

GEÇMİŞTEN GELECEĞE AVRASYA

Editörler

Mustafa AÇA

Mehmet Ali YOLCU



paradigma akademi

GEÇMİŞTEN GELECEĞE AVRASYA

Editörler: Mustafa AÇA - Mehmet Ali YOLCU

GEÇMİŞTEN GELECEĞE AVRASYA

Editörler:

Mustafa AÇA

Mehmet Ali YOLCU



Geçmişten Geleceğe Avrasya



Editörler:

Mustafa AÇA

Mehmet Ali YOLCU

ISBN: 978-625-7431-15-6

Sertifika No: 32427

Birinci Baskı

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

Tel: 0531 988 97 66

Dizgi, Grafik & Kapak Tasarım: Mustafa DİNÇ

Matbaa: Vadi Grafik Tasarım ve Reklam LTD. ŞTİ.

Sertifika No: 47479

Bu kitap T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Paradigma Akademi – Haziran 2021



İÇİNDEKİLER



Sunuş ◆ iv

Geç Antikçağ'da Kafkasya'da Küresel Rekabet: V.-VI. Yüzyıl Bizans-Sasani
Savaşları ve Bölgeye Etkileri
Ali Genç ◆ 1

Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Avrasya'da Rusya Etkisi ve Rus Dış
Politikasında Avrasyacılık
Mevlüt Akçapa - Meryem Odabaş ◆ 22

Sadri Maksudi Arsal'ın Rusya ve Türkiye'deki Kültür ve Hukuk Politikalarına
Etkisi (1879-1957)
Muhabbet Doyran ◆ 44

Eleke Sazı'ndaki 4. Kurgan ve "Altın Adam" Buluntuları Üzerine Bir
Değerlendirme
Mehmet Kutlu ◆ 57

Avrasya Coğrafyasında Türk Kaya Resimleri
Yasin Cemal Galata ◆ 76

Bulaşıcı Hastalıkların Arkeolojik Geçmişi ve Yakın Çağa Yansıması
Çağatay Yücel – Umut Parlıtı ◆ 108

Salgın Hastalıkların Eski Önasya Toplumlari Üzerindeki Teopolitik ve
Sosyolojik Etkisi
Suzan Akkuş Mutlu ◆ 122

Covid-19 Salgını Sonrası İnsan, Gelenek, Umut
Sibel Turhan Tuna ◆ 141

Etik Bir İlke Olarak "Utanmazlık"
Zeynep Kantarcı Bingöl ◆ 159

Positive Aspects of Big Data in the Financial Sector and Development in
Kazakhstan
Gulmira Azretbergenova ◆ 188

Mekân, Yer ve Kaçış: Gerçekten Hayale, Nasıl ve Nereye?

Bekir Derinöz ♦ 220

Türkiye’de Dışgöç

Yasin Koç ♦ 231

Kurumsal İtibarın Arayüzü: Kurumsal Sosyal Sorumluluk Projeleri, Bir
Örnekleme ‘Meslek Lisesi, Memleket Meselesi’

Arzu Kızbaz ♦ 244

Avrasya Mitolojisinde Kadın

Gülperi Mezkit Saban ♦ 270

Altaylardan Anadolu’ya Bir Sağaltma Unsuru: Ateş

Mustafa Aça ♦ 290

Manas’ı Hatırlamak: Manas Destanı Etrafında Teşekkür Eden Efsaneler

Serdar Şimşek ♦ 316

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda Ritüel Düzeyi

Ruşen Alizade ♦ 335

Sözlü Kültür ve Gelenek Bağlamında Ziyaret Yerlerinde Görülen
Uygulamaların İslâm Öncesi ve Sonrası Türk İnanç Sistemi İle İlişkisi
(Erzincan Örneği)

Yusuf Kenan Bezzin ♦ 348

Anadolu Aleviliğinde Oruç: Sinemilli Ocağı’nda Döndürme

Sema Özveren ♦ 366

Kaz Dağları ve Çevresinde Sarıkız Ziyareti

Mehmet Ali Yolcu - Mahmut Gök ♦ 391

Boşnak Destanlarının İçerik ve Türkçe Söz Varlığı Açısından Değerlendirilmesi

Yasemin Uzun - Zerina Bašić ♦ 414

Türkçedeki Arapça Kökenli Bazı Kelimelerde Anlam Değişimleri

Gülşah Parlak Kalkan ♦ 439

Karahanlı Türkçesinde Çatı Ekleri (Oldurgan/Ettirgen) ve İşlevleri

Eyup Sertaç Ayaz ♦ 454

SUNUŞ

Dünya nüfusunun yaklaşık %70'ini barındıran Avrasya; Avrupa ve Asya kıtalarından müteşekkil, büyük bir potansiyeli içinde barındıran coğrafi bir bölgedir. Von Humbolt, bu terimi 1849'da icat ettiğinde, Avrasya'yı bir "siyasi coğrafya" ekseninde tanımlamıştır ve bu terimin bağlamında Asya ile Avrupa'yı yaklaştırma perspektifi bulunmaktadır. Kadim felsefelerin, kültürlerin ve dinlerin anavatanı olan bu coğrafya, dünya tarihi ve politikasında jeostratejik bir rol oynamıştır. Dahası Avrasya, gelecekte küresel başat politikaları etkileme potansiyeline sahiptir.

Günümüz bilim dünyasında bölgesel ölçekte yapılan ve teoriden pratiğe dönüşebilecek disiplinlerarası çalışmalar, hem toplumsal refahın artışında hem de kültürlerin karşılıklı tanınması suretiyle bölgesel barışın sağlanmasında son derece kilit rol oynayabilir. Elinizdeki bu kitap, Avrasya'yı odaklayan veya bir yönüyle bu coğrafya ile ilişkili çalışmaları bir araya getirmeyi amaçlayan bir çabanın ürünüdür. Bu kitap ile; tarihi, coğrafi, kültürel, sosyal, etnik, politik, stratejik ve ekolojik özellikleri ile dünden bugüne odak merkezlerden biri olan Avrasya ile ilgili çalışmaları sizlerle buluşturmaya hedefledik. Türkiye'de Avrasya çalışmalarının hem tarihinin çok da eskilere uzanmaması hem de sayıca az olması nedeniyle bu kitap çalışması bizce daha anlamlı hale gelmiştir.

Kitapta farklı disiplinlerden toplam yirmi üç yazıya yer verilmiştir. Kitaba katkı sunan tüm yazarlarımıza, editöryal süreçlerde bize yardımcı olan hakemlerimize ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Kitabın yayınlanmasını üstlenen Paradigma Akademi Yayınlarına da ayrıca teşekkür ediyoruz.

Mustafa Aça - Mehmet Ali Yolcu

Editörler

Haziran, 2021

GEÇ ANTİKÇAĞ'DA KAFKASYA'DA KÜRESEL REKABET: V.-VI. YÜZYIL BİZANS-SASANI SAVAŞLARI VE BÖLGEYE ETKİLERİ

Ali GENÇ*

Giriş

Dünya siyasetinde söz sahibi olmak isteyen küresel güçler, tarih boyunca belli coğrafyalarda mücadele halinde olmuştur. Doğu ile Batı arasındaki ticaret güzergahı ve göç yolları üzerinde olması sebebiyle stratejik öneme sahip olan Kafkasya da, küresel güçlerin mücadele halinde olduğu bölgelerden biri olmuştur. Bahsedilen küresel güçlerden biri olan Roma İmparatorluğu, M.Ö. III. asırdan itibaren İtalya ile Doğu Akdeniz'de yayılmış ve ilerleyen dönemde Anadolu'ya yönelmiştir (Tezcan, 2007: 3). M.Ö. II. asırda Batı Anadolu'daki krallıkları kendisine bağlayarak burada *Asia* eyaletini kuran Romalılar, böylece Anadolu hakimiyetinin temellerini atmıştır (Demircioğlu, 2015: 409-420). M.Ö. II. asır boyunca hareketlar düzenleyerek Anadolu'nun büyük bir bölümünde hakim olan Romalılar, uzun soluklu mücadelelerden sonra bölgedeki en büyük düşmanlarından biri olan Pontos kralı VI. Mithradates (M.Ö. 121-63)'i mağlup edip Anadolu'daki hakimiyetlerini genişletmişlerdir (Emir, 2014: 86-109; Arslan, 2007: 494-510).

VI. Mithradates'i saf dışı ettikten sonra Anadolu'nun ve doğu ve kuzeydoğu bölgelerinde yayılma imkânı bulan Romalılar, karşılarında Parthları bulmuştur. M.Ö. III. asrın ortalarında İran'da kurulan Parthlar, Anadolu'nun doğusu ile güneydoğusunda ticari ve stratejik öneme sahip bölgelerde söz sahibi olmak için Romalılarla mücadele etmeye başlamıştır. Parthlar, Romalıların Çin ile yaptığı ipek ticaretine yüksek vergiler koyarak büyük kazanç sağlıyor ve taraflar arasındaki bağlantıyı mümkün olduğu kadar engellemeye çalışıyordu. Parthların Roma İmparatorluğu ile Çin arasındaki ticareti engellemeye çalışması, taraflar arasında savaşın başlamasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Savaşların ilk aşaması M.S. 66 yılında yapılan savaş ile son bulmuş ancak M.S. II. asrın

* Arş. Gör. Dr. - Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü - Manisa / Türkiye, aligencbu@gmail.com (Orcid ID: 0000-0002-1784-3771)

başlarından itibaren ilişkiler tekrar bozulmuş ve Roma-Parth savaşları yeniden başlamıştır (Tezcan, 2007: 4-13). Roma İmparatorluğu ile Parthlar arasında II. asır boyunca devam eden savaşlar, Doğu-Batı ticaretinde kesintilerin yaşanmasına ve güvenliğin kaybolmasına sebep olmuştur. Doğu ile yapılan ticarete Parth engelini aşmak isteyen Romalılar da İran'dan geçmek mecburiyetinde kalmayacakları farklı güzergahlar bulmaya çalışmışlardır. Böylece Romalılar, II. asrın ortalarından itibaren İran engelini aşarak Doğu ile ticaret yapabilmelerine imkân vereceğini düşündükleri Karadeniz'in doğu ve güneydoğu kıyıları ile ilgilenmeye başlamışlardır. Romalılar özellikle Karadeniz'in güneydoğu kıyısındaki Phasis (Poti) ve Sebastopolis (Suhumi) gibi stratejik liman kentlerine önem vermeye başlamış ve imparator Hadrianus (117-138) döneminde bölgedeki yerel krallık ve hanedanlar üzerinde hakimiyet tesis edilmiştir. Yeni güzergahlar bularak Parthlara karşı ticari anlamda üstünlük kuran Romalılar, II. asrın sonlarında rakiplerine askeri alanda da boyun eğdirmiş ve Parthlar 224'te yıkılmıştır. Böylece Romalılar doğu sınırındaki önemli bir rakipten kurtulmuş ancak İran'da onlardan sonra kurulan Sasaniler, seleflerinden daha tehlikeli bir rakip olarak Romalıların karşısına çıkmıştır.

Roma İmparatorluğu ile Sasaniler arasındaki savaşlar imparator Severus Aleksandrus (222-235) döneminden itibaren başlamış ve fasıllarla IV. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu savaşlar esnasında Sasaniler, I. Şapur (239-270) zamanında Armenia'yı Romalılardan almış ve Kafkasya'da İberia (Gürcistan) ile Albania'nın kontrolünü ele geçirmiştir (Tezcan, 2007: 18-20). Sasani hükümdarı II. Şapur (309-379) zamanında yapılan savaşlarda da Aras nehri üzerindeki Artakşata gibi büyük ticaret kentleri Sasanilerin eline geçmiş ve bölgedeki ticari üstünlük Sasanilerin eline geçmiştir (Honigman, 1970: 4). Roma ile Sasaniler arasındaki savaş, 387 yılında imzalanan Akilisene anlaşması ile savaşa son verilmiş ve Romalılar Armenia arazisinin büyük bir bölümünü Sasanilere bırakmıştır (Grousset, 2005: 159).

I. V. Yüzyılda Bizans-Sasani İlişkileri ve Kafkasya

IV. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Roma İmparatorluğu'nun yerini Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu almıştır. Bizans ile Sasaniler arasındaki barış V. asrın başlarına kadar devam etmiştir. I. Theodosios (408-450) döneminde, Sasanilerin Hristiyanları baskı altına almasından dolayı Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasında savaş başlamıştır. Bir yıl

kadar devam eden savaş herhangi bir sınır değişikliği olmadan son bulmuş ve taraflar arasında yüz sene sürmesi planlanan bir barış anlaşması imzalanmıştır (Ostrogorsky, 2015: 52). Bu anlaşma, Kafkasya'nın daha önce belirlenen statüsünde de bir değişiklik meydana getirmemiş ve Lazika'da Bizans, İberia ve Albania'da da Sasani nüfuzu devam etmiştir (Braund, 1994: 274). Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasındaki barış V. asrın ilk bölümünde devam etmiştir. Bizans-Sasani ilişkilerinin barış temelli olarak devam etmesini sağlayan esas faktör her iki taraf için de büyük bir tehdit unsuru olan Hun tehlikesiydi (Mitchell, 2016: 184). IV. yüzyıl sonlarından itibaren Hunların büyük çoğunluğunu teşkil ettiği yeni göçebe grupları, Kafkaslar ve Orta Asya'dan çıkarak batıya doğru göçe başlamışlardı. Bu göç hareketi sonunda Bizans'ın Anadolu ve Balkan toprakları ile Sasanilerin doğu sınırı büyük bir tehdit altında kalmıştır (Tezcan, 2012: 237). Bizanslılar ve Sasaniler, ortak tehdit karşısında birlikte hareket etme kararı almış ve Hazar Denizi'nin batısı ile Kafkas dağlarında Hunları engelleyebilecek bir savunma hattı kurmaya çalışmıştır (Mitchell, 2016: 184).

Sasaniler, II. Yezdigerd (438-457) döneminde itibaren Kafkaslara daha fazla önem vermeye başlamıştır. Ermenilerin 449-451 yılları arasındaki isyanları esnasında Derbent geçidini kontrol altına alarak Hunlarla ittifak yapması ve Sasani topraklarına akınlarda bulunması, Sasanilerin Daryal ve Derbent gibi geçitlerin Hun akınlarını engelleme konusundaki stratejik önemini fark etmelerini sağlamıştır. Bu dönemde Kafkasya'ya askeri garnizonlar yerleştirerek savunma hattını güçlendirmeye çalışan Sasaniler, bu amaçla Bizans'tan para ve asker talebinde bulunmuştur. Sasaniler, Hunların Kafkas geçitlerini geçmesini engelleyerek kuzeydoğu sınırlarını güvence altına almaya çalışmış ayrıca Hunların Bizans ve Ermeniler ile olası bir işbirliğinin de önüne geçmeyi hedeflemişlerdir. Sasanilerin Kafkasya'daki askeri faaliyetleri özellikle Transkafkasya'daki Bizans nüfuzunun azalmasına sebep olmuştur. Bu durum Bizanslıları yeni stratejiler geliştirmeye teşvik etmiş ve Bizanslılar imparator Markianus (450-457) döneminin sonlarına doğru Kafkasya'ya sefer düzenlemiştir (Greatrex ve Lieu, 2002: 55-56). Kaynakların sebepleri hakkında bilgi vermediği bu seferde Bizans orduları Kafkasya'da eskiden beri kendilerine bağlı olan Lazlar üzerine bir sefer düzenlemiş ve geri dönmüştür. Saray danışmanları, Lazika'ya bir sefer daha yapılmasının zaruri olduğu konusunda tavsiyelerde bulunup imparatoru ikna etmeye çalışırken Laz kralı Gobazes de Sasanilerden yardım istemiş an-

cak bu dönemde Kidarit Hunları ile savaş halinde olan Sasaniler, Lazların yardım talebini reddetmiş ve elçileri geri göndermiştir. Sasanilerden beklediği yardımı bulamayan Gobazes, Bizans imparatoruna elçi göndermiş ve barış talebinde bulunmuştur. Bizanslılar, barışın gerçekleşmesi için Gobazes'e ya kendi hakkından feragat etmesini ya da oğlunun tahttan vazgeçmesini şart koşmuşlardır. Aynı anda iki kralın yönetimde bulunmasının bölgenin eski kanunlarına aykırı olduğunu belirten Bizanslılar, ancak bu şartlı kabul ederse kendisiyle barış yapılacağını Gobazes'e iletmışlerdir. Priskos, bu görüşmeler esnasında *Magister Officiorum* unvanıyla görev yapan Ephemius'un alınan kararlarda etkili olduğunu ve Gobazes'in krallıktan vazgeçerek tahtı oğluna bıraktığını aktarmaktadır. Krallıktan vazgeçen Gobazes, imparatora bir elçi göndererek savaşa son vermesini talep etmiş ve böylece istediklerini alan Bizanslılar Lazika'ya ikinci bir sefer düzenlemekten vazgeçmiştir (Blockley, 1983: 337-339; Ahmetbeyoğlu, 1995: 62-63). Ancak imparator, Gobazes'ten daha önce kendisi ile aralarındaki anlaşmazlıkları çözmesi için Lazika'ya gönderdiği Dionysius'u yanına alarak İstanbul'a gelmesini istemiştir. İmparator Leo (457-474) döneminde Dionysius ile birlikte İstanbul'a gelen Gobazes, başlangıçta Bizanslılar tarafından iyi karşılanmamış ve isyan ettiği gerekçesiyle suçlanmışsa da daha sonra yaptığı övgü dolu konuşmalar sayesinde affedilmiştir (Blockley, 1983: 353). Priskos, Gobazes ile ilgili bilgi verirken kendisinin İran kültürünü yansıtan kıyafetlerinden ve İranî tarzın etkisini taşıyan korumasından bahsetmektedir. Priskos'un dikkat çektiği bu durum Lazika'da Sasani etkisinin artmış olduğunu göstermekte ve Bizanslıların bölgedeki askeri ve diplomatik faaliyetlerinin esas amacının ne olduğuna işaret etmektedir.

465/466 yılları civarında gerçekleşen bu olaydan sonra Transkafkasya'daki Bizans otoritesi artmış ve ilerleyen dönemde de Bizans'ın bölgeye müdahalesi devam etmiştir. Bu dönemde Lazlarla onlara bağlı küçük ama stratejik öneme sahip krallıklardan biri olan Suanlar (Svaneti) arasında bazı sorunlar çıkmış ve Sasaniler de bölgeye müdahale etmeye niyetlenmişlerdir. Zor durumda kalan Gobazes, imparatora yardım isteyerek Bizanslıların Armenia sınırını korumakla görevli askerler arasından kendisine takviye kuvvet göndermesini istemiştir. Bizanslılar, Heraklius adlı bir komutanın idaresinde takviye kuvvetlerini Gobazes'e göndermiş ancak Gobazes bu kuvvetlerin iase ihtiyaçlarını karşılayamayacağını düşündüğü için ilk aşamada onları kabul etmemiş-

tir. Ancak Sasani akınlarının devam etmesi üzerine çaresiz kalarak Bizans yardımını kabul etmiştir.

Bizanslıların bölgeye müdahalesinin gittikçe artması Sasanileri de harekete geçirmiş ve bu esnada İran'dan bir elçilik heyeti İstanbul'a gelmiştir. Elçiler, Bizans yetkililerine Sasani ordularının Kidarit Hunlarını mağlup ettiğini ve başkentleri Barlaam'ın ele geçirildiğini anlatmışlardır. Böylece Sasaniler, sahip oldukları büyük askeri güç vasıtasıyla Bizanslıları tehdit etmiş ve onların bölgedeki etkinliklerini azaltmaya çalışmıştır. Bizans imparatoru Leo bu dönemde Kafkasya'dan ziyade kendisi için daha önemli bulduğu Sicilya'daki meselelerle ilgilendiği için elçileri pek dikkate almamış ve onları geri göndermiştir (Blockley, 1983: 359-361; Ahmetbeyoğlu, 1995: 72). Lazlarla Suanlar arasındaki bu çatışmadan sonra Lazlar, Sasanilerin hegemonyasına girerken Suanlar, Bizans İmparatorluğu'na yakınlaşmıştır.

Bizanslılar ve Sasaniler Lazika'da birbirlerine üstünlük kurmaya çalışmakla birlikte özellikle Sasaniler her iki devletin ortak düşmanı olan Hunlara karşı Bizanslılarla ortak hareket etmeye çalışıyor ve bu amaçla Bizans'tan askeri ve mali yardım talebinde bulunuyordu. Sasaniler tarafından bu amaçla 464/465 yılları arasında Bizans'a elçilik heyetleri gönderilmiş ve elçiler yardım taleplerini yenilemişlerdir. Elçiler, Bizanslıların Derbent geçidi yakınlarında inşasına devam edilen Ioureiopaach (Bireparakh) kalesine gereken ilgiyi göstermelerini istemişlerdir. Sasanilerin bu yükümlülüğü tek başlarına taşımalarının doğru olmadığını ifade eden elçiler Hunların sadece kendileri için değil Bizanslılar için de büyük bir tehlike olduğunu bildirmişlerdir. Buna karşılık Bizanslılar, Sasanilerin Hunlarla kendi adlarına savaştıklarını ve kalenin korumasını kendileri için üstlendiklerini söyleyerek para ve yardım taleplerini reddetmiş ayrıca bu konuları görüşmek üzere Konstantius adında bir elçiye İran'a göndermişlerdir (Blockley, 1983: 327). Bizans ile Sasaniler arasındaki savunma ittifakı Bizans imparatoru Zeno (476-494)'nın ilk zamanlarında devam etmiş ve Sasani kralı Kavad ile Zeno arasında anlaşma yapılmıştır. Ancak Bizanslıların ittifaka olan eski bağlılıkları kalmamış ve Sasanilerin maddi taleplerini genellikle reddetmişlerdir (Greatrex ve Lieu, 2002: 58-59).

VI. Yüzyılda Bizans-Sasani İlişkileri ve Kafkasya

Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler V. asır boyunca genel olarak barış temeline dayanan diplomatik ilişkiler geliştirmiş ve özellikle Hun-

ların her iki tarafı da tehdit etmesi tarafları işbirliği yapmaya itmiştir. Ancak yüzyılın sonuna gelindiğinde Bizans ile Sasaniler arasındaki işbirliği bitmiş ve savaş yeniden başlamıştır. İki devlet açısından da ticari-askeri öneme sahip stratejik bir sınır yerleşimi olan Nisibis (Nusaybin) kentinin statüsü, ilişkilerin bozulmasına sebep olmuştur. Bizans imparatoru Anastasius (491-518) imparator Iovianus devrinde yapılan anlaşma ile Sasanilere bırakılmış olan Nisibis'in Bizans'a geri verilmesini talep etmiş ancak Sasaniler buna yanaşmamıştır (Winter ve Dignas, 2007: 186-187). Ayrıca iktidarının ilk yıllarında başlayan iç isyanları bastıran ve konumunu sağlamlaştıran Sasani kralı I.Kavad (488-497/499-531), daha saldırgan bir dış politika izlemeye başlamış ve daha önce Bizans'tan talep edilen paraların ödenmesini istemiştir (Greatrex, 1998: 73vd.). Taraflar arasındaki sorunlar diplomatik yollarla çözülemeyince savaş başlamış ve Sasaniler, Nisibis, Amida (Diyarbakır), Meyyafarikin (Silvan) ve Theodosiopolis (Erzurum) gibi önemli kentleri ele geçirmiştir (Ostrogorsky, 2015: 65). Bizanslılar, 504 yılında Amida'yı geri almış ve 506 yılında taraflar arasında yedi yıllık bir barış anlaşması imzalanmıştır. Anastasius, bu anlaşmanın ardından Nisibis yakınlarındaki Dara kentini tahkim ettirerek askeri bir garnizona dönüştürmüş ve Sasani sınırında yeni bir savunma noktası oluşturmuştur. Bu esnada Kafkasya'nın kuzeyinden gelerek Sasani topraklarına akınlar düzenleyen Hunlarla mücadele eden Kavad, Bizanslıların Dara'daki faaliyetlerini taraflar arasındaki eski anlaşmalara aykırı bulsa da engellemek için herhangi bir girişimde bulunamamıştır (Mitchell, 2016: 506-507). Böylece Anastasius'un Sasanilerle yaptığı anlaşma, halefi I. Iustinos (517-526) devrinin ilk dönemlerine kadar devam etmiştir. Ancak Iustinos devrinde Bizans-Sasani savaşları tekrar başlamış ve nihayet Iustinianos devrinde taraflar arasındaki rekabet zirveye çıkmıştır.

Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasındaki ilişkiler I. Iustinos devrinin başlarında Mezopotamya ve Kafkasya'da yaşanan gelişmelerden dolayı bozulmuştur. Sasanilerin müttefiki olan Lahmi Araplarının lideri Münzir, Osrhoene bölgesine düzenlediği bir akında Timostratus ve Ioannes adındaki iki Bizans komutanını esir almış bu esirler daha sonra Remle'de yapılan anlaşma ile Bizans'a iade edilmiştir (Kapar, 2003: 54-55). Bizans-Sasani ilişkilerinin gerginleştiği bir diğer bölge ise Kafkasya olmuş ve 521/522 yılı civarında Lazların kralı Ztathius, İstanbul'a gelmiş ve Iustinos'a Hristiyan olmak ve kendisi tarafından Lazların kralı olarak atanmak istediğini bildirmiştir. Sasaniler tarafından ken-

dilerine dayatılan tanrılara kurban sunmak gibi İrani gelenekleri kabul etmek istemeyen Ztathius'u büyük bir memnuniyetle kabul eden Iustinos, onu vaftiz etmiş ve eski bir Bizans yöneticisi olan Oninus'un Valeriana adındaki torunu ile evlendirmiştir. İstanbul'a geldiğinde İran kültürünün izlerini taşıyan giysiler içinde olan Ztathius, imparator tarafından Bizans usullerine göre taçlandırılmış ve kral olarak atanmıştır. Ztathius ayrıca Bizans usullerine uygun olarak hükümdarlık alametleri ile donatılmış ve bazı hediyelerle birlikte ülkesine gönderilmiştir. Sasani kralı Kavad, gelişmelerden haberdar olunca Iustinos'a elçi göndermiş ve eskiden beri Sasanilere bağlı olan bir ülkeye yeni kral atayarak aralarındaki ilişkilere zarar verdiğini imparatora bildirmiştir. Iustinos da Kavad'a cevap olarak Sasanilere bağlı herhangi bir yeri ilhak etmediklerini bildirmiştir. Iustinos, Ztathius adında birinin kendilerine Hristiyan olmak amacıyla geldiğini, doğru yola dönmek isteyen birini reddetmek mümkün olmayacağından bu isteğin yerine getirildiğini ve sonra da gelen kişinin ülkesine döndüğünü söylemiştir (Malalas, 1986: 17.9; Braund, 1994: 276).

Lazların Sasani ittifakından ayrılarak Bizans tarafına geçmesi Transkafkasya'da bazı değişikliklerin yaşanmasına sebep olmuştur. IV. asrın sonlarından itibaren Sasanilere bağlı olan İberialılar, Kavad'ın İberia'da Zerdüştlük dinini yaymaya çalışmasından rahatsızlık duymaya başlamış ve liderleri Gourgenes, Bizans'tan yardım istemiştir. Bizans imparatoru I. Iustinos, Kafkasya'nın kuzeyindeki Hunların desteğini sağlayarak İberialılara yardım etmesi için Probus'u görevlendirmiş ancak Probus Hunların desteğini sağlayamadığı için bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Procopius 1914: I, 12, 1-9; Greatrex, 2002: 82). Iustinos bunun üzerine 526/527 yılları civarında eski sekreterlerinden biri olan Peter'i Hunlarla birlikte bölgeye göndermiş ancak Kavad'ın bölgeye gönderdiği Sasani ordusu İberia'yı istila etmiştir. Sasanilere mağlup olan Gourgenes ve diğer İberialı asilzadeler önce Lazika'ya daha sonra İstanbul'a kaçmış, Peter de İstanbul'a geri çağırılmıştır.

Bizans-Sasani ilişkilerinin gerginleştiği bu dönemde Bizans tahtında da değişiklik yaşanmış ve I. Iustinos'un ölümünden sonra Iustinianus (527-565) imparator olmuştur. Iustinianus, Sasanilerle çatışma halinde oldukları Lazika ve Armeina arasında stratejik bir bölgede yaşayan Tzanlar üzerine komutanlarından Sittas'ı göndermiş ve bu savaşçı kavime Bizans hâkimiyetini kabul ettirmiştir. Trabzon'un doğusu ile Çoruh Nehri arasındaki dağlık bölgede yaşayan Tzanların Bizans hâkimi-

yetine girmesi Iustinianus'un Sasanilere karşı savunma bölgesi oluşturmasını sağlamıştır. Ayrıca 528'de Peter ve bazı Bizanslı komutanlar Lazlara destek olmaları için bölgeye gönderilmiş, ancak bu mücadeleler esnasında Sasaniler, Lazika'daki bazı önemli kaleleri ele geçirmiştir (Procopius, 1914: I.12.15-19; Theophannes, 1997: 197; Gretarex, 1998: 142-147). Öte yandan hem Bizans hem de Sasaniler Kafkasların kuzeyindeki Hunların desteğini almaya çalışmış ve taraflar Hunlar üzerinden de birbirleriyle mücadele etmiştir. 528'de Bizans ile ittifak yapmış olan Hun kraliçesi Boa, Sasani destekli Hunları mağlup etmiştir. Savaşın ilerleyen aşamalarında Bizanslılar, Lazların desteği sayesinde Lazika'nın büyük bir kısmına hâkim olmuş Sasaniler de İberia'yı tekrar kontrol altına almıştır (Theophannes, 1997: 197; Malalas, 1986: 18.13; Greatrex ve Lieu, 2002: 82).

Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasındaki savaşın seyri 530 yılından sonra değişmeye başlamıştır. 531 senesinde Sasani kralı Kavad ölmüş ve yerine oğlu I. Hüsrev (531-579) geçmiştir. Ancak Hüsrev henüz iktidarının ilk yıllarında iken iç isyanlarla karşılaşmış ve Bizans ile ilgili meseleler ikinci planda kalmıştır (Mitchell, 2016: 201). Öte yandan Bizans imparatoru Iustinianus da 532 senesinde İstanbul'da başlayan ve büyük bir anarşi ortamının oluşmasına sebep olan Nika isyanını bastırmak için mücadele etmeye başlamıştır (Bury, 1897: 92vd; Greatrex, 1997: 60vd.). Her iki imparatorluğun da içişlerindeki sıkıntılara odaklanması savaşı sona erdirmek için müzakerelere başlamalarına zemin hazırlamış ve 532 yılında taraflar arasında imzalanan *Ebedi Barış* ile savaş sona ermiştir. Bu anlaşma ile Bizanslılar Lazika'daki egemenliklerini korumuş ve Kafkasya'daki askeri mevkilerin giderlerini karşılamak için yapılan harcamalara ortak olmayı kabul etmişlerdir. Öte yandan Lazika'ya sığınan İberialılara da Lazika'ya yerleşmek ya da yurtlarına dönerek Sasani hakimiyetinde yaşamak konusunda tercih yapma hakkı verilmiştir. Böylece Bizanslılar Kafkasya çevresindeki kazanımlarını korumuş ve savaşı Sasanilere nazaran daha karlı bir anlaşma ile sona erdirmiştir (Procopius, 1914: I, 22-23).

Iustinianos, Sasanilerle yapılan barıştan faydalanarak Kafkasya ve çevresinde bazı faaliyetlere girişmiştir. İmparatorluğun henüz kontrol altına aldığı bölgelerde otoritesini sağlamlaştırmak için harekete geçen Iustinianus, Lazika ve Tzanika gibi bölgelerde imar faaliyetlerine başlamıştır. Ayrıca bu bölgelerde Hristiyanlığı yayarak Bizans otoritesini daha kalıcı getirmeyi hedeflemiştir. Öncelikle doğu sınırında stratejik bir

tampon bölge olan Tzanika'da imar faaliyetlerine girişen Iustinianus, bölgede yeni kaleler inşa etmiş ve bu kalelere garnizonlar yerleştirmiştir. Ayrıca Tzanika'da Hristiyanlığın yayılması için faaliyetlere başlanmış ve bölgede kiliseler inşa edilmiştir Prokopios, Tzanilerin bu faaliyetler sonucunda eski pagan inançlarını terk ettiklerini ve Hristiyan olduklarını aktarmaktadır. (Procopius, 1940: III, 6, 8-26; Parnell, 2017: 42). Bizanslılar benzer faaliyetleri Lazika ve çevresinde de gerçekleştirmiş ve 530'lu yıllarda Abhazlar arasında Hristiyanlık yayılmaya çalışılmıştır (Greatrex, 2005: 490-491). Öte yandan Lazların Sasani ittifakından ayrılarak Bizans İmparatorluğu'na yaklaşması Lazlar arasında Zerdüştlükten Hristiyanlığa geçişi arttırmış ancak Zerdüştlük Lazlar arasında yaşamaya devam etmiştir (Braund, 1994: 293).

Iustinianus döneminde Bizanslılar, Lazika'da aktif bir politika takip etmiş ve Lazika'daki Bizans askeri varlığını arttırarak bölgeyi daha merkezîyetçi bir anlayışla idare edilmeye çalışmıştır. Ayrıca Iustinianus döneminde bölgede bazı yeni kaleler inşa edilmiştir. Bu kalelerden en önemlisi, temelleri muhtemelen Roma döneminde atılmış olan Petra (Iustinianopolis) olup, Iustinianus tarafından tekrar inşa edilmiştir (Procopius, 1914: 2.17, 3-20). Petra, özellikle sahil şeridindeki ticari ve askeri faaliyetleri kontrol etmek için inşa edilmiş olup Iustinianus'un bölgedeki faaliyetleri sadece sahil şeridi ile sınırlı kalmamıştır. Modern Batum'un kuzeyindeki Losorium kenti, Petra ile Lazika'nın iç kesimlerindeki ticaret güzergahı arasında bağlantı kurulmasını sağlıyor ve bölgedeki Bizans komutanları ticaret yollarını kontrol etmek için bu stratejik yerleşimi kullanıyorlardı. Ayrıca, Lazika'nın iç kesimlerindeki Moscheresis'te de Iustinianus tarafından imar çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Iustinianus, Lazika'nın hem sahil şeridinde hem de iç kesimlerinde imar faaliyetlerinde bulunmuş ve Bizans otoritesini arttırmaya çalışmıştır (Braund, 1994: 291-295).

Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasında imzalanan "ebedî" barış ancak birkaç yıl sürebilmiştir. Sasani müttefiki Lahmiler ve Bizanlılarla birlikte hareket eden Gassaniler arasındaki ilişkiler mera hakları nedeniyle bozulmuş, ayrıca Armenia'daki Bizans ve Sasani yanlısı feodal aileler arasında da sürtüşmeler yaşanmaya başlamıştır. Ancak savaşın esas nedeni Iustinianus'un 532 barışından sonra Transkafkasya'dan Kızıldeniz sahillerine kadar olan geniş bir coğrafyada yayılarak güçlenmesidir. İmparator Iustinianus'un elde ettiği önemli başarılar Sasanileri harekete geçmeye mecbur etmiş ve taraflar arasındaki bazı diplomatik

girişimlerden sonra Sasaniler 540'ta Bizans topraklarına saldırmıştır (Mitchell, 2016: 582-583).

Sasaniler, ilk olarak Bizans hâkimiyetindeki Suriye kentlerine ve Antakya'ya saldırmış ancak savaşın ilerleyen aşamalarında taraflar arasında Lazika'da yeni bir cephe açılmıştır. Bizanslıların bölgedeki tahakkümünü arttırmasından rahatsız olan ve Bizanslı komutanların idaresinden memnun olmayan Lazlar, Bizans İmparatorluğu'ndan uzaklaşmaya başlamışlardır. Özellikle, imparatoru Petra kalesinin inşa edilmesi konusunda teşvik eden John Tzibus'un bölgedeki faaliyetleri Lazları rahatsız etmiştir. Lazlar, kendi idarecilerinin İstanbul'dan gönderilen komutanlar tarafından adeta köle muamelesi görmesinden rahatsız olmuşlardır. Ayrıca, bölgedeki Bizans askerlerinin getirdiği ekonomik yükümlülük Lazları zor durumda bırakmış tüm bu etkenler Lazların Sasaniler ile tekrar yakınlaşmasına zemin hazırlamıştır (Procopius, 1914: 2.5, 4-21). D. Braund, Lazların Bizans'tan uzaklaşmasında John Tzibus'un rolü olduğunu kabul etmekle birlikte Prokopius'un bu etkeni biraz abarttığını ve böylelikle bu uzaklaşmanın esas müsebbipleri olan I. Iustinos ve Iustinianus'un faaliyetlerini gölgelemeye çalıştığını ifade etmektedir. Braund ayrıca, Petra kalesinin inşasının John Tzibus tarafından teşvik edildiğini ancak bu konuda son sözü söyleyenin imparator olduğunu söyleyerek Lazların Bizans'tan uzaklaşmasında Iustinianus'un politikalarının da etkili olduğunu vurgulamaktadır (Braund, 1994: 293).

Sasani kralı Hüsrev Lazika'ya ordu göndermeye niyetli olmakla birlikte Lazların fiili desteğini almadan bölgede yapacağı askeri faaliyetlerin başarıya ulaşması mümkün değildi. Zira İberia'dan Lazika'ya giden Sasani orduları lojistik açıdan zorluklarla karşılaşıyorlardı. Ancak Lazlar Hüsrev'e yol boyunca rehberlik ve koruma hizmeti sunma sözü verince Sasani ordusu 541'de harekete geçmiş ve Laz kralı II. Gobazes de onlarla birleşmiştir. Böylece Lazika'daki durum Ztathius'un 521/22'de İstanbul'a gitmesinden önceki duruma dönmüş ve şartlar Bizans aleyhinde değişmiştir (Braund, 1994: 295-296). Sasanilerin Lazika'daki ilk hedefi stratejik açıdan önem taşıyan ve John Tzibus tarafından idare edilen Petra olmuştur. Sasaniler Petra'yı alarak Laz müttefiklerini de memnun etmek istemiş ve yapılan kuşatmada John Tzibus öldürülürken Petra da Sasanilerin eline geçmiştir (Procopius, 1914: 2.17, 3-28). Sasaniler, Bizanslı komutan Belisarius'un İtalya'dan dönmesi ve Tigris (Dicle) nehrini geçip doğu cephesinde komutayı üstlenmesi üzerine Petra'da bir garnizon bırakarak

geri dönmüş ve taraflar Mezopotamya bölgesine odaklanmıştır. Nihayet 545 yılında taraflar arasında bir barış anlaşması imzalanmış ancak Lazika anlaşma kapsamı dışında bırakılarak Sasanilerin hâkimiyetinde kalmıştır (Agathias, 1975: 2.18.3; Procopius, 1914: 2.28, 6).

Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasındaki 545 anlaşması Mezopotamya çevresindeki savaşı sona erdirmiş ancak tarafların Lazika'daki rekabeti devam etmiştir. İmparator Iustinianus, ilk fırsatta Lazika'ya tekrar hâkim olmak için fırsat belerken Hüsrev de Lazika'nın tamamını ele geçirmek için uğraşmıştır (Mitchell, 2016: 589; Braund, 1994: 296). Ancak Hüsrev'in Lazika'da Zerdüştlük dinini yaymaya çalışması ve Lazika için önemli bir ithalat maddesi olan tuzun ticaretini yasaklaması Lazların Sasanilerden uzaklaşıp Bizanslılar ile tekrar ilişki kurmasına zemin hazırlamıştır (Procopius, 1914: 2.28, 25-6, 27-8). Ayrıca Procopius, Hüsrev'in Gobazes'i öldürmek ve Lazları bölgeden sürerek bölgeye İran'dan getirdiği aileleri iskân etmek istediğini anlatmaktadır. Ancak II. Gobazes bu plandan haberdar olmuş ve suikast önlenmiştir (Procopius, 1914: 2.28, 29-30; Braund, 1994: 297-298). Hüsrev'in faaliyetleri Lazika'daki durumun Bizans lehine dönmesi için Iustinianus'a fırsat sunmuş ve nihayet II. Gobazes, 541'de Sasanilere yakınlaşmasından dolayı Iustinianus'tan özür dileyerek yardım talebinde bulunmuştur. Iustinianus, kendisine Lazika'ya müdahale etme imkânı sunan bu talebi olumlu karşılamış ve bölgeye Dagistheus komutasında sekiz bin kişilik bir ordu göndermiştir (Procopius, 1914: 2.29, 10-11). İçerisinde bin kadar Tzan askerinin de bulunduğu Bizans ordusu Petra'yı kuşatmıştır. Sasaniler, Mermeroes önderliğinde bir orduyu bölgeye göndermiş ve İberia üzerinden Lazika'ya ulaşan Sasani kuvvetleri, Petra önlerine gelen Bizans kuvvetlerini püskürtmüştür. Mermeroes Petra'yı başarıyla savunmuş ancak Sasani ordusunun Lazika'da yaşadığı iase sıkıntısı onu bölgede beş bin kişilik bir kuvvet bırakarak Persarmenia'ya dönmeye mecbur bırakmıştır (Procopius, 1914: 2.30. 22, 10-14; Greatrex ve Lieu, 2002: 116-117).

Petra'daki savaştan sonra Lazika'da bir bölünme yaşanmış ve Phasis Nehri'nin kuzeyi Bizansın, güney kesimi ise Sasanilerin kontrolüne girmiştir (Braund, 1994: 299). Sasani kuvvetleri 549'da Khorianes önderliğinde tekrar Lazika'ya girmiş ve Hippius Nehri kıyısında Laz destekli Bizans ordusu ile karşılaşmıştır (Procopius, 1914: 8.1.3-6). İçerisinde Alan birliklerinin de bulunduğu Sasani ordusu, komutanları Khorianes'in ölümüyle sonuçlanan bu savaşı kaybetmiş ancak Sasani kuvvetle-

rinin bir kısmı Petra'ya ulaşmayı başarmıştır (Procopius, 1914: 8.8.21-39). Bu savaştan sonra Lazlar, Petra'yı alamayan ve genel olarak başarısız buldukları Dagistheus'u imparatora şikayet etmiştir. Bunun üzerine Iustinianus Dagistheus'u görevden almış ve yerine tecrübeli bir komutan olan Bessas atanmıştır (Procopius, 1914: 8.9.1-5). Bizans birliklerinin yeni komutanı Bessas, 551'de Petra'ya yönelmiş ve zorlu bir kuşatmadan sonra kale Bizanslılar tarafından geri alınmıştır (Procopius, 1914: 8.11.1-64, Zachariah of Mitylene, 1899: 315). Kaleyi ele geçirdikten sonra içerde büyük miktarda gıda stoklandığını ve savaş aletlerinin olduğunu gören Bessas, imparatorun emri ile kalenin duvarlarını yıktırmıştır (Greatrex ve Lieu, 2002: 119).

Sasaniler, Lazların Bizans ile müttefik olmasından dolayı İberia'dan oldukça uzak olan Petra'yı savunmakta zorlanmış ve Lazika sahilindeki bu stratejik noktayı kaybetmiştir. Petra'yı kaybettikten sonra stratejilerini değiştiren Sasaniler, Lazika'nın İberia'ya daha yakın olan iç kesimlerine yönelmiştir. İberia ile Lazika arasındaki yollarda inşa faaliyetleri gerçekleştiren Hüsrev, Lazika'nın iç kesimlerinde askeri öneme sahip olan ve daha önce Lazlar tarafından yıkılan Scanda ve Sarapanis kalelerini yeniden inşa ettirmiştir. Sasanilerin Lazika'nın iç kesimlerine yönelmesinden sonra özellikle Archaeopolis (Nakalakevi) ve Rhodopolis (Vartsikhe) kentlerinin stratejik değeri artmıştır. Modern Kutaisi'nin güneydoğusunda kurulmuş olan Rhodopolis, Lazika'nın iç kesimlerindeki verimli araziler üzerinde bulunuyordu ve İberia ile Lazika arasındaki yollar buradan geçmekteydi. Archaeopolis ise sarp ve dik bir kayalık arazide kurulmuş olmasından dolayı ele geçirilmesi zor bir kentti. Phasis nehri üzerinden Lazika sahiline ulaşım imkânı olan Archaeopolis ayrıca Lazika ile iç bölgeler arasındaki yollar üzerinde bulunuyordu. Rhodopolis'i kontrol altına alan Sasaniler, Lazika'nın iç kesimlerindeki bu stratejik kenti ele geçirmek için harekete geçmiş ve bunun üzerine Archaeopolis etrafındaki Bizans kuvvetleri bölgeden çekilmiştir. Sasani komutanı Mermeroes, Archaeopolis'i kuşatmış ancak başarılı olamamıştır (Braund, 1994: 302-305).

Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasında 551'de bir barış anlaşması imzalanmış ancak Lazika anlaşma kapsamına dahil edilmemiştir. Sasaniler, Petra'yı kaybetmiş olmalarına rağmen Lazika iç kesimlerde üstün konuma yükselmişlerdir. Sasani komutanı Mermeroes, Lazika'da elde edilen kazanımları pekiştirmek için harekete geçerek Kutaisi'de ahşap bir savunma duvarı inşa ettirmiş ve eski garnizonları tahkim et-

tirmiştir. Laz kralı II. Gobazes ve Bizans birlikleri Sasaniler karşısında tutunamayarak bölgeden çekilmiş ve Phasis'te toplanmıştır. Hüsrev'in emriyle harekete geçen Mermeroes, etrafındaki sulak arazi sebebiyle ele geçirilmesi zor bir yer olan Phasis'i kuşatmış ancak başarısız olarak geri çekilmiştir. Bizans imparatoru Iustinianus, Sasanilerin ilerleyişine son vermek için 554'te bölgeye Martin adlı bir komutanın idaresinde takviye kuvvetler göndermiştir. Bu esnada Sasani ordusunda iase sıkıntısı başlamış ve önce Mocheresis'e oradan da İberia'ya çekilen Mermeroes kısa bir süre sonra ölmüştür (Braund, 1994: 305-307). Öte yandan aynı dönemde Laz kralı Gobazes ile Bizanslı komutanların arası açılmış ve Gobazes, Bessas ile Martin ve Rusticus'u imparatora şikâyet etmiştir. İmparator, Bessas'ı görevden almış ve Abhazya'ya sürmüştür. Ancak Bessas'ın sürülmesinden sonraki süreçte Gobazes ile komutanların ilişkisi düzelmemiş ve bu sefer de Martin ve Rusticus, kralı Sasanilerle işbirliği yaptığı ve hain olduğu gerekçesiyle imparatora şikâyet etmiştir. Iustinianus, suçlamalara karşı savunma yapması için Gobazes'i başkente çağırmıştır. Ancak Martin ve Rusticus, Gobazes'e savunma yapma fırsatı vermemiş ve Bizans'a olan ittifakına sadık olan Laz kralını 555 sonlarında öldürmüşlerdir. Önceki yıllarda çok defa taraf değiştiren Lazlar, kralları bir suikasta kurban gitmiş olmasına rağmen taraf değiştirmemiş ve Iustinianus'a bir mektup yazarak II. Gobazes'in öldürülmesinden dolayı şikâyetle bulunmuştur. Lazlar ayrıca onun yerine genç kardeşi Ztathius'un kral olarak atanmasını da istemişlerdir. Lazika'da Sasanilere karşı zaten zor durumda olan ve Lazların desteğini kaybetmek istemeyen Iustinianus, Ztathius'u kral olarak bölgeye göndermiş ve ayrıca Gobazes'in katlinden sorumlu olanların cezalandırılması için Athanasius adlı bir görevliyi de bölgeye göndermiştir. Yargılama sonunda Rusticus ve sadık yardımcısı John suçlu bulunarak önce sürgüne gönderilmiş daha sonra da idam edilmiştir (Braund, 1994: 308-310).

Ztathius'un Lazika kralı olduğu dönemde bölgedeki Sasani ordusunun kumandanlığına Nakhoragan getirilmiştir. Nakhoragan, daha önce Mermeroes'in kuşatıp alamadığı Phasis üzerine yürümüş ancak mağlup olarak geri çekilmiş ve bu başarısızlığından sonra görevden alınarak idam edilmiştir. Ayrıca Bizanslılar 557'de Rhodopolis'i geri almış ve Lazika'daki dengeler Sasanilerin aleyhine değişmeye başlamıştır (Braund, 1994: 310-311). Ordusunun İran'dan uzak ve zorlu bir coğrafyada daha fazla tutunamayacağını gören Hüsrev, Iustinianus ile barış görüşmelerinde bulunmak için teklifte bulunmuş ve Lazika'da savaş

sona ermiştir (Agathias, 1975: 4.30.7; Mitchell, 2016: 590). Barış görüşmeleri, taraflar arasında daha önce de ilişkilerin gerilmesine neden olan Suania bölgesi sebebiyle uzamıştır. Nihayet 562'de imzalanan barış anlaşmasında Bizans İmparatorluğu'nun Lazika'daki hâkimiyeti kabul edilmiş ancak Suania ile ilgili bir karar alınmamıştır (Blockley, 1985: 55-85; Gretarex ve Lieu, 2002: 134).

Suania'nın konumu 562 yılında imzalanan barış anlaşmasından sonra da taraflar arasında sorun olmaya devam etmiştir. Transkafkasya'nın batısındaki dağlık bölgede yer alan bu küçük krallık Kafkasların kuzeyinden gelen yollara yakın olması sebebiyle stratejik öneme sahipti. Kuzeyden gelen Türk kavimlerinin Transkafkasya'dan daha öteye akınlar düzenlemesini engellemek açısından hem Bizans hem de Sasaniler için önem taşıyan Suania bölgesi üzerinde her iki taraf da hak iddia ediyordu (Braund, 1994: 311-312). Iustinianus'tan sonra tahta çıkan II. Iustinus (565-578), Domnentiolus'un oğlu John'u 567 yılında Sasanilere elçi olarak göndermiştir. İmparator elçisinden Suania meselesini tartışmaya açmasını ve mümkünse bu ülkeyi belli bir meblağ karşılığında satın alma teklifinde bulunmasını istemiştir. Ancak John'un teklifleri Sasani kralı Hüsrev tarafından kabul görmemiş Suania meselesi çözülmemiştir (Blockley, 1985: 97-110). 568/569 yıllarında Bizans İmparatorluğu ile Göktürkler arasında Sasanilere karşı işbirliği başlamış ve Zemarkhos Göktürklerle elçi olarak gönderilmiştir. Dönüş yolunda Sasanilere yakalanmamaya çalışan Zemarkhos, Suania'da Sasaniler tarafından kurulan tuzağa yakalanmadan Bizans topraklarına girmeyi başarmıştır (Blockley, 1985: 117-126). Bu olay Suania'da Sasanilerin daha etkin olduklarını göstermekle birlikte Bizanslılar bölgeyi Lazika'nın bir parçası olarak görmüş ve dolayısıyla Suani'ya hâkim olma hedeflerinden hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir.

Bizans imparatorluğu ile Sasaniler arasındaki savaşlar Armenia'daki çekişmeler ve Bizans'ın Yemen'deki müttefikleri olan Himyerilerin Sasani müdahalesine maruz kalması üzerine 572'de tekrar başlamıştır. Bizans ordusu Melitene'yi yağmalayan Sasanileri Fırat nehri civarında tuzağa düşürüp ağır bir yenilgiye uğratmıştır (Mitchell, 2016: 593-594). Bu galibiyetten sonra üstünlüğü ele geçiren Bizans ordusu, Sasani İmparatorluğu'nun iç kesimlerine kadar sokularak 576'da Azerbaycan'ı ve eskiden beri Sasani kontrolünde olan İberia'yı işgal etmiştir (Theophylact, 1988: 3.15, 1-2). 578'de taraflar işgal edilen bölgelerin iadesi şartıyla barış müzakerelerine başlanmış ancak bu esnada II. Iustinus ve

I.Hüsrev ölmüştür. Hüsrev'in yerine geçen Sasani kralı Hürmüz (579-590)'ün barış görüşmelerinden vazgeçmesi ile savaş tekrar başlamıştır (Mitchell, 2016: 595). Savaşın ilerleyen aşamalarında İranlı büyük ailelerden birine mensup olan Behram Çoban, Sasanilerin Azerbaycan ve Armenia'da ön plana çıkan komutanlarından biri olmuş ve 589'da Suani krallığına bir yağma akını gerçekleştirmiştir. Bu esnada Albania'da faaliyet halinde olan Romanus komutasındaki Bizans ordusu küçük çaplı ilk savaştan yenik ayrılp Lazika'ya çekilmiş ancak daha sonra Aras nehri kıyısında gerçekleşen esas çarpışmada Behram Çoban ağır bir yenilgi almıştır(Theophylact, 1988: 3.6, 15-17, Greatrex ve Lieu, 2002: 172). Bu yenilgiden sonra Hürmüz tarafından görevden alınmak istenen Behram Çoban, kralın emirlerine uymayarak ona isyan etmiştir (Sebeos, 1999: 168-169). Bu isyan neticesinde Sasani ordusunda Hürmüz aleyhine faaliyetler başlamış ve kral tahttan indirilerek oğlu II. Hüsrev (590-628) kral ilan edilmiştir (Theophylact, 1988: 4.1.1-3). Ancak Behram Çoban bu değişikliği kabul etmemiş ve yapılan savaşı kaybeden II. Hüsrev, Bizans'a sığınarak imparator Mauricius (582-602)'tan yardım istemiştir. II. Hüsrev, tahta çıkmasına yardım ederlerse Armenia, İberia ve Mezopotamya'nın kuzeyindeki Sasani topraklarının büyük bir kısmını Bizans'a bırakmayı taahhüt etmiştir (Sebeos, 1999: 76-84; Grousset, 2005: 240). Nihayet II. Hüsrev'in Bizans destekli ordusu Behram Çoban'ı bertaraf ederek Sasani tahtına sahip olmuş ve 591'de Bizans ile Sasaniler arasında bir barış anlaşması imzalanmıştır (Ostrogorsky, 2014: 73; Greatrex ve Lieu, 2002: 173-174). Bu anlaşma ile Lazika'daki hâkimiyetlerini sağlamlaştıran Bizanslılar, İberia'daki Sasani nüfuzunu kırmayı başarmış ve VI. asırdaki savaşlar Bizans İmparatorluğu'nun zaferi ile son bulmuştur (Theophylact, 1988, 5.15-2, Greatrex ve Lieu, 2002: 174).



Harita I. Geç Antikçağ'da Transkafkasya (Prokopios, 2014: xxiv).

2.1. Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler Arasındaki Ticari Rekabet ve Kafkasya

İran'da kurulan Parthlar ve Sasaniler, İpekyolu vasıtası ile Çin ve Hindistan'dan gelen malların Roma İmparatorluğu'na ulaşmasında büyük engel teşkil etmiş ve Romalılar da bu engeli ortadan kaldırmak için farklı yollara başvurmuşlardı. Bu durum, Roma'nın yerini Bizans İmparatorluğu'nun aldığı IV. asır sonlarından itibaren de devam etmiş ve özellikle savaşların yoğunlaştığı VI. asır boyunca Bizans için büyük bir sorun teşkil etmiştir. İpekyolu vasıtasıyla değerli taşlar, baharatlar, kumaşlar ve fildişi gibi pek çok kıymetli mal Batıya ulaşıyordu. Ancak bunlar içerisinde Batılılar için en değerli olanı hiç şüphesiz Çin'de üretilen ipekti. Özellikle Batılı toplumların zengin üst tabakası arasında oldukça rağbet gören ipek, Roma ve Bizans imparatorlukları açısından ulaşılması elzem ticaret mallarından biriydi (Tezcan, 2007: 5vd.). Ancak bu yol İran'dan geçiyor ve Sasaniler ipeğe yüksek gümrük vergisi koyarak Bizanslıları zor durumda bırakıyordu. Ayrıca Sasanilerle yapılan savaşlar ipeğin Batıya ulaşmasını imkânsız hale getiriyordu (Mitchell, 2016: 509).

İpeğin ekonomik açıdan değerini bilen Bizanslılar, bu ürünün sorunsuz bir şekilde ulaşımını gerçekleştirmek için Sasanilerle uzun süreli barış anlaşmaları yapmıştır. Ancak VI. asırdan itibaren Sasani savaşları tekrar başlamış ve Bizans imparatoru I. Iustinus, Bizans imalathanelerinde ipeğe ihtiyaç duyulmasından dolayı İran engelini farklı yöntemlerle aşmaya çalışmıştır (Tezcan, 2012: 241). I. Iustinus'un halefi Iustinianus, ipeğin Bizans ülkesine ulaşması için İran engelini aşacak alternatif güzergâhlar aramaya başlamış ve Çin ile bağlantıyı Kırım'daki Khersones ve Bosporos şehirleri ile Kafkasya üzerinden sağlamayı denemiştir. Iustinianus'un özellikle Kafkaslar üzerinden bağlantı kurmaya çalışması Lazika'nın önemini arttırmış olup bu yeni strateji, Bizans ile Sasanilerin Lazika çevresinde yoğunlaşmasının sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Iustinianus ayrıca Hindistan ile olan bağlantıyı Kızıldeniz üzerinden sağlamaya çalışmış ve Axum'daki Habeş devleti ile temasa geçmiştir. Ancak Kafkaslar üzerinden giden güzergâh zorluklarla dolu olduğu için beklenen etkiyi oluşturamamış ve Habeşli tacirlerle yapılan iş birliği İranlı tüccarların Kızıldeniz etrafındaki etkinliklerini azaltmaya yetmemiştir (Ostrogorsky.2015: 68-69). Ancak Iustinianus döneminin ilerleyen yıllarında ipek ile ilgili önemli gelişmeler yaşanmış ve ipek ithalatı Bizans için büyük bir sorun olmaktan çıkmıştır. Misyonerlik faaliyetleri için

Hindistan'da bulunan ve 551'de geri dönen rahipler imparatora ipeğin nasıl üretildiğini öğrendiklerini anlatmışlar ve hammadde toplamak üzere tekrar Hindistan'a gönderilmişlerdir (Procopius, 8-18, 1-8; Mitchell, 2016: 509-510). Böylece başa İstanbul olmak üzere imparatorluğun farklı şehirlerinde ipek üretimi önemli bir seviyeye ulaşmıştır (Ostrogorsky, 2015: 69; Lopez, 1945: 1vd.). Öte yandan Sasaniler de Iustinianus'un çağdaşı I. Hüsrev döneminde ipek üretimine başlamış ve Sasaneler bundan sonra Çin'den Basra Körfezi'ne uzanan ticaret yolları üzerinde tek başına söz sahibi olma hedefiyle hareket etmiştir. I. Hüsrev'in ticaret yollarında tek başına söz sahibi olma isteği sadece Bizanslıların Doğu ile yaptığı ticarete engel olmamış, VI. yüzyıl ortalarında kurulan ve Sasanelerin doğusunda bulunan Göktürkleri de zor duruma sokmuştur. Nitekim İstemi Yabgu (552-576) Göktürklerin ticari etkinliklerinde mühim bir rol oynayan Soğdluların isteği üzerine I. Hüsrev'e elçiler yollamış ve Soğdluların Sasani topraklarında yaşadığı sorunları çözmek istemiştir (Tezcan, 2012: 243). Bizans imparatoru II. Iustinus da Sasanelere karşı ittifak kurmak ve onların Doğu ticaretindeki etkinliklerini azaltmak için Göktürklerle temasa geçmiştir (Frye, 1984: 328). Soğdlu tüccarlar, Bizans ile yaptıkları ticarete karşılaştıkları sorunları çözmek ve İran engelini aşmak için İstemi Kağan'a başvurmuş ve o da bu talebi karşılamak için Maniakh önderliğindeki elçilik heyetini İstanbul'a göndermiştir. Maniakh önderliğindeki elçiler İstanbul'a gelmiş ve Bizans ile Göktürkler arasında Sasanelere karşı siyasi ve ticari işbirliğini ihtiva eden bir ittifak kurulmuştur. Ancak Bizans ile Göktürkler arasındaki görüşmelerden haberdar olan I. Hüsrev, Kafkasya'nın güneyinde elçilik heyetinin geçebileceği yerleri ve geçitleri kontrol altına almıştır. Dolayısıyla Maniakh ve ondan sonra Göktürlere elçilik ziyaretinde bulunan Zemarkhos, yolculukları esnasında büyük zorluklarla karşılaşmış ve Sasanelere yakalanmamak için Kafkasya'nın sarp bölgelerinden geçmek zorunda kalmışlardır. Bizans ile Göktürkler arasındaki diplomatik girişimler kısa bir süre sonra sonuç vermiş ve 570'te Göktürkler, 572'den itibaren Bizanslılar Sasanelere savaş açmıştır (Greatrex ve Lieu, 2002: 137 vd.).

Bizans-Sasani savaşları II. Iustinus'un halefi II. Tiberius (578-582) döneminde de devam etmiştir. II. Tiberius, 579 senesinde muhafız subaylarından biri olan Valentinus'u Göktürlere elçi olarak göndermiştir. Ancak Valentinus, Türk elçilerinin Bizans ülkesine giderken Kafkasya'nın zorlu yollarından geçirilmesi sebebiyle Türk idarecilerinin tepkisi ile

karşılaşmıştır. Ayrıca İstemi Yabgu'nun oğlu Tardu, Bizanslıları sözlerinde durmadıkları gerekçesiyle suçlamış ve tehdit etmiştir (Blockley, 1985: 173-179; Golden, 2002: 105-106). Türk elçilerin Bizans'a seyahat ederken Kafkasya'daki zorlu yolları kullanmak zorunda kalması Sasanilerin VI. asrın sonlarına doğru Kafkasya'nın güneyindeki stratejik ana güzergah ve geçitlerde etkin olduklarını göstermektedir. Ayrıca Göktürklerin Bizanslıları sözlerinde durmamakla suçlaması da Bizans'ın ittifaktan uzaklaştığını göstermektedir. Nitekim Bizanslılar, Göktürklerle yaptıkları ittifaka sadık kalmayarak Kafkasya'da Göktürklerle bağlı olan ve hem Sasaniler hem de kendileri için tehdit unsuru olan Sabirlere saldırmış ve ağır bir darbe indirmiştir. Bizanslıların ittifaka aykırı davranması, Sasanilerin kendilerine sunduğu bazı tavizlerle ilgilidir. Bizans-Türk ittifakı karşısında zor durumda kalan ve Türkleri daha büyük bir tehdit olarak gören Sasanilerin, Bizanslıları ticaret yollarının açık kalması karşılığında ikna edip tarafına çektiği ve Göktürkleri yalnızlaştırdığı anlaşılmaktadır (Golden, 2002: 106, Tezcan, 2012: 245-246).

Sonuç

Kafkasya, Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasında V. ve VI. asır boyunca devam eden savaşların en önemli cephelerinden biri olmuştur. Bu savaşlarda Sasaniler, Kafkasya'nın kuzeyinden gelen Türk akınlarını önlemek ve İberia'daki hâkimiyetini devam ettirmek için özellikle Transkafkasya bölgesine yoğunlaşmış, Bizanslılar da Karadeniz'in güneydoğu sahillerini savunmak ve bölgedeki muhtemel Sasani ilerleyişini durdurmak için bölgeye önem vermiştir. V. asır boyunca Hunlar her iki imparatorluk için de büyük bir tehdit unsuru olmuş ve bu durum Bizans ve Sasanilerin ortak tehlikeye karşı işbirliği yapması için zemin hazırlamıştır. Ancak V. yüzyıl sonlarından itibaren işbirliği sona ermiş ve taraflar arasında savaş yeniden başlamıştır. Bu savaşlarda, Lazika bölgesi ön plana çıkmış olup taraflar Lazika üzerinden hem askeri hem ticari rekabete girmiştir. Sasaniler, Lazika'da kontrol sağlayarak İberia'daki otoritesini sağlamlaştırmak ve Bizanslılara karşı tampon bölge oluşturmak istemiş, Bizanslılar ise Lazika'daki hâkimiyetlerini devam ettirerek Sasanilerin Karadeniz kıyılarına ulaşmasını engellemeye çalışmıştır. Savaşın odak noktasındaki Lazlar, genellikle Bizanslılarla birlikte hareket etmiş ancak gerektiğinde taraf değiştirerek Sasanilere de yaklaşmışlardır. Her iki taraf da mensubu oldukları dini Lazika'da yayarak hâkimiyetlerini pekiştirmeye çalışmış ancak bu faaliyetler bazen Lazların kendilerini baskı altında hissederek taraf değiştirmesine yol açmıştır.

Bizanslılar, Doğu ile yaptıkları ticarete kendilerine engeller çıkaran Sasaniilere karşı alternatif yollar arayarak Lazika üzerinden yeni güzergahlar belirlemeye çalışmış ancak bu girişim beklenen neticeyi vermemiştir. Lazika çevresindeki Bizans-Sasani savaşları VI. asrın ortalarında yoğunlaşmış ancak Lazika gibi imparatorluğun merkezine uzak bir bölgede savaşıyan Sasaniilerin yaşadığı iase sıkıntısı, mücadelenin kaderini belirleyen temel etkenlerden biri olmuştur. Sonuç olarak, Bizanslılar Transkafkasya'daki kazanımlarını korumuş ve bölgedeki dengeler VII. asırda Müslüman Arapların gelişine kadar değişmeden devam etmiştir.

Kaynaklar

- Agathias (1975). *The Histories*. (Trans. Joseph D. Frendo), Berlin: Walter De Gruyter.
- Ahmetbeyoğlu, A. (1995). *Grek Seyyahu Priskos (V. Asır)'a Göre Avrupa Hunları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Arslan, M. (2007). *Mithradates VI Eupator Roma'nın Büyük Düşmanı*. İstanbul: Odin Yayınları.
- Blockley, R. C. (1983). *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, Liverpool: Francis Cairns.
- Blockley, R. C. (1985). *The History of Menander the Guardsman, Introductory Essay, Text Translation and Historiographical Notes*. Liverpool: Francis Cairns.
- Braund, D. (1994). *Georgia in Antiquity A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562*. Oxford: Oxford University Press.
- Bury, J. B. (1897). The Nika Riot. *The Journal of Hellenic Studies*, 17, 92-119.
- Demircioğlu, H. (2015). *Roma Tarihi I. Cumhuriyet, I. Kısım*. Ankara: TTK.
- Emir, O. (2014). *Hellenistik ve Roma Dönemlerinde Pontos (MÖ IV. yy.-MS III. yy.)*. Doktora Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Frye, R. N. (1984). *The History of Ancient Iran*. München: C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung.
- Golden, P. B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Greatrex, G. (1997). The Nika Riot: A Reappraisal. *The Journal of Hellenic Studies*, 117, 60-86.
- Greatrex, G. (1998). *Rome and Persia at War*. Liverpool: Cairns.

- Greatrex, G. & Lieu, S. N. C. (2002). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II 363-630*. London&New York: Routledge.
- Greatrex, G. (2006). Byzantium and the East in the Sixth Century. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, (Ed. Michael Maas), 477-509, New York: Cambridge University Press.
- Grousset, R. (2005). *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*. (Çev. Sosi Dolanoğlu), İstanbul: Aras Yayınları.
- Honigman, E. (1970). *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*. (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kapar, M. A. (2003). Lahmiler. *İslam Ansiklopedisi*, C. 27, 54-55, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lopez, R. S. (1945). Silk Industry in the Byzantine Empire. *Speculum*, 20/1, 1-42.
- Mitchell, S. (2016). *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi M.S. 284-641*. (Çev. Turhan Kaçar), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ostrogorsky, G. (2015). *Bizans Devleti Tarihi*. 8. Baskı, (Çev. Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Parnell, D. A. (2017). *Justinian's Men Careers and Relationships of Byzantine Army Officers, 518-610*. London: The Palgrave Macmillan.
- Procopius (1914). *History of the Wars*. (Trans. H. B. Dewing), London-New York: William Heinemann-The Macmillan Co.
- Procopius (1940). *On Buildings*. (Trans. H. B. Dewing), Loeb Classical Library, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Prokopios (2014). *The Wars of Justinian*. (Trans. H. B. Dewing, Revised and Modernized by Anthony Kaldellis), Cambridge: Hackett Publishing.
- Tezcan, M. (2007). Eskiçağ'da Roma İmparatorluğu'nun Karadeniz Bölgesi Vasıtasıyla Hindistan ve Çin ile Ticareti. *Karadeniz Tarihi Sempozyumu I. Cilt: Başlangıçtan 20. Yüzyıla*, (Yay. Haz. Kenan İnan vd.), 3-36, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Tezcan, M. (2012). *Klasik ve Ortaçağ Dönemlerinde Karadeniz ve Kafkasya*. Trabzon: Serander Yayınları.
- The Armenian History Attributed to Sebeos* (1999). (Trans. R. W. Thompson & J. Howard-Johnston), Liverpool: Liverpool University Press.
- The Chronicle of John Malalas* (1986). (Trans. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys & Roger Scott), Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies.

The Chronicle of Theophanes Confessor Byzantine and Near Eastern History AD 284-813 (1997). (Trans. Cyril Mango & Roger Scott), Oxford: Clarendon Press.

The History of Theophylact Simocatta (1988). (Trans. Michael & Mary Whitby), Oxford: Clarendon Press.

The Syriac Chronicle Known As That of Zachariah of Mitylene (1899). (Trans. F. J. Hamilton & E. W. Brooks), London: Methuen&Co.

Winter, E. & B. Dignas (2007). *Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals*. Cambridge.

SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÖNEMDE AVRASYA'DA RUSYA ETKİSİ VE RUS DIŞ POLİTİKASINDA AVRASYACILIK

Mevlüt AKÇAPA - Meryem ODABAŞ***

Giriş

Avrasya kavramının literatürde ilk olarak Alexander von Humboldt tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Kavramın uluslararası ilişkiler yazımına konu olması ise jeopolitik teoriler kapsamında değerlendirilmeye başlamasıyla gerçekleşmiştir. Özellikle Mackinder'ın Kara Hâkimiyet Teorisi çerçevesinde ortaya attığı 'Kalpgâh Kuramı' Avrasya'nın uluslararası politikada önemini artırmıştır. Doğudan batıya bir hat çizen coğrafyasıyla çok farklı anlamlarla ifade edilen Avrasya'ya Sovyetler Birliği'nin varlığı da ekonomik, kültürel ve siyasi yeni boyutlar eklemiştir. Savitski, Avrasya kavramının, Beyaz Deniz-Kafkas bölgesi, Batı Sibiry ve Türkistan ile beraber üç büyük oayı içinde barındırdığından söz etmiştir (Imanov, 2008: 88). Avrasya bölgesi, Avrasya'nın coğrafi alanlarını kapsayan bir bölge olarak tanımlanmaktadır. Bölge içerisinde, Kafkasya'nın batısı, Çin, Ermenistan, Gürcistan, Moldova, Kırgızistan, Kazakistan, Rusya, Ukrayna, Tacikistan, Azerbaycan ile Türkmenistan'ı barındırmaktadır (Armağan, 2011: 1-3).

Tarihsel süreçte Avrasya, bölgeye hâkim olmaya çalışan aktörlerin mücadele alanına dönüşmüştür. Küresel bir hegemon olarak ABD'nin hem Soğuk Savaş yılları boyunca hem de Soğuk Savaş sonrasında farklı stratejiler geliştirerek Avrasya'da nüfuz kurma çabası görülmektedir. Buna mukabil Rusya, bölge içinden bir aktör olarak anti-Amerikancı bir strateji geliştirmeye çalışmaktadır. Soğuk Savaş sonrası dönemde özellikle 1990'lı yıllarda Rusya'nın gerileyen gücü, ABD'nin Avrasya'da etkinliğini pekiştirmesine imkân vermiştir. Ancak Vladimir Putin iktidarı

* Dr. Öğretim Üyesi - Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü - Bursa / Türkiye, mevlut.akcapa@btu.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-7123-3317).

** Yüksek Lisans Öğrencisi - Bursa Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası Ekonomi Politikası Programı - Bursa / Türkiye, meryem.zen@hotmail.com (Orcid ID: 0000-0003-4066-9916).

ile birlikte Rusya, Avrasya'da gücünü yeniden tesis etmeye başlamıştır. Bu noktada Avrasyacılık ideolojisi Rusya'nın dış politikasını şekillendiren unsurların başında gelmiştir. Rusya, Avrasya coğrafyası üzerindeki hâkimiyet mücadelesinde ABD'ye karşı bir Avrasya Bloku oluşturmaya çalışmaktadır. Bu çalışmada Soğuk Savaş sonrası döneme odaklanılarak, Rusya'nın Avrasya'daki etkinliğini belirleyen faktörler üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte Avrasyacılık ideolojisi çerçevesinde Rusya'nın Avrasya'da izlediği politikalar analiz edilecektir.

1. Soğuk Savaş Sonrası Rusya

Sovyetler Birliği'nin sosyo-ekonomik ve jeopolitik olarak dağılmasına sebebiyet veren önemli unsurlar bulunmaktaydı. Bu unsurlardan ilki, sosyalist rejimin var olduğu dönemde, komünist ideolojinin içerisine manevi, geleneksel ve salt milli unsurların dahil edilememiş olmasıydı. Ayrıca Sovyetler Birliği'nin, Atlantikçi Batı Bloku ile jeopolitik ve stratejik düzeyde uzun süreli bir rekabeti mümkün değildi. İdari yapısı içindeki bölünmenin dayandığı anlamların laik, niceliksel ve fonksiyonel şeklinde olması Sovyetler Birliği'ni dağılmaya doğru götüren bir diğer unsuru oluşturmaktaydı. Sovyetler Birliği'nin ekonomik sistemindeki temel aldığı sosyalist çevrimi, toplumu adanma ruhundan uzaklaştırmıştı. Bu hususlar Sovyetler Birliği'nin dağılmasında oldukça önemli unsurları oluşturmuştur (Dugin, 1999: 40-43).

İki kutuplu sistemin sona ermesi, Berlin Duvarı'nın 1989 yılında yıkılmasıyla başlamış, Doğu Blokunun dağılması ile devam etmiş ve 1991'e gelindiğinde de Sovyetler Birliği'nin dağılması ile son bulmuştur. Sovyetler Birliği'nin dağılması, Avrasya Bölgesinde boşluğa sebebiyet vermiştir. Aynı zamanda bağımsızlığını ilan eden ülkelerin ortaya çıkmasıyla sistemsel krizler yaşanmaya başlamıştır. Bunların sonucunda meydana gelen değişim siyasal düzenin de bozulmasına yol açmıştır. 1990 yılında Mihail Gorbacov aldığı geniş yetkilerle, ülkedeki en önemli ve tek otorite haline gelmiştir. Gorbacov görevine hızlanmış bir politikayla başlamış, Doğu Blokunun yapısını ve tüm dünyada ideolojik düzenin sorgulanmasını başlatacak olan glasnot ve perestroyka (açıklık ve yeniden yapılanma) politikalarını başlatmıştır (Pacteu, 1996: 136). Gorbacov'un açıklık ve yeniden yapılanma politikalarının amacı, siyasal ve ekonomik sisteme düzen getirmek iken diğer taraftan da federal sistemde değişiklikler yapmaktı (Armaoğlu, 2018: 946).

Gorbaçov'un elinde bulunan geniş yetki, birlik yasalarına tezat olan cumhuriyet yasalarını iptal hakkını da kapsıyordu. Bu durum ve yetkinin genişliği, cumhuriyetler arasında muhalefetin artmasına ve anlaşmazlığa sebep olmuştur. Muhalefet lideri Boris Yeltsin ve Gorbaçov'un uyuşmazlık nedenlerinden biri Yeltsin'in çok partili demokrasi istemesi, piyasa ekonomisine geçiş talebi ve eşitlikçi davranışın diğer cumhuriyetlere uygulanması olmuştur. 1991 yılında komünizm taraftarlarınca desteklenen bir darbe ile Gorbaçov görevinden alınmıştır. Akabinde gerçekleşen cunta ve liderliğini Yanayev'in gerçekleştirmesi ile Gorbaçov görevine geri döndürülmüştür. Aralık 1991 yılında Rusya, Beyaz Rusya ve Ukrayna Bağımsız Devletler Topluluğunu oluşturmaya başlamıştır. Diğer devletlerle de bağlantılarını sürdürürken Gürcistan ve Baltık ülkeleri haricinde sekiz ülke daha katılım talep etmişlerdir. Aynı dönem Gorbaçov istifa etmiş ve Rusya Federasyonu ilan edilmiştir (Kelliev, 2005: 9-19). Rusya Federasyonu olarak yeni adını alan eki Sovyetler Birliği, 1991'de Çeçenistan'ın bağımsızlığını ilan etmesiyle ciddi bir sorun ile karşı karşıya kalmıştır (Öztürk, 1996: 3-9). Hemen akabinde Inguslar'ın da cumhuriyet talebiyle Kuzey Osetya'dan toprak talep etmesi Osetyalılar ve Inguslar arasında çatışmalara sebebiyet vermiştir. Rusya'nın müdahil olduğu çatışmalar çok fazla insanın hayatını kaybetmesine neden olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin çökmesinin akabinde, Batı'nın Rusya'yı dönüştürmeye çalıştığı siyasal yapı, farklı jeopolitik işleve bağımlı, dünya siyasetinde katılımının doğrudan olmadığı şekliyle dizayn edilmeye çalışılmıştır. 1992'de Amerikan Kongresi'nde Paul Wolfowitz tarafından sunulan raporda, dağılan Sovyetler Birliği coğrafyasında ABD'nin bilgisi dışında bağımsız stratejik ve büyük bir oluşumun olmaması gerektiği belirtilmişti. Bu sebeple, Rusya'ya biçilen rol "bölgesel devlet" rolü olmuştur. Teklif edilen bölgesel devlet rolü Rus kökenlerine, geleneklerine ve ilerleyişlerine oldukça zıt bir strateji taşımaktaydı. Bu şekilde Rusya'yı İmparatorluk ruhundan ve jeopolitik düzlemlerinden uzaklaştırmayı hedeflemekteydiler (Dugin, 1999: 36-37).

Rusya yaşadığı kriz dönemlerini Vladimir Putin Döneminde aşmaya çalışmıştır. 2004 yılında Putin, Rusya dışındaki ülkelerde bulunmayacak güçte bir atom bombası geliştirdiklerini açıklamıştır. Bu hamle uluslararası sistemde Rusya'nın aktif olacağının göstergesi niteliğindedir. Ayrıca Rus halkına da ulusal birliği sağlama ve değişen güç dengesinde aktif rol oynanacağı mesajı verilmiştir. Yine Rusya'nın ABD'ye ait

olan füze kalkanını devre dışı bırakacak bir silah geliştirdiğine ilişkin açıklamaları, Rusya'nın küresel sistemde aktif olarak yer alacağını belirtmektedir (Anık, 2005: 70).

2. Rus Dış Politikasına Etki Eden Akımlar

	Liberal küreselciler	Gerçekçi uluslararasılar	Medeniyetçi jeopolitikçiler
İstikrar(sızlık) kaynakları	Asimetrik tehditler, İnsan hakları ihlalleri, Terörizm, WMD	Hegemonik hırslar, Güç değişimleri, Terörizm, WMD, Geleneksel olmayan tehditler	Batılı/Deniz gücü yayılmacı hedefler, Kültürel yayılmacılık
Düzen	Küreselleşme, Batı öncülüğündeki liberal demokratik sistem	Çok kutuplu dünya, Uluslararası işbirliği ve rekabet	Çok/iki kutuplu düzen, Medeniyetler arası rekabet
Ana konu	Medeni vs. anti-demokratik ülkeler, Uluslararası örgütler ve STK'lar	Lider ülkeler	Medeniyetler, Deniz/Kara gücü
Kimlik	Önde gelen Batılı devletler	Büyük Avrasya Gücü	Karacı Büyük Güç, Belirli medeniyet
Oyun kuralları	Küresel standartlar, Farklılıklara rağmen birlik	Karşılıklı anlayış, Ulusal çıkarlar	Jeopolitik düşünce, Sıfır toplamı oyun

Kaynak: Shin B.S.(2009) Russia's Perspectives on International Politics: A Comparison of Liberalist, Realist and Geopolitical Paradigms. *Acta Slavica Iaponica*(26)s. 22.

Şekil 1. Uluslararası İlişkiler Görüşlerinin Temelleri

Rus dış politikasında liberal küreselciler, gerçekçi uluslararasılar ve medeniyetçi jeopolitikçiler istikrar ve istikrarsızlığı, düzeni, kimliği oluşturan etmenleri ve konuları oluşturulan ana unsurları farklı açıklamaktadır. Liberal küreselciler için istikrar ve istikrarsızlığı kitle imha silahları, insan hakları ihlali ve asimetrik tehditler belirlemektedir. Düzen sağlayıcı unsurlar, küreselleşme, demokratik sistem ve Batı ile iyi ilişkiler perspektifinde oluşmaktadır. Çok kutuplu bir sistem liberaller için Batı'dan uzak kalma anlamını taşımaktaydı. Liberal küreselciler Batı dışında kurulacak iyi ilişkilerin Rusya için olumsuz sonuçları da beraberrinde getireceğini savunurlar. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonraki süreçte Batı yanlısı politika aynı zamanda liberal görüş akımının dış politikaya etkisini göstermektedir. Gerçekçi uluslararasılar çok kutuplu bir dünya düzenini benimserken, Avrasyacılık perspektifinde, ulusal çıkarlara odaklanan bir bakış açısı benimsemiştir. Medeniyetçi jeopolitikçiler ise çok kutuplu sistemin düzenin oluşumuna etkisini, istikrar ve istikrarsızlığın kaynağının Batı ve kültürel yayılmacılık ekseninde oluşacağını savunmuşlardır.

Felsefi dünya görüşü	Atlantikçi	Gerçekçi	Avrasyacı
Destekleyen gruplar	Batıcı liberaller	Pragmatik devletçiler	Geleneksel milliyetçiler
Politikacıları	Kozyrev/Gorbaçov	Putin/Primakov	Zhuganov/Zhirinovsky
Dış politika anlayışı	Küreselcilik	Pragmatik/ müdafacı uluslararasılık	Milliyetçilik
Batı algıları	Batı ile işbirliği	Büyük güç pragmatizm/ dengelemesi	Batıdan kopma ve karşı durma
Uluslararası politika algıları	Karşılıklı bağımlılık	Etkileme ve uluslararası saygınlık	Farklılıklar

Kaynak: Shin, B.-S. (2009). Russia's Perspectives on International Politics : A Comparison of Liberalist, Realist and Geopolitical Paradigms. *Acta Slavica Japonica*(26),s.9.

Şekil 2. Rus Dış Politikasında Fikir Grupları

Rus dış politikasında Batı ile iş birliğini destekleyen Batılı liberal-lerin desteklediği Atlantikçi fikir grubunun politikacılarında Kozirev, Gorbaçov Batı'ya bağımlı bir politika izlemiştir. Gerçekçi fikir grubunun politikacılarından Putin merkezîyetçi politikalarını uyguladığı ilk döneminin akabinde pragmatik politikalar izlemeye başlamıştır. Avrasyacı politika da ise Zhuganov Batıdan tamamen kopma ve karşı durma politikalarını uygulamıştır.

3. Rusya'nın Yeni Jeopolitiği

19. yy. sonu ve 20. yy. başlangıcında, H. Mackinder ile diğer bilim insanlarının kurduğu jeopolitik model de dünyada iki küresel jeopolitik inşasının var olduğu, Kara Uygarlığı için Avrasyalılık (tellurokrasi), Deniz Uygarlığı için ise Atlantiklilik (talassokrasi) terimleri ile nitelendirildiği belirtilmiştir. Rusya'nın dahil olduğu heartland (Kalpgâh), Avrasyalılık kutbunun temelini oluşturmaktadır. Mackinder'ın ortaya attığı formülde "Avrasya'yı kontrol eden dünyayı kontrol eder" ifadesi Avrasya'da kontrolün kıta içerisinden "Kalpgah"tan çıkacağını öngörmektedir (Dugin, 2017: 195-196). Rusya'nın tüm jeopolitik düzenlemeleri, askeri doktrin modeline bağımlı durumdadır. Rusya'nın jeopolitik durum ile bağlantılı olarak askeri doktrininin kesinlikle Avrasyacı olması gerektiği değerlendirilmektedir. Ancak Avrasyacı bakış açısı ile Rusya'nın iç jeopolitiği doğru analiz edebilecek ve gelişim hızı verilecek öncelikler belirlenebilecektir (Dugin, 1999: 128-129).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonraki Rusya farklı sorunlarla da karşı karşıya kalmaya başladı. Yasa dışı göçler, terör, kaçakçılık, uyuşturucu kullanımı ve ticareti, Sovyetler Birliği'nin dağılması sonucunda kurulan yeni cumhuriyetlerdeki Rus kimliği gibi birçok konu

başlıca sorunları oluşturmuştur. Rusya'nın bu dönemi kadar uyguladığı sert askeri politikalarının dışında ve daha ılımlı politikalar izlenmesi gerekmekteydi. Rusya'daki iç tehditler, dış tehditlerden daha önemli bir hal almaktaydı. 1993 yılındaki askeri alandaki doktrin yine dışsal tehditleri içermekteydi. 1990 sonrası dönemde Rusya'nın sürdürdüğü emperyalist eğilim doktrinde yer alan ifadelerde de kendisini göstermekteydi (Öztürk, 2000: 3-9). Ancak 1997'ye gelindiğinde, ulusal güvenlik doktrini kapsamında iç tehditlerin üzerinde duruldu. Ülkedeki tehditlerin sadece dıştan gelen tehditler değil içten olan tehditlerin daha önemli durumda olduğunun altı çizildi. İç güvenlikte oluşan sorunların nedenleri de yasa dışı göçler, terör, kaçakçılık, uyuşturucu kullanımı ve özellikle ticareti gibi nedenler olduğu kararlaştırıldı (Rossiyskaya gazeta, 1997: 4-5).

Rusya'nın bu dönemde yeni jeopolitiği görmesi gerekmekteydi. Bu süreçte Avrupa Birliği ekonomik alanda, politik ve siyasal birçok alanda hızlıca ilerlerken, NATO'da yeni üyelerini bünyesine katıp genişlemeye ve güçlenmeye başlamıştı. Ayrıca NATO Birleşmiş Milletler'in de içinde bulunduğu birçok uluslararası arenadaki örgütleri saf dışı bırakmaktaydı. Rusya'nın NATO'nun yeni düzeni içinde de yer bulabilmesi gerekmekteydi. Rusya aynı zamanda içlerinde Afganistan, Tacikistan ve Kafkasya'nın olduğu coğrafyalarda da tehditle karşılaşmakta diğer taraftan ise Uzak Doğu'da da denge sağlamak mecburiyetindeydi. Bu süreçte Rusya globalleşme sürecinin yarattığı olumsuz etkileri de çözme mecburiyetindeydi.

Rusya, jeopolitik manada Kalpgâh ile aynı ülke olarak nitelendirildiğinden, uzun ve kısa vadeli siyaseti açısından, gelişime kendi maden yataklarından ve teknolojik uygulamalarından başlamalıdır. BDT ülkeleri, Yakın Doğu ve Asya ülkeleriyle maden yatakları ile ilgili organizasyonlarını güçlendirmelidir. Ayrıca, Avrasya'ya ilişkin ulaşım ağının da gelişimi önemli bir yer tutmaktadır (Dugin, 2017: 197).

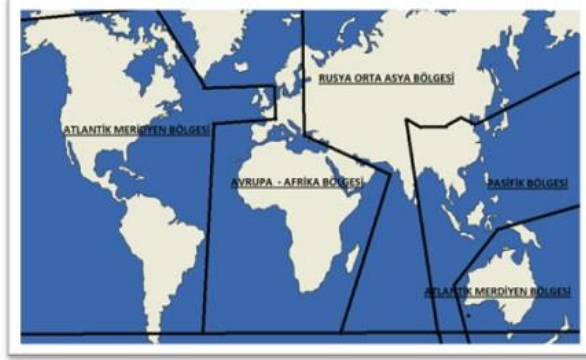
4. Avrasyacılık

Avrasyacılık, 1917'de Sosyalist Ekim Devrimi ile gerçekleşen ilk Rus göçünün yaşanmasına müteakip ortaya çıkan siyasi, ideolojik aynı zamanda toplumsal bir harekettir. Ortaya çıkan bu hareket ile Rus halkı Doğu ya da Batı kültürüne ait olmadıklarını, her iki kültürü de taşıdıklarını ileri sürmüşlerdir. Doğu ya da Batı kültürüne ait olmamaları düşüncesi ile Asya ya da Avrupa'nın da bir parçası olmadıklarını, Rus halkının Avrasyalı toplumunun bir parçası olduklarını savunmuşlardır (Dugin,

2017: 19-21). Rusya'nın 20. yüzyıl itibari ile Avrasya bölgesinde hâkimiyet sağlayabilmek ve güç sahibi olabilmek için izlediği politika Avrasyacılık kavramı olarak ortaya çıkmıştır. Rusya'nın izlediği Avrasyacılık politikası temelleri, İmparatorluk dönemindeki, Çar I. Petro dönemine dayanmaktadır. Avrupa'ya sürgün edilen ve 1917 Bolşevik Devriminde muhaliflik yapmış olan Rus aydınlarca Avrasyacılık geliştirilmiş ve 1920'lere gelindiğinde de bir akım halini almıştır. Avrasyacılık kavramı, Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte tekrar ön plana çıkmıştır. 1992 yılında Rusya Devlet Başkanı Yeltsin'in dış politikadan sorumlu danışmanı Stankeviç "Atlantikçilik – Avrasyacılık" kavramı ile Avrasyacılığın literatürde yeniden yer almasını sağlamıştır. Yeni Avrasyacılık akımının en önemli temsilcilerinden Aleksandr Dugin, Avrasyacılığın düşünce sistemini daha etkin hale getirmeye çalışmıştır. Tradisyonalizm akımı ve nasyonal Bolşevizm akımı gibi akımlardan etkilenecek, BDT coğrafyasında aynı zamanda kıtasal seviyede ekonomi bilimi, felsefe ve siyaset bilimi, stratejik ve jeopolitik bilimleri gibi alanları kapsayan sistematik bir bakış açısı geliştirmiştir (Sönmez, 2010: 73-96).

Yeni Avrasyacılar, Rusya'nın başlı başına jeopolitik anlamda önemli bir noktada, aynı zamanda önemli bir medeniyet olduğunu belirtmişlerdir. Batı'dan kötülük dışında bir şey gelmeyeceğine inanan ve gelenekleri Slavofil geleneği olan Yeni Avrasyacılar, Batı'nın Rusya için sürekli tehdit olacağını benimsemişlerdir. Uluslararası politikalarını belirlerken, çıkarlara dayalı bir politikanın, dostluk politikasından daha önemli olduğunu düşünmüşlerdir. Yeni Avrasyacılar göre, uluslararası çıkarları içinde barındıran tekli bir dış politikanın yürütülmesi gerekmektedir (Sönmez, 2010: 37-76). Yeni Avrasyacılık savunucularından Dugin, Rusya'nın Çarlık ve Sovyetler Birliği zamanlarındaki sentez olan bir İmparatorluk devleti şeklinde olduğunu ve asla etnik bir yapıya ya da ulus kavramına dayandırılmış bir modelde olmadığını savunmuştur (Dugin, 2017: 55). Rus devlet geleneklerine Avrasyacılık bağlamında bakıldığında, otoriter bir yönetim tarzının öne çıktığı görülmektedir. Otoriterliğin ise tarihsel süreçten tevarüs edilen bir eğilim olduğu göze çarpmaktadır. İşyar, bu eğilimi şöyle ifade etmektedir; "Rus 'Devletçi' (Statist) geleneği, genel olarak Rus Ortodoks Hristiyanlığının 'cemaat' (sobornost) fikrine dayanan güçlü, totaliter ve otoriter bir devlet şekli savunmaktadır. Avrasyacılar da bu geleneğe yakın olmakla birlikte, biraz da kendilerine has bir şekilde, ideallerindeki devletin şekli ve niteliği ile Avrasya bölgesinin aşkın doğal yapısı arasında doğrudan bir kore-

lasyon bulunduğuna işaret etmektedirler. Bu anlamda, tabiat şartları, Avrasya halkını tek ve otokratik bir devlet oluşturma zorunluluğu ile karşı karşıya bırakmıştır.” (İşyar, 2010: 34).



Şekil 3. Aleksandr Dugin'in Dört Küresel Bölgesi

Dugin, dört küresel bölgenin önemi üzerinde durmuş ve bu bölgelerin Şekil 3'te belirtildiği gibi olduğunu savunmuştur. Avrasyacılığın üç büyük bölge projesi olduğunu belirtmiş, dört bölge sisteminin Avrasyacılığın önemli stratejik amacı olduğunu vurgulamıştır. Atlantikçi bilimcilerin, üç büyük bölgede dünya geleceğini değerlendirdiğini, Rusya ve Orta Asya bölgesinin parçalanıp, diğer güçlerin yönettiği bölge olarak değerlendirmeye alındığı öngörülmektedir. Dördüncü Bölge olmadığı takdirde, dünya tek kutup olarak kalacak ancak dördüncü bölge varlığı kuvvet dengesini değiştirebilecektir. Dördüncü bölgenin varlığı aynı zamanda hem çok kutupluluğu hem de büyük bölgelerde de gerçek mana da özgürlüğü ve bağımsızlığı getirecektir. Dugin, bu bölgelerin Avrasyacı bakış açısında yer alan İmparatorluk yapısının oluşturulması için önemli ortakların olduğunu belirtmiştir (Dugin, 2017: 55-57).

5. Vladimir Putin Döneminde Rusya'nın Avrasya Politikası

Putin, Rusya'nın mücadele etmekte olduğu sosyal ve ekonomik problemlerin çözümü için yegane yolun merkezi otoriteyi güçlendirmek olduğunu düşünmüştür. Haas (2005), Putin'in bu fikrini "dikey" bir yaklaşım tarzı olarak tanımlamaktadır. Bu dikey yaklaşıma göre Putin, özellikle ekonominin hayati alanlarını kontrol eden oligarklardan kontrolü geri almak gibi, diğer alanlarda da benzer bir tutum sergilemiştir. Buna bölgesel yönetimler üzerinde Kremlin'in gücünü artırmak da dâhildir. Bu yolla Putin, hükümet gelirlerini artırmayı, suç ve terörizmle mücadele konusunda daha etkin mücadele etmeyi amaçlamıştır. Bu

amacı gerçekleştirirken bölgesel yönetimler üzerinde tam yetkili kişileri görevlendirme yöntemine başvurmuştur. Bu tip bir görevlendirmenin amaçlarından biri de ayrılıkçı hareketleri etkisiz hale getirmektir (Haas, 2005: 4). Oligarklar benzeri iktidara ortak olan grupların etkisinin kırılması, hükümet gelirlerinin artırılma çabası, bölgesel yönetimlerin üzerinde Kremlin'in gücünün artırılması ve ayrılıkçı hareketlerin etkisiz kılınması gibi istekler, Putin yönetiminin, gücü Kremlin'de toplama çabalarının kilometre taşlarını oluşturmuştur.

Esasen merkezi yönetimin güçlendirilmesi odaklı siyaset tarzında Rusya siyasetini etkileyen iki gruptan söz edilebilir. Bunların başında 'Sloviki' olarak adlandırılan grup gelmektedir. Diğer etkili grup ise liberallerdir ancak Slovikiler, Putin döneminde her alanda en etkin grup olarak öne çıkmışlardır. Slovikiler gücün merkezde toplanarak yürütme erkinin diğer erkler üzerinde mutlak bir otorite kurması gerektiğini benimsemektedirler. Özellikle petrol ve doğalgaz gibi stratejik doğal kaynakların üretimi, nakli gibi hususlarda yabancı yatırımcıların bu alanlardan uzak tutulması görüşünü benimsemişlerdir. Ekonomik milliyetçiliği savunan Slovikiler, doğal kaynakların Rusya halkına ait olduğunu savunmaktadırlar (Sağlam, 2010: 43-44). Aynı zamanda Slavofil olarak da adlandırılan bu Rus milliyetçisi akım Rusya'yı fiili bir imparatorluk olarak görmektedir ve imparatorluğun yeniden canlandırılması fikrine sıkı sıkıya bağlıdır.

Sovyet sonrası dönem Rusya için çok ciddi ekonomik sıkıntıları beraberinde getirmiştir. 1991-1998 arasında GSMH'da %30'luk bir düşüşle yüzleşen Rusya, yüksek oranlı enflasyonlarla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. 1992 yılında enflasyon oranı %800'lere kadar tırmanmıştır (Cooper, 2008: 2). "Putin liderliğindeki 2000'li yıllar ise 1990'lı yıllardan tamamen farklı bir ekonomik dönemdir. Putin'in ilk dönemi olarak ifade edilen 2000-2008 arası dönemde Rusya'nın GSİYH'da %70 oranında müthiş bir artış söz konusu olmuştur. Soğuk savaş sonrası dönemde yaşanan ekonomik problemlerin henüz başlamadığı 1990 yılında Rusya'nın GSYİH rakamlarına tekrar ulaşması için 2006 yılını beklemesi gerekmişti. Dünya Bankası'nın Haziran 2008'de Rus ekonomisinin ekonomik gelişmeleriyle ilgili hazırladığı raporda yayınladığı verilere göre 2000-2008 arası dönemde Rusya'nın GSYH'si ortalama %7 oranında artmıştır. 2007 yılında 8.1 oranında gelişen Rusya ekonomisi, 2008 yılında da 8.7 oranında büyümüştür" (Akçapa, 2020: 66-67).

Gücün merkezde toplanması ve ekonomik olarak da toparlanmanın gerçekleşmesi sonrasında Rusya dış politika hedeflerini de yeniden belirlemiştir. Putin 2000 yılında iktidara gelişiyle birlikte Yeni Avrasyacılık etkileşimiyle güçlü Rusya'yı ayağa kaldırma politikası izlemeye başlamıştır. İktidara gelmesiyle birlikte Avrasyacılık içeriğine sahip bir politika takip etmiştir. Putin'in Orta Doğu, Kafkasya ve çevresindeki bölgelere uygulayacağı politikalarını olağandışı gelişen uluslararası siyasetteki çatışmalar ve çıkar çatışmaları etkilemiştir. Putin, dağılmış olan Sovyetler Birliği topraklarını kapsayan bölgelerle Gümrük Birliğine benzer bir yapı olan Avrasya Birliği projesini geliştirmiştir. Putin politikalarında, Batı'nın politikalarına karşıt bir politika benimsemiştir. Sovyetler Birliği dönemine ait olan ulusal marşı 2001 yılında Rusya'nın marşı olarak ilan etmiştir. Yine devlet bayrağı olarak, geçmişine atıf sağlayan Çarlık Rusya bayrağını kabul edilmiştir (Yılmaz, 2015: 115).

Putin çok kutuplu dünya tezi mantığını benimseyerek dış politikasını şekillendirmiştir. Ocak 2000'de Ulusal Güvenlik Doktrini, Temmuz 2000'deki Dış Politika Doktrini ile politikasındaki güç denge bakış açısından uzaklaşarak, Atlantik İttifakı ile yakın çevre coğrafyasındaki ülkeler ile ilişkilerini düzenlemeye gitmiştir. Dış Politika Doktrini Putin tarafından belirlenmiş ve buna göre ekonomik çıkarlarını ve bunları oluşturan araçların dış politikasında öncelik oluşturacak araçlar olduğu net bir şekilde ifade edilmiştir. 2000'deki doktrinler ise BDT ülkeleri ile ilişkilerini belirlemiştir. BDT (Bağımsız Devletler Topluluğu) ile gerçekleştirilen ortaklığın aynı zamanda ulusal güvenliğin de garantisi olduğuna değinilerek uzman bölgesel kuruluşların varlığının önemi vurgulanmıştır. Rusya, Batı'ya doğru tek seçeneğinin olduğu bir politika yerine Türkiye ve Çin'in de içinde bulunduğu çok seçeneği olan bir politikayı savunmuştur. Rusya'nın jeopolitik durumunun önemi burada ortaya çıkmaktadır. Putin dış ticaret ile dış politika bağının öncelikli bir noktada olduğunu savunmuştur. Putin'in söylemleri vatanseverlik, dayanışma gibi terimleri içeren Rus değerleri ile Yeni Avrasyacılık bakış açısını da ortaya çıkarmıştır. Putin her fırsatta 'Rusya Avrasya ülkesidir' söylemini ön plana çıkarmıştır (Yılmaz, 2015: 34). Putin'in politikası ABD politikalarından zarar görmüştür. ABD 2001 Eylül'ünün akabinde Orta Doğu'ya yönelerek üstler kurmuştur. Afganistan'a ve Irak'a müdahaleleri olmuştur. 2005'e gelindiğinde ise renkli devrimler ile Avrasya'da etkinliğini artırmaya başlamıştır. Doğu Bloku ülkelerinin AB'ye katılması ABD'nin NATO aracılığı ile Gürcistan ve Ukrayna'nın içinde

bulunduğu ülkeler ile ilişkilerini iyileştirip artırması Rusya'yı tedirgin etmiştir. Rusya, Avrasya bölgesinde özellikle yakın bölge ülkeleriyle ilişkilerinde düzenlenme ve iyileştirme çabasına girmiştir. Avrasya Birliği projesi ile Putin, Sovyetler Birliği devletleri ile siyasi ekonomik askeri birçok alanda liderlik edeceğini bir alan yaratmaya çalışmıştır. İsteddiği sonuca ulaşamamış olsa da Putin'in, ABD ile AB rekabetinde bir denge politikasını kurduğu söylenebilir. Avrasya'da ABD askeri tedbiriyle uluslararası egemenliğini kurarken, Rusya bu bölgedeki etkinliğini enerji ve ekonomi politikalarıyla korumuştur. Kasım 2011'den 2015'e kadar Avrasya Birliği'nin kurulması amacıyla, Belarus, Kazakistan ve Rusya anlaşma imzalamışlardır. AB Komisyonu model olarak alınarak, Avrasya Komisyonu oluşturulmuştur. Akabinde, Avrasya Ekonomik Alanının da oluşturulması gerçekleşmiştir. Ocak 2012'de yürürlüğe giren Gümrük Birliği'nin, Tek Ekonomik Bölge olmasına dair anlaşma imzalanmıştır. Ocak 2015'te Eurasec ülkeleri ile Avrasya Birliği'ne dair anlaşma akdedilmiştir. Ukrayna Avrasya Birliği'ne katılmak istemediğini belirtmiş ancak Rusya'nın baskıları ile ABD'den ve AB'den destek talebinde bulunmuştur (Putin, 2011: 1).

ABD'nin Asya Pasifik'e yönelmesi, Rus dış politikasını etkilemiştir. Çin'in yükselişi ve dış politika hamleleri ise Rusya, Çin ve ABD'yi zaman zaman karşı karşıya getirmiştir. Bu noktada Çin'in hâkimiyetinden tedirgin olan Orta Asya ülkelerini Rusya kendi tarafına çekme çabasında olmuştur. Türkiye'nin de Avrasya Birliği'ne girmesi sürekli gündem oluşturmaya başlamıştır. Rusya aynı zamanda, Ukrayna ile arasındaki jeopolitik krizi lehine sonuçlandırmış ve Suriye'de yaşanan savaşa daha çok müdahil olmuştur. Putin, 2015 yılında BM Genel Kurulu'ndaki konuşması ile DAES'i yok etmenin stratejik unsurunun kurulacak büyük koalisyon ile olacağını ortaya koymuştur. Bu stratejinin Nazi Almanyası'nda başarılı olduğunu söyleyerek stratejisini bu temele dayandırmıştır. Ancak kurulacak koalisyonu beklemeden Suriye için gerekli stratejik ve politik hamlelerini gerçekleştirmiştir. Bölgede gerçekleştirdiği askeri müdahalenin Rusya'nın güvenliği için doğru orantılı olduğu değerlendirilmiştir. Yaşanan gelişmeler ve Rusya'nın tutumu, 2000'lerdeki Batı ile işbirliği bakış açısının rekabet ile yer değiştirdiğini göstermektedir (Çalışkan, 2019: 5). Ukrayna ile Rusya arasında gerçekleşen krizler dönemsel olarak kendini yinelemiş ve ateşkesler son bulup yeni krizleri beraberinde getirmiştir. 2021'de Rusya'nın Ukrayna sınırlarında ve Kırım'da 28 tabur asker bulundurması ve yaşanan askeri hare-

ketlilik yeni bir krizi de başlatmıştır. ABD Başkanı Joe Biden'ın Ukrayna'ya verdiği destek krize başka bir boyut kazandırmıştır (Euronews, 2021: 1).

6. Rusya'nın Bölgesel Politikaları

21. yüzyılda Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte uluslararası sistem, yeniden yapılanmaya başlamıştır. Rusya Federasyonu iki kutuplu sistemin sona ermesinin akabinde, yeniden yapılanan uluslararası sistemde yer bulma çabası içerisine girmiştir. Rusya'nın uluslararası arenadaki gücü ve politikaları ABD politikalarını doğrudan ilgilendirmiştir. Aynı zamanda Doğu Avrupa ülkeleri Rusya'nın güvenlik politikalarını ve enerji politikalarını yakından takip etmektedir. Kafkaslar ve Orta Asya'daki politikalar da Rusya için önem arz etmektedir. Kurulan yeni düzende, Rusya'nın Doğu Asya ülkeleri ile özellikle Japonya ve Çin ile ilişkilerinin düzeyi düzenin durumunu belirleyici bir faktör olmuştur. Rusya'nın Orta Doğu ile ilişkileri de düzenin parametrelerinde önemli bir yer tutmaktadır (Tellal, 2010: 190-191). Türkiye'nin jeopolitik konumu ve tutumu da Rusya için önemli bir parametreyi oluşturmaktadır.

6.1. Doğu Asya ve Uzak Doğu Bölgesel Politikaları

Rusya'nın çok kutuplu dünya talebi, eski Sovyetlerin geri gelmesi beklentisi ile politikalarını belirlemektedir. Bu beklentiler doğrultusunda, Batılı ve Asyalı ülkelere karşı güçlü bir devlet duruşu ile Yeni Avrasyacı yaklaşım politikalarını izlemiştir (Yılmaz, 2015: 118). Doğu Asya ülkelerine yönelik Rusya'nın politikaları, Doğu Asya ülkelerinin stratejik önemi, ekonomik anlamdaki zenginliği açısından oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Pasifik Okyanusu etrafındaki Rus gücünün artırılması açısından, dünyadaki siyaseti ve Avrasya potansiyelinin kullanılabilmesi için önemli bir faktördür. Rusya ve Japonya'nın ilişkilerinin olumlu zeminler üzerine oturtulmasının gereği, bir takım zorlayıcı unsurlardan kaynaklanmaktadır. Birincisi, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden ve Rusya'nın demokratik gelişme yoluna girmesinden sonra, partiler birbirlerini askeri ve ideolojik muhalif olarak görmekten vazgeçmişlerdir. İkinci olarak, normal ikili ilişkilerin Kuzeydoğu Asya'daki güvenlik ve istikrar sorunlarını daha düşük maliyetle çözmeyi mümkün kıldığını fark edilmiştir. Üçüncüsü, Moskova ve Tokyo birçok acil konuda yakın konumlara sahipler ve birbirlerini uluslararası ilişkilerde dünya sahnesinde kendi konumlarını güçlendirmede ciddi bir ortak olarak görmektedirler.

Dördüncüsü, ekonomik iş birliğinin geliştirilmeye ihtiyacın olmasıdır. Olumlu ikili ilişkilerin, Kuzey Doğu Asya'daki güvenlik ve istikrar sorunlarının çözümüne katkı sağlayacağı, ekonomik iş birliğini geliştireceği ve uluslararası ilişkilerde iki ülkenin de konumunu güçlendireceği öngörülebilir. Rusya 1992'de Japonya ile ilişkilerini iyileştirmeye başlamasının akabinde ise Asya Pasifik bölgesinde ekonomik bir iş birliği kurup, Uzak Doğu ve Sibirya'ya ait doğal kaynakların kullanılabilmesi ve yabancı sermaye için gerekli girişimlerde bulunmuştur (Bazhanov, 2013: 15-27). Uzak Doğu'daki Rusya'nın jeopolitik çıkarları doğrultusunda, Batı ve Doğu ülkelerinin arasında bir köprü vazifesi görmüştür (Maskinov, 1992: 6).

Primorye adı verilen bölge eski tarihlerden beri Rusya'nın jeopolitik çıkarları açısından önem arz etmektedir. Rusya 1996'da Baykal ötesi bölgeler ve Uzak Doğu'yu kapsayan ekonomik programlar planladı. Bu programla, bölge nüfusunun korunması, diğer bölgeler ile ekonomik ilişkiler güçlü boyuta çıkarılması, savunma endüstrisinin içeriğinin büyütülmesiyle üretim kalitesinin artırılması bu bölgeden de teknoloji ve sermaye aktarılmasıyla neticesine varılması hedeflenmiştir. 80 milyar dolara ihtiyaç duyulan bir program olarak karşılırlarına çıkmaktadır (Bazhanov, 2013: 25).

Çin ve Güney Kore'nin doğal kaynaklarına yatırım yapıp bu şekilde ihtiyaç duydukları finansa ulaşabilmeyi düşünmektedirler. 1996'da Rusya'nın Uzak Doğu bölgeleri ile ilişkilerini düzeltme amacı güden Asya Pasifik İş birliği Forumu adıyla bir komisyon kurulmuştur. "*Asya Pasifik Ekonomik İş Birliği*" (APEC)'in Rusya için oldukça önemli olmasının sebebi, iç sistemsel krizin aşılmasını da sağlayacak olmasıydı. APEC 'in kabulü ABD'nin Kuzey Asya'da etkisini azaltmıştır. 1996'da Uranyum Ortak İşletimi ve Çin'de Ortak Nükleer Merkezin Kurulması Projesi'ni Çin ve Rusya görüşüp, anlaştılar. 1999'da Çin ile Rusya arasında Kaviktinsk doğalgazı ile ilgili teknik ve ekonomik unsurlara dair bir anlaşma imzalandı (Goncharenko, 1998: 89). Rusya ile Çin, jeopolitik ve çok kutuplu sistem isteklerinin başarıya ulaşması ile stratejik ortaklık geliştirmişlerdir. Aynı zamanda Rusya ve Çin devlet liderleri, dünyada yaşanan sorunlarda uluslararası hukukun üstünlüğünün korunması, stratejik istikrarın sağlanmasını da kapsayan kilit konularda, Rusya ve Çin'in etkileşiminin önemini vurgulamaktadırlar (Bazhanov, 2013: 29).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından önce Moğolistan Rusya'nın

askeri, politik ve ideolojik anlamda önemli müttefiki konumundaydı. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının akabinde, Moğolistan ile ilişkilerin zayıflaması aralarındaki ekonomik iş birliğinin bozulmasına yol açmıştır. İlişkilerin bozulması Moğol toplumunun ve diplomatlarının Rus karşıtı bakış açısını geliştirmiştir. 21. yüzyıla gelindiğinde, Rusya ile ilişkiler düzelme eğilimi göstermiş ve Moğol toplumundaki Rus karşıtı bakış açısı değişim göstermiştir. Rusya Moğolistan'ın Sovyetler Birliği'nden kalan borcun iptalini sağlayarak, Ulan Bator ile ilişkilerin düzelmesi için harekete geçmiştir. Rusya sermayesi ile Moğolistan'da enerji, ulaşım ve maden endüstrisine girişi ile geri dönüş başlatmıştır. Ancak Moğolistan'da ABD, Çin, Japonya ve Batılı ülkelerin varlığı Rusya'nın ilerleyişinin zora girmesine sebep olmuştur. Siyasi alanda gelişimi olumlu ilerleyen Rusya ve Moğolistan 2005 yılında Moğolistan'ın Şangay İşbirliği Örgütü'nde gözlemci olmasının da önemli etkileri olmuştur.

Güneydoğu Asya ülkeleri ile Rusya ilişkilerini genişletmekte 1990'ların başlarında olumlu koşullara sahip durumdaydı. Vietnam ile eski müttefiklik olumlu koşulları kısıtlamaktaydı. Olumsuz ilerleyiş 1990'ların ikinci yarısında Rusya'nın ASEAN resmi diyalog ortağı olmasıyla son bulmuştur. ASEAN dünya siyasetinin etkili olduğu Asya Pasifik bölgesinde entegrasyon süreçlerinin bölgesel bazda çekirdeğinin oluşumuna katkı sağlaması sebebiyle, ASEAN ile gerçekleşecek iş birliğinin gelişimi, Rusya'nın Asya politikalarında en önemli unsurunu oluşturmaktadır. "*Asya Bölgesel Güvenlik Forumu*" çerçevesindeki etkileşim Rusya ile ASEAN'ın diyalog ortaklığına önemli katkılar sağlamıştır. ASEAN'a üye devletler ile Rusya'nın iş birliği gelişmiş ve Vietnam ile stratejik ortaklık derinleşmiştir. Güney Pasifik'te Yeni Zelanda ile Asya Pasifik'te ise Avustralya ile olumlu giden iş birlikleri gelişmiştir. Asya Pasifik Bölgesinde Rusya, entegrasyonun getirdiği süreçlerle birçok bölgesel kuruluşun üyesi olmuştur. Rusya, "*Asya Pasifik Ekonomik İşbirliği (APEC)*", "*Güneydoğu Asya Dostluk ve İşbirliği Anlaşması*"na üye olarak ve 2001 yılında da "*Şangay İşbirliği Örgütü*"nün kurulmasına öncülük ederek bölgedeki stratejisini sürdürmüştür.

6.2. Kore Yarımadası'na Yönelik Politikaları

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Rusya'nın Kuzey Yarımadası'ndaki tutumu başlarda Kuzey'den uzaklaşması doğrultusunda gelişmiştir. Pyongyang'ın "*Nükleer Silahların Yayılmasını Önleme Antlaşması*"nın maddelerindeki kararlarına uymayı kabul etmemesi ve bera-

berinde ideolojik ve siyasi sebeplerden dolayı Rusya, Kuzey Kore'ye yapılan ekonomik yardımı ve askeri iş birliğini sonlandırma kararı almıştır. Kuzey Kore ile gerileyen ilişkiler 1990'lı yılların sonlarına doğru iyileştirilmeye çalışılmıştır. 2000 yılında eyaletler arasında imzalanan anlaşmanın zeminine, gerileyen ilişkilerin durumunun altı çizilmiştir (Bazhanov, 2013: 30). Rusya'nın siyasetinde Kore Yarımadası, Batı ile ilişkileri istenildiği gibi gitmemesi hasebiyle, Asya Pasifik bölgesinde ekonomik siyasi ilişkilerin geliştirilip, başarı elde edilmesi düşünülen bir bölge konumundadır. Rusya'nın diplomatik anlamda eylemlerini yapabileceği, dünya gücünü gösterebileceği bir bölge olarak değerlendirilmektedir (Zagorsky, 1996: 8-10).

1996 yılında Güney Kore ile Rusya arasında savunma alanında bir anlaşma yapıldı. Güney Kore 197 milyon dolarlık askeri teknoloji ihracını Rusya'dan gerçekleştirdi. 1998'e gelindiğinde yaşanan finansal kriz iki ülke arasındaki ihracın azalmasına sebebiyet verdi. Diğer taraftan Kuzey Kore'nin nükleer silah üretmesi Rusya'nın bu durumu tehdit olarak algılamasına sebep olmuştur (Izvestia, 1994: 2). Rusya'nın nükleer silahların yayılmasında engel olabilecek çözüm noktasında önemli rol oynamamasının sebebi Seul'a yakınlaşmasıdır. Kuzey Kore'nin yaşadığı finansal sonunda Rusya'nın yaptığı yardımlar, ilişkileri iyileştirme çabaları olumlu sonuçlar vermemiştir. Rusya'nın Kuzey ve Güney Kore ile ekonomik ve ticari iş birliği yavaş ilerleme kaydetmektedir. Ancak Rusya, gelecek dönemlerde Uzak Doğu ve Sibirya'nın modernizasyonunda Kore Yarımadasının, özellikle de Güney Kore'nin rolünün önemli olduğunun altını çizmektedir (Bazhanov, 2013: 31).

6.3. Orta Doğu'ya Yönelik Politikası

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Rusya'nın Orta Doğu politikalarında öne çıkan en önemli husus coğrafi olarak uzaklaşmadır. Bölge ile sınırdaşlığın ortadan kalkması, jeopolitik anlamda da avantajın kaybedilmesini beraberinde getirmiştir. Rusya'nın Orta Doğu'daki pasifliği, ABD'nin bölgede lehine politikalar izleyebilmesine olanak sağlamıştır. 1. Irak Operasyonu akabinde bölge, ABD'nin kontrolüne geçmiştir. Rusya'nın bu dönemde almış olduğu siyasal ve ekonomik destekler bölgedeki ilerleyişe engel olabilmesinin önüne geçmiş, ABD'ye uyguladığı politikalarında destek olmak zorunda kalmıştır. Rusya'nın 1993 yılında geliştirdiği "yakın çevre" politikaları, Batı yanlı politikaları sebebiyle bölgede olumlu ilerleyişi sağlayamamıştır. Orta Doğu'da İsrail ve ABD

dengeleri belirleyiciliği korumuştur. Bu dönemde Rusya'nın bölgede Barış Süreci'ndeki varlığını korunması, yakın çevre politikasının etkin kalması ve bölgedeki silah ticaretindeki payının korunması sağlanmıştır (Şir, 2009: 31). Ortadoğu'da ABD'ye tehdit oluşturan İran Rusya ile yakınlaşmayı istemiştir. Rusya, İran ile ilişkileri geliştirmeye önem vermiştir. İran, Rusya için önemli bir silah pazarı olarak yerini almıştır. Nükleer enerji programının gelişmesi için İran' a Rusya tarafından destek verilmiştir. 1996'da Rusya ve Tahran arasında enerji alanında 10 yıllık bir anlaşma yapılmıştır. Ortadoğu'nun diğer bir ülkesi olan Irak 'ın üzerinde BM ambargosunu var olması hasebiyle, Rusya açık bir diplomasi yapmayı tercih etmiştir. Yeltsin elçisi Pasuvalyuk'u Saddam Hüseyin ile görüşmesi için Bağdat'a göndermiş ve körfezdeki durumun kritiği yapılmış ve aralarındaki ilişki görüşülmüştür (Russian Envoy, 1996: 4-5).

Putin döneminde, dengelerin değişmesini sağlayacak politikalar izlenmeye başlamıştır. Ekonomik ve siyasi açıdan dengelerin değişmesi için politikanın temelini enerji oluşturmuştur. Rusya'nın Orta Doğu'da bölgede yer alan petrol rezervleri, nükleer enerji, silah ticareti aktif bir politikası izlemesini gerektirmiştir. Bölge de yaşanan terör, Rusya içinde bir tehdit oluşturmasıyla, Batı ile benzer tavır sergilemesine sebebiyet vermiş olsa da Batı'dan farklı bir profil çizmektedir (Şir, 2009: 31).

6.4. Orta Asya ve Kafkasya Politikası

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının akabinde, Rusya 1993 yılından sonra Kafkasya ve Orta Asya'yı yakın çevre olarak değerlendirmiştir. Bu bölgelerde Rusya'nın öncelikli konumunun kabul edilmesinin isteniyor olması İran ve Rusya yakınlaşmasına önem teşkil etmiştir. Aynı zamanda Türkiye'nin, Orta Asya ve Kafkasya ile yakın bağları, kültürü ve dili hasebiyle, Rusya ve İran oluşturdıkları iş birliğinde Türkiye'yi bölgeden uzak tutmayı da hedeflemektedir. Aynı zamanda Rusya, ABD ABD'yi ve Türkiye'yi de bu bölgeden uzak tutmayı hedeflemektedir. Hazar Havzası enerji kaynakları da göz önünde bulundurulduğunda işbirliğini önemi daha da artmaktadır (Keliev, 2005: 9-19). Türkiye ve ABD'nin bu bölgede varlığının artması Rusya ve İran'a rahatsızlık vermektedir. Rusya ve İran, Hazar petrollerinin ve doğalgazının taşınması hususunda boru hatlarının hangi araziden geçeceği konusunda çekişli durumda kalmaktadırlar. Anlaşmazlık yaşamalarına rağmen, Bakü-Ceyhan (Türk-Amerikan) girişiminin ellerindeki varlıktan edeceği ihtimali ve engelleme politikaları aralarında iş birliği oluşturmalarını sağ-

lamaktadır. Son dönemde artan petrol fiyatları İran'ın döviz rezervlerinin artmasını sağlamıştır. Rusya döviz rezervine, İran ise Rusya'da var olan, ABD baskısından Batı'dan alamadığı silah ve nükleer teknolojisine ihtiyaç duymaktadır. İran ülkedeki elektrik açığı için, Rusya'nın nükleer reaktörlerini talep etmektedir. Güvenilirliği tam olarak ispat edilmemiş ve tartışmalı olan nükleer reaktörlere ilgi kuşkuyla karşılanmaktadır (Nezavisimaya Gazeta, 2001: 4).

Dugin'in dört meridyen bölgesindeki entegrasyonun kurulabilmesi için, Orta Asya entegrasyonunun bir parçasıdır. Entegrasyon sürecinin olumlu ilerlemesi, Rusya ve İran'ın siyasi, askeri ve ekonomik alandaki güçlerinin birleşmesi ile gerçekleşebilecektir. Rusya Orta Asya'nın, Avrasya Birliği dahilinde BDT'nin yerini almasını Avrasyacı politika ile sağlayacaktır. Orta Asya ile ilişkilerin olumlu ilerleyişi beraberinde İslam ülkeleri ile ortak ilişkiler kurulmasını da sağlayacaktır. Kafkasya meridyen bölgesindeki entegrasyonun gerçekleşmesinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bölgedeki etnik mozağin oluşu ve kültürü gerilimin de hızlı çıkmasına neden olmaktadır. Kafkasya'da ortaya çıkan zorluklar entegrasyonun gelişimi zorlaştırmakla beraber, oluşumu istemeyen güçler için fırsat alanı yaratmaktadır (Dugin, 2017: 57- 59). Orta Asya ve Rusya ilişkileri Putin döneminde oldukça önemli noktalara gelmiştir. Yeltsin dönemindeki Batı yanlısı politikalar uygulanması sebebiyle, Orta Asya ile ilişkiler Putin döneminde canlılık kazanmıştır.

6.5. Türkiye – Rusya İlişkileri

Avrasyacılık perspektifinden bakıldığında, Orta Doğu'da, Kafkasya'da ve Orta Asya'da Türkiye, Rusya'nın dış politikaları açısından önemlidir. Türkiye'nin Avrasyacı jeopolitiğin Orta Asya ve Kafkasya'da destek veren tarafta olması gerçekleşirse, Rusya enerji ve jeopolitik maddada insiyatifler verecek bir müttefiği de kazanmış olacaktır. Rusya ise bölgesel politikaların ilerleyişinde Türkiye'nin stratejik alanda garantörü olacaktır (Dugin, 2017: 141). 1991-1992 yılları Türkiye'nin Orta Asya'daki gücü olduğundan fazla gösterilmiştir. Orta Asya ile Türkiye'nin tarihsel derin bağları, Türkiye'nin bölge ile uluslararası sistemde bütünleşme isteğini de beraberinde getirmiştir. Ancak, Kafkasya ve Orta Asya'da Türkiye'nin enerji politikaları isteği, Rusya'nın karşı durduğu bir durum oluşturmuştur. Rusya Avrasyacı yaklaşımları ile politikalarını belirlemediği dönemde bile Türkiye'ye Orta Asya ve Kafkasya enerji politikalarına karşıt bir duruş izlemiştir. Bunun sebebi ise, İran'a karşı

Türkiye'nin Batı yanında yer alıyor olması gösterilmiştir. Bu dönemde Türkiye Güneydoğu sorunu, siyasal sorunlar, ekonomik finansal problemler ile boğuşmaktaydı. Bu sebeple, Orta Asya'ya ilişkin politikalarında Türkiye Batı ile köprü görevinin doğru olacağını düşünmüştür. Türkiye, Orta Asya'da sahip olduğu avantajları, Batı'nın sermayesi ile entegre etmeye çalışmıştır. (Sander,1994: 37-44). Ancak ABD ve Batı, Türkiye'nin arada olmasına ihtiyaç duymadan çözümü bulmuştur. Türkiye'nin Kafkasya ve Orta Asya'da petrol ve doğalgaz sorunları yaşamasının sebebi Rusya'nın bu bölgede gücünün artmasıdır. Bölge hem Rusya hem de Türkiye için stratejik bir önem taşımaktadır (Kuloğlu, 2000: 67-105). Rusya ve Türkiye arasında Mavi Akım Projesi ilişkilerin geldiği noktayı göstermek için önemli iken daha sonra problem yaşanmasına sebep olmuş ve müzakereler sonucunda bir anlaşmaya varılmıştır (Özcan, 2004: 73).

Türkiye ve Rusya ilişkileri 2004 yılında İstanbul'da gerçekleşen NATO Zirvesinin akabinde değişiklik göstermiştir. Türkiye Atlantikçilik çerçevesinden uzaklaşarak Avrasyacı bir perspektif çizmeye başlamıştır. Rusya, Türkiye'nin bu değişen pozisyonuna farklı bir bakış ile yaklaşmaya başlamıştır. *"Avrasya Stratejik İttifakı"* kurulması için merkez bir rol biçilmiştir. Türkiye için bölgesel stratejilerde 4 eksen ayrıca 4 istikamet eklenmiştir. Bölgesel stratejik istikametler, Ankara ile Tahran, Riyad, Moskova ve Tahran olacak şekilde belirlenmiştir. Ayrıca Vladimir Putin'in Türkiye ile gerçekleştirdiği görüşmede, stratejik ortaklık teklifi etmiştir. Gerçekleşecek ekonomik ve siyasi iş birliği hem ekonomik hem de stratejik çıkarları da beraberinde getirecektir (Dugin, 2017: 163-216).

7. Hazar'ın Statüsü

Hazar Denizi, Asya ve Güneydoğu Avrupa'nın kesiştiği noktada 371 bin kilometrekarelik bir alanda bulunmaktadır. Petrol ve doğalgaz bakımından zenginliğe sahip alan aynı zamanda Kazakistan, Türkmenistan, Rusya, İran ve Azerbaycan'a kıyısı bulunmaktadır.



Şekil 4. Hazar Denizi ve Kıyıdaş Ülkeler

Sovyetler Birliği dağılmasından önceki dönemde, Hazar'ın statüsü İran ve Sovyetler Birliği arasında sorun oluşturmuştur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını ilan eden kıyıdaş ülkelerin de dâhil olduğu bir soruna dönüşmüştür. Hazar'ın statüsü sorunu önceleri Hazar'ın göl mü deniz mi olarak değerlendirilmesi konusu ile gerilime yol açmaktaydı. Gelineen noktada Hazar'ın kaynaklarının transferi ilişkileri farklı boyuta taşımaktadır. (Stratejik Ortak, 2018: 1).

AGİT 1999 İstanbul Zirvesi'nde ABD'nin de desteğiyle imzalanan anlaşmada, Bakü-Ceyhan'a öncelik verilmiş, ayrıca Türkiye'ye Türkmenistan'dan doğalgaz taşınmasına ilişkin Trans Hazar boru hattı inşasının deklarasyonu oluşturulmuştur. Bölgede Türkiye ve ABD varlığını istemeyen ve engellemek isteyen Rusya ve İran iş birliğini artırmıştır (Fredman, 2000: 2). İki ülkenin Hazar ile ilgili yaptıkları açıklamalarda ABD karşıtı ve Türkiye karşıtı açıklamalar yer almaktaydı. Ortak bir bildiri ile Hazar'ın doğal kaynaklarının kullanım, dağılım, dağıtım metodları belirtilmiştir. Aynı zamanda kıyıdaş devletlerin üçüncü bir devlet müdahalesi olmadan Hazar ile ilgili çalışmaların kendileri tarafından yapılması gerektiğini belirtmişlerdir. Aksi takdirde diğer ülkelerin bu doğrultuda yaptıkları anlaşmaların kabul edilemez bir durumu ortaya çıkardığını ve kınama sebebini oluşturduğunu belirtmişlerdir. AGİT İstanbul Zirvesi'nde anlaşmanın faydalı olabilmesi için Bakü'ye Trans-Hazar boru hattıyla Kazak petrolünün taşınması önemliydi (Reuters, 2001: 1-2). İran ve Rusya bu anlaşmanın maddelerine itiraz ederek bu transferi engellemektedir. Bu dönemde TengizNovorosiysk hattının tamamlanması Rusya'yı avantajlı tarafta tutuyordu. 2018'de Kazakistan'da düzenlenen 5. Hazar Ülkeleri Devlet Başkanları Zirvesi'nde Rusya, İran, Türkmenistan, Kazakistan ve Azerbaycan arasında Hazar'ın hukuki statüsü ile ilgili anlaşma imzalanmıştır (AA Haber, 2018: 1). Rusya ve İran'ın Hazar'a kıyısı olmayan ülkelerin sürece etki etmesini engelleme çabaları sonuç vermiştir.

Sonuç

Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından Sovyetler Birliği, uluslararası siyaset sahnesinde yerini Rusya'ya bırakmıştır. Sovyet mirasını devralan Rusya, merkezi planlı bir ekonomiden çıkıp yeni bir ekonomik modele geçiş denemeleri yapmıştır. 1990'lı yıllar Rusya için hem ekonomik hem de siyasi olarak çalkantılı dönemlerdir. 2000'li yıllar ise Putin iktidarı ile birlikte Rusya açısından birçok alanda değişimi de bera-

berinde getirmiştir. Putin 2000 yılındaki seçimde liderlik koltuğuna oturmuştur. Bu başlangıç Rusya'nın kaderini etkileyecek bir değişimin miladı olmuştur. 2004 yılında yapılan seçimlerde ise Putin, oyların %71,3'ünü alarak iktidarını pekiştirmiştir. Putin istihbarat ve askeri bürokrasisinden oluşturduğu lider kadrosu (Siloviki) ile birlikte Rusya'da gücünü tahkim etmiştir. Yeltsin sonrasında iktidara gelen Putin'in selefinden farklı olarak mutlak bir iktidara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Putin yönetimi sadece siyasal istikrarı tesis etmekle kalmamış, Rusya'da ekonomik istikrarın sağlanması konusunda da önemli adımlar atmıştır. Putin'in Rusya içinde iktidarını sağlamlaştırmasının ardından dış politikada da önceki döneme kıyasla farklı bir yol izlediği görülmektedir.

Avrasya'nın ana unsuru olarak Rusya, bu bölgede etkisini Putin döneminde artırmıştır. Rusya'nın Avrasya yaklaşımı anti-Amerikancı bir nitelik arz etmektedir. Rusya, bölge dışı aktörlerin Avrasya'da etki alanını genişletmesine müsaade etmemektedir. Putin dönemi Rus dış politikasında iki temel özellik öne çıkmaktadır: Realizm ve Pragmatizm. Bu temel paradigmlar çerçevesinde Putin döneminde hayata geçirilen dış politika vizyonunun Avrasyacı ve pragmatik yönelimler izlediği değerlendirilmektedir. Rus halkını bir arada tutan Rus İdeolojisi'ne bağlı kalınması gerektiğini düşünen Putin, Rusya'nın kimliğini oluşturan geleneksel değerlere bağlılığın sürdürülmesi taraftarıdır. Putin'in geleneksel değerler konusundaki hassasiyeti Avrasyacı Ruslar açısından da kritik önem taşımaktadır. Avrasyacılar göre güç ve kudret elde etme dürtüsü, uluslararası politikanın en önemli motivasyonudur. Putin döneminde Rusya'nın gücünü her alanda tahkim etme çabası ve aktif dış politikasının yansımaları Avrasya coğrafyasında da net bir şekilde görülmektedir. Putin'in Rusya'yı yeniden bir süper güç yapma ideali çerçevesinde gelişen yeni yaklaşımı ile Rus dış politikası daha aktif bir niteliğe bürünmüştür. Soğuk Savaş sonrası Rusya'nın dış politika eğilimleri ve güncel gelişmeler göz önüne alındığında Rusya'nın Avrasya'daki etkinliğinin artarak devam edeceği öngörülmektedir.

Kaynaklar

- Akçapa, M. (2020). *Rus Dış Politikasında Etkili Bir Aktör: Gazprom Putin Dönemi Rusya-Sırbistan İlişkilerinde Enerji Faktörü*. Bursa: Dora Yayınları.
- Anadolu Ajansı (2018). <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/5-ulke-hazar-denizinin-hukuki-statusu-konusunda-anlasti/1228982> (Erişim:12.8.2018).

- Anık, M. (2005). Çanlar Kimin İçin Çalıyor ya da ABD Nereye Doğru Gidiyor?. *Stratejik Öngörü Dergisi*, 4(1): 62-74.
- Armağan, Z. (2011). Avrasya Birliği. *İZTO Pusula Dergisi*, (12): 1-3.
- Armaoğlu, F. (2018). 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi. 11. Baskı, İstanbul: Alkım Yayınları.
- Bazhanov, E. P. (2013). Asya- Pasifik Bölgesinde Rusya. *The International Affairs*, (8): 22-36.
- Cooper, W. H. (2008). Russia's Economic Performance and Policies and Their Implications for the United States. *CRS Report For Congress*.
- Çalışkan, B. (2019). Vladimir Putin'in Dış Politika Felsefesi. *İNSAMER*, https://insamer.com/tr/vladimir-putinin-dis-politika-felsefesi_2192.html (Erişim: 24.05.2019).
- Dugin, A. (2017). *İnsanlığın Ön Cephesi: Avrasya*. Çev. Erdem Ergen, Ankara: Kaynak Yayınları.
- Dugin, A. (2018). *Rus Jeopolitiği: Avrasyacı Yaklaşım*. Çev. Vügar İmanov, İstanbul: Küre Yayınları.
- Euronews (2021). <https://tr.euronews.com/2021/04/02/ukrayna-rusya-gerilimi-neden-baslad-abd-ve-nato-dan-moskova-ya-tepki> (Erişim: 2.4.2021).
- Freedman, R. O. (2000). Russian-Iranian Relations in the 1990. *Middle East Review of International Affairs*, 4(2).
- Goncharenko, S. (1998). *Rusya ve APEC Dünya Ekonomisi ve Uluslararası İlişkiler*. Moskova.
- Haas, M. (2005) Putin's External and Internal Security Policy. *Conflict Studies Research Center*, 5(5).
- Izvestia (Erişim: 18 Temmuz 1994).
- İmanov, V. (2008). *Avrasyacılık: Rusya'nın Kimlik Arayışı*. İstanbul: Küre Yayınları.
- İşyar, Ö. G. (2010). *Avrasya ve Avrasyacılık*. Bursa: Dora Yayınları.
- Keliev, S. (2005). *Soğuk Savaş Sonrası Rusya Federasyonu*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kuloğlu, A. (2000). Rusya'nın Yeni Politikaları ve Türkiye. *Stratejik Analiz*, 1(3): 67-105.
- Masnikov, V. (1992). Vostochni vektor dla strani- most mejdu Evropoi i Azii. *Krasnaya Zvezda*.
- Nezavisimaya Gazeta (Erişim: 13 Mart 2001).

- Özcan, S. A. (2004). Avrasya Ekonomik Heyecanı Türk-Rus İlişkilerini Canlandırabilir mi? *Anlayış Dergisi*, 10: 72. <https://katalog.idp.org.tr/yazarlar/14026/sevinc-alkan-ozcan>
- Öztürk, M. (2000). *Rusya Federasyonu Askeri Doktrini*. Ankara: Asam Yayınları.
- Pacteu S., Mougél F. C. (1995). *Uluslararası İlişkiler Tarihi*. Çev. Galip Üstün, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Putin, V. (2011). New Integration Project for Eurasia: a Future Which Is Being Born Today. *Gazeta Izvestiya*, (Erişim 3.10.2011).
- Reuters, Associated Press (Erişim: 12.03. 2001).
- Rossiyskaya gazeta (Erişim: 26 Aralık 1997).
- Russian Envoy (1996). Russian Aid Arrive in Iraq. *Monitör: A Daily Briefing On the PostSoviet States*, 2: 5.
- Sağlam M. (2014). *Gazprom'un Rusyası Rusya'da Devletin Dönüşümü*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Sander, O. (1994) Turkey and the Turkish World. *Central Asian Survey*, V. 13(1): 37-44.
- Sönmez, S. (2010), Moskova'nın Kutuplaşma Çabaları: Putin Dönemi Rus Dış Politikası. *TİKA Avrasya Etüdleri Dergisi*, 37-76.
- Sönmez, S. (2010). Yeni Batıcılık ve Yeni Avrasyacılık Akımları Bağlamında Yeltsin Yönetimi'nin Doğu Batı Politikalarının Analizi. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 6: 73-96.
- Stratejik Ortak (2018). 5 Ülkenin Anlaştığı Hazar Denizinin Statü Sorunu Nedir? <https://www.stratejikortak.com/2018/08/hazar-denizi-statü-sorunu.html> (Erişim: 15.08.2018).
- Şir, A. Y. (2009). Rusya Federasyonu'nun Orta Doğu Politikası Çerçevesinde Gazze Krizine Yaklaşımı. *Orsam*, 1: 29-38.
- Tellal, E. (2010). Zümrüdüanka. Rusya Federasyonu'nun Dış Politikası. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 65(3): 189-236.
- Yılmaz, S. (2015). Yeni Avrasyacılık ve Rusya, *Yıl. Bey. Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 34-118.
- Zagorsky, A. (1996). The Roles of Major Powers for the Peace on the Korean Peninsula toward the 21 st Century: Russian Perspective. Presented to the 7 th International Defense Conference. *Held by Korean Institute for Defense Analyses on November Seoul*, 9–10.

SADRI MAKSUDİ ARSAL'IN RUSYA VE TÜRKİYE'DEKİ KÜLTÜR VE HUKUK POLİTİKALARINA ETKİSİ (1879-1957)

*Muhabbet DOYRAN**

Giriş

Sadri Maksudi Arsal ile ilgili önemli bir çalışma kızı Adile Ayda tarafından yaparak araştırmacılara önemli bir kaynak hazırlamıştır. Bunun yanı sıra araştırmalarımızda Arsal ile ilgili dört yüksek lisans tezi yapıldığı tespit edilmiştir. Biyografi şeklinde hazırlanan iki çalışmadan biri Serdar Erkan tarafından hazırlanan *Sadri Maksudi Arsal (hayatı-eserleri-fikirleri)*'dir. Diğeri ise Almaz Miftahov tarafından hazırlanan *From Russia to Turkey: An Intellectual Biography of Sadri Maksudi Arsal (1878-1957)*'dir. İsmail Öz tarafından hazırlanan *Sadri Maksudi Arsal'ın Türk Milliyetçiliğine Katkıları* adlı çalışmada Sadri Maksudi Arsal'ın Fransız Devrimi'nden cumhuriyete doğru olan düşünceleri ile Kemalist milliyetçiliği incelenmiştir. *Sadri Maksudi Arsal'ın Tarihçiliği* Murat Soydan tarafından tez çalışmasında yer almıştır. Biyografisi, tarihçiliği, milliyetçiliği şeklinde çalışılmış olan Sadri Maksudi Arsal ile ilgili bizim çalışmamız bir bütün olarak ele alınmış, dönem şartları içinde incelenmiştir.

Sadri Maksudi Arsal, Kazan Hanlığı'nın Başkenti Kazan şehrinin kuzeyinde yer alan, Taşsu köyünde 5.8.1879'da doğmuştur (Ayda, 1991: 10). Ailenin en küçüğü olan Sadri Maksudi okuma yazma bilen annesi Meftuha Hanım, köyün imamı olan babası Nizamettin Maksudi ile iki erkek ve iki de kız kardeşleriyle birlikte yaşamıştır. Kardeşlerin büyüğü olan Ahmed Hadi Maksudi de kardeşi gibi Kazan Türklüğünün düşün ve kültür hayatında önemli rol oynamıştır (Taymas, 1959: 11). Diğer erkek kardeşi Selahattin Maksudi ise ticaret ile ilgilenmiştir. Küçük Maksudi, köydeki cami okulunu bitirince Kazan'da bulunan Allamiye Medresesi'nde 1888'de orta öğrenimine başlamış (Göl, 1983: 448) medresede din eğitimi almış ve Arapça öğrenmiştir. Daha sonra Kırım Bahçesa-

* Öğretim Görevlisi Dr. – İstanbul Aydın Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü – İstanbul / Türkiye, doyranmuhabbet@hotmail.com (Orcid ID: 0000-0001-7097-3885)

ray'da bulunan Zincirli Medresesi'nde öğretmenlik yapan büyük kardeşi Ahmed Hadi'nin yanında Maksudi bir yıl kalarak okuluna burada devam etmiştir. Bu okuldaki Rus dili dersleri sayesinde Rusça öğrenen (Taymas, 1959: 20) Sadri Maksudi, Kırım'da ağabeyinin yanında bulunduğu sıra Azerbaycan'da Türkistan'da, İstanbul'da, Kazan'da basılan her türlü dergi, kitap gazeteyi bulup okuma olanağını yakalamıştır. Bununla birlikte İstanbul'da basılan çocuk kitaplarını okuması sayesinde İstanbul Türkçesini de öğrenmeye başlamıştır. O yıllarda okuduğu ve çok beğendiği İngilizceden Fransızcaya, Fransızcadan İstanbul Türkçesine çevrilmiş olan "Robinson Crusoe" adlı kitabı Kazan Türkçesine çevirmiş olan Sadri Maksudi'nin, on dört yaşında iken bir dergide ilk tercümesi yayınlanmıştır (Ayda, 1991: 15).

Rusların Kazan halkına bölgedeki Türklere yaptıkları kötü muameleyi ailesinden ve çevresinden öğrendiği zaman Maksudi bir karar alarak Rusların karşısına eşit kültür ile çıkmak, mücadelesini etkin verebilmek için eğitimini bir Rus okulunda sürdürmek istemiştir. Bu amaçla Sadri Maksudi 1872'de Kazan'da hükümet tarafından Türklere Rus dili öğretmenleri yetiştirilmesi amacı ile açılan Öğretmen Okuluna girmiş ve buradan 1901'de mezun olmuştur (Taymas, 1959: 20). Dünya edebiyatı kavramının farkına varan Sadri Maksudi "yaşayış" anlamına gelen *Maişet* adlı ilk romanını yazdı ve ağabeyinin yardımıyla 1898'de ilk kitabını bastırdı. Bu romanın en önemli özelliği on dokuz yaşındaki Kazanlı bir gencin, Kazan lehçesi ile ilk eser yazmasıdır. Bunun yanı sıra Maksudi Yasnaya Polyana'ya gidererek, o dönem 73 yaşında olan ünlü Rus yazar Kont Lev Tolstoy ile görüşme olanağını bulmuş ve kendisiyle uzun sohbet etmiştir (Ayda, 1991: 23).

Öğretmen okulundaki edebiyat derslerinde Rus yazar ve düşünürlerin Fransız yazarlarından, düşünürlerinden, sanatından hayranlıkla söz etmeleri Sadri Maksudi'yi çok etkilemiştir. Görüşlerine çok değer verdiği ve "Türk birliği" fikrini öğrendiği aynı zamanda bu fikirlerini 1883'de Türk dilinde yayın yapma iznini aldığı *Tercüman* adlı gazetesinde dile getiren İsmail Gaspralı'nın da onayıyla Paris'e gitmiştir. Paris'te hukuk okumakla beraber, edebiyat ve sosyoloji alanlarında da ek dersler alan (Işık, 2004: 191) Sadri Maksudi, Paris'te bulunduğu 1901-1906 yılları arasında yine Paris'te öğrenci olan Yahya Kemal, Yusuf Akçura, Ferit Tek gibi öğrencilerle tanışmıştır. O dönemde Paris'te bulunanlar arasında II. Abdülhamit'i devirip Meşrutiyet'i ilân etme çabasında olan Jön Türkler de vardı (Ayda, 1977: 6). Fransa'daki yaşamı boyunca Gaspra-

lı'nın *Tercüman* gazetesine çok sayıda makale göndermeyi sürdürmüş olan Sadri Maksudi, 1906'da Fransa'daki Sorbon Üniversitesi'nde öğrenimini tamamlamasının ardından Rus egemenliği altında olan yurttaşlarına hizmet için ülkesine geri dönmüştür (Toros, 1985: 84).

1. Rusya'daki Düşün, Eğitim ve Siyasi Hayatı

İki yüz yıl Rus asimilasyona maruz kalan Kazan Türklerinin Türk kimliklerini unutturmak amacı ile Rus yönetimleri tarafından kendilerine "Tatar" olarak sıfat takılmıştı. Bütün bunlara rağmen kimliklerini korumayı başarmış olan Kazan Türkleri XVIII. yüzyılda Alman asıllı II. Katherine zamanında din hürriyetlerine kavuşmuştur; ayrıca cami inşa etme ve okul açabilme haklarını elde etmişlerdi. XIX. yüzyılda Çarlık hükümeti kötü giden ekonomiyi düzeltmek için, Kazan Türklerinin atalarından devir aldıkları ticaret kabiliyetlerinden yararlanmak istemiş ve onlara ticaret alanında bazı haklar verilmişti. Kazan Türkleri Orta Asya ülkelerine özellikle İslâm kültürünün başkentlerinden biri olan Buhara şehri ile ticaret hatta eğitim alanlarındaki ilişkilerini geliştirmişlerdir. Bu sayede Kazan'da çok sayıda modern din bilgini ve tarihçi yetişmiştir. Bu gelişmeler sonucunda Kazan Türkçesi Buhara'da konuşulan Çağatay Türkçesine olumlu katkı sağlamıştır (Ayda, 1991: 38-39). Burada amaçlanan bölgede yaşayan Türkler ve Müslümanlar arasında birlik oluşturularak bu ittifakı siyasi harekete dönüştürmektir. Bu düşüncüyü eyleme dönüştürmek amacı ile 21.8.1906 tarihinde ismi Ruslaştırılmış eski bir Türk kenti olan ve Türklerin "Mekerce" olarak adlandırdıkları "Nijni-Novgorod" şehrinde bir kongre yapıldı. Adı, "Rusya Müslümanları Kongresi" olan bu toplantıda Sadri Maksudi Arsal kongre kararı ile kurulan siyasi partinin yönetim kuruluna alındı (Ayda, 1977: 7). Kongre'de alınan ve Sadri Maksudi'yi memnun eden en önemli kararlardan biri de "Dil Birliği" oluşturulması kararıdır. Bu karara göre Rusya'da bulunan bütün Türk okullarında, yerli lehçeler öğretilmekle beraber, ortak edebi dil olarak *Osmanlı Türkçesi* okutulacaktı (Ayda, 1991: 50). Mart 1907'de açılan İkinci Rus Parlamentosu (Duma) üyeliğine "Kadet Partisi"nden 15'i Kazan şehirli olmak üzere toplam 34 Müslüman Türk girebilmişti. Bunlardan birisi olan Sadri Maksudi eğitimi, bilgisi ve davranışları ile herkesin beğenisini kazanarak Parlamento Divan üyeliğine atanmıştır (Ayda, 1977: 7). Ancak İkinci Duma'nın ömrü 3 ay, 12 gün sürebilmiş, üçüncü seçimler için yönetimden gelen kısıtlamalarla sömürge sayılan Kuzey ve Güney Türkistan Müslümanları Duma'ya girme hakkını kaybetmişlerdi. Kafkasya'da azınlık olan Kazan ve Ural Türkleri Ruslarla

birlikte seçme ve seçilme hakkını elde ettikleri zaman parlamentoya ancak 7'si Kazanlı olmak üzere toplam 10 Müslüman gönderebilmişlerdir. Bu seçimlerde de Duma üyesi olan Maksudi, Petersburg'da yaşadığı yıllarda Müslüman Türk halklarının sözcüsü olmuştur. Duma'da görev aldığı 1907-1912 dönemde parlamentodaki sert çıkışları ile dikkat çekmiş ve şu taleplerini dile getirmiştir: Vergisini ödeyen Müslüman halkına ait okullar için bütçeye ödenek konulması, 1874 yılına kadar açık olan 6000 okulda Türk kültür ve dilini yok etmek amacıyla uygulanan Rus kültür ve din baskısının kaldırılması, Kazan Türklerin yerine "Tatar" denilmemesi, Boğazlar konusunda Rusların izlediği politikalara ilişkin konuşmalar yapılması (Taymas, 1959: 21, 24). En çok tepki gösterdiği konulardan biri olan Pantürkizm ve Panislâmizm konusunda da ;*"Türk Milleti vardır, olmuştur, olacaktır ve bu milletin varlığına ve geleceğine hiçbir kuvvet engel olamayacaktır"* (Ayda, 1991: 63) diyen Sadri Maksudi, Petersburg'da bulunduğu süreç içinde siyasi faaliyetlerinin dışında Türkoloji ve Türk bilimi alanında kendini geliştirme olanağını, Rusya'da Türkoloji'yi kuran Radloff sayesinde elde etmiş ve Türk lehçeleri, Türk fonetiği, Türk grameri alanında çalışmalar yapmıştır.

Mutlakıyet ile uzun yıllar yönetilen Rusya'da 1905'de gerçekleştirilen birinci ihtilâlden sonra parlamenter sisteme geçilmesi nedeniyle İngiltere, bir Rus Parlamento heyetini İngiltere'ye davet etmiştir. Bunun üzerine oluşturulan Rus Parlamento heyeti 1909'da İngiltere'ye gitmiştir. Bu heyet içinde yer alan Sadri Maksudi, on beş gün süren bu gezisi ile ilgili bir de *İngiltere'ye Seyahat* adlı kitap yazdı. Avrupa ülkelerinin gelişmişliği karşısında çok etkilenen Sadri Maksudi şunları söylemiştir: *...Avustralya'daki, Afrika'daki, Hindistan'daki, daha bilmem neredeki köprüleri, yolları, güzel şehirleri, üniversiteleri, tiyatroları, bankaları, fabrikaları, ziraat alanlarını İngiliz mühendisleri, mimarları, bilginleri, işadamları, müstemlekeci-leri, sermayesi meydana getirmiştir. Bunlar medeniyetin maddi tarafları. Bir de kültür yönünden bakalım. Bu millet Shakespeare'ler ile edebiyatta, Newton'larla ilim ve fende, Byron'larla şiirde, Bacon'larla felsefede nereye kadar yükselebileceğini ispat etmiştir.* (Ayda, 1991: 53, 69, 79).

Sadri Maksudi, İngiltere'den döndükten kısa bir süre sonra altın tüccarı Şakir Rami Beyin lise mezunu kızı Kamile Hanım ile evlenmiş ve iki kız çocuğu dünyaya gelmiştir. Sadri Maksudi'nin III. Duma dönemindeki sert muhalefeti, İngiltere'de iken kendini Türk-Tatar olarak takdim etmesi ve Rusya'da 20.000.000 Türk-Tatar bulunduğunu söylemesi nedeniyle ülkeye girişi engellenmiştir. Bunun üzerine ailesinin bu-

lunduğu Kazan'a geri dönerek orada avukatlık yapmaya başladı. 1914'te Rusya'nın Avusturya ve Almanya'ya karşı savaşa girmesi Kazan halkını pek etkilememişti. Ancak bir süre sonra Almanya'nın müttefikleri olarak Osmanlı'nın Ruslara karşı savaşa girmesi herkesi çok etkilemişti. Sadri Maksudi'nin en büyük hedefi, Rusya'da yaşayan 30.000.000 Türk topluluğunu bir araya getirerek, yeni baştan kurulmakta olan Rusya içinde bağımsızlık hareketini başlatmaktır. 1917 Ekim ihtilâlinin meydana gelmesinin ardından işbaşına gelen Geçici Hükümet'in Türkistan'ı idare edecek bir Vilâyet Heyetini meydana getirme kararı almasının ardından heyetteki üyelerden biri Sadri Maksudi olmuştur. Sonradan bunun siyasi merkezlerden alınan ve kendisini Kazan'dan uzaklaştırmak amacı ile alınan bir karar olduğunu anlayınca Türkistan'dan ayrılıp Kazan'a dönmüştür (Ayda, 1977: 9). 22.7.1917 tarihinde Kazan'da Türk-Tatarları Kurultayı'nın toplanmasını sağlayan Sadri Maksudi'nin özerklik teklifi kurultayda kabul edilerek başkenti Ufa olan İdil-Ural Devleti kurulmuş ve kendisi de yeni devletin ilk Cumhurbaşkanı olmuştur (*Büyük Larousse*, 1986: 838). Önce Bolşevikler daha sonra Komünistlerin lideri Lenin'in politikaları sonucunda İdil-Ural Devleti 1918'de içten çöktü. Bunun neticesinde ihanetler karşısında hayal kırıklığına uğrayan Sadri Maksudi önce Finlandiya'ya oradan da Paris'e geçmiş ve siyasi hayatına ara vermiştir (*Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, 1983: 448).

I. Dünya Savaşı'nın sonunda aralarında Osmanlı Devleti'nin de bulunduğu blok savaştan yenik ayrılmış ve mağlup devletlerin durumunun görüşülmesi için Paris'te 32 ülke temsilcisinin katıldığı Paris Barış Konferansı 18.1.1919'da gerçekleştirilmiştir (Armaoğlu, ty: 145). O dönem Paris'te bulunan Sadri Maksudi, bir Türk devletinin parçalanması veya varlığına son verilmesi endişesini yaşamıştır. Bunun yanı sıra kendi ulusunun bağımsızlık sorununa çözüm getirmek amacıyla konferansa katılacak ülke temsilcileriyle temas etmiş ancak bir sonuç elde edememiştir (Pultar, 2017: 53).

Sadri Maksudi, hareketli geçen hayatının ardından daha sakin bir yaşam sürmeye başlamış, kendini Türk tarihi üzerinde geniş çaplı araştırmalar yapmıştır. Bir yandan Anadolu'daki haberleri de yakından takip ederken diğer yandan 1923'de çok arzu ettiği Sorbon'a bağlı Slav Ülkeleri Enstitüsü'nde "Türk Kavimleri Tarihi" adlı dersi profesör unvanıyla vermiştir (Ayda, 1977: 12). Böylece Sorbon'da ders veren ilk Türk olan Sadri Maksudi'nin, aynı zamanda Fransa'da yayınlanmakta olan *Le Temps* gazetesi ile *Journal Asiatique* dergisinde makaleleri yayın-

lanmıştır (Taymas, 1959: 42). Arsal'ın Türkiye'ye gelmesinde Gazi Mustafa Kemal Paşa tarafından davet edilmesinde Sorbon'daki başarılı akademik geçmişi etkili olmuştur (Soydan, 2019: 12).

