplandığını tahkiye eder. Fakat Zeytun'dan daha yiğit bir özellikte olan Bozcigit'in oku ise onunkinden daha derine saplanır. Bu sayede de Zeytun, Bozcigit'in kendisinden daha güçlü ve kahraman olduğunu kabul eder (Metin, 24):

...Tahmas handın bir ubadalaşıp cürgön hanzadası bar ele. Atı Zeytun. Al eki cüz kişini alıp cana kuudu. Zeytun baatır, akılduu, daana cigit ele. Bozcigit kaçıp baratıp çoñ taşka ok attı. Al ogu carımına kirdi. Zeytun dağı oşol taşka ok attı. Anın ogu da carımına çeyin kirdi. Cigit oylodu. “Bozcigittin küçü meni menen barabar eken. Birok menin askerim artık eken. Bozcigitti kriptir kılábız” dep artınan toktoboy kuudu. Bozcigit taşka cana ok attı, ogunun carımçası battı. Zeytun da ok attı, anın da ogunun carımı battı. Cigitin öltürörünö közü cetpedi. Al mintip oylodu: “Bozcigit menden küçtüü eken. Meni dağı, eki cüz kişimdi da ceñet. Abdan uyat bolup şaarga kirgençe, con ele kaytayın.” Zeytun cigitleri menen Milatieke kaytat... (Tahmas hanın –kızını vermek için vaat ettiği- bir hanzadesi vardır. Adı Zeytun. O iki yüz kişiyle kovalamaya başlar. Zeytun bahadır, akıllı ve zeki bir yiğittir. Bozcigit kaçarak uzaklaşıp bir kayaya ok atar. Oku yarısına kadar saplanır. Zeytun da o kayaya ok atar. Onun oku da yarısına kadar saplanır. Yiğit şöyle düşünür: “Bozcigit'in gücü benimki kadarmış. Hem benim askerim de daha fazla. Savaşıp Bozcigit'i yakalayabiliriz.” diyerek ardından kovalar. Bozcigit kayaya yine ok atar. Okun yarısından fazlası kayaya saplanır. Zeytun da ok atar, onunki ancak yarısına kadar saplanır. Yiğidi öldürebileceğine aklı kesmez. O zaman şöyle düşünür: “Bozcigit benden güçlü imiş. Beni de iki yüz askerimi de yener. Çok utanır ve şehre geri döneyim” der. Zeytun yiğitleriyle birlikte Milatiye şehrine geri döner.)

Kahramanın Ancak Kendi Silahıyla Öldürülebilmesi

Epik geleneğimizde anlatı kahramanının öldürülmesi ya da etkisiz hale getirilmesi çok zor bir durumdur. Hatta bazı anlatılarda kahraman, tutsak edilse dahi öldürülemez. Örneğin Canış-Bayış destanında Bayış, Kıtaylara esir düştüğünde türlü işkencelere rağmen bir türlü öldürülemez ve bir zindana hapsedilir (Abalı, 2016: 205). Destanlarda kahramanın yiğitliği, ona ait silahlara atfedilen özelliklerle de anlatılmaya çalışılır. Güçlü ve ölümsüz olan kahraman, ancak kendisine ait bir nesne ile öldürülebilir. Er Samır destanında Kara Bökö, işkencelerle kanı yeryüzünü kaplamasına rağmen bir türlü ölmez ve ancak kendi çelik bıçağı ile öldürülebilir (Dilek, 2002: 80-82). Aynı durumu Dede Korkut Hikâyelerinde de görmek mümkündür. Obaya musallat

olup Oğuz'a türlü zararlar veren Tepegöz'ü de Basat ancak kendi kılıcı ile öldürebilmiştir (Ergin, 1997: 215).

İncelememize esas olan hikâyede de Bozcigit, Sayıpcamal'ın babası Tahmas hana esir düşmüş ve türlü eziyetlere rağmen ölmemiştir. Hikâyede bunun sebebi olarak da Bozcigit'in daima dua okuması ve gusül abdesti alması olarak gösterilmiştir. Nihayetinde de Bozcigit, ancak kendi kılıcı ile öldürülebilmiştir (Metin, 28):

...Baş keser celdet bir kança colu Bozcigittin başına kılıç çabat. Birok kesilbeyt. Kılıç kespegen sebebi: Bozcigit dayıma "Hızır valiyas haaliya alsalam" dubasın okur ele. Gusul kılar ele. Akırı özünün kılıçı menen çaap öltürüşöt... (Başını kesecek olan cellât birçok kez Bozcigit'in başına kılıç çalar. Biraz olsun bile kesilmez. Kılıç kesmemesinin nedeni Bozcigit'in daima "Hızır valiyas haaliya alsalam" duasını okuması, gusül abdesti almasıdır. En sonunda kendi kılıcı ile öldürebilirler.)

Kahramanın Mezarının Açılması

Allah'a dua etmenin bir mükâfatı olarak gösterilen kahramanın mezarının kendiliğinden açılması durumu, hikâyede; Kimin'in, can dostu Bozcigit'in ölümünün ardından yaşayamayacağını bildirmesi ve ölmek istemesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bozcigit ile aynı gün doğan ve hayatı boyunca yanından hiç ayrılmayan Kimin, Allah'a Bozcigit ile aynı mezarda yatmak istemesi yönünde bir dua eder. Duası kabul olan Kimin, mezarın açılması üzerine Bozcigit ve Sayıpcamal'ın yanında yatarak sonsuz bir uykuya dalar (Metin, 49):

...Oşol çakta kudaanın rayımı menen eşik açıldı. Kimin dosu Bozcigittin canına kirip şeyit boldu. Üçöösü birge bolup maksat muradına cetiştı. A düynödö bolso da çoğuu boluştu... (O zaman Allah'ın izniyle kapı açılır. Kimin, dostu Bozcigit'in yanına girip şehit olur. Üçü de kavuşup muradına ererler. Öbür dünyada da olsa birleşirler.)

Sonuç

Bozcigit hikâyesinde tespit edilen olağanüstülük motiflerinin tümü Türk sözlü ürünlerinde var olan motiflerle aynı özelliği taşımaktadır. Hikâyede saptadığımız motiflerin özellikle destan ve halk hikâyesi menşeli olduğu açıkça görülmektedir. Rüyada âşık olma ve gaipten haber alma motifleri, Anadolu ve diğer Türk coğrafyalarında anlatılan halk hikâyeleri ile paralellik göstermektedir. Bunun yanında sıçan aracılığıyla şifalı ot bulma, taşta saplanan ok ve kahramanın ancak kendi silahıyla öldürülebilmesi motifleri de epik geleneğimize ait ve birçok Türk destanında mevcut olan

motiflerdir. Açıkça görülmektedir ki halk anlatıları bağlamında türler arası ayrışmanın tam olarak gerçekleşmediği Kırgız halk edebiyatında, Bozcigit poeması (manzume), destan ve halk hikâyesi özelliklerini bünyesinde barındıran bir anlatıdır.

Dobruca, Uygur ve Kazak varyantları bulunan Bozcigit hikâyesi ile ilgili Türkiye sahası ve diğer coğrafyalarda birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen söz konusu anlatının Kırgız varyantı ile ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Hikâyenin tamamının Türkiye Türkçesine aktarılıp yayımlanması sayesinde ihtiva ettiği birçok halkbilimsel özelliğinin gün yüzüne çıkarılabileceği ve çeşitli inceleme yöntemleriyle irdelendiğinde kültür dünyamızdaki yerinin tam olarak saptanabileceği kanısında olduğumuzu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKLAR

- “Bozcigit”, (2012). *Eldik Poemalar*, (Redaksiya: A. A. Akmataliyev), Bişkek: Kırgız Respublikasının Uluttuk İlimder Akademiyası.
- ABALI, İ. (2016). “Canış ve Bayış’ın Sonsuz Yolculuğu”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 1., 203-213.
- AÇA, M. (2006). “Tıva Destan ve Masallarının Araştırılmasında Tür Sorunu”, *Milli Folklor*, S. 72, 85-94.
- ALPTEKİN, A. B. (2005). *Türk Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ARVAS, A. (2017). “Türkiye’de Kıpçak Sahası Türk Destanları Üzerine Yapılan Tezler (1995-2004)”, *Türkiye’de Bir Kurmancan Datka Prof. Dr. Nerin Yayın Armağanı*, Ankara: Sage Yayıncılık, 95-109.
- BARS, M. E. (2010). “Kerem İle Aslı Hikâyesinde Olağanüstülük Motifleri”, *JASSS*, C. 3, S. 1, 13-22.
- DİLEK, İ. (2002). *Altay Destanları I*. Ankara: TDK Yayınları.
- DİREK, H. (2010). *Kazaklarda Bozcigit Anlatması*, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- ERGİN, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: TDK Yayınları.
- ERGUN, M. Ve İBRAHİMOV, G. (2000). *Başkurt Halk Destanları*, Ankara: Türksoy Yayınevi.
- GÜNAY, U. (1999). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İBRAYEV, Ş. (1998). *Destanın Yapısı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- İNAYET, A. (2005). *Uygur Halk Hikâyeleri Üzerinde İncelemeler*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- KAYA, D. (2007). *Ansikpedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kırgız Adabiyatı Okuu Kuralı*, (2004), (Redaktor: Ü. Asanov), Bişkek: Mamlekettik Til Cana Ensiklopediya Borboru.
- ÖGEL, B. (1998). *Türk Mitolojisi I. Cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- YAYIN, N. (1996). *Sürmeli Bey Hikâyesi İnceleme-Metin*, Ankara: Milli Folklor Yayınları.

Akyüz, Ç. (2018). Berdel Evliliği Üzerine Kalitatif Bir Araştırma Mardin Örneği. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 17-34.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 28.03.2018

Kabul / Accepted: 17.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

BERDEL EVLİLİĞİ ÜZERİNE KALİTATİF BİR ARAŞTIRMA MARDİN ÖRNEĞİ¹

Çiğdem AKYÜZ**

Öz

Temeli karşılıklı dünür olma (garsıkuda) esasına dayanan geleneksel bir evlilik türü olan berdel, günümüzde hâlâ uygulanmaktadır. Türkiye’de berdel evliliklerinin yaygın olduğu illerden biri de Mardin’dir. Aynı anda iki gelinin, aynı düzen içerisinde değiştirildiği bu evliliklerde, her iki taraf da gelin almanın sevincini ve kızını göndermenin hüznünü bir arada yaşar. Berdel evliliği, beraberinde bazı sorunları getirse de sağladığı birtakım toplumsal faydalar neticesinde yerleşmiş bir uygulama hâline gelmiştir. Yıllar içerisinde bölgenin sosyal hayatı ile diyalektik bir etkileşime giren bu pratik, özellikle kadın kimliğini şekillendiren referanslardan birisi hâline gelerek bölgenin sosyolojik yapısına tesir etmiştir.

Bu çalışmada, Mardin bölgesinde berdel usulü evlilik yapan bireyler ile mülakatlar gerçekleştirilmiş ve bölge dinamikleri ile gelenekselleşen ve sosyal hayatı düzenleyen unsurlardan biri olan bu evlilik türünün, toplumsal boyutu üzerinden bireylerin, özellikle kadınların, toplumsal konumlandırılma ve tanımlanmalarına (sosyal kimliklerine), birlikte yaşama kültürlerine, sosyal statü ve rollerine tesiri üzerinde durularak toplumsal cinsiyet konusu çerçevesinde geleneksel evlenme biçimleri içerisinde berdel türü evliliğin işlevi ve güncelliği sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Berdel evliliği, Mardin, toplumsal cinsiyet.

¹Bu çalışma, “Berdel of Women In The Southeast Of Turkey (Sample Of Mardin)” adı ile 1st International Women’s Congress toplantısında (14-16 Kasım; Ankara 2016) sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Gazi Üniversitesi Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, cigdemakyuz@gazi.edu.tr

A QUALITATIVE RESEARCH ON BERDEL MARRIAGE SAMPLE OF MARDİN

Abstract

This study discusses berdel marriage, based on garsikuda in other words being each others' child's father-in-law or mother-in-law still preserves its vitality, as a social problem in Southeast of Turkey by sample of Mardin. The aim of the study is to present the role of traditional practices regarding berdel marriage using narrative of women who participated in the research. In this context, the importance of culture in the presence and maintenance of berdel marriage was sampled over Mardin. The research data was collected by in-depth interviews with ten women who married by berdel, lived in Mardin. In-depth interviews allowed us to obtain the history of the berdel marriage of the women who participated in the research; narrative analysis was used to analyze the narrative of women concerning berdel marriage. According to research results, Mardin is one of the cities in Turkey which berdel marriages have still being experienced. In this process, in which two brides being exchanged at the same time, both sides have the happiness of having a new bride and on the other hand they have the sadness of sending his/her own girl to a new family. Though berdel marriages bring some problems within its nature, in accordance with Mardin case we can say that it has been a stable custom in the terms of social benefits it provides. Berdel tradition, interacted with the social life of the region in a dialectical manner. In particular it has been one of the references of female identity and gender of that region. Therefore we are in the opinion of this custom experienced in the region generally preferred for economic reasons and mostly affects the place of women in society.

This study based on field survey and in that context interviews were carried out in Mardin with individuals who made berdel marriage. And berdel marriages was handled within the framework of gender issues and focused on social positioning and identifying of women. The actuality and function of berdel marriage was be questioned and tried identify the place of berdel among traditional forms of marriage.

Keywords: Berdel marriage, Mardin, gender.

Giriş

Bireyin yaşama ilişkin konumlanışını belirleyen geçiş dönemleri içerisinde doğum ve ölüm –olmak ve ölmek- arasında gerçekleşen medeni dünyaya ilişkin statünün değiştiği *evlenme*, yaşamın geri kalanına tesir eden bir süreci işaret eder. Evlilik, iki bireyi toplumca kabul edilebilir bir düzende bir araya getiren bir kurum olarak en temel işlevi ile iki farklı hayatı, yeni bir hayat kurmak koşuluyla birleştirir. Evlilikle birlikte gelin ve damat sıfatları karı-koca, eş, anne-baba gibi tanımlamalara evrilir (Altun, 2004: 89). Tarihin ilk çağlarından modern dönemlere dek insanlar, evliliği belirli kalıplar içerisinde değerlendirir ve sosyal, antropolojik ve iktisadi gerekçelerle evliliği bazı kaidelere bağlarlar. Modern hayat deneyimlerine uzak iptidai dönemlerde, kurulacak yeni ailenin düzeni ve aile kurma sürecinde olan çiftler, *töre* olarak adlandırılan katı kurallar ağı ile çevrenir. Bu bağlamda, toplum ihtiyaçlarına dayalı farklı evlilik türleri ortaya çıkar. Bazı gruplar, sadece kendi çevreleri dışından kız alırken (*exogamy*) bazı gruplar da, sadece kendi içlerinde kız alıp verirler (*endogamy*). İç evlilik ve dış evlilik olarak da tanımlanabilecek olan *exogamy* ve *endogamy*, ilerleyen zaman içerisinde farklı uygulamalara dönüşse de temel bileşenlerini saklayarak günümüze dek ulaşır.

Abdülkadir İnan'ın “il içinden ve kişinin kendi boyu dışında belli bir boydan evlenmesi” (1998: 341) olarak tanımladığı *exogamy*nin kaynağı daha önceki kız kaçırma yoluyla evlenmelerin sebep olacağı *oç almayı* engellemek ve tazminatı peşin olarak ödeme amacıyla başvuru, bir çeşit mübadele/değiş-tokuş sayılan “evleneceği kızın ailesinden birine kendi kız kardeşini veya akrabalarından birini verme” (Gökalp, 2007: 305) geleneğine dayanır. Çin kaynakları M.Ö. I. asırda (dahi) Hunlarda, söz konusu *karşılıklı dünür olma* geleneğinin oldukça yaygın olduğunu belirtir (İnan, 1998: 341). Modern zamanlarda da geçerliliğini koruduğu bilinen *karşılıklı dünür olma* esasına dayanan evlilik türü, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde farklı adlarla hâlâ uygulanır: Hakkâri yöresinde *kepir*, Denizli ve Aydın'da *değişik yapma*, Maraş, Sivas ve Tunceli'de *guherandin* veya *berdel*, bu evlilik türüne verilen isimlerdir. Mardin, Diyarbakır, Şanlıurfa gibi Güneydoğu Anadolu illerinde ise bu evliliğe *berdel* dendiği belirtilebilir (Yücel, 2008: 2; Köse, 1996: 101).

Berdel, evlenecek iki erkeğin, gelinlik çağındaki kız kardeşlerini veya akrabalarını değiştirmesi şeklinde gerçekleşir. Başlık, takı, ev eşyası vb.

düğün giderlerinin taraflara vereceği ekonomik yükümlülükleri, asgari düzeye indirmek maksadıyla yapılan bu evlilik türü, bazı hususların gözetilmesi sebebiyle *tercihli evlilikler* sınıfına girer (Sayın, 1990: 83; Balaman, 1982: 42-43). Eşit şartlardaki ortaklığın birlik ve dirlik içerisinde sürdürülmeye çalışılmasına dayanan ve geleneksel kır hayatının bir gereği olan bu evlilik, sadece yakın akrabalar değil arkadaşlar arasında da görülebilir (Köse, 1996: 101). Ayrıca evlenecek bireylerden çoğu zaman kadının, nadiren de erkeğin tercih veya söz hakkı olmaması bu evliliği, *toplumsal cinsiyet* bağlamında da irdelemeyi gerektirir.

Araştırma Yöntemi, Veri Toplama ve Analiz Süreci

Berdel evliliğinin güncel uygulamaları hakkında çeşitli nesnel verilere ulaşmanın saha araştırması yapmakla mümkün olabileceğinden hareketle, söz konusu geleneğin uygulandığı Mardin bölgesinde Çobanoğlu'nun (2002: 63) ve Goldstein'in (1983: 12) görüşleri esas alınarak bir saha araştırması yapılmıştır. Yüz yüze yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılarak soru türleri ile görüşülen kişilerin verdiği cevaplar üzerinden *berdel* olgusu irdelenmeye çalışılmıştır. Örnek olay ve değişim monografilerinden vaka metodu seçilmiş, incelenen olayların ayrıntılı olarak tanıtılması ve elde edilen verilerin geçerli kavramsallaştırmalara ulaşması sağlanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada *berdel* türü evlilik yapan on bir kişi ile görüşülmüş, bu bakımdan yirmi iki *berdel* örneklem olayı incelenmiştir. Aynı etnik şablonda yer alan örneklem gurubundaki yaş aralığı ise 56 ile 32 arasında olup yüz yüze görüşülen kadın sayısı 7, erkek sayısı 4'tür. Özellikle kadınlar, isimlerinin çalışmada yer almamasını, erkekler de anlatıları içerisinde zikrettikleri kadınların isimlerinin, çalışmada belirtilmemesini istemişlerdir. Bu bakımdan çalışmada tutarlı bir yol izlenmesi açısından kaynak kişilerin ve anlatılarda isimleri geçen kişilerin, açık kimlik bilgileri kullanılmamıştır.

Görüşmeler, ses kaydı yöntemi ile yapılmış ve daha sonra ses çözümlemesine gidilmiştir. Kaynak kişiler, *berdele* ilişkin deneyimlerini ve öznel fikirlerini tahkiye ederek sunmuşlardır. Bu bağlamda verilerin çözümlenmesinde hikâye analizi yöntemi (Lawler, 2002: 242) kullanılmıştır. Anlatılar, bireylerin kendi perspektiflerinden gördükleri ve göstermek istedikleri öznel fikirleri yanı sıra dâhil oldukları toplulukça ortak olarak benimsenen kolektif görüşleri de içerir. Görüşülen kişilerin metne aktarılmamasını istedikleri kısımlar, çalışmaya dâhil edilmemiştir. Kaynak

kişilerin çoğunun ana dili Türkçe olmadığından derlemeler, Kürtçe (ağırlıkta olmak üzere) Arapça ve Türkçe yapılmış; Türkçe olmayan kısımlar daha sonra Türkçeye çevrilmiştir. Saha araştırması 2013 yılında yapılmış, verilerin toplanması sekiz ay, verilerin analizi ise yedi ay sürmüştür. Çalışmanın şekillenmesinde, farklı hayat hikâyeleri ve bölgesel faktörler de göz önünde tutulmuştur.

Araştırmaya Kaynaklık Eden Kişilerin Sosyo-Demografik Özellikleri

Kaynak Kişi (Cinsiyet)	Derleme Sırasındaki Yaşı	Evlilik Yaşı	<i>Berdel</i> Türü/Sebebi
KK-1 (Erkek)	56	19	Baldızı ile/ Kız kardeşi için
KK-2 (Erkek)	36	19	Sevdiği kişi ile/ Akrabalık ilişkisi
KK-3 (Kadın)	38	18	Tanımadığı birisi ile/Ağabeyi için
KK-4 (Kadın)	35	16	İstemediği birisi ile/Ekonomik nedenler ve ağabeyi için
KK-5 (Erkek)	56	23	Sevdiği kişi ile/ Ekonomik nedenler
KK-6 (Kadın)	46	21	Tanımadığı birisi ile (ikinci eş olarak)/Babası için
KK-7 (Kadın)	42	18	Akrabası ile/ Ekonomik ve sosyal nedenler (Eşi ölünce ikinci evliliğini <i>berdel</i> bozulmasının diye kayın biraderi ile)
KK-8 (Kadın)	40	17	Amca oğlu ile/Ekonomik nedenler (Aile mirasını korumak için)
KK-9 (Kadın)	32	23	Tanımadığı birisi ile/ Kan davasını sonlandırmak için
KK-10 (Kadın)	54	19	Amca oğlu ile/ Ağabeyi için
KK-11 (Erkek)	35	18	Tanımadığı birisi ile/ Ablası için

Güneydoğu'da Kadının Be(r)deli: Başlık Parası

Başlık parası, temel olarak evlilik sırasında kadının ailesine ödenen para, maddi değeri yüksek mal veya eşya olarak tanımlanabilir. Güney Doğu Anadolu bölgesinde ve Mardin'de şehir merkezinde çok yaygın olmamakla birlikte taşra kesimde uygulanmaya devam eden bir pratiktir. Dünyanın çeşitli ülkelerinde de görülen bu uygulama, kadının toplumdaki statüsünün belirlendiği bir değer mübadelesi olarak algılanır. Ödenen bedelin düşük olduğu ya da alınmadığı durumlarda, kadının bir kusuru olduğu düşünülür

(Wells, 1994: 86). Ailenin kızı için toplumca az olduğu düşünülen bir başlık parası istemesi, aile için bir onur meselesidir ve tercih edilen bir durum değildir. Zira başlık parası, zamanla maddi zenginlik üzerinden toplumda güç ve saygınlık gösterme aracına dönüşür. Bazı antropologlar tarafından birtakım toplumsal faydaları olduğu ileri sürülse de (Tezcan, 1993: 424) çağdaş toplumbilim açısından bu uygulamanın, hem kadını değersizleştirdiği hem de toplumsal sorunlar ürettiği ifade edilebilir.

Hindistan, İrlanda ve Polonya gibi dünyanın çeşitli yerlerinde bu uygulamanın tam tersi şekilde erkek için ödenen *drahoma* olarak adlandırılan başlık parası mevcuttur (Tezcan, 1993: 416). Ancak araştırma sahasında böyle bir uygulama görülmez. Sadece kadının değil ailesinin değeri de, kendisi için ödenen başlık parası ile belirlenir. Bu durum, yalnızca yakın akraba evliliklerinde ve *berdel* yolu ile evlenmelerde göz ardı edilebilir. Bu bakımdan *berdel* türü evliliğin birincil işlevi olarak başlık parası başta olmak üzere, evliliğin maddi yükünü hafifletmesi gösterilebilir. Zira iki bireyin yuva kurlmaları esasına dayanması gereken evlilik kurumu, zamanla tüm akrabaları kapsayan bir boyuta ulaşır. Bu çerçevede, toplumun kendi yarattığı geleneksel başlık uygulamasının soruna dönüşmesine, kendince bir çözüm bulma yoluna gittiği ve başka bir sorun olan *berdel* evliliğini icat ettiği belirtilebilir. Konu ile ilgili yapılan bir çalışmada, başlık parasından kurtulmak gibi maddi kazançlar sağlamak üzere insanların bir mal gibi alınıp verilmesi durumu; insan ticareti/kaçakçılığı bağlamında değerlendirilir ve insan ticareti ile mücadele politikalarının, *berdel* için de uygulanması gerekliliği vurgulanır (Bolat, 2003: 223-228).

Bölgenin özellikle kırsal kesimlerinde *berdel* dışındaki evlilik türleri, yüklü bir maddi külfet gerektirir. Genel olarak başlık parası uygulaması şu şekilde gerçekleşir: kızın babası, erkek kardeşi, dayısı, kız kardeşi ve amcasına yüklü bir miktar para (yul) ödenir. Yukarıda zikredilen akrabaların dışında hala ve teyzeye, diğerlerine ödenen miktarın yarısı ödenir. Kızı istenen aşirete veya aileye *nevmal* denen bir hayvan kurban olarak takdim edilir. Gelin el açtırma bedeli *kefhanne* olarak gelinin üzerine kapı açtırma bedeli *deri* olarak adlandırılır, ayrıca evlenen erkek kendi akrabalarına da *hil'at* olarak tanımlanan hediyeler verir (Bozkurt, ty: 87). Tüm bunların, bölgede evliliği maddi yükümlülüğü ağır bir pratiğe dönüştürdüğünü değerlendirilebilir.

Başlık parası uygulamasının, bölgede bugün de devam etmesi, berdel evliliğinin tercih edilme oranını artıran en belirgin etkidir. Zira ekonomik nedenler, saha araştırması kapsamında görüşülen on bir kişiden dört çiftin *berdel* yolu ile evlenmelerinin birincil nedeni; diğer çiftler açısından da önemli bir sebep olarak görülür. Kadın ve erkeğin, herhangi bir eşya hükmünde değerlendirildiği *berdel* usulü evlilikte, geleneksel düzende gerekli görülen (yukarıda zikredilen) maddi masrafların ortadan kalkması, uygulamayı aktif tutan başlıca gerekçedir. Bu duruma örnek teşkil edebilecek bir evlilik, şu koşullarda gerçekleşir:

“23 yaşına gelmişim. Bir sevdiğim vardı. Onunla evlenmek istiyorduk. Babası on bilezik, altın kemer, para vb. ne bileyim bir sürü şey istedi. Bende para yok. Babama desem o benden bekler. En iyisi dedim büyük şehre gideyim... Gittim. Ailemin durumu iyi değil, para isterler. Okumamışım. Düzgün iş yok. Geri döndüm. Ne olmuş, dedim... Çalışayım tarlada. Sevdiğimin bekâr bir ağabeyi var, benim de bekâr bir kız kardeşim var. Babam dedi, sizi berdel edelim. Bir bilezik aldım ben, onlar da kardeşime aldı. Başka da bi’ şey etmedik. Biz Z. ile birbirimizi seviyoduk ve mutlu olduk, kardeşim de mutludur n’olacak.” (KK-5).

Çalışma kapsamında görüşülen bir başka kişinin (KK-4) *berdel* hikâyesi, birincil olarak ekonomik nedenlerden kaynaklanmakla birlikte, kadının erkek kardeşi için kurban edilmesi gibi toplumsal bir sorunu da içerir. KK-4, kendisi için istenen başlık parası verilebilseydi, ya da böyle bir para isteme durumu hiç olmasaydı, evlenip mutlu olabileceğini düşünür. Şu anki mutsuzluğunu, hem kendisi için istenen hem de abisinin vermek zorunda bırakıldığı başlık parasına bağlar. Kadının bu duruma karşı koyma ya da itiraz etme hakkı yoktur. Hayatının en önemli kararlarında dahi bir birey olduğu düşünülmeyen kadının, çoğu zaman fikri alınmaz. Ancak bu durum, zamanla kadınların da onayladığı bir sürece dönüşür. KK-4’ün istemediği bir kişi ile evlenmesine ailenin kadın üyeleri de onay verirler ve onun bu duruma itiraz etmesini yersiz bulurlar. Toplumun kadın cinsiyetini bastırması, etkisizleştirmesi ve ona hudutlar çizmesi, kadın tarafından da kabul edilen öğrenilmiş bir çaresizlik olarak onu çevreler. KK-4’ün *berdel* hikâyesi şu şekildedir:

“Ben on altı yaşıma geldim. Bizim buralara yabancılar (yabancı olarak kast ettiği başka köyden) gelmişti. Beni görmüş, beğenmişler. Dediler,

seni istemeye gelecek bunlar. Ben evlilik falan istemezdim o zaman. Babam dedi, kızım güzeldir, çalışkandır. On beş bin lira versinler, altın, bilezik yapınlar, kızımı vereyim. Ben oğlanı gördüm, hoşuma gitti. Şimdi yalan nasıl diyem. Ama bana kimse sormadı. O zamanlar abim de bir kızı istemişti, bizim paramız yoktu, evlenememişti. Abim dedi, bunlar sana başlık parası versin, ben de o parayla evleneyim. Babam, abimle tartışırdı çok. Vermem, dedi sana para, kendin kazan başlık paranı... Abim sinirliydi çok. Biz ondan çok korkardık. Birgün geldi, babama demiş, o zaman M.'yi vereceksin. A.'nın (evlenmek istediği kız) abisi var, iyidir, hoştur berdel yapamaz. Amcamgiller hep karıştı. Annem, teyzem evlensin dediler, karar verdiler. Beni V.'ye verdiler. Ben tabi kimseye diyemedim, ben öbür oğlanı isterim diye. Anneme dedim V.'yi istemem. Annem dedi, evlenince seversin, abin gitmiş konuşmuş, iyi adammış. Ve biz berdel yaptık.”(KK-4).

Bu hikâyede görüldüğü üzere erkek kardeş, kız kardeşinin iyiliğini istediğini ve onun mutluluğu adına bu kararın verildiğini kabul etmek ister. Kadının düşünmesine veya karar vermesine gerek yoktur, zira erkek, onun adına da düşünür. Bu örnek özelinde görülen ağabeyinin başlık parası için kurban edilen kız kardeş vakası, bölgede sık rastlanan bir olay değildir. Ancak genel olarak abisi ve babası evlenebilsin diye kendi fikri sorulmadan *berdel* yapılan kadınlar ile ilgili trajik hikâyeler, azımsanmayacak oranda mevcuttur. Çalışma kapsamında görüşülen KK-6 da babası için istemediği birisi ile berdel yapılmıştır. (Çalışmanın devamında bu olay detaylandırılmıştır.)

Berdel ve Akrabalık İlişkisi

Berdelle yaratılmak istenen bir diğer olgu; güçlü sosyal bağlardır. Evlenecek kişilerin ailelerinin görece daha fazla müdahale hakkı olan bu uygulamayı şekillendiren önemli hususlardan birisi de, geleneksel değerler hiyerarşisidir. Örneğin amca oğlu, amca kızını alma önceliğine sahiptir. Güney Doğu Anadolu bölgesinde sıklıkla görülen bu duruma göre, amca kızı ile evlenme hakkı, öncelikle amca oğluna aittir. Yaygın olarak kabul gören bu uygulama sonucu, bir kadını amcasının oğlu istediğinde kadının başka bir tercihte bulunma hakkı yoktur. Amca oğlunun kan bağı, muhtemel bir kan davasında diğer akrabalardan önce gelir. Bu kabul, siyasal ve ekonomik bir dayanışmayı içerir. Amca kızı ile evlenme, ailenin bölünmesini engeller. Ailenin mevcut ekonomik ve siyasal ilişkileri düğünden önce nasıl ise düğünden sonra da aynı biçimde devam eder. İktidar, soyağacından gelir ve

soyağacına başka kanların karışmasıyla, birlik bozulabilir (Yücel, 2008: 14-15). Bu yüzden amca kızıyla evlenmek de amca kızını dışarı vermek de, amca oğlunun onayına bağlıdır.

Daha çok feodal kanunlar çerçevesinde yaşayan toplumlar, akrabalık ilişkisinin, evlilik ile güçlenmesini öngörürler. Araştırma sahası olan Mardin ve genel olarak Güney Doğu Anadolu bölgesinde akrabalık ilişkilerine verilen önem, evlilik konusunda da görülür. Bu tür evlenmede karşılıklı her iki ailede de diğer evlenmelere göre daha sağlam temelli bir akrabalık tesis edilir. Zira her evli çiftten doğan çocuklar, birbirlerinin dayı ve hala çocukları olurlar. Bu olaya örnek teşkil eden bir kadının *berdel* hikâyesi şu şekildedir:

“17 yaşındaydım. Biz köyde oturuyorduk, amcamlar şehir merkezinde. Amcamın oğlunu pek gördüğüm yoktu. Küçükken birkaç defa gelmişti, bize. Bir gün babam geldi ve seni “Amcanın oğluna berdel yapacağız.” dedi. Ağabeyim de onların kızını alacaktı. Seçme şansım ya da hayır deme şansım var mıydı, bilmiyorum. Sustum. Ancak benim gönlüm başkasındaydı. Bunu babama söyleyemedim. Anneme zor güç söyleyebildim. Annem “Sevda da neymiş, amcanın oğlu bizim kanımızdandır, yabancıya mı gitmek istiyorsun? Sakın baban duymasın!” dedi. Ağabeyime “Amcamın oğluyla evlenmek istemiyorum.”, dedim. Bağırды. “Sevdiğin mi var yoksa?” dedi, sustum. Babam anladı, istemediğimi sürekli “Töremiz var, örfümüz var, kardeşimin oğlu seni alacak.” diyordu. Köyde amcamlarla ortak büyük arazilerimiz varmış, bu araziler dağılmasın diye... Tüm bunlara karşı gelemedim, kaderim dedim, kabullendim. Yaşım resmî nikâh için uygun değildi. Karşı taraf bir yıl beklemek istemedi. Amcamlar babama para ödeyerek bu işi hallettiler. Sonra evlendik. Amcam, kayınpederim oldu aynı zamanda. Bu aramızdaki akrabalık bağına daha güçlendirdi ve ailelerin evliliklerimize daha çok karışmasına neden oldu. Ben şehre gelin gittim ve amca kızım köye... Tarlalar da bölünmemiş oldu.” (KK-8).

Berdel ve Toplumsal Cinsiyet (?)

Bireyin kendi seçimi dışında gerçekleşen kadın ya da erkek olarak dünyaya gelmek; hangi kültürde, ya da çağda olursa olsun tıpkı ölümlü olmak gibi, insan biyolojisinin bir niteliğidir (Cornell, 1998: 24-37). Ancak daha doğum öncesinde kız bebeklerin eşyaları için pembe, erkek bebeklerin eşyaları için mavi rengin tercih edilmesiyle başlayan süreç, erkeklerin ve kadınların yapabileceği işler konusunda yapay ayrımlar üretir. Tarihin farklı

anlarında, farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerde kadınlara ve erkeklere toplumsal olarak yüklenen roller ve sorumluluklar, *toplumsal cinsiyet* olgusunu belirler (Keller, 2007: 13). Toplum hayatını ve toplumsal ilişkileri düzenlerken sosyal yönden kadına ve erkeğe verilen roller ve sorumluluklar bütünü, birincil olarak onların cinsiyetleri ile ilişkilendirilir.

Toplumsal cinsiyet algısı, bireyin toplum ile ilişkisini belirler. Saha çalışması kapsamında bölgede erkek cinsiyeti ile kadın cinsiyeti arasında sosyal yaşama katılma düzeyi açısından farklılıklar öne çıkmıştır. İki cinsin, toplumsal alanda temsil yetileri de farklıdır. Kadın cinsiyeti, daha çok ev gibi özel alanlarda kalırken, erkek cinsiyeti, dışarıda her alanda kendini ifade edebilir. Çalışma yaşamından, siyasete, sivil toplum örgütlenmesinden, eğitime kadar her türlü kamusal alanda iki cins temelindeki bu farklı görünüm, *toplumsal cinsiyet* eşitsizliğini oluşturur ve kadının haklarını, oldukça sınırlı bir düzeye indirir. Görüşülen kişiler içerisinde kadınların eğitim hayatına neredeyse hiç katılmadığı; erkeklerin ise bölgenin imkânları elverdiği ölçüde sınırlı düzeyde eğitim aldıkları görülmüştür.

Toplumdaki kadın cinsiyeti algısına göre, ailenin en üretken/aktif üyesi, kadın olmalıdır. Fakat kadının aile içindeki ve toplumdaki statüsü, ailesi için yaptıkları ile doğru orantılı değildir. Geleneksel toplumlarda kadının aile ve toplum içindeki yeri, çocukların sayısı ve yaşlılık ile yükselir (Ortaylı, 2007: 63). Kısır olması veya kız çocuğu doğurması ise kadının evliliği için sürekli bir tehdit arz eder. Bölgedeki kadınların evlendikten sonra sadece kendilerine ait olan bir hayatın, hayalini dahi kuramadıkları tespit edilmiştir. Kadınlar, varlık amaçlarının çocuk doğurmak, onlarla ve eşi ile ilgilenmek olduğuna inanarak yaşamayı kabullenmişlerdir.

Butler (2014: 45-47), feminizm üzerine tarihsel bir sorgulama yaparken yönetilmeye rıza gösteren ve böylece toplumsal sözleşmenin meşruiyetini sağlayan kişilere ilişkin, toplumsallık öncesi bir ontolojiyi gündeme getirir. Söz konusu ontik bağıntı, kadının biyolojik farklılıkları dolayısı ile ataerkil düzeni öncelmesi ve kabullenmesi ile kültürel ve kümülatif bir birikim ile *toplumsal cinsiyet* rollerini şekillendirir. Kadınların erken evliliği üzerine yapılan bir araştırmada da (Burcu vd., 2015: 80), kadınların erken evlilikten ziyade, istedikleri kişi ile evlenememekten şikâyet ettikleri ve kendileri ile ilgili başkalarının verdikleri kararlara uymayı, kaderleri kabul ettikleri görülür. Başlık parası kapsamında yukarıda verilen

KK-4'ün berdel hikâyesinde annenin “Evlenince seversin.”; yine akrabalık ilişkisi bakımından berdel hikâyesi aktarılan KK-8'in annesinin “Sevda da neymiş... Sakın baban duymasın.” şeklindeki yaklaşımları, kendi fikri sorulmadan *berdel* yapılmak durumunda bırakılan kadının, hemcinsinden dahi destek göremeyişine ve çaresizliğine dikkat çeken, önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir.

Kadının kendi hayatını feda etmeye razı olduğu evliliği, toplumun beklentilerini karşılayamadığı durumlarda tehlikeye girer. Bölgede kadının çok doğum yapması gurur kaynağı olarak görülürken özellikle erkek çocuk doğuramayan kadının, boşanma ya da kuma tehdidi ile karşılaştığı görülür. Araştırmaya kaynaklık edenlerden çocuğu olmayan bir kadının üzerine ikinci eş olarak ve babası için *berdel* yapılarak evlendirilen KK-6'nın anlattıkları şu şekildedir:

“Kocam beni kuma aldı, ikinci karısıyım. Bunun çocuğu olmamış. Geldi beni istedi babamdan. Babam dedi, benim de karım ölmüştür. Kızımı kuma almak istersen bir şartla olur: Sen de bana bacını vereceksin. Babam onun bacısını aldı. Ben de bu adama kuma oldum. 8 tane çocuğumuz oldu. Kumam da baktı, büyüttü, sağ olsun... Ama kumalık hoş değildir. kaderdir n'apalım.” (KK-6).

Bölgede, toplumsal sorunların çözümünde kadın-erkek cinsiyetleri açısından genellikle kadın cinsiyeti aleyhine çözümler üretildiği tespit edilmiştir. Kan davalarını sonlandırmak için kadın, başkalarına sunulabilecek bir meta gibi görülebilir ve kendi rızası aranmaksızın, ailedeki erkeklerden birinin işlediği cinayeti örtbas etmek için öldürülen kişinin ailesine bedelsiz olarak verilebilir. Yapılan görüşmelerde ailesinde annesi, iki kız kardeşi ve kendisi *berdel* usulü evlenen KK-9'un evliliği bu şekilde gerçekleşmiştir. Abisinin işlediği cinayetin kan davasına dönüşmemesi için KK-9, hiç tanımadığı birisi ile rızası aranmadan evlendirilmiştir. (Kaynak kişinin isteği üzerine söz konusu vakanın detayları, metne aktarılmamıştır.)

Nadiren görülen bir durum olmakla birlikte, araştırmada erkeğin kadın için *berdel* evliliği yaptığı bir örneklem olay, tespit edilmiştir. Erkeğin, söz konusu vaka kapsamında bölgede yaratılmış olan toplumsal düzenin bozulmaması için denge unsuru olarak işlev gördüğü düşünülmektedir. Evlilik, şu şekilde gerçekleşmiştir:

“Evliliğimin ablam için olacağını hiç düşünmemiştim. Ablamın yaşı ilerlemişti. Aslında çok da yaşlı sayılmazdı. Fakat etraf öyle düşünmüyordu. Ablam evde kalmıştı. İsteyenleri yoktu. Ne akraba ne de komşular. Kimse... Ablam hep üzgündü. Annem ve babam da öylelerdi. Hayırlı bir kısmet çıkacak diye çok bekledi annem, fakat çıkmadı. Ablamı genelde dul erkekler istiyorlardı ve babam dul birine onu vermek istemiyordu. Bir adam, ben de kız kardeşimi senin oğluna vereyim deyince, babam benim düğün bedavaya gelecek diye kabul etti. Sonra berdel yaptık işte. Ablamın ve benim çocuklarımız oldu. Ablam mutlu.”(KK-11).