2. Sadri Maksudi'nin Türkiye Yılları

1923'de Ankara'da Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştu. Dünya üzerinde yeni kurulan bu Türk devletini ve bu devletin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Paşa'yı ziyaret etme arzusunda iken 1924'de Türk Ocakları Kurultayı'na, Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi tarafından Sadri Maksudi bir dizi konferans vermek üzere davet edilmişti. Bu dönemde Türkiye'de olan eski arkadaşı Kazanlı Yusuf Akçura tarafından onuruna verilen davete katılmıştır. Ardından daha önce randevu aldığı Gazi Mustafa Kemal Paşa ile tanışmak ve kendisine olan hayranlığını dile getirmek için 24 Kasım günü Çankaya'ya gitmiştir. Görüşme sonunda Mustafa Kemal Paşa, Sadri Maksudi'ye; *"...Görüyorsunuz, yeni bir devlet kuruyoruz. Her şeyi yeni baştan yaratmak gerekiyor. Sizin gibi adamlara ihtiyacımız olacak, Gelin Türkiye'de vazife alın"* diyerek onu birlikte çalışmaya davet etmiştir. Bu teklifi hiç düşünmeden kabul eden Sadri Maksudi'nin İstanbul'da verdiği konferanslar çok yankı bulmuştu. Birinci konferansın konusu *"Türklüğe Umumî Bir Nazar"*; ikinci konferansın konusu ise *"Türk Birliği"* idi. Maksudi'nin Ankara ve İstanbul'da verdiği konferanslarla ilgili yazılar *"Türk Yurdu"* dergisinde yayınlanmıştır. Konferansların ardından Paris'e geri dönen Sadri Maksudi ve ailesi 1925'de Vekiller Heyeti (Bakanlar Kurulu) tarafından daha kendileri yurt dışında bulunurlarken giyaben Türk vatandaşlığına alınmışlardı. Bu gelişmeler sonucunda Sadri Maksudi, ailesini de alarak Ankara gelmiş ve Maarif Vekili (Milli Eğitim Bakanı) Hamdullah Suphi Beyin döneminde Telif ve Tercüme Heyeti üyesi olarak kısa bir süre çalışmıştır. Ardından kendisine açılmakta olan Hukuk Mektebinde, *"Türklerin Hukuku"*, *"Umumi Hukuk Tarihi"* derslerini okutması için teklif yapılmıştır. O da bu teklifi kabul ederek Ankara'nın ilk yüksek okulu olan ve daha sonra üniversitenin bir fakültesi haline getirilen ve 1925 yılında açılan *"Hukuk Mektebinde"* ders vermeye başladı (Ayda, 1991: 149, 151, 153, 161). 1925–1928 yılları arasında *"Türk Hukuku Tarihi"* diye adlandırdığı yeni bir bilimsel çalışmayı gerçekleştiren Sadri Maksudi, hukuk tarihinin önemini her fırsatta dile getirmiştir (Arsal, 1948: 1). Türk Hukuk Tarihi'nin araştırılmasının ve bir bilim haline getirilmesi gerektiğini ise şöyle ifade etmiştir: *Yeryüzünde pek çok devletler kurmuş, asırlarca Asya, Avrupa ve Afrika'da birçok ülkeleri idare etmiş olan büyük milletin hukuk tari-*

hi yazılmamıştır. Cumhuriyet devrine kadar Türk ırkının tarihi ve hukuk bakımından tetkik edilmemiştir (Arsal, 1947: 3).

Sadri Maksudi gelecek kuşaklara bu bilim dalında araştırmalar yapmak, bu çalışmalarını daha ileri safhalara götürme olanağını da sağlamıştır. Ankara Hukuk Mektebi'nin açılmasından sonra Mustafa Kemal Paşa Türkiye Cumhuriyeti'nin hukuku yapısını kurmak için hukukçularla da çalışarak 17.2.1926 yılında Medeni Kanunu, 1.3.1926 yılında da Ceza Kanununu çıkartmıştır.

2.1. Harf İnkılabına Sadri Maksudi'nin Yaklaşımı

Sadri Maksudi Arsal'ın kızı Adile Ayda bir makalesinde babasının Türk inkılabındaki yerini şöyle dile getirmiştir (Taymas, 1959: 47): *"...1928 ile 1938 arasında babam birçok inkılap hareketlerine, kültür hamlelerine mütelâları, teklifleri, terviçleri ile karıştı... Dil inkılabının Sadri Maksudi'nin "Türk Dili için" adlı kitabı ile ne kadar sıkı surette alakası olduğunu ispat eden vesikalar sayısızdır."* Türk birliği fikrine inanan ve bütün Türklerin aynı dili konuşmasını ve bu ortak dilin de bağımsız Osmanlı Türklerinin dili olmasını arzu ediyordu. Fransızların, Rusların, Almanların Finlilerin dillerini incelediğinde söz konusu dillerde milli dilde kelime üretilerek birer medeni dil haline getirilmiş olduklarını tespit etmişti. Aynı yöntemin Osmanlı diline de uygulanabileceğini düşünmüş olan Sadri Maksudi Osmanlıcanın, Arapça ve Farça kelimelerden arındırıldıktan sonra öz Türkçe kelimelerle medeni bir dil yaratılmasını çok istemişti. Bu konuda Türkiye'de verdiği konferanslardan biri olan "Lisanların İnkişaf ve tekâmülünde Akademilerin Rolü" (Ayda, 1991: 179) adlı konuşmasında şunları söylemiştir: *Eminim ki, bu kadar sene Arabî ve Farişî kelimeler bataklığında yuvarlanıldıktan sonra, Türk'e, Bilge Han, Kaşgari ve Has Hacıp dilinden ilham almak fikri gelecektir ve Türk milleti medeni lisanını bu kaynaklardan kuvvet alarak yapacaktır... Türkçülük siyasetinin en tabii, en mukaddes tezahürü hiç şüphesiz lisanda Türkçülüktür* (Ayda, 1991: 180).

1928'de gerçekleştirilen harf inkılâbı için çok önceden hazırlıklara başlanmış, iki ayrı heyetle çalışmaların yürütülmesi kararı alınmıştı. Bunlardan Talim Terbiye Heyeti hayata geçirilirken; imlâ ve gramer kurallarını belirleyecek olan Dil Heyeti çalışmalarına daha sonra başlamıştı. Bu Dil Heyeti, Falih Rıfkı (Atay), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Ruşen Eşref ve Ahmet Cevat ile Dışişleri memuru İbrahim Karantay'dan oluşmuştu. Dil heyeti tarafından oluşturulan Mustafa Kemal Paşanın da kabul ettiği Alfabeyi Sadri Maksudi hiç beğenmemişti. Ona göre söz

konusu alfabe Türk fonetiğine uygun olmayıp, bir iki nesil sonra İstanbul Türkçesinin ahengi de tamamen bozulacaktı. Heyeti bu konuda yetersiz buluyor, heyet üyelerinin Türk dilinin tarihini, lengüistiğini, morfolojisini bilmediğini ileri sürüyordu. Maksudi dil reformu konusundaki eleştirisel yazılarını “Lisan Islahı Meselesi” başlığı altında Milliyet Gazetesi’nde her gün 28 Eylül-1 Kasım (Yeni Türk alfabesi kanunun kabul günü)’a kadar yazmayı sürdürdü (Ayda, 1991: 178, 181).

Yeni Türk harflerini halka tanıtmak amacıyla Eylül ayında çıktığı yurt gezisinden dönen Gazi Mustafa Kemal, Sadri Maksudi’nin dil konusu ile ilgili yazdığı yazıları okuduktan sonra kendisi ile görüşerek çalışmalarını takdir ettiğini bildirdi. Sadri Maksudi bütün bu makalelerini bir araya getirerek Mustafa Kemal Paşanın dil konusundaki en kesin açıklamasını önsözüne yazdığı “Türk Dili İçin” adlı kitabı 2.9.1930 tarihinde yayınladı. Mustafa Kemal Paşa kendi el yazısı ile yazdığı kitabın önsözünde dilin önemini şöyle ifade etmiştir: *Milli his ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin milli ve zengin olması milli hissin inkişafında başlıca müessirdir. Türk dili, dillerin en zenginlerindendir; yeter ki bu dil, şuurla işlensin. Ülkesini yüksek istiklâlini korumasını bilen Türk milleti, dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır* (Tekin, 1973: 105-118).

Sadri Maksudi söz konusu kitabında diğer büyük devletlerin dil konusundaki çalışmalarını irdelemiş, medeniyet dillerini nasıl yarattıklarını ve bunun için aldıkları tedbirleri dile getirmiştir. Bu çalışmasının ardından da yazar, Türk milletin bilim ve yazı dilinin Arap ve Acem dillerinin etkisinden kurtarılması gerektiğini¹, öz Türkçe sözlerden bir yazı dili yaratmak için önerilerini de kitabında belirtmiştir (Arsal, 1930: 10). Dil konusunda büyük çaba ve katkıları olan Sadri Maksudi² ancak “Denizbank”, “Etibank”, “Sümerbank” gibi adlarla, “bay”, “bayan” (*Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, 1983: 448) gibi sözcüklerin Türk gramerine ve şivesine aykırı olduğunu söylemesi üzerine büyük bir tartışma başlamış ve bu tartışma Sadri Maksudi’nin çok eleştirilerek gözden düşmesine neden olmuştu. Arsal’a yapılan başka bir eleştiri de öz Türkçe kelimelerin bulunması amacıyla yapılacak çalışmalarda uzmanların akademisyenlerden oluşturma düşüncesi idi (Öz, 2009: 61).

¹ Bk. TBMM Zabıt Ceridesi (ZC), Devre 4, İçtima, 58, Cilt 2, 27.5.1934, s. 320.

² Bk. TBMM Tutanak Dergisi, Dönem 1, Birleşim 18, Cilt 1, 07.07.1950, s. 403.

2.2. Türk Tarih Kurumu'nun Oluşturulma Fikri ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar

Türk Ocakları'nın davetlisi olarak Türkiye'ye gelen Sadri Maksudi, ilk iş olarak Türk Ocaklarına üye olmuş. 23 Nisan 1927'de son toplantısını gerçekleştiren Türk Ocakları'nın "Hars Heyeti (kültür heyeti)" üyeliğine seçildi. Daha sonra da kapanan Türk Ocakları için Maksudi çok üzülmüştü. Masruki'nin kızı Adile (Ayda), 23.4.1930'da toplanan Türk Ocaklarının altıncı kurultayında "Türk Tarih Heyeti" kurulması fikrinin Afet İnan Hanım tarafından değil babası tarafından teklif edildiğini "Sadri Maksudi Arsal" adlı eserinde açıklamıştır (Ayda, 1991: 164) Türk Tarih Heyeti, ilk toplantısını 4.6.1930 tarihinde Gazi Mustafa Kemal Başkanlığında gerçekleştirmiştir. Heyetin on altı üyesi, yoğun bir çalışma içine girmiş, Mustafa Kemal Paşa da bir yandan bu çalışmalarını yakından takip ederken diğer yandan Avrupa'dan getirttiği kitapları okuyarak görüşlerini heyetle paylaşmıştır. Bu çalışmalar içinde Sadri Maksudi de "İskitler" ve "Orta Asya Türk Devletleri" konularını ele almıştır. Ardından araştırmacıların çalışmaları notlar halinde bastırılarak aydınların ve tarihçilerin eleştirisine sunulmuş gerekli düzeltmelerden sonra okullarda okutulmaya başlanmıştır. 1930 yılında, daha önce okullar için bastırılan tarih notlarından da yararlanılarak "Türk Tarihi Ana Hatları" adlı on bir bölümden oluşan 606 sayfalık, 4 ciltlik bir eser meydana getirilmiştir. Bu eserde evrenden, dünyanın oluşumundan, insanlığın ortaya çıkışından yani çok genel konularla başlayarak, Türk ırkı ve Türk tarihinin en eski çağlardan Cumhuriyet'e kadar olan gelişimine yer verilmiştir (İğdemir, 1973: 23). Bu çalışmalar liselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra Ortaokullar ve ilkokullar için de 15.4.1931'de kurulan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti tarafından kitaplar hazırlanmıştır (Ayda, 1991: 174).

Ankara'da 2.7.1932'de Birinci Tarih Kongresi toplanmıştır. Çeşitli konularda tartışmalar yapıldığı toplantıda Sadri Maksudi de: "Tarihin Amilleri" üzerine yaptığı konuşmada şunları dile getirmiştir: "...Mefkûre tarihi amillerin en kuvvetlisidir. Diğer amilleri mağlup edebilir. Harpler futuât, ihtilaller, medeni islahat... Bunların hepsi bir fikrin, bir mefkûrenin zaferi için yapılan faaliyetlerdir" (Ayda, 1991: 175). Tarih ve Dil kurumlarını akademik hale getirmek isteyen Atatürk 14.6.1935'te "Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni kurdurmuştur. Fakültede bilimsel açıdan Türk tarihinin bütün gerçekleriyle ortaya çıkmasını sağlamak için çalışmalara başlanmıştır (Yalçın, 2005: 196).

Sadri Maksudi Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin 20.9.1937'de yapılan İkinci Tarih Kongresinde "Devlet ve Hukuk Mefhumunun ve Müesseselerinin İnkişafında Türklerin Rolü" konusunu sundu (Çelik, 2016: 91). 1943'de toplanan Üçüncü Tarih Kongresinde de "Farabi'nin kültür tarihindeki rolü" konusunu dile getirdi. Dördüncü Tarih Kongresinde ise işlediği konu: "Eski Türklerdeki soy-oymak teşkilat". Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Atatürk'ün ölümünden sonra, 25.5.1940'da Türk Tarih Kurumu" adını almıştır (Ayda, 1991: 176-177).

2.3. 1938-1957 Dönemindeki Çalışmaları

Sadri Maksudi, Atatürk döneminde iki devre TBMM milletvekili olarak mecliste görev almıştır. Önce 1930-1934 devresinde Şebinkarahisar milletvekili, sonrasında 1934-1938 döneminde Giresun milletvekili olmuştur.³ Ardından Sadri Maksudi, Ankara Hukuk Fakültesinde 18 yıl görev yaptıktan sonra 1943'de İstanbul Üniversitesi'ne geçerek Hukuk Fakültesinde eskiden okutmakta olduğu Türk Hukuk Tarihi derslerine yeniden başlamış⁴, Ordinaryüs Profesör olarak 1945'e kadar görev yapmış ve yaş haddinden emekliye ayrılmıştır Bu arada Maksudi 1946'da "Hukuk Felsefesi" adlı kitabını yayınladıktan sonra, 1928'de Arap harfleriyle basılan "Türk Hukuku Tarihi" kitabı üzerinde yeniden çalışmalar yürütmüş ve kitaba yeni bir fasıl ekleyerek 1947'de eseri "Türk Tarihi ve Hukuk" adıyla yeniden yayınlamıştır (Taymas, 1959: 47).

1950 seçimlerine Demokrat Parti (DP) Ankara milletvekili⁵ olarak tekrar parlamentoya giren Maksudi'nin parlamentoda faaliyetleri ülke sınırlarını da aşmıştı. İkinci Dünya Savaşı'nın sorunlarının çözülmesinin ardından Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından dünyada çeşitli kurumlar oluşturularak bölgesel güçler elde edilmeye çalışılmıştı. Nato, Avrupa Konseyi, Avrupa Topluluğu gibi oluşumlar Avrupa Parlamentolar Birliği tarafından meydana getirilmişti. Bu kapsamda Avrupa Parlamentolar Birliği Dördüncü Kongresine davet edilen Türk Heyeti Sadri Maksudi Arsal'ın başkanlığında çalışmalara katılmıştır. 2.4.1953'te trafik kazası geçirerek bir süre Ankara'da Numune Hastanesi'nde tedavi gören Sadri Maksudi,⁶ Ömrünün son

³ Bk. TBMM ZC, Devre IV, İnikat 65., Cilt 237.6.1934, s. 73-74; TBMM ZC, Devre 5, İnikat 29, Cilt 3, 25.5.1935, s. 256.

⁴ Bk. *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, 080., 18., 02., 08., 86., 32., 4.

⁵ Bk. *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Cilt 1, 22.5.1950, s. 2.

⁶ Bk. *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, 30., 10., 77., 514., 32.

senelerinde çok istediği milliyet duygusunun sosyolojik ve biyolojik esaslarını ele almak amacıyla çalışmalarına başladı. 1955 yılında ‘Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları’ adlı kitabını yazdı. Sadri Maksudi bu kitabın önsözünde şöyle demektedir: *İnsanlığın ve milletlerin hayatında mühim ve müsbet bir sosyolojik amil olan milliyet esası hakkındaki araştırma ve düşüncelerimiz bizi müfrit şovenist milliyetçilikten de, mütecaviz ırkçılıktan da uzaklaştırdığı gibi, milliyet esasının rolünü inkâr eden kozmopolitliğin de yanlış ve zararlı bir cereyan olduğuna inandırdı* (Arsal, 1979: 22).

Özellikle tarih ve hukuk alanlarında yaptığı çalışmalarla çeşitli eserler veren ve 20.2.1957’de uzun süre devam eden hastalığı sonucu vefat etmiştir. Sadri Maksudi Arsal’ın eserleri şunlardır:

Maişet (roman), Kazan ilk baskı: 1898, ikinci baskı: 1914.

İngiltere’ye Seyahat, Kazan 1912.

Hukuk Tarihi Dersleri, Ankara Hukuk Fakültesi yayınlarından 1927.

Türk Hukuku, Ankara Hukuk Fakültesi yayınlarından 1928.

Türk Dili İçin, Türk Ocakları Yayınlarından 1930.

“İskitler-Sakalar”, Ankara 1933, *Türk Tarihinin Anahatları* serisinden No: 5.

“Orta Asya Türk Devletleri”, Ankara 1934, *Türk Tarihinin Anahatları* serisinden, II, No: 19. *Hukukun Umumi Esasları*, Ankara Hukuk Fakültesi yayınlarından, 1937.

Umumi Hukuk Tarihi, Ankara Hukuk Fakültesi yayınlarından, 1941.

Umumi Hukuk Tarihi, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, ikinci baskı:1944, üçüncü baskı:1948.

Hukuk Felsefesi, İstanbul Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti yayınlarından 1946.

Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul Üniversitesi yayınlarından 1947.

Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları, İstanbul 1955, ikinci baskı: 1975, üçüncü baskı: 1979.

Teokratik Devlet ve Laik Devlet, İstanbul Üniversitesinin Yayınladığı “Tanzimat” adlı müşterek eserden ayrı basım, 1940.

“İngiliz Amme Hukukunun İnkişafı Safhaları”, İstanbul Hukuk Fa-

kültesi Mecmuasından ayırbaşım, 1940.

Farabi'nin Hukuk Felsefesi, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuasından ayırbaşım, 1945. *Kutadgu-Bilig*, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuasından ayırbaşım, 1947 (Ayda, 1991: 245-246).

Bunların yanı sıra Sadri Maksudi Arsal'ın pek çok makalesi Türk Yurdu, Journal Asiatique gibi dergiler ile Tercüman Hakimiyet-i Milliye, İkdam, Milliyet, Tasvir, Cumhuriyet gibi gazetelerde yayımlanmıştır.

Sonuç

Kazan'da başlayan hayatının çeşitli evrelerinde Fransa, İngiltere, Azerbaycan gibi pek çok devlette bulunmuş olan Sadri Maksudi Arsal, Rus Parlamentosunda görev almıştır. Kazan Türklerinin asimile olmasını önlemek, kültürlerini geliştirmek için çalışmalar yürüten Sadri Maksudi birikimlerini yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devletinde birikimlerini aktarmak için davet edildiği Türk Ocakları için konferanslar vermiştir. Türk vatandaşlığına alınan ve Ankara'ya gelen Sadri Maksudi, 1925'de Ankara Hukuk Mektebinde ders vermiş, Türkiye'deki hukukçularla birlikte Medeni Kanun ve Ceza Kanunun çıkarılmasına katkı sağlamıştır. Dil çalışmaları konusunda Gazi Mustafa Kemal Paşa ile görüş ayrılığına düşmüş olmasına karşın Türk Tarihi konusunda birlikte çalışma olanağı bulmuşlardır. Ankara ve İstanbul Hukuk Fakültelerinde uzun yıllar ders vermiş olan Sadri Maksudi siyasi hayatta da yer almıştır. Hayatının her safhasında Türk kültürü, hukuku, tarihi ve siyasisi içinde yer almış olan Sadri Maksudi bazı alanlarda yetkin kişilerle pek çok fikir ayrılığına düşmüştür.

Kaynaklar

- Armaoğlu, F. (ty). 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1994), C.1-2. Ankara: Alkım Yayınevi.
- Arsal, S. M. (1930). *Türk Dili İçin*. İstanbul: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı.
- Arsal, S. M. (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Arsal, S. M. (1948). *Umumi Hukuk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Arsal, S. M. (1979). *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Ayda, A. (1977). *Ölümünün 20. Yılında Ord. Prof. Sadri Maksudi Arsal*. Ankara: Kültür Bakanlığı Türk Büyüklerini Anma Serisi.
- Ayda, A. (1991). *Sadri Maksudi Arsal*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Büyük Larousse* (1986). Sadri Maksudi Arsal. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, C.2. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Çelik, H. S. (2016). İnönü Döneminde Resmi Tarih Yazımına Yönelik Yeni Yaklaşımlar: Bir Revizyonun Analizi. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 24: 80-121.
- Göl, A. F. (1983). Sadri Maksudi Arsal. *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi Kişiler, Dönemler, Akımlar, Yapıtlar*, C. 1. İstanbul: Anadolu Yayıncılık.
- Işık, İ. (2004). Sadri Maksudi Arsal. *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*, C.1. Ankara: Elvan Yayınları.
- İğdemir, U. (1973). *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Öz, İ. (2009). *Sadri Maksudi Arsal'ın Türk Milliyetçiliğine Katkıları*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.
- Pultar, G. (2017). Dedem Sadri Maksudi Arsal (1878-1957). *İstanbul Hukuk Mecmuası, Fakültesi*, 75 (Özel Sayı): 43-74.
- Soydan, M. (2019). *Sadri Maksudi Arsal'ın Tarihçiliği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı.
- Taymas, A. B. (1959). *Kazanlı Türk Meşhurlarından IV-V. İki Maksudiler Sadri Arsal, Ahmed Hadi (Kişilikleri, Fikir Hayatları ve Eserleri)*. İstanbul: Sıralar Matbaası.
- Tekin, T. (1973). Atatürk ve Dil Reformu. *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilim Dergisi*, 5(2): 105-118.
- Toros, H. (1985). Sadri Maksudi Arsal (1880-1957). *Yeni Türk Ansiklopedisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yalçın, D. vd. (2005). *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

ELEKE SAZI'NDAKİ 4. KURGAN VE "ALTIN ADAM" BULUNTULARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*Mehmet KUTLU**

Ortalama yüksekliği deniz seviyesinden 1400-1550 m arasında değişen bir yayla olan Eleke Sazı, Kazakistan Cumhuriyeti'nin Doğu Kazakistan Vilayeti'ne bağlı Tarbagatay ilçesinde bulunmaktadır (Kutlu, 2020a: 145). Sarı Şokı, Arşalı, Akşagıl ve Akberen gibi fazla yüksek olmayan dağlarla çevrili olan Eleke Sazı yaylası, Tarbagatay dağlarının kuzey eteklerinde (Foto. 1) konumlanmaktadır. Kargıba ırmağını meydana getiren birçok dere ve çayların bulunduğu Eleke Sazı, sazlık alanların yanı sıra geniş düzlüklerle kaplıdır (Samashev vd., 2018: 8). Yayla Aksuat ve Kökcıra köylerinin yaklaşık olarak 90 km. güneyinde bulunmaktadır (Samashev vd., 2019: 92).



Foto. 1: Eleke Sazı Yaylası (M. Kutlu, Temmuz, 2019).

Daimî yerleşim yerinin olmadığı bu yaylada yaz aylarında birkaç ay boyunca hayvanlarını otlatmaya gelen Kazaklar yaşamaktadır. Yayla adını 18. yüzyılda yaşadığı söylenen Elekenbay adındaki bir Kazak beyinden almaktadır.

Kazakistan'ın Doğu Kazakistan Vilayeti Akimi Danial Akhmetov'un destekleriyle Prof. Dr. Zainolla Samashev başkanlığındaki bir arkeoloji ekibi tarafından 2016 yılında Eleke Sazı'nda başlatılan arkeolojik yüzey araştırmaları, 2018 yılından itibaren kazı çalışmaları şeklinde sürdürülmektedir. 2019 yılında yürütülen Eleke Sazı'ndaki arkeolojik

* Doç. Dr. - Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü - Denizli / Türkiye, mehmetkutlu@pau.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-3075-3965)

kazılara yazarın da içinde yer aldığı bir araştırma ekibi katılmıştır (Kutlu, 2020a: 145).

Eleke Sazı yaylasında yapılmakta arkeolojik araştırmalar sonucunda değişik dönemlere ait 300'ü aşan sayıda kurgan ve mezar anıtlarının bulunduğu tespit edilmiştir. M.Ö. 9. yüzyıldan M.S. 7. Yüzyıla (Göktürk dönemine) kadar oldukça geniş bir zaman dilimine tarihlenen Eleke Sazı mezar anıtlarının birbirinden bağımsız altı grup halinde çizgisel düzlemde sıralanan kurgan zincirlerinden oluştuğu ortaya çıkarılmıştır (Samashev, 2018: 109).



Foto. 2: 4. Kurganın kazı öncesi genel görünümü (Samashev, 2019).

Prof. Dr. Zainolla Samashev başkanlığındaki arkeolojik araştırma ekibi, öncelikle *“2016-2018 yılları arasındaki Doğu Kazakistan Vilayetine Arkeolojik Araştırmaların Geliştirilmesi Projesi”* kapsamında Eleke Sazı’nda *“Kazakistan Altay’ının Saka ve Hsien-pi Dönemi Anıtları”* konulu yüzey araştırmalarını gerçekleştirmiştir (Samashev, 2018, 8). 2018 yılındaki kazı çalışmalarında ilk olarak 2. grup olarak tanımlanan kurganlar arasında yer aldığı tespit edilen ve 4. Kurgan olarak adlandırılan mezar anıtı (Foto. 2, 3) üzerinde odaklanılmıştır (Samashev, 2019: 42).



Foto. 3: 4. Kurganın kazı sonrası genel görünümü (Akhmetov vd, 2019).

Erken Demir Çağına tarihlendirilen 4. Kurgana, biri 11-13 yaşlarındaki bir genç kadına; diğeri ise 17-18 yaşlarındaki bir genç erkeğe ait iki beden defnedildiği anlaşılmıştır (Samashev, 2018: 110-111). Mezar soyguncuları tarafından genç kadına ait olan ve kurgana defnedilen değerli eşyalarının büyük ölçüde yağmalandığı ancak hırsızların birden fazla kişinin defnedilmiş olduğunu beklememesi nedeniyle genç erkeğin iskeleti ve değerli eşyalarının ise fark edilmeden kaldığı tespit edilmiştir (Foto. 6, 8). Bu sayede kurgana defnedilen genç adama ve genç kadına ait bazı değerli eşyaların korunabildiği görülmüştür. M.Ö. 8-7. yy. tarihlenen ve silahlarıyla birlikte baştan ayağa altın boncuklar ve pullar ile ihtişamlı hayvan tasvirli üslupta yapılmış levha şeklindeki çeşitli süsleme unsurlarıyla kaplı olan genç adam “Altın Adam” olarak tanımlanmıştır (Dzhansugurova vd., 2019: 101-102).



Foto. 4: Kazı sonrasında kurganın genel görünümü (Temmuz, 2019).

Araştırmalara ilk başlandığında kurganın üzerinin bitkilerle kaplı olduğu (Foto. 5) görülmüş ve mimari özellikleri incelendiğinde ilk olarak Eleke Sazı’ndaki orta büyüklükteki kurganlar arasında yer aldığı ve etrafının renkli ve iri dere taşlarının çift sıra halinde dairesel biçimde sıralanmasıyla oluşturulan taş çitle çevrelendiği ortaya çıkmıştır. (Foto. 3, 4) Bu yönleriyle 4. Kurganın, Eleke Sazı’ndaki en yaygın rastlanan kurgan tipine dâhil olduğu anlaşılmıştır.



Foto. 5: Kurganın katmanlarının kesitten görünüşü (Samashev vd, 2018).

4. Kurganın çapı 33,25 m ve zeminden yüksekliği 1,60 m olarak ölçülmüştür (Samashev, 2019: 42). Kurganı çevreleyen söz konusu iki sıra halinde taşların sıralanmasıyla meydana getirilen çit halkasının çapı 50 m iken genişliğinin 0,60 m ile 1,25 m arasında değiştiği tespit edilmiştir (Samashev vd., 2018: 8). Bununla birlikte iç kısmı çakıllı bir dolguya sahip olan taş çitlerin hemen bitişiğinde genişliği 4,6 m ile 5,9 m arasında değişen ve yaklaşık 0,35 derinliğe sahip olan sığ bir hendek bulunmaktadır (Samashev vd., 2018: 109). Dairesel biçimli hendeğin uçları ayrık olup birbiriyle birleşmemektedir. (Foto. 3) Prof. Dr. Zainolla Samashev'e göre, kurganın üst örtü yapısına ait bir unsur olarak değerlendirilen hendeğin oluşturulması, dünya hayatından ölüm âlemine geçiş yapan mezar sahibinin onuruna inşa edilen kurganla ilişkili bir törensel ritüelin son eylemi olarak yorumlanabilir (Samashev vd., 2018: 8). Kurgan bir anlamda ölünün evi olarak kabul edildiğinde söz konusu hendekler birer temsili avlu duvarı olarak nitelendirilebilir. Taşlarla örülen çember çitler ve bazı durumlarda hendekler İskit ölü gömme geleneğine göre kurganların üst örtü yapısının karakteristik unsurudur. Benzer bir hendek M.Ö. 4. yy. tarihlenen Berel'deki 11. kurganının etrafında da ortaya çıkarılmıştır (Kutlu ve Kutlu, 2020: 181).



Foto. 6: Kurganda "Altın Adam"ın defin yeri (Samashev vd., 2018).

Kurganın doğu tarafında mezar soyguncuları tarafından tahrip edilmiş 5,30 m uzunluğunda ve genişliği 1,30-1,56 m arasında değişen bir dehliz ortaya çıkarılmıştır (Samashev, 2019: 43). Ayrıca kurganın mimari açıdan temel unsuru olarak değerlendirilen defin odasının ikizkenar yamuk (tepesi kesik bir piramit) planlı olduğu ve dönemin ölü gömme geleneklerine uygun olarak zemin seviyesinin altında değil özgün toprak seviyesinin üzerinde inşa edildiği belirtilmektedir (Samashev vd., 2018, 10). Defin odası içten içe 3,50 x 3,60 m ölçülerinde kareye

yakın dikdörtgen planlıdır ve tıpkı Eleke Sazı'na yakın konumda bulunan Şilikti Vadisindeki Baygetöbe kurganındakine benzer şekilde tomruklar kullanılarak inşa edilmiştir. Ancak defin odasının tabanındaki direk temel çukurları ve duvarların yanında aşırı hasar görmüş hatta çürümüş yatay ve dikey konumlanan tomruk izlerine rastlanması nedeniyle Baygetöbe Kurganından farklı teknikler uygulandığı düşünülmektedir (Samashev, 2019: 42). Ayrıca defin odasının o dönemin mitolojik anlayışlarına göre en savunmasız olarak yorumlanan batı kısmı dış taraftan toprakla sıvanarak güçlendirilmiş olmalıdır (Samashev vd., 2018:10).



Foto. 7: Kurgan tabakaların profilden görünümü (Samashev vd., 2018).

4. Kurganın üzeri çayırda kaplı kesekler, kerpiçler ve toprak gibi dolgu malzemelerinin düzensiz tabakalar şeklinde döşenmesiyle örtüldükten sonra üzerinin küçük kayrak taşlar ve dere çakıllarından oluşturulan bir tabakayla adeta bir zırh gibi kaplandığı ortaya çıkarılmıştır. (Foto. 7) Kurganın örtüsünün en üst katmanı olan ve “taş zırh” olarak adlandırılan taş örtüsü ne yazık ki tepe kısmından mezar soyguncuları tarafından açılan dairesel çukur nedeniyle tahrip edilmiştir.



Foto. 8: 4. Kurganda bulunan “Altın Adam”ın iskeleti (Samashev vd., 2019).

Ancak kurganın örtü sistemi, temel çevresi boyunca dairesel şekilde iki-üç sıra iri taşlardan örülen temel duvarı sayesinde dağılmadan kalabilmiştir. Özellikle kurgana defnedilen genç kadın ve erkeğin giyimlerine ait çok sayıda altın süsleme unsurlarının söz konusu bu taştan temel duvarın arasına saklanmış olmasından dolayı söz konusu taş temel duvarının dini veya kutsal bir çeşit koruyucu işlevi olduğu düşünülmektedir (Samashev vd., 2018: 110).

Kurganda Orta Kazakistan'daki Sariarka bozkırlarında görülen ve Erken Saka dönemine tarihlenen Tasmola Kültürüne ait kurgan buluntularına benzer şekilde altın levhadan yapılmış yüzleri cepheden ve vücutları profilden yatar vaziyette betimlenen yırtıcı hayvan ve kuş figürleri (Foto. 9, 10) tespit edilmiştir (Samashev, 2019: 44).



Foto. 9: Altından yapılmış yırtıcı hayvan figürleri (Doğu Kazakistan Akimdiği Basın birimi).



Foto. 10: Altından yapılmış yırtıcı hayvan figürleri (Doğu Kazakistan Akimdiği basın birimi).

Ayrıca, giyim unsurları ve çizmeleri süsleyen binlerce altın pul (Foto. 11), halka ve boruvari boncuklar (Foto. 12, 13); yaklaşık çapı 1 cm olan 2-4 adet halkanın arka yüzüne lehimlenerek meydana getirilen altın pullar (Foto. 11), boğumlu ve dilim desenli silindirik altın boncuklar, altın telden yapılmış spiral yay parçaları dikkat çekicidir (Samashev vd., 2018: 12).



Foto. 11: Giyim unsurlarını süsleyen altın pullar (Doğu Kazakistan Akimdiği basın birimi)



Foto. 12: Giyim unsurlarını süsleyen altın boncuk ve silindirik parçalar (Z. Samashev, 2018).



Foto. 13: Giyim unsurlarını süsleyen altın boncuk ve silindirik parçalar (Z. Samashev, 2018).

Bunların yanı sıra değerli ve yarı değerli taşlardan çok sayıda renkli boncuk, lüle taşı veya fildişinden yapılan kolyeler (Foto. 14), altın parçalardan oluşan kolyeler (Foto. 15, 16); çeşitli takılar (Foto. 17, 18, 19) ve tunç bir iğne gibi birçok buluntu ele geçmiştir (Samashev vd., 2018: 12).



Foto. 14: Temel duvarının altında bulunan değerli taşlı kolye (Z. Samashev, 2018).



Foto. 15: Temel duvarının altında bulunan altın halkalı kolye (Z. Samashev, 2018).



Foto. 16: Altın boncuklu kolye.

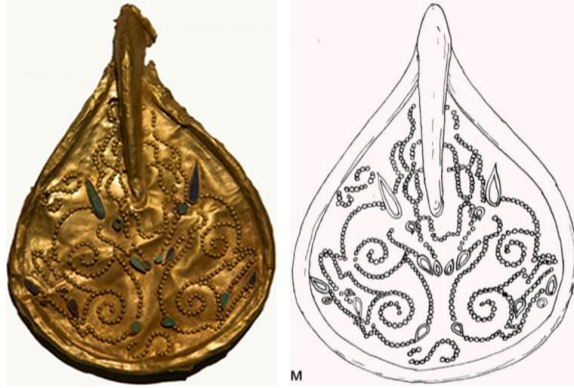


Foto. 17: Fırzuze kakmalı altın sadak tabanı süsü (Z. Samashev,2018) ve çizimi (Z. Samashev, 2019: 54).



Foto. 18 - Foto.19: Altın takı unsurları (Doğu Kazakistan Akimdiği Basın birimi).

Prof. Dr. Zainolla Samashev kurganın örtü sisteminin kuzey kısmındaki kazılarla ortaya çıkarıldığını belirtmektedir. Erken Saka kurganlarının çoğunda olduğu gibi definler yer altına değil özgün yer seviyesinde yapılmıştır. Bu durum, 4. kurganının Erken Saka kurganlarının içinde en meşhurlarından olan ve definleri özgün zemin seviyesinin 5 m derinliğine yapıldığını bildiğimiz Arjan 2 mezarlığındaki 5. kurgandan en belirgin ayırt edici özelliğidir (Samashev vd., 2018:12).

Antropologların ön değerlendirmelerine göre 11-13 yaşlarında olduğu tespit edilen genç kıza ait bedenin mezar odasının tabanına defnedilmiş ancak ona ait eşyalar dehlizden içeri sızan mezar soyguncuları tarafından tamamen yağmalanmıştır (Dzhansugorova vd., 2019: 101-102). Genç kızın kafatası kemikleri ve mumyalama işlemleri maksadıyla delikler açılan humerus (kol kemiği) bulunmuştur. (Foto. 20)

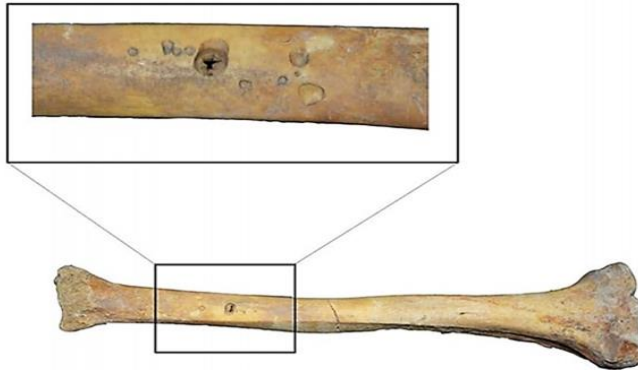


Foto. 20: Mumyalama maksatlı humerus'a (kol kemiği) açılan delik (Z. Samashev, 2019).

Ayrıca giyim unsurlarına ait bir süs ögesi olduğu düşünülen ve benzerleri daha önce Sariarka bozkırlarının (Orta Kazakistan) Tasmola kültürüne ait Taldı 2 kurganında ele geçen buluntularda saptanan altın levhadan yapılmış yoğun stilizasyona sahip abartılı derecede büyük boynuzları olan geyik figürü (Foto. 21) bulunmuştur (Samashev vd., 2018: 13).



Foto. 21: Abartılı uzatılmış büyük boynuzu olan geyik figürü (Z. Samashev, 2019)

Mezar odasındaki taş yığınları sayesinde fark edilmeyen ve hırsızlardan şans eseri korunabilen diğer defin ise, mezar odasının kuzey bölümünde ortaya çıkarılmıştır. Genç kıza ait kemiklerinin sağında konumlanmıştır (Samashev vd., 2018: 111). Buradaki defin, zengin altın buluntularla birlikte gömülmesi nedeniyle soylu veya toplumsal hiyerarşinin üst kesiminden olduğu düşünülen 17-18 yaşlarındaki bir genç erkeğe aittir (Dzhansugorova vd., 2019: 102). Bedeni doğu-batı doğrultusunda sırt üstü yatırılmış olan genç adamın başı hafif kuzeye dönük şekilde defnedilmiştir (Samashev vd., 2018: 112-113). Genç adam ait kemiklerin iyi derecede korunmuş olması nedeniyle antropolojik rekonstrüksiyon ve diğer incelemelerin yapılmasına olanak sağlamıştır. Örneğin, 2019 yılında bu genç adamın genetik özellikleri üzerine yapılan bir çalışmanın sonuçları yayınlanmıştır (Dzhansugorova vd., 2019: 100-110).



Foto. 22: Altın levhadan yapılmış geyik ve boynuzsuz maral figürleri (Z. Samashev, 2019).

Bununla birlikte, genç adamın kafatasının solunda kendisine ait başlığa ait olduğu tahmin edilen altın levhadan yapılmış geyik başı ve boynuzsuz maral figürü şeklindeki süslemeler bulunmuştur. (Foto. 22) Genç adamın kafatasının sağında ise şakak kemiği seviyesinde antropologlara göre cesedin mumyılanması için kullanıldığı düşünülen bir altın borucuk saptanmıştır. (Foto. 23)



Foto. 23: Mumyalamada kullanılan bir altın borucuk.



Foto 24: Altın kolye (Z. Samashev, 2019).

Ayrıca baş ile sol omuz arasında, sol yağırın ve köprücük kemiğinin üzerinde altın levhadan yapılmış iki adet geyik başı figürü daha ortaya çıkarılmıştır. Genç adamın boynunda dikdörtgen uçlu ve spiral gövdeli altın çubuktan yapılmış gösterişli bir kolye ele geçmiştir. (Foto. 24) Benzer bir kolye örneğine Orta Kazakistan'da bulunan Akbeit Kur-

ganlarından 7. kurganında rastlanmıştır (Samashev vd., 2018: 13). Sol köprücük kemiğinin solunda ise küçük bir halka şeklinde kıvrılmış bir altın plak bulunmuştur; üzerinde bir yırtıcı hayvan tasviri görülmektedir. (Foto. 25, 26)



Foto. 25 - Foto. 26: Altından yapılmış kıvrılmış küçük hayvan figürü (Z. Samashev, 2019)

Genç adamın sol köprücük kemiği üzerinde, halka biçiminde kıvrılmış kedigil bir avcı figürü şeklinde küçük bir altın şerit bulunmuştur. Bu figürün başı, yüzü, omuzu ve kulakları gibi uzuvları turkuaz taş kakmalı oval oyuklar biçiminde yani Erken Saka dönemine ait teknik ve üslup özelliklerine göre betimlenmiştir. Bu şeridin benzeri bir diğer şerit ise iskeletin sağ tarafında, kalça (pelvik) kemiğin yukarı kısmında ele geçmiştir ve genç adamın belindeki kemere ait bir süs unsuru olduğu sanılmaktadır. Ayrıca sağ kalçanın aşağı kısmında, metal alaşımdan yapılmış altın kınıyla ihtişamlı kısa kılıç (Foto. 27, 28, 29) bulunmuştur. Taneleme (granülasyon) tekniğiyle küçük altın küreciklerden oluşturulmuş kompozisyon ve küçük geyik figürleriyle (Foto. 28) süslenmiştir (Samashev vd., 2018: 111).

Kısa kılıç tunçtan yapılmış iken, yüksek kabartmalı süslemeli sap kısmı ise zıt yönlere bakan iki yırtıcı hayvan başıyla taçlandırılmıştır (Foto. 27). Altından yapılmış olan kısa kılıcın kını üstünde çeşitli süsleme unsurlarına sahip bir kompozisyon yerleştirmiştir (Foto. 28). Bununla birlikte kısa kılıcın kemere asılmasını sağlayan ve iki parçadan oluşan tunçtan yapılmış zincir unsurları (Foto. 29) dikkat çekmektedir (Samas-

hev, 2018: 111). Eleke Sazı kısa kılıcı ve kını tasarımı bakımından Karadeniz'in kuzeyindeki İskit "akinakes" kılıçları ve kınlarının atası veya öncüsüdür ve kurganlarda *in situ* olarak saptanan en erken örneklerden biri olması bakımından son derece önemlidir. Kısa kılıcın kınını kemere bağlanma mekanizması yani zincirinin tespit edilmesinin bilimsel değeri ise daha önceki bazı çalışmalarda yanlış şekilde "Pers tipi" olarak tanımlanan ve Persepolis kabartmalarında betimlenen İskit savaşçılarınca kuşanılan "akinakes" olarak adlandırılan kısa kılıçlarının en erken tarihli örneğinin Eleke Sazı'nda bulunmuş olmasıdır (Kutlu, 2020b: 76).



Foto. 27 – Foto. 28 – Foto. 29: Tunç saplı Demir kısa kılıç ve altın kın ve rekonstrüksiyonu (Z. Samashev, 2019).

Ayrıca genç adamın sol kolunun altında sıradan bir ok kılıfı yerine ok ve yayların konulduğu özel bir sadak bulunmuştur (Foto. 30, 31). Sadağın tahta kenarını süsleyen uzun ve ince altın şerit (Foto. 30), teçhizat şeklinin deformasyonu sonucunda yüzeye kaymış olarak bulunmuştur. Sadağın ahşap tabanı, üzerinde taneleme (granülasyon) tekniğiyle yapılmış karşılıklı konumlanmış ve altın levhadan yapılmış iki geyik figürüyle (Foto. 17) süslenmiştir (Samashev vd., 2018: 14).



Foto. 30: Sadağ üzerinde altın kaplama şeritleri (Z. Samashev, 2019: 53).



Foto. 31: Sadağın rekonstrüksiyonu.



Foto. 32: Sadaktaki altın geyik figürleri (Z. Samashev, 2019).

Sadak kaplamasında tasvir edilen geyiklerin uzun, ince kulakları ve yuvarlak gözleri, firuze renkli taşların (lapis lazuli) kakma tekniğiyle yerleştirilmesi için oluşturulmuştur (Samashev vd., 2018: 14).



Foto. 33: Firuze taş kakmalı altın geyik figürleri (Oralbay, 2018: 32).

Sadağın dibinde tunç ok uçları tespit edilmiştir. (Foto. 33, 34) Kılıfın solunda genç adamın gövdesine paralel olarak konumlandırılmış etkileyici görünüme sahip boynuzlarıyla yatar vaziyette betimlenen ge-yik ve boynuzsuz maral figürleri (Foto. 31, 32,33) bulunmuştur (Samashev vd., 2018: 14).

Ayrıca genç adamın her iki ayağının parmak kemiklerinin etrafında çok sayıda silindirik altın parçaları ele geçmiştir. (Foto. 34) Bu unsurların benzerlerinin Arjan 2 kurganında tespit edildiği belirtilmektedir (Samashev vd., 2018: 14). Yine bu özellik te 4. Kurganın Erken Saka dönemine ait olduğunu gösteren önemli bir benzerliktir.

2019 yılının mayıs – ağustos ayları arasında ise 4. kurganın koruma altına alınarak müzeye (Foto. 34) dönüştürülmesine yönelik çalışmalar yürütülmüştür (Akhmetov vd., 2019: 31-32). Bu amaçla, kurganın dış halkasıyla temel duvarı arasındaki kalan bitkiler temizlenmiştir; lakin 4. kurganın *in situ* halinin daha iyi algılanmasını sağlamak amacıyla özgün halde bırakılan kuzey batı kısmına dokunulmamıştır. Kurganın kesit stratigrafisi ve örtü tabakalarının gözükmeleri için defin odasının dış temeline doğru aşamalı olarak kazı yapılmıştır. Kurganın kesitleri ve tabanında dolgu malzemesi olarak kullanılan çayır kesekleri, kerpiç parçaları vs. bilimsel incelemeler için yerinde bırakılmıştır (Akhmetov vd., 2019: 31-32).



Foto. 34 – Foto. 35: Ok uçları ve boynuzsuz maral figürleri, boynuzsuz maral figürü (Z. Samashev, 2019).



Foto. 36: 4. Kurganın yakınına yapılması planlanan müzenin maketi (Samashev vd,2019)



Foto. 37: 4. Kurganında ele geçen bazı ziynet eşyalarının genel görünümü (Samashev, 2019)

2019 yılı Eylül ve Ekim aylarında 4. Kurgan'da ele geçen genç adamın iskeleti ve anatomisine yönelik çalışmaların sonucunda "Altın Adam"ın rekonstrüksiyonu yapılmıştır (Samashev vd., 2019: 92-100).

Sonuç

Eleke Sazı'ndaki 4. Kurgan mimari özellikleri ve arkeolojik buluntularının incelenmesiyle M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllar arasında tarihlendirilmektedir. Kurgan mimarisi yönünden incelendiğinde 4. Kurganın, çağdaşı olan Doğu Kazakistan ve Orta Kazakistan'ın Erken Saka dönemine

tarihlenen kurganlar çok sayıda ortak yönlerle sahip olmasının yanı sıra kendine özgü bazı farklılıkları da olduğu gözlenmiştir. Diğer taraftan, 4. Kurgandaki arkeolojik buluntular, yapım teknikleri, süsleme unsurları ve ikonografik özellikleri bağlamında değerlendirildiğinde Eleke Sazı'nın (Doğu Kazakistan) batısındaki, Orta Kazakistan ve Yedisu, doğusundaki Sayan-Altay ve güneyindeki Sincan (Doğu Türkistan) bölgele-
rindeki M.Ö. 9.-7. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Erken Saka dönemi kurganlarına ait buluntularla farklı açılardan daha yakın özellikler gösterdiği anlaşılmıştır.

Bu durum Eleke Sazı'nın içinde yer aldığı Tarbagatay bölgesinin Altaylardan batıya ve güneye açılan bölgelerle etkileşim ve kültür-sanat ilişkilerin tespitinde çok büyük önemi olduğunu göstermektedir. Tarbagatay, tarih boyunca Orta Asya'nın önemli kültür havzaları arasında yer almış ve farklı bölgelerle geçiş özellikleri gösteren etkileşim içinde olduğunu yansıtan arkeolojik verilere sahip olmuştur. Bu bağlamda Eleke Sazı 4. Kurgandaki mimari özellikler ve süsleme unsurlarında geniş coğrafi alanlardaki kurganlarla benzerlikler ve farklılıklar gözlenmektedir. Yüksek ve aşılması zor yükseltiler olan Altaylar ve Tanrı Dağları arasında coğrafi olarak nispeten daha alçak dağlara ve geniş düzlüklere sahip olan Tarbagatay bölgesi hem doğu-batı hem de kuzey-güney yönlerinde geçit imkânı vermesi nedeniyle Orta Asya Türk Kültürünün buluşma ve yayılma noktası olmuştur. Özellikle Altayları Sincan'a (Doğu Türkistan) ve Altayları Tanrı Dağlarına bağlaması yönleriyle Tarbagatay bölgesinin Türk Tarihinin derinlerinde önemli olaylara sahne olduğuna ve bu bölge yapılacak daha çok arkeolojik çalışma ile İslam Öncesi Türk Sanatı açısından önemli bilgilere ve bulgulara ulaşılmasının mümkün olduğu görülmektedir.

"Altın Adam" kurganı olarak tanımlan Eleke Sazı'ndaki 4. Kurgan'ın en önemli arkeolojik buluntuları 15000 parçayı bulan değerli taş ve altın parçalarından oluşan süsleme unsurlarıdır. Öncelikle Eleke Sazı'nda bulunan "Altın Adam", 1969 yılında Kazakistan'da Almatı'nın yaklaşık 50 km doğusunda Esik'te bulunan ilk "Altın Adam" dan sonra mezar soyguncularından korunmuş olarak ele geçen ilk örnek olması nedeniyle önemli bir keşiftir. Ayrıca 15000'i aşan altın parça sayısının çokluğu itibarı ile şimdiye kadar keşfi yapılan Avrasya'nın en zengin buluntuya sahip Erken İskit / Saka kurganı olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklar

- Akhmetov, D. vd. (2019). Kulturnoye naslediye Sakov i velikih Tyurkov v Vostochnom Kazahstane: Voprosy kompleksnogo izučeniya, sohraneniya i mezeifikatsii. *Altay Türki Aleminin Altın Besigi*, (ed. Danial Akhmetov), 8-33, Öskemen: Şıgıs Kazakstan Oblısının Akımdığı.
- Dzhansugurova, L. vd. (2019). Analiz otsovskih i materinskih liniy drevnih obyektov iz panteona Eleke Sazı. *Altay Türki Aleminin Altın Besigi*, (ed. Danial Akhmetov), 100-110, Öskemen: Şıgıs Kazakstan Oblısının Akımdığı.
- Kutlu, M. (2020a). Eleke Sazı'nda Geç Tunç Çağı'na ait bir İskit kurganı. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 144-156.
- Kutlu, M. (2020b). *Keşfinin 50. yılında Esik Kurganı ve Altın Elbiseli Adam*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Kutlu, M. & Kutlu, L. (2020). Berel'deki 11. Kurgan ve Pazırık Kültürü. *Sanat Tarihi Dergisi*, 29(1), 173-207.
- Oralbay, E. (2018). Pamyatniki Eleke Sazy. *Altay Türki Aleminin Altın Besigi*, (ed. Danial Akhmetov), 26-32, Öskemen: Şıgıs Kazakstan Oblısının Akımdığı.
- Samashev, Z. (2018). K izucheniyu kul'tury rannikh sakov Vostochnogo Kazakhstana. *Drevniye i srednevekovyye obshchestva Yevrazii: perekrestok kultur*, 109-117, Ufa: Mir Pechati.
- Samashev, Z. (2019). K voprosu o formirovani rannesakskogo kulturnogo kompleksa v Vostochnom Kazahstane. *Turkic Studies Journal*, 1(1), 37-60.
- Samashev, Z. vd. (2018). Kultura rannih sakov Tarbagataya (Naçalo kompleksnıh issledovaniy ogrebalno-pominalnih pamyatnikov na Eleke Sazı v verhovyah reki Karbıga). *Altay Türki Aleminin Altın Besigi*, (ed. Danial Akhmetov), 8-14, Öskemen: Şıgıs Kazakstan Oblısının Akımdığı.
- Samashev, Z. vd. (2019). Sak kezeni jauıngerinin jerleu kostyumının kayta jangırtu maselesine (Eleke sazı korımının jana materialdarı). *Ulu Dala: Tarih pen Madeniyet VI. Ejelgi tehnologiyalar. Körme Katalogı*, (ed. Akhan Ongarılı), 92-118, Nur-Sultan: Kazakstan Respublikası Ultık Muzeyi.

AVRASYA COĞRAFYASINDA TÜRK KAYA RESİMLERİ*

*Yasin Cemal GALATA***

Giriş

Türklerin medeniyet tarihine katkı sundukları en önemli eserler arasında kaya resimleri yer almaktadır. Avrasya coğrafyasının farklı noktalarında dağların yüksek kesimlerinde Gök Tanrı inancı doğrultusunda kutsallık atfedilen semboller kayalara çizilmiştir. Kaya resimleri Türk tarihinin kültürel derinliklerinden gelmiş ve tecrübeler ışığında ortaya çıkmıştır. İnanç, kültür, coğrafya ve sosyal ilişkilerin şekillendiği kutsal çizimler Türklerin en eski maddi öğelerinden birini oluşturmaktadır.

Türklerin kültürel kodlarının başlangıç noktası olduğu kabul edilen kaya resimleri eski çağlardan günümüze ulaşmış minyatürlerdir. Kurganlardan çıkan maddi öğelerle, balbalların, geyikli taşların, mezar taşlarının üstünde yer alan sembollerin köklerini kaya resimlerinde görebilmek mümkündür. Kutsal alanlar olarak kabul edilmiş kaya resmi alanlarında yer alan semboller, motifler, çizimler kültür tarihinin önemli kaynakları arasındandır. Moğolistan, Rusya, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Azerbaycan ve Türkiye’de bulunan birden çok kaya resmi alanlarındaki çizimler karşılaştırmalı olarak ele alındığında resimler arasında kültürel bütünlük tespit edilecektir.

Kutsal Alan Kaya Resimleri

Geçmişten günümüze insanoğlu kutsallar etrafında toplanarak sosyal ve kültürel benliklerini korumuşlardır. İlkel toplumlardan gelişmiş toplumlara kadar farklı coğrafyalarda ilahi olan ve olmayan dinlere ait kutsal mekânlar günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Kutsal alanlar insanlık tarihi boyunca toplumlar tarafından önemsen-

* Bu çalışma, Yasin Cemal Galata tarafından MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Ahmet Taşağıl danışmanlığında yürütülen “Türklerde Kaya Resmi ve Mezar Geleceği” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. - Kıbrıs Ada Kent Üniversitesi - Gazimağusa / KKTC, yasingalata@adacent.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-5318-8591)

miştir. Kültürel hafıza yoluyla kuşaktan kuşağa nesilden nesle aktarılan bilgiyle kutsal mekanlara yönelik ilgi ve saygı hiç bitmemiştir.

E. Durkheim kutsalı şöyle tanımlamaktadır; *“Kaynağını toplumdan alan kolektif değerler sistemidir. Hiçbir taş, kaya, ağaç, mezar, türbe kendiliğinden kutsal değildir. Onlara kutsallık kazandıran görülmeyen güçtür.”* (Elmacı, 2017: 18). İnsanın kendisini güçlü kılmasının temel yollarından biri kutsallıktır, bu yolla kendini daha güçlü hisseden insanoğlu, yaşadığı dünyayı kutsallarla donatmıştır ve mekânlar artık sıradanlıktan çıkmış, kendi içinde mana barındırarak dokunulmazlık kazanmıştır. İnsan fıtratı gereği tarih boyunca bozulmaya, eksikliğe, tecavüze, noksanlığa maruz kalmayan bir gerçekliğe karşı sürekli bir yöneliş içinde olmuştur (Dıngıl, 2012: 14-15). Kutsal mekânlarla yönelik saygı bir tapınma olmayıp kutsalı yaşama ve tecrübe etme düşüncesinden kaynaklanmıştır (Kıyak, 2012: 161).

Kaya resmi alanları Türklerin ilk kutsal mekânları olarak kabul edilebilir. Gök Tanrı dini gereği yapılan ibadet ve törenlerin merkezi bu alanlar olmuştur. İslam dininin kabulü ile gelişen ve değişen kültürle birlikte kutsal alanlara anıt mezarlar, kümbetler ve türbeler eklenmiştir. Kutsal alanlara Gök Tanrı dininde bireysel veya toplu olarak, kayaların üstüne resimler çizerek iz bırakma geleneği, İslamiyetle birlikte türbele-re ve yatır makamlarına kınalı ellerle izler bırakma ve kurbanlar adamak şeklinde devam etmiştir. Kutsal etrafında birleşme geleneği çeşitli isimler ve örnekler altında geniş Türk dünyası coğrafyasının farklı noktalarında görebilmekteyiz.

Tarihin ilk kaya resimleri mağaralarda ortaya çıkmıştır; çünkü o dönemlerde mağaralar savunma ve korunma açısından en ideal barınak olarak kabul edilmiştir. Kaynağını kutsal inançtan alan kaya resmi alanlarında düşüncenin ve kültürel birikimin aktarılması amaçlanmıştır. İnsanlar kendi aralarında bir dönem boyunca bu resimlerle iletişim kurmuşlar, bu resimleri yaşam deneyimlerini, bilgi ve birikimlerini gelecek kuşaklara aktarmanın bir yolu olarak görmüşlerdir (Somuncuoğlu, 2011: 33).

Dünyevi ile uhrevi hayat arasında geçişkenliği sağlayan kaya resimlerinin alanları kutsal mekânlardır. Kutsal törenler için genellikle yerleşimlerden uzak, sakın ve gizli kalmış yerler tercih edilmiştir. Bu sayede kutsala karşı yapılması muhtemel saygısızlıklar önlenerek resimlerin gelecek kuşaklara ulaşması sağlanmıştır. Kaya resimleri bir döne-

min düşünce tarzını, önemli olaylarını, inanışlarını, kültürel özelliklerini günümüze kadar getirebilmiştir.

Resimler insanlardan uzak, yüksek rakımlı dağ yamaçlarında çizilmiş oldukları, yılın uzun sürelerinde karlar altında korundukları için yıpranmadan, tahrip olmadan günümüze kadar gelebilmiş eserlerdir. Ortaya konulan maddi eserler milletlerin inançlarıyla doğrudan ilişkilidir. Dağların yüksek yerlerinde kurbanların kesilmesinin ardından dualar edilmiş, dilekler dilenmiştir. İbadet edenler, savaşanlar, ava gidenler, törenleri yöneten, yönettiği toplum için kararlar alan, ata binen kağanlar çeşitli üslup ve tekniklerle kayalara çizilmiştir (Somuncuoğlu, 2012: 75). Kaya resimleri birer ansiklopedi, birer tarihi kitap niteliğindedir. Hayatları savaş ve avcılıkla geçen Türk sanatkârların kaya panolarındaki sahneleri, edebiyatta destan üslubu denilebilecek bir tarzdadır. Bir şahsın hayatının bir veya birkaç safhasını gösteren kaya resimleri Avrasya coğrafyasında görülebilmektedir (Esin, 1978: 45).

Yazılmamış dönemlere ait günlük yaşantıyla alakalı önemli bilgilere kaya resimleriyle ulaşabilmekteyiz. Resimlerle geçmiş dönemin toplumsal koşullarını, günlük hayat hikâyelerini, önemli tarihi olaylarını, mitolojik karakterlerini, kurban törenlerini aktarmaktadır. Resimleri anlamlandırmak için çevrenin ekonomik, sosyal, kültürel ve coğrafi koşulları göz önünde bulundurulmak gerekiyor (Savinov, 2009: 92-103).

Kaya resimlerinde dağ keçileri, geyikler, kurtlar, develer, kamlar, dans eden insan figürleri, Türk Boy damgaları, Türk yazıtlar, soyut ve somut kavramlar içeren birçok çizimlerle karşılaşmaktadır. İnsanoğlunun dünyayı anlamlandırabilme açısından birçok değişik konuda arayışlarını bu alanlarda görmek mümkündür. Kaya resimleri aynı zamanda bireysel çalışmaların bir ürünüdür. Çizimleri yapanlar düşüncelerini, hissettiklerini, iç dünyalarını, kutsallarını ve ihtiyaçlarını kendilerine özgü bir biçimde aktarmışlardır. Örneğin çizilen bir güneş resminin veya somut-soyut anlamda düşüncelerini aktarmak için çizilen dairelerin birçoğunun açıları, ölçüleri ve çizimleri farklıdır (Kızlasov ve Leontyev, 1980: 171-172).

Türklerin tarih boyunca yaşadıkları bölgelerde ve göç ettikleri yol güzergâhlarında, dere ve su yolları üzerindeki yüksek rakımlı dağların doğuya bakan yamaçlarında Türk sanat üslubuyla çizmiş oldukları kaya resimleri varlıklarını günümüzde korumaktadırlar. Kaya resimlerinin dev panolarında çeşitli ibadet, av ve şölen sahneleri tasvir edilmiştir. Bu

alanlar aynı zamanda ölünün gömüldüğü, yuğ töreninin yapıldığı yerler olmasından dolayı çeşitli ibadet sahnelerinin çizildiği mekânlardır. Altunış'da Gök Türk devrine tarihlendirilen bir mezarın yanındaki kaya resminde, kurban edilen atları sunan kamlar diz çökmüş maskeli şahıslar olarak betimlenmiştir (Esin, 1979: 25).

Zor olan konulardan biri kaya resimlerinin anlamlandırılmasıdır. Çizimlerinin verdiği mesajları kesin ifadelerle anlatmak ve anlamlandırmak güçtür; çünkü resmi çizenlerin hangi düşünsel altyapıyı ifade etmeye çalıştıklarına dair kayıtlar veya belgeler bulunmamaktadır. Çevre koşulları, inanç sistemleri, kültürler ve kutsal değerler göz önüne alındığı ölçüde sağlıklı bir yorumlama yapılabilir (Jacobson-Tepfer, 2015: 114). Çizimler açıklamaya çalışırken toplumsal iletişimi sağlayan araçlar olarak görülmelidir. Kaya resimlerini anlayabilmek için dilbilim, filoloji, sanat eleştirisi, estetik ve arkeoloji disiplinlerinden yararlanılmalıdır. Bu disiplinlere ilaveten Türk mitolojisi de muhakkak dikkate alınmalıdır (Savinov, 2009: 96-99).

Kaya çizimleri için net bir tarihlendirme metodu mevcut değildir. Resmin çizilme üslubuyla, stiliyle ve diğer resimlerle karşılaştırma metoduyla tarihi dönemi tahmin edilmektedir. Aynı alanda farklı dönemlerde çizilen resimler tarihlendirme mevzusunu daha da zorlaştırmaktadır (Jacobson-Tepfer, 2015: 32). Ayrıca bu alanların açık havada olması, iklim değişkenliği ve oksitlenmeye maruz kalması tarihlendirme konusunda kesinlik verilmesini engellemektedir (Baumer, 2012: 41). Genel itibarıyla, yazı öncesi döneme ait kaya resimlerinin kendisine ait bir sistemi, mantığı ve varoluş sistemi bulunmaktadır. Türk kültürünün devamlılığını kaya resmi alanlarında tespit edebilmekteyiz.

Kaya alanlarına farklı dönemlerde farklı ifadeler ve tarzlar içeren resimler çizilmiştir. Kayalara çizilen figürler arasında günlük yaşantıya dair eşyalar bulunmaktadır; halı, kilim, elbise, kaftan gibi. İnsanlığın dünyayı algılayış biçimini, içsel dünyalarını, dönemin hayat şartlarını, nasıl bir çevreyle sarılı olduklarını ve temel değerlerini kaya resimleri aracılığıyla anlayabiliyoruz. Yaşam kaynakları, ölüm öğeleri, kozmolojik unsurlar ve evren hakkında sahip oldukları bilgiler kayalara işlenmiştir. Güney Kazakistan'ın Karatau (Karatay) bölgesindeki yedi bini aşkın kaya resminde milattan önceki dönemlere ait günlük hayata dair unsurlar tasvir edilmiştir. Kullanılan figürler arasında ibadet için kurban edi-

len hayvanlar ve iki tekerlekli arabalar bulunmaktadır (Kadurbaev ve Maruashev, 1977: 222).

Resimlerde gerçek hayatta yaşanan olaylarla hayal edilen dünya arasında kalan duygu dünyasının yansımaları da görülmektedir. Çiftçilik, avlanma sahneleri, evler, çadırlar, yıldızlar, güneş, güneşbaşı adamlar, kamlar, maskeli insanlar, dans edenler tasvir edilmiştir. Günümüzün bilim kurgu filmlerini andıran sahneler, hane halkının besin ihtiyacı için kahramanlık göstererek çetin avcılık mücadelelerden yara almadan kurtulanlar, toplu halde av için harekete geçmiş gruplar da kaya resmi alanlarında işlenmiştir (Jacobson-Tepfer, 2015: 165).

Kam ve güneşbaşı adam çizimleri din adamlarının toplum üzerindeki etkisini anlatması açısından önemlidir. Kaya resmi alanlarında kamlar dinsel törenlerde hem görgülerini geliştiriyor hem de özel güçlerini ispatlamaya çalışıyorlardı. Tom ırmağı yakınlarında çizilen milattan önce binli yıllara ait birçok insan figürü kamları temsil etmektedir (Hoppal, 2012: 64-67). Bu resimlerdeki çizimlerin birebir aynuları; halay çeken insanlar, dağ keçisi, kamlar, ay, hilal, güneş gibi öğeler Altay kamlarının davullarında yer almıştır (Rozwadowski, 2004: 75).

Resimler genellikle kayaların doğuya bakan taraflarına çizilmiştir. Türklerin doğu yönünün verdiği önemi örnekleyen birçok tarihi örnek vardır. Çadırların kapıları doğuya doğru açılmış, kurultaylarda Türk hakanları yüzünü doğuya doğru bakacak şekilde oturmuştur (Yörük, 2009: 62). Devlet adamlarının otağlarının girişi güneşin doğduğu yer olan doğuya doğru açılmıştır (Taşağıl, 2012: 113). Çin tarihi belgelerine göre; No-Shui nehrinin doğu tarafındaki dağlarda Hunlar beyaz at kurban etmişlerdir. Türk boylarından Hunlar ve Wu-sunlar yüksek Altay dağlarının doğu kısımlarında yaşamışlardır (Rudenko, 1970: 290).

Araştırmalara konu olan kaya resimlerinin birçoğu dağların yüksek rakımlı yerlerinde nispeten korunaklı yerlerde olmasına rağmen gerek define arayıcıları gerekse Türk tarihine kasıtlı olarak zarar vermek isteyen kişiler tarafından tahribata uğramıştır. Doğayla baş başa olduğu için tahribata açık olan kaya resimleri ile ilgili olarak araştırmacı F. Hirth; Türk kaya resmi alanlarında, Çinlilerin Türkçe kitabeleri silip, yerine Çince kitabeler yazdıklarından bahsetmiştir (Esin, 1978: 121).

Kaya resimleri aynı zamanda geçmiş dönemin zihin dünyasına ait minyatürleri ifade etmektedir. Türk halı ve kilimlerine nakşedilmiş desenler ile kaya resimlerindeki temaların benzerlik göstermesi kültürel

devamlılığın işaretidir. Çizimleri adlandırmak ve yorumlamak tam manasıyla netliğe kavuşmamış olsa da Türk tarihinin kodlarının bu resimlerin köklerinde olduğu ve buradan doğan entelektüel birikimle yüksek kültür ve medeniyet seviyesine ulaşıldığı açıktır.

Çağlara göre iklim koşulları, avlanma yöntemleri, sosyal ekonomik yapı, mevcut imkânlar değişmekte, bunlara paralel çizilen resimlerin çeşitliliği ve boyutları da değişmektedir. Avrasya coğrafyasında geniş ve farklı alanlarda yer alan kaya resimlerini anlamlı bir şekilde okuyabilmek için göç hareketliliğini, ticaret yollarının güzergâhı ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Avrasya coğrafyasında bulunan kaya resimlerinin Türklere ait olduğunun en büyük işareti, üzerlerinde Türk damga ve yazıtlarının bulunması, Türklerin göç yolları üzerinde ve hüküm sürdükleri yerlerde olmasıdır. Bu gerçeklik, Sibiryâ derinliklerinden, Anadolu'nun en batı noktasına kadar uzanan büyük coğrafyada yapılan araştırmalar, yazılı metinler, belgeseller sonucunda ortaya konmuştur.

Kaya Resmi Motifleri

Geyik-Dağ Keçisi

Her milletin kültürel sosyal birikimlerinin sonucunda milli sembolleri ortaya çıkmıştır. Arslan İngilizlerde, kartal Almanlarda, beyaz fil Hindistan'da, kedi Antik Mısır'da sembol olarak kullanılmış, Türklerde de sembol olarak bozkurt, geyik, dağ keçisi, at, kartal gibi kutsal hayvanlar kullanılmıştır.

İnsanoğlu hayatını devam ettiren unsurlara kutsallık atfetmiştir. Bu kutsal unsurları da çeşitli çizim teknikleriyle kaya resimlerine işlemiştir. Geyik, Türk coğrafyasında en önemli besin kaynaklarının başında gelmektedir. Geyik ve dağ keçisi ilkçağlardan itibaren insanlık için yüksek besin değeri taşımış ve günlük gıda ihtiyacını karşılayan kaynak olmuştur. Geyik ve dağ keçisi kaya resmi alanlarında sıklıkla yan yana birlikte çizilen ve hayati öneme sahip iki öğedir. Geyik figürü hayat kaynağı olarak görülmüş, zamanla mistik anlamlar yüklenerek bir simgeye dönüşmüştür (Somuncuoğlu, 2011: 187). Geyik kendine has özellikleriyle en eski devirlerden beri doğaüstü güçleri olduğuna inanılan etkiyici bir canlı olarak Türk kültüründe öne çıkmıştır (Naskali, 2013: 187).

Geyik ve dağ keçisi resimlerinin yer aldığı panolarda yaşam kaynağına duyulan saygının ifadesi yer almaktadır. Türkistan coğrafyasının

sert iklim koşullarında yüksek protein içeren et en önemli besin kaynağıdır. Türklerin anayurdu Moğolistan bölgesinde yüzlerce yer isminde dağ keçisi ve geyik geçmektedir (Bemmann vd., 2010: 59).

Türk mitolojisinde geyik, dağ keçisi gibi hayvanların bir kutlu dağda, başka efsanevi hayvanlarla birlikte yaşadıkları tasavvur edilmiştir (Esin, 1978, 94). Hun sanatına ait maddi eserlerde tabiat hayatı birebir aktarılmıştır; geyiğin dizlerini kırarak fırlayışı, dağ keçisinin veya geyiğin duruşu, kurdun veya parsın avına saldırması, bozkırın sert mücadeleleri gibi tasvirler sanatkarane bir şekilde işlenebilmiştir (Diyarbakırlı, 1972: 300). Hun taşlarında bir veya iki çift dağ keçisi ve geyik bulunmaktadır. Hunlarda yeni bir yurda doğru yol gösteren geyik efsanesi de bulunmaktadır (Esin, 2004, 192). Sanat tarzındaki zevk, kabiliyet, estetik kaya resimlerindeki çizimlerde de aynı gerçeklik ölçeğinde işlenmiştir.

Gök Türkler döneminde Kül Tegin ve Bilge Kağan anısına dikilen yazıtlarda kutsal dağ keçisi damgasının yer alması dağ keçisinin ayrıca hanlık, beylik nişanesi, simgesi, sembolü olarak da kullanıldığını işaret etmektedir. Dağ keçisinin ve Türk runik harflerinin birlikte yer aldığı örneklerden biri Moğolistan'da bulunan Ulan-Bator (Urga) kiremit yazıtında yer almıştır, kiremitte iki adet dağ keçisi tasviri ve Türk runik yazıtı işlenmiştir (Orkun, 2011: 353). Milattan önceki bin yılda yaşamış beylerin ve hatunların mezarlarından çıkan taşlarda, kemer tokalarında, at koşumlarında ayakta veya diz çökmüş dağ keçileri, geyikler tasvir edilmiş, Avrasya'nın geniş bozkırlarında tunçtan küçük dağ keçisi ve geyik heykelleri bayrak direklerinin tepesinde yer almıştır (Esin, 2006: 192).

VIII.-IX. yüzyıllarda, Türk runik harfleriyle yazılmış İrk Bitig'de ve Çin'de anlatılan menkıbelerde, Gök Türk kağanları tarafından geyiğin mukaddes bir hayvan sayıldığı ifade edilmiştir (Esin, 2006: 206). Bir Gök Türk kitabesinde, bir geyik resmi altında geyiği kurban kurban ettikleri belirtilmiştir (Esin, 1978: 95).

Kaya resmi alanlarında ve kurganlarda çıkan buluntulardan geyik ve dağ keçisinin önemi anlaşılmaktadır. Sibirya'da yer alan kaya resimlerinde geyik başlı kamların yer alması geyiğe olan kutsallığa işaret etmektedir (Hoppal, 2012: 69). Altay bölgesinde Çu Nehri eteklerinde Kalbaktas'ta kaya panolarda geniş profilli erkek ve dişi geyikler, dağ keçileri, atlar, doğum yapan kadınlar ve Türk runik yazıtlar bulunmaktadır (Jacobson-Tepfer, 2015: 92). Kurgandan çıkan kurban edilmiş atla-

rın üstündeki altın veya bakırdan işlenmiş plakalarda dağ keçisi ve pars gibi motifler yer almaktadır (Lepetz, 2013: 311). Kazakistan Alma-Atı Müzesi'nde kurganlardan çıkan her bir ayağında dağ keçisi motifi bulunan dört ayaklı bronz kâse, dağ keçisi motifli altın kemerler, tokalar, aksesuarlar sergilenmektedir (Jettmar, 1967: 172). Arkeolojik kazılarda çıkan kıyafet, başlık, miğfer, kemer, çorap gibi eşyalarda dağ keçisi figürü bulunmaktadır. Ural bozkırlarının güneyinde Kazakistan Rusya sınırında yer alan milattan önce V.-IV. yüzyıllara ait Filippovka kurganlarında dönemin yöneticilerinin cenaze törenlerinde kullanılmak üzere yirmi altı adet, altın ve gümüş ile kaplanmış elli santimetre yüksekliğinde geyik figürlü tahta heykel bulunmuştur. Filippovka kurganlarında çıkan geyiklerin kökeni Sibirya, Moğolistan ve Altay dağlarındaki kaya resmi çizimleriyle aynı üsluba ve kökene dayanmaktadır (Aruz vd., 2006: 46-183).

İslamiyet'i kabul eden Türklerde, Gök Tanrı dininin kültürel izleri doğal olarak görülmüştür. Türk İslam dervişlerinin istedikleri zaman bir hayvan ve kuş şekline girebilme gibi üstün yetenekleri menkıbelerde anlatılmıştır. Örneğin; Geyikli Baba geyiğe biner ve tepesinde geyik boynuzu bulunan şapkalar taşırdı. Geyikle isimlendirilmiş birçok türbe başlıca ziyaret yerleri olmuştur (Ögel, 2010: 29-108). İslamiyet'ten sonraki Uygur kültüründe geyik kutsal kişilerin suretine girdiği hayvanlardan biri olmuş, geyik rastladığı kişinin hedefe ulaşmasını sağlayan aracı rolü üstlenmiştir (Naskali, 2013: 49).

Türk tarihinde boyunca av bir iktidar gösterisi ve göstergesi olmuştur. Av merasimleri gücü sembolize etmesinin yanı sıra kudreti ve muktedirliği temsil etmiştir. Oğuzlar arasında av hayvanlarının en değerlisi geyik sayılmıştır; hatta erkekler sevdikleri kızı etkilemek için onlara avladıkları geyikleri sunmuşlardır. Mübarek ve uğurlu sayılan geyiğe menkıbelerde kutsallık atfedilmiş, halk inançlarında öncelikli bir rol almıştır. Bütün Türk dünyasında geyik, karaca ve ceylan evliya menkıbelerimizle bütünleşmiştir (Naskali, 2013: 76).

Anadolu'da birçok yerde konakların dış duvarlarına, duvarların birleştiği köşelere, kapı girişlerine geyik boynuzu asılmaktadır. Bereket ve uğur getirmesi, kötü ruhlardan, göz ve nazardan koruması amacıyla yapılan bu uygulamaya Sivas, Elazığ, Safranbolu, Şanlıurfa, Kastamonu ili Araç ilçesi Süzey köyünde, Türkmenistan Aral delta bölgesinde yaşa-

yan Karakalpıklılarda, Kazakistan, Kırgızistan, Kıbrıs ve Türk dünyasının birçok değişik coğrafyasında rastlanabilmektedir (Naskali, 2013: 18).

Türkistan bölgesinde, Özbekistan Teşik Taş'ta, Afyon ve diğer birçok bölgede türbelerde ve mezarlık alanlarında geyik boynuzuna rastlanabilmektedir. Afyon Türkmen mezar taşlarında sıklıkla geyik figürü tasvir edilmiştir. Çeşitli av sahneleri, geyikler ve yanında koşan dağ keçileri mevcuttur (Seyirci ve Topbaş, 1983: 22). Mezarlıklara geyik boynuzu asma adetinin kutsallığı XX. yüzyılın başlarına kadar gelmiştir ve hatta günümüzde Türk dünyasının bazı kırsal yörelerinde halen devam etmektedir (Beregovaia vd., 1966: 112).

Rusya Tuva Özerk bölgesindeki mezar taşlarında çoğunlukla kaya resimlerinde yer alan geyik ve bozkır hayvanlarından oluşan çizimler ile savaşçı askerleri temsil eden hançerler bulunması dikkat çekicidir. Yeni-sey Kırgızlarının mezar taşlarında ölünün iyi bir avcı olduğu yazılmış ve bir av sahnesi çizilmiş, yazı içermeyen taşlarda ise silah ve av hayvanları resmi çizilmiştir (Roux, 1999: 305).

Çin'in kuzey batısında Taş Kurgan bölgesinde dağ keçilerinin boynuzlarının kutsallık taşıdığı için muhafaza edilmektedir. Çin'in Doğu Türkistan bölgesinden Türkistan'a, Anadolu'dan Kosova'ya kadar uzanan hayatta kalmak için dağ keçilerine karşı duyulan kültürel saygı halen yaşamaktadır (Baumer, 2012: 41).

Türkiye'nin farklı noktalarında yer alan geyik ve dağ keçili çizimlerde üslubun aynılığı, çizgilerin benzerliği, çizilme yöntem ve tekniği itibarıyla eski çağlara dayandırabileceğimiz bu çizimler Anadolu'da 1071 öncesi Türk varlığının olduğuna dair en büyük kanıtlardır. Türkiye'nin yüksek kesimli yerlerinde, özellikle Toroslarda hâlâ dağ keçisi avlanmaktadır. Antalya Akseki'de Gidengelmaz Dağları'nda dağ keçisi ve geyik avcılığı hikâyeleri anlatılmaya devam etmektedir. İnsan hayatının devam ettirilebilmesi için elzem olan, özellikle kış aylarında sıcaklığın düşmesi ve kısıtlı imkânlardan dolayı yüksek besin değeri taşıyan dağ keçisi ve geyik kutsallığını korumaktadır.

Geyik edebiyat, sanat, şiir, duvar halısı, türkü ve dini motiflerde, mezar taşlarında yerini alan Türk kültürünün temel motiflerinden biridir. Kaya resmi ve diğer kutsal alanlarda en çok karşılaşılan unsur geyik ve dağ keçisi olmuştur. Sibiry'a'dan Anadolu'nun batıdaki en uç bölgesine kadar Türklerin göç yolları üzerinde yer alan kaya resimlerinde aynı elden çıkmış geyik ve dağ keçisi figürleri, Gök Türklerde hüküm-

darlık damgası suretinde, geyikli mezar taşlarında, kurganlarda altından yapılmış objeler şeklinde karşımıza çıkmakta ve Türk tarihinin ortak kültürel derinliklerine ışık tutmaktadır.

Geniş coğrafyada yer alan dağ keçisi ve geyik kaya resmi çizimlerine Avrasya coğrafyasının en doğu ucundan en batı ucuna kadar rastlanılmaktadır. Moğolistan Bayan Ülgey, Rusya Altay Kalbaktas, Kazakistan Tamgalı Say, Türkistan coğrafyasının en önemli kaya resmi alanı olan Kırgızistan Saymalıtaş ve Issık Göl yakınlarında Çolpan Ata, Kafkasya ve Azerbaycan'ın en önemli arkeolojik alanlarından biri olan ve Bakü'ye yaklaşık kırk beş kilometre mesafede bulunan Gobustan'da, Anadolu'da Hakkâri Gevaruk Yaylası, Kars Kağızman, Artvin Demirkapı Yaylası kaya resmi alanlarında tek bir elden çıkmış gibi yer alan dağ keçisi ve geyik resimlerini görebilmekteyiz.



*Fotoğraf 1: Moğolistan Bayan Ülgey**



Fotoğraf 2: Rusya Altay Kalbaktas

* Çalışmadaki fotoğraflar için Servet Somuncuoğlu ve Yasin Cemal Galata'nın arşivlerinden faydalanılmıştır.



Fotoğraf 3: Kazakistan Tamgalı Say



Fotoğraf 4: Kırgızistan Saymalıtaş



Fotoğraf 5: Kırgızistan Çolpan Ata



Fotoğraf 6: Azerbaycan Gobustan



Fotoğraf 7: Hakkâri Gevaruk Yaylası



Fotoğraf 8: Kars Kağızman



Fotoğraf 9: Artvin Demirkapı Yaylası

Kurt

İnsanın doğal çevresi ile ilişki kurması, doğada yaşayan farklı canlıları gözlemleyerek onlardan bir şeyler öğrenmesi, toplumlarda kutsal hayvan kavramını doğurmuştur. Kurt sembolü, Türk kültür tarihi boyunca geçmişten günümüze milli bir figür olmuştur. Büyük kumandanlara ünvan ve lakap olarak kurt isimleri verilmiştir. Gök Türklerin, Uygurların ve Türk boylarının hikâye ve efsanelerinde kurttan türeme destanı sıklıkla işlenmiştir. Gök Türk kağanlığının bayrağının sembolü kurt başıdır. Rusya Altay bölgesinde Hun dönemine ait kurganlara ait kazı alanlarında yeleli kurt figürleri de bulunmuştur (Ögel, 2010: 13-27). 567 yılında İstemi Kağan'ı ziyaret eden Bizans elçisi Zemarhos, Gök Türklerin altından yapılmış kurt başlıklı bayrağından bahsetmiştir (Ögel, 1991: 17). Türkçe'de kurtun gerçek adı böri'dir, böri'ye karşı duyulan saygıdan dolayı kurt ismi tercih edilmiştir, Türklerde kurt pek aziz, saygıdeğer bir kutsal sembol olmuştur (Kafesoğlu, 2017: 93).

Kurt her zaman güç simgesi olarak kullanılmıştır. Güçlü çene yapısı, keskin dişleri, uzun kuyruğu ve çevik vücudu ile av hayvanlarını gizlice takip etmekte, sıkı takip mesafesinde kovalamakta ve sonuç almakta son derece mahirdir. Bozkurt Türkler için bir simge, bir güç öğesidir (Seaman, 1992: 73). Türk devletlerinde böri (kurt) ismini taşıyan teginler ve küçük kağanlar bulunmaktadır. Kurt başlı sancak da Gök

Türklerde hükümdarlığın alametlerinden biridir, otağların önüne kurt başlı sancaklar dikilmiştir (Taşağıl, 2012: 10-86).

Gök Türklerin kendi bayraklarının başına koydukları kurt başlı sancaklar devletin yıkılışından sonra da unutulmamış, bu adet devam etmiştir. Çin imparatorları, Türgeşler gibi Türk boylarına kağanlık unvanları verecekleri zaman kurt başlı bir bayrağın yanında bir davul vermeyi de gelenek haline getirmişlerdir. Bu gelenek, Türklerin Anadolu'ya gelişinden sonra da devam etmiştir. Türk boyları arasında çatışmanın ve devlet birliğinin zedelenmesi için Çin hükümdarları elçiler yoluyla boy beylerine kurt başlı sancaklar göndererek, isyan etmelerini sağlamıştır (Taşağıl, 2002: 19).

Azerbaycan'da kötü ruhlardan korunmak için aileler çadırların önüne kurt başı veya kurt dişi asar ve kurdun parçaladığı hayvanın mundar olmadığı kabul edilirdi (Bayat, 2017: 173). Bozkurtun kökböri olarak adlandırılması kurdun gök renginde olmasından değil, gökten gelen, Gök Tanrının börüsü, semavi, kutsal börü anlayışından kaynaklanmıştır. Tarihi destanlarımızdan Oğuzname'de kurt sembolünün izleri görülmektedir; *"Ben sizlere oldum kağan, bize olsun tamga işaret. Bozkurt olsun bize sembol."* (Alan vd., 2008: 161). Kurdun yani bozkurdun milli bir işaret olması Oğuzname'ye kadar inmektedir. Anadolu'da bazı yörelerde kurt için peygamber köpeği denilmesi Oğuz destanlarının halk arasında yaşayan izleridir. Gök Türk harfleri ile yazılmış Yenisey'de bir mezar yazıtında, mezar sahibinin alplık ile yiğitliğinden şöyle söz edilmiş; *"Yedi kurt öldürdüm."* (Ögel, 2010: 122).

Avlanma sahnelerinde avcılarla beraber kurt figürü de yer almaktadır; çünkü güçlü hayvanları avlayabilmek için kurdun gücünden, hızından, dayanaklığından destek almak gerekmektedir. Kaya panolarında yer alan sahneler kültürel altyapıyı referans etmektedir (Jacobson-Tepfer, 2015: 183).

Altay Dağları'nda Kurt Dağı adını taşıyan birçok zirveler vardır. Ch'e-pi Kağan, Kurt Dağı eyaletinin valisi olmuş ve Avrupa Hun kağanı Attila'nın siması da kurda benzetilmiştir (Ögel, 2010: 40-44). Ergenekon destanında topluma öncülük eden kurt Süryani Mikail vakayinamesinde de yer almıştır. Burada Türklerin Anadolu'ya gelişlerinde Selçukluların kurda benzer bir hayvan gördüklerini ve onlara yol gösterdiğinden bahsedilmiştir (Ögel, 1991: 458).

Irak'ın Erbil şehrini kuran ve Haçlı seferlerinde önemli zaferlere imza atan kahraman Sultan Muzafeddin Gökborü'nün ismi de gök kurttan türemedir. Türkçede boz renk, Batılıların gri rengine karşılık gelmektedir. Gri rengin pek çok tonlaması mevcuttur. Moğol metinlerini tercüme eden Çinli yazar, kurdun rengini tarif etmek için gök rengini kullanmıştır (Ögel, 2010: 575).

Lefkoşa Asmaaltı ve Kurt Baba sokaklarının kesiştiği köşede tek odalı mekânda üç adet mezar bulunmaktadır. Kıbrıs'ın Osmanlılar tarafından fethi esnasında şehit düşen Türk askerlerine ait olan bu mezarların Kurt Baba adında Bektaşî şeyhine ve iki müridine ait olduğu düşünülmektedir (Güleç, 2018: 60- 61). Kutsal bir sembol olan kurt ismi dervişlerin, şeyhlerin isimleri olarak 1571'lere kadar yaşamış, sokak ve türbe isimlerine kazınarak günümüze kadar gelebilmiştir.

Moğolistan Gobi Çölü'nde, Kazakistan Tamgalı Say'da, Kırgızistan Saymalıtış'ta, Türkiye'nin Gürcistan sınırına yakın Artvin Yusufeli ilçesi Demirkapı yaylasında üç adet kurt figürleri çizilmiştir. Bozkır hayatının en güçlü, en vahşi hayvanı olarak bilinen kurt kültür hayatında önemli bir figürdür. Türklerin Ergenekon Destanı ve Manas Destanı'nda yol gösteren, çıkış yolu bulan bir lider konumundadır.

Türk kültüründe kurt kültürünün çok önemli yer tutmasının sebebi; insan hayatında bir dönüm noktası olan avlanmayı ve doğa karşısında var olma savaşını kurttan öğrenmesinden gelmektedir. Bozkurt figürü sadece kaya resimlerinde kalmamış, mezar taşlarına, halk hikâyelerine, halı-kilim dokumalarına, devlet sancaklarına işlenmiş, Atatürk döneminde Türk lirasında yer almıştır. Bazı kamu kuruluşlarına, Petrol Ofisi gibi önemli şirketlere, siyasi partilere, Kıbrıs Türk Mukavemet Teşkilatı, Milli Türk Talebe Birliği, Türk Ocakları, Ülke Ocakları gibi sivil toplum kuruluşlarına sembol olmuştur.



Fotoğraf 10: Moğolistan Gobi ölu



Fotoğraf 11: Kazakistan Tamgalısay



Fotoğraf 12: Kırgızistan Saymalıtaş



Fotoğraf 13: Türkiye Artvin Demirkapı

At

Kaya resmi alanlarında en sık rastlanan öğelerden biri de attır. Bozkır coğrafyasında hareket kabiliyeti sağlayan ve binek aracı olarak uzak diyarlara erişme imkânı tanıyan at, aynı zamanda kutsal ibadet zamanlarında Gök Tanrıya kurban edilmiştir. Her milletin Tanrıya adadığı kurbanlar farklılık göstermektedir. Türkler ve Moğollar tanrıya at kurban ederlerdi (Hoppal, 2012: 41).

Ot yiyen hayvanlar arasında adale kuvveti en fazla, tabi zorluklara en dayanıklı, değişik iklimlere tahammül bakımından en güçlü ve süratli hızda rakipsiz olan at her alanda Türk kültürüne büyük etkileri olmuştur. At sayesinde mesafeler kısalmış, at üstünde ok atma, at ile hayvan sürülerine hakim olma ve savaşlarda üstünlük sağlanmasına yol açmıştır. Atın evcilleştirilmesi Türk boylarının yaşam sahası olan bozkır coğrafyasının doğal bir neticesidir (Kafesoğlu, 2017: 404).

Türklerde at vazgeçilmez bir kutsal öğedir, cenaze (yuğ) törenlerinde ölünün arkasından at kesilmekte ve ardından kaya panolarına çizilmekteydi. Dönemin en kritik ve stratejik savaş ögesi olan at birçok devletlerarası antlaşmalarda pazarlık unsuru olarak kullanılmıştır. Bozkır coğrafyasının geçmişten günümüze temel geçimlerinden biri hayvancılıktır. Sürü hayvanlarının otlatılması günlük işlerin en başında gelmektedir. At figürünün Türk yaşam tarzının vazgeçilmezlerinden olmasının sebeplerinden biri hayvan sürülerinin etkin kontrol edilmesidir. İyi bir çoban köpeğiyle iki yüz koyunluk bir sürü kontrol altında tutulmakta iken at sırtında güdülecek sürü sayısı beş yüze kadar yükselmektedir. Milattan önce 3500'li yıllarda Kuzey Kazakistan Tobol-İşim'de at biniciliğiyle ilgili arkeolojik buluntular elde edilmiştir (Aruz vd., 2006: 2-8). At Türk kültür tarihinde çok eski zamanlardan itibaren var olduğunu arkeolojik buluntulardan anlayabiliyoruz.

Bozkır coğrafyasında hem etinden hem sütünden faydalanılan at askerler için olduğu kadar, üretim için de gerekli bir öge olmuştur. At, Türk'ün ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve gücünden, süratinden, etinden, sütünden, kılından, derisinden faydalanılmış, bilhassa eski zamanlarda Çin'e ihraç edilen en önemli iktisadi kalemlerden biri olmuş, Çinliler Gök Tanrı atı olarak nitelendirdikleri bozkır atlarını Hunlardan temin etmişlerdir (Kafesoğlu, 2017: 405-407). Tarih boyunca sosyal hayatta öncelikli yerini koruyan atların iklim şartlarından olumsuz etkilenmesi ve ölümleri Türkleri derinden etkilemiştir. Bu durum özellikle

Gök Türk kağanlığı döneminde tarihi kayıtlarda yerini almıştır (Zhumatayeva ve Kozhabekova, 2014: 158).

Türk tarihi boyunca birçok önemli törenin baş aktörü olan at; gündelik yaşantıda, askeri ve sosyal alanlarda önemli rol oynamıştır. Türk askerlerinin bineği, hayatta ve ölümden arkadaş olmuştur. Türk ordularının kuvveti ve üstünlük sırrı atlara bağlı olarak gelişmiştir. Bazı hakanların altı yüz adet atı olduğuna dair kayıtlara rastlanmıştır. Eski Türk inanç geleneğinde altı yüz at kurban edilen kahramanın göğsüne varmayı başaracağına inanılmıştır (Esin, 1978: 272). At, dini ve sosyal hayatın ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Gök Türkler döneminde Bumin Kağan Çin imparatorunun ölümünden dolayı taziyeler için yanında iki yüz baş at sunmuştur (Taşağıl, 2012: 17). Çin kaynaklarında Kapgan Kağan için Lung-you bölgesine akın yapıp on binden fazla at ele geçirdiği ifade edilmiştir (Taşağıl, 1993: 62). Türklerin yaşadıkları coğrafyada atın en önemli ganimetlerden biri olduğu açık bir şekilde ortadadır. El-Cahız'a göre; *"Türk hem çoban hem seyis hem canbaz hem baytar hem süvaridir, hülasa bir Türk başlı başına bir millettir."* (Şeşen, 2002: 85). İbn Batuta Türklerin ata olan bağlılıklarını tanımlarken; *"Türkistan coğrafyasıyla ilgili bu diyardan attan bol bir şey yoktur, Araplarda koyun neyse Türklerde at odur, her tüccarın yüz, iki yüz atı vardır, atları koyun sürüleri gibi meralara salıyorlar"* kaydını düşmüştür (Aykut, 2016: 315).

Türklerde oldukça eski ve yaygın bir adet olan kurban töreninde atlar öncelikle doğu yönüne sürülerek Tanrıya kurban veya armağan edilirlerdi. Bu törenden sonra hiç kimse bu atlara sahip çıkamaz ve binemezdi. Bunlar kutlu atlar olurlardı. Şehit düşenlerin atları azad edilir ve serbestçe köyün içinde gezdirilirdi (Ögel, 2010: 104). Ayrıca Altaylarda kamların önderliğinde her aile tarafından iki veya üç gün süren at kurban törenleri gerçekleşirdi (Eliade, 2009: 25).

Ölü gömme geleneklerinde ölünün ardından at kesilir veya ölü hayattayken kullandığı atıyla birlikte gömülürdü. Doğu Asya'dan Dest-i Kıpçak bölgesine kadar yer alan kurganlardan kurban edilmiş at unsurlarına rastlanmaktadır (Lepetz, 2013: 317). Moğolistan Olon-Güriin-Gol kurganında tahtadan yapılmış bir at da bulunmuştur. Kafkasya'da Kuban Nehri yakınlarında Ul'skii Aul kurganında üç yüz altmış adet defnedilmiş at ve bin adet tekerlekli yurt bulunmuştur (Aruz vd., 2006: 54).

Pazırık 5 kurganındaki bir çizimde; yüzü doğuya dönük şekilde bir sandalyenin üstünde oturmuş kadın ve dokuz adet kurban edilmiş at bedeni bulunmuştur. (Jacobson-Tepfer, 2015: 2). Pazırık kurganından çıkartılan; on adet atın erkek olması ile on farklı boya ait olması ve atların kuyruklarının yas işareti olarak kesilmesi Türklere özgü bir kurgan olduğunu ispat etmektedir (Çoruhlu, 2007: 91).

Kırgız kaya resimlerinde at yassı ve uzun gövdeli, büyük ve şişman şekilde yer almıştır. Birçok Türk boyu alaca atlar yetiştirmekle tanınmıştır. Alaca ve çizgili atlar kaya resimlerinde defalarca çizilmiştir (Esin, 1978: 273). Bir kaya panosunda; atın sırtında av için terbiye edilmiş pars gözükmekte. Yelesi ve kuyruğu uzun küçük Türkistan atları ve üzerlerinde damgalar bulunmaktadır. Bunlar kutsal törenler için kurban edilecek adanmış atlardır (Esin, 1978: 19-20). Hayatın bütün alanlarında var olan at, zamanla uçan at kültürüne dönüşmüştür. Dünyanın her yerine atla gidiliyorsa, gökyüzüne de çıkılır düşüncesi Türk mitolojisinde uçan at kültürünü doğurmuştur (Somuncuoğlu, 2011: 5). Kamların atlarına binip bulutların arasında uçtuklarına ve istedikleri biçime girdiklerine de inanılmıştır (Eliade, 2009: 24). Kaya resmi alanlarında atlara çeşitli aletlerle tutunarak göğe doğru hareket halinde çizilmiş farklı bölgelerde çeşitli çizimlere rastlanılmıştır. Döneminin önemli siyasi ve idari merkezleri olan Baykal bölgesi, Moğolistan Altay bölgesi ve Güney Sibirya kaya resmi alanlarında atlı savaşçılar silahlarıyla birlikte ya da sancaklarla birlikte çizilmiştir (Zhumatayeva ve Kozhabekova, 2014: 159).

İslamiyet öncesi kaya resimlerine kazınmış, kurganlarda kurban edilen kutsal hayvanlardan biri olan atın fonksiyonunun İslamiyet sonrasında da yaşadığının bir kanıtıdır. Kazakistan'da at ile ilgili altı yüzden fazla isimlendirme, terim ve sözcük bulunmaktadır. Sosyal alanda önemli bir konumu olan atla ilgili birçok kavram dilde yerini almıştır. Türkistan'da XX. yüzyılda ölen kişinin sosyal statüsüne göre cenazesinde sayısı on ile yüz arasında değişen at kesimi gerçekleştirilip cenazeye gelen ailesi, akrabaları ve dostlarına ikram edilirdi. XXI. yüzyıla gelindiğinde gelenek devam ettirilmeye çalışılsa da kesilen at sayısı bir ile iki arasında kalmıştır. Kazakistan'da hamile kadınların rahat bir şekilde doğum yapabilmelerini sağlamak, kötü ruhlardan korumak amacıyla evin bahçesinde at koşturma adeti devam etmektedir; çünkü atın kötü ruhları kovduğuna inanılmaktadır (Sarbassova, 2015: 229-235).

At ile ilgili uzuv ve unsurlara da kutsallık atfedilmiştir. At nalı, ka-fa kemiği, gem veya üzengi demiri nazarlık ve kötü hastalıklara karşı günümüzde Kırım, Azerbaycan, Erbil ve Bayır-Bucak Türklerinde kullanılmaktadır (Kalafat, 1996: 243). Türk kültüründe atlara özel adlar verilmektedir. Manas Destanı'nda yüz on altı at adı geçmektedir. Atın güç ve mutluluk vereceğine, bereket ve bolluk getireceğine geçmişten günümüze inanılmıştır (Amanoğlu, 1997: 135).

Rusya Lena, Moğolistan Bayan Ülgey Şivet Hayran, Kazakistan Tamgalı Say, Kırgızistan Saymalıtış ve Çolpan Ata, Azerbaycan Gobustan atlı süvariler ve at çizimleri görülmektedir. Atın evcilleştirilmesi eski çağlarda dünyayı küçültmüş ve sonu gelmeyen savaşların başlamasına sebep olmuştur. Atı bir savaş unsuru olarak kullanan Türkler, eski dünya coğrafyasında tartışılmaz bir üstünlük sağlayarak Baykal Gölü kıyısından Macaristan'a kadar yayılmışlardır. Sağladığı imkânlar açısından sınırsızlığın timsali olarak at görülmüş ve eski Türk kültüründe kutsal olarak kaya resimlerine taşınmıştır.



Fotoğraf 14: Rusya Lena



Fotoğraf 15: Moğolistan Bayan Ülgey Şivet Hayran



Fotoğraf 16: Kazakistan Tamgalı Say



Fotoğraf 17: Kırgızistan Saymalıtaş



Fotoğraf 18: Kırgızistan Çolpan Ata



Fotoğraf 19: Azerbaycan Gobustan

Damgalar/Tamgalar

Türklerin sosyal yapısı aile, soy, boy, bodun, il sistemi halinde teşkilatlanmıştır. Bu yapı sayesinde Türkler öz benliklerini yitirmeden uzak noktaları vatan kılmışlardır. Boy sistemi kendi içinde toplumsal düzeni sağlamak ve aidiyetlik duygusunu pekiştirmek için damgaları ortaya koymuştur. Coğrafyanın imkân ve ihtiyaçları zorlamasıyla keşifler ve icatlar başlamış ve bu sürecin sonunda damga ortaya çıkmıştır. Damgalar sayesinde birçok duyguyu, düşünceyi ve inancı anlatmak mümkün olabilmiştir (Somuncuoğlu, 2011: 424).

Damgalar; birer sanat eseri olmalarının yanı sıra, farklı duyguların, hayata dair sosyal ve kültürel unsurların dile getirildiği yazılı tarih belgeleridir (Aksoy, 2014: 98). Damgaların ortaya çıkışıyla ilgili iki görüş bulunmaktadır; birincisi boy büyüklerinden birisi öldüğü zaman, yuğ merasimine katılanların cenazede hazır olduklarını ispatlamak için, diğer bir görüş ise önemli yerleşim yerlerinin ve yol kavşaklarının belli olması için kullanılmıştır (Tezcan, 1990: 12).

Kaşgarlı Mahmud Türk boy damgaları için şu tanımlamayı yapmaktadır; *“Bu alametler onların at ve hayvanların damgasıdır. Hayvanları birbirine karıştırdıkları zaman her boy kendi hayvanını bu damga ile tanır.”* (Ercilasun, 2015: 28). Türk boyları göçlerde esnasında yaylaklarda hayvanla-

rını, kendi mülklerini başka boylardan ayırt edebilmek için damgalarını kullanmışlardır (Kafesoğlu, 2017: 121).

Baga Gazaryn Chuluu yüz yirmi dört farklı Türk yerleşim yerlerinden bahsederek boy damgalarının politik amaçlı olarak kullanıldığını ifade etmiştir (Bemann vd., 2009: 355-357). Kırım Abuzlar köyü yakınında bulunan bir kayada altmış kadar boy damgası bulunmuştur. Bu damgaların o bölgeye hayvan otlatmaya gelen boyların işareti olduğu sanılmaktadır. Günümüzdeki tapu senetlerinin yerini eski zamanlarda damgalar almıştır (Tezcan, 1990: 14).

Sibirya'dan Avrupa'nın içlerine kadar geniş Avrasya coğrafyası Türk boylarının meskeni olmuştur. Türkistan bölgesini gezen İslam coğrafyacılara göre; Türklerin birçok boyu vardır. Bir kimse onların boylarının tamamını bilmek isterse bu isteğine ulaşamayacaktır; çünkü Türklerin sonsuz kalabalık olduklarından bahsedilmiştir (Şeşen, 2001: 45). Orhun Yazıtlarında ve Kaşgarlı Mahmud'un Divan-ı Lügat'it Türk eserinde yirmi dört Oğuz boyundan ve bu boylara ait damgalardan bahsedilmiştir. Halbuki Türk coğrafyasında bu eserde değinilmeyen birçok Türk boyu ve damgası mevcuttur; Oğuz, Kazak kelimesi boylar anlamında birlik demektir, genel bir addır, bu boyların altında çok sayıda boylar bulunmaktadır (Yorulmaz, 2012: 20- 46).

X. yüzyılda Türkistan coğrafyasına seyahat eden İbn Fadlan boy sistemi hakkında şunları ifade etmiştir; *“Türkler çok cinslere, çeşitlere ayrılan, kabileleri, aşiretleri çok büyük olan bir millettir. Aralarında kasabalarda, köylerde oturanlar, bozkırlarda, çöllerde konup göçenler vardır.”* (Şeşen, 2012: 69). Türkler, diğer milletlere nazaran daima el halinde, birlikte, bir arada yaşamayı sevmişler, bu da siyasi ve sosyal başarılarında mühim bir rol oynamıştır (Sümer, 1999: 221).

Türk boylarının sosyal organizasyonun altyapısını hızlı bir şekilde sağlayabilmelerinde her boyun kendine özgü mesleki uzmanlığının olmasından kaynaklanıyordu. Farklı uzmanlık alanlarına sahip boylar biraraya geldiklerinde devlet sistemini sağlamışlardır. Türk coğrafyasının birçok yerinde kendine has meslek türleriyle ünlenmiş beldelere ve köylere rastlanmaktadır; çünkü her boyun kendine özgü uzmanlık sahası vardır. Kagnı boyu atlı araba yapımıyla ünlenmiştir. Denizli, Kastamonu ve diğer birçok yerleşim yerinde köy isimlerinin boy isimlerinden meydana gelmesi ve her köyün kendine has meziyetlerinin ve uzmanlık

alanlarının olması Türk boy sisteminin en karakteristik özelliklerinden-
dir.

Avrupa Hunları ve Oğuzların göçleri tarihin seyrini değiştiren önemli olaylardır. Yazlık, kışlık olmak üzere otlak aramak için değişik bölgelere göç etseler de her bir boyun yaşama alanları bellidir. Milattan önce III. yüzyıl milattan sonra X. yüzyıllarda boylar Orta Asya'da önemli roller oynamışlardır (Taşağıl, 2013: 2-3). Türk boylarının uzun dönemleri kapsayan göçleri dünya tarihi açısından önem teşkil etmektedir. Boy yapısının olumlu yönlerinden biri, tarihin akışını derinden etkileyen çeşitli büyük göçlere zemin hazırlamasıdır. Bu göçlerin önemli tarihi sonuçları olmuştur. Birçok yerde Türklere ait kutsal alanlara, kaya resimlerine, kurganlara, balballara ve mezar taşlarına rastlanmasının en büyük sebebi bu göçlerdir.

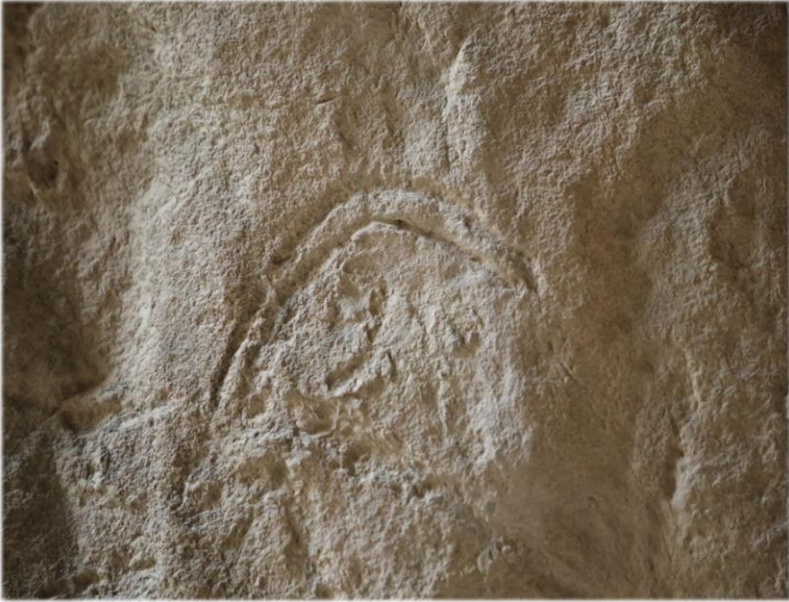
Kaya resmi alanlarının tamamında karşımıza çıkan ve mülkiyeti belirleyen mühür şeklinde yorumlanabilecek damgalar daha sonraki zamanlarda işaret ve sembol olarak günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Damgalar sadece özel mülkiyet için kullanılmamıştır, kutsal alanlara da taşınmıştır. Kaya resmi alanlarına inanç adına yapılan damgalara ilerleyen zamanlarda birer anıt olarak dikilen mezar taşlarında da rastlanmıştır. Her bir damga kendi içinde bir soyutlama denemesi olmuştur (Somuncuoğlu, 2012: 500).

Kaya resimlerinde damgalar Türk sosyal, kültürel ve siyasi alanlarda belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklere ait olan damgalar ve semboller diğer komşu milletlerde bulunmamaktadır. Hakasya'daki kaya resmi alanlarında gözlemlenen damgalar genellikle at çizimlerinin yanına vurulmuştur. Damga kişisel bir imza gibi karakteristik bir amblem olarak günlük hayatta sıklıkla kullanılan eşyalar üzerinde kullanılmıştır (Kızlasov ve Leontev, 1980: 170).

Kaya resimlerinde sıklıkla karşımıza çıkan dağ keçisi figürü zamanla sembol ve damga haline dönüşmüştür. Kül Tigin anıt mezar taşının tepesine stilize olarak dikilmiş dağ keçisi kaya resimlerinin kutsal bir damgaya dönüştüğünün en tipik örneğidir. Türk boy damgalarının, Türk runik yazıtlarla birarada bulunduğu kaya resimlerinin çeşitlerine Türk coğrafyasında görebilmek mümkündür. Moğolistan, Kırgızistan Balasagun'da (Burana), Azerbaycan Gobustan'da Türkiye'nin doğusunda Erzurum Karayazı'da ve diğer pek çok kaya resim alanlarında Türk boy damgalarına rastlanılmıştır.



Fotoğraf 20: Moğolistan Hoyt Tamir



Fotoğraf 21: Azerbaycan Gobustan



Fotoğraf 22: Erzurum Karayazı

Sonuç

Türkler Avrasya coğrafyasında Gök Tanrı dininin getirmiş olduğu inanç doğrultusunda kültürel birikimleri sonucunda kutsal hayvan şekillerini, boy damgalarını, yazıtlarını kayalara işlemişlerdir. Türk boyları uzun dönemlere dayanan göçler neticesinde geniş coğrafyaları vatan kılmışlar. Milattan önce ve sonraki zamanlara ait Türk boylarının göçleriyle kaya resimleri, kurganlar, balballar, anıt ve damgalı mezarlar Avrasya coğrafyasının birçok farklı noktasına taşınmıştır.

Türlere ait kutsal sembollerin, günlük yaşantıların, inançların çizildiği kaya resmi alanları kültürel hafızanın temelini oluşturmaktadır. Geyik, dağ keçisi, at, kurt, damgaların ve yazıtların yanı sıra soyut-somut figürler, kozmolojik öğelerde kaya resimlerinde yer almıştır.

Dünyanın farklı bölgelerinde Avusturalya, Afrika, Amerika, Avrupa kıtalarında yer alan kaya resimleriyle Türk kaya resimleri arasında çizim, üslup, çeşitlilik, yapım tarzı yönlerinden farklılıklar bulunmaktadır. Kaya resimlerinde işlenmiş kutsal figürlerin, sembollerin, Türk boy damgaların ve Türk runik yazıtların Avrasya coğrafyasının Sibirya'dan başlayıp Anadolu'nun en batı ucunda yer alan farklı yerleşim yerlerinde bulunan kaya resmi alanlarında yer alıyor olması kültürel açıdan bir bütünlüğü, beraberliği teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Aksoy, M. (2014). *Tarihin Sessiz Dili Damgalar*. İstanbul: Yeni Ufuklar Derneği.
- Amanoğlu, E. K. (1997). Nahçıvan'da Eski Türk İnançlarının İzleri (Ağaç Kültü). *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi*, 4, 45-57.
- Aruz, J., Farkas, A. & Fino, E. V. (2006). *The Golden Deer of Eurisia Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Baumer, C. (2012). *The History of Central Asia*. London - New York: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Bayat, F. (2017). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bemmann, J., Erdenebat, U. & Pohl, E. (2010). *Mongolian-German Karakorum Expedition Volume-1*. Bonn: Reichert Verlag; Bilingual edition.
- Beregovia, N. A., Islamov, U. & Kalandadze, A. N. (1966). *Contributions to the Archaeology of the Soviet Union: With Special Emphasis on Central Asia, The Caucasus and Armenia*. USA: The Peabody Museum.
- Çoruhlu, Y. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Dıngıl, F. A. (2012). *İslam Öncesi Türk Kültüründe Kutsallık İzafe Edilen Maddi Unsurlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Eliade, M. (2009). *Dinsel İnanışlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Elmacı, L. (2017). *Ziyaret Fenomeni ve Din*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Esin, E. (1973). Türkistan Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış. *Gerçek Dergisi*, 1, 3.
- Esin, E. (1978). *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, E. (1979). *Türk Kosmolojisi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Esin, E. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Güleç, İ. (2018). *Kıbrıs'ın Manevi Atlası*. İstanbul: KİSBÜ.
- Hoppal, M. (2012). *Avrasya'da Şamanlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jacobson-Tepfer, E. (2013). Late Pleistocene and Early Holocene Rock Art From the Mongolian Altai, the Material and its Cultural Implications. *Arts*, 2 (3), 151-181.
- Jettmar, K. (1967). *Art of the Steppes*. London.
- Kadurbaev, M. K. & Maruashev, A. N. (1977). *Petroglyphs of the Mountain Range Karatau*. Almaata: Academy of Sciences of the Kazakh SSR.
- Kafesoğlu, İ. (2017). *Umumi Türk Tarihi Hakkında Yazılar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kalafat, Y. (1996). *Anadolu ve Yakın Çevresi Türk Halk İnançlarında Ölüm veya Halk İnançlarımıza Göre Yatır Ziyareti*. İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları.
- Kıyak, A. (2012). Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekan Anlayışı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 159-181.
- Kızlasov, L. R. & Leontyev, N. V. (1980). *Narodni Risunki Hakas*. Moskva: Moskovskiy Gosudarstvenniy Universitet İstorçeskiy Fakultet.
- Lepetz, S. (2013). Horse Sacrifice in a Pazyryk Culture Kurgan: The Princely Tomb of Berel (Kazakhstan). *Anthropozoologica*, 48 (2), 309- 322.
- Naskali, E. G. (2013). *Geyik Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
- Orkun, H. N. (2011). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş-6*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi 1-2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Rozwadowski, A. (2004). *Symbols Through Time: Interpreting the Rock Art of Central Asia*. Poznan: Institute of Eastern Studies, Adam Mickiewicz University.
- Rudenko, S. (1970). *Frozen Tombs of Siberia*. London.
- Sarbassova, G. (2015). Language and Identity in Kazakh Horse Culture. *Bilig*, 75, 227-248.
- Savinov, D. G. (2009). On the Interpretation of cCentral Asian and South Siberian Rock Art. *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 37(2), 92-103.
- Seaman, G. (1992). *Foundations of Empire*. Los Angeles.

- Seyirci, M. & Topbaş, A. (1983). *Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Somuncuoğlu, S. (2011). *Saymalıtaş-Gökyüzü Atları*. İstanbul: AC Yapı.
- Somuncuoğlu, S. (2012). *Damgaların Göçü-Kurgan*. İstanbul: AC Yapı.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Şeşen, R. (2001). *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şeşen, R. (2002). *El-Cahız ve Türklerin Fazileti*. İstanbul: İSAR.
- Şeşen, R. (2012). *İbn Fadlan Seyahatnamesi*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Sait, A. (2016). *İbn Batuta Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taşagıl, A. (1993). Kapgan Kagan. *Belleten*, 57 (218), 51-70.
- Taşagıl, A. (2002). Gök-Türklerin Menşei Problemi. XIV. Uluslararası Türk Tarih Kongresi, Ankara
- Taşagıl, A. (2012). *Gök-Türkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tezcan, M. (1990). *Eski Türklerde Damga*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Yorulmaz, O. (2012). *Geçmişten Günümüze Kanglı Türkleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Yörükan, Y. Z. (2009). *Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Zhumatayev, R. & Kozhabekova, Z. (2014). Image of a Horse in Rock Art of Medieval Kazakhstan. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 122, 157-161.

BULAŞICI HASTALIKLARIN ARKEOLOJİK GEÇMİŞİ VE YAKIN ÇAĞA YANSIMASI

Çağatay YÜCEL - Umut PARLITI***

Giriş

Bulaşıcı hastalıklara evrimsel bir perspektiften baktığımızda, bir patojenin hayatta kalması için bağlı olduğu taşıyıcıya daha az zarar vermesi gerektiği düşünülebilir. Bu yüzden cüzzam, tüberküloz ve frengi gibi hastalıklar büyük oranda bulaşıcı özelliklere sahip olup, zamanla azalan geçici bir evrimsel özelliğe sahip olmuşlardır. En azından hastalıkların arkeolojik geçmişi bu yönde bir sonuç ortaya koymaktadır. Arkeolojik kazılar neticesinde ele geçen iskelet kalıntıları cinsiyet, yaş ve travma özelliklerinin yanı sıra bizlere sahip oldukları hastalıklar hakkında da önemli ipuçları vermiştir. Bu ipuçlarını derinlemesine analiz eden Paleopatoloji bili dalı, geçmişte yaşamış bir bireyin sağlığı ve yaşam tarzı hakkındaki bilgimizi derinleştirebilir. İskeletlerin sert dokularında ve kemiklerindeki kalıntılardan, izlerden hastalıkların geçmiş popülasyonlardaki varlığını deşifre edebilmektedir. Ancak bir bireyin bu teşhis özelliklerini geliştirebilmesi için, hastalığın başlangıcında hayatta kalmış olması gerekmektedir (Stutz ve Tarlow, 2013: 3-4).

Hastalıkların tarihsel devinimini her geçen gün daha çok çözümlayebilen bilim, ilk önce zaman içerisinde bireysel hastalıkların yerini bulaşıcı hastalıkların aldığını belirlemiştir. Bir toplulukta, bölgede veya kıtada patlak veren bulaşıcı hastalıklar, beklenen normal sıklıktan daha belirgin bir şekilde artış göstermiş ise salgın olarak kabul edilmiştir (Hacımustafaoğlu, 2018: 172). Geçmişte var olan ve geleceği şekillendirmeye devam edecek olan bu salgınlar yayılım şekline göre üç alt grupta incelenmektedir. Salgınlar eğer kaynağı olduğu yerin dışında başka bir yerde daha görülmüşse andemiye dönüşmüştür. Salgın hastalık belirli bir bölge veya birden fazla ülkede normalden daha fazla etkili olmuş ise

* Dr. Öğretim Üyesi - Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü - Diyarbakır / Türkiye, cagnar21@gmail.com (Orcid ID: 0000-0002-7997-7505)

** Dr. - Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü Protohistorya ve Önasya Arkeolojisi Anabilim Dalı - Erzurum / Türkiye, umutparliti62@gmail.com (Orcid ID: 0000-0001-9895-4926)

epidemik hal almıştır. Salgının boyutları kıtalararası yayılım hızına ulaşmış ve ulaştığı yerlerde büyük bir hızla artış gösteriyorsa pandemi olarak nitelendirilir (Hays, 2005: xi).

Salgın hastalıklar çağlar geçse de sağlık koşulları iyileşse de ve bilim dalları güçlense de ortaya çıkmaya devam etmiştir. Bunun en önemli nedeni mikropların mutasyona uğrayarak insanlara tekrar bulaşmışlardır (Diamond, 2018: 99). Mutasyon geçirerek günümüze kadar gelebilen hastalıklar olduğu gibi köklerini bilmediğimiz yeni hastalık türleri de ortaya çıkabilmektedir. Ancak yine de her hastalık geçmişte iz bırakan bir ataya sahiptir. Bilim dünyası arkeolojik kazılarda açığa çıkarılan insan ve hayvan kemiklerini DNA analiz yöntemiyle ele alarak antik patojenlerin atalarına ilişkin bilgilerin kapısını aralamıştır (Bramanti, 2013: 99-100).

1. Tarih Öncesi Süreçte Salgınların Varlığına Dair Ön Bulgular

İnsanlığın tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren mikroskobik organizmalar (mikrop) insandan insana taşınarak bulaşıcı faktör rolünü üstlenmişlerdir. Yaklaşık olarak 4.5 milyon yıldan daha uzun bir süre hominid atalarımız, dünyanın yerel bölgelerinde yaşamlarını avcılık ve toplayıcılıkla sürdürmüşlerdi. Hem bu yaşam tarzı hem de sayıca az olmaları enfeksiyonlardan etkilenmelerini minimuma indirmiştir. Yerleşik yaşam sürmediklerinden çevre kirliliği oluşmuyor ve hastalık yayabilecek hayvanlarla da temas kuruyorlardı. Yaşam modelleri atalarımızın bulaşıcı hastalılara yakalanma risklerini düşürdüğü gibi popülasyon içerisinde ve gruplar arasında yayılmasını da en aza indiriyor olmalıydı. Atalarımızın zamanla doğaya hakim olmaya başlamaları ve beraberinde hayvanları evcilleştirebilmeleri yeni hastalıklarla tanıştıklarının işaretidir (Kiple, 2006: 16). Paleolitik Çağ insanların kemiklerinde tespit edilen verem dutu gibi bulaşıcı tropikal hastalık ve sıtma bunların ilkleri arasında olmalıdır (Kılıç, 2020: 19). MÖ 40 ile MÖ 8. binyıl zaman dilimi arasında yaşayan göçebe insan topluluklarının söz konusu bulaşıcı hastalıklar dışında hem enfeksiyöz hem de travmatik vakalar geçirmiş oldukları da bilinmektedir (Carmichael, 2006: 8).

1.1. Yerleşik Hayata Geçişle Birlikte Başlayan Hastalıklara Dair Bulgular

Paleolitik Çağın hareketli yaşam modeli terkedilip Neolitik Çağda yerleşik yaşama geçildiğinde insanlar besin üretimine de geçiş yapmışlardır. Üretimle birlikte insanların boy uzunlukları, kemik dirençleri, diş

sağlıkları bozulmaya başlamış salgın hastalıklara yakalanma riskleri de artmıştır (Kottak, 2008: 257). Kendilerine sıcak yuva yapan atalarımız istemeden fare, sıçan gibi hayvanları ve haşereleri kendilerine çekmişlerdir. Bu yakın temas insanların grip, kızamık, verem, sıtma, veba, kolera, çiçek, tifüs gibi hastalıklara yakalanmalarını sağlamıştır (Kiple, 2006: 16-17; Diamond, 2018: 99, 229). Örneğin hayvanlardan bir insana evirilen bir hastalık önce grup üyeleri arasında daha sonra komşu grup üyeleri arasında yayılmış olmalıdır (Drancourt ve Raoult, 2008: 147).

Bu şekilde hastalıklarla deneyim kazanan Neolitik çağın insanları, hastalıklarını tanımaya, tanımlamaya başlamış olmalıdırlar. Çünkü arkeolojik kanıtlar insanların MÖ 10.000'den itibaren sıtma (Kılıç, 2004: 33), çiçek hastalığına (Çencen, 2020: 922) ve periyodik akut salgınlarına maruz kaldıklarını doğrulamaktadır (Carmichael, 2006: 8). Nüfus artışıyla paralel hastalıkların sayıları ve yakalanma ivmesi de artmıştır. MÖ 10.000 ile MÖ 3.000 yılları arasında dünya nüfusunun yaklaşık olarak 6 milyondan 50 milyona yükseldiği hesaplanmaktadır. Bu zaman dilimi aralığında daha çok hayvan patojenlerinden kaynaklı bulaşıcı akut hastalıklar ile tarımsal ürün kullanımından kaynaklı hastalıklarda artış yaşanmıştır (Carmichael, 2006: 8).

2. Tarihsel Süreçte Salgınların Varlığına Dair Ön Bulgular

MÖ 3. Binyılla birlikte özellikle Yakındoğu'da yeni hastalık türleri kendini göstermiştir. Bu binyılın büyük hanedanlıklarında bulaşıcı hastalıklar daha çok yoksul halk topluluklarını etkilemiştir (Carmichael, 2006: 9). Çünkü söz konusu uygarlıklarda yaşayan elit kişilerin iskelet yapıları, yoksul kişilerininkine göre daha iyi beslendiklerini ve hastalıklara daha az yakalandıklarını doğrulamaktadır. MÖ 3. binyılda Ortadoğu'da yaşanan salgın hastalık adaylarından biri kızamıktır (Çencen, 2020: 923). Diğer hastalık olan sıtma, Mezopotamya ve Mısır'daki büyük popülasyonlarına tarımdan; veba ve çiçek ise hayvancılıktan geçmiştir. Ayrıca büyük popülasyonların bir arada yaşıyor olmaları bu hastalıklar dışında çeşitli patojenlerin de insanlara geçişini hızlandırmış olmalıdır (Kiple 2006: 24). Bunlardan Mezopotamya'nın halkları, cüzzamın da bulaşıcı bir hastalık olduğunu bildiklerinden hastalığa yakalanan kişileri toplumdan izole etmekteydiler (Dinç, 2014: 45). Ayrıca Sümerlerin geride bıraktıkları tabletlerin bazılarının ayrıntısına indiğimizde kötülüklerden kaynaklı olarak salgın hastalıkların da dünyaya yayıldığını aktarırlar (Kramer, 1999: 174-175).

MÖ 3. Binyılın Mısır halkları ise mumyalarından yola çıktığımızda tüberkülozla yüzleşmişlerdir (Parıldar, 2020: 24). Mısırlıların MÖ 2400 yıllarında cüzzam salgını ile mücadele ettikleri de bilinmektedir (Çen- cen, 2020: 923). Yine Mısır'daki MÖ 2050 ve 1650 yıllarına tarihlenen insan iskeletleri üzerinde yapılan patojen DNA analizlerinin sonucu tüberküloza yakalanmaya devam ettiklerini göstermektedir (Roberts, 2013: 86). Tüberküloz hastalığı MÖ 3. Binyıldan MÖ 2. binyıl ortalarına kadar yayılmaya devam etmiştir. Özellikle MÖ 1500'lerde insanların çiftlik hayvanlarıyla daha fazla temas kurmalarıyla çok daha tehlikeli bir hastalık haline gelmiştir (Barış, 2002: 338).

Anadolu'da ise MÖ 3. binyıl için bilinen en eski hastalıkların izle- rini yine mezarlardan sürmek mümkün. Malatya Arslantepe'de MÖ 3. binyıla tarihlenen krali mezardaki erişkin elit kişinin kemikleri büyük bir olasılıkla "meningeal/omurilik zar problemi" nedeniyle öldüğünü doğrulamaktadır (Frangipane vd., 2001: 124). Yine Anadolu'da salgın hastalık yaşanmış olabileceğine dair güçlü verileri çivi yazılı belgelerden öğrenmekteyiz. Kültepe'nin Asur Ticaret Kolonileri dönemine (MÖ 2000-1750) tarihlenen, Eski Asurca olarak kaleme alınmış olan 3 belgede "mutanu" (salgın hastalık) kelimesi geçmektedir (Çeçen, 2020: 14). Bu yazılar Anadolu halklarının salgınlara aşına olduklarını doğrulamakta- dır.

MÖ 2. binyıl ortasında salgın hastalıklarla en fazla yüzleşen halk hiç şüphesiz Hititler olmuştur. Hititlerde salgınlar "henkan" (US-kan/US- an) olarak adlandırılmaktaydı. Hititlerde en büyük salgın, I. Şuppiluliu- ma (MÖ 1358-1322) ve oğlu II. Murşili (MÖ 1343-1295) zamanında ya- şanmıştır (Akurgal, 1997: 79). I. Şuppiluliuma, atalarının yaptığı kötü- lüklerden dolayı tanrıların gazabına uğradığını düşünerek tanrılara kurbanlar sunmuş, dualarında da tanrılara sitemini iletmiştir (Akyüz, 2018: 35). II. Murşili ise babası I. Şuppiluliuma, kardeşi Tudhaliya'yı öldürerek tahtı ele geçirdiğinden tanrılar tarafından cezalandırıldığını, onun yanında saf tutan prens ve askerlerle birlikte halkın vebaya yaka- landığını düşünmüştür (Khurt, 2013: 265).

MÖ 1500'lerde Hititlerin çağdaşı Mısırlılar da salgın hastalıklarla mücadele etmişlerdir. MÖ 1500'lerde Mısır'ın Ebers kayıtları sağlıkla ilgili oldukça önemli notları içermektedir. Bu metinler tüberküloza ne- den olan bakterilerin yazılı referanslarını vermektedir (Price-Smith, 2009: 34). Fravun Akhenaton (MÖ 1364-1347), Amarna mektubunda ba-

basının zamanında yaşanan bir veba salgınını kayıtlara düşmüştür. Bu kayıtlar Firavun Akhenaton'un saltanatının son yıllarında babasının zamanındakine benzer bir salgın hastalığın patlak verdiğini göstermektedir (Sabbahy, 2017: 594).

MÖ 1190 yılına geldiğinde “*Aşdod/Filistin Vebası*” kendini gösterir (Ehrlich, 1996: 60). Bu salgın ile birlikte farklı coğrafyalarda patlak veren çiçek gibi hastalıklar hızla yayılmış olmalı ki yazılı belgelerden kıtalar arası kitlesel göç hareketlerin yaşandığından söz etmektedir (Norrie, 2016: 11). Çiçek hastalığına dair izler MÖ 12. yy’a tarihlenen birkaç Mısır mumyasında tespit edilmiştir. Firavun V. Ramses’in vücudu incelendiğinde bu hastalığın belirtilerine ulaşılmıştır (Nelson ve Williams, 2007: 3; Matillano, 2011: 2). Bu hastalığın izleri MÖ 1150’de Hindistan’da ve MÖ 1122’de Çin’de de kendini göstermiştir (Price-Smith, 2009: 45-46). Hint kaynaklarına düşen kayıtlar çiçek hastalığı dışında sıtma, dizanteri, kolera, tifo, veba, cüzzam, tüberküloz ve parazit enfeksiyonlarını bildiklerini göstermektedir (Dinç, 2014: 47).

Bir diğer hastalık olan frengiye neden olan treponema bakterilerinin kökeni MÖ 1000 yılına kadar çekilmektedir. Sibirya’daki insan kalıntılarında keşfedilen treponema bakterileri bu tarihi doğrulamaktadır (Price-Smith, 2009: 34). MÖ 1200-1000 yıllarında insanların hastalanmasına sebep olan etkenlerden birisinin de sulu tarım çalışmaları olduğu arkeolojik kanıtlarla doğrulanmıştır. Çünkü Mısır’da MÖ 1000 yılına tarihlenen bir mumyanın böbreklerinde *Schistosoma* konakçılı tespit edilmiştir (Kiple 2006: 20-21). Yine Mısır’da MÖ 1000 yıllarına ölen üç annenin cildinde çiçek hastalığı yaşandığına dair çukurlara benzeyen izler tespit edilmiştir (Buchillet, 2007: 520).

MÖ 8. yy.a gelindiğinde Doğu Anadolu’da güçlü merkezi devlet kuran Urartuların merkezi olan Tuşpa-Altıntepe Urartu Nekropolünde ki iskelet kalıntılarında halkın salgın sorunuyla karşı karşıya geldiklerini göstermektedir (Yiğit vd., 2004: 86). Van Kalesi Höyüğü iskeletlerinin incelenmesi sonucunda kötü hijyen koşullarında, enfeksiyonel hastalıklar ve salgın hastalıklar yaşadıkları doğrulanmıştır (Alkan ve Erkaman, 2012: 99).

MÖ 7. yy.larda derlenen Sanskrit tıp metinlerinden *Susruta Samhita*’da çiçek hastalığının semptomlarıyla birebir uyuşan “*masurika*” adında bir püstüler hastalığın tanımlaması yapılmıştır (Thèves vd., 2016: 2). MÖ 5. yy.a gelindiğinde bu sefer Çin’de çiçek hastalığının yaşandığına

dair bazı kanıtlara ulaşılmıştır (Buchillet, 2007: 520). Çin’de MÖ 600 civarında patlak veren bir diğer salgın hıyarcıklı vebadır. Salgın Orta Asya’dan Avrupa’ya kadar yayılmıştır (Norrie, 2016: 82). MÖ 600’de Hindistan’da yaşanan bir diğer salgın hastalığın cüzzam olduğu yazılı metinlerde geçmektedir (Watts, 1999: 44, 47).

Asya, Afrika dışında Kıta Yunanistan’da salgınların yaşandığını antik yazarlar kayıt düşmüşlerdir. Antik yazar Thucydides, Atina’da gerçekleşen Peloponnesos Savaşının ikinci yılında “*Atina Vebası*” (MÖ 430-426) olarak da adlandırılan salgını not düşmüştür. Bu salgının ilk önce Etiyopya’da (Kuzey Afrika) başladığını, sonrasında Mısır, İran ve Libya’ya yayıldığından bahsetmektedir. Bu salgının daha sonra Atina’ya sıçradığını da belirtir (Thucydides 1919, II, 48-50, 115-116).

Kıta Yunanistan’da etkili olan bir diğer salgın sıtmadır. MÖ 5. yy.da Akdeniz boyunca ve özellikle Selinus’ta sıtma salgını yaşanmıştır. Söz konusu salgını kaydeden Empodekles, bataklıkların kurutulmasıyla önleneceğini ve evlerin tütsülenmesiyle koruma sağlanabileceğini belirtmiştir (Hays, 2005: 9). Sıtma salgını, Roma egemenliğindeki bölgelerde nüfusun önemli ölçüde ölümüne neden olmuştur. Etrüsk’ün güney ve kıyı kesiminde MÖ 300’den sonra sıtmanın patlak vermesiyle popülasyonda büyük düşüş yaşanmıştır (Hays, 2005: 10). Kıta Yunanistan ve Anadolu dışında Hindistan’da da binlerce yıl etkisini gösteren sıtma milattan birkaç yüzyıl önce Çin’de de patlak verdiği bilinmektedir (Kılıç, 2004: 37).

Roma’nın kıtaları birleştiren egemenliği ve sonrasında Helenistik kültürün Amerika hariç bütün kıtalarda yarattığı tek egemenlik beraberinde yeni hastalıkları getirmiştir. Bu hastalıklar kudretli imparatorluğu derinden sarstığı gibi sonrasında yıkımı beraberinde getirmiştir. Akdeniz çevresindeki büyük gücü kıran Makedonyalı Büyük İskender’in MÖ 327’de Hindistan’a düzenlediği büyük seferinin yenilgiyle sonuçlanmasının temel nedenlerinden birisi yeni bir çiçek hastalığının ordu içerisinde baş göstermesidir (Ksenophon, 2014: 293). Hatta Büyük İskender’in Hindistan’dan geri döndüğünde Levant coğrafyasına cüzzamı taşıdığı da belirtilmektedir (Watts, 1999: 44). MÖ 295 yılında Roma’da patlak vererek büyük insan kayıplarına sebep olan veba salgını bunlardan birisidir (Dinç, 2014: 51). Veba, bu tarihler içerisinde Uzakdoğu’da kaydedilen salgınların baş aktörü olmuştur. MÖ 224 yılında veba bu sefer Çin’de salgın haline gelmiştir (Stenseth, 2008: 773).

MÖ 2. yy.da Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde hastalık ve salgınların yaşanmaya devam ettiğini antik yazarlardan öğrenmeye devam ediyoruz. MÖ 166-165 yılları arasında Roma'nın kıtalar arası ticaret ağları üzerinden taşınan hastalıklar dışında ordunun düzenlediği seferlerden dönen askerler beraberinde veba salgını getirmişlerdir (Dinç, 2014: 50). MÖ 146'da Makedonya ve Yunanistanı, MÖ 64'te Asya'yı, MÖ 30'da Mısır'ın fethine yönelik askeri mücadelede önce ordu içerisinde sonra Roma dünyasında salgın hastalıklar hız kazanarak artmıştır (Kiple 2006: 25). Çünkü MÖ 1. yy.da Roma genelinde hıyarcıklı veba, kızamık, çiçek gibi hastalıklar salgın boyutuna ulaşmıştır (Kılıç, 2020: 22).

2.1. Milattan Sonraki Salgın Hastalıklara Dair İzler

MS 65 ve MS 79 yıllarında Roma'nın uzak diyarları birleştiren hükümdarlığı veba salgını olarak ülkeye geri dönmüştür (Kılıç, 2020: 22). MS 155'te veba Arabistan'ı sarsmış ardından MS 160 yılında Çin'de Han İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olmuştur. Altı yıl sonra ise bu defa Roma İmparatorluğu'nda "*Antonin vebası*" (MS 166-270) patlak vermiştir. Ortak imparatorlar Lucius Verus (MS 130-169) ve Marcus Aurelius (MS 161-180) 5 milyon kişiyle birlikte ölmüşlerdir. Bu salgın Roma'ya bir daha toparlanamayacağı darbe vurmuştur (Cunha ve Cunha, 2008: 9-10; Price-Smith, 2009: 46). Salgın başladığı dönemlerde ve sonrasında Romalılar ile Partların kesintisiz bir şekilde savaşmaya devam ettikleri görülmektedir (Ceylan, 2000: 1239-1240). Partlarla Romalıların savaşmaya devam etmeleri vebanın şiddetini arttırmış, halkları kırıp geçirmiş, yüz bin kadar kişinin köle olarak satılmasına neden olmuştur (Kılıç, 2020: 22).

Tarih sayfaları bu sefer 541 yılını gösterdiğinde eski dünyayı resmen kasıp kavuran "*Justinianus vebası*" (MS 541-590) patlak vermiştir. Bu vebaya *Yersinia pestis* bakterisi neden olmuştur. *Mortalitas Magna/Büyük Ölüm* olarak da adlandırılan vabanın Etiyopya'da başladığı tahmin edilmektedir. 540 yılında Pelusium'a (Mısır), 541 sonbaharında İstanbul'a ulaşan salgın Bizans İmparatorluğu sakinlerinin neredeyse %50'sini öldürmüştür (Drancourt ve Raoult, 2008: 146; Frith, 2012: 12). Veba, Bizans İmparatorluğunu iktisadi açıdan derinden etkileyerek çökmesine sebep olmuştur (Meier, 2016: 280). Bizans dışında Sasani Krallığının otoritesini de ortadan kaldırınca oluşan güç boşluğunda İslam orduları akınlar düzenlemişlerdir (Habicht vd., 2020: 11, 13).

MS 735-737 yıllarında bu sefer Uzakdoğu ülkesi Japonya’da salgın haline dönüşen “*Japon Çiçek Hastalığı*” patlak vermiştir. Salgın Japon nüfusunun neredeyse üçte birinin ölümüne neden olmuştur. Hastalık uzun ticaret yolları sayesinde Asya içlerine ulaşmıştır (Hays, 2005: 31; Farris, 2009: 36-37).

1346 yılı itibariyle Avrupa nüfusunun dörtte birinin ölümüne yol açan veba salgını tekrar patlak vermiştir (Diamond, 2018: 236). “*Kara Ölüm*” olarak adlandırılan bu salgın ilk kez Çin’de (1331) başlamış, sonra 1338’de Moğollar aracılığıyla 1346’da Kırım’a daha sonra tüccarlar tarafından İstanbul, Suriye, Mısır ve Avrupa’ya kadar ulaşmıştır (Watts, 1999: 1, 25-30; Habicht vd., 2020: 13). Bu salgında hastalık şüphelisi olan kişilere 30 ila 40 gün arasında karantina uygulanmıştır. Söz konusu salgın Avrupa’nın siyasi, ekonomik ve demografik yapısını altüst etmiştir (Bell ve Lewis, 2004: 147-150; Price-Smith, 2009: 40-41; Alpagu ve Oduncu Alpagu, 2020: 103-104).

Tarihin sayfaları 16. yy’ı gösterdiğinde Avrupa’da yaklaşık 56 milyon kişiyi öldürecek olan “*çiçek salgını*” başlamıştır. Bu hastalık ve beraberinde tüberküloz, hıyarcıklı veba, sıtma, sarıhumma, tifo, kolera vb. diğer hastalıklar Avrupalılar aracılığıyla Kıta Amerika’nın yerli halkları Aztek ve Maya’ları resmen kıyımdan geçirmiştir (Bell ve Lewis, 2004: 139-141; Kiple 2006: 10-29; Matillano, 2011: 3). Amerika kıtasından ise Avrupa’ya frenginin taşındığı iddia edilmektedir (McNeill, 2002: 473). Elbette Bursa’nın İznik ilçesindeki Roma amfi tiyatrosunda gerçekleştirilen kazılar Kolomb öncesinde (1222-1254) Anadolu’da frenginin olduğunu göstermektedir (Erdal, 2006: 18). Bu antropolojik sonuç en azından frenginin 1492’den önce Anadolu’da var olduğunun ispatıdır.

1629-1631 yılları arasında bölgesel özellik gösteren diğer salgın “*İtalyan Vebası*” baş göstermiştir. İtalya hastalığın belirdiği ilk andan itibaren liman ticaretini durdurmuş olmasından dolayı Milano’ya kadar ulaşmıştır. İtalya’nın liman kentlerindeki ve Venedik Krallığındaki halklar büyük kayıp verdikleri gibi ekonomik güçlerini de kaybetmişlerdir (Türk vd., 2020: 617-618). Sonraki bölgesel salgın “*Londra Büyük Veba*”dır. 1665-1666 yılları arasında yaşanan bu veba İngiltere’nin denizashi- rı ticaretini altüst etmiştir (Türk vd., 2020: 618).

Ticari ulaşımın hem kara hem deniz hem de demir yolları üzerinden büyük ilerleme gösterdiği 19. yy sonu yeni bir salgın grubunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kıtalar arası ticari iş birlikteliği yeni ham-

madde arayışını arttırdığı gibi üretim fazlasının da dağıtılmasını gerektirmekteydi. Bu neden ve sonuç ilişkisi beraberinde geniş coğrafyaları kapsayan hızlı bir insan ilişkisinin kapısını aralamıştır. Yeni coğrafyalar ve yeni bireylerin bu ağa katılmaları beraberinde yeni mikropları getirmiştir. Bunun en güçlü göstergesi grip salgınlarının artık tüm kıtaları etkisi altına almasıdır. İlk salgın “*İnfluenza Virüsü*”yle dünya üzerinde yaşayan bütün insanlara ulaşmayı başarmıştır. İnfluenza Virüsü ilk olarak 1889-1890 yılları arasında “*Rus Gribi*” adı altında salgına dönüşmüştür. Kökeninin Orta Asya olduğu tahmin edilen bu salgın Rusya, Avrupa, Afrika, Japonya ve Arjantin’e kadar yayılmıştır. Bu salgında 1 milyondan fazla kişinin öldüğü tahmin edilmektedir (Hays, 2005: 315-319; Mitchener ve Weidenmier, 2008: 464-465).

Birinci Dünya Savaşının sonlarında influenza virüsü yeni bir salgına neden olmuştur. İlk olan “*İspanyol Gribi*” (H1N1 virüsü) 1918-1919 yıllarında başlamıştır. Savaşın bitiminde üç dalga halinde yayılan bu grip yaklaşık 500 milyon kişiyi etkilemiş, 40-50 milyon arasında kişiyi öldürmüştür (Mamelund, 2003: 3; Bell ve Lewis, 2004: 150; Azizi vd., 2010: 262-263). Sonraki salgın olan “*Asya Gribi*”, (H2N2) 1957-1958 yılları arasında Çin ve Moğolistan’da başlayıp Asya ve Yunanistan’a ulaşmıştır. Bu salgında yaklaşık 2 milyon insan ölmüştür (Lina, 2008: 206). Üçüncü büyük salgın 1968-1970 yıllarında arasında etkili olan “*Hong Kong Gribi*”dir. Hong Kong’da başlayan bu salgın birkaç ayda Asya’nın tamamına sonra Rusya, Avrupa ve Amerika’ya kadar yayılmıştır. Geride yaklaşık 1 milyon ölüm bırakmıştır (Kiple, 2006: 32; Lina, 2008: 208).

Değerlendirme ve Sonuç

İnsanlık serüvenin başladığı ilk anlardan MÖ 12.000'lere kadar insanlar avcılık yapıyor ve gruplar halinde yaşayarak sadece yabani yiyecekler yiyorlardı. Bu yaşam modeli insanları hastalıktan uzaklaştırırken büyük salgınların oluşmasını engellemiştir. Paleolitik dönem insanlarına baktığımızda topladıkları meyveler ve avladıkları hayvanlardan kaynaklı parazitlerle mücadele ettikleri anlaşılmaktadır. MÖ 10 binlerde yerleşik yaşamın başlaması hastalıkların sayısının ve yayılım hızının artmanın da ibaresidir. Yerleşik yaşama geçişle birlikte hayvanların atıkları içme sularına karışmış, bu sular hem içme yoluyla hem de tarım arazilerinden elde edilen besinler aracılığıyla patojenler şeklinde insanlara geçmiştir.

MÖ 5-3. binyıllarda Mezopotamya, Mısır ve Hint halkları nehir havzalarında gelişkin sulu tarım teknolojisini (pirinç, çeltik, pamuk gibi) kullanmaya başlamalarıyla parazitlere maruz kalmışlardır. Parazitlerin toplum içerisinde yayılma hızı hastalıkların endemik hale gelmesini sağlamıştır. MÖ 2. binyıla gelindiğinde insanların tarım ve hayvancılıkta büyük ilerleme kaydettiği anlaşılmaktadır. Tarım ve hayvancılıktaki bu gelişmişlikle birlikte yeni hastalıklar ortaya çıkmış olmalı.

MÖ 1. binyılın ortalarına damga vuran güçlü kent devletleriyle birlikte karşılıklı mücadeleler başlamış, bunun sonucunda hastalıklar kıtalar arası bir boyut kazanmıştır. Bu durumu hızlandıran ana etken halkların ve orduların göçüyle mikropların karşılıklı taşınmasıdır. MÖ 1. binyılın son çeyreğinde dünya imparatorluğuna sahip olan Romalıların neredeyse her on yılda bir salgınla yüzleşmelerinin temelinde de bu etken yatmaktadır. Onların dünyasında önemli bir yere sahip olan ticaret ve pazar kültürü salgınların beşiği haline gelmiştir. Tüccarlar başta veba olmak üzere çiçek, cüzzam, tüberküloz, meningokok enfeksiyonları ve difteri gibi mikropları bir kıtadan diğerine taşıyarak salgına çevirmişlerdir.

MS 500-600 yılları arasında dünya geneli bu sefer veba salgınlarıyla sınanmıştır. Bu salgınlarda dünya halklarının hem sosyal hem de ekonomik dengeleri altüst olmuştur. Merkezi devletleri bu ölçekte etkilediğini Bizans, Sasani krallıklarının ayakta kalamayarak çökmelerinden anlamak mümkün. MS 700-800 yıllarında Uzakdoğu Ülkelerinde başta çiçek olmak üzere çeşitli salgınlar yaşanmaya devam etmiştir. Bu salgınlar MS 1300'lere kadar Uzakdoğu'da etkili olmaya devam ettikten sonra yönünü tekrar batıya çevirmiştir. Çin'de başlayan veba salgınının Avrupa'ya kadar uzanması bu örneklerden sadece biridir.

MS 16. yy.da kıtalar arası sömürü yarışında İspanyolların Amerika Kıtasını keşfetmeleri karşılıklı hastalıkların da keşfi olmuştur. Salgınların seyri ve tanımlaması farklı bir boyut kazandıran bu olay örgüsünde Avrupalılar yerli halklarla savaşmadan, kendilerinde taşıdıkları mikropları yayarak Kıta Amerika'yı işgal etmişlerdir.

MS 17. yy'a gelindiğinde hastalıkların yayılma nedenlerini daha net anlayan devlet mekanizmaları karantina uygulamalarına başlamışlardır. Bu uygulama neticesinde salgınların bir süre bölgesel tanımlanmayla anıldıkları görülmektedir. Ancak MS 19. yy'da kara, deniz ve demir yolu ağlarının aktif kullanılması kıtalararası iletişimi hızlandırarak

rak, arttırmıştır. Bu da beraberinde tekrar kıtalararası salgınların başlamasına neden olmuştur. Özellikle İnfluenza Gribi bunun en geniş ölçekli halini temsil etmektedir. Bu virüsün yayılma hızı bir yılda milyonları öldürecek şiddette ve bir yılda tüm kıtaları etkisi altına alacak ölçüdeydi. Söz konusu salgınlar zamanla etkisini azaltsa da günümüze kadar etkili olmuşlardır. Hastalıklara karşı bilgi birikimimiz ne kadar artsa da o kadar güçsüz olduğumuzu Koronavirüs (COVİD-19) salgını bir kez daha göstermiştir.

Kaynaklar

- Akurgal, E. (1997). *Anadolu Kültür Tarihi*. İstanbul: TÜBİTAK.
- Akyüz, D. (2018). *MÖ 2. Bin Yıl Anadolu Coğrafyasında Yaşanmış doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar*. Sinop: Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Alkan, Y. & Erkaman, A. C. (2012). 2010-2011 Van Kalesi Höyüğü İskeletlerinin Paleodemografik Analizi. 28. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 97-102, Çorum.
- Alpago, H. & Oduncu Alpago, D. (2020). Koronavirüs Salgının Sosyoekonomik Sonuçları. *İbad Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 99-114.
- Azizi, M. H., Jalali, G. A. R. & Azizi, F. (2010). A History of the 1918 Spanish İnfluenza Pandemic and its Impact on İran. *History of Contemporary Medicine in İran*, 262-265.
- Barış, Y. İ. (2002). Dünyada Tüberkülozun Tarihçesi. *Toraks Dergisi*, 3(3): 338-340.
- Bell, C. & Lewis, M. (2004). The Economic Implications of Epidemics Old and New. *World Economics*, 5(4), 137-174.
- Bramanti, B. (2013). The Use of DNA Analysis in the Archaeology of Death and Burial. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death & Burial*, (Ed. S. Tarlow ve L. Nilsson Stutz), 99-122, Oxford University Press.
- Buchillet, D. (2007). Epidemic Diseases in the Past: History, Philosophy, and Religious Thought. *Encyclopedia of Infectious Diseases: Modern Methodologies*, (Ed. M. Tibayrenc), 517-524, Hoboken: J. Wiley.
- Carmichael, A. G. (2006). Infectious Disease and Human Agency: an Historical Overview. *Global Environmental Change and Human Health*, (Ed. M. O. Andreae, U. Confalonieri, A. J. McMichael), Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences, 106, 3-46.

- Ceylan, M. (2020). Erzurum Arkeoloji Müzesi'nden Bir Grup Parth Sikkesi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (3), 1238-1254.
- Cunha, C. B. & Cunha, A. B. (2008). Great Plagues of the Past and Remaining Questions. *Paleomicrobiology: Past Human Infections*, (Ed. Didier Raoult, Michel Drancourt), 1-20, Berlin Heidelberg: Springer-Verlag.
- Çeçen, S. (2020). Çivi Yazılı Belgelerde Anadolu'da Salgın Hastalık. *Kafdağı*, 5(1): 13-17.
- Çencen, N. (2020). 1993'ten Günümüze Lise Tarih Ders Kitaplarında Salgın Hastalıkların İşlenişine Genel Bir Bakış. *Milli Eğitim*, 49(1), 919-946.
- Diamond, J. (2018). *Tüfeki Mikrop ve Çelik, İnsan Topluluklarının Yazgıları*. (Çev. Ü. İnce), İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Diñç, G. (2014). Bulaşıcı ve Salgın Hastalıklar Tarihine Genel Bir Bakış. *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 18, 43-72.
- Drancourt, M. & Raoult, D. (2008). Past Plague. *Paleomicrobiology: Past Human Infections*, (Ed. D. Raoult, M. Drancourt), 145-159, Berlin Heidelberg: Springer-Verlag.
- Ehrlich, C. S. (1996). The Philistines in Transition: A History from ca. 1000-730B.CE. *Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 10*. Leiden: Brill.
- Erdal, Y. S. (2006). A Pre-Columbian Case of Congenital Syphilis from Anatolia (Nicaea, 13th Century AD). *International Journal of Osteoarchaeology*, 16, 16-33.
- Farris, W. W. (2009). *Japan to 1600: A Social and Economic History*. Honolulu University of Hawai'i Press.
- Frangipane, M., Nocera, G. M. D., Hauptmann, A., Morbidelli P., Palmieri, A., Sadori, L., Schultz, M. & Schmidt Schultz, T. (2001). New Symbols of a New Power in a Royal Tomb from 3000 BC. Arslantepe, Malatya. *Paleorient, Annee*, 27(2), 105-139.
- Frith, J. (2012). The History of Plague-Part 1. The Three Great Pandemics. *Journal of Military and Veterans' Health*, 20(2), 11-16.
- Habicht, M. E., Pate, F. D., Varotto, E. & Galassi, F. M. (2020). Epidemics and Pandemics in the History of Humankind and How Governments dealt with them A Review from the Bronze Age to the Early Modern Age. *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione, Studi di Teoria e Ricerca Sociale*, 2: 1-32.
- Hacımustafaoğlu, M. (2018). Enfeksiyon Hastalıkları Pratiğinde Salgın Tanımlanması. *Clinical Clues*, 12(4), 172-173.