Berdel evliliklerinde kadın, pasif katılımcı olarak kabul edilirken erkeğin sahip olduğu birtakım haklar mevcuttur. Kadın, genellikle alınan kararlara uymakla yükümlüdür. Erkek, *berdel* yapılan karısının ölmesi halinde baldızını alma hakkına sahip olduğu gibi eşinin ailesinden başlık parası talep etme hakkına da sahiptir. Diğer yandan *berdel* sırasında eğer erkek ölür ise kadın, erkeğin küçük kardeşiyle evlendirilir. Evlendirilecek kimse çocuk ise, kadın bekler. Eğer evlendirilecek kimse yoksa veya evlenebilecek durumda olan kardeş evliyse, kadın kayınbiraderine ikinci eş olarak verilir. KK-7, *berdel* usulü 18 yaşında evlendiği eşi ölünce, *berdel* bozulmasın diye eşinin küçük erkek kardeşi ile evlendirilmiştir. (1990 yapımı Atıf Yılmaz'ın yönettiği, Türkan Şoray ve Tarık Akan'ın başrollerini paylaştığı *Berdel* isimli film, benzer bir olayı konu alır.)

Berdelde Eşitlik ilkesi

Berdelin en temel kuralı, çiftlerin azami ölçüde benzer şartlarda evlilikler kurmasıdır. Ev eşyalarından, evin büyüklüğüne, düğünün mekânından, takılacak takılara, kıyafetlere ve taraflara verilen hediyelere kadar her şeyin aynı sayıda ve nitelikte olması beklenir. *Berdel* yapılan kadınlar, aynı intizam içerisinde gelinlik kıyafetleri ile giydirilir, aynı zamanda düğünleri yapılır ve aynı anda değiştirilir. Evlenecek kişilerden yaşı küçük olanın düğünü bir süre sonra yapılacaksa bunun bir karşılığı olmalıdır. O da yaşı küçük olanın ailesine para veya mal vermek şeklinde gerçekleşir. KK-8, evlendiğinde 17 yaşında olduğundan *berdel* ile evliliği imam nikâhı ile gerçekleşmiştir ve bunun karşılığında ailesine bir miktar para ödenmiştir. Maddi beklentilerin yanı sıra gelinlerin aynı zamanda evlerden alınması ve kararlaştırılan yere aynı anda getirilmesi beklenir. Gelinlerden birinin geç kalması durumunda taraflar arasında sorunlar yaşanması hatta *berdelin*

bozulması muhtemeldir. Saha araştırması kapsamında görüşülen KK-6, düğün merasimleri esnasında gecikme nedeni ile sorunlar yaşandığını ancak *berdelin* bozulmadığını aktarmıştır.

İki evliliğin psikolojik dinamiklerinin de, benzer şekilde yapılandırılmaya çalışılması söz konusudur. Bir tarafta kadına karşı şiddet uygulanırsa diğer taraf, kadını geçici süre ile geri çağırma veya olay ile alakası bulunmayan diğer kadına, şiddet uygulama hakkına sahiptir. İki taraf da, kız kardeşlerinin mutluluğu için kendi eşine iyi davranmak mecburiyetindedir. Böylelikle *berdel* yolu ile kurulan ailelerin korunduğu düşünülür. Aşağıya alıntılanan olay, benzer bir durumu örnekler niteliktedir:

“Kız kardeşime bir genç talip olmuştu. Kız kardeşim onu seviyordu, vermezsek kaçacaktı. Kız kardeşimi ona vermenin şartı olarak onun da kız kardeşini bana vermesini istedim. Güzel bir kız kardeşi vardı. Biz mutlu olduk ama bacım mutsuzdu. Kocasını sebebiyle sebepsiz dövüyor, ona kötü davranıyordu. Kız kardeşimin o halini gördükçe ailem de bana, karıma kötü davranmam konusunda baskı yapıyordu. Damadı çağırdım ve böyle devam etmemesi konusunda uyardım. Bir süre beni dinlemiş gibi görünse de eski hâline döndü. Artan şiddet üzerine kız kardeşim babamın evine gitti, ben karımı seviyordum ancak babası da onu benden aldı. Uzun tartışmalar sonucu A. hizaya getirildi ve eşlerimiz evlerine döndü. Böylelikle kız kardeşimin kötü giden evliliği düzeldi.” (KK-1).

Ancak eşitlik ilkesi her zaman evlilik kurumunu desteklemeyebilir. Bazı durumlarda bir tarafın evliliğinin kötü gitmesi veya sonlanması nedeni ile sorunu olmayan diğer çift de boşanmak durumunda kalabilir. *Berdel* yöntemi ile evlenen KK-2 ve KK-3 kendi evlilikleri yolunda gitmesine rağmen diğer çiftin sorunları nedeni ile boşanmak durumunda bırakılmışlardır. KK-2'nin söz konusu *berdel* ve boşanma hikâyesi şu şekildedir:

“Berdelle A. ile evlendim. Onu ilk gördüğüm anda âşık oldum, diyebilirim. O da beni seviyordu. Ancak kız kardeşim eşini çok sevmiyordu ve ona karşı görevlerini yapmıyordu. Kız kardeşim biraz asi yaratılıştaki birisi idi. Sürekli eşiyi tartışıyor ve babamlar da damadı haksız bularak ona yükleniyorlardı. Bu durum bizim evliliğimize de yansıyor, A. erkek kardeşine kötü davranıldığı için benimle tartışıyordu. Ailelerin bir arada bulunduğu bir ortamda ağabeylerim A. 'nin erkek kardeşine –kız kardeşimin eşi- saldırdılar

ve damat yaralandı. Çıkan kavga sonucu, aileler birbirine girdi ve berdel bozuldu, biz boşandık yani." (KK-2).

KK-3'ün berdel ve boşanma hikâyesi ise şu şekilde gerçekleşmiştir:

"Ben kocamla berdelle evlendim. Kocamın kız kardeşi A. da benim ağabeyim ile evlendirildi. Şu an benimle birlikte olan oğullarım D. ve Ö. 'nün haricinde eski eşimde kalan ve yaşlarını bile bilmediğim bir kızım ve bir oğlum daha var. Ağabeyim evlendikten sonra askere gittiği sırada karısından babamların bulunduğu yer olan Kızıltepe'ye gitmesini ve askerlik dönüşüne kadar orda kalmasını istedi. Aslına bakarsanız A. çok iyi bir insandı. Fakat o, kendi babasında kalmak istiyordu. Aralarında çıkan sorunlar yüzünden boşandılar. Onlar boşandığı için biz de boşandık. İki çocuk bir de hamile iken Ş. beni boşadı. Yalnız ağabeylerimin resmi nikâhları vardı. Ben ise imam nikâhlıydım, ağabeylerimin de bir kız çocukları vardı." (KK-3).

2009 yılının Mayıs ayında Mardin Bilge Köyü'nde yaşanan 44 kişinin öldüğü katliam da burada hatırlatılabilir. Katliamın gerçekleştiği gece, Bilge Köyü'nde berdel usulü Habib ve Sevgi'nin yanı sıra Halil ve Emine de nişanlanır. Olayın ardından söylenenler, bu katliamın, sevdiği kızın başkasıyla nişanlanması üzerine çıktığı yönündedir. Ayrıca bu olaydan sonra köyde berdel usulü evlenmiş çiftler, berdeli bozarak boşanırlar (<http://www.haberpan.com/>).

Sonuç

Bu çalışmada, berdel evliliğinin güncel uygulamaları, konunun öznesi olan kişilerin anlattıklarından yola çıkılarak incelenmeye çalışılmıştır. Yapılan görüşmeler, berdel evliliğinin Mardin'de hâlâ sürdürülen bir uygulama olduğunu göstermiştir. Berdelin, bugün de uygulanmasının en belirgin nedeni, feodal toplumların kendi paradigmaları açısından birtakım işlevleri haiz olmasıdır. Saha araştırması sonuçları, bu evliliğin tercih edilme sebebinin ekonomik parametreler etrafında yoğunlaştığını gösterir. Ancak temelde başlık parası ve düğün masraflarını ortadan kaldırmasından ötürü tercih edilse de, yerel dinamiklerin katı bir biçimde savunduğu töre kısılcısıyla çerçevelendiği de belirgindir.

Yapılan saha araştırması, toplumsal cinsiyet algısı bağlamında kadın haklarının, yok sayıldığını göstermiştir. Kadın, evleneceği kişiyi veya evlenme şeklini seçemez. Evliliğini devam ettirme veya sonlandırma

konusunda da özgür değildir. Ayrıca kadın bedeni, süregelen bir kan davasını bitirmek için aracı kılınabilir ve karşı tarafa verilen bir kadın, kan davasını sonlandırabilir; cinayet veya kız kaçırma gibi adli vakaların çözümü için de karşı tarafa bir kadın verilebilir. Katı geleneksel kurallar, kendini kadın üzerinden dayatır ve sürekliliğini uyguladığı ritüeller aracılığı ile sağlamlaştırır.

Çalışmaya kaynaklık eden erkeklerin anlattıklarından hareketle, nispeten güçlü olduklarını düşünen erkeklerin de, denge unsuru olarak kuralların pozitif tarafında yer alsalar dahi, özgür birey kimliklerinin imkânının, toplumsal kabuller ile sınırlı olduğu görülür. Nitekim *berdel* evliliğinde, kadının görüşünün hiç sorulmadığı; erkeğin görüşünün ise bazen sorulduğu, genellikle evlenecek bireylerden daha çok onların ailelerinin beğeni ve görüşlerinin önemli olduğu görülmüştür. Gelenekleşmiş kurallara uymakta görece daha istekli olan aile büyükleri, işlevsel nedenlere dayandırdıkları bu kuralların, uyum süreci ile pekişmesine hizmet ederler. Zira *berdel* aracılığı ile toplum, kendini bireyler üzerinden yeniler. Hâkim yaşam biçimine uymamakta direnenler, cezalandırılır ya da baskı altına alınır. Böylece birey ya uyum sürecine girip toplumsal kuralları kabul eder ya da dışlanır.

Berdel türü evlilik; kadın, erkek, zaman ve para kavramsallaştırmaları ve bunların hepsini kapsayan yerel dinamikler/töre etrafında gerçekleşir. Kadın ve erkek cinsiyetlerinin üzerinde toplum kuralları vardır. Hayatının en önemli kararlarından birini vermek kişinin kendi beklenti, istek ve tercihleri dışında, toplumsal gereklilikler kapsamında karara bağlanır ve hayatının devamını buna göre yaşaması dayatması karşısında, bireyleşme süreci neredeyse tamamen kaybolur. Kişi, sosyal normların öngördüğü şekilde düşünmeye ve hareket etmeye zorlanır. Özellikle kadının, aile kurumu içerisindeki yeri göz önünde tutulduğunda bu şartlarda kurulan ailede yetişen çocukların da, farklı perspektife sahip olmaları zorlaşır.

Bir yığın hayat hikâyesi ile örülü bu pratik, sosyal gerilimleri, psikolojik süreçleri ve duygusal travmaları beraberinde getirir ve bu bağlamda güncelliği ve işlevselliği sorgulanmalıdır. Bireysel çabaların yeterli olmadığı durumlarda, toplum anomi süreçleri yaşar. *Berdel* evliliği etrafında oluşan bu sorunların çözümü için kentleşme ve modernliğin bütün araçları ile bölgeye hâkim olması gerekliliği belirginlik kazanır. Bölgenin genelinde

görülen bir durum olarak yetersiz eğitim, *berdel* türü evlilik yapan kişilerin de birincil sorunudur. En temel insan haklarından özgür iradenin önündeki engeller, yeterli düzeyde eğitim, bilinçlenme ve farkındalık ile kaldırılabilir. Böylelikle baskın geleneksel söylem parçalanabilir. Bunun için ise üçüncü sınıf teknolojik imkânlarla sahip bir kültürel transferden ziyade yerel unsurların dikkate alındığı ve tedavi edici epistemolojik yapıların sürdürülmesi gerekliliği ortaya çıkar.

KAYNAKLAR

- ALTUN, I. (2004). *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*. İzmit: Yayıncı Yayınları.
- BALAMAN, A. R. (1982). *Evlilik, Akrabalık Türleri*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- BOLAT, G. A. (2013). *Berdel Tôresi ve İnsan Ticareti*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü.
- BOZKURT, İ. (ty.). *Aşiretler Tarihi*. İstanbul: Kitap Matbaası.
- BURCU, E. vd. (2015). "Çiçeklerin Kaderi: Türkiye’de Kadınların Erken Evliliği Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Bilig*. Bahar. S. 73, 63-98.
- BUTLER, J. (2014). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- CONNELL, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, (Çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2002). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GOLDSTEIN, K. S. (1983). *Sahada Folklor Derleme Metotları*. (Çev. Ahmet E. Uysal). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖKALP, Z. (2007). *Türk Medeniyet Tarihi*, Ankara: Elips Yayınları.
- İNAN, A. (1998). "Türk Düğünlerinde Exogami İzleri". *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: TTK Basımevi. 341-350.
- KELLER, E. F. (2007). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- KÖSE, N. (1996). "Karşı Dünür Olma Âdeti ve Halk Hikâyeleri". *Araştırmalar I*. Ankara: Milli Folklor Yayınları. 99-110.
- LAWLER, S. (2002). "Narrative in Social Research". *Qualitative Research in Action*. (Ed. T. May) United Kingdom: SAGE Publications. 242-258.
- ORTAYLI, İ. (2007). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayınları.
- SAYIN, Ö. (1990). *Aile Sosyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- TEZCAN, M. (1993). "İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. C. 9 S. 1. 415-426.
- WELLS, C. (1994). *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*. (Çev. Bozkurt Güvenç). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- YÜCEL, M. (2008). *Berdel*. İstanbul: Agora Yayınları.

Elektronik Kaynak:

Bilge Köyü Katliamı <http://www.haberpan.com/annemi-kiskandi-44-kisiyi-katletti-bilge-koyu-katliaminin-sanik-yakinlari-konustu-tutuklu-haberi/> (Erişim: 10 Ağustos 2013)

Sözlü Kaynaklar:

- KK-1: Mustafa Mutlu, İstanbul 1935, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 12.06.2014)
KK-1: S. B., Mardin 1957, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 20.04.2013)
KK-2: C. A., Mardin 1977, İlkokul Mezunu, İşçi. (Görüşme: 26.05.2013)
KK-3: V. H., Mardin 1975, Okula Gitmemiş, Ev Hanımı. (Görüşme: 27.04.2013)
KK-4: M. L., Mardin 1978, Ortaokul Mezunu, İşçi. (Görüşme: 03.04.2013)
KK-5: Ş. T., Mardin 1957, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 05.06.2013)
KK-6: İ. A., Mardin 1967, İlkokul Mezunu, İşçi. (Görüşme: 23.08.2013)
KK-7: A. S., Mardin 1993, Okula Gitmemiş, Ev Hanımı. (Görüşme: 05.03.2013)
KK-8: A. K., Mardin 1973, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 15.02.2013)
KK-9: S. T., Mardin 1981, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 12.08.2013)
KK-10: A. A., Mardin 1959, Okula Gitmemiş, Ev Hanımı. (Görüşme: 15.09.2013)
KK-11: M. Ö., Mardin 1978, Ortaokul Mezunu, Tır Şoförü. (Görüşme: 09.10.2013)

Alieva, A.I. (2018). Kırgız Kahramanlık Destanı “Manas”ın İkidilli Akademik Serisi “SSCB Halklarının Destanları”. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 35-52.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 16.04.2018

Kabul / Accepted: 24.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

KIRGIZ KAHRAMANLIK DESTANI “MANAS”IN İKİDİLLİ AKADEMİK SERİSİ “SSCB HALKLARININ DESTANLARI”

Alla I. ALIEVA*

Öz

Makale, sadece Slavları değil, aynı zamanda Türk, Moğol, Fin-Ugur, Kafkasya, Sibirya, Uzak Kuzey, Uzak Doğu'nun ve Rus İmparatorluğu'nun bir parçası olan farklı halkların folklorunun tespiti, yayın ve araştırma tarihini kısaca anlatmaktadır. Bu gelenek, yirminci yüzyılın ilk yarısında, Sovyetler Birliği'nin çeşitli cumhuriyetlerinde 1930'ların başlarında devlet tarafından cömertçe finanse edilen araştırma enstitülerinin kurulmasından sonra devam etti. Bu kurumların çalışanları, folklorun farklı türlerine ait eserleri toplamak için folklor keşiflerini sistemli bir şekilde yürüttüler ve paha biçilemez folklor arşivleri yaptılar. Makaledeki bu tez, Kırgız halkının dâhice yazmış olduğu Manas Destanı'nın toplanması, saklanması, yayınlanması ve okunmasının tarihini kısa özellikleri ile açıkça göstermektedir.

Sovyetler Birliği'ndeki 40-50'li yıllarda bir dizi destanın derlenmesi ile her şeyden önce Kırgız destanı “Manas”ın bilimsel olarak ele alınması ve sosyolojik yorumların periyodik olarak incelenmesine başlandı.

60'lı yıllarda “bu tür anıtsal eserlerin rehabilitasyonu” başlamış, SSCB Bilimler Akademisi tarafından düzenlenen bir dizi bilimsel konferans gerçekleştirilmiş ve bu eserlere nesnel bir bilimsel değerlendirme yapılmıştır.

SSCB halklarının epik mirasındaki ilklerden biri Kırgız destanı “Manas”ın geri getirilmesidir. Manas destanı 1952'de Kırgızistan'ın başkenti Frunze'de (şimdi Bişkek) düzenlenen ülke folklorunun ilk bilimsel konferansına adanmıştır.

Sonrasında dört ciltlik Manas Destanı'nın yayınlandığı iki dilli bir akademik bilimsel dizi “SSCB halklarının Destanı” olarak yaratıldı.

Anahtar kelimeler: İki dilli akademik seri “SSCB Halklarının Destanları”, Kırgız Kahramanlık Destanı “Manas”

* Ph. D. of Philology (Doctor of Philological Sciences), Chief Research Associate, Department of Folklore, Gorky Institute of World Literature of RAS (Moscow, Russian Federation). e-mail: matilda19@mail.ru

KYRGYZ HEROIC EPIC "MANAS" IN A BILINGUAL ACADEMIC SERIES "THE EPIC OF THE PEOPLES OF THE USSR"

Abstract

The article briefly describes the history of fixation, publication and research of folklore of different peoples who were part of the Russian Empire, not only Slavic, but also Turkic, Mongolian, Finno-Ugric, numerous peoples of the Caucasus, Siberia, the Far North and the Far East. This tradition was continued in the first half of the twentieth century, after the establishment of research institutes in various republics of the Soviet Union in the early 1930s, generously financed by the state. Employees of these institutions systematically conducted folklore expeditions to collect works of different genres of folklore — they made invaluable folklore archives. This thesis in the article clearly illustrates the brief characteristics of the history of collecting, storing, publishing and studying the heroic epic created by the genius of the Kyrgyz people — the epic "Manas".

In 40-50-ies in the Soviet Union a series of epic monuments — first of all, the Kyrgyz epic "Manas" — began to get in the scientific community and in the periodicals of the vulgar-sociological interpretation.

In the 60s of the twentieth century began the "rehabilitation" of such monuments — was held a number of scientific conferences organized by the Academy of Sciences of the USSR, giving these monuments an objective scientific assessment.

One of the first in the epic heritage of the peoples of the USSR returned Kyrgyz epic "Manas". It was dedicated to the first scientific conference of the country's folklore, held in 1952 in the Kyrgyz capital city of Frunze (now Bishkek).

Soon a bilingual academic scientific series "the Epic of the peoples of the USSR" was created, in which the publication of the epic "Manas" in four volumes was published.

Keywords: *bilingual academic series "The Epic of the peoples of the Soviet Union", Kyrgyz national epos "Manas".*

**КИРГИЗСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС «МАНАС» В ДВУЯЗЫЧНОЙ
АКАДЕМИЧЕСКОЙ СЕРИИ «ЭПОС НАРОДОВ СССР»**

Аннотация

В статье кратко охарактеризована история фиксации, публикации, исследования фольклора разных народов, входивших в состав Российской империи, не только славянских, но и тюркоязычных, монгольязычных, финно-угорских, многочисленных народов Кавказа, Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока. Эта традиция была продолжена в первой половине XX века, после того, как в разных республиках Советского Союза в начале 30-х годов были созданы научно-исследовательские институты, щедро финансировавшиеся государством. Сотрудники этих институтов систематически проводили фольклорные экспедиции для сбора произведений разных жанров фольклора — они составили бесценные фольклорные архивы. Этот тезис в статье наглядно иллюстрирует краткая характеристика истории собирания, хранения, публикации и изучения героического эпоса, созданного гением киргизского народа — эпоса «Манас».

В 40–50-е гг. в Советском Союзе ряд эпических памятников — прежде всего киргизский эпос «Манас» — стал получать в научной среде и в периодической печати вольгарно-социологическое толкование.

В 60-е годы XX века началась «реабилитация» таких памятников — был проведен ряд научных конференций, организованных Академией наук СССР, давших этим памятникам объективную научную оценку.

Одним из первых в эпическое наследие народов СССР вернулся киргизский эпос «Манас». Ему была посвящена первая научная конференция фольклористов страны, проходившая в 1952 г. в столице Киргизии городе Фрунзе (ныне — Бишкек). Вскоре была создана научная двуязычная академическая серия «Эпос народов СССР», в рамках которой и было опубликовано издание эпоса «Манас» в четырех томах.

Ключевые слова: *двуязычная академическая серия «Эпос народов СССР», киргизский народный героический эпос «Манас».*

Исследователям полиэтнической устной народной поэзии, бытующей на территории бывшей Российской империи, бывшего Советского Союза, ныне — Российской Федерации — хорошо известно, как много сделала многонациональная отечественная фольклористика для фиксации, публикации, исследования богатейшего фольклора, созданного многочисленными народами, в течение ряда веков проживающих в пределах нашей страны.

Российская фольклористика вступила в XX столетие, располагая значительным фактическим материалом, зафиксировавшим состояние фольклорной традиции всех без исключения — народов, входивших в состав Российской империи — не только славянских, но и тюркоязычных, и монголоязычных, и финно-угорских, и многочисленных народов Кавказа, Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока, и серьезным опытом его исследования.

Этот материал был существенно дополнен в первой половине XX столетия, ставшего поистине «золотым веком» в истории отечественной фольклористики, прежде всего эпосоведения. Созданные в начале тридцатых годов во всех республиках Советского Союза научно-исследовательские институты регулярно проводили научные экспедиции для фиксации фольклорных материалов, издавали произведения фольклора разных народов страны и на языках оригинала, и в переводе на русский язык.

Решительный перелом в развитии советского эпосоведения произошел в 40–50-е годы XX столетия, когда в оценке ряда произведений устной народной поэзии разных народов страны стало преобладать вульгарно-социологическое толкование их идейно-художественного значения.

Культурная общественность Советского Союза, ведущие ученые — исследователи литературы и фольклора народов СССР (академики В.В. Виноградов, В.М. Жирмунский, И.А. Орбели, М.Ф. Рыльский, А.П. Окладников, доктора наук В.М. Чичеров, В.М. Абаев, М.Я. Чиковани, Б.М. Юнусалиев, Х.Т. Зарифов и многие другие именитые ученые), поддержанные и партийным руководством страны, и Президиумом Академии наук СССР, сделали одним из главных научных направлений в стране крупномасштабное и координированное исследование эпического наследия народов СССР, аналогов которому нет в мире. Это направление включало освобождение «из зиндана» эпических памятников, подвергшихся в 40–50-е годы XX века преследованию, и их исследователей.

Начало новым подходам к изучению эпоса народов СССР положила научная конференция, организованная Президиумом Академии наук СССР, Институтом мировой литературы им. А.М.

Горького АН СССР, Президиумом Киргизского филиала АН СССР в июне 1952 года в столице Киргизской Республики городе Фрунзе (ныне — Бишкек), посвященная великому созданию гения киргизского народа — эпосу «Манас».

После этой конференции в 1954, 1956, 1957, 1958 годах были проведены конференции, посвященные эпосу славянских народов, «Алпамышу», нартскому эпосу народов Кавказа и — что самое главное — Президиумом Академии наук СССР на Институт мировой литературы была возложена задача координации «...исследования фольклора народов Советского Союза с учетом того, что изучение русского фольклора должно быть сосредоточено главным образом в ИРЛИ АН СССР (Пушкинский дом)» [Петросян 1958: 177]).

В 1967 году Редакционно-издательский совет АН СССР утвердил двуязычную академическую серию «Эпос народов СССР». На республиканские институты возлагалась подготовка томов эпоса, на Институт мировой литературы — научная и научно-координационная работа, на главную редакцию восточной литературы издательства «Наука» — выпуск томов в свет.

Это решение не только подводило итог многолетней борьбы советских фольклористов за возвращение в мировой эпический фонд ряда эпических памятников народов СССР и их исследователей, но и на многие годы определило пути развития многонациональной советской фольклористики. Более того — работа исследователей эпоса разных народов нашей страны над подготовкой и публикацией томов двуязычной академической серии «Эпос народов СССР», приобретшая невиданный размах во второй половине XX века, во многом определила не только пути развития многонациональной советской фольклористики, но и оказала существенное влияние на развитие эпосоведения во всем мире. И прежде всего потому, что в научный оборот было введено значительное число замечательных эпических памятников, подготовленных на самом современном уровне и представляющих богатейшие эпические традиции целого ряда народов нашей страны.

Программа издания томов в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» была составлена так, чтобы с максимальной полнотой представить все богатство и разнообразие эпического наследия народов нашей страны.

Она включала выдающиеся эпические памятники, представлявшие эпическую традицию всех народов страны. С особенной полнотой в серии представлен эпос тюркоязычных народов Средней Азии, Казахстана, Поволжья и Южной Сибири. В серии «Эпос народов СССР» были опубликованы памятники узбекского народного эпоса («Алпамыш. Узбекский народный героический эпос», 1999), «Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос», 1972), казахского («Кобланды-батыр. Казахский героический эпос», 1974); «Козы-Корпеш и Баян-Сулу. Кыз-Жыбек. Казахский романический эпос», 2003), туркменского («Хурлукта и Хелера. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос, 1971); «Гёр-оглы. Туркменский героический эпос, 1983), башкирского («Башкирский народный эпос, 1977); алтайского («Алтайский героический эпос «Маадай-Кара», 1973); якутского («Строптивый Кулун Кулустуур», 1985); хакасского («Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос», 1988).

Самое значительное место в двуязычной академической серии — и не только по объему (4 тома, 2505 страниц) занимает киргизский героический эпос «Манас». Выше уже было сказано, что решение судеб этого эпического памятника в 1952 году во многом определило пути развития советского эпосоведения во второй половине XX века. Но главное — это исключительные особенности этого уникального памятника. В эпическом творчестве киргизов, где эпический жанр получил значительное развитие (здесь представлены и лиро-эпические поэмы — «Коджоджаш», «Олджобой и Кишимджан», «Кедейкан» и др., и «малый» эпос — героические поэмы «Курманбек», «Эр-Табылды», «Эр-Тештюк», «Джаным-Мырза» и др.), грандиозная эпопея о трех поколениях богатырей — Манасе, его сыне Сейтеке и внуке Семетее (около полумиллиона строк) занимает центральное место.

«Манас» превосходит по объему все мировые эпосы — в 20 раз «Илиаду» и «Одиссею», в 5 раз «Шахнамэ», в 2,5 раза индийский «Махабхарата». Но трилогию о Манасе отличает не только уникальный

объем, но и сложный сюжетный состав, многоплановость повествования, разветвленная образная система, стихотворная (от начала до конца) форма. В этом эпическом памятнике получили высокое художественное воплощение многовековая и многотрудная история киргизского народа, его мифология и религиозные верования, быт и нравы, этические и эстетические представления. Именно исключительный характер и художественные достоинства «Манаса» вызывали к нему необыкновенный интерес и постоянное внимание на протяжении последних полутора столетий.

В его собирании, публикации и исследовании принимали самое активное участие выдающиеся представители отечественной науки второй половины XIX–XX вв. — академики В.В. Радлов, В.В. Бартольд, Ф.Е. Корш, В.М. Жирмунский, М.О. Ауэзов, К.К. Юдахин, казахские ученые — прежде всего Ч.Ч. Валиханов, киргизские фольклористы, сформировавшиеся в годы советской власти — И. Абдырахманов, К. Рахматуллин, Б.М. Юнусалиев, С.М. Мусаев и многие другие, а также зарубежные исследователи — Н.М. and u N.K. Chadwick [Chadwick Н.М. & N.K., 1940], С.М. Bowra [Bowra, 1953], К. Reichl [Reichl К., 1992] и особенно А.Т. Hatto [Hatto А.Т., 1969, 1969а, 1972, 1971–1972, 1971а, 1974, 1977, 1990 и др.]. Работы последнего получили высокую оценку киргизских фольклористов [Ботояров, 1982].

История записи и публикаций «Манаса» началась в 1851 году, особенно активно эта работа велась, начиная с 30-х годов XX века. С тех пор от разных киргизских сказителей-манасчи записано более 4 миллионов строк сказаний трилогии о Манасе, Семетее и Сейтеке; запись эпоса продолжается и в наши дни.

В рукописных фондах Института языка и литературы Республики Кыргызстан хранятся все материалы по эпосу «Манас», собранные в XX веке на территории Киргизии. Среди них центральное место занимают варианты Сагымбая Орозбакова (по причине его болезни и ранней смерти от него была зафиксирована только первая часть трилогии — «Манас») и Саяки-бая Каралаева — от него записана вся трилогия. Варианты этих двух исполнителей «Манаса» — манасчи общепризнанно считаются классическими. Здесь же хранятся записи «Манаса» и от других крупных сказителей — Тоголока Молдо

(Байымбет Абдырахманов), Молдобасана Мусулманкулова, Шапака Ырысмендиева, Багыша Сазанова, Ибрагима Абдырахманова, Мамбета Чекморова, не всегда отличающиеся такой глубокой и высокохудожественной разработкой всех сюжетов, эпизодов и образов, как варианты Орозбакова и Каралаева.

Все эти записи и стали основой для различных изданий эпоса «Манас».

К сожалению, при подготовке издания эпоса «Манас» в академической серии «Эпос народов СССР» никак не учитывались (и даже не упоминаются) версии этого эпоса, бытующие у киргизов, проживающих в Китае, в Синьцзяне. Между тем синьцзянские киргизские исполнители «Манаса» — манасчи и сегодня не только исполняют, но и «развивают» эпопею об этом богатыре — они создали сказания уже о семи поколениях богатырей из рода «Манаса». Во время поездки в Китай в 1992 г. мне довелось слушать исполнение «Манаса» одним из таких сказителей.

Начиная с 1935 г., предпринимались многократные попытки опубликовать «Манас» полностью, но именно уникально огромный объем эпоса и не позволял это сделать без ущерба для воссоздания его во всей аутентичности. Свидетельство тому — десять книг «Серии “Манаса”», изданных в 1940–1944 гг. на киргизском языке. В этом издании, как свидетельствует один из ведущих современных киргизских исследователей «Манаса» проф. С.М. Мусаев, нарушена сюжетная канва повествования, допущены перестановка эпизодов, замена оригинала в стихах кратким прозаическим пересказом, неточности в передаче отдельных важных деталей, стилистическая правка эпического текста, исключения разных по форме, но одинаковых по смыслу слов [Мусаев 1977. С. 226–227].

Сходных принципов придерживались и создатели сводного варианта «Манаса», изданного в четырех томах на киргизском языке в 1958–1960 гг. Крупнейший киргизский исследователь «Манаса» проф. Б.М. Юнусалиев подробно описал, как готовилось это издание, где «смонтированы» отрывки из вариантов, записанных от С. Каралаева, С. Орозбакова, М. Мусулманкулова, Б. Сазанова [Юнусалиев, 1961. С. 282–298]. Но, как свидетельствует Б.М. Юнусалиев, составителями

этого свода приходилось решать и идеологические задачи: «Для сводного сокращенного варианта... были выбраны наиболее удачные в *идеологическом* и художественном отношениях песни... Отобранные эпизоды *были усилены* отрывками из других вариантов, более отработанными и художественными, сходными по стилю и содержанию. Сокращены были повторения... Почти все варианты первого цикла, при сохранении народной основы со всеми ее историческими, этнографическими, мифологическими, географическими элементами, *оказываются сильно засоренными различного рода идеологическими наслоениями*» [Юнусалиев, 1961. С. 285].

В дальнейшем киргизские фольклористы отказались от создания сводных текстов эпоса. В 1978–1982 гг. на киргизском языке был опубликован вариант С. Орозбакова в четырех томах и в 1984–1990 гг. — вариант С. Каралаева в пяти томах.

Естественно, что и в данном случае невозможно было воспроизвести все сказания, записанные от выдающихся манасчи: содержание эпизодов, которые не вошли в основной корпус текстов, было кратко изложено. Благодаря этому читатель может составить достаточно цельное представление о сюжетном составе вариантов двух выдающихся сказителей «Манаса».

Опыт, обретенный киргизскими фольклористами при составлении всех названных (и многих неназванных здесь публикаций «Манаса») был учтен при подготовке издания этого эпоса в академической серии. В 1984–1995 гг. были опубликованы четыре тома, в которых представлены все этапы эпической «биографии» Манаса — от рождения до смерти — в записи от С. Орозбакова [«Манас», 1984–95, кн. 1–4], от которого, как говорилось выше, был записан только первый цикл, — о Манасе.

Текст эпоса на киргизском языке был подготовлен к печати учеными сектора манасоведения, созданного в 1956 г. в Институте языка и литературы АН Киргизии, уже участвовавшими в подготовке ряда изданий эпоса на киргизском языке. Это проф. Б.М. Юнусалиев (руководитель проекта), С.М. Мусаев, К.К. Кырбашев, Ж. Мусаева, Р. Сарыпбеков, О. Сооронов, А. Абдылдаев, Р. Кыдырбаева,

А. Джайнакова, С. Бегалиев, М. Мамыров, А. Усенбаев.

Обратимся к составу этого издания. Текст «Манаса», исполненный С. Орозбаковым, составляет 190 тысяч стихотворных строк и складывается из следующих циклов:

I. Рождение и детство Манаса. Первые столкновения юноши Манаса с врагами. Избрание Манаса ханом.

II. Битва Манаса и богатыря катаганцев Кошой против врагов.

III. Поход Манаса на Алатоо для освобождения земель своих предков.

IV. Перекочевка киргизов во главе с Манасом с Алтая на Ала-Тоо. Победа над Алооке-ханом, битва и победа над Шооруком.

V. История Алмабета — сподвижника Манаса.

VI. Женитьба Манаса на Каныкей.

VII. Заговор родственников Манаса — Кёзкаманов.

VIII. Поминки по Кёкётею — одному из старших соратников Манаса.

IX. Большой поход Манаса на Бейджин.

X. Малый поход Манаса против Конурбая. Смерть Манаса.

Перед составителями издания стояла сложная задача: при ограниченном объеме издания, включающего и текст на киргизском языке, и его русский перевод, и обширный научный аппарат, дать читателю возможность составить максимально полное и точное представление о содержании варианта эпоса, исполненного одним из лучших манасчи. Было решено воспроизвести всю сюжетную канву эпоса в исполнении Орозбакова, поместив наиболее значительные эпизоды в основном корпусе текстов, а остальные охарактеризовать в комментариях (на уровне сюжетов, эпизодов, мотивов).

В первый том полностью вошел первый цикл, повествующий о рождении Манаса, его детстве, первых столкновениях с врагами и избрании его ханом. Здесь же в разделе «Приложения» помещена статья С.М. Мусаева «Киргизский народный эпос “Манас”», где воссоздана

историография этого эпоса, освещаются проблемы его генезиса и формирования, характеризуется творчество его создателей и исполнителей — манасчи, сюжетный состав, образная система и поэтика.

Самостоятельный интерес представляет раздел «Обзор записей вариантов эпоса «Манас» (авторы — Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М.) [«Манас», 1984–95, кн. 1–4. Кн. 1. С. 443–491]. Он включает перечень всех записей трилогии о Манасе, хранящихся в рукописных фондах киргизского Института языка и литературы. В описании каждой записи приводятся максимально полные сведения об исполнителе сказания и записавшем его, о месте и времени фиксации, о характере рукописи и ее объеме. Особенно ценным в этом разделе представляется подробное изложение и анализ сюжетной канвы вариантов С. Орозбакова и С. Каралаева. Это позволило авторам, с одной стороны, выявить общие принципы объединения в одну сюжетную линию эпизодов, состоящих из однотипных мотивов и сюжетов, а с другой — проследить расхождения в развитии основной сюжетной линии этих вариантов и выявить различия в трактовке многих сюжетов, мотивов, эпизодов, традиционных для этого эпоса. При обзоре всех остальных вариантов «Манаса» подробно перечисляются составляющие их сюжеты, мотивы, эпизоды.

Таким образом, читатель уже первого тома «Манаса» может составить довольно полное представление об ареале бытования этого эпоса — в нем приводятся места фиксации всех текстов, записанных на протяжении второй половины XX века.

В статье «Напевы Манаса» известный музыковед В.С. Виноградов характеризует наблюдения своих предшественников (академика В.В. Радлова, П. Фалева, А.В. Затаевича, В. Кривоносова, В. Беляева) над самобытной манерой исполнения «Манаса» и предлагает свое объяснение и характеристику всего многообразия и богатства музыкальной интерпретации этого эпоса, прослеживает значительные изменения, которые происходят в манере его исполнения в наши дни. Статью сопровождают нотные приложения записей эпоса в исполнении С. Каралаева.

В комментариях дается объяснение специфических выражений,

в которых воплотилась этноспецифика художественного мышления киргизов, своеобразная образность киргизского эпоса, во многом идущая от архаических фольклорных традиций, выражения, характеризующие исторические, этнографические, бытовые реалии. В словаре содержится объяснение имен собственных, этнонимов, эпинимов, гидронимов.

Первый том — ключевой ко всему изданию: по такой же схеме подготовлены тома II, III, IV.

Для второй книги составителями отобраны основные традиционные сюжеты, определяющие сюжетную линию эпоса — «Поход Манаса на Ала-Тоо для освобождения земель своих предков». «Перекочка киргизов во главе с Манасом с Алтая на Ала-Тоо», «Женитьба Манаса на Каныкей», части циклов о соратниках Манаса — Алмамбете и Кошое. Эпизоды из этих сюжетов, не вошедшие в основной корпус, кратко характеризуются в комментариях (с необходимыми ссылками на архивные данные).

В третьем томе в основном корпусе текстов опубликован один из самых значительных в эпосе «Манас» и по содержанию, и по художественным достоинствам эпизод «Поминки по Кёкётею»; сюжетный состав предшествующего ему эпизода «Заговор родственников Манаса Кёзкаманов» кратко охарактеризован в комментарии.

В четвертом томе помещен также один из главных эпизодов эпопеи о Манасе — «Большой поход» — о борьбе Манаса и его сподвижников с кытаями и калмаками, о походе на Бейджин, о победе дружины Манаса, его ранении и смерти. В силу того, что эпизод «Большой поход» записывался от тяжело больного манасчи С. Орозбакова, сюжет здесь «изложен непоследовательно, сбивчиво, порою со смешением действий героев, что явилось следствием провалов в памяти тяжело больного сказителя. Поэтому фабулу концовки эпизода пришлось подробно изложить в комментарии» [Манас. Киргизский героический эпос. Кн. 4. С. 716].

Составители издания первоначально планировали представить эти эпизоды записями от другого манасчи — Саякбая Киралаева, но при

подготовке четвертого тома приняли более правильное решение — как и в первых трех книгах, привести в комментариях перечень пропущенных мест и назвать сюжеты и эпизоды, входящие в концовку эпизода «Большой поход».

Таким образом, в четырех книгах киргизского героического эпоса «Манас», изданного в академической серии, впервые представлен на языке оригинала и в русском переводе от начала до конца — вариант С. Орозбакова, исполнившего весь цикл сказаний о главном герое этого эпоса — Манасе, — частично — в основном тексте, большей частью — в комментариях: из 190 тысяч строк Орозбаковского варианта в четырех книгах напечатана почти четверть — 50 239 строк.