- Hays, J. N. (2005). *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*. Santa Barbara, California: ABC Clío.
- Kılıç, O. (2004). *Eskiçağ'dan Yakınçağa Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar*. Elazığ: Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi,
- Kılıç, O. (2020). Tarihte Küresel Salgın Hastalıklar ve Toplum Hayatına Etkileri. *Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği*, (Ed. M. Şeker, A. Özer ve C. Korkut), 13-54, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tesisleri.
- Kiple, K. F. (1996). The History of Disease. *The Cambridge Illustrated History of Medicine*, (Ed. Roy Porter), 16-51, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kottak, C. P. (2008). *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. (Çev. S. N. Altuntek, B. A. Şafak, D. Erdal, Y. S. Erdal), Ankara: Ütopya Yayınları.
- Kramer, S. (1999). *Sümer Mitolojisi*. (Çev. H. Koyukan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ksenophon (2014). *Anabasis On Binlerin Dönüşü*. (Çev. S. Ceviz), Parola Yayınları.
- Kuhrt, A. (2013). *Eski Çağ'da Yakındoğu (MÖ 3000-330)*. (Çev. D. Şendil), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Lina, B. (2008). History of Influenza Pandemics. *Paleomicrobiology: Past Human Infections*, (Ed. D. Raoult & M. Drancourt), 199-211, Berlin Heidelberg: Springer-Verlag.
- Mamelund, S. E. (2003). Effects of the Spanish Influenza Pandemic of 1918-19 on Later Life Mortality of Norwegian Cohorts Born About 1900. *Memorandum 29*, 1-28, Oslo: Department of Economics University of Oslo.
- Matillano, H. (2011). The Effect of Smallpox on the New World. *Historical Paper, Junior Division*, World Count-2398, 1-21.
- McNeill, W. H. (2002). *Dünya Tarihi*. (Çev. A. Şenel), Ankara: İmge Kitabevi.
- Meier, M. (2016). The Justinianic Plague': The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and its Cultural and Religious Effects. *Early Medieval Europe*, 24(3), 267-292.
- Mitchener, K. J. & Weidenmier, M. D. (2008). The Baring Crisis and the Great Latin American Meltdown of the 1890s. *The Journal of Economic History*, Vol. 68(2), 462-500.
- Nelson, K. E. & Williams, C. F. (2007). *Infectious Disease Epidemiology-Theory and Practice*, Boston, Toronto, London, Singapore: Jones and Bartlett Publishers.

- Norrie, P. (2016). *A History of Disease in Ancient Times More Lethal than War*. Missoula, MT, USA: Palgrave Macmillan.
- Parıldar, H. (2020). Tarihte Bulaşıcı Hastalık Salgınları. *Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi*, 30, 19-26.
- Price-Smith, A. T. (2009). *Contagion and Chaos: Disease, Ecology, and National Security in the Era of Globalization*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Roberts, C. (2013). The Bioarchaeology of Health and Well-Being. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death & Burial*, (Ed. S. Tarlow, L. Nilsson Stutz), 79-98, Oxford University Press.
- Sabbahy, L. (2017). Infectious Diseases in Ancient Egypt. *The Lancet Infectious Diseases*, 17(6), 594.
- Stenseth, N. C. (2008). Plague Through History. *Science*, 321, 773-774.
- Stutz, L. N. & Tarlow, S. (2013). Beautiful Things and Bones of Desire, Emerging Issues in the Archaeology of Death and Burial. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death & Burial*, (Ed. S. Tarlow, L. Nilsson Stutz), 1-14, Oxford University Press.
- Thèves, C., Crubézy, E. & Biagini, P. (2016). History of Smallpox and its Spread in Human Populations. *Microbiol Spectrum*, 4(3), 1-10.
- Thucydides (1919). *History of the Peloponnesian War, books I and II*. London: Harvard University Press.
- Türk, A., Ak Bingöl, B. & Ak, R. (2020). Tarihsel Süreçte Yaşanan Pandemilerin Ekonomik ve Sosyal Etkileri. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, Special Issue, 612-632.
- Watts, S. (1999). *Epidemics and History: Disease, Power and Imperialism*. New Haven and London: Yale University Press.
- Yiğit, A., Gözlük, P., Erkman, A. C., Çırak, A. & Şimşek, N. (2004). Altın-tepe Urartu İskeletlerinin Paleoantropolojik Açısından Değerlendirilmesi. 20. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 79-88, Konya.

SALGIN HASTALIKLARIN ESKİ ÖNASYA TOPLUMLARI ÜZERİNDEKİ TEOPOLİTİK VE SOSYOLOJİK ETKİSİ

Suzan AKKUŞ MUTLU*

Giriş

Eski Önasya’da hastalıkların, pek çok nedeni olmakla birlikte lanet, kara büyü veya kötü ruhlardan, cinlerden kaynaklandığına inanılmıştır (Şahinbaş Erginöz, 1999: 156, 157; Eliade, 2002: 74). Ayrıca sefer dönüşlerinde askerlerin ve esirlerin hatta hayvanların taşıdığı bulaşıcı hastalıkların da toplumda salgınlara sebep olduğu bilinmekle birlikte; insanlar temizliklerine, beslenmelerine dikkat etmedikleri zamanlarda hastalandıklarını farketmişlerdir (Ünal, 1980: 483- 485). Eski Önasya toplumları, hastalıkların asıl nedeninin ise işlenen bir günah veya dini sorumlulukları ihmal etmelerinden ötürü tanrısal bir ceza olduğuna inanmıştır (Murat, 2003: 92).

Hastalıkların en kötüsü pek çok insanın ölümüne neden olan sıtma, veba, kolera veya tifo gibi salgın hastalıklardır. Eski Çağ’da kitle olarak ölümlere neden olan pek çok salgın hastalık genellikle veba olarak adlandırılmıştır. Örneğin; Hititlerin *Henkan* dedikleri hastalık muhtemel olarak veba, kolera veya tifo gibi salgın hastalıklar için kullanılmıştır (Ünal, 1980: 487).

Dönemin kaynaklarından hastalıklar ve hekimlerin hastalığı teşhis yöntemleri hakkında bilgi edinmemiz mümkündür¹. Öncelikle hastanın

* Doç. Dr. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü - Nevşehir/Türkiye, suzan.akkus@nevsehir.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-8699-1081)

¹ Sumerler, hekimleri ^{LU}A.ZU kelimesiyle adlandırırken, Akadca metinlerde hastaları tedavi eden hekimler için *asû* sözcüğü kullanılmıştır. Hititçede ise hekim sözcüğünün bir karşılığı yoktur. Sumerceden alınan “*suyu bilen tanıyan kimse*” anlamındaki ^{LU}A.ZU (*asû*) kullanılmıştır (Ünal, 1980: 479). Kendilerinden önceki toplumlardan etkilendikleri gibi Mısır ve Mezopotamya gibi büyük medeniyetlerin de etkisi altında kaan Hititler büyü uygulamalarında büyük oranda Hurri ve Luwice konuşulan Kizzuwatna bölgesinden etkilenmişlerdir (Murat, 2003: 90; Reyhan, 2008: 228). Dönemin belgelerinden Mısır ve Mezopotamya’da olduğu gibi Anadolu toplumlarında da din ve tıbbın iç içe olduğu anlaşılmaktadır. Din adamı ve büyücü sınıf için ise Akadca “*āšipu*” kelimesi

dış görünüşünü ve hareketlerini inceleyen hekimler, hastanın nefes kokusuna, ateşine bakarak, bağırsak sesini dinleyerek hastalığı bulmaya çalışmıştır (Somervill, 2009: 75; Scurlock ve Andersen, 2004: 8; Kağnıcı, 2017: 101). Ayrıca hastalıkların teşhisi, tedavisi için veya hastanın iyileşip iyileşmeyeceği fal bakma yöntemi ile tespit edilmeye çalışılmıştır (Somervill, 2009: 75; Akkuş Mutlu, 2017: 81). Hastalıkların teşhisi ve nasıl tedavi edileceği tam olarak bilinmediğinden dönemin toplumları hastalıklardan çok kötü bir şekilde etkilenmiş ve salgın hastalıklar pek çok insanın ölümüne neden olmuştur.

Hastalık teşhis edildikten sonra, bitkilerden yapılan ilaçlarla tedavi edilmeye çalışıldığı gibi çeşitli dinsel ayinlere de başvurulmuştur. Dinsel tedavide hastalıklara neden olan tanrılar için düzenlenen çeşitli törenlerde dua edilip, kurban sunulmuştur. Bu ritüellerin bir parçası olan büyü ile tedavide ise çeşitli yöntemler kullanılarak hastalığın, ifritlerin ve kirliliğin uzaklaştırılması amaçlanmıştır (Bk. Ünal, 1980; Şahinbaş Erginöz, 1990; Murat, 2003; Biggs, 2005).

Dönemin belgelerinden hekimlerin uzmanlık alanları, toplum içindeki sosyal konumları, hasta bakım ücretleri ve bitkisel reçeteler hakkında bilgi edinebilmekteyiz. Hatta bazı metinlerde hekimlerin bilgi ya da eğitim amaçlı Mısır'a gittikleri ifade edilmiştir. Hastaları tedavi etmek için kullanılan en eski tıp tabletleri MÖ III. Bin yılın sonlarında Sumerliler tarafından kaydedilmiştir (Oppenheim, 1964: 289).

Sumerler tarafından oluşturulan tıbbi reçeteler daha sonra Sami kavimleri tarafından da kopyalanmıştır. Babil tıbbi hakkında en önemli bilgileri Hammurabi Kanunları'ndan edinmekteyiz. MÖ 7. yüzyıla ait Asur kralı Asurbanipal Dönemi'nden kütüphane metinleri de Mezopotamya tıbbi hakkında çok önemli bilgiler edinmemizi sağlamaktadır. Bu metinler çok daha eski belgelerden kopyalanmıştır. Söz konusu metinlerden hastaların tedavisinde bandaj, lapalar, merhemler kullanıldığı ve hastalara masaj da yapıldığı anlaşılmaktadır (Tiryaki, 2017: 2462).

Eski Önasya toplumlarının tıbbi uygulamalarıyla ilgili pek çok çivi yazılı tablet bulunmaktadır. Bu tabletler Eski Çağ toplumlarının tıbbi gelişimleri, salgın hastalıkların toplumlar üzerindeki teopolitik ve sosyo-

kullanılmıştır. Mezopotamya'da öncelikli olarak hastalıkları teşhis eden ve tedavi ritüellerinden sorumlu olan *āšipu*, aynı zamanda hastalıklara sebep olduğuna inanılan ifritlerden, kara büyülerden ve kötü ruhlardan korunmak amacıyla düzenlenen ritüellerden sorumlu din adamıdır (Biggs, 2005: 13).

lojik etkilerinin anlaşılması açısından da son derece önemli bilgiler edinmemizi sağlamaktadır.

Salgın Hastalıkların Teopolitik Etkisi

Eski Önyasya’da hastalıkların pek çok sebebi olmakla birlikte asıl nedenin bir günahın sonucu olarak tanrıların cezası olduğuna inanılmıştır². Genel olarak antikçağ toplumları baş ağrısı, titreme, yüksek ateş gibi belirtiler gösteren kişilere tanrılar tarafından ifritlerin musallat edildiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple insanoğlu, hastalıklara dine dayalı çözümler bulmayı denemiştir.

Hekimler hastalığın teşhisinde şüpheye düştükleri zaman tanrılara sundukları kurbanın iç organlarına bakarak yani kehanette bulunarak hastalığı, hastalığın nedenlerini (Akkuş Mutlu, 2014; Farber, 1995: 1899) hatta tedavi için kullanılacak olan ilaçları da zaman zaman bu yöntemlerle tespit etmeye çalışmıştır (Ünal, 2003: 106-126). Hititlere ait fal metinleri hastalıkların nedenleri ve buna neden olan tanrıların araştırılması ile ilgili bilgiler içermektedir. Bu metinlerden toplumun tanrıların gazabına uğramaktan ne kadar çok korktukları da anlaşılmaktadır. Örneğin; Hitit Kralı II. Murşili ülkesini saran veba³ salgınına hangi tanrının sebep olduğunu fal baktırarak öğrenmeye çalışmıştır. Yine Hesiodos, İşler ve Günler adlı eserinde Zeus’un insanlara nasıl veba gönderdiğinden, erkekleri yok ettiğinden ve kadınları da nasıl çocuk doğuramaz hale getirdiğinden bahsetmiştir (Hesiodos, 2000).

Dolayısıyla hekimler hastayı tedavi etmek için bazen büyücülerle birlikte hareket etmiştir⁴. Yani hekimler çeşitli bitkilerden yaptıkları iksir

² Hititlere ait CTH 374 Vs.II dua metninde geçen ifadeler tanrıların insanları cezalandırmak için hastalık verdiği inancına güzel bir örnektir: “Bana bu inar hastalığını hangi tanrı verdi? O tanrı ister gökte ister yerde olsun. Ey güneş tanrısı sen de onun yanına git. Git, Tanrıya ona söyle! (sor!) Ey tanrım sana ne yaptım, ne günah işledim? Beni yaratan tanrım!, sen ölümü yaratan (veren)! Şimdi ben sana ne yaptım (ki sen bana bu inar hastalığını verdin?)” (Bk. Murat: 2003: 92,93; Ünal, 1980: 478,479).

³ *Yersinia pestis* adı verilen bir bakteriden kaynaklanan ve farklı türleri bulunan veba hastalığı hayvanlar vasıtasıyla veya hastalığı taşıyan bir insan aracılığıyla bulaşmakta ve çok hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Vebanın Bubonik (Hıyarcıklı Veba), Pnömonik (Akciğer Vebası), Septisemik veba olmak üzere üç türü bulunmaktadır. Hastalığın baş ağrısı, iştahsızlık, halsizlik, yüksek ateş, derinin mor-siyah renk alması, kas ağrıları gibi belirtileri bulunmaktadır. Bu belirtiler vebanın türüne göre de değişiklik göstermektedir (Bk. Panagiotakopulu, 2004: 270; Akkuş Mutlu, 2019).

⁴ Genellikle şafak zamanı veya alacakaranlıkta gerçekleştirilen büyü ritüelleri yerleşim yerlerinin dışında ve temiz bir mekânda yapılmıştır. Büyü malzemeleri de kişilerin

ve ilaçlarla hastaları tedavi ederken, büyücüler daha ziyade tanrılara dua ederek ve kurbanlar sunarak öfkeli tanrılarını yatıştırmaya çalışmıştır (Donbaz, 1999: 326-329; Bigss, 1995: 5). Örneğin; Eski Çağ'da çok kötü bir hastalık olan sıtmaya⁵ yakalanan kişilerin belirli günahkâr eylemlerinin etkilerini yok etmek için (Akkuş Mutlu, 2017) yapılan törenlerle öfkeli tanrılarının yatıştırıldığına ve böylece ifritlerin uzaklaştırılarak hastanın sağlığına kavuşacağına inanılmıştır (Beaulieu, 2007: 479). Bu inancın gereği olarak dönemin belgelerinin büyük bir kısmını kötülüklerden korunmak amacıyla yazılan dualar ve kötülük kovucuların kullandıkları yazmalar oluşturmuştur. Kötü ruhları kovmak için de tanrılardan yardım istenilmiştir (Bottéro, 2005: 171-178; Mieroop, 2006: 304). Nihayetinde tıbbi tedavi, fiziksel olarak insanları iyileştirmeyi amaçlasa da büyük oranda dinin etkisi altında kalmıştır. Tıp biliminin genelde sihir ve büyü içermesi, deneysel niteliğinin zayıflığı, bir bakıma hastalıkları tedavi edebilecek yöntemlerden yoksun olması gelişmesine de engel teşkil etmiştir (Palaz Erdemir ve Erdemir, 2008).

Günahkâr eylemlerin salgınlara etkisi hususunda Hitit Kralı II. Murşili'nin veba duası da bize önemli bilgiler vermektedir. II. Murşili veba duasında, I. Şuppiluliuma'nın kardeşi Tuthalya'ya yaptığı sadakat yeminini bozarak tahtı zorla ele geçirmesi (Bk. CTH 378.1) nedeniyle işlediği büyük günahın sonucunda ülkesinde veba salgının baş gösterdiğini (Alparslan, 2006: 41, 42) belirtmesi salgın hastalıkların sebebinin dine dayandırıldığının göstergesidir. Metnin devamında kralın bu günahın bedelini kurbanlar sunarak ödeyeceğinden bahsetmesi ve tanrılara hastalığı ülkesinden almaları için yakarması da salgın hastalıklardan kurtuluşun kaynağının yine dine dayandığını kanıtlamaktadır (Alparslan, 2006)⁶. Dolayısıyla Eski Çağ'da doğa olaylarını yöneten insanlara

ekonomik durumlarına göre tedarik edilmiştir. Dönemin yazılı belgelerinden ritüellerin büyüü yöneten kişilere göre farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Uygulamalarda farklılıklar olmasına rağmen bazı noktalarda benzerlikler olduğu görülmektedir. Ritüel sırasında taklit, özdeşlik kurma, cezbetme, temas, yerine geçme gibi çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu tekniklerin birkaçı bazen aynı ritüel içerisinde de uygulanmıştır (Reyhan, 2003: 129-134; Sevinç, 2007).

⁵ Plazmodium parazitinin taşıyıcısı olan sivrisineklerin ısırması sonucunda bulaşan sıtma hastalığı Eski Çağ'da en çok korkulan bulaşıcı hastalıklardan biri olmuştur (Kağnıcı, 2017: 99).

⁶ Hitit Kralı II. Murşili veba duasında tanrılara şöyle seslenmektedir: "... Ey Hatti'nin Fırtına tanrısı, Efendim, beni dinle! Hatti ülkesinde Veba salgını dursun!... Veba salgını ile ilgili yeminleri ben yerine getirdim. Hatti'nin Fırtına tanrısına Efendime Kurbanlar

yardım eden tanrıların yanında hastalıkları ve ölümü getiren kötü tanrıların olduğuna da inanılmıştır. Mezopotamya ve Hitit toplumu hastalıkları iyi eden tanrısal gücün Güneş tanrısı olduğuna inanmıştır. Tanrıya dua ederek hastalıklardan kurtulacaklarına inandıkları için deneysel yöntemlere çok rağbet etmemişlerdir⁷. Güneş Tanrısı Şamaş'a hitap eden bir ilahinin çevirisinde geçen *"Yalanları gideren sen, olağanüstü kötü etkileri, kehanetleri, kızgın hastalık belirtilerini, düşleri, kötü görüntüleri yok eden sen, büyü ve sihirle uğraşan ve ülkeleri yok eden sen"* (Menant, 2005: 66) ifadeleri hastalıkların, felaketlerin tanrılardan kaynaklandığı gibi iyilik ve güzelliğin de tanrıların lütfuyla gerçekleştiği inancına bir başka kanıttır. Diğer yandan Hitit kralı II. Murşili veba dualarında babasının Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın törenlerini ihmal ettiği için büyük günah işlediğini (KBo 3.4 Öy. I 16-18; Alparslan, 2006: 132,133) ülkedeki salgınların bir nedeninin de bu günahların bedeli olduğunu ifade etmiştir. Bu metinlerde Fırtına Tanrısı ile Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın diğer tanrılardan daha önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. CTH 376 altında toplanılan dua metinlerinde duaların sadece Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na yapıldığı görülmektedir. CTH 378.3'te yine bu tanrıça, adıyla anılan tek tanrıdır. Fırtına Tanrısı da CTH 378.2 ve CTH 378.4'te diğer tanrılardan daha önce zikredilmektedir (Alparslan, 2016: 134). Ancak veba dualarında Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın adı geçse de asıl yardım istenilen Fırtına Tanrısı Teşup'tur. Hititlerin veba dua metinlerinde salgın ve şifacı tanrılara yer verilmediği görülmektedir. Bu durum büyük bir ihtimalle Hititlerin dini inancından ve Fırtına tanrısının pan-teonda daha önemli olmasından kaynaklanmıştır. Diğer yandan Hitit inancında Nergal'in daha çok savaş tanrısı, ʿLamma'nın da sadece koruyucu tanrı olarak kabul edilmesi de ihtimal dahilindedir (Himmetoğlu, 2021: 293, 294).

sundum. Mala ırmağına kurbanımı yerine getireceğime dair söz verdim. Onu tam olarak yerine getireceğim. Ey tanrılar, Efendilerim, bunu Veba salgını için yapıyorum. Bana acıyın ve Veba salgınını Hatti ülkesinden uzaklaştırın..." (Alp 2011: 130; Baytop, 1999: 15).

⁷ Bir büyü metninde büyücü hastasını hastalık tanrısından kurtarmak için Güneş Tanrısı'na şöyle dua etmektedir: "O büyücü şöyle der: Güneş Tanrısı [(gökte) dönü] p dolaşıp geldiğinde, (hastanın annesi) Maduta [ona (güneşe) gitsin ve Güneş Tanrısı'nın önünde] diz [çöksün] ve şu ricada bulunsun): Ey Benim Güneş Tanrısı! [Onu] benim danamı, benim yavrumu (bana) geri ver! Sen şaşalı Güneş Tanrısı, beni dinle!" (Ünal, 2003: 79).

Antik Yunan'da da Mezopotamya ve Anadolu toplumlarındaki gibi insan sağlığının tanrıların kontrolü altında olduğuna inanılmıştır. Sağlık tanrısı Asklepios adına yürütülen şifa merkezleri antik klasik dönemde "Asklepeion" olarak anılmıştır. İlk olarak Yunan ve Roma dünyasında ortaya çıkan Asklepios kültü zamanla Anadolu'da da benimsenmiştir. Tanrı Asklepios adına yaptırılan şifa merkezlerinde tıbbi tedavilerin yanında sağlık bağlamında şifa için bu kulte kurban ve hediyeler de sunulmuştur (Gencer, 2015: 123).

Tüm bunlara ek olarak dönemin yazılı belgelerinden insanların tanrılara ihtiyacı olduğu gibi tanrıların da kendilerine hizmet edecek insanlara ihtiyacı olduğu düşüncesinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Hitit kralı II. Murşili'nin veba duasında tanrılara, salgın hastalık nedeniyle insanlar bu şekilde ölmeye devam ederse kurban sunacak kimse'nin kalmayacağını dile getirmesi (CTH 378.1 Öy. §10; Arkan, 1994: 86) tanrı ve insan ilişkisinin her iki taraf için hayati bir önem taşıdığının göstergesidir. Aslında kral tanrıların da insanlara ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır. Bu şekilde insanlar ölmeye devam ederse tanrıların da zor durumda kalacaklarını belirterek bir nevi tanrılar ikna edilmeye çalışılmıştır (Haas, 1994: 640). Ayrıca bu durum ekonomik çöküşe, kıtlığa ve kaosa sebep olan veba hastalığının oluşturduğu korkunç durumu kanıtlar niteliktedir.

Eski Önasya toplumlarındaki salgın hastalıkların tanrıların bir cezası veya laneti olduğu inancından kaynaklı olarak ve salgınlar sonucunda ortaya çıkan korkutucu durum nedeniyle belki de krallar beddua-larında salgın hastalıkları zikretmişlerdir. Örneğin; Babil kralı Hammurabi'nin oluşturduğu kanun metninde kanunları değiştirecek kimse için; "Sin onun vücudunu bir elbise gibi cüzamla kaplasın! Gula onun vücuduna şifasız bir zehir akıtsın!" sözleri cüzamın Babil toplumunda ne kadar kötü bir hastalık olarak görüldüğünün ve kralın cüzam hastalığını bir beddua aracı olarak kullandığının kanıtıdır (Tosun ve Yalvaç, 2002: 181-185). Kralların yazıtlarında salgın hastalıkları kurallara uymayanlara karşı bir tehdit unsuru olarak kullanmalarına, Asur krallarından IV. Salmanassar'ın krali yazıtını bir başka örnek olarak verebiliriz:

Anıtsal yazıtıma gelince, siz (sonradan gelenler) onu yerinden kaldırmayın ve başka bir yere koymayın. Yasak bir yere koymayın, parçalamayın. Toprakla örtmeyin, suya atmayın. Onun üzerine zift dökmeyin, yakmayın. Siz yazıtımı silmemelisiniz. (Eğer emirlerime uyarırsanız, daha sonra)

bu yazıtta ismi yazılı olan tanrılar dualarınızı kabul edecek. Anlaşmazlık, çatışma, savaş, hastalık, veba, ızdırap sizin dua ettiğiniz her ne varsa size yardım edecekler. Yazıtımı ve ismimi değiştiren kişiye gelince büyük tanrılar Aşşur, Šamaš, Marduk, Adad ona merhamet etmeyecek. (RIMA 3, A.0.102.1001 23b-28).

Asur kralının yazıtında emirlerine karşı gelmezlerse her türlü sıkıntı, dert ve vebaya karşı tanrıların yardım edeceğini aksi durumda ise büyük felaketlere maruz kalacaklarını belirtmesi iktidarın tanrı destekli olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan metinlerden salgın hastalıklarla birlikte ülkelerde büyük bir kıtlığın yaşandığı anlaşılmaktadır. Eski Önasya toplumlarının inancı gereği hastalık gibi kıtlık da tanrıların insanları bir başka cezalandırma yöntemidir (Johnston, 2013: 381). Eğer tanrılara karşı vazifelerini yerine getirirlerse tanrıların kendilerine iyi davranacaklarına ve hastalıklardan korunacaklarına, bir bakıma tanrıların himayesi altında olacaklarına inanmışlardır. Ancak tanrıların himayesinin devam etmesi, felaketlerin, hastalıkların, kıtlığın yaşanmaması için ritüellerin aksatılmadan yerine getirilmesi gerekiyordu ⁸.

Eski Önasya toplumları pisliğin de hastalıklara neden olduğunu bildiklerinden hasta olmamak için hem dinsel hem de bedensel temizliklerine çok özen göstermişlerdir. Ancak bu durumun kaynağının da tanrılar olduğuna, temizliklerine dikkat etmediklerinde tanrıları öfkeli dirdiklerine inanmışlardır (Dinçol, 1985: 7,8; Ünal, 1990: 188). İlkel insanlar kirliliği tüm kötülüklerin kaynağı olarak gördükleri için temizlikle öfkeli tanrıları yatıştırmayı ve tanrıların desteğini sağlamayı amaçlamıştır. Özellikle tapınak görevlilerine yönelik talimatnamelerde temizliğe vurgu yapılması temizlik kavramı ve ritüel uygulamalarının iç içe girmesini sağlamıştır (Ünal, 1990: 189; Murat, 2003: 94).

İnsanlar kendi bedenleri dışında bulundukları yeri arındırma ritüelleri yaparak temizlemeye bu yöntemle ifritleri uzaklaştırmaya çalışmıştır (Akkuş Mutlu, 2017). Tapınağın ve tapınak personelinin temizliği kadar tanrı heykellerinin bakımına, tanrılara sunulan ikramların temiz olmasına da büyük özen gösterilmiştir. Tapınaklardaki bu kutsal görev-

⁸ Babillilere ait bir dua metninde hastalıklardan kurtulmak için tanrılara şöyle seslenilmiştir: “Ölülere can verebilen iyileştirici tanrıça Gula eliyle dokunarak onu iyileştirsin! Ve sen merhametli Marduk, hasta tamamen tehlikeden sıyrılın diye, onu sıkıntısından kurtaracak formülü söyle” (Bottéro, 2005: 176).

leri ihmal edenler ise ağır cezalara çarptırılmıştır (Reyhan, 2018: 150). Hititler hastalığı tespit ettikten sonra tedavi için hastalığa neden olan kaynağın kirlilik olduğu düşüncesinden hareketle pislikten arınmaya ve tanrıların razı olacağı temizliğe ulaşmaya çalışmıştır. Aksi durumda tanrıların gazabına uğrayacakları, hatta tanrıların kendilerini terk edeceği düşüncesi hâkimdir. Örneğin; KBo XXIII 1 Vs. 19 vdd'de belirtildiği gibi Hiti toplumunda tanrıların bile pislik nedeniyle göğe, dağa, denize ve yollara kaçtıklarına inanılmıştır (Ünal, 1980: 484).

Dönemin yazılı belgelerinde salgın hastalıkların ve kıtlığın bir başka nedeni olarak yeminlerin bozulmasına işaret edilmiştir. Örneğin, Hitit kralı II. Murşili Dönemi'ne ait metinlerde vebanın bir başka nedeni olarak I. Şuppiluliuma'nın Mısır seferi ve bu bağlamda bozulmuş yeminler gösterilmiştir. Hitit kralı dualarında bu durumu da telafi edeceğini ifade etmiştir. Yine bir dua metninde ay tanrısı Sin ile Güneş tanrısı Şamaş üzerine yalan yere yemin edip verdiği sözleri yerine getirmeyen kişilere tanrıların cüzzam (*eqqu*) hastalığını musallat etmesi istenmiştir (Kağnıcı, 2018: 43).

Eski Mezopotamya'da da yeminine sadık kalmayanların yeraltı tanrısı Nergal'ın⁹ eşi hastalık ve ölüm tanrıçası olan *Māmītu'nun* gazabına uğradığına inanılmıştır. Örneğin; Asur kralı Asarhaddon oğlu Asurbanipal'i veliaht tayin ettikten sonra Asur beylerine tanrı *Aššur* huzurunda yemin ettirmiştir. Asarhaddon, yemin eden kralların yeminlerini bozmaları durumunda tanrılar tarafından cezalandırılmaları için şöyle dua etmiştir (Toptaş ve Kahya, 2019: 317-322).

Kaderin belirleyicisi olan tanrıların kralı Aššur, senin için kötülük dolu bir kader buyursun! O (Aššur) si[ze uz]un bir yaşam ve yaşlılık bahşetmesin! Onun (Aššur) sevgili karısı Mulissu ağzına kötü sözler alsın, senin için aracılık etmesin! Tanrıların kralı Anu, tüm evlerinize hastalık, yorgunluk, sıtma, uykusuzluk, endişe ve hastalık yağdırsın! Göğün ve yerin parlaklığı tanrı Sin, seni cüzzamla örtsün ve tanrıların veya kralın huzuruna kabul edilmeni yasaklasın. Çölde yabani eşek ve ceylan gibi ba-

⁹ Eski Mezopotamya ve Anadolu'da yeraltının egemen tanrısı olan Nergal, tanrıça Ereškigal'in eşidir ve ateşin tanrısı olarak da tapınım görmüştür. Hastalık ve ölüm tanrısı olan Nergal hem şedit hem de şifacı bir tanrıdır. Veba gibi salgın hastalıkların Sumerce metinlerde Nergal *GİR-UNUG-GAL* adıyla geçen bu tanrının emriyle gerçekleştiğine inanılmıştır. Nergal listelerde *Nerigal*, *Ir.ra.gal* olarak da geçmektedir. Aynı zamanda şifacı tanrı olarak da bilinen tanrı Nergal Uruk Kenti'nin baş tanrılarından biridir (Bk. Himmetoğlu, 2021: 289 vd.)

*şıboş dolaş! Cennetin ve yeryüzünün ışığı Tanrı Šamaš, seni adilce yar-
gilamasın. Görme yeteneğini elinden alsın. Karanlık içinde dolaş! Çatış-
manın ve savaşın hanımı İştar, çatışmanın en yoğun anında yayını
parçalasın, kollarını bağlasın, düşmanın önünde diz çöktürsün! Tanrı-
ların kahramanı Nergal, acımasız kılıcıyla sizin hayatınızı söndürsün,
aranıza veba ve katliam soksun! (Bk. Toptaş ve Kahya, 2019: 322, 323;
SAA 2 6: 414-456).*

Metinden de anlaşılacağı üzere yeminine sadık olmayanların tanrı-
lar tarafından çok büyük felaketlere ve salgın hastalıklara maruz kala-
caklarına inanılmıştır. Salgın hastalıklarla birlikte kıtlık da Eski Çağ'dan
günümüze toplumların en büyük kaygılarından biri olmuştur. İnsanoğ-
lu yaşadığı büyük felaketler karşısında acizliğini farketmiş ve çaresizliği
onları dine yönlendirmiştir. Cüzzam, kolera, veba, sıtma gibi salgın has-
talıklar pek çok insanın ölümüne neden olmuştur. Hatta bu salgın hasta-
lıklardan kralların bile ölmesi insanların hastalık karşısında acziyetlerini
ortaya koymuştur. Salgın hastalıklar karşısında çaresiz kalan insanoğlu
para ve güce verdiği önemi bir tarafa bırakarak ölümden sonraki haya-
tında daha iyi bir konumda olabilmek için çaba sarf etmeye başlamıştır.

Salgın Hastalıkların Sosyolojik Etkisi

Dönemin yazılı belgelerinden salgın hastalıkların nedenleri, teşhi-
si, tedavi yöntemleri dini, siyasi, toplumsal ve ekonomik etkileri hak-
kında bilgi sahibi olabilmekteyiz. Metinlerden veba, sıtma, kolera, cüz-
zam vb. salgın hastalık taşıyan kişilerin tanrılar tarafından terkedildiği-
ne inanıldığı gibi toplum tarafından dışlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca
bu kişiler çevrelerindeki insanlar için de bir tehdit oluşturacağından
iyileşinceye kadar ailelerinden, bulundukları çevreden uzaklaştırılmış
insanların olmadığı yerleşim yerlerinden uzak alanlarda yaşamaya
mahkûm edilmiştir. Örneğin, Eski Mezopotamya'da özellikle MÖ II. bin
yıldan itibaren çeşitli metinlerde karşımıza çıkan cüzzam hastalığı¹⁰
hakkında sınır taşlarında hastalığı taşıyan kişilerin tanrının ve kralın
huzurundan sürgün edilmesi gerektiği belirtilmiştir (CAD R 149).

¹⁰ Eski Çağ'da en çok korkulan salgın hastalıklardan biri de cüzzamdı. Hansen hastalığı
olarak da bilinen cüzzamın nasıl bulaştığı tam olarak bilinmemekle birlikte aynı eşya-
ların kullanılması sonucunda, hastalığın deri yoluyla veya cüzzamlı kişinin hapşuruk,
aksırık ya da öksürmesi ile hava yoluyla bulaştığı tahmin ediliyordu. Nasıl bulaştığı
hala tartışma konusu olan cüzzam hastalığı bir bakteriden (*Mycobacterium Leprae*)
kaynaklanmaktadır (Akkuş Mutlu, 2018: 53, 54).

Konuyla ilgili Eski Babil Dönemi'ne ait bir kehanet metnini örnek olarak verebiliriz.

VAT 7525'in Col. II, 42 ve 45. satırları şöyledir:

*"šumma awīlum pa-ga-ar-⟨šu⟩ ši-ru-šu pu-ša-am ku-ul-lu-u [m]-ma
ù nu-uq-di i-ta-ad-du
awīlum šu-ú it-ti i-li- šu sà-ki-ip
it-ti a-wi-l [u-t]i sà-ki-ip"*

Metinde bir erkeğin vücudunda beyaz pullu bir yapı veya şişlikler meydana geldiyse hastanın tanrı tarafından reddedildiği ve toplum tarafından da dışlanması gerektiği kaydedilmiştir (Wilson, 1966: 49, Akkuş Mutlu, 2018: 58). Aslında Eski Çağ'da tüm toplumlar salgın hastalıklardan korktukları için bu tür hastalıklara yakalanan kişileri toplumdan uzaklaştırarak belli bir bölgede gözetim altında tutmuştur¹¹. Bu hususta Herodotos da bize önemli bilgiler aktarmıştır. Herodotos eserinde Perslerin cüzzam hastalığını Güneş tanrısına karşı işlenmiş bir suç olarak kabul ettiklerinden, tanrıya karşı işlenen bir günahın cezası olarak da cüzzam hastalarının toplumdan uzaklaştırıldığından, hatta beyaz güvercinlerin bile cüzzama yakalandıklarını düşündükleri için bu kuşları kovaladıklarından bahsetmiştir (Bk. Herodotos, 1972: 138).

Eski Önasya toplumları salgın hastalık taşıyan insanları toplumdan uzaklaştırmanın yanında farklı tedbirler alarak hastalıktan korunmaya çalışmıştır. Örneğin; Mari şehri kralı Zimrilim, kraliçe Şibtu'ya cüzzam hastası Nanname için alınacak tedbirleri anlattığı mektubunda cüzzamlı kişinin bardağını, koltuğunu, yatağını kimsenin kullanmaması konusunda kesin emir vermiştir. Mektuptan, hasta kişiden uzak durularak başkalarına hastalığın bulaşmaması için sıkı tedbirler alındığı anlaşılmaktadır (Brown ve Simcock, 2012: 150, 151). Tüm bunların yanında salgın hastalığı taşıyan kişilerin kahinlik ve rahiplik gibi kutsal görevleri yapmalarına izin verilmemiştir. Ancak hastalığın geçmesiyle birlikte bu insanlar normal yaşamlarına geri dönmüştür (Kağnıcı, 2018: 45). Ayrıca pek çok salgın hastalıktan yıkımın eşiğine gelen Hitit ülkesinde yabancıların tapınaklara girmesi yasaklanmış ve yasağı çiğneyenler ölümle cezalandırılmıştır. Esmâ Reyhan, Hititlerin bu uygulama ile dışarıdan ge-

¹¹ Mısırlılar cüzzam hastalığına yakalanan kişileri Çamur şehri denilen bir bölgede tutmuşlardır (Nikiforuk, 2018: 52).

lebilecek olan salgın hastalıklara karşı bir tür karantina yöntemi olabileceğini ifade etmektedir (Reyhan, 2018:152).

Diğer yandan Eski Çağ toplumları suç işleyen bir kişinin kanunen cezalandırılmasa bile her şeyi gören ve bilen tanrıların adaletinden kurtulamayacağına, hatta tanrıların suçlu ile birlikte ailesini, yakınlarını belki de tüm ülkeyi cezalandırabileceğine inanmışlardır (Şahinbaş Erginöz 1999, 155–156). Bir bakıma insanlar toplum tarafından veya kanunen cezadan kurtulsa bile tanrıların gazabına uğramaktan kaçamazdı. Bu sebeple Eski Önasya’da salgın hastalıktan ölen kişilerin ölümden sonraki hayatlarında da diğer ölülerden ayrı bir yerde kötü yiyecekler yiyerek yaşayacaklarına inanılmıştır (Kağnıcı, 2018: 45).

Metinlerden anlaşıldığı üzere, salgın hastalıklara yakalanan kişiler toplumdan soyutlanmış, hatta kullandıkları eşyalara dahi temastan kaçınılmıştır. Ayrıca toplumu bu tür hastalıklardan korumak için tanrılara kurbanlar sunulmuş (Feder, 2016: 101) kuş, koyun, boğa, keçi gibi hayvanlar kullanılarak törenler yapılmış, hastalığın bir hayvana veya bir nesneye aktarıldığına ve hayvan toplumdan uzaklaştırılınca hastalığın da uzaklaştığına inanılmıştır (Ünal, 1980: 486; Faraone, 2004: 219; Murat, 2003: 103). Bu tür uygulamalardan en ilginç olanı ise tanrılara insanların kurban edilmesi olmuştur. Örneğin; Hititler orduda salgın hastalık olduğu zaman bazen salgına sebep olan tanrıya erkek bir esir sunmuşlardır (Şahinbaş Erginöz, 1999: 160–162). Kraliyet ailesi üyelerinin de bazen kaçınılmaz bir biçimde kutsal gazaba atfedilebilecek sıkıntılarını bir insan kurbanına aktarmak istedikleri bilinmektedir. Tüm bunların yanı sıra kralın sefer dönüşünde toplumda veba salgını yayıldığı zaman benzer bir uygulamanın gerçekleştirilmiş, o düşman ülkesinden getirilen biri kadın diğeri erkek iki esir tanrıya kurban edilmiştir (Ünal, 1980:487; Haas, 1994: 896)¹².

¹² Orduda salgın hastalıklara karşı düzenlenen Aşhella Ritüelinde, tanrıları memnun etmek ve salgından kurtulmak için gece koçlar çadırın önüne bağlanmış, sabah da çayırılara sürülmüştür (CTH 394= KUB 9. 32+Bo 4445 Öy. 8-14; Dinçol 1985, 12, 23). Düzenlen törenle orduda ortaya çıkan hastalık bir hayvana geçirilmiş ve hayvan ordudan uzaklaştırılarak düşman saflarına gönderilmiştir. Böylece ordudaki salgın hastalık defedilmeye çalışılmıştır (Haas, 1990:234-255). Bu ritüel ile ilgili bir metnin çevirisi şöyledir: “Beyaz, kırmızı, sarı/yeşil yün ipliğini iç içe bukerim ve onları bir örgü haline getirir. Bir boncuk kolyeyi ve kurşunlu bir demir halkayı birleştiririm. Ve onu koçların boyunlarına ve boynuzlarına bağlarım. Ve geceleyin onları çadırların önüne bağlarlar. Ve bu sırada şöyle söy-

Dönemin yazılı belgelerinden Hitit ülkesinde olduğu gibi Önasya'nın farklı bölgelerinde salgınların yaşandığı anlaşılmaktadır. Hitit kralı I. Hattuşili yıllıklarında Hurri ordusunda veba salgının başladığını askerlerin ve komutanların öldüğünü anlatmıştır. Salgın o kadar korkunç bir hal almıştır ki ölenler arasında Hurri kralının ismi de zikredilmiştir (Yiğit, 2005: 61,62). Daha sonraki dönemlerde Hitit kralı II. Murşili tahta çıktığında Önasya'nın neredeyse tümünde vebanın yayıldığı yazılı belgelerden bilinmektedir¹³. Veba salgını nedeniyle Hitit kralları I. Şuppiluliuma ve II. Arnuvanda ölmüş, Hitit ülkesinde isyanlar çıkmıştır. Hitit kralı uzun süre ayaklanmaları bastırmakla uğraşmıştır (Alparslan, 2006:43). İsyanlar veba gibi korkulan bir salgın hastalığın toplum üzerindeki etkisinin bir başka göstergesidir. Toplumlari ve devletlerin siyasi ilişkilerini olumsuz yönde etkileyen salgın hastalıklar düşman ülkelere de saldırmaları için fırsat sağlamıştır (Alparslan, 2006:130).

Salgın hastalıkların toplumlar üzerinde farklı etkileri de olmuştur. Örneğin, ateşli bir hastalık olan sıtma vücutta bıraktığı hasarlar nedeniyle insan neslini tehdit etmiştir. Doğum oranlarının hızla düşmesi nüfusun azalmasına sebep olmuştur (Nikiforuk, 2018: 40). İnsanlar bu hastalıktan korunmak için daha yüksek yerlerde yaşamaya başlamıştır. Küçük alanlarda sıtma hastalığından dolayı çiftçilik yapılamaz olmuştur. Küçük çiftçilerin bıraktığı alanlar zenginlerin eline geçmiş, zaman içerisinde de toprak ağalığı sistemi oluşmuştur (Bk. Kobaner, 2007).

Yaşanan salgın hastalıklardan kaynaklı toplu insan ölümleri, ekili arazilerin terk edilmesi toplumlarda ekonomik olarak çöküşe, kıtlığa, kaosa sebep olduğu gibi merkezi otoriteleri de çöküşün eşiğine getirmiştir (Dinçol, 1985: 9). Örneğin, Hitit Devleti'nin yıkılmasında yıllarca süren veba salgınlarının önemli bir etkisi olmuş olabilir. Yine Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşünde birçok neden olmakla birlikte, bu etkenlerden birinin de sıtma salgınlarının oluşturduğu tahribat olduğu düşünülmektedir (Lewis, 1998: 60-65; Nikiforuk, 2018: 36).

lerler: hangi tanrı yüz çevirirse, hangi tanrı bu salgına neden olduysa bak, bu koçları senin için bağladım. (Bunlarla) memnun ol!" (Murat ve Atilla, 2018: 12).

¹³ II. Murşili veba dualarında, salgının nedenleri olarak şu ihtimalleri sıralamaktadır: Tanrıların ihmal edilmesi, Genç Tuthalia'nın haksız yere öldürülmesi, Mala (Fırat) nehrine sunulan kurbanların ihmal edilmesi, Babası I. Şuppiluliuma'nın Mısırdan getirdiği esirlerin vebayı taşımaları ve vebayı Hatti Ülkesi'ne yaymaları. A. Ünal, vebanın Mısırdan gelmediği, aksine kötü bakım ve sıkışık konaklama sonucu Hatti Ülkesi'nde çıkmış olma ihtimali olduğu görüşündedir (Ünal, 1980: 479).

İnsanları olumsuz yönde etkileyen bu olaylardan dolayı krallar tahtını sağlamlaştırmak ve toplumun güvenini yeniden kazanmak için çaba sarfetmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple krallar yazıtlarında tanrılar için törenler düzenlediklerini, kurbanlar sunduklarını sıkça dile getirerek dini vazifelerini ihmal etmediklerini tebalarına kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca çeşitli tedbirlerle salgın hastalıklarla mücadele etmişlerdir. Örneğin; Roma imparatorlarının hekimlere özel ayrıcalıklar vererek salgınlara karşı çeşitli önlemler aldıkları bilinmektedir. Zira salgın hastalıklara karşı başarılı olan bir iktidar tanrılar tarafından destekleniyor demektir (Palaz Erdemir ve Erdemir, 2008: 857).

Tüm bu felaketler kutsal bir ceza ile özdeşleştirildiği için bulaşıcı hastalık taşıyan kişiler toplum tarafından dışlanmıştır. Çok büyük sorunlara sebep olan salgınlar nedeniyle yaşanan kıtlık ve uzun süren savaşlar toplumları çok derinden etkilemiştir. Diğer yandan toplu ölümler insanları çok korkutmuştur. Nüfusun hızlı bir şekilde azalması günlük işlerin ve ticari faaliyetlerin aksamasına yol açmıştır. Salgın hastalık dönemlerinde hasat yapılamaması, hayvanların telef olması ekonomik çöküşe ve sefaletle neden olmuştur. Bütün bu yaşanan olumsuzluklar toplumsal huzursuzlukları da beraberinde getirmiştir.

Sonuç

Eski Çağ'da cüzzam, veba, sıtma, kolera vb. salgın hastalıkların nedenleri tam olarak bilinmiyordu. Bilimsel gerçeklikten yoksun olan Eski Önasya toplumları sağlık, bereket ve mutluluğun tanrıların-tanrıçaların lütfü; hastalıklar, felaketler ve kıtlığın ise onların gazabının bir sonucu olduğuna inanmıştır. Bir yandan hastalıklardan kurtulma çabası içindeyken bir yandan da kızgın tanrıları yatıştırmaya çalışan Eski Çağ toplumları salgın hastalıklara yakalanmamak için tanrılara karşı sorumluluklarını yerine getirmeye büyük özen göstermiştir.

Diğer yandan insanlar kirliliğin de tanrıları öfkeliendirdiğine, temiz olmama durumunda ifritlerin ve kötü ruhların insanlara musallat olduğuna inanmıştır. İnsanlara hastalık ve felaket getiren bu doğa üstü güçlerin bazılarının kendi iradesiyle bazılarının da tanrıların buyruğuyla hareket ettikleri düşünülmüştür. Hastalıklara sebep olan kirlilikten kurtulmak için arınma ritüelleri düzenlenmiştir. Bu tür ritüeller yalnızca fiziksel temizlik amacıyla değil kirlenmenin her türünden kurtulmak için yapılmıştır.

Ritüel Eski Önasya toplumlarının tanrılarla iletişim kurmak için uyguladıkları bir yöntemdir. İnsanlar isteklerinin, ihtiyaçlarının karşılanması, hastalıklardan, kötülüklerden korunmak, tanrılara bağlılıklarını göstermek ve mevcut düzeni korumak amacıyla pek çok ritüel düzenlemiştir. Ordu içerisinde bir hastalık vuku bulduğu zaman ise tanrılara karşı bir günah işlemediklerine inanıyorlarsa hastalığın düşman ülkesinin bir tanrısı tarafından musallat edildiği düşünölmüştür.

Eski Önasya'da insan hayatını tehdit eden salgın hastalıklar yüzünden binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Bu ölümler çok büyük paniğe ve korkuya sebep olmuştur. Buhran dönemlerinde nüfusun azalması, gündelik işlerin ve ticaretin aksamasının beraberinde getirdiği ekonomik sıkıntılar, kıtlık sosyal yaşamı felce uğratmıştır. Uzun süre hastalıkla mücadele eden insanlar umutsuzluğa kapılmıştır. Dönemin belgelerinden kralların salgın hastalıklardan kurtulmak için büyük çaba sarfettikleri anlaşılmaktadır. Zira başarılı bir iktidarın tanrılar tarafından desteklendiğine inanıldığından, uzun süren salgın dönemleri siyasi iktidarların da zayıflamasına yol açmıştır.

Toplumları ekonomik açıdan da olumsuz yönde etkileyen salgın hastalıklar, felaketler, ölümler, kıtlıklar karşısında çaresiz kalan insanoğlu, tüm bu yaşananların tanrılarının inisiyatifinde olduğuna inanmıştır. Diğer yandan tanrısal bir cezaya çarptırıldığına inandıkları salgın hastalık taşıyan kişileri toplumdan uzak bir bölgede tutarak bir nevi karantina işlemi uygulanmıştır. Kullandıkları eşyalardan da hastalığın bulaşma riski göz önünde bulundurulduğundan hastaların temas ettikleri nesneler arındırılmış veya imha edilmiştir. Toplum tarafından dışlanan bu kişilerin bazı kutsal görölen meslekleri yapmalarına da izin verilmemiştir. Ayrıca salgın hastalıktan ölen insanların ölümden sonra da benzer bir hayat süreceklerine inanılmıştır.

Sonuç olarak, salgın hastalıklar insanoğlunun yaşamını pek çok yönden derinden etkilemiştir. Salgınlar kitle halinde insanların ölümüne neden olmuş, siyasi iktidarlara zayıflatmış, devletlerin çöküşüne sebep olmuş, ticari faaliyetlere darbe vurmuş, ekonomiyi ve sosyal hayatı felce uğratmıştır. Kaderlerinin tanrılarının elinde olduğuna inanan Eski Önasya toplumları inançlarının gereği olarak ritüeller ve dualarla tanrıları hoşnut kılmaya, hastalıklardan ve felaketlerden kurtulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla insanoğlu doğa üstü güçlerin kötülüklerinden korunabilmek için inançlarına daha sıkı bağlanmışır. Bir başka ifadeyle din insanların

yaşadıkları bu felaketlere karşı bir tür savunma mekanizması oluşturmuştur.

Kaynaklar

- Akkuş Mutlu, S. (2014). Eski Mezopotamya'da Tanrılara Sunulan Kurbanlar. *JOHS*. 7/ XVII, 1-17.
- Akkuş Mutlu, S. (2017). Eski Ön Asya Toplumlarında Sıtma Hastalığı ve Tedavi Yöntemleri. *Tarihsel Süreçte Anadolu'da Sıtma*, (Ed. Şükran Köse, Çağrı Büke, Fevzi Çakmak, Eren Akçiçek), 79-98, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Akkuş Mutlu, S. (2018). Eskiçağ'ın Korkulu Rüyası: Cüzzam. *Tarihsel Süreçte Anadolu'da Cüzzam*, (Ed. Fevzi Çakmak, Şükran Köse, Çağrı Büke, Eren Akçiçek), 53-66, Ankara: Gece Akademi.
- Akkuş Mutlu, S. (2019). Eski Ön Asya Toplumlarında Veba Hastalığının Tedavi Yöntemleri ve Sosyo-Ekonomik Etkileri. *I. Uluslararası Kapadokya Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi (CAPASS2019)*, 400-411.
- Alp, S. (2011). *Hitit Çağında Anadolu*. 7. Baskı, Ankara: TÜBİTAK.
- Alparslan, M. (2006). *II. Murşili ve Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Arıkan, Y. (1994). *Mursili'nin Veba Duaları (CTH 378)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Baytop, T. (1999). *Türkiye'de Bitkilerle Tedavi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri.
- Beaulieu, P. A. (2007). Late Babylonian Intellectual Life. *In the Babylonian World*. (Ed. Gwendolyn Leick), 473-486, New York: Routledge.
- Biggs, D. R. (2005). Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia. *Journal of Assyrian Academic Studies*, 19/ 1, 1-19.
- Black, J. & Green, A. (1992). *Gods Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: The British Museum Press.
- Bottéro, J. (2005). *Eski Yakındoğu Sümer'den Kutsal Kitaba*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Brown, S. & Simcock, D. C. (2012). Leprosy in Mesopotamia. *Res Hist Med*, 1(4), 147-156.
- Dinçol, A. M. (1985). Aşhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bakış. *Belleten*. XLIX/ 193, 1-40.
- Donbaz, V. (1999). Mezopotamya ve Anadolu'da Eski Tıp. *III. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri İstanbul 20-23 Eylül 1993*, 319-336, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Eliade, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. İstanbul: Kabalcı.
- Faraone, C. A. (2004). Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation?. *Classical Antiquity*, 23/2, 209-245.

- Farber W. (1995). Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia. *Civilizations of the Ancient Near East*, (Ed. J. M. Sasson), III, 1895-1909.
- Feder, Y. (2015). Behind the Scenes of a Priestly Polemic: Leviticus 14 And Its Extra-Biblical Parallels. *Journal of Hebrew Scriptures*, 15, 1-26.
- Feder, Y. (2016). Defilement, Disgust, and Disease: The Experiential Basis of Hittite and Akkadian Terms for Impurity. *Journal of the American Oriental Society*, 136/1, 99-116.
- Grayson, A. K. (1996). *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 B.C.)*, Vol. 3 (*The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian periods*, Vol. 3=RIMA 3). Canada: University of Toronto Press.
- Haas, V. (1990). Magie und Zauberei. Bei den Hethitern. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archologie*, 7, 234-255.
- Haas, V. (1994). *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden: Brill.
- Herodotos (1972). *The Histories*. Middlesex: Penguin Classics.
- Hesiodos (2000). *İşler ve Günler*. (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say.
- Himmetoğlu, M. F. (2021). Eski Çağda Mezopotamya'dan Antik Yunan'a Salgın Tanrıları'nın Konumları ve Evrimleri. *Journal of History School*, 50, 286-301.
- Johnston, S. I. (2013). Demeter, Myths, and the Polyvalence of Festivals. *History of Religions*, 52 (4), 370-401.
- Kağnıcı, G. (2017). Eski Mezopotamya'da Sıtma Hastalığı. *Tarihsel Süreçte Anadolu'da Sıtma*, (Ed. Şükran Köse, Çağrı Büke, Fevzi Çakmak, Eren Akçiçek), 99-116, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kağnıcı, G. (2018). MÖ. II. ve I. Binyıllarda Eski Mezopotamya'da Cüzzamla İlgili Kayıtlar. *Tarihsel Süreçte Anadolu'da Cüzzam*, (Ed. Fevzi Çakmak, Şükran Köse, Çağrı Büke, Eren Akçiçek), 37-51, Ankara: Gece Akademi.
- Kobaner, M. G. (2007). *Roma Dönemi Çukurovasında Sıtma*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi.
- Lewis, P. (1998). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Khalkedon.
- Menant, J. (2005). *Ninova Sarayı Kütüphanesi*. (Çev. Vedii İlmen), İstanbul: Yaba.
- Murat, L. (2003). Ammihatna Ritüelinde Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri. *Archivum Anadolivum*, 6/2, 89-109.
- Murat, L. & Atila, N. (2018). Hitit Ritüellerinde Kullanılan Bir Me-kan:GIS.ZA.LAM.GAR "Çadır". *TAD*, 37/64, 7-26.
- Nikiforuk, A. (2018). *Mağşerin Dördüncü Atlısı Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*. (Çev. Selahattin Erkanlı), 7. Baskı, İstanbul: İletişim.
- Oppenheim, A. L. (1964). *Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Palaz Erdemir, H. & Erdemir, H. (2008). Eskiçağ Toplumlarında Tespit Edilen Belli Hastalıklar ve Sağlık Sorunları. 1. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı, 1, 852-879.
- Panagiotakopulu, E. (2004). Special Paper: Pharaonic Egypt and the Origins of Plague. *Journal of Biogeography*, 31(2), 269-275.
- Parpola, S. & Watanabe, K. (1988). *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2). Helsinki.
- Reyhan, E. (2003). Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekli Üzerine Bir İnceleme. *Archivum, Anatolicum*, VI/2, 111-142.
- Reyhan, E. (2008). Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 2/3, 227-242.
- Reyhan, E. (2018). *Hitit Devleti'nde Siyaset ve Yönetim Direktif, Yemin ve Sadakat*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat.
- Scurlock, J. & Andersen, B. R. (2004). *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Sevinç, F. (2007). *Hititlerde Ölümlere ve Yeraltı Tanrılarına Sunulan Kurbanlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- Somervill, B. A. (2009). *Great Empires of the Past: Empires Of Ancient Mesopotamia*. New York: Chelsea House Publishers.
- Şahinbaş Erginöz, G. (1999). *Hititlerde Anatomi ve Tıp*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Tiryaki, S. (2017). Bilimsel Faaliyetlerin Kökeni ve Eski Çağ'da Bilim. *Journal of Human Sciences*, 14/3, 2453-2471.
- Toptaş, K. & Kahya, Ö. (2019). Asurca ve Babilce Metinlerde Yemin. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 23/2, 315-330.
- Tosun, M. & Yalvaç, K. (2002). *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*. 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ünal, A. (1980). Hitit Tıbbının Ana Hatları. *Belleten*, XLIV/ 175: 475-495.
- Ünal, A. (1990). Hititler Devri Anadolu'sunda Temizlikle İlgili Araştırmalar; Çivi Yazılı Metinler ve Arkeolojik Verilere Göre Kentlerde Halk Sağlığı ve Temizlikle İlgili Yapılar. *Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri*, 186-207, 19-21 Temmuz 1990, Çorum.
- Ünal, A. (2003). *Hititler Devrinde Anadolu II*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- Wilson, J. K. (1996). Diseases of Babylon: An Examination Of Selected Texts. *Journal Of The Royal Society Of Medicine*, 89, 135-140.
- Yiğit, T. (2005). Hurrilere İlişkin Hititçe Çivi Yazılı Belgelerdeki İlk Kayıtlar. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 38, 55-69.

İnternet Kaynakları

<https://www.worldhistory.org/image/9178/plague-prayers-of-mursilis-ii/> (Erişim: 05.04.2021)

<https://collections.louvre.fr/ark> (Erişim: 05.04.2021)

Ekler



EK 1: Yeni Babil Dönemi'ne ait demonlara ve hastalıklara karşı koruyucu levha (Kaynak: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010120479>) (Ayrıntılı bilgi için bk. Black ve Green, 1992 : 181).



EK 2: MÖ I. Bin yıl Asur ve Babil'in Demon Tanrısı Pazuzu.

(Kaynak: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010120489>)



EK 3: Adaklık kurban taşıyan Asurlu bir görevli (Asur Kralı II. Sargon Sarayı Duvar Rölyefi)

(Kaynak: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010122697>)

EK 4 : Hitit Kralı II. Murşili'nin Veba Duası.

(Kaynak: <https://www.worldhistory.org/image/9178/plague-prayers-of-mursilis-ii/>)

COVID-19 SALGINI SONRASI İNSAN, GELENEK, UMUT

*Sibel TURHAN TUNA**

Giriş

Dünya Sağlık Örgütü tarafından Coronavirüs Salgını (COVID-19)¹ 2020 yılında pandemi/salgın olarak tanımlanmış, insan ve geleceği yeni bir dünya düzeni üzerinden sorgulanır olmuştur. İnsanı, diğer varlıklardan ayıran önemli özelliği onun tinsel bir varlık oluşudur. Maddeden oluşan kütsel varlık insan aynı zamanda iman ve umut edebilen geleceğini geleceğe taşıyabilen duygu ve düşünce varlığıdır. Nitekim umut, gelmekte olan geleceğe yüklenen beklentisel olumlu duygudur. Gelenek ise, dil, din, ebed-devlet müddet ülküsü, aile ve toplum düzeni, inançlar, milli ve evrensel değerler, sanat ve bu bağlamda edebiyat, tarih, kolektif düşünce, milli tefekkür ya da halk felsefesi, halk bilgisi gibi bir ulusa has önemli unsurları geniş çatı kavram olarak içerir. Duygu ve düşünce varlığı gelecekte umut eden insan, işte bu geleneğin içine doğar.

Covid-19 salgını sonrası, hızla dijitalleşen ve neredeyse tüm dünyanın küçük bir cihazın içine sığıldığı günümüz dünyasında insanın da yapay zekâ sayesinde duygu ve düşünceden yoksun “robot -insan”, “hümanoid/ insansı robot” (URL-1), ya da “insanımsı varlık”lara dönüşebileceği fütüristlerce bildirilmektedir. Bu durumda, çağı yakalamak adına geleneğin dönüşümü bir ihtiyaçtır. Kanımızca ulus devletlerin kendi bekası için insanı ve kültürünü korumaya, dönüşebilen “yenilenmiş” geleneği her zamankinden daha elzem bir çabayla yaşatmaya ihtiyacı vardır. Bu çalışmada, insanı insan yapan en önemli unsurlardan biri olan “umut” duygusu, gelenek ve gelecek bağlamında temel anahtar kavram olarak kullanılmıştır. Çalışmanın esas sorusu “pandemi ile birlikte her zamankinden daha fazla ölümle yüzleşen, geçmişten “aklederek” getirdiği geleneğiyle var olan insanın yaşamında anlam buluşu,

* Doç. Dr. - Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi ABD - Muğla / Türkiye, sibeltuna@mu.edu.tr (Orcid ID: 0000-0003-3916-5307)

¹ World Health Organization, Coronavirus Disease (COVID-19). Covid-19 Pandemi-si/salgını hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (URL-5).

gelecekte umuduna bağlı olabilir mi?" şeklinde kurgulanmıştır. Buradan hareketle, çalışmanın mesajını şu ifadeler oluşturur: Covid-19 salgını sonrası ölümle her zamankinden daha çok yüzleşen insanın yaşamında anlam bulabilmesi, bu kaotik dönem içinde yitikleşmeden epigenetik kodlarını, "yenilenmiş" geleneğini geleceğe taşıyabilmesi için gelecekle ilgili hayal kurması, tasarım yapması en önemlisi gelecekte "umut" edebilmesi gerekmektedir. Hal böyle olunca, çalışmanın amacını Folklorun temel konusu olan gelenek taşıyıcısı insanın gelecek için yaratıcı zekâsını, hayallerini "umut" ışığında "yenilenmiş" gelenekle inşa edebilmesi oluşturur. Bu bağlamda, çalışmanın evrensel boyutunda insan, milli boyutunda ise ata yurttan ana yurda Türk insanı vardır. Tüm bu söylenenlerden hareketle çalışma, temel nitel araştırma yönteminin esasını oluşturan yorum bilim ışığında, doküman analizi tekniği ile ele alınmaktadır.

Yenidünya Düzeninde İnsan, Gelenek, Umut

İbnü'l-Arabî'den itibaren insana "küçük âlem" (âlem-i sagîr, âlem-i asgar), kâinata da "büyük âlem" (âlem-i kebîr, âlem-i ekber) denilerek insanın küçük âlem, âlemin büyük insan olduğu ifade edilmiştir (Ulu-dağ 1989: 360). İbnü'l-Arabî, bu düşüncenin kaynağını Hz. Ali'nin "Sen, seni küçük bir cisim zannedersin. Hâlbuki büyük âlem sende dürüldür." sözüne dayandırır (Günay, 2018: 343). Hal böyle olunca "İNSAN", özellikle aydınlanma çağından bu yana bilimin ışığında hem araştıran hem de araştırılan olmuştur. Folklor ve onun en önemli öznesi insandır, dün olduğu gibi bugün de geleceği şekillendirmekte, uygarlığa katkı sağlamaktadır. Folklor, insan eylemi olan geleneği adlandırdığı gibi geleceği de tasarlamakta önemli rol oynamaktadır. Özkul Çobanoğlu'nun ifadesiyle Folklor, yerellikten ulusallığa ve ulusallıktan evrenselliğe geçerek insanlığın ortak kültürüne hizmet etmektedir (Çobanoğlu 2002: 22). Tüm bu söylenenlerden hareketle bu bölümde, Folklorun öznesi "insan" ve onun geleceğini şekillendirecek olan "gelenek", geleceğin mimarı olan "umut" kavramı ışığında ele alınacaktır.

Søren Kierkegaard'a göre (2006: 8) insan, bedenle ruhun tin tarafından taşınan bir sentezidir. Kendine ben diyen herkesin benlik duygusu bilenmiştir. Felsefe de bu durum Kant'ta sezilirken Fichte temel konu olur, Kierkegaard'da ise fazlasıyla ortaya çıkar, XX. yüzyılda Varoluşçularla düşün dünyasında yayılır (Ong, 2007: 208). İnsan yalnızdır, insani varoluş toplumsaldır (Macintyre, 2001: 36). Nitekim insan ölürken de

yalnızdır, ama yaşarken toplumun içinde “ben” olur. İnsan, kendisi, kendisi gibi olanlar ve hatta kendisi gibi olmayan ötekilerle bu dünyanın bir varlığıdır. Bu biliş halindeki insan, icat ve eylemleriyle geleceği şekillendirir, insan hayal kurarsa başarır. Nitekim bugünün teknoloji dünyası insanın başlangıçta sadece hayaliydi. Örneğin matbaa da bu hayalin ürünüdür. Matbaanın icadıyla dünyaya yayılan bilgi, bugünkü teknolojinin gelişmesiyle elektronik ortama taşınmıştır. İkinci sözlü kültürle birlikte ulaşılan kitlenin sınırları oldukça genişlemiş ve modern teknoloji dünyayı küçültmüştür (Ong, 2007: 161). Nitekim Marshall McLuhan, elektromanyetik keşiflerin, bütün insan ilişkilerinde eşzamanlı alanı yeniden yarattığını, insanın artık “küresel bir köy” koşulları altında yaşadığını ifade etmiştir (McLuhan, 2007: 47, 48; akt. Ersoy, 2012: 197). İnternetin günümüz dünyasını hızla küreselleştirdiği, küçülttüğü bu günlerde “küresel köy” tabiri çok yerinde bir kullanımdır. Folklor da bahsi geçen hızlı teknolojik gelişmeden nasibini almıştır. 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başlarında internet kaynaklı özel bir folklor türü ortaya çıkmış, folklor ürünleri, görsel ve işitsel formlara dönüştürülmüş, ele alınan folklorik malzeme, verilmek istenen mesaja göre yeniden düzenlenerek farklılaştırılmıştır (Güvenç, 2014: 44). Öyle ki söz konusu ürünlerin elektronik cihazlar olmadan varlıklarını sürdürebilmeleri imkansızdır. Anlaşılabacağı üzere onların yaşama ortamı sanal dünyadır. Sanal ortamlar, yeniden üretim sürecini hızlandırıp değiştirir, daha geniş bir alana yayarak sözlü kültür ürünlerini yeni formlara büründürür. Çevrim içi bilgisayar oyunlarında mitolojik anlatıların yeniden kurgulanışı, milli tarihî karakterlerin bir araya gelişi dikkat çekicidir. *Umaykut Efsanesi* oyunu buna bir örnektir (Basat, 2011: 143, 149). Tüm bunları, uygulamalı halkbilim, yeni bir kültürel ifade biçimi ve yeniden üretim şeklinde ele alıp değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim, 2003 yılında imzalanan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nde (Oğuz, 2013) somut olmayan kültürel mirasın, çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlere bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratıldığı vurgulanır.

Gail Arlene De Vos (2013: 248) “Folklor ve İnternet: Netlore” başlıklı makalesinde her yeni iletişim aracının folklorun yayılması için yeni bir yol olduğunu vurgular. Folklor için, internet yeni bir çalışma alanı sunmakta olup bu yeni alanı ise netlore incelemektedir. Netnografi bu yeni alanın yöntemlerinden birisidir. İnternet aracılığıyla gerçekleştirilen etnografik yani netnografik çalışmalar temelde reklamcılık, pazarlama

ve tüketim kültürü gibi konularda araştırmacılara yol göstermekte, internet kültürünü araştıran netlore için de bir yöntem sunmaktadır. Netnografi, sanal etnografi, online etnografi ve dijital etnografi terimlerinin anlamları netleştikçe, farkları belirlendikçe netlore açısından dijital yerliler, dijital yerleşenler, dijital göçmenler, dijital kabileler, sanal topluluklar, siber kültür ve siber dünya gibi terimlerin de anlamları anlaşılabilir olarak araştırmacılar tarafından kullanımları artacağı düşünülmektedir (Nalcioğlu, 2020: 187-205).

Görüldüğü üzere, “Folklor araştırmalarının vitrinini oluşturan internet folkloru en eski zamanlardan günümüze pek çok tür, tip ve şeklini bulup göreceğimiz açık ve bedava bir bilgi kaynağı olmasının ötesinde, yeni ve dijital folklor tür ve şekillerinin oluşmasına da imkân sağlamaktadır.” (Çobanoğlu, 2018: 125). Böylece yenedünya düzeninde internetin hızla yol almasıyla Folklorun alan tanımı daha da genişlemiştir. Ersoy’un da belirttiği gibi, sözlü bir ortam, araştırmacı için nasıl ki alan, saha olabiliyorsa, yazılı ve elektronik kültür ortamları da aynı şekilde alan olarak görülebilmektedir (Ersoy, 2012: 11). Tüm bunlardan hareketle, içinde bulunulan dönemi, folklorun parlak çağı şeklinde adlandırmak yanlış olmayacaktır.

Fakat tüm bunlarla birlikte madalyonun diğer yüzü de vardır. İlkelerin yaratıcı düşünce gücü nasıl mitik düşüncede sembolleşmişse, bugün insan aklının yaratım gücü, gelişen teknolojiyle birlikte etten, kandan oluşan kaba madde insanı yarı robot ya da insanımsı robota dönüştürme eyleminde. Bu başlangıçta sadece hayaldi. Günümüzde ise, çeşitli deneylerle gerçekleştiriliyor, hatta kullanıma sunulmaya başlandı. Umay Günay, günümüzden yaklaşık 8 yıl önce “Folklor ve Siber Çağ” adlı makalesinde bu konunun önemine şöyle işaret etmektedir:

Siber çağda bilgisayarlarla şekillenecek olan ve insanın da bir ölçüde yapay zekâlarla donatılarak ve fiziki olarak robot teknolojisi ile güçlendirilerek dönüştürüldüğünü farz edersek, folklor malzemelerinin temel niteliklerinden olan kolektiflik, insan elinin değmesiyle oluşan orijinallik, her halının dokuyan kişiden izler taşıması, her türkünün her söyleyenle, her masalın anlatanla zenginleşmesi veya fakirleşmesi gibi hem varyantlaşma hem de yaratıcılık ortadan kalkacaktır. Ayrıca gelenekler ve görenekler, sosyal kabul ve ihtiyaçlarla bağlantılı olduğuna göre sosyal ihtiyaçlar da siber çağda ortadan kalkacak veya çok büyük ölçü de değişim geçirecek ve sanal bir dünyanın başka ihtiyaçları ortaya çıkacaktır. Ayrıca folklor biri-

kimi sözlü ve uygulamalı örneklerle aktarılamayacağına ve sanal âleme aktarılmadığına göre mevcut ve gelecek nesiller teknolojiyi üretenlerin aktardığı birikimlere göre şekillenecektir diye düşünülebilir (Günay 2013: 217).

Bu durumda “Folklor ve Dijitalizm” konusu, merkezinde insanı koruduğunu varsayarsak, bugün ve gelecek bağlamında pozitif düşüncenin ışığında ele alınmayı beklemektedir. Nitekim bu konu, halihazırda tüm ulus devletlerin de temel konularından biri durumundadır. İoanna Kuçuradi, bir röportajında, bugün hemen herkesin bildiği robot *Sophia* ile ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

Hep şunu soruyorum, kimse cevap vermiyor toplantılarda. Benim o makineden farkım ne? Bir gün sorduğumda, ‘Hoca sen söyle’ denildi. Dedim ki, ‘Benim buramı açarsan kan göreceksin, kalp göreceksin. Onu açarsan tel göreceksin.’ Bu önemli bir fark değil mi? İnsanların kafaları robotlaştırılmaya çalışılıyor, ama robotlar da insanlaştırılmaya... (URL-2).

Elbette, teknolojinin sağlık, bacasız sanayi, kültür gibi alanlarda son hızda gelişmesi insanlık ve doğa adına çok kıymetlidir. Diğer taraftan, Max Scheler (1998: 36), *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eserinde de ifade ettiği gibi “Tarihin hiçbir döneminde insan, kendisi için günümüzdeki kadar sorunlu olmamıştır.” Bu cümle kanımızca, bugün içinde bulunduğumuz kaotik durumu özetleyen bir cümledir. Yaşanılan her “zaman”ın özünü yansıtan Kur’an’da da bu durum ile ilgili apaçık ayet vardır: “Başınıza ne bela (musibet) geldiyse, kendi ellerinizle kazandıklarınız (yapıp ettikleriniz) yüzündendir. Halbuki Allah birçoğunu da bağışlar.” (Şûrâ/30; Yazır, 2014: 531). İlahi lisanın bu ifadelerinin Türk halkı arasındaki iz düşümü ise, “insanın çektiği ettiğindendir” şeklinde olagelmıştır. Dolayısıyla bugün, özellikle orta kuşak ve üzeri kişilerin ağızbirliği ettiği cümle şudur: “Doğanın tahrip edilmesinin, hemen her canlının yenilmesinin uğursuz sonuçlarını dün olduğu gibi bugün yine tüm insanlık çekmektedir.” Ve yine bu kuşağa göre, Covid-19 salgını bir *musibettir*. Tüm bunlarla birlikte, Nermi Uygur’a göre (2012: 50), hastalık insana özgü olup var olma koşullarından ötürü vardır, insan yazgısının belirgin bir çizgisidir. Hastalık düşman sayılsa da özümüzdür. Hastalığa yer vermeyen bir insan yaşamı yoktur. Ancak bugün, sadece salgın değil küresel ısınma da tesirlerini giderek yerküre üzerinde arttırmakta, musibet veya değil, bedelini yine ani iklim değişiklikleri sebebiyle doğal

felaketler adı altında, tıpkı salgındaki gibi *acı ve yok oluş* korkusuyla tüm insanlık ödemektedir.

Varlığın arkhesi, iyilik, adalet, güzellik üzerine kurulu olup varlıktaki güzellik, iyilik ve adalet esas; çirkinlik, kötülük ve zulüm görelidir. İyiliğin, güzelliğin ve adaletin ışığı, varlıktaki uyumu ve ahengi oluşturur. Kötülük, çirkinlik ve zulüm ise yokluğa aittir (Taşdelen, 2007: 14-19). Geleneğin taşıyıcısı olan insanın dünyasında iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, adalet ve zulüm, sağlık ve hastalık bir aradadır. Tüm bu bilgilerin ışığında, küresel virüs salgını sonrası insan ve onun ruh hali, sosyo-kültürel yaşamı nasıl etkilendi? sorusunu sadece dış dünyayı gözleminden hareketle basitçe ilkin “karamsar” sonrasında da “umut” penceresinden şu şekilde cevaplandırmak mümkündür:

Günlük yaşamda insan, genel anlamda her zamankinden daha çok huzursuz, mutsuz, gelecekte umutsuz, öfkeli, depresif bir haldedir. Kendini giderek daha yalnız hissetmektedir. Tüm bunlara ise, yaşam karşısında korku, belirsizlik, endişe duyguları eklenmiştir. Bireysellik algısı, içine kapanma olarak yaşamaya dönmüştür. Bir başka ifadeyle, insan yaşamın anlamını hiçlikte bularak toplum dediği kitlenin içinde aileden, değerlerden, gelenekten kopuk kendi içinde kapalı yaşamayı tercih eder olmuştur. Hal böyle olunca, topluma örnek erdemli insan örnekleri de aranır olmaya başlamıştır. Vicdan ve ahlak ise hızla yitikleşmeye yüz tutmuştur. Kanımızca salgının doğurduğu en önemli durum, insanın psiko-sosyal buhranı, vicdanın düşüşe geçişidir. Cinayet, intihar gibi sıradan yaşamların istenmeyen durumları insanın olağanına “hergünküllüğü” ne döner olmuştur. Nitekim dijital ortamla hemen her eve giren kitle iletişim araçları bunları haberleştirirken farkında olmadan kitlelere bu gayri insani durumları sıradanlaştırıp “öğretir” olmuştur. Oysaki, bu çizilen olumsuz tablonun kahramanı insan, tarih sayfasına çıktığı andan itibaren iyi ve kötü, karanlık ve aydınlık tezaadında içinde taşıdığı iman ve vicdan sebebiyle iyilik ve aydınlık lehine taraftı. Günümüze gelindiğinde ise, salgının tüm dünyada yarattığı şok doktrine maruz kalan insan, şaşkın ve çaresizlik içinde korku ve endişeye gömülmüş olsa da, imandan kaynaklı umuduna sarılarak yine iyi ve aydınlık olanın yanında olmaya çaba göstermektedir. Tinselliğinde taşıdığı ve onu insan yapan “vicdan” battaniyesini terk etmeme gayreti ve mecburiyeti içindedir. Bu içsel bir zorunluluktur. Nitekim aksi durumda vicdanın kaybı, insanı, kendi tarihsel kurgusundaki iyi ve kötü savaşında kötünün ya da karanlığın yanına ışık hızıyla çekecektir. Böylece kötü

ya da karanlık galip gelecektir. İşte ilk insanlıktan bu yana bu kurgunun gerçek kahramanı hep iyi olagelmiş ve bugün de hiç olmadığı kadar iyiyi olmaya devam etmelidir. İyi olma, onun özünde, iman ve umunda gizlidir.

Hal böyle olunca, insanın özü nedir? Sorusunu sormak gerekir. İnsanın özünü yaradılışı oluşturur. Yaradılış kendisini hem ruh hem kaba maddeye sahip “insan” olarak kodlar. İşte bu sebeple varlığın, insanın özü yaradılış gereği “iyi”dir. Kötüye, karanlığa uymak ise sadece bir seçimdir. Bilindiği üzere bu konu, kitabî dinlerdeki yaratılış içerikli metinlere değin uzanır. Yaradılış da gerek soy gerekse genetik yapı olarak bizi ata kültürüne bağlar. Burada vurgulanması gereken en önemli şey ise, bir ata değil yüzyıllardır varoluşsal olarak birlikte yol aldığımız atalardır. Atalardan aktarıla gelen kültürel miras ise “Gelenek” çatısı altında toplanır. Kierkegaard’a göre (2006: 8) her birey, varoluşsal olarak ötekilerin tarihine kendi tarihine olduğu kadar bağlıdır.

Gelenek, farklı alanlarda ve anlamlarda karşımıza çıkar. Bir öncekinin taklidi ya da öncekinin devamı bağlamında tutuculuk değildir. Bununla birlikte Albert Camus, yaşadığı dönemde, körü körüne taklidin, öykünmenin moda olduğunu görerek, “soyumuz maymuna dayanmıyor ama her halimizle onun gibiyiz.” hükmünü verir (Sevinçgül, 2008: 28). “Duygular, onları hissetmeden önce yaşanmak isteniyor. Duyguların var olduğunu biliyoruz. Gelenek ve çağdaşlarımız, bize duygular hakkında ardı arkası kesilmeyen raporlar hazırlıyor, üstelik de yanlış raporlar. Ama duygular, vekaleten yaşanıyor. Ve duygular, hissedilmeden yıpranıyor.” (Sevinçgül 2008: 176). Camus farklı eserlerinde, insanın taklide düşkünlüğünden, geleneğin en basitinden duygu aktarımında bile, çağdaşlarınca içselleştirilmeden yaşanmasından, körü körüne taklidi duyguların olumsuz yönünden yakınmaktadır. Hal böyle olunca insan ona göre, bir öncekini taklit eden maymuna benzemektedir.

Max Scheler (1998: 58) insanın “neliği”ni bitki ve hayvanla ilişkisinde ve kendine özgü metafizik özelliğinde ele alır. Bunlardan birisi de “gelenek”tir. Gelenek, insanı hayvandan kesin bir şekilde ayırır. Özellikle son biçimler yalnız insana özgüyken, gelenek sürülerde ve diğer her türlü topluluk halinde yaşayan hayvanlarda da bulunur.

Sürü öncülerin gösterdiklerini öğrenir ve onu gelecek nesillere aktarabilir. Bu sebeple gelenekle belli dereceye kadar ilerleme mümkündür. Ama insan geçmişindeki her hakiki gelişme esas olarak geleneğin gittikçe artan

biçimde yıkılmasına dayanır. Tek tek bir kez yaşanmış olayların bilinçli bir şekilde anımsanması, bir ve aynı yaşanmış olaya ait anımsanma edimleri çokluğun sürekli özdeşleştirilmesi yalnız insana özgü şeylerdir. Bu sürekli çözülmeyi, yaşayan geleneğin asıl ölümünü ortaya koymaktır. Gelenekle aktarılan şeyler bize hep şimdi var olan şeyler olarak verilse de onların belirli bir zamanı yoktur. Onlar bizim o andaki yapıp etmelerimize etki ederek kendilerini gösterirler. Geçmiş bize geleneklerde onun hakkında bizim bildiğimizden daha fazlasını telkin eder. Gelenegin güç kaybetmesi insanlık tarihinde gittikçe artan bir hızla yol alır. Bu daima, bir ve aynı edimde aşkın bir içeriği nesneleştiren, aynı zamanda ait olduğu geçmişe gönderme yapan ve böylece yeni buluşlar ve keşifler için zemin hazırlayan raitonun bir başarısıdır (Scheler, 1998: 58).

Scheler'in vurgulamaya çalıştığı gibi insan, hayvandan farklı olarak (örneğin bir hayvan sürüsü, öncülerin gösterdiklerini öğrenir ve onu gelecek nesillere aktarabilir, bir başka ifadeyle gelenek ve aktarım hayvanlarda da vardır) akli ve yaratım gücüyle geleneği körü körüne taklit eden değil de ondan esinlenerek bugünü ve geleceği tasarlayan varlıktır. Bir başka bakış açısında ise (Ertürk, 1993: 60; akt. Ünalın, 2012: 176), yeni yaklaşımların ya da çözümlerin eskilerle özdeşlik taşıması bağlamında geleneğin sondaki ucu, dinamik anlamda bugüne eklenmiştir. Nitekim şimdiki bugün düne dönüşecek ve nice yarınlar bugün olacaktır. Şu hâlde geleneğin son ucundan kopuk olmamak, geleceğe dönük bir sıra atılımlar içinde bulunmak gerekir. Bu demektir ki geleneğin büyüyen ucu hazırda olmayıp kısmen yeni neslin eseri olacaktır.

Tüm bu bilgilerden hareketle Folklor açısından bakıldığında gelenek, bir toplumun bireylerinin sosyal kabul ve ihtiyaçlarıyla yakından ilgilidir denilebilir. Sedat Veyis Örnek (1977: 126), geleneği sosyal normlar içinde ele almaktadır. Gelenek, sosyal normların önemli ve güçlü bir bölümünü oluşturur. Türkçede gelmek kelimesinden türetilen gelenek, anane sözcüğü ile bir tutulmaktadır. Bir toplumda kuşaktan kuşağa geçen kültür mirasları, alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar vb. gelenekler içinde yer alır. Gelenekler, sözlü ve yazılı olup genellikle yasalardan çok daha geniş bir alanı yönetirler. Hilmi Ziya Ülken (2004: 9), *Türk Tefekkür Tarihi* adlı eserinde, kolektif tefekkür adını verdiği sözlü geleneği şu şekilde açıklamaktadır: Sistematik bir felsefe geleneğimiz yoktur, ancak köklü bir tefekkür geleneğimiz vardır. Tefekkür, uygarlıkların bilinci, özü, ruhudur. "Kolektif tefekkür" ve "şahsi tefekkür" gibi çeşitli tefekkür biçimleri vardır. Şahsi tefekkürü felsefe ve edebiyat gibi

her zaman kendisini üreten kişiyle anılan düşünce ve sanat ürünleri kapsar. Kolektif tefekkürü ise atasözleri, mitolojiler, masallar, efsaneler, destanlar, türküler, fıkralar içerir. Bu da, sözlü gelenek unsurları içinde biriken ortak deneyim, hikmet ve tefekkür olarak ortaya çıkar. Örneğin Nasreddin Hoca fıkraları, birçok açıdan hikmet ve tefekkür geleneğini bünyesinde taşır (URL-3).

Sözün özü, gelenek, eski çağlardan beri yerleşmiş olan, kuşaktan kuşağa geçerek gelen ve topluluğun bireyleri arasında ortak, özel ve sağlam bir ruh oluşturan her türlü ilişkidir. Gelenek sosyal bir norm olarak birey-toplum ilişkileri odağında kuşatıcı bir özellik sergiler (Artun, 2014: 202). Bununla birlikte, daha önce de vurgulandığı gibi bir öncekinin körü körüne taklidi aktarımı anlamına gelmeyen gelenek, özünde atalardan aktarılan duyguyu barındırır, aktarımlar yenedünya düzeyindeki duygu vasıtasıyla hayat bulur. Camus'un da (Sevinçgöl, 2008: 176) belirttiği gibi gelenek, duygular hakkında bilgi veriyor, önemli olan ise o duyguyu içsel yaşamak. Buradan hareketle bugünü, özellikle **sözlü** gelenek ve duygu penceresinden yorumlayacak olursak şunlar ilkin dikkati çekmektedir: Salgın sebebi başta olmak üzere insan hemen her gün kaygı durum bozukluğu ile karşı karşıyadır. Acaba yeni bir şey mi olacak, salgının seyri, üçüncü, dördüncü dalga mı yaşanıyor, sanal âlemde gezinen biyolojik savaş gibi söylentiler hemen her gün yeni bir atak durumu birçok kimsede duygu durum bozukluğuna sebep olmaktadır. İnsanın birinci derece fizyolojik ihtiyacı olan hayatta kalabilme güdüsü, ölüm korkusu eşliğinde tıpkı atalarının ilkel dünyasındakine benzer (kaç ya da savaş) türden stresin en yukarıda olduğu *yok olma* endişesi, duygusuna dönüştü. Tüm bunlar, en güçlü geleneksel duygu olan, yaratılış kodumuzu kuşatan sevgi'nin önüne geçti. İnsan insandan kaçır oldu. Hal böyle olunca, tıpkı bedendeki ani fiziksel bir travmayı yine bedenin kendisinin tamir etmesi gibi ruhsal travmayı da yine fizik bedenin en temel organı beyin tamir etti. Bu tamirin adı ise "unutma". Nitekim unutma da bir duygudur. Örneğin insan, öğlen cenazesini görmüyor aynı gün akşam sosyal medyadan paylaşım yapıyor. (Muhtemelen bu kimseler, kendini sadece sanal ortamda var edebilen bireylerdir.) Böylece salgınla tüm dünyada yaşanan şok doktrini ya da psikolojik travma insana acil eylem planı olarak unutmayı öğretti. Kanaatimizce, atalardan aktarılan geleneksel unutma duygusu belki özünü sakladı ama içeriğini kaybetti. Bu kısa örnekte de olduğu gibi insanlığın yerelde de ulusun yas kültürü değişti. Nitekim salgından ölen kimsenin cenaze-

si, az sayıda katılımcı ile defnedilmektedir. Bunu takiben sözlü geleneğin “ölü evi” kültürü de kırılmaya uğrayıp çok az sayıda taziye ziyareti kabul edilir oldu. Elbette tüm bunlar salgın bağlamında geride kalan sağlıklı insanlar için elzem önlemlerdir. Ancak, milli kültürün önlem duvarı yoktur. O duvar yıkılırsa, geleceğin inşası güçleşir. Bir ulusun kolektif tefekkürü adını da alan sözlü gelenek ve yas kültürü, sadece sözlü değil yazılı geleneğin de bir parçasıdır. Örneğin Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın “*Ecir ve Sabır*” hikâyesi bunun en güzel örneklerindendir. Buna ilaveten, unutma duygusuyla bastırılmaya çalışılan yas geleneği kendi içinde birçok alt anlam ve amaçlar barındırır. Örneğin bu tür merasimlerde günlerce sürdürülen taziye geleneği, ölenin yakınlarının ölüm acısını hafifleten kıymetli bir güçtür. Kişi, eşini dostunu sevdiklerini komşularını yakınının cenazesinde görmek ister. Camus’nun (Sevinçgül, 2008: 176) dediği gibi “insan ölümden kaynaklı acıyı, duyguyu yaşamak” ister. Lakin yine “sevgi” duygusu eşliğinde unutarak değil! Hal böyle olunca, seçilen kısa örnekten hareketle sözlü gelenek ve duygu konusuna örnek olması bağlamında, kültür tarihinde yas geleneğine kısa bir yolculuk yapmakta yarar var, nitekim yas geleneği, atalar mirası olup millet olma ruhunu, duyguyla harmanlanmış değerli özü, bugüne taşır.

Literatüre göre, eski Türklerde yas geleneğinde Şamanizmin izleri görüldüğü bilinmektedir. Örneğin Göktürklerde defin töreni için, ilkin ölüyü çadıra koyarlar, sonra ölü yakınları kurbanlar kesip çadırın önüne sererlerdi. Çadırın etrafında yedi defa atla dolaşıp kapının önünde yüzlerini bıçakla çizip kanla karışık gözyaşı dökerlerdi (İnan, 1954: 177). Göktürklerle ait Türklerin ilk yazılı belgeleri olan Orhun Anıtlarında da, yas geleneği izleri görülür. Kül Tigin Anıtı’nda (Ergin, 1991: 30-31), Kül Tigin’in ölümü üzerine yasçı/ ağlayıcı çağırıldığı, ölünün belirli süre yas töreni için bekletildiği vurgulanır. Yas geleneği izlerini yas simgesi olarak kara rengini kullanan Oğuzlarda ve dolayısıyla Dede Korkut hikâyelerinde de takip etmek mümkündür: “*Beyregün babasına anasına haber aldı. Ağ ivo ışığında şiven kopdı. Kaza benzer kızı gelini ağ çıkardı. Kara geydi. Ağ boz atının kuyruğunu kesdiler. Kırk elli yiğit kara geyüp gök sarındılar, Kazan Bige geldiler. Sarıklarını yine urdılar. Beyrek diyü çok ağladılar.*” (Ergin, 1989: 249). Eski Türkler, yuğ törenlerinde derin acılarını sagulara yansıtırlardı. Bu konuda bilinen en eski şiir örneklerinden biri İskit (Saka) hükümdarı Alp Er Tunga’ya söylenen (sagu) ağıttır. Hükümdarın

yuğ törenlerinden sonra ordu başsız kalınca yerine eşi, ilk Türk kadın hükümdar, Tomris hatun geçer (Ayhan, 2020: 65-75).

Tıpkı ölüm gibi, doğum, evlenme de insan hayatının başlıca geçiş dönemleri arasındadır. Bu üç önemli aşamada birçok inanç, âdet, töre, tören, âyin dinsel ve büyüsel özlü işlem yapılmaktadır. Bunların hepsinin amacı da kişinin bu geçiş dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır (Örnek, 1977: 131). Yas geleneği örneğinde olduğu gibi, üç önemli geçiş aşamasının sözlü ve yazılı geleneğe yansımış birçok örneğiyle “kültüre mensubiyet duygusuyla” “özde birlik ruhu” “Türk Dünyası”na yansır.

Yenidünya düzeninde tüm bunlar, gelenekten büyük ölçüde kopuş, unutmama, yok sayma gibi zayıf ya da geleneği özde birlik ruhuyla sahiplenme duygusu, güncelleyerek yaşatma gibi güçlü yanlarıyla Folklorun pozitif düşünce ışığında olumlu pencereden yaklaştığımız parlak çağına hizmet etmektedir. Elbette, Folklor alanında yenedünyaya uyum sürecini çözümlmek için çeşitli imkânlar oluşturulacak ve ortaya çıkan yeni geleneklerin incelenmesi sağlanacaktır (Nalcıoğlu, 2020: 187-205). Geleneğin içinde yenilemeye, güncellemeye veya değişiklik yapmaya ve böylece geleneği sürekli kılmaya izin veren bir öz vardır. Bu öz kaybolmadığı sürece her gelenek değişerek gelişir. Diğer taraftan, geleneği oluşturan öz kaybolduğunda, gelenek kaybolur. Önemli olan, üreten ve kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen bir toplum olarak yaşamak ve bu yaşam içinde kendi ihtiyaçlarına uygun geleneklerini üretmek ve var olan geleneklerle eskileri uyumlu kılarak kültürel devamlılığı sağlamak, korumaktır (Ekici, 2008: 33, 38). Kanımızca bu öz, bir ulusu diri ve bir arada tutan birlik-beraberlik duygusudur. Türk Dünyasının ünlü düşünce adamı İsmail Gaspıralı’nın da dediği gibi, *dilde, fikirde işte birlik!* (URL-4). Bu birlik ruhu, geleneğin özündeki duyguysa, bu duyguyu besleyecek ve “yenilenmiş” geleneği oluşturacak olan bir başka duygu “Umut”tur. Nitekim umut da insanın yaratılışına kadar uzanan tarihi yolculuğunda hep insanla birlikte var olmuştur. Umudun fitilini ateşleyen ise, hayal gücü ve yaratıcı düşüncedir. Tüm bunlar geleneği, geçmişi inşa ettiği gibi geleceği de şekillendirecektir.

Ernst Cassirer’e göre insan “sembolleştiren organizma”dır. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik akla sahip olması değil, onu sistematik olarak kullanması, semboller kurması, kendi sembolik evre-

nini oluşturmaları ve bu evrende yaşamasıdır (Köktürk, 2006: 113). İnsan tüm bunları yaratıcı ve tasarım gücü yüksek zekâsıyla başarır. İnsanın dünyanın hayal gücüyle kurduğu tasarım ya da semboller dünyası, bugünün gerçeğidir. Bu gerçek, gelecekte ya da kutsaldan umudunu hiç kesmeyen, inandığı şeyi “yaşayan” insanın gerçeğidir. Nitekim bu ifadelerin nesnel ve somut karşılığı ilahi lisanda mevcuttur, sadece bu kutsal bilgiyi ruhen ve bedenlen “yaşamak” kâfidir: “*De ki: Ey kendileri aleyhine aşırı gitmiş kullarım, Allah’ın rahmetinden ümidi kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Kuşku yok ki O, öyle çok bağışlayıcı, öyle çok merhamet edici O...*” (Zümer/53; Yazır, 2014: 510).

Umut duygusu, dünyada çok sayıda bilim adamı tarafından geliştirilen dinamik bir araştırma konusu hâline gelmiştir. Örneğin, pozitif psikolojinin çalışma alanı içinde “umut” kavramı yer alır. Umut, henüz gerçekleşmemiş bir sonuca bağlı olarak deneyimlenen olumlu bir duygudur. Diğer olumlu beklenti duygularından bazıları da arzu, istek ve iyimserliktir (Nazir, 2020: 367, 368). Belki de insanlıkla yaşıt olan bu duygu köken olarak da mitiktir. M. Ali Yolcu’nun (2013: 187) literatürden aktardığı bilgiye göre Yunan mitolojisinde, Ortadoğu-Sami kaynaklı olduğu düşünülen “Pandora’nın Kutusu” mitinde, “Tanrıların armağanı” anlamına gelen Pandora, Prometheus’un ateşi çalmasına misilleme olarak Zeus’un emriyle yaratılan ilk ölümlü kadındır. Tanrılar yeryüzüne indirmeden önce Pandora’ya bir kutu vererek, asla açmamasını söylemişler ve onu Prometheus’un kardeşi Epimetheus’a sunmuşlardır. Merakına yenik düşen Pandora, bir gün kutuyu açmıştır, ancak kutunun kapağını hemen kapasa da olan olmuş ve kutunun içinden çıkan hastalıklar, acılar, kederler, kötülükler tüm dünyaya yayılmıştır. Diğer taraftan, kutunun içinde bir tek “umut” kalmıştır. Bu sebeple de o günden bu yana insanlar, kötülüklerle karşı koyma cesaretini ve gücünü hep kendilerinde bulmuşlardır. Benzer bir anlatımı Thseen Nazir’in (2020: 365) aktarımında da bulmak mümkündür: Zeus tarafından asla açmaması söylenerek elinde bir kutuyla dünyaya gönderilen bir kadın olan Pandora, umutla alakalı ilk örneklerdendir. Zeus’un onun için önceden hazırladığı kaderi yaşamak üzere Pandora kutuyu açar ve kutunun içinden dünyanın bütün kötülükleri, hastalıkları, nefreti, düşmanlığı ve kıskançlığı tüm dünyaya saçılır. Kutudan saçılanları gören Pandora, kapağı kapatmak için koşar ama sadece umudu kurtarmayı başarır.

Umut, bireyin yaşama sevgisinin bir yansımasıdır. Yaşama sevgisi ise, küçük âlem insandan büyük âleme bir yansıdır. Varoluşçulukta

“sevgi”, bütünleyici varoluş alanı olup, “dostluk, paylaşma, dayanışma, cömertlik, güven duyma, umut etme” olarak kendini ortaya koyar (Taşdelen, 2004: 150, 273). Hal böyle olunca umut, teologlar, filozoflar, sosyologlar ve psikologlar için ilgi odağı olmuştur. Augustine, sevgi ve umudun birbirine bağlı olduğunu, aynı zamanda her ikisinin de inanca bağlı olduğunu belirtir (Nazir, 2020: 369, 375).

Umut, devlet-i ebed müddet ülküsüyle yeni nesiller yetiştirmektir. Bu konuda Mehmet Akif Ersoy, çok güvendiği Müslüman Türk genci “Asım” da ve dolayısıyla Türk milletinde ilmen, ahlaken gelecek hayalini umudunu canlandırır. Bu hayal ve güçlü umut duygusu şiirlerinde dizelerine yansır:

*“O çocuklarla beraber gece gündüz didinin,
Gidin üç yüz senelik ilmi tez elden edinin!”
“Fen dünyasında sızan na-mütenahi pınarı
Hem için hem getirin yurda o nafi suları” ...
“İş bitti... Sebâtın sonu yoktur!” deme, yılma,
Ey millet-i merhume, sakın ye’s’e kapılma.” (Sarı, 2011: 326, 344).*

Diğer taraftan, milenyumla daha çok dijital yaşama maruz kalan dünya insanı bir yandan yalnızlaşırken bir yandan da umutsuzluğa mı düşmektedir? sorusu akla gelmektedir. Günay (2013: 218), siber-punk türü üzerine yaptığı çalışmada, siber-punk dünyasında mutluluğun ve huzurun yeri olmadığı gibi bunlara ulaşma umudunun da yer almadığına dikkati çeker. Bu tür tasarım eserlere göre, insanlık tarihinde ilk defa bütünüyle umutlar yitirilmiş gibidir. Oysaki, sözlü ve yazılı edebiyatın başlangıcından itibaren şartlar ne kadar kötü olursa olsun insanlığın daima umutları ve iyi beklentilerini gerçekleştirecek kahramanları olmuştur. Siber-punk türü hem edebî hem alt kültür olarak bu açıdan çok düşündürücü ve araştırılması elzem bir alan olarak görülmelidir. Bununla birlikte Camus’ya göre (Sevinçgül, 2008:186), “umutsuzluk bir yaşam kuralı haline getirilmemelidir, çünkü umutsuzluk, bir duygudur, bir durum değil. Onun üstüne yerleşip kalamazsınız. Ve duygu, her şeyin açıkça görüldüğü bir düşünceye yer açmak zorundadır.” O halde, umutsuzluk yerine umut duygusundan hareketle geleceği hayal etmek, tasarlamak, yeni dünya düzeninde, yenilenmiş olarak referans alınan geleneği dönüştürmek hedef olmalıdır. Nitekim insan değişime açık bu bağlamda soru sorabilen, ama hep aynı soruyu değil yaşadığı çağa ışık tutacak sorular sorabilen bir varlıktır. Bu manada, düşünce olarak eskiyi

yenide buluşturmalı, kendini güncellemelidir. Bu güncel varlığın gücü ise, işledikçe gelişen zekâsı, aklıdır. O akıl eden, sorgulayan, yeni duyuş ve düşünlere kucak açan yegâne varlık olup bunu geleceğe dönük hayal ve tasarımları sayesinde başarır. Nitekim umutlu insan hayal kurar. Hayaller ise, insanı yaşama bağlar. Gelenek gelecekte umut eden 'ben'lerin hayallerinde yeşerecek kök salacaktır. Güçlü bir epi-genetik kodumuz ve tefekkür geleneğimiz var. Bu koddaki gelenek ve akıl umudun ateşleyicisidir. Ben'in gelecekte umudu, iyimser-romantik hayali milli kültürü birlik altında diri tutar. Ulus devletin bekasının bir sırrı da kanımızca bu umudun her daim canlı kalmasında yatar.

Sonuç ve Öneriler

Yenidünya düzeninde, salgın gibi küresel felaketlerin, yıkımların ortasında bile insan, var olma mücadelesinin kazanan tarafı olma çabasındadır. Bilindiği üzere, tarih tekerrürden ibarettir. Bundan yıllar, yüz-yıllar önce de salgınlar, doğal afetler hatta mini buzul çağı gibi küresel felaketler yaşanmıştır. Bu yaşanmışlıklar, buradan çıkan öğretiler her seferinde insanı daha da güçlü "kahraman" yapmıştır. Tüm bunlar, bugün beyaz perdeye de yansıtıldığı gibi yaratıcı düşünce gücüne, hayal dünyasına ilham vermeye devam edecektir. "Yenilenmiş" geleneğin kabulü ve sürdürülebilir olması için ileriye dönük hayal kurma, tasarımlar oluşturma, umut sayesinde olacaktır. Yaratıcı düşünceye sahip insanın ileriye dönük hayalleri, tasarımları olur, yaşamda bulunan anlam kanımızca bu noktadadır. Tüm bunlar da ancak, içinde bulunan başta "hastalık, küresel felaket gibi sürekli kitle iletişim araçlarıyla korku mesajları olarak gönderilen olumsuz duygu durumlarından sıyrılıp umut duygusuna sıkıca sarılmakla başarılabilecektir. Yaşam ipine sıkıca sarılı insan, ileriye dönük hayal kurar, o hayalin içinde umutla kurduğu gelecek tasarımı vardır. Nitekim her insanda Tanrı ruhu var, yeter ki bu ruhu açığa çıkarıp korkunun, karanlığın, kötünün karşısında umudu diri, baskın tutulsun. Toplumlar, en ilkel dönemlerinden bugüne insanın özünde taşıdığı ruhun ürünü olan yaratıcı zekâsı ve hayal kurma becerisini eylemlerine döker ve tüm bunları gelenek çatısı altında bu güne aktarır. Folklor de "bilim" in sınırlarında bu aktarımı sahiplenir, çağa uygun yenilikçi, bazen özgün ama bir o kadar da geleneğin sürdürülebilir olması için akleder, bilim üretir. Bu bakımdan uluslarca geleneğe sahip çıkılması çok kıymetlidir. Hele ki Türk milleti, kadim tarihinin kıymetli kırıntılarını, epi - genetiğini, işte bu geleneğin içinde, çok değerli mekânı olan Türk Dünyasında, Anadolu topraklarında, özde bir vata-

nında taşımaktadır. Bu sebeple, ecdadın emaneti olan geleneği elbette teknolojiyle buluşturup, onu ana diline yabancılaştırmadan, önce dil, kültür, millet bilincine tam ulaşmış olarak birlik fikrini kaybetmeden “yenilenmiş” haliyle yine ecdadın mirası olarak nakletmek yediden yetmişe bir vatandaş sorumluluğunda herkese düşmektedir. Örneğin Türk devlet geleneği Türklerin ata yurtlarından ana yurtlarına taşıdıkları kıymetli bir gelenektir. Basit bir akıl yürütmeye bu geleneği bir soğanın yapısına benzetebiliriz. Bu gelenek katman katman diğer gelenekleri içerir. Bu katmanın içindeki önemli bir katman olan Türk Eğitim geleneği ve bugünkü eğitim sistemi köklerini bu gelenekten alırken bir yandan çağdaş “yenilenmiş” geleneğini oluşturmaktadır. Örneğin bu çalışmanın sınırları bağlamında, umut ışığında yaratıcı zekâyı hayalle birleştirerek eğitim için şu şekilde bir model önerisi ya da tasarım sunmak mümkündür: 2020 yılı sonrası, eğitimde hızlıca dijital dönüşüm başladı. Bu dönüşüme mutlaka eğitimin her kademesi için insanın “vicdan”ı eklenmelidir. Bu çok kıymetlidir. Tarihi Türk metinlerinde, hızla yitikleştğini düşündüğümüz vicdanı bize hatırlatan onlarca bilgi birikimi vardır. Örneğin bunlar milli değerler bağlamında dijital ders materyallerine eklenebilir, öğretim programlarında tema olarak ele alınıp temel kazanımlara dönüştürülüp yeni nesle sunulabilir. Bunun için, Folklor öncülüğünde farklı sosyal ve beşeri disiplinlerden (örneğin psikoloji, sosyoloji) destek alınabilir, akademik komisyonlar kurulabilir. Nitekim bir milletin bireylerinin vicdanı iç ve dış politikada da temel güçtür, bizi bu ruh birlikte diri tutar. Vicdan kanımızca, insan olmanın en temel göstergesidir. Dijital kısa filmler, belgeseller görsel ve işitsel zekânın daha fazla yer aldığı çağın teknolojisi internet vasıtasıyla eğitim içeriklerine eklenebilir. Nitekim işin içine duygu katılmayan hiçbir içerik isterse sahasında en iyisi olsun insana dokunamaz. Onu uygulamaya dönüştürmeyen içerik ise, sadece tozlu raf ürünüdür. [Yakın tarihte sahile vuran göçmen Aylan bebeğin cansız bedeni, ya da Afrika’da başında akbabanın ölümünü beklediği zayıf bebeğin fotoğrafı, hangi normal insana dokunmaz ki! Ya da kış vakti sınıf ortamında sahiplenilerek beslenen bir sokak kedisi, vicdanı o öğrencilere en iyi psikologdan daha iyi öğretemez!] Vicdanlı nesil yetiştirme, orta ve ileri yaş kuşağının umudu olmalıdır. Yaratıcı düşünme, hayal kurma, geleceğe dönük tasarım işte bu umuttan beslenir. Vicdanlı, erdemli insan yetiştirme Türk eğitim sisteminin geleneğinde vardır. Bu geleneği çağın getirilerine uygun “yeni” yapıp özünü koruyarak aktarmak işin ehli vatandaşın “devlet-i ebed müddet” ülküsü, görevidir. Bir ulusun bekası için, gelenek cevherlerden biriye onu

yeni unsurlarla işlenmiş mücevhere dönüştürmek yenilenmiş geleneğin muhafızı, kökü mazide olan Folklor, o ulusun geleceğe umutla bakan bireylerine, insana düşer.

Kaynaklar

- Artun, E. (2014). *Ansiklopedik Halkbilimi/ Halk Edebiyatı Sözlüğü Terimler, Motifler, Kavramlar*. Adana: Karahan Kitapevi.
- Ayhan, F. (2020). Türk Kültüründe Yas Adeti ve Sığıtçı (Ağlayıcı). *Munzur Zirvesi 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 65-75, UBAK Yayınevi.
- Basat, E. M. (2011). Modern Dünyanın Sanal Mitleri. *Millî Folklor*, S. 92, 143-151.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2018). Halkbiliminde Yeni Paradigmalar Bağlamında İnternet Folkloru. 9. *Millîletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri (Genel Konular)*, 121-126, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- De Vos, G. A. (2013). Folklor ve İnternet: Netlore. (Çev. Nurulhude Baykal), *Millî Folklor*, 25 (97), 246-250.
- Ekici, M. (2008). Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme. *Millî Folklor*, S. 80, 33-38.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı -I Giriş, Metin, Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (1991). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ersoy, R. (2012). Halk Bilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak Alan Araştırması Kavramını Yeniden Düşünmek. *Millî Folklor*, S. 94, 5-13.
- Günay Türkeş, U. (2013). Folklor ve Siber Çağ. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIII(1), 213-221.
- Günay, F. (2018). Arif'in Nüsha-i Âlem Mesnevisinde Âlem-İnsan İlişkisi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20(1), 339-359.
- Güvenç, A. Ö. (2014). İnternet Folkloru Üzerine Önerilen Bir Terim: E-Folklor. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(2), 31-46.
- İnan, A. (1954). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Kierkegaard, S. (2006). *Kaygı Kavramı*. (Çev. Türker Armaner), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Köktürk, M. (2006). İnsanın Farklı Bir Tanımı: Animal Symbolicum. *Kültür Bili-mi Yazıları*. Ankara: Hece Yayınları.
- Macintyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nalcioğlu, Z. S. (2020). Folklorun Elektronik Bağlamı: İnternet. *Gazi Türkiyat*, 26: 187-205.
- Nazir, T. (2020). Pozitif Psikoloji ve Umut. *Pozitif Psikoloji*, (Ed. S. Bulut), 365-393, Ankara: Nobel Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* İstanbul: Geleneksel Yayıncılık.
- Ong, W. J. (2007). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*. (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınevi.
- Örnek, S. V. (1977). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınla-
rı.
- Sarı, M. (2011). Mehmet Akif Ersoy'un Bir Şiirinde Karamsarlık ve Ümit. *Fakülte ve Yüksekokullar İçin Türk Dili Ders Kitabı*, 323-345, Ankara: Okutman Ya-yıncılık.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. (Giriş ve Çeviri: Harun Tepe), Anka-ra: Ayraç Yayınları.
- Sevinçgül, Ö. (2008). *Albert Camus'den Ruha Dokunan Düşünceler*. (Haz. Ömer Sevinçgül), İstanbul: Carpe Diem.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları.
- Taşdelen, V. (2007). Felsefe ve Masal: Van Masalları Örneği. *Beyaz Gemi Dergisi*, S. 1, 14-19.
- Uludağ, S. (1989). Âlem Maddesi (Tasavvuf). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansik-lopedisi*, C. 2, 360, İstanbul: TDV.
- Uygur, N. (2012). *Yaşama Felsefesi Bütün Yapıtları Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2004). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünalan, Ş. (2012). *Dil ve Kültür*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (2014). *Hak Dini Kur'an Dili Meâli*. (Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç), Ankara: Akçağ Yayınları.

Yolcu, M. A. (2013). Havva'nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım. *Folklor/Edebiyat*, S. 73, 185-196.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: "hümanoid/ insansı robot". <https://en.wikipedia.org/wiki/Humanoid> (Erişim: 17.03.2021)

URL-2: "Robot Sophia". <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/zulalkalkandelen/21-yuzyilda-insan-hayvan-ve-robot-1800440> (Erişim 17.03.2021)

URL-3: "Tefekkür Geleneği Açısından Nasreddin Hoca Fıkraları". <https://avesis.yildiz.edu.tr/yayin/84fa5db8-d9d8-43ed-98a3-f97d2b4489ab/tefekkur-gelenegi-acisindan-nasreddin-hoca-fikralari> (Erişim: 21.05.2021)

URL-4: "İsmail Gaspıralı, *dilde, fikirde işte birlik*". <https://dergipark.org.tr/download/article-file/258101> (Erişim 17.04.2021).

URL-5: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>. (Erişim 17.04.2021).

ETİK BİR İLKE OLARAK “UTANMAZLIK”

Zeynep KANTARCI BİNGÖL*

*Zamanla tunç da eskir,
Ama senin şanın sonsuza kadar bozulmadan kalacak,
Diogenes:
Çünkü kendine yeterek yaşamayı
Ölümlülere bir tek sen öğrettin
Ve kolay yaşam yolunu gösterdin
(Laertios, 2021: 283-284).*

Giriş

Arkasında yazılı bir eser bırakmayan Sokrates’in fikirleri ve felsefesi özellikle Platon’un eserleri sayesinde bilinmektedir. Şurası bir gerçektir ki bu haliyle bile Sokrates, Batı düşünce dünyasına önemli ölçüde yön vermiş ve onun üzerinde muazzam bir iz bırakmıştır. Yapılan “Sokrates-öncesi” ve “Sokrates-sonrası” ayrımı bunun göstergesi olsa gerek. Ya da daha da ileri giderek eğer Sokrates olmasaydı şu an ki haliyle bilinen Batı felsefesi olmayacaktı dense yeridir. Çünkü tüm Batı felsefesi Platon’a düşülen dipnotlardan (Whitehead, 1978: 39) ibaretse Sokrates’in olmayışı Platon’un olmayışına tekabül etmektedir. Sokrates kendisinden önceki doğa felsefesinin gidişatını çağının toplumsal ve kültürel koşullarının etkisiyle de değiştirerek kendisinden sonraki felsefe için hazırlayıcı ve belirleyici olmuştur. Bu, onu felsefenin mihenk taşı olma mertebesine yükseltmiştir. Sadece düşünceleriyle değil düşüncelerine muazzam bir bağlılıkla sürdürdüğü yaşamı ve bu uğurda kılını kıpırdatmadan ölümü göze alışı da takdire şayandır.

Tüm hayatını insanları uyarmaya adanmış Sokrates insanları kendileri, karakterleri, yaşayışları ve değerleri üzerinde düşünmeye zorluyordu. Bu nedenle kendini “at sineği” olarak görüyordu ve bu vazifenin kutsallığına inanıyordu. Nasıl ki atın üzerine konan sinek atı dürterek ona huzursuzluk veriyorsa Sokrates de tıpkı bir sinek gibi kalabalığın içinde kaybolmuş gitmiş insanları kendilerini tanımları, yaşamlarını sorgulamaları, yaşamlarının manasını bulmaları hususunda dürtüyor-

* Dr. Öğretim Üyesi - Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
- Muş / Türkiye, z.kantarci@alparslan.edu.tr (Orcid ID: 0000-0003-3778-1659)

du, uyarıyordu, gerektiğinde azarlıyordu ve peşlerini bırakmıyordu (Platon, 2009: 27). Böyle yaparak Sokrates her ne kadar kendisini vatanına hizmet etmeye adanmış olduğunu anlatmaya çalışsa da bir vatan haini olarak muamele görmesi, sorgulanması ve ölüme mahkûm edilmesi bir o kadar ironik bir durumdur. Onu ölüme mahkûm edenler onun ölümü ile rahat bir hayat yaşayacaklarını sanıyorlardı. Bir daha hiç kimse onları uyardırmaya kalkışmayacak, huzurları bozulmayacak, zevk sefa içinde ah-laksızlıklarının tadını çıkarmaya devam edeceklerdi. Fakat Sokrates'in sözleri kulaktan kulağa yayılmış, birçok kişi onun düşüncelerinden haberdar olmuştu (Biryukov, 2018: 7). Sokrates insanlara şöyle seslenmekteydi:

İnsanın nasıl yaşaması gerektiğini bulup anlamam gerek. Yoksa hepimiz çok okuyoruz ama okuduklarımızın bize bir faydası yoktur. Biliyorum ki bütün yıldızları bilsek, denizlerdeki bütün taşları saysak ve bunları bütün insanlara öğresek bile hayatımız daha iyi olmazdı. Hepimiz insanız, uğraşıyoruz, herkes kendi için iyilik ister. Ama işin aslına baktığımızda iyilik yerine kendimize kötülüğü hazırlıyoruz ve insan için gerçek iyiliğin ne olduğunu aramızdan hiç kimse bilmiyor. Mesela ben okudum, okudum... Bana soracak olursan insanın nasıl yaşaması gerektiğini bilmiyorum. Ama insanın bilmesi gereken tek şey budur. Okumamın tek faydası, bütün öğrendiklerimizin boş olduğunu öğrenmemdir. Okumadan önce bir şey bildiğimi sanırdım. Şimdi ise hiçbir şey bilmediğimi net bir şekilde biliyorum. Bunca okumamın tek yararı, şimdi hiçbir şeyi bilmediğimi biliyorum. Bana tanrılar öğretildi. Onların insanları yarattığı ve insanlar onların dediklerine uyarlarsa ödüllendirildikleri, uymazlarsa cezalandırıldıkları öğretildi. Ama tanrılar bizden ne istiyor ve bize nasıl yaşamamızı emrediyor (Tolstoy, 2021: 9-10).

Sokrates dünyanın kökeni ve oluşumu hakkında ileri sürülen bilgilerin manevi mükemmelliğin doğasına ya da ona erişmenin yollarına ışık tutamayacağını düşündüğü için onların faydasız olduğunu varsaymaktadır. Onun aradığı başka türden bir bilgidir. Arzuladığımız çeşitli şeylerin değerine dair her insanın muktedir olduğuna doğrudan bir kavrayış gereklidir. Bahsedilen bilgi onun "Erdem, bilgidir." deyişinde dile gelen iyilikle tanımlanan bilgidir. Bu bilgiye kendini tanıma ya da yaşamdaki esas amaç olan ve hepimizde bulunan o özün veya ruhun mükemmelleşmesinin tanınması da denebilir (Cornford, 2020: 26). Buradan hareketle açıkça görülüyor ki her türden bilgi Sokrates için erdem değildir. Çünkü herhangi bir sanata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi

insanı zorunlu olarak mutluluğa götürmezken, insana özgü yetkililik ya da erdem olan bilgi insanı kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götüren bilgidir. Mesela bir ayakkabıcı, bir hekim ya da bir bilim adamı mesleğinin gerektirdiği tüm bilgiye ve donanımına sahip olsa da mutsuz bir yaşam sürebilir. Erdem olan bilgi iyi olmalı, insanı iyi kılmalı, yaşamını iyi ve mutlu bir yaşama dönüştürmelidir (Versenyi, 2010: 138). Mutluluk, iyi olmak ve kötülüklerde kaçmak; yararlıyı yapmak, zararlıdan uzaklaşmakla olur. Öyleyse kötü ve zararlıdan kaçmak için neyin zararlı ve neyin iyi olduğunu ayırt etmekten başka yapacak bir şey yoktur. Bu da ancak iyi ile kötünün, yararlı ile zararlının, güzel ile çirkinin, doğru ile yanlışın ne olduğunu bilmekle olur. Sokrates'in erdemini bilgi olduğunu söylemekteki kastı budur. Onda, erdemli olmak bilge olmakla eşdeğerdir. Bunun için insan yaşamının her anını sorgulamalı, davranışlarını ve inançlarını aklın süzgecinden geçirmelidir (Anıl, 2006: 175). Sokrates'e göre nihai amacı mutluluk olan bu hayatta insana düşen en önemli görev yaşantısını sorgulaması, kendisini tanıması ve ruhuna özen göstermesidir. Ruha özen göstermek demek insanı insan yapan şeyin ne olduğunu bilmek demektir. Yaşamdaki mutluluk insanın kendi benine ilişkin bilgi ve kendisine dair doğru bir kavrayışla mümkündür. İnsan ancak kim olduğunu, ne olduğunu bilirse yani yeteneklerini, kabiliyetlerini, zaafalarını, onu harekete geçiren motifleri, yaşamının amacını bilirse ve buna uygun olarak akıllıca ve bilgece davranırsa mutluluğa ulaşabilir (Cevizci, 2002: 38-39).

Sokrates'in akılla yönetilen bilgi ile değerler üzerinde düşünmekle erişilen yaşama ereği olan, *eudaimonia*, mutluluğun özü ve koşulları sorusunu çeşitli cevaplara açık bırakmıştı. Sokrates'in bu tutumu onun ölümünün ardından öğrencilerini birbirine karşıt yollara götürmüştür. Bu yüzden öğrencileri mutluluğun ne olduğu, mutluluğa nasıl erişilebileceği, hangi yolun mutluluğa götürdüğü husunda farklı görüşlere sahiptiler ve birbirlerinden ayrılıyorlardı (Akarsu, 1982: 38). Sokrates'in fikriyatının farklı yönlerine vurgu yapan öğrencileri bilmediğini bilmek dışında, hiçbir şey bilmediğini söyleyen bu adamın içini çok iyi doldurmadığı etik öğretilerine nüfuz etmek için çabalamışlardır (Cevizci, 2013: 101). Hepsinin adını saymak uzun sürer dese de bu duruma dikkat çeken Augustinus;

Sokratesçiler arasında erdemli eylemin amacı konusunda görüş ayrılıkları vardır, öyle ki (tek bir üstattan farklı grüruhla meydana gelebildiğine inanmak güçtür) Aristippos gibi bazıları en yüce iyinin haz olduğunu,

Antisthenes gibi bazıları ise en yüce iyyinin erdem olduğunu söylemil, bunun gibi farklı kişiler farklı görüşleri savunmuştur (Augustinus, 2020: 33).

Sokrates hayatta iken onun öğrencisi olma ve ondan feyizlenme fırsatı bulan, felsefi tartışmalarına şahit olan Platon, Antisthenes, Aristippos, Eukleides, Phaidon gibi isimler Sokrates'in ardından onun düşünsel mirasına sahip çıkarak kendi kurmuş oldukları okullarda onu yaşatmak istemişlerdir. Sokrates'in öğretilerinden sadece belli birtakım görüşleri ele alarak değerlendiren bu okullar; kurucusu Euklides olan Megara Okulu, kurucu Phaidon olan Elis-Eretria Okulu, kurucusu Aristippos olan Kirene Okulu ve kurucusu Antisthenes olan Kinik Okulu'dur. Platon ise hocasının düşüncelerini en derinlikli ve bütünlüklü olarak işleyen, büyük bir sistem kurmuş filozoftur.

Bu çalışma ile büyük usta Sokrates'in izinde giden okullar içinde Kinik Okulu'nun düşüncelerine özellikle okulun düşüncelerini yaşam biçimi haline getirerek zirveye taşıyan Diogenes'in düşüncelerine yer verilecek ve onun utanmazlığı etik alanın inşasında nasıl bir ilke olarak yorumladığı değerlendirilecektir.

1. Kinik Okulu veya Umursamazlığın Felsefesi

Sokrates'in ardılları olan Antisthenes, Diogenes ve Krates tarafından temsil edilen Kinik Okulu (Özlem, 2019: 63) Sokratik geleneğin Antik Yunan'daki en etkili ve en özgün yanını oluşturmaktadır (Cevizci, 2013: 106). Belki de Yunan felsefe tarihinin en radikal düşüncesidir. Kinik öğretisi Sokratesçi öğretideki sabır ve sertlik erdemlerinden fazlasıyla etkilenen Antisthenes'ten doğmuştur (Cicero, 2020: 6). Sokrates'in teori-pratik birliğinden çok etkilenen Kinik Okulu düşünürleri inandıkları felsefi ilkeleri çok yoğun hatta abartılı sayılacak şekilde hayatlarına yansıtmışlar ve Sokrates'in düşüncelerinin pratik yanını herkesten daha iyi anladıklarını ileri sürmüşlerdir (Cevizci, 2013: 106). Bu nedenle bu öğreti sadece birbiri ardı sıra ortaya koyulan düşüncelerden ibaret değildir. Aynı zamanda öğretinin yaşanmışlığı da göz önünde bulundurulması gerekir.

Okul, adını "köpek", "köpeksi", "köpeğe benzer" anlamına gelen Grekçe *kunikos*'tan almaktadır. Bu adı neden ya da nasıl aldıkları üzerine

çeşitli rivayetler vardır.¹ Kinizm adı Antikçağda farklı şekilde açıklanmış olsa da Grekçe *kyon* yani köpek sözcüğüyle ilişkilidir. Her ne olursa olsun ister kendileri isterse de onları eleştirenler tarafından bir hayvan türü olarak köpek ile bir ilgi kurulmaya çalışılsa da burada asıl önemli olan Yunan uygarlığının M.Ö. IV. yüzyılda ulaşmış olduğu koşullarda insanın hayvani doğasını sıra dışı bir şekilde inceleme konusu yapılmasıdır (Luck, 2011: 15; Cevizci, 2013: 106-107). Ne yazık ki Kinikler bir okul olmaktan çok kanaatkârlığın arkasına saklanan, işsiz güçsüz, parasız pulsuz bir dizi başına buyruk şahsiyet olarak görülür. Geleneksel değerlere karşı umursamaz tavır takınırlar, bir milliyete mensup olmaktan çok kozmopolittirler kendilerini dünya vatandaşı olarak görürler. Sanat, bilim ve terimsel spekülasyonlara küçümser gözle bakarlar. Sadelikten yana olan Kinikler için zenginlik, mal, mülk, unvan ve makamlar, özgürlük, devlet bir anlam ifade etmiyordu (Störig, 2011: 176). Fakat bu öğretinin temelini toplumsal kuralları, terbiye standartlarını ve yasaları umursamamak, sözünü sakınmamak, utanmazlık, cesaret, erdeme ve akla göre yaşamak, ruhu ve bedeni dirençli kılma alıştırmaları yapmak, acıyla güçlenmek, konforu reddetmek, kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendine yeter bir yaşam sürmek, doğal bir yaşam tarzı

¹ Kinik Okulu kurucusu Antisthenes, büyük hayranlık duyduğu Sokrates'in ölümünden sonra kendi okulu olan *Kynosarges Gymnasion'u* kurarak başına geçmiştir. Bu yüzden Kinik sözcüğü de "beyaz köpek", "hızlı köpek", "köpek maması" anlamına Grekçe *Kynosarges'ten* geldiği düşünülmektedir. *Kynosarges*, Atina yurttaşlığından mahrum olanların (nothoi) gittiği bir okuldu. Annesinin Trakyalı bir köle olması dolayısıyla bir *nothos* olan Antisthenes, derslerini burada verdiği için okula bu ad verilmiştir. Başka bir düşünüşe göre Kinik adı *kyon*'dan türediği sanılmaktadır. Yunanca *kyon*, köpek demektir. Buradan türeyen Kinik, "köpek gibi olan", "köpek tutumunda olan", "köpekli" anlamına gelir. (Gökberk, 1999: 48; Cevizci, 2013: 106). Kinik adı, Sokrates'in ölümünde onu yanında bulunup, onun en sadık öğrencilerden biri olan Antisthenes'in saf ve halis bir köpek almanına gelen *Haplaukon* lakabından gelmektedir. Köpek koruyan hayvandır ve Antisthenes de gösterdikleriyle felsefenin ilkelerini korumuş bununla övünmüştür. Başına birçok talihsizlik gelse bile yolundan dönmemiştir (Elias, 2020: 20-21). Bu isim okulun üyelerine, görünümünün kabalığı ve ilkeliliğinden, onların bütün uzlaşımara, örf ve adetlere aykırı hayat tarzlarından verilmiştir. Antisthenes Atinalılara, yaşam biçimlerini ve uzlaşımalarını küçümsemek, toplumun budalalıklarına ve haksızlıklarına karşı çıkmak amacıyla bir tepeden uluyarak hitap etmekteydi (Cevizci, 2013: 107). Diogenes, bir köpeğin çanak olmadan da su içebildiğini gördüğünde su içtiği çanağını atmıştır. Bundan dolayı kendisine "köpek" manasına gelen Yunanca *Kyon* lakabı takılır. Kinik Okulu'nun adının buradan geldiği de rivayetler arasındadır. Kiniklerin insan ilişkilerindeki kabalıklarına ve arsızlıklarına binaen "saygısız" anlamındaki "Kinik" sözcüğünün de buradan türediği düşünülür (Störig, 2011: 176).

benimsemek, herhangi bir toplumsal belirlenime bağlanmayıp dünya yurttaşı olmak oluşturur. Kinikler bu konularda pozitif bir öğreti dile getirmek yerine eleştirel ve kamusal pratikler geliştirmişlerdir. Mutluluk ise ancak bu pratiklerle ulaşılabilir bir durumdur (Kalaycı, 2018: 81-82). Antisthenes mutluluğun ne zenginlik ve şöhrette, ne yiyecek ve içekte, ne süslü odalarda ne de yüksek makamda olduğunu söylüyordu. Aksine mutluluğun insanın içinde olduğunu belirtiyordu (Biryukov, 2018: 15).

Antisthenes hocasında her şeyden önce karakterindeki bağımsızlığa, ilkelerinin kesinliğine, kendi kendisi üzerindeki egemenliğine ve yaşamın her alanındaki ölçülülüğüne hayrandı (Akarsu, 1982: 39) ve hocası Sokrates'in izinden gitmeye niyetliydi. Sokrates gibi Antisthenes de yaşamın anlam ve değerini erdem de bulur. Onun için erdem denilince insanın kendisini her türlü gereksinime olan bağılıktan kurtarması, içsel bir bağımsızlığı yakalaması, kendisini belirlerken mutlak olarak özgür olması gerektiği anlaşılmalıdır (Gökberk, 1999: 48). Kinikler mutluluğu insanın dışa dönük eylemlerinde, hazzı arayışında değil, içe dönük bir mutlak bağımsızlık hali içinde yakalamanın olanaklı olacağından yola çıkmışlardır. Onlarda mutluluk kendine yetme ve mutlak bağımsızlıkla ilişkili bir yaşantıya tekabül eder (Özlem, 2019: 63). İnsanın mutluluğa kavuşması kendini boş kuruntuların esaretinden kurtaran ruhun dinginliğinde ve özgür oluşunda saklıdır. Bu, erdemin ta kendisidir. Erdem, insanın özgürleşmesi, kendi iç bağımsızlığını ilan etmesidir. Bu sadece en yüksek değer değil, biricik değerdir, mutluluğun biricik aracıdır. Erdemin biricik değer olmasına karşı kötülük de biricik kaçınılacak şeydir. Sağlık, güzellik, zenginlik, lüks, şans ve şeref gibi arda kalan şeyler ise kayıtsız kalınması gereken şeylerdir, onlara karşı aldırış etmemek gerekir. Ama bunların karşıtları birer değerdir. Yoksulluk, ihtiyaçsızlık, adı sanı olmamak insanı boş gururdan ve kuruntulardan korur, insanın içsel özgürlüğünü kazanmasına hizmet eder. Hazlar insanı köle yapar, buna karşı çalışıp didinme, güçlük, sıkıntı insanı kaya gibi sert, kuvvetli ve dayanıklı kılar, özgürleşmesine katkı sağlar (Cevizci, 2013: 112-113). Zaten Antisthenes etrafındakilere hazdan uzak durmalarını, haz için parmaklarını bile kıpırdatmamalarını öğütüyordu. O, haz duymaktansa deli olmayı yeğliyordu (Eusebius, 2020: 32). Bu yüzden Kinikler doğrudan doğruya hayatın korunmasına etkisi olmayan, hayatın konforuna ve süslenip püslenmesine yönelik olan her şeye karşı umursamaz bir tavır içindedirler (Gökberk, 1999: 49). Biri şatafatı övdü-

günde Antisthenes düşmanlarının çocukları şatafat içinde yaşasın derdi (Laeritos, 2021: 254). İnsanlara da kendilerinden, kendi güçlerinden başka hiçbir şeye aldırış etmemeyi öğütler. Çünkü erdem kendi kendine yeterlidir, başka şeye gerek yoktur. Gereksinim duymamak onlarda dünyadan yüz çevirmekle eşdeğerdir. Onlar için ancak yoksulluğun ve zenginliğin, şeref ve utanç verici olanın, acı ve hazzın, yaşama ve ölümün üstüne yükselebilen kimse, her eyleme ve yaşama durumuna katlanmaya gönüllü, kimseden korkmayan ve hiçbir şey için kaygı duymayan kimse alınyazısına meydan okuyabilir ve böylece özgür ve mutlu olur (Akarsu, 1982: 42-43). Yoksa üzerindeki pas demiri nasıl yutarsa, tutkusu da kıskanç insanı öyle tüketir (Laeritos, 2021: 253). Kinikler, insanı kendi kendisine dayandırmaktadır. Bilge kişi erdemli kişidir, yani kendi kendine yeten kişidir. Bilgenin karşısında, dışarıya bağlı olan, varlıklarına dışarıda destek arayan budalaların kocaman yığını var. Erdemin en büyük armağanı, insanı tam bağımsız yapmasıdır. Böyle bir bağımsızlığa erişmiş bilge kişi de bütün isteklerinden sıyrıldığından tanrılara benzer. Bilge, dış nimetlerden olabildiğince bağımsız olabilmek için gereksemelerini elden geldiğince daraltır. İnsanın gereksemesi ne kadar azsa, o kadar mutlu olur (Günay, 2018: 103).

Xenophon'un diyalog şeklinde kaleme aldığı *Şölen* adlı eserinde söz hakkı verilen Antisthenes'in bu düşüncelerini temellendirdiği görülür.² Antisthenes'ten bunca az malı mülkü olduğu halde nasıl zenginim diye gururlandığını anlatmasını istemesiyle Antisthenes düşüncelerini açıklamaya başlar. Ona göre insanın yoksulluğu ya da zenginliği evinde değil, gönlündedir. Düşüncelerini yaşam deneyimleriyle perçinleyen Antisthenes gördüğü nice şehirli ve çok zengin insanın daha çok para pul sahibi olabilmek için ne kadar çok çabaladıklarından ve türlü türlü tehlikelere atılmaktan çekinmediklerinden bahsetmektedir. Kendilerine eşit miktarda miras kalan iki kardeşten biri gereksinmesine yetecek kadar hatta gereksinmesinin üzerinde malı olduğunu düşünürken öteki kardeş kendisini her şeyden yoksun olarak gördüğüne şahit olduğunu söylemektedir. Bunun yanında para karşısında açgözlü olan zorba kraların da çok kötü işler yaptığını belirtmektedir. Şöyle ki yoksulluk insanı kötü işler yapmaya sevk eder; insanları hırsızlığa, ev soymaya, köle pa-

² Antisthenes'e ait birçok eser ismi zikredilmesine rağmen maalesef bunlardan günümüze ulaşan yoktur. İkincil kaynaklar sayesinde Antisthenes'in düşüncelerinden haberdar olmaktadır. Bu eserlerde doğrudan ya da dolaylı alıntılarla Antisthenes'in düşüncelerine yer verilir.

zarında satmak için kandırmaya iter. Ama hiç de yoksul olmayan zorba krallar gözlerini bürüyen para hırsı yüzünden türlü türlü kötülükler yaparlar. Tek sözleri nice insanları öldürür, bir yörenin tüm insanlarını köle eder. Antisthenes'in gözünde böylesi insanlar zavallıdır. Başlarında yiyip yiyip doyamama gibi bela bir hastalık dolanmaktadır. Onlar karşında kendi durumunu değerlendiren Antisthenes o kadar az variyeti var ki kendim bile arasam malımı zor bulurum dediği yerde yine de halinden memnundur. Elindekilerle yeniden acıkıncaya dek karnını doyurduğunu, yeniden susayınca dek su içtiğini, bir şeylerle giyinebildiğini, evindeyken duvarlarının onu gayet iyi ısıtan bir giysi konumunda olduğunu, çatısının kalaslarının adeta bir kürk görevi gördüğünü, hele yatağı o kadar muhteşemdi ki onu uyandırmanın çok zor bir iş olduğunu anlatmaktaydı. Söz konusu cinsel istekleri olduğunda ise güzel mi çirkin mi umursamadan birlikte olmaktaydı. Ve tüm bunlar Antisthenes için o kadar tatlı, bir o kadar da sevinç verecek durumlardı ki elinde sahip olduklarının daha da az olmasını istemektedir. Çünkü bu şeylerin tadı ne kadar çok olursa o derece yararsız ve sağlık için zararlıdır. O şöyle diyordu: Zenginliğimin en değerli parçası şu: Bugün sahip olduğum şeylerin tümü benden alınsa, geçimimi sağlayabilmem için, dünyanın en az kazanç getirici bir işiyle uğraşmam bile yeter. Onun için sefa sürmek çarşıya gidip en pahalı öteberiyi almak değildi, böyle bir gereksinme duymuyordu. Onun sefası iç zenginliğiyle yaşadığı şölen-deydi. Tadına varmak istediği şeyleri yiyip içmeden önce onlara karşı gerçekten gereksinme duymayı, yiyip içme isteğinin gelmesini beklerdi. Kişi kendi elindekilerle geçinmeyi bildiği ölçüde başkasını malına göz dikmekten uzaklaşır diyordu. Böylesi bir yaşıntının en çok da kişiyi ne kadar cömert biri yaptığını vurguluyordu. Tüm bu zenginlikleri ona sağlayanın Sokrates olduğunu eklemeyi de unutmamıştı. Şimdi sıra kendisindeydi, tüm dostlarına bolluk içinde yüzdüğünü açıklıyor ve isteyen herkese dilediklerince kadarını armağan ediyordu (Xenophon, 1984: 41-44). Antisthenes'in armağanı maddi varlığa başvurmadan yaşamının ne denli kolay olduğunu, basit bir yiyeceğin nasıl mutluluk vereceğini, kışın ucuz giysilerle ısınmanın ne denli kolay, anayurda bağlılık duygusunun ve çocuğunu ya da dostunu yitiren kişinin ağlayıp sızlanmasının ne denli aptalca olduğunu anlatmaktan ibaretti. Antisthenes bu dünyanın dişe dokunur nesnelerinden el etek çekmeyi öğütlememiş; yalnız onlara ilgisiz kalınmasını istemiştir (Russell, 2002: 379).

Antisthenes sefalet içine yaşayan biriydi, Sokrates'in fakirleri ve köleleri küçümsememesi onun için çok değerliydi. Sokrates, zengin - fakir, ünlü - ünsüz herkesin sevilmesi gerektiğini ve birbirini kardeş olarak görmek gerektiğini öğütüyordu. Antisthenes onsan insanların sefalet ve yokluk ortamında bile tatminkâr ve mutlu yaşayabilecek şekilde hayat sürmesi gerektiğini anlamıştı (Biryukov, 2018: 14). Bu nedenle Kiniklerin malı mülkü az olan, kıt kanaat geçinen insanları temsil ettiği söylenebilir. Yeterince imkânı olamayan insanlara, yok denecek kadar az şeye sahip olsalar dahi, sahip olduklarıyla yetinmelerini öğretmişlerdir. Fakiri fukarayı nafil bir isyana teşvik etmek yerine, onları zaten her halükarda sahip olamayacakları nesneler olmadan da tatmin olmayı öğrenmeye teşvik etmişlerdir (Skirbekk ve Gilje, 2017: 130). Amaçları en kısıtlı yaşam koşullarında bile insanın mutlak bağımsızlığından kaynaklanan bir mutluluğa sahip olabileceği göstermektir (Özlem, 2019: 64). Görüldüğü üzere doğaya uygun yaşamak, yapma olan bütün gereksinimleri kaldırmak, en basit gereksinimlerle yetinmek ve gereksinim duymamaya borçlu olunan mutluluk ve bağımsızlığı yaşamak bu okulun yaşama ilkesiydi (Akarsu, 1982: 43). Bundan dolayı kendilerini toplumdan uzaklaştıran Kinikler doğal olanı överek, suni olanı yererek basit ve ilkel sayılabilecek bir yaşam sürmüşlerdir (Skirbekk ve Gilje, 2017: 130). Kinikler insanın en temel gereksinimleri dışındaki tüm gereksinimleri yapay ve kışkırtıcı olduğunu söyleyerek onları ortadan kaldırmanın ve doğaya uygun bir yaşamın savunuculuğunu yapmışlardır. Doğaya uygun yaşam başkalarının ahlaksal görüşlerine ve iddialarına dudak bükmeyi, aldırış etmemeyi gerektirir. Çünkü dış etkiler ve bağlar insanın mutluluğunu zedeler ve git gide yok olmasına neden olur. Öyleyse başkalarının görüşlerine aldırılmamak ve yurttaşlığın getirdiği sorumlulukları yerine getirmemek gerekir (Özlem, 2019: 64).

2. Erdemin İzini Süren Bir Köpek: Sinoplu Diogenes

- Zeus aşkına! Bir köpek senin ustan mı olacak?
- Herhangi bir köpek değil. Sözüünü ettiğim köpek bir insan gövdesine sahip.
- Bir insan gövdesi mi? Hangi kadın doğurmuş böyle bir canavarı?
- O kadının adı Felsefe! Canavarın adıysa Diyojen. (Marchand, 2018: 51).

Felsefeye meraklı olanların nüktedanlığı, sivri dilliliği, hicivkârlığı, hazırcevaplığı ve açık sözlülüğü ile tanıdığı, en çok da utanmazlığı ile bilinen lafı gediğine koymada usta isim Sinoplu Diogenes, felsefeden bihaber olanların dahi bildiği minnetsizliğin söze vurumu haline gelen "Gölge etme başka ihsan istemem." deyişi ile hafızalarda yer edinmiştir.

Dünya hâkimi Büyük İskender ile aynı zamanlar yaşayan Sinoplu Diogenes, Kinikler arasında en ünlü olandır. Diogenes, Antisthenes'ten sonra Kinik düşüncesini gerek teorik olarak gerekse teorinin pratikteki yansıması olarak yaşam biçimiyle daha yüksek noktaya taşımıştır. Onun düşünceleriyle yaşantısı arasında muazzam bir tutarlılık göze çarpar. Hakkında yazılanlardan yola çıkarak boyun eğmeden, kimseye minnet etmeden yaşamış biri kişi olduğu görülmektedir. Öğüt vermekten ziyade insanlara örnek bir şahsiyet olduğu bilinmektedir. Yazmış olduğu birçok kitabı olmasına rağmen elimize ulaşanı olmamıştır. Diogenes'in yaşantısına ve düşüncelerine ilişkin bilgi onunla ilgili anlatılan yüzlerce anekdot sayesinde elde edilir. Bu noktada bilhassa *Diogenes Laertios* önemli bir referanstır. Onunla ilgili anlatılanlara bakılsa Diogenes'in Sinop'ta başlayan yaşamı, sürgüne uğradıktan sonra Yunanistan'da bir metek³ olarak hak ve özgürlüklerinden kısıtlı, herhangi bir geliri olmadan devam etmiştir. Hakkında en çok söylenen arasında Atina'da bir fıçıda⁴ yaşamını sürdürmesidir (Cevizci, 2013: 115-116; Nutku, 2018: 71). Toplumsal yaşama ve kültüre karşı konumunu ve tavrını bu şekilde ortaya koymaktadır (Günay, 2018: 101). Diogenes bir köpek gibi yaşamaya karar verir ve böylece artık ona *kynikos*⁵ denmeye başlanır. Köpek olarak anılmasına neden olacak ne yaptığı sorulduğu zaman kendisine bir şey veren insanlara sırnaştığını, vermeyenlere ise havladığını ve kötülere dişlerini geçirdiğini ifade etmiştir (Laertios, 2021: 276). O, dinde, davranışta, giyinmede, barınmada, yiyecek ve terbiyede olsun bütün geleneği yadsıyıcı bir tavır takınmıştır. Dilenerek yaşamış, bunun kendisine ait olanı ya da hak ettiğini istemek olduğunu söylemiş. Sadece insanlarla değil hayvanlarla da kardeş olduğunu ilan etmişti (Russell, 2002: 378; Laertios, 2021: 270). Sade bir yaşamı yeğleyen Diogenes'in bazılarına göre aynı zamanda içine girip uyumak için kullandığı iki kat harmanisi,⁶ içine yiyeceklerini koyduğu heybesi ve bir de yaşlanınca edindiği bastonu dışında başka bir mal varlığı yokmuş. Bir evi olmadığından kahvaltı etmek, uyumak, konuşmak her ne yapmak isterse özel bir yer arama gereği duymaz, istediğini istediği yerde yaparak yaşamış.

³ Yunanistan'da yaşayan yabancılara verilen isim. Ayrı bir sınıf olarak görülür ve bazı haklardan yoksun bırakılırlardı.

⁴ Gilbert Murray, *Grek Dininin Beş Sahnesi* adlı eserinde (s.119) Diogenes'in bir fıçı içinde değil de ilkel zamanlarda cenazeler için kullanılan büyük bir toprak kapta yaşadığını söylemekteydi (Bk. Russell, 2002: 378).

⁵ Köpeksi.

⁶ Vücudun bütünü sarı, kolsuz, pelerine benzer bir tür giysi.

Gereksinim duyduğundan fazlasını istememek için yazın kızgın kumlarda yuvarlanır, kışın da heykellere sarılırmış (Ketenci, 2018: 120). Heybesinde su içmek için taşıdığı bir tas taşıyan Diogenes, bir gün küçük bir çocuğun avucuyla su içtiğini görünce, küçük bir çocuk yalın yaşayışta beni geçti diyerek heybesinden tasını çıkarıp fırlatmıştır. Yine bir çocuğun çanağını kırarak mercimek lapasını bir parça ekmeğin arasına koyup yediğini görünce tabağını da kaldırıp atmıştır (Laertios, 2021: 266-267). Sokrates'in mütevazı evine, küçük kanepesine ve her zaman bile giymediği sandaletlerine aşırı önem verdiği için gösterişe düşkün olduğunu söyleyen bu adama Platon "delirmiş Sokrates" yakıştırmasını yapmıştır (Aelianus, 2020: 59). Dünya malını, parayı, zenginliği istemeye değer bulmadığı gibi yüce, büyük, itibar sahibi bir kişi olmayı da istemeye değer bulmamıştır. Etiketin, unvanın, tacın, tahtın, topluluk halinde yaşamak için şart görülen şeylerin anlamsız olduğunu iddia etmiştir (Ketenci, 2018: 125).

Diogenes'in Antisthenes ile yollarının kesişmesinin, felsefeyle tanışmasının, Kinik gibi sert ve çetin bir öğretiyi vücudunda cisimleştirmesinin ilginç bir o kadar da kehanete dayalı bir öyküsü vardır. Diogenes'in babası hazinedar Hikesios'tur. Anlatılanlara göre Hikesios kendi himayesindeki devletin parasının değerini düşürdüğü için, bir nevi sahte para bastığı için de denilebilir, Sinop'tan sürülmüştür. Diğer bir söylentiye göre bu sahtekârlık olayında bizzat Diogenes'in kendisinin parmağı vardır. Üstelik ona atfedilen *Pordalos* adlı eserde Diogenes bunu itiraf etmiştir. Bu nedenle babasıyla birlikte vatanlarını terk etmeye mecbur kalmışlardır. İşin kehanet boyutuna gelince zamanında Diogenes'in kendisi bir denetçi-yken diğer denetçiler tarafından aklı çelinerek paranın değerini düşürmesi için ayartılmıştır. Bunun üzerine Delphoi'ya da kendi şehrindeki Delos kehanet merkezine giderek kendisinden istenen bu işi yapıp yapmaması konusunu Apollon'a sormuştur. Tanrı ona tedavüldeki parayı bozması için onay verince paranın değerini düşürmüştür. Yaptığı ortaya çıkınca sürgün edilmiş ya da kendisi korkarak şehirden kaçmıştır. Aslında işin aslı Diogenes'in Apollon'dan aldığı icazeti yanlış anlamasından kaynaklanmaktaydı (Laertios, 2021: 260). Apollon, felsefeye başlamak isteyenlerden iki ilkeyi benimsemelerini istemektedir: "Kendini bil" ve "Parayı boz". Apollon, Diogenes'teki cevheri sezmiştir, zaten bir tanrının bir zerreden habersiz olmasının mümkünatı yoktur. Apollon, Diogenes'i bizzat felsefenin kucağına atmıştır. Bunu, başkalarına yaptığı gibi sözlerle zorlayarak değil, onun kendisine da-

nışmaya geldiği mevzu üzerinden sembolik olarak kullandığı “Parayı boz” ifadesiyle eğiterek yapmıştır (Julianus, 2020: 47). Nasıl ki Sokrates kendisiyle ilgili kehanetin⁷ anlamına uygun olarak tanrıya tek hizmet etme yolu olduğuna inandığı için sorgulayan bir yaşamı benimsediğini söylediye, Diogenes’in de aynı şekilde felsefenin Apollon’un kehaneti tarafından şekillendirildiğine ikna olduğu için her şeyi olgularla sınaması ve doğru ya da yanlış diye düşünmeden başkalarının sanılarından etkilenmemesi gerektiğini düşünüyordu (Julianus, 2020: 81). Diogenes’in kendisi de sürgün edilmesini ve malını mülkünün yitirmesini inzivaya çekilmek ve felsefeye yönelmek için bir fırsata çevirmiştir (Plutarkhos, 2020: 47). Sürgün olduğu yüzüne vurulduğunda bu durumdan hiç guncunmayarak bu sayede filozof olduğunu dile getirmiştir (Laertios, 2021: 271). Yani bir kalpazanlığın ardından Diogenes ruhunu arındırmak amacıyla kendini felsefeye adamıştır. Yaptığı hatanın bilincine vararak ve ömrünü bununla hesaplaşarak geçirmiştir. Diogenes kendisiyle yüzleşerek kendisini aşmış ve kendi omuzları üzerine yükselerek bambaşka biri haline dönüşmüştür (Ketenci, 2018: 119).

Atina’ya geldiğinde adeta bir dilenci kılığına bürünen Diogenes burada Sokrates’in yoldaşları Platon, Aristippos, Aiskhines, Antisthenes ve Eukleides ile karşılaşır ve zamanla onlar içinde sadece Antisthenes’e yakınlık hisseder. Onun sözlerinin doğruluğuna ve insanlığın yararına olduğunu düşünür. Ona öğrenci olmak ister, yanına öğrenci almak istemeyen Antisthenes tarafından sürekli reddedilir ama eninde sonunda kendisini ona öğrenci olarak kabul ettirir, üstelik en meşhur öğrencisi olur. Aralarında ilginç bir muhabbet oluşur. Diogenes, Antisthenes’in kendi sözleriyle çeliştiğini gördüğünde onu eleştirir, kişiliğinin zayıflığından söz eder onu ne kadar ses çıkarırsa çıkarsın kendi sesini duymayan bir trompete benzetirdi. Bu benzetmeyi hoşgörü ile karşılayan Antisthenes, Diogenes’i kanat sesleri az çıksa da iğneleri delici olan arılara benzetirdi (Dio Chrysostomus, 2020: 48-49). Gerçekten de Diogenes, An-

⁷ Sokrates’in çocukluk arkadaşlarından Khairaphon, Sokrates’in bilgeliğinin ölçüsünü öğrenmek amacıyla Delphoi tapınağındaki kâhine gider ve kahin ona bu dünyada Sokrates’ten daha bilge birinin olmadığını söyler. Bu olay Sokrates’in düşünce hayatında ve felsefe faaliyetlerinde önemli bir dönüşüme yol açmıştır. Kâhinin mesajının gerçek anlamını ortaya çıkarmanın peşine düşen Sokrates farklı sınıf ve gruplardan insanları, zanaatkârları, ozanları ve politikacıları sorgular. Sokrates sorguladığı insanların tam bir bilgisizlik içinde olmalarına rağmen bu bilgisizlerinin farkında olmadıklarını görür ve aslında bilmediğini bilen tek kişinin de kendisinin olduğunu farkına varır (Cevizci, 2013: 40-41).

tisthenes'i eleştirerek överdi. Onun için beni zenginken fakir yaptı ve geniş bir ev yerine bir fıçıda yaşamamı sağladı derdi (Macrobius, 2020: 50). Tenkit minnettarlık ifade ettiğinde bu durum aralarında kabul edilebilir bir şaka haline dönüşmüştür (Plutarkhos, 2020:50). Hem onun Antisthenes'le karşılaşması Diogenes'in kendisiyle ve varolan her şeyle, her insanla ilişkisinde ilkin kendine yönelmesinin, kendini ve başkalarını, başka var olanları anlayabilmesinin, hem işe hem söze değer vermesinin, aynı zamanda eleştirel olabilmesinin yolunu açmıştır (Çotuksöken, 2018: 110).

Diogenes, hocası Antisthenes'in ortaya koymuş olduğu insan anlayışını ve etik görüşünü geliştirmek suretiyle, *physis-nomos* (doğa-yasa) ayrımı ve özerkliğe ilaveten, sözünü sakınmama anlamında konuşma özgürlüğüne dayalı yeni bir özgürlük telakkisi ekseninde derinleştirerek erdemi ve ahlaki hayatı doğaya uygun bir hayat olarak değerlendirmiştir (Cevizci, 2013: 117). Özellikle Diogenes'in görüşlerinin şekillenmesinde Sofist Hippias'ın Platon'un *Protagoras* diyalogunda ortaya attığı (Arslan, 2006: 54) ve daha sonra yine bir Sofist olan Antiphon'un *Hakikat Üzerine* adlı eserinde daha keskin ve daha geniş kapsamlı olarak ele aldığı *physis-nomos* veya *doğa-yasa* karşıtlığı etkili olmuştur (Arslan, 2006: 59). Antik Yunan düşüncesinde *nomos* yazılı ya da yazılı olmayan her türlü yasa, yerleşik kural, gelenek, görenek ya da töre anlamında kullanılırdı (Güçlü ve diğ., 2003: 1045). Bir şeyin, özellikle de canlı bir şeyin, doğuştan gelen kendine özgü niteliği ya da bir bütün olarak doğal dünya veya kozmik düzen anlamını içeren *physis* ise insan eliyle yaratılan, son biçimini insanın verdiği sanat, kültür, teknik türünden şeylere ya da insan tarafından uzlaşmaya dayalı olarak belirlenen yasaya, geleneğe göreneğe karşıt olarak doğa manasına gelir (Güçlü ve diğ., 2003: 1137). *Pyhsis-nomos* karşıtlığı devletin yasası ya da bir toplumun töresi ile insan doğasının gereksinimleri arasındaki karşıtlık çerçevesinde yürütülen insanın nasıl ya da neye göre yaşaması gerektiği tartışmasıdır. Bu, Batı felsefesinde ahlak üzerine yürütülen ilk ciddi tartışmadır. Bu tartışmada *physis*'ten yana olanlar yasaların insanın doğasıyla çeliştiğini; adaletin yalnızca yasalara körü körüne itaat etmekle sağlanamayacağını savunurlar. *Nomos*'tan taraf olanlar yasanın olmadığı yerde insanlıktan uzak bir yaşamın hüküm süreceğini; toplumda kargaşanın hâkim olacağını; düzene ruhunu veren ahlak kurallarının çökeceğini öne sürerler (Güçlü ve diğ., 2003: 1045). Hippias insanlar arasında doğal bir benzerlik, doğal bir akrabalık olduğunu ancak, yasaların veya adetlerin, uylaşımın bunu

kabul etmediğini belirtir. Antiphon, Sofist Prodikos'tan devraldığı bütün insanların doğa bakımından benzer ve dolayısıyla eşit olduğu görüşünü sürdürerek insanlar arasında bir fark olmadığını söyler. Tüm insanlar doğası, özellikleri ve ihtiyaçları bakımından benzerdir. Herkes ağzı ve burnu ile nefes alıp verir, elleriyle yemek yer. Hal durum böyleyken insanların soylulara, iyi aileden gelenlere öyle olmayanlardan farklı muamele etmesi neye dayandırılabilir? Oysa soylularla soylu olmayanlar, Yunanlılarla Yunanlı olmayanlar arasında doğaları bakımından bir ayırım yoktur. Şayet soylularla soylu olmayanlar, Yunanlılarla Yunanlı olmayanlar arasında sürdürülmek istenen bu ayırımın doğal bir temeli yoksa doğadan ileri gelmiyorsa nereden kaynaklanmaktadır? Elbette ki adetlerden, geleneklerden, uyaşımlardan, yasalardan yani *nomos*'tan ileri gelmektedir (Arslan, 2006: 58-59). Platon'un *Gorgias* diyalogunda karşımıza çıkan bir Sofist Kallikles de yalnız yasaların değil, ahlak kurallarının da çok değişik ve çeşitli olduğunu -yer yer, zaman zaman değiştiğini- bunların büyük bir kısmının insan eliyle konulmuş düzenler olduğunu, herkesin her yerde, her zamanda bağlayacağı yasaların ise ancak doğa tarafından konulmuş yasalar olduğunu ileri sürmüştür (Gökberk, 1999: 42). Bu ayırım çerçevesinde Diogenes de doğaya dönüş düşüncesini benimsemiştir. Onun utancı ve utanılması gereken şeyleri yeniden değerlendirmeye tabi tutması bu bağlamda ele alınır.

3. Etik Alanın İnşasında Utanmazlığın Yeri

Deneyimleyen kişi için rahatsızlık verici bir duygu olan utanma, kişinin söylediği bir sözden veya yaptığı bir davranıştan dolayı gülünç ya da komik bir duruma düşmesi, mahcup olması, onurunun kırılması, gururunun incinmesi deyim yerindeyse kepaze olması olarak tanımlanabilir. Utanma, toplumsal yaşamın içinde bir insanın diğeri ya da diğerkleri ile kurduğu ilişkide ortaya çıkar, insani ilişkileri derinden etkiler ve insanların sosyal yaşantılarının işleyişinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü utanma herkesin bireysel yaşadığı bir hal olmasına rağmen son derece güçlü bir toplumsal zemine sahiptir. Nelerden utanılacağı bu toplumsal zemin üzerinde inşa edilir ve bu zemin ne kadar güçlü ise kişi üzerinde o kadar çok derin etki bırakır. Kişi toplumda kabul görme ve onaylanma güdüsü ile utancın yansımalarını eylemlerinde gösterir. Bu haliyle utanmanın için ahlaki, örfi, dini ya da hukuki ölçütlere ve kıstaslara göre gerçekleşen bir durum olduğu söylenebilir. Ta ki bebeklikten itibaren edinilmeye başlanan düşünce yapıları ve davranış kalıpları bu duygunun yerleşmesinde ve içselleştirilmesinde etkili olmaktadır. Zira

toplumca ayıp, kusur, kabahat, günah kabul edilen şeylerin yapılması yüzde ince bir kızarma haline neden olmaktadır. İnsanlar toplumsal kuralları ihlal ettiklerinde ve toplumun beklentilerinin aksini gerçekleştirdiklerinde utanma huzur bozucu bir duygu olarak karşılırlarına dikilmektedir. Zaten utanma ile eş anlama gelen edep de toplumun töresine uygun davranış olarak tarif edilir. Bu yüzden toplumsal yaşantının içinde bazen hiç istenmeden de olsa sosyal düzenin akışını bozan ya da zarar veren durumlar utanma ile sonuçlanabilmektedir. Mesela bir davet sofrasında yemek yerken geçirmek utanılacak bir duruma dönüşür. Çünkü görgü kuralları böyle söyler. Ya da bir sevgi göstergesi olarak kişinin çocuğuna sarılması büyüklerin yanında utanılacak bir durum yaratabilir. Çünkü adetler bunu ister. Ve ya gündelik yaşam pratikleri içinde şan, şeref ve mertlik belirlenir. Zenginlik hep övünç verici olarak kabul edilirken fakirlik ve muhtaçlık hep utanılacak bir durum olarak kabul görür. Görüldüğü üzere utanma duygusunun esasında kişinin toplum içerisinde küçük düşmesi ya da kişinin benliğinin başkalarının nazarında zedelendiği inancı yer almaktadır. Buna karşın yüzüstlük, arsızlık olarak dile getirilen utanmazlık ya da utanmaz olma durumu toplumdaki genel kabullerin aksine olmayı ve davranmayı gerektirir. Öyleyse nasıl olur da utanmazlık Diogenes tarafından etik bir ilke olarak değerlendirilmektedir?

Diogenes, bir ahlak pratikçisidir. İyiyi ve kötüyü tanımlamakla zamanını geçirmedi, davranışlarıyla örnek olmayı uygun buldu. Davranışlarında aşırılıklar görülür, orta yoldan gitmek ona göre değildi (Nutku, 2018: 69). *Physis-nomos* veya *doğa-yasa* ayrımından hareketle Diogenes utancı yeni baştan tanımlamaya kalkışmıştır. Erdemi doğaya uygun yaşanmış bir hayat olarak gören Diogenes için insan ancak doğaya uygun bir tarzda yaşarsa iyi ve ahlaklı olabilirdi. Bu nedenle utanca dayalı geleneksel ahlakı reddeden Diogenes temel ihtiyaçları yaşanan kültürün sınırlama ve yasaklarını dikkate almadan karşılanması gerektiğini ileri sürerek toplumsal normlara karşı kayıtsız kalınması gerektiğini söylemiştir. Çünkü onun gözünde moral yaşantıyı şekillendiren her türlü kural, yasa, örf, adet, gelenek uzlaşımın ürünüdür (Cevizci, 2013: 117-119). Yani Diogenes'te bir insanın diğerinden utanması için ortaya atılan gerekçeler uzlaşımıdır. Bu bağlamda Diogenes'de "utanmazlık" kendi başına zararsız olan bazı eylemlerin hiçbir şekilde yapılamayacağını öne süren uzlaşımı umursamamak anlamına gelmektedir (Cevizci, 2002: 56). Laertios'un bildirdiğine göre esasında Diogenes'in kendisi de her

şeyi toplum içinde yapmayı adet haline getirmişti. *Demeter*lik işlerini de *Aphroditelik* işlerini⁸ de ortalıkta yapan Diogenes'in mantığı şu şekilde işlemekteydi: Kahvaltı etmek tuhaf değilse, agorada⁹ da tuhaf değildir; kahvaltı etmek tuhaf değildir; öyleyse agorada da tuhaf değildir (Laertios, 2021: 279-280). Diogenes'in yaşadığı çağın Atina'sında sosyal yaşam kuralları bugünkünden elbette farklıydı. Dışarıda yemek yemek bile ayıp görülürken Diogenes kendini sokakta tatmin ederdi. Aşağılanmayı göze alarak, daha doğrusu aşağılanmayı umursamayarak, böyle bir duygunun olmadığını varsayarak bunu yapardı (Peker, 2021: 16). Çarşıda yemek yediği kınandığı için karnım acıktıysa ne olmuş, ne var ki bunda diyerek (Laertios, 2021: 275) tepkisini koymuş ve eklemiştir: Eşekler de canları isteyince yemek ve su arar (Simplicius, 2020: 86). Bununla Diogenes'in asıl göstermek istediği insanların özel dünyalarında ve mahrem hayatlarında yaptığı şeyleri açıkta yapmanın bir sakıncası olmadığı ve onlarda utanılacak bir durumun bulunmadığıdır (Cevizci, 2013: 118). Ancak kötü olandan utanılır, doğal olan bir şeyi herkesin gözü önünde yapmanın bir sakıncası olamaz. İnsan kendi kendinden utanmadan yapabildiği bir şeyi başkasının gözü önünde de rahatlıkla yapılabilir. İnsanın kendisinden utanmayı gerekli görmediği bir şey için başkasından utanması kadar saçma bir şey yoktur. Doğru olan bu türden uzlaşımlara karşı kayıtsız kalmak, aldırış etmemektir (Akarsu, 1982:45). O, uzlaşım dayalı olduğunu düşündüğü ter türlü gelenek, görenek, adet ve töreyi umursamadan, kendisiyle baş başayken yapmakta olduğu eylemleri her hâlükârda her yerde yapılabileceğini sadece söylemekle kalmamış kendi yaşantısında da bunu göstermiştir. Nitekim onun bir insanın en gizli hallerini aleni bir şekilde çekinmeden sergilediğinden söz edilir. Çünkü ona göre doğaya uygun olan her ne varsa sokak ortasında gerçekleştirilebilir, ondan utanmaya gerek yoktur. Zaten bir gün agorada mastürbasyon yaparken görülen Diogenes kendisini kınayanlara pişkin pişkin "keşke ovuşturmakla karnın da açlığı geçse" demiştir (Laertios, 2021: 270). Dahası utanmazlıkta sınır tanımayan Diogenes fahişe Lais'le herkesin gözü önünde cinsel ilişkiye girmiş ve karşılığında kadını sırtında taşımıştır. Ulu orta yerde fahişelerle cinsel ilişkiye girmesini insanlara kötü örnek olduğunu söyleyen birisi ona ne yapıyorsun böyle diye çıkışınca başarabilirsem bir insan yapıyorum diye cevap vermiştir (Akt. Luck, 2011: 164-165). Erdemi temsil ettiğini söyle-

⁸ Demeter'in işi yemek, Aphrodite'nin işi cinselliktir.

⁹ Çarşı.

yen bu Kinikli'nin nasıl bir erdemi temsil ettiği insanlara pek anlaşılır gelmiyordu. Herkes Diogenes'e özenle toplumun hali ne olur diye düşünüyordular (Akt. Luck, 2011: 180). Sık sık sokakta işerken yakalanan Diogenes'e bir yemekte birileri köpekmiş gibi önüne kemik attığında o da hiç aldırış etmeden gidip köpek gibi üstüne işemiştir (Laertios, 2021: 271). Diogenes toplumun nasıl önyargılar içinde yüzdüğünü bildiğinden, toplumda söylenenlere kulak asmaz, toplumun alışkanlıklarına, yasalarına bağlanmazdı. İnsanın koyduğu her şeyi doğaya aykırı; bunların bir kısmını gereksiz, bir kısmını soysuzlaştırıcı bulurdu. Onda doğaya dönmek, doğal yaşamak önemlidir (Gökberk, 1999: 50). Doğaya uygun yaşamayı moral hedef haline getirilmesinden yanadır. Bu yüzden insanın doğallığına aykırı olduğunu düşündüğü toplumdaki yapaylıklara ve uzlaşılara karşı meydan okumuştur. O, insanları yalın ve sade bir hayata davet ederken yerleşik kuralların boş ve temelsiz olduğunu göstermeye çalışmıştır (Cevizci, 2013: 117-118). Mesela ona göre eğer biri orta parmağını uzatarak yürürse, ona deli gözüyle bakılır, ama işaret parmağını uzatırsa sorun yoktur (Laertios, 2021: 266). Çünkü mevcut kurallarda orta parmağı göstermek büyük bir aşağılamanın işareti sayılmaktaydı. Demek o ki Diogenes'e göre ayıbın bilgisi toplumsal alanda inşa edilmekte durumlar ve olaylar karşısında ne yapmaları gerektiği insanlara bildirilmektedir. Fakat insanlar resimdeki kuru inciri yemek yerine gerçek inciri yemeyi yeğledikleri yerde gerçek yaşam biçimini göz ardı ederek yazılı kurallara göre yaşamaktadırlar (Laertios, 2021: 271). Bu yüzden Diogenes, insanlara lanet okumadan çekinmez. İnsanlar için görünüşleri insan ama içleri birer maymun demektedir. İnsanları yasaları icat etmekle kendilerini bir şey sanmakla suçlamaktadır. Yasaları insanların içine yerleşmiş olan kötülüğe delalet ettiğini belirtmektedir (Akt. Luck, 2011: 187). Dahası insanlar için;

sağduyuya dayanarak karar vermiyorsunuz, olasılık, inanılabilirlik, herkes tarafından kabul edilebilirlik alanında yozlaşarak alıyorsunuz kararlarınızı, her şeye bir kulp takıyorsunuz, ama hiçbir şey bilmiyorsunuz, tıpkı atalarınız gibi, bilgisizlik ve anlayışsızlıkta dolayı kıvrandığınız için kendinizi gülünç duruma düşürüyorsunuz, iyi ki de böylesiniz. Sizden yalnız “köpek” değil, doğa bile nefret ediyor (Akt. Luck, 2011: 187)

diyerek insanların yanlış eğitildiğini, şöhret düşkünü, anlayışsız, açgözlü, ölçsüz olduklarını dile getirerek onlara en güzel cezayı doğanın verdiğini söylemektedir. Ne yazık ki ölüm hepsinin başının üstünde

sallanmaktadır. Diogenes bu hususta Antisthenes'le karşılaştığı için kendisini şanslı görmekteydi (Akt. Luck, 2011: 188-189).

Diogenes, değer vermediği zenginlere aşağılayıcı ve küçümseyici bir tavırla bakardı ve çok kıskırılmadığı sürece onların sorularına cevap vermez, onları umursamazdı (Çağlayan, 2020: 190). Çünkü zenginlerin birçok yoksulun acıları üzerine yaşamlarını kurduğunun farkındaydı. Onların acısını içinde hissediyordu. On binlerce aç ve barınacak yeri olmayan, soğuktan titreyen, vücutlarını örtecek hiçbir şeyi bulunmayan yoksul ve sefil insanlara karşı gösterişli ve görkemli hayat süren binlerce insanı doyuracak kadar yiyeceği bir gecede tüketen doymak bilmeyen zenginler onu sinirlendiriyordu (Biryukov, 2018: 61). Günün birinde Antisthenes'ten kalan öğrenciler Diogenes'in fıçıının etrafını sarmış ve ona bazı soruları olduklarını söylemişler. Diogenes onlara hitaben ne soracaksanız sorun zenginlerden birinin yemekli davetine gideceğim demiş. Bu cevap üzerine öğrenciler çok şaşırılmış olsalar da belli etmeyecek sorularını sormaya başlamışlar. Soruların ardı arkası kesilmezken Diogenes yemeğe gideceğini hatırlatarak hep birlikte gitmeyi teklif etmiş. Artık dayanamayan öğrencilerden bir tanesi ekmek ve soğan yemeye alışkın biri olarak Diogenes'in nasıl zenginin sofrasına gideceğini sormuş ve ardından yemek sizi rahatsız etmesin diye eklemiş. Ayağa kalkan Diogenes kimin kimi rahatsız edeceğini biraz sonra görürsünüz diyerek hep birlikte yola koyulmuşlar. Davetin verileceği zengin eve gelince kapıdaki görevliler sefil, gariban, yoksul olan bu haybeci takımını içeri almak istememiş. Çünkü içeride süslü püslü, varlıklı, kalburüstü insanlardan oluşan bir kalabalık vardı. Buna sinirlenen Diogenes görevlilerin elinden sıyrılarak yemek kazanlarının olduğu yöne doğru koşmaya başlamış. Görevliler tam onu yakalamak üzereyken evin sahibi zengin kadın Diogenes'e dokunmamalarını emretmiş. Herkes bu kirli pasaklı adamın kim olduğunu ve ne yapacağını merak etmekteyken yemek kazanlarının başında sanki bir şey söyleyecekmişçesine dikilmekte olan Diogenes donunu çıkararak yemek kazanlarının üzerine işlemiş. Bunun üzerine görevliler onu çok fena hırpalamış. Ev sahibesi zengin kadın onu görevlilerin elinden zor almış ve ona bunu neden yaptığını sormuş. Diogenes kadına dönerek asıl niyetinin sıçmak olduğunu fakat gelmeyince sadece işyebildiğini dile getirmiş. Kadın ısrarla neden yaptığını üstelleyince Diogenes de bu geceye bir katkım olsun istedim diye cevap vermiş (Çağlayan, 2020: 168-171). Birkaç gün sonra Diogenes'in bu olayına şahit olan adamın biri de Diogenes'e neden yemeklerin üzerine

işediğini sorunca tek tek sizlerin üzerinize işemek zor olacağından yemeginize yaparak hepinizin ağzına işemiş oldum şeklinde yanıtlayarak adamı paylamıştır (Çağlayan, 2020: 178-179). Bu davranışıyla Diogenes lüksün ve zenginliğin, adı sanı ünlü biri olmanın istenmeye değer bir şey olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca Akdemir'in ifade ettiği gibi de insanın istekleri ve ihtiyaçları arasında radikal bir ayrıma gitmektedir ve mutluluğu amaçlayan bireylerin, isteklerini karşılamak yerine, ihtiyaçlarını doyurmakla yetinmelerini önermektedir. Çünkü Diogenes'in lugatında yetinme duygusu mutluluğun ve onun zorunlu koşulu olan ahlaklılığın ve de özgürlüğün nedeni olmak durumundadır (Akdemir, 2018: 137). Diogenes, hiçbir şeye ihtiyaç duymamak tanrıya özgüdür, çok az şeye gerek duymak tanrıya benzemektir diyordu (Akt. Luck, 2011: 19).

Diogenes'le ilişkilendirilen daha birçok utanmazlık örneği anlatılır. Sürekli pis yerlere girip çıkıyor diye kınandığında güneş de pisliğin içine batıyor, ama kirlenmiyor diyordu (Laertios, 2021: 277). Olur, olmaz yerlere tükürüyordu, bir gün biri onu zengin bir eve götürüp yerlere tükürmemesini tembihleyince Diogenes önce hımkırır sonra da adamın yüzüne tükürüp tükürecek daha kötü bir yer bulamadım demiştir (Laertios, 2021: 265). Zira evin her duvarı muazzam resimlerle doluydu, harka mozaiklerle süslü olan tavana tanrıların resimleri yapılmıştı ve tüm mobilya parlak ve temizdi, halılar ve divanlar da güzelce süslenmişti, değersiz olduğu görülen tek şey evin sahibiydi. Nitekim toplumlar içinde en değersiz yerlere tükürülmesi evrensel bir adettir (Galenus, 2020: 100). Ekmeğini elinden düşürüp yerden almaya utanan birisini görünce, ona ders vermek için bir testinin boynuna ip bağlayıp sürüklemiştir (Laertios, 2021: 266). Bir seferinde, bir hatibin sözlerini huşuyla dinleyen kalabalığın içinde çömelip bağırsaklarını boşaltıvermiştir. Güya bu şekilde söylev hakkında ne düşündüğünü gösteriyordu (Marchand, 2018: 18). Herkes tiyatrodan dışarı çıkarken o üzerine gelen kalabalığın arasından geçerek içeri girmeye çalışıyordu. Neden böyle yapıldığı sorulduğunda da tüm yaşamı boyunca yapmaya çalıştığı şeyin bu olduğunu söylemiştir (Laertios, 2021: 278). Ya da başka bir örnekte çarşıda geri geri yürürken insanlar ona güldüğünde aslında onların yaşam yolunda yanlış yöne gittikleri halde onlara neden benim geri geri yürümeme gülmekten utanmıyor musunuz diye sormuştur (Stobaeus, 2020: 97). Kendisinin de ifade ettiği gibi sürekli olarak topluma ve toplumun uzlaşsımsal değerlerine karşı savaşıyordu. Diogenes'in toplum standartla-

rının yanlış olduğunu hissettiği için “paranın yüzeyini kazıma”¹⁰ çağrısı ile bütün geçerli kural, adet ve yasalara karşı saldırıda bulunmayı ifade etmekteydi (Akt. Ketenci, 2018: 122-123). O, hakikati geçerli kanılara ve gelenekelere karşı gelmekte bulur. Mevcut eğerleri alt üst etmek ister. İnsanlara yaşamlarını baştan aşağıya değiştirme çağrısında bulunur (Akt. Luck, 2011: 26).

Yaşantıdaki amacı, babasının yaptığını yapmak, paranın yüzünü değiştirmekti. Fakat çok daha geniş ölçüde. Dünyada geçerli paranın yüzünü değiştirecekti. Geleneksel olarak, vurulan her damga sahteydi. Genel olarak, kral olarak damgalananlarla; onur olarak, bilgelik olarak, mutluluk, zenginlik olarak damgalanan şeyler hep, üzerinde yalan yanlış yazılar taşıyan aşağılık madenden yapılmıştı (Akt. Russell, 2002: 377-378).

Diogenes için asıl utanç verici olanın kişinin kendisini uzlaşım sal değerlere teslim ederek ruhundan ayrı düşmesi ve özünden uzaklaşmasıdır. Buna yüzden erdem yönünde güçlü bir tutkusu vardır. Ona göre insan erdemli olmakla yükümlüdür. Oysa insanlar değerli saydıkları şeyler uğruna yaşamayı erdemli yaşamaya seçtiklerinden dolayı Diogenes için insan değil de pisliktirler. Bu nedenle “insanlar” diye bağırdığında etrafında toplananlara “pislikleri değil, insanları çağırdım.” demektedir (Ketenci, 2018: 124; Laertios, 2021: 265). Ya da bir gün olimpiyat oyunlarından dönerken büyük bir kalabalıkla karşılaşp karşılaşmadığı sorulduğunda büyük bir kalabalık olduğunu ama bir insan bile göremediğini söylemişti (Laertios, 2021: 276). Yine hamam çıkışı içeride yıkanan çok kişi var mı diye sorulduğunda büyük bir kalabalığın olduğunu çok kişinin olmadığını belirtmişti (Laertios, 2021: 268). İşte gündüz vakti elinde fenerle insan araması hep bundan kaynaklanmaktaydı (Laertios, 2021: 268). Kendisi erdem karşısında dünya nesnelere hiç de kulak asmazdı. Arzudan elini ayağını çekmekte erdemi ve ahlaksal özgürlüğü aramaktaydı. Talihin sunduğu maddi nesnelere karşı ilgisiz kalmakla kurtuluş sağlanmış olmaktadır. Fakat burdan şu anlaşılmalıdır. Dünya kötüdür, ondan el etek çekmeliyiz, bağımsız olmalıyız. Dış nesneler kalıcı değildir. Çabalarımızın ürünü değil, talihin vergisidirler. Yalnızca dünyadan el çekmekle duyulan hoşnutluk türünden öznel şeyler kalıcıdır (Russell, 2002: 378). Aksine Diogenes’te yaşamak felaket değil, kötü yaşamak felakettir (Laertios, 2021: 274). Nitekim santurunu

¹⁰ Grekçe para sözcüğü (nomisma) yasa (nomos) sözcüğünden türemiştir (Bk. Ketenci, 2018: 122).

akort eden birini gördüğünde sesleri tahtaya uydurup, ruhunu yaşama uydurmamaya utanmıyor musun diyerek azarlamıştır (Laertios, 2021: 278). Güzel yaşamak umrunda olmayan birine ne demeye yaşıyorsun diye karşı çıkmıştır (Laertios, 2021: 278). Tanrıların insanlara kolay bir yaşam biçimi başışladıklarını, ama insanlar ballı çörek, koku ve benzeri şeylerin peşinde oldukları için, bunun saklı kaldığını durmadan bağıra çağıra söylerdi. Bu nedenle sandallarını kölesine bağlatan birine burnuna da üflemedikçe, tam mutlu sayılmazsın, ellerini kullanamadığın zaman, mutluluğun tam olacak demiştir (Laertios, 2021: 270).

Diogenes, başta cinsellikle ilgili tabular olmak üzere bütün tabuların, sınırlamalardan ve yasaklamalardan ibaret olan sosyal geleneklerin rasyonel dayanaklarını eleştirmenin yanı sıra iyi olduğu düşünülen şan, şöhrat, zenginlik gibi şeylerin peşinden koşmanın yanlışlığında söz etmekteydi. Bu yüzden soyluluk, ün ve benzeri şeylerle alay eder, bunları kusurların göstermelik süsleri olarak tanımlardı. O, bu çerçevede hâlihazırdaki utanç anlayışını ve bu utanç anlayışına bağlı olarak geliştirilen ahlak anlayışını değiştirmekten yanadır. Bununla birlikte özgürlüğün de bilindik anlamının değişmesini isteyen Diogenes özgürlüğü, kendine yetme (autarkeia) ve sözünü sakınmama (parrhesia) anlamında değerlendirmektedir (Cevizci, 2013: 119; Laertios, 2021: 281). Diogenes ve zamanın büyük hükümdarı İskender arasında geçen nükteli bir o kadar da hicivli konuşmalar sözünü sakınmama ile ilişkilendirilir. Bunlardan en bilindik olanını Cicero'nun kaleminden aktaracak olursak;

Ancak hiç kuşku yok ki bir Kinik olarak Diogenes kendisine bir ihtiyacı olup olmadığını soran İskender'e şöyle çok daha özgürce cevap vermiştir: "Şimdilik güneşimden biraz çekil." Zira onu güneşlenmekten alıkoyuyordu. O her zaman yaşamı ve talihi açısından Perslerin kralından üstün olduğunu, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını, buna karşılık hiçbir şeyin krala yetmediğini, kendisi hazları arzulamazken, kralın onlarla tatmin olmadığını ve kralın filozofun hazlarının peşinde koşamayacağını söyleyip duruyordu (Cicero, 2020: 135).

Yunanların meclisinin İskender ile birlikte Perslere karşı sefer düzenleme kararı alması ve bu sefer için önder olarak İskender'i belirlemesi üzerine birçok devlet adamı ve filozof İskender'i tebrik etmeye gelmiştir. Elbette bu durum Diogenes'in pek umrunda olmamıştır, İskender'e hiç ilgi göstermemiştir. Bunun üzerine Diogenes'in namını duyan İskender'in bizzat kendisi onu görmeye gitmiştir. Toprağın üzerine

uzanmış güneş banyosu yapmakta olan Diogenes kendisine doğru gelenler olduğunu görünce hafifçe doğrulmuştur. İskender onu selamlayıp kendisinden bir şey isteyip istemediğini sorunca Digones, güneşinin önünden çekilmesini istemiştir. Bu söz üzerine İskender geri çekilmiştir. Yunan halkının koca bir orduyla başaramadığı şeyi Diogenes tek sözle başarmış, İskender'i geri çekilmeye mecbur bırakmıştır. Aldığı cevap karşısında çok şaşırın İskender kendisini küçümseyen bu mağrur ve heybetli adamın cesaretine hayran kalmış (Marchand, 2018: 58; Plutarkhos, 2020: 136) "İskender olmasaydım, Diogenes olurdu." demiştir (Laertios, 2021: 265). Bilindiği üzere Aristoteles'in öğrencisi olan İskender bu deyişle hocasından çok bir köpeksiye saygısını göstermiştir (Nutku, 2018: 70). Burada dikkat çekilecek husus, Diogenes, güneş ile kurduğu doğal ilişkinin yıkılmasına araya giren kral bile olsa mücadele etmemektedir. Kralın gücü Diogenes ile güneş arasındaki doğal ilişkiyi bozmaya yetemeyecektir. Bu durumda Diogenes ile kral arasındaki uylaşımsal ilişki, Diogenes ile güneş arasındaki doğal ilişkinin karşısına konularak ortaya çıkan tezatlık gösterilmekte ve hakikatin iktidarı karşısında yer alan politik iktidarın gücü küçümsenmektedir (Kalaycı, 2018: 83-84). Diogenes ile İskender arasındaki bu diyalogun Ketenci'nin gözünden değerlendirilmesi de dikkate değerdir. Ona göre, olayın geçtiği çağda İskender, bilinen dünyanın en büyük kralı olduğunu ilan etmek üzeredir. Diogenes her ne isterse ayaklarının önüne serebilecek güçtedir. Çünkü insanların istenmeye değer bulduğu her şeyin sahibi olmuştur. Buna karşın Diogenes de bir kraldır. O da istenmeye değer şeylerin tek sahibidir. Ama o, İskender'in düşündüklerinden farklı şeylerin istenmeye değer olduğunu düşünür. İnsanların genellikle istediği ve değerli bulduğu para, mal, mülk, onurlandırılmak... Diogenes için istenmeye değer değildir. Bu yüzden İskender'in Diogenes'e verebileceği bir şey yoktur. İstenmeye değer diye düşünülen şeyler onun için önemsizdir. Diogenes'in istenmeye değer bulduğu şeyler ise İskender'e ait değildir. Diogenes o yüzden İskender'e "güneşimi kapatma" der. Diogenes istenebilecek ya da İskender'in istenebileceğini düşünmediği, her şeyin sahibidir. Güneş de Diogenes'indir. Bu yüzden İskender'den güneşinden çekilmesini ister. Görüldüğü gibi ikisi için de istenebilecek şeyler farklıdır. İnsanların istemeye değer gördükleri şeyler, maddi zenginlik, iktidar, şan, şöhret, onur Diogenes'te bir anlam ifade etmez (Ketenci, 2018: 120-122). Diogenes açısından bakıldığında İskender istemenin elinde bir oyuncaktır, kendisini asla sahibi olamayacağı eninde sonunda geride bırakacağı şeylerin ilelebet tek sahibi sanmaktadır. Diogenes kendisine

dünyevi nesneler vaat eden bu krala acıyarak bakar. Zayıf ve güçsüz gördüğü bilgeye kendi sahip olduklarından bir şeyler vermeyi düşünen İskender açısından bakıldığında karşısında duran fıçıda yaşayan bu fakir adamın “güneşimin önünden çekil” demesi Diogenes’i gerçekten de cesurca konuşan biri yapar. Ama Diogenes açısından İskender cesurca konuşan biri değildir, Diogenes’in gücünün nereden geldiğini kavrayamamıştır. Çünkü Diogenes’e “dile benden ne dilersen” derken güçlü karşısında zayıf olanın sahip olduğu cesaretle konuşmamakta, güçsüz birinin karşısında olduğunu sanma yanılışına düşmektedir (Ketenci, 2018: 130-131).

İskender ile Diogenes’in arasındaki geçen başka örneklerde yine Diogenes’in sözünü sakınmadığı görülmektedir. Sözünü sakınmamanın Diogenes’teki karşılığı yaşamdaki en iyi şeye karşılık geldiğini söylediği konuşma özgürlüğüdür (Laertios, 2021: 279). Ona göre başkasını memnun etmeyi amaçlayan konuşma insanı tıkayan bal gibidir (Laertios, 2021: 272). Bir keresinde İskender, Diogenes’in karşısına dikilip “Ben büyük kral İskender” deyince Diogenes de “Ben de köpek Diogenes” diye cevap verir (Laertios, 2021: 276). İskender kemikle doldurduğu bir tabağı Diogenes’e gönderir. Diogenes tabağı alır ve “Köpeğe uygun bir yemek ama krala uygun bir armağan değil” (Sternbach, 2020: 140) diye cevap vererek yine lafı gediğine koyar. Diogenes’te utanmazlık ise skandala yol açması bakımından sözünü sakınmama tekniği olarak da kullanılmıştır. Diogenes, yemek yenilen yerde mastürbasyon yapmak, işlemek gibi bedensel ihtiyaçlarını gidererek birbiriyle çelişen ve mesafeli görünen davranış kurallarını bir araya getirerek sakandal yaratmayı amaçlamıştır. Bununla terbiye ve davranış kurallarının keyfiliğini aşikâre etmek istemiştir (Kalaycı, 2018: 83).

Diogenes, insanların akılsızlığını eleştirerek ve onları aptallıklarından, anlayışsızlıklarından vazgeçirmeye çalışarak, düşündüklerini dobra dobra söyleme alışkanlığına sahipti (Akt Luck, 2011: 92). Sözünü sakınmamanın yanı sıra kendine yeter olma da Diogenes’te özgürlüğün temelinde yer almaktadır. Diogenes’in Platon ile arasında geçen bir konuşma üzerinden konu değerlendirilecek olursa; günün birinde Diogenes yeşillik yıkarken Platon onu görmüş ve yanına gelerek “Dionysios’un hizmetinde olsaydın, şimdi yeşillik yıkamazdın.” demiştir. Hazırcevaplılığı ve sivri dilli oluşu ile bilinen Diogenes, Platon’a dönerek “Sen de yeşillik yıksaydın Dionysios’a hizmet etmezdin.” diye karşılık vermiştir (Laertios, 2021: 275). Diogenes ve Platon arasındaki bu konuş-

mada Diogenes bir tiranın hizmetkârı olmak koşuluyla yoksulluktan kendini kurtarmayı gerçek bir özgürlük olarak görmemekte hatta böyle-
si bir durum onun nazarında özgürlük bile değildir. Onun için asıl öz-
gürlük yoksulluk içinde yaşamak suretiyle bir tiranın hizmetkârı olmak-
tan kurtulmaktır (Cevizci, 2013: 121). O, insanın her açıdan kendisine
yeten güçlü biri haline dönüşmesini arzu eder. Kendisine kimin zengin
olduğu sorulduğunda kendine yeten cevabını verirdi (Sternbach, 2020:
83).

*Dilenciyim ben. İnsanların önemli saydığı her şeyden nefret ediyorum:
ün, zenginlik, aşk. Ama kimse benden bir şey alamaz, bana bir şey de ve-
remez, her şeyim var benim. Tek efendim doğadır; bana yememi, içmemi
ve uyumamı o buyurur; başka hiçbir şeye itaat etmem. Kendi kendimin
efendisiyim ben. Atinalıların bu durumu anlatan güzel bir sözcüğü var-
dır: otarsi, yani özyeterlik. Kendi kendine yetern insan özgürdür. Ben de
tam anlamıyla özgürüm (Marchand, 2018: 36).*

İnsanın en kötü şartlarda bile mutluluğa ulaşabileceğini yeter ki
gerekli olan her şeyi kendi derinliklerinde taşıyabilmesi gerektiğini be-
lirtir. Çünkü mutluluk topluma, dine, kadere ya da birtakım koşullara
bağlı değildir, kişinin kendi benliğinde gizlidir. Diogenes bunu kendi
yaşantısında somutlaştırmıştır. Memleketinden sürgün edilmesiyle baş-
layan yaşam serüveni Atina'daki yersiz yurtsuz, bir lokma ekmek, ince
bir enteri ve sonradan edindiği baston ile ömrünün sonuna kadar sür-
düğü dilenci gibi yaşam ile yine de mutluluk timsali olması bunun gös-
termektedir. Şükranını dile getirirken;

*insanoğlu için daha ne gerekiyor? Etrafınıza bakın, doğayı nasıl cömertçe
donatmış. Bu çayırardan daha yumuşak bir yatağı nerede bulabilirim?
Şu bülbüllerin sesinden daha güzel şarkıları nerede dinleyebilirim? Han-
gi içecek şurada akan kaynak suyundan daha berrak ve lezzetli olabilir?
Burası yiyecek, içeceklerle dolu. Her yer insanı besleyecek bitkilerle dolu.
Her yer gıda yüklü köklerle bezenmiş. Onları yerinden çıkardığım anda
öğün yemeklerim hazır. Bunları elimden hiç kimse de alamaz. Alacak
olursa, gider yenisini bulurum. Hırsızlarla bile kötü olmama, onlardan
kendimi korumama gerek yok (Biryukov, 2018: 41-42) sözlerini dile
getirir.*

Zira yaşamak için zorunlu olandan öte hiçbir şey istemezdi. Su,
hava, güneşin sıcaklığı, bir meyvenin şekeri ona yetmekteydi. Kolaylıkla
erişilebilecek şeyi arzu eder, hiçbir şeyden yoksun olmazdı. Onun için

toprak mükellef bir sofraya, tüm dünya da onun eviydi. Kendisi için her zaman trajedideki tüm lanetlere maruz kaldığını ve gücünü koruduğunu, kentsiz, evsiz, vatanından atılmış, her gün yaşam derdinde, dolaşıp duran bir yoksul olduğunu söyler dururdu. Bununla birlikte onun bu durumdan duyduğu gurur İskender'in dünyayı yönetirken ve Hindistan'ı fethettikten sonra Babil'e dönerken duyduğu gururu aratmıyordu (Marchand, 2018: 29; Aelianus, 2020: 76). Aelianus'un onun için anlattığı bir anekdotta şunlar belirtilir:

Sinoplu Diogenes yalnız yaşıyor ve dünyayı reddediyordu. Kimseyi mutlu edemeyecek kadar fakirdi ve kimse onu davet etmiyordu. İnsanlar ondan uzak duruyordu, zira söylediği ve yaptığı hiçbir şeyden hoşlanmıyor ve davranış tarzını beğenmiyorlardı. Diogenes böylesine zavallı bir durumdaydı, kuru ekmeğe ve yeşil otlarla besleniyordu, sahip olduğu sadece bunlardı. Bir gün bir fare yanına geldi ve ekmeğini kemirmeye başladı. Diogenes bunu görünce güldü ve keyfi yerine geldi, şöyle diyerek memnuniyetini gösterdi: "Bu fare Atinalıların hiçbir şatafatına ihtiyaç duymuyor, ancak sen Diogenes Atinalılarla akşam yemeği yemediğin için öfkeleniyorsun musun?" Tam zamanında kendini teselli etmiş oldu (Aelianus, 2020: 72).

Bu olayda kendi ile yüzleşen Diogenes, bir fare için kemirdiği kuru ekmeğe ziyafete dönüştüğü yerde, o fare ki Atinalıların şahane sofralarını değil Diogenes'in kuru ekmeğini yeğlemiştir, rahat yataklarda uzanmadığı için, şarap içip leziz yemeklerle karnını şışiremediği için hayıflanmaması ve kaderine lanet okumaması gerektiğini kendisine telkin etmiştir. Fare bir kırıntı ile hoşnut olurken Diogenes'in sızlanması manasızdı. Eğer fare o kadayıncık şeyle mutlu olabiliyorsa pekala Diogenes de olabilirdi. Fare, ona özgür kalabilmek için önce midesinin esiri olmaktan kaçınması gerektiğini hatırlatmıştır. Çünkü ziyafet çekmek ve güzel yemekler yemek için işe gitmek, efendinin kararlaştırdığı saatte uyanmak, günü onun emirlerini dinleyerek geçirmek ve o ne zaman izin verirse o zaman yatmak gerekir. Efendinin kendisi bile zengin olmak için başka efendilerin emirlerine uymak zorundadır (Marchand, 2018: 41). Esasında Diogenes, erdemin özgürlükle, özgürlüğün de doğaya uygun basit bir yaşam sürerek elde edilebileceğini düşünmekte ve bunun uygulamasını da kararlıkla sürdürmeyi istemektedir. O, Antisthenes'in şu sözünü kendisine düstur edinmişti: "İsteklerini en aza indirgeyerek doğaya uygun yaşayan insan, hem zamana egemen olur hem de erdeme ulaşmak için büyük yol alır." (Çağlayan, 2020: 167).

Sonuç

Felsefe, bir soru sorma etkinliğiye tazeliğini koruyan birçok soru yanıt bulmak için halen daha beklemektedir. Bunlar içersinde en mühim olanı hayatın anlam ve amacına yönelik yapılan araştırmadır. Yani iyi, doğru ve güzel bir hayatın nasıl olduğu ya da hangi ilkelere bağlı yaşarsak veya hangi kuralların kılavuzluğunda ömrümüzü geçirirsek mutlu ve huzurlu olacağımıza dair girilen sorgulamadır. Böyle bir sorgulamanın gerçek hakkını veren hatta canıyla hakkını ödeyen bir isim olarak Sokrates felsefe tarihinin başköşesinde oturur. Bu dünyadan göçüp giderken ardında hiçbir yazılı eser bırakmayan Sokrates kendisiyle birlikte birçok sırrı da beraberinde götürmüştür. Bu sırların peşine düşen öğrencileri kendi gerçekliklerini ortaya çıkarmışlardır. Hocasının açtığı yolda ilerleyen Antisthenes geliştirmiş olduğu Kinik felsefesi ile bir erdem öğretisi ortaya koymuştur. Bu öğretinin temelini dünya nimetlerinden ve hazlarından uzak durma, kendi kendine yeter olma oluşturmaktadır. Enteresan bir şekilde Antisthenes'le yolları kesişen Diogenes ise bu öğretiyi ruhunun derinliklerine kadar hissederek bir yaşam biçimi haline getirmesiyle tanınmıştır. Sadeliği, aza kanaat getirmeyi, istekler ve arzular ile gereksinimler arasına set çekebilmeyi, dünya malına burun kıvrabilmeyi yaşamının merkezine yerleştiren Diogenes müstesna bir yere sahiptir. Bütün adetleri, gelenekleri, yasaları alaya alan aykırı bir kişilik olarak Diogenes kasıtlı olarak yapmış olduğu edepsizce davranışlar ile toplumun uzlaşma dayalı olduğunu iddia ettiği değerlerine kafa tutmuştur. Utanmazlığın onun cisminde adeta etik bir ilkeye dönüştüğü görülmektedir. Öyle ki onun için kendi başına zararsız olan eylemlerin aleni bir şekilde yapılmasının ne sakıncası olabilirdi ki? Bu yüzden Diogenes insanlara nelerden utanmaları gerektiğini söyleyen her türden kıstas ve ayırımın boş ve saçma olduğunu düşünmektedir. Diogenes için toplum içinde kök salmış akla gelebilecek tüm kurallar insanın doğallığı ile tezatlık içindedir. Bu nedenle onlara takılı kalarak hayatı geçirmek yerine insanlara doğaya dönüşü teklif eder. Kim bilir belki de en çok çağımızın böyle bir çağrıya ihtiyacı vardır. Ancak sözünü esirgemez Diogenes'in insanın zihnine çivi gibi saplanan sözleri insanoğlunu kendisine getirebilirdi. Zamanımızın sözde değerlerine teslim ettiğimiz ruhlarımız özlerine ne kadar yabancılaşmış durumdadır. Şiddet sıradanlık kazanmış, dolandırıcılık açıkgozluluk olmuş, laf ebeliği bilgelik adını almış, maddi hırsın pençesine düşme çalışkanlık kisvesine bürünmüş, lüks ve konfor uğruna doğayı, akarsuları, denizleri, ormanları mahvet-

me beceriklilik olarak nitelendirilmiş ve daha nice niceleriyle bu güzel dünyamız çekilmez ve yaşanılmaz bir hal almaya başlamıştır. Bir felaketin eşiğindeyiz, hayatlarımızı ruhlarımızla uyumlu hale getirmenin vakti geldi de geçiyor bile. İşte bu nedenle Diogenes, insanları tüm yapaylıklardan ve uzlaşımlardan uzak sade ve basit bir yaşam biçimine çağırır. Onun yalın yaşayıştan kastı toplumsal yaşamın ürünü olduğunu düşündüğü ahlaka, örf ve adetlere, geleneklere, değerlere, yasalara itibar etmemektir. Ancak bunlardan sıyrılmış bir yaşam Diogenes için yaşamaya değer bir yaşamdır. Diogenes mutlu ve bağımsız bir yaşam ister. Böyle bir yaşam için insanların çoğunun istediği ve değerli bulduğu para, mal, mülk, şan, şeref Diogenes'te ayak bağıdır, bunlardan kurtulmak gerekir. Bu hususta Diogenes'i günümüz açısından yeniden okumakta bu dünyadaki yerimizi, varoluş amacımızı ve değerlerimizi yeniden bir gözden geçirmekte yarar vardır. Bir tarafta yiyecek bir lokma bulamayarak açlıktan ölen insanlar diğer tarafta çılgınca tüketerek keyif çatan insanlar arasındaki uçurum derinleşmektedir. Günümüz insanı isteklerinin kölesi olmuştur. Buna karşın Diogenes'in gerçekte hiçbir şeyi yoktur ama aslında her şeyi vardır, dört başı mamur bir özgürlüğün sahibidir. Yeryüzündeki en zengin insandan daha zengindir, ihtiyacı olan her şeye fazlasıyla sahip olmuştur. Zaten fazla ihtiyacı da yoktur. Son zamanlarda ise insanoğlunun dur durak bilmeyen isteklerinin hastalığı olarak tüketim çılgınlığı hız kesmeden çoğalırken çok tüketerek daha çok mutlu olunacağı düşüncesi dehşet verici bir hal almaktadır. Doymak bilmezcesine ve sürekli daha fazlasına sahip olma arzusu ile hareket eden insanoğlu ruhuna açmış olduğu derin boşluğun farkında değildir. İnsanoğlu bu saatten sonra belki bir Diogenes olamaz ama aşırı tüketiminin dünyanın kaynakların da tüketimi olduğunun ve git gide yaşam kalitesinin düştüğünün bilincine varabilir ve bu bilinçle hareket edebilir.

Kaynaklar

- Aelianus (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Akdemir, F. (2018). Çağdaş Dünyanın Küresel Sorunları ve Diyojenik Çözüm Önerileri. *Sinoplu Filozof Diogenes*, (Ed. Harun Tepe, Betül Çotuksöken), 133-143, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Anıl, Y. Ş. (2006). *Sokrates*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.

- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Augustinus (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Biryukov, P. İ. (2018). *Sinoplu Filozof Diyojen*. (Çev. Nazgül Enterieva, L. Yase-min Sarıkaya), Ankara: Etkin Yayınevi.
- Cevizci, A. (2002). *Etik*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *Sokrates*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cicero (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Çağlayan, S. (2020). *Sinopeli Diogenes*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2018). *Sinoplu Diogenes ve Nermi Uygur*. *Sinoplu Filozof Diogenes*, (Ed. Harun Tepe, Betül Çotuksöken), 109-117, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Dio Chrysostomus (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Galenus (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S. & Yolsal, Ü. H. (2003). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Günay, M. (2018). *Sinop'lu Diogenes'in İnsan Anlayışı*. *Sinoplu Filozof Diogenes*, (Ed. Harun Tepe, Betül Çotuksöken), 101-106, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Julianus (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kalaycı, N. (2018). Bir Parrhesiastes Olarak Diogenes. *Sinoplu Filozof Diogenes*, (Ed. Harun Tepe, Betül Çotuksöken), 73-89, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Ketenci, T. (2018). Her Şeyi İsteyen Kral ve Hiçbir Şey İstemeyen Bir Kral: İste-me Kavramı Üzerine Bir Deneme. *Sinoplu Filozof Diogenes*, (Ed. Harun Tepe, Betül Çotuksöken), 119-131, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Ya-yınları.
- Laertios, D. (2021). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Çev. Candan Şentu-na), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Luck, G. (2011). *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler*. (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Say Yayınları.
- Macrobius (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Marchand, Y. (2018). *Diyojen Köpek Adam*. (Çev. Necmiye Alpay), İstanbul: Metis Yayınları.
- Nutku, U. (2018). Sinop'lu Diogenes'ten Su Serpen Düşünceler. *Sinoplu Filozof Diogenes*, (Ed. Harun Tepe, Betül Çotuksöken), 67-71, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Özlem, D. (2019). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.
- Peker, A. (2021). *Diyojen, Sen Beni Aşağılayabilirsin Ama Ben Aşağılanmam, Vazgeçerek Özgürleşmenin Felsefesi*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Platon (2009). *Diyaloglar*. (Çev. Teoman Aktürel), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Plutarkhos (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Russell, B. (2002). *Batı Felsefesi Tarihi 1*. (Çev. Muammer Sencer), İstanbul: Say Yayınları.
- Simplicius (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2017). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. (Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sternbach, L. (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Stobaeus (2020). *Antisthenes-Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*. (Çev. ve Der. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Störig, H. J. (2011). *Vedalar dan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*. (Çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.
- Tolstoy, L. N. (2021). *Yunan Öğretmen Sokrates*. (Çev. Melek Butko), Ankara: Etkin Yayınevi.
- Versenyi, L. (2010). *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Whitehead, A. N. (1978). *See Process and Reality*. (Ed. David Ray Griffin & Donald W. Sherburne), Newyork: Free Press.
- Xenophon (1984). *Şölen*. (Çev. Bilge Umar), İzmir: Sergi Yayınevi.

POSITIVE ASPECTS OF BIG DATA IN THE FINANCIAL SECTOR AND DEVELOPMENT IN KAZAKHSTAN

*Gulmira AZRETBERGENOVA**

Introduction

Today, the most important direction for companies is to use different data. The amount and variety of data to be analyzed are growing exponentially. More and more powerful technologies have emerged to manage complex data and perform analysis at a higher level of decomposition. The business environment has become more competitive, and most organizations are looking for an “advantage”. For many companies, this “advantage” is the introduction of new technologies that can use advanced analysis tools to mine large amounts of data (big data). Big data is important to many people, but it is no longer limited to the technical field. Today, it is essential to business and to provide solutions to long-term business challenges for banks and financial markets for companies around the world. Financial services companies are using big data to change their processes and organizations, which will soon change the entire industry.

In the age of technological innovation, with the development of information technology, various types of data become available, and data is considered to be one of the most valuable commodities in automated system management. In this sense, the development of financial markets and technology over the past few decades has become inextricably linked to any human activity. Big data technology has become an integral part of the financial services industry and will continue to drive innovation in the future. They cover a variety of financial businesses, such as online peer-to-peer lending, crowdfunding platforms, SME financing, wealth and asset management platforms, trade management,

* Dr. Associate Professor - Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University / Kazakhstan, gulmira.azretbergenova@ayu.edu.kz (Orcid ID: 0000-0002-9070-7055)

cryptocurrencies, remittances, mobile payment platforms, and more. All of these services create tens of thousands of pieces of data every day. Therefore, the management of this data is also considered to be the most important factor in these services.

Any data corruption could cause serious problems for that particular financial sector. Currently, financial analysts use external and alternative data to make better investment decisions. In addition, the financial industry is leveraging big data through various predictive analytics and tracking different spending patterns to develop large decision models. As a result, the industry can decide for itself what financial products it offers.

Millions of data are transferred between financial companies. This is why big data is getting more and more attention in financial services, where information can influence important factors of success and production. It plays an increasingly important role in enhancing our understanding of financial markets. Either way, the financial industry constantly uses trillions of data points in its daily decisions. It has played an important role in the transformation of the financial services industry, particularly in trade and investment, tax reform, fraud detection and investigation, risk analysis and automation. In addition, he transformed the financial industry by overcoming challenges and gaining insights to improve customer satisfaction and the overall banking experience.

Industry statistics

And the big data market size and market share only point to billions, and the overall impact of the global economy can easily reach trillions of dollars (see Chart 1). Growth is open in all directions, and market forecasts and industry forecasts are easy to confirm the trend of big data, its corresponding business intelligence, and the best business intelligence applications it creates.

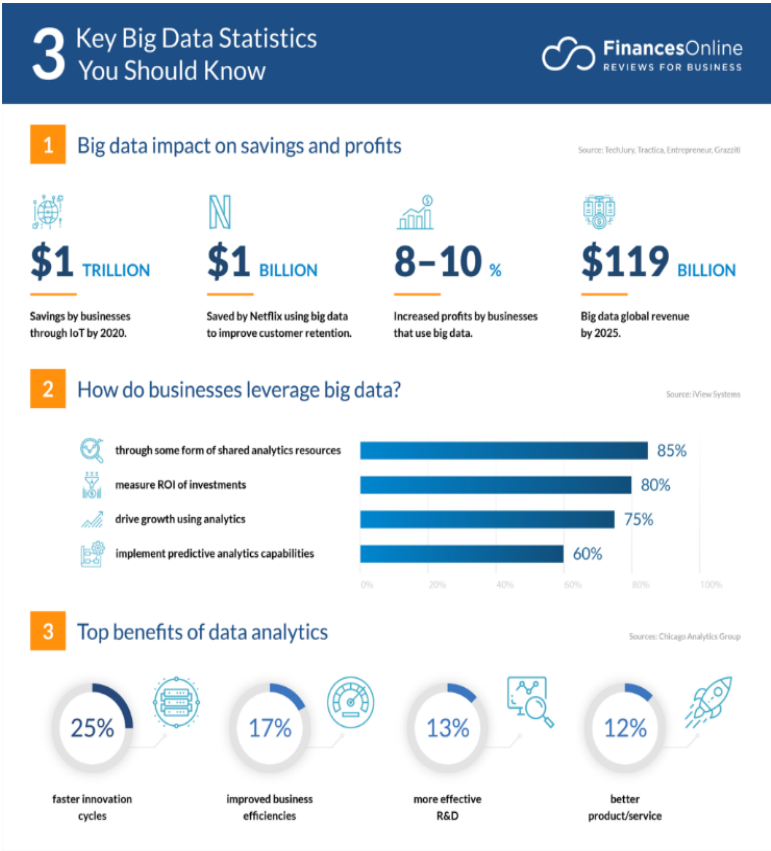


Figure 1. Three key big data statistics

- 12%-2018-2019 growth rate of use of big data and business intelligence (URL-1)
- 274.3 billion US dollars-by 2022 (URL-1), the estimated global revenue of big data and business intelligence (BDA) solutions
- 13.2%-BDA's projected average annual growth rate (CAGR) in the five-year period from 2018 to 2022 (URL-1)
- It is estimated that by 2022, the size of the big data market will reach 70 billion U.S. dollars (see Figure 2) (URL-2)
- By 2023 (URL-3), the estimated value of the big data analysis market is \$103 billion (URL-3)
- By 2025, the banking industry big data analysis market may grow to 6.21 billion US dollars. (URL-3)

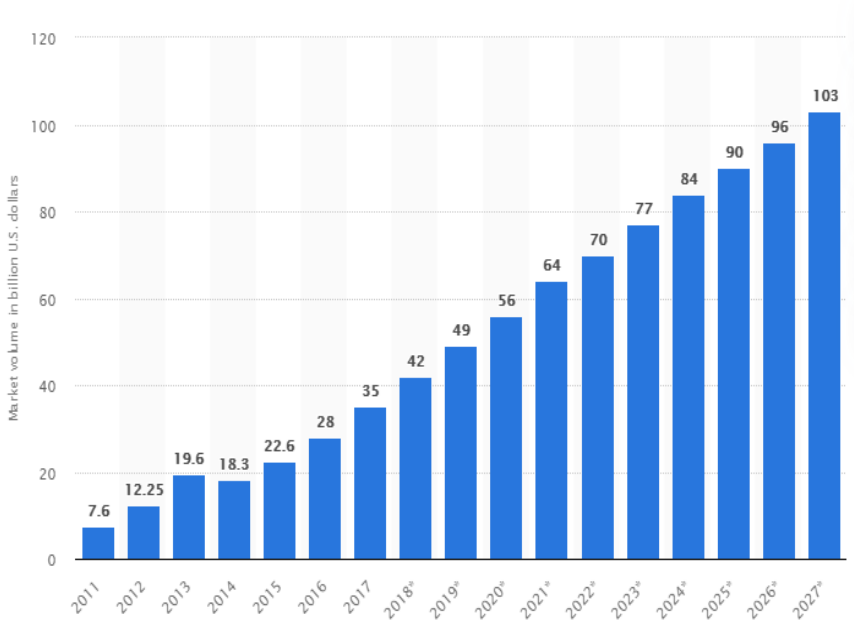


Figure 2. 2011-2027 global big data market scale profit forecast (in billions of dollars)

According to statistics on big data in the banking industry, the global banking industry is already integrating big data analysis into its infrastructure, and doing so very quickly. As of 2013, up to 64% of the global financial industry has adopted big data as part of their infrastructure. In 2015, the market size of this industry has reached 12 billion U.S. dollars. Fast forward to 2019, the analytics market of big data banks has reached 29.87 billion US dollars, and may grow at a compound annual growth rate of 12.97% between 2020 and 2025. (URL-4)

Big data cost-benefit statistics

Modern customer service software can already process large amounts of data to analyze customer needs and behaviors. This helps agents better interact with customers and adds value to overall customer service. Customer relationship management solutions use their own data sets to improve the situation of prospects and customers. Leading marketing software can collect important information about potential customers and customers, which allows marketers to increase potential customers and conversion rates. These and other examples show how big data can solve business problems from different perspectives (see Figure 3).

The benefits of big data

- Using big data, Netflix saves \$1 billion annually on customer retention (URL-3)
- US\$40 billion-projected to 2025 (URL-5) the financial impact of artificial intelligence
- 8-10%-Profit growth of companies using big data. (URL-2)
- The data contained in the history is 22 times better than the bare fact memory of (Shen & Chen, 2018) (URL-6)
- The 4 main benefits of data analysis: 25% reduction in innovation cycles; 17% improvement in business efficiency/increased productivity; 13% improvement in R&D efficiency; and 12% in goods/services (see Figure 3) (Shen & Chen, 2018)

Top Benefits for Businesses to Adopt Analytics Technologies

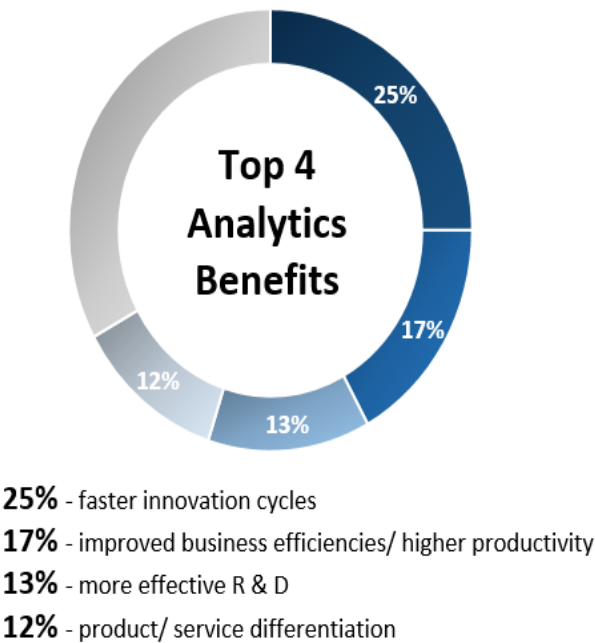


Figure 3. Four key benefits of data analysis

70% of companies believe that optimizing data warehouses is critical to their success (see Figure 4) (URL-7)

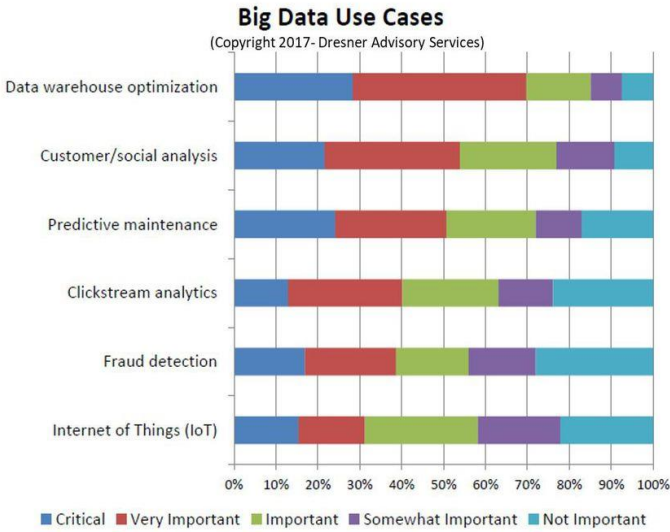


Figure 4. Big data use cases

The cost of big data

- 3.1 trillion US dollars per year-the cost of poor data quality in the U.S. economy (URL-3)
- 91% of companies believe that lack of data will lead to loss of revenue (Shen & Chen, 2018). (URL-6)
- 79% of business leaders said that abandoning the use of big data will lead to their competitive position and the risk of disappearing (URL-8)
- 83% of business leaders gain a competitive advantage by implementing big data projects. (Eight)
- 10%-Reduce the total cost for companies using big data (URL-2)

The positive aspects of big data in finance

The key to the success of big data is to establish strict quality management and data standards. Financial professionals can help make internal data sets more secure and reliable by adding value. In line with traditional leadership roles, finance professionals can help build confidence in the quality and source of data. By working with others, they can ensure that the data used in key decisions is reliable and available from trusted sources.

Financial data comes from a variety of sources, including employee documents, emails, business applications, and more. Combining and coordinating big data requires data integration tools that simplify the storage and access processes.

Big data and cloud work together to solve and overcome these complex business challenges. As more and more financial institutions adopt cloud solutions, they will become increasingly strong evidence in the financial markets that big data solutions are useful not only in IT use cases, but also in business applications.

Huge amounts of data and increasingly sophisticated technology are changing the way industries operate and compete. The financial world also uses this vast amount of data to operate. She has not only influenced many areas of science and society, but also had a significant impact on finance. There are some financial fields directly related to big data, such as financial market, Internet lending companies and Internet finance, financial management, analysis and application, credit and bank risk analysis, risk management, etc., which are divided into three areas. First, the impact of big data on financial markets and corporate financial growth; Secondly, the impact of big data on Internet finance and value creation of Internet lending companies; Third, financial management, risk management, financial analysis and the application of big data.

The impact of big data on financial markets and corporate financial growth

Financial markets have been working hard on technological innovation for all kinds of activities, especially technological innovation, which has been welcomed and has had a huge impact on financial markets and has had a truly transformative impact on them. Shen and Chen (2018) explained that the efficiency of financial market is mainly related to the information content and its propagation process. In this sense, social media undoubtedly plays a vital role in financial markets. In this sense, he is considered to be one of the most influential forces in their influence. It generates millions of messages in global financial markets every day (Niu, 2017). Big data mainly affects financial markets through profitability forecasting, volatility forecasting, market valuation, excess trading volume, risk analysis, portfolio management, index performance, movement, option pricing, individual volatility and algorithmic trading. Shen and Chen (2018) focus on the average impact of big data on the

financial market. This effect has two elements: the effect on the efficient market hypothesis and the effect on the efficient market hypothesis about market dynamics. The impact on the EMH depends on the number of mentions of certain stock names, the sentiment extracted from the content, and the frequency with which various keywords been searched. Yahoo Finance is a common example of influencing the efficient market hypothesis. On the other hand, the impact of big financial data is usually based on certain financial theories. (Bollen, Mao & Zeng, 2011) emphasize that it is also useful for analyzing financial market sentiment, a familiar machine learning technique with large data sets. From another perspective, (Begenau, Farboodi & Veldkamp, 2018) examine the hypothesis that big data is uniquely beneficial to large companies due to its increased economic activity and longer company history. Big data is also relevant to corporate financing in a number of ways, such as attracting more financial analysis, reducing capital uncertainty, and lowering the cost of capital for companies and investors to predict the costs associated with financial decisions. With pervasive and transformative information technology, financial markets can process more data, profit and loss statements, macro announcements, demand data for export markets, performance indicators for competitors, and projections of future profits. By predicting future returns, investors can reduce uncertainty about the outcome of their investments. In this sense, (Begenau, Farboodi & Veldkamp, 2018) point out that "big data processing reduces uncertainty, reduces risk premium and capital cost, and makes investment more attractive".

Big data analysis in financial models

Big data analytics provide a great opportunity to improve forecasting models to better estimate returns and investment outcomes. Access to big data and a better understanding of algorithms allow you to make more accurate predictions and effectively mitigate the risks associated with financial transactions.

Real-time stock market analysis

Big data is completely changing the way global stock markets operate and the way investors make investment decisions. Machine learning -- the practice of using computer algorithms to find patterns in large amounts of data -- enables computers to make accurate predictions and

human decisions as they load data and perform transactions at high speed and frequency.

Business archetypes monitor stock market trends in real time and achieve the best price, enabling analysts to make informed decisions and reducing human error due to behavioral influence and bias. Thus, when combined with big data, algorithmic trading provides traders with highly optimized information to maximize returns on their portfolios.

Customer analysis

Today, the customer is the core of the business around which data analysis, operations, technology and systems are conducted. As a result, big data initiatives by banks and financial markets firms focus on analytics that provide better services to customers.

Companies try to understand customers' needs and preferences in order to predict future behavior, drive sales leads, leverage new channels and technologies, improve products and increase customer satisfaction.

Thus, by effectively developing meaningful relationships with customers and improving their ability to anticipate customer preferences, financial market organizations can deliver new customer-centric products and services to quickly capture market opportunities.

For example, Overseas Bank of China Corporation (OCBC) has analyzed a large amount of historical customer data to determine the preferences of individual customers to develop event-driven marketing strategies. The strategy focuses on massive coordinated, personalized marketing communications across multiple channels, including email, SMS, ATM, call center, etc.

Robo-Advisory improves customer engagement

Robots don't just replace truck drivers. They go into financial services, and the next victims are financial advisers. Robo-advisors are being deployed to provide clients with low-cost, personalized, real-time financial portfolio advice. Big data analytics can now be used for passive portfolio management without human intervention based strictly on algorithms.

The first true robo-adviser, Betterment, was launched in 2008. It offers investors a way to manage passive investments by rebalancing their

assets through trusts. Even if human advisers already have the software, this is the first time investors have been able to use it themselves without the help of a human adviser.

By 2025, robo advisers are expected to serve as digital platforms that can provide financial planning services based on automated algorithms without human consultation. These robo-advisers first collect client data about their finances and goals through surveys, and use that data to automatically invest in assets and provide financial advice.

The basic version comes in the form of a chatbot that can respond to simple customer queries, guide customers through the sales cycle, offer tips and tricks, and collect customer data to help improve the customer experience.

According to Barron's article, digital investment advice will reach \$1.26 trillion by 2023 as more ordinary investors turn to low-fee bots for advice.

The impact of big data on Internet finance and value creation of Internet lending companies

The impact of big data on Internet finance and the creation of value by Internet lending companies technological advances have revolutionized financial services, especially in the way banks and fintech companies provide services. Considering the impact of big data on the financial sector and its services, this process can be distinguished as a modern upgrade to financial access. Specifically, online transactions, banking applications and online banking generate millions of data units a day. Therefore, managing millions of data is the subject of important work (Gray & Debreceeny, 2014). Because the management of these Internet financial services will have a significant impact on the financial market (Simoyama et al., 2017), here (Zhang et al., 2015). And thanks, etc. (Tsiakis & Sthephanides, 2005). Focusing on data volume, service diversity, information security and predictive correctness to show the relationship between information technology and e-commerce and finance. Big data improves the efficiency of risk-based pricing and risk management by greatly mitigating the problem of information asymmetry. In addition, it helps to validate and collect data, predict credit risk status and detect fraud (Glancy, F. H. & Yadav, S. B. (2011). (Gray & Debreceeny, 2014). (Ngai, E. W. et al. 2011), (Jin et al. 2018), (Nassirtoussi, A.K.2014), (Peji et al. 2019) and (Hajizadeh et al. 2010) determined that data mining

technology plays a crucial role in risk management and fraud detection. Big data is also having a big impact on online lenders. The first effect is to be able to value more borrowers, even those in poor financial condition.

Big data also plays a crucial role in credit rating agencies. China's two government credit bureaus, for example, have only 300m personal financial records. For others, they tend to have identity and demographic information (such as name, age, marital status and education level) and are unable to obtain reliable credit risk predictions using traditional models. This situation greatly limits the harmony between financial institutions and new consumers (Zhang et al, 2015) in which case big data benefits from the possibility of unlimited access to data. To effectively deal with credit risks, the financial system uses transparent information mechanisms. Big data can influence the market credit system of enterprises and individuals, thus integrating the advantages of cloud computing and information technology. Cloud computing is another incentive. By leveraging these cloud computing and big data services, mobile Internet technologies introduce new pricing processes in traditional non-internet financial transactions. In addition to providing information to lenders and borrowers, it has created a positive relationship between banks and securities regulators. If a company has large data sets from different sources, this can lead to multidimensional variables. However, managing these large data sets is difficult, and sometimes, if they are not properly managed, they can even seem like a burden rather than an advantage. In this sense, (Hajizadeh et al. 2010) described the concept of data mining technology. Allowing the management of large amounts of data about financial markets can help reduce these difficulties. By managing large amounts of data, fintech companies can process their information reliably, efficiently, and efficiently at a lower cost than traditional financial institutions. They can analyze more deeply and serve more customers. In addition, they can benefit from the analysis and prediction of systemic financial risks (Yang, D., et al (2018). But one of the biggest problems is that individuals or small companies can't afford direct access to big data.

In this case, they can use big data through various information companies (such as professional consulting firms, relevant government agencies, relevant private institutions, etc.).

Consumer social credit rating

Having a large number of Facebook friends or Instagram followers means being popular in certain social circles. Currently, your Facebook friends list may also affect your credibility.

According to an article in the Wall Street Journal, Neo Finance, Lend and Lendup are just a few of a growing number of lending companies that use personal data from social media sites like Facebook, Twitter and LinkedIn to analyze consumer credit risk. The companies argue that a person's social life, professional relationships and digital reputation should be considered important factors in granting credit.

The start-ups are hoping to take advantage of obvious flaws in traditional lending standards, which are strictly based on FICO credit ratings. While many people with no lending experience or outstanding loans are overlooked by traditional criteria, LendUp aims to redefine loan renewals by analyzing people's social status.

For example, perhaps a recent immigration to the United States or a serious medical emergency has worsened someone's credit score, while strong, active social and public relations might be considered a sign of low risk. On the other hand, LendUp may find that someone changes their phone number frequently, which represents a high risk.

Mortgage loan

As big data becomes more prevalent in the financial services industry, mortgage lending will also face many changes in 2025. Big data spending in the mortgage industry increased from \$2.6bn to \$3.2bn between 2014 and 2017, according to Soma Metrics.

Similar to consumers' social credit ratings, mortgage applications will go beyond traditional data analytics to include social media data. Big data will also be used in the application process to extract key data from public databases, bank records and other websites to gather as much information about candidates as possible.

Another approach to the mortgage application process is to let the homeowner fill out his application as usual, and then use the pre-filled mortgage company details to identify any discrepancies between applications. This will provide greater accuracy and shorten processing time for applicants. In addition, it will help determine the risk of identity

theft. If there are too many discrepancies, the application can be flagged for further manual review with the applicant.

In addition, the computer program will use machine learning algorithms to evaluate the application. Mortgage lenders can use this to their advantage, just as resume applications are now routinely checked by artificial intelligence.

According to the established algorithm, the applicant can be approved or rejected immediately. Approved applications can be processed immediately, rejected applications can be rejected or qualify for manual review. This will save mortgage lenders time and money because there will be no need for manual verification before the application has passed the preliminary review. It will also reduce process delays and make it easier for mortgage lenders to scale up and attract more customers.

Big data analytics are also used to accurately evaluate real estate. JPMorgan Chase is already using big data to figure out the selling prices of residential and commercial properties seized as a result of mortgage defaults.

By combining data from local real estate markets, economic conditions, and algorithmic information, we can recommend a reasonable sale price before a mortgage default occurs. Through more accurate pricing, any shock to the local property market due to repossessions or defaults should be reduced. In addition, the amount of time banks are forced to hold property before making new sales should be reduced.

Big data in financial services management

Big data is a new problem in almost every business area. Especially in the field of finance, he has made an impact through a variety of ways, such as financial management, risk management, financial analysis and data management of financial applications. Big data is dramatically changing the business model of financial companies and financial management. It's also considered exciting territory these days. In this fascinating field, scholars and experts are trying to come up with new financial business models by studying big data technologies such as risk control, financial market analysis, creating new financial climate indices through social media and creating information tools in various innovative ways. (Hasan, M. M., at al 2020). (Sun, at all. 2019). The 4-V charac-

teristics of big data are mentioned. They are quantity (large scale data), variety (different data formats), speed (real-time streaming data), and fidelity (data uncertainty). These characteristics include the various challenges of administration, analytics, finance and various applications. These tasks include organizing and effectively managing the financial sector, finding new business models and solving traditional financial problems. Traditional financial problems are defined as high frequency trading, credit risk, sentiment, financial analysis, financial regulation, risk management, etc.

Every financial company receives billions of data points every day, but they don't use them all at once. This data helps companies analyze risk, which is considered the most influential factor in maximizing profits. (Cerchiello, P., and Giudici, P. 2016) identified system risk modeling as one of the most important areas of financial risk management. It focuses primarily on evaluating the relationships between financial institutions. It also helps to control operational and integration risks.

(Choi, T.M. & Lambert, J.H. 2017) said, "Big data is becoming more and more important for risk analysis." It affects risk management by improving the quality of models, especially using application scoring and behavioral scoring systems. It also develops and interprets risk analysis information more quickly than traditional systems. In addition, it also helps to detect fraud by linking internal and external data in money laundering, credit card fraud, etc., reducing manual work (Gray, G. L., & Debreceeny, R. S. 2014). (Ngai, E. W. T. at all 2011). It also helps improve computing efficiency, data storage, building visualization tools and developing health testing tools that enable risk analysts to perform initial data validation and plan for market risks. (Campbell-Verduyn, M. at all 2017). Argued that "finance is a control technique exemplified by the use of financial documents, data, models and measures in governance, property claims, planning, accountability and resource allocation."

In addition, big data technology can help measure bank credit risk in home equity loans. Every day, millions of financial transactions lead to the growth of the company's database. Managing these large databases can sometimes be problematic. To solve these problems, it is necessary to automatically assess credit status and measure risk within a reasonable period of time (URL-2). Bankers now face challenges in measuring credit risk and managing their financial databases. Big data

practices have been applied to the management of financial databases with the aim of subdividing various risk categories. In addition, big data is very useful for banks to comply with legal and regulatory requirements regarding credit and integrity risks (URL-3). Large data sets should always be managed using big data techniques to provide faster, more objective estimates. Financial institutions benefit from improved and accurate credit risk assessment. That helps reduce the risk that financial firms can predict a customer's ability to repay a loan. As a result, more and more people are getting credit, and at the same time, banks are reducing their credit risk (URL-2).

Risk management and fraud detection

"Financial professionals are increasingly concerned about the impact of external factors on their businesses, ranging from regulatory changes and supply chain risks to natural disasters and threats to a company's reputation and brand. In addition, they are increasingly involved in assessing the risks associated with their companies. "Professionals in the financial industry can leverage big data to help organizations anticipate or anticipate risks and protect themselves. For example, social media can be an effective early warning system for pointing out changes in consumers. Emotional or serious social and political risks By incorporating different data sets into their calculations, accounting and finance professionals can help better identify and mitigate the risks faced by the organization.

Financial institutions are using big data to reduce operational risk and combat fraud, while significantly reducing information asymmetry and meeting regulatory requirements.

Banks have real-time access to the data, which can be useful for detecting fraudulent activity. For example, if two transactions are made with the same credit card in different cities in a short period of time, the bank can immediately notify the cardholder of the security risk or even block such transactions.

In addition, as far as insurance is concerned, insurance companies can access data in social media, past claims, criminal records, phone calls, etc. In the claim processing process, except for the details of the claim. If he finds anything suspicious, he can flag the claim for further investigation.

In order to effectively combat fraud, Alibaba has established a fraud risk monitoring and management system based on real-time big data processing. By using machine learning to analyze reams of data about user behavior in real time, it can detect bad transactions and catch signs of fraud.

Accounts used to detect fraud and manage important market shares

- Financial institutions around the world lost more than 5 percent of their annual revenue due to fraud. While the direct cost of fraud is more than \$1 million, the actual cost in lost productivity and lost customer confidence (and potential losses) is much higher. The various losses caused by the fraud are not known. With \$5.7 billion in fines for money laundering globally in 2019, the increasing complexity of threats and the rising cost of compliance, financial institutions need advanced analytical techniques to prevent financial crime.

- Big data analytics for fraud prevention are based on metadata and all records are fully linked based on a combination of attributes in the data. Using statistical techniques, collective entities can be identified and collapsed to provide a unified view of the entities across the network. Discrete bounded networks can also be generated within the data, which helps to represent statistically significant groups of activities and relationships.

- Big data analytics are widely used to establish relationships between fraudulent activities, including patterns of multiple suspicious activities in the same account or similar activities in different accounts. In-depth analysis looks for similarities, which can help detect fraud between transactions or groups of transactions. As relationships become more complex, they often don't need to use simple monitoring techniques. Cyber Scout estimates that 85 per cent of identity theft cases go unnoticed by traditional surveillance tools.

- The number of bank frauds and fraud complaints is at its highest in 2018, according to data from the U.K. Financial Ombudsman Service. In 2018-19, the ombudsman's office received about 12,000 complaints of financial fraud, a 40% increase on the previous year. In the first half of 2018, customers lost almost 145 million euros due to push payment fraud, according to trade body UK Finance. Push payments are the most common scam to break into the European market.

- In April 2019, N26, a digital bank based in Germany, reported that 80,000 euros had been stolen from customer accounts. As a result, BaFin, the German banking regulator, ordered the bank to implement anti-fraud methods to improve safety measures. The growing popularity of online services will eventually lead to more anti-fraud solutions.

Europe is expected to achieve significant growth

- Given the regional analysis of government regulations, the government approaches them differently in each region. European banks use more stringent regulatory strategies than their Asian counterparts. In Europe, for example, rules have been an important catalyst for the development of open banking. These include the implementation of the second Payment Services Directive (PSD2) in Europe and the UK Competition and Markets Authority (CMA) regulations on open banking.

- Danske Bank is Denmark's largest bank, with a customer base of more than 5 million people. It uses its own advanced analytics to detect fraud and reduce false positives. As a result, after the introduction of modern corporate analytics solutions, banks achieved a 60% reduction in the number of false positives and a 50% increase in the number of true positives.

- German consumers are increasingly using their mobile devices for online banking. About 40% of them have a banking application on their phone, and a fifth of them also use their app for mobile payment services (according to Eurostat estimates). The "open bank" trend among European retail banks is forcing them to adopt big data analytics solutions to address the challenges that traditional financial institutions have faced for decades. Several banks in the region are already using big data analytics to provide compelling use cases.

- Lloyds Banking Group was the first European bank to use Pindrop's telephone printing technology for fraud detection. The audio fingerprint of each call is created by analyzing more than 1,300 unique call features, such as location, background noise, number history, and call type. In January 2020, the European Banking Authority (EBA) announced a number of trust elements, such as data protection, quality and security. They should be enabled to support advanced analysis deployments.

• However, adoption of big data analytics lags in some parts of Europe, according to Commerzbank. Greater infrastructure investment, wider adoption of public clouds, and 5G deployment are necessary to remain competitive and relevant in the global marketplace. This can be viewed as an opportunity and a risk (see Figure 2).

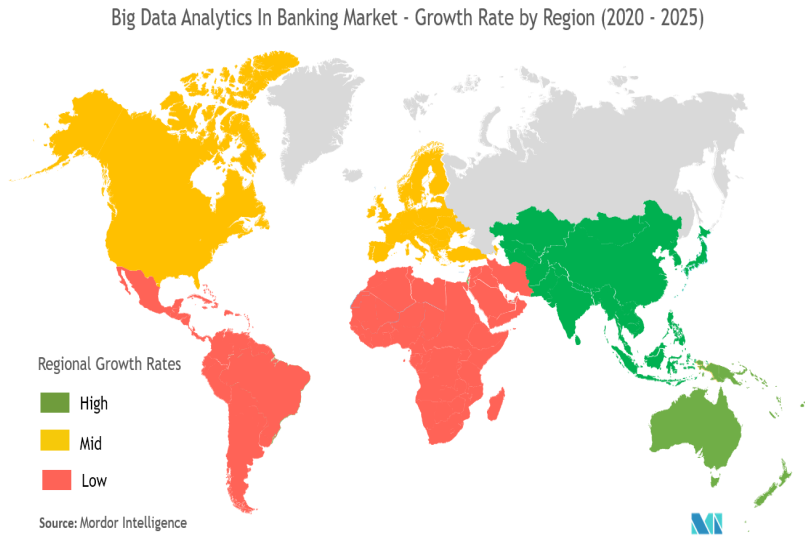


Figure 5. Big data analysis in the banking industry

Optimize protection and mitigate risk

Liability analysis functions can provide early warning signals of potential risks. Financial services institutions can work actively with their clients to limit debt and risk, thereby providing greater protection. Advanced customer data, transaction data, and geospatial data, combined with advanced data analytics that can look for transaction anomalies, will make it easier to detect risks and prevent fraud.

Ayasdi, an artificial intelligence software company, combines big data analytics with Ayasdi's Model Accelerator to help financial services companies use machine learning to Model and predict regulatory risk. They claim their software can help banks comply with anti-money laundering regulations, which automatically scan customer transaction data to reduce false positives and detect any anomalies in fraud detection.

Financial institutions and banks can easily integrate the software into their own corporate data networks. The software algorithm will search customer and sales transaction data to compare and test risk models in real time, including default probabilities, default rates adjust-

ed for losses, and other models. Analytics can then be easily viewed in a simple dashboard to identify current risks and predict potential risks in real time.

Big data and other financial issues

The Internet is one of the largest information platforms, and it is clearly playing an increasingly important role in both financial markets and personal finance. Information from the Internet is always important. (Tumarkin, R & Whitelaw 2012) studied the relationship between online bulletin board activity and abnormal stock returns and trading volume. The study found that abnormal reporting activity in the Internet industry was associated with abnormal industry-adjusted returns, which changed investor sentiment and also led to unusually high trading volumes, since the Internet is the most common channel for information dissemination among investors. As a result, investors have been looking for information on the Internet and other sources. This information is obtained primarily by searching through various search engines. (Drake et al. 2012) noticed an increase in search traffic from the exception search engine about two weeks before the earnings announcement. The study also showed that the release of information does not occur immediately with the release of revenue information, but rather spreads over the entire time horizon of the AD. Another significant correlation found in this study is that information demand is positively correlated with media and news attention and negatively correlated with investor distraction. (Dimpfl, T et al. 2016) clarify that search terms help to predict future volatility, which will exceed the information contained in lagged volatility itself, and that the volatility of search volume will affect the volatility that will persist over a considerable period of time. (Jin, X., et al. 2016). It is found that Weibo also has a significant impact on the change of information environment, which further influences the change of stock market behavior.

Big data and hybrid clouds

Leveraging a big data solution like a Hadoop cluster will definitely pay off for every company with a lot of data.

This is caveats, of course, but it has the advantage of keeping the data in one place. Unfortunately, there will definitely come a time when you run into performance limits - you can't add more processing due to

hardware limitations. What to do in this case? The best solution is to consider a hybrid cloud.

A hybrid cloud is a way in which companies can extend their internal capabilities through the cloud infrastructure as needed. This is a great big data solution if you want to quickly scale your business and analyze all the data you enter more quickly. The key to this solution is that the hybrid cloud is fully customizable and the data is stored securely in it.

Network security

Is Big Data Used in Cybersecurity? Of course, Hadoop, Spark and Cassandra are just a few examples of the big data technologies being used in the industry.

In September 2017, Equifax reported a data breach that compromised the personal information of more than half of all Americans. In the biggest big data-related scare of the 21st century, 147 million people were fully aware of their identity and highly vulnerable information. Since then, cyber security has become a top priority for big data in the financial services industry.

Versive is a company that has created software that it claims will help financial services institutions and banks use machine learning to analyse large data sets of transactions and cyber security data.

Called the Versive Security Engine, the software is touted as being able to seamlessly integrate with cloud, hybrid or local data structures. The software uses machine learning algorithms to look for patterns and anomalies in the data network that could indicate a potential cyber threat.

Versive claims to have helped Riaz Invest Limited improve the security of client data. They claim that the VERSIVE security engine is able to reduce the number of false positives in identifying threats in RIAZ.

A data analysis platform for all departments

In the past, large financial services organizations across different sectors (retail banking, commercial banking, asset management, etc.) had to create separate big data analytics platforms. This makes data mining and data transfer between different business units time-consuming and exhaustive.

However, by 2020, a unified data analytics platform will enable large financial institutions to benefit from easy-to-use data analytics systems.

A large European financial group serving 40 million customers recently hired a world-class software and data engineering team, Devsdatta & Getindata, to create a unified data processing solution for its various divisions by 2019.

Through advanced data processing and analysis, the client has become a leader in financial services. But, like most financial services companies with different business units, it is difficult to try to transfer different data points between different business units because each of them uses a different analytics platform. In retail banking, commercial banking, direct banking, investment banking, asset management, and insurance, a lot of data needs to be mined across multiple platforms.

A single analysis platform will allow you to create custom data processing environments as needed. Data scientists will be able to use their own personalized, customized data-driven workspaces using a simple user interface to easily build and deploy machine learning across the organization.

The platform will also simplify data management and provide better data quality. Data quality checks will be implemented automatically in Spark, reducing the amount of data being loaded and thus speeding up the system. In addition, Apache Atlas will be used as the main component of the data management activities, including data discovery, data markup, and business vocabularies.

The company is building a unified cloud platform for the next generation of big data analytics that will be based on an open source stack. Of all the business units where the core business is not technology-related, it will be one of the most cutting-edge technology areas.

Personalizing the customer experience through robo-advice, enhancing cyber security to prevent data breaches, and taking into account not only credit ratings but also social metrics are at the forefront of big data change in financial services.

The Wild West of big data in financial services

Big data quickly entered the financial services industry and became one of the most important roles in business optimization. But the industry has proved far behind media or telecoms.

The Morgan Stanley Digitization Index (URL-9) compares 34 major industries in terms of digital maturity, analyzing how much progress has been made in different industries in terms of digital maturity. It is conceivable that among the 34 industries, financial services will be one of the leading ones. But it ranks 18th behind utilities, pharmaceuticals, and oil and gas.

In the new era of big data, the financial services industry is becoming increasingly competitive. Personalizing the customer experience through robot advice, enhancing cyber security to prevent data breaches, and taking into account not only credit ratings but also social indicators are at the forefront of the big data revolution in finance.

A data-driven pandemic approach

Prior to the coronavirus pandemic, financial and accounting professionals were already in the process of moving from a primary emphasis on automation of record keeping, control, assurance, and reporting to an increasing focus on automation of these tasks. Analysis and support for strategic decisions. Upgrading the skills of finance and accounting professionals remains a key component of this journey, with an emphasis on digital technology and, most importantly, data analytics.

During the pandemic, financial services around the world played a key role in rebuilding their organizations. Through data analysis to inform key business decisions, finance teams leverage unique access to financial and non-financial data to enable their organizations to better manage cash flows, identify core products, forecast needs, assess employment levels, and evaluate financing and investment options. , just to name a few.

Risk of delay. Among financial services firms, utilities, manufacturing organizations, and consulting firms, financial groups have used predictive analytics to evaluate accounts receivable and customer account histories to identify those most likely to pose a risk of default. By calculating the level of creditworthiness and propensity to pay, financial professionals can use the results of this analysis to recommend personal-

ized communication during active customer interactions to negotiate payment arrangements and provide short-term help where possible.

Cash management. The finance and accounting departments are usually responsible for managing cash. In this era of uncertainty and steep sales declines, cash and working capital management represents, for many organizations, one of the greatest opportunities for these teams to use sensitivity analysis to determine how changes in variables affect all other conditions might affect results. The same. .

In addition to monitoring of outstanding sales and need to pay the invoice in the future, accountants also check the total amount of current and future cash inflows and outflows, to determine the effects of many costs and revenues, such as the production demand is higher than the existing demand of new products products, increase the cost of raw materials, reduce some marketing activities or the provision of free or a big discount. The analysis informs the business of how much cash is needed to support limited or increased operations, makes recommendations on potential additional funding needs, and predicts the monetary impact of using other operational or corporate leverage.

Financial Results. Predictable asset valuations and gains and losses are critical to management decisions during the recovery. Financial models, such as scenario analysis, modify internal and external variables to produce the most likely, best - and worst-case scenarios. Examples of these variables are a drop in sales revenue due to an order for a walkie-talkie and an inability to deliver the service to an unusable consumer, and a surge in demand for products such as toilets. Paper and paper towels. The results of such analysis can support everything from inventory management to product pricing and new product or service offerings.

Hiring decisions. Scenario analysis can also help you make decisions. Unfortunately, during the pandemic, many businesses were forced to lay off workers or lay off hundreds of thousands, hundreds of thousands of employees. Scenario analysis shows how many people leave restaurants to face forced closure or dissatisfied customers. Energy companies face the impact of a sharp drop in demand for oil and gas; Travel companies of all sizes engaged in travel, recreation and tourism, dealing with low cost activities. Scenario analysis, on the other hand, tells delivery companies and grocery stores how many extra employees

they need to hire to meet an unprecedented surge in demand. These ideas were endorsed by accounting and finance professionals, who worked with other departments (human resources,

Gather ideas. MasterCard's recently launched Restore Insight program has produced financial and operational results that have had an impact on organizations in the public and private sectors. The program provides research, tools and innovations that enable organizations to leverage MasterCard's knowledge to make smarter business decisions. Raj Seshadri, president of data and services at MasterCard, said his idea was "helping clothing brands improve inventory to cope with the growth of e-commerce, while grocers are also adjusting store hours to ensure smarter decisions and better results." Reassurance to high-risk shoppers that services are also being provided to support the local economy." An example of a use case for this financial and accounting analysis is New York City's use of geographic changes in spending patterns (by region) to predict the impact of consumer spending on city tax revenues to make more meaningful budget adjustments.

The Spanish bank BBVA used big data to study the impact of COVID-19 on Spanish consumption. The results are remarkable: BBVA found that consumer spending fell by an average of 49 per cent.

The World Bank study (URL-10), which tracked the Corona crisis using high-resolution transaction data, examined anonymous and aggregated data related to 1.4 billion cards or transactions on BBVA POS since 2019, which showed the change in Spanish consumption habits and the special impact of the transaction. The crisis has taken a toll on spending.

The data show that the trend of fund accumulation picked up shortly before the emergency was declared, when the number of card transactions increased by nearly 20 percent. Consumption in Spain fell sharply after the state of emergency was declared. Per capita daily expenditure was 49 percent lower than the same period last year.

The data also show the impact on different sectors. Food was the only sector where spending increased. Spending in other sectors (non-essential consumer goods and services) fell by more than 90 per cent.

Data on credit and debit card transactions also enables BBVA to analyse the impact by region. The crisis appears to have hit Madrid the hardest, with credit card spending down 70 per cent.

By identifying the costs and how they are distributed across the Spanish economy, the authors believe that big data analysis can quantify the impact of the crisis and show what measures should be taken to contain the pandemic. The paper argues that this type of exercise can be replicated and applied to other environments. In conclusion, the researchers call for public-private partnerships and academic collaborations to further explore the application of big data in economic and financial analysis.

Digital banking development after COVID-19

As the isolation and social distancing practices introduced during the coronavirus period have driven growth in digital engagement, customers are increasingly relying on online and mobile applications. It is only a matter of time before the demand for advanced services for all advanced financial services customers becomes a standard requirement. This will boost the trend towards open banking in the US, although, unlike in Europe and Canada, open banking rules do not seem obvious in the near future. API compliance and data exchange standards, which are widely used in more than 10,000 financial institutions, are technically and logistically challenging.

Fear of infection is driving digital banking

The coronavirus caused a large number of bank branches to fail. New York-based (Aaronson, D., at all 2020). Citigroup has temporarily closed 100 branches, and the country's largest bank, JP Morgan Chase, has announced plans to close about 1000 branches. In open branches, customer reception time will be reduced.

About one third of retail banking customers (URL-11) plan to expand their use of online and mobile banking after COVID-19, as more services (such as loans and mortgages for querying and paying) become virtual and new accounts can be adapted using digital. The popularity of mobile payment apps is gaining momentum as people are reluctant to use cash or credit cards. As the pandemic continues to spread, these numbers are expected to rise, especially if a second wave occurs, leading to a new round of restrictions and closures.

But digital banking is more than a replacement for services previously provided in bank branches. Open banks can use industry-standard APIs to collect data from customer accounts, thus facilitating the development of innovative digital services that give banks a competitive advantage. By accessing a comprehensive overview of customer data, for example, a bank could authorise payments from accounts opened elsewhere. Digital Personal Advisors, using machine learning applications, can analyze all savings and investment accounts and their clients' Personal goals to recommend the best opportunities. Financial firms can also use the data provided to determine the most suitable services for customers, the most competitive service prices and the most favorable investment conditions. Loans and mortgages based on advanced risk models and market recommendations. Just think how easy it is to persuade customers to switch to your bank by showing them how to increase their income or reduce their expenses.

Nor are these services limited to B2C. Bank of America (URL-12) has introduced digital tools for small businesses that optimize operations, provide assistance and generate cash flow forecasts, and make it easy to contact financial advisers for quick advice.

Towards a more efficient system architecture

Online transactions are growing as more people and businesses rely on digital applications to provide banking services. Load existing IT computing resources. A surge in requests can cause bottlenecks that reduce application performance and affect customer service levels. Customers are more likely to switch when they wait too long to complete a deal or get a loan approved, or if they realise they can get better terms from another bank. As a result, banks are faced with the need to extend their expensive traditional infrastructure to provide the desired user experience, or with modern solutions that can flexibly scale at the required speed to manage this data at the optimal total cost of ownership.

In many cases, large financial institutions are constrained by complex old systems that are too complex to best manage, process, and analyze large amounts of data from diverse sources. This was revealed in a recent BIAN survey, in which more than 60% of respondents expressed concern that banks would have difficulty opening their APIs due to the “current state of the banking infrastructure”.

But there are innovations that can help banks process more data at a lower cost, without having to copy and replace existing platforms. For example, some in-memory computing platforms can combine all data models (structured, unstructured, and semi-structured), service business logic, and analysis into an in-memory data core and distribute them across a scale-out architecture for extremely fast processing. Time, while eliminating the need to invest in excess capacity.

These modern data and analysis platforms support agile application development and deployment, including interactive queries, analysis, and even machine learning that runs concurrently with variable flows, transactions, and historical data stored in external data lakes and data warehouses. Applications can access data outside the lake's data (whether cloud, local or mixed), speed up to 100 times, this not only accelerates the pace of business intelligent query and reporting, but also improves the application of strict demands on time and the accuracy of decision-making services, such as risk analysis, fraud detection, loan approval, dynamic pricing and personalized service.

Digital banking will be the new normal

Digital banking will be the new normal. However, financial services will need to implement new technologies to use and monetize their data in order to maintain their market leadership. The full potential of digital banking can only be realized through a high-performance data management infrastructure that can perform queries and analysis of time-pressing applications quickly and reliably at the best total cost of ownership. COVID-19 may lead to branch closures, but it could accelerate the adoption of open banking to bring convenience and new applications that will change the way customers bank.

Conclusion

Big data, machine learning, artificial intelligence and cloud computing are driving the development of finance on the digital road. Large companies are using these technologies to drive digital transformation, increase profits and meet consumer needs. While most companies store new and valuable data, the issue is the importance and impact of such stored data in the financial industry.

From this perspective, every financial service is a technological innovation, treating data as circulation. Thus, the results of this study con-

clude that big data has revolutionized the financial industry through real-time stock market analysis, changing trading and investing, fraud detection and prevention, and accurate risk analysis using machine learning processes. These services improve revenue and customer satisfaction, speed up manual processes, improve purchasing paths, simplify workflows and reliable systems processing, analyze financial performance and track growth.

Despite these revolutionary service shifts, there are still some key big data challenges in the financial world. Privacy and data protection is one of the most important issues in big data services. In addition to data quality, data and regulatory requirements are also seen as important issues. Although all financial products and services are completely data-driven and generate data every second, the study of big data and finance has not yet reached its peak. From this point of view, the discussion of this study is reasonable and can justify future research directions.

In the future, research efforts will be crucial for financial data management systems to solve the technical problems needed to realize the expected benefits of big data. In particular, researchers and financial analysts need to explore the challenges of managing large data sets to drive the development of transformational solutions. A common problem is that the bigger the industry, the bigger the database. Therefore, the importance of managing large data sets for both large and small companies must be emphasized. Managing such large amounts of data is expensive and, in some cases, difficult to access. In most cases, individuals or small companies don't have direct access to big data. Therefore, future research may focus on making big data more accessible to big companies. In addition, the main focus should be on studying the impact of big data on financial products and services and financial markets. Research is also needed to examine the security risks of big data in financial services. In addition, there is a need to expand the formal and complex process of implementing big data strategies in financial institutions.

The increasing focus on data has enabled financial and accounting professionals, who have traditionally excelled at extracting, processing, and extracting data from a variety of information systems, to develop this core competence and to take on the role of business partners with

other members of the organization. But to take advantage of this opportunity, they will need to develop new skills.

Making data available: communication and visualization

Finance plays a key role in translating insight from analysis into actual business results. However, this requires communication skills and the ability to present information. The key is the ability to process data skillfully and present it to an audience in a meaningful way. A good starting point is to get insight and cross-reference existing data, such as revenue or expense figures in an income statement. "Traditionally, financiers have been given the role of analysing data that has been defined and derived, but in today's world this is no longer enough," stressed Martin Fitzpatrick, Qliktech's vice president of finance for Asia Pacific and Australia. Data mining for software platform developers (Qlikview).

Financial professionals are also showing a growing interest in the ability to use data visualization techniques to demonstrate their work. There are a number of techniques available to present data in a more visual manner, which is a real benefit when dealing with large underlying data sets. By safely using these tools, financiers will be able to participate more effectively in the process of turning ideas from analysis into business results.

Visualization can be as simple as drawing key business indicators on a digital map, rather than a tedious long list. As a result, the recipient receives a powerful visual reference to the problem spot immediately. As business efficiency expert Bernard Marr puts it, "Finalists must understand that most people hate numbers -- our communications are always based on stories and pictures."

Finding the best way to present and visualize data is important for any business, but it's especially useful for small organizations that can't afford dedicated resources, such as in-house business analysts dedicated to evaluating complex data.

References

- Aaronson, D., Burkhardt, H., & Faberman, R. J. (2020). Potential jobs impacted by Covid-19.
- Begenau, J., Farboodi, M. & Veldkamp, L. (2018). Big data in finance and the growth of large firms. *J. Monet Econ.*, 297: 71-87.
- Bollen, J., Mao, H., & Zeng, X. (2011). Twitter mood predicts the stock market. *Journal of Computer Science*, 2(1): 1-8.
- Campbell-Verduyn, M., Goguen, M., & Porter, T. (2017). Big Data and algorithmic governance: the case of financial practices. *New Political Economy*, 22(2), 219-236.
- Cerchiello, P., & Giudici, P. (2016). Big data analysis for financial risk management. *Journal of Big Data*, 3(1), 1-12.
- Choi, T. M., & Lambert, J. H. (2017). Advances in risk analysis with big data.
- Dimpfl, T., & Jank, S. (2016). Can internet search queries help to predict stock market volatility?. *European Financial Management*, 22(2), 171-192.
- Drake, M. S., Roulstone, D. T., & Thornock, J. R. (2012). Investor information demand: Evidence from Google searches around earnings announcements. *Journal of Accounting research*, 50(4), 1001-1040.
- Glancy, F. H. & Yadav, S. B. (2011). A computational model for financial reporting fraud detection. *Decis Support Syst.*, 50 (3): 595-601.
- Gray, G. L., & Debreceeny, R. S. (2014). A taxonomy to guide research on the application of data mining to fraud detection in financial statement audits. *International Journal of Accounting Information Systems*, 15(4), 357-380.
- Hajizadeh, E., Ardakani, H. D., & Shahrabi, J. (2010). Application of data mining techniques in stock markets: A survey. *Journal of Economics and International Finance*, 2(7), 109-118.
- Hasan, M. M., Popp, J., & Oláh, J. (2020). Current landscape and influence of big data on finance. *Journal of Big Data*, 7(1), 1-17.
- Jin, M., Wang, Y., & Zeng, Y. (2018). Application of data mining technology in financial risk analysis. *Wireless Personal Communications*, 102(4), 3699-3713.
- Jin, X., Shen, D., & Zhang, W. (2016). Has microblogging changed stock market behavior? Evidence from China. *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications*, 452, 151-15
- Kh, R. (2018). How big data can play an essential role in Fintech Evolutionno title. Smart Dala Collective.

- Nassirtoussi, A. K., Aghabozorgi, S., Wah, T. Y., & Ngo, D. C. L. (2014). Text mining for market prediction: A systematic review. *Expert Systems with Applications*, 41(16), 7653-7670.
- Ngai, E. W. T. Hu, Y.-Wong, YH-Chen, Y.-Sun, X.(2011): The application of data mining techniques in financial fraud detection: a classification framework and an academic review of literature. *Decision Support Systems*, 3(50), 559-569.
- Niu, S. (2017). Prevention and supervision of internet financial risk in the context of big data. *Revista de La Facultad de Ingenieria*, 32(11): 721-726.
- Pejić Bach, M., Krstić, Ž., Seljan, S., & Turulja, L. (2019). Text mining for big data analysis in financial sector: A literature review. *Sustainability*, 11(5), 1277.
- Pérez-Martín, A., Pérez-Torregrosa, A., & Vaca, M. (2018). Big Data techniques to measure credit banking risk in home equity loans. *Journal of Business Research*, 89, 448-454.
- Shen, D., & Chen, S. H. (2018). Big data finance and financial markets. In *Big Data in Computational Social Science and Humanities* (pp. 235-248). Springer, Cham.
- Sun, Y., Shi, Y., & Zhang, Z. (2019). Finance big data: management, analysis, and applications.
- Tsiakis, T., & Sthephanides, G. (2005). The concept of security and trust in electronic payments. *Computers & Security*, 24(1), 10-15.
- Tumarkin, R., & Whitelaw, R. F. (2001). News or noise? Internet postings and stock prices. *Financial Analysts Journal*, 57(3), 41-51.
- Wang, X., White, L., Chen, X., Zhao, X., Yeung, K., Huang, Q., & Song, X. (2015). Improving the predictability of business failure of supply chain finance clients by using external big dataset. *Industrial Management & Data Systems*.
- Xie, P., Zou, C., & Liu, H. (2016). The fundamentals of internet finance and its policy implications in China. *China Economic Journal*, 9(3), 240-252.
- Yang, D., Chen, P., Shi, F., & Wen, C. (2018). Internet finance: Its uncertain legal foundations and the role of big data in its development. *Emerging Markets Finance and Trade*, 54(4), 721-732.
- Zhang, S., Xiong, W., Ni, W., & Li, X. (2015). Value of big data to finance: observations on an internet credit Service Company in China. *Financial Innovation*, 1(1), 1-18.

URL-1: <https://financesonline.com/big-data-statistics/>

- URL-2: [How Companies Are Using Big Data to Boost Sales, and How You Can Do the Same \(entrepreneur.com\)](#)
- URL-3: [25+ Big Data Statistics - How Big It Actually Is in 2020? \(techjury.net\)](#)
- URL-4: <https://3wnews.org/uncategorised/2224495/global-big-data-analytics-in-banking-market->
- URL-5: [2020-to-witness-growth-based-on-rising-incidence-of-economy-till-2026-covid19-impact-analysis-key-players-ibm-oracle-sap-se-microsoft-hp-etc-in/](#)
- URL-6: Kh R. How big data can play an essential role in Fintech Evolutionno title. Smart Dala Collective.
<https://www.smartdatacollective.com/fintech-big-data-play-role-financial-evolution/> (2018)
- URL-7: 53% Of Companies Are Adopting Big Data Analytics (forbes.com)
- URL-8: 10 Charts That Will Change Your Perspective Of Big Data's Growth (forbes.com)
- URL-9: <https://www.morganstanley.com/ideas/digital-revolution-big-data-iot-productivity.html>
- URL-10: [Citigroup to close about 100 branches, cites declining foot traffic American Banker](#) <https://www.americanbanker.com/news/citigroup-to-close-about-100-branches-cites-declining-foot-traffic>
- URL-11: [Big Banks Benefiting Most From COVID-19 Digital Shifts \(thefinancialbrand.com\)](#)
- URL-12: Bank of America Introduces New Digital Tools for Small Business <https://newsroom.bankofamerica.com/press-releases/online-banking-and-technology/bank-america-introduces-new-digital-tools-small>

MEKÂN, YER VE KAÇIŞ: GERÇEKTEN HAYALE, NASIL VE NEREYE?

Bekir DERİNÖZ*

Giriş

“Mekân” kelimesi Türk Dil Kurumu sözlüğünde “*yer, bulunulan yer, ev, yurt, uzay*” anlamlarına karşılık gelmektedir. “Yer” kelimesi “*bir şeyin, bir kimsenin kapladığı veya kaplayabileceği boşluk, mahal, mekân; bulunulan, yaşanılan, oturulan bölge; durum, konum, vaziyet; ülke; üzerine yapı kurulmaya elverişli arazi; ekime elverişli toprak parçası; alan, mahal ve yerküre*” olarak tanımlanmıştır. “Gerçek” kelimesi “*yalan olmayan, doğru, hakikat; varlığı inkâr edilemeyen, olgu durumunda olan, hakiki; aslına uygun nitelikler taşıyan; temel, başlıca, asıl, esas; yapay olmayan; doğadaki gibi olan, doğayı olduğu gibi yansıtan*” anlamlarında kullanılmıştır. “Hayal” kelimesi “*zihinde tasarlanan, canlandırılan ve gerçekleşmesi özlenen şey, imge, hûlya; belli belirsiz görülen şey, gölge, görüntü*” anlamlarında kullanılmıştır. “Kaçış” kelimesi ise “*kaçma işi; sırt çevirme; alışık olduğu çevreden uzaklaşma*” anlamlarına karşılık gelmektedir (TDK, 2011). Ancak kaçış psikolojide “*gerçeği görmezden gelmek, gerçeklerden kaçmak*” anlamlarında da kullanılmaktadır (Budak, 2017).

İnsan ve doğa arasındaki ilişkinin tarihi oldukça eski ve karmaşıktır. Hatta insan ve doğa terimleri başlı başına coğrafya ve antropolojinin başlangıcını oluşturur. Kültür ve doğa ilişkisi olarak da ifade edilebilecek bu ilişkide insan hem kültürün hem de doğanın bir temsilcisidir. Ancak bu temsiliyet aynı zamanda beraberinde karşıtlıkları da barındırır (Tuan, 1976, 2012; Relph, 1976). Bir tarafta doğa, diğer tarafta kültür iki ayrı ve zıt uç olarak bulunmaktadır. Bunlardan hangisi insanı daha insan yapar, olduğu gibi yansıtır? Bu soruların cevabını bulmak isteyen araştırmacılar 1970’li yıllarda hümanist coğrafyayı ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşımda insan coğrafyanın merkezindedir ve coğrafya diğer yer bilimlari gibi insansız değil, insanlı dünyayı inceler.

* Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü – Balıkesir / Türkiye, bekirderinoz@balikesir.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-0427-2092).

Çin asıllı Amerikalı coğrafyacı Yi-Fu Tuan hümanist coğrafyanın kurucusu olarak bilinmektedir. Tuan mekân ve yeri tanımlarken insanların hisleri üzerinden bir tanım yapma ihtiyacı hissetmiştir (Tuan 1977, 2012). İnsanlar mekânı nasıl algılar, nasıl ve ne hisseder? Mekânda nasıl ve ne tür bağlantılar kurar? Mekân ile ilgili bu sorular zaman hissinden nasıl etkilenir? Zaman mekânsal duyguları ve deneyimleri değiştirir mi? Nasıl ve ne yönde değiştirir? Tüm bu sorular şüphesiz mekânın soyut yönüne işaret etmektedir. Tuan'a göre mekân soyuttur, özel bir anlamı yoktur. Eğer mekân anlam kazanırsa orası artık bir mekân olmaktan çıkmış, bir yere dönüşmüş demektir (Tuan 1961, 1977, 2000, 2012). Yer-yüzünde parçalanmış halde bulunan mekânlar kültürün ya da doğanın temsilcisi olabilirler. Bu durum onları tek başına yer yapmaz. Kendi içinde bir karşıtlık ve zıtlık barındıran bu temsiliyet insanın aktif rolü ile şekillenir. Nitekim mekânın varlığı insana bağlı değildir, jeoloji ve diğer yer bilimlerinde olduğu gibi mekân insansız da var olabilir. Ancak yer insanla mümkündür. Coğrafyayı diğer yer bilimlerinden ayıran en önemli nokta da burasıdır. Coğrafya mekânı incelemenin yanı sıra (hatta ondan daha önemlisi) yerlerden oluşan insanlı dünyayı inceler.

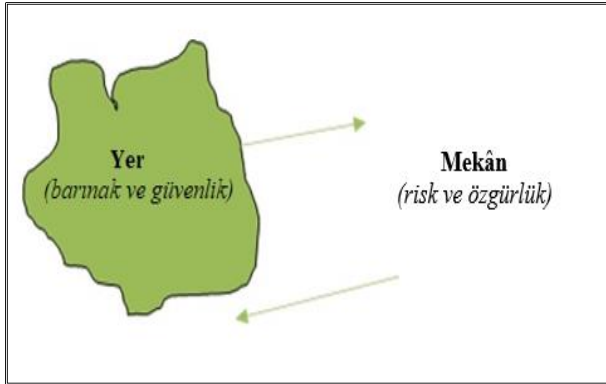
İnsan ve doğa arasındaki karmaşık ilişki coğrafi çevre ile insan arasındaki ilişkilerin derinlemesine araştırılmasını gerektirmiştir. Bu araştırmada özellikle hümanist coğrafya önemli bir rol üstlenmiştir. Hümanist coğrafya doğa ile insan arasındaki karmaşık ilişkileri, insanın mekânla ilgili duygu ve düşüncelerini, deneyimlerini inceleyerek insan zihninde nasıl bir dünya olduğunu (oluşturduğunu) araştırmaktadır. İnsanlı dünyayı inceleyen hümanizm bir düşünme biçimidir. İnsanın duygu, düşünce ve davranış biçimlerini, kalıplarını önceler. Hümanist coğrafya burada fenomenoloji ve varoluşçuluk başta olmak üzere çeşitli felsefi yöntemler kullanır (Pernecky & Jamal, 2010; Tuan 1971, 1975, 2000; Koç, Derinöz ve Köksal, 2019). Dini argümanlar da (kutsal kitaplar gibi) hümanist coğrafyada kabul edilirler (Tuan, 2000). Burada asıl olan soru insanın duygu dünyasındaki değişimlerin aynı zamanda birer eylem olarak mekâna nasıl yansıdığı ve mekânda ne tür değişimlere neden olduğudur.

Bu çalışmanın amacı kültür ve doğa arasındaki karmaşık ilişkide insanın duygu dünyasındaki değişimlerin ve deneyimlerinin doğadan kültüre ya da kültürden doğaya, mekâna nasıl yansıdığını; hangi geçişlere, adaptasyonlara ya da kaçışlara sahne olduğunu ve bunun ne anlama geldiğini ortaya koymak ve yorumlamaktır. İnsan mekânda doğa ve

kültür arasında neden yer değiştirir? Bu değişiklik aslında vazgeçilmez bir kaçış mıdır? Eğer öyleyse insan nereden, neden ve nereye doğru kaçır? Kaçışın (uzaklaşmanın) esası nedir, insan gittiği (kaçtığı) yerde ne bulur? Çalışma kapsamında belirlenen araştırma sorularının cevaplanması amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada fiili ya da zihinsel hareketliliği tarif eden kaçış faaliyeti, faaliyetin akış yeri, yolu ve yöntemi araştırılmıştır. Araştırma kapsamında özellikle Tuan'ın *Escapism* eseri (2000) esas alınmış, bu eser üzerinden okumalar, aktarmalar ve yorumlamalar yapılmış, Tuan'ın tarif ettiği fenomenolojik perspektif izlenmiştir.

Mekân ve Yer, Doğa ve Kültür...

Coğrafyanın doğası *mekân* ve *yer* ile tanımlanır. Her ne kadar çoğu zaman aynı ya da benzer anlamlarda kullanılsalar da *mekân* ve *yer* arasında önemli farklılıklar bulunur. *Mekân* soyuttur, sınırları belli değildir, anlamsızdır, farklılaşmamıştır. *Mekân* sosyal bağlantılardan yoksundur. *Yer* ise özel bir öneme sahiptir (Buttimer, 1980; Creswell 2004, 2008; Tuan 1961, 1977). *Yer* barınak ve güvenlik ile temsil edilir. *Mekân* ise risk ve özgürlük demektir (Şekil 1). Anlamsız ve değersiz bir *mekân* eğer anlamlı hale gelirse (getirilirse), orası artık bir yerdir. *Mekân* ve *yer* arasındaki temel farkı insanların *mekâna* ne ölçüde değer verdikleri hususu belirler. Yere değer katan, insanların inançları, duygu ve düşünceleri, deneyimleri ve hatıralarıdır. Bir hümanist coğrafyacı olan Tuan (1975, 1976) insanların yerler ve coğrafi çevrelerle ilişkilerini anlamada insan deneyiminin ve anlamının önemini vurgulamıştır. *Yer* başlı başına coğrafyanın anahtar kavramlarından biridir. Nitekim modern coğrafya özünü insanın yer duygusundan alır (Tuan, 2000).



Şekil 1. Tuan'da yer ve mekân kavramları (Kaynak: Tuan, 1977'den değiştirilerek).

Kültür içerisinde mekân ve zamanı barındırır. Kültür insanın doğayla arasında nasıl bir ilişki düzeni kurduğunu tanımlar. Bu düzen aynı zamanda insanın dünya üzerinde var olan diğer canlı ve cansız varlıklara karşı olan tutum ve davranışlarını yansıtmaları bakımından da önemlidir. Doğa asıl olandır, temeldir. Çünkü gerçek ve gerçeklik barındırır. Doğa, *içsel ve dışsal doğa* olarak iki farklı anlamda kullanılabilir (Tuan, 2000). İçsel doğa herhangi bir şeyin temel özellikleri anlamında kullanılır. Örneğin insanın içsel doğası denildiğinde onun temel özellikleri anlaşılır. Dışsal doğa ise doğal çevreyi ifade etmektedir. Doğa dünya üzerindeki insanlar tarafından etkilenmemiş (ya da en az düzeyde etkilenmiş) alanlar ve bunun çevresini saran hava katmanıdır. Doğa tüm insanlar ve oluşturdıkları eserleri ortadan kaldırıldığında geriye kalan ve eski haline dönebilendir (Tuan 1977, 2000). Dışsal doğa somuttur, gerçektir. Örneğin doğadaki yağmurun insan teninde bıraktığı his ya da esen rüzgârın insan vücuduyla temasında oluşan algı bu gerçekliğin en bariz yansımalarıdır. İnsanı doğrudan etkileyen bu gerçeklik değişmez niteliktedir ve bu gerçeklik insanların istekleri doğrultusunda kalıplara bürünmez. İnsan ancak bu gerçekle yüzleşebilir. Burada tercih insana aittir. Tercihle bulunup gerçeklerle yüzleşen insan ya acziyetini ve güçsüzlüğünü kabul ederek gerçeklere teslim olur, ya da bu gerçeklere karşı kabiliyetler (adaptasyonlar) geliştirerek savaşı (Tuan 1993, 2000). Bu kabiliyetler kapsamında insan kendine bir yer arar ve bulur. İşte bulunduğu bu yer onun için kabiliyetleri ile geliştirdiği, doğa dışında yer alan farklı bir gerçekliği, farklı bir dünyayı ifade eder.

Doğa ve kültür ayırımı dünya üzerindeki hemen tüm medeni toplumlarda tanımlanmıştır. İnsanlar dünya üzerinde farklı doğal alanlarda kendilerine farklı maddi dünyalar oluşturmuşlardır. Bunda başarılı olmak kalıcı kültürel mekânlar oluşturmak anlamına gelmektedir. Ve genellikle de durum yeryüzü üzerinde bu yönde gelişmiştir. Ancak medeniyetten uzak, avcı ve toplayıcı karakterdeki insan grupları için aynı şey söylenemez. Bu toplumlar doğa ve kültür arasında belirgin bir ayırım yoktur. Onların kültür dünyasında daha çok doğal varlıklara (ağaç, hayvan, kaya, dağ, nehir, göl vb.) isim verme, onlara ait hikâyeler anlatma, çeşitli törenler ve ayinler gerçekleştirme ve kişisel deneyimler yer almaktadır. Onların zihin dünyalarında var olan tanıdık (bilinen) doğanın sınırları vardır. Bu nedenle avcı-toplayıcı toplumlar dünyanın bir yerde bittiğine inanırlar. Bu bitiş bir dağ, bir nehir ya da bir uçurumla olabilir. Onların zihninde bu bitişten sonrası bilinmeyen dünyayı oluş-

turur (Tuan 1989, 2000). Ve bu bilinmeyen dünya onların zihinlerinde doğaya karşılık gelmez. Çünkü görülmemiştir, tanımlanmamıştır, deneyimlenmemiştir, dolayısıyla onlar için bilinmeyendir.

Doğa ve kültür ilişkisinde günümüzde kültürün doğaya hâkim olduğu görülmektedir. Yeryüzü üzerinde insanın ulaşmadığı, insan izi barındırmayan hemen hiçbir yer neredeyse kalmamıştır (Tuan, 2000). Ancak doğanın kapsamına dünyanın derinlikleri, magma ve dünyanın çekirdeği gibi görünmeyen ve ulaşılamayan alanlar eklenirse bu durum değişebilir. Ancak değişen bu durumda bile söz konusu ulaşılamayan alanlarla ilgili insanlığın düşünceleri ve fikirleri bulunmaktadır. Bunlar insanlığın *fikrî anlamda izleri* olarak görülebilir. Dünyanın derinliklerindeki bu görülmeyen, bilinmeyen, ulaşılamamış alanlar gerçekte farklı olabilir ancak insanlık onları zihnindeki gibi kurgular, anlamlandırır ve değiştirir. Dolayısıyla kültür modern dünyada görünen ya da görünmeyen, ulaşılan ya da ulaşılamayan her yerdedir. Ancak doğa, kültürde olduğu gibi her yerde değildir. Kültürle doğa arasındaki bu dengesizlik kültürün doğaya üstün gelmesine neden olmuştur. Bu nedenle günümüzde insanlık neredeyse tamamen kültürel bir dünyada yaşamaktadır. Bu kültürel dünya dışında kalan doğa, avcı-toplayıcı toplumlardakine benzer bir şekilde belli belirsizdir, bilinmeyendir. Onu ancak düşüncelerimiz, fikirlerimiz ve hayal gücümüz ile biliriz. Ancak düşünceler, fikirler ve hayal gücü bile esasında kültürelidir (Tuan 1971, 1989, 2000; Buttimer, 1980).

Bilinmeyen doğa hakkında düşünmek, onu kurgulamak, anlamlandırmak ve değiştirmek onun üzerinde bırakılan zihinsel (hayalî) izlerdir. Bu durumda kültür dengesiz (orantsız) bir şekilde sürekli ve her yerdedir. İnsanlık adeta her baktığı yerde kendi izlerini görmektedir. Bu durum bir insanın her yerde kendi yüzünü görmesine benzer. Bu normal şartlarda tercih edilen ve rahatlatıcı (huzur verici) bir durum değildir. Hatta modern dünyada bu durum bir delilik belirtisi olarak görülmektedir. Gerçeği, mantıklı olanı ve güveni hissedebilmek için insanlık doğaya ihtiyaç duymaktadır. Çünkü doğanın insan vücudundaki doğrudan etkisi, insana evrende ne olduğunu, kim olduğunu hatırlatır. Bu anlamda doğa sonsuza dek insan zihninin oyunlarına karşı gelen, o oyunları öteleyen bir hatırlatıcı olarak var olmalıdır (Tuan 1989, 1993, 2000).

Kaçmak: Gerçeğe mi, Hayale mi?

Kaçmak terimi bir gitme isteği ifadesidir. Bu istek gönüllü ya da zorunlu da olabilir. Ancak bu çalışmada ele alınan kaçış, insanın bir tercihi olarak ele alınmıştır. İnsan ne ya da nelerden, neden kaçır? Nereye kaçır? Kaçtığı yerde ne bırakır, neyi terk eder? Neye özlem duyar, neyi arar? Gittiği yerde ne bulur? Örneğin kentler günümüzün en popüler kaçış alanlarıdır. Çünkü bir kent kendini doğadan soyutlamıştır, doğanın konforsuz şartlarından uzaklaşmıştır. Dolayısıyla doğa gerçek, kent (kültür) ise hayaldir, oluşturulandır, kurgulanandır. Kent aslında doğanın vahşiliğinden kaçıştır. Kentte sokakları aydınlatan lambaların ışıkları, doğanın karanlığından kaçıştır (Tuan, 2000).

Kaçmanın nedeni karmaşıktır. İnsanın kaçma nedeni nedir? Akla ilk olarak insanın doğadan, doğanın belirsizliklerinden ve tehditlerinden kaçması gelmektedir. Bu durum dışsal doğadan bir kaçıştır. İnsan vücudu da bir şekilde doğa olarak kabul edilmektedir (Tuan, 2000). Ve bu herhangi bir birey için içsel bir doğadır. Peki dışsal doğadan kaçan insan, aynı şekilde içsel doğasından kaçabilir mi? İnsanlar kimi zaman çeşitli sıkıntılar yaşarken vücudunu (içsel doğasını) terk edip başka yerlerde (diyarlarda) olmak isterler. Bu şüphesiz bir kaçma isteğidir. Bu durumda benlik vücuttan (içsel doğasından) ayrılmış olacaktır. Benlik vücuttan nasıl ayrılır? Bunun en iyi yolu hayal etmektir. Tuan'a göre insan hayal gücü ile tatmin olmadığı, huzursuz olduğu içsel doğasından başka yerlere (tatmin olacağı huzurlu yerlere) gider, kaçır (Tuan 1979, 2000; Buttimer, 1980). Dışsal doğada da, içsel doğada da ihtiyaçlar ve arzular açısından memnun edici olmayandan, memnun edici olana doğru bir hareket, bir kaçış vardır. O halde hayal etmek insanlar için başlı başına iyi bir kaçış şeklidir. Zihin bu yolla gerçeklikten veya rutinden, tamamen hayalî olana kaçmaktadır. Bu durumda kaçış aslında bir tür vazgeçiş olarak da değerlendirilebilir.

İnsanlar kaçma yöntemleri olarak çeşitli yollar kullanırlar. Bu yollardan bazıları kolay, bazıları da zor olabilir. Kaçış eylemi bünyesinde bir istikrarsızlık da barındırır (Tuan, 1979). Normal şartlarda insanlar kaçmak yerine, istikrar ve düzen isterler. Belirledikleri doğru bir yerde, değişmeyen bir bütünün parçası olmak, bu şekilde yaşamak daha caziptir. İşte kültür burada devreye girer. Kültür düzeni ve istikrarı destekler. Şu an yaşadığımız dünyadaki kuralların ve düzenin amacı da zaten budur. Kültür hayal gücünün bir sonucu olup, yine hayal gücü tarafından

yönlendirilir. İnsanlar kültüre sahip oldukları için övünürler. Bu durum aynı zamanda hayal gücüne sahip olan insanın egoist bir karaktere bürünmesine de yardımcı olur. Hayal gücü artık iyilik haline gelir. Hayal gücü iyidir, çünkü vahşi, tehlikeli ve kaba doğadan kültürün zarif dünyasına geçişi sağlamıştır. Ancak kültürün bu zarif dünyasında yaşamının yan etkisi, kimi zaman *önemsiz ve gerçek dışı hissine kapılmak* şeklinde ortaya çıkar (Tuan 1964, 2000).

Kaçma eylemi kültürel, insanidir hatta belki de başlı başına olması gerektir. Kaçışın bu özelliğinde herhangi bir sakınca görülmez. Kaçışı şüpheli hale getiren şey onun gerçek dışı amacı olup olmadığıdır. Burada bir başka soru ortaya çıkmaktadır. Gerçek dışı olanla ilgili yanlış olan şey nedir? Kaçışın kısa bir geçiş, hayal ya da ruh hali şeklindeki deneysel yansımaları yanlış olarak görünmez. Ancak eğer kaçış dışsal gerçekliklerden çok uzun süre ayrı kalacak nitelikte olursa, bu durumda kaçış kendi kendini kandıran bir fanteziye dönüşebilir (Tuan 1989, 2000). Bu ciddi bir risktir. Tuan bunu "*cazibeli bir cehennem*" olarak adlandırmıştır. Bu fantezinin (cazibeli cehennemin) başka kişilere aktarımı yanlıştır, çünkü bu aktarım onlara yapılan bir kötülük olarak değerlendirilir (Tuan, 2000). Ancak burada kaçışın her zaman iyiden kötüye doğru olduğu anlamı da çıkmamalıdır. Kaçış tam tersi bir yönde de olabilir. Ancak iyiye doğru olan bu kaçış genellikle insanlara çok inandırıcı gelmez. Günümüzün melankolik dünyasında gerçek olan daha ziyade hayatın acımasızlığı ve zorluğudur (Tuan 1964, 1979, 1989, 2000).

Toplumsal olarak değerlendirildiğinde kaçışın hemen hemen tüm toplumlarda genellikle olumsuz bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Çünkü kaçış gerçek dünya ile yüzleşememeyi, ondan kaçmayı, savaşmaktan vazgeçmeyi, terketmeyi ifade eder. Gerçek dünya ağırdır. Bu ağırlığa dayanamayan insan daha hafif mekânlara kaçır. Örneğin alışveriş merkezleri, süslü ve lüks tatil merkezleri, şehirler hafif alanlardır (Tuan 1993, 2000). İnsan özellikleri gereği sahip olduğu kültür ile, doğayı (doğal çevresini) olduğu gibi algılamadan hayatta kalabilir. Zaten kaçışın da nedeni budur. Oysa hayvanlar böyle değildir. Onlar yaşadıkları doğal çevreyi olduğu gibi algılamadan yaşayamazlar. Hayvanlar hayal etmek ve ümit etmek ile bu gerçekten kurtulamazlar. Çünkü insanı duygulardan (kaçış yöntemlerinden) yoksundurlar. Yeryüzünde sadece insanlar tehlike ile karşılaştıklarında onunla gözleri açık yüzleşmek yerine, düşünmek için geri çekilebilirler. Ve sadece insanlar hayal edebilirler, yine sadece insanlar kültüre sahiptirler. Diğer hiçbir canlı bu kabi-

liyetlere sahip değildir. Burada kültürü sadece geliştirilen teknikler, aletler, araçlar ya da alışkanlıklar olarak düşünmek yetersizdir. Kültür aynı zamanda inanışlar, duygular, düşünceler ve hayal etmektir (Tuan 1989, 2000). Dolayısıyla kültür bir başka tanımı ile insanlığın gerçeklerle yüzleşmemesidir, gerçeklerden kaçış kabiliyetidir.

Kaçmak farkındalığın ve kabul etmenin zıddıdır. Kaçışta daha ziyade şu anda yaşamak ve dikkatlice yaşamak önemlidir. Çünkü gerçeklikle yüzleşmek korkutucu olabilir ve bu yüzleşme hiç istenmeyen sonuçlar da doğurabilir (Tuan, 1979). Kaçış bu durumlarla savaşılmaya yardımcı olur. Günlük hayatında herhangi bir tatminsizlik ya da huzursuzluk yaşayan insan bu durumdan kurtulmak için kaçış aracını istediği zaman kullanabilir (Tuan, 2000). Böylece bu yolla alışılmış olanın dışına çıkar, teslim olmaz, gerçeklere galip gelir, sakinleşir ve teselli bulur.

Nereye: Doğaya mı, Kültüre mi?

Şehirlerin cazibesi, kent hayatının lüksü ve konforu yeryüzü üzerinde genellikle doğadan kaçışı beraberinde getirmiştir (Tuan 1993, 2000, 2012; Pernecky & Jamal, 2010; Buttimer, 1980; Relph, 1976). Başlangıçta fikirler, keşifler, teknolojiler ya da üretim ile oluşturulan yapay gerçeklikler (kültür) her zaman zannedildiği gibi yüksek bir memnuniyet düzeyi oluşturmayabilir. Bunun aksine günümüzde olduğu gibi bu yapay dünya hayal kırıklığı ve huzursuzluk ortaya çıkarabilir (Tuan, 2000). Peki bu durumda ne olur? İnsan başlangıçta gerçek olan doğadan, yapay olarak oluşturduğu kültüre yani hayale kaçmıştır. Memnun olmak için, huzurlu ve mutlu olmak için kaçmıştır. Ancak oluşturduğu bu yapay dünya beklenen sonucu sağlamamıştır. Bu durumda kaçmanın yönü değişecek ve ilkinin tersi yönünde doğaya doğru olacaktır (Tuan 1971, 1976, 2000). Çünkü artık etkiel gerçekle hayalin yeri değişmiştir. Bu kaçışta sadece beklenen memnuniyet düzeyinin karşılanmaması da etkili olmayabilir. Kimi zaman kaçışlar sadece evrende var olduğunu hissetmek için, gerçekle yüzleşmek ve hesaplaşmak adına da yapılabilir.

Doğal ve yabani olanı arzulama duygusunun kökeni insanlık tarihinin derinliklerine kadar uzanmaktadır. Öte yandan doğayı arzulamanın temel koşulunun yapay çevrede yaşamak olduğu da tek başına söylenemez. Örneğin Afrika'da yaşayan ilkel kabilelerden bazılarının şehirleri yoktur ancak yine de doğayı arzuladıkları bilinmektedir. O halde kaçmak istenilen şey, her şeyi belirli bir düzen içinde tutmak için geliştirilen insanlaştırılmış peyzajlardır. Çünkü bu peyzajlarda sürekli dikkatli

ve hazır olmak gerekir. Bu durum oldukça sıkıcı ve yorucudur. Bunu yaşayan kabile insanları yoğun iş yükünün olduğu sıcak, parlak ve ısıtılı savana hayatını terk ederek, bir süreliğine de olsa nehrin diğer tarafındaki karanlık, serin ve yağmurlu ormana geçmek (kaçmak) isterler (Tuan, 2000).

Doğaya kaçış, özellikleri ve boyutları itibariyle değişiklikler gösterebilir. Bu kaçış basit bir şekilde şehir hayatından doğaya geçip, orada basit ve geçici bir kamp kurmak şeklinde olabilir. Ya da biraz daha kalıcı olacak şekilde kırsal bir hayat sürme kararı alınabilir. Kaçış daha büyük ölçekte eski dünyadan yeni dünyaya doğru da olabilir. Örneğin eski Avrupa bir kenti simgeler. Yeni dünya olan Amerika kıtası ise bir doğa durumundaydı. Avrupa'dan Amerika kıtasına göç esasında bir kaçıştır. Bu kaçışta insanların çoğunun Avrupa'nın büyük kentlerinden değil, kırsal alanlarından geldiği bilinmektedir. O zaman bu kırsal bölge insanları neden böyle bir kaçışa başvurdular? Çünkü o dönem Avrupa çok sıkı şekilde belirlenmiş ve biçimlendirilmiş kurallara sahipti. Bu kurallara uymak gerekiyordu. Oysa kaçmak istedikleri yeni dünyada (Amerika kıtasında) daha basit, kuralsız ve sade bir yaşam tarzı vardı (Tuan 1989, 2000). Bu nedenle insanlar daha yoğun ve ağır gibi görünen yaşam tarzından, daha basit, sade ve hafif olan yaşama doğru kaçmayı (göç etmeyi) tercih ettiler.

Sonuç

Doğa ve kültür arasındaki ilişkinin yapısı oldukça karmaşıktır. İnsan ile doğa arasındaki ilişkinin kökleri tarihin derinliklerine kadar uzanmaktadır. Bu tarihi karmaşık ilişki ağı içerdiği zıtlıklar ile temsil edilmekte ve varlığını devam ettirmektedir. Temeli zıtlıklar üzerine kurulu olan bu ilişkinin binlerce yıldır yeryüzü üzerinde insanı sürekli canlı ve hareketli kıldığı bilinmektedir. İnsan yeryüzünde var olduğu andan itibaren yaşadığı mekânı değiştirmiş, gerek fiili gerekse de zihinsel olarak işlemiş, mekân üzerinde somut ve soyut izler bırakmıştır. Bu izler zaman içerisinde dünyanın hemen her yerine ulaşmış ve günümüz dünyasına geldiğinde artık doğal çevrenin kültürel şekilde tanımlanmasına dahi neden olmuştur. Bunun sonucunda kültür doğaya galip gelmiş, devam eden süreçte kültür doğadan kaçma arzusu ve yeteneğinin bir sonucu olarak belirmiştir.

Kültürün doğada dengesiz ve orantısız dağılmasına karşın, doğanın aynı hızda dağılamaması ortaya eşitsiz bir yapı çıkarmış, bu yapı

“kültür dünyası” olgusunu orta çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu kültür dünyası aynı zamanda insanlığın gerçek olan doğadan hayal olan kültüre kaçışına kapı açmış, bu kaçışı kolaylaştırmıştır. Doğanın acımasız ve merhametsiz yüzü ile yüzleşmek istemeyen insan, bu olumsuzluklardan kurtulmak için oluşturduğu hayalî dünyaya kaçmış, kendini doğadan ve onun katı gerçeklerinden soyutlamıştır. Ancak küreselleşme ile beraber kültür dünyasındaki düzeni sağlamak için oluşturulan yapı ve kuralların baskısı yeni bir kaçışı beraberinde getirmiştir. Bu kaçış öncekinin tam tersi yönünde, kültürden doğaya doğru gerçekleşmektedir. Bu durumda gerçek ve hayalin yeri değişmiştir. Bunun yanı sıra doğanın gerçekliklerinden uzaklaşan insan, kültür dünyasında yaşayıp yaşamadığının, evrende ne olduğunun, neye karşılık geldiğinin farkında olmadığı için, kendisine gerçekleri tüm açıklığıyla gösterecek ve ona ne olduğunu hatırlatacak doğaya (gerçekler dünyasına) kaçmak istemektedir. Ya da gerçekte hayal yer değiştirdiği için etkiel anlamda doğaya göre daha gerçek bir dünyaya dönüşen kültür dünyasından, hayal dünyası olan doğaya kaçışlar yaşanmaktadır. Bu kaçışların tamamı insan eseridir, planlıdır, kültürel, insanın tercihleri doğrultusunda yapılan bilinçli ve kasıtlı eylemlerdir. Kaçışlar insanı memnun olmadığı dünyadan mutlu olduğu, teselli bulduğu ve tatmin olduğu başka bir dünyaya götürmektedir. Kaçışın temel amacı da zaten budur. Ancak ortaya çıkan bu dünyanın her zaman insanın gerçek dünyası olduğu söylenemez. Burada kaçışla gidilen mekânın etkiel anlamda gerçekliği ve ne hissettirdiği önemlidir. Kaçılan yeni dünyanın avantajları olduğu kadar şüphesiz dezavantajları da vardır. Eğer bu dezavantajlar insanı tekrar baskı altına alır, rutine dâhil eder ve onu huzursuz edecek olursa, bu durumda kaçma fikri yine zihinlerde belirecektir. Kaçış insanoğlu yeryüzünde olduğu sürece farklı yerlerde, farklı şekillerde, farklı kültürlerde, farklı zamanlarda ve farklı yöntemlerle (farklı kültürel araçlarla) devam edecektir. Belki de bu durum Tuan’ın ifade ettiğı gibi kaçınılmaz olandır, olması gerekendir.

İnsan sahip olduğu kültürü binlerce yıldır iyi bir kaçış aracı olarak kullanmıştır. Bu araç eşsizdir, çünkü sadece insana özgüdür ve gerçeklikler dünyası ile hayal dünyası arasında geçişler sağlamaktadır. Bu geçişler sınırları ve boyutu olmayan, baskı altına alınamayan, kısıtlanamayan, hatta zamandan ve mekândan bağımsız olabilen çok çeşitli ve karmaşık özellikler göstermektedir. Kaçışın yönü gerçek ve hayalin durumuna, hissettirdiğı etkiye bağılı olarak sürekli değişmektedir. Gerçekle

hayal yer değiştirdiği takdirde (etkisel gerçeklerin değişmesi durumu) kaçışın da yönü değişir. Kaçış sürekli devam eder, durmaz, durdurulamaz ve engellenemez. Kaçmakta kullanılan yol, yöntem, zaman ve araç değişebilir, ancak değişmeyen tek şey kaçılan yerde hissedilen etkisel gerçeklik ve verdiği memnuniyet hissidir.

Kaynaklar

- Budak, S. (2017). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Buttimer, A. (1980). Home, Reach, and the Sense of Place: The Human Experience of Space and Place. *Geography Research Collection*, 166-187.
- Cresswell, T. (2008). Place: Encountering Geography as Philosophy. *Geography*, 93(3), 132-139.
- Creswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Wiley-Blackwell.
- Koç, Y., Derinöz, B. & Köksal, S. (2019). Yi-Fu Tuan ve Humanistik Coğrafya. *Sosyal Bilimler Alanında Araştırma Makaleleri-1*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Pernecky, T. & Jamal, T. (2010). Hermeneutic Phenomenology in Tourism Studies. *Annals of Tourism Research*, 37(4), 1055-1075.
- Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. UK: Sage Publications.
- TDK (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tuan, Y. F. (1961). Topophilia. *Landscape*, 11, 29-32.
- Tuan, Y. F. (1964). Mountains, Ruins, and the Sentiment of Melancholy. *Landscape*, 14(1), 27-30.
- Tuan, Y. F. (1971). Geography, Phenomenology and The Study of Human Nature. *Canadian Geographer Journal*, 25, 181-192.
- Tuan, Y. F. (1975). Place: An Experiential Perspective. *The Geographical Review*, LXV (2), 151-165.
- Tuan, Y. F. (1976). Humanistic Geography. *Annals of the Association American Geographers*, 6(12), 266-276.
- Tuan, Y. F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tuan, Y. F. (1979). *Landscapes of Fear*. USA: Pantheon Books.
- Tuan, Y. F. (1989). *Morality & Imagination*. USA: University of Wisconsin Press.
- Tuan, Y. F. (1993). *Passing Strange and Wonderful: Aesthetics Nature And Culture*. USA: Island Press.
- Tuan, Y. F. (2000). *Escapism*. USA: Johns Hopkins University Press.
- Tuan, Y. F. (2012). *Humanistic Geography: An Individual's Search for Meaning*. George F. Thompson Publishing.

TÜRKİYE'DE DIŞGÖÇ

Yasin KOÇ*

İnsanlık tarihi kadar eski olan göç olgusu, insanların geçici veya daimi olarak yer değiştirmeleri olarak ifade edilmektedir. Ekonomik veya siyasal pek çok nedene bağlı olarak ortaya çıkan göç olgusu iç ve dışgöçler olarak ikiye ayrılmaktadır. Belirli bir bölge (ülke, şehir vb) içerisindeki gerçekleşen nüfus hareketleri içgöç, insanların anavatanından başka bir ülkeye göç etmesine ise dış göç (dışa göç) denilmektedir. Bazı ülkeler, yaşama, geçinme şartları ve kültürel, siyasal nedenler gibi özellikler açısından başka ülkelere göç alır. Buna *gelen göç* veya *dış göç* veya uluslararası göç adı verilmektedir. Göç hareketlerine katılanların sayısını dikkate alarak, münferit göçler, kitle göçleri diye bir tasnif de yapılabilir. Birkaç kişilik küçük grupların ayrı ayrı sebeplere dayanarak yaptıkları göçler münferit göçlerdir. Büyük bir topluluğun kısa bir sürede yaptığı göçe ise, kitle göçü denilmektedir (Eren, 1966, Saydam 1997). Kitle göçüyle münferit göçler arasındaki en önemli ayrım kitle göçlerinin gerek kültürel gerekse çevresel etkilerinin daha ani ve geniş ölçekli olmasıdır.

Göç olgusunun iki yönü vardır: Göç almak ve dışarı göç vermek. Bu olgu bir uluslararası sınır geçilerek başka bir ülkeye yöneldiğinde uluslararası göçler adını alır. Uluslararası göçler nispeten uzun mesafeli göçler olup bazen kıtalar arası bir özellik de kazanabilir (Tümertekin ve Özgüç, 2003). Bu durumda kat edilen idari ve siyasi sınırlar göçlere farklı anlamlar katabilmektedir. Göç, ekonomik, sosyolojik, tarihi, siyasal pek çok unsuru barındıran, özünde coğrafi yani mekânsal farklılaşma taşıyan, köklü toplumsal ve çevresel değişiklikler yaratan bir süreçtir. Nitekim coğrafyacı Vermeer (1994'ten aktaran Sowell, 2020) göçün ana motivasyonu olan mekânsal farklılığı şöyle ifade eder:

“Fiziki veya beşeri hiçbir şey yer kürede eşit dağıtılmamıştır. Hiçbir spatula insanla çevresel faktörleri evrenin yüzeyine cömertçe sıvamamıştır. Nüfus, kaynaklar veya iklim gibi çevresel faktörlerin tümü düzgün bir biçimde dağılsaydı o zaman her yer ve dünyadaki tüm insanlar kesinlikle

* Arş. Gör. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü - Balıkesir / Türkiye, kocyasin2009@gmail.com (Orcid ID: 0000-0002-2379-8540)

aynı potansiyele sahip olurlardı. Farklıkların olmaması ticareti, mal ve fikir alışverişlerini ortadan kaldırırdı.”

Uluslararası Göç Örgütüne (IOM) göre 2019 yılı itibariyle 272 milyon kişi uluslararası göçe katılmıştır. Bu dünya nüfusunun % 3.5'ine karşılık gelmekte olup sırasıyla Hindistan, Meksika ve Çin en çok göç veren ülkeler olarak dikkat çekmektedir. Yaşadıkları ülkeyi terk ederek başka ülkelere giden göçmenlerin sayısı, çatışmalı bölgeler, içsavaşlar, kuraklık gibi faktörlerin etkisiyle devam etme eğilimi göstermektedir. Nitekim IOM bu sayının 2050'ye gelindiğinde 400 milyonu geçeceğini öngörmektedir. Bu da Castles ve Miller (2019) gibi bazı bilim insanlarını yaşadığımız yüzyılı “göç çağı” olarak nitelendirmesine neden olmuştur.

Bu çalışmanın konusunu cumhuriyet döneminde Türkiye'deki dışgöç olgusu oluşturmaktadır. Bu kapsamda dışgöç olgusu, Türkiye'den diğer ülkelere gerçekleşen nüfus hareketleri ve diğer ülkelere Türkiye'ye doğru yapılan göçler şeklinde tasnif edilerek incelenmiştir. Çalışmanın amacı Türkiye'de dışgöç olgusunun boyutlarını, hangi faktörlere bağlı olarak meydana geldiğini ortaya koymaktır. Türkiye'den diğer ülkelere en önemli nüfus hareketi 1923-1925-1935 yıllarında ve 1960'lı yıllardan sonra gerçekleşmiştir. İlk nüfus hareketi siyasi ve kültürel nedenlerle gerçekleşmiş ve göçe konu olan nüfusun Türk olmadığı; ikinci dalga göç hareketinin ise, ekonomik nedenlerle meydana geldiği ve daha çok Türklerden oluştuğu görülmektedir. Bununla birlikte Türkiye'nin bölgesel sorunlara bağlı olarak 1980 yılından sonra Batı Avrupa gibi gelişmiş ülkelere göç veren değil, kendi bölgesinden göç alan bir ülkeye dönüştüğü görülmektedir.

Dışgöçün gelen ve giden nüfus olmak üzere iki yönü olduğu dikkate alınarak bu çalışmada Türkiye'de dışgöç olgusu; Türkiye'den göç ve Türkiye'ye göçler şeklinde tasnif edilerek incelenmiştir. Göç çok boyutlu ve karmaşık bir sosyal olgudur. Bu nedenle göçe neden olan faktörler de bir o kadar karmaşık ve çok boyutludur. Bununla birlikte göçlerin nedenleri özellikle uluslararası göçlerde; ekonomik, siyasal faktörler ve doğal olaylara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Mutluer,2003). Bu nedenle, çalışmamızda dışgöç olgusu; gelen ve giden göçler başlıklarının altında, zorunlu ve ekonomik nedenli göçler şeklinde ele alınmıştır.

Sahip olduğu bu konum ve Osmanlı Devleti döneminde Anadolu dışındaki, özellikle de Balkanlardaki topraklarıyla ilgili iskan politikaları değişen bölgesel ve uluslararası konjonktürle birlikte Cumhuriyet dö-

neminde Türkiye'yi hem göç alan hem de göç veren bir ülke konumuna getirmiştir. Çalışma yalnızca cumhuriyet dönemini kapsadığı için Osmanlı Devleti ve önceki zamanlarda gerçekleşen dışgöç olgusu üzerinde durulmayacaktır. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen dışgöç olgusunun ise iki ana nedeni vardır: Siyasi nedenlerle 1923-25-35 yıllarında kitlesel nüfus hareketleriyle diğer ülkelere ve diğer ülkelerden Türkiye'ye göç. Ekonomik nedenlere bağlı olarak Türkiye'den diğer ülkelere özellikle Almanya'ya hareket eden nüfus. Bunlardan birincisi; 1960 yılına kadar daha çok Türkiye'ye özgü siyasi ve kültürel nedenlerle ortaya çıkmış, ani ve kitlesel olarak gerçekleşmiştir. Bu tarihten sonraki dışgöç hadisesi ise daha çok gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkelerde gözlenen, ekonomik açıdan daha iyi durumdaki bir ülkeye gitme arzusunun kaynaklanmaktadır.

Türkiye, kitlesel anlamda dış göç olgusunu cumhuriyetin ilk yıllarında siyasi ve kültürel nedenlere bağlı olarak yaşamıştır. "Büyük Mübadele" olarak bilinen bu hadiseyle, Lozan Barış Antlaşması'nın bir gereği olarak Türkiye ve Yunanistan tarafları arasında karşılıklı olarak 1.700.000 kişi göç etmiştir. Bu sayının 1.200.000'i Anadolu'dan Yunanistan'a, 500.000'i de Yunanistan'dan Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır (Arı,1995). Söz konusu bu nüfus hareketi, beraberinde bazı sorunların da yaşanmasına sebebiyet vermesi açısından önem taşımaktadır. Bunlardan en önemlisi giden nüfus tarafından terk edilen veya boşaltılan alanların ilgisiz kişilerce zapt edilmesi veya yağmalanması ve gelen nüfusun zaten büyük bir savaştan henüz çıkmış bu yüzden ekonomik açıdan son derece yoksul olan, devlet organizasyonu açısından yapılanmasını tamamlamaya çalışan yeni bir devletin gelen nüfusu istihdam etmek zorunda olmasıdır. Türkiye'ye özgü nedenlerle ortaya çıkan bir başka dışgöç olayı ise, Bulgaristan Türklerinin 1950 yılından sonra Türkiye topraklarına kitlesel hareketleridir. Bu göç olayı, Türkiye'ye gelen bu nüfusa mesken ve hayatlarını devam ettirmelerini sağlayacak iş bulma zorunluluğu gibi nedenlerle dönemin hükümetleri için en büyük sosyal ve iktisadi sorunlardan birini teşkil etmesinin yanı sıra Bulgaristan ile olan ilişkiler açısından da uluslararası bir mesele haline gelmesi bakımından önem taşımaktadır (Tanoğlu, 1952).

Türkiye sahip olduğu coğrafi konumu nedeniyle uluslararası göçler açısından önemli bir geçiş alanı oluşturmaktadır. Özellikle 1980'li yıllardan sonra dışgöç olgusu açısından yeni gelişme olarak transit göç kavramı ortaya çıkmıştır. Son bölümde transit göçün Türkiye'de ortaya

çıkmasında etkili olan faktörler mülteci sorunuyla birlikte ele alınacaktır.

1. Türkiye’den Göç

Türkiye’den diğer ülkelere yapılan göçleri ikiye ayırmak mümkündür. Siyasal ve kültürel nedenlere bağlı olarak gerçekleşen cumhuriyetin ilk yıllarındaki göç ve 1960’lı yıllardan itibaren ekonomik durumu daha iyi ülkelere gerçekleşen göçler. Bu nüfus hareketlerinin içine kuşkusuz ara rejim dönemlerinde veya diğer siyasi nedenlerle diğer ülkelere göç eden nüfusu da eklemek gerekmektedir. Ancak yukarıda anılan iki dönemde ani ve kitlesel bir nüfus hareketi gerçekleşmiştir.

1.1. Türkiye’den Diğer Ülkelere Yapılan Zorunlu Göç

Göç, bir taraftan bireylerin kendi istekleri ile gerçekleştirdikleri bir hareket olabileceği gibi, diğer taraftan bireylerin istekleri dışında çok farklı etkenlerin zorlamasıyla oluşan gönülsüz bir hareket de olabilmektedir. Ancak göç konusundan söz edildiğinde, göçün daha çok gönülsüz, kendiliğinden ve çok çeşitli etkenlerin etkisiyle gerçekleştirilen bir eylem olduğu kabul edilmektedir (İçduyu ve Sirkeci 1997).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yılları, “büyük mübadele” olarak bilinen büyük bir göç hareketine tanık olmuştur. Lozan Antlaşması’na göre, Yunanistan’da yaşayan Türklerin yeni kurulan Türk devletine göçüne karşılık yaklaşık bir milyon Yunan kökenli Ortadoks Türkiye’yi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu göç 1923 yılının sonundan 1925 yılının başına kadar devam etmiştir. İki yönlü olan söz konusu bu göçlerle yaklaşık 1.700.000 insan, zorunlu olarak yaşadığı topraklardan bir başka ülkeye göç etmek zorunda bırakılmıştır. Bu sayının 1.200.000’ini Anadolu’dan Yunanistan’a; 500.000’ini de Yunanistan’dan Türkiye’ye gelmek ve yerleşmek zorunda bırakılmış göçmenler oluşturmaktadır. (Arı, 1985, 1995).

Anadolu’da ve Doğu Trakya’da yaşamakta olan 1 milyon 200 bin Rum, Türk-Yunan savaşı sonunda, taşınır ve taşınmaz mallarını bırakarak, Türkiye’yi terk etmek zorunda kalmıştır. Bir hesaplama göre en çok Rum toprağı kalan yerler, yani Rumların en çok boşalttığı yerler başta Ege ve Marmara bölgeleri, bu bölgeler içinde de özellikle İzmir, Aydın ve yakın çevreleridir. Bu bölgeleri Doğu Trakya ve Bu bölgeler içerisinde Tekirdağ; Karadeniz bölgesinde de Trabzon ve Samsun izlemektedir. Verilen bu örneklerle karşın, Rumların ve Rum topraklarının,

belli yörelerde kümelenmekle birlikte, irili ufaklı boyutlarda da olsa, bütün Türkiye yüzeyine yayılmış olduğu unutulmamalıdır (Tesal, 1988). Rumlar, göç etmeden önce söz konusu alanlarda başta buğday, mısır, tütün, üzüm, incir, zeytin, pamuk, narenciye ve diğer bahçe ziraatının yanı sıra balıkçılıkla ilgilenmekteydiler. Bu topraklar tarımsal verimlilik açısından Türkiye'nin en önemli bölgelerinde bulunduğu ve Türkiye'nin ekonomisinde söz konusu dönemde tarım sektörünün en büyük paya sahip olduğu göz önüne alındığında bu göç hareketi gerek Türkiye ekonomisini gerek Türkiye'nin içtimai düzenin etkilediği daha net anlaşılacaktır (Koraltürk, 1997). Rumların yalnızca eski Aydın vilayetinde bırakmış oldukları toprak miktarının 270.000 hektar veya 2.7 milyon dönüm kadar olduğu tahmin edilmektedir (Keyder, 1982).

Rumların Anadolu'dan göçü, beraberinde içgöçü de tetiklemiştir. Çünkü boşaltılan toprakların çoğu son derece verimli ve halihazır tarım arazileri, bağlar, meyve bahçeleriydi. Bununla birlikte Türkiye'yi terk ederek Yunanistan'a sığınan insanların yüzde seksenine yakını kent kökenliydi. Kent kökenli Rumların evleri, mağazaları, dükkanları gibi; tarımla uğraşanların da tarlaları, bağları, bahçeleri ile bu tarım arazisindeki ürünleri de sahipsiz kalmıştı. Bu durum, savaştan zarar görmüş, malını mülkünü yitirmiş kişilerle kimi fırsatçıların ilgisini çekmişti. Yerel yönetimlerin ve merkezi hükümetin otoritesini kuramadığı bir iki aylık dönem içinde tarla, bağ, bahçe, ev, değirmen, fabrika gibi Rum taşınmazları, Lozan'da imzalanan mübadele sözleşmesinin belirttiği yasal çerçeve dışında kalan ilgisiz kişiler tarafından büyük ölçüde yağmalandı. Bu sorun dönemin literatüründe, "Fuzuli İşgal" şeklinde adlandırıldı. Afyon, Uşak, Kütahya, Eskişehir gibi İç Ege'den, hatta Konya, Yozgat, Kayseri gibi İç Anadolu'dan büyük kitleler kalkmakta, Rumların bırakarak terk ettikleri taşınmazlara el koyup hiçbir kuruma danışmadan sahip çıkıp, bu malları yağmalamaktaydılar. Bu insanların sayısının bütün Ege'de ve Marmara bölgesinde 200.000'e kadar ulaştığı tahmin edilmektedir. Bunların içinde, Birinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği bir sırada, 1917-1918 yıllarındaki Türk-Rus savaşından kaçıp Batı vilayetlerine sığınmış olan Vilayet-ı Şarkiyye muhacirleri bile vardı (Arı, 1995).

Türkiye'den diğer ülkelere göç yalnızca Büyük Mübadele'yle sınırlandırılmaz. 1960'lı yıllara kadar Türkiye'den diğer ülkelere göç ağırlıklı olarak gayrimüslimleri içermektedir. Bu döneme kadar olan göç, ekonomik olmaktan ziyade siyasi ve kültürel nedenlerden kaynaklanan bir nüfus hareketidir. Bu dönemde binlerce gayrimüslimin bazen kişisel

girişimlerle bazen de küçük guruplar halinde ülkeden ayrılmışlardır. Örneğin, 1935 yılında Yunanca konuşan 10 bin Türk vatandaşının ayrılması gibi. Bu arada, 1940'lı yılların başında çıkarılan Varlık Vergisi'nin gayrimüslimlerin göçünü hızlandırdığı da bir gerçektir. Bununla birlikte, İsrail Devleti'nin kuruluşunun getirdiği çekicilik ile 1948 ve 1952 yılları arasında yaklaşık 35 bin Yahudi Türkiye'den İsrail'e göç etmiştir (İçduyu ve Sirkeci, 1997).

1.2. Diğer Ülkelere Gerçekleşen Ekonomik Nedenli Göçler

Türkiye, 1960'lı yıllardan sonra dünyanın birçok ülkesine yönelen çok büyük sayıdaki göçün kaynağı olmuştur. Ekonomik anlamda Türkiye'den ilk dışa göç, 1958'de başlamış ve az sayıdaki işçinin Federal Almanya'ya "Misafir İşçi" sıfatıyla gitmesi şeklinde olmuştur. 1960 yılında Federal Almanya'da 2.459 Türk işçisi bulunurken, sonraki yıllarda bu rakam hızla artarak bir milyonun üzerine çıkmıştır. İzleyen yıllarda bu rakamın hızlı bir şekilde artmasının iki ana nedeni vardır. Bunlardan birincisi ilk gidenlerin yurda izinli döndüklerinde diğerlerini özendirme ve Türkiye'nin Marshall Planı çerçevesinde aldığı yardımlar sonucu sürekli birikerek büyük sorunlar çıkarmaya başlayan dış borcuna hükümetlerin dışarıya işçi göçünü özendirerek işsizlik için bir çözüm olarak görmeleridir (Başak, 1977). Örneğin 1979 yılında 1.7 milyar dolar tutarındaki işçi döviz transferleri o yıl yapılan ihracatın %75'ine ve 2.8 milyar dolarlık ticaret açığının %60'ına karşılıktı. Böylesine önemli, büyük bir döviz kaynağı hem Türkiye'nin sanayi sektörünün kalkınması ile ilgili kamu kuruluşları hem de bu kaynakları tasarruf hesaplarına aktarılmış görmek isteyen bankaları fazlasıyla meşgul etmiştir (Abadan ve Kemiksiz, 1986).