Необходимость искать наиболее «безболезненный» путь адекватного представления варианта С. Орозбакова в серии была ясна составителям с самого начала работы: «Огромный объем “Манаса” не позволяет издать его целиком. Это и вынуждает составителей при подготовке эпоса к печати производить значительные сокращения текста. Само собой разумеется, сокращения не должны нарушать идейно-художественной целостности эпоса. Необходимо сохранить традиционную сюжетику древнего памятника, отсекая не только поздние привнесения, но и многочисленные повторения, обусловленные устным бытованием эпоса и многодневным его исполнением перед аудиторией. Сокращая тот или иной отрывок эпизода, мы стремились исключить такие места в тексте, без которых не прерывается сюжетная линия повествования. Кроме того, мы стремились к тому, чтобы сокращение в одном эпизоде не повлияло на другие эпизоды [Мусаев, 1977. С. 228–229].

Это свидетельство одного из составителей томов «Манаса» для издания в серии чрезвычайно важно. Как явствует из его слов, отсекались не только «многочисленные повторения», но и «поздние привнесения» в текст эпоса. А что именно составители считали «поздними привнесениями»?

К сожалению, ни в одном из томов «Манаса» в академической серии не сформулированы *принципы исключения* тех или иных частей эпоса, т.е. не обозначена мера и степень вмешательства составителей в публикуемый текст, что не позволяет составить достаточно четкое

представление о том, насколько точно воспроизведен текст С. Орозбакова. Читателю было бы полезно знать, за счет чего произошло такое сокращение текста — только за счет исключения целых сюжетов, мотивов, эпизодов, или производились купюры и внутри публикуемых частей? К сожалению, в тексте эпоса «изъятия» никак не обозначены.

Однако даже это не снижает высокой оценки издания эпоса «Манас» в академической серии. Прежде всего, это — первый *не сводный* текст, представляющий один из лучших вариантов первой части трилогии о Манасе. Киргизский текст и научный аппарат к нему подготовлены с учетом состояния советского языкознания и фольклористики, каким оно было к началу 90-х годов — началу издания этого памятника.

Четырехтомное издание киргизского героического эпоса «Манас» по праву занимает достойное место в истории двуязычной академической серии «Эпос народов СССР».

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 16-0400006 «История российского академического кавказоведения в очерках и биографиях».

LITERATURE

- БОТОЖАРОВ К. (1982) Anglijskoje izdanije epasa "Manas" (Tekstologičeskije aspekty) // Folklor. Poetyka i tradicija. M.: Nauka, S. 128-142.
- БОТОЖАРОВ К. (1982) English edition of the epic "Manas" (Textual aspects) // Folklore. Poetry and tradition. M.: Science, P. 128-142.
- MANAS. M.: Gl. red. vost. lit-ry, 1984-1995. Kn. 1-4.
- MANAS. M.: Chief ed. of east. lit. 1984-1995. Book 1-4.
- MANAS. 1984. Kirgizskij geroičeskij epos. Sost. i podgot. teksta A.S. Sadykov i dr. Per. Mirbadaleevoj i dr. Redkol. A.S. Sadykov i dr. M.: Gl. red. vost. lit-ry, Kn. 1. 543 s.
- MANAS. (1984) Kyrgyz heroic epic. Comp. a. prep. of text B.M. Unusaliev a. other. Transl. A.S. Mirbadaleeva a.o. Eitorial board A.S. Sadykov a.o. M.: Ch. ed. of east. liter., 1984. Book 1. 543 s.
- MANAS. (1988) Kirgizskij geroičeskij epos. Tekst podg. B.M. Unusalijev i dr. Per. i komm. A.S. Mirbadaleevoj i dr. Redkol. A. Sadykov i dr. M.: Gl. red. vost. lit-ry, 1988. Kn. 2. 686 s.

- MANAS. (1988) Kyrgyz heroic epic. Prep. of text B.M. Unusalijev a.o. Transl. a. comment A.S. Mirbadaleeva a.o. Eitorial board A.S. Sadykov a.o. M.: Ch. ed. of east. liter. Book 2. 686 s.
- MANAS. (1990) Kirgizskij geroicheskiy epos. Sost. i podgot. teksta B.M. Unusalieva i dr. Per. A.S. Mirbadaleevoj i dr. Komm. i pojasn. slovar’ A.S. Mirbadaleevoj i dr. M.: Nasledije, 1990. Kn. 3. 510 s.
- MANAS. (1990) Kyrgyz heroic epic. Comp. a. prep. of text B.M. Unusaliev a.o. Transl. A.S. Mirbadaleeva a.o. M.: Heritage, Book 3. 510 s.
- MANAS. (1995) Kirgizskij geroicheskiy epos. Sost. i podgot. teksta B.M. Unusalijeva i dr. Per. A.S. Mirbadaleevoj i dr. Redkol. A.A. Akmataliyev i dr. M.: Nasledije, 766 s.
- MANAS. Kyrgyz heroic epic. Comp. a. prep. of text B.M. Unusaliev a.o. Transl. A.S. Mirbadaleeva a.o. Edit. board A.A. Akmataliyev a.o. M.: Heritage, 1995. 766 s.
- MUSAJEV S.M. (1974) Problemy nauchnoj publikaciji tekstov “Manasa” // Folklor. Izdaniye eposa. M.: S. 220-231.
- MUSAJEV S.M. (1974) Problems of scientific publication of “Manas” ’s texts // Folklore. Publication of epos. M.,, S. 220-231.
- PETROSIAN A.A. (1958) Izuchenije problem natsionalnoj literatury i fol’klora narodov SSSR. // Izvestija AN SSSR. Otdelenije literatury i jazyka. M.: Izd-vo AN SSSR, T. XVIII. Is. 2. S. 168-178.
- PETROSIAN A.A. The investigation of national literature’s and folklore problems of people in USSR // News of Academy of Sciences of SSSR. The branch of literature and language. M.: Publish. house of Acad. of science SSSR, 1958. V. XVIII. Is. 2. S. 168-178.
- UNUSALIEV B.M. (1961) Ob opyte sozdaniya svodnogo varianta eposa “Manas” // Voprosy izuchenija eposa narodov SSSR. Kirgizskij geroicheskiy epos “Manas”. M.: Izd. AN SSSR, 1961. S. 282-298.
- UNUSALIEV B.M. (1961) About the experience of creation of summary variant of the epos "Manas" // Questions of study the USSR people’s epic. Kyrgyz heroic epic "Manas". M.: Publ. house of AN SSSR, 1961. S. 282-298.
- BOWRA C.M. (1953) Heroic poetry. London, 1953.
- CHADWICK H.M. & CHADWICK N.K. (1940) The Growth of Literature. Cambridge, 1940. Vol. III.
- HATTO A.T. Almambet, Er Kökçö and Ak Erkeş (1969) An Episode from the Kirgiz heroic cycle of Manas // Central Asiatic Journal. Wiesbaden, 1969. XIII.
- HATTO A.T. (1969) The Birth of Manas. A confrontation of two branches of heroic epic poetry in Kirgiz // Asia Maior. London, 1969. Vol. XIV. Part 2.
- HATTO A.T. (1971) The Kirgiz original of Kökötay found // Bull of the Oriental and African Studies University of London. 1971. Vol. 34. P. 2.
- HATTO A.T. (1972) Köz-Kaman // Central Asiatic Journal. 1971. Part I (XIV); 1972. Part II (XV).

HATTO A.T. (1974) *Semetéy // Asia Major*. 1973. Part I (XVIII); 1974. Part II (XIX).

HATTO A. (1974) *The memorial feast for Kökötöydün aşı*. A Kirgiz Epic poem. Edited for first time from a photocopy of the unique manuscript with translation and commentary by A.T. Hatto. Oxford University Press. London, 1974.

Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens und Übersetzt von Dr. V. Radloff. Spb., 1886. T. 1.

REICHL K. (1992) *Turkic oral epic poetry. Traditions, Forms, Poetic, Structure*. New-York — London, 1992.

ЛИТЕРАТУРА

- Ботояров К. Английское издание эпоса «Манас» (Текстологические аспекты) // Фольклор. Поэтика и традиция. М.: Наука, 1982. С. 128–142.
- Манас. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1984–1995. Кн. 1–4.
- Манас. Киргизский героический эпос. Сост. и подг. текста А.С. Садыков и др. Пер. А.С. Мирбадалевой и др. Редколл. А.С. Садыков и др. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1984. Кн. 1. 543 с.
- Манас. Киргизский героический эпос. Текст. подг. Б.М. Юнусалиев и др. Пер. и комм. А.С. Мирбадалевой и др. Редколл. А. Садыков и др. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. Кн. 2. 686 с.
- Манас. Киргизский героический эпос. Сост. и подг. текста Б.М. Юнусалиева и др. Пер. А.С. Мирбадалевой и др. Комм. и поясн. словарь А.С. Мирбадалевой и др. М.: Наследие, 1990. Кн. 3. 510 с.
- Манас. Киргизский героический эпос. Сост. и подг. текста Б.М. Юнусалиева и др. Пер. А.С. Мирбадалевой и др. Редколл. А.А. Акматалиев и др. М.: Наследие, 1995. 766 с.
- Мусаев С.М. Проблемы научной публикации текстов «Манаса» // Фольклор. Издание эпоса. М., 1974. С. 220–231.
- Петросян А.А. Изучение проблем национальной литературы и фольклора народов СССР // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. М.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. XVIII. Вып. 2. С. 168–178.
- Юнусалиев Б.М. Об опыте создания сводного варианта эпоса «Манас» // Вопросы изучения эпоса народов СССР. Киргизский героический эпос «Манас». М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 282–298.
- Bowra C.M. Heroic poetry. London, 1953.
- Chadwick H.M. & Chadwick N.K. The Growth of Literature. Cambridge, 1940. Vol. III.
- Hatto A.T. Almambet, Er Kökçö and Ak Erkeş. An Episode from the Kirgiz heroic cycle of Manas // Central Asiatic Journal. Wiesbaden, 1969. XIII.
- Hatto A.T. The Birth of Manas. A confrontation of two branches of heroic epic poetry in Kirgiz // Asia Maior. London, 1969. Vol. XIV. Part 2.
- Hatto A.T. The Kirgiz original of Kökötay found // Bull of the Oriental and African Studies University of London. 1971. Vol. 34. P. 2.
- Hatto A.T. Köz-Kaman // Central Asiatic Journal. 1971. Part I (XIV); 1972. Part II (XV).
- Hatto A.T. Semetéy // Asia Major. 1973. Part I (XVIII); 1974. Part II (XIX).

Hatto A. The memorial feast for Kökötöydün aşı). A Kirgiz Epic poem. Edited for first time from a photocopy of the unique manuscript with translation and commentary by A.T. Hatto. Oxford University Press. London, 1974.

Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens und Übersetzt von Dr. V. Radloff. Spb., 1886. T. 1.

Reichl K. Turcic oral epic poetry. Traditions, Forms, Poetic, Structure. New-York — London, 1992.

УДК, Киргизский героический эпос «Манас» в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР».

Balıkçı, Ş. (2018). Şahmeran Efsanesi ve Yılan Tılsımlarının Psikanalitik Açıdan Değerlendirilmesi. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 53-64.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 14.03.2018

Kabul / Accepted: 23.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

ŞAHMERAN EFSANESİ VE YILAN TILSIMLARININ PSİKANALİTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Şakire BALIKÇI **

Öz

Anadolu'da uzun yıllardır halk arasında yaşayan Şahmeran Efsanesinde amansız bir hastalığa yakalanan kralın derdinin dermanı yalnızca Şahmeran'ın etinin kaynatılarak yenmesidir. Şahmeran'ın âşık olduğu genci tuzağa düşürerek kral'ın isteğini yerine getirmek için harekete geçen vezirin amacı ise bambaşkadır. O Şahmeran'ın etini yiyip dünyanın bütün sırlarına hâkim olmak istemektedir. Fakat ne kral ne de vezir amacına ulaşamaz. Şahmeran'ın şifalı kısmı olan başı yerine zehirli kısmı olan kuyruğunu yiyen vezir ölür ve layığını bulur. Şahmeran'ın başını ısırın Tahmasb ise dünyanın tüm sırlarına hâkim "Iokman hekim" olarak bir başka efsane kahramanına dönüşür. Burada dünyanın bütün sırlarına hâkim bir varlığın sırlarına erme çabası insanoğlunun ölümsüzlük "ab-ı hayat" suyunu bulma saplantısını hatırlatmaktadır. Bu çalışmada Şahmeran Efsanesi ve yılan tılsımlarının yukarıda bir örneği verilen psikanalitik açıdan değerlendirilmesi yapılacak ve yılanın mitik düşüncedeki yeri üzerinde durulacaktır. Çalışma Anadolu'nun çeşitli yerlerinden ve çoğunlukla araştırmacının ikamet ettiği şehir olan Mardin yöresinden derleme yöntemiyle elde edilen Şahmeran efsaneleri ve yılan tılsımları temel alınarak hazırlanmıştır. .

Anahtar Kelimeler: Şahmeran, Psikanalitik, Yılan, Tılsım, Anadolu

* 7-10 Aralık tarihleri arasında gerçekleştirilen I. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresinde kısa bir özeti sunulan bu çalışma "Mardin Şahmeran ve Yılan Tılsımlarının Psikanalitik Açıdan Değerlendirilmesi" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

CONSIDERATION OF ŞAHMERAN LEGEND AND THE SNAKE TALISMANS
FROM THE VIEW OF PSYCHOANALYTIC

Abstract

King's remedy of trouble, who is caught in a relentless disease which has been told in Anatolia for many years in Sahmeran Legend is only eating Sahmeran's meat by boiling. Vizier's aim, taking action for to perform King's request by entrapping Sahmeran's fall in love young, is completely different. He wants to dominate all mysteries of the World by eating Sahmeran's meat. But neither king nor vezier can not reach purpose. Vizier dies because of eating tail with poisonous part instead of head with curtive part and gets his deserts. Tahmasb who bite the head comes across in another legend as "lokman hekim" who dominate all mysteries of World. Hereby, effort of getting to the secrets of a presence which is dominate all secrets reminds the finding obsession of mankind's immortality namely "ab-ı hayat" water. In this study, consideration of Sahmeran Legend and snake talismans from the view of psychoanalytic as exemplified above will be done and will focus on the place of snake in mythical thought. Study is prepared on the basis of Sahmeran Legends and snake talismans obtained with compilation method from Anatolia's various places and mostly researcher's city of residence Mardin region.

Keywords: Sahmeran, psychoanalytic, snake, talisman, Anatolian

Giriş

“Yılan” kutsal anlatıların çoğunda şeytanın yardımcısı, insanoğlunun ebedi cezasının müsebbibi, yaratıcı tarafından ömür boyu sürünmeye mahkûm edilmiş bir mahlûk olarak karşımıza çıkmaktadır. Yılanın bu kötü ünü binlerce yıldır devam etmekle birlikte onun mekruhluğunun bir nişanesi olan zehri tam aksine insanlık için bir şifa kaynağı olmayı sürdürmektedir. Kısacası yılan, düalist bir yaklaşımla değerlendirilecek olursa hem düşman, hem ilaç olarak insanoğluya kimi zaman mücadele kimi zaman ise bir ittifak içinde olmuştur.

Bu mücadelenin kaynağını hem Semavi dinlerde hem de mitik anlatılarda aramak gerekmektedir. Kutsal kitaplar ele alındığında yılan Kur’an’da sadece Musa kıssalarının (Taha,20/40; Neml, 7/10; Kasas 28/31) anlatıldığı âyetlerde geçmekle birlikte, İslamî literatüre ait rivayetlerde Adem ve Havva’nın cennetten kovulmasına sebep olan şeytana yardımcı bir hayvan olduğu ve Allah tarafından ömür boyu sürünmeye mahkûm edildiği rivayet edilir. (Bayat, 2011: 113-118; Schmidt, 1989: 35). Yine Tevrat’ta yılan, Adem’e yardımcı olsun diye Adem’in kaburga kemiklerinden yaratılan kadını kandırarak onun cennetten kovulmasına sebep olmuştur (Yaratılış:2/18-25).

Mitik anlatılarda cennetten kovulma motifine bakıldığında yılanın rolünün çok fazla değişmediği görülür. Türk mitolojisinde yılan, semavi kaynaklardaki imgesine paralel olarak yeraltı tanrısı olan “Erlik” ile ilişkilendirilir (Çoruhlu, 2011: 183). “Buna göre ilk yaratılan insanlar iki değil dokuz kişidirler. Fakat cennetten kovulma olayı bir kadın ve bir erkek arasında cereyan eder. Bu çift Törüngöy ve Ece’dir. Kovulma motifinde Ece, Erlik’in sözleri üzerine yasak meyvelerden birini ısırır ve kocasının da bu meyveden yemesini sağlar. Her ikisinin de yasak meyveyi yedikten sonra tüyleri dökülür, çıplak kalırlar ve cennetten kovulurlar. İnsanları yasak meyveden koruyamayan yılan ise lanetlenir (Bayat, 2011: 112).

Mitik anlatılara ek olarak kimi efsanelerde de yılanın insanoğlunun yaratılış serüveninde rolü olduğu görülmektedir. “Bir Altay yaratılış efsanesinde tanrının dünyayı yaratmasına yardım eden şeytan Tanrıdan mükâfat olarak küçük bir çukur ister. Tanrı şeytanın iyiliğine karşılık isteğini geri çevirmez. Bunu fırsat bilen şeytan ise bu çukura yılan başta olmak üzere tüm zararlı hayvanları doldurur” (Ögel, s. 2014: 531).

Türklerin inanç sistemlerinde önemli bir yeri olan Şamanizmde de yılanın rolüne rastlamak mümkündür. “Ruhlarla iletişim kurabilme yeteneğine sahip şamanın görevini icra ederken yardımcısı kuşlardır. Şamanın kuşların dilini öğrenebilmesi için ise yılanı yemesi gerekmektedir (Eliade, 2014: 139). Şamanın göğe yolculuğu sırasında kullandığı gökkuşağı da bir yılan şeklinde tasvir edilmiştir (Eliade, 2014: 181). Aynı zamanda Türk kozmolojisinde yer unsurunun ve kuzeyin simgesi olan yılan, on iki hayvanlı Türk takviminin de yıl simgelerinden biridir (Çoruhlu, 2011: 183).

Yılan, birçok mitik anlatıda “dişil” bir sembol olarak ortaya çıkar. “Havva’nın İbrani öncesi biçimlenişinde yılanın eşi olduğu ifade edilir. Bu inanca Yunan Mitolojisinde de rastlanır. Buna göre yılan saçlı “Medusa’nın adı, hanım, yönetici, kraliçe anlamındadır” (Campbell, 2003: 144-146). İbrani dönemde “hahamların bazıları, zaman zaman, Havva’nın insan ırkını yılanla zehirlemesindeki payından söz ederler” (Campbell, 2003: 111) . Bu yaklaşım Yezidi inancında da mevcuttur. Onlar da Havva’nın soyundan yılanlar ve akreplerin zahir olduğuna inanmaktadırlar (Yalkut, 2002: 49). Sümer Mitolojisinde de aynı şekilde yılanın kadını kandırmasından ve tanrının yılanı lanetlemesinden bahsedilir (Çığ, 2010: 53). Bir başka ilginç örnek on üç kuşak ensest evlilik halkasının son temsilcisi olan Kleopatra’nın kardeşiyle evlenmemek için kendini yılanlara sokturarak öldürmek istemesidir (Köse, 1996:149). Örneklerin çoğunda yılan Adem ile Havva’nın ilk günahı işlemesine vesile olmuşsa da son anlatıda ensest ilişkiyi engelleyici rolde karşımıza çıkarak insanoğlunun sonsuz nefretinin bir nebze önüne geçmiştir. Yılanla ilgili mitler değerlendirildiğinde “mitlerin onları yaratan toplumların ilkelik dönemindeki ruhsal bastırılmışlıklarının tezahürüdür (Ekici, vd., 2007: 76) düşüncesinden hareketle yılanın mitik dünyadaki izlerinden psikanalitik yorumuna gidilmesi mümkündür.

Psikanalitik Bağlamda Şahmeran ve Yılan

İnsanoğlunun aklını ve bilinçaltını hiçbir hayvan yılan kadar meşgul etmemiştir. İnsanoğlu hem yilandan nefret etmiş tüm günahlarını onun boynuna yüklemek istemiş, hem korkmuş hem de yeryüzündeki yaşamlarının kaynağı olarak ona saygı duymuştur. Psikanalitik açıdan bu durum değerlendirilecek olursa Freud’un “Yaratıcı Yazarlar ve Gündüz Düşleri” adlı eserine bakmak gerekir. Freud, bu eserde her ne kadar yazarın bireysel yaratılarda gündüz düşlerinin ve fantezilerinin eserlerine yansımaları (Cebeci,

2009: 177) üzerinde durmuşsa da kolektif yaratılarda da aynı durumdan söz etmek mümkündür. Bu bağlamda toplum gündüz düşleri ve ortak fantezilerini kolektif bilinçaltı yoluyla mitik anlatılara aktarmayı başarmıştır. Bu bağlamda Şahmeran Efsanesi ve yılan tılsımları Anadolu halkının toplumsal hafızasında ve ritüellerinde geniş bir yer tutan iki halkbilim unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Şahmeran ve yılan ile ilgili efsaneler yalnızca Anadolu sahasında değil dünyanın birçok bölgesinde geçmişten günümüze bilinmekte ve anlatılagelmektedir. Şahmeran Efsanesi hem de yılan tılsımları yerel anlatılar olmaktan çıkıp ulusal hatta evrensel kültür temellerine dayanmaktadır ve psikanalitik yorumu da buna göre yapılmalıdır.

Efsanenin psikanalitik okumasına kısa bir giriş yapmak gerekir ise bir nevi yamyamlık sayılabilecek Şahmeranın yenmesi durumu ilkel kabilelerde görülen yamyamlık fenomeninin, ölen kişinin sırlarına ve ruhundan bir parçaya sahip olma (Freud, 2014:10) düşüncesinin yeni bir yorumudur. Kral şifa bulmak için, vezir ise Şahmeran'ın bilgeliğine sahip olmak için onu yemeyi arzulamaktadırlar.

Gizli bir mağarada yaşayan Şahmeran'ın mağara, çukur (Dorson, 2011: 42) gibi dişil bir sembolün içinde yaşaması “mağara kültürünün mitolojik ana ve kadınların, çocukların hamisi olan Umay kültü (Bayat, 2012: 33) ile bağlantısını hatırlatmaktadır. Tüm bu ifadeler Şahmeran'ın dişil bir sembolün içinde yılanların ana/atası ve Tahmasb'ın âşığı rolünde karşımıza çıkışını temellendirmektedir. ¹

İnsani özellikler gösteren kahramanın etinin kaynatılarak yenmek istenmesi zamanla totemciliğe (Bayat, 2007:58; Freud, 2014:10) evrilen ve insanların yenilen kişinin ilminin ve ruhunun bir parçasının kendilerinde yaşayacağına olan inançtan (Freud, 2014:10) kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu durum, ilkel kabilelerdeki yamyamlık ritüellerinin mitik temelleriyle örtüşmektedir. Tüm bunların yanı sıra insanoğlunun cennetten kovulmasına sebep olan yılan, yaratılmışların günahlarını sırtlamasıyla tüm insanlığın gölge arketipi (Jung, 2012:13-15) durumundadır. Efsanenin bir yerinde *Tahmasb, gördükleri karşısında yaşadığı dehşeti ve şaşkınlığı üzerinden atmaya çalışarak olduğu yerde kıvrılıp uyumuş*² tur. Uykunun ölümün kardeşi olması düşüncesiyle Tahmasb'ın sembolik anlamda ölüp yeni

¹ Kk2

² Kaynak kişi2

bir hayata uyanışını bir çeşit erginlenme olarak düşünmek mümkündür.

Efsanenin son bölümü de yılanın tıbbın ve şifanın sembolü olarak düşünülmesini açıklar niteliktedir. Efsanenin sonunda kötü kalpli vezirin Tahmasb'ı zorlayarak Şahmeran'ın yerini öğrenmesi üzerine kaynak kişi 2'nin aktardığı *Ey sevdiğim, üzülme. Biliyorum ki sen bana kendi canın için ihanet etmedin. ...Sen üzülme ne olur. Şimdi size sırrımı vereceğim. Kim ki benim kuyruğundan bir parça koparıp yerse o bütün dünyanın sırrına ve gizemine vakıf olacak. Her kim ki benim kafamdan bir parça yerse o da o anda öte dünyayı boylayacak Şahmeran daha sözlerini bitirmeden kötü kalpli vezir elinde kocaman kılıcı ile atılıp Şahmeran'ın bedenini iki parçaya ayırmış. Kuyruğundan bir parça koparmış. Tahmasb da duyduğu acı ve utancın etkisi ile fırlayıp oracıkta ölmek için sevdiğinin kafasından bir parça ısırır vermiş. Kötü kalpli vezir kuyruktan kopardığı parçayı ağzına atar atmaz oracıkta can vermiş. Tahmasb'a ise hiçbir şey olmamış. Şahmeran son anda yaptığı planı ile bütün bilgisinin sevdiğine geçmesine sebep olmuş. Ancak Tahmasb sevdiğini kaybetmenin acısına dayanamayarak kendisini dışarı atmış ve dağ, bayır, ülke ülke dolaşmaya başlamış. O günden sonra da Lokman Hekim efsanesi almış başını yürümüş şeklindeki bölümden anlaşılacağı üzere Lokman Hekim Efsanesi de Şahmeran efsanesine bağlanarak tıbbın doğuşunu anlatan bir etioloji mitine dönüşmüştür.*

Anadolu'da özellikle yılan ve akrepten korunmak için yapılan bir çeşit psikolojik önlem niteliği taşıyan tılsımlar da aşağıda örnekleri verileceği üzere kırmızı renk ve kutsal mekânlarla ilişkilendirilmesi açısından insanoğlunun yılan ile ilgili bilinçaltını ortaya koyar niteliktedir. Şahmeran Efsanesinin yanı sıra derleme çalışmaları neticesinde ortaya çıkan yılan tılsımlarının varlığı da oldukça dikkat çekicidir. Tılsımların kaynağını Semavi dinlerin ortaya çıkış süreçlerinde ilkel insanların yaşam pratiklerinden kalma izlerde aramak gerekmektedir. "İlkel insan her şeyden önce pratik nedenlerden ötürü doğa süreçlerini denetimi altına almaya çalışır, bunu da doğrudan doğruya ayinler ve büyü aracılığıyla yapar; bunlar aracılığıyla rüzgarı, fırtınayı, hayvanları ve bitkileri denetim altına almak ister (Malinowski, 2000:9). Bu denetimi yılan üzerinde uygulamak isteyen Anadolu halkı *Mardin Ulu Camiyi ziyaret edenlere akrep ve yılanın yaklaşmaması ve akrep sokmalarına karşı özel okutulmuş şeker yenmesi*;³

³ Kaynak kişi3

yılanın kırmızı rengi sevmemesi ve kırmızı giyen kişiyi sokması; yılanın gözünden kırmızı giyenin ona saldırgan birisi olarak gözükmesi;⁴ yılan sokmuş bir kişinin tedavisinde boynuzlu yılanların boynuzunun sokulan yere sürülmesi;⁵ köylerde hayvan sokmalarından korunmak için evlerin mavi renge boyanması;⁶ akrep ve yılanların olduğu bahçe ve köylere gidilince kırmızı gibi dikkat çekici renkler giyilmemesi;⁷ yılan sokan birinin tükürüğünün şifalı olması; yaz aylarında hayvanları yilandan korumak için şifalı bir ağaç yaprağının kaynatılarak hayvanlara sürülmesi ve yaşarken kendisine akrep ve yılanların yaklaşmadığı Abuzer Gaffari'nin ziyaret toprağının suda eritilerek evin ve hayvanların etrafına sürülmesi;⁸ şeklindeki tılsımları yılanı uzaklaştırmak ve yılan sokmalarını tedavi etmek için uygulamıştır. Burada en çok dikkat çeken unsurlar yılanın psikanalitikte şehveti temsil eden kırmızı rengi sevmemesi olarak karşımıza çıkar. Bu durumu yılanın Adem ile Havva'nın günahının kendine bağlanmasına karşı bir tepkisi olarak düşünmek mümkündür. Bir diğer nokta ise kutsal mekânların ve mekânlarla ilişkili nesnelere yılanı uzaklaştırmasıdır. Burada kutsal ve rahmanı temsil eden mekânların yılanı rahatsız etmesi insan bilinçaltının hala yılanı şeytanla ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Derleme metinlerinde öne çıkan yılanın soktuğu kişinin tükürüğünün şifalı olması Şahmeran Efsanesindeki gibi bize yılanın ilminin aktarılması motifini hatırlatmaktadır.

Yılanın Ev İyesi Rolüyle Olumlulanması

İnsanoğlunun yilandan çok korkmasına rağmen onda bir hikmet arama çabası insanlığın yılanla ittifak kurma isteği olarak yorumlamak mümkündür. Bu duruma Anadolu'nun birçok bölgesinde rastlanan yılanın ev iyesi olma özelliği örnek gösterilebilir. “Ev-eşik iyeleri genel anlamıyla ikiye ayrılmaktadır. Birincisi evi koruyan iyelerdir ki çeşitli adlar altında aynı işlevi yürütmektedirler. Birinci grup evin iç mekânlarında veya döşemenin altında yaşarlar diğer grup ise evin dışında olup genellikle eşikte veya bahçede yaşarlar” (Bayat, 2007: 262). “Konuyla bağlantılı olan ev iyeleri ikinci gruptaki iyelerdir. Genelde buldukları evin insanlarına iyilik yapan söz

⁴ Kaynak kişi4

⁵ Kaynak kişi5

⁶ Kaynak kişi6

⁷ Kaynak kişi7

⁸ Kaynak kişi8

konusu ruhlar küstürülüp incitilirse, eve hastalık, bela, çeşitli rahatsızlık vs. geleceğine inanılır” (Bayat, 2012: 262).

Bir çeşit ev/eşik iyesi olarak ortaya çıkan yılan “Göktürk asilzadelerinin her yıl atalar mağarasına giderek onlara kurban sunmaları ve Türklerde koruyucu ata ruhlarının çok yaygın olması” (Bayat, 2012, s.80) ile bağlantılı olarak evin koruyucu ruhu olarak düşünülür. Şahmeran Efsanesinde kutsal ataların mağaralarda kutsanması boyut değiştirerek kutsal dışı Şahmeran’ın yine kutsal bir mağarada diğer yılanların atası şekline dönüşmesine evrilmiştir. “Ev iyelerinin evin temelinde yaşadığı inanişına paralel olarak yılanın yeraltında yaşaması onun ev iyesi olarak düşünülmesindeki temel nedendir. Evin bahçesinde yaşayan yılanın ev iyesi olmasından dolayı ona karşı tabular ve yasaklar geliştirilmiş bir dizi kaçınmalar uygulanmıştır. Ev iyesi olan yılanı saygı duyulur, zarar verilmez, öldürülmez” (Tursun, 2014:461-480).

Yılanın ev iyesi şeklinde olumlulanmasını kaynak kişi 1’in aktardığı *Mardin Savur Köyünde gerçekleşen bir olaydır bu. Olayı anlatan da olayı yaşayan Seyran Ergin’in oğludur. Mahmut Ergin’indir. Olay şu şekilde açıklanmıştır: Bir gün annesi Seyran Hanım köyde bahçede çalışırken bir yılanın ona yaklaştığını fark etmiş. Tabii kendisi bu olaydan çok korkmuş; fakat yılan ona hiç zarar vermiyormuş. Sadece durup onu izliyormuş. Günler geçmiş yılan tekrar onun karşısına çıkmış. Seyran Hanım bu olayı anlatmış fakat kimsenin ona inanmayacağını düşünmüş çünkü yılan insana zarar verir. Bir zaman sonra olayı anlatmış. Bir gün o uyurken yılan tekrar gelmiş ve onu izlemiş. Tam bu sırada o yılanı kayınpederi fark etmiş. O an kayınpederi eline aldığı sert bir cisimle yılanı öldürmüştü. Aradan çok uzun bir zaman geçmeden ailede ölümler olmuş ve kan davası olmuştur. Ve hatta aile köyden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Bu olayların sebebi olarak yılanın öldürülmesi ve bunun uğursuz sayılması gösterilmiştir* şeklindeki hikâyede açık bir şekilde görmek mümkündür. Yılanın ev iyesi olarak düşünülmesine bir başka örnek kaynak kişi 10’un aktardığı *Mardindeki eski evlerde devasa yılanlardan bahsedilir. Özellikle yaşlılar, o yılanlara dokunulmaması gerektiğini, onların zararsız olduğunu çocuklarına ve torunlarına anlatırlar. Bu yılanların duvarların içerisinde gezdiklerini de ifade ederler* şeklindeki aktarımdır. Anlaşılabacağı üzere yılan ev halkına zarar vermek şöyle dursun evin manevi koruyuculuğunu üstlenir niteliktedir. Ev halkından birinin evin koruyucu

ruhu olan yılanı öldürmesi sonucu evin üyelerinin başına türlü felaketler gelmiştir. Halk arasında yılanın öldürülmesinin uğursuz sayılması oldukça yaygındır. Anadolu halkı yılanı öldürmekten yılanların eşleri olduğuna olan inançtan dolayı imtina ederler. Bu eşin ev halkından intikam alacağı düşünülür. Tüm bunlara ilaveten “nazarlık olarak yılan kavı taşıma”⁹, “yılan ağzından çıkmış gibi”¹⁰ deyiminin güzel kadınlar için kullanılması yılan motifinin olumlulanmasına örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

Yılan ve yılan eşlerin Semavi dinlerde ve dünya mitolojilerindeki yerleri ele alındığında yılanın Adem'den çok Havva'yla Tanrıdan çok şeytanla ittifak kurmuş, çoğu zaman dişil kötülüğün bir sembolü olduğu görülmüştür. Yılan tılsımlarında yılanın şehveti temsil eden kırmızı rengi sevmemesi, kutsal yerlerden uzak durması gibi durumlar bize şeytanla ittifakını hatırlatmaktadır. Yılan eş kavramı günümüz halk anlatılarında Şahmeran şeklinde yeniden üretilmiş ve efsaneleşmiştir. Efsanede her ne kadar Tahmasb adlı gençle Şahmeran'ın evlilik akdini yerine getirdiği görülmüyorsa da bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Efsanede bir mağarada karşımıza çıkan Şahmeran'ın şeytanın, yılanlar için tanrıdan istediği çukurda yaşamaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Ama bu defa kötülüğün değil şifanın, güzelliğin ve bilgeliğin sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumla bağlantılı olarak yılanın kötü imajının ev iyesi olması, olumlu deyim ve atasözlerine konu olması ve öldürülmesinden imtina edilmesi de Şahmeran efsanesinde olduğu gibi yılanın insanoğlunun zihnindeki olumlu yönünü temsil etmektedir.

Sonuç olarak yılanı dünyevi yaşamın sembolü olarak düşünmek mümkündür. O, öte dünyadaki sonsuzluğun ve tekdüzeliğin aksine yeryüzündeki yaşam döngülerinin bir sembolüdür. İnsanoğlunun yeryüzüne gönderilmesine vesile olması da bu sebeptendir. Hiçbir şeyin sebepsiz hâsıl olmayacağı bilindiğinden yılan tarih boyunca böyle bir görev yüklenmiştir. Yılan dünyevi hayata ait her şeyin; hastalığın ve şifanın, yaşam ve ölümün ve son olarak insanoğlunun bilinçaltının bir yansımasıdır.

⁹ Kaynak kişi 9

¹⁰ Kaynak kişi 9

KAYNAKLAR

- Bayat, F. (2007). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi 1 (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi 2 (Kutsal Dışı, Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler, İyeler ve Démonoji)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Campbell, J. (2003). *Batı Mitolojisi, Tanrının Maskeleri*. (Çev.:Kudret Emiroğlu). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Cebeci, O. (2009). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki.
- Çiğ, İlmiye, M. (2010). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümerdeki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Dorson, R. M. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev.: Selcan Girçayır). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ekici, M. (2007). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Eliade, M. (2014). *Şamanizm*. (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- Freud, S. (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (Çev.: Haluk Başaran), İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2012). *Dört Arketip*. (Çev.: Mehmet Bilgin Saydam), İstanbul: Metis Yayınları.
- Köse, N. (1996). "Türk Halk Hikayelerinde Ensest Evliliğin İzleri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* XI. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını
http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/nerin_kose_ensest_evlilikin_turk_halk_hikayelerindeki_izleri.pdf Erişim: 27.02.2018.
- Kutsal Kitap, (Tevrat, Zebur, İncil). (2016). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Küçük Tursun, F. (2014). "Ceyhan Halk Kültürü ve Edebiyatında Yılan". *Yılan Kitabı*. Editör: Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi. ss.461-480.
https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/34719234/Ceyhan_Halk_Kulturu_ve_Edebiyatinda_Yilan_Snake_in_Ceyhan_Folk_Culture_and_Folk_Literature_Fatmagul_KUCUK_TUR SUN. Erişim: 27.02.2018.
- Malinowski, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. (Çev.: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalıcı.
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi I, (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Schmidt, J. (1989). "Sophokles, König Ödipus: Das scheitern des aufklarers an der aalten religion", *Aufklarung und gegenaufklarung in der europaischen literatür: Philosophie und politik von der antike bis zur gegenwart*, 35-39.
- Yalkut, (2002). *Melek Tavus'un Halkı Yezidiler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kaynak Kişi Bilgileri

Kaynak Kişi 1

Adı: Mahmut Ergin, Yaş:50, Doğum Yeri: Mardin, Eğitim: Lise mezunu, Derleme Tarihi: 22.12.2016.

Kaynak Kişi 2

Adı: Yusuf Özcan, Yaş:25, Doğum Yeri: Mardin, Mesleği: Bakırcı, Derleme Tarihi: 28.11.2016

Kaynak Kişi 3

Adı: Hatice Tanış, Yaş:21, Doğum Yeri: Mardin, Mesleği: Öğrenci, Derleme Tarihi:2016

Kaynak Kişi 4

Adı: Ahmet Akpulat Yaş:25, Doğum Yeri: Mardin, Mesleği: Öğrenci, Derleme Tarihi: 2016

Kaynak Kişi 5

Adı: Eşref Köseoğlu, Yaş: 22, Doğum Yeri: Van, Mesleği: Öğrenci, Derleme Tarihi:2016

Kaynak Kişi 6

Adı: Hayriye Sema Mungan, Yaş: 21, Memleketi: Mardin, Mesleği: Öğrenci; Derleme Tarihi: 2016

Kaynak Kişi 7

Adı: Songül Demir, Yaş:20, Doğum Yeri: Adana, Mesleği: Öğrenci, Derleme Tarihi: 2016

Kaynak Kişi 8

Adı: Bahar Bozkır, Yaş:21, Doğum Yeri: Adıyaman, Mesleği: Öğrenci, Derleme Tarihi:2016

Kaynak Kişi 9

Adı: Nerin Yayın, Yaş:69, Doğum Yeri: Marmaris, Mesleği: Emekli Akademisyen. Derleme Tarihi: 10.02.2018.

Kaynak Kişi 10

Adı: Barış Balıkçı Yaş: 35, Doğum Yeri: Mardin. Mesleği: Öğretmen. Derleme Tarihi: 12.03.2018

Çakmak, S. (2018). Kimlik Oluşturma Sürecinde Türk ve Moğol Ulusal Sembollerin Tarihsel İzdüşümü. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 65-90.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 22.03.2018

Kabul / Accepted: 23.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

KİMLİK OLUŞTURMA SÜRECİNDE TÜRK VE MOĞOL ULUSAL SEMBOLLERİNİN TARİHSEL İZDÜŞÜMÜ

Songül ÇAKMAK*

Öz

İnsanlık var olduğundan bu yana kendini bir yere bir gruba ait hissetme ve güvende olma hissiyatıyla yaşamış, bulunduğu sosyo/coğrafik yapıda yer edinmeye çalışmıştır. Bu durum kimlik oluşumunu zorunlu hale getirmiştir. Kimlik ve devlet sembolü oluşturma beraberinde bir çok sorunu da getirmiştir. Bu sorunların başında yeni anayasa düzenlemesi sonucu yeniden yapılanmanın herkes tarafından aynı şekilde kabul görmemesi, fikir ayrılığına düşülmesidir. Dolayısıyla yapılan değişiklikte halkın fikirlerinin de yer alması devlet-vatandaş yakınlaşmasında etkili ve yapıcı sonuçlar doğurmuştur. Kimlik oluşumunun sembolleşmesi sürecinde birçok düşünce ve yapı etkin rol oynamış ve sonuçta kimlik, insan varlığının yegane ifadesi olan; bayrak, mühür, marş gibi sembollerin ulusal birliğin ve beraberliğin kavrandığı, aidiyet hissini çeşitli simgelerle ifade edildiğinin fenomenleri olarak kullanılmaya başlamıştır. Türk-Moğol devletlerinde kullanılan bu sembollerin hangi aşamalardan geçtiğiyle ilintili bu mukayeseli çalışmada, sembollerin devlet olma sürecinde neden önemli olduğu tarihsel desen yöntemi kullanılarak açıklanmıştır. Bu amaç doğrultusunda bayrak, arma, mühür, marş oluşumu irdelenerek konuyla ilgili yazılı ve görsel materyallere başvurulmuştur.