1961 Anayasa'sının yürürlüğe girmesinden sonra, Türkiye'deki ilk beş yıllık (1962-1967) kalkınma planı, göçü; işsizliği azaltma ve daha önce bahsedildiği gibi iş döviz akışı sağlama bağlamında gelişme politikalarından birisi olarak değerlendirmiştir. Türkiye bu politikayı gerçekleştirmek için Almanya ile 1961 yılında göç anlaşması imzaladı. Nitekim tablo 1 incelendiğinde en fazla göçün Almanya'ya yapıldığı görülmektedir. Almanya'ya göçün fazla yapılmasının temel nedeni bu ülkenin savaştan yeni çıkmış, işgücü açığı olan buna karşılık Avrupa'da en hızlı ve en çok sanayileşen ülke konumunda olmasıdır. Benzer anlaşmalar tablo 1'de yer alan ülkelerle özellikle Batı Avrupa ülkelerine 1970 yılına kadar yapılmıştır (Gitmez, 1983).

Ülke	1961-73	1974	1978	1979
Federal Almanya	648,029	1,228	1,333	999
Fransa	45,366	10,577	13	11
Avusturalya	34,461	2,501	54	25
Hollanda	23,359	1,503	48	42
Belçika	15,309	555	41	30
İsviçre	6,36	770	326	498
Libya	664	1,015	7,726	10,945
S. Arabistan	4	-	4,769	9,825
Avusturalya	4,668	1,138	549	437
Diğerleri	12,069	924	2,993	2,876
<i>Toplam</i>	<i>790,289</i>	<i>20,211</i>	<i>18,852</i>	<i>25,688</i>

Tablo 1. 1961- 1979 Yıllarında Türkiye’den Diğer Ülkelere Yapılan Göçler. (Kaynak: Gitmez, 1983).

Göç çoğu kez çıkış noktasındaki toplumda göreceli yoksunluk duygusunu şiddetlendirir. İnsanlar göçmenlerin ekonomik başarıları hakkındaki hikayeleri duydukça ve yurtdışındaki insanların somut yatırımlarını, onların refahlarının arttığını gördükçe kendi durumlarını düzeltmek için göç baskısı hissederler. Yani göç eden insan sayısı artıkça çıkış noktasındaki insanlar arasında daha çok insanın göç etmesine yol açan yoksunluk duygusu artar (Bartam, Poros ve Monforte, 2017). Nitekim Tablo 1’den görüldüğü yıllar içinde işçi göçlerinin arttığı görülmektedir.

Ülkeler	Tarım	Endüstri	Diğer
Almanya	10.2	48.2	41.6
Fransa	15.8	40.4	43.8
Hollanda	7.9	41.3	50.8
Belçika	5.6	44.9	49.6
Türkiye	63.4	11.7	24.9

Tablo 2. Türkiye ve Bazı Avrupa Ülkelerinde 1974 Yılı İtibariyle Çalışanların Sektörel Dağılımı (% olarak) (Kaynak: Yalçın, 2004).

Tablo 2, Türkiye ve Türkiye’den nüfus hareketlerinin en fazla yapıldığı ülkelerin nüfuslarının sektörel dağılımını göstermektedir. Tablo 2’de Türkiye’de tarım sektörünün baskınlığı kendini göstermektedir. Tablo 2’de Türkiye dışında hiçbir ülke tarım sektöründe %20’den fazla çalışana sahip değilken, bu oran Türkiye’de neredeyse üç katıdır. Türkiye’deki çalışan nüfusun büyük bir çoğunluğu %63,4 gibi bir oranla tarım sektöründe bulunmakta ve sadece %11,7 gibi küçük bir oranın endüstri sektöründe çalıştığı görülmektedir. Bu tablo, Türkiye’deki sektörel dengesizliğin göçün başlama yılları olan 1960’lar ve sonraki yıllarda göçe ortam sağlayan koşulları anlamamızda yardımcı olacak önemli bir göstergedir.

İşçi göçü söz konusu olduğunda üzerinde durmamız gereken önemli bir husus da söz konusu nüfusun eğitim, yaş ve cinsiyet özellikleridir. Göç veren bölgelerdeki ekonomik büyüme göç veren bölgelerdeki akışın süreklilik arz etmesine sebebiyet vermektedir. Göç eden kişiler genç olup kötü çalışma koşullarını kabul etmeye hazırdır. Böylece göçün hedefi olan bölge yüksek üretkenliğe sahip bir iş gücü kazanırken, göç veren ülkeler bu gücü kaybederler (Bartan, Poros, Monforte, 2017). 1961 yılı ve sonraki dönemlerde Türk işçi göçü göz önüne alındığında nüfusun 25-35 yaş arasında yoğunlaştığı belirtilmektedir (Gitmez, 1983).

Türk işçilerin özellikle Batı Avrupa ülkelerine göçü 1970’lerde petrol bunalımı ve onu izleyen ekonomik dar boğaz döneminde Federal Almanya’nın işçi alımını durdurmasıyla en azından yasal olarak çok yavaşlamıştır. Bu göç hareketi, 1970’lerin sonu ve özellikle 1980’lerin başında aile bileşimi ve evlilikler yoluyla göç şeklinde devam etmiştir. Bu göçler 1980’de sadece Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk nüfusunun 1,7 milyona ulaşmasına neden olmuştur. 1985’te nüfus 2 milyona, 1990’da 2,3 milyona, 1995’te ise 3 milyon kişiye ulaşmıştır. 1980-1998 yılları arasında Batı Avrupa’daki en geniş göçmen gurubunu Türkiye’den gelen göçmen gurupları oluşturmaktaydı (İçduyu ve Sirkeci, 1997).

2. Türkiye’ye Göçler

Cumhuriyet döneminde diğer ülkelerden Türkiye’ye doğru gerçekleşen en önemli göç Bulgaristan’dan göç ile meydana gelmiştir. 1923-1938 arası dönemde Bulgaristan’dan 180.979, Yugoslavya’dan 111.273 ve Romanya’dan 113.760 göçmen Türkiye’ye gelmiştir (Çağaptay, 2002). Söz konusu dönemde gerçekleşen bu göçlerin en önemli nedeni bir ta-

kım itici faktörlerdir. 1920'li yıllarda adı geçen ülkelerde görülen siyasal, ekonomik ve toplumsal faşist hareketler bu ülkelerde yaşayan azınlıklar için önemli bir itici faktör olmuştur (Duman, 2008). Ancak bu göç hareketlerinde bazı çekici faktörler de rol oynamıştır. Söz konusu çekici faktör, Türkiye'nin bu dönemdeki nüfus politikalarıdır. Bilindiği gibi Türkiye I. Dünya Savaşı ile önemli oranda nüfus kaybetmiştir. Atatürk dönemi nüfus politikalarından biri de diğer ülkelerden gelen söz konusu bu nüfusla yıpranan nüfusu iyileştirme, çalışabilir nüfusun hemen artırılmasını gelen bu nüfusla sağlamaktır (Arı, 1992). Önce 1950-1951 ve daha sonra 1969-1978 arasında olmak üzere, iki parti göç yaşanmış ve 270.000 kişi Bulgaristan'dan Türkiye'ye giriş yapmıştır. 1950 yılı Türkiye'ye göç açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu göç dalgasının nedeni siyasi ve sosyo-kültürel (Şimşir, 1986). II. Dünya Savaşı'nın ardından Bulgaristan'da komünist rejimin kurulması Türk azınlığın göç sürecinin başlamasına neden oldu. 1950 yılında Bulgar hükümeti, önce Türk hükümetinden 250 bin Bulgaristan Türkünü almasını istedi; ardından da Ocak 1950 ile Kasım 1951 tarihleri arasında 154 bin Türk, Bulgaristan'dan Türkiye'ye sürüldü. Türk hükümeti bu göçmenleri iskanlı olarak kabul etti ve ülkenin çeşitli bölgelerine yerleştirdi (Tanoğlu, 1952).

İkinci grup Bulgaristan göçmenleri ise, kendi istekleriyle Türkiye'ye geldiler. Bu göçler küçüklü büyüklü gruplar halinde 1970'lerin sonuna dek devam etti. 1970-1971 ve 1972 yıllarındaki 30 bin göçmenden sonra kesilmeyen ama azalan bu göçmen akını, 1977 ve 1978 de gelen 73 bin kişi ile sona erdi. Bu göçlerin temel nedeni "Bulgarlaştırma" da denilebilecek "Birleşik Sosyalist Bulgar Ulusu" ideolojisiydi. 1980'lerin sonunda da bu sahalardan göç hareketleri devam etti (Şimşir, 1986). Benzer göç akımı yaklaşık olarak aynı dönemlerde Yugoslavya'dan da geldi. Söz konusu dönemde Türkiye'nin Sovyet Blok'una karşı batının yanında yer alması ve Tito rejiminin Müslüman ve Türk azınlığa karşı tutumu ülkedeki Türk azınlığa da kuşkuyla bakılmasına sebep oldu. Dolayısıyla ülkedeki Müslüman Türk azınlık Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldı. 1950'lerin başında iki ülke hükümetinin anlaşmasıyla Yugoslavya Türkiye'ye göç izni verdi. 1950 ile 1980 arasında, yoğunluk 1955-1960 arasında olmak üzere 185 bin Türk kökenli Yugoslav vatandaşı Türkiye'ye göç etti. Bu sayının, 1996 yılına kadar yaklaşık olarak 350 bine ulaştığı düşünülmektedir (Çavuşoğlu, 2007).

Bulgaristan'dan Türkiye'ye gerçekleşen göçlerin ortaya çıkardığı bazı sorunlar vardır. Bunlardan en önemlisi, gelen nüfusun iskan edilmesi meselesiydi. Kitlemel bir nüfus hareketinin devlet bütçesine getireceğı yük oldukça fazla olmuştur. Nitekim söz konusu dönemde Marshall yardımlarıyla göçmenlerin geçici barınma, konut ve beslenme ihtiyaçları giderilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte gelen nüfusun büyük bir kısmı çiftçi olduğı için bu insanlara, konut ihtiyaçlarının giderilmesi bir yana aynı zamanda hayatlarını devam ettirmelerini sağlayacakları ekilebilir tarım alanı verilmeliydi. Çoğı Marmara ve Ege bölgesine yerleştirilen söz konusu göçmenlerin, bu bölgelerde ekili dikili topraklara ve bu topraklardan alınan verime nazaran yerleştirildikleri alanda tarımsal üretim çiftçi nüfusun ihtiyaçlarının oldukça altında kalmıştır. Ayrıca tarım alanları, gelen bu nüfusla birlikte parçalanmaya başlamıştır (Tanoğlu, 1952).

2.1. Transit Göç ve Mülteciler

1980'lerden sonra dünya konjonktüründeki siyasal, ekonomik değişimler ve bunların Türkiye'ye bölgesel yansımaları, ülkenin boyutları giderek artan yabancı nüfus akımı ile karşılaşmasına yol açmıştır. Öyle ki Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar ve Kafkaslardan çekilmeye başladığı dönemlerden itibaren Anadolu'ya yönelen Türk soyundan olan nüfusun göçleri, 20.yy'ın sonuna kadar sürmüş, 1980'lerden 20.yy'ın sonuna doğru ise yabancıların daha fazla görölmeye başladığı yeni bir döneme başlamıştır (Yakar ve Temurçin, 2013).

1990'lı yıllarının sonuna doğru Türkiye, İran ve Irak gibi yakın ve Somali, Bangladeş gibi uzak ülkelerin yasadışı göçmenleri için Avrupa'ya geçtikleri bir koridor haline gelmiştir. Türkiye; Asya, Avrupa ve Afrika kıtaları arasında köprü pozisyonunda olması nedeniyle kaçak göçmenlerin bir destinasyon alanı olarak kullandıkları ülke konumundadır (İçduyu,2009). Yasadışı göç olarak da bilinen transit göç olgusunun bir başka boyutunu ise Türkiye'nin aldığı kaçak işçi göçü oluşturmaktadır. Özellikle 1980 yılından sonraki iktisadi gelişmelere bağlı olarak 1991 yılından itibaren Türkiye, işçi göçü alan bir ülke konumuna gelmiştir (Koç, 1999).

Türkiye mülteciler konusundaki 1951 Cenevre Sözleşmesi'ni kabul etmiştir. Ancak bu sözleşme coğrafi bir kısıtlamayla kabul edilmiştir. Buna göre, Türkiye, sadece Avrupa'da meydana gelecek olaylar neticesinde sığınma talebinde bulunan kişilerle ilgili yasal yükümlülüğünü

uygulamaya koyacak; Avrupa dışındaki mülteciler söz konusu olduğunda herhangi bir yükümlülüğü olmayacaktır. Buna rağmen, 1980'lerin başından bu yana, Türkiye kendisini, büyük bölümü Ortadoğu'dan ve bazı Asya ve Afrika ülkelerinden gelen ve iltica talebinde bulunan binlerce kişiyle karşı karşıya bulmuştur. Türkiye'ye Avrupa dışından gelen ve transit göçmen olarak da görülebilecek ilk büyük mülteci akını İranlılardır. 1979 yılında bu ülkedeki İslam Devrimi ile birlikte 1,5 milyon İranlının transit olarak Türkiye'ye geçtiği ve bunların arasından 150-200 bininin halen Türkiye'de bulundukları tahmin edilmektedir. Iraklılar 1988-1991 yılları arasında toplam üç kitlesel göç hareketiyle Türkiye'ye gelmişler ve ikinci en büyük mülteci gurubunu oluşturmuşlardır (Kirişçi, 1996) . Ancak Türkiye'ye en büyük mülteci akını 2011 yılında Suriye'deki iç karışıklıkla başlamıştır. Bu tarihten sonra iç karışıklıktan kaçan 3.6 milyon Suriyeli Türkiye'ye göç etmiş, söz konusu nüfus Gaziantep, Kilis, Şanlıurfa, Hatay gibi sınır bölgeleri ile İstanbul, İzmir, Bursa gibi iş imkanlarının daha iyi olduğu büyük şehirlere göç etmişlerdir (Karademir ve Doğan, 2019).

Sonuç

Türkiye dışgöç olgusu açısından değerlendirildiğinde, farklı dönemlerde dışgöçe neden olan gerek itici gerek çekici ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel tüm faktörlerin etkili olduğu süreçlerle hem nüfus alan hem de nüfus veren bir ülke konumunda olmuştur. Siyasi ve kültürel nedenlerle cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren gelen göçün en önemli kaynağı Balkanlar özellikle de Bulgaristan olmuştur. Balkan ülkelerinden gerçekleşen bu göçler ani ve yoğun kitlesel nüfus hareketleri oldukları için beraberinde bazı önemli sorunlarında ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Bunlardan en önemlisi böylesine büyük ve çoğu çiftçi olan nüfusu hayatlarını devam ettirebilecekleri yerlere iskan etmek ve konut ihtiyacını gidermek olmuştur.

Dışgöç olgusuna giden nüfus açısından baktığımızda en önemli ilk kitlesel hareketin Büyük Mübadele ile gerçekleştiği görülecektir. Söz konusu bu nüfus hareketiyle özellikle Ege ve Marmara bölgesinden büyük bir Rum nüfus Yunanistan'a göç etmiş, böylelikle söz konusu bu nüfusun bıraktığı alanlar ilgisiz kişilerce sahiplenmiş, Yunanistan'dan Türkiye'ye gelen insanların iskân edilmesinde sorunlar yaşanmıştır. Rumlar tarafından geride bırakılan her türlü üretim aracı söz konusu

dönemde küçük içgöç hareketlerinin yaşanmasına bile sebebiyet vermiştir.

Türkiye’de uzun yıllar tarım, ana sektör özelliğini korumuştur. Ancak tarım alanlarının parçalanmasıyla ortaya çıkan işgücü fazlası için yalnızca içgöç hadisesi yaşanmamış aynı zamanda bu durum dışarıya göçü de etkilemiştir. Özellikle sanayi için işgücüne ihtiyaç duyan Kuzey Avrupa ülkelerine içgöç hadisesinin yoğun olarak gerçekleştiği dönemden yani 1950’li yıllardan sonra göç hareketi başlamıştır. Dış borçlar nedeniyle döviz girdisi beklentisi ve sanayi yatırımları için sermaye ihtiyacı dönemin hükümetlerince dışgöç hareketini adeta bir ekonomi politikası haline getirmiştir. Böylelikle denilebilir ki Türkiye söz konusu ülkelere göç veren bir ülkeden ziyade adeta işçi ihraç eder bir konuma gelmiştir.

Türkiye 1980’li yıllardan sonra yeni bir dışgöç olgusuyla karşılaşmıştır. Transit göç, yasadışı göç, mülteci sorunu olarak dönem dönem yaşanan bu göç hadisesi Türkiye’nin sahip olduğu coğrafi konumdan kaynaklandığı kadar göçe konu olan nüfusun geldikleri ülkelerdeki siyasi ve ekonomik durulmada ilgilidir. Bu durum Türkiye’nin sınır güvenliğini korumak ve gelişmiş batılı ülkelere yasadışı göçü önlemek adına daha fazla sorumluluk alması zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.

Kaynaklar

- Abadan, N. & Kemiksiz, N. (1986). *Türk Dış Göçü 1960-1984 Yorumlu Bibliyografyası*. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Arı, K. (1992). Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikasını Belirleyen Temel Unsurlar. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, VIII/23, 409-420.
- Arı, K. (1995). *Büyük Mübadele: Türkiye’ye Zorunlu Göç*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bartam, D., Poros, M. V. & Monforte, P. (2017). *Göç Meselesinde Temel Kavramlar*. (Çev. İtr Ağabeyoğlu Tuncay), İstanbul: Hece Yayınları.
- Çağaptay, S. (2002), Kemalist Dönemde Göç ve İskan Politikaları, *Toplum ve Bilim*, S. 93, 218-241.
- Çavuşoğlu, H. (2007). Yugoslavya-Makedonya Topraklarından Türkiye’ye Göçler ve Nedenleri. *Bilgi*, S. 41, 123.
- Erdal, İ. (2006). *Mübadele (Uluslaşma Sürecinde Türkiye ve Yunanistan 1923-1925)*. İstanbul.

- Geray, C. (1962). *Türkiye'den ve Türkiye'ye Göçler (1923-1961), Türk İktisadi Araştırma Projesi*. Ankara: SBF Maliye Enstitüsü.
- Gitmez, A. (1983). *Yurtdışına İşçi Göçü ve Geri Dönüşler Beklentiler... Gerçekleşenler...* İstanbul: Alan Yayıncılık.
- İçduyu, A. & Sirkeci, İ. (1997) Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri. *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, (ed. O. Baydar), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İçduyu, A. (2009). International Migration and Human Development in Turkey. *United Nations Human Development Research Paper*, 2009/52.
- Karademir, D. & Doğan, M. (2019). Suriyeli Mültecilerin Mekânsal Analizi: Şanlıurfa Örneği. *Coğrafya Dergisi*, 39. 111-124.
- Keyder, Ç. (1982). *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1930)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Kirişçi, K. (1996). Refugees of Turkish Origin: Coerced Immigrants to Turkey Since 1945. *International Migration*, 34 (4), 385-411.
- Koç, Y. (1999). *Türkiye'de Yabancı Kaçak İşçilik*. No: 26 (Ankara: Türk-İş).
- Koraltürk, M. (1996). Mübadelenin İktisadi Sonuçları Üzerine Bir Rapor. *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 2 (6-7), 189.
- Mutluer, M. (2003). *Uluslararası Göçler ve Türkiye*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Saydam, A. (1997). *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Scott, J. C. (2017). *Tahula Karşı*. (Çev. Akın Emre Pilgir), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Swoll, T. (2020). *Göçler ve Kültürler Bir Dünya Görüşü*. (Çev. Ruhiye Erulaş), İstanbul: Hece Yayınları.
- Şimşir, B. (1986). *Bulgaristan Türkleri*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Tanoğlu, A. (1952). Bulgaristan Türklerinin Son Göç Hareketi. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 14 (1-4).
- Tesal, Ö. D. (1988). Türk-Yunan İlişkilerinin Geçmişinden Bir Örnek: Azınlıkların Mübadelesi. *Tarih ve Toplum*, 9 (53), 49-50.
- Tümertekin, E. & Özgüç, N. (2003). *Beşeri Coğrafya*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2020). *Kısa Dünya Tarihi*. (Çev. Serpil Çağlayan), İstanbul: İşbankası Kültür Yayınları.
- Yakar, M. & Temurçin, K. (2013). Yurtdışından Türkiye'ye Kim, Nereye Göç Ediyor?. *Journal of World of Turks*, 5 (1), 219.
- Yalçın, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı Kitabevi.

KURUMSAL İTİBARIN ARAYÜZÜ: KURUMSAL SOSYAL SORUMLULUK PROJELERİ, BİR ÖRNEKLEME: ‘MESLEK LİSESİ, MEMLEKET MESELESİ’

*Arzu KIZBAZ**

Giriş

Salim Kadıbeşegil, “İtibarınızı yönetmekten daha önemli bir işiniz var mı” diye sorar. Bu soru bizi itibarı, yaptığımız işlerden ayrı yönetilecek bir olgu olarak algılamamızı değil, yaptığımız her işin itibarı etkileyen bir etken olduğunu algılama gerçeğine götürür. Bu anlamda kurum içinde üretilen her iş itibarı etkiler.

İtibar kavramı Türk Dil Kurumu’na göre saygı görme, değerli ve güvenilir olma durumu, saygınlık, prestij olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramlardan her biri algı ile doğrudan ilişkilidir (URL 4).

Algı, anlamlama durumudur. Nesnelere, olaylara verilen anlamlar ve önem dereceleri yaşantılar ve deneyimler ile oluşur. İtibarın bileşenlerinden olan saygı görme, değerli ve güvenilir olma durumu ise, bu yaşantı ve deneyimlerin sonucudur. İtibar algı ise eğer, itibar yönetimi bir algı yönetimidir. İtibarın yönetilmesi kavramı ise, şirketin kültür ve değerlerinin bir yaşam biçimine dönüşmesidir.

Çağımızda iyi kurumsal yönetim, adillik, şeffaflık, hesap verebilirlik ve sorumluluk gibi iyi kurumsal yönetim ilkelerinden geçmektedir ki, algıda değişmezliği yaratan ilk unsur budur, diğerleri ise, kurumsal sosyal sorumluluk ve müşteri memnuniyeti kavramlarıdır. Sosyal sorumluluk kavramının algı ile ilintisi şu tanımla doğrulanmaktadır: “Sosyal sorumluluk herhangi bir işletmenin toplu yaşamda faaliyetlerinden dolayı, çevresinde yarattığı olumlu ya da olumsuz etkileri bilinçli bir şekilde değerlendirip, olumsuz etkilere karşı önlem almasıdır (Ahmet, 1978: 29). Müşteri memnuniyeti kavramı ise, özellikle istenilen herşeye

* Doç. Dr. İstanbul Ayvansaray Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü – İstanbul / Türkiye, arzukizbaz@gmail.com (ORCID: 0000-0002-8889-8139).

ulaşmanın çok kolay olduğu bu dijital çağda daha da önemli hale gelmiştir. Müşteri memnuniyetinin özellikle sosyal medyada iyi ya da kötü referansla dile getirilmesi algıya direkt olarak etki etmekle birlikte, kişisel bağlamda iyi ya da kötü algıya sahip kişinin her gittiği yerde bu konuyu gündeme getirmesi sosyal medya unsuruna geleneksel yöntemleri de katıp algıyı olabildiğince değişmez duruma getirmektedir. O nedenle ki, itibar kavramı çok iyi yönetilmesi gereken algılar bütünüdür.

Kurumsal Sosyal Sorumluluk, toplumdan aldığını topluma verme esasına dayanan, her tür faaliyette toplumun çıkarlarını gözetmenin gerekliliğine işaret eden bir faaliyettir. Bir kurum ancak toplumsal sorunlara getirdiği çözümler ile, katkıları ile fark yaratarak kurum imajı ve itibarını geliştirebilmektedir. Başka bir deyişle, kurumsal itibar, paydaşların zaman içinde algıladıkları ve yorumladıkları kurum imajı ve kurumun fiili davranışlarına bağlı olarak o kuruma atfettikleri özelliklerin toplamıdır (Croft ve Dalton, 2003: 9). Bu açıdan baktığımızda itibar bir “algı” ve “alımlama” sürecidir.

Çalışmamızda Kurumsal Sosyal Sorumluluk projelerinin ‘Kurumsal İtibar’ın arayüzü olarak tanımlanmasının nedeni, arayüzün bir mekanizma ile kullanıcısı ile arasındaki etkileşimi sağlama fonksiyonudur. Bu fonksiyonun işaret ettiği nokta, Kurumsal Sosyal Sorumluluk (KSS) projelerinin ancak Kurumsal İtibarın diğer bileşenleri ile etkileştiği noktada Kurumsal İtibarın kendisini ortaya koyabildiğidir. Çünkü KSS projeleri kurumların topluma sosyal fayda sağlama ve bu fayda yönünde sürdürülebilir kampanyalar ortaya koyma konusunda amaç edindikleri bir olgudur.

Kurumsal itibarın arayüzlerinden biri olarak Kurumsal Sosyal Sorumluluk projelerinin hem kuruma, hem topluma fayda sağlaması bu algının daha güçlü bir şekilde kurumun itibarına etki etmesi demektir.

Proje Mimari Mustafa Koç olan Koç Holding’in “Meslek Lisesi Memleket Meselesi” isimli sosyal sorumluluk projesi, şirketin kültür ve değerlerinin bir yaşam biçimine dönüşmesine aracılık ederken, Türkiye’nin en önemli sorunlarından bir tanesine, nitelikli insan gücü yetiştirmeye de yönelerek, Meslek Liseleri ile kurumlar arasında köprü kurma görevini de üstlenmiştir. Bu ayrıcalıklı proje, İtibar Enstitüsü’nün belirlediği kriterlere göre en itibarlı şirket olarak her zaman en üst sıralarda yer alan Koç Holding’in alımlanmasında “algıda değişmezlik” yarattığını ispatlarken, topluma hizmet etme yönüyle de “Meslek Lisesi”

kavramında önemli bir algı değişikliğine sebep olmuş, adeta kavramı yeniden tanımlamıştır.

Koç Topluluğu tarafından Milli Eğitim Bakanlığı iş birliği ile başlatılan “Mesleki Teknik Eğitimi Özendirme Programı” çerçevesinde, olanakları kısıtlı başarılı ilköğretim mezunu gençlerin sanayi, bilişim ve hizmet sektörüne eleman yetiştiren ‘Meslek Liseleri’ne girmelerinin desteklenmesi, staj olanağı sağlayarak, bilgi, beceri ve yeterliliklerinin artırılması ve ekonominin ihtiyaç duyduğu nitelikli teknik elemanların yetiştirilmesi projesi “Meslek Lisesi Memleket Meselesi” başlığı ile hayat bularak, ihtiyaca cevap veren bir Kurumsal Sosyal Sorumluluk Projesi olmasının yanı sıra, kurumun itibarına da etkisi açısından bu çalışmanın odak noktası olarak seçilmiştir. Bu çalışmada, sloganı “İşin başında Uzmanı olmalı” olan ve 2014 yılında TİSK Kurumsal Sosyal Sorumluluk Ödülleri kapsamında Büyük Ödülü kazanan ve önemli bir boşluğu dolduran, mentorluk sistemi ile teori ve uygulamayı buluşturan bu proje, Kurumsal Sosyal Sorumluluk anlayışının Kurumsal İtibara etkisi açısından betimsel analiz yöntemi ile incelenerek, değerlendirilecektir.

1. Kavram olarak Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve İtibar

1. 1. Kurumsal Sosyal Sorumluluk Kavramı

‘Kurumsal Sosyal Sorumluluk’ adından da anlaşılacağı üzere, şirketlerin kurumsal vatandaşlar olarak işlerini, çalışanlar ve paydaşlarıyla ilişkilerini sosyal, kültürel, ekonomik ve çevresel konularda duyarlı, etik ve sorumluluk sahibi yaklaşımlarla gerçekleştirmeleri ve toplumsal konulara yatırım yapmaları anlamına gelir. Kurumsal sosyal sorumluluk yasal zorunluluklara ve yasalara uymayı değil, şirketlerin kendi inisiyatifleriyle gönüllü olarak gerçekleştirdikleri uygulamaları kapsar (URL 2). Tanımdan çıkarsamamız gereken en önemli detay toplumsal konulara yatırım yapmak ve bu yatırımı gönüllü olarak yapmaktır. Algımızı etkileyen Kurumsal Sosyal Sorumluluk değişkeni toplumsal konulara yakın durduğu, fayda sağladığı ve gönüllü olarak kendi gücünü ortaya koyduğu takdirde itibara katkı sağlamaktadır. Bu anlamda Kurumsal Sosyal Sorumluluk projeleri itibara etki açısından bir arayüz niteliği taşımaktadır.

Ancak çok iyi bilindiği gibi, Kurumsal Sosyal Sorumluluk eş zamanlı toplumdan aldığını topluma vermek ve toplumsal fayda üzerine kuruludur. Bu açıdan baktığımızda (Peltekoğlu ve Tozlu, 2017: 8), Kurumsal sosyal sorumluluk anlayışı ile hareket eden ve sosyal sorumluluğa daya-

lı halkla ilişkiler uygulamaları gerçekleştiren kurumların sadece kendi faaliyet alanlarında değil, öncelikli toplumsal sorunların çözümünde de rol oynayarak, iyi bir kurumsal vatandaş olarak ülke kalkınmasında etkili rol oynayabileceğini söylemek mümkündür. Aslında vizyoner olan, toplumsal değişim ve dönüşümlerden nasıl etkileneceğini öngörebilen işletmeler, proaktif davranabilmenin yanı sıra geleceği de yönetebilme şansını yakalayabilirler. Bu ise sürdürülebilirlik, halkla ilişkiler ve sosyal sorumluluk arasındaki ilişkinin önemine vurgu yapmaktadır. Çünkü halkla ilişkiler ve/veya kurumsal iletişim yöneticisinin başarısı geleceği okuyabilmek ve inşa edebilmek ile ölçülür. Bir işletmenin zorunlu sorumluluklarını yerine getirmesi yeterli olmamakta, toplumsal beklentileri karşılayabilmek, rekabet gücünü koruyabilmek ve sürdürülebilirliği sağlayabilmek için “gönüllü yükümlülük” lerini de yerine getirmesi, sürdürülebilirlik anlayışını üretim süreçlerine dâhil etmesi gerekmektedir.

Günümüzün en önemli çıkış noktası sürdürülebilirliktir. İş hedeflerinde ve ürettiği projelerde sürdürülebilirliği misyon edinmiş kurumlar bu yönetim anlayışı ile hem iyi bir lider olabilmekte, hem toplum ihtiyacına göre değişen ihtiyaçları belirleyebilmekte, hem de işleyiş içinde sürdürülebilirliğe katkı sağlamaktadırlar. Kurumsal Sosyal Sorumluluk projelerinin bu kriterlere göre incelikli işlenmesi faydanın boyutlarını ve etkisini daha optimal bir seviyeye taşımaktadır.

1. 2. İtibar Nedir? Nasıl Yönetilir?

İtibar kurumsal değerlerle toplumun değerleri arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak tarif edilmektedir. “Topluma fayda sağlama” denildiğinde akla ilk gelen kurumsal sosyal sorumluluktur.

Kurumsal sosyal sorumluluk, herhangi bir organizasyonun hem iç, hem de dış çevresindeki tüm paydaşlara karşı “etik” ve “sorumlu” davranması, bu yönde kararlar alması ve uygulaması şeklinde tanımlanabilir (Grening and Turban, 2000: 174). Fombrun kurumsal itibarı “bir işletmenin diğer önde gelen rakipleriyle karşılaştırıldığında temel bileşenlerine karşı tutunduğu tavrı anlatan geçmiş eylem ve gelecek hedeflerinin algısal temsili” olarak tanımlamıştır (Fombrun, 1996: 72).

Her iki tanımın bize söylediği kurumun davranışının bir algıya dönüştüğüdür. Başka bir deyişle, kurumsal itibar, sosyal paydaşların, medyanın ve halkın kurumla ilgili algılarını ifade eder.

İtibar bir anda oluşan bir olgu değildir. Ancak kurumun her tür eylemi itibarı etkileyen bir faktördür. Bu nedenle kurumların üzerinde durması ve dikkat etmesi gereken hususlar mevcuttur (Argüden, 2003: 11):

- Bir kurumun itibarını oluşturan en önemli unsur, müşteri tatmininin yüksek olmasıdır. Bu nedenle itibar kazanmak için en öncelikli adım ürün ve hizmet kalitesinin sürekli geliştirilmesi için çaba göstermek olmalıdır.

- Kurumun hem iç hem de dış hedef kitlesine karşı verdiği sözlerden dönmemesi, sektörde bilgi ve danışma kaynağı olarak algılanması da itibarı artırmaya yardımcı olmaktadır.

- Hata yapıldığında bunu kabullenip çözüm üretmek, toplumun güvenini kazanmak için gerekli bir yaklaşımdır.

- Çalışanlara ve paydaşlara kurumun misyonu doğrultusunda heyecan kazandırabilmenin de itibarı artırıcı bir etkisi vardır.

- Kurumun üst yönetiminin iç ve dış çevreyle bizzat etkileşimde bulunması ve kişisel kimliğin kurumsal kimlik ile tutarlılık göstermesi de itibar kazanmada fayda sağlamaktadır. Nitekim kurumların değerlerini şekillendiren kurucu girişimciler genellikle kurumda kendi değerlerini yansıttıkları için bu tutarlılığı daha kolay yakalarlar.

- İletişimde kullanılan mesajların rakamlarla tutarlı olmasının ötesinde mantıksal bir çerçeveye, modele oturması da güven unsurunu artırıcı, dolayısıyla itibarı yükseltici bir etki yapmaktadır.

Sürekli gelişmek, sözünde durmak, eğer hata yapılmışsa, hatayı kabullenip çözüm odaklı yaklaşmak, çalışanların aidiyet duygularını yükseltmek için gerekenleri yapmak, kurumu temsil edenlerin kişisel imajının kurum imajını temsil etmesi, değerlerin işe ve sürece yansması itibarın oluşmasında en önemli yapı taşlarıdır ancak bir önemli konu daha var ki o da süreci liderlik yapabilen yöneticilerin yönetmesidir.

Lider olarak tanımladığımız yöneticiler, öz değerlerini, kurumsal değerleri ve ekin sel yapılarını, içselleştirerek tüm bunları sentezle kuruma döndüren kişilerdir. Kurumsal itibarın inşasında yöneticilere düşen görev ve sorumluluklar şöyle özetlenebilir: (Kadıbeşegil, 2006: 177):

- Kurumun iş yapma biçimini yazılı hale getirebilir,

- Kurumun kırmızı çizgilerini belirler; hatalar, yanlışlar karşısında çalışanların ne yapması, nasıl davranması gerektiğini ortaya koyar,
- İç iletişim süreçlerini yarı resmi bir formata taşıyabilir,
- Kurum kültürü ve değerlerinin ne kadar içselleştirildiğini belirli aralıklarla ölçümleyebilir,
- Müşteri memnuniyetine ilişkin süreçlere bizzat dahil olabilir,
- Çalışanların, yöneticilerin kurumu sivil toplum örgütlerinde temsil etmelerine önderlik edebilir.

‘Yazdığını yap, yaptığını yaz’ kalite sürecinin en yalın tanımıdır. Bununla birlikte sınırların çizilmesi, süreçlerin tanımlanması, kurum kültürü ve değerlerin içselleştirilmesi, memnuniyet ölçümlemesinin yapılması, çalışanların kurumu temsili itibar yönetiminin en önemli bileşenleridir.

Marka algıyı tarifliyorsa, marka hakkında algılanan her şey itibarı tanımlar. Bu bağlamda algı, anlamlama ve kurumsal itibar arasında tanımlı bir ilişki olduğu söylenebilir.

2. Algı, Anlamlama ve Kurumsal İtibar Üçgeni

Algı, en yalın haliyle insanın yakınındaki dünyadan etkin bir şekilde malzeme seçimi yapması ve bu malzemeyi anlamlandırması anlamına gelmektedir (Mutlu, 1998: 35).

Algı yönetilebilir bir kavramdır. Markanın kimliğini, kişiliğini, değerini ortaya koyar. Algılama yönetimi ile markalar arasında ilişki kuran Harish Bijoor’un yaklaşımı dikkat çekicidir: “Marka, aklın eseridir. Markanın kişiliğini ve gelişimini algılar yönlendirir. Esasında marka yönetimi, algıların yönetimi demektir. 1980’lerde ürün yönetimi vardı, 1990’larda yerini marka yönetimine bıraktı. 2000’lerin başında ise yapılan işe yeni bir isim verildi: Algılama yönetimi... Markanın kendisi aslında bir algılamadır. Marka değeri ise daha da büyük bir algılamadır. Marka ile ilgili her şey (vaadi, kalite standartları, marka değeri...) aslında bir algılamadır (Saydam, 2005: 84).

Anamlama, bir nesneyi, bir varlığı, bir kavramı bir olayı, bunları anlığımızda canlandırabilecek göstergelere bağlayan bir oluşturmaktır. (Guiraud Pierre, 1999: 23). Anamlama, algının sonucudur ve algılarımız kim olduğumuza ve neyi önceliklendirdiğimize göre değişse de bir kurumun

yarattığı algının gücü kurumun geliştirdiği ve topluma katkı sağlayan faaliyetler ile doğrudan ilgili ve ilişkilidir.

Uzun süre geliştirdikleri projelerle, kitlelerin hafızalarında hep aynı şekilde yer eden kurumlar itibar yönetiminin bir algı yönetimi olduğunu kanıtlamaktadırlar.

Algı yönetimi ile özellikle amaçlanan (URL 1):

-Kabul görmek amacıyla kamuoyu desteğini (yurtiçinde ya da yurtdışında) oluşturmak ve korumak,

- Belirlenen topluluğun davranış ve tutumlarını istenilen doğrultuda etkilemektir.

-Etik, ahlaki değerler, vizyon ve kurum kültürü ile birlikte kurumsal itibarı doğrudan etkilemektedir.

Algı ve anlama ilk etapta kurumun kimliğinin sonucu ortaya çıkan görüştür.

Kurum Kimliği stratejisi bir kuruluşun tüm iletişim faaliyetlerini içine alarak, kurum içinde bir bütünleşme ve kurum dışında da yüksek bir imaja sahip olma çabalarını kapsamaktadır (Okay, 2013: 5). İmaj, kurum kimliğinin üzerine kurgulanan bir olgudur.

Kurum Kimliği kuruluşun kendi resmini tanımlarken, kurum imajı yabancı resmi tanımlamaktadır. Yani imaj kimliğin sosyal alandaki projeksiyonudur (Birkigt vd., 1993: 23).

İmaj, Reader Digest Universal’de yayınlandığı şekliyle, “Bir kişi ya da nesne hakkında toplum tarafından oluşturulmuş fikir ya da kavram ve bir kişinin ya da nesnenin topluma yansıttığı karakter” olarak da tanımlanmaktadır.

İmajın bu tanımı, hem soyut hem somut algıların bir bütün oluşturduğuna ilişkin mesaj vermektedir.

Geçmişte kurum imajı oluşturma yolu olan kurum kimliği, görüntüye dayalı bir fiziksel kavram iken, günümüzde kurum imajı daha çok düşünceye dayalı bir kavram haline gelmiştir. Kurum kimliği günümüzde kurum imajından farklı bir kavram olmakla birlikte bütünüyle ayrı olarak ele alınması ve değerlendirilmesi olanaksızdır (Özüpek, 2013: 127).

Bu görüş de, bütünsellik içinde değerlendirilecek imaj kavramının bir yandan somut tarafı olan kurum kimliğini ele alırken, öte yandan soyut kavram olan fikir, düşünce yansımaları da unutmamak gerektiğini hatırlatır.

Çeşitli kültürel etkinlikler, reklam ve tanıtım faaliyetleri, kitle iletişim araçları aracılığıyla elde edilen bilgi ve veriler, bireyin bilgilenme düzeyini oluşturmaktadır. Bu bilgiler, aynı zamanda bireyi belirli bir tutuma yönlendirmektedir. Bireylerin belirli bir konu, kişi ya da nesneler hakkındaki değerlendirmelerinden oluşan yargılar ise, bireyin algılama sürecinde belirleyici öğedir. İçinde bulunulan çevresel, ekonomik, yasal koşullar, olanak ve hizmet ögesini oluşturmaktadır. Bu üç öge (yargı- bilgilenme düzeyi-olanaklar / hizmetler) algılama sürecinden geçer ve imajı oluşturur (Karpaz, 1999: 83). Tüm görüşler ve kavramlar kurum imajının bir algı olduğu yönünde bizleri ikna eder. İtibar da algılama ile ilintili olduğundan kurum imajı ve kurum itibarı bir anlamda keşisir.

3. Araştırmanın Evreni ve Araştırmanın Metodu

3. 1. Araştırmanın Evreni

Bu çalışma, sloganı “İşin başında Uzmanı olmalı” olan ve 2014 yılında TİSK Kurumsal Sosyal Sorumluluk Ödülleri kapsamında Büyük Ödülü kazanan “Meslek Lisesi, Memleket Meselesi” adlı projeyi, Kurumsal Sosyal Sorumluluğun Kurumsal İtibara Etkisi kapsamında analiz edecektir.

3.2. Araştırmanın Metodu

Araştırmada, betimsel çözümleme yöntemi kullanılacak, projenin topluma sağladığı katkı, proje çıktıları ile birlikte ele alınarak, projenin Sosyal Etki Raporu ekseninde yarattığı değer proje çıktıları bazında irdelenecektir.

4. Koç Holding

Koç Holding, kendisini web sitesinde ‘Biz kimiz?’ başlığı altında ‘Türkiye Lideri, Global Oyuncu’ olarak tanımlar (URL 5):

Koç Holding ‘Geleceğe Birlikte’ taahhüdü ile sürdürülebilirliğin altını çizerek ve bu taahhüdü şöyle tarif eder:

- Geleceğe. Birlikte, Koç Topluluğu’nun sürdürülebilir, karlı büyüme yaklaşımıdır.

- Geleceğe. Birlikte, Koç Topluluğu'nda yaratacağımız dönüşümü ve iş birliklerine olan inancımızı simgeler.

- Çünkü geleceğimizi, içinde yaşadığımız toplumun ve dünyanın geleceğinden ayrı düşünemeyiz.

- Çünkü ancak iş ortaklarımızdan aldığımız güç ve tüm çalışanlarımızın kararlılığıyla hedeflerimize ulaşabiliriz.

Geleceği, değerleri ile birlikte inşa etmeyi hedefleyen Koç Holding 'Meslek Lisesi Memleket Meselesi' projesi ile zamansız bir proje geliştirmiştir. Projenin hem Meslek Lisesi mezunlarına hem de ara kademe çalışan ihtiyacı içinde olan kurumlara yadsınamaz katkısı olmuştur.

4.1. Sosyal Sorumluluk Anlayışı

Koç Holding sosyal sorumluluk anlayışı çerçevesinde sorunlu bulduğu ve iyileştirmek istediği alanlarla ilgili çalışmalarını sürdürmektedir. Dijital dönüşüm ile birlikte dijital ortamda zaman geçirmenin arttığı bu dönemde 'Aile saati'adı altında geliştirdiği proje ile aile fertlerinin 1 saat ekranlarını kapatarak birlikte zaman geçirmelerine olanak tanımaktadır.

Aile Saati" projesi kapsamında, İstanbul ve İzmir'de devam eden eğitimlerde ebeveynlere, bilinçli teknoloji kullanımı ve "ekransız" çocuklarıyla nasıl zaman geçirebilecekleri konusunda eğitimler verilmektedir. Çocuk gelişimi alanında uzman danışmanların görev aldığı Anne ve Baba Destek Programları'nda KoçSistem Gönüllüleri de "Güvenli İnternet Kullanımı" ve "Teknolojide Yeni Trendler" konularında ebeveynlere destek olmaktadır (URL 7).

'Ekranı kapat, kitabı aç!' projesi ekrandan uzaklaşarak daha üretken ve muhakeme yeteneği gelişmiş çocukları yetiştirmeyi hedeflemektedir. Bu projede olduğu gibi 'Meslek Lisesi, Memleket Meselesi' adlı projede de Koç Holding'in çıkış noktası gençler ve gençlere yaptıkları işi sevdirmektir. Her kademedeki iş gücüne ihtiyaç duyulduğuna ilişkin bilinç yaratmak ve yapılan her işe değer atfetmektir.

5. Koç Holding ve "Meslek Lisesi Memleket Meselesi" Projesi

2006 yılında Koç Holding tarafından Vehbi Koç Vakfı desteği ve Milli Eğitim Bakanlığı iş birliği ile geliştirilen Mesleki Teknik Eğitimi Özendirme Programı olarak başlatılan proje, daha sonra "Meslek Lisesi Memleket Meselesi" olarak anılmaya başlamıştır.

5.1. Projenin Kapsamı

Kuruluşunun 80. Yılında “Meslek Lisesi Memleket Meselesi Projesi ile 80 yıl boyunca Koç Holding çatısı altında oluşturulan birikimi seferber ederek toplumsal bir sorunun çözümüne katkı sunmayı amaçladık” diyerek çok önemli ve uzun soluklu bir projeye imza atmıştır. Projeye başlanıldığı dönemde genç işsizlik oranı %21,4’tür. Koç Holding, Sosyal Etki Raporu’nda proje kapsamını aşağıdaki şekilde belirlemiştir (URL 3):

Meslek Lisesi Memleket Meselesi (MLMM) Projesi, 2006 yılında Koç Holding tarafından, Vehbi Koç Vakfı desteği ve Milli Eğitim Bakanlığı iş birliği ile “Mesleki Teknik Eğitimi Özendirme Programı” kapsamında başlatılmıştır. Proje zaman içerisinde “Meslek Lisesi Memleket Meselesi” sloganıyla anılmaya başlanmıştır. Nüfusun yarısının 28,8 yaşından küçük olduğu ülkemizde genç nüfusun geleceği, ülkenin geleceği demektir. Çok büyük bir genç nüfus potansiyeline sahip olan ülkemizde 15-24 yaş arasındaki gençler geneline işsizlik oranı ise ne yazık ki %21,3’tür. Genç nüfusun işgücüne gerektiği kadar katılamaması ise başta gençler olmak üzere tüm toplumda olumsuz etkiler yaratmaktadır. Meslek Lisesi Memleket Meselesi Projesi, istihdam ve eğitim alanındaki pek çok sorunun kaynağında meslek liselerine yeterli derecede önem verilmemesinin olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmıştır.

- Yürütülen iletişim kampanyaları ve lobi faaliyetleri ile;
- İşverenler nezdinde Meslek Lisesi mezunu gençlerin istihdamı ve diğer olası katkılar için
- Veliler nezdinde meslek liselerinin itibarının geliştirilerek yetenekli ve üniversite imkanları sınırlı öğrencilerin meslek edinmek amacıyla bu liselere yönlendirilmesi için kamu makamları nezdinde meslek edindirme müfredatı ve meslek standartları ile çağın yakalanması ve genç nüfusun potansiyelinden faydalanılabilmesi için farkındalık yaratmak amaçlanmaktadır. Projenin taahhüdlerinin olması onu ayrıcalıklı kılan özelliklerdendir.

5.2. Projenin Taahhütleri

Projenin taahhütleri burs, staj ve istihdam önceliğidir. Meslek Lisesi Memleket Meselesi (MLMM) projesinin ana taahhüdü 7 yıllık bir süreçte Meslek Lisesi öğrencilerine toplam 32.000 adet burs sağlamaktır. Projenin taahhütleri aşağıdaki gibidir (URL 3):

Bursiyer seçimi kademeli gerçekleştirilerek 4 yıl boyunca her yıl 2000 yeni bursiyerin projeye dâhil edilmesiyle 4. yılda 8000 öğrenciye ulaşması hedeflenmiştir.

Staj ile bursiyer öğrencilere işletmede beceri eğitimi yapmaları konusunda destek verilmesi bursiyerlere sağlanan staj olanakları, şirket sorumluları, şirketlerde İK yetkilileri ve Meslek Lisesi koçlarının ortak çabalarıyla gerçekleşmektedir.

Bursiyerlerin öğrenim hayatları boyunca ve staj beceri eğitimleri esnasında şirket sorumluları ve Meslek Lisesi koçları tarafından takip edilmeleri, gerekli başarıyı gösterenlere mezun olduklarında Koç Topluluğu şirketlerinden istihdamda öncelik sağlanması hedeflenmiştir.

Proje ana aktivite olarak gördüğü burs, staj ve istihdam önceliğine, koçluk, proje yarışmaları, STK işbirlikleri, saha ziyaretleri, laboratuvarlar, MLK (Meslek Lisesi Koçu) Okul Temsilcileri Buluşmaları, İletişim Faaliyetleri gibi aktiviteler de eklemiştir.

Her yönüyle farklılaşan proje, süreç yönetiminde de çok başarılıdır. Bu anlamda süreci kayda almak, hatalardan ders çıkarmak ve sürekli iyileşme adına belirli bir metodla çalışmaktadır.

Eş zamanlı projenin izleme metodolojisi de projenin uygulama esnasında ortaya çıkan sorunları tespit etmek iyileştirmek ve sürdürülebilir kılmak için çok önemli katkılar sağlamıştır.

5.3. İzleme Değerlendirme Metodolojisi

“Meslek Lisesi Memleket Meselesi” Projesi, izleme değerlendirme metodolojisini 5 ana başlık altında oluşturmuştur (URL 3):

- Etkinlik (Proje aktiviteleri planlandığı şekilde gerçekleşiyor mu?)
- Sosyal Etki (Proje ne gibi doğrudan ya da dolaylı sosyal etki yaratıyor?)
- Verimlilik (Proje aktiviteleri beklenen sonuçları yaratıyor mu?)
- Geçerlilik (İhtiyacı karşılamak için uygun bir proje mi? Aktiviteler uygun tasarlanmış mı?)
- Sürdürülebilirlik (Proje bitiminde projenin yarattığı etkinin ardından etkinin sürmesi için neler planlanmış?)

Proje bu metodoloji ile aşağıdaki faydaları sağlamayı amaçlamıştır:

1. Gelişim takip edilebilir.
2. Planlama ve uygulamadaki sorunlar tespit edilebilir.
3. İyileştirmeler yapılarak sosyal fayda yaratmaya daha çok yaklaşılabılır.

Projenin metodolojisi, projenin sürekli iyileştirilmesi ve Kaizen felsefesinde “sıfır hata” ile tamamlanmasını hedeflemiştir. Gelişimi takip etmek, sorunları tespit etmek ve sonucunda iyileştirme yaparak süreci iyileştirmenin projeye katkısı oldukça fazladır.

Performans değerlendirmesi de proje sürecinde önemli bir aşamadır. Projeyi ayrıcalıklı kılan, projenin hikayesidir. Projenin yola çıkış hikayesi gençleri topluma kazandırmaya odaklanmanın yanı sıra, sevdikleri, onurla yürüttükleri bir işin parçası olmalarını sağlamak ve bunu yaparken, kişisel gelişimlerine de katkı sunmaktır. Onlara bir nevi lise yıllarında üniversite deneyimi yaşatmaktır. Sektör iş birlikleri ile hayata hazırlamak ve hayatın içindeki kişilerin tecrübelerine onları ortak etmektir.

Mentorluk kavramını onlara yaşayarak öğretmek, alanında uzman deneyimli çalışanlarla onları buluşturmak ve merak ettikleri ya da başarmakta zorlandıkları alanda mentorları ile birlikte bu sorunlar ve çözümleri üzerinde kafa yormalarını sağlamaktır.

Bu ayrıcalıklı yapısıyla, bu proje kendine özgü, örnek alınacak bir proje olarak anılarak, o günden bugüne katkı sağladıkları gençlerle başarısını kanıtladı ve kanıtlayacaktır.

Proje, performans değerlendirmesinin mantıksal çerçevesi içinde veri sınıflandırmasını girdiler, aktiviteler, çıktılar ve sonuçlar olarak belirlemiştir (URL 3):

<i>Girdiler</i>	<i>Aktiviteler</i>	<i>Çıktılar</i>	<i>Sonuçlar</i>
Maddi kaynak	Burs	7646 öğrenciye burs (9205 öğrenci burs desteğinden faydalandı)	Mesleki eğitimin itibarında artış, Meslek Lisesi algısında olumlu yönde değişim
Şirketler	Staj	76 ildeki bursiyerlere koçluk	Bursiyerler ve ailelerine maddi katkı
İnsan Kaynağı	Meslek Lisesi Koçluğu Sistemi	333 MLK	Bursiyerlerin kişisel ve profesyonel gelişimine katkı
	Kişisel ve Profesyonel Gelişim Modülleri	8 MLK eğitimi	Ailelerin çocuklarının geleceği ile ilgili kaygılarında azalma
	MLK eğitimleri	MLK Uygulama Kılavuzu	'Meslek Lisesi Koç'larında sorumlu vatandaşlık ve gönüllülük bilincinin artışı
	Proje yarışmaları	2509 öğrenciye staj	Koç Holding VKV ve proje şirketlerinin itibarında ve marka bilinirliklerinde artış
	STK'larla ortak alt proje ve içerik geliştirilmesi	17 laboratuvar kurulumu	Koç Holding proje şirketlerinde çalışan gönüllülüğü çalışan bağlılığında artış
	Laboratuvar kurulumu	100'den fazla alt proje	Koç Holding proje şirketleri ve başka özel sektör şirketlerine yetiştirmiş nitelikli eleman kazanımı
	Portal	772 bursiyerin proje yarışmalarına katılım	Mesleki eğitim ve istihdam arasındaki ilişkiyi güçlendirmek üzere "Okul işletme eşleşme modeli"
	İletişim faaliyetleri	4 kurumla iş birliği	Diğer kurum ve kuruluşları meslek liselerine yönelik projeler geliştirmeye teşvik
		2461 bursiyerin STK iş birliklerinden faydalanması	
		46. 156 tekil kişinin proje web sitesini ziyaret etmesi	
		67. 123.48 tıklama sayısı	
		Medyada çıkan 889 adet haberin 290.475.229 kez okunması	

Tablo 1.1. Proje Mantıksal Çerçevesi (URL 3).

Proje tasarımının en önemli boyutlarından biri projenin mantıksal çerçevesidir. Eğitim, uygulama ve iletişim faaliyetleri üzerine kurgulanmış sistemde, öncelikli olarak mesleki eğitimin itibarındaki artış en önemli çıktıdır. İtibar algısı ekseninde sağlanan profesyonel gelişime katkı, geleceğe yönelik kaygılarda azalma manevi olarak hem öğrencide hem de ailede bir umut yaratmıştır. Maddi olarak sağlanan burs olanağı ile okul işletme arasındaki eşleşme, diğer kurum ve kuruluşların meslek liselerine yönelik projeler geliştirmeye teşvik edilmesi sağlanan en önemli faydalardandır. Koç grubu bu bağlamda özüne de katkı sağlamış, çalışan gönüllüğü ve çalışan bağlılığında artış yaşanmıştır. Marka bilinirliği ve itibar algısındaki değişim sosyal sorumlulukla bağıntılı olan bu kavramların neden aynı tarafta oldukları açıklar niteliktedir.

Özetle, bu tablonun bize söylediği maddi kaynak, şirketler ve insan kaynağı olarak belirtilen girdilerin elde edilen sonuçlar bağlamında algı yönetimine, dolayısıyla itibar yönetimine yadsınamaz katkı sağladığıdır.

5.4. Koçluk Modülleri

Projenin en can alıcı noktası, bursiyerleri hayata hazırlayan Koçluk Modüllerinin geliştirilmesidir. Projenin modülleri senelere göre dağıtılmış, her sene anlamlı bir biçimde sınıflandırılmıştır (URL 3):

1. sene: Kendimi Keşfediyorum (Güvenle Hedefe Doğru, Zaman Yönetimi, Mesleki Yönlendirme)
2. sene: Sorumlu Bir Vatandaşım (Sorumlu Vatandaşlık, Proje Geliştirme)
3. sene. Hayata Uyum Sağlıyorum (Ekip Çalışması, Sorun Çözme, Proje Yönetimi)
4. sene İş Hayatına Hazırlanıyorum (İş Etiği, CV Hazırlama ve Mülakat Teknikleri, Girişimcilik)

Bu modüller, iş hayatına hazırlanan kişilerin başarı anahtarlarını temsil etmektedir. Doğru iletişim biçimlerinin geliştirilmesi kişinin kendini tanıması ile hayata geçer. Bu bağlamda, kendini tanıma yolculuğunda, kendine uygun mesleği seçme, kendini geliştirebilmek için zamanı yönetebilme kabiliyeti olmazsa olmazdır. Öğrencilerin ilk sene bu modülle kendi yollarını keşfetmelerinin akabinde, sorumlu vatandaşlık ve proje geliştirerek uygulama yapmaları, öğrendiklerini somut bir şe-

kilde görebilmeleri açısından önemlidir. Hayata uyum sağlama aşaması ise, ekipte var olma, birlikte çalışma özenini gösterebilme ve her koşula rağmen üretebilmenin altını çizmektedir. Son olarak, girişimcilik hayatın içinde var olmanın en temel gerekliliğidir. Bununla birlikte özgeçmiş hazırlama eğitimleri ile kendini anlatma yetisinin geliştirilmesi, mülakat teknikleri ile kendini sözlü olarak ifade etme yetisinin kazandırılması hayata hazır bir birey olmanın yolunu açmaktadır.

5.5. Proje Yarışmaları

Proje yarışmaları ile bursiyerlerin koçlarıyla beraber işledikleri modüllerde yer alan “ekip çalışması, proje geliştirme, zaman yönetimi, sorumlu vatandaşlık” gibi konuları gerçek hayatta deneyimleme imkanı bulmaları öngörülmüştür. Yarışmalar, “Meslek Liseliyim, Başarılıyım, Dünya Bankası Yaratıcı Fikirler Yarışması, Konuştur Mesleğini, Mesleki Eğitimin Geleceği Senin Geleceğin” isimleri altında düzenlenmiştir (URL 3).

Bu yarışmalar, hem üretkenliği tetiklemesi, hem de bir önceki süreçte öğrenilenleri uygulamaya konulması açısından önem arz etmekle birlikte iş yaşamındaki rekabet ortamını hissettirmesi ve deneyimletmesi açısından bursiyere yönelik çok önemli bir fırsattır.

5.6. Proje İşbirlikleri

Proje başlangıç aşamasından bu yana farklı STK’lar ve kurumlarla işbirlikleri gerçekleştirilmiştir. İşbirliği yapılan kurumlar ve konular MLMM taahhütlerine uygun şekilde oluşturulmaktadır. İşbirlikleri bursiyerlerin kişisel ve profesyonel gelişimine katkı sağlayacak şekilde ve geliştirilmiş olan modülleri destekleyici formatta yapılandırılmaktadır. Bu kapsamda Dünya Bankası, Habitat için Gençlik Derneği, Genç Başarı Eğitim Vakfı ve TEMA ile proje iş birliği gerçekleştirilmiştir (URL 3).

Sivil Toplum Kuruluşları ile iş birliği halinde olmak, proje üretmek, farklı organizasyonlardan kişilerle ekip halinde çalışmak ve farklı çalışma biçimlerine tanık olmak bu projede yer alan herkese özel deneyimler aktarmıştır.

5.7. Proje Yönetimi

Meslek Lisesi Memleket Meselesi Sosyal Etki Raporu’na göre proje yönetimi, portal, iletişim eksikliği, ilgi kaybı, staj, talepler başlıklı birtakım sıkıntılar yaşamış, bu sıkıntıları kayda aldığı gibi, bir daha yaşan-

maması adına nedenleri ve çözümlerini de analiz etmiştir. Proje bu bağlamda hiçbir açık nokta bırakmamış, sürekli iyileşme ile başarısına başarı katmıştır.

Proje üretiminde '0' hata ile projeyi tamamlamak her proje sahibinin hedefidir. Ancak bilindiği üzere Halkla İlişkiler uygulamalarında da araştırma, planlama, uygulama, değerlendirme döngüsü işler. Bu döngü değerlendirme aşamasında bir önceki çalışmanın hatalarından ders almayı ve bu hataları tekrarlamamayı temsil eder. Bu bağlamda hataların sebepleri üzerine önlemler alınıp, tekrarlanmasına izin verilmediği süreçte proje başarı gösterir ve bir sonraki projeye öncülük eder. Meslek Lisesi Memeleket Meselesi Projesi de, süreci analiz ederek, çözüm odaklı yaklaşarak karşılaşılan sorunları kendine özgü profesyonelliği ile optimum faydayı sağlayacak şekilde yönetmiştir.

5.8. Projenin Sosyal Etki Haritası

Projenin en önemli çıktısı Sosyal Etki haritasıdır. Bu harita (URL 3) her bir paydaş üzerinde yaratılan etki ve değişimlerin aktarıldığı özet bir tablodur. Ölçülen ve gözlemlenen değişimin göstergeleri paydaş bazlı olarak görselleştirilmiştir.

Tabloyu okuduğumuzda ilk dikkat çeken, bursiyelerin kişisel ve profesyonel gelişimlerine katkı sağlamasıdır. Özgeçmişlerin güçlenmesi, istihdam edilebilirliğin artması, sosyal yönlerin güçlenmesi ile arkadaşlık ilişkilerindeki artış, geleceğe güvenle bakmak, derslerindeki başarı oranlarının artışı, gönüllülük esası ile projenin bir parçası olmaları sosyalleşmeleri, maddi bağımlılıklarının azalması onları daha güçlü, daha mutlu ve geleceğe dair umutlu kılmıştır.

Koçların kazanımları açısından tabloyu okuduğumuzda, en önemli etken olarak kuruma olan bağlılıklarının artması göze çarpmaktadır. Toplumsal bir sorunun çözüm ortağı, motive, aktif ve sosyal birey olarak var olmak onları mutlu ederken, kurum tarafından kendilerine böyle bir gönüllülük imkanının sunulması deneyim aktarımı açısından onlar için vazgeçilmez bir dönemi ifade etmiştir.

Bursiyerlerin aileleri, çocuklarının Koç Holding bünyesinde bulunmalarından oldukça memnun olmakla birlikte, çocuklarına gelişim bağlamında yapmaları gereken yatırım açısından da yüklerinin hafiflemesi anlamında mutlu olduklarını belirtmiş, proje maddi manevi her alana dokunarak başarısını kanıtlamıştır.

Paydaşlar	Değişim	Göstergeler
Meslek Lisesi Bursiyerleri	1.1. Bursiyerlerin kişisel ve profesyonel gelişimlerine katkı sağlandı	1.1.1. Özgeçmişleri güçlendi. İstihdam edilebilirliklerinde artış oldu. 1.1.2. Özgüvenlerinde artış oldu. Sosyal yönleri kuvvetlendi. Aile ve arkadaşlarıyla ilişkilerinde iyileşme gerçekleşti.
		1.1.3. Geleceğe daha güvenli bakıyorlar. Hedeflerinde büyüme oldu. 1.1.4. Ders başarı oranları arttı. Mesleki eğitime devamlılık istekleri arttı. 1.1.5. Sosyal konulara duyarlılık kazandılar.
	1.2. Öğrencilerin maddi yönden ailelerine bağımlılıkları azaldı.	1.2.1. Bursiyerler her ay belli miktarda burs aldılar.
Meslek Lisesi Koçları	2.1. Sorumlu vatandaşlık ve gönüllülük ruhu kazandılar.	2.1.1. Toplumsal bir sorunun çözümü için geliştirilmiş bir projenin parçası oldular.
	2.2. Kişisel gelişimlerine katkı sağlandı.	2.2.1. Kendilerini motive daha aktif ve sosyal hissettiler. Aile ilişkilerinde olumlu yansımalar hissettiler.
	2.3. Çalıştıkları kuruma bağlılıklarında artış oldu.	2.3.1. Kurumların kendilerine böyle bir projede gönüllülük imkanı yaratmasını değerli buldular.
Bursiyerlerin Aileleri	3. 1. Verilen burslar aile bütçesine katkı sağladı. Aileler üzerindeki maddi manevi yük hafifledi.	3.1.1. Çocuklarının eğitimi için burslar VKV tarafından aktarıldı.
	3.2. Bursiyerlerin aileleri ile ilişkilerinde iyileşme gerçekleşti.	3.2.1. Koç bursuna hak kazanan gencin ailesine karşı konumu güçlendi.
	3.3. Ailelerin çocuklarının gelecekleri hakkındaki endişeleri azaldı.	3.3.1. Çocuklarının kişisel ve profesyonel gelişimi için yapmaları gereken yatırım hafifledi. Çocuklarının Koç Holding himayesinde olması endişelerini azalttı.
Koç Holding Vebhi Koç Vakfı ve Proje	4. 1. Koç Holding ve Koç Topluluğu Şirketleri'nin kurumsal itibarı olumlu yönde etkilendi.	4.1.1. Kendisini ve tüm toplumu ilgilendiren Türkiye'nin önemli bir sorununun çözümüne yönelik büyük bir girişimde bulundu.

	4. 1. Koç Holding ve Koç Topluluğu Şirketleri'nin kurumsal itibarı olumlu yönde etkilendi.	4.1.2. 8000 bursiyer üzerinden ilgili binlerce kişi Koç markasıyla ilişki kurdu. Meslek liselilerin gözünde aranılan bir işveren konumunu pekiştirdi. 4.1.3. Başarısı ulusal ve uluslararası ödüllerle desteklendi. 4.1.4. Proje çalışmaları medyada geniş çaplı yer aldı.
Koç Holding Vehbi Koç Vakfı ve Proje Şirketleri	4.2. Kanaat önderi konumuna geldi. Diğer şirketlere örnek olmasıyla benzer projelerde artış oldu. 4.3. Koç Topluluğu ve diğer özel sektör kuruluşları yetişmiş ve nitelikli çalışanlar kazanmaktadır. 4.4. Şirket içi gönüllülük mekanizması oluştu ve çalışan gönüllülüğü arttı. Çalışan bağlılığını ve memnuniyetini artırdı.	4.2.1. Özel sektör kamu iş birliği için bir model üretti. 4.3.1. Mezun olan MLMM bursiyerleri Koç şirketleri ve diğer sanayi şirketlerinde çalışacaklar. 4.4.1. Çalışanlar kurumlarının kendilerine bir projeye gönüllülük imkanı yaratmasını değerli buluyorlar.
MEB	5. 1. Meslek Lisesi algısı olumlu yönde değişti. Daha çok sayıda ve daha başarılı öğrenciler meslek liselerini tercih etmeye başladı. 5.2. Özel sektör desteğiyle, MEB üzerindeki yük azaldı.	5.1.1. Proje dahilindeki okullarda meslek liselerine kayıt oranları arttı. 5.1.2. Bursiyer olmaları mesleki eğitime devam kararlarında belirleyici bir etmen oldu. 5.2.1. 264 okula burs katkısı yapıldı ve 17 adet laboratuvar kuruldu.

Proje Okulları	6. 1. Okullar öğrencilerine daha nitelikli bir eğitim ve daha geniş olanaklar sunabildiler. 6.2. Okul temsilcileri ve eğitimcilerin motivasyonunda ve genel okul atmosferinde iyileşme gözlemlendi. 6.3. Bursiyer sayısından daha geniş bir öğrenci kitlesinde bilinç yaratılmış oldu.	6.1.1. 264 okula çeşitli yatırımlar yapıldı. 6.2.1. MLK modüllerini diğer öğrencilere de uygulamak istediklerini söylediler. 6.3.1. 264 okula burs katkısı yapıldı ve 17 adet laboratuvar kuruldu.
Proje İş birlikleri	7. 1. Yeni bir faydalanıcı kitlenin erişimini sağladılar. 7.2. Hedef kitlelerini genişlettiler. 7.3. Farklı bakış açıları kazandılar.	7.1.1. Meslek projelerine dahil ettiler. 7.2.1 Daha çok gence ulaşma ve katkı sağlama imkanına sahip oldular. 7.3.1. Var olan sistem ve projelerine mesleki eğitim boyutu katıldı.
Ülke Toplum	8. 1. Kamuoyunda Meslek Lisesi algısı olumlu yönde değişti ve bilinç arttı. 8.2. Nitelikli çalışan sayısı arttı. 8.3. Diğer kurum ve kuruluşları meslek liselerine yönelik projeler geliştirmeleri yönünde teşvik etti. Özel sektörün konuya ilgisi ve desteği arttı.	8.1.1. Meslek liselerine başvurular arttı. 8.1.2. Yazılı ve görsel medya ve düşünce önderlerine yönelik iletişim faaliyetleri yürütüldü. 8.2.1. MLMM bursiyerlerine burs, staj ve kişisel gelişim modülleri uygulandı. 8.3.1. Mesleki eğitimi teşvik için yapılan proje sayısında artış oldu.

Tablo 1.2. Projenin Sosyal Etki Haritası (URL 3).

Koç Holding Vehbi Koç Vakfı ve Proje Şirketleri, kendisini ve tüm toplumu ilgilendiren Türkiye'nin önemli bir sorununun çözümüne yönelik büyük bir girişimde bulunurken, konumunu meslek liselerinin gözünde aranılan bir işveren olarak pekiştirmiştir. Özel sektör kamu iş birliği için üretilen model bu başarıda en önemli etken olurken, çalışanlarına gönüllülük imkanı yaratan Koç grubu da var olan itibarının çitasını daha da yükseltmiştir.

Milli Eğitim Bakanlığı ekseninden baktığımızda, proje dahilindeki okullarda meslek liselerine kayıt oranları artması, bursiyerlerin mesleki eğitime devam kararlarında belirleyici bir etmen olması, burs katkıları ve laboratuvarların kurulması ve proje okullarındaki yatırımlar en öne çıkan katkılardır.

Proje iş birlikleri bazında var olan sistem ve projelere mesleki eğitimin katılması, ülke ve toplum tarafında meslek liselerine başvuruların ve geliştirilen projelerin artmasının yanı sıra, kişisel gelişim modülleri ile iş dünyasına hazır bir çalışan profilinin oluşmasını sağlamıştır.

Projenin Sosyal Etki Haritası, çıktıları ve yarattığı dönüşümlerle örnek alınacak niteliktedir.

6. Araştırmanın Bulguları

Kurumsal imaj beyinseldir, ait olduğu kuruluşu düşündürür. Kurumsal Kimlik ise fizikseldir, ait olduğu kuruluşu tanımlar (Ak, 1998: 171). Kurumsal itibarın kurumsal imaj ve kurumsal kimlikle doğrudan ilişkisi vardır. Öyle ki, 'Kurumsal Kimlik' 'Kurumsal İmaj'ın temelini oluştururken, 'Kurumsal İmaj' ise, 'Kurumsal İtibar' algısının ilk adımı olan izlenimi kitlesine aktarır.

Markayı nasıl tarif ederiz? Marka: imajdır, kimliktir, rekabettir, güçtür, prestijdir, reklamdır (Marka bir süre sonra büyük bütçeler harcamaya gerek kalmaksızın kendi reklamını yapmaya başlar. Bir yerlerde gördüğünüz küçük amblemiyle bile) farklı olmaktır, tercihtir. (Ak, 1998: 143) Güçlü bir marka, imajı ve itibarı olan bir markadır. Algısı hedef kitle tarafından değişmeyen, hedef kitlesinin bakışında değerini belirleyendir.

Kurum itibarının açımlayarak olursak; (Okay: 2002: 456)

1. Kurumsal İletişim ve Kurum Kimliği
2. Sosyal Sorumluluk
3. Yönetim Kurulu Başkanı (CEO) 'nın rolü

Bu açılımı incelediğimizde, bu çalışmanın odak noktasını oluşturan iki kavramın kurum imajının temeli olan kurum kimliğinin ve itibarın arayüzü olan sosyal sorumluluk kavramının en önemli iki etken olduğunu görürüz.

Diğer etken yine müşteri memnuniyetini sağlayan atardamarlardan biri olan yönetim kurulu başkanının rolüdür. “Meslek Lisesi Memleket Meselesi” projesinin mimarı olan Mustafa Koç’un rolü bu anlamda Koç Holding’in bu projesiyle Kurumsal İtibara etki eden unsurlar arasında yer almakla birlikte, bu rolün ne kadar etkin olduğunu da kanıtlamaktadır.

Bu proje aslında kendisi çok güçlü bir lider olan Mustafa Koç’un liderlik anlayışının bir uzantısıdır. Yetkilendirilmiş iş gücü oluşturma aklımıza öz liderlik kavramını getirir. Bu proje de bahsi geçen öz liderlik kavramına öncülük etmektedir. Çalışanlarda ‘Öz lider’ davranışlarının oluşması olmazsa olmaz bir koşuldur.

Liderlerin komutacı ve kontrolcü olmaktan performans için ortaklığa ilerlemesi gerektiği gibi, liderlik edilenlerin kendilerine ne yapacaklarının söylenmesini beklemek yerine inisiyatif alıp kendilerine liderlik etmeye doğru ilerlemeleri gerekir. Durumsal liderlerin anahtar rolü çalışanları ile ortaklık kurmak ise, çalışanların yeni rolü de liderleriyle ortak olmaktır. Öz liderlik tamamen bununla ilgilidir (Blanchard, 2020: 126).

Blanchard’ın da değindiği gibi, öz liderlik yetkilendirilmiş bir iş gücü için gerekli en önemli unsurdur. Bu projede oluşturulmaya çalışılan iş gücü, gerek mentorlukla, gerek sahada kazandığı deneyimle, gerek kişisel gelişimle, gerek tanık olduğu sorun ve geliştirilen çözümlerle bu niteliği kazanmak için gerekli alt yapıya sahiptir. Bu bağlamda öz liderliğe de öncülük eden bu proje, itibarın bir liderle nasıl iç içe geçtiğinin de kanıtıdır.

Yetiştirilen iş gücünün projelerde sorumluluk alması, STK’lar ile iş birliği içinde olması ve bunları yaparken kurumsal iletişim adı altında iletişim faaliyetlerinde bulunması ve kurum kimliğine tanış olması, hem bursiyerler tarafından, hem iş birliği içinde bulunan kurumlar tarafından itibarın iki taraftan da görünen yüzünü ve algısını bizlere hissettirmektedir.

Kurumsal itibar günümüzde çeşitli araştırma kurumları ve özel kurumların yaptığı çalışmalar ile ölçümlenebilmektedir (Coşkun, 2010: 33):

<i>Fortune Dergisi Kurumsal İtibar Kriterleri / Boyutları</i>	<i>Capital Best (Türkiye'nin En Beğenilen Şirketleri)</i>	<i>Reputation Institute</i>
Yönetimin kalitesi Ürün ve hizmetlerinin kalitesi Finansal dinginlik, sağlamlık Uzun vadeli yatırım değeri Kurumsal kaynakların kullanımı Yaratıcılık ve gelişim İnsan kaynaklarının kalitesi ve sürekliliği Sosyal Sorumluluk	Ürün ve hizmet kalitesi Yönetim kalitesi Pazarlama ve satış kalitesi Çalışanların nitelikleri Finansal sağlamlık Sosyal sorumluluk Uluslararası pazarlara entegrasyon Yatırımcıya değer sağlama Ücret politikası Yönetimde şeffaflık Çalışanlara sunulan sosyal olanaklar İletişim ve halkla ilişkiler Bilgi ve teknoloji yatırımları Rekabette etik davranış Çalışan memnuniyeti Müşteri memnuniyeti Yenilikçilik	Duygusal cazibe Ürün ve hizmetler Finansal performans Vizyon ve liderlik Çalışma ortamı Sosyal sorumluluk

Tablo 2. İtibar Kriterleri

Meslek Lisesi Memleket Meselesi Projesi, önemli bir sorunu tespit ederek, daha önce yapılmamış ve farklı paydaşların iş birliği ile üretilen, teoriden uygulamaya yönelen ve önemli katma değerler yaratan bir projedir.

Tablo 2’de gördüğümüz tüm kurumların itibar ölçümlenmesinde sosyal sorumluluk kriterinin bulunması itibara sosyal sorumluluk projelerinin doğrudan etkisini göstermektedir.

Capital Best’in itibar kriterlerinden olan “Çalışanların Nitelikleri”, bu proje ile hem Koçluk sistemi ile, hem de Koç grubu şirketlerindeki olanaklar ile paralelize edilmiştir. Bu durum aynı zamanda yine Reputation Institute’un “Duygusal Cazibe” ve “Çalışma Ortamı” kriterine gönderme yaparken, Fortune Dergisinin “Yönetim Kalitesi” kriterini ve Capital Best’in “Çalışan Memnuniyeti” kriterini de karşılamaktadır.

Tablo 1.2’deki Sosyal Etki haritasındaki göstergeler projenin hangi alanlarda algı değişikliği yarattığını göstermektedir. Meslek Lisesi Bur-

siyerleri ve onların ailelerinde “Meslek Lisesi” kavramına bakış açısının değişiminin yanı sıra, en önemli değişim unsuru ülke toplum üzerindeki algının pozitif yönlerinin katlanarak olumluluğunu devam ettirmesidir. Bu etkinin diğer paylaşımlarda, yani Meslek Lisesi koçlarında, Proje şirketlerinde, Milli Eğitim Bakanlığı’nda, Proje Okulları’nda, Proje işbirliklerinde de olumlu yönde gelişimi projenin kuşku götürmez bir algı değişikliği yarattığına işarettir.

Kurumsal Kimlik imajı, imaj, itibarı olumlar. Bu üç olgunun etkileşimi çok önemlidir. Olumlu imaj, bir kişi ya da kurumun halkın gözündeki konumu ve halk tarafından algılanma biçimidir. Olumlu bir imaja sahip olan kişi ya da kurumlar, diğer kişi ve kurumlar tarafından kaliteli hizmet üreten, dürüst, güvenilir, sosyal sorumluluğun bilincinde, halk sağlığını düşünen, çevreye duyarlı, bireye saygılı olarak algılanır (Gültekin, 1997: 17). İtibar bir algı yönetimi ise eğer, bu olgu imajın yarattığı algıların bütünü ve etkileşimidir. Algı, yarattığımız izlenim ve duygudur. Bu bağlamda gerçek sorunlara yönelen, sonuç odaklı proje geliştiren, iletişim faaliyetlerini doğru planlayan kurumlar hedef kitlenin kalbinde yer eder. İtibar da yaratılan bu duygu ile doğrudan ilintilidir.

Sonuç

İtibar kazanılır. İtibar başkalarının bizi takdir etmesi ile elde edilir. Bizim kendi kendimizi övmemiz ve iyi olduğumuzu iddia etmemiz itibarlı olduğumuz anlamına gelmez. (Kadıbeşegil, 2006: 58) Tam da bu nokta itibarın bizim gözümüzden değil, toplumun algısının üzerinden geliştiği ve ona koşut olduğunu gösterir niteliktedir.

Kurumsal itibarın değerli ve soyut bir varlık olduğu ve paydaşların kurum hakkındaki algılamalarını ve tercihini etkilediği için yönetilmesi gerektiğine ilişkin genel bir kanı bulunmaktadır (Puncheva, 2008: 272).

“Meslek Lisesi, Memleket Meselesi” projesi, algı değişimi yaratmıştır. Toplum tarafından olumsuz bir algı ile anılan Meslek Lisesi kavramında, Meslek Lisesi öğrencilerinin Meslek Lisesine bakışında, Meslek Lisesi koçlarının Meslek Lisesi öğrencilerine bakışında, proje dahilindeki tüm paydaşların ‘Meslek Lisesi’ne bakışında önemli değişimler meydana getirmiştir. Bu değişimler Meslek Lisesi öğrencilerinin ve koçlarının sosyal etki raporunda düşüncelerini açıklamaları ve fikirlerini paylaşmaları ile ortaya çıkmıştır. Algı değişimi yaratmak, olumsuz olarak algılanan bir durumu pozitif çevirmek, bizzat bu projenin içinde olarak bu

projeye destek vermek, tüm imkanları seferber etmek ve belki de öğrencilere bir daha hiç yaşayamayacakları bir tecrübeyi yaşatmak çok önemli bir toplumsal hizmettir. Bu değişimlerin yaratılmasında kuşkusuz birtakım imkanlar da seferber edilmiştir. Eğitim bursu ve maddi destek sağlayarak, staj olanağı ile bilgi, beceri ve yeterlilikleri pekiştirilerek, Koç Topluluğu çalışanlarının sağladığı gönüllü koçluk hizmetiyle kişisel ve profesyonel gelişimlere katkı sağlayarak bu çalışma başarılı bir şekilde sürdürülmüştür.

Yineleyecek olursak; markalar vaat eder, itibar ise kazanılır. Ürünleri ve hizmetleri temsil eden markalar çeşitli vaatlerde bulunurlar. Bu vaatlerin tüketicilerin beklentileri ile buluştuğu süreçte marka değeri oluşturulur. Bu değer, rekabeti yönlendirir ve algıya etki eder. İtibar ise kazanılır; itibar başkalarının bizi takdir etmesi ile elde edilir. Kurumun kendi kendini övmesi ve iyi olduğunu iddia etmesi, itibarlı olduğu anlamına gelmez. Toplumun takdiri ile elde edilen itibarın sağladığı değerlerin gerçek karşılığı ise, sanılandan çok daha fazladır (Kadıbeşegil, 2006: 58). Toplumun ve projede emeği geçen herkesin ve paydaşların gözünde parıldayan algı, itibar algısı en kıymetli olanıdır.

Proje, şirketin kültür ve değerlerinin bir yaşam biçimine dönüşmesine aracılık ederken, başarılı fakat maddi olanakları kısıtlı Meslek Lisesi öğrencilerinde ve projenin ulaştığı ve etkilerinin hissedildiği her yerde bu algı değişimi etkisini artırmıştır.

Başka bir deyişle, proje Meslek Lisesi kavramındaki olumsuz algıyı olumluya çevirirken, zaten itibar kriterlerine göre en üst sıralarda yer alan Koç Holding'in itibar algısında değişmezlik yaratmıştır.

Proje mimarı Mustafa Koç, liderlik özellikleri ile tüm paydaşların öz liderlik davranışlarını geliştirmelerine fırsat vermiştir. Proje, bursiyerlere terörden uygulamaya bir deneyim süreci yaşatırken adeta iş hayatında karşılaşacakları her türlü vakayı simule etmiştir. STK'larla iş birliğini sürdüren bursiyerler, problem çözme becerilerini geliştirirken, bir yandan da ekiple çalışmayı ekip ruhunu solumayı öğrenmişlerdir. Mentorları ile çözüm odaklı yaklaşımları yaratmayı ve birlikte çalışmayı deneyimlemişlerdir. Gönüllülük esasının ne kadar kıymetli olduğunu deneyimlerken, mentorların bu gönüllülük esası içinde verimli çalışmalarını ve bu süreçten duydukları memnuniyeti gözlemlemişlerdir. Meslek Lisesine dair olumsuz algının hem bursiyerler, hem proje sahipleri tarafından kırılması ile, Meslek Lisesi öğrencilerinin kapasitesine şahit olan

kurumlar iş birliği içinde önyargılarından kurtulmuşlardır. Kazan- kazan ilkesinin en doğru biçimde uygulandığı bu projede hem kurumlar hem bursiyerler aynı tarafta yer almışlardır.

Bir proje mimarının misyonu, vizyonu ve entelektüel birikimi projenin üstün başarısının ardındaki en önemli etkindir. Bütün bunların ötesinde Proje Mimarı Mustafa Koç'un önderliğinde gelişen proje, hem Türkiye'nin en önemli sorunlarından bir tanesi olan nitelikli insan gücü yetiştirme sorununa bir çözüm getirmiş, hem de 'Meslek Liseleri' ile kurumlar arasında köprü kurarak kuramla uygulamayı birleştirmiş ve kuramsız uygulama, uygulamasız kuram olmayacağını bir kez daha kanıtlamış, çağa uyum sağlayan, üreten, çalışan ilkeli gençlere olanaklar tanıyarak onların geleceklerini hangi unsurlar çerçevesinde garanti altına alabileceklerini göstermiş ve bu süreci adeta şöyle özetlemiştir. 'Çaba, her kilidi açan anahtardır'.

Kaynaklar

- Ahmet, E. (1978). *İşletmelerin Sosyal Sorumluluğu ve Sosyal Denetim Raporları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınlanmamış Doçentlik Tezi.
- Ak, M. (1998). *Markalarda Kurumsal Kimlik ve İmaj*. İstanbul: Işıl Ofset.
- Argüden, Y. (2003). *İtibar Yönetimi*. İstanbul: ARGE Yayınları.
- Birkigt K., Stadler, M. & H. Funk, H. J. (1993). *Corporate Identitiy, Grundlagen, Funktionen, Fallbeispiele*. 6. Auflage, Landsberg, LechVerlag Moderne Industrie.
- Blanchard, K. (2020). *Liderlikte Çıtayı Yükseltmek*. (Çeviri Ed. Asım Arı), İstanbul: Salon Yayınları.
- Coşkun, G. (2010). *Kurumsal Pazarlama ve Sosyal Sorumluluk*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Fombrun C. J. (1996). *Reputation: Realizing Value from the Corporate Image*. Boston: Harvard Business School Press.
- Grening, D. W. & Turban, D. B. (2000). Corporate Social Performance as a Competitive Advantage in Attracting a Quality Workforce. *Business & Society*.
- Guiraud, P. (1999). *Anlambilim*. (Çev. Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yayınları.

- Gültekin, B. (1997). *Yerel Yönetimde Halkla İlişkiler Uygulamaları ve Kurum İmajı Oluşturma Teknikleri*. İzmir: Ege Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü Yüksek Lisans Tezi
- Kadıbeşegil, S. (2006). *İtibar Yönetimi*. İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Karpat, I. (1999). *Bankacılık Sektöründe Örneklerle Kurumsal Reklam*. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.
- Mutlu, E. (1998). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Okay, A. (2002). *Halkla İlişkiler*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Okay, A. (2013). *Kurum Kimliği*. 7. baskı, İstanbul: Derin Yayınları.
- Özüpek, N. (2013). *Kurum İmajı ve Sosyal Sorumluluk*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Peltekoğlu, F. & Tozlu E. (2017). Halkla İlişkiler ve Gönüllülük Ekseninde Türkiye’de Kurumsal Sosyal Sorumluluk Projeleri ve Bin Yıl Kalkınma Hedefleri. *Selçuk İletişim*, 1, 8.
- Puncheva, P. (2008). The Role of Corporate Reputation in the Stakeholder Decision- Making Process. *Business & Society*.
- Saydam, A. (2005). *Algılama Yönetimi: İletişimin Akıl ve Gönül Penceresi*. İstanbul: Rota Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

- URL 1: “Perception Management,I 0’s Stepchild?”.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09662840500347314> (Erişim: 31 Mayıs 2021)
- URL 2: “Kurumsal Sosyal Sorumluluk”.
<http://www.benchmark.com.tr/kurumsal-sosyal-sorumluluk.htm> (Erişim: 31 Mayıs 2021)
- URL 3: “Meslek Lisesi Memleket Meselesi, Sosyal Etki Raporu”.
<http://www.mesleklisesimemleketmeselesi.com/NR/rdonlyres/557DE19A-83D8-4813-8696-50E380FCCFF2/15421/MLMMSosyalEtkiRaporu.pdf> (Erişim: 31 Mayıs 2021)
- URL 4: “İtibar”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 31 Mayıs 2021)
- URL 5: “Biz Kimiz?”. <https://www.koc.com.tr/hakkinda/biz-kimiz> (Erişim: 31 Mayıs 2021)
- URL 6: “Sürdürülebilirlik”. <https://www.koc.com.tr/surdurulebilirlik> (Erişim: 31 Mayıs 2021)
- URL 7: “Aile saati”. <https://www.kocsistem.com.tr/kurumsal/kurumsal-sorumluluk/kurumsal-sosyal-sorumluluk> (Erişim: 31 Mayıs 2021)

AVRASYA MİTOLOJİSİNDE KADIN

*Gülperi MEZKİT SABAN**

Giriş

Mitoloji, folklorun en eski anlatımları olarak anlatı geleneğinde yer alan; insanların, hayvanların, bitkilerin ve yeryüzünde bulunan hemen her eşyanın varlık sebebini ve oluşumunu aktaran bazen de yok oluşları üzerine anlatılar üreten arkaik anlatılardır. Bu bağlamda folklor ve mitoloji, senkretik bir karaktere sahip en eski, arkaik ve ideolojik oluşumdur (Musabekova 1997: 35). Mitler, rastgele kurgulanan, anlatılan öyküler değildir. Onlar insan oluşun, kültürün DNA'sıdır. İnsan zihninin üretimi olan dünyayı ve yaşamı algılama biçimidirler. İnsanın dönemsel olarak yaşamı nasıl algıladığını ve tanımladığını bildiren değişken öykülerdir. Bir akım ve düşüncenin ürünü olarak dönemin bilimsel açıklamaları yerine kabul edilebilirler. (Gezgin, 2020: 58). Her kültür sahibi topluluk veya millet; kendi varlığı da dâhil içinde yaşadığı yakın çevreyi ve ölüm sonrası hayatının devam edeceği tasavvuri çerçeveyi anlamlandırıp oluşturduğunda, kültürel ideolojisi veya dünya görüşü anlamında mitlerini ve bunların toplam ifadesi olarak da mitolojisini meydana getirmiş olur (Çobanoğlu, 2001: 9). Malinowski'nin de (1999: 101) belirttiği gibi mit, bilimlik merakı gidermeye yönelik bir açıklama değil ama bir ilk gerçeği yeniden yaşatan bir anlatıdır.

İlk gerçeği yeniden yaşatma fikri, bilinçaltını da işaret eden bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır; çünkü sürekli tekrarlanan gerçek esasen toplumun bilinçaltının eserlere yansması olarak düşünülebilir. Bilinçaltında kodlanan 'kadın' tasavvuru da bu minvalde değerlendirilmesi gereken bir yansımadır. İlk cinsiyet tasavvurundan bu yana 'kadın' ve 'erkek' olarak iki cinse ayrılmış olan bedenler, kültürel kodlamalarla belli rolleri üstlenmiş; sınırları çizilmiştir. Bu çerçevede Gezgin'in de belirttiği gibi bedensel olan, kültürün dünyasına taşınmıştır. Hazzın toplumsal olanla anlaşmazlığı ortadadır. Toplumsal yaşamda ötekiler haz için engelleyici bir unsura dönüşür. Bireylerin yalnızlığa ve tatminsizliğe mahkûm edilerek baskılanması yeni toplumsal düzenin taze ya-

* Dr. - Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Aksaray / Türkiye, gulperi2417@gmail.com (Orcid ID: 0000-0001-9704-2490)

sasını oluşturur. İnsanların yarısının bedenine atanan kadınlık cinsiyeti, rolü erkek olan diğerleri karşısında/Eskileştirilmiş, günahın yuvalandığı, dikkat edilmesi, uzak durulması gereken bir kimliğe dönüştürülmüştü. Kadın olarak kodlanan bu bedenin/cinsiyetin sınırları, evin sınırları ile belirlenmişti. Bir cinsi kapatarak ortadan kaldırılan cinsellik gayesinde, birlikte yaşamın mümkün olduğu bir kültür inşa edilmişti. Bu birliktelik toplumunun iktidarını da erkeklik almıştı. Üstelik bu toplumsal yapının kurucuları kadınlık ve erkeklik referansını göklerin kutsiyetine bağlamışlardı. Kadın bolluk, bereket dolu yaşamdan kovulmanın müsebbibiydi ve bu yeni dünyanın ötekisi olmak tüm kadınların tanrısal kade-riydi.

Göçebe kültürden tarım kültürüne geçiş ile hız kazanan bu düşünceler, esasen tarım öncesi dönemlerde de görülmüştür. Bu yeni düzende savaşabilen, güvenlik ve koruma sağlayan erkek, yavaş yavaş daha üstün konuma geçmeye başlamıştır. Kadınların yiyecek üretimindeki rollerinin azalması, askeri çekişmeler ve savaşlar erkek dominant toplumun yerleşmesini daha da hızlandırmıştır; zira savaşlar artık yaşam biçimine dönüşmüş ve erkekler savaşçı rolleri ile ön plana çıkmışlardır (Ahmed, 1992: 12). Kadının erkekten daha önemsiz ve üstün olmayışı; erkeğin 'güç' kabiliyetiyle elde ettiği başarılar sayesinde ortaya çıkan eril tahakküm ile kadın daha başarısız ve işe yaramaz olarak görülmüş; erkek ise eril tahakkümünü gücünü keşfettiği tarihten bu yana kurmuş ve hükmetmiştir¹. Mitolojik anlatılara bakıldığında eril tanrıların varlığı ve destan kahramanlarının ve dolayısıyla kurtarıcıların erkek olması bu bağlamda örnek gösterilebilir.

Tüm bu düşüncelerin semavi dinlerde ilk örneği olan Âdem ile Havva'nın yaratılış ve sonrasında dünyaya düşüş anlatılarındaki karşılığı mitolojik anlatıları da doğrular niteliktedir. Özellikle Hristiyan ve Yahudi anlatılarında kadın, tüm günahların kaynağı olarak görüldü ve ölümsüzlükten ölüme geçişin de sebebi olduğu için tüm insanlığa bir tek günahın acısını yaşatan varlık olarak sunulmuştur. Dünyanın yaratılışı bahsinde yer alan anlatılarda tanrı altıncı günde kadını ve erkeği yaratmış; kendi cennetine koymuştur. Bilindiği üzere ilk yaratılan Adem'dir ve canı sıkılmasın diye Adem'in bazı anlatılarda kaburgasından bazı

¹ İnsanlığın yarısı ancak bütün insanoğlunun anası olan kadının değeri bütün tarih boyunca üretmiş olduğu ve ortaya koyduklarından çok toplum tarafından kendisine evde ve ailede tanınmış statüsünden ibaret olmuştur (Jeffrey, 1979: 35-42).

anlatılarda da kalça kemiğinden Havva yaratılmıştır. Yasak meyveyi ilk olarak Havva'nın yediğinden bahseden Hristiyan ve Musevi kaynakları, bu yasak meyveyi Adem'e de onun yedirdiğinden ve bu suretle yasak olan bilgileri öğrenmeleri dolayısıyla ölümsüzlükten ölümlü hayata geçiş ile cezalandırılmış ve acıyı, üzüntüyü ve ölümü insanoğluna getiren kadın olarak görülmüştür. Ancak anlatıların çizdiği çerçeveden yola çıkılarak ifade edilmelidir ki Havva, ne olursa olsun cennetten tek başına kovulmasına engel olmak istedi; Bilgelik Ağacından bir elma aldı ve zorla kocasının ağzına tıktı, böylece kocasının elmayı yutmak dışında başka bir seçeneği kalmamıştı (Schipper, 2012: 269).

Şeytan, Havva'ya bu meyveyi önerdiği zaman onun tanrısal bilgi olduğunu, onu yemeleri halinde iyiyi ve kötüyü ayırabileceklerini ve tanrının bildiği her şeyi bileceğini söylemişti. Oysa ki Havva bu meyveden yerlerse öleceklerini biliyor bunun için de onu yemekten vazgeçmiyordu. Bütün bunların ötesinde meyveyi yediklerinde Âdem ve Havva'nın daha önce hissetmedikleri bir şey çıplaklıklarını fark etmeleri olayı biraz daha karmaşık hale getirir. Bu durumda bilgi olarak kodlanmış, iyiyi ve kötüyü ayırt etme veya bilinmezleri bilmenin sırlarının yüklendiği ağacın bir imleyen/gösteren olarak neyi gösterdiği biraz daha açıklığa kavuşmaktadır. Âdem'le Havva'nın işledikleri eylem onlara çıplaklıklarını fark ettirecek, giyinme ihtiyacı ve utanç duyacaktan bir fiile işaret etmektedir. Kısacası bilmek ile cinsellik arasındaki bağ yukarıdaki kısa açıklamayı doğrular niteliktedir. Çünkü bilgi ağacının meyvesinden yenilmesinin yasaklığı onun bir bastırma nesnesi olduğuna da gönderme yapar. Sınırsız yaşamdan kovulan insan, soluğu dünyada alır ve kendini burada tarım yaparken bulur. Bilgi ağacının meyvesinden yiyen bu iki insanın ilk öğrendiği şey ölümlü olduklarıydı, bundan böyle yaşamak için çalışmak zorunda kalacaklar ve ölüm yolculuğu yaşamdan ibaret olmayacaktı (Gezgin, 2020: 111).

İlk erkeğin topraktan veya tanrının kendi suretinden ve ilk kadının Adem'in kaburgasından veya kalçasından yaratıldığı hikâyesi çok geniş sonuçlar doğurmuştur. Yahudi yorumculara göre cinsiyetler arasındaki temel fark, diğer şeylerin yanı sıra kadınların parfüme ihtiyaç duyması, erkeklerin duymaması gibi manalara da gelir. Çünkü toprak katiyen değişmez, ne kadar süre geçtiğinin önemi yoktur, oysa etin çürümekten korunması gerekir (Schipper, 2020: 148). Bu çerçevede pek çok örnek verilebilir. Yine Yahudi ve Hristiyan anlatılarına göre kadınların sesi tizdir, erkeklerinki öyle değildir; yumuşak gıdalar pişirilirken hiç

ses duyulmaz fakat tencereye kemik koyunca takırtılar başlar. Bir erkek kolay yatıştırılır fakat kadın öyle değildir; birkaç damla su, toprak parçasını yumuşatmaya yetebilir oysa bir kemik suyu günlerce içine çekse bile sert kalabilir. Erkek kadından karısı olmasını isteyebilir, kadın erkekten kocası olmasını isteyemez çünkü kaburgasını kaybeden erkektir ve kaybını tazmin etmek için ortalığa düşer (Ginzberg, 1967: 67). Kadının erkeğe olan doğumsal borçlanması aynı zamanda kendisini sürekli suçlu hissetmesine yol açar. Birçok Âdem'in kitabında Havva, Âdemin tüm kederinin sebebi olarak sadece kendini suçlar. Ölse daha iyi olacaktır: Eğer, Âdem ondan kurtulursa belki Cennete dönmesine izin verilebilirdi. Çaresizlik içindeki Havva, Âdeme kendisini öldürmesi için yalvarır. Fakat Âdem, ona böyle korkunç şeyler söylememesini telkin eder sertçe: "Havva böyle sözlerden sakın ki Tanrı üzerimize başka bir bela daha salmasın. Elimi kendi canımdan olana uzatmam nasıl mümkün olur?" (Schipper, 2020: 223). Adem, bu soruyla hem Tanrı başka bela salmasın diyerek zaten başlarına gelen bir belanın olduğunu ve bu belanın Havva'dan kaynaklandığını vurgular hem de Havva'nın kendisinden bir parça olduğunu doğrular.

Gingzberg'in belirttiği üzere (1967: 66), Tanrı Havva'yı yaratmak üzereyken şöyle dedi: Onu, kibirli olmasın diye erkeğin kafasından değil; davetkâr bakışlı olmasın diye gözünden değil, kulak misafiri olmasın diye kulağından değil, küstah olmasın diye sırtından değil, dedikoducu olmasın diye ağzından değil, kıskançlığa meyilli olmasın diye kalbinden değil, işgüzar olmasın diye elinden değil, gezenti olmasın diye ayağından değil ama gövdesinin iffetli kısmından kaburgasından yaratıyorum! Ve biçim verdiği her uzuv ve organa Tanrı şöyle dedi: İffetli ol! İffetli ol! Alınan muazzam tedbire rağmen kadın, Tanrı'nın gidermeye çalıştığı bütün kusurlara sahipti! Bu sebeple kültürel yapıların en kısa yargı belirten cümleleri olan atasözlerinde de kadınların kusurla ve şeytanla ilişkilendirildiği görülmüştür:

Havva yaratılır yaratılmaz şeytan ortaya çıktı. (İbrani)

Havva emrettiği yerde Adem günah işler. (İtalyan)

Kadınlar şeytandan daha fazla şey bilir. (İtalyan)

Bir kadının aşkı şeytanın ağıdır. (Portekiz)

Bir kadının doksan dokuz hilesini anlayabilirsiniz fakat yüzüncü hilesini iblis bile çözemedi. (Alman)

Şeytanı yenmek için bir kadın gerekir. (İngiliz)

Şeytanın kendisi bile kadınların fesatlığına sahip değildir. (İspanyol, El Salvador)

Şeytanın yapamadığını kadın yapar. (Portekiz, Brezilya)

Kadın şeytandan biraz daha fazla bilir. (İngiliz, Amerika)

Yılan zehri kadının işidir. (İngiliz, İngiltere).

Hristiyan ve Musevi anlatılarında tek suçlu olarak görülen kadın, İslamiyet'in kutsal kitabı olan Kuran-ı Kerim'de suçlu değildir. Dahası kadın erkeğin kaburgasından ya da kalçasından da yaratılmamış; erkek ve kadın tek bir nefisten, nefis-i vahideden yaratılmıştır. Dolayısıyla erkeğin kadına yahut kadının erkeğe bir üstünlüğü olmayıp her ikisi de tek bir kaynaktan yaratıldığı vurgulanmıştır. Bu çerçevede kadını suçlu ya da günahkâr olarak gören bir ayet mevcut değildir. Kuran'ın bütününe baktığımızda "kadının erkek için yaratıldığı" iddiasını destekleyecek bir ifade olmadığı gibi bu görüş, İslam dini açısından en büyük günah kabul edilen şirke götürme tehlikesini bile içinde barındırabilir. Ne kadın erkek için ne de erkek kadın için vardır fakat her iki cins de Allah'ın yaratması sayesinde ve de sadece Allah için vardırlar. "Allah için var olmanın" yanına "erkek için var olmayı" eklemek, Kuran'ın ortaya koyduğu zihniyet açısından asla kabul edilemez bir yaklaşımdır (Taslanman 2019: 14). İslami bakış açısında her iki cinsiyetin de Allah için yaratıldığı vurgusunun yanı sıra Hristiyan ve Musevi inancında görülen 'günahkâr Havva'ya' da rastlanmadığını belirtmiştik dolayısıyla insanlığa 'miras günah' olarak görülen bir geleneğin de oluşması beklenmez; ancak Müslümanların Hristiyanlığın "miras günah" öğretisini reddetmesine, Kuran'da kadının erkeği değil, şeytanın her iki cinsi de saptırdığı geçmesine rağmen, hadis literatürüne öyle bir hadis girmiştir ki, bu hadis Kuran'ın reddettiği bu öğretiyi aktarır gibidir. Buhari ve Müslim'de de geçen hadis şöyledir: "Havva olmasaydı kadın cinsi, kocasına ebediyen ihanet etmezdi" (Taslanman, 2019: 21). Ayetlerde yer almayan günahkâr kadın, sonradan Hristiyan ve Musevilere ait kutsal kitaplardaki metinlerden etkilenecek yorumcuların kendilerince 'İslam'a ek yapmaları' sebebiyle yahut bilinçaltılarında yer alan kadına günahkâr bakışları sebebiyle suçlu ilan edilmiştir; fakat bu görüş İslamiyet'in özüne aykırıdır. Bu görüşe örnek oluşturması bakımından Schipper'in (2020: 138) aktardığı örnek anlamlıdır:

1970'lerde, Kongo'da Sudanlı bir mülteci, bana, Havva'nın sözümona kaburgadan yaratılmasının Yahudilerin maymun kuyruğu hikâyesini hatırlatan yaygın bir İslami uyarlamasını anlattı. Hikâyede Allah, Âdem'in uyuyan bedeninden kaburgayı alması için Cebrail'i Cennetten aşağı gönderir. Cebrail geri dönerken kendisini içtenlikle selamlayan Şeytanla karşılaşır. Cebrail kibarca karşılık verir. Şeytan tabii ki Cebrail'in elindeki tuhaf nesneyi hemen görmüştür. Baş meleğe yaklaşp merakla sorar: "O nedir?" Cebrail, Cennete geri dönme telaşıyla kısaca cevaplar: "Seni ilgilendirmez." Ardından Şeytan, Cebrail'in elindeki kaburgayı atik bir hamleyle kapıp uçar. Cebrail Cennete eli boş dönemez ve çabucak onun ardından gider, kaçmasına izin vermemeye kararlıdır. Sonunda düşmanını kuyruğundan yakalamayı başarır. Şeytan ondan kurtulmaya çalışır, fakat Cebrail onu o kadar sıkı tutar ki kuyruğu kopar. Şeytan, Âdem'in kaburgasıyla kaçır ve meleğin hiçbir şansı kalmaz fakat Allah'a şeytanın kuyruğunu teslim eder ve Allah bundan ilk kadını yaratır.

İslam'ın özüne aykırı olan ve eril bakış açısının bilinçaltında yer alan ancak kutsal kitapta yer almayan kadını erkekten yaratılmış olarak gören, günahın ilk sahibi olarak gösteren hadis yorumları ve görüşler çoğaltılabilir. Bunun yanı sıra İslamiyet'i yaşayan coğrafyalarda yer alan atasözleri ile de bu görüşler desteklenebilir:

Havva yüzünden Adem Cenneti terk etmek zorunda kaldı. (Yemen)

Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır. (Arapça)

Kadınlar şeytanın kırbaçlarıdır. (Farsça)

Bir kadına güvenmek mideni zehirlemektir. (İbranice-Arapça, Yemen)

Peçenin altından zehir ışıldar. (Arapça)

Kızlar ve yılanlar ağızlarıyla öldürür. (Somali)

Şeytanın yılan suretinde Havva'ya görünmesi ve sonrasında Havva'nın şeytanlaşmasına atıf yapan atasözleri, İslami bakış açısının değil; ancak İslam'ı kendi zihinlerince yorumlayan düşünürlerin kendilerine ait bilinçdışı düşünce ürünleridir. Kadına suçlu, günahkâr ve aşağı sınıf vatandaş gözüyle bakma, esasen sadece Semavi dinlerle gelen bir öğretidir; nitekim İslamiyet bu görüşte de değildir. Erkeklerle kadınları

yönetme ve cezalandırma hakkının verildiği ilk örneklerle, bilinen ilk yazılı kanunlar olan Asur kanunlarında rastlıyoruz. Bu metinde kocaya; karısının saçını çekme, kulaklarını kesme, dişlerini kızgın tuğla ile kırma gibi izinler verilmiştir (Barlas, 2015: 170). Daha çok erkeklere hizmet etmek ve ev içi işlerle ilgilenmesi beklenen kadınlar, ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere bilinçaltının mitolojik anlatılara yansıdığı üzere neredeyse birbirine yakın bir görüşle izlenmektedir; ancak Türk mitolojisi bu minvalde ayrılmaktadır. Bundan sonraki bölümlerde, Avrasya mitolojisinden Türk, Yunan, Hint ve Japon mitolojilerinde kadına bakış açısı irdelenecektir.

Türk Mitolojisinde Kadın

Türk kültür tarihine bakıldığında kadın, semavi dinlerde, diğer Avrupa ve Asya kültürlerinin dışında; eril tahakkümün altında yer almaz. Kadın, suçlu ya da günahkâr değildir; hatta doğurma ve şifacılık gibi bazı özellikleri dolayısıyla kutsal kabul edilir. Özellikle ilkel dönemlerde kadınların iktidarı dolayısıyla erkin kendisi olarak görülmüştür. Türk yurtlarına yapılan seyahatlerde, seyyahlar bu duruma oldukça şaşırılmışlar ve eserlerinde sıkça bahsetmişlerdir. Erkeklerle aynı sofraya oturmaları, birlikte avlanmaya gitmeleri, cenaze törenlerini ve ayinleri birlikte icra etmeleri, iş bölümlerindeki adalet gibi pek çok yönden Türk kadını, Avrasya coğrafyasında bulunan hemcinslerinden ayrılmaktadır. Dokuzuncu yüzyılda yaşayan tarihçi ve seyyah Taberî, göçebe Türklerin kadınlara karşı aşırı saygılı olduklarını belirterek şöyle der: Oğul eve girdiğinde önce anasına, sonra babasına selam verir. Bu halkın örf ve âdetine göre kızlar kendi istekleriyle kocaya varırlar. Bir kıza tecavüz son derece ağır bir suç olarak kabul edilmiş, hatta hainlikle denk tutulmuştur. Vatan hainine ne ceza verilirse, bir kıza tecavüz edene de o ceza verilirdi. Muhakkak ki Türk kültüründe “vatan” mefhumu “ana” mefhumuyla bir tutulmuş dolayısıyla ikisine de ihanetin bedeli ölüm olmuştur. Bu bahiste şu ifade edilmelidir ki Türk dil sisteminde en kıymetli olan nesnelerin ya da isimlerin başına “ana” sözcüğü getirilmiştir. Anavatan, ana-dil, ana-düşünce, ana-yasa, ana-yol, ana-okul, ana-para, top-rak-ana vb. pek çok değerli ve kutsal değerlerin başında ya da sonunda bulunan “ana” sözcüğü esasen o isme kutsallık kazandırma amacıyla verilmiştir. Yine Türk kültüründe kadının yerine dair bir başka örneği de Çin yıllıklarında görmekteyiz. Türklerde kadınların üstün bir yeri olduğunu bilen Çin hükümdarı kendi kızlarını veya ülkesinin güzel kadınlarını Fergana bölgesi hükümdarlarına gelin olarak gönderdikle-

rinden, bunların orada herhangi bir siyasî vazife görmeden ülkelerine geri dönmediklerinden ve bazılarının orada ölüp gittiğinden bahseder. Yine Çin yıllıklarına göre Hun hakanı Mete'nin de siyasî işlerde karısına danışarak karar verdiği belirtilir. Hatta bu yüzden Çinli diplomatlar Türklerle barış yapmak mecburiyetinde olduklarında önce onların kadınlarıyla gizli ittifaklar yapmaya çalışırlardı. Güney Sibirya'da yaşayan halklar, Moğollar, Orta Asya halkları, Volga boyu ve Kafkas halkları eskiden beri birbirleriyle akrabadırlar. Bu halkların kadınları da cenk meydanında kendilerini ispat etmişlerdir. Amu-Derya sahillerinde, bugünkü Narın nehri boylarında meydana gelen savaşlara kadın ordularının katılması da bu sözlerimizin bir delilidir (Galima ve Corayeff, 2019: 18-19).

Türklerin mitolojik anlatılarına bakıldığında kadınlar, “Umay, Ayzıt, Asena, Ak Ana, Kübey Hatun, Ulu Ana Yer Ana isimleriyle yer almış ve daha çok avcı, güreşçi, okçu, usta at binicisi, kılıç kullanıcısı ve hükmedeci özellikleriyle ön plana çıkmıştır.

Umay; Geleneksel Türk Dininde “Umay- Umay Ana”, aile, evlilik ve neslin devamının koruyucu tanrısı olarak bilinmektedir. Umay Ana, çocuğu olmayanlara çocuk vermesi için dua edilen, bulutlara telkinde bulunan, güzelliğin sembolü olan bir ruhtur. Bazı mitolojilerde “Baya-na”, “May Ana” şeklinde de geçmektedir. Umay Ana, özellikle Orta ve Kuzeydoğu Asya Türklerinde zamanla bir kült haline gelmiş ve bu kült, “Umay Ana Kültü” olarak tanımlanmıştır. Mitolojik bir varlık olarak tanınan Umay, Türk kültürünün en eski yazılı taş anıtları olan Orhun Yazıtları'nda, Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lugatî't-Türk* adlı eserinde de geçmektedir. Orhun Yazıtları'nda Umay, Gök Tanrı ile birlikte anılmakta, Kül Tigin'in onun yardımıyla dünyaya geldiği ifade edilmektedir (Orkun, 113). Umay Ana ile aynılık gösteren bir başka varlık da Kübey Ana/Hatun'dur. Doğum yapan kadınları koruyan ve çocuğa ruh veren bir varlıktır. Yaşam ağacı Uluğ Kayın'ın içinde yaşayan Kübey Ana, süt gölünden tulumlarla süt getirerek doğacak çocuğun ağzına damlatmaktadır. O, yarı beline kadar çıplak olup, ayakları ve bacakları ağaç kökünü andırmakta ve göğsünden sağaltıcı özelliği olan bir süt vermektedir. Orta yaşlı bir görünüme sahip olan Kübey Ana, şişman olmayıp, ciddi bakışlara sahip, uzun saçlıdır. Hamile kadınların doğum esnasında gökten inip görülmeyecek biçimde yanlarında durmakta ve doğumun üçüncü gününe kadar beklemektedir. Yeryüzünde saf ve temiz olan şeyleri koruyan Kübey Ana, Er Sogotoh destanında da konu edilmekte-

dir. Orada “Yarı beline kadar çıplak, alt tarafı ağaç kökleri gibi, Orta yaşlı ciddi bakışlı bir kadın kabaran göğüslerinden süt verir (Karakurt, 146: 2011.)

Türk mitolojisinde, dişi kutsal ruh olarak tanımlayabileceğimiz güzelliğin timsali olan bir diğer varlık Ayızıt’tır. Bu anlamda Sümer ve Yunan mitlerindeki İhtar ve Afrodit’e (Venüs) benzemektedir. Simgesi, Kuğu kuşudur. Ayızıt’ı simgeleyen bu kuş, kutsal sayılmakta ve onlara dokunulmamaktadır. Kuğu aslında kutsal bir kız olup; kızın kuğunun beyaz tülünü üzerine giymesi ile kuğu, çıkarması ile kız olmaktadır. Ayızıt, gökten gümüş tüylü bir kısrak suretinde inmektedir. Yele ve kuyruklarını kanat gibi kullanmaktadır. Bu nedenle Ayızıt için “Ayızıt töreni” adı verilen özel tören yapılmaktadır. Tören sırasında kadının yüksek ses ile gülmesi kadının hamile kalacağı anlamını taşımaktadır. Ayızıt’ın kadınlar ve çocuklar ile birlikte dişi hayvanları ve hayvan yavru-rularını koruduğu da söylenmektedir. İnsanları koruyan Ayızıtlar, yaz günlerinde güneşin doğduğu yerde, hayvanları koruyan Ayızıtlar da kış günlerinde güneşin doğduğu yerde bulunmaktadır (İnan, 2006: 37-38).

Ak Ana / Ak Ene Tanrı Ülgen’e yaratma kudreti ve ilham veren Ak-Ene veya Ak-Ana ya da Ürüng-Ayızıt Beyaz Kadın Yaratıcı’dır. Altay Türkçesinde ak, cenneti ifade etmekte olup, Cennette oturan, rengi ve ruhu bembeyaz tanrılara Aktu/Aklılar denilmektedir. Aklılar, Süt Ak Göl’ün/süt rengine olan göllerin bulunduğu göğün üçüncü katında oturmaktadırlar (Ögel, 431, 444, 571). Ak Ana’nın başında gücü simgeleyen ve taca benzeyen boynuzları bulunmaktadır. Alt kısmında denizkızı gibi çok uzun mavimsi bir balık kuyruğu yer almakta ve etrafında denizyıldızları dolaşmaktadır. Eski çağlarda ana tanrıça heykelcikleri de boynuzlu olarak simgelenmiştir. Işıktan bir kadın hayali şeklinde olan Ak Ana/Ene, Altay yaratılış mitolojisinde şu şekilde geçmektedir: Bir Ak-Ana (Ak-Ene) var idi, yaşardı su içinde, Ülgen’e şöyle dedi, göründü su yüzünde: -Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen, Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren! De ki hep, “Yaptım oldu!” Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, “Yaptım olmadı!” Deme! Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi, Denize dalıp gitti, bilinmez oluverdi. Buna göre Ak Ana, hayatın başlangıcına vesile olmuş ve her şeye ruh vererek yaşam döngüsünü başlatmıştır (Karakurt, 2011: 186).

Yer Ana/Ötügen (Etügen/itügen); devleti ve hayvanları, toprak ile ilgili tüm ürünleri koruyan dişi ruha verilen isimdir. Cengiz Han’ın

Ötügen için “ötügen anamız” demesi de bunun bir göstergesidir. Ötügen (Ötüken) Türklerin yeryüzünde ilk var olduğu ve oradan dünyaya dağıldığı yerin adı olarak da bilinmektedir (Ögel, 1957: 81).

Ateş Ana (Od Ana /Ot Ene), kırmızı ipekten bir kaftan içerisinde kırmızılara bürünmüş yaşlı bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Bir şaman duasında da “Sen karanlık gecelerde, genç kızlar gibi saçlarını dalgalandırarak oynuyorsun! Kırmızı ipekli kumaşlar sallayarak, genç al kısırak üzerinde geziniyorsun” şeklinde ifade edilmesi bunu doğrulamaktadır. Genç al bir kısırak üzerinde gezinen Od Ana, uzun kırmızı örülü saçları vardır. Göğüsleri çok büyük olan Od Ana, genel olarak evlerdeki ve çadırlardaki ocakları ve ateşi korumaktadır. Bu bağlamda evin ve ülkenin koruyuculuğunun simgesi olarak da kabul edilmektedir. Dokuz ateş ırmağının kavşağında dokuz köşeli bakır bir evde yaşayan Od Ana’nın her biri ateş tanrısı olan yedi oğlu bulunmaktadır. Yeryüzündeki ilk ocağı Ülgen’in kızları yakmış ve ateşi Od Ana’ya emanet etmişlerdir. Od Ana her bir ateşe ve ocağa bir tane koruyucu ruh göndermektedir. Kendi çocuğunu yediği söylenen Od Ana, Ocak ruhu olarak da değerlendirilmektedir (Karakurt, 2011: 157).

Asena, Türk mitolojisinde önemli bir rol oynayan efsanevî bir dişi kurttur. Bu kurt ile ilgili olarak “Türeyiş Destanı” açık bilgiler vermektedir. Asena, ilk olarak Göktürkler tarafından ve ardından da Hazarlar tarafından sembol olarak benimsenmiştir. Türk mitolojisine göre Göktürkler, Aşina (A-shih-na) adlı bir aileden türemişlerdir. Sonradan çoğalarak ayrı oymaklar halinde yaşamaya başlamışlardır. Daha sonra Lin adını taşıyan bir ülke tarafından mağlup edilmişlerdir. Mağlubiyetten sonra Göktürkler, soyca yok olmuşlardır. Tamamen öldürülen Göktürkler içinde, yalnızca on yaşında bir çocuk sağ kalmıştır. Lin memleketinin askerleri, çocuğun çok küçük olduğunu görünce, ona acımış ve öldürmemişlerdir. Ancak çocuğun el ve ayaklarını keserek bir bataklığa bırakmışlardır. Bu sırada dişi bir kurt gelmiş çocuğun yanına gelmiş ve onu beslemiştir. Bir süre sonra kurt hamile kalmış ve bir mağaranın içinde on çocuk doğurmuştur. Zamanla bu on çocuk büyümüş ve evlenmiştir. Daha sonra bu çocukların her birinden bir soy türemiştir. Göktürk devletinin kurucularının geldikleri Aşina ailesi de bu on boydan biridir.

Yer ile göğü birbirine bağlayan yaşam ağacı Ulu Kayın’ı koruyan ağaç, Türk mitolojisinin türeyiş açısından önemli bir unsuru oluştur-

maktadır. Ulu kayın, sıradan bir ağaç olmayıp, yaşamı ve doğurganlığı simgelemektedir. Oğuz Han'ın ikinci eşinin de "Ağaç Ana" kavramıyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Oğuz Kağan Destanı'nda bu durum şöyle anlatılmaktadır:

...Gene günlerden bir gün, Oğuz Kağan bir yerde Tanrı'ya yalvarmakta idi. Karanlık bastı ve gökten bir gök (mavi) ışık düştü. Güneşten, aydan daha parlak bir ışıktı. Oğuz Kağan (bu ışığa doğru) yürüdü. Gördü ki, ışığın ortasında bir kız oturuyor. Çok güzel bir kız. Başında ateşli ve parlak bir beni vardı. Altın kazık (demir kazık yıldızı) gibiydi. Öyle güzel bir kızdı ki, gülse mavi gök gülüyor, ağlasa mavi gök de ağlıyordu. Oğuz Kağan onu görünce usu (aklı) gitti. Onu sevdi ve aldı. Onunla yattı ve dileği oldu. Kız hamile kaldı. Günlerden gecelerden sonra (kızın gözleri) parladı. Üç erkek çocuk doğurdu. Birincisine Gün, ikincisine Ay, üçüncüsüne de Yıldız adını koydular. Yine bir gün Oğuz Kağan ava gitti. Önünde, bir göl ortasında bir ağaç gördü. Ağacın kovuğunda bir kız vardı. Yalnız oturuyordu. Çok güzel kızdı. Gözü gökten daha gök (mavi) idi. Saçları dere gibi dalgalı, dişleri inci gibiydi. O kadar güzeldi ki, yeryüzü insanları onu görse "Ay ay, ah ah, ölüyoruz!" diye süttten kımız olurlardı. Oğuz Kağan onu gördükte usu (aklı) gitti, yüreğine od düştü. Onu sevdi, aldı. Onunla yattı, dileği oldu. Kız hamile kaldı. Günler ve gecelerden sonra (bu hatunun da) gözleri parladı ve üç erkek çocuk doğurdu. Birincisine Gök, ikincisine Dağ, üçüncüsüne Deniz adını koydular. Ondan sonra Oğuz Kağan büyük bir toy verdi. Halka yarlıg gönderdi. Çağırılan halk, birbirine danıştı ve geldi. Oğuz Kağan kırk masa ve kırk sıra yaptırdı. Türlü yemekler, türlü şaraplar, tatlılar, kımızlar yediler ve içtiler... (Ögel, 1993: 157).

Yakutların Er Sogotoh Destanı hem ağaçtan türeme hem de Kübey Hatun ile ilgili örnekleri ihtiva etmektedir. Bu destan şu şekildedir: "İlk insan (herhalde Âdem), nereden geldiğini düşünmeye başlamıştır. Nasıl doğdum, nasıl dünyaya geldim diye, hep düşünür gezermiş. Artık bir gün kendi kendine şöyle söylenmeğe başlamış: Eğer gökten düşseydim, o zaman kar ve buzla örtülü ve buzdan bir adam olurum. Güney, kuzey, doğu veya batı yönlerinden birinden gelseydim, o zaman ben de ağaç ve çayırların izleri ve bunlar da rüzgârla uçuşurdu. Yok yerin en derinliklerinden gelseydim, elbette ki o zaman çamur ve toz içinde kalırdım!" İlk insan işte böyle düşüne düşüne kala kalmış. En sonunda şu karara varmış. Demiş ki, beni doğursa doğursa, yine Büyük Ana Kübey Hatun doğurmuş olmalıdır. Çünkü onun içinde bulunduğu ağacın göğ-

sünden sütler akar. Bu sebeple ilk insan Hayat ağacının karşısına gitmiş ve şöyle demiş: “Beni doğuran ana sen olmalısın! Beni yaratıp meydana getiren sen olmalısın!” Ağaç ilk insana, ilk insan da ağaca bakmış ve sonunda adam, bu ağacın kendi annesi olduğunu anlamış ve şöyle demiş: “Ben yetim bir çocuk iken, sen beni büyüttün! Ben küçük bir çocuk iken, sen beni adam ettin!” (Ögel, 1993: 96-97).

Ulu Ana, çok sayıda mitolojik varlığa ve koruyucu ruhlara dönüşebilme özelliğine sahiptir. Sağlığı, doğurganlığı ve cinselliği bünyesinde barındıran Ulu Ana, kendi içinde hem şeytanî hem insanî hem de hayvanî unsurlara sahiptir. O, yer altı dünyasının da göğün de sahibidir. İri göğüslü bir kadın olarak betimlenen Ulu Ana, her şeyi bilebilmektedir. Şamanlar, onu ihtiyar ve bilge bir kadın görünümünde sadece uykularında görebilmektedir. Ayrıca onun en önemli mitolojik özelliği tören koruyuculuğudur (Beydili, 2005: 574-577).

Mitolojik anlatılar çerçevesinde, Türk kültüründe kadın, güzelliğin, gücün, üremenin, bereketin sembolü olduğu kadar hayatın başlangıcına vesile olan, her şeye ruh ve yaşam veren, devleti hayvanları, top-rağı koruyan ruh olduğu gibi soyundan tüenen varlık olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tanrısal bir varlık olarak kadın, diğer Avrasya kültürlerinde bulunan tanrıçalardan ziyade dişi ruh olarak var olmuştur.

Yunan Mitolojisinde Kadın

Avrasya kültüründe yer alan diğer bir uygarlık da tarihi Yunan uygarlığıdır. Yunan uygarlığı bilindiği üzere asırlarca Anadolu’da, Ege ve Akdeniz kıyılarında hüküm sürmüş, kurduğu pek çok krallıkla kültürel iklimde derin izler bırakmıştır. Mitolojik anlatılarının yazıldığı yer olan Anadolu, Tanrıların olduğu kadar, Tanrıçaların da vatanıdır. Anadolu’nun Ana Tanrıça geleneği tarih öncesi çağlara İ.Ö 8500 yıllarına tarihlenen Neolitik döneme değin uzayıp gider (Bayladı, 1996: 140). Yunan mitolojisinde kadın anlatılarına bakıldığında en çok tanrıça kadınlar ve erkekleri “yanlış yola sevk eden ve hatta yoldan çıkaran” kadınların varlığından söz edilebilir. İki uçta yer alan bu anlatılarda sıradan, halkın içinde yer alan kadınlar ikinci sınıf vatandaş olarak sunulurken; kral kızları yahut kraliçeleri yücelten anlatılarla örülüdür. Şehvet düşkün kadınlar, sihir ve büyü ile uğraşan ve felaket getiren kadınların varlığından söz edilebileceği gibi bereketin ve üremenin timsali, sevgi dolu bir anne olarak da betimlenmiştir.

Ancak belirtilmelidir ki mitolojik Yunan anlatıların pek çoğunda kadın akli küçümsenmiş ve ona yenilmemek konusunda sıkça uyarılar yapılmıştır: Sophokles'in Antigone adlı yapıtında Haimon'un ağzından devlet yönetimi için şöyle akıl verdirir:

*Öyleyse kurulu düzeni destekleyelim
ve hiçbir zaman kadına yenilmeyelim...*

Kadın aklını küçümseyen anlatılar, kadınları aşağılık bir varlık olarak gören anlatılarla da desteklenir. Krala kızan bir Akhanlı'nın krala seslenişinde bu düşüncenin bilinçdışına vurumu olarak değerlendirilebilir:

*Taze bir kadın mı istiyorsun yoksa, düşüp kalkmaya,
Bütün gözlerden uzakta, kapatmaya kendine?
Size diyorum Akha oğulları, hey,
Akha oğulları denmez size artık,
Akha kadınları demeli, sizi aşağılık herifler sizi, (Erhat, 1996: 14).*

Erkeğin emri altında yaşamaya mahkûm olan; sayılıp, saygı gösterilmeye değer bulunmayan kadınların içerisinde ancak erdem sahibi olanlar sevmeye layık görülür. Mitolojik bir kahraman olan Alkinoos, erdem sahibi Arete ile evlendiğinde, sıradan kadınlardan farklı olduğundan, onun erdem sahibi olması dolayısıyla sevilip sayılması özellikle belirtilir:

*Alkinoos kendine karı aldı onu.
Arete'yi öyle saydı, öyle saydı ki,
Hiçbir kadın böyle sayılmadı yeryüzünde,
Erkeğinin buyruğunda, evinde yaşayan
Hiçbir kadın,
Hem kocası, hem çocukları saydı onu
Yürekten,
Halk da bir tanrıça gibi baktı ona,
Tatlı sözlerle selam verirlerdi şehre inince o,
Çok akıllıydı, iyi yürekliydi de ondan,
Yatıştırırdı bütün kavgalarını erkeklerin! (Erhat, 1996: 29).*

Yunan mitolojisinde sıradan halk içerisinde olan kadınlar ikinci sınıf vatandaş muamelesi görürken özellikle tanrıça olan kadınlar, etrafa korku saçan, eril tahakküme girmeyen ve hatta onları yönetimleri altına alan, istediğiyle evlenip istediğini cezalandıran ve bu sebeplerle de kor-

ku duyulan tabu kadınlar olarak görülmüştür. Bunların başında Amazonlar ve Bakhalar gelmektedir. Amazon kadınlarla ilgili pek çok görüş mevcuttur. Asya'dan Anadolu'ya ve sonrasında Avrupa'ya geçtiği yön-deki görüşler daha ağır basmaktadır. Yunan mitolojisinde de Amazon kadınlar, Ares ve Harmonia'nın kızları olarak bilinmektedir. Savaşçı karakterleri böylece kaynaklarından da belli olan bu kadınlar ok ve yay-dan başka bir de "labrys" denilen iki ağızlı baltayı silah olarak kullanır-lar². Eril egemenliğin öncesinde özellikle tarım toplumuna geçilmeden önce yaşadığı varsayılan Amazon kadınlar, saygı ve korku duyulan mi-tolojik karakterdir. Bakhalar³ da geceleri ormanlarda, dağlarda ve karanlık yerlerde korkusuzca ayin düzenleyen ve tanrıya karışan kadınlar olarak tasvir edildiğinden, onlara da korkuyla karışık saygı duymuşlar-dır.

Yunan mitolojisinde savaşçı ve ayinsel yönetici olarak yer alan güçlü kadınlar var olduğu gibi sadece ev içinde ev işleri ile ilgilenen ve erkeğin yönetimi altında yaşayan ve hatta çocuklarının bile saygı duy-madığı ev içinde saygı sıralamasının en aşağısında yer alan kadınları da görmek mümkündür. Kadın, eğer tanrıça ise veya erdem sahibi bir ka-dın ise saygı duyulacak bir varlık olarak görülmüş; değilse şehvet düş-

² Amazon adının kökeni de yazarlarca şöyle açıklanır: Amazon, yani memersiz demek-miş, adın nedeni de bu savaşçı kadınların yayı göğüslerine rahatça dayayabilmek için bir memelerini kesip çıkarmaları imiş. Amazon'ların erkek gibi oluşu, savaşçı bir kadın topluluğu olmalarından ileri gelir. Başlarında hiçbir erkek bulunmadan kendi kendile-rini yöneten Amazon'lar önder olarak bir kraliçe tanırılır, nitekim birçok kraliçelerinin adı geçer efsanede. Erkekleri yanlarında köle ya da uşak olarak bulundururlar, onlarla cinsel alışveriş kurup çocuk doğururlar, ama erkek çocuklarını sakat eder ya da öldü-rürler, yalnız kız çocuklarını yetiştirip aralarına alırlar. Amazon'ların tarih öncesi çağ-larda Batı Anadolu'ya yayıldıktan sonra Yunanistan'a dek sokuldukları ve Atina önünde savaştıkları anlaşılmaktadır. Ege kıyılarında Amazon kraliçeleri tarafından ku-ruldukları söylenen şehirler şunlardır: Pitane, Myrina, Kyme, Gryneion, Smyrna. Ep-hesos ve Ptiene'nin ilk yerleşme yeri.(Erhat, 1996: 28).

³ Tanrı Dionysos-Bakkhos'un dinsel törenlerini kutlayan kadınlar alayı. Tıpkı tanrının kendisi gibi çıplak bedenlerini nebris denilen benekli ceylan postlarıyla örter, başlarına sarmaşık çelenkleri sarar ve ellerinde thyrsos, ucunda bir çam kozalağı bulunan sar-maşık ve asma yaprakları sarıllı uzun değnekleri ve Prometheus'un insanlara ateşi taşı-dığı nartheks kamışıyla tanrının peşinden koşarlar, geceleri dağda, bayırda, ormanlar-da kendilerinden geçerek tanrıya karışırlar. O sırada doğa ile birlik olan Bakkha'lar üs-tün bir güçle önlerine gelen vahşi hayvanları parçalarlar. Dionysos dinini benimsemiş bu kadınlara olgun ermişlik anlarında Thyas (thyo, vecit halinde olmak), çılgınca ken-dilerinden geçtikleri zaman da Mainas (mainomai, çıldırmak, taşkın bir coşkuya ka-pılmak) denir. (Erhat, 1996: 66)

künü, büyüleriyle düzeni bozan ve erkekler arasında savaş çıkaran fitne sebebi olarak görülmüştür.

Japon Hint ve Çin Mitolojisinde Kadın

Diğer Avrasya milletlerine bakıldığında Japon Mitolojisi, Türk Mitolojisine benzerliği ile karşımıza çıkmaktadır. Dünyanın ve yaşadıkları toprakların yaratılmasına ilham veren kadındır⁴. Kadınların hükümler olarak hükmettikleri de bilinmektedir. III. yüzyıla ait eski Çin kaynaklarından Gışi Vacinden isimli eserde, o dönemde Japonya'daki bazı beyliklerin kadınlar tarafından idare edildiği ve en önemli beylik olan Yamataikoku'nun kraliçe Himiko tarafından yönetildiği bilgisi yer almaktadır (Yamataikoku-Söron, 202). Yine, diğer bazı kaynaklarda geçen bilgilerden VIII. yüzyıl Japon toplumunda genç kızların eşlerini özgürce seçebilme hakkına sahip oldukları ve toplumsal yaşamda pek çok bakımdan erkeklerle eşit konumda oldukları anlaşılmaktadır (Akbay, 2014: 81).

Japon mitolojisinin temel kaynağı olan Kojiki'de yer alan beş önemli kadının figürünün karakteristik özelliklerini genel hatlarıyla aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür: (1) İzanami: İzanagi ve İzanami, dünya üzerindeki yaşamı başlatma gibi önemli bir görev üstlenerek yeryüzüne iner ve dünya üzerindeki ilk çifti meydana getirir. Bu evlilikte daha çok İzanami'nin öne çıktığı görülür. İzanami, bir yandan çeşitli zorluklar karşısında kocası İzanagi'ye destek olurken; diğer yandan da Japon adalarını ve dünya yaşamı için gerekli Kamileri dünyaya getirir. Hatta bu yüzden hayatını kaybeder. Bu bakımdan İzanami'nin "ideal eş", "üretkenlik", "doğurganlık", "bereket", "annelik" gibi nitelikleri sembolize ettiği söylenebilir. İzanami'nin öldükten sonra acımasız bir yaratığa dönüşme metaforunu ise, eski Japon toplumunda yaygın olan Ölümler Dünyası'nın karanlık imajı ile ilişkilendirmek doğru olacaktır. (2) Amaterasu: Üst Dünya'yı

⁴ Shinto yaratılış miti Japon takımadalarının yaratılması ile ilgilidir. Buna göre, Gök Kamileri tarafından yeryüzünü yaşanabilecek bir yer haline getirmekle görevlendirilen (kadın) İzanami ile (erkek) İzanagi, gökyüzü ile yeryüzünü birbirine bağlayan köprü'nün üzerinden aşağıya kutsal mızrağı sarkıtarak okyanusu karıştırırlar. Mızrağın ucundan akan damlayla Onogoro adası meydana gelir. Bu adaya indiklerinde inşa ettikleri kutsal bir sütun etrafında dönmeye başlayan çift buluştukları zaman ilk konuşan İzanami olur ve İzanagi'ye iltifatlar eder. Böylece evlenmiş olurlar; ancak ilk önce kadının konuşmuş olması bu evliliği lanetler ve doğan çocukları küçük Japon adalarını meydana getirir. İzanami ile İzanagi, Gök Kamilerinin emriyle bir kez daha evlenirler. Bu sefer İzanagi, İzanami'den önce konuşur ve doğan çocukları sekiz büyük adayı, yani Japonya'yı meydana getirir (Akbay, 2014: 81).

yöneten Kami olan Amaterasu, günümüzde Şinto inancı içerisinde Japon halkının koruyucu Kamisi ve Japon halkının doğal önderi olarak kabul edilmektedir (Saijō, 2012: 164). Gerek Japon mitolojisinde, gerekse Şinto inancısında böylesine yüksek bir konumun bir kadın Kamiye verilmiş olması dikkat çekicidir. Amaterasu'nun her şeyden önce Japon halkının koruyucusu olarak "güç", "otorite", "cesaret", "savaşçılık", "kararlılık", "beceriklilik" ve "dirayet" gibi vasıfları üzerinde topladığı görülmektedir. Diğer yandan Amaterasu'nun, bir kadın ve abla olarak "zerafet", "sevgi", "merhamet", "sükûnet", "ürkeklik" gibi niteliklere de sahip olduğu görülmektedir. Mitolojik akış içinde Amaterasu'nun her ne kadar açık bir şekilde çocuk sahibi olduğu betimlenmese de Güneş Kamisi olmasından dolayı Japon mitolojisinde "bereket" ve "yaşam" kavramlarını sembolize ettiği de söylenebilir. (3) Ame-no-uzume: Sadece "neşe" kavramıyla özdeşleştirilmesi ve farklı vasıfları üzerinde barındırmaması nedeniyle yalın bir karakter olarak dikkat çekmektedir. Japon mitolojisinde "neşe" kavramıyla özdeşleştirilen en önemli varlığın dışı bir figür oluşu, eski Japon toplumunda kadınların erkekler için bir neşe kaynağı olarak kabul edilmesi şeklinde de yorumlanabilir. (4) Ōgetsuhime: Ōgetsuhime, kadının en önemli vasıfları arasında bulunan "doğurganlık" ve "üretkenlik" gibi vasıfları, Japon mitolojisinde en belirgin şekilde temsil eden karakterlerin başında gelmektedir. Bedeninden beş temel tahıl ve ipek böceği yaratan Ōgetsuhime'nin Japon mitolojisi içinde "bereket", "doğurganlık" ve "üretkenlik" sembollerini en iyi şekilde yansıtan karakterlerden biri olduğu söylenebilir. (5) Suseribime: Japon mitolojisi içinde önemli bir rol üstlenmesine rağmen mütevazı bir karakter olan Suseribime, her şeyden önce iyi bir eş olma özelliğiyle öne çıkmaktadır. Suseribime, büyük bir sevgiyle bağlandığı kocası Susano-o'yu, babasıyla ters düşme pahasına korumaya çalışır. Suseribime'nin bu özelliğiyle, Japon mitolojisindeki karakterler içinde belki de en gerçekçi "ideal eş" örneğini oluşturduğu söylenebilir (Akbay, 2014: 87).

Asya mitolojisinde tanrıçadan ziyade dışı ruh olarak karşımıza çıkan kadın, Japon mitolojisinde aynı Türk mitolojisinde olduğu gibi yaşamı başlatan üretkenliğin, bolluğun ve bereketin simgesi olmuş, ideal eş olarak çizilmiş ve aynı zamanda dünyaya neşe ve mutluluk getiren bir varlık olarak görülmüştür.

Avrasya mitolojisine dâhil edilebilecek bir diğer anlatı Hint mitolojisidir. Hint mitolojisinde kadın, Türk ve Japon kültürlerine ne kadar uzaksa Yunan mitolojisine o kadar yakındır. Her iki mitolojik anlatımın

ortak noktası, tanrıçaların varlığı ve hayatın hemen her alanında etkin olmasıdır⁵. Gerek Yunanistan gerekse de Hint coğrafyalarında zaman içinde yaşanan değişimlerin Ana Tanrıçadan, toprak tanrıçasına, oradan Ana Tanrıça-bereket ilahı birlikteliğine, daha sonra Ana Tanrıçanın eril bir tanrı tarafından egemenlik altına alınması ve son olarak da bu Ana Tanrıçanın tamamen yok sayılması eksenli olduğu görülmektedir. Ancak her iki coğrafyada da Hint Avrupalı halkların etkileri çok açık bir biçimde görülmektedir: Hindistan coğrafyasında Ārilerin; Yunanistan coğrafyasında ise Helenlerin (Dorlar, Akhalar,.) göçler ve savaşlar yoluyla etkili oldukları gerek mitler gerekse de destanlar ve tragedyalar aracılığıyla görülmektedir (Akmaz, 2019: 42). Savaşın, barışın; iyiliğin, kötülüğün; huzurun, mutsuzluğun vb. hemen her durumun sebebi olarak gösterilen tanrıçalar, Hint mitolojisinde güçlü karakter olarak anlatılarında yer almıştır. Diğer Avrasya Mitolojilerinde eril özellik gösteren tanrıların Hint mitolojisinde eril özelliğinin yanında bazen de dişil özellik göstermesi tanrı algısı bağlamında diğer mitolojilerden farklı bir görünüm sergilemektedir.

Çin mitolojisindeki geleneğe baktığımızda karşımıza 'ikilik' düşüncesi çıkmaktadır. Yin ve yang ilkesi karşıtların ayrılmaz ikiliğine yön verir. Bu düşünceye göre Yin dişil nitelik olarak tüm şeylere biçim verirken, eril nitelik olan Yang da bu biçimi öze doldurmaktadır. Birbirini tamamlayan karşıtlık fikri bu şekilde anlam kazanmaktadır. Yin'in oluş

⁵ Tanrıçaya tapınmanın Şaktizm olarak adlandırıldığı Hint mitolojisinde de çok farklı özelliğiyle birçok tanrıça yer almaktadır. Bu kültürde tanrıça birçok biçimi olan bir ilah şeklinde görülmektedir. Bilgelik tanrıçası olan Saraswati ve talih tanrıçası Lakşmi iyi huylu olarak betimlenirken, savaş tanrıçası Durg ve kara tanrıça Koli ise kötü huylu olarak anlatılırdı. Lakşmi refah ve talih tanrıçasıdır. Saraswati ise bilgelik, müzik ve güzel sanatlar tanrıçasıdır. Lakşmi'nin şans ve onur gibi özelliklerinin simgesi nilüferdir. Saraswati'nin bilgi açısından ilişkilendirildiği renk ise beyazdır. Günümüzde Hint kültüründe bir sanatsal ya da akademik girişime başlarken çoğu kez Saraswati'ye dua edilerek yardım istenir. Hint mitolojisindeki ölüm tanrıçası Kali'dir. Yok edici bir figür olmasına karşın Kali aynı zamanda koruyucu bir ana tanrıçadır. Zamana hâkim olması itibarıyla, her şeyi yediğine inanılır. Dört eli vardır. Ellerinden biriyle kılıç taşıırken diğeriyle insanları kutsar. Bu özellikleriyle Şahmeran'ı hatırlatmaktadır. Hem korkulan hem koruyucu gücü için kutsal olduğuna inanılan bir figürdür. Şahmeran'ın onlarca ayağı olması gibi onun da dört eli vardır. Hint mitolojisindeki büyük ana temsili ise Durga'dır. Savaşçı bir tanrıçadır ve on kolu vardır. Dişil enerjiyi yani Şakti'yi temsil eder. Hint mitolojisinde bahsedebileceğimiz diğer bir figür ise Şiva'dır. Şiva'nın gücü androjen özellikleriyle bağlantılıdır. Bir tanrı olmasına karşın dişil özellikler de sergiler. Hem yaratıcı hem yıkıcı özelliklere sahip olduğu için ikili bir nitelik taşır (Kara, 2019: 37).

nedeni Yang'dır. Birisi olmadan diğeri anlam ifade etmez. Hayatta da karşıtlıklar aynı şekilde işlemektedir. İyilik kötülüğü gördüğümüzde değer bulur. Aydınlığı anlamamız karanlıkta kalmamızla mümkündür. Çin mitolojisinde Ying ve Yang kavramlarının timsalleri Güneş ve Ay tanrıçalarıdır. Ay tanrıçasının bereket getirdiğine, güneş tanrıçasının ise yetiştirilen tarım ürünleri için tehdit olduğuna inanılıyordu. Japon mitolojisinde büyük güneş tanrıçası Amaterasu Omikami'dir ve 'göğü aydınlatan büyük tanrısal güç' anlamına gelmektedir. Japonya'nın en önemli ilahıdır. Japon imparatorluk ailesinin onun soyundan geldiğine inanılmıştır. Eril ve dişil özelliklere sahip olan bir diğer güç Amerikan mitolojisinde yer alan ateş tanrısı Ometeatl'dir. İkili kimliğiyle hem eril hem de dişidir (Kara, 2019: 38).

Çin mitolojisi, diğer Avrasya mitolojilerinden üreme noktasında ayrılmaktadır. Özellikle kadınların kendiliğinden, olağanüstü bir olay üzerine hamile kalması mitolojik anlatımlarında tasvir edilen bir çoğalma şeklidir. Esasen bu şekilde çoğalma fikri, insanlığın ilksel dönemlerindeki 'nasıl hamile kalındığını bilinmeyen döneme' işaret eder. Kadınlar, kutsal bir dağa çıkarsa, büyümlü bir ağacın gölgesinde oturursa vb. pek çok mitolojik sebepler vasıtasıyla hamile kaldıklarını düşünmüşlerdir. Bilindiği üzere cinsel birleşme yoluyla hamile kalındığını öğrenmek çok daha sonralara kalmış bir bilimsel bilgidir. Bu çerçevede Çin mitolojisinde tanrılar da pek çok büyümlü şekillerde dünyaya gelmişlerdir. Örneğin tanrıların bir kısmının yolda yürüyen bir kadına yıldırım çarpması ya da kadının dev bir ayak izine basması gibi döllenmesiz üreme sonucu ilahi bir şekilde doğmuş(tur). Bu ilahi yollarla doğan tanrıların neredeyse tümü erkektir. Buna karşın, yine döllenmesiz üreme yöntemiyle sadece kız bebeklerin hayatta kaldığı kadınlar ülkesi miti de mevcuttur. Birrell'in (2016: 71) belirttiğine göre, bu mitte üreme yöntemi "(...) kadınların bereketli sarı bir havuzda yıkanarak" hamile kalmasıdır (Arslan, 2019: 101).

Çin mitolojisinde görülen ve diğer Avrasya mitolojilerinde var olan ortak düşünce yaratma fikrinin kadından çıkmış olmasıdır. Çinliler, belki gerçek hayatta bebeği kadının doğurmasından dolayı insanları tanrıçanın yarattığı inancına daha eğilimlidir (Lianshan, 2015: 26).

Sonuç

Avrasya mitolojilerinden örneklerden hareketle kadın, yukarıda bahsedilen tüm mitolojilerin yaratıcısı yahut yaratma fikrinin ilham

kaynağıdır. Kadim insanlık tarihinin ilksel dönemlerine bakıldığında kadının hüküm sürdüğü anaerik dönemin varlığı ispatlanmıştır. Dolayısıyla ilkel dönemin bilimi olarak adlandırılan mitoloji de bu dönemin etkisinde kalmış, Ana Tanrıça, Kara Tanrıça, Ulu Tanrıça, Ak Ana gibi pek çok dişil cinsiyetli tanrılara yahut ruhlara rastlanmıştır; çünkü doğuran, doyuran, büyüten ve yiyecek bulmakta zorlanmayan yapısıyla soyun devamlılığını sağlayan pek çok özelliğe sahip olması sebebiyle kadın, kalıcılığın sembolü olmuştur. Bu çerçevede Avrasya mitolojisinde kadın; üreme çoğalma ve bereketin de sembolüdür. Yaşanılan evrene mutluluk ve neşe getiren yine odur. İsteddiği zaman savaş başlatan, istediğinde toplumları huzura kavuşturan, düzen sağlayan rolüyle de mitojik anlatımlarda yer almıştır.

Kaynaklar

- Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam*. Connecticut: Yale University Press.
- Akbay, O. H. (2014). Japon Mitolojisinde Kadın İmgesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 79-88.
- Akmaz, G. (2019). Mitoloji ve Cinsiyet: Hint ve Yunan Mitolojilerinde Ataerik Dönüşüm. Ankara: Ankara Üniversitesi Hindoloji Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Arslan E. (2019). Çin, Japon ve Kore Mitolojilerinin Ortak Söylenceler Üzerinden İncelenmesi. *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi*, Bahar/Spring, Cilt: 2, 97-118.
- Aydın, E. (2007). Ötüken Adı ve Yeri Üzerine Düşünceler. *Turkish Studies*, 2(4), 1262-1270.
- Bahrani, Z. (2018). *Babil'in Kadınları*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Barlas, A. (2015). *Believing Women in Islam*, Texas: University of Texas Press.
- Bayladı, D. (1996). *Efsaneler Dünyasında Anadolu (Anadolu Mitolojisi)*. İstanbul: Say Yayınları.
- Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Yurt Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2001). Türk Mitolojisi. *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi*. C.1. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et Taberî el-Bağdâdî (2001). *Cami'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Kâhire.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Frazer, J. G. (2020). *Psişik İşler: Batıl İnançlar Kurumlarımızın Gelişimini Nasıl Etkiledi?* İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Galima, M. & Corayeff M. (2019). *Turan'ın Alp Kızları-İpekyolu Efsaneleri*. (Çev. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.
- Gezgin, İ. (2020). *Homo Narrans, İnsan Niçin Anlatır*. İstanbul: Redingot Yayınları.
- Ginzberg, L. (1967). *The Legends of the Jewish*. (Çev. Henrietta Szold), Philadelphia.
- İnan, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Jeffrey, P. (1979). *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*. London: Zed.
- Kara B. (2019). *Mitoloji ve Toplumsal Cinsiyet: Şahmeran Miti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi.
- Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü: Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. e-kitap.
- Lianshan, C. (2015). *Çin Mitolojisi Efsanelerin Kökeni*. (Çev. Hasan Böğün), İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Malinowski B. (1999). *İlkel Toplum*. (Çev. Hüseyin Portakal), Ankara: Öteki Yayınları.
- Musabekova A. (1997). *Women in Russian History: From the Tenth to the Twentieth Century*. (Ed. Donald Raleigh), Newyork: Taylor and Francis Group.
- Orkun, H. N. (1987). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. I. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1957). Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar. *Belleten*, XXI. 81, 137.
- Schipper, M. (2012). *Âdem ile Havva Her Yerde; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taslaman C. & Taslaman, F. (2019). *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.

ALTAYLARDAN ANADOLU'YA BİR SAĞALTMA UNSURU: ATEŞ

*Mustafa AÇA**

Giriş

İnsan topluluklarının içinde var oldukları doğaya uyum sağlayarak varlıklarını sürdürme yolunda ihtiyaç duydukları temel gereksinimler arasında beslenme, barınma, korunma ve sağlık (hijyen) evrensel olarak öncelenmiştir. Hayatta kalmanın temel gerekleri olan bu ihtiyaçların karşılanması yolunda girilen eylem ve üretimlerin kültürlenme sürecinin miladı olduğuna şüphe yoktur. Yiyecek, barınak ve emniyet edinme yolundaki eylemler kültürün çoğunlukla somut unsurlarla inşa edilmesine imkan tanırken, hastalıklardan korunma veya hastalıkları sağaltılma yolunda gelişen ve zamanla geleneksel bir bilgi haline dönüşen her bir tecrübe ağırlıklı olarak kültürün soyut unsur ve temsilleri içinde yer almıştır. Hastalıkların sebepleri ve tedavilerine dönük inanış ve uygulamaların kadim örneklerine bakıldığında hastalıkların binlerce yıl boyunca doğal veya doğalötesi güçlerin doğa tasarımına ve insana dönük müdahaleleri ile ilişkilendirilmesi insan beyninin ve soyut düşüncenin evrilmeye devam ettiğini de göstermektedir. Bugün bile kimi geleneksel topluluklarda ruhsal hastalıklar ağırlıklı olmak üzere hastalıkların temelinde doğaya ve insana hükmeden üst güçleri görülüyor olması kadim inanış referanslarının ve dünya görüşlerinin işlevliklerini bütünüyle yitirmediklerine işaret etmektedir. Geleneksel toplumlarda hastalık ve sağlık hakkındaki düşünceler, halk kültürünün bir parçası olarak ilerleyen dönemlerde de devam edebilmiştir.

Kültürel tabakalaşma süresince geleneksel nitelikli bir dünya görüşüne erişmiş bütün topluluklarda formel nitelik kazanmış sağaltma yöntemleri haricinde sağaltmaya dönük geleneksel nitelikli inanış ve uygulamalarla karşılaşmak mümkündür. Halk hekimliği uygulamalarının kökeninde insanı, içinde bulunduğu evren, doğa ve doğaüstü ile birlikte ve onların bir parçası olarak anlamlandıran düşünce/inanış sistemi yer almaktadır. Evrendeki her şeyin birbiriyle etkileşim ve uyum

* Doç. Dr. – İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – İzmir / Türkiye, mustafaaca@hotmail.com (Orcid ID: 0000-0002-0784-9846)

halinde olduğuna dair bu inanışta, hâkim güçler olumlu veya olumsuz etkiler yaratan müdahaleleriyle tabiatın etkin unsuru konumunda olan insana hükmedebilmektedirler. İnsan bedeni ve ruhu, doğayla bütünlük karakterinden ötürü doğaüstü güçlerin akınlarına maruz kalabilmektedir. Bu akınlar, hastalıklara ve hatta ölümlere sebep olabilmektedir. Bu münasebetle halk hekimliği veya geleneksel tıp, ilk insanın tabiat olayları karşısında takındıkları tavırlar ve münasebet şekillerinden doğmuştur. Anlaşılabacağı üzere sağaltmaya yönelik inanış ve uygulamalar, çoğu zaman topluluğun diğer inanışları, değerleri ve tutumları ile birlikte işleyen karmaşık bir yapıya sahiptir. Halk hekimliği yolundaki tecrübelerde başlangıçtan beri sihir veya büyü önemli görevler üstlenmişlerdir. Tabiat merkezli bir düşünce sistemi geliştiren topluluk üyelerinin insan sağlığına olumsuz müdahalelerde bulunan doğaüstü güçlerden korunmak için düşündükleri çareler, halk tıbbının temellerini atmıştır.

Halk hekimliğine dönük inanış ve uygulamalar kimi hallerde yanlış ve yararsız gibi görülse de uzun bir deneysel tecrübenin sonucu olarak işlevsel uygulamalardır. Dünyada ve ülkemizde yaygın bir biçimde sağaltma modeli olarak kullanılagelen folklorik tıp uygulamaları günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Geleneksel tıp, halk tıbbı veya folklorik tıp adları ile anılan bu uygulamalar, toplumsal ve dini inanış, gelenekler, alışkanlıklar ve davranışlarla belirlenmektedir. Folklorik tıp modern tıba bir seçenek olma amacı gütmeksizin varlığını çağlar boyunca sürdürmüş kültürel bir kalıt niteliği taşımaktadır. Onun yöntemleri deneysel gözlemlere dayanmaktadır. Bu yöntemler tarihsel süreç içinde geçerli olmuş bir düşünce ve inanç çerçevesinde ortaya çıkmışlardır. Bu yöntemleri incelediğimizde onlara dayanak oluşturan çerçevenin tutarlılık taşıdığı görülür. Halk hekimliğinde bilgi ve becerilerin yaygınlaştırılmasından çok süreklilik sağlanması daha önemlidir (Gün ve Şahinoğlu, 2011: 18). Hastalık ve sağlık algısındaki ruh-beden, insan-evren uyumu ve ilişkisi temelinde geliştirilen geleneksel dünya görüşü halk tıbbında biçimlenirken; bedenin kas, doku ve organlardan oluşan bir makine gibi algılandığı ve iyileştirme sürecinde bu mekanik insan bednine odaklanıldığı pozitivist yaklaşım da, modern tıp tarafından temsil edilmektedir (Saltık-Özkan, 2012: 308)¹.