Anahtar kelimeler: *Kimlik oluşturma, ulusal semboller, Türk-Moğol, tarihsel izdüşüm.*

* Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Öğretim Görevlisi VAN/Turkey. songulcakmak21@gmail.com

**IN THE PROCESSING OF CREATING HISTORICAL PROJECTION OF SYMBOLS
TURKISH AND MONGOLIAN IDENTITY**

Abstract

Since mankind has existed, has lived with a sense of belonging to one group and feeling secure And tried to get a place in the socio/geografhic strucrure. This situation made identity formation mandatory. Creating identity and State symbols has brought with it many problems. At the beginning of these problems is the fact that the final restructuring of the new constitution is not accepted in the same way by everyone. Therefore, the inclusion of the opinions of the public in the change made in the State-Citizen rapprochment resulted in effective and constructive consequences in the process of symbolization of identity formation, many structures played an active role and as a result, identity was started to be used as the phenomenon that the symbol of nationality and co-existence, symbol of flag seal and anthem, which is the only expression of human existence, is expressed by various symbols. In this comparative study related to which phases passed these symbols used in the Turkish-Mongolian States, it is explained why the symbols are important in the process of being a state, historical pattern method. Fort this purpose, the flag, the emblem, the seal, and the formation of the anthem were examined and the written evidence and visual materials related to the subject were consulted.

Keywords: *Creating identity, National symbols, Turkish-Mongol, Historical projection.*

Giriş

Semboller toplumsal ve kültürel kimliğimizin merkezinde yer alırlar. Doğadan alınma ya da insan icadı, canlı ya da cansız olabilir ve imgelerden ritüellere öykü anlatımına kadar pek çok biçim alabilirler. Bizlerin birbirimize bağlanmamıza yardımcı oldukları statü, milliyet, kültürel faaliyetler ve çok daha fazlasını yansıtan ortak şifreli bir sistem yarattıkları için yaşamsal bir işlevi yerine getirirler (Wilkinson, 2011: 214). Sembollerin maddi güç haline gelmesi toplumları birleştiren ve birarada yaşamayı kolaylaştıran önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir.

Toplumlar geliştikçe, sembolizm ve sanal karışımı da sosyal kimliğin niteliklerini aktarmak üzere daha çok kullanılır olmuştur. Örneğin belirli bir kavim ya da grubu temsil eden sembollerin sergilenmesiyle kolektif kimlik işaret edilmiştir (Gibson, 2013: 13). Kollektif kimlik, güvende hissetmenin yegane aracı olmakla birlikte bir gruba ve yere ait olmanın huzurunu da beraberinde getirmiştir. Bir ülkeye ve devlete sahip olduğunu belirleyen en önemli unsur da ulus varlığını milliyetçilik birleştirmekle mümkün olmuştur.

Bir ulusun, kendi varlığını "kendisi için" kılabilmesinin zorunlu koşulu, ulusal bir kurtuluş ideolojisinin ve politikasının maddi güç haline gelmesidir. Her ulusal kurtuluş mücadelesi, ulusun kendisini yeniden bulması, bir anlamda uluslaşmasının başlaması anlamına gelir. Bir ulusun kimliğinden sözedebilmenin olanağı ancak bu tamamlanma süreciyle doğabilmektedir.

Ulus olmanın ortak bir özelliği de; birlikte aynı inançlar ve kutsallık etrafında yapılan ortak hareketler ve davranış biçimlerinin sistemli olarak var olabilmesidir. Bireyler devlete teslim olur, devlet de onlardan bir ulus çıkarır (Seymour, 1999: 411-412). Bu oluşum sürecinde ulusal kimlik; hukukun ve hukukun üstünlüğüne saygının hakim olduğu, sınırları çizilmiş bir toprak parçasında hissedilen bir siyasi topluluk duygusudur. Bu anlayışa göre, tek bir siyasi irade altındaki toprak ve millet bütünlüğü, millet olmanın bir ön şartı sayılır. Milli onur, vatandaşlıktan kaynaklanır. Vatandaşlık milli topluluğu tanımlar. Dolayısıyla ulusal kültür bilincinin pekişmesi için bazı düzenlemeler yasalar yoluyla yerine getirilir.

Bu düzenlemelerde ulusal kültür, belli bir coğrafyada yaşayan tüm insanların ortak maddi ve manevi değerlerini içerir. Bu durumda söz konusu semboller de, bir topluluğun, toplumsal bir varoluşun ortak özlem, beklenti

ve inançlarının göstergesi hâline gelir (Alp, 2009: 16). Bayrak, ulusal marş, para, davranış biçimleri, inançları, ortak tutum ve alışkanlıkları, ortak tarihleri ve ortak geçmişleri ulusal kültürü kapsar (Çobanoğlu, 2012: 33), Türkiye’de ulusal kültürü yaşatmaya çalışanlar bu sürecin sonucu olarak Atatürk milliyetçiliği olarak vücut bulmuştur.

Ulusal kimlik konusunda yapılan tartışmalardan biri de ulusların mı ulus-devleti inşa ettiği ya da devletlerin mi ulusları inşa ettiği yönündedir. Bu konuda birçok teori bulunmakla birlikte Türkiye’de mevcut yapının devlet tarafından inşa edildiğidir. Smith’e göre “ethnie”ler dış bir tehdit ile karşılaşınca modern ulusa dönüşür (Smith, 1989:55). Osmanlı’dan cumhuriyete geçiş döneminde yaşanan toprak kayıpları bir tehdit olarak görülmüş ve bunun sonucunda yükselen bir bilinç söz konusudur. Toprak kayıpları sonucunda ayrılan toplulukların çoğunluğunun gayr-i Müslim olması sonucu Anadolu ve diğer bölgelerde kalan nüfus Müslüman ağırlıklıdır. Müslüman “ethnie”si Türk ulusal kimliği için belirleyici olmuştur. Örneğin Cumhuriyet erken dönemde, Osmanlı millet sistemi sonrasında, sivil-etnik milliyetçiliğin ötesinde farklı milliyetçilik türlerini tartışarak bir alternatif arayışı olarak vuku olmuştur.

Dönemin siyasi, sosyal ve kültürel çerçevesini betimleyerek-Turancılık, Pan-Türkizm, Misak-ı Millî, Anadolu Milliyetçiliği gibi siyasi akımlara da kısmen atıflarla, Türkiye’nin ulus inşası sürecinde ulusal kimlik, laik devlet-toplum, ulusçuluk, vatandaşlık, milliyet gibi kavramları ele alarak yeni Türkiye ulus devlet modelinin tek, homojen bir millet, tek devlet, tek dil ve siyasi aidiyet oluşturmak için izlediği politikaları uygulamaya çalışmıştır. Milliyetçilik siyasi bir gruba aidiyet bilinci olarak tarif edilmektedir. Ulus inşası ve bunun sonucu olarak ulus devlet “milliyetçiliğin siyasi uygulaması, duygunun güce tercümesi”dir. Milliyetçilik üzerine çalışan bilim adamları yaptıkları analizlerde sivil ve etnik milliyetçilik ikiliğini temel almayı adet edinmiştir (Özkırımlı, 2009: 11-80).

Milliyetçiliğin türleri ile ilgili farklı sınıflandırmalar da vardır: Örneğin; ilkçi, modernist, doğulu, Batılı, siyasi- kültürel, iradeci, ırkçı-dışlayıcı, kapsayıcı- asimilasyoncu- entegrasyoncu, ayrılıkçı- reformcu milliyetçilikler gibi. Şüphesiz milliyetçilik literatürü çok zengin ve sürekli gelişen bir sahadır ve bu kavramın, devlet, ulus, ideoloji, tarih, dünyevileşme, çok kültürlülük, bölgeselleşme, ulusüstü, çokuluslu, sosyal psikoloji, din, dil,

kültür, kimlik, etnik, terör, şiddet, ayrımcılık, ırkçılık ve daha birçok kavram ve konuyla karmaşık bir ilişkisi vardır.

Türkiye sosyal milliyetçilik ilkesi doğrultusunda hareket etmiş, dolayısıyla ortak kökene değil ortak kültüre dayanan milliyetçiliği benimseyerek ideolojisini bu doğrultuda sürdürmüştür. Sosyal milliyetçilik, etnik ulusun üyesi olmayan herhangi birinin de bu kültürü benimseyip ulusa katılabilmesi anlamında kapsayıcıdır (Özkırımlı, 2009: 75-80). Moğollarla ortak kültüre dayalı bu ideolojinin dayanağını ilk büyük Türk imparatorluğunu kuran Hun'ların, Orhun-Selenga ırmakları ile bu ırmakların batısındaki Ötüken ve daha aşağıda kalan Ordos yakınlarında yerleştiklerinden kaynaklandığı belirtiliyor. Bu bölge bugün Moğolistan'ı ve kuzey Çin'i içine alan bir bölgedir.

Ulus Devlet Kapsamında Semboller

Türkler ulus kavramı ve yürürlükteki amaçları ile Moğol devlet yapısına benzer yapılar sergilemişlerdir. Türk ve Moğollar zaman farkıyla da olsa benzer nedenlerle ulus-yaşam temelinde bazı düzenlemeler gerçekleştirerek özellikle devlet sembolleri hususunda önemli bir yer teşkil etmişlerdir. Ulusal sembollerin oluşum süreci ve 1992 Moğol Anayasasına uyarlanması sürecinde devletin ve halkın görüş birliği içerisinde olduğu, ilgili makale sonucunda görülmüştür (Boldbaatar and Humphrey, 2007: 21).

Yalnız ulus kavramı tarihsel açıdan dönüşümler geçirmiş ve konuyla ilgili birçok teorik yaklaşımlar geliştirilmiştir. 1992 Moğol Anayasası kapsamında hükümetin, toplumsal ideoloji sembollerini meydana getirirken kamuoyu yoklaması ve halkın düşünce yapısına verdiği değerle Sosyal milliyetçilik kapsamında değerlendirilen tarihçesi kısaca şöyledir:

Moğol ulusunun kararı piyasa ekonomisi ve demokrasiye doğru geçişiyle 1980' nin sonu ve 1990' ın başlarında yeni bir yol almak için yeni bir anayasa yazmayı gerektirdi. 17 Mayıs 1991'in üçüncü oturumunda, SBKH komiteden bir rapor aldı ve ön hazırlık görüşmelerine başladı. İlk başta, Devlet sembollerinin (Devletin amblemi, Devletin bayrağı, Ulusal marş.vb.) yalnızca anayasaya ile uyumlu olarak düzenlenmemesi gerektiği aynı zamanda gelecekteki Anayasa ile uyum içerisinde ortak bir kanun olarak da düzenlenmesi gerektiği düşünüldü. Ancak, çok geçmeden delegeler fikirlerini değiştirdiler ve yeni Moğol Devlet sembollerinin İkh Tsaaz (Büyük

yasa-Anayasa) in temelinde sunulması gerektiğini yasal bir önerge ile kabul ettiler.

Ancak, sorun bu sembollerin basite indirgenmemesi gerektiği idi. Görüşmeler, Politik değişime dair fikirlerin çeşitli olduğunu ve dahası, nüfusun genç ve eğitilmiş olan kentsel yaşamın olduğu bölgeler arasında önceliğinin olması gerektiği gerçeğini yansıttı.

Yaşlı ve kırsal bölgede yaşayan insanların herhangi bir değişikliğe karşı talepleri çok değildi. Bu nedenle, Moğol Sosyoloji Bilimler Akademisi (MAS) ve Felsefe Enstitüsü tarafından yürütülen bir araştırmaya göre, tam olarak herhangi bir değişikliği isteyenlerin sayısı %29,5 iken, Moğol nüfusunun büyük bir çoğunluğu eski devlet sembollerinin korunması taraftarıydı. Yine de, halkın ilgisi hızlı bir şekilde ivme kazandı.

Moğol Anayasasının (Ikh Tsaaз) ilk taslağı 1991 haziran döneminden eylüle kadar medyada tartışıldı ve bu süre zarfında çocukları da içine alan 52 sıradan yurttaş tarafından oluşturulan yeni devlet sembolleri için kendine has önerilerini sundular (Devletin Büyük Khural Arşivi 1991 XH110).

Bu arada sanatçı ve milletvekili olan Norovragchaa, yeni kurulmuş olan devlet sembol idare komitesine aday gösterildi ve çok geçmeden sanatçılar birliğinde devlet sembollerini tasarlamak için bir yarışma düzenledi. Çeşitli temelleri olan yaklaşık 2000 sanatçı ve yaratıcı birey yarışmaya kabul edildi. Ressam Choijil' in kişisel teşebbüsü ve en iyi sergi örnekleri devlet sarayında yer aldı ve organize edildi. Yaz oturumu boyunca, Büyük Khural Halkı (PGKH' den sonra, parlamentonun alt meclisi) devlet sembollerinin konusu ile ilgili sonuçlar için 1000 den fazla öneri, talep, tavsiye, telgraf ve mektuplar aldı. İnsanların bu aktif katılımı devlet ambleminin imgesel versiyonları, bayrak, ulusal marş, mühür ve çok çeşitli standartlar ifade edildi. Bazı insanlar kişisel önerilerini PGKH'ye sunmak için kırsal bölgelerden gelmişlerdi.

Devlet sembolleri konusunda halkın tutumlarını öğrenmek için çeşitli sosyolojik araştırma projeleri yürütüldü. Bunlar arasında milletvekillerinin görüşlerini öğrenmek için Moğol Sosyoloji Akademi Bilimi ve Felsefe Enstitüsü araştırmacıları tarafından bir araştırma yürütüldü. Bu proje üst meclis (SBKH) tartışmalarındaki prosedürleri optimize etmeyi amaçlıyordu (Boldbaatar, Humphrey, 2007:3-22).

1991'de piyasa ekonomisine geçiş yolunda ilk adımlar atılırken, ülke önemli ekonomik sorunlarla karşı karşıya kaldı. 1992'de yürürlüğe giren yeni anayasa ile ülkenin adındaki "Halk Cumhuriyeti" sözcüğü kaldırıldı. 1992 Moğol Anayasası devlet sembollerini oluşturma sürecini SSCB'den ayrıldıktan sonra başlatmış, dolayısıyla bu anayasa değişikliği zorunlu ve kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Halkın eski sistemi ve sembolleri devam ettirmek istemesi, hak ve özgürlüklerini sosyalist devlet imajını devam ettirerek, sembollerdeki ideolojinin aktarılacağına duyulan derin bir algıdan kaynaklanıyor olsa gerek. Moğolistan 1990'da Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) ile diplomatik ilişki kurması sonucunda komünist rejimi hatırlatan Halk Cumhuriyeti ibaresinin anayasa taslağında kaldırılmış, buna rağmen 1992 anayasasındaki sembollerin oluşturulma sürecinde halkın her kesiminden öneri alması ve önerileri dikkate aldığını gösteren hareketlerde bulunulması halkın yeni anayasa teklifine göstereceği tepkiyi azaltmak için olduğu görülmektedir.

Moğolistan Anayasa üyesi Amarsanaa: Kanunlar ve diğer hukuk kuralları insan hakları perspektifinden değerlendirilir ve "insani kriter" yasama faaliyetinde belirleyici olur. Çağdaş hukuk devletinin trendi bu yöndedir diyerek aslında komünist rejimin "Yasama" sürecinin demokratikleşmesinin bir sonucu olarak, insan hakları bir anlamda devletin ideolojisi haline geleceğini belirtir. Bazı sınırlamalar getirilmiş fakat sınırlama kriterleri ülkeler arasında farklılık göstermekle birlikte bu konuda uluslararası camianın kabul ettiği bazı ortak kriterler de bulunmaktadır. Günümüzde, uluslararası hukukta kabul gören sınırlama ölçütü "demokratik bir toplumda gerekli olma" kriteridir. Devlet olma sürecinde gerekli anayasal düzenlemeler halkın desteği ile sağlandığı sürece dış baskılar ve muhalif güçlerin baskısı minimal düzeyde zararsız aksiyonlar ötesine geçemeyeceği, anayasa üyeleri tarafından bilinmektedir.

Benzer bir durumun Türkiye Cumhuriyeti Anayasa değişikliği sürecinde meydana geldiğini Karpat şöyle dile getirmiştir: "Bir Türk milleti yetiştirmek için düzenli ve sistemli bir hareket" uyguladılar. Ayrıca diğer milletler tarafından "Türk milleti" olarak tanınmak için de uğraştılar. Cumhuriyet elitleri; zihniyet, davranış ve felsefi bir değişimi öngören yani Osmanlıya ait olan eski dini, siyasi, sosyal, millet kurumlarının lağvedilmesiyle oluşabilecek olan modern Batı tarzı ulus devlet kimliğini benimsedi (Karpat, 2011: 33).

Osmanlı'dan hızlı bir kopuşu sağlamaya çalıştıkları için, modernleşmeden huzur, güven ve özgürlük beklentisi içinde olan geleneksel Anadolu toplumunda bir reaksiyona neden olmuştur. Halkın dirayeti sıkı bir homojenlik yaratmış ve Türkçe reformu “milli kimliğin başlıca göstergelerinden biri olarak yaygın kabul görmüştür.

Türk milliyetçiliği Fransız devriminden etkilenererek-Ernest Renan çizgisinde, milli kimlikte maddi öğelerden ziyade soyut, moral ve manevi öğeleri ön plana çıkaran sivil milliyetçilik unsurlarını benimsemiştir.

Aynı şekilde daha sonra Alman ve İtalyan etnik milliyetçiliklerinden de etkilenererek zamana göre bu iki farklı milliyetçilik modelinin karışımına da sahip olmuştur. Cumhuriyet anayasası, Türklüğü siyasi bir vatandaşlık olarak tanımlar ve Türkçe konuşan Müslüman unsurlar etnik merkez olarak görülür. Milli bilinç etnik-kültürel motiflerle siyasal semboller güçlendirilir. Pan-Türkizm yadsınmıştır; Yeni Türk tarihinde Orta Asya kökene, Anadolu geçmişine ve İslam tarihi öncesine de yer verilmiştir. Ziya Gökalp; kapsayıcı siyasal, iradeci, tarihsel ve kültürel anlamda organik dayanışmacı bir millet şeklinde Türklüğü betimlemiştir. Sosyal devlet anlayışı kapsamında halkçılığa yönelişin ilk tohumları böylece atılmıştır.

Türkiye; sivil, siyasi, sosyal dinamiklerinin yardımıyla demokratik yapısını güçlendirmek için yeni bir anayasa hazırlamıştır. Bu yeni anayasada, evrensel ve demokratik bir standardı sağlayarak, 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından saltanatın kaldırılması üzerine halifeye mahsus olarak, yeşil zemin ortasında sekiz suali beyaz bir güneş içindeki saltanata mahsus bayrak kaldırılmış ve kırmızı zeminde beyaz ay yıldızı ihtiva eden sancak kabul edilmiştir. 29 Mayıs 1936 tarih ve 2994 sayılı Kanunla Türk Bayrağı'nın şekli ve ölçüleri kesin bir şekilde tespit edilmiştir. 28 Temmuz 1937 tarih ve 2/7175 sayılı Kararnameye ilişik 45 maddelik bir tüzük (Türk Bayrağı Nizamnamesi) ile de Türk Bayrağı'nın kullanılışı kural altına alınmıştır.



Şekil 1: 1922 Osmanlı saltanat bayrağı Şekil 2: Osmanlı ihtişamını gösteren otuz ayrı sembolün yer aldığı arma¹

Türk Bayrağı ve Moğol Bayrağı Sembolik Oluşum Süreci

Her ülkenin bayrağı kutsaldır ve bir anlam ifade eder. Bugüne kadar değişmeden gelen en eski ülke bayrağının 1279 yılından bu yana kullanılan Litvanya bayrağı olduğu sanılmaktadır. Orta doğu ve Asya gibi kıtalardaki savaşların hala devam etmesi, ülke bayraklarının renklerinde ve armalarında değişiklik yapılmasına neden olmuştur.

Bazı siyaset bilimciler, tarihçiler ve sosyologlar bayrakları, belli zaman ve yere özgü kültürleri ifade eden, insan ürünü simgeler olarak kabul ederler. Başlangıçta genel olarak savaşlarda kullanılan bayrak, dostla düşmanı ayırt etmeye ve toparlanma noktalarını belirlemeye yarayan önderlik alâmetiydi; giderek devletin hakimiyetini, bağımsızlığını ve şerefini temsil eder duruma geldi (Akyol, 2016: 5/12).

Genel olarak bayrak için; “bir ulusun birliğini simgeleyen, belli bir topluluğun ya da bir kurtuluşun simgesi olarak kullanılan, renk ve biçimi özel olarak tasarlanmış, çoğunlukla dikdörtgen biçiminde olan ve genellikle bir göndere çekilen, bir yere asılan kumaş” olarak tanımlar mevcut olmakla birlikte bayrak sözcüğünün ideolojik anlamda tanımlanması ülkelere göre farklılık arz etmektedir.

Tarihi belgelerde, çok eski devirlerde kavimler ya da devletlerin, bayrak veya bayrağa benzer semboller kullandığına rastlıyoruz. Bayrağı ilk defa kimlerin kullandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bayrak veya

¹ Osmanlı Arması sembollerin anlamları için bkz; Semboller, Günlük hayatımızı, dünyamızı değiştiren, etkileyen, belirleyen, yön veren semboller, İstanbul 2009 DHARMA Ansiklopedi Dizisi Cilt I, Editör: Halil Gökhan

bayrağa benzer sembolleri ilk defa Hintlilerin ya da Çinlilerin kullandığı inancı kabul görmüştür.

Önceleri putları süslemek için kullanılan şeritlerin, sonradan bayrak biçiminde bu putlarına yerine aldığına inananlar da bulunmaktadır. Çin'deki Çu hanedanı döneminde (İÖ y 1122) beyaz bayrak taşındığı; ayrıca Çin'de, İS 660'ta düşük rütbeli bir subayın, üstü durumundaki bir subay karşısında bayrağını indirmediği için cezalandırıldığı da bilinmektedir. Eski dönemlerde Çinlilerin bayraklarında kırmızı kuş, beyaz kaplan ya da mavi ejderha gibi armalar olduğu ve bu bayrakları ele geçirdikleri kentlerin surlarına hükümdar alameti için diktikleri sanılmaktadır.

Hükümdarlarda bulunduğu kabul edilen bütün özellikler, gücün sembolü olan bayrağa da taşınır ve bayrak hükümdarla özdeşleştirilerek benzer bir biçimde saygı görürdü. Bu yüzden bayraklara dokunmak bile suçtu. Eski Hindistan'da da bayrağa büyük önem verilirdi. Bayrak Hintliler ve Çinlilerden Birmanya, Siyam ve Güneydoğu Asya'ya yayılmıştır. Savaşı konu alan bir Siyam yazısında savaş yürüyüşüne bayrak açılarak başlandığı belirtilir. Türklerin savaşçı niteliğini bayrak renginde kullandıkları kırmızı renkten aldıklarını Bahaeddin Ögel şöyle açıklamıştır: “Eski Türk kaynaklarında kırmızı bayrak daha çok, “kızıl bayrak” diye söyleniyor. Ancak bu kızıl bayrak, yalnızca Türklerindir. Bağımsızlık, şehadet ve kan dökmenin, bir sembolüdür. Kırmızı bayrak Türklerde, bir savaş bayrağı idi. Kırmızı sözü Türkçemize, oldukça geç çağlarda, dışarıdan girmiştir. Bundan dolayı eski kaynaklarda hep, “kızıl bayrak” söylenişiyse geçer” diye açıklamıştır (Ögel, 2000: 38).

Moğol Bayrağı

Bu bayrak, 5 yıl kullanılmış ve Amerika Sovyetler Birliği, Büyük Britanya, Fransa ve Çin gibi ülkelerin liderleri tarafından tanınmıştır.

Bu durumun Moğolların gelişmesi için onları heveslendirdiğini göstermektedir çünkü 1945'in Temmuz başlarında Moğol lideri Moskova'da Stalin ile bağımsızlık konularını tartışıp döndükten sonra başbakanlık heyetine devlet bayrağı tartışmasını sunmuştur. Bu yasa teklifi tam bağımsızlık düşünen Moğolları büyük arayışlara sürüklemiştir.

17 Mayıs 1991'in üçüncü oturumunda, SBKH komiteden bir rapor aldı ve ön hazırlık görüşmelerine başladı. İlk başta, Devlet sembollerinin

(Devletin amblemi, Devletin bayrağı, Ulusal marş.vb.) yalnızca anayasaya ile uyumlu olarak düzenlenmemesi gerektiği aynı zamanda gelecekteki Anayasa ile uyum içerisinde ortak bir kanun olarak da düzenlenmesi gerektiği düşünüldü. Ancak, çok geçmeden delegeler fikirlerini değiştirdiler ve yeni Moğol Devlet sembollerinin İlk Tsaaz (Büyük yasa-Anayasa) in temelinde sunulması gerektiğini yasal bir önerge ile kabul ettiler(Boldbaatar, Humphrey, 2007:3-22).

Kabul edilme sürecinde birçok önerge dikkate alınmış, kamuoyu düşüncesinin önemi vurgulanmış ve taslak herkesin hemfikir olacağı bir şekilde hazırlanmıştır.

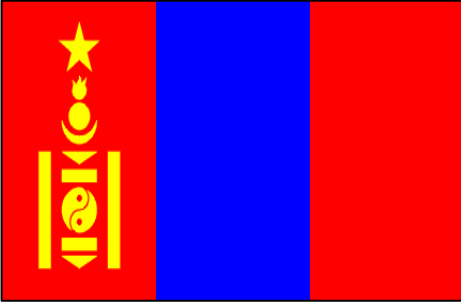
Bayrak, kırmızı çizgili, ülkenin sarsılmaz gücünün yanı sıra, bu inatçı ve iradeli insanların yaşamak için zor koşullarını temsil etmektedir. Onların kültürel ve siyasi düşünce tarzına uygun olan renkler ve semboller belirleyici olmuştur. Mavi çubuk, gökyüzünü ve umudu temsil ettiği için Moğolistan bayrağını süslüyordu. Sembolü "Soyombo", aynı zamanda gizli bir anlam taşıyordu. Yani resim o alev - servet ve Moğol halkının refahını simgeleyen bir işaretiydi. Alevin dili, bunların her üçünde dünü, bugünü ve geleceği ile Moğolistan olduğunu söylüyor, güçlü ve müreffeh bir ülke olduğunu Moğol Halk Cumhuriyeti sürecinde gösteriyordu. Ayrıca, bu ülkenin ebedi varlığı da sembolün bir parçası olan "Ayın, yarısından fazlası güneş "Soyombo işareti hakkında öyle bir tasvir yapılmıştır. 1940 yılından bu yana, Moğolistan bayrağı zaten modern ana hatlarını satın almıştı: iki tarafta mavi merkezi kırmızı çizgiler vardı. "Soyombo" zaten "doğru yerde" ve üstünde sosyalist yıldız vardı 1992'de bu yıldız kaldırılmıştır.

Türk Bayrağı

Mitsel düşünce yapısına göre; Ay, dişi sembolü yani annelik, duygular ve geçmişi temsil eder. Anavatan kelimesi bu simgeden türemiş olabilir. Egemenlik ve vakar anlamını taşıyan hilal ve yıldız 14.yy'da İslamın sembolü olarak benimsendi. Ay-yıldız İslami yaşamı düzenleyen ay takviminin de hatırlatıcısıdır. Osmanlılar zamanında da çeşitli renk ve şekillerde bayraklar kullanılmıştır. Osmanlılarda bayrak; padişahı, dolayısıyla devleti temsil ederdi. Kırmızı zemin üzerine hilal ve yıldız bulunan bayrak, Osmanlılarda İlk defa 1793'de devletin resmi bayrağı olarak kabul edildi. Ancak bu bayraktaki yıldız, sekiz köşeli idi. Bu bayrak Osmanlı Devleti'nin resmi ve umumi sembolü olarak kullanıldı. Sultan I. Abdülmecit

zamanında 1842'de yıldızın beş köşeli olması kararlaştırıldı ve Osmanlı bayrağının şekli kesinleşti.²

Ay yıldız genelde İslamiyet'in bir sembolü olarak görüldüğü için daha çok İslam ülkelerinin bayraklarında görülmektedir. Bayraklarda ayın "hilal" biçimi kullanılmıştır. Bu amblem, genelde aynı biçimde ve yönde fakat farklı renklerde kullanılmıştır. Bu gruba; Türkiye, Tunus, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Azerbaycan, Singapur, Cezayir, Pakistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Malezya bayraklarını dâhil edebiliriz.



Şekil 3: 1991 Öncesi Sosyalist Dönemde Moğolistan Bayrağı Şekil 4: 1793 Osmanlı Son Döneminde SOYOMBO Kullanılan Türk Bayrağı

Türk bayrağıyla ilgili bir çok tanım ve sözlü, yazılı anlatı mevcuttur. En çok bilineni Hilal, İslamiyet'i; Yıldız, Türklüğü; Kırmızı, Şehit Kanlarını temsil etmektedir.

² Bkz. <https://www.evrensel.net/haber/305033/mitolojinin-dili-doganin-simgeleriyle-olusmustur>.



Şekil 6: 1992 Moğolistan Kabul Edilen Bayrağı Şekil 5: 1922 Anayasa ile Kabul Edilen Türk Bayrağı

Türk-Moğol Devlet Amblemleri Kabul Süreci

Moğol Amblem/Arması: Devlet simgesi ulusal kimliğin ve bağımsızlığın sembolüdür ve bu simge belirli bir ulusun yeganeliğinden ve onun ideolojisinin yazılı unsurlarından oluşur. Bilim adamları, Moğolların ilk zamanlardan beri sahip oldukları devlet sembollerinin ilkinin Beyaz Şahin olduğunu düşünmektedirler. Sonraları 1940 'da Büyük Moğol Halk Cumhuriyeti Kongresinin 8. oturumunda içeriği beğenilen yeni bir devlet amblemi 2. Anayasa ile kabul edilip benimsendi. Moğol Halk Cumhuriyeti' nin şu anda kabul edilmiş amblemi, arka planında Gobi çölünde ve steplerde yükselen güneş, Khangai boyunca dört nala giden atları yakalamak için atının arkasında bir sırtık ve kement taşıyan bir çobanı gösteren dairesel bir rozetti. Bu daire 5 büyük tür çiftlik hayvanı başlarıyla ve yeşil çimenle süslenmişti. Altında yazısı da vardı. Moğol Halk Cumhuriyeti kısa bir süre sonra Kiril alfabesinin benimsenmesiyle devletin adı yeni yazıyla tekrar yazıldı.

Bu Sosyalizm zamanındaki son değişiklik değildi. Bulag' da yazıldığı gibi Rus etkisi altındaki Moğol Komünistleri, Moğol halkının inançsallıktan din dışı olmaya ve kırsallıktan sanayileşmiş olmaya giden devlet politikasını yansıtmak için amblem ve bayrakları sık sık değiştirdiğini belirtmişlerdir (Humphrey,1995:156).

Devlet sembolü 3. kez 1961 Anayasasında tekrar gözden geçirilip yeniden uyarlandı. 1961' de çim çerçeve, kırmızı mavi şeritli buğday çubukları ile süslenmiş figürle değiştirildi. Yazısı da şimdilerde kısaltması BNMAU olan Moğol Halk Cumhuriyeti ile değiştirildi.

Devlet ambleminin kabul töreninde çalışmasını PGKh'ya veren Ts. Oidov uzun bir alkışın ardından ekledi: “Bu orjinal devlet amblemini Parlamento üyesi arkadaşlarımla Zat-ı alilerine ve Moğol halkına teslim etme şerefi bana aittir (Tömör 2003: 308) Bu şekliyle Moğol Anayasasının 12. Madde 3. Bendinde amblem yer almıştır.



Şekil 6-7: 1961-1991-1992 Moğol Halk Cumhuriyeti Arması Şekil 8-9: Türkiye Cumhuriyeti Armaları

Türk Amblem/Arması

Türklerimizin tarihi süreci içinde bir çok görkemli devlet arması kullanmıştır. Örneğin; çift başlı kartal, kurt başı, köpek, ejder vs. Bir çoğu çok önemli anlatı türlerine sahiptir.

Günümüzde dikine elips kırmızı zemin üzerine Türkiye Cumhuriyeti yazısı ve yine dikine dizilmiş beyaz ay ve yıldızdan oluşmaktadır. Dünya devletlerinininkileriyle karşılaştırılınca pek bir sade duran bir armadır. Osmanlı'nın şatafatlı devlet armasından olabildiğince uzağa kaçılmak için yapılmış hissiyatı vermektedir. Sanırsam bu devlet arması konusunun üzerinde de fazla durulmamıştır. Bu noktada şu bilgiyi vermek gerekir:

1922'de saltanatın kaldırılması ile padişahın armasının kullanımı bırakılmış, yerine bayraktaki ay yıldızın kullanımı benimsenmiştir. 1925'te Maarif Vekaleti, farklı bir devlet arması belirlemek için bir yarışma düzenlemiş ve sonucunda ressam Namık İsmail'in arması birinci olmuştur. Türklerin simgesi olarak kabul edilen “Bozkurt figürünün” yer aldığı arma resmî olarak onaylanmamış, kayda geçirilmemiş ve hiç kullanılmamıştır. Bunun yerine yalnızca ay yıldızın arma olarak kullanılmasına devam edilmiş, nüfus cüzdanları ve pasaportlar buna göre düzenlenmiştir. Diğer dünya ülkelerinin armalarında ağırlıklı olarak kraliyet sembelleri olan taç, asa, mühür, kartal (Avrupa Ülkelerinde), tabiata özgü hayvan, güneş (Afrika Ülkelerinde), maneviyata özgü yıldız, soyut şekiller (Asya ülkelerinde)

kullanılmıştır. 2014 yılının ağustos ayında ise iktidarda bulunan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Şanlıurfa milletvekili Zeynep Karahan Uslu, resmî olarak yeni bir armanın tasarlanması için 30 milletvekiliyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti Devleti Resmî Armasının Belirlenmesi Hakkında Kanun Tasarısı'nı partisinin grup başkanlığına sunmuştur.

Moğol-Türk Devlet Mühürleri

Türk Devleti Mühür/Damgası

Sözlük anlamı; 1- Bir kimsenin, bir kuruluşun adının veya unvanının tersine kazılı bulunduğu, metal, lastik vb.nden yapılmış araç, damga, kaşe.

2- Bir suçun kanıtı olarak elde edilen kâğıtların ya da öteberinin, olduğu gibi kapalı bir yerde korunması amacıyla mühürlenmiş kapı, ev ya da yazılı belgelerin bulunduğu yerin üstündeki mühürün, orada saklanmış olan kanıtların incelenmesi için yetkililerce kaldırılması.

3- Bu araçla basılan ve imza yerine geçen ad.

4- Bilirkişi: ad damgası

5- Halk: Atların küçük nişaneleri.

Aslında bütün tanımların tek bir sembol üzerinden izdüşümü aşıkardır. Kültürümüzde mühürle ilgi çok fazla deyim de mevcuttur.

Mühürlerin kullanıldıkları belli başlı yerler şunlardır:

Mühürlerin en yaygın kullanımına kral kitabeleri, resmi evraklar, arazi sahipliğini belgeleyen tapu benzeri belgeler gibi çivi yazılı tabletler ve zarfların üstünde rastlanmıştır. Uruk'un IV. tabakasından Selevkoslar döneminin sonlarına kadar (M.Ö. 312-94) silindir ve damga mühürlerin bu amaçla kullanıldığı görülmektedir.

Düz ve yuvarlak levha biçiminde kapak, tapa, tıkaç yada kabın ağzına gerilen koruyucu madde gibi çeşitli kap kapatmalarının bağlanmasından sonra iplerin üstüne sıvanan kil parçaları üzerinde de mühürler kullanılmıştır. Yuvarlak obje anlamına gelen bulla adıyla bilinen bu kil parçalarının şekli ve ölçüleri yerine ve dönemine göre değişmektedir.

Çanak-çömlekler üstünde de mühür baskıları görülmektedir. Bunların arasında gerçek anlamda mühür baskılarının yanı sıra atölye işaretlerine de

rastlanılmıştır. Bu baskılar çanak-çömlekler ya şken uygulanmıştır.

Kapıların ipele bağılandığı kapı mandalları ve daha karmaşık bir yapıya sahip kapı kilitleri üstüne uygulanan kil parçaları üzerinde de mühür baskıları kullanılmıştır.

Moğol Devlet Mühürü

Moğolistan'ın ilk devletleşmesinden bu yana mühür, devleti tamamlayıcı bir unsur olmuştur. Devlet mühründe sonsuz cennetten, okyanuslar imparatorluğundan ve devletin güven ve korku vermesinden bahsediliyordu. Ayrıca bu mühürde oturan bir kaplan figürü de vardı.

Bu mühür Moğolistan devleti tarafından yönetimin meşru olduğunun kabul edildiğı anlamına gelen bir törenle Büyük Kaan'a (Devlet Başkanına) teslim edilirdi. Yuan hükümdarlığı zamanında bazı değışiklikler yapılsa da tarihçiler, mührün 37 Moğol İmparatorluğu'ndan miras kaldığını düşünmekte. Fakat 17. Yüzyılda Ligdan Kaan'ın bozguna uğramasıyla, mührün saklandığını ve şu ana kadar hala kayıp olduğunu düşünüyorlar.

1911'deki bağımsızlık uyanışından sonra Moğollar, içinde ışıldayan ve "her iki din ve devletin hamilidir" yazan yeni bir mühür tanıttılar. Bir yıl sonra, 1922'deki devrimden sonra, bakanlıkların sembolik olarak devlet bağımsızlığını gösteren mühürleri değıştirdi. Daha sonra 1924'teki anayasada tüm bakanlıkların kare şeklindeki SOYOMBO'lu işlenmiş mühür kullanması gerektiğı söylene de, yuvarlak devlet amblemi kullanılmıştır (Boldbaatar, Humphrey, 2007:3-22).



Şekil 11-12: Moğolistan Devlet Mühür ve Pulu Şekil 10: Türkiye Cumhuriyeti Devlet Mühür ve Pulu

Kültürün yaşatılması, topluma mal edilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılmasında büyük bir öneme sahip olan ve Türkçe simge kelimesi ile karşılanan sembol, gerek maddi ve gerek manevi olguların karşılanması, insan zihnindeki derin anlam ve ifadelerinin çağrıştıırılması amacı ile oluşturulmaktadır. Bir iletişim ürünü olarak ortaya çıkmış olan semboller her zaman, zemin ve toplumda kendisini göstermiş ve önemli bir ifade aracı olarak kullanılmıştır.

Türk-Moğol Ulusal Marş Kabul Süreci

Türk Marşının Kabülü

Elde edilen bilgi ve bulgulardan yola çıkılarak ulusal marşlar ele alındığında bazı unsurlar belirgin bir şekilde vurgulanır. Bu unsurlar: Vatan-yurt, Halk-ulus, Simgesellik-şarkı ve “Devlet Erki”dir. Oldukça doğal olan bu durum marşların çıkış noktasını ve amacını oluşturur. Özgür vatanın yüceliği ve sonsuzluğu ve hep böyle kalacağı güçlü ifadelerle anlatılır. Vatan, çoğu ulusal marşta ulustan daha önceliklidir. Coğrafya vatanlaştıırılmıştır. Ulus onun için vardır. Bazı marşlarda vatanın sınırları bellidir. Bu sınırların dokunulmazlığı ilan edilir. Söz konusu olabilecek tehditlere karşıkazlar yapılır.

T.C. Milli Marşı: İstiklal Marşı

İstiklal Harbi'nin milli bir ruh içerisinde verilmesi imkânını sağlamak amacıyla, Maarif Vekâleti, 1921'de bir güfte yarışması düzenlemiş, söz konusu yarışmaya toplam 724 şiir katılmıştır. Kazanan güfteye para ödülü konduğu için önce yarışmaya katılmak istemeyen Mehmet Akif Ersoy, Maarif Vekili Hamdullah Suphi'nin ısrarı üzerine, İstiklal Harbi'nin özellikle hangi ruh ve ideolojik çerçeve içerisinde verilebileceğini Türklere göstermek amacıyla, Ankara'daki Taceddin Dergâhı'nda yazdığı ve İstiklal Harbi'ni verecek olan Türk Ordusu'na ithaf ettiği şiirini yarışmaya koymuştur. Yapılan elemeler sonucu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 12 Mart 1921 tarihli oturumunda, Mehmet Akif'in yazdığı şiir, İstiklal Marşı'nın sözleri olarak kabul edilmiştir. Mecliste İstiklal Marşı'nı okuyan ilk kişi, dönemin Milli Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi Tanrıöver olmuştur. Mehmet Akif Ersoy İstiklal Marşı'nı, şiirlerini topladığı Safahat'ına dâhil etmemiş ve İstiklal Marşı'nın Türk Milleti'nin eseri olduğunu beyan etmiştir. Şiirin bestelenmesi için açılan ikinci yarışmaya 24 besteci katılmış, 1924

yılında Ankara'da toplanan seçici kurul, Ali Rıfat Çağatay'ın bestesini kabul etmiştir. Bu beste 1930 yılına kadar çalındıysa da, 1930'da değiştirilerek dönemin Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası Şefi Osman Zeki Üngör'ün 1922'de hazırladığı bugünkü beste yürürlüğe konmuş, toplamda dokuz dörtlük ve bir beşlikten oluşan marşın armonisini Edgar Manas, bando düzenlemesini de İhsan Servet Küncer yapmıştır. Sadece ilk iki dörtlüğü bestelenmiştir ve bu bölümüyle icra edilmektedir.

Türk İstiklal Marşı, Milli Mücadelenin ruhundan doğan bir marştır. Bu yönüyle marşın sözleri milli mücadele ruhunu çok iyi yansıtmaktadır. Bu konuda marşın şairi “Allah bu millete bir daha İstiklal Marşı yazdırmasın” demiştir. Diğer ulusların marşı incelendiğinde birçok kez revizyona uğradığı ya da konusunun milli mücadele dışında bir konudan seçildiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Türklerin Milli Marşı içerik olarak çok zengindir. Marşın sözleri incelendiğinde, vatan sevgisinin yoğun bir biçimde dini ve tasavvufi motiflerle desteklendiği görülmektedir. Milli mücadelenin kazanılmasında, maddi gücü sınırlı olan Türk ordusu marşta anlatılan manevi desteklerle güçlenmiş ve bu destek savaşın kazanılmasında en önemli etkenlerden biri olmuştur. On kıta yazılan İstiklal Marşının bestelenen ve törenlerde okunan ilk iki kıtası ve anlamı şöyle açıklanmaktadır.

İstiklal Marşı 1. Kıtası

*Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak;
Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.*

*O benim milletimin yıldızıdır, parlayacak;
O benimdir, o benim milletimindir ancak.*

İstiklal Marşı'nın 1. kıtasının anlamı

Mehmet Akif Türk milletine cesaret, ve tahammül aşılacak için ve onda bulunan duyguları harekete geçirmek için şiirine korkma sözüyle başlıyor. Bayrak bir milletin geleceğinin ve bağımsızlığının sembolüdür. Bayrağın sönmesi Türk milletinin istiklalini kaybetmesidir. Şair ülkemizde tek bir insan kalana kadar bu vatanı savunacağımızı belirtiyor.

O halde en son Türk bireyi son nefesini vermeden Türk istiklal ve bağımsızlığını yok etmek, Türk bayrağını söndürmek mümkün değildir. Zira

bayrağımız milletimizin yıldızıdır.Bayrağın kaderi ile milletimizin kaderi birbirine bağlıdır. Bayrak bizimdir, biz yaşadıkça onu elimizden kimse alamaz. Türk milletinin bütün fertlerini öldürmedikçe bağımsızlığını kimse yok edemez.

İstiklal Marşı 2. Kıtası

*Çatma, kurban olayım çehreni ey nazlı hilal!
Kahraman ırkıma bir gül! Ne bu şiddet, bu celal?*

*Sana olmaz dökülen kanlarımız sonra helal...
Hakkıdır, Hakk'a tapan milletimin istiklal!*

İstiklal Marşı'nın 2. kıtasının anlamı

Şair ikinci kıtada bayrağımızın o zaman ki kırgın, küskün, öfkeli halini dile getiriyor. Türk vatanının bazı parçaları, işgal edilmiştir.Bu yüzden bazı bölgelerde bayraklarımız indirilmiş yerine düşman bayrakları asılmıştır. Kaş çatmak öfke halini ifade eder. Kaş ayrıca edebiyatımızda hilale benzetilir. Sevgilinin kaşları daima hilal şeklinde gösterilmiştir.Bayraktaki hilal de tıpkı nazlı bir sevgilinin kaşı gibi çatılmıştır. Kahraman Türk milletini üzmektedir. Türkün beklediği, özlediği gülen bir bayraktır.Türk bayrağının gülmesi göklerde dalgalanmasıdır. Bir aşığın sevgilisinden güler yüz beklemesi gibi bağımsızlığa aşık Türk milleti de özgürlüğün sembolü olan bayraktan gülmesini beklemektedir. Bu milletimizin en doğal hakkıdır.Çünkü Türkler bağımsızlıkları ve bayrakları uğruna pek çok kan dökmüşlerdir. Bu kanları bayrağa helal etmeleri için onun da nazlanmayı bırakıp göklerde dalgalanması gerekir. Türk milleti daima Allah'a inandığı ve taptığı için özgürlük onun hakkıdır.

Moğol Bağımsızlık Marşı

Moğol anayasasına göre (ÜndsenKhuul' 2004: 8) marş yazılması ve melodisi kanunla belirlenirdi. Tüm dünyada marşlar, ulusal bağımsızlığı ve ülkenin değerlerini anlatan kelimelerden oluşur.

Bilim adamları Moğol marşının 'Ertniisaikhan'ın şarkısı olduğunu düşünmekte. 1911 'deki liberalleşme sonrası 'Zuunlangiinzhorooluus' ulusal orijinal marş olarak kabul edildi.

Bu ulusal marş müziğinin Mr. A.V. Kadlec ve Bogdo Kaan isimli iki

kişi tarafından St. Petersburg Üniversitesi'nde yapıldığı yönünde söylentiler vardır. Ulusal marşla ilişkin başka bir varsayım da vardır. Mesela Rus Mr. A. Kolutsov 1914'te ulusal marşı yazmıştır. Bunu yazdığında 8 müzisyeni ve marşı söylemesi için 10 askeri vardı. 'Zuunlangiinzhoroooluus' marşını ve diğer başka ilahiler de çalmışlardı. Fakat bazı tarihçiler bu marşın 2 yıl önce kullanıldığını söylediler ve Moğollar bunu kabul etmeyip, bunun yerine Bogdo Kaan'ın ulusal halk müziğini benimsediler.

Böylece ne Kadlec ne de Kolutsov Moğol ulusal marşını yazabilmişti. Fakat besteci Kolutsov modern, heyecan verici Moğol marş müziğini uyarladı.

1924 Kasım'dan itibaren Moğol ulusal marşı S. Buyannemenkh tarafından yeniden bestelenip 1950'ye kadar kullanıldı.

1940'ların sonunda ise başka bir bestecinin marşı da bazı şiirlerden alıntı yapılarak deklare edilmişti. Daha sonra Moğol bir bestecinin oluşturduğu başka bir beste halka sunulup o günlerden bu günlere kadar kullanılmaya devam etti.

Fakat 1961'de bazı insanlar şiirden yapılan alıntıya itiraz etti ve kaçınılmaz olarak küçük değişiklikler oldu. Bu yeni marşın son versiyonu Ts. Gaitav ve Ch. Chimid tarafından Sovyet kominizminin gelişimine bağlı kalınarak yapılmıştı. Bu Moğolistan'ın Sovyetler birliğine ideolojik yönden bağlılığını gösteren büyük bir örnekti (Bulag önergesi, 1993: 153).

Moğol marşı, 1990'lardaki reform sürecinde tekrar tartışılıp üzerinde çalışıldı ve 1950'dekine neredeyse tamamına bağlı kalınarak yeniden düzenlendi.

Anayasa taslak çalışmalarında tekrar tartışılrsa da, bir sonuç alınamadı. Dahası (M. Shirchinsüren), (P. Badarch) gibi insanların, 'Bükhii delkhii ulsorontoi, Bürener khiinkholbootogtozh' ve 'Asar delkhii ulstümentei, Altan argamj bat kholbood' gibi şiirlerinden bazı marş örnekleri alınması, Ts. Damdinsüren'nin fikirlerini tekrar eder nitelikteydi. Fakat tartışmalar durmadı. Bazı sıra dışı vatandaşlarda marş örnekleri verdiler. Hatta bir vatandaş, (D. Ölzii khutug) yaklaşık 20 farklı marş önerisinde bulunmuştu ki bu da Moğol vatanseverliğinin bir göstergesiydi. Değişik yerlerden çeşitli öneriler ve tartışmalar devam ederken Moğol besteciler birliği hali hazırdaki bu marşın, vatanseverliğe, şimdije ve geleceğe, estetik ve melodik açıdan

halka hitap ettiğini belirterek, değişime gerek olmadığını ifade ettiler. Fakat şiirin ikinci kısmının yeniden yazılabileceği düşünülmüştü.

Ulusal Moğolistan Cumhuriyet Marşı

Bizim özgür devrimci ulusumuz, Tüm Moğolların saf kalpleri, Asla düşman ayakları altına düşmez, Barış sonsuza kadar devam eder.

İlişkilerimizi birleşip güçlendirerek, Moğol ülkesini kalkındırabilirim.

Cesur Moğolistan'ın şanslı insanları! Acıların üstesinden gelip mutlu olalım, Neşe ve keyfin anahtarıyla, Aziz ülkemizi güçlendirelim

(Sözler T.sDanmdinsüren ve B. Damdinsüren; Melodi L. Murdorj)

Ulusal marş, yeni cumhurbaşkanının ve parlamento üyelerinin yemininden sonra, çalmaya başlandı. Devletin her yerinde, her töreninde, her makamında, kullanılıyordu. O çalarken saygıyla dinlenilmekteydi. 1950-1961 Yıllarında milli marş olarak kabul edilen ezgi ve beste komünist rejimi anımsattığı için, 1992-2006 yıllarında yeni rejime uygun sözleri aynı bestesi farklı bir ezgi tartışmalı da olsa kabul edildi. Türk-Moğol Milli Marşı arasında çok ciddi ayrımlar hem söz hem de beste olarak bulunmaktadır. Türk marşı tamamen söz ve beste olarak Türk tarihini ve Türk motiflerini sergilerken, Moğol Milli Marşlarında (1950-1992) Avrupa Müzik kültürü ve komünist rejimin nüveleri yer almaktadır.

Sembollerin Türk-Moğol Kültürel İzdüşümü

Milletlerin ulus birliği içerisinde olması durumunda kültürel olarak birleştiğini Hobsbawm'un da deyişiyle "gerçek milli sınırlar dağlar ve nehirlerle değil, daha çok dil, gelenekler ve anılarla, bir milleti diğerinden ayıran her şeyle çizilir"(Hobsbawm, 1995:122) düşüncesinden hareketle Moğollaşan Türkler ve Türkleşen Moğolların sayısının bir hayli fazla olduğu ve bu durumun uzun yıllar birbirinden ayrı kalmalarına rağmen, ortak tarih ve kültürlerinin verdiği güç ile büyük bir gönül birlikteliği içinde buldukları araştırmalar sonucu saptanmıştır. Ayrıca Erol Güngör; Batı Roma ve Bizans'tan İslavlar'a, Moğollar'a kadar pek çok devlet ve kavmin askerlik konusunda Türkler'i taklid ettiklerini belirtmiştir (Güngör, 1999: 57).

Türkiye ve Moğolistan tarihi ve kültürel bağları olan iki ülke 1969 yılında diplomatik münasebetler kurulduğundan, 1990 yılına kadar aktif

ilişkiler pek yoktu. 1990'lı yıllarda Moğolistan'ın demokrasi ve serbest pazar ekonomisine geçişi ile beraber iki ülke arasındaki ilişkiler artmış, çok yönlü işbirliği halini almaya başlamıştır.1995 yılında Moğolistan ile Türkiye arasında işbirliği protokolü imzalanmıştır. Bu süre içerisinde, yatırımı teşvik etmek, vergi indirimi, ticaret ve ekonomik işbirliğini geliştirmek, eğitim, bilim, kültür, spor, sağlık, turizm ve gümrük alanlarında işbirliğini sağlamak gibi konularda 10'u aşkın protokol ve anlaşma yapılmıştır. Bu da iki ülke arasındaki ilişkinin yasal dayanağını oluşturmakta ve başarılı bir şekilde uygulanmakta olduğunu göstermektedir.

Moğolistan,Türk tarihi, Türk dili, Türk kültür ve medeniyeti açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu topraklar, tarihte pek çok Türk boyunun ortaya çıktığı, kader birliği yaptığı, zamanla millet olup devletler kurduğu ve gök kadar engin ülkelere sahip olduğu “büyük geçmiş”in eşsiz mirasını üzerinde barındırmaktadır.

Bu mirası oluşturan çoğu Saka, Hun, Juan-juan, Köktürk ve Uygur gibi dönemlere ait mezarlar, kurganlar, kaleler, surlar, barklar, şehir kalıntıları, petroglifler, dikili ve yazılı taşlar, heykeller, balballar, süs ve kullanım eşyaları, hem Türk milletinin hem de Türk milleti ile tarihte sosyal, kültürel, siyasi, askeri, iktisadi ve ticari ilişkide bulunan milletlerin pek çok bilinmesine ışık tutacak hazinelerdir.

Söz konusu hazinelerin başında hiç şüphesiz yazıtlar gelmektedir. Eski Türk kültür ve medeniyetinin Moğolistan'da dikili taşlara, kayalara, paralara, mühürler ve heykellere kazınmış veya yazılmış seksene yakın irili ufaklı yazıt bulunmaktadır.

Moğolistan'da eski Türk yazıtları içinde en fazla tanınan üzerinde en fazla araştırma ve inceleme yapılmış olan Orhun yazıtlarından Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtları Khoshoo-Tsaidam bölgesindeki Orhun ırmağı civarında, Tonyukuk yazıtları ise Bayn-Tsokto bölgesinde Tuul ırmağı yakınlarındadır. Orhun Vadisi 1220 yılında İpek yolunun kavşak noktası olup, Harhorin ilçesi ise Kubilay Han Pekin'e gelene kadar Moğol İmparatorluğu'nun merkezi olmuştur.

Moğolistan'da Orhun yazıtlarının bulunması, tarihte daha önce bu denli açıklanmamış Türk kabileleri ve halklarının yaşam biçimi, ekonomik durumu, sosyal yapısı, kültür, gelenek, soy bilgisi ve siyasi ilişkilerdeki pek

çok sorunun ortaya konulmasında oldukça önem taşımıştır. Sembolik zenginliğe sahip söz konusu devasa yapıtlar günümüzde iki ülkenin kullandığı siyasi/kültürel imgelere ışık olmuşlardır. Göçebe halkının kullandığı yazılar şu an bile birçok bilim adamının dikkatini çekmeye devam etmektedir.

Göktürklerin kullandığı yazının ilmi adı “Runik”tir. Hunların Çin yazısının dışında Runik yazıya benzer bir başka yazı kullandıklarına dair bazı görüşler mevcuttur. Bu yazının XI. yüzyıla kadar Türkler tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. MS. VI. asırda Türklerin Runik yazıya geçmeden evvel Sogd yazısını kullandığına dair görüşler de vardır. Yine Uygurların Sogd yazıyı temel alarak Uygur yazısını oluşturdukları bilinmektedir. Daha sonra bu yazı Cengiz Han’ın döneminde daha da geliştirilerek günümüze kadar gelmiş, bugün Moğollar tarafından kullanılmaktadır.

Bundan Türklerin ve Moğolların, binlerce yıldan beri yazı kültürüne sahip oldukları sonucu çıkartılabilir. Göçebe halkların kültürel değeri olmadığını ve cahil olduklarını ileri süren Avrupa düşünce tarzı böylelikle bu kanıtlarla çürütülmüştür. Eski Hunlar, Türkler ve Moğollar hakkında göç edip otlak yer aramaktan başka bir uğraşlarının olmadığını dair sakat ve dar görüşlerde çoktan çürütülmüştür.

Sonuç

Kökenden, doğuştan ya da sonradan alınan bir vatandaşlıkla belirli bir millet ya da halka ait olarak yaşarız. Ulusal kimliğimiz ortak bir kültür, dil ve tarihten geliyor ve bildik işaretlerle dışsal olarak ifade ediliyor. İster heykeller, dans biçimleri, ister halk kahramanları olsun, sembolik anlamlarıyla bu işaretlere bağımlıyız. Elli yıl önce seksen iki bağımsız devlet vardı, 21.yy’ın başlangıcında sayıları 194’ü buldu. Milliyet bizim için önemlidir ve paylaşılan semboller aidiyet duygumuzu pekiştirir (Wilkinson, 2011: 222).

Geçmişten gelen iktidarın tek erki devlettir anlayışı, sembol oluşturma sürecinde halkın düşüncelerinin sorulması ile birlikte devlet işlerinde söz sahibi olmasını sağlamış, dolayısıyla bu süreçten sonra devletler halkları değil, halklar devlet erkinde yer alacakları kendi iradeleriyle seçmişlerdir. Türk-Moğol devlet sembollerinin kimlik oluşturma sürecinde izlenen politika da bu yönde olmuştur.

Örneğin devlet sembolleri belirleme konusunda halkın tutumlarını öğrenmek için çeşitli sosyolojik araştırma projeleri yürütüldüğü ve çocukların bile bu sembol seçme sürecinde aktif olarak yer aldıkları belirtilmiştir.

Devletin gücünü ifade eden sembollerin oluşumu kültürel hayatla ilintili geliştiği, dolayısıyla halkın, halk yaratılarının oluşumunda çok etkili olduğu Türk-Moğol yapılanmasında göze çarpan ilerlemelerdir. Sembollerin farklılığını ise tarihsel ve coğrafik özelliklerine bağlayabiliriz. Farklı yönetim biçimleri, dini yapının etkisi ve sürekli bir savaş durumunda olması da Moğol-Türk sembollerin farklılaşmasında çok büyük etkenler olmuştur.

Bayrak, arma, mühür, marş sembollerinin meydana gelmesi ulusal kimlik kavramının dış devletlerde önemini daha ehemmiyetli ve hassas noktalara getirmiştir.

İnsanlar savaşta, barışta, karşılamada vb. durumlarda artık kimliklerini bu yeni sembolleri kullanarak ifade etmeye, vatanlarına bağlılıklarını da oluşturdukları milli marşla dünyanın her yerinde gücün simgesi ve varlıklarının, hep var olacaklarının yegane ifadesi olarak söylemiş, söylemeye devam edeceklerdir.

Türkiye/Moğolistan uzun yıllar boyunca birbirlerinden ayrı kalmış olmalarına rağmen, ortak tarih ve kültürlerinin verdiği güç ile her zaman büyük bir gönül birlikteliği içinde bulunan iki kardeş devlettir. Başkent Ankara'da Cengiz Han park ve heykelinin yer alması, Başkent Ulanbator'da ise Atatürk ilkokulu ve Atatürk Büstü, Türkiye ve Moğolistan Cumhuriyeti arasında kurulan diplomatik ilişkilerin 40. yıldönümü anısına, Ulanbator'da Türk-Moğol dostluk parkı'nın yapılması geçmişte olduğu gibi gelecekte de kardeş iki halkın aydınlık yarınlarına işbirliği içinde yürüyeceklerinin işaretidir. Birbirlerine ait önemli sembolleri kendi ülkelerinin önemli bölgelerinde sergilemiş, dostluklarını bu semboller aracılığıyla ifade etmişlerdir.

KAYNAKLAR

- A.Konstantin d’Ohsson, (2008). Moğol Tarihi, *Denizler İmparatoru Cengiz*, (A. Bahadır, Çev.), İstanbul, Nesnel Yayınları-7 Tarih dizisi-4.
- Amarsanaa, J., (2012). Role of Constitutional Court (Tsets) in Human Rights Protection in Mongolia, *Anayasa Yargısı*,
- Alp, Ö., (2009). Orta Asya’dan Anadolu’ya Kültürel Sembollere Giriş, Ankara, Eflatun Yayınevi.
- Barthold, W., (2006). Türk-Moğol Ulusları Tarihi, (H. Eren, Çev.), Ankara TTK Yayınevi.
- Boldbaatar, J. With Humphrey C., (1992). The Process Of Creation Of National Symbols And Their Adoption in The 1992 Constitution Of Mongolia.
- Çobanoğlu, Ö., (2012). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş., Ankara, Akçağ Yayınları.
- Gibson, C., (2013). Semboller Nasıl Okunur?, Resimli Sembol Okuma Rehberi, İstanbul, yem Yayınevi.
- Gökalp,Z., (2006). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Ankara, ÖtükenNeşriyat Yayınevi.
- Güngör, E., (1999). Tarihte Türkler, İstanbul, Ötüken Neşriyat Yayınevi.
- Hobsbawm, E, J., (1995). 1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik, (O. Akinhay, Çev.), İstanbul, Ayrıntı yayınları.
- Ögel, B., (2000). Türk Kültür Tarihine Giriş VI, Türklerde Tuğ ve Bayrak (Hunlardan Osmanlılara), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özkırımlı,U., (2009). Milliyetçilik Kuramları -Eleştirel Bir Bakış-, 3. basım., Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Karpat, K., (2011). Osmanlıdan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik, İstanbul, Timaş Yayınevi.
- Seymour, M., (1999). On Redefining the Nation, *Monist*, 82 (3). Oxford Academic.
- Smith, Anthony D., (1989). *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.
- Wilkinson, K., (2011). *Semboller ve İşaretler*, (S. Toksoy, Çev.), İstanbul, Alfa Yayınları.

İnternet Erişim Siteleri

<http://www.ahmetakyol.net/bayrak-ve-turklerde-bayrak/> 08.12.2016 tarihinde adresinden erişildi.

<http://turkbayragi.blogcu.com/turk-bayragi-nin-tarihcesi/791280/> 26.12.2016 tarihinde adresinden erişildi.

<http://www.sollob.com/turkiye-nin-ulusal-egemenlik-bagimsizlik-semboollerimiz/> 26.12.2016 tarihinde adresinden erişildi.

https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye_arnas%C4%B1/ 26.12.2016 tarihinde adresinden erişildi.

<http://arkeobilgi.blogspot.com.tr/2014/10/muhurlerin-anlamlar-ve-kullanm-alanlar.html> 26.12.2016 tarihinde adresinden erişildi.

<http://www.diyadinnet.com/YararliBilgiler-110&Bilgi=istiklal-mar%C5%9F%C4%B1n%C4%B1n-a%C3%A7%C4%B1kklamas%C4%B1-anlam%C4%B1/> 27.12.2016 tarihinde adresinden erişildi.

<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=2476/27.12.2016> tarihinde adresinden erişildi.

Koçkar, M.T., Koçkar, R., Koçkar, A.A. (2018), Diasporada Yaşayan Karaçay-Malkarlıların Ninni Söyleme Gelenekleri ve Kültürel Değişim. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 91-104.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 04.04.2018

Kabul / Accepted: 18.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

DİASPORADA YAŞAYAN KARAÇAY-MALKARLILARIN NİNİNİ SÖYLEME GELENEKLERİ ve KÜLTÜREL DEĞİŞİM*

M. Tekin KOÇKAR¹, Roza KOÇKAR², A. Abrek KOÇKAR³

Öz

Karaçay-Malkar (Taulu) halkının en önemli sözlü kültür ürünlerinden olan Ninniler (Beşik Cırla), çocuk büyürken onun kulağına ilk dinlediği sesler olarak girmektedir. Ana dilini ilk duyduğu, ilk anlamlandırıldığı sözler ninnilerle çocukların kulağına fısıldanır. Çocuklar dünyaya gözlerini açtıkları andan itibaren içerisinde buldukları toplumun kültürünü önce annelerinin söylediği ninnilerle alırlar. Bulduğu toplumun bir bireyi olarak çocuğun ileriki yıllarında edineceği bilgi, beceri, yetenek, sanat ve alışkanlıkları oluşturan gelenek ve göreneklerin oluşumunun önemli bölümünü çocuk folklor ürünleri belirler. Çocuk için “öğrenme”nin anne karnında başladığı düşünüldüğünde annesinin seslendirdiği ninninin güzel ve hafif ezgisiyle uykuya dalan çocuk söylenen sözleri bilinçaltına yerleştirir. Bilinci geliştikçe de yaşamı içerisinde karşılaştığı diğer sözlü ve uygulamalı kültür ürünleri ile geleceğini şekillendirir. Diasporada yaşayan Karaçay-Malkarlılar, iletişim araçlarının da etkisinde kalarak yoğun bir asimilasyon sürecinde olduklarından Taulu dilinde ninni söyleme geleneği yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu süreç kültürel yok oluşun da başlangıcını oluşturmaktadır. Karaçay-Malkar geleneksel müzik yapısı açısından “cır”, “küy”, gibi başka türlerde eski gelenekler hala devam ettirilmesine rağmen söylenen ninni sözlerinin ve ezgilerinin birtakım değişikliklere uğradığı görülmektedir. Bu yazıda söz konusu değişikliklerin nedeni ve artık diasporada yaşamak zorunda olan Karaçay-Malkarlıların Türkiye’deki ninni söyleme geleneğinin atavatan Kafkasya ile benzer ve ayrılan yönleri tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Karaçay-Malkar folkloru, beşik cırla, Karaçay-Malkar diaspora

* Bu makale 1 - 5 Mart 2018 tarihlerinde Rusya Federasyonu Kültür Bakanlığı, Devlet Rus Folklor Araştırmaları Merkezi tarafından, Tula’da düzenlenen “IV. Tüm Rusya Folklor Kongresi”nde Rusça sunulan aynı adlı bildiriden Türkçeleştirilerek hazırlanmıştır.

¹ Öğretim Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Halkbilim Araştırma ve Uygulama Merkezi (HAMER), mtkockar@gmail.com

² Öğretim Görevlisi, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, rkockar@gmail.com

³ Hacettepe Üniversitesi, Ankara Devlet Konservatuarı, Müzik Bilimleri Bölümü, abrek.kockar@gmail.com

**CULTURAL CHANGE AND THE TRADITION OF SINGING LULLABIES AMONG
KARACHAY-MALKARS IN DIASPORA**

Abstract

Being the most important element of the oral culture of Karachay-Malkar (Taulu) community, lullabies are the first sounds babies hear while growing up. The first words they hear from their native language, the first words that makes sense to them are whispered to their ears by lullabies. From the time they were born, children receive the culture of the community they are in, from lullabies told by their mothers, firstly. As an individual of the society, creating the children's future information, skills, and habits, significant part of the traditions are determined by children folklore products. When the idea "learning starts at their mother's belly for children" is considered, the children place the words of the lullaby from their mothers' nice and soft voice to their sub-consciousnesses. While their consciousnesses are developing, they shape their future life with the oral and practical elements of the culture that they encounter in their daily life. Due to the fact that Karachay-Malkar community, living in the Diaspora, are in an intense assimilation process, with help of the effects of communication devices, the tradition of singing lullabies in Taulu language is facing extinction. On the angle of Karachay-Malkar traditional music structure, though old traditions are still being pursued, it is seen that there has been some sorts of alterations on the basis of melodies and lyrics of lullabies. In this text, reasons of the aforementioned changes, similarities and differences of the Karachay-Malkars', who have to live in Diaspora, tradition of singing lullabies in Turkey and homeland Caucasia will be approached.

Keywords: Folklore Karachay-Malkar people, Lullaby, Karachay-Malkar diaspora

GİRİŞ

Dil, öğrenmenin kalbi, insan beyninin sınırsız bir becerisidir. İnsanlar dil becerilerini kullanarak öğrenir ve düşünme, anlama, sorgulama, sorun çözme gibi zihinsel becerilerini geliştirirler. Dil, insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmesini, iletişim kurmasını, zihinsel ve sosyal yönden etkileşmesini, dış dünya ile bütünleşmesini ve kültürün nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Ayrıca sosyal ilişkileri geliştirme, iş birliği yapma, çatışmaları yönetme, sorunları çözme gibi becerileri de önemli katkılar getirir. Dil ve zihinsel becerileri geliştirme açısından aile ve okul öncesi eğitimi çok önemlidir. Çünkü 0-6 yaşlarda beden, dil ve zihin gelişimi çok hızlı ilerlemektedir. Bu dönemdeki gelişmeler çocuğun yaşamını ve geleceğini belirleyici olmaktadır (Güneş, 2010: 28).

Çocukların ilk öğrenme süreçleri dinleyerek başlar. Doğumdan önce anne karnında beşinci aydan itibaren beyin fonksiyonları çalışmaya başlayan bebek dışarıdan gelen sesleri dinlemeye başlar. Ona en yakın kişi olarak annenin sesi çocuk için çok önemlidir. Karabulatova'ya göre: “Çocuk ilk uyanışın genetik kodlarını annesinden duyduğu ninnilerle alır. Bu nedenle bazı bilim insanları ninni ile büyümeyen çocukların yaşamlarında daha az başarılı olduklarını ve zihinsel rahatsızlıklara yatkın olduklarını belirtmektedirler. Çocuklarda konuşma ve düşünme yeteneğinin, kişiliğinin gelişmesi, psiko-motor seviyesi ninnilerle oluşur. Genetik hafızası uyandırılmayan çocuklar hayata ve topluma uyum sağlamakta çok zorlanırlar. Daha yavaş gelişirler” (Karabulatova, 2017).

Bütün dünya halklarında aynı işleve sahip olan ninnilerin nasıl ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte sözlü kültür ürünlerinin en eskilerinden olduğu belirtilmektedir (Karaca ve Öngün, 2017: 28).

Halk kültüründe de ana dilin öğrenilmesinin başlangıcı ninnilerle olur. Halk arasında ninnilerin görevi ağlayan çocuğun susturulması ve uyutulması gibi algılansa da günümüzde artık ninnilerin çocuğun dil öğrenmesine, eğitilmesine, kişilik geliştirmesine yardımcı olduğu bilinmektedir. Kabadayı'ya göre: “Ninnilerin görünüşte bebekleri uyutmak, dinlendirmek ve pasif hâle getirmek gibi bir fonksiyonu olduğu düşünülse de aslında yeni doğanın dil, düşünce, müzik/ritmik, sosyal, kişilik gelişimlerini şekillendiren ilk öğrenci/öğretmen deneyimi olduğu çıkarılabilir. Ninnilerde dil uyumunu sağlamak için çeşitli söz sanatlarından, ölçü ve uyaktan yararlanıldığı, bu

nedenle de anadilin gelişmesine önemli katkılar sağladığı söylenebilmektedir” (Kabadayı, 2009: 278).

Çocuğun ana dilinin öğrenmesinin ilk yolu ninnilerle başlar. Ninnilerin içerdiği sözcükler çocuk bilincinde yer alarak ana dilin temel sözcüklerinin, söz varlığının yerleştirilmesini sağlar. Benzer bir durum da ninnilerin melodik yapıları için geçerlidir. Çocukların müzik kültürünün temeli de yine ninnilerin melodik yapıları sayesinde atılır. Bütün dünyada ninnilerin melodik yapıları halkın kendi kültürel kimliğini oluşturan temel melodik yapıları da içerir. Bu nedenle ninni söyleyişleri genellikle monotondur. Çocuğun sakinleşmesini sağlar, dinlendirir. Beşiğin sallanması, annenin bebeğe ritmik bir biçimde dokunması başlangıçta biraz hızlı olsa da ninni sonunda tempo düşer, ağırlaşır ve çocuk uykuya dalar (Karakaya, 2004: 46, 53).

Karaçay-Malkar *beşik cır* geleneğinin diasporada nasıl değişime uğradığını görebilmek için Karaçay-Malkar geleneksel halk müziğinin genel yapısı ile ninnilerinin özelliklerini birkaç örnekle irdelemek gerekir:

Karaçay-Balkarlılarda Ninni (Beşik Cır) Geleneği

Karaçay-Balkar (Alan-Taulu) halkının kültürel belleğini oluşturan en önemli sözlü kültür ürünlerinden birisi “beşik cırla” denen ninnilerdir. Karaçay-Malkar dilinin çocuk tarafından öğrenilmeye başladığı özgün sesler ve çocuğa ilk ulaştığı dizeler *beşik cırla* sayesinde çocuğun zihninde yer alır.

Karaçay-Balkar dilinin tüm incelikleri ile her bir dizenin anne tarafından seçilerek ve anlamlandırılarak söylendiği bu ninnilerde görülür.

Tuusa oy, allay caş bolsun

Toyda-oyunda coklansın,

Adamlıkını saklasın,

Amanlıktan canlasın.

Bu dörtlükte söylenmiş dizelerin anlamlarını Süyünçlanı Hanafiy’den aktaran Ortabaylanı Rimma şöyle yazıyor:

“Toyda oyunda coklansın demek, büyüyünce halkın sevdiği iyi insan olsun, şarkı söylemesini, dans etmesini bilsin, arkadaşları arasında güreşte,

tutuşta güçlü olsun, hiç kimseyi kırmayacak kadar nazik ve edepli, namuslu olsun, ayıp almasın, utanmayacak, utandırmayacak gibi yerini bilsin anlamına gelir” demektedir (Ortabaylanı, 1994: 4).

Karaçay-Malkar halkının önemli bir sözlü kültür ürünü olan ninniler kuşaklar arası kültür aktarımının da önemli bir ögesidir. Toplumsal yaşamın bir sonraki kuşağa aktarılarak sürdürülmesini sağlayan ninniler çocukların zihinsel olarak bireysel gelişimine de katkıda bulunurlar. Dinleme çocukların ilk iletişim ve öğrenme kanalıdır. Daha anne karnında beş aylıktan dinlemeye başlayan çocuklar Karaçay-Malkar halkının gelenekleri, töre ve adetleri ninniler sayesinde zihinlerinde canlandırmaya ve öğrenmeye başlarlar. Örneğin aşağıdaki beşik cırda aile yapısı, iş yaşamı gibi özellikleri görmek mümkündür:

*Bellau, bellau, bala, seni böleyim,
kundaklayayım*

Balaçığım, senden alga öleyim.

*Bellau, bellau, bellau, bellau, böleyim,
kundaklayayım*

Sanga igilik Allahdan köreyim.

Bellau, bellau, balaçıkını böleyim,

Balaçıkını ulla bolub köreyim.

Çaba-corta kelgin, bala, eşikden,

Sau kutulgun, bala, sen bu beşikden.

Balaçığım ballı hantla aşasın,

Balaçığım oynay-küle caşasın.

Balaçığım sau kutulsun beşikden,

Balaçığım oynab kirsin eşikden.

Balaçıkını beşik bauu altından,

Balaçığım, ketmem seni katingdan.

Arbazıngda altın terek ornalsın,

Baş bulçuğu culduzlanı sanasın.

Teregingi çapragından bal tamsın,

Bellau bellau çocuğum seni

Çocuğum senden önce öleyim

Bellau, bellau, bellau, bellau

Sana iyilik Allahtan dileyim

Bellau, bellau çocuğu kundaklıyayım

Çocuğu büyümüşken göreyim

Koşa-seke gelsin çocuk kapıdan

Sağlam kurtul çocuk sen bu beşikten

Çocuğum ballı yemekler yesin

Çocuğum oynaya-güle yaşasın

Çocuğum sağlam kurtulsun bu beşikten

Çocuğum oynayarak girsin kapıdan

Çocuğun beşik bağı altından

Çocuğum gitmem senin yanından

Avlusunda altın ağaç dikilsin

En tepesi yıldızları saysın

Ağacın yaprağından bal damlasın

Solugan da akgan baldan calasın.

Beşik bauung seni altın okadan,

Barıb içgin suuuk suunu şorkadan.

Balaçıkğa uzak ömür tileyim,

Tilegimi közüim bla köreyim.

Tauusulmaz maling bolsun, balaçık.

Seni ölmez canıng bolsun, balaçık.

Kap-karadı balaçıkknı közleri,

Camagatha carar aythan sözleri.

Bellâu, bellâu balaçıkknı böleyim,

Balaçıkknı ullanı bolub köreyim.

Dinlenen de akan baldan yalasın

Senin beşik bağıın altın sırmadan

Gidip içesin soğuk soğuk huniden

Çocuğa uzun ömür dileyim

Dileğimi gözümle göreyim

Bitmez malın olsun çocuk

Senin ölmez canın olsun çocuk

Kap-kara çocuğun gözleri

Cemaate yarar söylediği sözleri

Bellau, bellau çocuğu kundaklayayım

Çocuğu büyümişken göreyim

Müzikal kültür açısından bakıldığında da çocuk Karaçay-Malkar müziğinin ilk yapısal biçimlerini kulağına söylenen ninniler sayesinde edinmeye başlar. Çocuklar ana dilini ilk kez ninniler ile dinlemeye ve öğrenmeye başlar. Kulağına söylenen her ninni Karaçay-Malkar dilinin en güzel sözcüklerini algılamasını ve öğrenmesini sağlar.

Karaçay-Malkar halk müziğinin en sade ve yalın biçimi de yine ninnilerde görülebilir.

Karaçay-Malkar halk müziği ile ilgili en eski bilgiler 19. yüzyılın sonlarında Rus müzik insanlarının bölgede yaptıkları araştırmalardan elde ettikleri bulgulardan ve yayınlardan alınmaktadır. Ünlü Rus besteciler M.A. Balakirev ve C. İ. Taneyev bunlardan ikisidir. *Cır, Nart cır, küy, süymeklik cır, iynar* gibi birçok Karaçay-Malkar halk müziğini derleyen kompozitör Taneyev 1886 yılında yayınlanan ve ilk bilimsel çalışması olan “*O Muziki Gorskih Tatar*” adlı makalesinde Karaçay-Malkarlıların müziklerinde Dor ve Phrygian eğilimli diyatonik minör bir yapının bulunduğunu belirtmektedir. Birlikte seyahat ettiği M. M. Kovalevskiy ve İ. İ. İvanyukov ile kaleme aldıkları, 1885 yılında yayınlanan “*U Podoşvi Elbrusa*” adlı gezi notlarında da bölgedeki müzikal derlemeler yer almaktadır (Rahaev, 2002: 7).

Taneyev’in araştırmalarında belirttiği müzikal yapı en açık biçimde ninnilerde görülür. Karaçay-Malkar halk müziğinin önemli unsurlarından

birisi Aeolian karakterdir. Aeolian karakterli minör modlar duygusal bir karakter içerir. Genellikle polifonik olarak seslendirilen Karaçay-Malkar halk müziğinde yalnızca ninniler mono söylenmektedir. Sipos'un 2000 yılında Kabardey-Balkar Cumhuriyeti, Oğarı Malkar bölgesinde yaptığı derlemede *Aeolian* karakterli *minör* modlu ninnide görülen bir kısa hatlı yapıdan bir örnek:

№ 21

♩-72

Bel - law - bel - law bö - le - yim

Saŋ - ɲa aş - hı - lıq ti - le - yim

Can - dan süy - gen can — ba - lam

A - dam bo - lub kö - re - yim

(Sipos & Tavkul, 2015: 175)

Bir başka örnek olan Rahaev'in derlemesinde de iki kısa hatlı biçimde minör *Phrygian* bir yapı görülmektedir:

1. Бил - ляй, ба - ла - чыкь - ны,
сау кел - син му - ну а - та - чы - гы.

2. Ил - ляй, ил - ляй ай - та - ма ба - ла - чыкь - гъа,
сау ёс - дюр - сюн бу ба - ла - чыкь - ны а - та - сы.

3. Ил - ляй, ил - ляй, ил - ляй, ил - ляй, ай - та - ман,
"Бу ба - ла - чыкь - ны сау ёс - дюр", - деп ай - та - ман.

(Rahaev, 2015: 335)

Tavkul'un 1997 yılında Kabardey-Balkar Cumhuriyeti, Nalçık şehri, Oğarı Çegem bölgesinde 1927 doğumlu Kudaıları ailesinden Kasım'ın kızı Jansaray Bapınaeva'dan derlediği ninnide ana melodideki minör *Phrygian* eğilimli müzikal yapı açıkça görülmektedir. Ancak bu derlemede nakarat sözcüklerine Rusça ninnilerden esinlenerek "bayu bayu bay" biçiminde eklemeler yapıldığı görülmektedir.

Diasporada Yaşayan Karaçay-Malkarlıların Ninni Söyleme Gelenekleri ve Kültürel Değişim

Bel lau bel lau bö le yim... Ba la la rım a çı ma yın ö le yim Böl lay böl lay ba la sı
5 Sau ös dür sün a na sı Bö le yim bö le yim bö lek ni Da ri yle bu zar ma sen nge ke re kdi
10 — Ba yu ba yu ba yu bay la sın Aş hu al ğış la ti le gen me sen nge al lah dan Sak la
15 sin ca ra than bir al lah Ba la la rımı kı yılıktan pa lah dan Ba yu ba yu ba yu ba la sı Sau ay
20 lan sın a ta sı Sau ay lan sın a ta sı ha ta sız Sau ös dür sün ba la la rı a ta sı
25 Bay bay bay bay ba yu ba yu ba yu ba la sı Ba la rı ba la sı bal dan tat lı dı Ba la rı ba
31 la sı a rıu at lı dı Bay bay bay bay ba la sı Bil lay bil lay bay bay ba la sı

(Tavkul, 1997)

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Karaçay-Malkar *beşik cır*'larının temel melodik unsurları *Phrygian* ve *Aeolian* eğilimlidir.