Farklı coğrafî, ekolojik koşullar, farklı toplumlar ve hepsinden önemlisi farklı kültürel yapılar, farklı sağaltma tekniklerinin ortaya çık-

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. (Aça, 2019).

masında belirleyici olmuştur. Geleneksel sağaltmaya yönelik uygulamalar, uygulama araç ve tekniklerine göre genellikle, doğal halk hekimliği ve dinsel-büyüsel uygulamalar olmak üzere iki grupta incelenmektedir (Yoder, 1984: 192). Sağaltma uygulamaları sırasında kullanılan teknikler hakkında bu ikili tasnifle paralellik arz eden başka görüşler de vardır. Acıpayamlı (1982: 11) geleneksel sağaltma usullerini a) İlaçlarla sağaltma, b) Sihirsel işlemlerle sağaltma, c) Dinsel işlemlerle sağaltma, d) Ameliyatla sağaltma, e) Karışık sağaltma adlarıyla beş grupta incelemiştir.

Animatizme ve sonrasında animizme uzanan derinlikli bir dünya görüşüne sahip olan ve bu dünya görüşü ile bütünleşme temelinde doğayı anlamlandıran Türk soylu halklarda gözle görülebilen ve sebepleri somut olarak takip edilebilen hastalıklar, floranın sunduğu bitkilerin yanı sıra madenlerden veya hayvansal ürünlerden elde edilen ilaçlarla tedavi edilmiştir. Bu tedavi türünün uygulayıcılarına “emci” ve “otacı” gibi isimler verilmiştir. Diğer yandan ruhsal bozukluklar veya sebebi bilinmeyen ancak kötücül soyut güçlerin akınlarının etkisinde kaldığına inanılan kimselerin tedavilerinde ise çoğunlukla büyüklük yöntemlere başvurulmuştur. Eski Türk inanış sisteminin ve toplum hayatının merkezi unsurları arasında yer alan kam, şaman veya baksı² bu tedavinin uygulayıcısı olmuşlardır (Bayat, 1989: 61).

Altaylardan Anadolu’ya uzanan tarihi ve coğrafi sergüzeştin son durakları arasında yer alan Anadolu’da örnekleri tespit edilebilen halk hekimliği uygulamalarının beslendiği kültürel kaynaklar değerlendirilirken şunlara dikkat çekilmiştir: a) Orta Asya’dan getirilen aslî unsurlar, b) Anadolu’nun eski kavimlerinden gelen unsurlar, c) Hıristiyanlık ve Mazdeizm gibi inanç sistemlerinin geçici tesirleri ile gelen unsurlar, d) İslamiyet’in kabulüyle bu medeniyetin getirdiği unsurlar, e) Modern

² Eski Türk inanışına göre kamlar hastaları iyileştirir, kötü ruhları kovar, yağmur yağdırır, hatta ölen ruhları yeniden diriltirdi. Kamlar iyi ve kötü ruhlar arasında bağlantı kurup kötü ruhların musallat olması nedeniyle oluşan hastalığı iyileştirmekte ve büyüünün ön planda olduğu dini-sihri törenleri icra etmekteydiler. Kamlar halk hekimliği yönlerini zamanla gözle görülen ve maddî sebeplerle ortaya çıkan hastalıkları bilimsel-deneysel yöntemlerle iyileştiren otacı adıyla sürdürmüşlerdir. (Bayat, 1989: 61). Bazı rivayetlere göre Şamanların önceleri hastaları iyileştirme gibi bir görevleri ya da güçleri yoktu. Orta Asya’nın pek çok bölgesinde hâkim olan Budizm’in, adlarına Sramana ya da Şamana denilen propagandacıları tedavi ile ilgileniyorlardı. Bundan etkilenen Türk Şamanlar da bu vazifeyi üstlendiler (Ocak, 2012: 148). Kam-Şaman tipinin özellikleri ve işlevleri için ayrıca bk. (İnan, 1976; Köprülü, 1989: 49-130).

millî bünyenin doğmaya başlamasıyla ortaya çıkan unsurlar (Bayat, 1992: 43). İslam kültür dairesine dâhil olduktan sonra inanış ve düşünüş kalıplarını bu yeni inanç sisteminin temel öğretileri etrafında şekillendiren Türkler, kadim inanışlarından beslenen pek çok unsuru bu süreçte İslami bir formasyona kavuşturularak muhafaza etmişlerdir. Bu unsurlar arasında halk hekimliği uygulamaları arasında yer alan bazı tecrübeler de yer almıştır. Dinsel ve büyüsel nitelikli hekimlik uygulamalar sırasında bugün de örnekleriyle karşılaşılan pratikler bu durumu örnekler niteliktedir.

Türk soylu halkların sağaltmaya dönük inanış ve uygulamalarını belirleyen inanış paradigmaları, sağaltıcılar ve sağaltma tekniklerinin genel özellikleri üzerine zaman içinde oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Bu zengin literatürde belirtilen bilgileri tekrar etmek yerine bir sağaltma aracı olarak yaygın biçimde kullanılan ateşin anlam ve işlevi bahsine geçilecektir.

Yaratılıştan Kıyamete Ateş

19. ve 20. yüzyıllarda Rus hakimiyetindeki Türk soylu halklar üzerine yapılan araştırmalarla hızlı bir gelişme gösteren Rus Türkolojisinin ve antropolojisinin temsilcilerinden W. Radloff, G. N. Potanin, A. V. Anohin, N. F. Katanov; E. L. Lvova, A. M. Sagalayev, İ. V. Oktyabrskaya, M.S. Usmanova, L. N. Gumilev, L. P. Potapov, N.P. Direnkova, N. A. Alekseyev, M. Kenin-Lopsan, V. N. Tugucekova, N. M. Emelyanov, L. A. Afanesiyev, K. İ. Maksimov, Y. Vasiliyev ve A. N. Gladişevskiy gibi pek çok araştırmacının etnografik temelli alan araştırmaları ile ulaştıkları verilerle ortaya koydukları kıymetli çalışmalar, özelde Sibirya'daki Türk soylu halklarının, genelde ise Orta ve Ön Asya'ya yayılmış diğer Türk soylu halkların geleneksel dünya görüşlerinin ve inanç unsurlarının takibine ve anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. İnanış temelli unsurlar arasında oldukça geniş bir alanda ve çeşitlilikte takip edilebilen ateş merkezli inanışlara dönük en kapsamlı veriler de bu süreçte tespit edilmiş; bu veriler işlevsel yöntem ve yaklaşımlarla incelenmiştir. Takip eden dönemlerde de ateşin Türklerin geleneksel dünya görüşü içindeki yerine dönük tespitler devam etmiş ve bilimsel literatüre yeni çalışmalar eklenmiştir. Ateşin kutsanması ekseninde şekillenen halk inanışları ile ilgili Türk dilli literatürde epeyce betimleyici bilgi mevcut olduğu için

burada ateş merkezli sağaltmaların inanış ve düşünüş arka planına dönük özet bilgilere yer vermekle yetinilecektir³.

Ön Asya'ya göç eden Türk soylu halklar inanışa dönük diğer pek çok unsurda olduğu gibi ateşle ilgili inanış ve uygulamaları da yeni coğrafyalarına da aktarmışlardır. Söz konusu aktarımlar sırasında Avrasya toplulukları arasında yaygın biçimde görülen ateş merkezli inanışlarla ve nihai menzil olan Anadolu'nun önceki sakinlerinden kalan yerel inanışlarla sentezler yapıldığı da anlaşılabilmektedir. Öte yandan arkaik inanışların ortodoks karaktere sahip Ortadoğu merkezli İslam anlayışı tarafından kabul görmemesi, Anadolu Türklerinin büyük bir bölümünün heterodoks karakterli bir İslam anlayışını tercih etmelerine de sebep olmuştur⁴. Ortodoks İslam'ın Tanrıyı inkâr etmek şeklinde yorumladığı pek çok arkaik inanış ve uygulama, İslam'ın hüküm sürdüğü bin yıllık süre boyunca heterodoksi sayesinde parçalar halinde varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir.

İnsanoğlunun gözlem ve tecrübelerle şekillenen tanımlama ve anlamlandırma süreçlerinin erken dönemlerinden itibaren ateşin korunma (güvenlik), ısınma ve pişirme gibi destekleyici işlevlerinin yanı sıra fiziki bir varlığın yapısını tümüyle dönüştürerek yok etme güce sahip olduğunun fark edildiğine şüphe yoktur⁵. Nitekim mitolojik ve teolojik kaynaklı kıyamet anlatımlarının merkezinde ateşin bulunmasını bir rastlantı

³ Merkezinde ateşin bulunduğu inanışların farklı Türk halkları arasındaki örneklerine yer veren çalışmalardan birkaçı şöyledir: (Tanyu, 1976; Kırıcı, 1998; Yoloğlu, 2000; Dilek, 2007; Bekki, 2007; Kumartaşlıoğlu, 2012; Maraşlıoğlu, 2018 vd.)

⁴ Örneğin Ortodoks İslam'a göre kahinlik, büyü/sihir yapmak veya yaptırmak kesinlikle yasaktır. Bu yasakların çiğnenmesi Tanrı'yı inkâr etmek ve dinden çıkarılmak demektir. Müslüman Türklerin büyük çoğunluğu bu katı kuralları heterodoksiye dönük uyarlamalarıyla yumuşatmışlardır. Türklerin heterodoks İslam anlayışları ile ilgili çok sayıda kaynaktan sadece birkaçı şöyledir: (Ocak, 2012, 2018; Yıldırım, 2020; Yolcu, 2020).

⁵ Güney Sibirya'nın Türk soylu halklarından Altaylar ve Şorlar arasında 19. yüzyılda tespit edilen Şamanist kozmogoni mitlerinden bazılarında ateşin kutsal kökeni şöyle anlatılır: *"İlk insanlar meyve ve otlarla beslendikleri için ateşe ihtiyaçları yoktu. Tanrı onlara et yemeklerini emrettikten sonra ateşe ihtiyaçları oldu. Kutsal Ülgen gökten biri kara, biri ak iki taş getirdi. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup diğeriyle vurdu, otlar ateş aldı. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip 'Bu ateş atamın kudretinden taşla düşmüş ateştir.' dedi."* (İnan, 1986: 66). *"Ateşi bilmeyen insanlar, çiğ et yemeye devam ettiler - kök ve otlar- ve kışta donuyorlardı. Onlar için hayat çekilmez olmuştu. Onlar kötü yaşamlarını şikayet etmek için Ülgen'e gittiler ve ondan ateş yakmayı öğretmesini dilediler."* (Lvova ve diğerleri, 2013: 220). Ateşin kutsal kökeni dair anlatılarla başka kültürlerde de karşılaşmakta. Bunlardan bazı örnekler için bk. (Tokarev, 2005).

olarak açıklamak mümkün değildir. Destekleyici işlevleriyle medeniyetleri besleyen ancak aynı zamanda yok etme potansiyeline sahip olan ateşle ilgili inanışlar ve uygulamalardaki karşıtlıklar ilk bakışta bir paradoks gibi algılanabilir. Oysa ateşe karşısında ortaya çıkan şükran ve korku gibi zıt duygular, insan topluluklarını “saygı” temelinde ortak bir kabule yönlendirmiştir⁶. Fiziksel karakterinin tecrübe edilmesi temelinde ateşe duyulan “saygı”nın doğal temelli olmaktan ziyade öğrenilmiş bir his olduğunu vurgulayan Bachelard’ın (1995: 13, 16) şu sözleri ateşin evrensel tin çözümlemeleri yolunda önemli vurgular içermektedir:

*Eğer yavaş değişen her şey yaşamla açıklanabilirse, hızlı değişen her şey ateşle açıklanabilir. Ateş, en ileri düzeyde canlı öğedir. Ateş, kişiye özgü duygular içerir ve evrenselidir. O yüreğinizde yaşar. Gökyüzünde yaşar. Maddenin derinliklerinden yükselir ve kendini bir sevgi gibi sunar. Geri maddenin derinliklerine iner ve kendini gizler; sıkıştırılmış nefret ve öç gibi. Tüm olgular arasında birbirine zıt iki değeri, iyiliği ve kötülüğü, aynı açıklıkla taşıyabilen tek olgudur. Cennette ışık saçar. Cehennemde yakar. Ateş tatlıdır ve ateş iškencedir. Mutfaktır ve kıyamettir. Ocağın başında usluca oturan çocuk için bir hazdır; alevleri ile fazla yakından oynamak isteyen cezalandırır. Ateş gönenç, ateş saygıdır. Koruyucu ve müthiş bir tanrıdır, iyidir ve kötüdür. Kendisiyle çelişkiye düşebilir. Bu nedenle evrensel açıklamanın ilkelerinden biridir.*⁷

Sağaltmaya dönük uygulamalara ek olarak Türk soylu halklar arasındaki Nevruz ve Hıdırellez gibi kutsal takvim döngüleri esasında gerçekleştirilen uygulamalarda arındırıcı ve kutsayıcı özellikleriyle yer verilen ateşin kaynağının Tanrı mekânı olan gökyüzü olduğuna inanılmaktadır. Aile hayatının simgesi olan ateş ve ocak, evrenin merkezinde yer alan güneşi temsil etmekte olup, bünyesinde evin kut ve bereketini sağlayan dışı hami ruhu (Umay, Imay, May Ene) barındırmaktadır⁸.

⁶ Tanyu (1976; 286) bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “Ateşin kötülükleri giderici, iyileştirici veya önleyici, temizleyici olduğu ve canlılara şifa, sağlık, güç, kuvvet ve bereket, uğur kazandıran bir yönüne inanç bulunmasından başka ürkün, tahrip eden, öldürücü, tahrip edici, dolayısıyla cezalandırıcı bir kuvvete sahip oluşu da ona tazim edilmeye yol açmış, onda insanüstü yüksek bir mahiyet ve karakter görülmüştür.”

⁷ Ateşin kültürler ve inanışlar içindeki yeri ve anlamı üzerine çok sayıda kaynaktan biri için bk. (Uhri, 2003)

⁸ Bayat’a (2007: 129), göre ateşin ortaya çıkması ile ilgili Türk ve Moğol mitlerinde kozmik güçlere sıklıkla atıflar yapılmaktadır. Ateşin Ülgen’den gelmesi, Kurbustan’ın yanından inmesi veya Moğolların inanışlarına göre 99 ebedi tengrilerden türemesi veya Ötüken Ana’dan türemesi bu mitik açıklamalardan bazılarıdır.

Ateş ruhu ya da iyesi inancını Kuzey ve Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşlerinde çok daha belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim Yakutların “Er Sogotoh” destanında görülen dini motiflerden birisi de kutsal ateş ile bu ateşin ruhu olan Ala Tuygun’dur. Destanda Ateş ruhu Ala Tuygun’a “*Kırçıl sakal, Seerkeen Sehen, kızıl baş, ihtiyar efendi*” diye hitap edilmektedir. Saçılar saçılarak kutsanan kutsal ateş ruhundan, kaynayan kazanları taşırmaması, sonsuza dek yanması, insanları ve hayvanları ısıtmaya devam etmesi, nesli çoğaltması, mutluluğu devamlı kılması, hastaları iyileştirmesi istenmektedir (Aça ve Yölcü, 2019: 428).

Güney Sibirya’daki Türk soylu haklarının geleneksel kültürlerinde de Anadolu’daki inanışlara kaynaklık edecek şekilde ocağın, istikrarın simgesi ve dünyanın mevcut özelliklerinin yansımaları olduğuna inanılır. Potapov (2012: 135), Altay Türklerinde ateşi kirletmenin, içine çöp atmanın, sivri metal aletler koymanın, ocağın üzerinden geçmenin, külleri ayakla çiğnemenin veya karıştırmanın tabulu davranışlar olduğunu belirtmiştir. Ateş iyesine yenilen yiyeceklerden her gün ikramda bulunma; ocağın külleriyle insanlarla hayvanların gidip çiğnemedikleri bir yere bırakma zorunluluğu da aynı sebeptir. Söz konusu yasakların çiğnenmesi halinde ateş iyesinin ev sahiplerini çeşitli hastalıklarla cezalandıracağına, onları kötü ruhlara karşı korumasız bırakacağına, hatta evdeki eşyalardan bazılarını veya bütünüyle evi yakacağına inanılmıştır. Lvova ve arkadaşlarının (2013a: 161-166) verdikleri bilgilerde de benzer bilgilerle karşılaşılmaktadır. Altay çadırında yanan ateş, kültürün gereken minimumu, yeni aile ve evin başlangıç noktasıdır. O, refahın simgesi, insanların aracı ve koruyucusu, boy yaşamının koruyucusu ve sembolüdür. Eski çağlarda bir boydan biri öldüğünde onun ocağı da sönermiş. Türk lehçelerinde ocak kavramı çok geniştir ve ev, aile, boy, kabile vb. gibi kavramlarla yakından ilişkilidir. Güney Sibirya Türklerinin

Öte yandan ateşin dişil yönüne baskın atıflar içeren Altay Türklerine ait bir efsane Kumartaşlıoğlu (2012: 101) tarafından şöyle aktarılmıştır: “*Sel, bütün dünyayı kapladığında tüm ruhlar gökyüzüne kaçar, yeryüzünde ise felaketten kurtulan insanlar ile suda yüzen balıklar kalır. Jayık, ilk önce Tatarlara sal yapmayı öğretir. Bu sal ile Jalmenku adındaki dağın zirvesine ulaşırlar. Bu dağın zirvesine geldiklerinde Jayık insanlara kuru yaprakları kullanarak ve sürtünme ile ateş yakmayı öğretir. Böylelikle Tatarlar, Jalmenku’da çadırlarda yaşamaya devam ederler. Ot-Ana da onlarla yaşar. Su çekildikten sonra onlar aşağı inerler, ateşi de yanlarında götürürler. Ot-Ana ise onlarla birlikte yaşayıp onları korumaya devam eder.*” Ateşin Türk soylu halkların inanış ve düşünüş sistemlerindeki yeri temelinde oluşan anlatılardan bazıları için ayrıca bak. (Ögel, 1995: 495-532).

inançlarına göre, evin dinî ve semantik merkezi olan ve onun organizasyonunu belirleyen ocak, ateş iyesinin yaşam yeridir. “Külleri- “talkan” olarak seren, kendine taş ocak yaratan”, Altay alkışlarından birinde ateş-ana hakkında işte böyle denilmektedir. Teleütler, Ateş Tanrısına “Üç Ocağın İyesi” adını vermişlerdir. Öte yandan ocak, sadece Tanrı’nın simgesi değildir, o aynı zamanda insana benzer çizgiler taşır. “Tör” yönüne çevrilmiş olan direği, yani ayağı “ot baji” (ateşin başı), kapı tarafına dönük olan diğer ikisi ise “ayak ot” (ateşin ayakları) diye adlandırılır. Günümüzde bile Altay-Kijilerin düğün merasimlerinde “ot baji”na beyaz kurdeleler (yalama) bağlanır, hayvan yağı sürülür ve ardıç dalı konulur. Gelinin saç örgüsü açılırken yüksek ateş çıkartmak için ateşe yağ dökülür ve alkışlar söylenir. Yeryüzünü, göğü ve insanı birleştiren ocak ateşi, yaratıcı özelliklere sahip dünya merkezinin benzerlerinden biridir. Muhtemelen, hayat kaynağı olan kozmik göbekte özdeşleştirilen ocağın her bir taşı, bu mitolojik nesnenin görsel ve indirgenmiş simgesidir. Onların dayanıklılığı kozmik ve sosyal düzenin sağlamlığının simgesidir. Bu nedenle de kült metinlerinde gerçekte mevcut üç direk yerine dört direkten söz edilir. Çünkü zaman, mekân ve diğer koordinasyon sistemlerin modeli olan dörtlü yapı, bütünlük ve düzen dengesinin göstergesidir. Altaylıların ateşe adanan dualarında, sağlamlık düşüncesi yansıtılmaktadır. Ateş ve kazan, donmuş olanın buzunu çözmekte, çiğ olanı pişirmektedir. Güney Sibiry Türklerinde ateşi tanımlamak için, aşağıdaki Altay deyimindeki gibi bir formül kullanılır: “Donmuş olanın buzunu eritiyorsun, ateş-ana / Çiğ olanı pişiriyorsun, ateş-ana”. Ateşin ve kazanın canlandırıcı varlıkları ve çiğ olanı pişmiş hâle getirmeleri, mitolojik görüşler çerçevesinde yenilenme ve yeni bir duruma geçme ile özdeşleştirilir.

Bu itibarla sağaltma uygulamalarında görülen ateşle arındırma eylemi, sağlıklı bir hayatın, adeta yeni hayatın başlaması anlamına gelmektedir. Eliade’nin (1994: 121) kıyamet tasavvuru özelindeki şu ifadesinde yenilenmenin diğer bir yönüne dikkat çekilmektedir: (Ateşle) *ihtiyarlığın, ölümün, çürüme ve yozlaşmanın olmadığı, ebediyen canlı, ebediyen büyüyen, ölümlerin ayağa kalktığı, canlıların ölümsüzlüğe kavuşturduğu, dünyanın baştan aşağı yenilendiği yeni bir dünya kurulacaktır.*

Bapaeva tarafından ifade edilen şu bilgilerde ateşe atfedilen güç ve bu güce karşı nasıl yaklaşılması gerektiği açıkça görülmektedir:

Tuvalarda, ailede çocuklar ağır bir hastalığa yakalandıkları zaman kam veya lama 'Çocuklarınız ateşi küstürdüğünüz (ateşe yemek vermeme, ateşe sivri nesneler kıyma) için hastalandı', derler ve ateş iyesine ıdık sunulması gerektiğini söylerler. Ev sahibi, bunu kabul edip alnında beyaz çizgisi olan bir sarı teke (serke) bulur. Ayine akraba ve komşular da katılır. Kesmek için bir koyun seçilir; çadırın içinde çadır kafesine uzun bir urgan asılır ve urgana kugerjik (içine araka konan deri matara), süt sağılan deri kova resimleri ve renkli bezler asılır. Daha sonra koyun kesilir, eti haşlanır ve en iyi kısmı (göğüs kısmı) ateşe verilir; yani çadır içindeki ocağa yanan odunların üstüne bırakılıp tamamen yakılır. Kalan eti ise, ayine katılanlar yerler. Kemikler özel bir kapta toplanır (kejik kabı); ayrıca tüm katılanlar bu kabın içine para ve küçük hediyeler koyarlar. Bu kap, ritüel bir unsur olan ahşap oka (ıdık ok) bağlanıp çadır kafesine ve kapıya yakın bir yere asılır. Ayin sona erince bu oku özel bir kılıf (ıdık homdu) içinde bir sandığa koyarlar. (Bapaeva, 2013: 66).

Kutsal Sağaltma Unsuru Olarak Ateş

Ateşin arındırma işlevi koruma/önleme ve tedavi etme amaçlı uygulamalarda ana motivasyonu oluşturmuştur. Çalışmanın bu bölümü, hastalıklardan korunmak amacıyla gerçekleştirilen uygulamalardan ziyade ateşin mevcut hastalıkların sağaltılması süreçlerindeki kullanımlarına dönük örneklerle sınırlandırılmıştır. Arındırma, koruma/önleme ve sağaltma işlevlerinin bir bütün halinde ele alınması halinde oldukça hacimli bir çalışmanın ortaya çıkacağına şüphe yoktur.

Güney Sibirya Türk soylu halklarının geleneksel dünya görüşlerinde ateşin sağaltma işlevinin yeri ve temsilleri ile ilgili olarak Rus dilli literatür başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan bilgilere ulaşılabilmektedir. Bayat, bu kaynaklardan hareketle merkezinde ateşin bulunduğu bir sağaltma/kamlama ritüelini şu şekilde aktarır:

Hastalıklardan arınmak ve korunmak için yapılan tedavi ayinlerinde, hasta ortadaki ateşin yanına yatırılır, üzerinde sembolik figürler bulunan elbisesi, maskesi ve sihirli olduğuna inanılan davuluyla kam, özel yeteneklerini kullanarak hastanın karşısında ayin yapardı. Mistik bir işlem olan müziğin tedavide önemli yeri vardı. Hastanın etrafında dönerken kendinden geçen kam, ruhlar ne yaptığı çetin yolculuğun sonunda kötü ruh Erlik'in huzuruna çıkar ve hastanın tutsak edilen ruhunu can yerine can vererek geri isterdi. Ayinde en önemli safha, hastanın ruhunu kurtarmak için kurban belirleyip hastalığı hayvana naklederek kişiyi iyileş-

tirmekti⁹. Kurbanlar kansız (at kılı, paçavra, taş boncuk, ağaç) veya kanlı (ızık/ıdık adı verilen et, süt ve gücünden faydalanılmayan hayvanlar) olurdu. Şaman bu görevi yerine getirirken yardımcı ruhları da çağırırdı. Hunlarda bir kişi hastalandığında miskotuyla dağlama yapılmış, taş ısıtılıp hastanın üzerine konmuş, ateş yakılıp toprak iyice ısıtıldıktan sonra hasta sıcak toprak üzerine bırakılmış, ağırlı yerin üzerindeki kan damarları çizilerek kan akıtılmış, gök, yer, dağ ve ırmak ruhlarından medet umulmuştur (Bayat, 2016: 239).

Bapaeva tarafından Tuvalar arasında bir kamdan derlenen ateş merkezli sağaltım şöyle aktarılır:

9 yaşımıdayken kam Saaya Oyun-Oool'un kamlamasına şahit oldum. Yaşlı halam hastalandı. Kamlama, akşamüstü başladı. Şaman büyük bir ateş yakmamı söyledi. Odunlardan yakılan ateşi, o, yalın ayakla söndürdü ve küller soğuyana kadar onların üstünde yürüdü. Sonra yatağa yatırılan kadının göğsünü sıcak ayaklarıyla ısıtmaya başladı. Gece boyunca bunu birkaç kere tekrarladı. (Bapaeva, 2013: 70).

Büyülük esaslarla gerçekleştirilen bu türden sağaltımların ateş dışında farklı materyaller yardımıyla gerçekleştirilen başka pek çok örneği tespit edilmiştir. Sağaltma amaçlı uygulamalarda ateşe yüklenen anlam ve işlevler büyük oranda ortak vurgular içermektedir. Ancak ateşin merkezinde olduğu sağaltımlarda teknikler değişebilmektedir. Nitekim, dağlama, parpılama, ateşle ısıtılmış taşa veya toprağa yatırma, yanmış ateşi temsil özelliği ile analogik ilişki kurulan külün arındırıcı bir sağaltım aracı olarak kullanma eksenli sağaltım örnekleri ile Anadolu'da da karşılaşılmaktadır. Bachelard (1995: 105), ateşin her şeyi arındırma ilkesinin temelinde iki özelliğe vurgu yapar. Bunlardan ilki ateşin kokuları giderme özelliğidir. Sinsi, can sıkıcı ve zorlayıcı bir biçimde mahremiyetimize tecavüz eden iç bulandırıcı kokular ateşle giderilir. İkincisi ise ateşin maddeleri ayırması ve maddi kirleri yok etme özelliğidir. Maden filizlerinin dökümü ve dövülmesi örneklerinde olduğu gibi ateşin sınavından geçen arılık kazanır.

Ateşin ya da ateşte kızdırılmış bir nesnenin hastalıklı bölgeye değiştirilmesi yoluyla işleyen parpılama veya dağlama, kimi hallerde

⁹ Tuva kabileleri arasında hastaların tedavisi töreninde çoğunlukla ruhlara evcil ren geyiği kurban edilmesi gerekirdi. Mesela şaman, hastanın yakınlarına şöyle derdi: "Hastalık derindir. Siyah lekeli beyaz ren geyiği getirin. Kesin onu, kara lekeli et parçasını bulup ateşte kızartın ki, hastanın içindeki aza bu et parçasına geçsin." (Aleksyev, 2013: 285).

hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağlayarak, keserek ya da vücutlarına değnekle vurmak suretiyle de gerçekleştirilmektedir (Acıpayamlı, 1989: 6). Çavdar'ın (1989: 88) ifadesiyle tarih öncesi çağlara kadar uzanan dağlama tedavisi, önceleri cerrahinin temel metotlarından birisi olup, ısı ile fiziki dağlama; kimyasal maddelerle şimik dağlama şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu sağaltım biçimi, metal araçlar kullanarak termik veya mekanik uygulamalar şeklinde yapıldığı gibi, kimyasal maddeler kullanarak irritasyon ve koterizasyon meydana getirerek tedavi edici etkiyi oluşturma esasına göre tedavi yapmayı amaçlamaktadır.

Parpılama ve dağlama teknikleri ile gerçekleştirilen sağaltımların Çankırı'da tespit edilmiş bir örneğinde vücudu kızarıklarla kaplanan hastanın "bakır basması"na uğradığına inanıldığı, tedavi amacıyla hastanın, bu hastalığın tedavisi ile meşhur ocağa götürüldüğü, burada ocaklı tarafından ısıtılan bakır bir kabın üç kez okunan ihlas ve fatiha sureleri eşliğinde hastanın başı üzerinde çevrildikten sonra vücuttaki kızarıklıklara bastırıldığı; bu işlemin ocaklı tarafından üç gün üst üste gerçekleştirdiği yahut hastanın aynı bakır kapla işlemi üç gün süreyle vücudundaki kızarıklıklara uyguladığı görülmektedir (Torun, 2002: 64).

Şanlıurfa yöresinde egzama, ishal, basur, şeker hastalıklarına dönük sağaltım işlemlerinde de dağlama örnekleri tespit edilmiştir. Egzama olan yer ateşle korkutulurken "*Muhammed Cuma namazına gitti, namaz kıldı geri geldi.*" sözü üç defa tekrar edilir. Devamlı ishal olan hasta, ateşte ısıtılan üç tane çatalı bulunan bir demir tel parçası ile omuzuna doğru kolunun iç kısmından bileğinin iç kısmından dağlanır. Basur hastalığında hasta kişinin ayak bileğinin on santim kadar üzerinden ateşle dağlanır. Şeker hastalığında, yorgan iğnesi kalınlığındaki üç ucu olan demir alet ateşte iyice ısıtıldıktan sonra hasta omuzlarından dağlanır (Dağ, 2019).

Afyon'un Dinar ilçesi çevresinde de benzer uygulamalar tespit edilmiştir. Yörede yeni doğan çocukların vücutlarında oluşan ve "kızık/kızılca" adı verilen kırmızılıkların sağaltımında yorgan iğnesi ya da çuvaldız gibi bir iğne ateşte kızdırılır. Suyu batırılan çuvaldız önce çocuğun karın bölgesine, sonra kuyruk sokumuna üç yere değdirilir (Baştürk-Soydemir, 2019: 80). Diyarbakır yöresinde karın ağrısından muzdarip hastanın karnı ateşte ısıtılan maşa ile dağlanır (Aslan, 2018: 30). Rize yöresinde uçuk ve çiban tedavilerinde parpılama/dağlama tekniğine başvurulduğu görülmektedir. Uçuk için ateşten kömür alınır. Uçuğun

çevresine küçük bir çizik atılır. Her çizikte “*ay yıldız rahna çakuma akşam yattum saba kalktum ne ay ne yıldız ne rahna çakuma*” şeklinde büyülek sözler söylenir. Uçuğun etrafı kömürle dönülene kadar işlem devam eder. Çıban tedavisi için ise bıçak ateş ile yakılır. Çıbanın etrafında bıçağın ucu gezdirilerek çıbanın etrafı yakılırken dua okunur. (Sinoğlu, 2017: 197)

Kütahya yöresinde farklı hastalıkların sağaltımı süreçlerinde yine parpılama/dağlama tekniğinden yararlanıldığı tespit edilmiştir. Yörede, genellikle yüzde oluşan ve kızarıklık, şişlik şeklinde görülen hastalığa “ateşpare” denilmektedir. Hastalığın sağaltımı için başvurulanan ocaklı önce şekeri suda eriterek şerbet yapar daha sonra pamuğu şerbete batırarak yüzün ateşpare olan bölgelerine sürer. Ekmek yaparken hamuru kesmek ve hamur leğenini sıyırmak için kullanılan saçtan yapılan “esirran” adındaki aleti ocakta ısıtır, hastanın rahatsız olan bölgesine yaklaştırarak tutar. İşlemi üç kez tekrarlarırken aynı zamanda İhlâs ve bir Fatiha surelerini okur. Uygulamanın bir başka örneğinde ocaklı tandır tavasını (küreğini) ateşte ısıtır. Sonra tavanın üzerine tükürür ve hastanın ağrıyan yüz bölgesine tutar. Bu işlemi üçe tamamlayan ocaklı uygulama esnasında, üç ihlâs ve bir Fatiha surelerini okur. Daha sonra şekeri suda eriterek ateşpareli bölgeye sürer ve üzerine de kuru nane yapıştırır. Yörede gece yanığı için ocaklı bıçağı ateşte kızdırır hastalığın yoğun olduğu bölgeye çok fazla yaklaştırmadan gösterip çeker. Fatiha, Nas, Felâk ve İhlâs surelerini okuyarak uygulamayı üçe tamamlar. Yüzünde ve gözünde şişlik ve şiddetli baş ağrısı olanlar için “*Benim elim değil Fadime Anamızın eli, sebebi bizden şifa Allah’tan*”, diye tedavisine başlayan ocaklı tandır tavasını ateşte ısıtır. Sonra tavanın üzerine tükürür ve hastanın ağrıyan yüz bölgesine tutar. Bu işlemi üçe tamamlayan ocaklı uygulama esnasında, Ayete’l Kürsi, İhlâs, Rabbena, Amanuel Resulü ve İnnâ Enzelnâ dualarını okur. Tedavi sonunda tavanın içine su dökülür ve bu su ile hasta yüzünü yıkar (Baysan, 2016). Aydın yöresinde kurdeşen hastalığının sağaltımı amacıyla vücudun yanmayacak şekilde yanan ocağa tutulduğu görülür (Ülger, 2012: 39). Dağlamanın simgesel ifadelerle temsiline de rastlamak mümkündür. Örneğin hasta çocuklar veya yetişkinler, iki taraflı yakılan ateş öbekleri arasından geçirilmek suretiyle tedaviye çalışılmaktadır. Bu tekniğin uygulandığı hastalıklar daha çok sara, bayılma vs. gibi ruhî bir mahiyeti, dolayısıyla cinler ve fena ruhlarla ilgisi olduğuna inanılan hastalıklardır (Ocak, 2012: 228).

Anadolu merkezli geleneksel sağaltma teknikleri arasında alazlamanın da oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Parpılama/dağlamanın bir türü olduğu anlaşılan alazlamada yine ateşin uzaklaştırıcı ve yok edici özelliğinden medet umulduğu görülmektedir. Alekseyev (2013: 90-91), ateşin uzaklaştırıcı ve koruyucu gücüne donuk atıflar içerir şekilde Güney Sibirya halklarından Kumandılar arasındaki şamanların, ayinlerde ateş ruhunu (iyesi) yanlarına aldıklarından; her şeyden güçlü olan ateş olmadan ruhların saldırısına uğrayan şamanların korkunç akıbetlerle karşılaşacaklarına inandıklarından bahseder. Ot ezi (ateş iyesi) şamanın etrafını sararak onu saldırgan ruhların taarruzlarından korumaktadır. Ot ezi'nin bulunmadığı hallerde saldırıya uğrayan şamanın öleceğine inanılmaktadır. Potapov (2012: 153-154) Altay-Sayan ve Yakutlar arasında yaygın olan ve Şamanlar tarafından ardıc dalı yakmak suretiyle yapılan ateşle arınma töreninin Altay ve Yakutlar arasında “*alas*” şeklinde adlandırıldığını ve ayinin 20. yüzyıl başlarına kadar yaygın biçimde görüldüğünü belirtmiştir. Benzer bir bilgiye Bayat'ta (2006: 126) da rastlanmaktadır. Günümüz Özbek bakışları, hastayı kötü ruhlardan arındırmak için demir çubuğa bağladıkları eski bir bez parçasını yakıp “*Alas, alas küllü beladan halas.*” diyerek hastanın başında dönmektedirler. Azerbaycan'da ise korku sebebiyle hastalandıklarına inanılan çocukların üzerlerinde pamuk yakılmak suretiyle tedavi edildiği görülmektedir.

Anadolu'da tespit edilmiş çok sayıda alazlama örneğine bakıldığında ise Çankırı yöresinde alazlama ocağında hastanın yüzünün tülbent veya havlu benzeri bir bezle örtüldüğü, ocaklı tarafından yakılan ve yörede “*dızlık*” adı verilen kuru diken demetinin dumanının hastanın yüzüne, özellikle de gözlerine tutulduğu; işlemin bitmesinden sonra yine ocaklı tarafından bir miktar suya karıştırılan külün gözlerin etrafına ve yanaklara sürüldüğü, aynı sudan hastaya içirildiği görülmektedir (Torun, 2002: 54). Manisa yöresinde vücudun muhtelif yerlerinde, özellikle de yüzde görülen sivilce benzeri kızarıklıkların “*örükleme*” veya “*ateşpare*” hastalığından kaynaklandığına inanılır. Hastalığın sağaltımında ateşin rengi ile anolojik ilişkisi ile dikkati çeken kırmızı renkte bir yazma veya tülbent ısıtılarak kızarıklıkların bulunduğu yerin üzerine örtülür. Ocaklı örtünün üzerindeki pamuk liflerini çakmakla yakmaya başlar. İşlem sonrasında örtü alındıktan sonra ocaklı hastalığın bulunduğu yere üç kez İhlas suresi okuyarak tükürür (Çanlı, 2018: 37). Sağaltma süreçlerindeki tükürme işleminin benzerleri ile Güney Sibirya toplulukları arasında da karşılaşılması ayrıca dikkat çekicidir.

Konya yöresinde alazlama ocaklısı bir demir parçasını ateş üzerinde kızdırır. Hastanın üzerini beyaz bir örtü ile örttükten sonra, kızgın demir parçasını üzerinde gezdirir. Sonrasında bazı yiyeceklerin yasaklandığı bir perhiz verir. Diğer bir uygulama da ise alazlamaya tutulanlar alazlanmak için yatırılır. Yatırılan hastaların üzerine atılan eski bir çul veya bez üzerinde kuşgözü (güvercin gözü) denilen ince dallı süpürge-lerden beş on kuru dal yakılır. Dallar yanarken başka bir süpürge ile hastanın üstü *“Ocağıma geldim, alazlamamı süpürüyorum, alazlamam sön-sün...”* sözleri tekrarlanarak süpürülür. Bu işleme üç gün devam edilir (Odabaşı, 1998: 94).

Doğu Karadeniz başta olmak üzere bazı yörelerde göz şişmesi ve kaşıntı şeklinde görülen hastalığa *“alazlama”* denilmektedir. Çorum yöresinde bu türden şikayetlerin sağaltımında için ateşte ısıtılan demirin kırmızı bir beze sarılarak gözün üzerinde gezdirildiği veya kaşıntının bulunduğu yere değdirildiği tespit edilmiştir (Tozlu, 2017: 59)

Merkezinde ateşin bulunduğu sağaltımlarda, ateşin varlığın fiziki varlığını değiştirme kabiliyetine öykünen uygulamalar da görülmektedir. Tespit edilen uygulama örneklerinin çoğunlukla zayıf, hasta (arık) çocuklar odağında gerçekleştirildiği görülmektedir. Örneklerine yer verilecek uygulamalarda ateş aracılığıyla adeta yeni bir başlangıcın, simgesel olarak yeniden doğuşun modellendiği söylenebilir. Balıkesir yöresinde çelimsiz çocuklar için gidilen ocaklı, çocuğu bir saç ayağı üzerine koyduğu kazanın içine oturtur. Bu taklidi uygulama üç yol ağzıdır. Çocuğun annesi her yolun başından bir odun ya da çalı çırpı ile gelir ve çocuğun altında yanan bir ateş var gibi çocuğun altına konulur ve temsilen çocuk kavrulmaya başlanır. Bu esnada şu türden sihri sözler de söylenir: *“Selamünaleyküm, ne yapıyorsun? Aydaş kavuruyorum. Kavurabiliyor musun? Anasını bile ... Hem de nasıl kavuruyorum* (Koç, 2019: 44). Manisa yöresinde tespit edilen benzer bir sağaltmada da ocaklı tarafından soyulan aydaş çocuğun vücudu gözle kontrol edildikten sonra tekrar giydirilir. Ocaklı, üç yol ağzına sacayağı görevi görecek üç taşı üçgen şekilde dizip üzerine bir kazan koyar. Kazanın altına konulan çalı çırpı tutuşturulur. Çocuğa zarar vermeyecek şekilde hafif bir ateş yakılır. Ocaklı besmele çekerek aydaş çocuğu kazanın içinde üç kez sağdan sola daire oluşturacak şekilde çevirir. Bu esnada içinden dualar okumaya devam eder. İşlem sonrasında anne ve çocuğun arkalarına bakmadan uzaklaşmaları tembihlenir. Anne ve çocuğun arkalarına bakmaları halinde beklenen etkinin gerçekleşmeyeceğine veya etkisini geç göstereceğine inanı-

lır. Uygulamanın üç kez üst üste yapılmasının tavsiye edildiği de görülmektedir (Çanlı, 2018: 26). Denizli yöresinde de görülen uygulamanın büyük oranda benzerlikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Aydaş çocuk üç cumartesi üst üste ocaklıya götürülür. Çocuk, ocaklı tarafından sacayağının üzerine konulan kazanın içine kıyafetleriyle oturtulur. Ocaklı, bu sembolik pişirme işlemi sırasında “*Komşular, aydaş aşı pişiriyorum.*” şeklinde bağıırır. Çocukları sağlıklı ve gürbüz olanlar gelmeye başlarlar. Gelenlerin her biri üç İhlas ve bir Fatiha okuyarak kazanın altına üç odun koyar. Uygulamanın sonunda anne ve aydaş çocuk yine arkalarına bakmadan uzaklaşırlar. Uygulamanın yapıldığı son cumartesinde çerez, lokum ve bisküvi gibi ikramlar dağıtılır. Çocukları sağlıklı olan anneler sırayla çocuğu kucaklarına alırlar (Öngel, 1997: 72).

Hatay’ın Dört Yol ilçesi çevresinde albastığına inanılan loğusa kadınlar için yapılan bir sağaltmada da benzer öğelerle karşılaşılır. Yedi evden çamaşır toplanır ve çamaşırlar bir kazanın içerisine konur. Kazanın altına odunlar atılır ancak ateş yakılmaz. Kadın, kazanın içerisine girer ve dualar okunur. Bu sayede al basan kadın iyileştirilir. Yine aynı yörede çelimsiz çocuklar için köprü altında, dört yol ağzına bir kazan götürülür ve içine su konur ancak ateşi yakılmaz. Çocuk o suyla yıkanır. Dualar edilir. Çocuk kurulanmadan giydirilir. Genellikle cuma günleri ve üç kez yapılır (Ünal, 2019: 102). Uygulamanın bir başka biçimi Ankara yöresinde vakti geldiği halde yürüyemeyen çocuklar için yapılmaktadır. Cinlerin etkisinde kalıp yürüyemediğine inanılan çocuklar için üç yolun ortasına ocak yapıp üzerine tencere konulur ve çocuk içine oturtulur. Ocağın altı diğer bazı uygulamalardaki hafif ateşle yakılır. Görenler, “*Ne yapıyorsun oğul?*” derler; ocaklı da “*Aydaş pişiriyorum*” diye cevap verir (Temizsoylu, 2012: 80).

Sağaltma amaçlı uygulamalarda kullanılan materyallerin (bez vb.) ve tuz gibi minerallerin doğrudan ateşe atıldığı da görülmektedir. Ateş ve tuz arasındaki ilişki ölüm ve yaşam veya hastalık ve sağlık arasındaki zıtlığa dönük vurgular içermektedir. Tuzun üreme ve bereket gibi simgesel anlamları ile ateşin yok etme, dönüştürme anlamı birlikte harekete geçirilmiştir¹⁰. Bu iki unsurun işbirliğiyle hastalıklar iyileşecek, simgesel anlamda yeniden bir varoluş, bir arınma ortaya çıkacaktır. Bazen tuza ihtiyaç duyulmadan da ateşe tek başına ve farklı beklentilerle müracaat edildiği görülmektedir. Sibiry toplulukları arasında ateşin sağlık ve

¹⁰ Tuzun simgesel anlamları ve sağaltmaya dönük örnekleri hakkında bk. (Aça, 2001).

bereket sağlayıcılığına dönük inanışların etkileri ile gerçekleştirilen uygulamalar tespit edilmiştir. Örneğin Samoyetlerde çocukların dişleri düştüğünde “yaşlı büyükanne ateş” yerine yenilerini versin diye çocuklara çıkan dişi ateşe atmalarının söylendiği tespit edilmiştir (Hoppal, 2001: 216). Anadolu’da siğil, arpacık, temre, nazar gibi hastalıkların tedavisi yolunda gerçekleştirilen sağaltmaların Van yöresindeki örneklerinde eldeki siğillerin düşmesi için siğiller sayılır ve siğillerin etrafı kalemle işaretlenir. Bu uygulamada eldeki siğillerin sayısınca tuz tanesi ateşe atılır ve oradan kaçıılır. Siğillerin düşmesi için tuzdan çıkan seslerin duyulmaması gerekir (Kaplan, 2010: 291). Anadolu’da yaygın biçimde görülen bu sağaltma biçiminin Artvin yöresindeki bir örneğinde bir önceki uygulamanın aksine ateşe siğilden muzdarip hastanın ateşe atılan tuzun çatlamasını duyması beklenir (Aktaş-Küçükay, 2019: 72). Rize yöresinde ise siğili olan kişinin el ve ayak tırnakları kesilerek ikiye bölünmüş elmanın içine konduktan sonra ateşe atılır ve ateşin olduğu yerden uzaklaşılır (Sinoğlu, 2017: 170). Uygulamanın Manisa yöresindeki bir başka örneğinde ise ocaklı temreli bölgenin üzerini burçakla çizerken üç İhlas ve buna ek bazı dualar okur. Daha sonra bu işlemde kullandığı burçakları ateşe atar (Çanlı, 2018: 22). Erzurum yöresinde gözde çıkan arpacık için yedi farklı çöpten, yedi ayrı bez parçası alınıp bez bebek yapılır. Bez bebek, ateşte yakılır. Hasta dumanda tütsülenir (Diş, 2018: 70). Rize yöresinde nazar eriştiğine inanılan kişinin kıyafetinden gizlice alınan bir parça ateşe atılır ve çıkan dumanla tütsü yapılır. Yine aynı yörede nazar savuşturmak amacıyla nazar erişen kişinin elbiselerinden alınan bir parça bez daha küçük parçalara ayrılarak toplam dokuz parçaya bölünür. Her parça kesilirken köydeki yedi dul kadından birinin adı söylenir. Ardından iki dul erkeğin adı da söylenir. Bezler isimler söylenirken sırayla ateşte yakılır. Ateşin buğusuyla nazarlı kişi tütsülenerek sağaltma tamamlanır (Sinoğlu, 2017: 153).

Bazı sağaltma uygulamalarında ateşin doğrudan kullanılmak yerine ateşe atıflar içeren çeşitli doğal materyallerin kullanıldığı görülmektedir. Bu türden tekniklerin kullandığı sağaltmaların merkezinde sıklıkla çakmak taşı ile karşılaşılır. Yakut şaman ayinlerinde yardımcı ruhların ayine dahil edilmelerinden sonra şaman oturduğu deri keçenin üzerinden kalkamadığını ima ederdi. O zaman katılımcılar arasından seçilen kuturuksut, üç kez kamın üzerinde çakmak taşıyla çakardı, başka bir ifadeyle ateşle geleneksel büyü “arınma” töreni yapardı. Şaman, ancak bundan sonra yerinden kalkardı. (Alekseyev, 2013: 246). Van yöresinde

çocuklarda görülen ve “ateşçik” adı verilen hastalığın sebebinin ateşle oynamak olduğuna inanılır. Ateşle oynayan ve hastalanan çocukların yüzlerinde kırmızı yaralar oluşur¹¹. Hastalığın sağaltılması amacıyla en az yedi sene çobanlık yapmış bir çobandan medet umulur. Çoban, yedi gün boyunca günde yedi defa çakmağını yakıp çocuğun yüzüne yaklaştırarak “*Ateşçik kaç! Sana ateş geldi.*” diyerek hastalığı tedavi etmelidir (Kaplan, 2010: 226) Diyarbakır yöresinde “gece ağrısı” hastalığı sebebiyle dudakları şişen hastalar için dağda yedi yıl çobanlık yapmış biri getirilir. Çoban cebindeki çakmak taşını çıkarır ve ateş çıkartmadan kıvılcımları bir duayla hastanın şişen dudaklarında gezdirir (Özdamar, 2019: 78; Aslan, 2018: 105). Manisa yöresinde vücudun muhtelif yerlerinde çıkan sulu, kaşıntılı ve kabuklu yaraların sağaltılması için gidilen ocaklı eline aldığı çakmak taşı ve metal bir eşyayı birbirine çarparak kıvılcım çıkartır. “Çakma” adı verilen bu işlem sırasında ocaklı aynı zamanda yaraların bulunduğu bölgelere tükürür (Çanlı, 2018: 32). Benzer biçimde Kütahya yöresinde çıban tedavisinde de ateşle korkutmadan yararlanılır. Düven sürerken kullanılan küçük çakmak taşlarını alan ocaklı hastanın çıbanlı bölgesine bu taşları birbirine çakar ve kıvılcım çıkartır. Ateş ile hastalığı korkutmaya çalışır. Bu işlem esnasında üç İhlas ve bir Fatiha surelerini okur. (Baysan, 2016: 159). Aydın ve Denizli yörelerinde de aynı uygulamanın kanlı çıbanların sağaltılması amacıyla yapıldığı görülmektedir (Ülger, 2012: 44; Öngel, 1997: 69).

Bahsedilen sağaltma teknikleri içinde yer yer atıflar yapılan tütsülemenin ateşle olan ilişkisi sebebiyle sağaltmaların sonunda tamamlayıcı bir teknik olmasının yanı sıra başlı başına bir sağaltma tekniği olduğu da görülmektedir. Uygurlar arasında, insanın bedeni üşür, titrer ve ağrırsa ruhu korktu, kaçtı diye düşünülür ve yel değmesini engellemek için ateş çevirme işlemi yapılır. Akşam namazı vakti, yedi avlusu olan sokaktan veya dört yol ağzından çöp toplanarak demir bir kaba konur. Bunun üzerine biraz kepek serpilir, sonra hasta kibleye doğru oturtularak toplanan çöpler yakılır. Bu sırada ateş çevirici dua okur. Ateşten dumanın çıkmasıyla birlikte, demir kabın içindeki ateşin dumanı hastanın yüzüne üflenir ve ateş hastanın üzerinde yedi kez döndürülür. Bu işleme “ateş geçirme” denir (Öger ve Gönel, 2011: 237). Anadolu’nun hemen bütün yörelerinde nazara karşı üzerlik otu gibi kimi bitkilerin

¹¹ Ateşe saygısızlık gösteren adamlar deri hastalığına tutulurlar. Bu hastalığı, çakmak taşıyla ateş yakmak suretiyle, ancak kartaldan türemiş olan şaman tedavi edebilir (İnan, 1986: 119).

tütsüsünden yararlanılması, kırk basan çocuğun anne ve babasının eşyalarından alınan parçayla yakılan ateşin tütsüsüne tutulması (Kalafat, 1996: 108) gibi sağaltmalar bugün de takip edilebilmektedir.

Yaygın inanışa göre ateş küller altında yanmayı sürdürür (Bachelard, 1995: 19). Bu sebeptir ki kül, evin, ailenin, bereketin, dirlik ve birliğin simgesel temsilinde ateşin elçiliğini üstlenmektedir. Şor Türkleri arasında ölümün 40. gününde şaman kontrolünde gerçekleştirilen ve “üzütü defnetme” veya “ruhun göçü” şeklinde adlandırılan tören sırasında yakılan ateş, tören bitiminde söndürüldükten sonra geriye kalan küllerin gömülmesinden sonra şu sözlerin söylenmesi ateşin anlam ve işlevi ile kül arasındaki ilişkisi belgelemektedir: “Evin bolluğuna şükürler. / Sıcak ateş yakarken evin bereketini artır. / Çocuklar doymuş ve giyimli olsun. / Demir sacayağı kaymasın, / Sabit kazan sallanmasın (Lvova vd., 2013a: 170). Güney Sibiry’a’nın Türk soylu halkları arasında külün merkezinde olduğu inanış ve uygulamaların pek çok örneği tespit edilmiştir. Örneğin Tuvalar arasında akşam vakti bebekle birlikte bir çadırdan diğerine geçmek gerektiğinde bebeğin yüzüne kazan altından alınan külün sürüldüğü; gündüz vakti birinin ölmüş olduğu bir yerin yakınından bebekle geçmek gerektiğinde ise bebeğin yüzüne kazanın içindeki külün sürüldüğü tespit edilmiştir (Lvova vd., 2013a: 174). Anadolu’da da çocuklara musallat olacağından korkulan nazarın savuşturulması maksadıyla aynı uygulamanın yapılması şaşırtıcı değildir. Diğer bir örnek ise Hakasların geleneksel sağaltmaları arasında tespit edilmiştir. Hakaslarda köpeğin ısırığına karşı insanın tedavi edilmesi için kırk ev gezmesi gerekirdi. Hastanın her bir evde ocağı güneş yönünde dolaşması ve doğu tarafından küllere basması gerekirdi. Daha sonra hasta, aynı şekilde kırk kavak ağacının etrafında dolaşırdı. Bu prosedür esnasında hasta, her evden bir parça ekmek alırdı ve günde bir tane olmak üzere her parçayı yerdı (Lvova vd., 2013b: 180). Bachelard, Frazer’in İskoçlar özelindeki şenlik ateşi ile ilgili çözümlemelerini tin bilimsel açıdan yeniden değerlendirirken şunları belirtmiştir:

Bu zorlanmış ateşin külleri yalnızca hasat verecek toprağa değil, aynı zamanda besi hayvanlarının yemine katılıyor. Aynı şey bazen de hayvanların üremesi için yapılıyor. Bundan, bu uygulamanın altındaki tinbilimsel ilke ortaya çıkıyor. İster bir hayvan ister toprak beslensin, görünen yararın ötesinde daha içten bir düşünce var; bu da en cinsel biçimiyle bir bolluk düşüdüdür. Şenlik ateşlerinin külleri hayvanları ve tarlaları verimli kılar, çünkü bu küller kadınları verimli kılar (Bachelard, 1995: 30).

Anadolu'da albasması, zona, çiban, kızıl, temre, dolama, konuşamama ve nazar temelli olduğuna inanılan diğer bazı hastalıkların sağaltımında kül, köz ve is kullanıldığı tespit edilmiştir. Gece yanığı tedavisi için gece yanan bir evin külü kullanılır. Veya doktorun tedavi edemediği cilt kızarıklıklarında başvurulmuş ocaklı¹² tılsımlı sözcükler eşliğinde sürdüğü kül ile hastayı tedavi eder (Esirgen, 2014: 117). Balıkesir yöresinde, temre tedavisinde yakılan arpaların külünden merhem yapılır. Ocaktan alınan kor suya atılır bu su ocaklı tarafından hastaya içirilir. Bu iki uygulamada ateşin yanı sıra ateş mahsulü olan külün kullanımı da söz konusudur. Aydaş aşısı pişirilirken sembolik ateş yakma durumu vardır. Nazara karşı Kurşun dökme işleminde kurşun ateşte eritilir. Gece yanığı tedavisinde kırmızı bez bürünen hastalıklı bölgeye kızgın demir basılır (Koç, 2019: 54). Hatay yöresinde konuşamayan çocuklar için İcadiye köyünde Mehmet Hoca'ya gidilir. Muska yazar, ateşte yakar ve küllerini alır bir kaba koyar. Daha sonra bu külleri balla karıştırır. Karışımın içerisine sarımsak da ekler ve aç karnına günde üç kez yerse çocuk yürür (Ünal, 2019: 105). Manisa yöresinde temre hastalığının sağaltımında üç adet arpa kullanıldığı görülür. Arpanın sivri tarafı ile temreli bölge daire içine alınır. Ocaklının bu işlem sırasında o bölgeye tükürdüğü de görülür. İkinci ve üçüncü arpa, birinci arpa ile daire içine alınan temreli bölgenin içine çizikler atmak için kullanılır. Sonrasında ocaklı ocaktan aldığı bir çay kaşığı külü avucunun içinde tükürüğü ile karıştırıp temreli bölgeye sürer. Ocaklı en sonunda ocaktan yine bir tutam kül alarak bir bardak suya karıştırıp bunu hastaya içirir. Hastanın bu küllü sudan en az üç yudum içmesi beklenir. İşlem sonrasında ocaklı kullandığı arpaları, hastalığın yok olup gitmesi temennisi ile tavuklara verir (Çanlı, 2018: 22). Rize yöresinde de temre tedavisinde beyaz kül parçaları kullanılır. Tükürükle karıştırılan bu kül temreye sürülür (Sinoğlu, 2017: 189). Kütahya yöresinde "kızıl" hastalığında kullanılan bir ot mevcuttur. Piredik denilen bu ot ateşte yakılır ve karası şişlik ve kızarıklığın olduğu yerlere dua okunarak sürülür. Eğer bu otun olmadığı mevsim ise eski keçi kılından yapılmış çulu kırıp yakarlar onun karasını yüze sürerler. Aynı yörede temre hastalığı için arpa ile tedavi yapılır. Ocaklı tek sayı olacak şekilde avucuna arpa alır. Aldığı bu arpalarından biri ile temreleri daire

¹² Ocaklı sıfatı olağanüstü güçler verilen bir atanın soyundan gelmesi nedeni ile özel güçlere sahip kişileri ifade etmek için kullanılır. Ocağın gücünün bağlandığı yere baktığında bir kaya, mağara veya ağaç ile ilgili olduğu görülür (Dole, 2013: 282). Ocak ve ocaklılık konusunda ayrıca bk. (Kumartaşlıoğlu, 2012).

içine alır. Kalan arpaları ateşte yakar ve arpanın isini üçer kez İhlâs ve Felâk surelerini okuyarak temrelerin üzerine sürer (Baysan, 2016: 178, 224). Denizli yöresinde temre tedavisinde ateş köz haline getirilir. Bu köz temiz bir kaba koyduktan sonra üzerine toz şekeri serpilir ve karışım tabakla kapatılarak şekerin yağının köze işlemesi beklenir. Ele edilen yağ temreli bölgeye sürülür ve üç pazartesi veya üç cumartesi tekrarlanır. Aynı yörede temre tedavisinde görülen bir diğer teknikte yedi arpa tanesi ile temreli bölge işaretlenir ve çizilir. Yedinci arpa tanesi ile de çizildikten sonra “temre gezmeye gelmiş, kül köküne kazımaya gelmiş. El benim elim değil Fatma Anamızın eliydi” denilerek bu tane dışarı atılır. Ocaklı, devamında kendi evinin ocağından aldığı külle erittiği tereyağını karıştırır. Aynı zamanda içine üç kez tükürdüğü bu karışımı temrenin üzerine sürer. Aynı yörede gaz sancısı veya karın şişliği şikayeti olan çocukların sağaltımında ocaklı, ocaktan aldığı külü eledikten sonra su il karıştırıp oluşan harcı çocuğun şiş karnına sıvar (Öngel, 1997: 32-33, 50)

Diyarbakır yöresinde dolama hastalığı için ocaklı, tükürdüğü yarıyı bir süre sarılı tuttuktan sonra içine soğuk su konulmuş bir tavanın içinde üzüm ağacının küçük dallarını yakar. Bütünüyle kül olmasına izin verilmeyen yanmış dallar soğuk suya atılır ve suya tükürülür. Hastanın her çarşamba yarasını bu suyla istenir (Özdamar, 2019: 75). Nazar inanışı ekseninde gerçekleştirilen sağaltmalar arasında da köz söndürme tekniğinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu örneklerden birinde nazar değen kişi için tuz kavrulduktan sonra bir kalbur veya elek içine biraz ekmek, biraz beygir gübresi, çil para, ipli iğne, bıçak, ayna ve makas konulur. Bir bakır kap içine yarım okka kadar su konulur. Ocaktan birer birer 17 ateş alınır, köz söndüren kadın Ahmed’in gözü, Mehmed’in gözü diye hastanın yanında bulunanların veya dışarıda onu methedenlerin hepsinin adını söyleyerek bakır kaptaki suyun içine tek tek atar ve o kömürlü suyu da hastanın eline, ayağına sürer. Hastaya biraz da sudan içirir. Fatma Ana aşkına kahve pişirilir, gelmiş geçmiş olsun diye dua edilir. Ekmek köpeklere, para yetimlere, iğne ebeye verilir. Artan kömürlü su da ayak basılmayacak bir yere dökülür (Kaygısız, 1937: 8).

Sonuç

Çalışmada yer verilen örnekler, hekimlik ve büyüklük karakterli geleneksel sağaltma teknik ve araçları/aracıları arasında ateşin, kadim inanışların ve geleneksel dünya görüşlerinin izlerini yansıtır biçimde, mer-

kezi bir sağaltma unsuru olmaya devam ettiğini göstermektedir. Keşfinden itibaren ateş etrafından oluşmaya başlayan kabuller doğa tasarımı, doğal denge/döngü, üreme, bereket, kozmogoni ve eskatoloji kapsamlı anlamlandırma ve işlevlendirmeler ile sınırlı kalmamış; sağaltma amaçlı uygulamalara da sirayet etmiştir. Yaratılışı, doğayı ve onun bileşenlerini kaos ve kozmos zıtlığı ile ilişkilendirerek anlamlandıran mitik bilgi, ateşi bir yandan varlığın yapısını bütünüyle dönüştürme gücüne sahip bir cezalandırıcı bir kaos elemanı olarak değerlendirirken diğer yandan doğal kaynakların ve insan yaşamının sürdürülebilirliği temelinde üremenin ve bereketin, yani yaşamsal özün kaynağı, dişil (od ana) hâkim güç olarak değerlendirmiştir. Ateşin sağaltma amaçlı hekimlik ve büyüklük uygulamaların ana elemanlarından biri halini alması bu değerlendirme ile uyumludur.

Tarihsel, coğrafi ve kültürel uzamlarıyla Altaylardan Anadolu'ya Türk soylu halklar arasında ateşe yüklenen sağaltma işlevinin somut örneklerinde siğil, çıban, kızıl ve temre gibi hastalıklara sıkça atıf yapıldığı görülmektedir. İnsan bedeninin varoluşunda mevcut olmayan ve sonradan oluşarak bedenin muvazenesini bozan bazı beden üstü kitlelerin sağaltımında kullanılan ateşin arındırma, yeniden yaratma, bedenin yaratılıştaki saflığını ve muvazenesini yeniden inşa etme işlevi harekete geçirilmektedir. Çok daha genelde bu işlev kaosun kontrolüne giren evrenin nihai Tanrısallığın egemenliğine teslim edilmesini betimleyen eskatoloji mitlerinde görülebilmektedir.

Genellikle doğaüstü varlıkların müdahaleleri ile ilişkilendirilen fiziki hastalıkların sağaltımında yararlanılan ateş, nazar, albasması, kırk karışması ve aydaşlık gibi bütünüyle kaotik doğaüstü güçlerin akınları ile ilişkilendirilen hastalıkların sağaltımında da etkili bir sağaltma aracı olmuştur. Bu türden hastalıklarda ateşe yüklenen temel anlam ve işlevlerden yardım umulmakta, zihinsel ve ruhsal alana dönük akınlar adeta püskürtülmeye veya tamamen yok edilmeye çalışılmaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern tıp imkanlarının ve bu imkanlara erişimin artması, deneysel bulgular ışığında bilimsel temeller üzerinde yükselen sağlık uygulamalarına daha fazla güvenilmesi, kırsal ağırlıklı sosyo-ekonomik yaşamın hızla kentsele yönelmesi gibi farklı sebepler geleneksel sağaltma uygulamalarının yakın tarihe kıyasla donuklaşmasında etkili olmuştur. Bu değerlendirme fiziksel ve ruhsal kaynaklı hastalıkların sağaltımı süreçlerinde geleneksel yöntemlerin

bütünüyle ortadan kalktığı veya bunlara müracaat edilmediği şekline anlaşılmamalıdır. Nitekim Anadolu'da yüzyıllardır soy kökünden devralınan bir miras halinde sağaltma pratiklerini sürdüren ocaklılara bugün de rağbet edilmektedir. Etnografik alan araştırmalarının verilerine ek olarak sosyal medya platformları, haber siteleri, hastalık ve sağlık temalı web sayfaları ve forumlar dikkatle incelendiğinde şifa arayanların ocak ve ocaklı arayışını sürdürdükleri görülebilmektedir. Modern literatürde alternatif tıp ve tamamlayıcı tıp gibi kavramlarla ifade edilen geleneksel sağaltma tekniklerinin sözü edilen inanış arka planlarının bugün büyük oranda unutulduğuna şüphe yoktur. Sağaltma uygulamalarının olumlu tecrübeler üzerine inşa edilmiş beklentiler ekseninde gelecekte de sürdürüleceği değerlendirilmektedir. Bilimsel bilginin güvenli limanlarına sığınan insanoğlu, bedensel, zihinsel ve ruhsal konforunu yeniden inşa etmek amacıyla geleneksel bilginin taklidi uygulama biçimlerinden medet ummaya devam edecektir.

Kaynaklar

- Acıpayamlı, O. (1982). Acıpayam'da Halk Hekimliği. *Antropoloji*, S. 11, 11-16.
- Acıpayamlı, O. (1989). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 1-9, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aça, M. (2001). Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama. *Milli Folklor*, S. 52, 93-100.
- Aça, M. - Yolcu, M. A. (2019). Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri, *Halk Bilimi El Kitabı*, (ed. Mustafa Aça), 346-440, Ankara: Nobel Yayınları.
- Aça, M. (2019). Halk Bilgisinin Takvim, Mevsim/İklim, Çevre, Sağaltma, Ölçme ve Hukuka Dönük Temsilleri, *Halk Bilimi El Kitabı*, (ed. Mustafa Aça), 441-468, Ankara: Nobel Yayınları.
- Aktaş-Küçükay, T. (2019). *Artvin Merkez Köylerinde Halk Hekimliği Uygulamaları (Derleme, İnceleme, Tasnif)*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Alekseyev, N. A. (2013). *Türk Dilli Sibiry Halklarının Şamanizmi*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

- Aslan, M. Y. (2018). *Silvan (Diyarbakır)'da Halk Hekimliği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bachelard, G. (1995). *Ateşin Çin Çözümlemesi*. (Türkçesi: Nail Bezel), Ankara: Öteki Yayınevi.
- Baştürk-Soydemir, H. (2019). *Dinar ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bayat, A. H. (1989). Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbi Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 59-82, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayat, A. H. (1992). Anadolu Tıbbî Folklorunda Göz Hastalıkları. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, c. IV, 43-58, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayat, A. H. (2016). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkez Efendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları.
- Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dişi-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*. Cilt 2, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Baysan, M. (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği İle Ocak Kültü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bekki, S. (2007). Ateş Etrafında Oluşan Halk İnanışları ve Nevruz Ateşi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 41, 249-254.
- Çavdar, A. (1989). Türk Halk Hekimliğinde Dağlama. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 83-89, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Dağ, M. (2019). *Şanlıurfa (Merkez) İli Halk Hekimliği Araştırması*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Dilek, İ. (2007). Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler. *Bilig*, S. 43, 33-54.
- Diş, Y. (2018). *Erzurum İli Horasan İlçesinde Halk Hekimliği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Dole, C. (2013). *Seküler Yaşam ve Şifacılık (Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık)*. (Çev. Barış Cezar), İstanbul: Metis Yayınları.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. (Çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi.
- Esirgen, B. (2014). *Anadolu Türk Halk Anlatılarında Büyünün İşlevi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gülyüz, B. G. (2019). İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler (Maddi Kültür İzleri Işığında). *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (17), 201-223.
- Gün, M. - Şahinoğlu, S. (2011). Tahtakuşlar Köyü ve Geleneksel Olarak Kullanılan Fatma Ana Eli (Anastatika Hierochuntica) Bitkisinin Folklorik Tıp Açısından Anlamı. *Lokman Hekim Journal*, 1 (3), 18-21.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Y. (1996). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Babil Yayınları.
- Kaplan, İ. (2010). *Van Gölü Çevresinde Şamanizm İzleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaygısız, A. K. (1937). Köy Hekimliğinde Efsunculuk. *Halk Bilgisi Haberleri Dergisi*, S. 73, 5-9.
- Kırcı, E. (1998). Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar. *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, 398-407, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koç, H. (2019). *Balıkesir’de Sağaltıcı Ocaklar ve Halk Hekimliği Uygulamaları*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Köprülü, F. (1989). Türk Edebiyatının Menşe’i. *Edebiyat Araştırmaları-1*, 49-130, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kumartaşhoğlu, S. (2012). *Türk Kültürüne Ocak ve Ateş Kültü*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi.

- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M. & Usmanova, M. S. (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kainat ve Zaman Nesneleri Dünyası*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M. & Usmanova, M. S. (2013b). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-İnsan ve Toplum*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Maraşlıoğlu, H. (2018). *Geleneksel Türk Dini İnanışlarında Ateş Kültü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Hoppal, M. (2001). Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı. (Çev. Gürbüz Erginer), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41 (1), 209-225.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2018). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. 17. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Odabaşı, A. S. (1998). *Geçmişten Günümüze Konya Kültürü*. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi*. C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öger, A. & Gönel, T. (2011). Uygur Türkleri Arasında Şamanlar ve Tedavi Yöntemleri. *Turkish Studies*, S.6/5, 233-248.
- Öngel, G. (1997). *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özdamar, M. (2019). *Halk Hekimliği ve Kültürümüzdeki Yeri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Saltık-Özkan, T. (2012). Geleneksel Tıpta İyileşmenin İnanç Boyutu Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar: Psikosomatik Tıp, Plasebo Etkisi ve Kuantum İyileşme". *Millî Folklor*, S. 95, 307-314.
- Sinoğlu, S. (2017). *Rize İlinde Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamalar*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Tanyu, H. (1976). Türklerde Ateşle İlgili İnançlar. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. IV, 129-142, Ankara: Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları.
- Temizsoylu, A. (2012). *Ankara Halk Hekimliği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tokarev, S. A. (2005). Kültür Tarihinde Ateş Sembolü. (Çev. Muvaffak Duranlı), *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, VI (1), 257-262.
- Torun, C. (2002). *Halk Hekimliği ve Çankırı'daki Halk Hekimliği İle İlgili İnanış ve Uygulamalar*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tozlu, S. (2017). *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Uhri, A. (2003). *Ateşin Kültür Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ülger, Z. (2012). *Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ünal, Ö. (2019). *Hatay'ın Dörtüyl İlçesinde Halk Hekimliği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yıldırım, R. (2020). *Geleneksel Alevilik (İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek)*. 3. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yoder, D. (1984). Folk Medicine. *Folklore and Folklife An Introduction*, (Ed. Richard M. Dorson), 191-215, Chicago: The University of Chicago Press.
- Yolcu, M. A. (2020). *Kutsaldan Ritüele: Çanakkale Tahtacılarının Geleneksel Dünya Görüşü*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Yoloğlu, G. (2000). Tabiat Kültü Ateş, Nevruz ve Şamanizm. *Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri (18-20 Mart 1999, Elazığ)*, 391-399, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- URL-1: Alparslan Santur, Halk Hekimliği (Geleneksel Tıp).
<http://www.folklor.org.tr/Pages/halkhekimligi.aspx> (Erişim: 07.04.2015)

MANAS'I HATIRLAMAK: MANAS DESTANI ETRAFINDA TEŞEKKÜL EDEN EFSANELER

*Serdar ŞİMŞEK**

Giriş

2009 yılında Manas destanı, Çin Halk Cumhuriyeti tarafından yapılan başvuru sonucunda UNESCO'nun kültürel miras listesine dâhil edilir. Bu başvuru, farklı çevreler tarafından ülkedeki etnik unsurların çeşitliliğini vurgulama ve bu grupların kültürel mirasının koruduğunu iddia eden resmi görüşü kanıtlatma girişimi olarak yorumlanır. Kırgızistan ise iki yıl gecikmeyle de olsa ilgili kuruma başvurusunu yaparak destanı 2013 yılında kültürel miras listesine kaydettirir. Şüphesiz Manas destanı denilince akla gelen ilk ülke olan Kırgızistan yerine destanın önce Çin Halk Cumhuriyeti adına kültürel miras listesine alınması, Kırgızistan'da birçok tartışmaya yol açmış, özellikle devlet yetkililerinin destana yönelik kayıtsızlığı ve ilgisizliği eleştirilmiştir (Narinova ve Gürbüz 2019; Jacquesson, 2020). Esasen Kırgız Türkleri için önemli bir kültürel kimlik kaynağı kabul edilen Manas destanının halk arasındaki değeri ve itibarı, uluslararası listelere dâhil olup olmamasıyla ölçülemez. Zira Manas destanı sadece yüzyıllar boyunca kültürel sürekliliği sağlayan kültürel miras yönüyle değil; aynı zamanda kolektif geçmişi barındıran bellek mekânı bir metin niteliğine sahiptir. Kırgız coğrafyasında manasçılar tarafından anlatılarak nesiller arasında kolektif kimliği tesis eden destanın, son yıllarda kuramsal ve ideolojik alanın yeniden tanzim edilmesinin bir parçası olduğu; hatta Manas ideolojisi olarak adlandırılan birtakım faaliyetlerin merkezinde yer aldığı da görülmektedir (Marat, 2008; Artman 2016). Dolayısıyla Kırgız Türkleri tarafından âdeta kutsal bir metin olarak kabul edilen destan üzerine yapılan popüler tartışmaların birçok farklı cephesinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kültürel mirasın dikkate değer zenginliklerinden sayılan Manas destanı gibi değişik kültürel anlatıların sosyo-politik dünyada bir tür

* Dr. Öğretim Üyesi - Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Bilecik / Türkiye, serdar.simsek@bilecik.edu.tr (Orcid ID: 0000-0001-6486-2249)

araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Etnik toplulukların kolektif geçmişini ihtiva eden ve değer ve kabullerini taşıyan anlatılar her zaman dikkate alınmış, onların çeşitli işlevlerinden yararlanılmak istenmiştir. Hatta bu tür anlatıların yeni ulus inşasında kullanıldığı da bilinmektedir. Bu tür anlatıların sahip olduğu kolektif karakter, özellikle bellek, toplum, kültür vb. alanları çözümlemeye çalışan araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bununla birlikte milliyetçi söylemin ana bileşenlerinden sayıldığı, küresel kurumların öngördüğü amaçların dışında, ulus kimliklerinin inşasında meşruiyet zemini yarattığı da iddia edilmektedir (Aykan, 2012).

Bu bağlamda kültürel anlatıların kolektif kimlik ve bellek yaratımıyla ilişkisinin anlaşılabilmesi için kolektif bellek kavramı dâhilinde oluşturulan çözümlemeler oldukça açıklayıcı olabilir. Şüphesiz sosyal bilimler sahasında yapılan bellek merkezli çalışmaların dikkat çektiği tespitlerden biri, kolektif belleğin mutlaka belli bir mekâna dayandığı görüşüdür. Kolektif hatıraların muhafaza edilmesinde ve devamlılığının sağlanmasında, sözlü kültür ortamında teşekkül eden ve toplumların geleneksel dünya görüşleri içinde şekillenen mit, efsane, destan gibi kültürel anlatıların önemli payı bulunmaktadır. Nitekim kültürel anlatıların referansında oluşturulan bellek mekânları, toplumsal kimliğin inşasında ve pekiştirilmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Kırgız Türklerine ait Manas destanı, bu işlevlere sahip kültürel anlatıların en güçlü örneklerinden biridir. Zira destan, Kırgız kültürel kimliğinin önemli bir kaynağı olmasının yanı sıra Kırgız Türklerinin geçmişle ilişki kurmasını sağlayan hatırlama figürü niteliğindedir. Ayrıca destanın Kırgız coğrafyasının kutsal bir vatana dönüşüm sürecinde kilit işlevler üstlendiğini de belirtmek gerekir. Nitekim epik kahramanın macerasını işleyen birçok efsane teşekkül ettiğini ve bu anlatıların altın çağa ait olayların yaşandığı kutsal geçmişi açıklama görevini üstlendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca destan kahramanlarına izafe dilen birçok türbe, makam, ziyaretgâhı izah etme görevini üstlenen efsaneler, bu yönüyle bir bütün teşkil etmektedir. Bu nedenle kahraman Manas ve diğer kahramanların etrafında teşekkül eden efsaneleri de epik kahramanın macerasını kalıcı hâle getiren hafıza mekânı olarak değerlendirmek mümkündür. Esasen Manas ile ilgili kutsal mekânlar ile efsaneleri temel alan çalışmalar, henüz yapılmış değildir. Bu çalışmada Manas destanı çevresinde oluşan efsaneler, örnek metinler aracılığıyla çeşitli açılardan değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Manas Ata ve Manas Destanı

Kırgız kültürel kimliğinin ana kaynaklarından biri, şüphesiz Manas destanıdır. Türk destancılık geleneğinin başat anlatılarından kabul edilen destan, kültürel açıdan içerdiği zenginlik bakımından Kırgız Türklerinin ansiklopedisi olarak ifade edilmektedir. Öte yandan kahraman Manas'ın yalnızca destan kahramanı kimliğiyle değil; aynı zamanda kutsal bir şahsiyet olarak telakki edildiği bilinmektedir. Onun Kırgız Türklerinin inanç ve uygulamalarındaki merkezî kutsal şahsiyetlerden biri; hatta kült seviyesine erişen, fevkalade manevi güçlere sahip bir "ata" olarak takdis edildiğini söyleyebiliriz. Kırgızların geleneksel inanışlarına göre ölmüş ataların kendilerini koruduklarına inanılmaktadır. Bu inanışa göre Manas'ın ruhu da bütün Kırgız halkını korumaktadır (Dıykanbayeva, 2016: 59). Öyle ki Manas Ata'nın ruhunun Kırgızları daima gözetlediğine ve koruduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla onun için yapılması gereken bazı davranış ve pratikler söz konusudur. Onun ruhuna daima dua edilmeli, adı gerekmedikçe ağza alınmamalıdır. Aynı şekilde hayat hikâyesini ihtiva eden metinlerin anlatılması da çeşitli kurallar dâhilinde icra edilmesi gerekir. Tıpkı kutsal metinler gibi, onunla ilgili metinler her zaman anlatılmaz veya sıradan bir kimse tarafından aktarılmaz. Manas'ın hikâyesi, keramet sahibi kişilerce, özel bir vakitte icra edilmedir; bu kurallara uyulmadığı takdirde Manas Ata'nın ruhu onlardan yüz çevirebilir (Çeribaş, 2012: 98).

Türk inanç sisteminin önemli unsurlarından kabul edilen atalar kültü bağlamında değerlendirebileceğimiz bu durum, esasen kahramanın atalar kültünün merkezini teşkil ettiği bir kategoriye temsil etmektedir. Kübra Yıldız Altın (2020: 248-257), atalar kültüyle ilgili yaptığı çalışmada ata prototipleri arasında saydığı "alperen ata"ların destan kahramanlarının zaman içerisinde kahraman atalar kültüne dönüşmesiyle oluştuğunu belirtir. Gerçekten de birtakım karizmatik özellikler sergileyen ve toplum içinde üstlendikleri işlevler itibarıyla ata vasfını kazanan kahramanlar etrafında "kahraman ata kültü" oluştuğu söylenebilir. Bu bağlamda kahraman Manas gerek düşmanlarıyla mücadelesindeki kahramanlığı gerekse Kırgız toplumunun refahı ve huzuru için üstlendiği işlevler açısından önemli bir alperen atadır.

Aynı zamanda kahraman Manas ile ilgili inanışlar, Kırgız Türklerinin geleneksel inanışlarından kabul edilen pir inancıyla da yakından ilişkilidir. Pir inancı, eski Türk inançlarında iye olarak bilinen koruyucu

ruhların İslamiyet dönemindeki uzantısı olarak kabul edilmektedir. Canlı cansız bütün varlıkların bir “ee”si olduğuna inanan Kırgızlar için pirlere, bu iyelerin kimliklileri bilinen grubudur. Buna göre canlı cansız bütün varlıkların koruyucu bir piri bulunmaktadır. Örneğin atın hamisi Kambar Ata, koyunun hamisi Çolpon Ata, yiğidin hamisi Şaymerden olarak bilinmektedir (Orozobaev 2014: 64-65).¹ Kırgız geleneksel inanç sistemine göre Manas da kutsal kabul edilen pirlere arasında sayılmaktadır. Kırgız Türklerinin ruhani önderi, hamisi olarak tasavvur edilen Manas, pirlere kategorisinde önemli bir yere sahiptir. Orozobaev (2014: 72-73) Manas ile ilgili inanışlar hakkında şu bilgileri vermektedir:

Kırgızlar, Manas ve onun en yakın yardımcıları olan Bakay, Almambet, Çubak, Sırgak gibi kahramanların ruhlarının günümüzde de Kırgızistan’ın içerisinde dolaştıklarını ve kendilerini koruduğuna, eğer bugün bir Kırgız olarak hayattaysa, bunun Manas’ın sayesinde gerçekleşmiş olduğuna inanırlar. Ayrıca birisini uzak bir yere gönderirken ya da savaş, askerlik gibi çetin bir yere uğurlarken onun sağ salım dönebilmesi için ettiği hayır dualarında tanrı ve diğer hami-ataların isimleriyle birlikte Manas Ata’nın ruhuna da yalvararak ondan oğlunu veya kızını koruyup kollaması için yardım isterler: Coluñ şıdır, coldoşuñ Kızır bolup, Manas Atañdın arbağı koldosun “Yolun açık, yol arkadaşım Hızır (As.) olup Manas Ata’nın ruhu kollasın.

Kahraman Manas’ın Kırgız inanç dünyasının önemli figürlerinden olduğu, türbesi etrafında gelişen ritüelistik uygulamalarda da görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Manas’ın kutsal bir şahsiyet kabul edilmesi ve manevi kudrete sahip olduğuna inanılması, destanî vasıflarından sıyrılıp kutsal bir şahsiyete dönüşümünün göstergesidir. Kırgız Türklerinin ondan yardım diledikleri, birtakım hastalıkları sağaltmak amacıyla türbesini ziyaret ettikleri ve bazı pratikleri tatbik ettikleri bilinmektedir. Bu da kahramanın, Kırgız halkının tasavvurunda kült seviyesine ulaşmış kutsal bir şahsiyet hüviyetini kazandığı düşüncesini pekiştirmektedir. Örneğin çeşitli hastalıkların tedavisinde Manas’ın ruhundan yardım dilemeleri, onu şifa kaynağı olarak tasavvur ettiklerini gösterir. Talas’ta bulunan türbesi, kutsal bir mekân görünümündedir.

¹ Kırgız Türkleri arasında rastlanan pir inancına Kazak, Türkmen Özbek, Çuvaş vb. diğer Türk boylarında da rastlanmaktadır. Örneğin Kazak Türklerinde Korkut Ata bak-sıların, Baba Tükti Şaşı Aziz yolcu ve kahramanların piri iken, Kambar Ata ylık-ların, Oysıl Kara develerin piridir. Türk toplulukları arasındaki hami ruh, iye, pirlere dair geniş bilgi için bk. (Ergun, 2011).

Burada her türlü dileğin gerçekleşebilmesi için Manas'ın ruhuna adak adayıp kurban keserler (Orozobaev, 2014: 73).²

Diğer yandan Manas'ın epik macerasını anlatan destancılarının da kutsallarla ilişki kurması gerekmektedir. Destan kahramanı Manas'a ve anlatısına kutsal bir nitelik atfedilmesi nedeniyle onu anlatan kimselerin de bir anlamda kutsallarla irtibatı bulunan ve onlar tarafından seçilen kimseler olması gerekir. Bu sebeple destanı nakleden bazı manasçılar, kutsal kişiler tarafından kendilerine destanı anlatma vazifesi verildiğini içeren mistik rüyaya başvururlar. Böylece anlatıcılığın meşruiyeti sağlanmış olur. Öte yandan destancılarının seçilmiş kişiler olduklarını bilen dinleyiciler de destana ve onu anlatan destancılara büyük saygı gösterirler ve destanı dinî bir ayin havasında dinlerler (Çeribaş, 2012: 102).

Dolayısıyla destan kahraman Manas, sahip olduğu kahraman kimliğinin yanında birtakım manevi kuvvetlerinin de olduğuna inanılarak pirlar zümresine dâhil olmuş, Kırgız Türklerinin hamisi vasfını kazanmıştır. Manas'ın Kırgız dinî ve kültürel dünyasındaki merkezî yeri dikkate alındığında, Manas ve onun mücadelesinde ortak olan diğer kahramanların etrafında teşekkül eden efsaneleri de kahraman ata kültürü bağlamında teşekkül ettiği şeklinde yorumlanabilir. Billassa başkahraman Manas ile ilgili inanç ve uygulamaların, onun çevresinde efsanevi anlatıların oluşmasını da tetiklediğini söylemek mümkündür. Diğer yandan Manas destanı ile ilgili toponomik efsaneler yalnızca Manas'la sınırlı değildir. Destanda yer alan ve kahramanın eşi, atı, arkadaşı olarak karşımıza çıkan diğer kahramanlarla ilgili hayli efsane bulunmaktadır. Şüphesiz bu durum, kahramanın epik macerasında yalnız olmadığı, kendisine eşlik eden figürlerin de tıpkı Manas gibi ata ruhu olarak kabul edildiğinin bir göstergesidir. Kahramanlara izafe edilen türbe ve makamlar ile bunlar etrafında oluşan efsaneleri gerek Kırgızların inanç öğelerini içermesi gerekse gerçek ve kutsal kabul edilen şahsiyetlerin efsanevi maceralarını yansıtmaları bakımından bellek mekânı olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Zira bu yerlerle ilgili anlatılar, geçmişle ilişki kurmanın aracı işlevindedir. Geleneksel dünya görüşünün tayin ettiği anlam dünyası içinde gelişen anlatıların açıklandığı yerler, Kırgız Türklerince tarihte yaşamış kutsal şahsiyetlerle iletişim kurma, onların manevi kudretlerinden yararlanma vazifesini yerine getirmektedir.

² Günümüzde Manas Ata toyuna katılarak yapılan sağaltma hikâyesi için bk. (Artman 2016: 195-200).

Bellek Mekânı ve Efsaneler

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültür ve toplum merkezli çalışmalarda yaygın olarak kullanılan kavramlardan biri, Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'ın düşünceleriyle tanınan kolektif bellek kavramıdır. Bireysel belleklerin toplumsal bir çerçevede şekillendiği ve hatırlamanın mutlaka sosyal bir yapı içerisinde gerçekleştiği görüşü, terimin kavramsal zeminini teşkil etmektedir. Halbwachs, kolektif belleği kişisel ve kolektif bellek, geçmiş ve şimdiki zaman, bellek ve tarih, bellek ve kimlik gibi ikilikler ve karşıtlıklar üzerinde açıklamaya çalışır (Orhon, 2013: 76-81). Onun kavramla ilgili üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri, kolektif belleğin mekânsal bir çerçeveye dayandığı tespiti ile ilgilidir. Örneğin bir dinî grubun kolektif belleğini muhafaza etmesinde kutsal olarak addettiği ibadethane ve mekânların hayli işlevsel olduğunu belirtir. Bu tür dini grupların kutsallıkla ilişkisini tanzim eden ve dinî belleklerini oluşturan bellek mekanlarının, kutsal bilginin sürekliliğinin sağlanmasında da son derece önemli olduğunu vurgular (Halbwachs, 2018: 187-194).

Alman Mısırolog Jan Assmann da (2015: 23) kolektif bellek kavramı içinde değerlendirdiği kültürel bellek bilgisi üzerinde durarak kültürün zaman ve sosyal düzlemde insanları birbirine bağlayan ve birleştiren sembolik anlam dünyasını inşa ettiğini belirtir. Ona göre dün ve bugünü birleştiren, kolektif hatıraları canlı tutarak kimlik ve aidiyet oluşumuna katkı sunan tarihî anlatıların ve efsanelerin mühim bir yeri bulunmaktadır. Sözlü kültür ürünlerinin nesiller arasındaki kolektif bellek bilgisinin aktarılmasındaki işlevsel özelliğine işaret eder.

Kolektif bellek kavramının mekânlarla ilişkisini irdeleyen Fransız tarihçi Pierre Nora ise bellek olgusunun sürekli bir şekilde farklı mekânlarda yoğunlaştığını belirtir. Ona göre ulus kimliğinin inşasındaki ana öğenin kolektif bellek olduğunu, bunun da belli mekânlar vasıtasıyla gerçekleştiğini söyler. Bellek mekânı olarak tanımlandığı ve sembolik anlamların yüklendiği bu tür mekânların grup kimliğinin kazanılmasında ve pekiştirilmesinde oldukça önemli olduğunu vurgular. Nora'ya göre bir yerin veya nesnenin bellek mekânı olarak kabul edilebilmesi için bazı şartlara sahip olması gerekir. Bir yerin veya nesnenin duygusal olarak benimsendiği ölçüde bellek mekânı niteliğine kavuştuğunu belirterek herhangi bir yapı, şahsiyet, kurum, kitap gibi maddi ve manevi sit alanları niteliğinde olduğunu söyler Ulus, aile, etnik vb. grupların kendi

kültürel dünyalarından bir şeyler kattığı ve duygusal olarak özdeşlik kurduğu arşivler, kütüphaneler gibi topografik mekânlar; mezarlar gibi anıtsal mekânlar, ziyaretgâhlar, yıl dönemi kutlamaları gibi sembolik mekânların bellek mekânı işlevinde olduğunu belirtir. Şüphesiz bellek araştırmalarındaki farklı yorum ve değerlendirmelere rağmen, araştırmacıların özellikle vurgulandığı hususun bellek ve mekân arasındaki sıkı ilişki olduğu görülmektedir. Elbette mekânın yapısı ve mahiyeti değişmekle birlikte bu tür yerlerin kolektif geçmiş muhafaza edildiği, toplumlara ait anlam dünyasının aksettiği alanlar olduğu tespit edilmektedir (Pultar, 2019: 359-366).

Bellek merkezli araştırmaların ortaya koyduğu görüşler bağlamında, toplumların kendi kültürel dünyalarına ait sembol ve değerlerini belli bir mekânla özdeşleştirilmesi ve onlara birtakım anlamlar yükleme-leri, onları bellek mekânı olarak tanımlamasına yol açmıştır. Hemen belirtmek gerekir ki, bir yerin veya nesnenin bellek mekânı niteliği taşıyabilmesi için, belli anlam ve değerler dâhilinde üretilerek geçmişin izlerinin takip edilebileceği bir yer olarak kabul görmesi gerekir. Özellikle geleneksel dünya görüşünün ve birtakım inanışların tayin ettiği efsanevi tarihler, kutsal şahsiyetlerin hayatını içeren hikâyeler, birer hatırlama mekânı işlevindedir. Dolayısıyla mit, efsane, destan gibi sözlü kültür ürünleri, ait oldukları toplumlar için hatırlama mekânlardır. Ayrıca inanç temelli anlatıların ve birtakım ritüelistik uygulamaların merkezinde yer alan türbe, makam vb. gibi kutsal yerlerin bellek mekânı olduğu söylenebilir.

Sözlü kültür geleneğinde zengin örneklerine rastlanan efsaneler genel itibarıyla şahıs, yer ve hadiseler etrafında teşekkül eden, umumiyetle olağanüstü unsurlar içermekle birlikte anlatılanlarda inandırıcılık vasfına dayanan, kısa ve konuşma diliyle anlatılan bir tür olarak tanımlanmaktadır (Sakaoğlu, 2018: 20). Şüphesiz genel hususiyetleri bakımından efsane olarak bilinen anlatıların sahip olduğu inandırıcılık vasfı, merkezî bir yer teşkil etmektedir. Efsaneler ile inanışların yakın ilişkisinin değişik yer, şahsiyet ve olaylar etrafında teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Bu yönelim kimi zaman tarihî veya dinî kimlikli bir şahsiyet veya mekân olurken, kimi zaman da tarihte yaşadığına inanılan kahramanların etrafında tezahür eder. Öte yandan bazı mekân veya şahsiyetler efsaneler sayesinde kutsiyet kazanır (Alptekin, 2018: 17). Bu anlatımların ayırt edici özelliği, tıpkı destanlarda olduğu gibi, toplumların geçmişle kurdukları ilişkiyi bir sözel metin formunda somut bir hâle

getirmeleridir. Çünkü bu metinler, hem kolektif geçmişte saklanan hatıraları ihtiva eder hem de ait oldukları sosyo-kültürel yapının inanç unsurlarını aktarır. Dolayısıyla efsaneleri “gerçeğin halk muhayyilesi ile işlenişi” olarak değerlendirmek mümkündür (Uyaniker, 2019: 82).

Efsanelere ait özelliklerden bir diğeri de mutlaka gerçeklikle iç içe geçmiş olması ve birtakım tarihî olay ve şahsiyetlerden beslenmesidir. Çünkü bu anlatılarda dile getirilen olay ve şahsiyetlerin gerçekliği halk tarafından sorgulanmaz. Halk için bu hikâyeler geçmişte gerçekten olmuş, yaşamış olaylardır ve kahramanların eylemlerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla masallardaki gibi olağanüstülüklerin zengin olmasına rağmen, efsaneler gerçekliklere dayanması sebebiyle her zaman gerçek kabul edilmişlerdir. Mitik anlatıların geçmişte üstlendiği varlıkları açıklama, izah getirme işlevini ve kutsal karakterini devam ettiren tek anlatı türü efsanelerdir (Duymaz, 2013: 278).

Kimi yer ve mekânların nasıl ortaya çıktığını izah eden toponomik efsanelerin işlevlerinden biri, teşekkül ettikleri mekâna anlam kazandırmasıdır. Zira bu efsaneler sayesinde toplumun yaşadığı coğrafi mekân, kolektif tarih ve inanç unsurlarıyla bütünleşerek o bölgeye anlam yüklerler. Efsane gibi inançları pekiştiren ve bunların sürekliliğini sağlayan metinler, kutsallıkla örülü bir alan sunmasının yanı sıra, gündelik hayatta tesadüf edilen mekânların anlamlı ve anlamsız olarak belirlenmesinde önemli rol oynar. Aynı zamanda efsanelerin kuşattığı coğrafyada yaşayan insanların kolektif belleklerinin inşasında ve hatırlama kültürünün oluşturulmasında efsane gibi anlatıların rolü yadsınamaz. Diğer yandan özellikle bu tür efsaneler belli bir coğrafya üzerinde yaşayan toplumların kültürel birikimlerinin nüfuz etmesiyle gerçekleşen vatanlaşma sürecinin de bir parçasıdır. Zira belli bir coğrafyanın vatan hâline getirilişi, kültürel olarak işlenmesiyle mümkün olur (Yıldırım, 1998). Nihayetinde efsanelerin kutsal tarihi içerdiklerini ve mekânları vatanlaştırma işlevini üstlendikleri söylenebilir (Duymaz, 2013: 278).

Yukarıda da ifade edildiği gibi bellek mekânları olarak çeşitli anıtlar, meydanlar, arşivler, anlatılar vb. ön plana çıkmaktadır. Sovyet Kırğızistan’ında da bellek mekânları mevcuttu. Bu mekânların ekseriyeti, askerler, yerel parti önderleri ve Marksist-Leninist liderler adına oluşturulan anıtlardı. Özellikle II. Dünya Savaşı’ndan itibaren Nazi Almanyaya karşısında elde edilen Sovyet zaferini simgeleyen ve bu savaşta kahramanlıkları ile öne çıkan General İvan Panfilov gibi savaş kahramanlarıy-

la ilgili birçok mekân üretildi. Elbette bunların çoğu Sovyet mit üretiminin parçası kabul edildi ve yeni kolektif belleğin bileşeni olarak değerlendirildi. Esasen Sovyet mitolojisinin figürleri üzerine yoğunlaşan bellek mekânı üretimi, Sovyet sonrasında yeni figürler de eklenerek yeni siyasal iktidar tarafından devam ettirildi. Bağımsız Kırgızistan döneminde Kurmancan Datka, Cengiz Aytmatov, Yusuf Has Hacıp, Erkindik (Özgürlük) heykelleri dikildi, meydanlar yeniden düzenlendi (Artman, 2016: 205-209).

Diğer yandan Kırgız geleneksel dünya görüşünün şekillendirdiği bellek mekânları yüzyıllardır zaten mevcuttu. Geleneksel hayat tarzı içinde teşekkül etmiş kutsal yerler, bellek mekânı olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahiptir. Söz konusu mekânların etrafında gelişen kült merkezli uygulamalar ve anlatılar da bellek bilgisinin taşıyıcısıdır. Şüphesiz efsanelerin ortaya çıkmasında yahut zenginleşmesinde, teşekkül ettikleri sosyokültürel muhit oldukça belirleyicidir. Yarı göçebe hayat tarzına sahip olan ve sözlü kültürün hâkim olduğu Kırgızların efsanevi anlatılarını bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Kırgız Türkçesinde “leganda”, “ulamış”, “bolmuş”, “aңыз”, “mif” gibi farklı terimlerle ifade edilen efsaneler, içerikleri ölçüt alınarak farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Genellikle cer- suu adları (yer su adları), toponomikalık ulamıştar (toponomik efsaneler) olarak ayrı başlıkta değerlendirilerek bir yerin veya mekânın nasıl ortaya çıktığını açıklayan anlatılardır (Baycigitov, 1985: 92-93; Çeribaş, 2013). Kırgız efsaneleri genellikle iki gruba ayrılır. İlk grubu tarihî olaylar ve şahsiyetlerle ilgili efsaneler oluştururken, ikinci grubu ise yer adlarıyla ilgili efsaneler oluşturur. Manas destanı etrafında teşekkül eden pek çok efsane bulunmaktadır. Efsanelerin Manas destanı ile ilişkisinin diğer bir özelliği, günümüzde birçok yer adlarının teşekkülünde destanın muhtevası ile açıklanmasıdır. Örneğin Ak Saya’daki Kakşaal Dağı’nda Kız Saykal’ın Yeri ile ilgili efsaneye göre Kız Saykal düşmanı gözetlediğine inanılır. Aynı şekilde destandaki bazı yerlerin adlandırılışı bir olaya veya kahramana bağlanmaktadır (Muratov ve Kızırbayeva, 1995: 310).

Efsane ve inanç arasındaki ilişki dikkate alındığında da söz konusu efsaneler Manas destanındaki olay ve şahsiyetlerin somut görünimleri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla destan ve efsane arasında karşılık etkileşim söz konusudur. Diğer yandan Kırgızların kutsal olarak gördükleri anlatı ve mekânların kolektif bellek kavramının sağladığı

yorumlar bağlamında değerlendirildiğinde başlı başına hatırlama mekânı niteliğinde oldukları görülebilir.

Manas Destanı Etrafında Oluşan Efsaneler

Bu destan bir yanıyla Kırgız kolektif hatıralarını ve bu hatıraların başkahramanlarını dikkatlere sunarken, bir yanıyla da toplumsal aidiyeti oluşturan sembol, mit, efsane gibi kültürel anlatıların gelişmiş bir örneğini verir. Her zaman milletin refahı ve huzurunu önceleyen destan kahramanlarının arasında hiç şüphesiz Manas yer almaktadır. Kahramanlığın yüceltiği, düşman kavimlerle yapılan epik mücadelelerin yansıtıldığı bu destan, Kırgız Türklerinin nazarında “altın çağ”ı anlatan bir eserdir. Bu bakımdan Kırgız sözlü kültür geleneği en temel yadigarı olan destanın çevresinde destana atfedilen değer ölçüsünde farklı inançların içinde bulunması son derece doğaldır.

Manas destanı merkezinde oluşan efsanelere bakıldığında bunların çoğunlukla kahraman Manas ve onun mücadelesinde ortak olan kahramanlar etrafında teşekkül ettiği gözlemlenir. Bu kahramanlar arasında Kanıkey, Bakay, Koşoy, Almambet, Ayçürök, Kırk Çoro bulunmaktadır. Öte yandan Manas’ın hayvanları olan atı Akkula, kuşu ve köpeği ile ilgili makamlar da yer almaktadır. Kimi toponomik efsaneler de destanda yer alan sahnelerin açıklanmasına dayanmaktadır. Kırgız Türklerinin yaşadığı coğrafya bu mücadelenin merkezinde yer alır. Destandaki vakaların ve epik kahramanların gerçekten yaşadıkları bilgisi ve epik maceranın Kırgız coğrafyasındaki izleri, efsanevi anlatılar sayesinde teşekkül eden yer adları aracılığıyla takip edilir. Bu bakımından Manas ve diğer kahramanların manevi nüfuzu altında oluştuğunu, bu mekânların da Kırgız halkı tarafından kutsal kabul edildiğini belirtmek gerekir (ME, 1995/1: 421-423).

Manas ile İlgili Yerler ve Efsaneler

Kahraman Manas ile ilgili Kırgızistan’ın birçok yerinde efsaneler anlatılmakta ve kimi ziyaret yerleri onunla ilişkilendirilmektedir.³ Bu yerlerin başında mezarının bulunduğu inanılan Manas Kümbözü (türbesi) gelmektedir. Talas ilçesinin Taş-Arık köyünün kuzey doğusunda yer alan türbe, Keñkol deresinin yanındadır. Türbenin 14. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir (İbraliyev ve Cunuşaliyev 2008: 7; Dıykanbayeva, 2016: 200).

³ Kırgızistan’daki kutsal kutsal edilen mekânlar için bk. (Aitpaeva, 2013).

Türbenin nasıl ortaya çıktığına dair Kırgızlar arasında çeşitli efsaneler anlatılmaktadır. Anlatılan bir efsaneye göre, Manas öldükten sonra eşi Kanıkey, babasını yanına çağırır. Babası ordusuyla Kanıkey'in yanına gelir ve Manas'ın türbesini inşa eder. Fakat bu sırada Manas'ın aynı babadan kardeşleri Abıke ile Köböş, Kanıkey ile evlenebilmek için kavga tutuşurlar. Bakay duruma müdahale eder ve Kanıkey'i kurtarır. Böylece Kanıkey Talas'tan kaçır (Dıykanbayeva, 2016: 200). Diğer bir efsaneye göre ise Manas'ın türbesi, eşi Kanıkey tarafından yaptırılmıştır. Destanda da yer alan bilgilere göre ise, Manas'ın oğlu Semetey tarafından inşa edilmiştir.

Kırgızların kutsal mekân olarak gördükleri bu türbe, yaz-kış ziyaret edilerek Manas Ata'nın ruhu için kurban kesilmekte ve dualar edilmektedir. Hatta Balık gibi kimi manasçılar, bu türbede rüya görerek manasçılığa başlamışlardır (ME, 1995/1: 137). Manas'a izafe edilen Manas'ın çakmak taşı ve fal taşı ile Korgool Çokosu (Nişangâh tepesi) gibi yerlerin bazıları da türbenin yakınında yer almaktadır.

Dağ kültü ile ilişkili olarak kült merkezi olarak kabul gören ve dağların piri olarak kabul edilen Tatar Ata ile ilgili mekân da Manas ile ilişkilendirilmektedir. Isık Göl bölgesindeki Tatar Ata mekânının kutsalılığıyla ilgili şöyle bir efsane anlatılmaktadır. Çon Kazat'a (Büyük sefer) çıkan Manas ve kırk yiğidi, bu dağın zirvesine yerleşir ve burayı nişangâh olarak kullanırlar. Buradaki kırk taş, Manas'ın kırk yiğidini temsil etmektedir (ME 1995/II: 271; Dıykanbayeva, 2016: 198).

Manas'ın silahları çevresinde de efsaneler anlatılmaktadır. Bu makamlardan biri de "Zulpukor kılıcı" ile ilgilidir. Talas Susamır yolunda bulunan ve anıt şeklindeki bu makamın, Manas'ın kılıcı ile ilgili olduğuna inanılmaktadır. Efsaneye göre Manas'ın kırılan ucu bu yerdedir (ME, 1995/1: 237). Fakat diğer efsanelerde Hz. Ali'nin kılıcının ucu buraya düştüğü şeklinde bilgiler de vardır (Dıykanbayeva, 2016: 210-211).

Manas'ın önemli silahlarından Akkelte'yi sınıdığı yer olarak bilinen Alayku köyünün Orto-Tör yaylasındaki kayanın üzerindeki oyuk ile şöyle bir rivayet bulunmaktadır. Efsaneye göre Manas Akkelte adındaki tüfeğini denemek için kayalığa ateş açar. Kurşun kayalık üzerinde bir oyuk oluşturur. Manas, tüfeği beğenir. Günümüzde de avcılar burayı ziyaret ederek dinî tören düzenlerler (ME, 1995/II: 383).

Manas'ın etrafında teşekkül eden kutsal mekânlardan biri de Manas Ata olarak bilinmektedir. Talas Aladağlar'ının yüksek yerlerinde

bulunmaktadır. Sıradağların batısında bulunan söz konusu yerle ilgili şöyle bir efsane anlatılmaktadır. Efsaneye göre Manas, Talas Aladağı'nın sırtına gelip halk rahat mı, düşman var mı, yok mu diye öteye beriye bakıp gözetlemiş. Bu nedenle Kırgız halkı, bu dağ kutsal bir mekân olarak görür Manas Ata'nın dağı olarak adlandırır (ME, 1995/1: 418). Manas ile ilişkilendiren diğer bir dağ da Manas'ın dağı olarak anılmaktadır. Kara Kulca bölgesindeki dağda Manas'ın karargâhı vardır. Buradan kahraman Manas, Kara şehre ve Pekin'e sefere çıkıp tekrar bulunduğu yere dönermiş. Bu sebeple bu dağ, Manas'ın dağı olarak anılmaktadır (ME, 1995/II: 383).

Manas ve oğlu Semetey ile ilişkilendirilen Akır Taş ile ilgili şöyle bir efsane anlatılmaktadır: Buna göre Akır Taş'ı, Manas ve Semetey birlikte inşa etmiş. Semetey dağdan taş fırlatır, babası da taşları yakalayarak dizermiş. Yapı bittikten sonra Manas ile Semetey buluşmuşlar. Babası öldükten sonra Semetey de Manas'ın mezarına giderek orada yaşamış (ME, 1995/1: 73).

"Kara Manas" isimli efsane de Manas'a bağlı anlatılmaktadır. Efsaneye göre bir vakitler bu yeri Manas'ın yeğeni idare edermiş. O yeğen toy verip Manas'ı çağırmamış. Toya gelen Çinliler ve Kalmuklar, yiğitlerin yokluğunu görünce karışıklık çıkarmışlar. O zaman ihtiyarlar ile köyün aksakalları gizlice birbirlerine danışarak Manas'a haber vermişler. Kahraman Manas yiğitleriyle gelirken, onu göre Çinliler ve Kalmuklar "Eyvah, Kara Manas geliyor, kaçın!" diyerek kaçmışlar. Bundan dolayı bu yer, Kara Manas adıyla anılmış (ME, 1995/1: 277).

Kırgızistan'ın diğer yerlerinde de Manas'a izafe edilen yer adları bulunmaktadır. Manas'ın Çakmak Taşı olarak bilinen yerde Manas, yiğitleriyle birlikte beş taş oyunu oynarken, birini düşürüp kaybeder. Bu çakmak taş kaya olarak anlatılır (ME, 1995/II: 67). Manas Ünkür (Mağarası) olarak anılan yer ise, atı Akkula'yı yağmurdan bu mağaraya sakladığı anlatılır (ME, 1995/II: 67).

Manas ve arkadaşlarına izafe edilen yerlerden bir diğeri de "Manas'ın Kırk Ağacı" olarak bilinmektedir. Efsaneye göre Manas, "ahiretlik yâri" Kız Saykal'ın sırrını öğrenebilmek için yiğitleriyle birlikte yola düşüp Üç şehrine gelir. Burada hayvanlarını dinlendirmek için mola verirler. Manas, Bakay, Çubak ile kırk yiğit bir ırmak kenarına nişan olarak bir Söğüt ağacı dikerler. Gürüldeyen ırmağın kıyısındaki çakıl taşından biten bu ağaçlar, günümüzde halk tarafından "Manas'ın ağacı"

olarak adlandırılır ve kutsal kabul edilir. Diğer yandan o ağaçları saymak isteyenler, hiçbir zaman doğru bir şekilde sayamazlar. Bu da o ağaçların sırrı şeklinde yorumlanır (Asanakun, 1995: 108).

Manas'ın mücadelesinde yanında bulunan, olağanüstü özelliklere sahip hayvanlarıyla ilişkilendirilen birçok yer bulunmaktadır. Özellikle atı Akkula ilgili pek çok efsane anlatılmaktadır. Bu anlatılar genellikle Akkula'nın ayak izini içeren veya bağlandığı taşla alakalıdır.⁴ Bunlardan biri Togotoy Terek adlı ağaçla ilgilidir. Efsaneye göre kahraman Manas, Şooruk Han'a karşı sefere giderken, Özgön bölgesindeki Tar ve Kara Kulca ırmaklarının birleştiği yere gelir. Burada Akkula'yı bir çınar ağacının dalına bağlar. Akkula'ya destek olan bu çınar ağacının dalı, öyle büyür ki kalınlığı beş kişinin kulacı yetişmeyen, uzunluğu otuz metreyi aşan ulu bir çınara dönüşür. O bölgede yaşayan Kırgızlar, Togotoy ağacını kutsal bir mekân sayarlar ve ona saygı gösterirler (ME, 1995/II: 282).

Akkula ile ilgili makamlardan biri, Nıldı Ata mezarı olarak bilinen kutsal olarak kabul edilen makam içinde yer almaktadır. Talas bölgesinde bulunan yer, pek çok makamı da içermektedir. Akkula'nın Mamısı (Akkula'nın direği) olarak bilinen bu makam, Akkula'nın bağlandığı direk olduğuna inanılır. Taş şeklinde olan bu direk, Manas'ın Akkula'yı buraya bağladığı direktir. Bu sebeple kutsal kabul edilmektedir. Ayrıca Nıldı Ata makamının içinde kabul edilen Darbaza makamı da Manas'ın Toguz korgool oyununu oynadığı yer olarak açıklanmaktadır (ME, 1995/I: 59).

Yine Kara Kulca bölgesinin Ak Başat yaylasında Akkula'nın Bulağı olarak bilinen yerle ilgili şöyle bir efsane kaydedilmiştir. Manas kırk yiğidiyle birlikte sefere çıkıp Kara Kulca'ya geldiklerinde çok susarlar. Manas nerede pınar var diye dürbünüyle bakarken, atı Akkula'nın bir yerde toprağı koklayıp kazdığını görür. Daha sonra bu yerden bilek kalınlığında su fışkırır. Bundan ötürü o kaynak, Akkula Pınarı olarak anılır (ME, 1995/II: 381).

Manas'ın şahini ile ilgili ise şöyle bir efsane bulunmaktadır. Manas Baş-Keltebek geçidinde vefat ettikten sonra, eşi Kanikey Akşumkar'ı

⁴ Anadolu'da da muhtelif kahramanların çevresinde oluşan efsaneler benzerlik gösterirler. Taşlardaki ayak izleri ile ilgili anlatılan efsaneler arasında Hazreti Ali taşı, Köroğlu'nun Kırat'ının izleri bulunmaktadır (Alptekin, 2018: 137-138). Şüphesiz bu efsaneler de Kırgız Türklerinde rastlanan efsanelerin teşekkül ve işlev bakımından aynı özelliklere sahiptirler.

serbest bırakır. Akşumkar Talas'ın doğu tarafına uçarak nihayet Ak-Say bölgesindeki akli karalı kayalığa yerleşir. Burada bir ak doğanla tepişip dururlarmış. Semetey büyüdüğünde şahin burada çoğalmış. Bundan dolayı oraya “Şumkar Taş” derler (ME, 1995/II: 352). Akşumkar ile ilgili diğer bir efsane ise Korgon Taş ile ilgilidir.⁵

Kanıkey ile İlgili Efsaneler

Destanda kahraman Manas'ın eşidir. Onun en büyük yardımcılardan biri kabul edilir. Ona akıl veren, ileri görüşlü bir danışman olarak bilinir. Hatta kimi yerlerde onu ölümden kurtarmıştır (ME, 1995/1:268-270).

Destandaki en önemli kahramanlardan olan Manas'ın eşi Kanıkey ile ilgili birçok efsane vardır. Birçok yer onunla bağdaştırılır. Kırgızlar onu Kanıkey Apa (Ana) olarak adlandırırlar ve ona büyük saygı duyarlar. Kimi yerlerin ortaya çıkışı, Kanıkey'e bağlı olarak izah edilir. Bunlardan biri, Kanıkey Mağarası diye bilinen yerle ilgilidir. Efsaneye göre Kanıkey'in bu mağarada gecelemiştir (ME, 1995/1: 270).

Kanıkey ile ilgili kutsal mekânlardan biri de Kanıkey Pınarı'dır. Günümüzde Talas bölgesindeki Kırgız millî Manas Ordo kompleksi içindedir. Manas'ın türbesine 1,5 km uzaklıktadır. Bu pınarın yanında farklı pınarlar da vardır. Bu pınarları ziyaret eden hastaların iyileştiklerine, dertlerine çare bulduklarına ve dileklerinin gerçekleştiğine inanılmaktadır. Kimileri dolunay zamanında ve yıldızların çoğaldığı bir vakitte, bu pınara ziyaret ederek dilek dilendiği takdirde, Tanrı'nın dileklerini gerçekleştireceğine inanılır (Kölbayeva, 2018: 481-485).

Bakay ile İlgili Efsaneler

Destanın en önemli kahramanlarından sayılan Bakay, tecrübeli, zeki ve bilge danışman olarak tasvir edilir. Kırk yiğit içinde Manas'a yakın olanlardan biridir (ME, 1995/I:130-131). Bilge tipini temsil eden Bakay ilgili birkaç efsane kaydedilmiştir. Geleneksel inanışa göre, onun ruhu Kırgızistan'da gezinmektedir. Kimi yer adları da ona izafe edilir.

⁵ Kahraman Manas ile ilgili diğer toponomik efsaneler için bk. Üç Taş (ME, 1995/II: 321), Akkula'nın Mamısı (ME, 1995/1: 59), Akkula'nın Çideri (ME, 1995/1: 59), Akşumkar'dın Uyası (ME, 1995/1: 68), Mamı Taş (ME, 1995/1: 51), Ak Başat (ME, 1995/1: 54), Artılıştın Beli (ME, 1995/1: 99), Boz Döbö (ME, 1995/1: 150), Balban Taş (ME, 1995/1: 136), Manas'tın Acıdar Öldörgön Ceri (ME, 1995/II: 383).

Bakay ile ilgili anlatılan efsanelerden biri şu şekildedir: Destancıların ve aksakallı ihtiyarların aktardıklarına göre, Bakay hâlâ diridir, Kanıkey ile ikisi dünyayı dolaşmaktadır. Bazı insanların Bakay'ı gördüğü rivayet edilir. 1910'lu yıllarda Isık Köl'de bir kimsenin Tekse taraflarında Bakay'ı gördüğüne dair bir haber yayılır. Adı bilinmeyen bu kişi, Tekes civarında Bakay'ı görmüştür. Tek başına ıssız bozkırda giderken öğle vaktinde ipi olmayan bir çadıra rastlar. Çadıra girdiğinde başköşede aksakallı bir kişi, onun aşağısında ak saçlı bir yaşlı kadın, evin yanında büyüklüğü kartal gibi bir akdoğan, evin girişinde ise heybeti tay gibi olan bir tazı vardır. Yaşlı adam yolcuya "Gel evladım, yukarıya çıkıp otur" diye seslenir. Yolcu, yaşlı adamın yanına çıkıp oturur. Yaşlı kadın kalkıp tulumdan kımız koyar. Kızımı içtikten sonra konuşmaya başlarlar. "Evladım, halkınızda Manas, Bakay, Kanıkey diye hikâyeler anlatıyorlar mı". Yolcu "anlatırlar" diye cevap verir. Yaşlı adam "Evladım, sizde anlatılan Bakay benim, oturan Kanıkey, şuradaki Akşumkar, girişteki Kumayık, Konurbay'ın muhafızlığında Akşumkar'a avlattığımız kuğu ördeğini etinden yediğimizden ötürü ölmüyoruz, biz de dünyayı dolaşıp yaşıyoruz" der. Bunu duyan yolcu, kendinden geçerek korkmaya başlar, nasıl geldim buraya diye gitmeye kalktığında ise Bakay "Evladım bizden korkma, bizi anlat, hoşçakal" der. O kimse atlanıp gider ve gördüğünü halka anlatır (Narınbayeva, 2017: 102-103).⁶

Kara kulca bölgesinde yer alan Bakay Tepesi ile ilgili anlatılan efsaneye göre Bakay bu tepeye çıkıp Alayku, Kara-Kulca bölgesini, Acıke, Altın-Kürök yaylalarını gözetleyip koruduğuna inanılmaktadır (ME, 1995/II: 381).⁷

Koşoy ile İlgili Efsaneler

Destanın diğer bilgi tiplerinden biri de Koşoy 'dur. Destanda Koşoy halka yol gösteren, akıllı bir aksakal olarak tasvir edilir. Destanın olumlu kahramanları arasında sayılan Koşoy, mitolojik ve olağanüstü vasıflara bir kişi olarak kaydedilir. Aynı zamanda kahinlik yeteneğine de sahiptir (ME, 1995/I: 324-328).

⁶ Bu efsane, manasçıların mesleğe girişlerine ilişkin anlatılan mistik rüyalarla oldukça benzerdir. Bu rüyalarda genellikle, adayın rüyasına giren destan kahramanları veya ata ruhları, ona Manas anlatmaması söylerler (Çeribaş, 2012: 78-88). Efsanenin farklı bir varyantı için bk. (Brudny ve Eşmambetov 2017: 367-368).

⁷ Bakay ile ilişkilendirilen Bakay Mağarası ve Bakay taşı için bk. (ME, 1995/1: 133).

Kırgızların geleneksel inanışlarına göre Koşoy da kutsal şahsiyetlerden sayılmaktadır. Onun duasıyla çocuk sahibi olunacağına inanılmaktadır. Kırgızistan'da onunla ilişkilendirilen makamlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "Koşoy Korgonu" olarak bilinen yerdir. At Başı bölgesinde yer alan mezarın Koşoy Ata'ya ait olduğuna inanılmaktadır. "Koşoydun Kara Toosu" adlı yer ise Ala dağ silsilesinde bulunan bir dağdır. Efsaneye göre Koşoy, kara dağın zirvesindeki Manas'ın otağında yaşayıp orada bulunanlara "çocuklar atlara ot verin, hayvanlara su verin, otlatın" diye seslendiğine, sesinin günümüzde de işitildiğine inanılmaktadır (ME, 1995/1: 328).

Almambet ile ilgili Efsaneler

Destanda kahraman Manas'ın en yakınlarından olan Almambet, büyük bir bahadır olarak bilinmektedir. Asıl kökeni Çin/Kalmuk olan Almambet'in hikâyesi, ayrı bir epizot olarak ayrıntılı bir biçimde işlenir. (ME, 1995/1: 80-83).

Yadacılık, sihirbazlık gibi yeteneklere de sahip olan Almambet hakkında da efsaneler bulunmaktadır. Bunlardan biri, At-Başı bölgesindeki Çeç tepesinde yer alan mezarıyla ilgilidir. Bu yer, kutsal bir mekân olarak kabul görmektedir. Efsaneye göre, Manas büyük seferde yiğitlerinden Şıpşaydar'ın kurşunuyla yaralandığında, Almambet de ölür. Onun cesedini bozkırda kurda kuşa yem olmasın diye atı Sarala'ya yükleyip taşırlar. Nihayet atı, Almambet'in cesedini Çeç tepe denilen yere getirir. Bu tepede Almambet'in mezarının bulunduğu inanılmaktadır (ME, 1995/1: 83). Günümüzde Çeç tepenin batı tarafında dokuz pınar var. Yerli halk burayı ziyaret eder, orada börek yaparak ya da tütsü çıkararak Tanrı'ya yalvarırlar (Narınbayeva 2017: 373).

Ayçürök ile ilgili Efsaneler

Destanın temel kahramanlarından olan Ayçürök, Manas'ın oğlu Semetey'in eşidir. Kökeninin perilerden geldiğine inanılmaktadır. Sayakbay Karalayev varyantında Afganistan Hanı Akun perinin yeni doğan kızını bozkırdan bulup eğittiği kaydedilir. Ayçürök'e izafe dilen Talas ırmağının döküldüğü Keñkol vadisindeki pınar ile ilgili şöyle bir efsane anlatılmaktadır. Ayçürök, Semetey'i ararken ak kuğu donuna girer ve bu pınarın başına konar. Burada Semetey'in diğer eşi Çaçıkey ile rastladığında ağladığı için bu pınar Ayçürök ile ilişkilendirilir (ME, 1995/1: 51).

Diğer Efsaneler

Yukarıdaki destan kahramanlarından başka diğer kahramanlara atfedilen efsaneler de bulunmaktadır. Bu efsanelerin ekseriyeti, belli yer ve mekânları açıklama işlevindedir. Örneğin Manas'ın kırk yiğidinin Kırgızistan'ın çeşitli yerlerinde bulunan mezarlarıyla ilgili efsaneler de bulunmaktadır. Diğer yandan Kız Sayal, Bokmurun ile yine birtakım taş, mağara, direk ile efsaneler vardır.⁸

Sonuç

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda şunları söyleyebiliriz. Kolektif bellek kavramı ile ilgili araştırmaların ulaştığı dikkate değer tespitlerden biri, belleğin mutlaka belli bir mekân içinde muhafaza edildiği bilgisidir. Mekânın mahiyeti ve formu değişiklik göstermekle birlikte, önemli olan toplumların seçilmiş anılarını, deneyimlerini, kısacası hatıralarını bellek mekânları aracılığıyla edinmeleri idi. Dolayısıyla kültürel geçmişlerini ifade eden, toplumun geçmişiyle ilgili anılarına vurgu yapan bu tür bellek mekânlarının çözümlenmesi, bellek ve kimlik arasındaki ilişkinin ortaya konulmasında önem arz etmektedir. Bellek araştırmalarının farklı kavramların üretilmesiyle birlikte daha geniş ve zengin bir perspektife kavuşması, kültür ve toplum merkezli yapılan çalışmaların niteliğini artıracaktır.

Kırgız Türklerinin kültürel dünyasını şekillendiren ve geçmişle ilişki kurmasını sağlayan bellek mekânları bulunmaktadır. Şüphesiz, sahip oldukları hayat tarzı, zengin sözlü kültür geleneği ve dinî inanç sistemleri bu mekânların oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Bilhassa kutsal mekânların nasıl ortaya çıktığını açıklayan efsaneler, geçmişi hatırlamayı belli mekânlar üzerinden mümkün kılma ve hikâye etme işlevine sahiptir. Birtakım hatırlama figürleri eşliğinde kolektif hatıraların efsane ve kutsal mekân aracılığıyla muhafaza edildiğini, geçmişi ve şimdiki zamanı birbirine bağladığını söylemek mümkündür.

Toponomik efsaneler kategorisinde değerlendirdiğimiz Manas ve diğer kahramanlar etrafında teşekkül eden efsaneler, genellikle yüksek

⁸ Diğer destan kahramanları ve değişik yerlerle ilgili anlatılan efsaneler için bk. Kız Saykal'dın Oru (ME, 1995/I: 367). Saykal Kızı Mazarı (ME, 1995/II: 384), Beşik Boz (ME, 1995/I: 145), Kırk Çoronun Kümbözü (ME, 1995/I: 379), Kırk Cigit Arık (ME, 1995/I: 378). Kırk Çoronun Ordosu ME, 1995/I: 379), Baatırlar Kümbözü (ME, 1995/II: 381), Tulpar Kazık (ME, 1995/II: 384), Karınbay (ME, 1995/I: 284), Acımoluk cönündö ulamış (ME, 1995/I: 39-40), Azzaar Taş (ME, 1995/I: 40-41), Andaken (ME, 1995/II: 381).

bir dağ veya tepelik yerlerde, mağaralarda veya su kenarlarında konumlanan kutsal mekânları açıklamak maksadıyla üretildiğine şahit olunur. Şüphesiz bu durum, eski Türk inanç sistemindeki tabiat kültlerinin bir kalıntısıdır. Aynı şekilde atalar kültürüyle ilgili inanışlar da söz konusu yerlerin ve anlatıların oluşmasında etkili olmuştur. Kırgızlar tarafından kutsal bir şahsiyet kabul edilen Manas ve diğer kahramanların etrafında teşekkül eden efsanelerin birtakım inanış ve geleneksel görüşlerin tesiriyle üretildiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle kimi efsaneler, dinî efsaneler olarak nitelendirilebilir. Diğer yandan bu tür efsaneler, Kırgız coğrafyasının bellek haritasının tespit edilmesini sağlayan bilgiler içermesinin yanında Kırgız Türklerinin kutsallarla ilişkisini, temel referanslarını ve tarih algısını açıklayan kaynak eser niteliğini taşıdığını söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Aitpaeva, G. (Ed.). (2013). *Sacred Sites of the Southern Kyrgyzstan: Nature, Manas Islam*. Bishkek: Aigine Cultural Research Center.
- Alptekin, A. B. (2018). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Altın, K. Y. (2020). *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Artman, V. (2016). *The State and the Sacred: Memory, Theology, and Identity in Kyrgyzstan*. Dissertation, University of Kansas, Lawrence.
- Asanakun, K. (1995). Manas Eposuna Baylanışkan Eldik Ulaşıstar. *Kırgız Ruhı Manas*, 107-108, Bişkek: Ala Too Jurnalı Basması.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aykan, B. (2012). UNESCO ve Kültürel Mirasın Milliyeti. *Neye Yarar Hatıralar? Bellek ve Siyaset Çalışmaları*, (Der. Pınar Melis Yelsalı Parmaksız), 303-331, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Baycigitov, K. (1985). *Kırgız Mifleri, Ulaşıstarı cana Legendaları*. Frunze: İlim Basması.
- Brudniy, D. & Eşmambetov, K. (2017). *Kırgız Masalları ve Efsaneleri*. (Çev. C. Buyar - İ. Ragibova), İstanbul: Bilgi Kültür Sanat Yayınları.
- Çeribaş, M. (2012). *Kırgız Türklerinde Manasçılık Geleneği ve Manasçılar*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Çeribaş, M. (2013). Kırgız Türklerinin Mitlerinde ve Efsanelerinde Olağanüstü Varlıklar, Bu Varlıklara Dair Anlatmalar ve İnanmalar. *Bengü Bitig Dur-*

- sun Yıldırım Armağanı, 173-200, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Dıykanbayeva, A. (2004). *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Dıykanbayeva, M. (2016). *Kırgızlarda Atalar Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Duymaz, A. (2013). Anadolu-Türk Efsanelerinde “Ağlayan Ağaç”lar. *Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı*, 277-288, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ergun, P. (2011). *Kambar Ata/Baba Gammar: Atların Suların Hami Ruhu, Yülcüklerle Bağşların Piri*. Konya: Kömen Yayınları.
- Halbwachs, M. (2018). *Kolektif Bellek*. (Çev. Z. Karagöz), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- İbraliyev, M. & Asan, C. (2008). *Manastın Kümbözü*. Bişkek: Gülçınar Basması.
- Jacquesson, S. (2020). Claiming Heritage: the Manas Epic Between China and Kyrgyzstan. *Central Asian Survey*, 39 (10), 1-16.
- Kölbayeva, M. (Tüz.) (2018). *Talas Oblastının Çogultulgan Folklorluk Materialdar*. El Ababiyatı Seriyası, 36. Tom, Bişkek: Turar Basması.
- Manas Enstiklopediyası* (1995). I-II. Tom.
- Marat, E. (2008). *National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan*.
- Muratov, A. & Kıdırbayev, B (1995). Ulaşı. *Manas Enstiklopediyası*, II. Tom. 310.
- Narınbayeva, N. (Tüz.), (2017). *Mif, Ulaşı, Añız, Sancıra Ulaşı*. Bişkek: Print Ekspres.
- Narinova, V. & Gürbüz, Y. E. (2019). Çin ve Kırgızistan Arasında Bir Kültürel Unsur Olarak Manas Destanı. *Milli Folklor*, 16 (123), 54-68.
- Orhon, G. (2013). İkilikler ve Karşıtlıklar: Halbwachs’ın Entelektüel Mirası Üzerinde Eleştirel bir Değerlendirme. *Toplum ve Bilim*, S. 128, 71-83.
- Orozobaev, M. (2014). *Kırgızca’daki İslam Öncesi Geleneksel İnanç ve İnanışlarla İlgili Söz Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pultar, G. (2019). Antik Bellek Tekniğinden Bellek Çubuğuna Doğru Kültürel Belleğin Kavramsal Temelleri. *Kültürel Bellek 2016*, (Haz. Pelin Şahin Tekinalp-Gonca Gökalp Alpaslan), 349-381, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2018). *Efsane Araştırmaları*. 3. Baskı, Konya: Kömen Yayınları.
- Uyaniker, N. (2019). *Eyüp Sultan Efsaneleri*. Ankara: Gece Akademi Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). Coğrafya’dan Vatan’a Geçiş ve Vatan ile Göç Ediş Problemi. *Türk Bitiği*, 134-144, Ankara: Akçağ Yayınları.

DİRSE HAN OĞLU BOĞAÇ HAN BOYU'NDA RİTÜEL DÜZEYİ

*Ruşen ALİZADE**

Giriş

Bilindiği gibi herhangi bir toplumsal-kültürel dizge, dünyayı çeşitli katmanları açısından algılamaktadır. Dolayısıyla kozmos, toplum ve zaman gibi daha yapıli unsurların algılanması ve bu unsurların bilinçaltında mitolojik ve kozmogonik tutarlılık bakımından sıralanması sonucunda dünya modeli ortaya çıkmaktadır. Söz konusu model, insanın dünya hakkında elde ettiğı bilgi ve düşüncelerin bütünüdür. Bu modelde, ilkel (arkaik) insanı kuşatan dünyayla ilgili “dilimlenmemiş” olaylar, bu olayların yer aldığı hazır kalıplar ve davranış biçimleri bulunmaktadır. Bu bakımdan insanın çevresiyle kurduğu bütün ilişkilerin vurgulanan modele göre gerçekleştiğı söylenebilir. Bayburin’in ileri sürdüğü görüşe göre, dünya modeli çeşitli betimleme kodlarının (söz, hareket, jest, mimik, sosyal hiyerarşi vs.) aracılığıyla aktarılmakta ve yansıdığı objeyi göstergelerin sıralanışından oluşan metne dönüştürmektedir (Bayburin, 1991: 7).

Dede Korkut Kitabı, Oğuz Türklerinin dünya modelini bünyesinde bulunduran bütünsel bir metindir. Aynı zamanda, bu *Kitap*, Oğuz dünya modelinin epik söz kodu ile oluşan abidesidir. Geleneksel metin olarak ele alınabilen söz konusu abidedeki bütün unsurlar, dünya modelinin yapısal unsurlarıyla benzerlik göstermeleri bakımından göstergebilimsel öğeleri kapsamaktadır. *Kitap*’ta cereyan eden bütün olaylar, vurgulanan öğelerin çeşitli düzüm ve hareketini (artzamanlı devimselliğini) gerçekleştirmektedir. Bu açıdan, eserdeki hikâyelerin devimsel mantığının belirlenmesi ile Oğuz dünya modeli daha belirgin duruma gelmektedir.

* Dr. Öğretim Üyesi - İstanbul Aydın Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - İstanbul / Türkiye, rovsenali@aydin.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-0561-8294)

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nun Ritüel-Mitolojik Semantiği Üzerine

Arkaik kültürlerdeki söz ve hareketin, ritüellerin uygulanması ile ortaya çıktığı bilinmektedir. Arkaik insanın günlük yaşamının onun düşüncesinde oluşan dünya modeline denk geldiği söylenebilir. Şöyle ki, arkaik insanın kendi manevi dünyası ile kurmak istediği bağ, doğrudan törenler (ayin ve merasimler) veya ritüeller aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bilindiği gibi arkaik eposların oluşumunda rol oynayan etkenlerden biri kozmogonik mitlerdir. Dolayısıyla çeşitli törensel içerikli metinlerin zaman zaman arkaik eposların malzemelerini oluşturdukları görülmektedir. Vurgulanan metinlerin söz ve jest kodu aracılığıyla dünya modelinin oluşumuna etki ettikleri söylenebilir. Bu açıdan *Dede Korkut Kitabı*'ndaki hikâyelerin de ritüel-mitolojik semantik açıdan incelenmesi gerekmektedir.

Kitap'taki hikâyelerde doğum, düğün, matem, toy ve ad verme gibi değişik törenlerin yer aldığı görülmektedir. Kaydedilen törenler, söz konusu abidenin poetik bünyesinde yer alan çeşitli katmanlara yansımaktadır. Bu katmanların ilki, betimlenebilir nitelikte olan ve tematik yapılarda işlevleri bulunan törenleri içermektedir. İkinci katman, tematik yapıların değişmez formüllerini yansıtan ve anlamlı parçaları kapsayan törenlerden ibarettir. Üçüncü katmanda ise hikâyelerden bağımsız olan bölümler bulunmaktadır.

Bu bölümde *Dede Korkut Kitabı*'nın *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'ndaki¹ tematik yapı, ritüel-mitolojik semantik bakımdan incelenecektir. Söz konusu hikâyenin tematik yapısı, yukarıda kaydedilen ikinci katmanı kapsamaktadır. Bu katmanda değerlendirilen ve vurgulanan hikâyenin tematik yapısına yansıyan formül, *kahramanın olağanüstü doğumu*² adıyla ele alınan motiftir. Hikâyenin tematik yapısının ilk bölümü

¹ Söz konusu hikâye için bk. (Gökyay, 2006: 25-39).

² Duymaz, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki olağanüstü doğum özelliğine dair şöyle yazmaktadır: "Olağanüstü doğum ve tek oğul olmanın Oğuz alpları için önemli olduğunu ifade ederken bir başka noktayı da belirtmek gerekir. Bu kahramanlardan Basat, tek oğul olmamakla birlikte vahşi hayatın içinde bir aslan tarafından büyütülmekle alplığa hazırlanmaktadır. Çünkü onun alplık göstermesi için, yani Depegöz'ü yenmesi için böyle bir çocukluk macerasına ihtiyaç duyulmuştur. Şu halde bir Oğuz delikanlısının alp olabilmesi için doğuştan ve çocukluktan getirmesi gereken özellikleri bulunmalıdır. Bunlar olağanüstü doğum, tek oğul olma veya vahşi hayatın içinde büyüme olarak karşımıza çıkmaktadır" (2020: 265).

Boğaç'ın doğumu ile sona ermektedir. Bir başka ifadeyle, tematik yapının ilk kısmı doğum formülünün betimlenmesinden ibarettir. İlk kısım, tematik yapının diğer bölümü ile muhteva açısından değil, biçim bakımından ilintilidir. Ele alınan tematik yapıdaki formül, ritüele dayalı metne veya epos olgusuna göre gerçekleşmektedir. Bu bakımdan söz konusu formülün ritüel-mitolojik semantik açıdan incelenebilmesi için tematik yapıdaki ritüelin bölümlere ayrılarak ele alınması gerekmektedir.

Mantıksal açıdan *Boğaç'ın doğumu* olarak adlandırılabilen formül, zaman ve mekân dizgelerinde bulunan, aynı zamanda birbirlerinden bazı artzamanlı uzaklıkta yer alan iki törenden ibarettir. Birinci tören, Bayındır Han'ın yılda bir defa gerçekleştirdiği veya uyguladığı *toy*'dur. İkinci tören ise yine *toy* olarak betimlenen, ancak Dirse Han'ın *dişi ehlinün sözüyle* (Gökyay, 2006: 27) gerçekleştirdiği merasimdir. Her iki törenin bütüncül yapılarından ve betimlenmelerinden de görüldüğü üzere bu törenler, aralarında bağ bulunan ve aynı semantik sırada yer alan törenlerdir. Özellikle Bayındır Han'ın emriyle gerçekleşen tören, işlevi açısından çoğalma veya artmayla ilgili olan törenlerdendir. Oğuzlar bu kapsamdaki törene kendilerine özgü sosyal-biyolojik değerlerle katılmaktadırlar. Aslında söz konusu katılımın gerçekleşmesiyle Oğuzların genel bir sınıflandırmaya maruz kaldıkları görülmektedir. Yani Bayındır Han'ın gerçekleştirdiği tören, Oğuz toplumunun sosyal-hiyerarşik sınıflandırılmasıyla ilgilidir. Burada dikkati çeken husus, Bayındır Han'ın yerine getirdiği merasimin sonunda sosyal unsurların da bazı törensel göstergelere sahip olmasıdır. Şöyle ki, sosyal unsurların ritüel-törensel düzeni, Oğuzların sosyal hiyerarşik yapısında bulunmaktadır. Bu noktada gerçekleşen önemli olay, Dirse Han'ın uygulanan törende olumsuz bir işaret elde etmesi ve bunun sonucunda eşinin önerisiyle *ulu toy*'u gerçekleştirmesidir. Söz konusu toyun uygulanmasındaki amaç, evlat sahibi olabilmek için *hacet dileme*'nin (Gökyay, 2006: 27) yerine getirilmesidir. Söz konusu *ulu toy*, *Boğaç'ın doğumu* formülünün sonuna yansıyan ikinci tören olarak değerlendirilebilir. Dirse Han'ın uygulatmış olduğu törenin sonucunda Boğaç'ın doğumunun gerçekleştiği görülmektedir. Bu olaydan sonra Dirse Han'ın temsil ettiği sosyal hiyerarşi, olumsuz törensel işareten kurtularak olumlu bir imge kazanmaktadır. Böylelikle, tematik yapının başlangıcında Bayındır Han'ın uyguladığı sosyal sınıflandırmanın, son bölümünde ise Dirse Han'ın gerçekleştirdiği *hacet dileme*'nin bulunduğu görülmektedir.

Bu çerçevede betimlenen törenler, *Boğaç'ın doğumu* formülündeki zaman ve mekân birliğinin artzamanlı kutuplarını oluşturmaktadır. Kaydedilen kutuplaşmanın zaman olgusuna göre gerçekleştiği söylenebilir. Şöyle ki, *Boğaç'ın doğumu* formülündeki ritüel-mitolojik bağlam, Bayındır Han'ın emriyle gerçekleşen törenin kurumsal unsurlarıyla sıkı bir şekilde ilintilidir. Bir başka ifadeyle, doğum formülünün devimsel yapısı tam olarak ilk törenin yapısal unsurlarıyla ilgili olup bu unsurların sintagmatik³ gelişimini gerçekleştirmektedir. Vurgulanan doğum formülü, törenin simgesel ilkelerinin tematik yapı unsurlarına dönüşmesi sonucunda oluşabilmektedir. Yani tematik yapıdaki törenlerin ancak betimsel nitelikte olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda doğum formülüyle ilgili olan ve iki törenin arasında bulunan poetik mekân, her iki törenin edebi niteliğini yansıtmaktadır. Doğum formülünün başlangıç kısmında genel olarak merasimin betimlendiği ve bunun epik bir metne dönüştüğü görülmektedir.

Turner, sadece törenlerdeki reislerin değil, birçok geçiş törenindeki adayların da bir otoriteye boyun eğmek zorunda olduklarını vurgulamakta ve net olarak şöyle yazmaktadır: “Bu otorite toplumun bütünü'nün otoritesidir. Bu toplum; kültüre ait değer, norm, tutum, duygu ve ilişkilerin toplamının deposudur. Toplumun spesifik ritüellerdeki temsilcileri -ki bunlar ritüelden ritüele değişiklik gösterebilir- geleneğin genel otoritesini temsil eder” (Turner, 2018: 105). Oğuz toplumunun da yukarıda kaydedilen sosyal-biyolojik sınıflandırmaya maruz kaldığı ve sonuç olarak iki gruba ayrıldığı görülmektedir: a. oğul ve kız sahibi olanlar, b. oğul ve kız sahibi olamayanlar. Bu sınıflandırmanın önemli ilkesi Tanrı iradesidir. Yani söz konusu gruplarda bulunan bireyler, Tanrı iradesini gerçekleştirmekte veya temsil etmektedirler. Ele alınan ilk hikâyede Bayındır Han'dan gelen önemli bir buyruk (emir) -*Oğlu kızı olmayanı Allah Taâlâ kargayupdur, biz dahı kargaruz*- (Gökyay, 2006: 25) yer almaktadır. Bu durumda Oğuz töresine göre oğul veya kız sahibi olamamanın Tanrı'dan gelen beddua olduğu, oğul veya kız sahibi olmanın ise Tanrı'dan gelen dua niteliğinde kabul edildiği görülmektedir. Duyamaz, söz konusu hususa dair şu görüşü öne sürmektedir: “Dikkat edilirse Dirse Han toyda uğradığı “karganma”yı, yani töreyi tartışmamış; üstelik toyda karşısına çıkan töre-birey uyumsuzluğunu kendi düzenlediği bir başka toyla aşmıştır. Çünkü han, toy vasıtasıyla törenin bir ilkesini

³ Bu kavram, yapısal dilbilimde birbirini izleyen iki ya da birçok birimin söz zincirinde birleşimi anlamında kullanılmaktadır.

simgesel araçlarla halkına hatırlatmıştır. Bu onun görevidir. Dirse Han da özellikle erkek evlat sahibi olmak için malından ikram ve ihsan etme anlamını taşıyan toyu düzenlemiştir" (Duymaz, 2020: 355). Böylelikle, Bayındır Han'ın gerçekleştirdiği törendeki en önemli amaç, Oğuz toplumunu Tanrı iradesine göre ve semantik karşıtlık ikiliği bakımından gruplandırmaktır. Bu gruplandırmanın temelinde Tanrı'dan gelen dua ve yine Tanrı'dan gelen beddua vardır. Yukarıda bahsedilen ilk törende Oğuz toplumunun vurgulanan olgular -Tanrı'dan gelen dua ve beddua- çerçevesinde "değerlendirildiği" dikkat çekmektedir. Yani Oğuzların yine iki gruba ayrıldığı görülmektedir: a. Tanrı duasına layık olanlar, b. Tanrı'nın kargışına denk gelenler. Dirse Han, düzenlenen ilk *toy*'da kendisinin "beddua grubu"na dâhil edilmesi olayını tehlikeli bir durum olarak kabul etmektedir. Bu durum, Oğuz toplumundaki bireyin biyolojik-fiziksel açıdan kendini kanıtlayabilmesi gerektiğini göstermekten ziyade, söz konusu bireyin mensup olduğu toplumun sosyal-hiyerarşik yapısındaki konumunu belirlemektedir. Dolayısıyla Dirse Han'ın sosyal-hiyerarşik yapının olumlu kutbunda yer alabilmesi için evlat sahibi olması veya artışı sağlaması gerekmektedir.

Bilindiği gibi mitolojik dünya görüşü açısından toplumun herhangi bir üyesinin çoğalmak eyleminde bulunabilmesi, olumlu bir işlev olarak değerlendirilmektedir. Şöyle ki, toplumdaki artışın sağlanması ile onun taşıdığı kozmik değerlerin de her zaman yaşatıldığına inanılmaktadır. Yani kozmik değerler, devinimsiz nitelikte olsa da onun taşıyıcıları -bireyler- yok olmadan ardı ardına oluşmaktadırlar. Bu husus, mitolojik düşüncede zaman ve mekânın kapalı, dairesel ve yinelenen nitelikte kabul edildiğinin sonucudur.⁴ Söz konusu kapalılığın veya yinelenme olayının bozulması ile kaosun ortaya çıktığı görülmektedir. Aynı mitolojik kaos, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Oğuzların düşüncesinde *Tanrı kargışına* hedef olmak gibi nitelendirilmektedir. Bu bağlamda zaman ve mekân olarak tanımlanan arketipsel nitelikli olguların Oğuzların düşüncesinde

⁴ Bayat, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki zaman-mekân birliği hakkında şu görüşü öne sürmektedir: "Dede Korkut Destanları uzun bir şekillenme merhalesi geçirdiğinden, orada kapalı mitolojik zaman ve mekânın spesifik elemanlarını (aynı şekilde bazı boylarda görülen masal zaman ve mekânının da özelliğini) inkâr etmeden, destanda, esasen, epik zaman-mekân birliğinin dominant durumda olduğunu söylemek gerekir. Epik zaman-mekân birliği bir taraftan tarihi istikametli, geri dönmez, reel niteliğe sahip tarihi zaman-mekân birliği ile diğer taraftan hayali alem, üç tabakalı dünya, geri dönerlilik, kendi çevresi etrafında devretme gibi özelliklere sahip mitolojik hronotop kategorisi arasında, ortada bir yer tutar" (2016: 105).

önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Bayındır Han'ın uyguladığı törensel sınıflandırma ile töre olgusunun da belirgin olduğu duyurulmaktadır. Dirse Han'ın evlat sahibi olamaması ise Oğuz töresinin gerektirdiği çoğalma olgusuna zıt bir husus olup, aynı zamanda devimselliği engelleyen etkidir. Kanımızca, Oğuzların düşüncesindeki kozmik değerlerin birbiriyle yakından ilişkili olan arketipleri, işlevselliklerini korumadıkları takdirde, Dirse Han, toplum üyesi olarak değişik ölçütlere göre de değerlendirilebilir. Ancak eposun ilk hikâyesi, Bayındır Han'ın uygulatmış olduğu sosyal-biyolojik değerlendirme ile başlamaktadır. Bu husus, sembolik biçimde de olsa *Kitap*'ta betimlenen Oğuzların düşüncesindeki zaman ve mekân kavramlarını kabul etmeye yönelik yaklaşımın mitolojik arketiplere göre gerçekleştiğini göstermektedir. Bayındır Han'ın yerine getirdiği törende ortaya çıkan dünya modelindeki zaman ve mekân dizgesi, *doğum* motifinin yapısıyla doğrudan ilintilidir. Üzerinde inceleme yapılan ilk boyun başlangıç formülündeki tematik yapı, ritüel nitelikli olup törenin karşılık ilkeleri arasındaki bağlantıları da içermektedir. Bir başka ifadeyle, *doğum* motifi, töre olgusunun simgesel unsurlarının düzenini yansıtmaktadır. Bu düzen, kapalı bir ritme bağlıdır. Bu açıdan tematik yapı da kapalı ve sıralıdır. Bunun hangi hususlara göre oluştuğunu görebilmek için tematik yapı, *Tanrı kargışı - Tanrı duası* semantik ilkesi bakımından aşağıda irdelenecektir.

Dirse Han'ın eşi, *doğum* formülüyle ilgili olan ve yukarıda bahsedilen ilk törenin devamı niteliğinde ortaya çıkan ikinci törenin girişinde *ulu toy eyle, hacet dile, dua etdür* (Gökyay, 2006: 27) deyişi ile bir öneride bulunmaktadır. Bu önerideki amaç, *Ola kim, bir ağzı dualının alkışıyla Tanrı bize bir yetmen iyal vere* (Gökyay, 2006: 27) isteğinin yerine getirilmesidir. Aynı zamanda, vurgulanan amaçta *Tanrıdan gelen kargıştan kurtulup Tanrıdan gelen duaya* kavuşmak eğilimi de vardır. Bu açıdan, Tanrı rızasına ermek niyetiyle şu şekilde bağışta bulunulur: *aç görse doyurdu, yalın görse donatdı; borçluyu borcundan kurtardı, depe gibi et yığdı; göl gibi kımız sağdurdy* (Gökyay, 2006: 27). Ulu toyun uygulanması ile söz konusu amaç da gerçekleşmektedir: *El getürdüler, hacet dilediler, bir ağzı dualının alkışıyla Allah Taâlâ bir iyal verdi, hatunu hamile oldu. Bir nice müddetden sonra bir oğlan doğurdu* (Gökyay, 2006: 27). “Destanlarda geçen bu kısımlar incelendiğinde, Oğuz Türklerinin evlat sahibi olmak için Tanrı'ya başvurdukları, dilek diledikleri ve bu dileklerin kabulünü sağlamak için birtakım ritüelleri gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu demektir ki Dede Korkut Kitabı'nda konu edilen Oğuz Türkleri doğa karşısın-

da çaresiz olduklarını kabul eder hâldedir ve Tanrı ve dua sosyal hayatlarının içerisinde önemli bir yer kaplamaktadır” (Baysal, 2015: 76). Vurgulanan törendeki formül ve basmakalıpların farklı biçimlerini eposun *Kam Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*’nda⁵ görebiliriz. Söz konusu üçüncü hikâyede Beyrek ile Banı Çiçek’in doğumlarıyla ilgili betimlenen törenlerin de *olağanüstü doğum* formülünün temelinde bulunduğu dikkat çekmektedir. Üçüncü hikâyede Bay Büre Beg’in erkek evlada sahip olabilmesi için yine *hacet dileme*’nin uygulandığı görülmektedir: *Böyle degeç kalın Oğuz begleri yüz göge tutdular, el kaldurup dua eylediler. Allahu Taâlâ sana dahı bir oğul versün, dediler* (Gökyay, 2006: 59). Bu *hacet dileme*, Bay Bican Beg için de uygulanmaktadır: *Kalın Oğuz begleri el kaldurdular, dua eylediler. Allahu Taâlâ sana da bir kız vere, dediler* (Gökyay, 2006: 59). Kaydedilen *hacet dileme*’lerden sonra Beyrek ve Banı Çiçek doğar. Bu hususta eposun birinci ve üçüncü hikâyelerine yansıyan merasimlerin aynı işlevsel-semantik sırada yer alan ritüeller olduğu söylenebilir. Bu durum, Bay Büre Beg’in söylevinde de net olarak görülmektedir:

Han Kazan, nice ağlamayayın, nice buzlamayayın? Oğulda ortacum yok, kardaşda kaderüm yok. Allah Taâlâ meni kargayupdur. Begler, tacum tahtum için ağlaram. Bir gün ola düşem ölem, yerümde yurdumda kimsem kalmaya, dedi (Gökyay, 2006: 59).

Yukarıda verilen örneklerden de görüldüğü gibi Oğuz toplumunda oğul ve kız evlatlara sahip olamama durumu Tanrı kargışına hedef olmak gibi algılanmaktadır. Aynı zamanda, erkek evlada sahip olamama durumu da çocuksuzluk olarak nitelendirilmektedir. Vurgulanan her iki durum tam olarak aynı semantik sırada yer almamaktadır. Bu husustaki semantik değerlendirme ritüel bağlamla doğrudan ilintilidir. Şöyle ki, Bayındır Han’ın uygulatmış olduğu sosyal-biyolojik değerlendirme töreninde Dirse Han, “beddua grubu”na dâhil edilmektedir. Söz konusu merasimin sınıflandırma ilkelerine göre kız evlada sahip olmak da Tanrının lütfudur. Bay Büre Beg ise erkek evladı olmadığı için kendisinin Allah’tan gelen kargışa hedef olduğunu düşünmektedir. Abdulla, bu hususta şu görüşü öne sürmektedir: “Diğer taraftan Pay Püre Bey’in çocuksuz olmadığını, onun da kızları olduğunu belirtelim. Beyrek, on altı yıllık esaretten döndükten sonra pınar başında bacılarıyla görüşür. Bu iki beyin ‘aile yapı’sını öğrendikten sonra Pay Püre Bey’in oğlan, Pay Piçen Bey’in ise sırf kız istemesini, ailelerinin cinsiyet bakımından ta-

⁵ Bu hikâye için bk. (Gökyay, 2006: 59-91).

mamlanmasını temin için bir arzu olarak değerlendirmek mümkündür” (Abdulla, 2012: 190). Araştırmacının öne sürdüğü görüşte, olayın ritüel bağlamda ve farklı mekan-zaman semantiği bakımından değerlendirildiği görülmektedir. Böylelikle, *Dede Korkut Kitabı*’nın ilk hikâyesindeki doğum motifi, net biçimli formül olması açısından ve devimsel niteliğine göre *Tanrı kargışı - Tanrı duası* karşıtlığına bağlıdır. Vurgulanan karşıtlık, doğum motifine yansıyan dünya modelinin en önde bulunan semantik zıtlığıdır. İvanov ile Toporov’un dünya modelindeki karşıtlıkları *ilk* ve *önemli* adıyla kategorilere ayırdıkları, *önemli* olarak kaydedilen karşıtlıkları ise *ilk* karşıtlıkların kesin sembolleşmeleri ve anlatım düzenleri niteliğinde tanımladıkları görülmektedir (İvanov ve Toporov, 1965: 63-64). Bu görüşe dayanarak *Tanrı’dan gelen kargış ve duanın*, *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*’nda betimlenmiş birinci merasimdeki dünya modelinin ilk karşıt olguları olduğu ve *Boğaç’ın doğumu* formülündeki faaliyetin Tanrı kargışından Tanrı duasına doğru genişlediği söylenebilir. Bu hususta Tanrı kargışının kaosu, Tanrı duasının ise kozmosu belirten karşıtlıklar olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, ilk tören, olumsuzluğu veya anti-yapıyı (kaosu) belirlemekte, ikinci tören kozmosun kurgulanışını veya olumlu değerlere sahip olmayı sağlamaktadır.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda Renk Simgeciliği

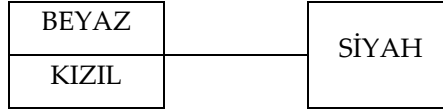
Bayındır Han’ın uyguladığı törenle ilgili olan ve ilk karşıtlık niteliğinde değerlendirilen olgu *-Tanrı’dan gelen kargışı ve duayı-* diğer karşıt olgular aracılığıyla gerçekleşmektedir. İlk karşıtlık ile anlamdaş nitelikte değerlendirilebilen diğer karşıtlıklardan türemiş unsurlar ise *Boğaç’ın doğumu* formülünün estetik figürleri olarak yansımaktadırlar. Söz konusu formülün semantiği, kaydedilen figürlerin devimselliği bağlamında izah edilmektedir. Yani doğum formülünün belirginlik kazanması ile vurgulanan figürlerin diziliş mantığı da anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *Boğaç’ın doğumu* olayında en önemli hususlardan birinin renk simgeciliği olduğu söylenebilir. Söz konusu simgecilik aşağıdaki parçaya yansımaktadır:

Hanlar hanı Han Bayındur yılda bir kerre toy edüp Oğuz beglerin konuklarıdı. Bir gün gine toy edüp atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdurmuşıdı. Bir yere ağ otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere kara otağ kırdurmuşıdı. Kimün ki oğlu kızı yok kara otağa kondurun, kara keçe altına döşen, kara koyun yahnısından önüne getirün, yerise yesün, yemez

ise dursun gitsün, demişidi. Oğlu olanı ağ otağa ve kızı olanı kızıl otağa kondurun (Gökyay, 2006: 25).

İlk törende renklerin semantik açıdan sıralanışı yer almaktadır. Bu törende dünya modelinin yapısının bulunduğu ve söz konusu sıralanışın dünya modeli unsurlarının kozmik etkileşim özellikleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Şöyle ki, dünya modelinin aynı sırasında yer alan unsurlar, birbirleriyle yer değiştiren veya birbirlerini işaretleyen unsurlardır. Bu açıdan kaydedilen semantik sıra, aynı zamanda anlamsal işaretlerin sırası olarak değerlendirilebilir. Bu husus, dünya modelinin diğer işaretlerinin de sırasını belirgin kılmaktadır. Görüldüğü gibi renklerin işlevsel simgeciliği, *Boğaç'ın doğumu* formülünün ritüel-mitolojik semantiğiyle doğrudan ilintilidir.

Oğuz toplumunda erkek veya kız evlada sahip olamama durumunun *sosyal ölüm* olarak nitelendirildiği dikkat çekmektedir. Bu açıdan yöneticilerin toplumun nüfus artışı sağlamak için çalıştıkları veya eylemlerde bulundukları söylenebilir. “Gelimplü gidimplü dünya, son ucu ölümlü dünya” (Gökyay, 2006: 38) niteliğinde tanımlanan Oğuz dünya modelinde hayatın *doğarak bu dünyaya gelmekle* başladığı ve *ölerek öteki dünyaya gitmek* ile son bulduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu dünya modelindeki yaşamın yinelenen bir süreçten ibaret olduğuna değinilmektedir. Yani Oğuz toplumunda çocuk sahibi olamama durumu, söz konusu sürecin dışına çıkmış eylem olarak algılanmaktadır. Kaydedilen *sosyal ölüm* kapsamında çocuk sahibi olamama durumu bulunmaktadır. Bu durumun semantik sırası, Oğuzlar tarafından siyah (*kara*) renk ile işaretlenmektedir. Vurgulanan siyah renk, ölümün simgesi olup hayat kutbuna karşı seçilen işarettir. Oğuzların dünya modelindeki hayat kutbunun -çoğalmanın- simgesel renkleri ise beyaz ve kızıl renkler olarak seçilmektedir. Söz konusu simgesellikten Oğuz dünya modelinin iç kurumu, bu kurum çevresinde gerçekleşen işlevi ve unsurlar arası ilintileri kaynaklanmaktadır. Bu hususun ilk hikâyedeki olaylarla doğrudan ilgili olduğu görülmektedir. Şöyle ki, *Boğaç'ın doğumu* formülü, Oğuz dünya modelinin tören ortamında gerçekleşen kurumsal unsurlarının sıralanışı niteliğinde ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, aynı işaretlere sahip unsurların düzüm mantığı, kaydedilen formülün artzamanlı işlevsel yönlerini belirgin kılmaktadır. Oğuz dünya modelindeki renklerin durumu aşağıdaki şemada net olarak görülmektedir:



Dikkati çeken husus, ölüm kutbunun tek unsurdan, hayat kutbunun ise çift unsurdan ibaret olmasıdır. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nda özellikle hayatı simgeleyen beyaz ve kızıl renklerin renk olgusunun karşıt anlam birimleri arasında karışık durumlar oluşturduğu görülmektedir. Bu bakımdan *Tanrı kargışı* siyah renk ile, Tanrı duası ise beyaz ve kızıl renklerle tanımlanabilir. Eposun üçüncü hikâyesinde betimlenen Bay Büre Beg karakteri, erkek evlada sahip olamama durumunu da *Tanrı kargışı* olarak kabul etmektedir. Bu husus, hayat kutbunun kendi içyapısındaki beyaz ve kızıl renklerin semantik karşıtlık oluşturduğunu göstermektedir. Kaydedilen unsurların karşıtlığı niteliğinde gerçekleşen tematik yapının işlevselliği ise ancak hayat-ölüm zıtlığından kaynaklanmamaktadır. Hayat kutbu, aynı zamanda karşıt olgularla betimlenmektedir (beyaz renk-kızıl renk, oğul-kız). Bu hususta *Boğaç'ın doğumu* ile ilgili olan törenin dünya modeline yansıyan hayat kutbu, *Tanrı duasının* içsel ikilisi olarak yer almaktadır. Yani hayat kutbunun semantik yapısında içsel bir ikiliğin olduğu görülmektedir. Bu oluşumun temelinde toplumun cinsi değerler bakımından tasnif edilişi bulunmaktadır. Oğuzların dünya modeli ise iki yönlü değil, üç yönlü bir oluşumdur. Bu husus, ancak Oğuzların dünya görüşüne uygun bir özellik olmayıp arkaik uygarlıklar için de özgün bir olaydır. Turner, ikiliğin her türlü şeklinin renk simgeciliği ile cinsi simgeciliğin temelinde bulunmasını, üç üyeli sınıflandırmanın bileşim bölümü olarak değerlendirmektedir (Turner, 1983: 86). Bu değerlendirmeye de dayanarak Oğuzların düşüncesindeki beyaz, kızıl ve siyah renklerin aynı zamanda toplumun sınıflandırılmasında uygulanan simgeler olduğu söylenebilir. Yani Oğuz toplumunun herhangi bir üyesinin kozmik açıdan tanımlanan mekândaki konumu ve statüsü, vurgulanan renkler aracılığıyla belirlenmektedir.

Bu çerçevede üç renkli çadır (*otağ*) figürleri de dikkati çekmektedir. Yukarıda örnek olarak verilen parçada beyaz otağın erkek evlat sahibi olanlara, kızıl otağın kız evladı bulunanlara, kara (siyah) otağın ise oğlu-kızı olmayanlara ayrıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Bayındır Han'ın kurdurduğu otağlar, Oğuz dünya modelini simgelemektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda betimlenen üç renkli otağların tümü, Oğuzların

üç yönlü yapı aracılığıyla algıladıkları Oğuz dünyasının modelidir. Bu model, hayat ve ölüm merasimleriyle ilgilidir. Söz konusu merasimler aracılığıyla kozmik değerlerle ilinti kurabilen topluluk üyeleri, bununla ritmik işlevleri yerine getirmekte veya kozmik dayanağa sahip olmaktadır. Şöyle ki, her bir topluluk üyesi, sahip olduğu değere (oğul ve kızlara, çocuksuzluğa) göre ritüel konum elde etmekte ve kutsal katmanın kozmik düzenine katılabilmektedir. Kozmik düzen ise mekân-zaman birliği bağlamında bireyin kozmik değer işaretine uygun olarak gerçeğe dönüşmektedir.

Görüldüğü gibi eposun üçüncü hikâyesindeki dünya modelinde kız çocuğa sahip olma durumu (kızıl renk ile işaretlenme) da *Tanrı kargışı* olarak kabul edilmektedir. Turner, kızıl rengin simgeciliğini karışık nitelikte değerlendirmektedir: “Kızıl renkli nesneler iki gruba aittir: onlar aynı zaman diliminde hem kötülük hem de iyilik getirebilirler” (1983: 82-83). Ritüel-mitolojik simgecilik bakımından kızıl ve kırmızı renkli nesneler, kızılın semantik sırasına ait olan unsurlardır. Eski uygarlıklarda olduğu gibi Oğuz dünya modelinde de kadın veya kız, kızıl rengin semantik sırasında yer almaktadırlar. Bu açıdan da üçüncü hikâyede Bay Büre Beg karakteri, kızlarının olmasına karşın kendisini *Tanrı kargışına* hedef olmuş bilmektedir. İlk hikâyede kız çocuğa sahip olanların *Tanrı duasına* layık oldukları görülürken, üçüncü hikâyede bu durumun *Tanrı kargışı* anlamında algılandığı dikkat çekmektedir. Bu husus, kızıl rengin karışık olduğunu, kızıl renkle işaretlenen kız figürlerinin ikili (iyi-kötü) simgeciliğini ve söz konusu figürlerin tematik yapının temelinde bulunduklarını göstermektedir. Kız figürlerinin karışık veya değişik nitelikte yansıması bunların algılanış biçimi ile ilintilidir. Şöyle ki, Tanrı iradesinin gerçekleştiği ilk törendeki kız figürü, *Tanrı duası*, *hayat* ve *beyaz* renk anlam birimleriyle aynı sırada bulunmaktadır. Bu hususa ilişkin olarak bağlaşımla okuyula birleşen aşağıdaki ikilikler de dikkat çekmektedir:

Tanrı duası

hayat

oğul

kız

beyaz

kızıl

kozmos

Tanrı kargışı

ölüm

çocuksuzluk

çocuksuzluk

siyah (kara)

siyah (kara)

kaos

Bay Büre Beg'in Tanrı'dan oğul dilemesi ile ilgili gerçekleşen dua töreninde türsel simgecilik yer almaktadır.

<i>erkek</i>	<i>kız</i>
<i>hayat</i>	<i>ölüm</i>
<i>beyaz</i>	<i>kızıl</i>
<i>beyaz</i>	<i>siyah (kara)</i>
<i>Tanrı duası</i>	<i>Tanrı kargışı</i>

Kaydedilen şemalarda kız-kızıl simgeciliğinin devimsel niteliği bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, söz konusu simgecilik tematik yapıyı oluşturabilme özelliği açısından dikkat çekmektedir. Kız-kızıl semantik sırası, çift karşıtlık ilkeleri arasında bulunan bir olgudur. Yani yukarıdaki ilk şemada -hayat kutbunun bulunduğu sırada- yer alan kız-kızıl olguları, diğer şemadaki ölüm kutbunun bulunduğu sıraya yansımaktadırlar. Kız figürünün törenlere karışık nitelikte yansımaları, bu figüre vurgulanan kutuplar arasında yer değiştirme imkânı tanımaktadır. Bu bakımdan kız figürü, motif oluşturabilme işlevi açısından ve dünya modelinin karşıt unsurları arasındaki ilişkileri geliştirebilme özelliğine göre dikkati çeken bir figürdür. Dolayısıyla kız figürü, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki devimselliği simgelemektedir. Yukarıda görüldüğü üzere *Boğaç'ın doğumu* formülünün başlangıcına yansıyan *Tanrı kargışı*, formülün sonunda *Tanrı duası* ile yer değiştirmektedir. Bu durumda kadın figürünün etkisiyle çatışma ortadan kalkmakta veya sorun çözülmektedir. Kadının eşine (Dirse Han'a) *ulu toy* düzenlemeyi ve *hacet dileme*'yi önermesiyle tematik yapıdaki olayların farklı mecralara yöneldiği görülmektedir.

Sonuç

Araştırmada *Dede Korkut Kitabı*'nın ilk hikâyesine (*Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'na) yansıyan doğum motifinin iki törenden ibaret olduğu, bu törenlerin *toy* adı ile betimlendiği vurgulanmış ve söz konusu toyların işlevleri çözülmüştür. Üzerinde inceleme yapılan törenlerin *Boğaç'ın doğumu* formülündeki kutupları oluşturduğu belirlenmiş, kaydedilen formülle ilgili olan bağlam ve unsurlar değerlendirilmiştir. Aynı zamanda, Oğuz toplumunun uygulanan ritüel nitelikli törenler sonucunda sosyal-biyolojik sınıflandırmaya maruz kaldığı ve iki gruba ayrıldığı tespit edilmiştir.

Araştırmada Oğuz toplumundaki töresel düzenin önemi üzerine görüş aktarılmış, erkek veya kız evlada sahip olamama durumunda ger-

çekleştirilen işaretleme eylemlerinden söz edilmiştir. Sonuçta siyah rengin kaosun simgesi, beyaz ve kırmızı renklerin ise çoğalmanın simgeleri olarak seçildiğine ilişkin hususlar irdelenmiş ve renk simgeselliğinin devimsel bir nitelik taşıdığı kanıtlanmıştır.

Kaynaklar

- Abdulla, K. (2012). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. (Çev. Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2016). *Mitten Tarihe Sözdən Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayburin, A. K. (1991). Kosmicheskiye Model. *Svod Etnografičeskikh Ponyatiy i Terminov*. Vyp. 4, Moskva: Nauka, 61-63.
- Baysal, N. (2015). Dede Korkut Kitabı'nda Dinsel Büyüsel ve Tabusal Uygulamalar Üzerine Bir İnceleme. *Milli Folklor*, 107, 72-82.
- Duymaz, A. (2020). *Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dedem Korkut Araştırmaları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- İvanov, V. V., Toporov, V. N. (1965). *Slavyanskije Yazıkovije Modeliruyuşie Semiotičeskie Sistemi*. Moskva: Nauka.
- Terner, V. (1983). *Simvol i Ritual*. Moskva: Nauka.
- Turner, V. (2018). *Ritüeller Yapı ve Anti-Yapı*. İstanbul: İthaki Yayınları.

SÖZLÜ KÜLTÜR VE GELENEK BAĞLAMINDA ZİYARET YERLERİNDE GÖRÜLEN UYGULAMALARIN İSLÂM ÖNCESİ VE SONRASI TÜRK İNANÇ SİSTEMİ İLE İLİŞKİSİ (ERZİNCAN ÖRNEĞİ)

Yusuf Kenan BEZGİN*

Giriş

Bir milletin geleneği içerisinde sözlü kültürü teşkil eden değerler *“yazılı kültürü oluşturanlara nispetle millet hayatında daha geniş bir katılımcı kabule sahiptirler ve bu nedenle bireylerin faaliyetleri üzerinde daha etkilidirler.”* (Yıldırım, 2016: 68). Bu değerlerin devamlılığı, değişim ve dönüşümleri içinde yaşadığı toplumun hayat şartlarına bağlıdır. Gerek günümüzde gerekse de İslâm öncesi Türk kültür hayatında, toplumun inanç yönünden ihtiyacını karşıladıkları için her sözlü kültür unsuru toplumun ihtiyaçlarına hizmet ettiği sürece bir şekilde kendini korur ve geliştirir.

Sözlü kültür, içinde yaşadığı toplumun ortak malı olan deneyimleri birtakım pratikler aracılığıyla şekillendirir ve yazılı metinden yoksun olduğu için de toplumun belleğinde yüzyıllarca gelişerek varlığını halkın hafızasıyla birleştirerek sürdürür. Zaman içinde deneyimler geliştikçe de daha ince bir ustalık kazanır (Ong, 2018: 55). Toplum hafızasında meydana gelen bu birikim ve birikimin gelecek kuşaklara aktarımında kullanılan anlatım biçimleri de çeşitlenerek varlığını sürdürür (Ersoy, 2009: 21).

Bir milletin günlük yaşantısında (dinî inanç sisteminde) kendine yer bulan her pratik, zaman içinde kendini yaşatan bir gelenek hâline gelir. Toplumun dinî inancına yönelik geleneğin herhangi bir unsurunu taşıyan pratiğin niteliği, toplum nezdinde değeri ne olursa olsun değişime uğrayabilir. Bu durum kaçınılmaz bir sonuçtur. Ancak çoğu zaman değişim yeni özellikleriyle topluma hizmet etmez. Çoğunlukla atalardan kalan geleneklere uygun bir şekilde topluma hizmet eder. Örneğin Türk-

*Araştırma Görevlisi - Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Sivas / Türkiye, ybezgin@cumhuriyet.edu.tr (Orcid ID: 0000-0002-9104-6930)

lerin kuşaktan kuşağa aktarmış olduğu atalar kültü, Anadolu'nun Türkleşme süreci içerisinde velî kültürüne dönüşmüştür ve türbe, yatır, adak ve ziyaret yerlerinde görülen pratikler atalardan kalan geleneklere uygun olarak şekillendirilmiştir. Dönüşüm ile birlikte şekillenen her türlü sözlü birikim de doğal olarak gelenekten bir parça hâline gelmiştir. Bu parçanın izleri etrafında şekillenen pratikleri ve sözlü geleneğin etkilerini ise Erzincan insanı üzerinde yaptığımız inceleme sonucu net bir şekilde gözlemlemekteyiz.

Dönüşüm altında yatan sebep ise bellek ile açıklanabilir. Çünkü *“yazılı kayıt imkânı olmayınca bilgi için insan belleğinden başka bir yer yoktur.”* (Assmann, 2018: 65). Bu durumda ise geçmişe dönük olaylar, bellekte olduğu gibi kalmazlar. Zamanın değişen şartlarına göre bireysel bellek, toplumsal bellek ile sürekli olarak yeniden örgütlenir. Toplumsal bellek aracılığıyla sistemleşen bireysel bellekte devşirilen bellek kodları da doğal olarak referansını geçmişten alır (Ersoy, 2009: 37). Ancak Assmann'ında (2018: 63-64) belirttiği gibi *“... Geçmişten alınan referans (ritüel bazlı) törenselliğe sahiptir ve kendiliğinden yayılmaz, hatta son derece özenli talimatlara bağlıdır.”* Netice itibarıyla ortaya çıkan yeni anlatıların ve pratiklerin izlerini eski Türk inanç sistemi içerisinde aramak kanaatimizce en doğru olandır.

Sözlü kültür unsurlarının izlerini eski Türk inançları içerisinde ararken başlangıç noktası olarak Türk kültür tarihinin günümüz için bilinen en eski yazılı¹ belgesi olan Orhun abidelerinde arayabiliriz. Geçmiş ile gelecek arasında köprü vazifesi gören bu abideler, taşlar üzerine aktarılmış ilk Türk tarihini, Türk töresini, Türk milletin dehasını, devletin ve milletin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını anlatır. Her yönüyle aydınlatıcı bilgilerde dolu olan bu yazıtlarda, Türk inanç sistemi bakımından yaratıcı, kut ve bilik verici olan Tengri, her şeyin üzerindedir.

Bu inanç sisteminde Tengri merkezde olmak üzere yaşadığımız çevrede onun yarattığı yardımcı ve koruyucu iyeler yer almaktadır. Adı geçen inanç sistemi içinde iyeler, gök ve yer iyeleri olmak üzere ikiye

¹ Her alan için sözlü kanıt kullanımı doğal olarak yazılı kanıt önceler çünkü konuşma yazıyı önceler (Caunse, 2001: 17). Başlangıçta, toplum hayatında yer alan bütün gelenekler sözlü ortamın eseridir. Bu ortamın içerisinde meydana gelen gelişmeler yazılı ortamın doğmasına neden olmuştur. Bu sebeple, sözlü ve yazılı kültür ortamı içerisinde yer alan kültürün unsurlarını, kendi hususî durumlarını dikkate alarak incelemek ve değerlendirmek gerekir (Yıldırım, 2016: 66).

ayrılmaktadır. Gök, güneş, ay, yıldızlar gök iyelerinden sayılmaktadır. Yer iyeleri de kendi arasında ikiye ayrılmıştır: 1. Taş, kaya, tepe ve dağ, yer, su, ağaç, orman iyeleri; 2. Ev, ocak, od/ateş iyeleri (Kalafat, 2006: 17-91).

Kutsal olma, herhangi bir şeyin dinî bir form kazanmasında temel bir ölçüt olarak değerlendirilebilir. Kutsallığın, insanlık tarihi boyunca değişik şekiller altında tezahür ettiği ve yaşandığı dikkate alınır ise ziyaret olgusunun da kutsalın yaşanması ve tezahür biçimi olarak ortaya çıktığı görülür. Kutsallık düşüncesinin mekân bazında tezahür şekillerinden birinin ziyaret yerleri olduğu ifade edilebilir (Yıldız, 2013: 880). Yurdumuzun pek çok yerinde olduğu gibi Erzincan ili ve çevresinde de halk, türbeleri, mezarları, mukaddes saydığı ağaç, taş, dağ, ateş ve su gibi unsurları çeşitli pratikler ile ziyaret etmekte ve bu pratiklerin kaynaklarının nereden geldiğini çoğunlukla bilmeden İslâm inancı adı altında yaşatmaktadır.

Bu çalışmada, kaynak taraması ve tarafımızca derlenen bilgiler ışığında Erzincan bölgesinde bulunan ziyaret yerleri etrafında gerçekleştirilen pratiklerin izleri, sözlü kültür ve gelenek bağlamında İslâm öncesi ve sonrası Türk inanç sistemi içinde aranacaktır.

Sözlü Kültür ve Gelenek Bağlamında Ziyaret Yerlerinde Görülen Uygulamaların İslâm Öncesi ve Sonrası Türk İnanç Sistemi ile İlişkisi (Erzincan Örneği)

Günümüzde, “halk dini” veya “halk dindarlığı” söz konusu olduğunda, sadece geniş kitlelerce kendilerine olağanüstü güçler veya hâller atfedilerek kutsal bilinen ve bu bakımdan çeşitli dilek ve amaçlarla ziyaretlere konu teşkil eden adak ve ziyaret yerleri etrafında oluşan dinî kültür ve dindarlık boyutu yer almamaktadır. Bu duruma büyüsel inanış ve uygulamalar yahut “halk inanmaları ve âdetleri” gibi hususlar da dâhil olmakta; bu bakımdan da en genel çerçevede değerlendirildiğinde, Müslüman Türk dindarlığı egemen formu altında daha çok sözlü kültüre dayalı güçlü bir tür “halk dindarlığı” olarak karşımıza çıkmakta ve velî, eren, evliya, ermiş, zahit, âlim, sofı, seyyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan kimselerin yattıkları yerler olarak bilinen yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli birer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek ve amaçlara konu olmaya devam etmektedirler (Günay, 2003: 7).

Erzincan ilinde yaptığımız araştırmalarda² çekim merkezi olarak toplam 65 ziyaret mekânı tespit edilmiştir. Bu ziyaret yerlerinden 3 tanesi hakkında yeteri kadar efsane, memorat, menkıbe ya da hatıraya rastlanılmamıştır. Ancak ziyaret yerlerinin tamamında çeşitli pratiklerin yapıldığı gözlemlenmiştir. Çekim merkezi olarak kutsal mekân oluşumu velî kültüne bağlı gerçekleşmektedir. Konu hakkında görüş bildiren Ahmet Yaşar Ocak (1984: 6) göre bir velînin kült konusu olup olmadığını anlamak için şu üç unsurun ziyaret yerlerinde bulunması önem arz etmektedir:1. Velî adına yapılmış bir mezar veya türbenin yahut kendisinden kalan, kaldığına inanılan bir kısım eşyaların bulunması,2. Söz konusu mezar, türbe veya eşyanın, meselâ bazı dileklerin gerçekleşmesi, hastalıkların tedavisi gibi herhangi bir maksatla ziyaretlere ve bunlar esnasında adak ve kurbanlara sahne olması,3. Dua mahiyetinde olarak velî ile ilgili ve onun adı geçen birtakım sözlerin mevcudiyeti.

Bize göre kutsal mekânın çekim merkezi olarak sürekliliği devam ettirebilmesi için salt anlatımların yanında ritüellerin de gerçekleştiriliyor olması gerekir. Zira ziyaret yerleri hakkında tek başına efsane, menkıbe ya da kişisel eşyalar anlatılsa da araştırma sahamızda kültürün devamlılığını sağlayamadığı ziyaret yerleri (İskender Baba, Midilli Baba ve Yakup Halife gibi) mevcuttur. Netice itibarıyla herhangi bir ziyaret yerine dair ait anlatılar halk arasında dolaşabilir, hatta bu anlatılar ziyaret mekânını kutsallaştırabilir ancak etrafında çeşitli ritüellerin gerçekleştirilmediği ziyaret yerleri çoğunlukla devamlılığını sağlayamamaktadır.

Atalar Kültünün Erzincan'da Bulunan Ziyaret Yerlerine Yansıması

Osmanlı imparatorluğunun kuruluş yıllarında Anadolu'daki uç beylikleri, medenî bir hayatın kaynağı olan Türk ve İslâm dünyasının her tarafından gelmiş her zümreden ve meslekten adamlarla doluydu. Bunlar arasında özellikle Alpler (kahraman, muharip manasına) veya Alp Erenler nâmı altında zikredilen ve daha İslâmiyet'ten önceki bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilâta mensup Türk Şövalyeleri bulunmaktaydı. Ahıyânı Rum yani Anadolu Ahileri ile Horasan Erenleri de denilen Abdalân Rum ismini taşıyan ve bilhassa Türkmen kabileleri arasında İslâmlaştırma faaliyetlerinde bulunan ve umumiyetle Osmanlı Padişahlarıyla bütün harplere katılmış erenler, (Barkan,2015: 9) Anadolu insanın hâmîsi hâline gelmişlerdir.

² Bk. (Bezgin, 2019).

Geldikleri coğrafyaya oranla halk nezdinde Horan Erenleri olarak adlandırılan velîlerin sağlıklarında göstermiş oldukları birtakım kerâmetler, atalar kültürüne bağlı olarak beraberinde derin bir saygı, çeşitli pratikleri ve sözlü kültüre dayalı halk anlatılarını getirmiştir. Bu durum ise ziyaret inancının daha da canlılık kazanmasına yol açmıştır.

Erzincan ilinin her bir köşesinde bulunan ziyaret yerlerine baktığımızda özellikle de Horasan Erenleri adı verilen zâtların, yöre halkı nazarında oldukça mühim bir yere sahip oldukları görülür. Acepşir Gazi, Hıdır Sultan Abdal, Sivri Baba, Kara Baba, Yakup Halife, Şeyh Hasan El Kirzi, Süleyman Sırrı, Koçu Baba, Oklu Baba yöre halkı arasında Horasan Erenleri olarak bilinir.

Günümüzdeki bazı değişik tezahürlerine bakılacak olursa atalar kültürünün çeşitli İslâm öncesi Türk toplulukları arasında en köklü, en güçlü ve en eski inançlardan biri olduğu söylenebilir. Hatta en eski Çin kaynakları bize Doğu Türklerinin kurban sunmak üzere her yıl atalarının mağara mezarlarını ziyaret etmek gibi bir geleneğe sahip olduklarını aktarırlar (Roux, 2011: 36).³

İslâmiyet'ten önceki dönemde isimleri ister kam, ister baksı, ister bahşi, ister oyun, ister baba veya ata olsun, İslâmiyet'ten sonraki dönemlerde zaman zaman aynı adla (baba, bab, ata, bahşi) zaman zaman da yeni tanışılan kültür çevresinden alınan ödünçleme kavramlar ile (şaman, evliya, aziz, şeyh, derviş, vb.) adlandırılmışlardır (Çetin, 2007: 70-71). Türk milli kültürünün mitlerinden bir olarak düşünebileceğimiz bu şahsiyetler, sadece keramet ehli yatırlar olarak düşünülmemelidir (Güzel, 1991: 57). Türbe, yatır veya kabir ziyaretlerinde dinî usul, Türklerin bu topraklara getirdikleri eski inanç sistemlerinin hatıralarını da taşımaktadır.

³ Genellikle Altay kavimlerinin dinî inançları üzerindeki araştırmalarıyla öne çıkan Jean-Paul Roux, eski Türklerin dini ile yakından ve derinlemesine ilgilenmiş, bu konuda pek çok yayın yapmıştır. Onun, fikirlerini daha çok Orhun Kitabelerine dayandığı görülür. Ona göre eski Türklerin dini bütünüyle Şamanizm değildir; geniş ölçüde Gök Tanrı kültürüne, ona tâbi yer ve nihayet atalar kültürüne bağlı bir inanç sistemidir. Bk. (Ocak, 2005: 58). Konu ile ilgili benzer bir görüş de Kafesoğlu'na aittir. Eski Türklerin dini, tabiat kültleri, atalar kültü ve Gök Tanrı dini olarak üç ana kısımdan oluşmaktadır. Bk. (Kafesoğlu, 2011: 290-300). Eski Türk inanç sistemi arasında kült olarak önemli bir yere sahip olan "Ateş-Ocak, Su, Ağaç, Dağ ve Atalar kültü" örneklerini burada çoğaltmak yazının sınırlarını aşacağından az örneklerle yetinilmiştir. Ziyaret yerlerinde görülen ateş kültü, kendini mum yakma şeklinde gösterdiğinden tekrara düşmemek adına konu dışında bırakılmıştır.

Araştırma sahamız olan Erzincan ilinde velî, ulu, baba, evliya, ermiş ya da Allah dostu gibi isimler ile anılan insanların yattıkları mekânlar etrafında şekillenen inancın temelinde de “atalar kültü” yatmaktadır. Hatta halk arasında dilden dile dolaşan Ölmüşlerinin Ruhuna Değsin”, “Ölmüşlerinin Canına Değsin” gibi deyimlerin de kaynağını aynı külte bağlamak mümkündür.

Atalar kültürüne bağlı olarak bu tür kişilere yöre halkı tarafından çeşitli unvanlar verilmiştir. 20 tane baba, 5 tane efendi, 7 tane dede, 2 tane gazi, 4 tane şehit, 9 tane hazret, pir, şeyh ve seyyid unvanları verilmiş ziyaret yerleri tespit edilmiştir.

Baba

Yesevîlik tarikatının AhmedYesevî'nin etkisi ile ata kelimesi ile bağlı olarak, “Baba” ve bunun kısaltılmış şekliinden başka bir şey olmayan “bâb” tabirinin Türkler arasında geniş ölçüde yayılmış olduğu göz önüne alınırsa, kelimenin ifade ettiği anlamın etkisi daha net anlaşılır. Her ne kadar Barthold, Arapça kapı manasına gelen “bâb” kelimesinin Türkistan’da İslâm dinini aktaranlara verilen bir unvan olduğunu iddia ederse de, bunu kanıtlayacak herhangi bir vesika yoktur (Güzel, 1991: 23). Erzincan ili ve ilçelerine bağlı belde ve köylerde tespit ettiğimiz “Baba” unvanlı ziyaret yerleri aşağıdaki gibidir.

Terzibaba, Leblebici Baba, Hacı Mehmet Baki Baba, Salih Baba, Kara Baba, Ulubaba, Kümbet Baba, Dudu Baba, Aziz Baba, Ciminli Baba, Ak Baba, Oklu Baba, Üzerlik Baba, Sofu Baba, Koçu Baba, Midilli Baba, İskender Baba, Ali Baba, Gözcü Baba ve Sivri Baba.

Efendi

Molla Mehmet Efendi, Evliya Efendi, Cafer Efendi, Hasan Efendi, Müderris Mehmet Efendi.

Dede

Arap Dede, Dede Paşa Bayburdi, Boro Dede, Doğan Dede, Mustafa Dede, Mehmet Dede, Ali Haydar Dede.

Şeyh, Hazret, Seyyid, Pir

Terzibaba Hazretleri, Pir-i Sâmi Hazretleri, Şeyh Muhammed Beşir Erzincan-î, Pir Muhammed Bahaeddin Erzincan-î, Şeyh Karpuz, Seyyid Sinan, Şeyh Seyyid Hasan El Kirzi Hazretleri, SeyyidAbdurrahim Reyhan Hazretleri, Molla Pir.

Gazi ve Şehit

Sultan Melik Gazi, Acepşir Gazi, Kırk Şehit, Ali Cerrah, Koca Leşker.

Bu dünyadan göç etmiş atalara saygı ve onların ruhları için çeşitli kurbanlar sunma inancı Türk düşünce sisteminin en önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Atalar kültü özellikle patriarkal aile tipinin hâkim olduğu toplumlarda görülen bir inanç olaydır. Buna göre, ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının bu dünyada kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı, onlara karşı duyulan minnet hissi, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır (Güngör, 2002, C.3: 467). Tüm bunların yanında atalar kültürüne bağlı olarak bu dünyadan göç eden saygın ataların ruhu ve buna bağlı olarak da mezarı kült konusu olabilmektedir. Kanaatimizce ziyaret yerlerinde şifa amacıyla mezara yönelik yapılan pratikler (mezar toprağıyla ağzı çalkalama, vücudun ağrıyan yerlerine mezar toprağı sürme, mezar toprağını eve götürme vb.) ata ruhu ile bir bağlantılıdır.

Dağ Kültünün Erzincan'da Bulunan Ziyaret Yerlerine Yansıması

Dünyanın merkezi, Orta Asya halklarının inanç sisteminde “dünyanın göbek deliğinden” gökyüzüne yükselen heybetli demir bir dağ yer alır. Abakan Tatarları bu dağa (Demir Dağ) adını vermişlerdir (Harva, 2015: 44). Demir ve bakır dağlar Türk mitolojisine göre bir nevi yer yüzünün temel direkleridir (Ögel, 2014: 68). Bu nedenle dağlar ritüellerin yapıldığı mekân olarak bilinirler. Merkez her zaman kutsal bir görev üstlendiği için dağlar ve orada olan her şey de kutsanmış olarak kabul edilir.

Altaylı Şamanist boyların bütünü kutsal bir dağı bulunmasıyla beraber hepsi için Altay dağları ortak kültürdür. Abdülkadir İnan'ın aktarmış olduğu bilgiye göre; Şaman ayini her ne maksatla yapılırsa yapılsın kamın dua ve ilahilerinde, bir ruh-tanrı sıfatıyla kam, Altay'a hitap eder, yalvarır, ondan medet umar. *Bu kurbanım mukaddes ve ulu Altay'aulaşsın, onun karar vereceği yere (yargı yerine) bağlansın. Güttüğümüz davayı halledecekmi? bereket ve refah bize verecek mi? Bu kurbanım her engeli aşarak ulu ve mukaddes Altay'a ulaşsın* (2017: 46).

Erişilmezliği, ululuğu ve yüksekliği ile dikkat çeken dağlar, defin merasimlerinin yapıldığı kutsal mekânlardır. Kutsal olan bu mekâna ölen şamanlar, büyük işler başarmış kimseler ve Tengri tarafından ve-

rilmiş kut sahibi kağanlar defnedilir. Ögel'in aktardığına göre *"Eski Türklerin inanç sisteminde gökte oturan tanrıya, yeryüzünde en yakın yerler yüksek dağ başlarıdır. Bu nedenledir ki büyük ölülerin mezarları genel olarak dağ başlarında yer alır"* (Ögel, 1988: 763). Kutsallık atfedilen bu mekânlar-da, sözlü kültür dönüşümünü örneklerine çok kere rastladığımız geçmi-şin tamamlayıcı bir versiyonu olarak dağ ve tepebaşlarında görülen zi-yaret yerlerinde tamamlamıştır. Velîlerin bu kutsiyeti kazanmalarında sağlıklarında göstermiş oldukları birtakım olaylar ya da haklarında an-latılan menkıbeler etken olarak görülebilir. Gözlemlediğimiz kadarıyla Erzincan halkı nazarında dağ veya tepebaşlarında bulunan velîler, ilde bulunan diğer ziyaret yerlerine oranla daha fazla ziyaretçi çekmektedir. Öte yandan anlatılan menkıbelerin bir bölümü yazılı kültüre erişemedi-ği için hikâyesi unutilan ziyaret yerleri de mevcuttur. Örneğin şehir merkezinin kuzeyinde Kurtilek köyünün yukarısında bulunan Kırklar Tepesinde kırk şehidin yattığına ve bu kırk şehidin her birinin kırk gö-zezi olduğuna inanılır. Şehitlerin nerede yattıkları ve nasıl şehit oldukla-rı bilinmediği için bu tepe bugün ziyaret edilmemektedir. Büyük olası-lıkla bölgede bir savaş meydana gelmiş ve bir şekilde kerametın gerçek-leşmiş olması nedeniyle bölge kutsallığını korumuştur.

Yüksek dağ veya tepebaşlarında bulunan diğer ziyaret yerleri şöy-ledir: 1. Kemah ilçesine bağlı Kayabaşı köyünde, Sivri Baba ziyareti. 2. Çayırılı ilçesine bağlı Büyükyayla köyünde, Boro Dede ziyareti. 3. Çayırılı ilçesine bağlı Başköy köyünde, Hasan Efendi türbesi. 4. Erzincan merke-ze bağlı Girlevik köyünde, Kırklar ziyareti. 5. Erzincan merkeze bağlı Kurutilek köyünde, Kırklar tepesi. 6. Erzincan-Erzurum karayolunun kenarında yer alan Tercan ilçesine bağlı Yaylacıkköyünde, Doğan Dede türbesi. 7. Üzümlü ilçesi köy tepesinde, Şeyh Karpuz Ziyareti. 8. Erzincan il merkezi ile Çayırılı ilçe merkezi arasında uzanan keşiş dağın tepe-sinde, Aygır gölü ziyareti. 9. Tercan ilçesine bağlı Doluca köyünde, Der-viş Ali ziyareti. 10. Tercan'ın güneybatısında merkeze 4 km. uzaklıkta olup, Koroğlu kayaları diye adlandırılan mevkide, Livağa ziyareti. 11. Tercan ilçesine bağlı Çadırkaya köyünde, Oklu Baba ziyareti. 12. Tercan ilçesine bağlı Gökpınar köyünde, Oğul veren ziyareti. 13. Otlukbeli ilçesine bağlı Ördekhacı köyünde, Mustafa Dede ve Mehmet DedeTürbesi. 14. Kemaliye ilçesine bağlı Başpınar köyünde, Koçu Baba ziyareti. 15. Kemah ilçesinin 3 km. kadar doğusunda yer alan mezarlıkların bulun-duğu hâkim bir tepede bulunan Kelem Yakup ziyareti (Bezgin, 2019: 167).

Dağ ve tepebaşlarında bulunan bu ziyaret yerlerinin tamamında çeşitli dileklerin gerçekleşmesi için kurban kesilmekte, hatta yılın bazı günlerinde toplu ziyaretler gerçekleştirilmektedir. Örneğin Erzincan'ın Kemah ilçesine bağlı eski adı "Terkiloh" yeni adı Kayabaşı köyünde bulunan Sivri Baba ziyaretine her yıl Haziran ayının yirmi beşinde toplu olarak ziyaretler yapılmaktadır. Ziyaret yeri halk arasında mühim bir öneme sahip olacak ki velînin yattığı tepe velî ile bütünleştirilerek Sivri Baba Tepesi olarak anılmaktadır.

Ağaç Kültünün Erzincan'daki Ziyaret Yerlerine Yansıması

En ilkel dinlerden kitabî dinlere kadar bütün inanç sistemlerinde kendine yer bulan ağaç, kutsalın sembolü olarak bütün dünya kültürlerinin merkezinde yer alır. Doğumdan başlayarak ölüme kadar hayatın her evresinde, doğa ve doğa olaylarında karşımıza çıkan ağaç, eski Türk inanç sisteminde Tanrı'yı sembolize eder⁴ (Ergun, 2004: 81). Örneğin efsanelerin ve destanların çoğunun ağaç kültürünün izleriyle dolu olduğunu aktaran Ögel, Yakut Türklerine ait Er-Sogotoh⁵ destanında ilk insana hayat ağacının yardım ettiğini ona yol gösterdiğini belirtir (2014: 108-111). Altay Türkleri arasından derlenen "Yaratılış Efsanesi"nde de, Tanrı yeryüzünü yarattıktan sonra dalsız budaksız bir ağacın bittiğini görür. Ağaçtan dokuz dalın bitmesini, bu dokuz dalın kökünden dokuz kişinin türemesini ve bunlardan dokuz ulusun meydana gelmesini ister (İnan, 2017: 12-13).

Kur'an-ı Kerim'de ise ağaç, "secer veya secere" ifadesiyle 25 yerde kullanılmıştır. Kökü yerin derinliklerine sağlam bir şekilde yerleşmiş, gövdesi ve dalları gökyüzüne doğru yükselmiş her zaman meyvesini veren güzel bir ağaca benzetilir (İbrahim Suresi, 24-25). Kötü sözün misali de kökü yerin derinliklerinden sökülmüş, ayakta duramayan kötü ağaca (İbrahim Suresi, 26) benzetilmiştir. Tüm bunların yanında hurma,

⁴ Türkler, Tengri(gök tanrı) adını, göze ulu bir ağaç gibi büyük görünen her şeye takarlardı. Bunu dışında Oğuz Kağan, av sırasında bir gölün ortasında bir ağaç görür ve bu ağacın kovuğunda tanrısal kaynaklı bir kız görür. Onunla evlenir ve kız kendisine üç oğul verir. Ağacın bu kovuğu, Uygur anlatılarında "dal"a benzer: Bir ağaç üzerinde oluşan budak dokuz ay dokuz gün sonra yarılmakta ve beş çocuk dünyaya gelmektedir. Her ne kadar buradaki amaç belliyse de, ağaca düşen ışığın devreye girmesi gök ile olan bağlantıyı çağrıştırmaktadır. (Roux, 2011: 25-26).

⁵ Bu destan içeriğinde hayat ağacı ile ilgili bütün bilgileri barındırır. Bunun yanında ilk peygamber Hz. Âdem motifinden esinlenerek oluşturulmuş bazı kısa anlatılar da mevcuttur. Bk. (Harva, 2015: 58-60).

nar, incir ve zeytin ağaçları da Kur'an-ı Kerim'de geçen mübarek ağaçlardır.

Gerek eski Türk inancı ve bu inancın etkileşime girdiği diğer dinler gerekse de İslâmiyet'in etkisiyle Türk insanı kutsal ağacın (kayın) oluşumu ile kendi hayatı arasında bir bağ kurarak yaşadığı her coğrafyada ağacı zengin bir şekilde kullanmıştır. Başlangıçta Tanrı ve kağanlığın yansması iken sözlü kültür aracılığıyla çeşitlenerek (hükümdarlığı, ataları, sülâleleri, boyları, vb.) temsil etmiş çeşitli yapılara, halı-kilim gibi unsurlara motif olarak işlenmiştir. Bununla da kalmayıp “Orta Asya’dan Anadolu’ya kadar ağaç kültünün tespit edildiği hemen hemen her yerde ağaç-evliya münasebetine rastlanılmıştır” (Ocak, 2005: 138). Özellikle evliya mezarların başlarında görülen ağaçlara atfedilen kutsiyetle birlikte ağaçlar ziyaret yeri ile bütünleştirilmiştir.

Ahmet Yaşar Ocak, tarih boyunca “ağaç” ve “evliya” arasında kurulan ilişkiye dikkat çekerek, ağaç yanlarında bulunan mezarlıklar ve evliyalar arasındaki bağlantıyı şu şekilde açıklamaktadır (1983: 93):

1. Bazı ağaçların sadece bir türbe yanında bulunmaları onlara kutsallık verilmesine neden olmuştur. Bu durumda ağaç yanındaki türbe gerçektir.

2. Ağacın yanındaki mezar, zaten eskiden beri kutsal olarak kabul edilen ağacın kutsallığı ile zamanla kutsallık kazanarak türbe kimliğine girebilir. Oysa başlangıçta hiçbir özelliği olmayan bir mezardır.

3. Bazı ağaçların yanında hiç türbe olmamasına rağmen kutsal sayıldıkları görülmektedir. O hâlde bu durum, şöyle yorumlanabilir: Ya orada eskiden bir türbe vardı ya da bir evliyanın ruhunun ağaçta yaşadığı düşünülebilir.

Erzincan ilinde ziyaret yerleri etrafında görülen ağaçlar, ziyaret yerleri ile bütünleşmiş olmasının yanı sıra tek başına kutsal sayılmış ağaçlara da rastlanılır. Ziyaret yeri ile bütünleştirilen ağaçlar çoğunlukla mezarın hemen yanı başında veya yakınlarında bulunmaktadır. Yöre halkı bu tür ağaçları kutsal olarak sayar ve onlara zarar vermekten kaçınmaktadır. Bu durumun en güzel örneği Erzincan iline bağlı Binkoç köyünde halk arasında “Acepşir Gazi” olarak bilinen Sultan Seydi türbesinin yakınlarında bulunan ardıç ağaçlarıdır. Anlatıya göre: Acepşir Gazi’nin şehit olduğu yerde askerleri de ardıç ağacına dönüşür. Zaman sonra bölgenin yakınlarında bulunan Fırat Nehrine bir köprü yapılması icap eder. Bölgeye yakın olduğu için Acepşir Gazi’nin bulunduğu yerdeki ağaçlar kesilip köprü yapılır. Ertesi gün köprüünün yerinde olmadığını kesilen ağaçlarının da

yerinde olduğunu görülür. Yöre halkı arasında bölgede bulunan ağaçları yemek yapmak, çay demlemek için kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur ancak ağaçların kesilmesi, eve götürülmesi ya da başka amaçlar için kullanılması durumunda bazı sıkıntıların da beraberinde geleceğine inanılır (Bezgin, 2019: 164).

Erzincan iline bağlı Tercan ilçesine 4 km. uzaklıkta “Livağa” olarak bilinen ziyaret yeri her yıl çevre halkı tarafından ziyaret edilir. Orada bulunan mezarın çevresindeki ağaçlara ip ve bez bağlarlar. Ziyaret yerinin dikkat çeken bir özelliği orada bulunan ağaçların kesilmemesidir. Zira kesip götürenler iflah olmayacağına inanılır.⁶ Vaktin birinde Kargın köyünden burayı ziyarete gelenler bu ağaçlardan alıp gittikleri esnada Tuzla Çayı’nın taşıdığını, geçemeyeceklerini anlarlar. Ağaçları yerine bıraktıktan sonra çaydan geçtikleri (Kara, 1994: 28) anlatılan rivayetler arasındadır.

Su Kültünün Erzincan’da Bulunan Ziyaret Yerlerine Yansıması

Yer-su inanışları bağlamında toprak ve su yan yana zikredilmektedir (İnan, 2020: 491). Bu anlamda toprak, canlıları içerisinde barındıran ve besleyen, yaşam mekânı sağlayan, koruyucu olan; su ise yaşam iksiri, (Oymak, 2010: 36) bereket ve gücün kaynağıdır. Hayatın devamlılığı sağlayan su, Verbitski’nin derlediği Altay Yaratılış Destanı’nda şu şekilde geçmektedir (Ögel, 2014: 465):

*“Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer
Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!”*

Türk yaratılış mitinin kaynağı olan su, Türk geleneğinin köklerini tutan en büyük temeldir. Bunun için Göktürkler, Yer-su yani yer ve sular inanışına büyük bir değer vermişlerdir. Onu mukaddes kılmış ve ona kişilik vermişlerdir (Ögel, 2014 CII: 409). Yer-su terimiyle ifade edilen tabiat kültü, büyük imparatorluklar zamanında gelişimine devam ederek vatan kültü derecesine kadar yükselmiştir. Bunu Orhun yazıtlarından anlamak mümkündür. Göktürklerin “ıduk yer-sub” (mukaddes yer-

⁶ Birey, toplumsal cezadan ya da genel kanıdan korktuğu için uymaz tabuya. Ona karşı gelmeye çekinir; bu kısmen, tanrının ya da iye ruhlarının isteğiyle gelecek olan cezanın kendisi için kötü sonuçlar doğuracağından korktuğu içindir ama öncelikle kendi kişisel sorumluluğu ve vicdanı bunu ona yasakladığı içindir. Kuşkusuz özel yasağı çiğnemek geleneğe göre dehşet verici ve tiksindirici diye damgaladığı sürece bu davranış, nispeten toplumun etki hanesine yazılmalıdır. Lakin davranış etkisini bireyde ve bireyin belleğinde sürdürür. Dolayısıyla tabu, ne saf toplumsal, ne de saf bireyseldir; ikisinin karışımıdır (Malinowski, 1990: 47). Tabuyla ilgili ayrıca bk. (Yolcu, 2014).

su) ile dile getirdikleri kavram, hem koruyucu ruhları hem de vatani temsil etmiştir. Vatanın korunmasında yer-su ruhlarının rolü Tonyukuk yazıtında, Göktürk vatanına saldıran düşmanlar, tanrı Umay ve yer-su ruhlarının yardımıyla gafil avlanarak basılmışlardır (İnan, 1976: 30-31). Yine kitabelerden anlaşıldığına göre “*yer-su kültü, VIII. yüzyılda Türklerde devletin resmî kültlerinden biri olmuştur*” (İnan, 2020: 491).

Yer-su ruhları merhametli ve koruyucu ruhlar oldukları için, Eski Türk inançlarında mukaddes su kavramı içine, akıntılı olan bütün sular, ırmaklar, dereler ve pınarlar girmektedir (Oymak, 2010: 40). İslâmiyet’in kabulünden sonra su, kaynakları çeşitli pratiklerle ziyaret yerlerine konu olmuş dilek pınarı, süt pınarı, dede suyu gibi isimlerle anılarak (Günay, 2003: 12) yaratılıştaki kutsiyetini sürdürmüştür.

Eski Türk inanç sistemi içerisinde her suyun bir iyesi olduğu inancıyla çocuksuz kadınlar, kurumuş ırmaklara sücû(şarap) saçmak niyetiyle, o ırmakların koruyucu iyelerini memnun etmeye çalışır, onların desteği ile çocuk sahibi olacaklarına inanırlardı (Kalafat, 2006: 70). Bu bakımdan su bereketi temsil etmektedir. Nitekim çocuksuz olan kadınların bir bereket unsuru olarak gördükleri su kenarlarında suyun sahibinden yani iyesinden yardım istemeleri bundandır (Çiçek, 2021: 240).

Anadolu coğrafyasının birçok yerinde ziyaret fenomeni çerçevesinde etkisini hissettiren su kültü, Erzincan ili özelinde bilhassa Alevî-Bektaşî kesime mensup vatandaşlar arasında büyük önem taşımaktadır. Zira dede mezarlarının yanında kutsal kabul edilen sular bulunmaktadır. Bu tür ziyaret mekânlarında,

kutsal ile temas genellikle su, ağaç ve toprakla sağlanmaktadır. Su kültüne bağlı olarak kutsalla bütünleşme ve koruma sağlama çoğu zaman içilen veya vücuda sürülen su ile gerçekleştirilir. Söz konusu su kaynakları kutsiyetlerini bazen bir dede, baba, veli veya şehit ile irtibatından, bazen bir ağaç, taş, tepe veya dağ ile irtibatından bazen ve hem mezar hem de ağaç, taş ve tepe unsurları ile birlikte almaktadır (Oymak, 2010: 44).

Bunun yanında halk arasında tek başına kutsal kabul edilen su kaynağı örneğine Erzincan iline bağlı Molla köyünün merkezinde bulunan caminin önünde akan dereye rastlanılmıştır ve genellikle tedavi amaçlı kullanılmaktadır.

Ziyaret yerinde uygulanan pratiklere bakıldığında su kaynağı, içilmekte, hastalıklı bölgeye sürülmekte, abdest alınmakta, kaynatılıp

hastanın başında bulunan kapa dökülmekte ve dilek amacıyla kullanılmaktadır. Molla camii önünde bulunan kaynak suyu, azaldığı zaman halk arasında para toplanmakta, kurban kesilip, halka dağıtılmaktadır. Bu işleminden sonra suyun çoğaldığı anlatılmaktadır. Birçok işleve sahip olan kaynak suyu, yöre insanı arasında süt gözesi olarak da bilir. Sütü olmayan gelinlere şifa niyetine bu sudan içirilir.

Refahiye Altköy’de “Seyyit Sinan” türbesi içerisinde bulunan su şifalı kabul edilir. Türbede içerisinde bir tas içinde bulunan su, cin tutanlara, hasta olanlara dermandır. Halk arasında “tıhtab” olarak bilen su, çocuğu olmayan, çeşitli hastalıklara yakalan insanlara içirilerek şifanın gerçekleşmesi beklenir. Suyun tedavi edici özelliğine bir örnek de, Üzümlü ilçesinde bulunan “Üçler Ocağı”dır. Ocak sahibi Hüseyin Canbaba tarafından yapılan uygulamada arkta bulunan sudan gerektiği kadar alınıp, içine taş konularak kaynatılır. Akabinde hastanın başında bulunan kapa yavaşça dua eşliğinde dökülür. Ziyaret yerinde gerçekleştirilen bu işleme daha çok sinir hastaları gelmektedir.

Sözlü kültür geleneğinin en temel işlevi, toplumunun içinde bulunduğu zamanı açıklamak ve birikmekte olan mirası kuşaklar arası aktarmaktır (Caunce, 2001:104). Bunun yanı sıra sözlü kültür içerisinde etki gücü olduğuna inanılan sözcükler de önemli bir işleve sahiptir. Bu tür sözlerin en çok dualarda, sağaltmalarda ve büyüye dayalı işlemlerde kullanıldığı bilinmektedir. Diğer toplumlarda olduğu gibi Türk halk kültüründe de sözün, sağaltma ve büyüyle büyü ile bağlantısı mevcuttur. Her iki uygulamada da basit nesnelere ve bitkiler başta olmak üzere varlıklara anlam yükleme ve onları amaca uygun işlevlere sahip hâle getirmede sözcüklerin gücünden faydalanılır. Eski Türk halk inanışlarına göre hastalığa sebep olduğuna inanılan kötü ruh ancak üzerinde etkisi olan sözleri söylemek suretiyle bertaraf edilip hasta iyileştirilebilir (Dilek, 2020: 49). “Üçler Ocağı”nda sıradan bir cisim olan taş, bazı sözler (dualı-şifalı söz) ile arındırılarak amaca uygun hâle getirilir ve akabinde şifanın gerçekleşmesi beklenir.

Alevî-Bektaşî inanç kesimine mensup vatandaşlar arasında, su orucu tutma, suyu idareli şekilde kullanma, Cem ayinlerinde kutsal amaçla dedenin ve erenlerin eline az miktarda su dökme, ocağa ve delile su serpe, bu insanların suya göstermiş oldukları saygının sonucudur. Onlar için su, Orta Asya’dan beri kutsal saydıkları bir şeydir (Yörük, 1998: 292). Erzincan Kemaliye Ocak köyünde de Alevî-Bektaşî inancına

mensup vatandaşlar arasında suya tükürmek veya başka şekilde kirletmek büyük günah olarak kabul edilir. Özellikle Cem törenlerinde süpürgecinin meydanı süpürmesinden sonra su dağıtan kişi dededen başlayarak herkese üçer damla el suyu dağıtır. Bu su ile sadece iki elin üç parmağı ıslatılır. Ocak köyü Alevileri el suyunu Tarikat abdesti (Yılmaz, 2008: 43) olarak kabul ederler.

Yer-su iyesi, bazı uygarlıkların kültürlerinde birer tanrı konumunda iken İslâm öncesi Türk topluluklarında ruh sahibi, şifa veren, yaratılışın kaynağı, hayatı düzenleyen, koruyucu ve sebepsiz yere kirlendiği zaman ceza veren, bereketin sembolü hatta vatan olarak tezahür etmiştir. Yer-su iyesinin Erzincan ilindeki yansımalarını, özellikle ziyaret yerlerinde yapılan pratiklerde canlı bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Uygulanan pratikler, çoğunlukla atalardan kalan geleneklere uygun bir şekilde yapılmaktadır.

Sözlü Kültürün Dönüşümü Bağlamında İslâm Kültürü ve Ziyaret Yerleri

İslâm dininde ölmüş kimselerden medet ummak yasaktır ve bu tür davranışlar sergilemek hoş karşılanmaz. İslâm dini, yatır, türbe veya ziyaret yerlerine, şifa aramak, kısmet açmak, çeşitli dilekler dilemek için yapılan birtakım uygulamaları (pratikleri) reddeder. Nitekim insanımız, ziyaret usulü ve uygulamaları arasında yer alan uygulamaları İslâm dini ile birleştirip, doğruymuş gibi göstermektedir.

Ziyaret adâbı ve menâsiki arasında yer alan, orada yatanın yahut yatanların ruhuna üç İhlâs bir Fatiha okumak, Kur'an okumak, namaz kılmak, dua etmek, zaten onların da devamlı ibadetle meşgul olduğunu kabul etmek, bu amaçla türbeye su, seccade, tespih, vs. bırakmak, adak kurbanını orada kesmek, yağmur duasını orada yapmak, bez parçalarına dualar okumak, salâvat getirmek, ilâhiler okumak, tespih çekmek, özellikle mübarek gün ve gecelerde oraları ziyaret etmek, türbe duvarına dileğini, Kur'an yazısı addedilen Arapça harflerle yazmak gibi unsurlar hep bu eğilimin tipik göstergeleri olmakta; böylece ziyaret fenomeni, Türk dünyasında bir kültür oluşturarak toplumun dinî ve sosyal yaşayışıyla bütünleşmekte ve/veya daha doğrusu onunla birleşip kaynaşmak suretiyle onun bir alt-kültür boyutunu oluşturmakta; ancak, yerleşik kitabî ve resmî dinle karşılaştığında uzlaşma olmazsa bir tür karşıt-kültür konum ve işlevine yönelmekte; her halükârda orada o yapısal-işlevsel bir konumda yerini almaktadır (Günay, 2003: 29).

Bu pratiklerin hepsi Erzincan ili ziyaret yerlerinde görülmektedir. Ancak çoğu ziyaret yerlerinde niyetin gerçekleşmesi için adaklar (genellikle koyun-koç) adanmakta hatta bu kurbanların kolay kesilebilmesi için çeşitli yapılar dahi bulunmaktadır.

Mezarlara ve ağaçlara nezir olarak bez bağlamak en köklü Şamanizm geleneklerinden biridir ve bütün Müslüman Türklerin halk tabakası içinde dinî bir görevmiş gibi kabul edilmektedir. Şamanist bu “nezir” i dağ, orman, ağaç, su ruhlarına, umumiyetle “yer su” dediği tanrıya bağışlar, “yer su” ruhları merhametli ve koruyucu ruhlardır; az şeye kanaat, ederler. Darılmadıkça kanlı kurban istemezler. Müslüman Türkler ise bununla bir velînin ruhundan yardım talep ederler (İnan, 1952: 25). Burada akla gelen ilk soru, İslâm öncesi dönemlerde gerçekleştirilen ritüelin uygulanış şeklinin nasıl değiştiğidir. Bu durumda bakılması gereken ilk nokta kültlerin nasıl ortaya çıktığıdır. Bu noktada da kültün eyleme dökülmüş hâli olan ritüele bakılması gerekir. Çünkü ritüel, bireyin veya grubun içinde yaşadığı toplumda nasıl hareket edeceğini gösteren birtakım hazır kalıplar sunar. Bunun yanı sıra yeni bir arayış içerisine girmeden kült ile bağlantı kurarak pratikleri içinde yaşadığı zamana göre uyarlar.

Kültlerin ortaya çıkmasında ve yüceltilmelerinde (aralarında ast-üst sıralaması) yapmaksızın beş ana etken vardır: İnanç, ihtiyaç-fayda, korunma, korku ve benzerlerinden farklılık. Bunların arasında ise herhangi bir hiyerarşi sıralaması yoktur. Ancak insan düşüncesindeki saygınlık düzeyini bağımlılık, ihtiyaç ve fayda belirler. Dolayısıyla kült, insanın kendini dünyaya zihinsel olarak değil, fiziksel olarak teslim etmesini sağlayan esas araçtır. Kült anlayışında görünür objenin kendisi olan nesnel gerçeklik (ateş, su, dağ, ağaç-orman...) dıştaki; iyesi ise özsel olanı, içtekini yani etkin gücü temsil eder. Bu etkin güç (iye) nesnel gerçekliği canlandıran öz ve saf varlıktır. Dıştaki nesnel gerçeklik dünyevi, öz yani etkin güç (iye) ise onu kutsal hâle getirendir, öznesidir. Ritüel ise kültün hareket ve eyleme yansıyan hâlidir (Dilek, 2020: 50, 54).

İslâm bağlamında düşündüğümüzde, abdest, namaz, oruç, hac ve kurban gibi ibadetlerin ritüel için tanımlanan bütün hususları içinde barındırdığı görülür. Malinowski’nin belirttiği gibi (1990: 52) “*kült eylemlerinde din emreder, grup emri yerine getirir*”. Manevi şeylerin ve doğaüstü varlıkların açıklanmasını törensel bir ululukla donatmak için toplumsal birlik ise zorunludur. Kendini ritüellerin biçimini oluşturmaya veren

topluluk bir nevi homojen inanç atmosferi oluşturur (Malinowski, 1990:56). O hâlde kült ve ritüel geçmişi günümüze sözlü ve uygulamalı olarak aktaran, uygulandığı alanlarda ise (ziyaret yerleri vb.) sürekliliği sağlayan iki unsurdur.

Nitekim, kutsalla olan ilişkileri düzenleyen ritüel sistemine yakından bakıldığında bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır. Türbe, adak ve ziyaret yerlerinde mezara el-yüz sürme, kutsal bel taşı veya kuvvet taşını ağrıyan yere sürme veya koyma, türbe duvarına ismini kazıma, mezarıdan alınan toprağı suya katarak içme, lokma dağıtma, kutsal gücü olan delikli taşın arasından geçme veya deliğe elini sokma, ağaca, çalıya yahut hece taşına bez bağlama gibi fiil ve eylemler hep kutsiyetle doğrudan yahut yakından temas yoluyla sirayet amacına yönelik sembolik ritüel eylemler olarak görünmektedir (Günay, 2003: 26). Erzincan ili ziyaret yerlerinde:

*Taş yapışırsa dileğim kabul olacak
Bunu yaparsam çocuğum sağlığına kavuşacak
Elbiseden bir parça bırakırsam veya bağlarsam hastalık orada kalacak
Etrafında dolaştırırsam hayvanım iyileşir
Buradan toprak alırsam evim bereketlenir
Çocuğumun konuşması için ağzına biraz toprak çalmam gerek
Dileğin kabul olması için mum yakılmalı
Atadan böyle gördük, daha önce yapanların çocukları oldu.*

türünden pratikler, kutsalla olan ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bunun yanında bu tür cevaplar yapılan eylemin gelenek hâline geldiğini de göstermektedir. Çünkü uygulamaları yapan ziyaretçilerin verdiği cevaplara göre yapılan uygulamanın kaynağı bilinmemektedir. Bu durumda sistemli bir şekilde davranış biçiminde süreklilik hâline gelen inanç unsurlarının kaynağı toplumsal bellekten gelmektedir.

Sonuç

Sözlü kültür, toplumların geçmişlerini yansıtan bir ayna olmanın yanında geçmiş ile gelecek arasında kurulmuş bir kültür köprüsüdür. Geçmiş yansıtan bu kültür köprüsünün her bir basamağı üzerinde Türk toplumunun inanç yönünden ihtiyacını karşılayan kültler, sözlü anlatıma bağlı olarak nesilden nesle gelişimine devam etmiş uygulandıkları her dönemin (devrin veya çağın) kendine has özelliklerini de özümseyerek millî bir basamak hâline gelmiştir.

Bu inanç basamağının her birinde bulunan kültlerin bir kısmı günümüzde özellikle kutsalın tezahür ettiği ziyaret yerlerinde etkisini devam ettirirken bir kısmı da aslî fonksiyonlarını yitirerek İslâm dininin renkleri altında, birtakım hareket ve davranışlara dönüşerek yeni bir kimliğe kavuşmuştur. Söz konusu bu dönüşümün eski Türk inanç sistemine bağlı olarak beraberinde getirdiği pratikler, ziyaret dindarlığı adı altında bir nevi ibadet aracı olarak benimsenmiştir.

Kaynaklar

- Assmann, J. (2018). *Kültürel Bellek / Eski Yüksek Kültürlerde Yazı Hatırlatma ve Politik Kimlik*. (Çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (2015). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri. *İnsan ve İnsan Dergisi*, 5, 5-37.
- Bezgin, Y. K. (2019). *Erzincan İli ve Çevresinde Bulunan Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan Halk İnanmaları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Caunce, S. (2001). *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayın.
- Çetin, İ. (2007). Türk Kültüründe Baba (Baba)/Ata Geleneği. *Millî Folklor*, 76, 70-75.
- Çiçek, T. (2021). Türk Dünyasının Nağıl Bağı Masal Bahçesi'nde Su Kültü. *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 5, 236-252.
- Dilek, İ. (2020). Kült Kavramı ve Söz Kültü. *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 95, 47-77.
- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Ü. (2003). Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 5-36.
- Güngör, H. (2002). Eski Türklerde Din ve Düşünce. *Türkler*. C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Güzel, A. (1991). *Bazı Müesseselerimiz ve Şahsiyetler Etrafında Milli Kültür-Milli Birlik*. Ankara: Feryal Matbaacılık.
- Harva, U. (2015). *Altay Panteonu (Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar)*. Çev. Ömer Suveren, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- İnan, A. (1952). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(4), 19-30.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- İnan, A. (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (2020). *Makaleler ve İncelemeler*. C. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2011). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kalafat, Y. (2006). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Babil Yayıncılık.
- Kara, R. (1994). *Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Malinowski, B. (1990). *Büyük, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (1984). *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ocak, A. Y. (2005). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ong, W. J. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür/Sözün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları.
- Oymak, İ. (2010). Anadolu'da Su Kültünün İzleri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 15(1): 35-55.
- Ögel, B. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi*. C. I – C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Yıldırım, D. (2016). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldız, M. C. (2013). Harput'taki Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan Ritüellere Din Sosyolojisi Açısından Bakış. *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, 879-892, Elazığ.
- Yılmaz, Ş. (2008). *Hıdır Abdal Sultan Tekkesine Bağlı Ocak Köyü Halk İnançları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Yörük, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ANADOLU ALEVİLİĞİNDE ORUÇ: SİNEMİLLİ OCAĞI'NDA DÖNDÜRME

*Sema ÖZVEREN**

Giriş

Anadolu kültürü, bu coğrafyada yaşamış olan birçok topluluğun kültürü ile geçmişten günümüze harmanlanarak zenginleşmiştir. Anadolu'ya gelen her yeni toplum, bir önceki toplumun kültüründen etkilenmiş, önceki kültürü kendi kültürü içerisinde şekillendirmiştir. Böylelikle Anadolu coğrafyasında bir kültür zenginliği oluşmuştur. Anadolu Aleviliği de bu zenginliğe zenginlik katan temel unsurlardandır.

Aleviliğin en temel kök paradigması Ehl'i Beyt ile olan muhabbetir. Hem sözlü kültürde hem de temel kaynaklarda bu konuyla ilgili pek çok anlatı bulmak mümkündür (Teber, 2008; Kaplan, 2010). Alevilerin kimi nefes ve sözlü anlatılarında Hz. Ali'den başlayarak Nusayri inancındaki sırayla Oniki İmam'ı zikrettikleri pek çok yerde görülmektedir. Ancak bu İmamlar, anlatılarda mistik boyutlu önderler olarak ele alınmaktadır. Görülmektedir ki anlatılara bakıldığında onların tarihsel ve dinsel kişiliklerden ziyade manevi rehber oluşları ve menkıbevi kişilikleri ön plana çıkarılmaktadır (Kutlu, 2006: 58; Güngör, 2007: 244, 278, 286).

Anadolu Aleviliği kendi içerisinde renkli, canlı, kendine özgü, farklı bir hiyerarşik yapılanması olan oluşum sergilemektedir. Bu hiyerarşik yapı özellikle Alevi ocaklarıyla karşımıza çıkmaktadır. Ocak örgütlenmesi Aleviliğin temel kurumlarından. Alevi dedeleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan ocaklara bağlıdırlar. Bundan dolayı kendilerine "ocakzâde" de denilir. Ocakzâde dedelerin Peygamber soyundan geldikleri, yani evlâd-ı resul oldukları kabul edilir ve bu nedenle "seyyid" adı ile de anılırlar.

Anadolu Aleviliğinde ocak sistemi mevcuttur. Bu sisteme göre Alevi toplumunda mevcut olan dedelik kurumu, ehl-i beyt soyundan

* Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni – İstanbul / Türkiye, ozverensema@gmail.com (Orcid ID: 0000-0003-2439-967X).

geldiğine inanılan erenle soy bağlantıları kurularak yaşatılmaktadır. Anadolu Aleviliğinde mevcut ocaklar yol gösterici, yolu aydınlatıcı niteliğe sahiptirler. Ocağa mensup dedeler talipleri bilgilendirmek, onlara yol göstermek, dinî ibadetlerini yerine getirmek gibi görevlerle yükümlüdürler (Er, 2014: 54).

Ocak sözcüğü Türkçe Sözlük'te ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer; Bahçelerde veya bostanlarda her tür meyve ve sebze tohumu veya fidesinin dikimi için ayrılmış toprak çukuru; Aynı amaç ve düşüncüyü paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer; Yeniçeri teşkilatını oluşturan odalardan her biri; Ev, aile, soy; Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikayeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile vb. anlamlarına gelmektedir (TS, 1998: 1786).

Anadolu Aleviliğinde ocak, inanç önderleri olarak kabul edilen dedelerin geldiği soy anlamını kazanmıştır. Soyağacı kurumu Anadolu Aleviliğine Araplardan geçmiştir. Anadolu Alevilerine geçerken de "şecer" veya "şecere" şeklinde geçmiş, yazılı belgelere girdiğinden "şecername" şeklinde biçimlenmiştir. Daha sonra bu terim Türkçeleştirilmiş, "soy ağacı" ya da "soy kütüğü" biçimini almıştır (Birdoğan, 1995: 183).

Anadolu Alevileri, "pir" diye adlandırdıkları bir dedeye, bu dedeler de başka bir ocaktaki dedeye bağlıdırlar. Alevi ocaklarının dedeleri böylece birbirlerine silsile şeklinde bağlıdırlar. En son bağlanan ocak ise genel görüşe göre Hacı Bektaş Veli Ocağıdır. Bu durum Anadolu Aleviliğinde "*El ele, el Hakk'a*" şeklinde ifade edilmektedir (Arslanoğlu, 2001: 37). Anadolu Aleviliğinde ve Bektaşilikte "ocak" kutsal bir kavramdır. Anadolu Aleviliğinde Ehl-i Beyt (Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) soyundan gelenlere "ocakzâdeler" denilmektedir (Rençber, 2013: 159-170).

Ocaklar işlevlerine göre Mürşid Ocakları, Pir Ocakları, Rehber Ocakları ve Düşkün Ocakları olarak sınıflandırılmaktadırlar. Alevi ocaklarında kökeni henüz net olarak açıklığa kavuşmamış bir hiyerarşik yapılanma söz konusudur (Yaman, 2011: 43-64).

Alevi ocaklarının değişik bölgelerde yaşayan topluluklar üzerinde farklı etki alanları olduğu görülmektedir. Ocakzâde dedeler, geçmişte istisnai durumlar dışında kendilerine, kendi ocaklarına bağlı olmayan yerlerde faaliyet göstermezlerdi. Dedeliğin ocaklarda babadan oğula

geçtiği gibi taliplik de aynı şekilde kan bağıyla oluşmaktadır. Yani talip, babası hangi ocağa bağlıysa o ocağın talibidir. Her ocağın talibi bellidir ve ocaklar, kendi talipleri üzerinde etkilidir. Elbette bütün ocaklar Anadolu Aleviliğinde sayılıp sevilmekte ve değer görmektedir. Çeşitli nedenlerle bağlı bulundukları ocak ve dedeleri bulunmayan, dedelerin gelip yıllık görgülerini görmediği, müşküllerini çözmediği Alevilerin başka ocak dedelerine bağlandıklarına da rastlanmıştır (Yaman, 2007: 246-247).

Ocaklar Aleviliğin geçmişten günümüze gelmesini sağlayan temel unsurdur. Anadolu Aleviliği, ocak yapılanması üzerine kurulmuştur. Ocaklara mensup olan ocakzâde olarak anılan dedeler, Anadolu Aleviliğinde sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunmaktadırlar.

Anadolu Aleviliğinde ocaklar bir imamın soyundan gelerek kutsallık kazanmaktadırlar. Bunun yanı sıra da ocağın kurucusu olarak kabul edilen keramet sahibi bir ehil kişiden söz edilir. Bu kişi zamanla Baba Mansur, Hacı Kureyş, Seyyid Sabun, Teslim Abdal, Garip Musa, Hıdır Abdal, Derviş Cemal gibi ocağa adını dahi verebilir.

Çalışma konumuz olan Sinemilli Ocağı da on iki imamdan birine bağlanmakla beraber, keramet gösterdiğine inanılan bir kişi çevresinde oluşmuştur. Sinemilli Ocağı, sözlü kaynakların belirttiğine göre "Sultan Sin, Sultan Sinemil ya da Sultan Sinan" olarak anılan erenle ortaya çıkmaktadır. Sultan Sin aracılığıyla da ehl-i beyte dayandırılan Sinemilli Ocağı, talipler arasında pir ocağı olarak anılmaktadır.

Sinemilli Ocağı adını ocağın kurucusu olarak anılan Sultan Sin'den almıştır. Ocağın asıl merkezi Elazığ'a bağlı Piran ilçesidir, hatta Sultan Sin'e ait olduğu rivayet edilen türbe de Elazığ'ın Piran ilçesinin Akgömlük köyündedir.

Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçlar adlı çalışmasında Nejat Birdoğan, Sinemilli Ocağı için "Divriği Kara Pirbad soy kütüğünde ünlü Ebu'l Vefa'nın torunlarından biri olarak Sinemil görülmektedir." şeklinde bilgi sunmaktadır. Bu çalışmasında Nejat Birdoğan Şeyh Hıdır adında bir şahsa ait soy şeceresinden söz etmektedir. Bu şecereye göre Sinemil, Şeyh Hıdır adlı şahsın yedinci göbekten atası sayılmaktadır. Hatta çalışmada Sinemil'in babasının adı da Samed olarak verilmekte olup Samed'den sonrası hakkında bilgi yoktur (Birdoğan, 1995: 222-235).

Çalışmadaki belgelerin orijinal halini göremediğimiz için Nejat Birdoğan'ın bizlere sunduğu bilginin doğruluğunu kabul edemiyoruz. Dolayısıyla da elimizde yazılı belgeler olmadığından Sinemilli Ocağı'nın Ebu'l Vefa ile bağı olup olmadığını tespit edemiyoruz. Ayrıca Sinemilli Ocağı'nın atası kabul edilen Sultan Sin (Sinan, Sinemil) adının özgün bir ad olmasını kabul etmekle beraber, Nejat Birdoğan'ın çalışmasında adı geçen Sinemil ile aynı kişi olduğunu da kesin olarak kabul edemiyoruz.

Nejat Birdoğan'ın *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçlar* adlı çalışmasında da Sinemilli Ocağı için "Divriği Kara Pirbad soy kütüğünde ünlü Ebu'l Vefa'nın torunlarından biri olarak Sinemil görülmektedir (Birdoğan, 1995). Bu durumda Sinemillilerin, Alevi geleneklerine göre mürşid ocağı olmaları gerekirken kendilerini pir ocağı olarak görmeleri ve Mineyik Ocağı'ndan el almaları açıklanamamıştır." şeklinde ifade vardır. Bu çalışmada Sinemilli Ocağı'nın aslında bir mürşid ocağı olarak anılması gerekirken pir ocağı olarak anılmasının tutarsız bir durum olduğu dile getirilmiştir.

Alemdar Yalçın ile Hacı Yılmaz'ın çalışmaları dikkate alındığında da Sinemilli Ocağı, İmam Zeynel Abidin'e dayandırılarak ehl-i beyte bağlanmıştır. Dolayısıyla Sinemilli Ocağı, İmam Zeynel Abidin soyuna bağlandığında mürşid ocağı olmaktadır. Ancak elimizde yazılı belgeler olmadığından bu bilgiyi teyit edemiyoruz, bu nedenle de bu bilgiyi doğru kabul edemeyiz. Ayrıca Sinemilli Ocağı'nın Mineyik Ocağı'ndan el almasıyla ilgili bilgi yalnızca Nejat Birdoğan'ın sözü geçen eserinde karşımıza çıkmaktadır. Sözlü kaynaklarla yaptığımız görüşmeler sırasında da Ali Ekber Bakır, Tacım Bakır, Mehmet Başpınar, Sinan Atıcı gibi ocakzâdeler Mineyik Ocağı ile bir alakalarının olmadığını, el almanın olmadığını dile getirmişlerdir (Yalçın ve Yılmaz, 2004).

Ali Yaman'ın *Alevilikte Dedeler, Ocaklar* adlı kitabında Sinemilli Ocağı'nın kurucusu Sultan Sin'e ilişkin bilgi vardır. Sinemilli Ocağı'nın Hicri 1265 tarihli şeceresinde ise Kerbelâ Dergâhı'nda, dergâhtan şahitlerin de onayıyla şecere verildiğini ifade eden Yaman, şecerenin şu şekilde bittiğini belirtir: Bu şecerenin sahibi Şeyh Hasan Sultan Sinemil evlatlarından Es-Seyyid Şeyh İbrahim olduğu sabit olup iş bu mahalle kayıt ve şerh verildi ki talipleri buna göre amel etsinler. Ne fazla ne eksik bir şey yazıldı. İşin doğrusunu Allah bilir. Bu şecereyi Kerbelâ Tekkesi'nde, Tanrı'nın aciz kullarından olan Şeyh Kasım oğlu Şeyh Musa kaleme almıştır (Yaman, 1998: 76).

Bu savında Yaman, Sinemilli Ocağı'nın Kerbelâ'dan şecere alan bir ocak olduğunu belirtmekle beraber, Sultan Sin'in (Sinan, Sinemil) kim olduğuna dair bilgiler vermemektedir. Elimizde Kerbelâ'dan alınan yazılı belge bulunmadığından bu bilgiyle yetinmek durumundayız. Çalışmada Sinemilli Ocağı'nın kurucusunun adının Sultan Sinemil olarak geçmesi önemlidir. Ocağın adının kurucusunun adından geldiği yönündeki görüşü destekler niteliktedir.

Anadolu Alevilerinin İnanç Önderleri (Ocaklar–Dedeler ve Babalar) (2001) adlı çalışmasında Sinemilliler hakkında bilgiler veren Burhan Kocadağ, Sultan Sin'den (Sinan, Sinemil) söz etmemektedir. Burhan Kocadağ çalışmasında şöyle bir ifade kullanmaktadır:

Sinemilliler, Haşaşi Türkmenlerindendir. Yani Alamut kalesindeki Hasan Sabah ile ilintilidirler. Alevileri Dedelik sınıfına mensup Sinemilliler, yörelerinde diğer ocaklara göre fazlasıyla ünlenmemekle beraber Maraş bölgesinde etkin bir ocak olarak görünmektedirler (Kocadağ, 2001).

Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz'ın birlikte hazırladıkları *Şeyh Hasan Ocağı ve Sineminli Oymağı Üzerine Yeni Bilgiler* adlı çalışmada Sinemilli Ocağı'ndan "Sineminli" olarak söz edilmektedir. Bu çalışmada ocağa ait olduğu belirtilen şecere ve icazetnameye yer verilmiş olup belgelerin orijinal halleri verilmemiştir. Sinemilli Ocağı, bu çalışmada İmam Zeynel Abidin soyuna bağlanmıştır. Şeyh Hasan Ocağı ve Sineminli Oymağı Üzerine Yeni Bilgiler" adlı çalışmada Sinemilli Ocağı'nın Kerbelâ'ya giderek nasıl ve ne için soy şeceresi aldığı şu şekilde ifade edilmiştir:

...Ailenin kimliğini yeniden belgeleme ihtiyacı duymuş ve bunun içinde bir heyet halinde Kerbelâ'ya giderek kendilerinin İmam Zeynel Abidin soyundan geldiğini belgelemeye çalışmıştır. Belgelerin üzerindeki tüm bilgiler gözden geçirildiği zaman geniş bir coğrafya parçasına yayılmış olan Sinemilli oymağının temsilcileri olan bir aile ortaya çıkmaktadır (Yalçın ve Yılmaz, 2004: 30).

Sinemilli Ocağı, ocaklar hiyerarşik yapılanmasında pir ocağı olarak yer almaktadır. Sinemilli Ocağı'nın mürşid ocağı da İmam Zeynel Abidin evlatları olarak kabul edilen Ağuiçen ocakzâdeleridir.

Ocağın kurucusu olarak bilinen Sultan Sin'in kimilerine göre dört, kimilerine göre beş oğlu olduğu söylenmektedir. Bu evlatlardan Kalender, Kantarma Mahallesi'nde yaşayan ocakzâdelerin atası olarak kabul

edilirken Haydar Pazarcık ilçesinde Şığraşanlar olarak da geçen ocakzâdelerin atasıdır. Kardeşlerden Nadar ise Elazığ'da kalmış olan kardeş olarak bilinmektedir. Bununla birlikte kardeşlerden Aziz'in ailede dedelik yapmayıp ağa olarak Pazarcık'ta kalmayı tercih ettiği, orada bir konak kurdurduğu bilinmektedir. Aziz'in evlatları ağalık sisteminin kaldırılmasından sonra Pazarcık'tan Gaziantep'e taşınmışlardır. Sinemilli Ocağı Sinemilli ve Şığraşan olmak üzere iki temel koldan oluşmaktadır. Şığraşan kolunun bir alt kolu ise Dervişçim olup bu kol, sonradan ayrı bir kol olarak benimsenmiştir. Şığraşan kolu Sinemilli ocakzâdelerinden bir dedeye verilen lakaptan yola çıkılarak bu şekilde adlandırılmıştır. Şığraşan kolu, kaynak kişilerle yaptığımız görüşmelere göre Medine'den Erzurum-Horasan'a gelmiş, oradan da Elazığ, Malatya, Sivas, Kayseri-Pınarbaşı, Kahramanmaraş'ın Ekinözü ilçesinin eski adı olan Cela Kasabası'na yerleşmiştir. Yakın zamana kadar eski adıyla Cela Kasabası'nda şimdiki adıyla Ekinözü'nde yaşayan bir dede ailesi bulunmaktaydı ve köy, dede yurdu olarak anılmaktaydı. Ancak burada yaşayan dede ailesi, 1950'li yıllarda yurt içi ve yurt dışına göçlerle Ekinözü'nden ayrılmıştır. Şığraşan kolunun Cela Kasabası'ndan Hatay'a bağlı Eğribucak'a geldikleri, Eğribucak'tan da Kahramanmaraş iline bağlı Narlı ilçesi yakınlarına gelip yerleştikleri söylenmektedir. Kahramanmaraş iline bağlı Narlı yakınlarından da geçmişte Pazarcık'a bağlı olan Başpınar Mahallesi'ne gelip yerleşmişlerdir. Kaynak kişiler ile yapılan görüşmelerden elde edilen bilgiler bu yöndedir (K18, K31).

Sinemilli Ocağı Anadolu Aleviliği bünyesindeki pir ocaklarından biridir. Sinemilli Ocağı'nın mürid ocağı Ağuichen (Ağuçan) Ocağı olarak kabul edilmektedir. Şığraşan kolunun Başpınar Mahallesi'nde yaşayan ocakzâdelerin müridleri Malatya iline bağlı Doğanşehir ilçesinde yaşamaktadır. Elbistan ilçesine bağlı Kantarma Mahallesi'nde yaşayan Sinemilli ocakzâdelerinin müridleri ise pir ocağı ile aynı bölgede, Kantarma'da yaşamaktadır (K9, K10).

İnsanlık tarihi ele alınıp incelendiğinde insanların, her dönem ve koşulda bir inanma isteği içinde oldukları görülmektedir. Sir Edward Tylor'a göre din, ruhsal güçlere inanmadır. Bu inanmalarda mantık devre dışı kalmaktadır. İlkel toplumlardan bu yana inançla ilgili hususlar sorgulanmadan kabul edilip uygulanmaktadır. Bergson'un da ifade ettiği üzere özellikle 19. yüzyılın başına kadar insanlık "*Nasıl olur da, akıl sahibi varlıklar, akla aykırı inançları kabul edebilirlerdi ve ediyorlar, nasıl bunu hâlâ uygularlardı?*" sorusunu sormuştur (Bergson, 1956: 103). Çünkü din,

inanç sistemi veya bir inancın kaideler bütünü olarak korkuyla karışık saygıyı içinde barındırır (Bozkurt, 2017: 4).

En basit haliyle din, insanların yaratıcı olarak kabul ettikleri üstün, ruhsal güce ya da güçlere olan imanlarını, ona/onlara yapacakları ibadetlerin bütünü ve buna yönelik davranışlarının nasıl olması gerektiğini düzenleyen inanış yolu demektir. Oruç da bu inanma süreci içerisinde gerçekleştirilen ibadetlerden biridir. Türk Dil Kurumuna göre de oruç *“Tanrı’ya ibadet amacıyla yeme, içme vb. şeylerden belli bir süre kendini alıkoyma.”* olarak açıklanmaktadır (TDK, 2011: 1819). İslam inanışına göre ilk orucun Hz. Adem ile başladığı düşünülmektedir. Hz. Adem’in her arabî ayın 13, 14 ve 15. Günlerinde oruç tutulduğu nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Süleyman’ın her ayın başında, ortasında ve sonunda oruçlu olduğu; Hz. İbrahim’in de her aydan üç gün oruç tuttuğu belirtilmiştir. Bu bilgiler ve İslam’ın kutsal kitabı Kur’an’da geçen *“Sizden öncekilere de farz kılındı.”* ifadesi önceki peygamberlerin getirdikleri ilâhî dinlerde de oruç ibadetinin bulunduğunu göstermektedir (Demir, 2016: 1784-1785).

Oruç, ilahi dinler olarak bilinen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinden önce de uygulanan eski bir ibadet yöntemidir. İlkel çağlardan bu yana, kişiler inandıkları her türlü nesneye, varlığa hem şükretmek hem de onları felaketlerden, hastalıklardan, açlık vb. durumlardan koruması için çeşitli ibadetler yapmışlardır. Oruç da bu ibadetlerin başında gelmektedir. Kimi zaman Tanrı’nın emri olarak tutulan oruç, kimi zaman da farklı amaçlarla kişinin kendi istek ve arzularını denetlemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Arapçada *“savm/sıyam”*, Farsçada ise *“rüze”* olarak ifade edilmekte olan oruç, nefsin arzu ettiği şeylerden, isterse bir söz olsun, imsak etmek yani kendini tutmak anlamına gelmektedir (Yitik, 2007: 414). Oruç ibadeti, farklı coğrafyalarda ve zamanlarda olsa da bütün dinî geleneklerde karşımıza çıkmaktadır. Oruç, kişinin arzu ve isteklerini zayıflatarak ruhsal yapıyı güçlendirmeyi hedeflemesi ve belirli zamanlarda yeme, içme, cinsellik gibi istek ve duyguları terk ederek ruhsal ve zihinsel yapıya ağırlık vermesi bakımından önemli bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır (Gündüz, 1998: 295). Orucun hem eğitsel hem de manevi doygunluk yönü olduğu düşünülmektedir. Örneğin; Perulu İnkaların her yıl eylül ayında yaşadıkları coğrafyadaki hastalık ve dertleri uzaklaştırmak amacıyla Situa ad verilen bir şenlik düzenledikleri ve bu şenliğe hazırlık amacıyla da gündüzleri oruç tuttukları bilinmektedir (Frazer, 1992: 157). Kuzey Amerika yerlilerinden Mi’kmaq kabilesinde ise oruç, toplum bilincinin pekiştirilmesinden tu-

tun da kişisel gelişimi desteklemeye kadar geniş kapsamlı eğitsel yönle- re sahip bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır (Tosun, 2015: 59).

Eski İran'daki dinlerden Mani dininde (Manihaizm) ve Uzak doğu dinlerinden Budizm, Hinduizm ve Caynizm dinlerinde de oruç ibadeti görülmektedir. Hindu kutsal metinlerinde orucu ifade eden "upvaas" kelimesi (upa: yakınlık, vaas: durmak) yakın durmak demektir. Yani kelime anlamı itibariyle orucun kişiyi, yatarıcısına yakınlaştırdığı anla- mını taşımaktadır (Açıl, 2015: 64-68).

İslam öncesi Cahiliye Dönemi'nde Ramazan ayının Araplar tara- fından takdis ve tazim edilen aylar arasında yer aldığı bilinmekle bera- ber içerisinde Hz. Muhammed'in de bulunduğu Hanîf/Hânîs yahut Ahmesî denilen pek çok kişinin Hira'da ve Kâbe'de itikâfa girip oruç tuttukları kaydedilmiştir. Hatta bu iki ritüelin daha kadim köklere, İbra- nilere kadar ulaştığı da bilinmektedir (Dindi, 2017: 48). Bu konuda Ya- hudi âlimi Maymonides'in ifade ettiğine göre, İslam'ın ilk yıllarında Hz. Muhammed, Yahudiler gibi Kudüs'e yönelerek ibadet edilmesini, hafta- nın yedinci gününün Sebt yani Şabat (dinlenme, işi bırakma) gibi kut- lanmasını, yıllık oruç ve tövbe günü olarak Kefaret Günü'nün (Yom Ki- pur) kabul edilmesini istemiş, ancak Yahudiler Hz. Muhammed'i pey- gamber olarak kabul etmeyince bu kararını değiştirmiştir (Adam, 1997: 354-355).

İslamiyet öncesi Cahiliye dönemi Arapların Aşûre günü oruç tut- tukları bilinmektedir. Öyle ki o dönemde bilinen anlamıyla yeme, içme- den uzak durulan orucun dışında bir de "sükût orucu" olarak bilinen bir oruç tutulduğu da görülmüştür. Buna göre Cahiliye Arapları bir gün boyunca hiç konuşmazlar ve bunu bir ibadet saydıkları yapılan çalışma- lardan tespit edilmiştir. Hatta Hz. Muhammed'in "Bir gün, bir geceye kadar sükût etmek yoktur." diyerek bu uygulamayı yasakladığı bilin- mektedir (Buhari, 1981: 26).

İslam'ın beş şartından biri olan oruç, Kuran- Kerim'de toplam on bir ayette geçmektedir (Cerrahoğlu, 1970: 263-271). Ramazan orucu, hic- retin ikinci yılı Şaban ayında (Şubat, 624) Müslümanlara farz kılınmıştır (Dönmez, 2007: 416). Kuran- Kerim'de: "Ey İnananlar! Oruç, sizden ön- cekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınsınız diye, size sayılı günlerde farz kılındı. İçinizden hasta olan veya yolculukta bulu- nan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayana- mayanlar, bir düşkünü doyuracak kadar fidye verir. Kim gönülden iyi-

lik yaparsa o iyilik kendisinedir. Oruç tutmanız eğer bilerseniz sizin için hayırlıdır.” (Cerrahoğlu, 1970: 263-271).

Müslümanlar, kendilerine Allah tarafından farz kılındığına inan- dıkları için oruç tutmaktadırlar. Orucun, kişiyi İslami anlamda eğiten unsurlardan olduğuna inanılmaktadır. Orucun, bireysel ve toplumsal anlamda farklı yönleri bulunmaktadır. Kişi, bireysel anlamda nefsinin terbiye ederken öte yandan da bu süreçte kendisiyle aynı koşullara sa- hip olmayan kişilerle empati kurmayı öğrenir. Ramazan ayı, İslam âle- minde bu oruç ibadetinin otuz gün süreyle yapıldığı kutsal bir ay olarak kabul edilir. Bu ayda İslam âleminin oruç tutarak ruhlarını arındırdıkla- rına inanılır.

Bu genel durumunun yanı sıra Anadolu Alevileri, Ramazan ayın- da otuz gün süreyle tutulan orucu genellikle tutmamaktadırlar. Anado- lu’nun çeşitli bölgelerinde bulunan Alevilerden bazıları, bu ay içerisinde farklı günler olmakla beraber üç gün oruç tutmaktadır. Anadolu Alevi- leri, bu oruçtan ziyade, kendilerince bir oruçtan çok daha fazlası olduk- larını düşündükleri muharrem ayında oruç tutmaktadırlar.

Alevî kaynaklarda orucun önemi ve ibadetliğine ilişkin pek çok atıf bulmak mümkündür (Güzel, 1994: 83). Orucun dini bir emir olarak kabulü Aleviler arasında kabul gören bir tutumdur, ancak bu Kabul oruç tutmaya karşı pozitif tutum anlamına gelmemektedir (Yıldız, 2003: 212; Kaya, 1993: 123-124). Ancak oruç tutulmasıyla ilgili istatistiklerde dikkat edilmesi gereken şey, Ramazan orucu ve Muharrem oruçlarının ayrışmasında yaşanmaktadır. Buna göre Ramazan orucunu tutanların niceliğinin rakamsal karşılığa az iken Muharrem orucu olunca sonuç artmaktadır (Uçar, 2015: 160; Keskin, 2004: 184, Güngör, 2007).

Ayrıca Alevilerin Muharrem orucu uygulaması yanında Hızır orucu diye bilinen bir oruç ibadetleri daha vardır. Özellikle geleneksel Alevi topluluklarında bu oruca ilişkin tutumlar yüksek görünmektedir (Yıldız, 2003: 212; Kaya, 1993: 124; Arslanoğlu, 2006).

Aleviler, oruca yatarken niyet ederler. Gecenin on ikisinden önce aşırı doymamak kaydıyla yemek yerler. Artık bu saatten sonra hiçbir şey yemezler. Yani gece salıura kalkmazlar. Oruçlu olunan günler içerisinde yani matem süresince su içmezler. Fakat çay, kahve, meyve suyu gibi sulu içecekler içerler. Yine et, yumurta, soğan, bal yemezler. Oruçlu iken kazayla parmağını veya herhangi bir yerini kesen kişinin orucu bozulur. Çünkü bu ayda kan çıkması lanet olarak görülür. İftar ya da Alevilerin

deyimiyle "ağız mührü" nü bozmak için belli bir vakit yoktur. Güneş batlığında akşamın herhangi bir saatinde ağız mührünü hurma ya da üzümle bozarlar. Bu uygulama on iki gün boyunca böyle devam eder (Korkmaz, 2005: 448).

H. Hüseyin, Emevî halifesi Yezid bin Muaviye'nin halifeliğini kabul etmediği gerekçesiyle 10 Ekim 680 (H. 10 Muharrem 61) tarihinde ailesi ve yakınlarıyla birlikte Irak sınırları içerisinde bulunan Kerbelâ mevkiinde şehit edilmiştir. Bu olay özellikle Şiîler arasında büyük tepkiler yaratmıştır. Kerbelâ'da yaşananlar, Anadolu'da da Alevî ve Bektaşî toplulukları tarafından derin bir hüznle anılmaktadır. Anadolu Alevileri, muharrem ayında Kerbelâ'da şehit edilenler için matem tutmakta ve bu olayda rolü bulunanlara karşı büyük bir öfke duyulmaktadır (Çıblak, 2005: 141-150).

Bu nedenle de Anadolu Alevîleri için temel olan oruç, İslami öğretilerde herkes tarafından kabul edilen Ramazan orucu değil, özünde bir yas ve anma barındıran matem orucudur. Anadolu Alevileri, Muharrem ayında on iki gün süreyle oruç tutmaktadırlar. Bu oruç kimi yörelerde Kerbelâ'da yaşananlara ek olarak H. Hüseyin'in amcasının oğlu Müslim Akil ve iki oğlu (Muhammet ve İbrahim) için de tutulmaktadır (Korkmaz, 2008: 442-464). Ayrıca on dört masumlar veya on dört masum-u pâk olarak anılan, Anadolu Alevileri tarafından kutsal kabul edilen ve küçük yaşta şehit edildiklerine inanılan ehl-i beyt soyundan gelenleri yâd etmek için muharrem orucunun hemen öncesinde üç gün oruç tutulmaktadır (Yaman, 2007: 223). Bu üç günlük oruç, bütün Alevi ocaklarında uygulanan bir oruç değildir. Ancak bütün Anadolu Alevileri; cemlerde, muhabbet meclislerinde onları anıp yâd etmektedir.

Kimi ocakzâdelerce muharremde oruç tutmanın gerekliliği Kur'an-ı Kerim'deki Araf Suresi'nin 142. ayetine de dayandırılmaktadır (Korkmaz, 2008: 442-464).

Muharrem orucu, şehitler şahı İmam Hüseyin ve diğer Kerbelâ şehitleri için, Kerbelâ Olayı'ndan sağ kurtulan İmam Zeynel Abidin'den ehl-i beyt soyunun devamına şükretmek ve bütün peygamberlerin de Muharrem ayını kutsal kabul ettiklerine hürmeten 12 gün Muharrem orucu tutulmaktadır. Muharrem'de matem edilmesinin sebebi ise Kerbelâ'da şehit edilen İmam Hüseyin ve diğer Kerbelâ şehitlerini yâd etmek, onların acılarını paylaşmaktır (Yaman, 2011: 241-243).

Muharrem'in ilk gününü tespit etmek oldukça zor bir iştir. Yılın bütün sayılı günlerinin takvime göre belirlenmesine rağmen Alevîler bu ilk günü, kendi genel bilgilerine göre tespit ederler. Buna göre, Kurban Bayramı'ndan itibaren yirmi gün sayılır ve ertesi günü muharrem ayına girilir. Bir başka hesaplama şekli ise günlere göredir; muharrem'in başlangıç günü, haftanın hangi gününe gelmişse bir sonraki yılda ondan iki gün öncesine rast gelir. Örneğin, bu yıl muharrem pazar günü başlamış ise gelecek yıl muharrem'in günü cuma olacaktır. Tabii ki bu durumda da kesin bir tarih kaynaklarca net olarak verilmediği için köyler arasında hatta aynı köyde muharrem orucunun başlangıcı farklı günlere rastlamaktadır (Çıblak, 2005: 141-150).

Muharrem ayı süresince yapılması gereken kimi ritüeller söz konusudur. Bu ritüeller şunlardır: Su içilmez, ancak oruç açıldıktan sonra hoşaf, ayran gibi sulu gıdalar alınır. Kurban tığlanmaz. Saç, sakal traşı olunmaz. Çamaşır değiştirilmez. Cinsel münasebette bulunulmaz. Eğlence, düğün yapılmaz. Bu tür yerlere de gidilmez. İçki içilmez. Ağaç kesilmez. Yemek yapılırken soğanın başı kesilmez. Oruç başlamadan önce ay boyunca yetecek kadar soğanın başı kesilerek muhafaza edilir, ay içerisinde bu şekilde tüketilir. Böcek öldürülmez, herhangi bir canlıya zarar vermemek esastır. Kokulu maddeler kullanılmaz. Süslenilmez. Aynaya bakılmaz. Matem ayı süresince herhangi bir eğlenme durumu söz konusu değildir.

Anadolu Alevisi yaşam tarafından yadsınan ya da yaşamla çelişen hiçbir şeyi kabul etmez. Bu bağlamda geçmişten gelen bu ritüellerin *"banyo yapmama"*, *"tırış olmama"*, *"çamaşır değiştirmeme"* vs. yaptırımları, toplumsal çağdaş yaşamda geçerliliğini yitirdiğinden terk edilmiştir demek mümkündür. Asıl olan uygulamadan ziyade Muharrem orucuyla yaşatılmak istenen ruh, Hz. Hüseyin ve onu sevenlerin anılmasıdır. Hz. Hüseyin'in uğradığı haksızlığın ve zulmün ve onu sevenlerin yaşadığı felaketin gönüllerde uyandırdığı saygıyı, acıyı hissetmektir. Su içilmez dediğimiz su orucu, şehâdet anına kadar sürer. Yani onuncu günü öğle vakti artık suya iftar edilir, fakat matem, on ikinci günün sabahına kadar sürer. Bunun nedeni olarak Alevîler, Hz. Hüseyin'in cenazesinin bu zamana kadar sırlanmadan (defnedilmeden) bekletilmiş, on ikinci gün sırlanmış olduğunu ifade ederler. Muharrem'in on ikinci günü öğle vakti aşure ile oruç bitirilir (Korkmaz, 2008: 442-464).

Aşure'nin İslam tarihinde siyasi bir yönü de vardır. Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Kerbehi'da şehit edilmesinden sonra Şia için bu tarih önem kazanmış ve Hz. Hüseyin'in intikamını alma sözünü tazeledikleri bir matem günü olmuştur (Fırlalı, 1984:181-182; Üzümlü, 2007: 169.)

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi oruç on iki gün boyunca tutulmaktadır. Oruç süresince Anadolu Alevîlerinin genel anlamda uyması gereken ritüeller belirtilmiştir. Ancak bu ritüellere ek olarak merkezi Kahramanmaraş ilinin Elbistan ve Pazarcık ilçeleri olan Sinemilli Ocağı'nda muharrem ayıyla ilgili farklı bir uygulama kaynak kişilerle yapılan görüşmeler sonucu tarafımızdan tespit edilmiştir.

Sinemilli Ocağı

Sinemilli, hem yoğun olarak Kahramanmaraş ve havalisinde yaşamakta olan bir Alevî aşiretin hem de o aşiretin bağlı olduğu dede ocağının adıdır. Sinemilli Ocağı dedelerinin, beşinci imam olan İmam Bakır'ın soyundan geldiği söylenir (Karakaya Stupm, 2006: 19-59).

Sinemilliler'in Maraş ve havalisine çok zaman önce Harput'tan göç ettiğini bazı yaşlı Sinemilli ocakzâdelerinden halen duymak mümkündür. Ailenin elindeki yazılı belgeler de bu anlatıyı desteklemektedir. Bu belgelere göre 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başlarına denk düşen bu göç esnasında, Elazığ ilinin Keban ilçesine bağlı Piran beldesinden çıkan Sinemilliler'in ana kolu Maraş yöresine yerleşirken, Sinemilli dede ailelerine mensup küçük bir grup da Erzincan'a gitmiştir. Yine sözlü anlatıya göre, bu ikinci grup da aslında önce Maraş havalisine gelmiş, bir süre orada kaldıktan sonra Erzincan'a göçmüştür. Elazığ-Keban'ın Piran beldesindeki Akgömlek köyünde bugün halen Sinemilliler'in ortak atası kabul edilen ve Anadolu'ya Horasan'dan geldiği söylenen Sultan Sinemilli'ye ait bir türbe bulunmaktadır (Karakaya Stupm, 2006: 19-59).

Sultan Sinemilli'nin kimilerine göre beş, kimilerine göre dört oğlu vardır. Bunlar, Kalender, Aziz, Şems, Nadar ve Haydar'dır. Bunlardan Nadar, hayvancılığa merak saldığı için, kimilerine göre Erzincan'da kalmış, kimilerine göreyse Elbistan'a gelmiş daha sonra Elazığ'a geri dönmüştür. Sinemilliler, sadece Elbistan'da yaşamadıkları gibi büyük bir aşirettirler. Kantarma Köyündeki Sinemilli Ocağı dedelerinin, İmam Bakır'ın soyundan geldiği söylenir. Ocağın Kalenderler kolundan gelen ve Sinemilliler arasında dede soylu kabul edilen ailelerin Maraş yöresindeki ana yerleşim noktası Elbistan'a bağlı Kantarma köyüdür. Sonra-

dan Kantarma köyünden göç ederek yine Elbistan'a bağlı olan Güçük köyüne de dede soyundan gelen aileler yerleşmiştir. Yine Maraş iline bağlı Pazarcık ilçesinin Maksutuşağı ve Bozlar köylerinde ve civardaki başka bazı mezra ve köylerde de bu koldan gelen Sinemilli dedeleri yaşamaktadır. Ocağın Nadarlar olarak bilinen daha küçük bir kolu da Erzinan'da, özellikle merkeze bağlı Vağaver (şimdiki Cumhuriyet mahallesi) ile Kemah'a bağlı Nadaroğlu (yeni adı Dereköy) ve Apuşta (yeni adı Aksakal) köylerindedir. Ayrıca Vağaver köyünden bir dede ailesi, uzun bir süre önce Elazığ'ın Keban ilçesine bağlı Bayındır köyüne giderek talipleri arasında yaşamaya başlamıştır. Tüm Sinemilliler'in mürşit olarak tanıdıkları Ağuichen (Ağuçan) Ocağı'nın Koca Seyit kolundan gelen dedelerdir (K2, K4, K5).

Kimi tarihçilere göre Sinemilli Ocağı'nın ataları, İran'ın eskiden Sin olarak adlandırılan bir bölgesinden göç ederek gelmişlerdir. Kimilerine göre de bir seferden dönen orduya Kantarma Köyü dedelerinin dedesinin büyük bir tabak (sini) ile gelen misafirlere yemek sunması sonucu böyle bir adla, yani Sinemilli olarak anılmışlardır. (K1)

Sinemilli adının kökenine dair bazı sözlü gelenekler vardır. Bunlardan yazıya geçirilmiş en eskisi Doğu Anadolu'da faaliyet göstermiş İngiliz istihbarat subayı Binbaşı Noel tarafından günlüğüne kaydedilmiştir: "Aksu Vadisi'nden yukarıya tırmanarak, Hasan Ağa Sarayı diye bilinen ve Sinemilli aşiretinin iki reisi olan Tapu Ağa ve Asaf Ağa'nın kışları kaldıkları köye vardık. Sinemilli sözcüğünün kökenine ilişkin halk arasında da anlatılan hikâye şu şekildedir: 'Altı yüzyıl önce Harput'un gümüş madenlerinden buraya göç ettik. Orada hamile olan bir genç kız yaşamaktaydı. Onu canlı canlı gömdüler. Kapatıldığı kabirde Sin adlı çocuğunu doğurdu ve onu emzirdi. Sonunda yoldan geçen birisi, bebeğin ağlamasını duydu ve mezarı açmak için adam topladı. Çocuk büyüdü ve 'mezardan gelenler' (Sinemilli) diye anılan aşiretin kurucusu oldu.'" Anlatıda Sinemilli adındaki "sin" kelimesinin Türkçedeki sözlük anlamıyla, yani "kabir, mezar" anlamıyla açıklanmış olması da dikkat çekicidir. Bu açıklama Harput-Piran'daki Sultan Sinemilli türbesinin anısıyla bağlantılı olsa gerek. Ancak "sin" kelimesi söylenen manada alınsa bile, Sinemilli adından "mezardan gelenler" şeklinde bir anlam çıkartmak olası değildir' (Karakaya Stupm, 2006: 19-59).

Sinemilli adının kökeni hakkında Sinemilli kaynak kişilerince verilen diğer bir açıklama ise şöyledir: ocağın kurucusunun gerçek adı Si-

nan'dır. Dolayısıyla Sinemilli bileşik sözcüğünün birinci kısmı bu Sinan adının ilk hecesi olan "Sin"den gelmektedir. Kelimenin ikinci kısmı ise "Milli"dir. Dolayısıyla Sinemilli, "Sin-i Milli" yani "Mil'li Sinan" anlamına gelmektedir. Çünkü kimi kaynak kişilerce Sinemilli Ocağı'nın kökeni Milli aşiretine dayandırılmakta ve böylelikle Sinemilli adı ile Milli aşiretinin Sinan'ı ifade edilmektedir. (Karakaya Stupm, 2006: 19-59).

Kahramanmaraş'ta bulunan Sinemilli Ocağı; Sinemilli, Şığraşan ve Dervişimli olmak üzere üç koldan oluşmaktadır. Dervişimli kolu, Şığraşan kolunun bir alt koludur. Yani Dervişimli kolu dedeleri de Şığraşan kolu gibi, Sultan Sin'in oğlu Haydar'ın evlatlarıdır. Elbistan ilçesine bağlı Kantarma Mahallesi'nde yaşayan dedeler ise daha ziyade ocağın adı olan Sinemilli dedeleri olarak anılmaktadır.

Sultan Sin evlatlarından Kalender'in dört erkek çocuğu olduğu söylenmektedir. Bu dört erkek kardeş de "Babalar" olarak anılmaktadır. Bu dört kardeş, dört ayrı kol olarak değerlendirilmektedir; Delil Uşağı (Dalli), Dedeler (Dedan), Kalan/Kalolar ve Memikan yani Memikuşağı şeklinde adlandırılmaktadır. Kantarma ilinde yaşayan Sinemilli ocakzâdelerinin Dedeler denilen koldan geldiği kaynak kişilerce ifade edilmiştir. Dedeler kolundan dört kabilenin oluştuğu, bunların arasında da Bektaşlar ya da Bektaşan olarak anılanların, Kantarma'nın önemli bir dede ailesi olduğu hatta bu ailenin "dede evi" olarak anıldığı kaynak kişilerce ifade edilmektedir.

Sinemilli Ocağı'nda Muharrem Ayı ve Döndürme Geleneği

Sinemilli Ocağı'nda on iki imam oruçlarında yakınıni kaybeden bir kişinin tuttuğu yas temel alınır, yakınıni kaybeden kişi ne yapıyor veya ne yapmıyorsa onlar temel alınır. On iki imam oruçlarında ehl-i beyt için, zulüm gören ehl-i beyt ailesi üyeleri için yas tutulur. Aslında Hz. Hüseyin'den öncede zulümler vardır, ancak Hz. Hüseyin'le birlikte anılmaya başlar. Hz. Hüseyin'in şehadetiyle İslam içerisinde perçinleşince bunu adına muharrem yani yas-ı matem denmiş, dolayısıyla da on iki imam adına oruç tutulmuştur. Bu bir oruçtan ziyade matemdir. Önemli olan bu orucu tutmaktan çok anlamak, benimsemek, kişinin kendi iç dünyasıyla algılayabilmesidir. Bu oruç, ehl-i beyti ve onlara yapılanları unutmama, onlara karşı olan saygıyı göstermek, onlara hizmette bulunmak adına tutulur. Gün battığında oruç açılır, gece on iki-den sonra herhangi bir şey yiyip içilmez (K1, K2, K9).

Bu yas gösteriş için değil, Hak içindir. En az şekilde yemek yenilir, kişisel bakım olabildiğince az yapılır. Öyle ki eskilerde bu on iki imam oruçlarında on iki gün boyunca yıkanılmaz, et yenmez, saf su içilmez, erkekler tıraş olmaz, bıçak ele alınmaz, herhangi bir meyve veya sebzenin baş kısmı kesilmez, aynaya bakılmazmış. Öyle ki hatta içliklerinin yıkanmama durumu dahi geçmişte söz konusuymuş (K1, K2, K9).

Bu oruçta sahura kalkılmaz, gece on ikiye kadar kişi yemek yiyebilir, ancak esas olan yemeği doyacak kadar değil, kendisini idare edecek şekilde en az yemekle idare edebilmesidir. Bu oruç güneş batarken açılır, sofraya donatılmaz, sofraya en asgari şekilde olmalıdır. Kerbelâ'da şehit edilenler, susuz kaldıklarından dolayı saf su tüketilmez. Bu oruç, ehl-i beyti ve onlara yapılanları unutmama, onlara karşı olan saygıyı göstermek, onlara hizmette bulunmak adına tutulur. Gün battığında oruç açılır, gece on ikiden sonra herhangi bir şey yiyip, içilmez (K1, K2, K9).

Sinemilli Ocağı'nın merkezi olan Kahramanmaraş'a bağlı Elbistan ilçesinin Kantarma Mahallesi'nde yaşayan Sinemilli Ocağı'na mensup dedeler, geçmişte on iki imamlarda toplanıp bu yası dillendirirlermiş. Yas süresince her akşam bir evde toplanıp, mersiyeler söyler, Kerbelâ şehitlerini yâd ederlermiş. Bunu yaparlarken sofralarının en asgari şekilde olmasına özen gösterirler, şaşalı sofralardan uzak durulur, en fazla bir kâse çorba içirmiş (K1).

Muharrem cemi, aslında Sinemilli Ocağı'nın Alevilik geleneğinde yoktur. Tören algılaması aşure yapıp, tüm köylüye, komşulara dağıtmak şeklindedir. Günümüzde kurulan kimi vakıflar bu durumu bir tören haline getirmişlerdir. Ancak Kahramanmaraş ilinde bulunan Sinemilli Ocağı'nda bir muharrem töreni algılaması yoktur. Ocağın bölgedeki merkezi komunda olan Kantarma Mahallesi'nde geçmişte aşure yapılacağı zaman dedeler bir araya gelip bir nevi muhabbet meclisi oluşturup muhabbet eder, tartışırlardı. Bu muhabbet sonunda da birer kâse aşure yiyip evlerine dağılırlar. Ayrıca bir tören düzenlenmez. Tören, vakıfların ve günümüz koşulları sonucunda ortaya çıkmış bir durumdur (K1).

Şimdilerde aşure tatlı çorba anlamında kullanılmaktadır. Sinemilli Ocağı'nın merkezi kabul edilen Kahramanmaraş ilinin Elbistan ilçesine bağlı Kantarma Mahallesi'nde ise aslında, eskiden bir kişinin koyun, inek, keçi, kuzu gibi bir hayvanı kurt saldırısında yaralı ya da ölü kalırsa ya kişi kendiliğinden keserse hayvanını, o hayvanın eti küçük küçük doğranır, güneşte kurutulurdu, buna "durma" denirdi. On iki imam

oruçlarından sonra çorba yapılırken, o kurutulan et parçaları, dövme, yağ ve suyla pişirilirdi, şeker vs. söz konusu değildi. Şimdilerde ise aşure tamamen tatlı çorba anlamında bir şeye dönüştürüldü. Eskiden var olan yokluktan dolayı öyle olduğunu, şimdilerde ise kişilerin şeker gibi tüm malzemeleri bulduğu için rahatlıkla aşureyi yaptığını düşünenler olabilir. Ancak koyunu, yağı, dövmeyi bulan kişiler çok rahatlıkla diğer malzemeleri de edinebilirler. Şimdilerde yapılan tatlı çorba anlamındaki aşure ise, içerisinde on iki çeşit malzeme bulundurmaktır zorundadır. Bunun nedeni de on iki imam adına yapılıyor olmasıdır. Eskiden de kurutulmuş etle yapılan çorbaya on iki çeşit malzeme koyulurdu, su, tarçın, tuz, yağ, et, su gibi hepsi ayrı birer malzeme sayılırdı (K1).

Sinemilli Ocağı'nda on iki imam oruçlarında başka ocaklarda tespit edilmeyen, Kırklardan kalan bir durum söz konusudur. Buna göre Kırkların bir üzüm tanesini engür yapmaları ve herkese eşit paylaştırmaları sonucu Anadolu Aleviliğinin eşitlikçi, adil, gerçekten geleneklerine bağlı ve bu ayı matem ayı olarak içtenlikle yaşadıklarını gösteren, kendilerini her şeyden soyutlayan farklı bir uygulama Sinemilli Ocağı'nda söz konusudur.

Kırklar, ilk olarak Hz. Muhammed'in miracı sonrasında karşımıza çıkan 23'ü erkek, 17'si kadından oluşan bir cemiyettir. Kırkların özü, sözü birdir. Kırklar, bir üzüm tanesini bir kişi yiyince tamamı kendinden geçen bir topluluktur, *"Üzüm tanesi koydu Salman'ın keşköllahına, kudretten bir el geldi, ezde-i nur eyledi, o şerbetten bir içti, cümlesi oldu hayran, memli Müslim biryan biryan..."* şeklinde de bu durum deyişlerde geçmektedir. Kırklar, ehl-i memnun, ehl-i kâmil kişilerdir. Kırkların arasında on yedi bacı vardır, bunların arasında Nemrud'un eşi olan Asya Hatun, Fatimeh El Zehra, Hatice'el Kübra, evliyaların bacıları vardır. Yirmi üç de ehl-i kâmil olan erkek vardır. Bu kişilerin tamamı, kendilerini yetiştirmiş ehil kişilerdir. Hz. Ali'nin evinde bu Kırklar makamını, Kırklar Cemini yürütmüşlerdir (K3, K6).

Kırklarla ilgili rivayet şöyledir; Hz. Muhammed Allah'la görüşmek için yedi kat göğe çıkmıştır, yoluna bir şır (aslan) yatmıştır. Cebrail (as) vahiy getirip, o hâtemi (yüzüğü) ver ki bu aslan seni korusun deyince Hz. Muhammed hâtemi aslana vermiştir. Hz. Muhammed, miracını tamamladıktan sonra kendisine bir seda daha gelir: *"Ya Muhammed sen miraca çıktın ama Kırkların makamına kadar gitmezsen senin miracın caiz değildir."* Bunun üzerine Hz. Muhammed, Kırkların makamına kadar gel-

miştir. Geline tık-ı bâb etmiştir, yani Kırkların kapısını çalmıştır. İçerideki Kırklardan bir seda gelmiştir “Kimsiniz?” şeklinde, cevap olarak Hz. Muhammed “Ben Hz. Peygamberim.” demiştir. Verdiği cevapta “ben” sözcüğünü kullanmasından dolayı Kırklardan bir seda daha gelmiştir “Ya Muhammed, Muhammed’imiz içimizde, sen git ümmetini bul, peygamberliğini yap” şeklinde. Bunun üzerine Hz. Muhammed geri dönmüştür. Cebraîl (as) tekrar gitmesini, kapıyı çalmasını söyleyince tekrar kapıyı çalmıştır. Bu sefer de ailesini, kendisini tanıtmak için söylemiştir. Kırklar yine kapıyı açmamıştır. Geri dönüp beş, on adım kadar attıktan sonra kendisine tekrar seda gelmiş “Ya Muhammed, ne yapıyorsun, senin miracın caiz olmuyor, tekrar Kırklara kadar git.”, Hz. Muhammed de “Ben gittim efendim, kapı açılmadı.” deyince aynı seda “Kapıyı çalınca, sana kimsiniz diye seda verirlerse, el-fakir-i ve fukaralardanım, esirim, yetimim, fakirim, ben de sizlerdenim deyince, bu kapı sana açılır.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed tekrar Kırkların kapısını tık-ı bâb etmiş, yine “Kimsiniz?” şeklinde Kırklardan bir seda gelmiştir, Hz. Muhammed “El-fakir-i ve fukaralardanım, esirim, yetimim, fakirim, ben de sizinle beraberim.” diye cevap verince kapı açılmış, içeri girmiştir. İçeri girdiğinde topluluğun hep birlikte, halka oluşturmuş, muhabbet ettiğini görmüştür. Birini, birinden ayırt edemez ve “Büyüğünüz hanginiz, küçüğünüz hanginiz?” diye sorar. Kırkların başında da Hz. Ali vardır, Hz. Muhammed o an Hz. Ali’yi de tanımaz, Hz. Ali “Birimiz, kırkımız; kırkımız, birimizdir. Büyüğümüz, küçüğümüzdür; küçüğümüz, büyüğümüz.” şeklinde cevap verir. Bu cevap üzerine Hz. Muhammed nişan istemiştir. Nişan isteyince Hz. Ali kolunu açıp, neşter kendi koluna vurur, neşter tek kola vurulmasına rağmen orada bulunan otuz dokuz kişinin kolundan da kan damlar. O dönemde kırklardan olan Salman-ı Farisî, bir rivayete göre Fas’ta, bir rivayete göre de Şam’dadır, Kırklara lokma getirmek için gitmiştir. Uzakta olmasına rağmen, onun kanı da içeriye gelmiş, böylece tam kırk kişi olmuşlardır. O zaman Hz. Muhammed, Kırklara nail olur, hep birlikte semaha kalkarlar, cem yürütürler, ibadetlerini gerçekleştirirler. Salman-ı Farisî bir tane üzüm tanesini alır, getirir, Hz. Muhammed’in önüne koyar ve “Bunu bize eşit parçaya böl.” der. Hz. Muhammed tek bir üzüm tanesini eşit bir şekilde nasıl kırka bölceğini düşünür, o esnada kendisine bir vahiy gelir, vahiyde bu üzüm tanesini bir tasın içine koyup, su eklemesi ve şerbet yapması söylenir. Söyleneni yapar, üzüm tanesini tasın içine koyup ezer, üzerine de su ekler, böylece engür (şerbet) yapmış olur ve herkese birer yudum verir, böylece kırk kişiye eşit paylaştırmış olur (K1, K3, K5, K6, K7).

Kırkların bir üzüm tanesini eşit biçimde paylaşip mest olmaları, ardından Anadolu Aleviliğinde çok özel bir yeri olan Kırklar cemini yapmaları Sinemilli Ocağı'nda da tüm Alevi ocaklarda olduğu gibi çok özel bir yere sahiptir. Cemlerde, muhabbet meclislerinde Kırkların anılmalarının yanı sıra muharrem ayındaki oruçta dahi kendisini göstermektedir. Geçmişten bu yana kimi Sinemilli ocakzâde ve taliplerince muharrem ayında orucu tek bir üzümle açmak geleneği uygulanmaktadır. Kırklara dayandırılan bu uygulamada engürün kutsiyetinden dolayı da orucunu tek üzümle açmak çift oruç sayılmaktadır. Geçmişte, kırsallığın daha ön planda olduğu dönemlerde bu uygulamanın çok daha sık yapıldığı kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Bu uygulamanın yanında da diğer ritüeller de aynen uygulanmakta matem ayında oruç tutan kişi, yasın gereklerine uygun davranmaktadır. Buna göre kişi, muharrem ayında ay boyu yas tutmakta, kesinlikle saf su içmemekte, her türlü eğlenceden uzak durmakta, kurban tığlamamakta, cinsel münasebette bulunmamakta, çamaşır değiştirmemekte, genelde koyu tonlar tercih edip buna uygun giyinmekte, saç ve sakal tıraşı olmamakta, ağaç kesmemekte, içki içmemekte, herhangi bir sebeple eğlence ortamı kurulmamakta, herhangi bir canlıya zarar vermemekte, kokulu esans benzeri unsurları kullanmaktan kaçınmakta, yemek yapımı vs. için soğan başı kesmemekte, süslenmemekte, aynaya bakmamakta, bu ay boyunca düğün yapmamaktadır.

Sinemilli Ocağı'nda muharrem ayında oruç genelde olduğu gibi güneş batarken açılır. Oruçlu kişi, tek bir üzüm tanesiyle orucunu açar. Bu üzüm tanesi kuru ya da yaş üzüm olabilir. Kişi, üzümü dilinin altına koyup kendiliğinden erimesini bekler. Günün kalan kısmında ise bu yaş ya da kuru üzüme ek olarak herhangi bir şey yiyip içilmez. Kişi ertesi gün orucunu yine aynı şekilde yaş ya da kuru bir üzüm ile açar ve asla başka bir şey tüketmez. Sinemilli Ocağı'nda bu şekilde oruç tutan ocakzâde ve talipler, on iki gün değil de bu uygulamayı altı gün sürdürür (K4). Çünkü bu şekilde oruç tutulan her gün çift sayılmaktadır. Uygulamanın ismi de bu sebeple döndürme olarak anılmaktadır. Bir gün güneş batarken dilin altına konulan kuru ya da yaş üzümle oruç açmak demek, bir sonraki güne kadar bir şey yiyip içmemek olduğundan günün dönmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple de her bir gün, aslında iki oruç günü sayılmakta ve kişi altı gün tutmuş olduğu oruçla on iki günlük orucu tutmuş sayılmaktadır.

Sinemilli ocakzâde ve taliplerinin yaşadığı Kahramanmaraş'ın il merkezi, ilçeleri ve mahallerinden bazılarında ise döndürme dediğimiz uygulama daha farklı bir şekilde yapılmaktadır. Buralarda da oruç ayı boyunca uygulanması gereken tüm ritüeller titizlikle yerine getirilmektedir. Muharrem ayı boyunca matem kabul edilip yas tutulmakta, oruç ise yine aynı şekilde tek bir üzümle ile açılmaktadır. Oruç tutan Sinemilli ocakzâde ve talipleri, güneş batarken oruçlarını tek bir kuru ya da yaş üzüm tanesi ile açmakta, buna ek olarak hiçbir şey yiyip içmemektedir (K6). Ancak bu uygulamada tek gün oruç bu şekilde tutulmakta ve bu şekilde tutulan orucun on ki günlük oruca denk olduğu düşünülmektedir. Buna göre oruçlu kişi, sadece bir gün oruç tutmakta ve on ki gün oruç tutmuş sayılmaktadır. Sinemilli Ocağı'nın Pazarcık'ın Başpınar Mahallesi'nde yaşayan Şığraşan koluna mensup ocakzâde ve talipler, bu şekilde sadece tek üzümle açtıkları bir günlük oruca ek olarak orucun kalan on bir gününde de matem orucuna devam etmektedirler. Buna göre muharrem orucunun ilk günü oruç, güneş batarken tek üzüm taneşiyle açılmakta, gün sonuna kadar kişi buna ek olarak hiçbir şey yiyip içmemektedir. Ertesi gün tekrar gün batarken kişi orucunu matem orucunun şartlarına uygun olarak açmaktadır. Yine hiçbir şekilde sahura kalkılmamakta, kişi saf su tüketmemekte, sofrayı olabildiğince süssüz, sade kurmayla özen göstermektedir (K6).

Sinemilli Ocağı'nda döndürme adı verilen uygulama, Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesine bağlı Milyanlı Mahallesi'nde henüz Milyanlı bir köy iken, ocakzâde ve taliplerin yoğun yaşadığı dönemde daha farklı uygulanmaktaydı. Muharrem ayının Anadolu Alevileri için gereği olan on iki gün oruç tutulmakta, bu on iki günlük süre zarfında ise güneş batarken bir tane yaş ya da kuru üzüm yenilmekteydi. Oruç, on iki gün boyunca direkt tek üzüm taneşiyle açılmakta ve buna ek olarak herhangi bir şey yiyilip içilmemekteydi. Buna ek olarak oruç tutan kişi, Muharrem ayının tüm gereklerini yerine getirmekteydi. Özetle geçmişte bugünkü Milyanlı Mahallesi'nde Muharrem ayında oruç tutan kişi, ay boyunca matem gereklerini yerine getirmekle beraber ek olarak oruçta sadece bir üzüm tanesi tüketilmekteydi (K8).

Sinemilli Ocağı, çoğu yönüyle Anadolu Aleviliğinde dikkate değer bir ocaktır. Bu yönlerinden biri de Anadolu Aleviliğinde çok önemli bir yeri olan Muharrem ayında uygulanan döndürme adlı uygulamadır. Bu uygulama ocağın tamamında ocakzâde ve taliplerce uygulanmamakla birlikte özellikle geçmişte bunu uygulayan kişilerce de farklı şekillerde

uygulanması bakımından da kayda değerdir. Sinemilli Ocağı'nda döndürme adı verilen uygulama gerçekleştirilirken çeşitli uygulama farklılıkları göstermektedir: Muharrem ayı boyunca tutulan on iki günlük oruç yerine sadece bir gün oruç tutup orucu, güneş batarken tek bir kuru ya da yaş üzümle açmak, bu üzüm dışında bir şey yiyip içmemek. Bu şekilde orucu tek bir kuru ya da yaş üzümle açmanın çift oruç sayılması sonucunda altı gün boyunca bu şekilde oruç tutup her akşam güneş batarken orucu tek bir kuru ya da yaş üzümle açmak, bu üzüm dışında bir şey tüketmemek. On iki gün boyunca bu şekilde oruç tutup orucu akşam güneş batarken tek bir kuru ya da yaş üzümle açmak ve bu üzüm dışında bir şey tüketmemek. Sinemilli Ocağı'nda döndürme adlı uygulama yapılırken de on iki imam oruçlarının tüm gerekleri yerine getirilmekte, buna bağlı olarak ay boyunca kurban tıgılanmamakta, eğlence yapılmamakta, kişiler eğlencelere gitmemekte, tıraş olmamaktadır. Bu şekilde oruç tutulmasının en sonunda da yine tüm ocaklarda olduğu gibi, Sinemilli Ocağı'nda da aşure yapılmakta, tüm ocakzâde ve talipler bir araya gelip yapılan aşure ile son gün orucunu açmaktadır.

Sonuç

Oruç, ilkel dönemlerden bu yana inanmanın bir gerekliliği olarak görülmüş ve bir ibadet şekli olarak uygulanmıştır. Pratikte değişiklik olmakla beraber hemen hemen bütün inanmalarda oruç; bir çeşit arınma, uzaklaşma unsuru olarak görülmüştür. Anadolu Aleviliğinde ise bunlardan farklı olarak oruç, matem gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Hüseyin ve onu sevenlerin Kerbelâ'da öldürülmesinden duyulan üzüntü bu oruç sürecince dile getirilmekte ve adeta her evden bir cenaze çıkmış gibi davranılmaktadır. Anadolu Aleviliği yapılanması, ritüelleri ile bir kendine özgülük sergilemektedir. Oruç da bu kendine özgülüğün bir örneği olarak karşımıza çıkar.

Alevî inancında Muharrem ayında on iki gün süreyle tutulan oruç, matem orucudur. Bu ay matem ayı olarak geçmekte ve bu ay boyunca oruç tutan kişi, çok sevdiği bir yakını kaybetmiş gibi acı çekmektedir. Böylesine bir acıyla yüzleşen kişinin hayattan kopuşu söz konusudur. Bu ay boyunca oruç tutan kişi, Hz. Hüseyin ve onu sevenlerin acısına iştirak etmekte, sosyal yaşamını geri plana atmaktadır. Orucun gerekliliği olan çeşitli pratikler söz konusudur ve bu pratikler ocaktan ocağa değişiklik göstermeksiniz uygulanmaktadır. Su içilmez, ancak oruç açıldıktan sonra hoşaf, ayran gibi sulu gıdalar alınır. Kurban tıgılanmamak,

saç ve sakal traşı olmamak, çamaşır değiştirmemek, cinsel münasebette bulunmamak, eğlence yapmamak ve başkasının yapmış olduğu herhangi bir eğlenceye dahil olmamak, alkol almamak, ağaç kesmemek, herhangi bir canlıya zarar vermemek, kokulu maddeler kullanmamak, süslenmemek, aynaya bakmamak, soğan gibi yiyeceklerin başını ay b oyunca kesmemek gibi pratikler, hemen her ocakta karşımıza çıkmaktadır. Elbette bahsi geçen pratikler günümüz yaşam koşullarına da evrilmektedir. Örneğin kent kültüründe bir kişinin aynaya bakmaması, saç ve sakal traşı olmaması, kokulu madde kullanmaması, çamaşır değiştirmemesi vb. mümkün değildir. Bu sebeptendir ki Anadolu Aleviliği; durağan değil, dinamik bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bahsi geçen pratikler hemen her ocakta uygulanmakla beraber bazı Pratik farklılıkları da karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu Aleviliği, temelde bir olmakla beraber kimi pratik farklılıkları da göstermektedir. Bu durum da Anadolu Aleviliğinde “Yol bir, sürekin binbir.” şeklinde ifade edilmektedir. Asıl merkezi Elazığ olan Sinemilli Ocağı, çok uzun yıllardır Kahramanmaraş’ta yaşamaktadır. Kahramanmaraş’ın Elbistan ilçesine bağlı Kantarma Mahallesi, adeta ocağın merkezi niteliğinde olmakta, çoğu kişi tarafından da burası ocağın merkezi sanılmaktadır. Kahramanmaraş ilçesine bağlı Elbistan, Pazarcık, Çağlayanerit ilçe merkezleri ve mahallelerinde Sinemilli ocakzâde ve talipleri yoğun bir şekilde yaşamaktadır. 1980 öncesinde buralarda yaşayan nüfus çok daha yoğun iken çeşitli sebeplerle buradan Türkiye’nin farklı illerine ve yurt dışına göç etmişlerdir. Ancak göç etmiş olmalarına rağmen özellikle yaz aylarında Sinemilli ocakzâde ve talipleri buralara geri gelmekte, kültürlerini yaşamaya ve yaşatmaya çalışmaktadırlar.

Sinemilli Ocağı pir ocağı olmakla beraber ocağın mürşit kapısı Ağuichen (Ağuçan) Ocağı’dır. Sinemilli Ocağı’nda “Yol bir, sürekin binbir.” ifadesinin bir örneği Muharrem orucundaki pratiklerde karşımıza çıkmaktadır. “Döndürme” olarak anılan bu uygulama, Anadolu Aleviliğinin merkezi konumunda görülen yirmi üçü erkek, on yedisi kadından oluşan Kırklara dayandırılmaktadır. Kırklar, İslam için en üst mertebede olan Hz. Muhammed’in dahi ilk seferde giremediği, tüm unvanlarından arınıp salt “Muhammed” olarak dâhil olduğu, küçüğüyle büyüğünün bir sayıldığı ulvi bir makamdır. Hz. Muhammed, Kırkların arasına karıştığında kendisine bir tane engür (üzüm) verilip kırk kişiye eşit paylaştırması istenir. O da engürü ezerek şerbet yapar, kırk kişiye içirir. Sonrasında da kırkı birden semaha kalkarlar.

Kahramanmaraş'ta yaşayan Sinemilli Ocağı ocakzâde ve taliple-rince Kırkların bir araya gelmesi, bir engürden şerbet yapıp içmeleri, mest olmaları ve semaha durmalarına gönderme olarak uyguladıkları "Döndürme" adlı uygulama tespit edilmiştir. Bu uygulamayla hem Hz. Hüseyin ve onu sevenlerin başına gelenlerin acısı derinlerde hissedil-mekte hem de Anadolu Aleviliğinin merkezi konumunda yer alan Kırk-lar yâ edilmektedir. Muharrem orucunda saf su içmeme, sahura kalk-mama, sofrayı olabildiğince mütevazı hazırlama gibi prtaikler tüm ocak-larda ortaklık göstermektedir. Sinemilli Ocağı'nda bunlara ek olarak akşam güneş batarken tek bir engür (üzüm) tanesi yutulmaktadır. Buna ek olarak hiçbir şey yiyip içilmemektedir. Gün sonunda tek bir üzüm tanesi ile oruç açmak, başka herhangi bir şey tüketmemek çift oruç sa-yılmaktadır. Üzüm ile açılan orucun günü devrettiğine, döndürdüğüne inanıldığından bu uygulamaya "döndürme" adı verilmiştir. Böylelikle kişinin bu şekilde tutmuş olduğu bir günlük oruç, uzun tanesi sebebiyle bir sonraki güne devrettiği için iki gün sayılmaktadır. Yani kişi, bir gün oruç tutmakta ama iki gün oruç tutmuş sayılmaktadır.

Döndürme adı verilen bu pratik de kendi içerisinde uygulma farklılıkları barındırmaktadır. Temelde uygulama aynı olmakla beraber gün sayısında değişiklik görülmektedir. Birinci uygulama şekli kişinin altı gün bu şekilde oruç tutması, altı gün boyunca akşamları güneş ba-tarken tek bir üzüm tanesi tüketmesi, başka herhangi bir şey yiyip iç-memesi şeklinde olmaktadır. Böylelikle kişi, aslında altı gün oruçlu kal-mış ancak on iki gün oruç tutmuş sayılmaktadır. Ay boyunca da mate-min gereklerine uygun davranmakla yükümlüdür. İkinci uygulama şek-li ise kişinin sadece orucun ilk günü oruç tutması, güneş batarken de orucunu tek bir üzüm tanesiyle açıp başka herhangi bir şey tüketmemesi şeklinde olmaktadır. Bu uygulamada kişi sadece ilk gün bu şekilde oruç tutmaktadır. Kalan günler de oruç tutup tutmamak, kişinin tercihine bağlıdır. Kişi, oruç tutmak isterse kalan on bir günlük sürede muharrem orucunun gereklerine uyarak orucunu tutmaktadır. Üçüncü uygulama şekli ise günümüzde artık neredeyse hiç uygulanmamaktadır. Bu uygu-lama şeklinde kişi orucun ilk gününden son gününe kadar oruç tutmak-tadır. On iki gün boyunca da akşamları güneş batarken orucunu tek bir üzüm tanesiyle açmaktadır. Yani kişi, on iki gün boyunca akşamları gü-neş batarken yediği üzüm dışında bir şey yiyip içmemektedir.

Anadolu Aleviliğinin en temel ilkesi "Yol bir, sürekin binbir." ilkesi-dir. Anadolu Aleviliğinde köyden köye, ocaktan ocağa uygulama farklı-

lıkları görülmektedir. Görüldüğü üzere ocak içerisinde de değişiklikler söz konusudur. Değişiklikler olmakla beraber, bahsi geçen uygulama neredeyse unutulmak üzeredir. Bu uygulamayı günümüzde devam ettiren, uygulayan sadece bir kişi ile karşılaşmıştır. Özellikle 35 yaş altı talipler, uygulamanın adı geçtiğinde ne olduğunu bilmediklerini dile getirmişlerdir.

Sinemilli Ocağı'nın merkezi kabul edilen Kahramanmaraş iline bağlı Elbistan ilçesinde yer alan Kantarma Mahallesi, geçmişte adeta bir Alevilik okulu konumundaydı. Mahallede Sinemilli ocakzâde ve talipleri bir arada yaşamaktadır. Taliplerini de içinde barındırıyor olması sebebiyle Sinemilli Ocağı, Anadolu Aleviliğinde önemli bir yere sahiptir. Geleneklerine bağlılıkları geçmişe nazaran ne yazık ki zayıflamış durumdadır. Öyle ki günümüzde Kahramanmaraş ilinin genelinde Sinemilli talipleri yaşıyor olmasına rağmen mahallerde yapılan cemlerde, posta başka şehirlerden gelen başka ocağa mensup dedeler oturmaktadır. Özellikle ocakzâdelerin yaşadığı yerlerde dahi uzun yıllardır cem yapılmadığı tespit edilmiştir. Sinemilli ocakzâdeleri, geçmişe sıkı sıkıya bağlı olmamakta, bugün musahiplik kurumu ocakzâdelerin hatıralarında yer edinmektedir. Kahramanmaraş'ta yaşayan Sinemilli talipleri düşkünlük, musahiplik ve muharrem orucunda geçmişte çok sık uygulana "döndürme" gibi kavramlara uzak bir yaşam sürmektedir. Sinemilli Ocağı, mevcut konumu itibariyle günümüz Aleviliği ile geleneksel Alevilik arasındaki değişim ve dönüşümü görmek açısından oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Adam, B. (1997). Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam'a Bakışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 333-358.
- Arslanoğlu, İ. (2006). Dede Ahmet Kuzukıran ile Söyleşi. <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/dedeahmet.pdf> [Erişim: 08.03.2017]
- Bergson, H. (1956). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Birdoğan, Nejat (1995). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Bozkurt, E. (2017). Din Kavramı. *Havâss Dergi*, 1, 34-55.
- Cerrahoğlu, İ. (1970). Kur'an-ı Kerim'de Oruç. *Diyanet İlmi Dergisi*, 10 (100-101), 263-271.

- Çıblak, N. (2005). *Mersin Tahtacıları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Demir, R. (2016). Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (42), 1784-1799.
- Dindi, E. (2017). Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikaf ve Oruç. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 3(2), 27-55.
- Dönmez, İ. K. (2007). Oruç. *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Er, P. (2014). *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Kitap.
- Fırlıklı, E. R. (1984). *İmamiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Frazer, J. G. (1992). *Altındal II-Dinin ve Folklorun Kökleri*. Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
- Göktaş, V. (2015). İlk Dönem Müellif Sufilerinden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumlar. *Ramazan ve Oruç*. Ed. Berat Açıl vd., İstanbul: Belikan Basım.
- Gündüz, Ş. (1998). Oruç. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayıncılık.
- Güngör, Ö. (2007). *Araftaki Kimlik: Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Akasya Yayınları.
- Güzel, A. (1994). Hacı Bektaş Veli'nin Hayatı ve Eserleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 1, 1-21.
- Kaplan, D. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karakaya-Stump, A. (2006). Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti. *Kırkbudak*, 6, 19-59.
- Kaya, H. (1993). *Alevî/Bektâşî Erkanı, Evradı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Matbaacılık.
- Keskin, Y. M. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği (Elazığ Sünköy Örneği)*. Ankara: Avrasya Yayınları.
- Kocadağ, B. (2001). Anadolu Alevîleri'nin İnanç Önderleri (Ocaklar-Dedeler ve Babalar). *TKHBVAD*, 18, 281-290.
- Korkmaz, E. (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, E. (2008). *Anadolu Aleviliği, Felesefesi-İnancı-Öğretisi, Erkânı*. 2. baskı, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Kutlu, S. (2006). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Muhammed b. İsmail Buhârî (1981). *el-Camiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Noyan, B. (2011). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik*. C. IV, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Rençber, F. (2013). Adıyaman Yöresi Alevi Ocakları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 159-170.

- Teber, Ö. F. (2008). *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Tosun, A. (2015). Bir Din Eğitimi Uygulaması Olarak Kuzey Amerika Yerlilerinde Oruç: Mi'kmaq Kabilesi Örneği. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 89-106.
- Türkçe Sözlük* (2011). 11. baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uçar, R. (2015). *Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektâşîlik, Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Üzüm, İ. (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yalçın, A. ve Yılmaz, H. (2004). Şeyh Hasan Ocağı ve Sineminli Oymağı Üzerine Yeni Bilgiler. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 30: 235-265.
- Yaman, A. (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yaman, M. (2011). *Alevilik (İnanç, Edebiyat, Erkân)*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Yıldız, H. (2003). *Amasya Yöresi Alevîleri*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Yitik, A. İ. (2007). Oruç. *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- K1: Ali Ekber Bakır, 1941, Çiftçi, Evli, Elbistan/ Kızıl Kandil Köyü, Lise, Elbistan/ Kantarma Köyü
- K2: Tacım Bakır, 1952, Emekli, Evli, Elbistan/ Kızıl Kandil Köyü, Lise, İzmit
- K3: Sinan Atıcı, 1980, Müzik öğretmeni ama bırakmış, dedelik yapıyor, Evli, Kahramanmaraş / Pazarcık, Üniversite, Kahramanmaraş / Elbistan
- K4: Hüseyin Bakır, 1945, Yüksek Mühendis, Mimar, Evli, Elbistan/ Kantarma Köyü, Üniversite, Mersin
- K5: Veyis Erdoğan, 1937, Emekli, Dul, Elbistan/ Kızıl Kandil Köyü, Almanya
- K6: Abuzer Erdoğan, 1932, Çiftçi, Evli, Elbistan/ Kızıl Kandil Köyü, Elbistan/ Kantarma Köyü
- K7: Mustafa Ali Canpolat, 1943, Emekli, Evli, Kahramanmaraş/ Pazarcık, Üniversite, İzmir
- K8: Veli Pür, 1941, Pazarcık / Kahramanmaraş, İlkokul, Emekli, Pazarcık / Kahramanmaraş
- K9: Hüseyin Donat, 1929, Çiftçi, Evli, Pazarcık/Başpınar Köyü, Eğitim Yok, Pazarcık/Başpınar Köyü.

KAZ DAĞLARI VE ÇEVRESİNDE SARIKIZ ZİYARETİ*

Mehmet Ali YOLCU* - Mahmut GÖK**

Giriş

“Kült” üzerine yapılan araştırmalar, bu kavramın “tapma”, “tapım”, “din”, “dini tören” gibi anlamlarla bağdaştırılan inanç ve ritüellere bağlı uygulamalar olduğunu vurgulamaktadır. Fransızca kökenli “cultus” sözcüğünden literatüre kazandırılmış kavramlardan olan kült terimi, kutsalla ilişkili görülen ve bu ilişkisi nedeniyle etrafında kanlı veya kansasız kurban biçiminde pragmatik armağan sunumları gibi ritüeller oluşturabilmiş nesne veya varlıklardır. Kült olan doğal varlıklara ve mekânlara yapılan ziyaretin temelinde de bu olgu yatmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak’a göre (2012: 113) bir kültün oluşabilmesi için; külte konu olabilecek nesne veya şahsın varlığı, bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması ve bunun sonucu olarak da ziyaretler, adaklar, kurbanlar vb. uygulamaların yapılması gerekmektedir. Türk kültüründe dağ, tepe, taş, kaya, su, ateş, ağaç gibi doğal varlıkların yanında manizmle ilişkili olarak ölmüş atalar da kültleştirilmiştir. Atalar kültünün birçok tezahürünün yanında mezar ziyaretleri, türbeler, yatırlar bu bağlamda atalar kültüyle ilişkilidir. Atalar kültüne bağlı ziyaretlerde ataların ruhundan dilek dileme, onlara kurban sunma, saygı duyma, onları anma yoluyla psikolojik rahatlama, ataların ruhundan duyulan korku gibi hususlar ziyaret katılımcılarının motivasyonu kaynaklarıdır (Yolcu, 2018: 109-110).

* Bu çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince SYL-2019-3078 numaralı “Kaz Dağları ve Çevresinde Sarıkız Ziyareti Olgusu” adlı BAP projesi kapsamında desteklenmiştir. Çalışmada danışmanlığını Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu’nun yaptığı, Mahmut Gök tarafından hazırlanan “Kaz Dağları ve Çevresinde Sarıkız Ziyareti Olgusu” adlı yüksek lisans tezi için elde edilen saha verilerinden yararlanılmıştır.

* Doç. Dr. - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale/Türkiye, mehmetaliyolcu@comu.edu.tr (Orcid ID: 0000-0001-7688-287X)

** Yüksek Lisans Öğrencisi - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye, mahmutgok17@gmail.com (Orcid ID: 0000-0002-1478-0090)

Atalar kültü bir ailede veya toplulukta daha önceden yaşayıp ölmüş olan kişilere karşı oluşmuş inanç ve uygulamaların bir olgu haline gelmesidir. Geleneksel toplumlar kendileri için önemli saydıkları geleneksel kuralları geçmişte o kuralları yaşamış ve kendilerine anlatmış büyüklerinden öğrenirler. Bu öğrendikleri bilgileri ve uygulamaları hayatlarının merkezine yerleştirmiş olan bu toplumlarda “atalar” büyük bir öneme sahiptir. Atalar kültüründe saygı duyulan kişinin mutlaka kan bağına dayalı bir akrabalık ilişkisi olması gerekmektedir. Türklerde atalar kültürünü daha çok veli, şeyh, evliya vb. dini büyükler çevresinde ruhları memnun etme veya onlardan dilek dileme üzerine yapılan uygulamalarda görmekteyiz. Türkler göçerevli geçim tarzından dolayı doğa ile iç içe yaşamış toplumlardan biridir. Günlük yaşam tabiatla sürekli bir mücadele içindedir. Avcılık, toplayıcılık, hayvan bakımı, su kaynaklarının bulunması gibi faaliyetler hayatta kalmak için önem taşımaktadır. Bu durum, tabiat kültürlerinin oluşması, tabiata ait nesnelerin kutsal görülmesi sonucunu doğurmuştur. Türklerde tabiat kültürleri içerisinde “ağaç”, “su”, “dağ”, “kaya”, gibi kültlere sıkça rastlanmaktadır. Tahtacılar da görülen ağaç kesmeden önce yapılan ritüeller, kutsal olarak görülen mekânlardan çıkan yer altı sularının “zemzem suyu” olarak adlandırılması, bazı bölgelerde kutsal şahıs olarak görülen kişilerin dağ tepelelerinde mezarlarının olması, efsanelerde kayaların canlanmaları ve yer değiştirmeleri tabiat kültürlerinin tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Sarıkız, Anadolu’nun birçok bölgesinde farklı kişilere verilen yaygın bir isimdir. Kaz dağları ve çevresinde Sarıkız olarak adlandırılan veli, bölge halkı için oldukça önemli bir şahsiyettir ve Sarıkız’ın efsanesi çok eskiden bu yana anlatılmaktadır. Bu bölgede, özellikle Tahtacılar arasında, Sarıkız’ın etrafında inanç ve ritüeller geliştirilmiştir. Sarıkız ziyaretlerini saha çalışmalarımız esnasında iki farklı ziyaret makamında gerçekleştiğini tespit ettik. Bu yerlerden ilki Balıkesir’in Edremit ilçesine bağlı Kaz dağları kısmında Sarıkız’ın ve Cılbak Baba olarak adlandırılan kişinin mezarının olduğu yaklaşık 1800 metre yükseklikte bir tepede bulunmaktadır. Diğer bir ziyaret makamı ise Ezine ilçesine bağlı Körüktaş köyünde, Edremit ilçesinde bulunan ziyaret yerinde olduğu gibi, Sarıkız ve babasının mezarlarının bulunduğu tepedir. Bu iki ziyaret makamı arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Edremit’te yer alan makama yapılan ziyaret, günü birlik değil çadırlar kurularak belli bir süre orada kalınması icap eden bir ziyarettir. Ezine bölgesindeki ziyaret makamı ise, etrafında hayırlar yapılan gününbirlik bir ziyarettir. Bu çalışma-

nın amacı Kaz dağları ve çevresinde tespit edilen yerleşim yerlerinde Sarıkız olarak bilinen şahsiyet etrafında oluşan evliya kültürünün ve bunun yansıması olarak oluşturulan ziyaret olgusunun analiz edilmesidir.

Sarıkız Kültü ve Sarıkız Çevresinde Oluşmuş Ziyaret Yerleri

Sarıkız ile ilgili efsanenin farklı varyantları tespit edilmişse de yaygın olarak bilinen varyantına göre, Sarıkız küçük yaşta öksüz kalmış ve babasının isteği üzerine memleketinden ayrılmış bir karakter olarak karşımıza çıkar. Öksüz ve gurbete giden Sarıkız yetişkin olunca babası hacca gider ve köyün gençleri tarafından istenen bir kız olur. Kimseyle evlenmek istemeyince iftiralarla karşı karşıya kalmış ve sonucunda babası tarafından öldürülmek için dağa çıkartılmıştır. Dağda abdest almak isteyen babası Sarıkız'ın denizden eliyle su çektiğini görmüş ve böylece kızının ermiş olduğunu anlamıştır. Kızının ermiş olduğunu ve iftiralar yüzünden bu hâlde olduğunu görmesi üzerine üzüntüden oradan ayrılmıştır. Çobanlar daha sonra Sarıkız'ı ve babasını ölü olarak bulurlar. Kırklar gelir ve semah yapar (KK-2, KK-3). Sarıkız ve babasının öldüğüne veya kırklara karıştığına inanılan yer ziyaret makamı haline gelmiştir.

Kaz dağlarının en yüksek zirvelerinden birinde olan bu ziyaret makamı bölgede yaşayan Tahtacılar açısından bir “cem” yeri gibi görülmektedir. Bu ziyaret her yıl Ağustos ayının on beşinde yapılır. Ziyaret edilen bölge milli park statüsüne geçtiği için eskisi gibi giriş çıkışlar rahat bir şekilde yapılamamaktadır. Bölgede yaşayan Tahtacılar ziyaret zamanını netleştirdikten sonra Milli Parklar Genel Müdürlüğü'nden özel izin çıkartırlar ve bu izin sayesinde on beş gün süreyle bölgede ibadetlerini, ritüellerini yaparlar. Bu ziyaret yılda bir kez yapılır.

Tahtacıların inanç sistemine göre üç çeşit ziyaret vardır. Birincisi bölge halkı için “gündelik yatır” olarak adlandırılan yatırlara kısa süreli yapılan ziyaretlerdir. Bu yatırlar yerleşim yerlerine yakın yerlerde bulunan, köyün dedesi olarak görülen, saygı duyulan kişilerin bulunduğu yatırlardır. İkinci ziyaretler ise dağların içlerinde bulunan yatırlardır. Bu yatırlar ormancılık işi yapan köylüler tarafından bilinen, ormanlar içerisinde bulunan yatırlardır. Bu yatırlar tahtacılık işi yapan kişiler tarafından özel olarak ziyaret edilirler. Üçüncü ziyaret ise dağların en zirve yerlerinde bulunan makamlardır. Bu makamlar diğerlerine göre daha kutsal görülürler.

Tahtacıların doğal çevrelerine büyük bir kutsallık atfederek yatırımları da ona göre konumlandıklarını görmekteyiz. En zirvede bulunan yatırımlar en kutsal makamlar olarak görülür ve aşağı doğru inildikçe kutsallık mertebesi düşer. En zirve noktada bulunan makamlara özel bir ilgi gösterilir. Bu makamlar, yılda bir kez belirlenen zamanda, belirlenen kurallar dâhilinde ziyaret edilir. Sarıkız bölge halkı için en yüksek yerde bulunan ziyaret makamıdır. Sarıkız ziyareti bölge halkı tarafından “Cılbak’a gitmek” olarak adlandırılır.

Belirlenen tarihte köyde toplanılır; ziyaret alanında kesilecek kurbanlar, yenilecek yiyecekler ve on beş gün süreyle ne ihtiyaç olarsa traktörlere yüklenerek tepeye yolculuk başlar. Her köyün konaklayacağı alan bellidir. Bu alanlarda hiçbir şekilde değişiklik olmaz. Köylerin kendi alanlarında her ailenin kendi yeri, kendi “ocağı” bellidir ve bu ocaklar etrafında çadırlarını kurarlar. Tahtacılar atalarını yâd etmek amacıyla bu bölgede çadırlarda kaldıklarını söylemektedirler. Tepeye çıkılıp çadırlar kurulduktan sonra önce Sarıkız ziyaret edilir. Sarıkız ziyaret edildikten sonra ertesi gün karşı tepede bulunan Cılbak Baba ziyaret edilir. Sarıkız’ın mezarının bulunduğu alanda “Kaz Avlusu” olarak adlandırılan bir yer vardır. Sarıkız’ın mezarının etrafında halka şeklinde çevrilmiş bir yerdir burası. Tahtacılar, bu avlunun Sarıkız anlatısında Sarıkız’ın eteğindeki taşları dönerek savurup kaya haline getirdiği yer olduğuna, zamanında Sarıkız’ın kazlarının burada otladığına ve dışarı kaçmadığına inanırlar.

“Cılbak Baba” olarak adlandırılan Sarıkız’ın babasının mezarı Sarıkız’ın tam karşısındaki tepededir. Cılbak Baba’nın mezarı önceden karşı tepenin zirvesinde yer almıştı. Bu bölgeye askeriye radar sistemi kurduğu için mezarın yeri değiştirilmiş. Mezar radarın aşağı tarafında bir yere taşınmış. Tahtacılar yeni taşınan bu mezarlığa ziyarette bulunurlar. Cılbak Baba’nın mezarının biraz altında “Zemzem Çeşmesi” olarak adlandırılan bir yer vardır. Burada yerin altından su çıkmaktadır.

Sarıkız tepesi geniş bir alan olduğu için köylüler buldukları düzlükleri kendilerine konaklama için mesken olarak seçmişlerdir. Bu düzlüklere zamanla adlandırmalar yapılmıştır. Bu adlandırmalardan biri Kartal Kaya’dır. Bu Kartal Kaya düzlüğünde cem ibadeti için özel bir yer yapılmıştır. Bu alana gidilip orada cem yapılmaktadır. Yöre halkı önceden böyle bir yer yapma gereksinimi duymamış, dağın en yüksek yerinde oldukları için açık havada rahatça cem yapabiliyorlarmış. “Baba

Dağ" olarak adlandırılan Cılbak Baba'nın mezarının bulunduğu alana radar sistemi kurulunca bölgeye gelen askerler Tahtacılar'da cemi gizli yapma isteğinden ötürü huzursuzluk yaratmış. Bu yüzden Kartal Kaya bölgesinde cem evi denilebilecek küçük bir yer yapılmış. Bölgede konaklanan süre boyunca su ihtiyacı önceden tepenin alt tarafında bulunan bir çeşmeden gideriliyormuş. Günümüzde ise ziyaret zamanı geldiğinde belediye tarafından su arabaları bölgeye getiriliyor ve insanlar su ihtiyaçlarını böyle gideriyorlar.