Diaspora'da Yaşayan Karaçay-Malkarlılarda Ninni (Beşik Cırla) Geleneği

1886 ve 1905 yıllarında iki büyük göç ile Türkiye ve Suriye topraklarına göç eden Karaçay-Malkarlıların göçlerinden bu yana yüz yıl geçmiştir (Koçkar, 2018: 25 – 37). Bu süre içerisinde kültürel kimliklerini bir ölçüde korumayı başaran Taulular son yıllarda iletişim araçlarındaki hızlı gelişme, köyden kente göç gibi nedenlerle çok hızlı bir değişim sürecine yaşamaktadırlar. Kültürel kodlarda birçok unsur değişime uğramaktadır. Bunlardan en çok etkilenen unsur ise müzikal kültür ve ninni söyleme geleneğidir.

1990'lı yıllarda yapılan derlemelerde elde edilen bulgularda Kafkasya'dan diasporaya getirilen ninni söyleme geleneğinin ve melodik yapının kaybolmaya başladığı görülmektedir. 1991 yılında Adiloğlu tarafından yapılan derlemede kayda alınan ninnide *Phrygian* minör yapı bir ölçüde korunmuş olmasına rağmen Türk müziği makam modlarından rast makamına doğru kaymalar mevcuttur. Ezgi ve sözler arasındaki prozodi

büyük ölçüde oturtulamamıştır. Sözler arasındaki nakarat bölümüne eklenen “lay lay lay” nakaratı ise Türkiye’deki diğer halklardan melodiye girmiştir (Adiloğlu, 1991).

6 Bel lau bel lau bel lau bel lau bö le yim Bö le yim bel lau la rım bek bol sun___ Ba

11 lam san nga i gi lik le köp bol sun Bö le yim bö le yim ba lam se ni bö le yim Ul lu i gi lik le ri ngi

kö re yim Lay lay lay lay lay lay lay lay la sın Bu ba la çık cı la ma yın ay lan sın

İkinci ve dördüncü ölçülerde Fa diyez alan ezgi, Re’de karar kılarak Rast makamına geçki yapmaktadır.

Son yıllarda yapılan derleme çalışmalarında elde edilen kayıtlarda daha büyük değişimler bulunmaktadır. 2016 yılında Konya, Başhüyük köyünde Kevser Alakay’dan kayda alınan ninnide bu değişme oldukça büyük boyutlardadır. Ninni Türk müziği makamı (*mode*) olan *Kürdi* formunda söylenmiştir. Ara nakaratları ise Anadolu’da kullanılan “*nay nay nay*” sözcükleri ile tamamlanmaktadır (TRT Avaz, 2016):



Bel lau bel lau bel lau bel lau böy le yim Ba la çı ğım i gi li ğin gi kö re yim

Bel lau bel lau bel lau bel lau be lim dar Bol ma sın ba la çık ga kö lüm tar

Be lau be lau be lau be lau ba la sı Kur man bol sun ba la çık ga a na sı

Nay nay nay nay nay nay nay na nı na Kor bo la yım ba la çı ğım ca nın ga

Yukarıdaki ninni Türk Halk müziğine göre değerlendirildiğinde Kürdi dizisinin (*series*) özelliklerini taşıyan ezgi, donanımında *Sib* almıştır, karar sesi ise *La* sesidir. Ara ölçülerde de *Do* sesinde karar kılarak Türk halk müziğindeki Rast dizisine geçmiştir.



SONUÇ

Ata vatanları Kafkasya'daki nüfusları 320 bin, diasporada ise 40 bin kadar olan Karaçay-Malkarlıların dilleri özellikle diasporada kaybolmaya yüz tutmuştur (Koçkar, 2018: 20).

Özellikle diasporada yaşayan Karaçay-Malkarlılar son yıllarda çok hızlı gelişen global dünyada, iletişim araçlarının da etkisinde kalarak yoğun bir asimilasyon sürecindedirler. Taulu dilinde ninni söyleme geleneği yok olmaktadır. Karaçay-Malkarlı anneler artık çocuklarına Karaçay-Malkar dilinde ninni söyleyememektedirler. Bu süreç kültürel yok oluşun da başlangıcını oluşturmaktadır. Eski düğün ve şarkı söyleme geleneklerinin bir bölümü hala devam ettirilmesine rağmen söylenen ninni sözlerinin de

birtakım değişikliklere uğradığı görölmektedir. Bu sürecin ata vatan Kafkasya'da da bir ölçüde başladığı Bapınaeva'dan derlenen ninnide gözlemlenmektedir. Söz konusu değişikliklerin nedeni birlikte yaşamak zorunda oldukları halkların genel kültüründen de etkilenmeleri olarak görülebilir. Bu derlemedeki ninnide nakarat sözcüğünün “*bayu bayu bay*” biçiminde Rusçadan alınmıştır. Anadolu Türkçesinde kullanılan “*nay nay nay*” ya da “*lay lay lay*” gibi sözcüklerin diasporadaki Karaçay-Malkar ninnilerde de kullanılmış olması bu etkilenme örneklerindedir. Özellikle Türkiye’de söylenen ninnilerde müzikal yapıdaki yukarıda da belirtilmiş olan açık değişme bu etkilenmenin boyutunun ne kadar büyük olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Adiloğlu, Adilhan (1991), Başhüyük köyü derlemesi, Konya.
- Güneş, Firdevs (2010), Ninnilerin Çocukların Dil ve Zihinsel Gelişimine Etkisi, Zeitschrift für die Welt der Türken, Journal of World of Turks, ZfWT Vol. 2, No. 3.
- Kabadayı, Abdülkadir (2009). Ninnilerin Çocuğun Gelişim Alanlarına Katkılarının İçerik Açısından İncelenmesi, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 1,
- Karabulatova, İrina (2017), <http://www.ikz.ru/culture/karabulatova/author.html> (12.09.2017 tarihinde ziyaret edildi).
- Karaca, Semra ve Öngün, Esen (2017), Ninnilerle Büyüme, JAREN 2017; 3 (Ek sayı): 28-32, https://www.journalagent.com/jaren/pdfs/JAREN_3_SUP_1_28_32.pdf, İstanbul. (11.09.2017 tarihinde ziyaret edildi).
- Karakaya, Zeki (2004), Göstergibilimsel İşlevler Açısından Ninniler, Milli Folklor, Yıl: 16, Sayı: 61, Ankara.
- Koçkar, M. Tekin (2018). Karaçay-Malkarlıların Somut Olmayan Kültürel Mirasının Tespiti, Eskişehir Kuzey Kafkas Karaçay Balkar Kültür ve Yardımlaşma Derneği Proje Kitabı, ACT Ajans, Eskişehir.
- Ortabaylanı, Rimma (1994), Çum Çum Çum Terek, Karaçayev-Çerkesskiy Ordena Poçeta İstitut Gumanitarnih İssledovaniy Pri Sovete Ministrov KÇR, Çerkessk.
- Rahaev, Anatoliy (2002), Traditsiyonnyy Muzikalnyy Folklor Balkarii i Karaçaya, İzdatelskiy Sentr EL-FA, Nalçik.
- Rahaev, Anatoliy (2015), Antologiya Narodnogo Muziki Balkartsev i Karaçevtsev, Tom I, Mifologičeskie i Obryadovie Pesni i Naigrışi, İzdatelstvo M. İ V. Kotlyarovih, Nalçik.
- Sipos, János & Tavkul, Ufuk (2015), Karachay-Balkar Folksongs, Institute for Musicology of the Research Centre for the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences, L'Harmattan, Budapest.
- Tavkul, Ufuk (1997), Kabardey-Balkar Cumhuriyeti Araştırması, Oğarı Çegem, Nalçik.
- TRT Avaz (2016), Ninniden Ağıta Anadolom, Belgesel, https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=ikrco3QwF-E, Başhüyük köyü, Konya.

Onuş, E. (2018). Kıbrıs Türk Kùltüründe Azerbaycan ve Azerî Türkü İmgesi. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 105-126.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 07.04.2018

Kabul / Accepted: 24.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

KIBRIS TÜRK KÙLTÜRÜNDE AZERBAYCAN ve AZERÎ TÜRKÜ İMGESİ

Emin ONUŞ*

Öz

Oğuz Türklerinin farklı iki coğrafiyada, Kafkasya ve Kıbrıs'ta yaşayan iki boyuna mensup olan Azerî ve Kıbrıs Türkleri arasındaki siyasî, sosyal ve kültürel ilişkiler, çok eskiden beri mevcuttur. Ancak bu iki kardeş topluluğun esas yakınlaşması 1990'lardan sonradır. Azerbaycan'ın Sovyet Rusya'dan bağımsızlığını kazanmasından sonra, iki devlet arasındaki siyasî ve kültürel ilişkilerin oldukça geliştiği tartışılmaz bir gerçektir. Bu çalışmada geçmişten günümüze, Kıbrıs Türk kùltüründe Azerbaycan ve Azerî Türkü imgesinin nasıl şekillendiği tespitiye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Kıbrıs, Kıbrıs Türk Kùltürü, Azerî Türkü İmgesi.

* Dr. Öğr. Üyesi, Doğu Akdeniz Üniversitesi.

AZERBAIJAN IN CYPRUS TURKISH CULTURE AND AZERBAIJANI TURKISH IMAGE

Abstract

The Oghuz Turks, Azerbaijani and Turkish Cypriots live on two different geography Caucasus and Cyprus, have political, social and cultural relations in between them from the past where the main developments has began with the independence of Azerbaijan after 1990s. In this study, Azerbaijan in Cyprus Turkish culture and Azerbaijani Turkish image will be considered from past to present to determine the evolution.

Keywords: Azerbaijan, Cyprus, Cyprus Turkish Culture, Azerbaijani Turkish Image.

Giriş

İmge Nedir?

İmge sözcüğü gölge, hayal ve görüntü terimleri ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. İmge sözcüğü hakkında çeşitli tanımlar yapılsa da gizemini hâlâ korumaktadır. İmge sözcüğüne Türk Dil Kurumu sözlüğünde şu anlam yüklenmektedir; “*Bir nesneyi doğrudan doğruya yeniden tanıtmaya yarayacak bir biçimde göz önüne seren şey, duyu organlarıyla algılanmış olan bir şeyin somut ya da düşünsel kopyası.*” (TDK, 2006, s.206).

Nimet Keser’in *Sanat Sözlüğü* adlı eserinde ise imge sözcüğüne şu anlam yüklenir:

“*İmge gerçekliğin tıpatıp kopyası değil, gerçekliğin zihni süreçlerle yeniden kurulmuş biçimidir. Bu nedenle yeni bir şeyi temsil eder.*” (Keser, 2005).

Ahmet Köklügiller, *Açıklamalı, Örnekli Edebiyat Sözlüğü*’nde ise imge sözcüğü için şu açıklamayı yapar: “*Gerçek yada gerçekdışı bir olayın, bir durumun zihindeki tasarımı. (hayal, imaj)*” (Köklügiller, 2000, s.160).

Tüm bu tanımların özünde yansıma kuramının olduğunu görmekteyiz. Bu kurama göre insan bilinci, çevresel gerçekliğin bir imgesidir. Bu çalışmamızın başlığında yer alan imge sözcüğündeki maksat da bir yansımayı, görüntüyü sunmaktır.

1. Kıbrıs ve Azerbaycan Türklerinin Kültür-Edebiyat İlişkilerine Kısa Bir Bakış:

Kıbrıs ve Azerî Türkleri, Batı Türklüğünün biri Akdeniz’de biri Kafkas coğrafyasında yer alan iki karındaş koludur. Konuştukları dil Türkçe’nin, Batı koluna ait olan Oğuz Türkçesi-Batı Türkçesidir.

Batı Lehçesi-Oğuzca, XII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIII. yüzyılın ilk yarısında oluşuma başlayan ve XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eserler veren yazı dilidir. Selçuklulardan günümüze kadar devam eden bu yazı dili, şüphesiz Türklüğün en verimli yazı dilidir. Temelinde Oğuzca yatan Batı Lehçesi; zamanla dört ayrı lehçeye ayrılır:

- a)Türkiye Türkçesi
- b)Azerbaycan Türkçesi
- c)Türkmen Türkçesi
- ç)Gagavuz Türkçesi

Azerbaycan Türkleri, XI. yüzyıl sonlarında İran, Azerbaycan, Kuzey Irak ve Doğu Anadolu'yu fetheden ve bu yerlere yerleşen Oğuzların torunlarıdır. Batı lehçesi bölgesinin doğu kesimlerine yerleşen Azerî Türklerinin önce ağızlarında başlayan farklılıklar, sonradan kuzeyden gelen Kıpçakların ve İran'da yaşayan İlhanlıların etkisiyle artmıştır ve yazıya geçilince de bu lehçe Azerbaycan Türkçesi adını almıştır. Bugün Avrupa ve Balkanlar'da Türk lehçelerini dikkate aldığımız zaman, Türkiye Türkçesi'ne en yakın dil Azerbaycan Türkçesi'dir. (Saraçoğlu, 2013, s.148).

Kıbrıs ağızı, Türkiye Türkçesi başka bir deyişle Anadolu Lehçesine bağlıdır. Kıbrıs ağızında Türkiye Türkçesi'nde yer alan özellikler görülür. Bu durum, 1571'de Osmanlı'nın Kıbrıs'ı fethetmesinden başlar ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinden gelen atalarımızın ağız özelliklerini Kıbrıs'ta da yaşattıklarından doğar. (Saraçoğlu, s.139).

Kıbrıs Türklerinin, Azerbaycan coğrafi bölgesinden ve Azerî Türklerinden Azerbaycan'ın bağımsızlığına kavuştuğu 1990'lardan sonra değil, çok önceleri haberdar olduklarını biliyoruz. Kıbrıs'ın ilk Türk gazetecisi olarak kabul edilen Ahmed Tefik Efendi, *Mîrât-ı Zaman* gazetesindeki bir haberinde Azerbaycan valisi ve Bakü'deki Acem konsolosluğundan şöyle söz eder:

“Rusya'nın Acemistan'a vermiş olduğu ultimatom”

Azerbaycan valisi Rusya cenerali “İsnarkidin” aldığı ultimatomda vukûât-ı âhirede kabâilin Rus tabiesinden katletmiş oldukları kesân için tazminat talep etmekte olup i'tâ' edilmediği halde ceneral İsnarki hududu tecavüz ederek kuvve-i cebriye ile ahz-sar edeceğini ve icabı halinde köyleri dahi tahrib edeceğini tebliğ etmiştir. Ceneral bir kaç gün dahi mühlet tayin etmiştir. İran hükümeti şiddetle ultimatomu protesto etmeye karar vermiştir. Bakü'den Acem konsolosunun hükümete vermiş olduğu telgrafda Acemlerin zayıyatını ber-vech-i zîr ta'dâd etmiştir.

487 hane ihrâk, üç karye tahrib, 54 kişi telef edilmiştir. 35.000 lira dahi yağma edilmiştir. Rusya ile İran'ın münâsebeti münkâtı' olacağı melhuzdur. Parlamento müttefiken Rusya aleyhindedir.” (Tevfik, 1908, s.6-7).

Kıbrıs Türk gazetecilik ve edebiyat yaşantısında XX. yüzyılın başında yer alan Ahmed Raik Efendi'nin de 1900'lü yıllarda Tiflis ve Kafkasya coğrafyasında çıkan dergilere yazı yollaması Kıbrıs Türkleriyle bu bölge Türklerinin daha o dönemde irtibatta olduklarının bir kanıtıdır.

Kıbrıs'ın İngiltere'ye kiralınması, I. Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin adayı tek taraflı ilhak edişi, I. ve II. Dünya Savaşı sırasında Kıbrıs'ta yaşanan ekonomik koşullar, 1955'lerde başlayan EOKA saldırıları, 1963 Kanlı Noel olayı, 1967-68 olayları ve 1974 Mutlu Barış Harekâtı, Azerbaycan'ın ise kurduğu devletin yıkılıp yerine Rus Sovyet Sosyalist Cumhuriyetlerinin kurulması iki ülke ve bölge arasındaki ilişkileri geçici bir sekteye uğratmıştır.

Kıbrıs ve Azerbaycan'ın tarihî-siyasî konjonktürde bazı benzer yönleri olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Her iki ülkenin de aynı ırktan olması, aynı dine mensup oluşu, farklı lehçelere sahip olsa dahi, kullandıkları dilin Türkçe olması şüphesiz en önemli benzerlikleri ihtiva eder. Kıbrıs Türkleri, 1878-1960 yılları arasında İngiltere, Azerbaycan Türkleri ise 1801-1991 yılları arasında Çarlık Rusya'sı ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği (SSCB)'nin hegemonyası altında yaşamışlardır. Bu tarihlerde Kıbrıs Türkleri, kısmî olsa da, İngilizlerin ancak ağırlıklı olarak Rumların, Azerî Türkleri ise Rusların ve Ermenilerin baskısına uğramış, katledilmiş, binlerce şehit vermiş ve yaşadıkları topraklardan da göç etmek zorunda kalmışlardır. Her iki ülke de gerek bağımsızlık sürecinde maruz kaldıkları insanlık dışı muameleler, gerekse bağımsızlıklarından sonra Türkiye'den aldıkları destekle birbirleriyle tam manasıyla örtüşür. Hem Azerbaycan hem de Kıbrıs Türklerinin yaşadıkları bu ortak kader Türkiye Cumhuriyeti'nin müdahalesiyle son bulmuştur. Azerî Türklerinin çektiği acılara Osmanlı Devleti Kafkas İslâm Ordusu vasıtasıyla, 1918 yılında son verirken, Kıbrıs Türklerinin çektiği acılara da 1974 yılında gerçekleştirdiği Mutlu Barış Harekâtı ile son vermiştir. Her iki ülkeyi de tarihte tanıyan ilk ülkenin Türkiye oluşu yine birbirine benzer yönlerini ortaya koyar. (Turhan, 2011, s.179). Hülâsa her iki ülke ilişkileri tüm bu sebeplerden dolayı gecikmeye uğramış, ancak 1983'te KKTC'nin, 1991'de de Azerbaycan'ın bağımsızlıklarını ilân etmesiyle birlikte iki taraf arasındaki ilişkiler canlanmıştır.

Bu ikili ilişkiler özellikle sosyo-kültürel bakımdan oldukça gelişmiştir. Karşılıklı olarak üniversitelerde düzenlenen çeşitli bilimsel toplantılar (konferans, sempozyum, vs.) etkinlikler, resmî olmayan spor müsabakaları, çeşitli folklor şenliklerinin düzenlenmesi, tertiplenen şiir-edebiyat şölenleri, KKTC üniversitelerinde eğitim gören Azerî öğrenciler, küçük ölçekli turizm ve sanayi fuarları, her iki ülke arasındaki ilişkileri-bağı güçlendiren unsurlardır (Turhan, s.180-181). Doğrudan siyasî bir bağlantı bulunmamasına rağmen Azerbaycan'ın bağımsızlık hareketi milliyetçi Kıbrıs Türk şairlerinin kalemini harekete geçirmiş bayrak, kardeşlik, ırkdaşlık ve Hocalı Katliamı'nı işleyen şiirler yazılmıştır. Bu konuda aklımıza gelen ilk isim *Kıbrısname I*, *Kıbrısname II* ve *Kıbrısname III* adlarıyla şiir kitaplarını çıkaran şair Fikret Kürşad'dır. Kürşad, "Can Azerbaycan" başlıklı şiirinde Hocalı Katliamı'nı anlatır. Azerbaycan'a milliyetçi bir gözle bakan bir başka Kıbrıs Türk şairi de Kubilay Belig'dir. Belig de, *Kır Çiçekleri* adlı eserinde "Bakü Sokakları" adlı şiiriyle Azerbaycan'a milliyetçi duygularla yaklaşır. Azerbaycan imgesinin yer aldığı bir başka şiir kitabı da Altay Burağan'ın, *Yelken Açtım Özlemlere* adlı eseridir. Yine bir başka Kıbrıs Türk şairi Mustafa Ahmet Dolmacı'nın, *28 Ocakta Patladı Coştur Volkan Esir Yaşamaktansa Yansın Kül Olsun Vatan* adlı eserinde Azerbaycan imgesine rastlamaktayız. Dolmacı, "Azerbaycan'da Olaylar" başlıklı şiirinde Hocalı Katliamı'nda yaşananları anarken, kardeşlik, Türklük ve milliyetçilik duygularını yoğun hissettirir. Kıbrıs Türk Basını'nda da Azerbaycan imgesi özellikle gezi yazılarıyla dikkat çeker. Filiz Besim, Emete İmge ve Bülent Dizdarlı gibi yazarların Azerbaycan ile ilgili kaleme aldığı gezi yazılarında Azerî coğrafyası, insanı ve iç yaşantısı, kültürel ve tarihî yapısı, ekonomisi, Kıbrıs Türkleriyle benzer yönleri gibi konular hakkında bilgiler verilir. Kıbrıs Türk Edebiyatı'nda Azerbaycan temalı çeşitli bilimsel makaleler de kaleme alınmıştır. Kıbrıs Türk Edebiyatı'nın duayen isimlerinden Harid Fedai'nin Kıbrıs-Azerbaycan ilişkilerini taçlandıran iki makalesi dikkate değerdir. Bunlar: "Nasreddin Hoca Fıkralarının Kıbrıs ve Azerbaycan'daki Benzerlikleri" (2008). "Kıbrıs'ta Operet Çalışmaları ve Azerbaycan'dan İki Eser" (2004) adlı çalışmalardır.

Kıbrıs Türk Kültür ve Edebiyatı'nın Azerbaycan'daki Yansıması:

Kıbrıs Türk kültüründe Azerbaycan imgesinin işlendiği gibi Azerbaycan'da da Kıbrıs Türkü imajı-imgesine, dolayısıyla bir kültür

alışverişine rastlanmaktadır. Azerbaycan'ın ünlü muhacir yazarlarından Albay Dağlı'nın kaleme aldığı *Albay* (1975) adlı piyesi ilk akla gelen eserler arasındadır. Piyes, Kuzey Kıbrıs'ta şehit olan Albay İbrahim Karaoğlanoğlu'nun ve tüm Türk şehitlerinin aziz ruhlarına ithaf edilmiştir. Oyun, 3 perde ve 7 sahnedir. Albay Dağlı'nın bu piyesi Kuzey Kıbrıs olaylarının tarihini yaşatan bir eserdir ve gençlerin vatanseverlik, askerî yurtseverlik eğitimi açısından faydalı bir kaynaktır. (Cabbarlı, 2011, s.83).

Ahmed Şahidov'un, *Sıfır Noktası* (2013) adlı romanında ise Türk dünyasından özellikle de Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden bahsedilir. Şahidov'un romanındaki başkahraman Azad adlı gençtir. Azad, romanın ana hattını teşkil eder. Roman'da, Azad'ın eğitim için Kuzey Kıbrıs'a gönderilmesi, eğitimini tamamlayarak sosyal faaliyetlerini Kuzey Kıbrıs'ta sürdürmesi ve Kıbrıs politikasına girmesi anlatılır. Roman'ın muhteviyatını, yakın geçmişteki tarihi geleceğe öyküleyerek kuran yazar, Azerbaycan'ın işgal edilen topraklarına kavuşması, Güney Azerbaycan'ın bağımsızlık kazanması, Kuzey ve Güney Kıbrıs'ın birleşmesidir. Yazar, bu birleşmede de üstünlüğün Kıbrıs Türklerinin elinde olmasını arzulamaktadır. Eserde dikkat çekici bir nokta da eserin başkahramanı Azad'a, Kıbrıs sevgisi ve Denктаş hayranlığının yüklenmesidir. Azad, DAÜ rektörüyle olan görüşmesinde Kıbrıs sevgisi ve Denктаş ile tanışmalarını şöyle anlatır:

"-Kıbrısa sevginizi merak ettim, neredendir bu kadar bağıllık Yavru Vatana acaba?"

-Evet, ilk defa geldiyime rağmen burayı çok seviyorum, -Azad çaydan bir qurtum içib söhbətə başladı.- Üç sene bundan önce İstanbulda bir uluslararası konferans düzenlenmişti, rahmetlik Rauf Denктаş da oraya katılmıştı. Ben Rauf Denктаşın karşısında bir konuşma yapmak şerefine nail oldum ve konuşmamı bitirir bitirmez Denктаş beni kucaklayıp öpdü ve bana nereli olduğumu sordu. Azerbaycandan, Baküden geldiyimi söyledim. Dedi ki, sen Kuzeylisin, Kuzey Azerbaycandan, ben ise Kuzey Kıbrıstan. Benim soyadımın Babayev olduğunu görünce bana Kuzey soyadını götürmeyimi söyledi, -Azad bir az hadisələri öz istədiyimi kimi şişirdirdi. -O günden ben ben de Azad Kuzey olarak kendimi tanıtdırmaya çalışıyorum.

-Güzel, çok etkilendim, Azad bey. Azad Kuzey de size yakışmış. DAÜ olarak, sizi Azad Kuzey olarak alıyoruz sıralarımıza." (Şahidov, 2013, s.141).

Azerbaycan'da Kıbrıs konulu yayımlanan diğer eserler arasında; Ali Şamil'in, *Tanıdığım İnsanlar* (2000), *Kuzey Kıbrıs (Ben böyle gördüm)* (2001), Rzayeva Melahet'in, *Türkün Bitmeyen Savaşı* (2003) vs. zikredilebilir.

Azerbaycan'da Kıbrıs ile ilgili yazılan bazı bilimsel yazılar ise şöyledir: İsmayıl Veliyev'in, "Kıbrıs Yazarı İsmail Bozkurt'un Romanlarında İnsan Konusu" (2002). Rizan Genberov'un, "Azerbaycan Basınında KKTC" (2010).

Bazı Kıbrıs Türk Edebiyatı eserleri de Azerbaycan'da Azerî Türkçesine çevrilerek yayımlanmıştır. Kıbrıs Türk Edebiyatı'nın usta kalemlerinden araştırmacı yazar İsmail Bozkurt'un, *Belki De Bir Gün-Belke De Bir Gün* (2004), *Yusuşçuklar Oldu mu?-Mandarinler Yetişdi mi?* (2005) adlı romanları Azerbaycan diline çevrilirken, Şevket Öznur'un, *Bir Lefkoşa Gecesi* (2005), Orkun Bozkurt'un,¹ *Sevgi Savaşçısı* (2005), Altay Burağan'ın, *Sevgi Yağmurları* (2005), Bülent Fevzioğlu'nun, *Bir Suyun Aynası* (2005), Beste Sakallı'nın,² *Sevda Hatırına-Sevda Xatirinə* (2006), Mustafa Çelik'in, *Sevgi Sessizliğı-Sevgi Səssizliyi* (2006) adlı şiir kitapları Azerî Türkçesine çevrilip neşredilen eserler arasında yerini alır.

Kıbrıs Türk kültüründe Azerbaycan imgesi özellikle 90'lı yıllardan sonra kendini gösterir. Şimdi Kıbrıs Türk kültüründe bazı Azerbaycan temalı şiir ve yazıları sıralayabiliriz.

2. Kıbrıs Türk Şiirinde Azerbaycan İmgesi:

Kıbrıs Türk şiirinde Azerbaycan imgesi; bayrak, kardeşlik, ırkdaşlık, Türklük ve hocalı katliamı gibi temalarla işlenmektedir. Fikret Kürşad'ın, *Kıbrısname II* adlı eserindeki "Can Azerbaycan" başlıklı şiirinde bayrak, kardeşlik, Türklük, Hocalı Katliamı gibi meselelere vurgu yapılır:

Azerbaycan, Azerbaycan; bağıın yaralı mı a can?

Babamın öz kardeşidir, senin baban benim amcam.

¹ Orkun Bozkurt, 2005'te Dünya Genç Türk Yazarlar Birliğı (Azerbaycan) Hizmet Ödülünü almıştır.

² Beste Sakallı, Azerbaycan'da yayımlanan *Sevda Hatırına* başlıklı şiir kitabıyla, 2006 yılında Bakü'de Genç Yazarlar Birliğı Edebiyat ödülünü almıştır.



*Yahşi değil midir halin, vatanına girmiş zalim
Senin yüreğin dağlansa, benim kavrulur ciğerim.*

*Aynı milletten kardeşiz, Türklük denizinde eşiz.
Babamız anamız aynı, vallahi biz öz kardeşiz.*

*Kahpe düşman vatanını şerefsizce işgal etti.
Bir buçuk milyon insanı toprağından söküp attı.*

*Ermeni, Moskof, birlikte bu oyunu oynadılar.
Unuttular ki zalimler Türkün bağına çarptılar.*

*Hürriyeti tadamadan, seni gafil avladılar,
Bugünün yarını olur, hiç hesaba katmadılar.*

*Karabağ bahtı karadır, bugünkü hali yaradır.
Karanlık gece sonunda güneşin doğuşu vardır.*

*Unutma can Azerbaycan, sen yüce bir millettensin,
Birlik, dirlik ol Azerim, sen dağları delendensin.*

*Karanlık günler bitecek, Azerbaycan yücecek.
Türkler bir araya gelip kıtalara hükmedecek.*

*İnanç kadar güçlü bir şey bu dünyada bulunmuyor.
Türk birliğine inananlar geleceğe ilerliyor.
Dünya denen bu mekanda, güçtür tek olan hükümdar.
Gücün varsa hakkın vardır, gerisi hepsi yalandır.*

*Mecbursun güçlü olmaya tarihin böyle söylüyor.
Coğrafyan ayağa kalkmış, güç, güç diye haykırıyor.*

*Kıbristan selamlar olsun, yarınların yahşi olsun.
Anamdan gardaşsın bana, esir illerim kurtulsun.*

Azeri gardaşlarımız vatanında huzur bulsun. (Kürşad, y.t.y, s.170).

Mustafa Ahmet Dolmacı'nın 28 Ocakta Patladı Coştı Volkan Esir Yaşamaktansa Yansın Kül Olsun Vatan adlı eserinde "Azerbaycan'da Olaylar" başlıklı şiirde Azerbaycan imgesi yer alır. Şiirde Hocalı Katliamı anlatılırken Türklük ve kardeşlik temlerine de yer verilir:

*Saldırıya uğradı canımız Azerbaycan
Ermeniler saldırdı çokları oldu candan
Damarlarda dolaşan hepimiz aynı kandan
Bizim öz yurdumuz feda olur mu vatan*

*Vatan aşkı ile halk döküldü yollara
Maşer gibi insanlar hedef oldu tanklara
Şehitler devrildi yığıldı sokaklara
Düşmanlar acımadı bu mahsun insanlara*

*Ruslara karşı durdu insanlar
Ellerinde yok idi alınmıştı silahlar
Tevekkele kalmıştı netice oldu nacar
Vatanın kara bahtı millet şimdi kan ağlar*

*Yarım milyon Türk vardı yaşarlardı Kırım'da
Stalin sürgün etti kaldılar Sibiryada
Bunların otuz bini dondu kaldı yollarda
Ruslara meskun oldu elden gitti Kırım da*

*Göçebe oldular kalmışlardı meydanda
Çareleri kalmadı yaşıyorlar çadırda
İnsaf merhamet yazmaz düşmanın kitabında
İnsan hakları varmış bu yirminci asırda*

*Kırım Türkü Azeri hepimiz bir milletiz
Bu dengesiz dünyada böyle mi çekeceğiz
Hepimiz birleşip el ele vereceğiz
Varlığınız kurtulsun yoktur başka çaremiz*

*İnsan hakları varmış bu hikâye yalanmış
Kuvvet kimde ise o saldırmış koparmışta almış
Bu bedbaht insanlar şimdi çaresiz kalmış
Kuvvetli olmayanlar yollarda donmuş kalmış (Dolmacı, y.t.y, s.44).*

Azerbaycan imgesine Hasan Şefik Altay'ın, *Şiirlerle Kutsal Savaş ve Direnişimiz* adlı eserinde de rastlarız. Eserde, İsmail Durmuş Albayrak'ın

kaleme aldığı “Kıbrısım” başlıklı şiirde³ Azerbaycan ve diğer Türk devletlerine vurgu yapılır:

Albayrak, hürriyet, hür vatan gibi,

Sakarya, Plevne, Çaldıran gibi,

Kırım, Azarbeycan, Türkistan gibi,

Yaman imiş aşkın yaman Kıbrıs'im. (Altay, 1971, s.73).

Kubilay Belig'in *Kır Çiçekleri* adlı eserinde, “Bayrak” başlıklı şiirinde Azerbaycan imgesi işlenir ve bayrak temi yüceltilir:

Göklerde şanla dalgalanırsın, canımdasın.

Bir milletin var olmasının sırrı sendedir.

Sensiz hayat bu dünyada olmaz, kanımdasın,

Şânım, şeref ve haysiyetim hep sayendedir.

Sen dalgalandığında güler milletin yüzü.

'Bir bayrak isterim ki çıkıp asla inmeyen.'

Bayrak için bu en ulu, en muhteşem sözü,

Dünya'da ilk Resulzâde olmuştu söyleyen. (Belig, 2007, s.8).

Kubilay Belig'in “Bakü Sokakları” başlıklı şiirinde ise Azerbaycan imgesi Türkçü-milliyetçi duygularla şöyle ifade edilir:

Masal ülkesidir dendi dört yanı

Ömrümce hep duydum o heyecanı.

Hep hayal ederek Azerbaycan'ı

³ İsmail Durmuş Albayrak'ın “Kıbrısım” başlıklı şiiri Kıbrıs Türk Kültür Derneği Yayınları'ndan çıkan *Kıbrıs Şiirleri* adlı eserde de yer almaktadır. Bu eser için bkz: (1958: 32).

*Yaşamak istedim, ümit bağladım
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Azerbaycan dense hayal kurardım
Gözlerimi kapar neler görürdüm
Dalar masal alemine girerdim*

*Eski hayallerle gezdim yürüdüm
Sabahladım Bakû sokaklarında .*

*Bitmemiş bu yurdun çilesi, yası
Hışmını kesmemiş Moskof ayısı
Artmış eksilmemiş korku havası*

*Bu kâbus rüyayı yaşadım durdum
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Moskof'u yine hırs, öfke bürüdü,
Tankını, topunu Bakû 'ye sürdü.
Tank yol değil kul üstünde yürüdü.*

*Bu vahşetin dehşetiyle yürüdüm
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Kan akar çeşmeler açamıyorum
Tanrım, kana kana içemiyorum
Önüm ardım ateş, geçemiyorum*

*Bu baht çıkmazına nasıl uğradım
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Ruhundaki o hür amaçlarıyla
Kalbinde kül tutmaz kor ateşiyle
Kanlara bulanmış ak saçlarıyla*

*Ateşoğlu Âzerî'yi aradım
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Karabağ'da Moskof tuttu elini
Girdi yaktı, yıktı, kesti Ermeni.
Kara kara düşündürdü bu beni*

*Tanrım bu kadarı da olmaz dedim
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Yerlere yığılmış dövünür anne
Ali'm dönmeyecek artık evine.
Döve döve bağrın çürütmüş nine*

*Tanrım neler gördüm, neler izledim
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Doğan gün mü yoksa dağlar mı yandı
Ufuk baştan başa kana bulandı.
Azatlık Meydanı mahşere döndü*

*Ağlaşan ruhları duydum sızladım,
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Bana neler diyor, benden ne ister
Her köşe başında gelen akisler.
Can can Azerbaycan diyordu sesler*

*Karanlığı şöyle süzdüm aradım
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Bir sabır diledim hiç tükenmiyen
Manevi güç dedim gölgelenmeyen.
Bir bayrak düşündüm çıkıp inmeyen,*

*Resulzâde Ekrem dedim ağladım
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Bu güzel insanlar yurdu, diyarı
Bitmiyor çilesi, nedir esrarı.
Nedir bu durmayan Kızıl rüzgârı*

*Kalbimi bu kızıl korla dağladım
Sabahladım Bakû sokaklarında.*

*Görünce bu yurdum insanlarını
Dedim parlak olacaktır yarını.
Mutlak saracaklar yaralarını*

*Buna tüm kalbimle ümit bağladım
Sabahladım Bakû sokaklarında. (Beliğ, s.134-136).*

Altay Burağan'ın, *Yelken Açtım Özlemlere* adlı eserindeki “Bakı’dayım Bu Gece” başlıklı şiirinde de Azerbaycan imgesine yer verilir. Şiirde Azerbaycan’ın başkenti Bakü’den bahsedilir:

*Hazar’dan renk vurmuş yüzüne Bakı,
Bir yanıp bir sönmededir gözlerin.
Esen yelin kokusunda sitem var,
Bir kır bir övmededir sözlerin.*

*Azadlık’tan uzansam Apşeron’a,
Yine dönüp bakacağım ardıma.
Unut desen hatıralar bırakmaz,
Yine koşup sensin gelen yardıma.*

*Kadeh kaldırmıştım sevdalılara,
Umut bağlamıştım güzel günlere.
Hep ara, hep dolaş, mecnunlar gibi,
Hasret kaldım deliksiz gecelere.*

*Bakı'nın ağlayan gülüne baktım,
Kırmızıyla seherlere uyandım.
Rüzgâr değil döken gözyaşlarımı,
Meydanların matemine uzandım.*

*Bakı'dayım bu gece, yürüyorum,
Geri dönüşsüzüm, gurbetlerdeyim.
Bir hayale adadım yüreğimi,
Umutsuz, kırılğan, hasretlerdeyim.*

*Hazar'ın önündeyim, üşüyorum,
Ayaz fena vurmuş, bende değilim.
Sevda kervanları epey yol aldı,
Aradım kendimi, sende değilim.*

*Bakı'dan Gence'ye ta Masallı'ya,
Uzanır ırmaklar, uzanır yollar.
Sevgi yurdu yalnız yürekmiş derler,
Öyleyse kırılınsın ayaklar, kollar.*

Bu gece de Bakı'dayım, suskunum,

Gün, gonca gül olmuş, açacak gibi.

Seni yitirdikten hemen sonra da,

Yüreğim çok gitmez, duracak gibi. (Burağan, 2008, s.49-50).

3. Kıbrıs Türk Basınında Azerbaycan İmgesi:

Azerbaycan imgesi Kıbrıs Türk şiirinde olduğu gibi, Kıbrıs Türk Basını'nda da yerini alır. Kıbrıs'ta Azerbaycan ve Azerî Türkü imgesini Filiz Besim'in *Yeni Düzen* gazetesinde tefrika ettiği "Külekler Şehri" ve "Kafkaslardaki Büyü" başlıklı yazılarda görmekteyiz. Besim, Azerbaycan gezisini bu yazılarında bize aktarır. Azerbaycan gezisi, onda hem Azerbaycan hem de Azerî Türkleriyle ilgili bazı izler bırakmıştır.

Besim, *Yeni Düzen* gazetesinde "Külekler Şehri..." adlı yazısının başında Azerbaycan'ın başkenti Bakü'nün önemli bir kültür ve tarih kenti olduğunu ifade eder:

"Kafkasların en büyük şehri, Azeri diyarı Bakü'deyiz. Hazar Deniz'inin batısında önemli bir kültür ve tarih başkentindeyiz." (Besim, 16 Kasım 2010, s.17).

Besim, gezisinde ona eşlik eden Azerbaycanlı arkadaşını göçmen olarak niteler ve Kıbrıslıların da tıpkı onun gibi bir göçmen olduğunu söyler. Besim, aslında geçmişte Kıbrıs ve Azerbaycan'da yaşanan siyasî olayları birbirine bağlar ve aynı ortak kaderi paylaştıklarına vurgu yapar:

"Bu Azerbaycan gezimizde, Azeri bir arkadaşımız eşlik ediyor bize... Gürcistan- Ermeni sınırında yaşamış ancak 1989'da ki Ermenistan Azerbaycan savaşında Ermenistan'dan göç etmek zorunda kalmış bizim gibi bir başka göçmen... Öyle zengin bir kültür ki... Ve öyle çok acı var ki... Ve öyle çok anlatacak hikâye..." (Besim, s.17).

Besim, aynı yazıda Kıbrıs ve Azerbaycan'daki dinî benzerliğe de dikkat çeker:

"Azerilerde Bayram kutlansa da bayramın çok farkında değiller aslında... Din ile ilişkileri aynı biz Kıbrıslı Türkler gibi... Kulla, Tanrı arasında... Buralarda başörtülü kimseyi henüz görmedim." (Besim, s.17).

Besim, *Yeni Düzen* gazetesindeki “Kafkaslardaki Büyü” başlıklı ikinci gezi yazısında da Azerî Türklerinin, Türklere ve Kıbrıs Türklerine olan sevgisine vurgu yapmaktadır:

“Oralarda Türkleri gören Azerilerin çok popüler bir söylemi var. Bir zamanlar Haydar Aliyev’in kullandığı bir cümle... “İki bayrak bir millet...” Türklere hayran bu milletin bu söylemi çok içten söylediğini hissedebilirsiniz. Ve Kıbrıslı Türkleri de çok seviyor Azeriler... Ben o söylemi geliştiriyorum: “Üç bayrak bir millet...” Güliyorlar ve çok hoşlarına gidiyor.” (Besim, 23 Kasım 2010, s.8).

Besim bu yazısında Azerbaycan’ın diğer şehirleri olan Seki ve Gence’yi de şu şekilde değerlendirir:

“Yüzyıllar boyu göçlere tanıklık etmiş bu şehirler arasında beni en çok etkileyenlerden biri Seki... Şehre girdiğim andan itibaren yüzyılların sırrını içinde barındıran otantik yapı beni esir alıyor. Şehir hanlar ve kervansaraylarla dolu... Çok iyi restore edilmiş ve korunmuş bu yapıları otel ve restoran olarak kullanılıyorlar.

Ve Gence... Azerbaycan’ın Bakü’den sonra ikinci büyük şehri... 2000 kusur yıllık bir şehir... Nizami Gencevi’nin 1140-1209 yılları arasında yaşadığı şehir... “Leyla ile Mecnun”, “Sırlar Hazinesi”, Hosrov ile Şirin, “Yedi Güzel” ve İskendername gibi yüzyıllara mal olmuş klasiklerin yazarı... Nice özlü sözü hala dillerde Nizami’nin:

*Dünyanın damarını kim tutsa İsa gibi,
İnsaf ve adalet ile olur dünya hakimi,
Dünyaya fatih olmaz zülüm ile rezalet,
Yer yüzünün fatihi adalettir, adalet!”* (Besim, s.8).

Azerbaycan imgesine bir başka Kıbrıs Türk kadını Emete İmge’nin, *Halkın Sesi* gazetesinde yazdığı gezi notlarında da rastlarız. Emete İmge’nin, “Rüzgârlar Şehri: Bakü (1)” ve “Bu kez farklıydı... (Bakü Gezi Notları 2)” başlıklı yazılarında Azerbaycan izlenimlerini bize aktarır. İmge, “Rüzgârlar Şehri: Bakü (1)” adlı yazısında Azerî insanı hakkında bize şunları söyler:

“Azeri’ler dost insandırlar. Bakü’de kendinizi yalnız hissetmezsiniz, nereye giderseniz gidin, Türk olduğumuz anlaşılınca sevgi gösteriyorlar. İranlılar gibi Şii

olmalarına rağmen Azeriler, Kıbrıslı Türkler gibi laikdirler. Sovyet döneminin etkisiyle kapanan pek çok cami Cumhuriyet döneminde yeniden faaliyete başlamış. Anladığım kadarıyla, Azerbaycan'da camiler çoğunlukla defn işleri için kullanılıyor. Bakü'de kadınlarla ilgili bakanlık yok ama Azeri kadınına güçlendirmek için bir daire var. "Bakü'lü kadınlar" genellemesi çok doğru olmasa da modern Bakü'nün kadınlarının özgür ve güzel olduklarını belirtmem gerek.

Azeri Türkçesi'nin kendisi zaten Bakü'lülerle aranızda sıcacık bir bağ oluşmasına yardımcı olan, kanınızı kaynatan bir unsurdur. Türkiye'li sahibi olan Mozart restoranın bahçesinde yemek yerken karşıdaki mağazanın tabelasında popstar Tarkan'ın resmi vardı. Gülümseyerek okuduğum berber dükkanı tabelasının objektifime takılmasına engel olamadım." (İmge, 28 Mart 2011, <http://www.medyamerkezi.org/detay.asp?a=23214>).

İmge, *Halkın Sesi* gazetesinde yazdığı "Bu kez farklıydı... (Bakü Gezi Notları 2)", başlıklı yazısının sonunda da dört günlük Azerbaycan seyahati izlenimlerini bize şöyle özetlemektedir:

"Dört günlük Bakü ziyaretimin içi dolu, doluydu. Sokaklardaki ayak izlerim, gençlerle paylaştığım bilgi ve deneyimlerim ile pasaport kontrolünde kameraya bıraktığım gülücük Bakü'de kaldı. Orada gördüklerimi, duyduklarımı ve deneyimlediklerimi ise "yolcu beraberisi" ülkeme getirdim. Bir de, masamın üzerindeki, Nevruz'un sembolü "çimlenmiş buğday" tabağı ve kulaklarımdaki Azeri cazı.." (İmge, 17 Mart 2011, s.21).

Kıbrıs Türk Basını'nda Azerbaycan imgesinin yer aldığı bir başka gezi yazısı da Bülent Dizdarlı'nın yine *Halkın Sesi* gazetesinde kaleme aldığı "Azerbaycan Respublikası ve Payidahtı Bakü" adlı yazıdır. Bülent Dizdarlı, Azerbaycan gezisini kaleme alırken Azerbaycan'ın tarihine, dünyadaki konumuna, sosyo-kültürel durumuna, ekonomik yapısına, siyasî duruşuna ve iç yaşantısına kadar izlenimlerini değerlendirir.

Dizdarlı, Azerbaycan'daki kılık kıyafet meselesi ve kadın durumunu değerlendirir. Damak tadlarının da Kıbrıs Türklerine çok yakın olduğunu vurgular:

"Kılık kıyafet son derece modern. Tüm Bakü'de başı kapalı topu topu bir kadın gördüm. Kadınlar şık ve güzel takılar takmayı adet edinmişler. Erkekler de zamana çok uygun son moda kıyafetleri tercih ediyorlar. "Azad Kadın" heykelinden bu nedenle olacak gururla bahsediyorlar. 1920 yılında Azeri kadınının çarşıftan kurtuluşunu simgeleyen bu heykeli herkese, önemli bir meydanda, gururla gösteriyorlar.

Damak tatları bize çok yakın. Burada da, yuvarlak sarılmış et dolmasını hatta ceviz macununu bulabilirsiniz. Ancak Azerbaycan'da iseniz gözlemeyi andıran "Gutap"ı, Hazar Denizi'nden çıkan ve siyah havyarın kaynağı olan "Asetrin balığını" tatmadan dönmeyiniz." (Dizdarlı, 22 Nisan 2009, s.11).

Dizdarlı, bu yazıda Azerbaycan'daki Kıbrıs Türklerinin durumuna da temas eder ve KKTC Dışişleri Bakanlığı'na bir de uyarıda bulunur:

"Son olarak, biraz da biz Kıbrıslı Türklerin Azerbaycan'daki durumundan bahsedelim. Burada, akademisyenlerimizin Azerbaycan'ın gelişimi hakkında hazırladığı raporlar çok tutuluyor. Bu nedenle de sık sık davet alıyorlar. İş hayatında da, ünlü müteahhitimiz Efruz bey, yaptığı güzel binalar ile Bakü'nün gelişiminde yerini alıyor. Hatta temsilciliğimizin taşındığı yeni bina da ona ait. Temsilciliğimiz deyince, Dış İşleri Bakanlığı'mıza bir uyarı yapmak istiyorum. Bırakın öyle iş ola sağa sola temsilcilik açmayı. Bakü'deki temsilciliği araç ve personelle donatın. Emin olun bize en yakın yer Ankara'dan sonra Bakü ve orada prestijli gözükmemiz çok önemli." (Dizdarlı, s.11).

Sonuç

Azerî ve Kıbrıs Türkleri arasında siyasî, sosyal ve kültürel ilişkiler, az da olsa eskiden beri mevcuttur. Günümüzde Azerbaycan ve KKTC arasındaki ilişkiler Kıbrıs Türkü'nün varlığının dünya siyasî sahasında yok sayılması, devlet olarak tanınmaması bakımından beklenen seviyeye gelememiş, daha ziyade sosyo-kültürel boyutlarda kalmış ve bu yönde gelişmiştir. Bu ikili ilişkiler esas gelişimini Azerbaycan'ın 1991'de bağımsızlığını kazanmasıyla göstermiştir. Kıbrıs Türk kültür ve edebiyatında Azerbaycan imgesi işlendiği gibi Azerbaycan kültür ve edebiyatında da Kıbrıs imgesi yerini almıştır. Her iki ülkede doğrudan siyasî bir bağlantı bulunmamasına rağmen karşılıklı bir kültür alışverişi söz konusudur.

Azerbaycan'ın bağımsızlık hareketi milliyetçi Kıbrıs Türk şairlerinin kalemini harekete geçirmiştir. Bu bağlamda Azerbaycan imgesi özellikle 1991'den sonra Kıbrıs Türk şiirindeki yerini alırken; bayrak, kardeşlik, ırkdaşlık ve Hocalı katliamı gibi temalar işlenir. Kıbrıs Türk Basınında ise Azerbaycan imgesi bazı gezi yazıları ile dikkat çeker. Bunun yanında çeşitli bilimsel toplantı ve uluslararası dergilerde Azerbaycan temalı makaleler kendini göstermiştir ki tüm bunlar Azerî imgesi-imajı oluşturmuş ve Kıbrıs Türk kültür ve edebiyatındaki yerini almıştır.

KAYNAKLAR

Kitaplar:

- Altay, H. Ş. (1971). Şiirlerle Kutsal Savaş ve Direnişimiz, Lefkoşa: Halkın Sesi Matbaası.
- Beliğ, K. (2007). Kır Çiçekleri, Lefkoşa: Ajans Yayınları.
- Burağan, A. (2008). Yelken Açtım Özlemlere, Lefkoşa: Gökada Yayınevi.
- Dolmacı, M A. (y.t.y). 28 Ocakta Patladı Coştu Volkan Esir Yaşamaktansa Yansın Kül Olsun Vatan, (y.y.y).
- Keser, N. (2005). Sanat Sözlüğü, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Köklügiller, A. (2000). Açıklamalı Örnekli Edebiyat Sözlüğü, İstanbul: Özyürek Yayınevi.
- Kürşad, F. (2009). Kıbrısname II, Lefkoşa: Ajans Yayınları.
- Saraçoğlu, E. (2013). "Kıbrıs Ağzının Azerbaycan ve Gagavuz Türkçeleriyle Olan Fonetik Benzerlikleri." Dil-Edebiyat ve Folkloruyla Kıbrıs Türk Kültürü, Lefkoşa: Kıbrıs Türk Yazarlar Birliği.
- Şahidov, A. (2013). Sıfır Noktası, Bakü: "OL" MMC.
- TDK. (2006). Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü.

Makaleler:

- Cabbarlı, N. "Azerbaycan Muhaceret Edebiyatında Kuzey Kıbrıs Olayları." A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED), 45 (2011): 83-88.
- Turhan, T. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Azerbaycan İlişkileri." AUHFD, 60 (1) (2011): 175-196.

Gazeteler:

- Besim, F. "Külekler Şehri." Yeni Düzen, 16 Kasım 2010: 17.
- _____. "Kafkaslardaki Büyü." Yeni Düzen, 23 Kasım 2010: 8.
- Dizdarlı, B. "Azerbaycan Cumhuriyeti ve Payidahtı Bakü." Halkın Sesi, 22 Nisan 2009: 11.
- İmge, E. "Bu kez farklıydı (Bakü Gezi Notları 2)." Halkın Sesi, 17 Mart 2011: 20-21.
- Tevfik, A. "Başlıksız Haber." Mîrât-ı Zaman, S:287, 9 Cemaziyelevvel 1326/8 Haziran 1908: 6-7.

İnternet:

- İmge, E. "Rüzgarlar Şehri Bakü (1)." 28 Mart 2011:
<http://www.medyamerkezi.org/detay.asp?a=23214>, (08.03.2014).

Solmaz, E. (2018). Özbek Halk Kültüründe Doğum ile İlgili Pratikler. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 127-136.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 27.03.2018

Kabul / Accepted: 15.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

ÖZBEK HALK KÜLTÜRÜNDE DOĞUM İLE İLGİLİ PRATİKLER¹

Erhan SOLMAZ**

Öz

Bu makalede, A. Arnold van Gennep tarafından 1909 yılında ortaya atılan “Geçiş Ritleri”nden kısaca bahsedilecek ve geçiş ritlerinin başlangıcı olarak kabul edilen doğum ritleri ele alınacaktır. İnsanlığın mutluluk kaynağı olarak gördüğü doğum, toplumsal yaşama dair atılan ilk adımdır. Bu adımın her aşaması, bireyler tarafından kutsal kabul edilmektedir. Dolayısıyla da bu kutsalın her aşamasına çeşitli pratikler inşa edilmiştir.

Uşak Üniversitesinde öğrenim gören Özbek öğrencilerin ailelerinden Özbeklerin doğum âdetleri hakkında yapılan derlemelerden elde edilen veriler bu çalışmada incelenecektir. Bu noktada çalışmanın amacı Özbek Türklerinin doğum âdetleri içinde yer alan ritüelleri tespit edip bir değerlendirme yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Geçiş ritleri, doğum, pratik, Özbek.

¹ Bu çalışma ilk olarak, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü tarafından 13-14.04.2017 tarihinde yapılan “Türklük Bilimi İncelemeleri-IX - I. Uluslararası Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bilgi Şöleni”nde bildiri olarak sunulmuştur. Mevcut makale söz konusu bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, erhan.solmaz@usak.edu.tr

THE PRACTISES ABOUT THE BIRTH IN UZBEK FOLK CULTURE

Abstract

This article will be briefly mentioned by A. Arnold van Gennep in 1909, "Transition Rites", and the rites of birth, which are considered to be the beginning of transition rites. The birth that mankind regards as a source of happiness is the first step in social life. Every stage of this step is considered holy by the individual people. Therefore, various practices were built at every stage of this sanctuary.

The datas obtained from the collections of the Uzbek students who are studying at Uşak University and the collections made about the Uzbek births will be examined in this study. The aim of that study at this point is to identify and evaluate the rituals of the birth rites of the Uzbek Turks.

Keywords: *Transitional rites, birth, practice, Uzbek*

Giriş

20. yyın önemli etnolog ve halkbilimcisi A. Arnold van Gennep tarafından 1909 yılında kaleme alınan ve dilimize de “Geçiş Ritleri” olarak aktarılan bu çalışmadan sonra sosyal bilimciler söz konusu kavram üzerine daha fazla eğilmişlerdir. Bilhassa da daha küçük ölçekteki topluluklar üzerinde çalışmalar yapan antropologlar, “inisiasyon ritüelleri”ne özel bir ilgi duymuşlardır. Gennep’e göre insanlık tarihinin başlangıcından itibaren üç önemli geçiş süreci vardır bunlar; doğum, düğün ve ölüm (Gennep, 2005: 21 vd). Ve bu dönemlerde de gerek bu süreci kutsamak gerekse de bu süreçte meydana gelebilecek kötülüklerden kaçınmak amacıyla çeşitli pratikler ortaya konulmaktadır. Geçiş dönemleri, insanın sadece kendisinin değil toplumu meydana getiren diğer bireylerin de beklentilerinin tazelenmesine, zenginleşmesine vesile olur (Eroğlu, 2017: 258). Tarih boyu her millet, kendi kültür ekolojisi çerçevesinde bu üç dönemi kutsayan, öne çıkaran çeşitli pratikler yaratmıştır. Geçiş dönemlerinde kümelenen adetler, gelenekler, töreler ve törenlerle bunların içerisinde yer alan işlemler ve uygulamalar bu ekolojinin doğal bir yansıması konumundadır (Örnek, 2000: 131). Kişinin içinde yaşadığı toplumla bütünleşmesini sağlayan geçiş dönemi ritüelleri, ayrıca kişiye toplumsal bir statü kazandırmaktadır. Kişinin bulunduğu durumdan bir başka duruma geçişi için eşik kabul edilen bu dönemler, dinsel-büyüklük pratiklerle toplumsal bir norm haline dönüşmüştür.

Bu bağlamda geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, insanlığın başlangıcı olarak kabul edilmekte ve her zaman mutluluk kaynağı olarak düşünülmektedir. Doğum, ayrıca anne-babanın toplumdaki saygınlığını artıran bir unsurdur. Özellikle de ataerkil toplumlarda evlat sahibi olmak anneye âdeta toplumsal bir kimlik kazandırmaktadır. Kadın, bulunduğu toplum içerisinde kendi macerasına başladığı andan itibaren anne olmaya özendirilir. Bunun aksine bir durumda ise yani kadın anne olamıyorsa “kısır” suçlamasıyla karşı karşıya kalır ve yine ait olduğu toplum tarafından bu durumu bertaraf etmenin yegane sorumlusu olarak görülür. Kadın ayrıca bu süreçte toplumu oluşturan diğer kadın bireyler tarafından çeşitli toplumsal düzgüler vasıtasıyla uyarılır. Bu uyarının en sanatsal olanı ise edebi metinlere yansımış şeklidir. Kendi kültür dairemiz içinde bunun en güzel örneklerinden birini hiç şüphesiz Dede Korkut kitabında görmekteyiz. Hatırlanacağı üzere Dede Korkut Kitabının ilk hikâyesi olan Dirse Han Oğlu Boğaç Han’da “

Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa, çocuğu olmayanların da kara otağa alınmaları (Ergin, 1997: 78) söylenir. Böylelikle kara kelimesinden hareketle çocuksuzluk, bir olumsuzlama örneği olarak bilinçaltına işlenir. Toplumı meydana getiren bireyler evlat sahibi olmamanın bir problem olduğunu daha net bir şekilde idrak ederler. Takdir edilir ki, böylesine önemli bir hadise olan doğum etrafında bir takım geçiş törenlerinin olması çok doğaldır ve doğumun çevresinin yüzlerce âdet, inanç dinsel ve büyüsel özlü işleme örülü olduğu görülmektedir (Örnek, 1995:132). Bu dönemlerle ilgili birçok âdet, gelenek, görenek ve tören vardır ve bu dönemde yapılan uygulamalara geçiş mensekleri adı verilir (Eroğlu, 2017: 258).

Merkezi Asya'nın kalbi konumunda olan Özbekistan, aynı zamanda Türk dünyasının önemli kültür merkezlerinden biridir. Tarih boyu Özbekistan coğrafyası pek çok kültürün de kesişme noktası olmuştur. Her kültür dairesi bu coğrafyaya önemli ve değerli katkılar sağlamış, bu katkılar neticesinde Özbek Türkleri, doğumdan evlenmeye, düğünden ölü merasimlerine varıncaya kadar kendine has bir kültür ekolojisi meydana getirmişlerdir. Hiç şüphesiz Özbek Türklerinin sahip olduğu bu kültürel zenginlik Onların doğum âdetlerinde de karşımıza çıkar. Biz de bu çalışmamızda söz konusu süreci şu başlıklar altında inceleyeceğiz:

1. Doğum

Doğum, varoluş sürecinin başlangıcı olup bireyin kolektif bilinçlenme serüveninin de ilk aşaması sayılabilir. Annenin gebe kalma sürecinden başlayarak ilk adım, ilk dış çıkarmaya kadar geçen zamanda pek çok ritüel gerçekleşir. Geldiği dünyada neler olup bittiğinin farkında olmayan birey, başlangıçta tamamen çevresindekilere özellikle de anne-babasına bağımlı bir hayat sürer. İhtiyaçlarını ağlayarak dile getiren birey, çevresindekilerin özel ilgilerine muhtaçtır. Özellikle tıbbi açıdan yeterli donanıma sahip olmayan toplumlar için doğum, anne ve bebek için pek çok riskleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu yüzden de doğumla ilgili olarak birçok inanış ve uygulama ortaya çıkmıştır (Eroğlu, 2017: 259). Söz konusu bu durum Özbek Halk kültüründe de oldukça canlıdır.

1.1. Doğum Öncesi Pratikler

Anne ve baba adayının çocuk sahibi olmaya karar vermeleriyle birlikte başlayan bu süreç, doğum hadisesiyle beraber noktalanır (Artun,

2011: 145). Her toplumda evliliğin doğal bir sonucu olarak çocuk sahibi olmak önemsenir ve özellikle ataerkil toplumlarda “çocuğun olması” kadına bir kimlik kazandırarak onu annelik mertebesine çıkarır. Dolayısıyla kadın, küçüklükten itibaren kendini bu konuma hazırlar. Kadın nispeten kırsal ve sosyolojik anlamda dar bir çevrede yaşıyorsa “çocuk sahibi olmanın” bütün sorumluluğunu üzerinde taşır. Söz konusu bu durum Özbek Türklerinde de böyledir.

1.1.1. Anne Adayının Çocuğunun Olması İçin Alınan Tedbirler:

Halkın düşünce dünyasında meyvesiz ağaç metaforu ile somutlaştırılan “çocuksuzluk” durumu; destan, masal ve halk hikâyelerimize “motif” olarak giren, kültürel belleğimizdeki önemli problemlerden biridir. Türk dünyasının pek çok yerinde de buna hoş bakılmaz. Anadolu’da çocuğu olmayan kadın ve erkeklere “kısır” denilmektedir (Yeşil, 2014: 68). Bu tabir haliyle insanlarda bir travma yaratır ve bu travmanın ortadan kaldırılması için de deyim yerindeyse el birliğiyle çalışılır. Bu durum Özbek Türklerinde de aynen böyledir. Soğuk suya sık girmenin ve ekşiyi çok yemenin gebeliği engellediği düşüncesiyle, gebe kalmak isteyen geline öncelikle bunları yapmaması tavsiye edilir. (K.K.1) (K.K.9) (K.K. 10)

1.2. Çocuğu Olmayan Anne Adayının Çocuğunun Olması İçin Yapılan Pratikler:

Yeni evlenen çiftten bir müddet sonra mutlu haberi duymak isteyen aile eğer bu mutlu haberi duyamazsa sürece “aile büyüğü kadınlar” tarafından müdahale edilmektedir. Hemen bütün toplumlarda olduğu gibi, Özbek Türklerinde de çocuğun olmamasının temel sebebi kadın olduğu düşüncesi hâkimdir. Dolayısıyla çocuk sahibi olmak için uygulanacak pratiklere kadından başlanır.

1.2.1. Mollaya Götürme:

Dinin toplum yaşamında önemli bir yer tuttuğu Özbek toplumu, “çocuksuzluğun” ortadan kaldırılması için de öncelikle din adamlarının yolu tutmaktadır. Tabi bu din adamları geleneği dinle bütünleştirip bir tedavi metodu ortaya koyarlar. Mollaya götürülen anneye Molla beyaz kâğıda ya da beyaz bir ipliğe dua ederek kendi ocağında üç ya da yedi gün yakar. Daha sonra yine beyaz bir kâğıda dua yazıp bir bardak suya koyar. Burada kâğıdın veya ipin beyaz olması çok önemlidir aksi halde “uğursuzluk” sayılır. Dualı

su üç gün sonra salı ya da perşembe gününe gelecek şekilde içilir. (K.K. 3) (K.K. 4)

1.2.2. Yedi Evliya Türbesine Götürme:

Yedi sayısı pek çok kültürde kutsal kabul edilmektedir. Tamama erdirmenin, kuşatmanın ifadesi olarak düşünülmüştür. İnsan gelişiminin yedi yıllık aşaması olduğu fikri yine yedi sayısının kolektif düşüncede kutsanmasının bir göstergesidir (Schimmel, 2011: 140-147). Özbek halk kültüründe doğum ile ilgili pratikleri incelerken de yedi sayısının bu tamamlayıcı işlevi karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Fergana bölgesinde çocuğu olmayan anne adayları yedi evliya türbesinde salı ya da perşembe günleri yemek verip akrabalarıyla birlikte yerler ve yine bu türbelere aldıkları hediyeleri dağıtırlar (K.K.3) (K.K.4) (K.K.5)

1.3. Anne Adayı Gebe Kalıp Bebeğini Düşürdüğünde Ya da Doğduktan Sonra Bebeği Yaşamadığında Uygulanan Pratikler

Uzun bir bekleme sürecinden sonra gebe kalan anne adayları bu kez de çocuğunu karnında korumak için çeşitli dinsel-büyülük pratiklere başvurur. Özellikle de daha önceki gebelikleri düşükle neticelenmişse bu döneme daha büyük bir önem atfedilir (Artun, 2011: 150-151). Çocuk ve anne adayları bu süreci muskalar yazdırılır ve türbelere götürülür.

1.3.1. Kilit Kilitleme:

Annenin hamileliği nihayete ermediğinde ya da bebeğin doğumun hemen ardından vefat ettiği durumlarda görülen bu pratik yine bir molla eşliğinde yapılmaktadır. Bu durumla karşılaşan anne adayları mollaya giderek durumu anlatır ve molla annenin sağlıklı doğum yapabilmesi adına hamilelik ve doğum sürecinde asma kilidi kilitli vaziyette tutar doğum sağlıklı gerçekleştiğinde de açar (K.K. 1) (K.K. 2).

1.3.2. Hayır Dağıtma:

Eski geleneklerden biri de budur. Bebeği doğmadan veya doğumdan hemen sonra ölen anne adayları doğum nihayete ulaşsın diye akrabaları başta olmak üzere davetlilere yemek dağıtır. (K.K. 7) (K.K.10)

1.4. Anne Adayının Gebe Olduğunu Öğrendiğinde Uygulanan Pratikler

Ataerkil toplumlarda anne adayını, gebe kaldığını öğrendiği andan itibaren toplumsal statüsü değişmeye başlar, ancak annelik kazanımları doğumla birlikte elde edilir.

1.4.1. Kayınvalideye Haber Verilmesi:

Anne adayını gebe olduğunu öğrendiğinde bunu ilkin kayınvalidesine söyler. Bu erkek tarafına duyulan saygının da bir göstergesidir. (K.K. 3) (K.K.4) (K.K. 6) (K.K 7)

2. Doğum Sonrası Pratikler

Çocuğun sağlıklı bir hamilelik sürecinin ardından sağlıklı dünyaya gelmesi başlı başına bir sevinç kaynağıdır. Çocuk seven Özbek halkı ailesinde çok çocuk olmasını ister her çocuk doğduğunda da ona şölen gibi ayrı bir merasim yapar. Özbeklerde çocuk dünyaya gelince bu olay bayram gibi kutlanır. Sofralar açılır, akraba ve dostlar hediyelerle gelir. Dünyaya gelen çocuğun ailede kaçınıcı olduğu önemli değildir. Özbekler için o gün bir bayramdır. (K.K.5) (K.K 6)

2.1. Söyünçi (Haber Verme) Pratiği:

Söyünçi, çocuğun doğduğunu ilk öğrenen kişi komşu ve akrabalara iletir. Âdete göre söyünçi olan kişiye bu mutluluk dolu haberi getirdiği için hediye ya da para verilir. Geleneğe göre yeni doğan bebeğin babası eğer bebek kız olduysa çiçek, erkek olduysa ağaç diker. Yeni doğum yapan anne ve bebeğinin yanında kırk güne kadar mutlaka akrabalarından birileri olur (K.K.5)

2.2. İsim Verme Pratiği:

Ad verme geleneği çok eski âdetlerimizdendir ve geleneksel kültürümüzde adın insanın kişiliği ve geleceği üzerinde etkisi olduğuna inanılır. Bu yüzden de ‘ad verme, ad koyma, ad takma’ sıradan bir olay değildir. Dolayısıyla bu inanç da adın seçimini gelişigüzel olmaktan çıkarır (Altun, 2004: 170-171). Özbek Türklerinde de ad verme geleneği çok canlı bir şekilde yaşar. Özbek Türklerinde bebek doğduktan sonra üç gün içerisinde bebeğe isim konulması gerekir. Aksi halde bebeğin kötü talihli olacağına

inanılır. (K.K1) (K.K2) (K.K3) (K.K 8) Bebeğe isim vermek için imam çağırılır. İmam dua okur ve bebeği eline alıp 3 kez ‘‘Senin adın’’ diye sesli söyler ve bebeği babasına verir. Ve yine Özbek Türklerinde eğer bebeğin ben’i varsa erkeğe Holboy, Holbek; kıza, Narhol, Ayhol; bebek esmerse Korabek; ikiz doğarsa Zuhra ve Fatima, Hasan ve Hüseyin isimleri verilir.(K.K 1)

2.3. Beşik Toyu Pratiği:

Kökene çok eskilere dayanan bir gelenektir. Beşik toy günü bayram edilir. Akrabalar gelir. Bebeğe kırk gün olunca Beşik toyu yapılır. Özbek Türklerinde beşik bebek doğmadan önce alınmaz ve beşik alınırken kötü şans getireceğine inanıldığı için de pazarlık yapılmaz. Ayrıca bebeğin beşiğini kız tarafı alır. Bebeğin doğumundan kırk gün sonra alınır. O gün beşiği süslerler. O gün bebek yaşlı kadınlar tarafından yıkanır. Su tuzlu olur. Bebeğin yıkanacağı suyun içine buğday taneleri, altın ya da gümüş atılır. Bebek yıkandıktan sonra beşiğe koyarlar. Bazı yerlerde bebek 40 gün olmadan önce de beşiğe koyarlar (K.K 1) (K.K 2) (K.K 3) (K.K 9) (K.K 10)

2.4. Albastı/Alvastı İle İlgili Pratikler:

Doğum yaptıktan sonra, kadınların lohusa adını verdiğimiz dönemlerinde ‘‘Al’’ denilen kötü ruhların kadının üzerine çökmesi sonucunda kadının humma bunalımı içerisine girmesine ‘‘al basması’’ denilmektedir (Aksoy, 1998: 560). İslam öncesi inançların en canlı bakiyelerinden olan ‘‘albastı’’ çocuk ve lohusa için en büyük tehlikedir. Lohusanın ciğerini söküp götürdüğüne kendi ve çocuklarını da bununla beslediğine inanılmaktadır. Albastıdan kurtulmak için al renkli bir yazmanın bebeğin beşiğine asıldığı, meyan kökünden şerbetin anneye içirildiği bilinmektedir (Boratav, 1994: 153) Aynı inanma Özbek Türklerinde de görülmektedir. Albastı adıyla da bilinen bu habis ruhtan korunmak için anne mollaya götürülür ve ona molla tarafından muska yazılır. Anne bu muskayı yastığının altına eklemekle beraber koyar (K.K 5) (K.K 6) (K.K 7)

2.5. Çille:

Çille Özbekçede kırk gün manasına gelmektedir ve bu kırk gün etrafında birçok ritüel oluşmuştur. Anne ve çocuğu kırk gün boyunca (çille) kimseye gösterilmez. Çille boyunca anne herhangi bir iş yapmaz, annenin muhakkak bir yardımcısı bulunur. Ayrıca küçük ve büyük çille olmak üzere

iki çille vardır. Bunlardan ilki ilk yirminci günün sonundadır. İlk yirmi günün sonunda ilk çille tamamlanır ve “çille göçtü” denilerek kızın annesi eve götürülür. İkinci çillenin sonunda da bebeğin tırnakları kesilerek bebeğin eline Kurân-ı Kerîm verilir ve kitap tutturulur. Daha sonra bebeğin saçları kesilerek ağırlığı kadar bebeğin babası anneye altın hediye eder. (K.K 7) (K.K 8) (K.K 10)

2.6. Tuşov Bağlama/ İlk Adım:

Çocuğun hayata attığı ilk adımlar her zaman büyük önem taşır. Özbek Türklerinde bu pratik şöyledir: Çocuk yürümeye hazır olduğu an çocuğu yürütmek için ninesi yanında bulunur ve iki ayağını çapraz bir şekilde bağlar ve buna “tuşov” denilir. Bu bağın altından ekme geçirilir sonra nine ipi keser böylelikle çocuğun bahtının açık olacağına ve uzun bir hayat süreceğine inanılır (K.K 1) (K.K 3) (K.K 8) (K.K 9)

3. Sonuç

İnsan yaşamında doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere önemli üç geçiş dönemi vardır ve bu geçiş dönemleriyle ilgili olarak pek çok inanç ve pratik gelişmiştir. Çalışmamıza konu edindiğimiz doğum dönemi bu inanma ve pratiklerin en çok olduğu dönemlerdendir (Örnek, 1971: 105; Özcan, 2016: 260). Her ne kadar zamana ve zemine göre pratiklerde değişiklik görülsede hayatın kutsallığının her adımında hissedildiği doğum süreci, gerek anneye gerekse de babaya bir saygınlık kazandırmakta hatta daha küçük ölçekli ve kapalı topluluklarda anne için bir nüfus cüzdanı özelliği sergilemektedir. Merkezinde kadının olduğu ve etrafında pek çok dinsel-büyülük pratiğinin olduğu doğum, bir mutluluk vesilesidir. İçine doğacağı toplumun kültür ekolojisini daha anne karnına düşmeden önce teneffüs eden çocuk, aile olabilmenin temel şartıdır. Ayrıca bütün toplumlarda çocuk; soyun devamını, maddi ve manevi gücü simgelemektedir. Çocuksuzluk ise başlı başına bir yıkımdır. Pek çok medeniyete ve kültüre beşiklik etmiş Özbek Türklerinde de durum bizatihi böyledir. Erkek çocuğunun bir adım öne çıktığı Özbek toplumunda çocuğun olmaması önemli bir toplumsal kriz sebebi olmuş ve bu durumun engellenmesi için pek çok pratik gerçekleştirilmiştir. Bunda çevresel baskının da etkili olduğunu söyleyebiliriz. Doğumuyla adeta bayram havası estiren bebek, kültürel belleğin kodlarını bu andan itibaren taşımaya başlar. Dünyaya geldiği andan itibaren her adımında başka bir kutsanma ve esirgenmeyle karşılaşır. Burada ön plana çıkarılan hayatın kutsiyeti ve

yaşamının zorluğudur. Bir sonraki aşamaya hazırlanan bebek ayağına dolanan çapraşık bağları kesip atarak zorlu hayat yolculuğuna böylelikle başlamış olur.

KAYNAKLAR

Sözlü Kaynaklar

- K.K.1: Nodıra Rahmatova, 58 yaşında, Üniversite mezunu
K.K.2: Navröza Usmanova, 50 yaşında, Üniversite mezunu
K. K.3: Nozıma İbragımovı, 40 yaşında, Lise mezunu
K.K.4: Dilfuza Holmedova, 40 yaşında, İlkokul mezunu
K.K.5: Parahat Yahşiyeva, 46 yaşında, İlkokul mezunu,
K.K.6: Sabira Nazarova, 51 yaşında, Lise mezunu
K.K.7: Aycemal Yahşiyeva, 54 yaşında, İlkokul terk
K.K.8: Şahrıza Rahmanova, 50 yaşında, Yüksekokul
K.K.9: Tazegül Zeripova, 64 yaşında, Üniversite mezunu
K.K.10: Çınar Ovezova, 48 yaşında, İlkokul mezunu

Yazılı Kaynaklar

- Aksoy, Ö. A. (1998). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, C.2, İstanbul: İnkılap Yayınları.
Altun, I. (2004). *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*, İzmit: Yayıncı Yayınları.
Artun, E. (2011). *Türk Halkbilimi*, Adana: Karahan Kitabevi.
Boratav, P. N. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*, Ankara: Gerçek Yayınevi.
Ergin, M.. (1997). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: TDK Yayınları.
Eroğlu, A. H. (2017). *Halk İnanışları*, Ankara: Grafiker Yayınları.
Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: DTCF Yayınları.
----- (1995). *100 Soruda İlkelerde Din ve Büyü*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
Özcan, D. "Uşak Yöresinde Evlilikle İlgili Ritüel ve Büyüsel İçerikli Pratikler", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 9, Sayı XXVIII, Aralık 2016, s. 259-272.
Schimmel, A.M. (2011). *Sayıların Gizemi*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
Yeşil, Y.. (2014). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri)*, Ankara: Türk Dünyası Vakfı Yayınları.
Arnold Van Gennep". www.en.wikipedia.org (Erişim Tarihi: 10.02.2017)

Tuna, S.T. (2018). Türklerde Milli Değerlerden Birisi: Ana-Baba Sevgisi. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*. 2018/1, 137-148.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 20.03.2018

Kabul / Accepted: 19.04.2018

Araştırma Makalesi/Research Article

TÜRKLERDE MİLLİ DEĞERLERDEN BİRİSİ: ANA- BABA SEVGİSİ*

Sibel TURHAN TUNA**

Öz

Her milletin kendine ait değerleri ve bu bağlamda milli kültürü bulunur. Dünyanın en eski milletlerinden birisi olan Türkler, birbirinden uzak coğrafyalarda yaşıyor olsalar bile özde kendilerini birleştiren, kaynaştıran pek çok ortak değere sahiptir. Çalışmanın konusunu da Türklerde ortak milli değerlerden birisini teşkil eden 'ana baba sevgisi' oluşturmaktadır. Sevgi genel bağlamda evrensel bir değerdir, ancak kültüre inilince tıpkı ana – baba sevgisinin ön plana taşındığı Türklerde olduğu gibi, kültürün özel bir değeri haline gelir. Değer, insanın ve de insanlığın ilk var olduğu çağlardan bu yana geliştirdikleri ölçütlerdir. Bu ölçütler, bireysel olabildiği gibi milli ve evrensel de olabilmektedir.

Türkler de aile kavramı altında ana – baba, her dönemde önemli bir değer olagelmıştır. Türklerin bozkır kültüründen günümüz modern dünyasına değin süregelen geleneksel aile anlayışında ve yaşayışında, 'ana - baba değeri', ilkin sevgi, beraberinde saygı gibi evrensel değerler ışığında öncelikle din ve devamında töre ile millî ve geleneksel halini almıştır. Türk kültür tarihi eserleri bu değeri günümüze taşımaktadır. Buradan hareketle çalışma, literatür tarama yöntemine dayalı nitel bir araştırmadır. Çalışma sonunda şu sonuca ulaşılmıştır: Türklerde ana- baba değeri, kutsal kabul edilir. Bu kutsal değer, milletin de içinde olduğu sacayağının birbirinden ayrılmaz unsurları olan dil ve kültürle gelecek nesillere taşınan kutsal bir öğreti halini alır.

Anahtar Sözcükler: Türkler, Değer, Sevgi, Ana - Baba

* Bu çalışma, 2013 yılında, Kazan/ İdil Boyu Federal Üniversitesi'nde, "Yerli Dilleri ve Edebiyatları Koruma ve Geliştirme Uluslar Arası Bilimsel Eğitim Forumu" kapsamında düzenlenen "Doğu- Batı Bağlamında Türk Halklarının Edebiyatı ve Sanat Kültürü" Uluslar Arası Bilimsel Konferans'ı kitapçığında tam metin halinde basılmış olan "Türklerin Temel Değerlerinden Birisi Ana Baba Değeri" başlıklı bildiri metninin, başlık dahil, içerik ve kaynakçasında bazı değişikliklere gidilerek güncellenmiş halidir.

** Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üni. Eğitim Fak. Türkçe Eğitimi Bölümü, sibelatuna2002@yahoo.com

ONE OF THE NATIONAL VALUES OF TURKS: LOVE FOR MOTHER AND FATHER

Abstract

Every nation has its own values and national culture in this context. The Turks, one of the oldest nations in the world, have many common values that merge and unite themselves, even if they live in remote geographies. The subject of the current study is one of the common values of the Turks, "love for mother and father". Love is a universal value in a general sense, but when it is considered within the context of a culture, it becomes a value specific to a culture as in the case of "love for mother and father" in the Turkish culture. Values are criteria developed by human beings since the early ages of their existence. These criteria can be national and universal as well as personal.

For the Turks, under the concept of family, mother-father has always been an important value. In the traditional family conception of the Turks surviving from their steppe culture up to the modern world, "the mother-father value" has gained its national and traditional form under the influence of the universal values of love and respect. The works of the history of Turkish culture has brought this culture up to present. In this connection, the current study is a qualitative study based on the literature review method. The following conclusion was reached at the end of the study: By the Turks, the mother-father value is considered to be sacred value. This sacred value is handed down to future generations as sacred teaching by language and culture that are the integral part of a nation.

Keywords: *Turks, Value, Love, Mother and Father*

Giriş

Felsefenin varlık, bilgi gibi temel konularından birisini oluşturan değer kavramı, folklor, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, gibi bilimlerin yanı sıra ekonomi, eğitim, din ve ahlak, gibi alanların da ortak konusunu oluşturmaktadır. *Türkçe Sözlükte* (TDK -2018) değer kelimesinin anlamı; “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet” şeklinde verilmektedir. *Felsefe Terimleri Sözlüğünde* (Akarsu 1998: 49) ise, “kişinin, isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey” olarak değer tanımı yapılmaktadır.

Çeşitli ilmî araştırmalarda değer tanımalarına bakılınca şu bilgileri aktarmak mümkündür: Değer, genel olarak, bir varlığa (canlı-cansız) ya da bir eyleme ruhî, ahlakî, estetik ya da toplumsal açıdan tanınan önem veya üstünlük derecesidir (Öncül, 2000: 280). “Bireyler toplumsal kurallar, gelenekler ve görenekler yoluyla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmayı ve kendi ahlak ilkeleri doğrultusunda bir ölçü edinmeyi öğrenirler. Edinilen bu ölçü değer adı verilen kanaatler ve inançlar bütünü oluşturur (Beill, 2003: 14; Yazıcı 2006: 501).” Değer, bir sosyal grubun veya toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için üyelerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli oldukları kabul edilen; onların ortak duygu, düşünce, amaç ve menfaatini yansıtan genelleştirilmiş temel ahlaki ilke veya inançlar bütünüdür (Kızılçelik ve Erjem, 1994; Kaygana; vd. 2013: 660).

Araştırmalarda değer tasniflerine bakıldığı zaman genelde millî ve evrensel değerler ile karşılaşılmaktadır. Her milletin elbette kendine ait değerleri ve bu bağlamda milli kültürü bulunur. Dünyanın en eski milletlerinden birisi olan Türkler, birbirinden uzak coğrafyalarda yaşıyor olsalar bile özde kendilerini birleştiren, kaynaştıran pek çok ortak değere sahiptir. Çalışmanın konusunu da Türklerde ortak milli değerlerden birisini teşkil eden ‘ana baba sevgisi’ oluşturmaktadır. Sevgi genel bağlamda evrensel bir değerdir, ancak kültüre inilince tıpkı ana – baba sevgisinin ön plana taşındığı Türklerde olduğu gibi, kültürün özel bir değeri haline gelir.

Bugün çok genel bir ifadeyle, kuzeyde Kuzey Buz Denizi, güneyde Basra Körfezi, doğuda Pasifik Okyanusu, batıda da Baltık Denizi’ne kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türklerde, ana ve babaya duyulan içten sevgi, beraberinde saygı, hürmet, bağlılık şeklinde gözlenen geleneksel

değer, köken olarak İslamiyet öncesi Türklere kadar gitmektedir. Gerek yazılı eserlerde, gerekse sözlü edebiyatta söz konusu değerle karşılaşılmaktadır.

İlk Türkler anaerkil mi yoksa ataerkil miydi? sorusu, literatür tarama yöntemine dayanan bu nitel çalışmanın “Türklerde ana – baba değeri, sevgisi, saygısı” temel sorusu etrafında aslında en temel noktasını oluşturur. Bu sebeple çalışmanın evrensel bağlamında, sadece Türklerde değil diğer ilk toplumların sosyo-kültürel yapısına da göz atıldığında, Güney Amerika, Sibiryalı halkları örneğinde olduğu gibi, ilk ritüellerin erkeklerce değil, kadınlarca çeşitli maskeler kullanılarak yapıldığı, ruhların yönlendirildiği vurgulanır. Kadın tanrıçalar da eski dünyada en etkili tapınma kültü olmuştur. Hatta bazı mitlerde, örneğin Şili halkı mitlerinde, kadın hükümlüğüne başkaldıran erkekler, tüm kadınları öldürür. (Bayat 2010: 12)

Dünyanın çeşitli bölgelerinde olduğu gibi Türklerde de, kadın şamanlığın avcılık döneminde tam oturmadığı, toplayıcılığın ekonomik düzeni belirlediği zamanlarda, *ocağı*, *ateşi* koruyanın kadın olduğu ve bu kadınların kozmik bilgi kaynağını da ellerinde tuttuğuna inanılır. Kadının evde -ailede etkin oluşu da zaman içinde kamusal alana taşınır. Buradan hareketle, kadın şaman, Mitolojik Ana kompleksine bağlı olup başlangıçla simgelenmiştir, bu durumda şamanlığın kökeninin anaerkil olduğu düşünülr (Bayat 2010: 33).

Çobanoğlu'nun bildirdiğine göre, eski Türklerde değişim – dönüşüm sürecinde, anaerkil toplumda birinci konumda olan Umay, Gök Tanrı karşısında ikincil duruma düşer. Anaerkil toplumun güç kaynağı ateştir. Zamanla, demir vb. madenlerinin işlenmesi ile ataerkil toplum yapısı güç kazanır, demirci kültü ortaya çıkar. Örneğin Ergenekon destanı, demirci sihirli güçlerini erkeğe aktaran ataerkil toplum yapısının güçlenmesine yardımcı olur. Böylece eskiden kadınlarla yapılan Kam'lık, artık ataerkil toplum yapısında erkeklerce yapılır olur. Örneğin Albastı inancı, kadın Kam'larla özdeşleştirilerek özellikle orman içi köylerde, sonradan güç aktarımı yaşanan erkek Kam'larla kadın Kam'lar arasındaki çekişme ve güç savaşının bir yansıması olabilir. Nitekim inançta, Albastı, demirci ve ocakçılardan korkar, bu sebeple lohusa başında bir erkek bekler. Anadolu'da bugün yaşatılan bazı lohusa vb. inançlar, değişimi ve dönüşümün işaretlerine örnek olabilir (Çobanoğlu 2001-I: 5-78).

Diğer taraftan, Bayat ise, Eski Türklerde, kadın şamanların avcılık

döneminden itibaren konumlarını erkeklerle paylaştığı gerçeğine vurgu yapar (Bayat 2010: 31). Bu bilgilerden hareketle, genel Türk mitolojisi bağlamında da konuya yaklaşıldığında Gök Tanrı İnancının hemen yanı başında koruyucu iki ruh olan Ülgen ve Umay, onların da altında, tabiat ruhları yer aldığı bilinmektedir. Çeşitli ilmi araştırmalarda İlk Türklerin anaerkil olma ihtimali ağır basıyor gibi gözükse de bu hipotezin ispatı asıl konumuzu teşkil etmez, ancak “ana” ve “ata” kavramlarının kökeni açısından yukarıdaki bilgiler değerlidir.

Bozkır kültürünün hâkim olduğu yerleşik hayat öncesi Türklerde daha çok beşeri değerler ön plandadır. İbrahim Kafesoğlu'nun G. Clauson'dan naklettiğine göre, eski Türklerde kullanılan kang (baba) ve ög (anne) kelimelerinin 9. yüzyıldan itibaren ata ve ana olarak değiştiği bilinmektedir. Kafesoğlu'na göre, Türk aile sisteminin esasları, eski Türk siyasi, sosyal, hemen bütün kuruluşlarına ve bireylerinin davranışlarına yansımıştır. Bireysel hukuktan, özgürlük anlayışına, insanları himayeye yönelik sosyal davranışlara, adalet, dini hoşgörü anlayışına ve dahası devletin “baba” şeklinde adlandırılışına kadar Türk ailesinin “ana, baba, evlat ilişkilerinde temellenen” prensipleri görmek mümkündür (Kafesoğlu 1995: 217).

Ziya Gökalp'in bildirdiğine göre, Eski Türklerin bütün toplantılarında, ana soyuyla baba soyu birlikte bulunmuşlar, birbirine eşit olmuşlardır (Gökalp 1995: 261). Diğer taraftan, çeşitli araştırmalarda Türk aile sisteminin baba egemenliğine dayandığı da bildirilmektedir (Onay 2012: 347). Her iki durumda da, İslamiyet öncesi Atalar Kültü inancında, ataya, ecdada dolayısıyla kutsala saygı, koşulsuz bağlılık hâkimdir. Kafesoğlu'na göre, atalara saygı, “baba hukuku”nun inanç sahasındaki bir yansımasıdır. Eski Türklerde ölümler, silahları, kıymetli eşyaları, bazen tam teçhizatlı atları, kadınlar ise, mücevherleri ile gömülüyordu (Kafesoğlu 1995: 291). Böylece ölümlerin, öbür dünyada da bu dünyadaki yaşamlarını devam ettirecekleri düşünülüyordu. Ayrıca, Atalar Kültü'nde, ata/baba ölümünden sonra da (ki ruhun ölümsüzlüğüne inanılır) aileyi koruduğuna dair etkili bir inanç hâkimdir.

Günümüz Türklerinin çekirdek aile modelinde yer alan ahlaki öğretilerde olduğu gibi, eski Türklerde de çocuklar, ana ve babaya itaat etmeli, saygıda kusur etmemelidir. Bu durumun Halk Edebiyatı eserlerinde birçok örneği vardır. Örneğin, İslamiyet'ten önceki dönemlere ait olduğu bilinen

Oğuz Kağan Destanı'nda, Oğuz Kağan'ın oğulları model aldıkları babalarının her istediğini koşulsuz yerine getirirler. Reşîdüddîn'in Câmî-üt Tevarih adlı eserinde yer verdiği İslamiyet'in izlerini taşıyan Oğuz destanında ise, Oğuz'un çocukları kendilerine itaatlerini bildirmeye gelen Rum'un büyüklerine: "Biz babamızın sözüne aykırı iş yapmayız." derler (Togan, 1972: 38).

Henüz Türklerin bilinen ilk yazılı belgeleri olma vasfını koruyan Orhun Abideleri'nde de, ana ve baba değeri vurgulanmıştır. Bilge Kağan kitabesinde, "Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye, babam İltiriş Kaganı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış" ifadelerinin yanı sıra, Kül Tigin kitabesinde "Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er aldı" (Ergin 1991: 25) cümleleri söz konusu değere birer yazılı örnektir. Öncelikle bir milletin bekâsı, anne ve babaya bağlanmış, bunun yanı sıra anne eski Türklerin çok önem verdiği koruyucu dişi ruhuyla (Umay) özdeş kılınmıştır. Buradan hareketle, Emel Esin'e göre, Gök – Türklerde Hakan, Gök – Tanrısı ile; Hatun ise Umay ile bir tutulduğu bilgisi aktarılabilir (Esin 1985: 7). *Moğolların Gizli Tarihi* adlı eserde, "Bozkır Savaşları" bölümünde, Temuçin'in "Anamız bir kanımız bir" (Temir 2010: 54) ifadeleri anadan taşınan 'kan'ın yüksek değerini vurgulamakta, ananın itibarını ortaya koymaktadır.

Türklerde 'ana baba değeri' ve bunun gelenek olarak, çağlar ötesinden taşınmasında bizce en önemli etmen 'din'dir. Yukarıda değinilen Atalar Kültü inancı, İslamiyet ile tanışan Türklerde kolay kolay silinmez. Fuad Köprülü'ye göre, Eski Türklerde yaygın olan *Baksı-Kam*, İslamiyet'ten sonraki dönemde İslamî şekil altında (Ata, Bab, Baba lakaplı) Türkmen *Baba*/dervişlerince yaşatılmaya devam etmiştir (Köprülü 2005: 20).

Besim Atalay'ın çevirisini yaptığı *Dîvânu Lügâti't Türk*, ilk İslami eserlerden olup gerek içeriği gerekse hacmi ile ansiklopedik bir eserdir. Türk toplumunun gelenekleri, hukuku, sağlığı, kent yaşamı, ticari hayatı, estetik anlayışı, inanç dünyası, eğlencesi, giyim kuşamı, mutfacı, dili, ulaşımı, tarihi, ülkesi, yönetimi ve diğer toplumlarla olan ilişkileri gibi pek çok konuda bilgiye eserde ulaşmak mümkündür (Özdemir 2017: 55). Bu bilgiye ek olarak *Dîvânu Lügâti't Türk*'te ata-oğul ilişkisi üzerine şu atasözlerine rast gelinmiştir: "Tay atatsa at tınur, ogul redhse ata tınur; tay yetişse at dinlenir, ogul yetişirse baba dinlenir"; "Ata oğlu ataç togar; Çocuk babasına çeker"

(Atalay 1992- II: 207,80). Ayrıca, bahsi geçen eserde, Türklerin büyüklerine “siz” diye hitap ettikleri; kendilerinden yaşça küçük olanlara da “sen” diye hitap ettikleri “saygı” kavramı çerçevesinde bildirilir (Atalay 1992- II: 347). Kanımızca, bu şekilde hitap etme, bir değer olarak ilkin ailede ana – baba tarafından çocuklara kazandırılmakta idi.

İslam dini, cennet ve anayı aynileştirerek ‘ana’lık statüsünü kutsal mekâna taşımıştır. Muğla bölgesinde, Halk İslam’ı bağlamında “Cennet’ten Çıkarılma Kıssası”nı (Tuna, Turhan 2014) araştırırken, hemen her kaynak şahıstan “Havva Ana (mız)” ifadelerine rastgelinmiştir. *Kur’an-ı Kerîm*’de “ana – babaya itaat” konusu altında şu Âyetler dikkat çekicidir (1) : İsrâ Sûresi 23. Âyette “Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi, ana – babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine ‘Of!’ bile deme; onları azarlama, ikisine de güzel söz söyle.”; Lokman Sûresi 14. Âyette, “Biz insana, ana babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana – babana şükret diye tavsiyelerde bulunmuşuzdur. Dönüş ancak banadır (Yazır 2006: 399,552).” Böylece, Türklerin çağlar ötesinden beri yabancı olmadıkları ‘ana – baba değeri öğretisi, İslamiyet’le birlikte perçinlenmiş, bu dönemin yazılı eserlerinde yerini almıştır.

Türklerin ortak kültürünü ve bunun yanında değerlerini en iyi şekilde yansıtan eserlerden birisi olan *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde ‘ana – baba – evlat’ üçlüsü adeta tüm hikâyelerin çekirdeğinde yer almaktadır. Hikâyelerin girişinde Dede Korkut, “Oğul dahı neylesün baba ölüp mal kalmasa. Baba malından ne faide başta devlet olmasa”; “Ata adını yorıtmayan hoyrad oğul ata bilinden ininçe inmeşe yig, ana rahmine düşünçe toğmasa yig. Ata adın yorıdanda devletlü oğul yig.” (Ergin 1989: 74) cümleleriyle baba – oğul ilişkisine ve dolayısıyla baba/ata değerine önemli vurgular yapmaktadır. Bunun yanında, *Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı*’nda Hz. Hızır’ın, Boğaç’ın yarasına tek çarenin “dağ çiçeği ve ana sütü” (Ergin 1989: 77) olduğunu belirtmesi ana – evlat ilişkisine bir kutsiyet sağlamaktadır. Ayrıca *Kazan Big Oğlı Uruz Bigün Tutsak Olduğu Boy*’unda Dede Korkut, “Ol zamanda oğul, ata sözün iki eylemez - idi, iki eylese ol oğlanı kabul eylemezler - idi.” (Ergin, 1989: 160) diyerek oğulun babasına olan saygısını dile getirmiştir. Fakat bununla birlikte, aynı hikâyede Uruz kendisine henüz yiğitliği öğretmeyen

babasına karşı öfkelerini “A big baba, deveçe böyümişsin köşekçe aklun yok, Depeçe böyümişsin tarıça beynün yok” cümleleri ile dile getirir. Ancak, Dede Korkut, henüz daha hikâyelerin başında “Kız anadan görmeyinçe öğüt almaz, Oğul atadan görmeyinçe sufra çekmez.” (Ergin, 1989: 156, 74) atasözüyle ana ve babanın evlatları üzerindeki etkilerini vurgulamaktadır. Böylece, hikâyelerde geçen bu türden söyleyişlerde, evladın Türk töresine bağlılığın ötesinde bir amacının olmadığını gösterilmektedir. Ana – baba değeri konusunda örneklerin daha da çoğaltılabileceği hikâyelerde, evlatlar özellikle oğullar, ana ve babanın rızası olmamasına rağmen evlerinden ayrılırken ebeveynlerinin ellerini öpüp helallik almadan yola çıkmazlar.

Dede Korkut hikâyelerinde olduğu gibi Türk destanlarında da, baba ve oğul bazen çatışmalarına rağmen genellikle oğulun babaya itaati, derin bağlılığı gibi hissiyatlar, babayı zor durumdan kurtarma isteği ve çabası yahut öldürülen babanın, ananın intikamını alma gibi eylemler dikkati çeker. Aça'nın bildirdiğine göre, *Maaday Kara* destanında olduğu gibi, Tıva ve Şor Türklerinin destanlarında, Sibiry Türk destanlarında ailesi öldürülmüş yahut esir alınmış kahramanlar bulunmaktadır (Aça 2003: 67,75). Babanın yahut ailenin intikamını alma isteği *Koroğlu* ve *Manas* destanında da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca *Alpamiş* destanında, Kultay, Ultantaz'a “...Her ülkede senin gibi beyler çok olur, babasına vuran çocuk evlatlıktan reddedilir (Yoldaş oğlu 2000: 418).” nasihatini vererek babanın Türk halk hukukundaki yerini, değerini vurgular. Diğer taraftan bir konunun da burada vurgulanması elzemdir: Ögel'e göre, babalık yahut atalık hakkı Türklerde sonsuz değildir. Örneğin, Mete ve Oğuz Kağan, töreye karşı geldikleri için babalarını öldürmüşlerdir. Bu manada, eski Türklerde babaya ve oğula düşen ayrı ayrı görevler vardır (Ögel 1988: 254). Şahin'e göre, Türk destanlarında, meşru bir zeminde kurulmuş olan ailelerde töre esastır, buna göre babanın, annenin ve çocukların konumları belirlenmiş olup aile üyeleri arasındaki ilişkilerde sevgi ve saygı ön plandadır (Şahin 2012: 117,138).

Ana değeri ise, Karakırgızların *Manas* destanlarında “evin talih ve namusunun muhafızı” (İnan 1987: 276) sıfatı yüklenerek belirtilir.

Bahaeddin Ögel'in bildirdiğine göre, Osmanlılar, ebeveyn (ana-baba) için *uluca* deyişini kullanmışlardır. Annenin babasına saygı duymuşlar ve *ana-ata* şeklinde seslenmişlerdir. Eski Uygur şiirlerinde olduğu gibi Türklerde saygıdeğer kişiler sayılmaya başlanmadan önce “anam ve babam”

denir, ondan sonra ulu kişilere geçilir. Yakın tarihteki Ulu Yüz Türklerinin geleneklerinde de, oğlan evlendikten sonra babanın izni olmadan babasından ayrılamadığı tespit edilmiştir (Ögel 1988: 246).

Ehliman Ahundov, *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri* adlı eserinin “Terbiyevi Adetler” adlı bölümünde “Ata anaya hörmət” başlığı altında, baba ve anaya saygı ve sevgiden bahseder. “Yuharıda Allah, aşağıda ata ana”, “Ata ana gargışı tutar” (Ahundov 1994: 156) sözleriyle baba ve ananın Azerbaycan Türkleri arasındaki değerine dikkati çeker.

Özkul Çobanoğlu’nun tespit ettiği Türk Dünyasında atasözlerinin ortak tema ve konularından birisi de “aile”dir. Buna göre, “Ana hakkı, Tanrı hakkı.”, “Ağlarsa anam ağlar, kalanı yalan ağlar.”, “Ana gibi yâr, Bağdat gibi diyâr olmaz.” şeklindeki atasözlerinin yanı sıra, “Baba malı tez tükenir, evlat gerek kazana.”, “Baba ekşi yese, oğlunun dişleri kamaşır.”, “Baba olmayan ata kadrini bilmez.”, “Ata sözünü tutmayanı yabana atarlar.” (Çobanoğlu 2004: 31,104,123) gibi atasözleri Türklerde ana- baba değerine birer örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

İslamiyet öncesi ve sonrası Türklerde ana – baba değeri konulu çalışma için elbette burada literatür tarama yöntemiyle, sayısız eser ve devamında örnekler verebilmek mümkündür. Sınırları oldukça geniş olan bu çalışma konusu, Türk Halkbiliminin özellikle milli değerler çatısı altında neredeyse tüm alanlarında yapılabilecek türdendir. Türkler de aile kavramı altında ana – baba, her dönemde önemli bir değer olagelmiştir. Türklerin bozkır kültüründen yerleşik hayata ve oradan da günümüz modern dünyasına değin süregelen geleneksel aile anlayışında ve yaşayışında, ‘ana - baba değeri’, ilkin sevgi, beraberinde saygı gibi evrensel değerler ışığında öncelikle din ve devamında töre ile millî ve geleneksel halini almıştır. Bu geleneksel değer bizce ‘kutsaldır’, öyle ki bir milletin doğum adetlerinden ölüm adetlerine, yazılı edebiyatından sözlü edebiyatına kadar her alana yerleşmiş olup tümüyle milli bir değerdir. Tüm bunlara ilaveten bu kutsal değer, aynı zamanda milletin de içinde olduğu sacayağının birbirinden ayrılmaz unsurları olan dil ve kültürle gelecek nesillere taşınan kutsal bir öğretilerdir.

NOTLAR

1. Ana – babaya itaat konusu için, yukarıda bahsi geçen Süre ve Âyetlerden başka, Ankebût 8, ve Ahkaf 15. Âyetlere müracaat edilebilir. Bk: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili Meâli*, Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Akçağ Yay, Ankara, 2006, ss: 536,664.

KAYNAKLAR

- AÇA, M.(2003) “Türk Kahramanlık Destanlarının Öksüz-Yetim Bahadırları”, *Milli Folklor* VIII (58).
- AHUNDOV, E. (1994) *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri*, Türkiye Türkçesine aktaran ve düzenleyen Semih Tezcan, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.
- ATALAY, B. (1992). *Dîvânu Lügâti't Türk Tercümesi - II*. Ankara: TDK Yay.
- AKARSU, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 11. Baskı. İstanbul: İnkılâp Yay.
- BAYAT, F. (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. 2. Baskı. İstanbul: Ötüken Yay.
- BEILL, B. (2003). *İyi Çocuk, Zor Çocuk “Doğru Davranışlar Çocuklara Nasıl Kazandırılır?”* (Çev. Cuma Yorulmaz). Ankara: Arkadaş Yay.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2001). *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi I*, “Türk Mitolojisi” Ankara: AYK, AKM Başkanlığı
- _____, (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara.
- ERGİN, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı –I Giriş – Metin – Faksimile*, Ankara: TDK
- _____(1991) *Orhun Abideleri*, 14. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yay.
- ESİN, E. (1985). *Türk Kültür Tarihi*, “İç Asya’da ki Erken Safhalar”, Ankara: AKDT Yüksek Kurumu Yay.
- GÖKALP, Z. (1995). *Türk Medeniyet Tarihi*, 2. Baskı. İstanbul: Toker Yay.
- KAYGANA, M. ve YAPICI Ş. ve AYTAN, T. (2013). “Türkçe Ders Kitaplarında Değer Eğitimi” *International Journal of Social Science* Volume 6 Issue 7. ss: 657-669
- KAFESOĞLU, İ. (1995). *Türk Milli Kültürü*, 13. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yay.
- KIZILÇELİK S. ve Y. ERJEM (1994). *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Ankara: Atilla
- KÖPRÜLÜ, F. (2005). *Anadolu’da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yay.
- İNAN, A. (1987). *Makaleler ve İncelemeler -I*, 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Bas.
- ONAY, İ. (2012). “Eski Türk Toplumunda Aile Düzeni ve Bunun Dini, Siyasi Hayata Yansımaları”, *International Journal of Social Science*, Volume 5 Issue 6.ss: 347-357.
- ÖGEL, B. (1988). *Dünden Bu güne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.

- ÖNCÜL, R. (2000). *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bas.
- ÖZDEMİR, N. (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yay.
- ŞAHİN, H. İ. (2012). "Türk Destanlarında Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, Bahar, S. 33.
- YAZICI, K. (2006). "Değerler Eğitimi'ne genel bir bakış." *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19, ss: 499-522.
- YILDIRIM, K. (2009) "Türk Sınıf Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine İlişkin Deneyimleri: Fenomonolojik Bir Yaklaşım" *Eurasian Journal of Educational Research*, Issue 35, Spring ss: 165-184
- TEMİR, A. (2010). *Moğolların Gizli Tarihi I- Tercüme*, 4. Baskı. Çev: Ahmet Temir, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- TOGAN, A. Z. V. (1972) *Oğuz Kağan Destanı, Reşideddin Oğuznamesi Tercüme ve Tahlili*, İstanbul: Kayı Yayınları.
- TUNA, T. Sibel (2014). *Muğla'da Halk İslâm'ı Cennetten Çıkarılma (Kovulma) Kıssasının Muğla Yöresinde Sözlü Geleneğe Yansımaları Örneği*. MSKÜ Yayınları.
- TÜRKÇE SÖZLÜK – TDK 2018/ Online* <http://www.tdk.gov.tr> Erişim Tarihi: 13.03.2018
- YAZIR, E. M. H. (2006). *Hak Dini Kur'ân Dili Meâli*, Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Ankara: Akçağ Yay.
- YOLDAŞ OĞLU, F. (2000). *Alpamış Destanı*, Türkiye Türkçesine Aktaranlar: Aysu Şimşek – Canpolat, Aynur Öz, Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.

Bulut, Y. (2018) Kitap İnceleme: Eski Metinlere Yeni Bağlımlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler, Yaz: Aynur, H. vd. *Uluslararası Folklor Akademisi Dergisi*. Cilt:1, Sayı:1, 149-154.

Makale Bilgisi / Article Info

Geliş / Recieved: 28.03.2018

Kabul / Accepted: 17.04.2018

Kitap İnceleme/Book Review

Aynur, H., Çakır, M., Koncu, H., Kuru, S.S. & Özyıldırım A.E., **Eski Metinlere Yeni Bağlımlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler**

Klasik Yayınları, Topkapı/İstanbul 2015, 295 s.,

ISBN: 978-605-5245-67-2

Yağmur BULUT*

2005 yılından bu yana geleneksel olarak her yıl Nisan ayının son haftası başta İstanbul olmak üzere yurtiçi ve yurt dışındaki farklı şehirlerde gerçekleştirilen “Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları” üst başlıklı çalıştay dizisinin onuncusu, yurtdışında “Ottomanists at the University of Washington [Osmanlı Araştırmacıları Washington Üniversitesi’nde]” üst başlığıyla 24-26 Nisan 2014’te Seattle’da düzenlenmiştir. Türkiye dışındaki ülkelerde de yerli ve yabancı bilim insanlarınca yapılan eski Türk edebiyatına dair çalışmaların takibi, yurtiçindeki eski Türk edebiyatı araştırmalarına katkısı için oldukça önemlidir. Tanıtımını yaptığımız “*Eski Metinlere Yeni Bağlımlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler*” adlı bu kitap, söz konusu çalıştayda sunulan yazılardan on yazının makaleye dönüştürülmüş şeklini içermektedir.

* Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD, YL Öğrencisi, byagmur298@gmail.com

Kitapta yer alan yazıları Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım yayına hazırlamış olup, Klasik Yayınlarında basılmıştır. Birinci basım Nisan 2015 tarihlidir. Kitapta, bir “Önsöz” ve Selim S. Kuru’nun yazdığı “Giriş” [s. 19-33] bölümünden sonra sırasıyla şu ana bölümler yer alır: 1. Metinlere Yaklaşırken [s. 36-93], 2. Metinler Arasında İlişkiler [s. 96-167], 3. Başka Metinler [s. 170-217], 4. Metinlerin Düzeni [s. 220-295]. Bu ana bölümlerden ilk üç bölümdeki yazıların tamamı yabancı araştırmacılara aittir; kitabı hazırlayanlar tarafından Türkçeye çevirtilmiştir.

Giriş Bölümü

Kitabın bu bölümünde Selim S. Kuru’nun “Metinlerle Yaşayanlar” başlıklı giriş yazısı vardır. Burada, eski metinlerin çözümlenmesindeki yaklaşımların kronolojik tarihçesi anlatılmıştır. Kuru, söz konusu yaklaşımların eksik gördüğü yönlerini ve bu yönlerin nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerini açıkladıktan sonra kitaba dair bilgi verir.

Metinlere Yaklaşırken

Kitabın ilk ana bölümüdür. Walter G. Andrews’in “Osmanlı Metin Çalışmaları: Geçmişe Meydan Okuma Geleceği Tasarlama” başlıklı yazı ile Leroy Searle’nin “Estetik, Filoloji ve Sensus Commonis” başlıklı yazı yer almaktadır.

Osmanlı Metin Çalışmaları: Geçmişe Meydan Okuma Geleceği Tasarlama

Walter G. Andrews’in yazısını, Veysel Öztürk çevirmiştir. Andrews bu makalede Osmanlı metin çalışmalarına yönelik yerleşik yaklaşımlara dair düşüncelerini aktarır. Transkripsiyon sistemiyle edisyon kritiği oluşturulan çevirilerin metinleri anlamadaki yeterliliğini sorgular, edisyon kritik yönteminin sabit bir metin yaratmayacağını ileri sürer ve bu yöntemle Türkiye’de yayımlanan *Bâkî Dîvânı* ile *Latîfî Tezkiresi*’ni değerlendirir.

Estetik, Filoloji Ve Sensus Commonis

Leroy Searle’nin yazısını Zeynep Seviner Türkçeye çevirmiştir. Bu makede Searle’nin, bir sosyal teori olan eleştirel teorinin çeşitli yönlerine dair farklı açıklamalar yaptığı görülür. *Metinlere Yaklaşırken* eleştirel teori ile ilgilenen herkesin okuma isteği duyacağı yazının “Huzur” alt başlığında

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur'u ve Orhan Pamuk'un Kara Kitap'ı – yazarın terimiyle- “sensus communis” bağlamında incelenmiştir.

Metinler Arasında İlişkiler

Kitabın ikinci ana bölümüdür. Guy Burak'ın “Sansür, Kanonizasyon Ve Osmanlı İmzâ-Takrîz Pratikleri Üzerine Düşünceler” başlıklı yazısı, John J. Curry'nin Bir “Kütüphanede Ne Olabilir Ki? Osmanlı Metinlerine Bireysel Eserlerdense Derlemeler Merceğinden Bakış” başlıklı yazısı ve Meredith M. Quinn'in “On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Ucuza Okumalar” başlıklı Türkçeye çevrilmiş yazısı yer almaktadır.

Sansür, Kanonizasyon Ve Osmanlı İmzâ-Takrîz Pratikleri Üzerine Düşünceler

Guy Burak'ın yazdığı Bahadır Süreli'nin çevirdiği bu makalede, sansürün erken dönem modern Avrupa pratikleri ile aynı dönemdeki Osmanlı kanonizasyon uygulamaları arasındaki kimi benzerliklerin ortaya konulduğu görülür. On yedinci yüzyılda Osmanlı sahasında hazırlanmış önemli tarihlerden Peçevî Tarihi'nin Avrupa'daki baskı makinesinin icadını ve baskı sürecini anlattığı bölümünde geçen “imzâ” terimi ve Osmanlı sahasındaki “takrîz” çalışmaları, söz konusu benzerliklere dair odak noktası olduğu görülür.

Kütüphanede Ne Olabilir Ki? Osmanlı Metinlerine Bireysel Eserlerdense Derlemeler Merceğinden Bakış

John J. Curry'in bu makalesini Veysel Öztürk çevirmiştir. Makalede Ahmed Kirâmeddin Efendi, ailesi, Halvetî Kolu hakkında bilgi verildiği ve Nasûhî Dergâhı koleksiyonunun ele alındığı görülür. Söz konusu koleksiyonda yer alan eserler hakkında açıklamalar yapılmış, eksik ciltler örneklendirilmiştir. Osmanlı'nın Balkan Savaşına girişinden Cumhuriyete kadar geçen sürede tarikatların değişimi ve gelişimine dair bilgilere de yer verilmiştir.

On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Ucuza Okumalar

Meredith M. Quinn'un yazdığı yazıyı, Fatih Altuğ Türkçeye çevirmiştir. Osmanlıda tereke kültürüne değinilen bu makalede, maddi kültür açısından terekelerin önemli bir kaynak olduğu belirtilmiştir. Tereke kullanımının kitap tarihi açısından doğurduğu sorunlar ele alınmıştır. İstanbul

Molla Hüsrev Mahallesinde yaşamış Ahmet Efendi bin Mustafa'nın (ölüm. 1668) terekesi üzerinden değerlendirilmelerde bulunulduğu görülür.

Başka Metinler

Kitabın üçüncü ana bölümünde Rachel Goshgarian'ın "Her Kim Tutmaz Hak Buyruğu Onun Helâli Haramdır; Ermeni Türkçesine Giriş ve Kefeden Bir Örnek İncelemesi" başlıklı yazısı ve Jocelyn Sharlet'in "Herşey Kimi Tanıdığımızla İlişkilidir: Abbasî Edebiyatında Yaratıcı Yazarlık ve Konuşma Özgürlüğü" başlıklı yazısı yer almaktadır.

"Her Kim Tutmaz Hak Buyruğu Onun Helâli Haramdır" Ermeni Türkçesine Giriş ve Kefe'den Bir Örnek İncelemesi

Makaleyi Rachel Goshgarian yazmış olup, Banu Griffin Türkçeye çevirmiştir. 1641 yılında bir Ermeni diyakozu (papaz yardımcısı) olan Mikayel adlı kişinin Kefe'de tamamladığı deri ciltli bir şiir derlemesinden şiir örnekleri verilmiştir. Osmanlı devletinde Ermeni Türkçesi ile yazılmış önemli eserlere değinilmiştir.

Her Şey Kimi Tanıdığımızla İlişkilidir: Abbasî Edebiyatında Yaratıcı Yazarlık Ve Konuşma Özgürlüğü

Jocelyn Sharlet'in makalesini Meryem Selva İnce Türkçeye çevirmiştir. Arap edebiyatında yazarlık, yaratıcı yazarlık ve konuşma özgürlüğü çalışmalarının bağlamlarını genişleten kurgu, çeviri ve akademik çalışma biçimleri değerlendirilmiştir. Arap edebiyatında beşerî ilimler, tarih yazımı, tarihsel anlatılar üzerinde durulmuştur.

Metinlerin Düzeni

Kitabın dördüncü ana bölümünde, Burcu Karahan'ın "Mentor Efendi Olmak: On Dokuzuncu Yüzyılda Osmanlı'da Yapılan Les Aventures de Tèlèmaque Tercümesi", Zeynep Seviner'in "Geri Dönüştürülebilir Transkripsiyon Sistemi Ve On Dokuzuncu Yüzyıl Metinleri: Nâmık Kemâl'in İntibah Romanı" ve Hatice Aynur'un "Osmanlı Kitabeleri Projesi: Sorunlar, İmkânlar, Sonuçlar" adlı yazısı olmak üzere üç yazı yer almaktadır.

Mentor Efendi Olmak: On Dokuzuncu Yüzyılda Osmanlı'da Yapılan Les Aventures de Tèlèmaque Tercümesi

Burcu Karahan bu makalesinde, bir çeviri roman olan François de Salignac de La Mothe-Fèlènon'a ait Les Aventures de Tèlèmaque (Telemakhos'un maceraları) adlı eserin Batı'daki yerine ve eserin 1862'de Osmanlı'daki tercüme çalışmalarına değinmiştir. Telemak'ın Osmanlı edebiyatında ilk tercüme roman oluşu ve önemli özellikleri üzerinde durmuştur.

Geri Dönüştürülebilir Transkripsiyon Sistemi Ve On Dokuzuncu Yüzyıl Metinleri: Nâmık Kemâl'in İntibah Romanı

Zeynep Seviner, G. Andrews'un "Washington Üniversitesi Osmanlı Arşiv Projesi" kapsamında 2007 yılında geliştirdiği "Geri Dönüştürülebilir Transkripsiyon Sistemi" hakkında daha önce bir yazısında bahsettiğini söyler. Söz konusu geri dönüştürülebilir transkripsiyon sistemini anlatan Seviner, sistemin sunduğu olanakları ele alır. Bu sistemin nasıl çalıştığını anlatıp, Nâmık Kemal'in İntibah romanı üzerinden sistemi örneklendirmiştir.

Osmanlı Kitabeleri Projesi: Sorunlar, İmkânlar, Sonuçlar

Yazar, şu cümle ile yazısının amacını bildirir: "*Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi Ve Türk Tarih Kurumunun katkılarıyla Hatice Aynur, Kayoko Hayashi (Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi) ve Hakan Karateke'nin (Chicago Üniversitesi) yürütücülüğünde Şubat 2009'da hayata geçirilen Osmanlı Kitabeleri veri tabanı projesinin beşinci yılında kullanılan yöntem, karşılaşılan sorun ve ulaşılan kısmi sonuçların bilim alemine sunulması amaçlanmaktadır.*" (s.247). Söz konusu proje, Osmanlı kitabelerinin kaynak olarak kullanımının arttırılmasına katkı sağlar niteliktedir. Osmanlı kitabeleri projesinin amacı ve kapsamı, mevcut durumun coğrafi dağılımı, projenin yürütülmesi hakkında bilgiler verilerek Osmanlı bina kitabelerine resimli olarak örnekler verilmiştir. Epigrafi'nin (yazılı metinler/kitabeler) Batı'daki tarihçesine ve Osmanlı kitabe çalışmalarının durumuna da değinildiği görülür.

Sonuç olarak denilebilir ki, Klasik Yayınlarının *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları Serisi* arasında yer alan, yerli ve yabancı bilim insanlarının çalışmalarını içeren bu kitap, eski Türk edebiyatı metinlerine yeni bakış açıları ile yaklaşması, eski Türk edebiyatının sorunlarına değinmesi ve çözüm

önerilerinde bulunması bakımından önemli bir eserdir. Okunmaya ve incelenmeye değer olduğuna inanıyoruz.

FOLKLOR AKADEMİ DERGİSİ YAYIM VE YAZIM KURALLARI

GENEL İLKELER

1. *Folklor Akademi Dergisi*, uluslararası hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır.
2. *Folklor Akademi Dergisi*'nde, halk bilimi, antropoloji, etnoloji, kültür sosyolojisi, dinler tarihi, müzikoloji, halk dansları, el sanatları, kültür tarihi ile ilgili bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri yazıları gibi çalışmalara yer verilmektedir.
3. Yazının *Folklor Akademi Dergisi*'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yazılar için telif ücreti ödenmez.
4. *Folklor Akademi Dergisi*'nde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk, yazarına aittir.
5. *Folklor Akademi Dergisi*, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir.
6. Yayım dili Türkçe, İngilizce, Rusça, Almanca, Fransızca ve İspanyolca'dır.
7. Makalenin başında Türkçe ve İngilizce özet (10 punto ve İngilizce Özet İtalik), en az 3, en fazla 8 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler bulunmalı; Türkçe ve İngilizce (İtalik) başlığa yer verilmelidir. Özet en az yüz, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalıdır.
8. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.
9. Yazının başlığının altında yazar adı, dipnotla unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından

emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.

10. Yazı, www.folklorakademi.org ve <http://dergipark.gov.tr/folklor> adreslerindeki Makale Takip Sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve oluşturulacak parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir. Çünkü yazarlar, sisteme bir kez düzeltme ekleyebilmektedirler. Zira bir hakemin istediği düzeltmeyi yapıp yazı sisteme eklendiğinde, sonraki aşamada ikinci bir hakemin de düzeltme istemesi durumunda istenen düzeltmeler yapılamayacaktır.

11. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekmektedir. Kitap hâlinde yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, bu durumun belirtilmesi şartıyla mümkündür.

12. Dergiye gönderilen yazılar editörlük sürecinde turnitin vb. benzerlik programlarında kontrol edilecektir. Benzerlik oranı %30'un üzerinde olan çalışmalar yayınlanamayacaktır.

13. Yazılar, mutlaka aşağıda belirtilen formatta gönderilmelidir. Sisteme bu formatta girilmeyen yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

SAYFA DÜZENİ

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu

Genişlik: 16 cm Yükseklik: 24 cm

Üst Kenar Boşluk

2 cm

Alt Kenar Boşluk

2 cm

Sol Kenar Boşluk

2,5 cm

Sağ Kenar Boşluk

2 cm

Yazı Tipi

Times New Roman

Yazı Tipi Stili

Normal

Boyutu (normal metin)

12 (Times New Roman)

Boyutu (dipnot metni)

7,5 (Arial)

Paragraf Aralığı

Önce 6 nk, sonra 0 nk

Satır Aralığı

Paragraf Girintisi

Tek (1)

1 cm

2. Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir.

3. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

4. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.

5. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

KAYNAKLARIN DÜZENLENMESİ

Metin içinde kaynak gösterme

Metin içinde kaynak gösterimi iki biçimde yapılabilir.

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi dipnot sistemi ile belirtilir. Sayfa altı dipnot yöntemi ile tüm kaynak gösterimleri sıralanmalıdır. Ayrıca metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

2. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar (lar) ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

a) Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76)

b) Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

c) Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Alptekin ve Sakaoğlu, 2006: 133)

d) Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

e) Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

f) Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler Belge-1 veya Arşiv-1 şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

g) Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler Kaynak Kişi anlamına gelecek şekilde KK-1 şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Sözlü Kaynaklar alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

KAYNAKÇANIN DÜZENLENMESİ

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

KÖPRÜLÜ, M. F. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çeviri Kitap:

ELIADE, M. (1999). *Şamanizm*. (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.

LVOVA, E. L. vd. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Simge ve Ritüel*. (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

İki Yazarlı Kitap:

ALPTEKİN, A. B. ve SAKAOĞLU, S. (2006). *Türk Saz Şiiri Antolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İkiden Fazla Yazarlı Kitap:

OĞUZ, M. Ö. vd. (2010). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Makale:

YAYIN, N. (2016). "Kökner Terimi Üzerine". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, C. 1, S. 1, 72-75.

Yayımlanmamış Tez:

AKYÜZ, Ç. (2013). *Bagış Destanı: İnceleme-Metin, Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

CUNBUR, M. (2000). "Dede Korkut Oğuz-namelerinde İslamî Unsurlar", *Uluslararası Dede Korkut – Bilgi Şöleni Bildirileri*. (Hzl.: A. Kahya-Birgül vd.), 77-108, Ankara Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

İnternet Kaynakları:

* URL-1: "Social Groups". <http://www.sociologyguide.com/basic-consepts/Social-Groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

* Hufford, Mary (1991). "American Folklife: A Commonwealth of Cultures", <http://www.loc.gov/folklife/cwc/> (Erişim: 17.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Mutlu, İstanbul 1935, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 12.06.2014)

Dergiye makale gönderecek yazarlarımızın çalışmalarını Yayın ve Yazım İlkeleri'ne göre düzenlemeleri gerekmektedir.