Sarıkız tepesine giderken tepenin aşağı kısımlarında yöre halkının "Yağcı Suyu" olarak adlandırdığı bir yer vardır. Bu yerin özelliği bir akarsu üzerindeki altı büyük kayadan ibaret "Şah Taşları" olarak adlandırılan taşların burada olmasıdır. Tahtacılar bu Şah Taşlarına saygı duyuyorlar. Sarıkız tepesine giderken bu taşların bulunduğu yerde durulur, hem dinlenilir hem de taşlar ziyaret edilir.

Sarıkız makamlarının bir diğeri ise Ezine'ye bağlı Körüktaş köyünde bulunmaktadır. Bu makam Körüktaş köyüne on dakikalık bir mesafede bulunmaktadır. Burası Edremit'teki makam gibi bir tepenin zirvesinde yer almaktadır, ancak bu tepe daha küçüktür. Sarıkız hayrı bu tepede yapılmaktadır. Burada Edremit'te olduğundan farklı biçimde Ağustos ayında değil Nisan ayının sonunda veya Mayıs ayının başında hayır yapılmaktadır. Köyde yiyecek içecekler hazırlanır, Sarıkız tepesine gidilir, orada yemekler yenir, dualar okunur.

Yörede Sarıkız ziyaretine benzer üç ziyaret makamı tespit ettik. Bu makamlar Eybek Dede, Kapanca Dede ve Kız Dede/Kız Taşı makamlarıdır. Eybek Dede, Edremit ilçesine bağlı Çamcı ve Hacıarslanlar köylerine yakın bir konumda bulunan ziyaret yeridir. Eybek Dede'nin hikâyesi şu şekilde anlatılıyor: Eski zamanlarda Havran ilçesinin Çamdibi Köyü'nde Müridoğlu Mehmet isimli biri yaşarmış. Bu adam çok zenginmiş. Altınova'dan Nusratlı'ya kadar olan tüm topraklar bu adama aitmiş. Bu kadar zengin olmasının yanında çok zalim biriymiş. Herkes ondan korkar, zalimliğinden çekinirmiş. Bu adamın Eybek adında bir çobanı varmış. Çoban çok dürüst bir kişiliğe sahipmiş. Dürüstlüğü ve çalışkanlığı nedeniyle bu ağanın yanında çalışanlar bu çobanı çekememeye başlamış. Körfez bölgesinde koyunlar hava serinleyince ya da geceleri otlatılmaya çıkartılırmış. Eybek ise bunun tam tersi bir şekilde koyunları gündüz sıcağında otlatmaya çıkartırmış. Onu çekemeyenler bu durumu fark edip hemen ağaya şikâyet etmeye gitmişler. Ağanın

karşısına çıkıp “Eybek senin koyunlarını gündüzün sıcakta otlatıyor” diye şikâyet etmişler. Ağa bu duruma çok sinirlenmiş ve adamlarını çağırarak hemen çobanın yanına, Kızıklı Ovası’na gitmiş. O sırada Eybek Çoban kavalı elinde sevdiğine hüznü dolu türküler çalmaktaymış. Ağa, kaval çalan çobanı yanına çağırarak: “Senin yaptığın bu iş nedir, benim mallarıma kastın mı var? Neden koyunlarımı güneşin altında otlatırsın?” diye sormuş. Eybek cevap vermeden ağa Eybek’i öldürtmüş. Kellesini almış ve sürünün içine doğru atını sürmüş. Sürünün içine çobanın kellesiyle girince üzerlerine bir bulut çökmüş. Bulutla birlikte Kızıklı Ovası’ndaki sürünün üstüne yağmur yağmaya başlamış. Ağa durumu görünce yaptığı işten çok pişman olmuş ve “eyvah ben çobanın kellesini nasıl vurdurdum!” demiş. Pişman olan ağa havaya doğru bakmış. Gökyüzünde Eybek’i görmüş. Çoban Eybek kellesi bir koltuğunda, sopası diğer koltuğunda uçmaktaymış. Eybek, Kaz dağlarına doğru uçmuş. Ağa adamlarına onu takip etmeleri emrini vermiş. Adamları uçan Eybek’i takip etmeye başlamışlar. Eybek Kaz dağlarına doğru uçarken bugün Eybek zirvesi olarak adlandırılan yere asası düşmüş. Oraya Eybek’in mezarı yapılmış. O gün bugündür Eybek Dede ziyaret edilirmiş (KK-16, KK-18). Görüldüğü gibi Sarıkız hikâyesine benzer bir anlatımla karşı karşıyayız. Eybek Dede Sarıkız gibi bir haksızlığa uğrar ve öldürülür.

Çamcı ve Hacıarslanlar köylerinin üst kısımlarında Eybek Dede ziyaret yerinin altında Kapanca Dede adını verdikleri başka bir yatır vardır. Bu yatırın hikâyesi tam olarak bilinmiyor. Bilindiği kadarıyla Kapanca Dede eski dönemlerde bu bölgeden geçen kervanlara yardımcı olan, yoldaşlık yapan ermiş bir adammış. Kervanlar ne zaman zorda kalsa onların yardımına aksakallı Kapanca Dede yetişirmiş. Kapanca Dede’nin ölüsünü zamanında kervancılar bulmuş ve buldukları yere gömmüşler (KK-16). Eybek Dede’nin makamı daha üst bölgelerde yer aldığı için bölge halkı tarafından pek ziyaret edilmez. Bölge halkı Kapanca Dede ziyaretiyle Eybek Dede ziyaretini birleştirmiş gibidir.

Kapanca Dede, Çamcı ve Hacıarslanlar köyünde yaşayan Tahtacılar için Sarıkız gibidir. Sarıkız tepesine benzer ziyaret makamı vardır. Bu bölgeye tıpkı Sarıkız’da olduğu gibi konaklamalı gidilir ve Sarıkız’da gördüğümüz ritüellerin benzerleri bu bölgede yapılır. Her iki köyden aldığımız bilgilere göre daha eski dönemlerde Eybek Dede’ye çıkılmış. Bu gelenek yerini Kapanca Dede’ye bırakmıştır. Bu ziyaret geleneğinin çok eski bir geçmişi olduğuna inanılmaktadır. Kapanca Dede ziyareti

tıpkı Sarıkız'da olduğu gibi Ağustos ayının on beşinde yapılmaktadır. Sarıkız'a giden Tahtacılar için "onların makamı Sarıkız, bizim makamımız ise Kapanca Dede" denmektedir. Ağustos ayının on beşinde Kapanca Dede'ye çıkılır, tıpkı Sarıkız'da olduğu gibi her hanenin kalacağı yer bellidir. Bu yerler ocaklar yapılarak belirlenmiştir. Bu ocaklar hanelere özel olup her hane kendi ocağını kullanmaktadır. Ocaklar kurulup yerleşildikten sonra her hane kendi kurbanını keser ve dağıtır. Kurbanlar kesilirken aynı zamanda cemler yapılır. Bu toplanmalar evlenme çağına gelmiş gençlerin tanışıp kaynaşması açısından da oldukça önemlidir. Bu yörede Sarıkız'dan farklı olarak yılda yalnızca bir kere adak adamadan ziyade çeşitli zaman dilimlerinde de adakların sunulması söz konusudur. Çocuğu olmadığı için Kapanca Dede'ye adak adayan bir aile çocuğu olduğu zaman kurbanını alır, Kapanca Dede'ye gider, kurbanını keser ve köy meydanında pişirip dağıtır. Kapanca Dede makamında her yıl kırklar semahı yapılmaktadır. Önceden Hıdırellez'de de Kapanca Dede'ye gidilirmiş fakat artık kurban merasimi köyde yapılmıyormuş.

Çamcı ve Hacıarslanlar köyünde yaşayanlar havanın nasıl olacağını Eybek ve Sapanca Dede'nin makamlarının bulunduğu tepeye bakarak o tepedeki bulutların durumuna göre belirlerler. Bu konuyla ilgili köyde anlatılan bir rivayet tespit ettik. Bu rivayete göre 1953 yılında Edremit'ten kadınlı erkekli bir grup Agonya'ya gitmek için yola çıkmışlar. Hacıarslanlar köyüne geldiklerinde, köylüler grubu "akşam çok kar yağacak devam etmeyin" diye uyarmış. Grup nereden bildiklerini sorduğunda köylüler, "Kapanca'nın başına duman çöktü" demişler. Grup "kimmiş bu Kapanca?" diyerek umursamamış ve yola devam etmişler. Akşam olduğunda kar ve fırtına çıkmaya başlamış. Ertesi gün Kapanca Dede'nin etekleri altında grubun cesetleri donmuş bir şekilde bulunmuş. Cesetleri Çamcı köyüne katırlarla getirmişler ve defnetmişler.

Çamcı ve Hacıarslanlar köylerinde Eybek Dede ve Kapanca Dede'nin yanında Üçler Dedesi adında bir ziyaretle de karşılaştık. Üçler Dedesi'nin, bölge halkınca Kıbrıs Barış Harekâtında oldukça aktif bir şekilde askerlere yardım eden bir evliya olduğuna inanılmaktadır. Üçler Dedesi hakkında anlatılan bir rivayet şu şekildedir: Kıbrıs Barış Harekâtında Manisalı bir pilota Kıbrıs'ı bombalaması için görev vermişler. O zamanlar yakıt azmış. Kalkmış, uçak giderken pilot bir ses duymuş, "denize olabildiğince yaklaş" diye. Bakmış kimse yok, önemsememiş. Yola devam ederken aynı ses tekrar gelmiş. "Sen kimsin?" diye sorunca, "Ben Edremit'ten Üçler Dedesi'yim" demiş. "Görevini yapacaksın, dö-

neceksin, ben sana yardım edeceğim ama sen de karşılığında savaş bitince bana bir kurban keseceksin” demiş. Pilot denize yaklaşmış ve bir de bakmış ki yakıtı dolmuş. Görevini tamamlamış ve dönünce Üçler Dedesi’ne kurbanını kesmiş (KK-14). Üçler Dedesi hakkında anlatılan başka bir rivayet ise şöyledir: Kıbrıs Barış Harekâtında bir asker buraya gelmiş ve Üçler Dedesi’ni sormuş. Köylüler şaşırarak, “sen nereden biliyorsun onu?” diye sormuşlar. “Ben Kıbrıs’ta savaştaydım, siperde susuzluktan ölmek üzereyken aksakallı dede elinde toprak bardakla geldi ve bana su verdi. ‘Kimsin sen dede?’ diye sorduğumda ‘ben Edremit’ten Üçler Dedesi’yim’ dedi” demiş. Asker de bu olaydan sonra buraya kurban kesmeye gelmiş (KK-14, KK-16). Kapanca ve Eybek dedelerinin ziyaret edilişleri, ziyarette kendilerine kurban kesilmesi, ziyaret boyunca cemler yapılması ve konaklamalı ziyaret olması açısından bunlar, Sarıkız ziyaretine benzerdir. Ayrıca Eybek Dede’nin efsanesi haksızlığa uğraması açısından Sarıkız’a oldukça benzemektedir. Üçler Dedesine atfedilen anlatılar ise Ezine bölgesinde anlatılan Sarıkız’ın efsanesine benzemektedir. Ezine’de yaptığımız görüşmelerde buradaki Sarıkız’ın Çanakkale ve Kıbrıs savaşlarına da katıldığına ve askerlere yardım ettiğine inanıldığını öğrendik. Üçler Dedesi savaşlarda askerlere yardım etmesi açısından Ezine’deki Sarıkız tipiyle benzerdir.

Çanakkale Merkez ilçesine bağlı Çiftlikdere köyünde isminin “Kız Dede” olması nedeniyle Sarıkız’la benzerlik kurduğumuz bir ziyaret makamı dikkatimizi çekti. Bu Kız Dede’nin efsanesi şöyledir: Bir dede yolda giderken sırtındaki taşı saçlarına bağlayıp taşıyan bir kız görür ve yanındakilere taşı nasıl kaldırıp taşıdığını sorar. Yanındakiler de öyle bir kız görmediklerini söylerler. Sonra onlar da kızı görür. Kıza yardım etmek için kıza yaklaşırlar ancak kızın sırtındaki taş düşer ve kızla birlikte taş da kaybolur. Kızın ve taşın kaybolduğu yerde bugün Kız Dede yatır bulunmaktadır. Kız Dede’nin aşağı tarafında, ailelerin her birine ait, taşlarla hilal şeklinde çevrilmiş farklı farklı ocaklar vardır. Kız Dede’nin olduğu bölgeye ya da üst tarafta yapılan ocaklar için “nişmarı (laneti) tutar” inancı vardır. Ayrıca köydeki dede evleri satılmak istendiğinde yine “nişmarı tutacağına” inanıldığı için satın alınmaz (KK-26).

Kız Dede’ye ziyarete gelindiğinde önce malzemeler indirilir sonra Kız Dede’nin yatır başındaki taş öpülür. Dua bilenler dua okur, dileyen mum yakar. Mum yakamayanlar da yatır başına cebindeki bozuk paranın tamamını ya da bir mum parası bırakır. Burada toplanan paralarla alınan lokum muhtar tarafından köylüye dağıtılır. İnanca göre yatır böl-

gesinde bulunan bir kuru dal bile olsa eve götürülmez. Ancak o bölgeden toplanan odunlar, kurumuş ağaç dalları vs. yatır bölgesinde yakılabilir. Buradan herhangi bir şey götürüldüğünde ise götüren kişinin başına kötü bir şeyin geleceğine inanılır. Hıdırellez 6-7-8 Mayıs olmak üzere üç günde tamamlanır. 7 Mayıs'ta mezarlığa çıkılır, mezarlıkta çocuklara ve gençlere ölmüş yakınlarının mezarları gösterilir. 8 Mayıs'ta Kız Dede'ye çıkılır. Burada bir iki aile bir araya gelerek ya da her aile tek başına bir oğlak kesip yenir. Burada ayrıca lokum, fıstık gibi çeşitli yiyecekler de Kız Dede'ye gelenler tarafından diğer ailelere dağıtılır. Akşam olduğunda da sofralar kurulur. Yemekler veya mezeler yendikten sonra "yatan oturan" ya da "aşk ile canlar" diye dualar okunur. Alanda bulunan herkes dedeye doğru secde eder. Böylece sofraya hayırlısı yapılmış olur. Ancak bunu yapmak için cemaatten dışlanmış, düşkün kişilerin alanda olmaması gerekir.

Sarıköz Ziyareti Çevresinde Oluşan Ritüeller

Ritüel belli bir zaman içerisinde, belli kurallar dâhilinde tekrarlanan uygulamalar olarak tanımlanabilir. Ritüelin sık sık yapılan bir uygulama olması günlük hayatta tekrarladığımız davranışların ritüel olduğu anlamına gelmemektedir. Ritüel belli olgular dâhilinde kendine ait zamanlaması ve kuralları olan kutsala temasa dair hareketlerdir. Gordon Marshall ritüeli, uygun zamanlarda yerine getirilen ve sembollerle kullanılan, sık sık tekrarlanan bir davranış modeli olarak tanımlamaktadır. Marshall ritüelin etkili olmasında en etkili olgunun din olduğunu belirtmektedir. Marshall, en etkili alanın din olduğunu ama yalnızca dinde kalmadığını, ritüelin etki alanının günlük yaşama kadar uzandığını da söyler (Marshall, 1999: 623).

Bu bağlamda Sarıkız etrafında oldukça fazla ritüel göze çarpmaktadır. Bu ritüeller eski zamanlardan beri kuşaktan kuşağa aktarılmışlardır. Sarıkız temelli ritüelleri incelediğimizde öncelikle ziyaret alanına gidişle ilgili ritüeller dikkatimizi çekmektedir. Sarıkız ziyaretine bireysel bir şekilde gidiş tercih edilmiyor. Sarıkız ziyareti eskiden beri toplu bir şekilde aynı yol güzergâhları kullanılarak yapılmaktadır. Bu yol güzergâhı bütün köyler için aynı değildir. Her köy Sarıkız ziyaretine giderken kendine bir yol güzergâhı belirlemiştir ve hep bu yolu kullanmıştır. Köylüler zirvede ne ihtiyacı olacaksa onları traktörlere yükler ve Sarıkız ziyareti yolculuğu başlar. Bu yolculuk kendi belirledikleri yol üzerinden devam eder ve Sarıkız tepesinin altında bulunan Şah Taşları

adı verilen yerde mola verilir. Bu Şah Taşları bölgesinde önceden semahlar yapılmış ama artık semah yapılmıyor, yalnızca dinlenmek için kullanılıyor. Daha sonra buradan hareket başlar ve Sarıkız tepesine varılır. Burada herkes kendine ait yerde konaklar. Rastgele bir yere konaklama yapılmaz, herkesin ocağı bellidir ve herkes kendi ocağının yanına kendi çadırını kurar. Sarıkız ziyaretine yalnızca Tahtacılar gelmez, civar köylerde yaşayan Yörükler de buraya gelirler ancak Yörükler ile Tahtacılar aynı yerde konaklamazlar.

Ziyaretin ilk üç günü konaklama ve hazırlık aşamasıdır. Son üç günün ilk günü kurbanlar kesilir, zemzem çeşmesine gidilir, son iki gün ise semaha ayrılır. Sarıkız tepesine varıldıktan sonraki ilk gün Sarıkız'ın mezarı ziyaret edilir. Bu ziyaretler kurallıdır. İlk gün zirveye varıldığında ziyaretçiler çadırlara çekilerek dinlenir. Ertesi gün Cılbak Baba'ya gidilir. Cılbak Baba'dan sonra Cılbak Baba'nın mezarının altında bulunan zemzem çeşmesi adı verilen yer ziyaret edilir. Sarıkız ziyaretlerinde yapılan ritüellerde en çok ocak kültürü dikkat çekmektedir. Ocak kültürü, atalar kültürüyle de ilişkili bir biçimde Türklerin en eski zamanlardan beri oluşturdukları kültürlerden biridir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Sarıkız tepesine giden Tahtacılar da her ailenin kendine ait ocağı vardır ki, bu ocaklar kesinlikle başkaları tarafından kullanılmaz. Ocakları yalnızca kan bağı olanlar ortak bir şekilde kullanabiliyor, hatta bir ocağı aile bireylerindeki damatlar bile kullanamaz. Bir aile Sarıkız tepesine çıkmayı bırakırsa o ailenin ocağı üç yıl boş bırakılır. Üç yılın sonunda ocağı kullanmak isteyen biri olursa dede huzurunda ocağın eski sahibine gidilir ve belli bir ücret karşılığında ocağı satın alarak kullanabilir. Dilekte bulunanlar dileklerin karşılığında kestikleri kurbanları yalnızca kendi ocaklarında pişirirler. Bir ocakta ateş sönerse başka bir ocaktan kesinlikle kül alınmaz. Sönen ocak temizlenir ve yeniden kendi imkânlarıyla ateş yakarlar. Ocaklara bir zarar gelmesi durumunda ocağı evin erkeklerinden biri tamir etmek zorundadır. Ocağın yakılması, yakıldıktan sonra etlerin veya yemeklerin pişirilmesi kadınlar tarafından yapılır ama ocağın kırılması ve yıkılması durumunda kadınlar oraya el sürmez. Ocakların yakılması için kullanılacak odunlar, Sarıkız tepesine belli bir mesafe uzaklaşıldıktan sonra toplanmaya başlanır. Sarıkız'a yakın mesafede olan yerlerden odun toplanması hoş karşılanmaz ve bu Sarıkız'a karşı yapılan bir saygısızlık olarak görülür. Ocak sahibinin ölmesi durumunda ocak kendi kanından olan çocuklarına kalır.

Sarıkız ziyaretlerinin en önemli ritüeli kurbandır. Her aile mutlaka en az bir kurban kesmek zorundadır. Bu kurbanlarda genellikle kuzu tercih edilir. Yalnız belirtmemiz gereken bir ayrıntı var: Sarıkız kurbanları ikiye ayrılmaktadır. Birincisi her yıl Sarıkız'a çıkıldığında ona saygı göstergesi olarak kesilen kurbandır. Sarıkız tepesine çıkamayan aileler ise köylerinde bu kurbanı keserler ve kurban etlerini dağıtırlar. Bu kurbanı yörede yaygın bir şekilde görmekteyiz. Tahtacılar haricinde civar yerleşimlerin birçoğunda da Sarıkız adına kurban kesilmektedir. Bu kurbanın adı "Cılbak kurbanı" olarak geçer. Ziyaretlerimiz sonucu Edremit, Ayvacık ve Ezine bölgelerinde Cılbak kurbanının kesildiğini ve köy meydanlarında bu hayırların yapıldığını tespit ettik. Bu kurban için illa Sarıkız tepesine çıkmak gerekmez. Tahtacılar için tepeye çıkılması önemli olsa bile diğer topluluklarda bu uygulama bulunmamaktadır. Tahtacılar bir kişinin, çok yaşlı olması veya durumunun olmaması dışında, tepeye çıkması ve kurbanını orada kesmesi gerektiğine, yılda bir kez kesilen kurbanın yıl boyunca onlara bereket olarak geri döneceğine inanmaktadırlar. Yalnızca kan bağının olduğu kişilere kurban devredilebilir, yani bir başkası o kişi için tepede kurban sunabilir, ancak arada kan bağının olması ve kurbanın devredildiği kişinin erkek olması Cılbak kurbanında önemli iki şarttır.

Bu kurban dışında bir de Sarıkız'a sunulan dilek veya adak kurbanları vardır. Bu kurbanlar Cılbak kurbanından ayrılır. Bunlar için Sarıkız tepesine çıkılması ve orada kurbanın kesilmesi şartının olduğuna inanılır. Bu adak kurbanında hayvan adı verilmez, adağın gerçekleşmesi durumunda kan akıtılacağı sözü verilir. Adak gerçekleşirse o zamanki maddi durum neyi karşılıyorsa o hayvan kesilir. Adak kurbanı Sarıkız mezarının önünde kesiliyorsa "Sarıkız hayrına", Cılbak Baba mezarının orada kesiliyorsa "Cılbak hayrına" denilerek kesilir. Bu kurbanların kesimi Sarıkız tepesine çıkıldıktan sonra on iki gün içerisinde yapılır. Bu on iki günde adaklar kesilir ve dedelere götürülür. Dedeler kurban etlerini bir araya toplayarak "hayır duası" denen bir dua yapar ve adaklık kurbanlar pişirilerek dağıtılır. On iki gün boyunca bu adak kurbanlarının kesimi devam eder. Bu dilek veya adaklar, işlerin rast gitmesi, oğlu askerde olanların oğullarının askerden sağ salim dönmesi, kızı olanların kızlarının evlenmesi, çocuğu olmayanların çocuklarının olması, ekin işiyle uğraşanların ekinlerinin bereketli olması vb. isteklerden oluşur.

Bu kurbanlar kesildikten sonra son iki gün semah yapılır ve on beşinci günün sonunda tepeden inilir. Kesilen kurbanların derisi, kellesi,

işkembesi ve iç organları toprağa gömülür. Cılbak kurbanını kadınlar kesemez, evin babası kurbanı keser. Evin babası kurbanı kesebilecek durumda değilse kendi kan bağından başka bir erkek kesebilir. Sarıkız tepesinde konaklandığı süre boyunca dem alınır. Bu dem almanın tek bir kısıtlaması vardır, Cılbak kurbanı kesilirken dem almak yasaktır.

Sarıkız ziyaretlerinin bir başka önemli uygulaması dilek dilemedir. Sarıkız ziyaretlerinde dilek dileme yalnızca kurban üzerinden yapılmaktadır. Sarıkız ziyaretine gidenler Sarıkız makamının önünde dua ettikten sonra dileklerini söylerler ve mezarın etrafında bulunan taşlardan üç tane alıp ceplerine koyarlar. Dilekleri ne zaman gerçekleşirse bu taşları alıp tekrar eski yerlerine bırakırlar. Taşları aldıktan sonra dilekleri gerçekleşir ve taşları yerine koymazlarsa Sarıkız'ı gücendirdiklerine ve başlarına uğursuzluk geleceğine inanırlar. Örneğin, çocuk sahibi olmak için alınan taşlar, eğer çocuk sahibi olunursa geri bırakılmalıdır. Taş alma yalnızca dilek dilemek için değil civar köylerde askere giden gençler için de yapılmaktadır. Askere gidecek olan gençler askere gitmeden önceki Sarıkız ziyaretinde ceplerine üç tane taş koyarlar, bu taşları askerlik boyunca ceplerinden çıkartmazlar. Askerden sağ salim döndüklerinde ilk ziyaret zamanı Sarıkız'a çıkar ve taşları geri verirler. Bu taşların askerde iken onları tehlikelerden koruduğuna inanırlar. Sarıkız ziyaretlerinde kadınlar dualarını ettikten sonra dileklerini söylerler ve eşarplarını Sarıkız'ın mezarına bağlarlar. Bunların dışında Sarıkız mezarında mum da yakılmaktadır. Bu mumlar dilek dilendikten sonra yakılıp mezarın iç tarafına konulur. Mumların yakılma nedeni sorulduğunda, dilenen dilekte Sarıkız'ın yolunu aydınlatması için mumların yakıldığı söylenmiştir. Ayrıca Sarıkız'ın mezarında bir defter bulunuyor ve gelen ziyaretçiler bu deftere dileklerini yazıyorlar. Görüştüğümüz kaynak kişiler bu uygulamanın daha sonradan başladığını ve eskiden böyle bir durum olmadığını belirtmişlerdir.

Görüldüğü üzere Sarıkız ziyaretlerinde hiçbir şey rastgele yapılmıyor, her şey çok eski geleneklerin izinde belli kurallar çerçevesinde gerçekleşiyor. Toplu semahlar akşamüstü yapılıyor, onun dışındaki semahlar hoş karşılanmıyor. Bunu da "kıyamet akşamüstü kopacak, o yüzden semah akşamüstü yapılır" şeklinde bir inanca dayandırmaktadırlar. Zemzem suyu olarak adlandırılan su kaynağından kimse bir şişeden fazla su alamaz. Bir şişe suyun evi koruyacağına ama fazlasının Sarıkız'ı gücendireceğine ve bunun da uğursuzluk getireceğine inanılır.

maktadır. Bu uygulamalar kuşaktan kuşağa aktarılmış olup bugün de devam etmektedir.

Ezine'deki Sarıkız makamında oluşan ritüeller Edremit'tekine göre daha azdır. Bu yöredeki tüm ritüeller hayır kapsamında kalmaktadır. Burada Sarıkız hayrı nisan ayı sonunda veya mayıs ayının başında yapılmaktadır. Kurbanlar köy meydanında kesilir ve pişirilir. Köy meydanında pişirilen yemekler Sarıkız tepesine götürülür, orada duası yapılır ve dağıtılır. Buradaki inançta Sarıkız'ın asası oldukça önemlidir. Kurbanlar kesilmeden önce Sarıkız'a ait olduğuna inanılan asa köy meydanına getirilir. Asa köy meydanındayken kurbanlar kesilir ve pişirilir. Asayı korumakla görevli kişi elinde asa ile önde olmak üzere; pişirilen yemekler, arkasında hayır duasına katılacak kişiler şeklinde Sarıkız tepesine çıkılır. Sarıkız tepesine çıkıldıktan sonra Sarıkız'ın asası mezarın başına konur. Hayır boyunca asa burada durur. Hayır bittikten sonra asayı korumakla görevli kişi asayı alıp evine götürür ve insanlar dağılır.

Sarıkız Çevresinde Oluşan Halk İnançları

Sarıkız etrafında birçok ritüelin yanında halk inançları da gelişmiştir. Bölgede yaşayan insanlar için Sarıkız bir koruyucu gibidir. Sarıkız, anlatılarda saflığı ve temizliği ile ön plana çıktığı için yapılan ziyaretlerde de saflık ve temizlik ön plandadır. Sarıkız ziyaretine gidenlerin oraya saf ve temiz bir kalple gitmeleri gerektiğine yoksa hiçbir duanın kabul olmayacağına inanılmaktadır. Sarıkız ziyareti yapan köylerde insanlarla konuştuğumuzda yılda bir kere yaptıkları bu ziyaretin onlara çok iyi geldiği, o tepede kalınan on beş günde Sarıkız'ın enerjisini hissettikleri ve köylerine dönerken rahatladıkları ifade edilmiştir.

Sarıkız tepesinin hemen karşısında bulunan "Baba Dağ" olarak adlandırılan yerde, Cılbak Baba'nın mezarının hemen altında bulunan su kaynağı bu yöre halkı kutsaldır. Bu su kaynağına "Zemzem çeşmesi" adı verilmiştir. Bu kaynak çeşme şeklinde olmayıp yer altından çıkan bir su kaynağıdır. Yöre halkı insanın kalbi temizse bu suya geldiğinde suyun fazlalaştığına ama kalbi temiz değilse suyun çekildiğine ve o insanın su içemediğine inanmaktadır. "Zemzem çeşmesi" olarak adlandırılan su kaynağını Sarıkız'ın yere ayağını vurarak açtığına inanılmaktadır ki bu olay *Hacı Bektaş Velayetnamesi*'nde (Gölpınarlı, 1958) geçen Hacı Bektaş'ın değneğini yere vurarak oradan su çıkartmasına benzemektedir. Bu çeşmeden zamanında birçok hastanın su içip şifa bulduğuna ve

kendilerinin düzenli bir şekilde her yıl bu sudan içtikleri için sağlıklı ve uzun yıllar yaşayabildiklerine inanırlar.

Yörede bir başka halk inancı Sarıkız'ın ve babasının ettiği dua ve beddualar üzerinedir. Sarıkız'ın babasının ölürken "sen burada yat, ben karşı tepede, aramızda ot bitmesin ki birbirimizi görebilelim" duası yüzünden Sarıkız zirvesinde hiç ot bitmediğine inanılmaktadır. Yine Sarıkız'ın köyden ayrılırken "bizim gibi iyi insanları burada barındırmadılar, burada da kimse barınmasın" bedduasını ettiği ve Kavurmacılar köyünde o yüzden kimselerin barınmadığı ve böylece köyün terk edildiği inancı yaygındır. Günümüzde Kavurmacılar köyünde yaşayan kimse yoktur. Birçok ev ya yıkılmış ya da yıkılmak üzeredir. Manzarası ve konumu çok iyi olan bu köy zamanla çok fazla göç verdiği için orada yaşayan kalmadığı bir yer haline dönüşmüştür. Yörede yaşayan insanlar burada yaşayan kimse olmamasının nedeninin Sarıkız'ın bedduası olduğuna inanmaktadır ve "ne kadar büyük, güzel ev yaparsanız yapın o köyde duramazsınız, o köy beddualıdır" denmektedir.

Sarıkız etrafında oluşan halk inançlarından bir diğeri Sarıkız tepesiyle Cılbak Baba'nın mezarının bulunduğu tepe arasında bulunan bir ağaçla ilgili olanıdır. Bu ağaç çıplak bir bitki örtüsüne sahip iki tepe arasındaki tek ağaçtır. Sarıkız ziyaretine giden yöre halkı bu ağacın altında bir dede mezarı olduğuna inanmaktadır. Anlatılanlara göre bu dede Yassıçalı köyünden bir kişinin rüyasına girmiş. Bu dede o kişiye "ben Sarıkız ile Cılbak Baba arasındaki büyük ağacın altındayım, gel beni uyandır" demiş. Rüyasında bunları gören kişi tüm köylüye haber vermiş ve köyün dedesi de alınarak Sarıkız tepesine çıkılmış. Tepeye çıkıldıktan sonra iki tepe arasındaki ağaç bulunmuş. Bu ağacın altında kurbanlar kesilmiş ve dedeyi bu şekilde uyandırdıklarını düşünmüşler. Kurbandan sonra ağacın önü taşlarla çevrilerek mezar şekli verilmiş. Bu dedenin adı bilinmemekte, yöre halkı tarafından "çamın altındaki dede" olarak adlandırılmaktadır. Sarıkız ziyaretlerinde sırasıyla Sarıkız ve Cılbak Baba ziyaret edildikten sonra Tahtacılar tarafından mezar olduğuna inanılan bu yer de ziyaret edilir. Bu olaydan belli zaman sonra aynı dede aynı kişinin tekrar rüyasına girer ve o kişiye "biz orada çok sayıda varız ama siz bizim yerlerimizi bilemezsiniz" dediğine inanılır (KK-1, KK-17). Bu inanç bölgede yaşayan dedelerin lideri olarak Sarıkız'ın görülmesini beraberinde getirmiştir. Sarıkız bölgede yatan birçok yatırıla ilişkilendirilmekte ve onların lideri olarak gösterilmektedir. Ormanların içerisinde

bulunup sadece ormancılık yapan kişilerin bildiği söylenen yatırları Sarıkız'ın belli zamanlarda ziyaret ettiğine inanılmaktadır.

Bir başka inanç ise, ormanın içerisinde Sarıkız'ın evlerinin bulunduğu dairdir. Sarıkız'ın orman içerisinde bulunan yatırları ziyaret etmesi dışında bölgede yaşayan kişilerin atalarının zamanında yaptıkları makamlara yılın belli zamanlarında ziyaretler gerçekleştirdikleri vakıadır. İnanca göre eski zamanlarda ormancılık yapan Tahtacıların ataları Sarıkız'ın kendilerini ziyaret etmesini istemişler. Bu ziyaret için ormanın en bilinmez yerlerine çeşitli sayıda Sarıkız makamı yapmışlar. Yılın belli zamanlarında bu makamlara giderek semah yaparlarmış ve Sarıkız da onları ziyarete gelirmiş. Ormancılık yapan kişilerle bu konuyu konuştuğumuzda çocukken bazı kişilerin bunları bildiklerini ama bu hususu bir sır gibi sakladıkları için günümüzde buraların unutulduğunu aktarmışlardır.

Eskiden bölgede çobanlık yapan kişilerin Sarıkız'ın yaşadığı mağarayı bulduklarına inanılmaktadır. İnanca göre bir çoban Sarıkız'ı o kadar çok severmiş ki otlatmak için hayvanlarını tepeye götürdüğünde hayvanları bırakıp Sarıkız'ı aramaya gidermiş. Tüm gün boyunca Sarıkız'ı arayıp dönen çoban hayvanlarını aynı yerde bulup köyüne dönermiş. Bu çoban bir gün Sarıkız'ı ararken bir mağara dikkatini çekmiş. Bu mağaraya tırmanıp uzun uğraşlar sonucunda içeri girmiş. İçeri girdiğinde Sarıkız'ın yatağını, gaz lambasını ve yatağının başında Kuran'ını görmüş. Gördüğü nesneler hiçbir şekilde ne bozulmuş ne de tozlanmıştı. Çoban burada belli bir süre durunca içine huzur kaplamış ve burnuna çok güzel kokular gelmiş. Çoban sonra bunun saklanması gereken çok güzel bir sır olduğunu düşünmüş ve mağaradan uzaklaşarak hayvanlarının başına dönmüş. Köye inince kimseye bu durumdan bahsetmemiş ama gördükleri karşısında da şaşkınlık içinde kalmış. Belli bir süre bu durumu sakladıktan sonra dayanamamış ve köydekilerle bu durumu paylaşmış. Köydekiler mağaraya gidip orada kurban kesmek ve böylece Sarıkız'ı mutlu etmek istemiş. Bu istek çobanın da hoşuna gitmiş ve köylüleri mağaraya götürmeyi kabul etmiş. Ne kadar arasalar da o mağarayı bulamamışlar. Çoban çok üzülmüş ve üzüntüsünden belli süre sonra ölmüş (KK-17). Bu hikâyeden hareketle yöre halkı Sarıkız hakkında çok fazla konuşmanın, Sarıkız hakkında hikâyeye anlatmanın çok hoş olmadığına inanılmaktadır. Anadolu'nun birçok bölgesinde köyde güzelliği ile meşhur olan anlatı karakterlerinin isimlerinin küçük kızları severken veya dua ederken anıldığını görmekteyiz. Benzer du-

rumun yörede olup olmadığını sorduğumuzda kesinlikle böyle bir şeyin olmadığını söylediler. Günlük hayatta Sarıkız'ı sürekli anmanın hoş olmadığını, hele bir kız çocuğuna benzetmenin Sarıkız'ı gücendirebileceği söylendi. Yöre insanında Sarıkız yılda yalnızca bir kere ziyaret edilen, yılda yalnızca bir dönem sık sık anılan bir kutsal kişi haline dönüşmüştür. Sarıkız aslında kutsal olduğu kadar tabu da kabul edilmektedir.

Sarıkız ziyaretleri sırasında mevsimin yaz olmasına karşın yoğun bir sisin tepede durduğu söylenmektedir. Ziyaret için çıkılan tepenin yüksek olması nedeniyle bu durum doğal kabul edilebilir ancak yöre insanı bu durumun diğer tepelerde olmadığını yalnızca Sarıkız ve Cılbak Baba'nın mezarlarının bulunduğu bölgede sis olduğunu belirtiyor. Sarıkız'ı ziyaret ettikleri için Sarıkız'ın çok memnun olduğunu ve bu yüzden ruhu ile iki tepeyi sardığına inanırlar. Cılbak Baba'nın mezarının olduğu bölgeye radar yapıldıktan sonra bu sis olayının daha sık yaşandığını ve ne zaman akşamüstü Sarıkız için toplu semah yapılmak istense o sisin gelerek onları hem koruyup hem de gizlediğini söylemektedirler.

Sarıkız ziyaretlerinde Cılbak kurbanları kesilip son iki günün semaha ayrılmasının nedeni, ziyaretin son iki gününde dolunay çıktığına inanılmasıdır. Eskiden Sarıkız ziyaretlerinin tarihleri dolunaya göre ayarlanır ve ziyaretin son iki günü dolunaya denk getirilirmiş. Dolunay zamanı Tanrı'ya açılan kapıların sonuna kadar açık ve dünyanın bu kapılara en yakın olduğu zamanın dolunay zamanı olduğu, o yüzden dolunay altında semah yapılırken yapılan ibadet ve duaların Tanrı katında daha kolay kabul gördüğüne inanıldığı aktarılmıştır. Sarıkız cemlerine ve semahına musahibi olmayanlar alınmaz. Bu cemlere musahibi olmayanlar dışında ayrıca düşkünler de giremez. Bunlar dışında bu cemlerde yaşlılar ve gençler ikiye ayrılır; yaşlılar kendi aralarında, gençler de kendi aralarında semah yaparlar.

Sarıkız tepesinde Sarıkız'ın mezarının bulunduğu bölgede beyaz, mermere benzeyen küçük taşlar bulunmaktadır. Yöre insanı bu taşların Sarıkız'ın zamanında yaptığı kaz avlusunda kazlarını beslerken yere attığı mısır taneleri olduğuna inanmaktadır. Babasının Sarıkız'ı dağda yalnız başına bıraktığı zaman Sarıkız'ın mısır tanelerinin hiçbir zaman bitmediğine ve her gün kazlarını bunlarla yemlediğine inanılmaktadır. Sarıkız öldükten sonra bu mısır tanelerinin mermer haline dönüştüğüne,

böylece bugün oradaki her mermer parçasının zamanında mısır tanesi olduğuna inanılmaktadır.

Ayvacık ilçesinde saha çalışmaları yaparken birçok köyün yakınında bir Sarıkız tepesi olduğunu öğrendik. Bu köylere gittiğimizde herhangi bir mezar veya makam olmadığı ama başka bir köyde de Sarıkız tepesi olduğu bildirildi. Hangi köye gitsek orada Sarıkız tepesi vardı ama Sarıkız mezarı veya makamı yoktu. Gittiğimiz farklı bir yerde bu durumu sorduğumuzda şöyle bir rivayet anlatıldı: Sarıkız'ı dağda tek başına bırakan Cılbak Baba, yöreye zeytin toplamak için gelen kişilerin kendilerine yol gösteren bir kızıdan bahsetmesi üzerine kızını aramak için dağlara çıkmış. Her tepenin zirvesinde "Sarıkız!" diye bağırmış, bu yüzden köylerin yakınındaki en yüksek tepelere "Sarıkız" tepesi denilmiş (KK-25). Özellikle Ayvacık'ta birçok köyde Sarıkız tepesi bulunmaktadır.

Ezine'ye bağlı Körüktaş köyünde bulunan Sarıkız makamında da birçok inanç öne çıkmaktadır. Bu inançların başında hayırı üstlenen bir ailenin hayırları organize etmezse başına türlü felaketler geleceğine inanılması gelmektedir. Bu aile, zamanında Sarıkız ile bağdaştırılmış bir dedenin isteği üzerine hayırların organizasyonundan sorumlu olan bir ailedir. Hayır boyunca tüm yapılacaklardan bu aile sorumludur. Ailenin başındaki kişi oldukça yaşlıdır. Bu aile Sarıkız hayrının masraflarını da karşılamaktadır. Civar köylerden "Sarıkız hayrına" diyerek her yıl pirinç, kurban, yağ gibi bağışların geldiğini, bunların da hayırlarda kullanıldığını ifade etmiştir. Yine bu köyde (Körüktaş) anlatılan bir rivayete göre eski zamanlarda çok büyük bir yangın çıkmış. Köydeki tüm zeytinlikler yanmış. Yangından sonra köylüler etrafı dolaşmaya çıktığında bütün köy ve civarında yalnızca Sarıkız'ın mezarının olduğu yerin yanmadığını görmüşler ve orada kurbanlar keserek dualar etmişler. Bu kurban ve dualardan sonra yangın olmasına rağmen köye bereket gelmiş ve yanan zeytinlikler kısa zaman içerisinde eski haline geri dönmüş (KK-21).

Körüktaş köyünde Sarıkız'a ait olduğuna inanılan bir asa bulunmaktadır. Bu asa Sarıkız hayrını yapan aile tarafından korunmaktadır. Asanın korunması görevi de tıpkı hayır gibi babadan miras şeklinde devam etmektedir. Anlatılanlara göre Çanakkale savaşı ve Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında asanın kanlı hale dönüştüğü görülmüş. Bu kanlar temizlenip yerine tekrar konulduğunda ertesi gün tekrar kanlı olduğu

görülmüş. Köylüler ilk başlarda bunu anlayamamış. Savaşlar bittikten sonra cepheden birçok asker “Sarıkız beni zor zamanımda kurtardı, kimdir bu Sarıkız?” diyerek köye gelmişler (KK-21). Bu asa Sarıkız hayırları sırasında Sarıkız’ın mezarının yanına konur. Eğer biri yanlışlıkla bile olsa bu asayı devirirse Sarıkız’ın ondan kurban istediğine inanılır ve bu kişi Sarıkız’a kurban keser.

Sonuç

Edremit’te Tahtacılar arasında Sarıkız, merkezi bir kadın evliya kültü olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevi inancında genel olarak veliler Alevi inancına sahip kabul edilirken Sarıkız bu kapsamda değildir ve bu yönüyle diğer velilerden ayrılır. Babasının hacca gitmesi, bazı varyantlarda anlatıldığı üzere hacca giderken kızını köyün imamına emanet etmesi gibi durumlar -en azından oluşumu dikkate alındığında- Sarıkız efsanesinin Sünni bir inanç bağlamına sahip olduğunu göstermektedir. Yörede yaşayan Tahtacılar buna rağmen Sarıkız’ı kült bir kişi olarak görürler. Bu güçlü veli tipi, Sarıkız ziyareti yapan Tahtacı ve Yörükler arasında farklı algılanmaktadır. Sarıkız yöre Tahtacılarınca Hacı Bektaş Veli gibi kültleşmiş merkezi bir veli olarak kabul edilmektedir. Yörükler ise, Sarıkız’a saygı duyulması gereken bir veli olarak bakarlar. Her iki grup da Sarıkız tepesine çıkar ama Tahtacılar, Yörüklere göre daha sert kurallara sahiptir ve ritüelleri daha düzenli bir formdadır. Her iki bakış açısında da Sarıkız atalar kültüyle ilişkilidir. Tahtacılar ile gerçekleştirdiğimiz görüşmelerden çıkardığımız sonuca göre, Sarıkız ile Kerbela olaylarını sıkça benzettikleri, ata olarak gördükleri kişileri Sarıkız ile bağdaştırdıkları anlaşılmaktadır. Dağ ve taş motifleri, Tahtacıların inanç sistemleri için oldukça önemli olan iki kültürün anlatıya yansımaları olarak değerlendirilebilir. Dağ zaten Tahtacıların hem yaşam tarzları hem de ekonomileri açısından oldukça önemlidir. Tahtacılar, çeşitli dış kültürel unsurların da etkisiyle yarattıkları evliya tipine kendi inançları ve yaşam şartlarına paralel motifler yüklemişlerdir.

Tahtacılarda ziyaret fenomeni gündelik yaşamın bir parçası görünümündedir. Yerleşim yerlerinin biraz dışarısında karşımıza çıkan ziyaret yerlerinde mezarı bulunan veli kişiler, genelde o yerleşimin primel atası kabul edilmekte ve kutsanmaktadır. Bu yerlerin çevresinde yapılan dilek, adak, köy hayırı gibi eylemler pragmatik armağan temelinde bir kurban sunumunun çeşitlenmeleridir. Kutsal, bu yerlerde tezahür etmekte, dolayısıyla kutsalla temasa dönük dinsel eylemler buralarda yo-

ğunlaşmaktadır. Antik Anadolu'da birçok uygarlık tarafından mitolojik hikâyelere konu edilmiş ve kutsanmış bir yer olan Kaz dağları, Türk mitik düşünce ve tasarımı dağ kültüyle ilişkilendirilmiştir. Kaz dağları zirvesinde iki farklı tepede bulunan Sarıkız ve Cılbak Baba, Tahtacı inançlarında merkezi bir dağ kültürünün kişileştirilmiş bir formu şeklinde düşünülmelidir.

Teknolojinin ilerlemesi ve köylerden şehirlere göçler ziyaret fenomeninin kutsal içeriğini etkilemiştir. Sarıkız ziyaretlerinin önceden daha kalabalık yapıldığı, ancak günümüzde bu ziyaretlerin azaldığı hemen her kaynak kişimiz tarafından dile getirilmiştir. Günümüzde köylerde yaşayan veya köy ile bağlantısı olan gençler için Sarıkız ziyareti bir kamp aktivitesi olarak görülmeye başlanmıştır. Gençler Kaz dağlarının en zirve noktasında çadırlarını kurup ateşlerini yakarak vakit geçirmeyi eğlenceli bulmaktadır. Saha çalışmalarımızda görüştüğümüz köy muhtarlarının ortak hareket ederek bu ziyaret kültürünün yok olmasını engelleyecek projeler yapacaklarını söylemesi bölge için umut vaat edici bir gelişmedir.

Kaynaklar

- Yolcu, M. A. (2018). Çanakkale Yöresinde Manevi Ziyaret Yerleri. *Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir Uluslararası Kongresi (Çanakkale, 25-27 Ekim 2018)*. Çanakkale: ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 109-117.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. O. Akınhay, D. Kömürücü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli "Vilayet-Name"*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Emir Ali Saltuksoy, 1959, İlkokul mezunu, Çiftçi, Mehmetalan, Edremit-Balıkesir.
- KK-2: Hasan Kudar, 1989, Üniversite mezunu, Müzeci, Tahtakuşlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-3: Selin Kar, 1998, Lise mezunu, Çiftçi, Tahtakuşlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-4: Güllü Kar, 1970, İlkokul mezunu, Çiftçi, Tahtakuşlar, Edremit-Balıkesir.

- KK-5: Elif Kar, 1974, İlkokul mezunu, Çiftçi, Tahtakuşlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-6: Senem Kaya, 1939, Eğitim yok, Çiftçi, Tahtakuşlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-7: Gülistan Sarioğlu, 1932, Eğitim yok, Çiftçi- Tahtakuşlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-8: Ali Kanbur, 1943, İlkokul mezunu, Çiftçi, Avclar, Edremit-Balıkesir.
- KK-9: Mithat Dürük, 1963, İlkokul mezunu, Emekli, Arıtaşı, Edremit-Balıkesir.
- KK-10: İbrahim Tuna, 1967, İlkokul mezunu, Muhtar, Doyuran, Edremit-Balıkesir.
- KK-11: Ali Sakallı, 1972, İlkokul mezunu, Çiftçi, Doyuran, Edremit-Balıkesir.
- KK-12: Abdulkaki Yılmaz, 1957, Üniversite mezunu, Emekli, Çamcı, Edremit-Balıkesir.
- KK-13: Mehmet Aydoğan, 1945, İlkokul mezunu, Çiftçi, Çamcı, Edremit-Balıkesir.
- KK-14: Mehmet Aktaş, 1941, Lise mezunu, Emekli, Çamcı, Edremit-Balıkesir.
- KK-15: İsmail Öztürmen, 1950, Üniv. mezunu, Emekli, Çamcı, Edremit-Balıkesir.
- KK-16: Hamza Yalazı, 1959, İlkokul mezunu, Emekli, Çamcı, Edremit-Balıkesir.
- KK-17: Ali Tuzlu, 1949, İlkokul mezunu, Muhtar, Hacıarslanlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-18: Mehmet Tuzlu, 1951, İlkokul mezunu, Çiftçi, Hacıarslanlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-19: Hasan Hüseyin Boz, 1959, Üniv. mezunu, Emekli, Hacıarslanlar, Edremit-Balıkesir.
- KK-20: Mustafa Kemal Gönüllü, 1942, Eğitim yok, Çiftçi, Körüktaş, Ezine-Çanakkale.
- KK-21: Bahadır Gönüllü, 1972, İlkokul mezunu, Muhtar, Körüktaş, Ezine-Çanakkale.
- KK-22: Mehmet Tekan, 1974, İlkokul mezunu, Çiftçi, Körüktaş, Ezine-Çanakkale.
- KK-23: Hüseyin Taşkıran, 1955, İlkokul mezunu, Çiftçi, Derbentbaşı, Ezine-Çanakkale.
- KK-24: Erdoğan Kahraman, 1968, Lise mezunu, Çiftçi, Bahçedere, Ayvacık-Çanakkale.
- KK-25: Mustafa Aslan, 1957, İlkokul mezunu, Çiftçi, Misvak, Ayvacık-Çanakkale.
- KK-26: Hasan Erol, 1978, İlkokul mezunu, Memur, Çiftlikdere, Ayvacık-Çanakkale.

Ekler



Fotoğraf 1. Sarıkız ziyaretinde Tahtacıların kamp kurduğu Kartal Çimen Yaylası.



Fotoğraf 2. Ziyaret Alanına Çadır kuran Tahtacılar



Fotoğraf 3. Sarıkız'ın babası Cılbak Baba'nın türbesi.



Fotoğraf 4. Sarıkız tepesinde bulunan Zemzem çeşmesi.



Fotoğraf 5. Sarıkız makamının alt tarafında kaz avlusu olarak adlandırılan yer.



Fotoğraf 6. Sarıkız makamında dilek bezleri.



Fotoğraf 7. Sarıkız ile Cılbak Baba yatırları arasında bulunan ağaç ve mezar.



Fotoğraf 8. Ezine'ye bağlı Körüktaş köyünde bulunan Sarıkız ve babasının mezarı.

BOŞNAK DESTANLARININ İÇERİK VE TÜRKÇE SÖZ VARLIĞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yasemin UZUN - Zerina BAŠIĆ***

Destanlar toplumların yaşam tarzı, tarihi, yaşadıkları, kültürü ve gelenekleri ile ilgili bilgi vermektedir. Boşnak destanları da Boşnak toplumunun tarihi; ekonomik, sosyal ve siyasi durumu ile ilgili oldukça geniş bilgi sunmaktadır.

Boşnaklar kendi edebiyatlarını tespit etmek için uzun süre uğraşmışlardır. Bosna Hersek'in coğrafi özellikleri değerlendirildiğinde bölgede yüzyıllarca süren çatışmalar, savaşlar, soykırımlar, siyasi değişimler ve göçler yüzünden çok fazla huzursuzluk olduğu görülmektedir. Boşnaklar eski Yugoslavya'da uzun süre millet olarak kabul edilmediği için Boşnak destanları da uzun süre araştırmaların konusu olmamıştır. Boşnak destanları için sınıflandırmalara bakıldığında da farklı adlandırmalara rastlanmaktadır. Bazı araştırmacılar "Bosnalı-Müslüman destanları" bazıları da "Bosna destanları" ifadelerini kullanmışlardır. Boşnakların kendi kültürünün, geleneğinin ve edebiyatının ortaya çıkmasında Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak'ın 1887 yılında yazdığı "Narodno Blago" (Kujundžić, 2001: 28) eseri oldukça etkili olmuştur. Güney Slavlardan olan Boşnakların destanlarının araştırılması 19. yüzyılda başlamıştır. Vuk Vrčević, Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, Kosta Hörmann, Friedrich S. Krauss ve Luka Marjanović Boşnak destanlarının ilk araştırmacılarıdır (Kujundžić, 2001: 26).

Boşnak destanlarının en belirgin özelliklerinden biri doğaçlama icra edilmesidir. Türk destanlarındaki ozanlık geleneği Boşnak destanlarında da kendini gösterir. Anlatıcı anlattığı destanları kendine has anlatım tarzı ile uzatıp kısaltıp değiştirebilmekte, ara ara mola verebilmek-

* Doç. Dr. - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü – Çanakkale / Türkiye, yaseminuzun@hotmail.com (Orcid ID: 0000-0001-8995-772X)

** Yüksek Lisans Öğrencisi - Univerzitet u Zenici Filozofski Fakultet Turski Jezik i Književnost - Zenica / Bosna-Hersek, zerinaba92@gmail.com (Orcid ID: 0000-0003-4989-3797)

tedir. Bunu bazen mizahla bazen hicivle bazen dinî söylemlerle gerçekleştirmektedir.

Boşnak destan geleneğinin diğer özelliklerinden biri de anlatıcıların mübalağa sanatından sık sık yararlanmasıdır. “Ženidba Smajlagić Mehe” destanı gibi bazı destanlarda kahraman kolaylıkla elli güçlü askeri öldürebilmektedir. Dinleyiciler de bu mübalağalardan memnundur (Kujundžić, 2001: 9).

Bosnalı Müslümanların destanları şekil bakımından 18. ve 19. yüzyılda Hristiyan destanlarında kullanılan belirli kurallardan uzaklaşmaya başlamıştır. Boşnak destanlarının anlatıcıları yardımcı karakterlerin sayısını arttırma, motifleri değiştirme, esere yeni konuları ekleme gibi kendilerine özgü bir yazma/söyleme şeklini üretmişlerdir.

Boşnak destanlarında genellikle hece ölçüsünün 10’lu kalıbı kullanılmıştır. “Ženidba Smajlagić Mehe” en uzun Boşnak destanıdır. Bu destanın uzunluğuna bakıldığında Yunan destanı İlyada kadar uzun olduğu görülmektedir (Nametak, 2013: 11).

Yapılan araştırmalar Homeros’un İlyada ve Odysseia destanlarında kullandığı tekniğin Boşnak destanlarında da kullanıldığını göstermektedir. Bu tekniğin belirlenmesinden sonra Alberta Lord ve Milman Parry gibi birçok araştırmacı Yugoslavya bölgesinde yaşayan Boşnak anlatıcıları araştırmaya başlamıştır. Parry’nin yaptığı araştırmaya göre Boşnak destanlarının uzunluğu on altı ila dört veya beş bin mısradır. Okuma-yazma bilmeyen saz şairleri binlerce mısralı destanları söyleyebilmektedir. Parry’in verdiği bilgilere göre Avdo Međedović’in “Ženidba Smajlagić Mehe” destanı ile ilgili yorumu destan anlatıcılığında önemli bir yer tutmaktadır. Avdo Međedović bu destanı 12000 mısra ile söylemiştir. Boşnak destanlarının en önemli anlatıcılarından biri olan Međedović, destanın kahramanı olan Meho’nun vasıflarını anlatırken farkına varmadan Meho’yu tanrıdan ilham alıp sihirli bir ata sahip olan bir kahraman olarak tanıtmış; Rüstem, Dede Korkut ve Manas gibi Boşnak olmayan kahramanlarla karşılaştırmıştır. “Ženidba Smajlagić Mehe” destanının metni ilk defa Avdo sayesinde yazıya geçirilmiş, sonra da İngilizceye çevrilmiştir (Lord ve Elmer, 2019).

Boşnak destanlarının konularına bakıldığında kahramanın hasta olmasına rağmen sevdiğine sahip çıkması (Gürz İlyas Destanı, Alija Opet Zadobi Preprošenu Djevojku Destanı), kardeşlerin birbirini düşmandan kurtarması (Osveta Bojičić Alije Destanı, Ustaj-Beg Lički İzba vl-

ja Svog Brata Destanı), savaş (Boj Pod Banjom Lukom Destanı), kahramanın kendini ispatlaması ve zorla evlendirilen bir kızı kurtarması (Ženidba Smailagić Mehe Destanı), intikam (Kladušanın Mujo i Kostreš Harambaša Destanı), atılan iftira sonucu kahramanın kendini ispat etmesi (Ni Zorice Ni Bijela Dana Destanı), akıllı ve zekâsıyla galip gelen destan kahramanı (Budalina Tale Destanı), halkını savunma (Gazi Husrev-Beg Vodi Svatove u Stambol Destanı) görülmektedir.

“Kladušanın Mujo i Kostreš Harambaša” destanında Mujo, Alija’nın ölümü için alınması gereken intikamı Halil’le birlikte alır. “Ni Zorice Ni Bijela Dana” destanında Bišće kaptanı Sultan tarafından İstanbul’a çağırılır. Oradaki paşa masum olan Bišće kaptanını ihanet ile suçlar. Bišće kaptanı İstanbul’a gelince Banja Luka kaptanıyla karşılaşır. Banja Luka kaptanı Bišće kaptanına yardım edip masum olduğunu ispatlar. Destanın sonunda sultan, yalancı paşayı öldürür ve Bišće kaptanı şerefini kurtarır. “Budalina Tale” destanında çok özel bir Boşnak kahramanından bahsedilir. Budalina Tale son derece komik, akıllı ve yetenekli biridir. Düşmanlarına tuzak kurarak, onlarla alay ederek ve şakaşarak galip gelir. “Gazi Husrev-beg Vodi Svatove u Stambol” destanında Gazi Husrev-beg düğün alayını İstanbul’a götürür. Anlatıcı bu destanda Boşnak bey ve paşalarının zenginliğini ve servetini anlatır. Düğün alayına İstanbul’a gelince bir Arap saldırır ama Boşnakların kahramanı olan Gürz İlyas herkesi kurtarır.

Eski Yugoslavya destanları genellikle müzik eşliğinde icra edilmekteydi. İcra sırasında telli-yaylı çalgı aleti çift telli gusle kullanılmaktaydı (Barjaktarović, 2006).

Bu çalışmada Gürz İlyas Destanı (Kujundžić, 2001: 189-191), Banja Luka Savaşı Destanı (Kujundžić, 2001: 239-249) ve Alija’nın İntikamı Destanı (Hörmann, 1996: 608-612) içerik, motif ve Türkçe söz varlığı açısından incelenmiştir. Gürz İlyas Destanı 191, Banja Luka Savaşı Destanı 917, Alija’nın İntikamı Destanı 155 mısradır. En uzun destan Banja Luka Savaşı destanıdır.

Destanların İçeriğinin İncelenmesi

Gürz İlyas, Banja Luka Savaşı ve Alija’nın İntikamı destanları konuları, kahramanları ve kültürel özellikleri açısından Boşnak toplumuna, kültürüne, geçmişine ve düşünüş tarzına ait bilgiler vermektedir.

Gürz İlyas Destanı (Derzelez Alija)

Boşnak destanlarının en önemli kahramanlarından biri Gürz İlyas (Đerzelez Alija)'tır. Gürz İlyas destanında Gürz İlyas hastalanmıştır, hasta haline rağmen sevgilisinin başka bir adamla evlendirilmesini engellemiştir. Bir erkek tarafından sevilen kızın başka bir erkekle evlendirilmesi Boşnak destanlarında sıkça rastlanan motiflerinden biridir. Gürz İlyas çam ağacı altında hastalanmıştır. Yanında ona gagasında su getiren gri ve yeşil şahin dışında kimse yoktur. Gürz İlyas şahine neden kendisine su taşıdığını sorar, şahin de onun kendisine önceden iyilik yaptığını söyler.

Türkçe	Boşnakça ¹
Gri ve yeşil şahin şöyle cevap vermiş: "Vallah Gürz İlyas Bana büyük iyilik etmiştin. Senin ordun Drobnyatsi'deyken, Benim yavrularım yeni uçmaya başladı, Ve yeşil çimene düştü, Sen de atından inmiş, Yavrularımı almış, Ağacın dallarına koymuştun. Bana o zaman iyilik yapmıştın, Ve ben onu asla unutmayacağım."	Govori mu siv zelen sokole: "A Boga mi Đerzelez Alija, Vel'ko si mi dobro učinio. Kad je vojska na Drobnojacim bila, Moji tići jako poletili, Pa panuli po zelenoj travi, A ti sjaha sa konja dorina, Pa pokupi moje tiće male, Pa ih diže u jelove grane. Tada si mi dobro učinio, Što ti nikad zaboravit neću."

Tablo 1: Şahinin Gürz İlyas'a yardım etme sebebi

Bunun üzerine Gürz İlyas mutlu olur ve şahinden yaşadığı yere gidip oradan kendisine haber getirmesini ister.

Türkçe	Boşnakça
"Saraybosna şehrine gitsene, Camiye işte Bey'ine, Köprüye işte kralına, Oradan tepeye Sinan Tekesi'ne, Gürz İlyas'ın avlusuna, İnce kuleme bir bak, Kulem yıkılmış mı? Onun üstünde yosun var mı? Pencerelerimin kapakları var mı? Yaşlı annem hayatta mı? Kız kardeşlerim evlenmişler mi?"	Haj otiđi šeher-Sarajevu, Do džamije ama do Begove, Do ćuprije, ama do careve, Otlen brdu do Sinan-tekije, Do avlije Đerzelez Alije, Pa ti vidi moju tanku kulu, Je li mi se porušila kula, Je li po njoj pala mahovina, Jesu li mi zari na pendžeri, Je l' mi stara u životu majka, Jesu li se seke poudale,

¹ Halkın konuştuğu dil için bazı araştırmacılar ve halkın bir bölümü Boşnakça terimini tercih ederken, bazı araştırmacılar ve halkın diğer bölümü dilin ulusla değil ülke, devlet ve toprakla müsemma olduğunu düşündükleri için Bosnaca terimini tercih etmektedir: "Yani, ana dilim Bosnaca. Biz Bosnalılar, Boşnaklar ülkemizde Bosnaca konuşuruz." (Šiljak Jesenković, 2017: 19).

<i>Sevgilim başka birisiyle evlenmiş mi?"</i> <i>Şahin itiraz etmemiş,</i> <i>Hemen Saraybosna şehrine gitmiş.</i>	<i>Je li mi se ljuba preudala?"</i> <i>U sokola pogovora nema,</i> <i>Odmah ode šeber-Sarajevu,</i>

Tablo 2: Gürz İlyas'ın şahinden isteği

Kim ne yaptırdıysa ona atıf yapılmıştır: Cami beyler tarafından (Gazi Hüsrev Beg), köprü kral tarafından (Osmanlı dönemi öncesi) ve Tekke IV. Murad'ın isteği üzerine Silahtar Mustafa Paşa'nın (ö. 1641) babası, büyük tüccar Hacı Sinan tarafından 1640 yılında yapılmıştır (Sikirić, 1927).

Şahin Saraybosna'ya, Gürz İlyas'ın evine gider ve geri gelip olan biteni anlatır.

Türkçe	Boşnakça
<i>Üstünde yosun yokmuş,</i> <i>Pencerelerde kapaklar yokmuş,</i> <i>Yaşlı annesi avludan geçiyor,</i> <i>Her adım attığında üzülerək şunları söylüyor-</i> <i>muş:</i> <i>"Buradan benim oğlum geçiyordu,</i> <i>Annesinin elinden tutuyordu,</i> <i>Ama artık yok öyle bir şey."</i> <i>İki kardeşi merdivenleri öpüyor:</i> <i>"Bizim abimiz buradan yürüyordu,</i> <i>Sevdiği kardeşlerinin ellerinden tutuyordu,</i> <i>Ama artık bu yaşanmayacak."</i> <i>Kulede sevgilisi de varmış,</i> <i>Onun üstünde diba ve kadife,</i> <i>İnciler koyuyor, sessizce şarkı söylüyor:</i> <i>"İlk gelen perşembe günü,</i> <i>Düğün alayı beni almaya gelecek,</i> <i>Zagorje'den Čengiç Hasan Bey."</i>	<i>Nije po njoj pala mahovina,</i> <i>Nit metnuti zari na pendžere,</i> <i>Stara majka po avliji hoda,</i> <i>Kud god hoda bile kose guli:</i> <i>"Ovuda je moj sinak hodio,</i> <i>Svoju majku za ruku vodio,</i> <i>Ama veće za života neće."</i> <i>Dvi mu seke basamake ljube:</i> <i>"Ovuda je naš bratac hodio,</i> <i>Mile seke za ruke vodio,</i> <i>Ama više za života neće."</i> <i>U kuli mu virenica ljuba,</i> <i>Na njojzi je diba i kadifa,</i> <i>Biser niže, tanko popijeva:</i> <i>"U četortak, koji prvi dođe,</i> <i>Doć će po me kićeni svatovi,</i> <i>Sa Zagorja Čengiç Hasan-bega."</i>

Tablo 3: Şahinin getirdiği haber

Bunları duyan Gürz İlyas köle gibi giyinip düğün alayının önüne geçer. Gelen geçen herkes ona sadaka vermeye başlar. Burada sevgilisi ile konuşur ve sevgilisinin olan bitene müdahale edemediği için kaderine razı geldiğini görür.

Türkçe	Boşnakça
<i>Oradan İlyas'ın sevgilisi geçmiş,</i> <i>Gürz İlyas ona şöyle demiş:</i> <i>"Bana sadaka ver, Gürz İlyas'ın sevgilisi,</i>	<i>Kad najaha Alijina ljuba,</i> <i>Njojzi veli Đerzelez Alija:</i> <i>"Što udili, Alijina ljubo,</i>

Ya Hasan Bey'in sağlığı için, Ya da Gürz İlyas'ın ruhu için?" Gürz İlyas'ın sevgilisi bunu duyunca, Kalbi paramparça olmuş, Elini ceplerine sokmuş, Dört altın çıkarmış: "İşte sana, zavallı köle, Ama Hasan beyimin sağlığı için değil, Asla unutamayacağım Gürz İlyas'ın ruhu için. Ama benim kaderim böyleymiş." Zavallı köle ona sormuş: "İzin var mı, ben de sizinle geleyim mi?" "İzin senin, istediğin yere kadar" Tam Zagorje'ye geldikleri zaman, Yemek yiyip akşam namazını kılmışlar, Zavallı köle şöyle şarkı söylemiş: "Gürz İlyas hastalanmış, ...	Ja za zdravlje Hasan-begu svome, Ja l' pred dušu Đerzelez Aliji?". Kad to čula Alijina ljuba, Janoj joj se srce rastupilo, Hvatala se niz bedre u džepe, Pa izvadi četiri dukata: "Na to tebi, sužnje nevoljniče, Ne za zdravlje Hasan-begu mome, Već pred dušu Đerzelez Aliji, Koga nikad zaboravit neću, Al' mi vako od Boga suđeno". Nju mi pita sužanj nevoljniče: "Je li izun, da ja s vama pođem?" "Izun ti je, koliko ti drago". Kada dođoše na Zagorje ravno, Večeraše i akşam klanjaše, Zamoli se sužanj nevoljniče: "Razboli se Đerzelez Alija, ...

Tablo 4: Gürz İlyas'ın sevgilisi ile karşılaşması

Gürz İlyas şarkı söyleyerek tüm olan biteni sevgilisine anlatır. Gürz İlyas'ın sevgilisi bunu duyunca:

Türkçe	Boşnakça
Üç çatı katını ayaklarıyla kırmış, Üç pencereyi elleriyle çıkarmış, Gelin mermer avluya zıplamış.	Tri tavana nogam polomila Tri pendžere rukam istavila Skoči mlada na mermer-avliju

Tablo 5: Sevgilisinin Gürz İlyas'ın yanına gelmesi

Destanın sonunda Gürz İlyas sevgilisini kurtarır.

Türkçe	Boşnakça
Gürz İlyas onu görünce, Hemen onun elini tutmuş, Onu Saraybosna şehrine götürmüştü.	Kad je vide Đerzelez Alija, On je jamlja za bijelu ruku, Odvede je šehar-Sarajevu.

Tablo 6: Gürz İlyas ve sevgilisinin kavuşması

Bu destanda kahraman hasta haline rağmen sevdiğine sahip çıkmıştır. Gürz İlyas genel olarak birçok Boşnak destanının başkahramanıdır. Kendisi halkın, adaletin ve dinin koruyucusu olarak görülür. Bazı rivayetlere göre, insanlar hala Gürz İlyas'ın gelip kendilerini kurtarmasını beklemektedir. Hristiyan destanlarında Kraljević Marko ne ise Müslüman destanlarında Gürz İlyas odur. Hayatına dair birçok rivayet var-

dır. Bir rivayete göre Gürz İlyas Zenica'ya yakın olan bir köyün sahibi olan sipahiymiş. İbn Kemal eserlerinde Bosna sancağında 1480 yılında akıncı ve sipahi olarak görev alan Gürz İlyas'tan bahsetmiştir. Başka bir rivayete göre Gürz İlyas fakir bir Saraybosna ailesinin çocuğudur. Evi hala Saraybosna'da bulunmaktadır ve ziyarete açıktır (Kujundžić, 2001; Buturović, 1975). Hırvat ordusuyla yapılan bir savaşta 1491 yılında öldürülmüştür (Buturović, 1975).

Destanda düğünlere dair bilgiler de görülmektedir. Düğünler perşembe günü yapılmakta, gelin diba ile kadife giymektedir.

Türkçe	Boşnakça
<i>Onun üstünde diba ve kadife, ... "İlk gelen perşembe günü, Düğün alayı beni almaya gelecek"</i>	<i>Na njozi je diba i kadifa, "U četortak, koji prvo dođe, Doć će po me kićeni svatovi"</i>

Tablo 7: Düğün geleneği

Banja Luka Savaşı Destanı (Boj Pod Banjom Lukom)

Banja Luka Destanı (Boj Pod Banjom Lukom) Banja Luka savaşını anlatmaktadır. Hekimoğlu Ali Paşa liderliğindeki Osmanlı İmparatorluğu'nun 4 Ağustos 1737'te Banja Luka yakınlarında Avusturya'yı mağlup ettiği bir savaşı (Imamovic 1998) konu alan klasik bir destandır. Viyana büyüklerinin Bosna'ya saldırmasını ve Bosna'dakilerin savunmasını anlatır, savaş hakkında da birçok bilgi verir. Destanın konusu olan Banja Luka Savaşı sonrası Avusturya ordusunun yenilgisinin ardından Bužim'den ayrılan Hırvat Ban Josip Esterházy, ağır silah kaybını ve yenilgiyi açıklamıştır. Avusturyalı subaylar, asıl neden olarak askerler arasında disiplinsizliği yenilgi sebebi olarak göstermiştir (Hickok, 1997). Hekimoğlu Ali Paşa Bosna'yı 1736-1748 yılları arasında yönetmiştir. (Radoš, 2017: 2).

Viyana'daki krala Bosna'daki papazlardan ve keşişlerden çok sayıda şikâyet mektubu gelmektedir. Bunun üzerine kral generaller ve serdarlarla toplantı yapar.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Çektiğimizi artık çekemiyoruz, Yaşadıklarımızı artık yaşamıyoruz, Ya bizi öldür ya bizi kurtar, Türklerin büyük zulümden, Çünkü kralım, sırayla öldürülüyoruz."</i>	<i>Što durasmo, durat ne moremo Što trpljesmo, trpljet ne možemo; Jal nas kolji, jal nas oslobodi Od zuluma silnijeh Turaka, Jer, ćesare, izginusmo listom."</i>

Tablo 8: Viyana kralına gelen şikâyetler

Saraybosna'dan bir piskopostan gelen mektuplarda Bosna'yı hemen fethedebilecekleri de yazmaktadır.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Tacım neredesin, Viyana kralım, Ya şimdi ya da asla, Bosna'yı şimdi kolaylıkla fethedersin, Çünkü Bosna'da artık kimse yok, Sadece bir paşa, Ali Paşa, Ve onun bir kaç kölesi, Çadırlarına ve atlarına bakanlar. Bütün Bosna'yı veba yok etmiştir"</i>	<i>Gđje si kruuno, od Beča ćesare, Ja li sada, ja li već nikada! Sad bi lasno Bosnu osvojio, Jer u Bosni mal' nikoga nejma, Do li jednog paše Ali paše, I u njega nekoliko sluga, Što mu čuva konje i ćadore. Svu je Bosnu koga pomorila,</i>

Tablo 9: Bosna'yı fethetme isteği

Bölgede zaman zaman veba salgını görülmüştür. 14. yüzyıldaki veba salgını Bosna'yı oldukça fazla etkilemiştir. 14. yüzyıldaki veba salgını yaklaşık iki yüz milyon kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır (URL-1). Aynı salgın 18. yüzyıl boyunca ortalama onar yıllık aralarla tekrarlamıştır. Osmanlı coğrafyasını perişan eden bu salgın Bosna'da da ağır sonuçlara neden olmuştur (Sel Turhan, 2015: 82). Destanda bu tarihi gerçek de yer almaktadır.

Banja Luka savaşından önce, 1697'de Savoy Prensi Eugen (Prince Eugene Francis of Savoy-Carignano) Saraybosna'ya kolaylıkla girebilmiş ve şehri-özellikle kütüphaneyi- yakıp yıkmıştır (Henderson, 1964, Okiç, 1964).

Türkçe	Boşnakça
<i>Eugen onu yok ettiği gibi, O büyük bir günah işlemiş!</i>	<i>Ko što ga je Evgen popalio, Veliki je grijeh učinio!</i>

Tablo 10: Eugen'in daha önce Bosna'yı fethi

Viyana kralına hizmet etmek için Saraybosna kızları vaat edilmiştir.

Türkçe	Boşnakça
<i>Sana Saraybosna kızlarını göndereceğim, Sana, Viyana kralına hizmet etsinler,</i>	<i>Tebi slati Sarajke djevojke, Nek te služe u Beču ćesare,</i>

Tablo 11: Viyana kralına verilen vaatler

Viyana kralı Hildburg generalinin sözlerini beğenir ve ona savaş için gereken desteği verir.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Aferin be, sevgili çocuğum,</i>	<i>"Be aferim moje d'jete drago,</i>

<i>Git oğlum hayırlı zamanda, Büyük Türkler ayağının altında olsun," Viyana kralı ona her şeyi vermiş, ... Çünkü kral Saraybosna kızlarını seviyor.</i>	<i>Hajde sine u sto dobrih časa, Pod nogam'ti silni Turci bili, Sve mu dade od Beča ćesare, ... Jer ćesaru Sarajevoke drage.</i>

Tablo 12: Kralın Bosna ile ilgili kararı

Macar, Alman ve Polonyalıların desteğini ve paralı askerleri alan Hildburg generali gerekli savaş malzemeleri ile birlikte haçlı bayraklarını, davul ve darbukaları, beyaz İncilleri ve dindar insanları da savaşmak için yanına almıştır. Osijek, Drava, Una'nın yakındaki Ostrovia, Gradiška, Banja Luka, Vrbas, Cetinje ve Bužim, Bender ve Ozija, Skender-Vakuf, Travnik, Bišće, Krajina, Varaždin, Koprivnica, Karlovac, Lika, Krbava destanda savaşın geçtiği yerler olarak yer almaktadır. Savaş taktiği olarak şehrin etrafına hendeklerin kazılması, hendeklerin Vrbas'ın suyu ile doldurulması, topların hazırlanması görülmektedir. Hildburg generali Banja Luka şehir kaptanına savaş öncesi gönderdiği, teslim olmalarını istediği mektubunda Banja Lukalıların savunmasız olduklarını, Türk büyüklerinin artık onları sevmediklerini söylemektedir.

Türkçe	Boşnakça
<i>Banja Luka şehrinin kaptanı, Ve diğer Türk büyükleri, Zaten görüyorsunuz, kör değilsiniz, Sultan artık Bosna'yı sevmiyor, Çünkü burada asla huzur yok, Beni buraya kral göndermiştir, Bosna şehirlerini kabul edeyim diye, Fakir fukarayı koruyayım diye, Türklerin büyük zulmünden. ... Ali Paşanıza güveniyorsanız eğer Artık hiç güvenmeyin,</i>	<i>Kapetane banjalučkog grada, I ostale turske poglavice, Već vidite, -n'jeste oćorili, Da je Bosna caru omrznula, Jer u njojzi nikad mira nema. Evo mene ćesar opremio, Da prihvatim po Bosni gradove, Da obranim sirotinju raju Od turskoga silnoga zuluma. ... U vašega pašu Ali pašu, Ni malo se uzdati nemojte,</i>

Tablo 13: Hildburg generalinin Banja Luka'ya mektubu

Bosnalılar böyle bir teklifi kabul etmektense ölmeyi tercih etmişlerdir.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Yiğitler de bu günler için. Hepimiz zaten öleceğiz, Erkek gibi ölmek, Kadın gibi yüz sene yaşamaktan daha iyi."</i>	<i>"A junaci za ovakog dana, Svakako nam valja umrijeti, Pa je bolje muški poginuti, Nego ženski sto godin' živjeti."</i>

Tablo 14: Bosna'da teklifin değerlendirilmesi

Bosnalılar savaştan önce İslami inancın etkisi ile abdest almışlardır, abdeste Türk abdesti demişlerdir. Burada Türk sözcüğü milliyet ile değil dini inanç ile karşılanmaktadır: "Hepimiz üzerimize Türk abdesti alalım". Kendilerinden de Türk olarak bahsetmişlerdir: "Bütün Türkler müftüyü dinlemiş, /Kaledeki Türkler bağırılmışlar". Bosna vezirine göndermek için sınırdaki ağalar mektup yazmıştır.

Türkçe	Boşnakça
"Aman, aman paşa Ali Paşa, Gâvur bastı, gidiyor Banja Luka, Gidiyor Luka, gidecek Bosna'nın kafası, Gidecek güzel şehir Saraybosna, Gâvurlar bize yaklaşıyorlar. Bizi her taraftan kuşattılar, Yüz bin yaya ve süvari, Ve savaş için altmış top, Onların önünde de Hildburg generali. Kendisi dün Luka'ya geldi, Üç katlı siperler kazdılar, Savaş topları koydular, Toplarla durmadan ateş ediyorlar, Bize ne kadar çok ateş ediyorlar, Bütün Luka temelden sarsılıyor. Biz Tanrı'ya yemin ettik, Hayattayken teslim olmayacağız, Birbirimize ihanet etmeyeceğiz, Omuzlarımızda kafalarımız varken, Sultanın kalesini koruyacağız: Duyuyor musun sultanın gazisi: Ya bize yardım edeceksin, Ya da gâvurlara Luka'yı vereceksin!"	"Aman, aman, paša Ali paša, Daur basti ode Banjaluka! Ode Luka, ode Bosni glava, Ode l'jepo šehar Sarajevo, Vlasi su nam teško dodijali. Muhaseru nas su učinili, Sto hiljada pješca i konjika, I šezdeset od boja topova, I pred njima Hildburg đenerale. Juče dođe na konak u Luku, Iskopaše ućkat meterize, Navalise od boja topove, Topom biju nikad ne prestaju. Ja kako nas plemenito tuku, Sva se Luka iz temelja kreće! Mi smo Bogu jemin učinili, Da se živi predati ne ćemo, Jedan drugog da izdati ne će, Dok je živa na ramenu glava Čuvaćemo carevu palanku: Već čuješ li careva gazija: "Il ćeš nama indat učiniti, Il ćeš vlasim' Luku pokloniti."

Tablo 15: Ali Paşa'ya mektup

Kale muhafızı Ömer ağanın tek oğlu olan Selim bayraktar üstünden kıyafeti çıkarmış, Türk olanı çıkarmış, Macar olanı giymiş, üç defa örgüyü çözmüş, haç ve madalyayla örmüş, başına da şapka takmış, kılıcı kuşanmış, ata binmiş, Ali Paşa'ya Travnik'e mektubu iletmek için şehirden çıkmıştır. Düşman kampından geçeceği için kıyafetlerini değiştirmiştir:

Türkçe	Boşnakça
Şehrin kapısından çıkmış, Gâvur kampına girmiş, Ama Selim, işte şanslıymış, Gâvurlar onu hiç tanımamış,	Pa iskoči iz gradske kapije, U vlaški je tabor zamaknuo, Nu Selima, sreće dobre ti je, Nigdje njega vlasi ne poznaše,

Tablo 16: Mektubu iletirken şekil değiştirme

Ali Paşa'ya mektubu ulaştırır. Fakat Ali Paşa'ya başka yerlerden de yardım isteği ulaşmıştır.

Türkçe	Boşnakça
Kapıda başka bir mektupçu, Taşlı Bišće'den mektup getiriyor: Ali Paşa'ya Krajinalılar "Ali Paşa, Bosna'nın başından, Ya umursamıyorsun ya bizi bilmiyorsun! İşte bugün üç beyaz gün, Gâvur tarafından kuşatma altındayız, Hırvat prensi ve üç general, Büyük bir ordu getirdiler, Bütün Varaždin ve Koprivnica, Tüm Karlovac, Lika ve Krbava, Savaş topları getirdiler, Onlar bizi kuşattılar, Soğuk Una'nın yanındaki Ostrovica, Sert Bužim ve beyaz Cetinji, Toplarla durmadan ateş ediyorlar, Hiç kimse yaklaşılamaz bile, Duyuyor musun Sultanın Gazisi: Ya bize yardım edeceksin, Ya da Krajina'yı onlara vereceksin."	Dok na vrata drugi mahzardžija, Nosi mahzar iz kamena Bišća, Ali paši krajičnici pišu: "Ali paša, od sve Bosne glava, Il ne haješ il za nas ne znadeš! Evo danas tri bijela dana, Od kad su nas vlasi opkolili, Ban hrvatski i dva đenerala, Silovitu dovedoše vojsku, Sav Varaždin i svu Koprivnicu, Vas Karlovac Liku i Krbavu, Dovedoše od boja topove, Muhaseru naske učiniše, Ostrovicu pokraj Une hladne, Bužin tordi i Cetinji bijeli, Iz topova neprestano tuku, Nikome se primaknut ne dadu, Već čuješ li careva gazijo: Il ćeš nama indat učiniti, Il Krajinu njima pokloniti."

Tablo 17: Ali Paşa'ya gelen mektuplar

Ali Paşa daha önce yapılan barış anlaşmasını hatırlatmış ve savaşa girmek istememiştir ancak Jajce'den de yardım isteği gelmiştir.

Türkçe	Boşnakça
"Bekleyin, bekleyin sevgili çocuklarım, Barışın daha dört senesi var. Gâvurlarla savaşa girmek yok, Önce sultandan izin alayım, Sonra da size yardım edeyim."	"Stante, stante moja djeco draga, Još je mira četiri godine. Da se nema s vlahom bojak biti, Dok upitam čestitog sultana, Onda ću vam indat učiniti."
...	...
"Ali Paşa sultanın haini,	"Ali paša carev murtatine,

<i>Gâvur bastı, gidiyor Banjaluka, Luka gidiyor, Bosna'nın kafası gidiyor, Gidiyor bizim Saraybosna şehrimiz, Allah'a kim cevap verecek, Bosna'yı kim ateşten kurtaracak! Hemen büyük orduyu topla, Gururlu Bosna'yı savunalım, Gâvurların ellerine vermeyelim."</i>	<i>Daur bastı, ode Banjaluka, Ode Luka, ode Bosni glava, Ode naše šeher Sarajevo, Ko će Bogu devab učiniti, Ko li našu Bosnu pregorjeti! Brzo kupi silovitu vojsku, Da ne damo Bosne ponosite, Da ne damo u kaurške ruke."</i>

Tablo 18: Ali Paşa'dan yardım isteği

Bosna'dan gururlu Bosna diye söz edilmiştir. Ali Paşa bunun üzerine Saraybosna'ya göndermek için bir mektup yazar.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Çabuk bana gelin Saraybosnalılar, Tüm ayan, bey ve kadılar, Yeniçeri, ağa ve sipahiler."</i>	<i>"Da ste brže meni Sarajlije, Svi ajani, bezi i kadije, Janjičari, age i spahije."</i>

Tablo 19: Ali Paşa'nın Saraybosna'dan destek isteği

Ali Paşa Saraybosna'dan gelenlerle konuşur ve onların da fikirlerini alır.

Türkçe	Boşnakça
<i>Krajina ve Banja Luka'dan, Onlara gâvurlar saldırmış, Ve onlar çok yorulmuş, Benim sultandan fermanım yok, Hazinede beş kuruş yoktur, Barışın daha dört senesi var, Gâvurlarla savaşa girmek yasak, Şimdi ne dersiniz, ne yapalım?</i>	<i>Od Krajine i od Banjaluke, Na njiha su vlasi udarili, I v'oma su njima dodijali, A ja nemam od cara fermana, A u hazni pare ni dinara, Još je mira četiri godine, Da se nema s' vlahom bojak biti, Što velite, sada kako ćemo?"</i>

Tablo 20: Ali Paşa'nın savaşla ilgili düşüncesi

Bunu duyan genç Saraybosnalılar savaşmak istediklerini söyler.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Ya annemiz, Ali Paşa, Büyük bir ordu toplayalım, Fakir fukaradan vergi alalım, Fakir fukara farklı parayla, Hem ordu hem senin için para olacak. Allah ve şans izin verirse eğer, Türkler de muzaffer olursa, Yüce sultana mektup yazacağız, Sultan da buna bir şey demeyecek."</i>	<i>"Ali paša, mila majko naša, Da kupimo silovitu vojsku, Po fukari porez porežimo, Fukara će parom svakojakom, Eto para za te i za vojsku, Pa ako nam Bog i sreća dade, Te ostane mejdan u Turaka, Pisaćemo caru čestitome, Ni car za to ništa reći neće."</i>

Tablo 21: Saraybosnalıların isteği

Bunun üzerine Ali Paşa herkese iletmek üzere mektup yazdırır:

Türkçe	Boşnakça
<i>Yedi yaşındaki çocuklar, Yüz kırk yaşındaki ihtiyarlar, Elinde silah tutabilenler, Hepsi sultanın ordusuna katılsın</i>	<i>Što je mlado od sedam godina, Što je staro od sto i četiri, Ko se može puškom zametninu, Nek sve ide na carevu vojsku,</i>

Tablo 22: Ali Paşa'nın halka mektubu

Davullar, zurnalar, borazanlar, çadırlar, tuğlar, bayraklar sultanın ordusu için hazırlanmış; kurbanlar kesilmiş; Krajina'ya yardıma gidilmiştir. Kranijalılarından gençler de savaşa katılmıştır. Krajinalıların savaşta başarılı oldukları bilinmektedir.

Türkçe	Boşnakça
<i>Bütün genç Krajinalıları topla, Krajinasız savaş olmaz, Krajina kanlı elbisedir, Hep kurdu ve haydudu korur</i>	<i>Sve pokupi mlade Krajišnike, Bez Krajine vojevanje nejma, Krajina je krvava haljina, Vazda brani vuka i hajduka,</i>

Tablo 23: Krajinalıların başarısı

Bey taşlı Bihaç'a, vezir de beyaz Jajce'ye gitmiştir. Pliva'nın kıyısına köprü yapmışlar, süvariler sudan, yayalar köprüden geçmiştir. O gece orada kuru ekmek ve bayat peynir ile konaklamışlardır. Varcar Vakuf'tan, Podražnica'dan, geçilen her yerden orduya asker toplanmıştır. Mehmet Kaptan Krajinalılardan sekiz bin adam toplamıştır. Krajinalılar destanda şu şekilde tanımlanmaktadır:

Türkçe	Boşnakça
<i>Bıyıkları kara, bakışları sert, Boyları kısa, omuzları geniş, Hepsi koşup yakalayabilir, Korkunç yerlerde kalabilir, Omuzlarda yaralıları taşıyabilir, Kardeşinin düğününe gitmek yerine, Savaşa gitmeyi severler, Onların evi yağmurluktur, Keskin bıçak onların sevgilisi, Silah da annesi ve babasıdır, Fişekler de kuzenleridir.</i>	<i>Crna brka a oka zadrta, Niska stasa a široka vrata, Svaki može stići i bježati, Na strašivu mjestu ostanuti, I na plećim' izn'jet ranjenika, Koji vole u četv otići, Nego bratu u svatove poći, Kojemu je kuća kabanica, Oštra čorda vjerjenica ljuba, Šara puška i otac i majka, A fišeci bratac i sestrice.</i>

Tablo 24: Krajinalıların özelliği

Savaş taktiği olarak hendekler kazılmış, hendeklerin içine toplar yerleştirilmiştir. Allah sesleri ile başlanan savaşta toplardan Türk ezanı duyulmuş. Burada da İslamiyet'in etkisi görülmektedir. Çoğu kişinin hayatını kaybettiği savaşta üç yüz canlı gâvur yakalanmıştır. Topal general ve birçok kişi de canlı yakalanmıştır. Kurtulanlar kralın ülkesine kaçmış, Türkler orada şehitlerini olması gerektiği ve dinin emrettiği gibi gömmüştür. Üç tuğlu Ali Paşa bu başarının ardından savaşta kahramanlık gösterenleri ödüllенmiştir.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Hey aferin benim çocuğum, Benim gururum da oldun, Meydanda Bjelaja ovasında, Yarın divanda sen de ol, Divanda, tek Tanrı'nın önünde!" Beye de bir ödül vermiş, İçinde de muhteşem elmas, İçinden mavi alev çıkıyor</i>	<i>"Hej aferim moje d'jete drago, Ti si meni obraz osvojetlao, Na mejdanu na polju Bjelaju, Bio i tvoj sjutra na divanu, Na divanu pred Bogom jedininim!" Dade begu od zlata čelenku, U njojzi je alem kamen dragi, Iz njeg biju mavi plamenovi,</i>

Tablo 25: Ali Paşa'nın takdiri

Bužim, Ćetinje şehirlerini düşman teslim alamamıştır, oralarda Türk bayrağı dalgalanmaktadır. Bu başarının üzerine şenlik düzenlenmiş; Sultan şehirlerinin otuz altı kaptanı, kırk yedi kadı, beyler, ağalar, sipahiler, yeniçeriler ve paşaların hepsi şenliğe katılmıştır. Ali Paşa ve ordusu düşmanın ardından gitmişler.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Ne dersiniz sevgili çocuklarım, Ne dersiniz, nasıl yapalım, Hangi yola gidelim, Gidelim de gâvurları yakalayalım? Ben Mehmet kaptanı gönderdim, Ona beş yüz asker verdim, Değirmenleri yaptırsın diye, Vrba'sta Banjaluka'nın yanında, Biz orduyu oraya götürelim diye, Gâvurları sırtından vuralım diye, Bize Allah ve şans ne verirse"</i>	<i>"Šta velite moja djeco draga, Šta velite sada, kako čemo, Kojim čemo putem okrenuti, I na vlahu juriš učiniti? Ja sam poslo Mehmed kapetana, I dao mu pet stotin' sejmana, Da namesti sale i kerepe, Na Vrbasu više Banjaluke, Da mi ondje preturimo vojsku, Pa da s leđa vlasim udarimo, Pa što nama Bog i sreća daje".</i>

Tablo 26: Düşmanın ardından gitme

Vrba'sta sabah ve beyaz gün olmuş ve kralın Banjaluka ovası kadar büyük olan ordusu görünmüştür. Zvornik şehrinin sert ejderhası, otuz altı kaptan, on iki baş yeniçeri, beyler ve sipahilerle birlikte savaş

başlamıştır. Savaşmaktan çekinenlerin, kaçanların hoş görülmediği, hayatını kaybedenlerin de şehitlik ile ödüllendirileceği belirtilmiştir.

Türkçe	Boşnakça
<i>"Sevgili kardeşlerim ve dostlarım, Her iki dünyada yanağı kara olsun, Anasının sütü helal olmasın, Yüzünü çevirenin, Bedenini koruyanın, Gâvurların beyaz silahından, Keskin Macar kılıcından, Bugünkü yiğit meydanında, Gâvur elinden hayatını kaybeden, Şüphesiz ilk şehit olacak, Din düşmanımı da öldüren, İyice duysun gazi olacak, Ne mutlu ona her iki dünyada, Orada herkes helalleşmiş, Şehirden Türkler çıkmış, Dağdaki aç kurtlar gibi, Arkasında duman kalmış,"</i>	<i>"Braćo moja i družino draga! Crn mu obraz na obadva so'jeta, Prokleta mu materino ml'jeko, Ko bi svoje okrenuo lice, Ko bi svoje zažalio t'jelo, Od vlaškgoga svijetlog oružja, Od oštrog mača madžarskoga, Na današnjem junačkom mejdanu, Ko pogine od kaurse ruke, Bez šubhe će biti šehit prvi, Ko pos'ječe dinskog dušmanina, Gazija je nek svak dobro znade, Blago njemu na obadva so'jeta, Svi se l'jepo tude halališe, Kad iz grada iskočiše Turci, Kao gladni iz planine vuci, Svi zajendo u dim zamakoše,</i>

Tablo 27: Savaşın başlaması

Bogomil inancında tanrı (Bog) sözcüğü (McGuckin, 2011; Flowers, 2011) destanlarda varlığını korumaktadır. Bosna Hersek bölgesinde İslamiyet'ten önce Bogomil inancı hâkimdir. Destanda şehitlik ve gazilik kavramları ile İslamiyet ve Hristiyanlığa dair inançlar görülmektedir.

Türkçe	Boşnakça
<i>Türk düşünce ya da yaralı olunca, Hemen ya Allah ya Ali diyor, Gâvur düşünce ya da yaralı olunca, Hemen ya İsa ya Meryem diyor! Biri diyor: vay anneciğim, Biri diyor: ya Tanrı var ya,</i>	<i>Turčin padne il rane dopane, Odmah viče Allah i Alija, Kad vlah padne il rane dopane Svaki viče Jezus i Marija! Neko veli: jao moja majko, Neko viče: od Boga mu teško,</i>

Tablo 28: Savaşta din ifadeleri

Zorlu geçen, büyük kayıpların yaşandığı savaşın sonunda kazanan Türkler olmuş, Hildburg generali de kralın ülkesine doğru kaçmıştır.

Türkçe	Boşnakça
<i>Gerçekten zafer Türklerindir, Cennetin kapısı açılmış, Cennetten huriler çıkmış,</i>	<i>Zaista je nusret u Turaka, Dženetu se otvorila vrata, Iz dženeta izašle hurije,</i>

<i>Hepsi şehitlerin ruhlarını bekliyor, Ne mutlu şehit olana, Ne mutlu gazi olana da!</i>	<i>Sve se jagme o šehitske duše, Blago onom ko šehid bude, A i onom ko bude gazija!</i>

Tablo 29: Savaşın sonu

Türk kitabının (Kur'an-ı Kerim'in) emrettiği gibi savaş ganimeti toplanıp paylaşılmış, iki bin şehit düşmüştür. Avusturyalılar İncil, kut-sal kitaplar, papazlar, keşişler, piskopos, Haçlı bayrakları, davul ve dar-buka ile Bosnalılar Türk abdesti alarak, helalleşerek, Allah nidaları, ye-min sözleri, Kur'an, tuğlar, yeşil bayraklar, davul, zurna ve borazan ile savaşa hazırlanmıştır.

Viyana ve Travnik şehirleri beyaz olarak nitelendirilmektedir. Bosna, gururlu Bosna olarak görülmektedir. Savaşanların hepsi Türk diye anılmıştır. Türk namazı, Türk abdesti, şehitlik, gazilik, Türk kitabı ile haç, Hristiyan din adamları kavramlarından savaşın iki farklı inanca mensup toplum arasında yapıldığı anlaşılmaktadır.

Bojičić Alija'nın İntikamı (Osveta Bojičić Alije)

Bojičić Alija'nın İntikamı (Osveta Bojičić Alije) destanı Alija'nın öldükten sonra guguk kuşuyla konuşması ile başlar. Alija Hristiyan Vrljika prensinin mezarının üstüne gelip kendisiyle alay ettikten sonra atına binmesinden şikâyet etmektedir. Guguk kuşundan kardeşine gidip haber vermesini ve yardım isteğini söylemesini ister. Guguk kuşu gidip olayı Alija'nın kardeşi Osman'a anlatır. Osman genç Krajinalıları topla-yıp Hristiyan prensi öldürüp Alija'nın intikamını alır.

İntikam motifine Boşnak destanlarında sık rastlanmaktadır. Kardeşlerin birbirlerini kurtarması da sık görülen bir durumdur. "Mustaj-Beg Lički İzbavlja Svog Brata" destanında Mustaj-bey kendi kardeşi Mehmed-bey'i kurtarmaya gitmiştir.

Bojičić Alija'nın İntikamı (Osveta Bojičić Alije) destanında Alija'nın mezarının başına bir guguk kuşu gelmiştir ve Alija onun gelmesinden rahatsız olmuştur.

Türkçe	Boşnakça
<i>Bojičić Alija şöyle diyormuş: "Allah cezayı versin be guguk kuşu, Yok muymuş Prolog dağında, Yok muymuş ağaçlar ve taşlar, Ağaçlara ve taşlara gitmen için, Benim mezar taşıma gelmişsin,</i>	<i>Govorio Bojičić Alija "Bog t' ubio, sinja kukavice, zar nestalo u Prolog planini, zar nestalo drvlja i kamenja, te ne paneš drvlju i kamenju, već si došla na moje mezare,</i>

<i>Mezarımda beni rahat bırakmıyorsun."</i>	<i>pa mi ne daš ležat u mezaru."</i>

Tablo 30: Alija'nın guguk kuşu ile konuşması

Ancak guguk kuşu Alija'nın üvey kız kardeşi, peri olduğunu söyler.

Türkçe	Boşnakça
<i>Guguk kuşu şöyle demiş: 'Saçmalama, Bojičić Alija, Bu bir guguk kuşu değil ki, Senin perin, üvey kız kardeşin.</i>	<i>Progovara sinja kukavica: "Ne budali, Bojičić Alija, Nije ovo sinja kukavica, Veće vila, tvoja posestrima.</i>

Tablo 31: Guguk kuşunun üvey kız kardeş çıkması

Daha sonra Alija üvey kız kardeşi olan guguk kuşuna derdini anlatır:

Türkçe	Boşnakça
<i>Ben gâvurdan sıkıldım, Gaddar gâvurdan, Vrljika prensinden, Sık sık ava geliyormuş, Kendisiyle otuz Macar daha, Tüm Macarlar ata yavaşça biniyor, Ama Vrljika prensi öyle yapmıyor, O atının dizginini tutuyor, Üzengilere de yaklaşıyor, Derin mezarımın üstünden geçiyor, Ve yüksek sesle bağırtıyor: -Kalk ayağa, Bojičić Alija, Yiğit olarak meydana gel!- Ölen bacak meydana gelemiyor, Ölen kollar güreşemiyor. Allah aşkına perim, kardeşim, Sen eski Kladuša'ya git, Benim kardeşime Bojičić Osman'a, Ona tüm gerçeği anlat.'</i>	<i>Već je meni vlašće dodijalo, silno vlašće od Vrljike bane, često ono u lov dolazeći, sa svojijeh trideset Madžara. Svi Madžari s mirom konje jašu, al' ne jaše od Vrljike bane, već vrančiću priteže dizgine, a primiće tumbak-uzendiže, pa mi gazi duboka mezara i još viće grlom i avazom: -Ustaj gore, Bojičić Alija, da junački mejdan pod'jelimo!- Mrtve noge ne d'jele mejdana, mrtve ruke hrvat se ne mogu. Već, Boga ti, vilo posestrimo, Ti otidi na eski Kladušu Mome bratu Bojičić-Osmanu Sve mu, vilo, po istini kaži."</i>

Tablo 32: Alija'nın derdi

Destan Kladuša'da geçmektedir.

Türkçe	Boşnakça
<i>Peri bulutların üstüne çıkmış, Eski Kladuša'ya uçmuş, Bojičić kalesine düşmüş,</i>	<i>Izvila se vila pod oblake, pa odletje na eski Kladušu, ona pade na Bojičić kulu,</i>

Tablo 33: Destanın yeri

Alija'nın kardeşi Bojičić Osman guguk kuşunun anlattıklarını dinler ve kardeşini kurtarmak için plan yapar.

Türkçe	Boşnakça
<i>Bunu duyunca Bojičić Osman, Husein hizmetçisini çağırmış: "Husein, benim sadık hizmetçim, İki çivi ile bayrak al şimdi, Yeni caminin önüne götür, Onu salla ve toprağa göm, Silahla iki defa ateş et, İçinden su gibi mermi aksın, Bayrağın altında yiğitler toplansın, Genç Krajinalılar toplansın."</i>	<i>Kad to čuo Bojičić-Osmame, on zavika slugu Huseina: "Huseine, moja vjerna slugo, hajde uzmi bajrak sa čivije, pa ga nosi pre novu džamiju, pa ga razvij i zadij u zemlju, i ispali do dva vedenika, koji žderu litru tučenika, nek' se kupe pod bajrak junaci, nek' se kupe mladi Krajišnjici."</i>

Tablo 34: Bojičić Osman'ın planı

Bunun üzerine genç Krajinalılar toplanır ve 34 kişi savaşa katılır, hep birlikte Prolog dağına giderler. Yeşil çam ağacının altında saklanmışlar ve tüm olan biteni gözleriyle görmüşlerdir. Bojičić Osman Vrljike prensini ve otuz Macar'ı vurmuştur.

Motifler

Destanlardaki motifler Stith Thompson(1955-1958)'un Motif Index of Folk Literature (Halk Edebiyatının Motif İndeksi) çalışmasındaki motiflere göre tespit edilmiştir.

B. Hayvanlar

B211.3. Konuşan kuş: Gürz İlyas destanında gri ve yeşil şahin Gürz İlyas ile konuşur. Bojičić Alija'nın İntikamı destanında guguk kuşu Bojičić Alija ile konuşur.

B450. Yardımcı kuşlar: Gürz İlyas destanında gri ve yeşil şahin Gürz İlyas'a gagasında su getirmiştir. Bojičić Alija'nın İntikamı destanında guguk kuşu Bojičić Alija'nın mezar taşında ağlamaktadır. Guguk kuşu Bojičić Alija'nın üvey kız kardeşidir ve peridir. Guguk kuşunun ağlaması Bojičić Osman tarafından ölüm getirmesi şeklinde algılanmaktadır. Kardeşine haber vererek Alija'ya yardım etmiştir.

D. Sihir (Büyü)

D150. İnsanın kuşa dönüşmesi: Bojičić Alija'nın İntikamı destanında üvey kız kardeş guguk kuşuna, periye dönüşmüştür.

E. Ölü

E410. Huzursuz mezar: Bojičić Alija'nın İntikamı destanında Bojičić Alija Hristiyan Vrljika prensinin mezarının üstüne gelip kendisiyle alay ettikten sonra atına binmesinden şikâyet etmektedir.

E417. Ölünün mezardan konuşması: Bojičić Alija'nın İntikamı destanında guguk kuşu Bojičić Alija ile konuşur.

F. Harikuladelikler/Olağanüstülükler

F200. Periler: Bojičić Alija'nın İntikamı destanında guguk kuşu Bojičić Alija'nın üvey kız kardeşidir ve peridir.

K. Aldatma

Hile ile şehri almaya çalışma: Hildburg generali Banja Luka şehir kaptanına artık yalnız oldukları yönünde, aldatıcı bilgilerle dolu mektup göndermiş ve şehrin anahtarlarını istemiştir.

K500. Hile ile kıyafet değiştirme: Banja Luka destanında kale muhafızı Ömer ağanın tek oğlu, Selim bayraktar Ali Paşa'dan yardım istemek için düşman bölgesinden geçecektir. Bunun için Türk kıyafetini çıkarıp Macar kıyafetini giyer; haç, madalya ve şapka takar; kılıç kuşanır. Gürz İlyas destanında Gürz İlyas sevgilisinin evleneceğini duyunca tanınmamak için köle gibi giyinmiş ve düğüne gitmiştir.

N. Şans ve talih

N130. Şans ve kaderin değişmesi: Gürz İlyas destanında Gürz İlyas'ın sevgilisi kaderinde başkasıyla evlenmek olduğuna inanmaktadır. Gürz İlyas'ın gelmesi ile kaderinin değiştiğine inanır.

Q. Mükâfatlar ve Cezalar

Q10. Mükâfatlandırılmış İşler: Gürz İlyas destanında Gürz İlyas daha önce gri ve yeşil şahine yardım etmiş, şahin de sonrasında Gürz İlyas'a su taşıyarak ve yurdundan haber alarak yardım etmiştir.

Q211. Öldürerek Cezalandırma: Bojičić Alija'nın İntikamı destanında Bojičić Osman kardeşinin intikamını almak için kardeşini mezarında rahatsız edenleri öldürerek cezalandırmıştır.

W. Karakterin özellikleri

W32. Cesaret: Banja Luka Savaşı destanında kale muhafızı Ömer Ağa, Ali Paşa ve Krajinalılar cesaretleri ile ön plana çıkmaktadır.

W33. Kahramanlık

Banja Luka Savaşı destanında sıcak ateş gibi olmaları; bıyıklarının kara, bakışlarının sert, boylarının kısa, omuzlarının geniş olması; hızlı koşmaları; korkunç yerlerde kalabilmeleri; yaralıları omuzlarında taşıyabilmeleri, kardeşlerinin düğününe gitmek yerine savaşa gitmeleri Krajinalıların en önemli özelliklerindendir. Büyülü kurtlar gibi uçup, kurt gibi saldırabilmektedirler. Krajinalılar olmadan savaşın kazanılması zordur.

Z. Çeşitli Motif grupları

Z71. Formülistik Sayılar: Banja Luka Savaşında üç general, üç katlı siperler, üç yüz genç; yedi dindar insan, yedi yaşındaki çocuklar; yirmi genç kaptan; otuz altı kaptan; kırk Alman ve Polonyalı; kırk yedi kadı; altmış top; yüz kırk yaşındaki ihtiyarlar; beş yüz delikanlı; bin sipahi; sekiz bin adam; iki bin şehit, iki bin genç paşa; otuz bin Macar kılıcı tespit edilen sayılara örnektir. Gürz İlyas destanında üç çatı katı, üç pence-re ifadeleri geçmektedir. Bojičić Alija'nın İntikamı destanında iki çivi ile bayrak, iki defa ateş etmek, otuz Macar, otuz dört kişi sayı ifadeleri olarak görülmektedir.

Z140. Sembolik Renkler: Gürz İlyas destanında Gürz İlyas beyaz gömlekle çam ağacı altında yatmaktadır. Banja Luka Savaşı destanında beyaz sözcüğü birçok betimleme için kullanılmıştır: Beyaz Viyana, beyaz İncil, beyaz güneş, beyaz sabah, beyaz Livnolu, üç beyaz gün, beyaz Travnik. Bojičić Alija'nın İntikamı destanında Bojičić Osman yeşil çam ağacının altında saklanmış. Bojičić Alija'nın mezarında akçaağacın tahtaları vardır.

Dil, Anlatım ve Türkçe Kullanımlar

Destanlar nazım şeklinde bütün halinde verilmiştir. Destanların uzunlukları içeriğe göre değişmektedir. İncelenen destanların en uzununu Banja Luka Destanı'dır. Destanların içinde Türkçe sözcük ve söz kalıplarına rastlanmaktadır.

Karşılıklı konuşmalar destanlara dinamizm katmıştır. Mübalağa, benzetme ve tekrarlar çok fazla kullanılmıştır: Banja Luka Destanı'ndaki mübalağalar, Banja Luka destanında Viyana ve İncil için yapılan benzetmeler, Gürz İlyas Destanı'nda iletilen mesajın tekrarlanması gibi.

Destanlarda Türkçe olan veya başka dillerden ödünçleme yoluyla alınmış, hala kullanılan sözcükler tespit edilmeye çalışılmıştır. Ortak din dolayısıyla kazanılan sözcüklerin yanında Farsça ve Türkçe sözcükler ile "Allah rehmet ejle, Hej aferim" gibi Türkçe kullanımlara da rastlanmaktadır.

İncelenen destan metinlerinde (Kujundžić, 2001; Hörmann, 1996) tespit edilen söz ve kullanımlar şu şekildedir:

Gürz İlyas destanında (Kujundžić, 2001): džamije "cami", ćuprije "köprü", tekije "tekke" (s: 189), sadaka "sadaka", džep "cep", beg "bey", akşam "akşam namazı" (s: 190), basamak "basamak, merdiven", kadifa "kadife", pendžere "pencere", mermer "mermer", avliju "avlu", šehar "şehir" (s: 191).

Banja Luka destanında (Kujundžić, 2001): general "general", serdar "serdar", Turk, Türk (Türk), paše "paşa", be aferim "aferin be" (s: 239), četin "çetin", hendek "hendek", kadija "kadı", kapetane "kapitan", kurban "kurban", mejdan "meydan", müfti "müftü", dizdar "dizdar", kale muhafızı", efendi "efendi" (s: 240), ćitab "kitap", Turski avdest "Türk abdesti", helal "helal", vezir "vezir", sultan "sultan", Stambol "İstanbul", aman aman "aman aman", ućkat "üç katlı" (s: 241), barjaktare "bayraktar", medalje "madalya", pehlivan "pehlivan", ajan "ayan", sabah "sabah" (s: 242), ferman "ferman" (s: 243), fukara "fukara", mulla "molla", ćurk "kürk", sipahije "sipahi", jemin "yemin", đevab "cevap", Turski ezan "Türk ezanı" (s: 244), hej aferim "aferin", divan "divan" (s: 245), mavi "mavi", bajrak "bayrak", šenluk "şenlik", hajde "haydi", aman "aman", hesap "hesap", jenjičara "yeniçeri", aga "ağa" (s: 246), gazija "gazi", šehid "şehit" (s: 247), berber "berber" (s: 248), sandžak "sancak", odžak "ocak", effendija "efendi", tamam "tam", Allah rehmet ejle "Allah rahmet eylesin" (s: 249).

Bojičić Alija'nın İntikamı destanında (Hörmann, 1996): mezare "mezar" (s: 608), hajde "haydi" (s: 609), bajrak "bayrak" (s: 610), džamija "cami", kula "kale" (s: 611).

Banja Luka destanında "İğne atsan yere düşmez" sözü "Yumurta atsan toprağa düşmez" şeklinde ifade edilmiştir: Biri gökyüzünden yumurta atsa/Kara toprağa düşmezdi (Da ko baci jaje iz oblako/Ne bi palo na zemljicu crnu).

Sonuç

İncelenen Boşnak destanlarında Boşnak toplumunun tarihine, kültürüne, gelenek ve göreneklerine, dil kullanımına dair özellikler tespit edilmiştir. İncelenen destanların en uzununu Banja Luka Savaşı Destanı'dır.

Gürz İlyas (Derzelez Alija) destanında ailesinin yaşadığına dair umudunu kestiği Gürz İlyas'ın şahinin yardımıyla sevgilisini kurtarması anlatılmıştır. Çıktığı seferden uzun süre dönmeyen kahramanın öldüğüne hükmedilmesi motifi çok sık görülen motiflerindendir (Aça, 2011: 11). Kahramanlığı ile ön plana çıkan Gürz İlyas birçok Boşnak destanının başkahramanıdır. "Toplumun kendi içindeki ortak davranışları, toplumun yetiştirdiği ve belki de idealize ettiği bir şahsiyet üzerinde toplanır, o şahsiyette temsil edilir. Dolayısıyla kahraman, toplumun standart özelliklerini bünyesinde taşır." (Çetin, 1998: 46). Gürz İlyas da Boşnak toplumunun özelliklerini taşımaktadır.

Banja Luka Destanı (Boj Pod Banjom Lukom) Hekimoğlu Ali Paşa liderliğinde Bosnalıların, Avusturya ordusunu yenilgiye uğrattığı Banja Luka savaşını anlatmaktadır. Destanda iki farklı dine mensup toplumların savaşı işlenmektedir. Veba salgını, Eugen tarafından Bosna'ya yapılan saldırılar gibi tarihi olaylar da destanda yer almaktadır. Destanda savaş taktikleri, savaş hazırlıkları, savaşçı olan Krajinalıların özellikleri, savaş öncesi ve sonrası yapılanlar da anlatılmıştır. Bogomil inancındaki Bog (tanrı) sözcüğü destanlarda varlığını korumaktadır. İslamiyet'e dair birçok özellik yaşam tarzı olarak benimsenmiştir. Destanda Türk sözü ile Müslümanlık kastedilmektedir.

Bojić Alija'nın İntikamı (Osveta Bojić Alije) destanında Alija'nın mezarına Hristiyan Vrljika prensinin gelmesi, Alija'yı sözleri ve hareketleri ile rahatsız etmesi ve Alija'ya meydan okuması, guguk kuşunun yardımı ile Alija'nın kardeşinin intikam alması anlatılmaktadır. İntikam motifi Boşnak destanlarında sık görülmektedir. Alija'ya yardım eden ve peri olan guguk kuşu Alija'nın üvey kardeşidir. Guguk kuşu destanlarda ölümü, baharı ve yaşamayı temsil eder. Bu destanda ölüm habercisi olarak görülmüştür. Don değiştirme (Ögel, 1995); kahramanların suret değiştirmeleri; hayvan, ağaç ve kuş gibi şekillere girebilmeleri bütün kavimlerin masallarında rastlanan ve bütün dünyaya yayılmış bir motiftir (İnan, 1968).

Bojičić Alija'nın İntikamı'nda huzursuz mezar ve mezardan konuşma motifleri vardır. Ayrıca mezarda akça ağaç tahtaları vardır (*Akça ağacın tahtaları ağır mı sana, / Ve onların üzerindeki kara toprak, Ale?*). Akça ağaç birçok destanda görülmektedir: Altay destanı Maaday-Kara'da Erlik'in Kızı Abram-Moos KaraTaacı'nın kara boğasının eyerinin ve çizimleri akça ağaç kabuğundan yapılmıştır (Naskali, 1999: 128).

Gürz İlyas destanında gri ve yeşil şahin, Bojičić Alija'nın İntikamı destanında guguk kuşu konuşan ve yardımcı kuşlar olarak yer alır.

Gürz İlyas çam ağacının altında hasta yatmaktadır. Destanda açıkça yer almasa da Gürz İlyas'ı çam ağacı iyileştirmiş olabilir. Ağaç motifi birçok destanda yer alır ve hayat ağacı olarak da anlamlandırılır, kutsal bir nesne olarak görülür. Kayın ağacının gövde ya da tepesinden çıkan "öz su"yun dirilik, canlılık, gençlik ve kuvvet verdiğine inanılır (Aça, 2003: 69). Çam ağacı Altay destanlarında da yeniden dirilişin sembolüdür (Dilek, 2002: 63).

Banja Luka destanında hile ile şehri almaya çalışma, hile ile kıyafet değiştirme, kahramanlık, cesaret motifleri görülmektedir.

Gürz İlyas destanında ödüllendirme ile şans ve kaderin değişmesi, Bojičić Alija'nın İntikamı destanında öldürerek cezalandırma motifleri tespit edilmiştir.

Üç destanda da formülistik sayılar üç, üçün ve binin katları, sembolik renkler özellikle beyaz olarak yer almaktadır.

Destanlarda "Allah rehmet ejle, Hej aferim" gibi Türkçe kullanımlar ve çok sayıda Türkçe sözcük tespit edilmiştir. Tespit edilen Türkçe sözcüklerin çoğu Türkçeye Arapçadan özellikle dinin etkisi ile ödünçleme yoluyla girmiştir. Türkçe sözcük ifadesi etimolojik olarak değil Türk dili içinde yer alma olarak kullanılmıştır.

Kaynaklar

- Aça, M. (2003). Türk Kahramanlık Destanlarının Öksüz-Yetim Bahadırları. *Milli Folklor*, 12, 67-75.
- Aça, M. (2011). Altay Türklerinin Destanlarındaki Ölüm Teması Üzerine Bazı Tespitler. *BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 59, 1-18.

- Barjaktarović, D. (2006). *Sancak Bölgesinde Boşnak Epik Destan Geleneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Buturović, Đ. (1975). Gerz İlyas-Đerzelez Prema Historijskim Izvorima XV, XVI, XVII i XVIII Vjeka. *Prilizi za Književnost, Jezik, Istoriju i Folklor*, XLI, 3-4.
- Çetin, İ. (1998). Türk Destan Kahramanları ve Köroğlu. *Millî Folklor*, 39, 46-52.
- Dilek, İ. (2002). *Altay Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Duraković, E. vd. (1998). *Bošnjačka Književnost u Književnoj Kritici*. Sarajevo: Alef.
- Flowers, S. (2012) *Lords of the Left-Hand Path: Forbidden Practices and Spiritual Heresies*. Vermont: Runa-Raven Press.
- Henderson, S. N. (1964). *Prince Eugen of Savoy, a Biography*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Hickok, M. R. (1997). *Ottoman Military Administration in Eighteenth-Century Bosnia*. Leiden, New York, and Cologne: E. J. Brill.
- Hörmann, K. (1996). *Narodne Pjesme Bošnjaka u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Preporod.
- Imamović, M. (1998), *Historija Bošnjaka*. Sarajevo: Bošnjačka Zajednica Kulture Sarajevo.
- İnan, A. (1968). *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kujundžić, E. (2001). *Narodna Književnost Bošnjaka*. Zenica: Dom Štampe.
- Lord, A. B. & Elmer, D. F. (2019). *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- McGuckin, J. A. (2011). *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nametak, F. (2013). *Historija Turske Književnosti*. Sarajevo: Posebna Izdanja XL.
- Naskali, E. G. (1999). *Altay Destanı-Maaday Kara*. İstanbul: Yakı Kredi Yayınları.
- Okiç, M. T. (1964). Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu. *AÜİFD*, XII, 143-154.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Radoš, R. (2017). *Namjesnik Bosanskog Ejaleta Ali-Paša Hekimoglu (1736 – 1748) i Dubrovačka Republika*. Doktorski rad. Zagreb: Sveučilišni Interdisciplinarni Doktorski Studij Pocijesti Stanovništva, Sveučilište u Dubrovniku.
- Sel Turhan, F. (2015). Molla Mustafa'nın İzinde 18. Yüzyılda Bosna'da Sosyal Hayat. *Avrasya Etüdları*, 48(2), 65-100.

Sikirić, Š. (1927). "Sarajevske Tekije". *Narodne Starine*, 1, 77-79.

Šiljak Jesenković, A. (2017). *Emin Daire'nin Sivri Köşeleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Thompson, S. (1955-1958). *Motif-index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: <https://www.bosnasrebrena.ba/kuga-u-bosni-1783-godine> (Erişim: 27.04.2021)

TÜRKÇEDEKİ ARAPÇA KÖKENLİ BAZI KELİMELERDE ANLAM DEĞİŞMELERİ*

Gülşah PARLAK KALKAN**

Giriş

1. Diller Arası Etkileşim ve Türkçe

Tarihin en eski dönemlerinden bu yana toplumlar arasındaki ekonomik, ticari, siyasi ilişkilere bağlı gerçekleşen bireysel/kitlesel göçler, seyahatler, bilimsel/kültürel etkinlikler, yabancı dil öğrenme gibi faaliyetler neticesinde diller arasında da çeşitli etkilenmeler oluşmaktadır. Kültürel/ekonomik etkileşim merkezli gerçekleşen toplumlar arası ilişkiler, öncelikle gündelik yaşamda en çok kullanılan ve etkiye en açık olan araç konumundaki dilde kendini hissettirir. Nitekim bir milletin maddi/manevi tüm kültürel unsurları esas itibarıyla dilin maddeye bürünmüş halidir. Üzerinde yaşanan coğrafyayı yurt edinmiş insan toplulukları, ortak bir anlaşma aracı ile ortak bir duyuş-düşünüş tarzı oluşturarak millet olma bilincine erişirler. Dolayısıyla millet diye nitelendirilen her toplumun kimliğini kodlayan unsurlar elbette dil birimleri ile somutlaştırılmaktadır. O halde bir milletin yaşam pratiklerinden dinî ritüellerine, tarihine, edebiyatına kadar her şey dil ile var olur ve yine dil ile korunur, gelecek nesillere aktarılır böylece tarih sahnesinde kalıcılık sağlanır.

Ahmet Buran (2001: 79), bir dildeki alıntılama sebeplerini aşağıdaki maddelerde detaylandırmıştır.

1. Sosyal hayatta yaşanan değişme ve gelişmeler.
2. Dinî hayatta yaşanan değişmeler.

* Bu çalışmada verilen örnekler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rıfat Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalında yürütülen lisans dersleri esnasında Suriye uyruklu öğrencilerle gerçekleşen diyaloglar neticesinde tespit edilmiştir. Çalışma hazırlanırken yardımlarını gördüğüm İsam Tamma'ya ayrıca teşekkür ederim.

** Dr. Öğretim Üyesi - Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rıfat Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü – Kilis / Türkiye, gulsahparlak@kilis.edu.tr (Orcid ID: 0000-0003-0986-9768)

3. Tercüme çalışmaları.
4. Alfabe de değişikliğe gitme.
5. Az gelişmişlik.
6. Ana dili bilincinin yerleşmemiş olması.
7. Coğrafi değişiklikler.
8. Dilin türetme gücünün yetersizliği.
9. Bilim ve teknolojideki yenilikler.
10. Özenti.

Yeryüzünde var olan tüm diller, ait oldukları toplumların kendilerine yakın ya da uzak başka toplumlarla daha çok kurmuş olduğu ekonomik ilişkiler neticesinde gerçekleşen etkileşimden payına düşeni almaktadır. Bu bakımdan dünyada saf halini koruyan bir dilin varlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Diller arasındaki bu doğal etkileşimde önemli kıstas, ölçüyü kaçırmamak ve özellikle dilin yapısına, temel söz varlığına zarar verecek alıntılamalardan uzak durmaktır (Şişman, 2018: 892).

Diller arası bu etkileşimde en sık rastlanılan durum ise kelime alıntılamarıdır. Kültürel öğrenmeler/alışveriş esnasında alıntılanan kelimeler, kimi zaman hiçbir değişikliğe uğramadan kullanılırken kimi zaman da dilin ses, şekil yapısına uygun hale getirilerek hatta bazen de bu kelimelere verici dilden farklı anlamlar yüklenilerek kullanılmaktadır. O halde yabancı dillerden alınan öğeleri, bir dilin fonetik yapısına ve kurallarına uydurularak yabancılığı neredeyse hiç belli olmayan yerleşmiş/yerlileşmiş nitelik kazanan kelimeler ve dilin fonetik yapısına ve kurallarına uymadığı için yabancılığı hemen belli olan yerleşmemiş/yerlileşmemiş nitelikte olan kelimeler şeklinde değerlendirmek mümkündür. Yine başka dillerden alınan bazı öğelerin biçim değişikliği dışında anlam açısından da değişikliklere uğradığı görülmektedir. Nitekim “alıcı dil”, “verici dil”dekiyle aynı olabilecek hiçbir şeyi almaz (Zengin, 2017:294). Bu durumun en somut örnekleri, Türkçenin tarih boyunca en fazla etkileşim yaşadığı Arapça, Farsça veya Fransızcadan alıntılacağı kelimelerdir. Bugüne kadar yapılan araştırmalar, Türkçe Sözlük’te yer alan Arapça kökenli kelimelerin hem ses (Dursunoğlu, 2014; Özçelik, 2002; Yıldız 1999) hem de anlam farklılıkları (Alp, 2017; Anıl, 2002; Demir, 2018; Işık, 2015; İşler, 1997; Sağ, 2019) neticesinde

Türkçede yer edindiğini göstermektedir. Söz gelimi Fransızcadan Türkçeye giren *artist* kelimesi alındığı dilde her türlü sanatçıyı ifade ederken –ressam, yontucu, müzisyen vb.- Türkçede sadece sahne ve perde sanatçılarını karşılamak üzere kullanılmaktadır (Aksan, 2006: 29-30). Dolayısıyla bu kelime alındığı dilde daha genel bir anlamı ifade ederken Türkçede anlam alanı daralmış ve belli bir grubu ifade etmek üzere kullanıma girmiştir.

Tarih boyunca dünyanın uzak/yakın pek çok bölgesine yayılmış olan Türkler de karşılaştıkları her yeni kültür ve dil ile etkileşim yaşamış; Türkçe, bu kültürlerin dillerinden öğeler alarak bazen alıcı dil konumunda olmuş, bazense bu dillere öğeler vererek verici dil konumunda olmuştur. Türkçe, ilk yazılı örneklerde Moğolca, Çince, Sanskritçe, Soğdca gibi dillerle etkileşim yaşamışsa da Türkçenin en yoğun etkileşimi, 10. yüzyılda Türklerin Müslümanlığı kabul etmesiyle birlikte Arapça ve Farsça ile olmuş, bu etkileşim günümüze kadar da devam etmiştir. 2005 yılı itibarıyla toplamda 104.481 kelimenin bulunduğu Güncel Türkçe Sözlükte 6.463 Arapça kökenli kelime ve 1.374 Farsça kökenli kelime bulunmaktadır.

Türklerin İslam dinini kabulünden sonra başlangıçta bu dinin kutsal kitabı olan Kur'an'ı okumak ve anlamak için başlayan Arapça bilgisi sonraları medreselerde Hadis, Tefsir, Fıkıh gibi derslerin de okutulmaya başlanmasıyla adeta kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Tabi yine de Ortaçağ Türk ve Fars toplumlarında önemli bir din ve kültür dili olan Arapça; Hristiyan dünyasındaki Latince gibi resmî dil kimliğini yüzde yüz kazanmış değildir. Batı dünyasında Roma İmparatorluğunun resmî dili olan Latince, XV. yüzyıla kadar Batıda aynı zamanda İncil'in de yazıldığı dil olması hasebiyle salt din ile ilgili mevzularda değil devlet işlerinde de kullanılan resmî bir dil statüsünde olmuştur. Arapça da Kur'an'ın dili olması bakımından Müslümanlık inancı çerçevesinde bulunan tüm toplumları tesiri altına almış olsa da Farsların ve özellikle başka kültür ve dillere her zaman hoşgörüsüne rağmen Türklerin yazı dili kültürlerine sahip olmalarına bağlı bu dilin o statüyü yakaladığı söylenemez (Akar, 2010: 11). Bu noktada vurgulanması gereken bir mevzu da Türkçe, özellikle Arapça karşısında her zaman alıcı dil konumunda olmamıştır: Başta askerlik ve meslek adları olmak üzere Türkçe pek çok kelimenin de Arapça söz varlığına dâhil edildiğini somutlaştıran pek çok çalışma (Ateş, 1966; Avcı, 1996; Aytaç, 1994; Bayatlı, 1993; Emad, 2013; Ghazi, 1990; Gülensoy, 1975; Hazım, 1933, İnan, 1953; Kaymaz, 1983;

Uysal, 2018; Yahya, 1984) bulunmaktadır. Nuri Yüce (1999: 19) çalışmasında Suriye Arapçasında 3000, Mısır Arapçasında 900, Sudan Arapçasında 300, Irak Arapçasında 250 Türkçe kelime bulunduğunu aktarmıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça dışında da Sırpça, Arnavutça, Ermenice, Yunanca gibi pek çok dili etkilemiş ve bu dillere binlerce kelime vermiştir (Karaağaç, 2008: 6).

Dil, kültür ve medeniyetin bir zincirin halkası gibi birbirine bağlı olduğunu izah eden Kürşat Efe (2020), diller arası etkileşimin bir ölçütünün olmadığını belirtirken dilin temel söz varlığına ve iç yapısına zarar verecek etkileşimlerden kaçınmak gerektiğini vurgulamıştır. Efe ilgili çalışmasında (2020: 292), Türk milletinin Arap dili ve kültürü etkisinden önce kullandıkları ve bu çerçevede kullanım alanından çıkardığı kelimelerden örnekler sunmuştur. Bu kelimeler ya ağızlarda bırakılmış, standart yazı diline yansıtılmamış ya da tarihin sayfalarında kalmıştır: *bay* yerine *zengin*, *bitig* yerine *kitap*, *uguş* yerine *nesil*, *yilpig* yerine *cin*, *yükünç* yerine *namaz*, *yülit* yerine *tıraş* etmek gibi. Doğan Aksan (2002: 51-61), bugün standart Türkiye Türkçesinde alıntı karşılıkları bulunan ancak Anadolu Ağızlarında hâlen varlığını koruyan Türkçe kökenli kelimelere örnekler vermiştir: XI. yüzyılda “hizmet, görev, elçilik, arabuluculuk” anlamlarında Divan’da geçen *yumuş* kelimesi, Anadolu’da yine “iş, hizmet buyruğu” şeklinde Afyon’dan Gaziantep’e, Maraş’a, Muğla’ya kadar pek çok yerde kullanılmaktadır. Köktürk Yazıtlarında geçen *ini* kelimesi “küçük erkek kardeş” anlamıyla yer alırken Uygur metinlerinde “kocanın erkek kardeşi” için de kullanılmaktaydı. Bu kelime, İsparta dolaylarında “kocanın kız kardeşi, görümce” için kullanılmakta; Alanya’da ise “erkeğin kardeşi” anlamıyla yaşamaktadır. Türkçedeki Arapça kökenli çeyiz kelimesi için daha Uygur metinlerinde “çeyiz, başlık parası” anlamına gelen *kalıñ* kelimesi “kızımın kalıñsız birtim” tümceğinde geçmektedir. *Kalıñ*, günümüzde Afyon, Çorum, Malatya, Gaziantep, Sivas, Kayseri dolaylarında *galıñ* şeklinde kullanılmaktadır. Bu kelime Türk toplumunda hâlen var olan bu geleneğin ne denli eski olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla yapılacak ağız araştırmalarıyla standart Türkiye Türkçesinde özellikle Arapça kökenli karşılıkları kullanılan pek çok kelimenin Türkçe karşılıklarını gün yüzüne çıkarmak suretiyle kültür/medeniyet hafızası da tazelenmiş olacaktır. Eyüp Zengin (2017: 294) çalışmasında Karahanlı Döneminden itibaren Arapça ve Farsçanın Türkçe üzerindeki etkisinin giderek yoğunlaştığını hatta 16. yüzyıldan itibaren Arapça ve Farsçanın dilbilgisi kurallarının da yoğun-

laştığı bir edebî anlayışın geliştiğini; neticede halk tarafından anlaşılması mümkün olmayan kendi ruhundan uzaklaşmış bir dilin yaratıldığını ifade etmiştir.

Bir dilin leksik durumu başta olmak üzere morfolojik, fonetik ve semantik özellikleri değerlendirilirken dildeki alıntı unsurların etrafıca incelenmesi elzemdir. Nitekim alıntı unsurları değişik açılardan incelenen çalışmalar ile dilin sosyokültürel olarak ilişkide bulunduğu toplumlarla ve bu ilişkilerin boyutuyla; alıntı ögelere yeni form ve anlam kazandırılmış ise dilin anlam ve işletim gücü ile ilgili bilgilere de ulaşmak mümkün olacaktır.

Türkçe gibi türetme gücü yüksek, soyut anlam dünyası zengin olan bir dilde alıntı ögelerle ilgili günümüze kadar pek çok çalışma (Baydur, 1953; Caferoğlu, 1954; Durmuş, 2003; Eren, 1951; Özeren, 2014; Tuna, 1972) yapılmış olmasına karşın daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Türkçedeki Latince, Rusça, İspanyolca, Macarca, Slavca, Ermenice, Bulgarca, İbranice alıntılarla ilgili çalışmaların genellikle Türkolojiye ilgi duyan yabancı araştırmacılar tarafından yapıldığı görülmektedir (Durmuş, 2004). Türkçedeki Arapça ve Farsça alıntılarla ilgili de daha çok ilahiyat araştırmacıları çalışmış; ancak konunun dilbilimciler tarafından da daha fazla değerlendirilmesi yararlı olacaktır.

2. Anlam Değişimleri

Herhangi bir kelimenin anlamında zamanla meydana gelen değişimler şeklinde tanımlanabilecek anlam değişimleri, oldukça uzun bir zaman diliminde ve çeşitli sebeplere bağlı olarak gerçekleşebilir. Toplumların sosyokültürel yahut ekonomik alanda yaşadığı değişim ve gelişmelerle bilgilenme arttıkça yeni kavram ve tanımlamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Dil, kimi zaman kelime ihtiyacını kısa zamanda karşılamak üzere var olan kelimelere çeşitli benzetme ve ilgi vasıtasıyla yeni anlamlar yüklemekte; böylelikle anlamda değişim, gelişmeler meydana gelmekte ve “çok anlamlılık” durumu söz konusu olmaktadır. Hülya Arslan Erol (2008: 137), “*Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişimleri*”ni örnekler üzerinden incelediği eserinde, belirlenen zaman aralığında pek çok kelimenin anlam açısından art zamanlı incelenmesi sonucunda bazı kelimelerin her dönemde ilk anlamını koruduğunu, bazı kelimelerin benzetme/ilgi gibi ilişkiler neticesinde çeşitli yan anlamlar kazandığını bazılarının ise zamanla ilk anlamının tamamen unutulup bu kelimelere yüklenen yeni anlamlarla kullanıldığını tespit etmiştir. Ör-

neğin ağırlık kelimesinin anlam alanı zaman içerisinde hem somut hem de soyut yönde genişlemiştir. Bu kelime eskiden mecazî anlamda “saygı, hürmet”; modern şivelerde “ağırlık, zorluk; ağır eşya” gibi genişlemiş bir anlam alanıyla ve Osmanlı Türkçesinde de “damat tarafından gelene verilen düşün hediyeleri” şeklinde kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kelime 11. yüzyıl eserlerinden Kutadgu Bilig’de “hürmet, ikram, itibar, saygı” anlamlarında kullanılırken Tarama Sözlüğü’nde “1. ağır, değerli 2. saygınlık, değer 3. vakar, temkin 4. nikâhta kız tarafına verilen para, başlık 5. ev eşyası 6. karşılık, bedel anlamları ile yer almaktadır. Dil, kimi zaman da kelime ihtiyacını bilginin öğrenildiği kültürdeki karşılığı ile birlikte alıp karşılamaktadır. Tabii zamanla yeni öğrenilen bilginin karşılığı olarak yapılan bu alıntı kelimelerde, dilin yapısına anlam dünyasına uygun bir şekilde yeni anlamlar yükleme, anlamı tamamen değiştirme gibi durumların söz konusu olduğu yapılan çalışmalarda (Anıl, 2002; İşler, 1997; Sağ, 2019) da açıkça görülmektedir. Emrullah İşler (1997: 68), Arapçada “bir işi yapabilme gücü” anlamındaki *iktidar* kelimesinin bu anlamının Türkçede olmadığını; “devlet yönetimini elinde bulundurma ve devlet gücünü kullanma yetkisi, bu yetkiyi elinde bulunduran kişi ve kuruluşlar” anlamında dilimizde kullanıldığını aktarmıştır.

Zeynep Ayça Anıl (2002: 73), Arapçada “ceza, karşılık (iyi veya kötü), azap” anlamlarındaki *ceza* kelimesinin Türkçede “suç işleyene kendisini doğru yola getirmek ve başkalarına us payı olmak gibi amaçlarla suçun derecesine göre uygulanan yaptırım” anlamında kullanıldığını ifade etmiş ve kelimenin Arapçada hem olumlu/iyi hem de olumsuz/kötü şeylerin karşılığı olarak genel ve geniş anlamda kullanılırken Türkçede sadece suçun, kabahatin, hatanın kısacası kötülüğün karşılığı olmak suretiyle daha dar bir kapsamda kullanıldığını dikkat çekmiştir.

Toplumdaki değişmelere en önce uyum sağlayan hiç şüphesiz dildir. Bugünün dünyasını, dünün söz varlığı ile ifade etmek pek olanaklı olmayacağı gibi geleceğin dünyasını da bugünün söz varlığı ile ifade etme olasılığı güç görünmektedir. O halde her çağda toplumsal değişim sürecine dil de uyum sağlayacak; yeni öğrenilen bilgileri adlandırmak üzere kelimelere; anlam genişlemesi, anlam daralması, başka anlama geçiş, anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi gibi yollarla yeni yeni anlamlar yüklenecektir (Sav, 2003).

Bu çalışmada, Türkçe-Arapça etkileşimi neticesinde gerçekleşen kelime alıntılama durumu, Türkçedeki Arapça kökenli kelimelerin semantik değerleri/farklılıkları açısından değerlendirilmiştir. Türkçede

anlam bakımından değişmelerine uğrayarak kullanılan Arapça kökenli kelimeler, konuyla ilgili bugüne kadar hazırlanan tez/kitap/makale düzeyindeki çalışmalar taranarak değerlendirilmemiş kelimeler arasından seçilmiştir:

1. Anlam Genişlemesi

Kelimenin anlam alanındaki genişlemedir. Anlam sınırı dar olan bir kelimenin zamanla ilgi bağı kurularak oluşturulan kavram alanı içinde daha geniş, daha genel bir anlam kazanması durumudur (Korkmaz, 1992: 10).

<i>Türkçe/Arapça Kelime</i>	<i>Arapçadaki Anlam</i>	<i>Türkçedeki Anlam</i>
İltifat/إِلْتِفَات	1.dönmek, yüzünü çevirmek 2. dikkat etmek 3. yüz çevirmek	1. birine güler yüz gösterme, hatırını sorma, tatlı davranma 2. ilgi gösterme, rağbet etme 3. söz söylerken, daha çok etki sağlamak için beklenmedik bir anda sözü, konu ile çok yakından ilgili birine veya bir şeye yöneltme 4. yüzünü çevirerek bakma
İnkılab/إِنْكَالَاب	Değişme, değişim	1. toplum düzenini ve yapısını daha iyi duruma getirmek için yapılan köklü değişiklik, iyileştirme, devrim, reform 2. bir durumdan başka bir duruma geçiş, dönüşüm
Tecrübe/تَجْرِبَة	Deneme, sınama, tecrübe	1. deneyim 2. deney 3 görgü
Tahrik/تَحْرِيك	1.hareket ettirmek 2.kımıldatmak 3.harekelemek	1. cinsel isteği, duyguları uyandırma, artırma. 2. bir kimseyi, kötü bir iş yapması için harekete geçirme, kıskırtma. 3.yola çıkartma, hareket ettirme, kımıldatma.
		1. ten 2. isim formaları, yapıları birbirine dikerek veya

جلد/Cilt	Deri	yapıştırarak kitap, defter, dergi vb.ne geçirilen deri, bez veya kâğıtla kaplı kapak 3. bir eserin ayrı ayrı basılan bölümlerinden her biri
بيت/Beyit	1.ev 2. kâbe	1.anlam bakımından birbirine bağlı iki dizeden oluşmuş şiir parçası 2. ev
معاملة/Muamele	Alışveriş etmek	1. davranma, davranış 2. yol, yöntem 4. işlem 5. alışveriş
منزل/Menzil	1.Ev 2. Mesken 3. Konak 4. Ayın yörünge üstündeki menzili	1.yolculukta dinlenmek amacıyla durulan veya konaklanan yer 2.iki konak arasındaki uzaklık. 3. bir günlük yol. 4. bir merminin ulaşabildiği uzaklık, erim 5. ordunun cephe gerisi işlerinin bütünü 6. at değiştirmek veya konaklamak için kervanların ve posta tatarlarının indikleri bina veya han. 7. ok atma yarışlarında erişilen mesafe
انكشاف/İnkişaf	Açılmak, ortaya çıkmak	1. gelişme, gelişim 2. meydana çıkma, aşikâr olma 3. açınım.
مراسم/Merasim	Töre, adet, gelenek	1. tören 2. resmî işlerde yol yöntem, yol yordam.

Tablo 1. Türkçede Anlam Genişlemesine Uğrayan Arapça Kökenli Kelimeler

Tablo 1’de yer alan kelimelerin Türkçedeki bazı anlamlarının Arapçada mevcut olmadığı görülmektedir. Bu kelimeler, Türkçede özellikle mecazlaştırma yoluyla daha geniş bir anlam alanı içinde kullanılmaktadır. Türkçe, yapısı itibarıyla geniş türetme gücüne sahip bir dildir. Türkçenin özellikle soyut kavramları kolaylıkla oluşturma, ayrıntılara inen bir kavramlaştırma gücüne sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Eski Türkçe dönemi söz varlığı anlam bilim açısından incelendiğinde soyut kavramlar bakımından oldukça zengin olduğu, pek çok kavramın zaman içinde somuttan somuta (ağırlık→ikram, ağırlama<başlık, ev eşyası), somuttan soyuta (aç→aç<aç gözlü, aç→açmak<çözmek, halletmek), soyuttan somuta (yazuk→günah<zarar), soyuttan soyuta (artukluk→aşırılık<zenginlik<olgunluk) şeklinde kavram alanlarını genişlettiği görülmektedir (Arslan Erol, 2008: 29). Bu çalışmada Arapçadan Türkçe-

ye alıntılanan kelimelerde anlam genişlemesi sırasında çoğunlukla so-
mattan soyuta doğru bir kavramlaştırmanın söz konusu olduğu görül-
mektedir.

2. Anlam Daralması

Genel bir anlamdan özel bir anlama geçiş olan anlam daralması;
kelimenin alam alanının daralması, daha sınırlı bir kapsamı ifade eder
bir duruma gelmesidir (Arslan Erol, 2008: 71).

<i>Türkçe/Arapça Kelime</i>	<i>Arapçadaki Anlam</i>	<i>Türkçedeki Anlam</i>
İmsak/ إمساك	1.cimrilik, pintilik 2. kabız- lık 3. oruçlu iken yeme, içme ve cinsel ilişki gibi ihtiyaçlardan uzak durma	1. oruca başlama zamanı 2. bir şeyden el çekerek nefsine hâkim olma 3. cimrilik.
Tezkire/ تذكرة	1.hatırlama vesilesi 2. giriş bileti 3. yolculuk bileti 4. ibret 5. öğüt	Divan şairlerinin hayatlarını ve şiirlerini genellikle öznel bir bakış açısıyla değerlendi- ren eser.
Tedbir/ تدبير	1.tedbirli olmak, işin so- nunu düşünmek 2. köle- nin özgürlüğü için kendi ölümünü şart koşturmak 3. söz nakletmek, rivayet nakletmek, hadis naklet- mek	1.önlem 2. hazırlık
Tasvir/ تصوير	1.şekil vermek, şekillen- dirmek 2. resmini yapmak 3. fotoğraf çekmek 4. byamak 5. resimlemek 6. nitelemek, vasfetmek, tasvir etmek	1.betimleme 2. betim 3. re- sim
Helva/ حلوى	1.helva 2. tatlı meyve	Şeker, yağ, un veya irmikle yapılan tatlı.
Şevket/ شوكة	1.diken 2. çatal 3. silah 4. güç	Büyüklik, ululuk, yücelik, heybet.
Tahrir/ تحرير	1.azat etmek, özgürlüğünü vermek 2. düzeltmek 3. güzel yazmak	Yazma, kitabet, kompozis- yon.
		1. Bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından

Mecaz/ مجاز	1.geçit 2. mecaz	başka anlamda kullanılan söz. 2. Bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma, metafor.
Şeyh/ شيخ	1.şeyh 2. yaşlı, ihtiyar	1. tarikat kurucusu, bir tarikatta en yüksek dereceye ulaşmış olan kimse. 2. tarikat büyüğü veya tarikat kollarından birinin başında bulunan kimse 3.arap kabile ve aşireti başkanı.
İkaz/ إيقاظ	1.uyandırmak 2. uyarmak, ikaz etmek 3. provoke etmek, kıskırtmak	1.uyarma, uyarı, dikkat çekme, ihtar, tembih 2. uyandırma.
Hicran/ هجران	1.kesmek 2. ilgiyi kesmek 3. küsmek 4. terk etmek 5. oruçluyken cinsel ilişkiden uzak durmak	1.bir yerden veya bir kimse-den ayrılma, ayrılık 2. ayrılığın neden olduğu onulmaz acı
Acele/ عجلة	1.acele 2. hız 3. direksiyon 4. tekerlek 5. araba 6. çark 7. dönme dolap 8. çamur	1. hızlı yapılan, çabuk, tez, ivedi 2. vakit geçirmeden, tez olarak 3. tez davranma gerekliliği.

Tablo 2. Türkçede Anlam Daralmasına Uğrayan Arapça Kökenli Kelimler

Tablo 2’de Arapçada çok anlamlı bir yapıda kullanılan kelimelerin Türkçedeki kullanımlarında Arapçadaki bazı anlamlarının bulunmadığı görülmektedir. Bu kelimelerin bazılarının Arapçadaki somut nitelikli anlamlarının Türkçede yer almadığı; Türkçede daha çok soyut nitelikli anlamlarıyla kullanıldığı; bazılarının ise *helva* (helva Arapçada tüm tatlıların ortak adı iken Türkçede sadece şeker, yağ, un veya irmikle yapılan tatlı türüne ad olmuştur) örneğinde olduğu gibi Arapçadaki genel anlamının Türkçede daraldığı ve daha özel bir durumu ya da nesneyi ifade ettiği söylenebilir.

3. Başka Anlama Geçiş

Bir kelimenin başlangıçtaki anlamından uzaklaşarak farklı bir anlamı yansıtması durumudur. Yakın anlama geçiş, uzak anlama geçiş ve zıt anlama geçiş şeklinde üç farklı yolla gerçekleşmektedir (Arslan Erol, 2008: 82).

<i>Türkçe/Arapça Kelime</i>	<i>Arapçadaki Anlam</i>	<i>Türkçedeki Anlam</i>
Sevda/ سوداء	1.melankoli 2. bedende bulunduğu inanılan dört unsurdan biri, sevda	1. güçlü sevgi, aşk 2. aşırı ve güçlü tutku, istek.
Tecrit/ تجريد	Soymak	1. ayırma, ayrı bir tarafta tutma. 2. soyutlama. 3. yalıtım. 4. mahkûmu cezasını tek başına çekmesi için diğer hükümlülerden ayırma
Teşebbüs/ تشبث	Yapışmak, tutunmak	Girişim, girişme.
Semt/ سمت	1.açık yol 2. yönelmek 3. yol tutturmak 4. yolunu yapmak	1. şehirde yerleşim bölgesi, yaka 2. isim yan, taraf, cihet, yön.
Malumat/ معلومات	Bilinenler	Bilgi
Dağdağa/ دغدغة	1.gıdıklamak 2. karşısındaki rahatsız edecek derecede ayıplamak	Gürültü, patırtı, telaş, karmakarışık durum, sıkıntı
Tuhaf/ تحف	Antika	1.acayip 2. şaşılacak, garip. 3.güldürücü 4. gülünç 5. anlaşılmaz 6. şaşılacak bir şey karşısında söylenen söz
Mutlaka/ مطلقا	Hiç, asla	Kesinlikle
Zamir/ ضمير	Vicdan	Kişi, dönüşlülük, gösterme, soru ve belirsizlik kavramları vererek varlıkların yerini tutan söz, adıl
Matrah/ مطرح	1.atma yeri 2. uzak yer	Bir verginin miktarını belirtmek için temel olarak alınan değer.
Rakip/ رقيب	1.Yüce Tanrı'nın isimlerinden biri 2. gözetleyen	Herhangi bir işte, bir yarışta, birbirini geçmeye çalışan, aynı şeyi elde etmeye uğraşan kimse

Tablo 3. Türkçede Başka Anlama Geçen Arapça Kökenli Kelimeler

Tablo 3'te yer alan kelimelerin Arapçadaki anlamlarının Türkçede yer almadığı, Türkçede daha farklı olay, durum, nesne vb.'leri ifade etmek üzere kullanıldığı görülmüştür. Türkçede başka anlama geçiş gösteren kelimeler; yakın anlama geçiş, uzak anlama geçiş ve zıt anlama geçiş şeklinde üç farklı yolla anlamlar kazanmaktadır. Bu çalışmada,

Arapçadan Türkçeye başka anlamlar kazanarak yerleşen kelimelerin neredeyse tamamının uzak anlama geçiş yoluyla bu anlamları kazandığı söylenebilir.

4. Anlam İyileşmesi

Bir kelimenin ilk anlamına göre daha olumlu, iyi bir anlam kazanmasıdır. Eski Türk kavimlerinde “acı, eziyet” anlamında kullanılan *emgek*, sonraları “özenli, alın teri gerektiren iş” anlamına gelecek bir şekilde kullanılmış; dolayısıyla kelimenin anlamında iyileşme, güzelleşme olmuştur (Aksan, 1978: 146).

<i>Türkçe/Arapça Kelime</i>	<i>Arapçadaki Anlam</i>	<i>Türkçedeki Anlam</i>
Gurur/ غرور	Kibir, gurur, tehlike, kendini beğenmişlik	1. isim kendini beğenme, büyülenme, benlik, kibir 2. övünme 3. kurum, çalım.
Afet/ آفة	Bela, bir sakatlık, hastalık veya kuraklık gibi bir şeyi etkileyen ve bozan her şey	1. çeşitli doğa olaylarının sebep olduğu yıkım 2. kıran. 3. çok kötü 4. güzelliği ile insanı şaşkına çeviren, aklını başından alan kadın 5. hastalıkların dokularda yaptığı bozukluk.

Tablo 4. Türkçede Anlam İyileşmesine Uğrayan Arapça Kökenli Kelimeler

Tablo 4’te Arapçadan Türkçeye anlam iyileşmesine uğrayarak geçen kelimelere örnek verilmiştir. Bu kategoride incelenen kelimelerin esas itibarıyla anlam alanları genişlemiştir. Kelimelerin kazandığı yeni anlamlardan bazılarının Arapçadaki olumsuz kullanım alanlarının aksine Türkçede olumlu anlamlarda kullanıldığı görülmüştür. *Gurur* kelimesi Arapçada insanlarda hoş karşılanmayan hâl ve tutumlar için kullanılırken Türkçede bu anlamıyla birlikte insanların olumlu hâl ve tutumlarından çevresindeki insanların hoşnut olması, kıvanç duyması durumlarında kullanılan bir kelime olarak görülmektedir. Yine *afet* de Arapçada zarara, ziyana sebep olan durumların genel adı iken Türkçede bu kelimenin hem bu anlamıyla hem de güzelliğiyle baş döndüren kadınlar için kullanıldığı tespit edilmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Türkçeye Arapçadan geçen kelimeler semantik yönden incelenmiştir. 35 adet Arapça kökenli kelimenin çoğunlukla orijinal

anlamını koruduğu görülse de bazılarının orijinal anlamla birlikte yeni anlamlar kazandığı bazılarının ise orijinal anlamından tamamen uzaklaştığı tespit edilmiştir.

Çalışma kapsamında değerlendirilen 35 Arapça kökenli kelimeden 10'u anlam genişlemesine, 12'si anlam daralmasına, 2'si ise anlam iyileşmesine uğrayarak ve 11'i de başka anlama geçerek Türkçede kullanım alanı bulmuştur. Bu kelimeler, anlam bakımından değerlendirildiğinde iki kültürün sosyokültürel, siyasi, ekonomik açılardan iletişim kurmalarına bağlı olarak hayatın hemen her alanıyla ilgili kelime alışverişinde bulunduğu görülmüştür. Dolayısıyla Türkler ile Araplar arasında din merkezli kurulan münasebetin başkaca etkileşimleri de beraberinde getirdiği söylenebilir. Ayrıca bu kelimelerin semantik bakımdan uğradığı değişimlerden yola çıkarak Türkçenin alıntı kelimeleri, ses yapısına ve kültürel değerlerine uygun bir şekilde dönüştürerek ve işleyerek kendine ait birer unsur hâline getirdiği bu durum, esas itibarıyla hiçbir dilin başka bir dile ait unsurları olduğu gibi alma durumunun söz konusu olmadığı görüşünü desteklemesi yanında güçlü bir medeniyet dili olan Türkçenin anlam bakımından türetme gücünü de somutlaştırmaktadır.

Kaynaklar

- Akar, A. (2010). Türkçe-Arapça Arasındaki Sözcük İlişkileri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, S. 8, 9-15.
- Aksan, D. (1978). *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: Erol Ofset Matbaacılık.
- Aksan, D. (2002). *Anadilimizin Söz Denizinde*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aksan, D. (2006). *Türkçenin Sözcük Varlığı*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Alp, M. (2007). Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki -Cî'nin Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 179-226.
- Alp, M. (2017). Türklere Arapça Öğretiminde Hazırbulunuşluk İf'al Vezninde Türkçeleşmiş Arapça Asıllı Mastar İsimler ve Örneklem Kullanımları. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (2), 130-142.
- Anıl, Z. A. (2002). *Aslı Arapça Olup Türkçeye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı.
- Arslan Erol, H. (2008). *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Ateş, A. (1966). Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler, 10.Yüzyıla Kadar. *Türk Kültürü Araştırmaları II*, 5-25, Ankara.
- Avcı, N. (1996). Libya Yerel Arapçasında Kullanılan Türkçe Kelimeler. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, 147-157.
- Aytaç, B. (1994). *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Başkan, Ö. (1977). Yabancı Dilin Ana Dile Etkisi. *Türk Dili*, XXXVI, 636-641.
- Bayatlı, H. K. (1993). Irak Arapçasında Türkçe Sözcük ve Terimler. *Dil Dergisi*, S. 14, 60-66.
- Baydur, S. Y. (1953). Dilimiz ve Yunan Latin Asıllı Kelimeler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1953, 93-121.
- Buran, A. (2001). Yabancı Diller Karşısında Türkçe. *Türk Yurdu*, 21 (162-163), 79-82.
- Caferoğlu, A. (1954). Azerbeycan ve Anadolu Ağızlarındaki Moğolca Unsurlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1954, 1-10.
- Demir, M. (2018). Arapçadan Osmanlıcaya Geçen Sözcüklerin Anlamsal Açından İncelenmesi. *21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 7 (19), 125-136.
- Durmuş, O. (2004). Alıntı Kelimeler Bakımından Türkçe Sözlük. *A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 26, 1-21.
- Dursunoğlu, H. (2014). Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları. *Turkish Studies*, 9(9), 517-527.
- Efe, K. (2020). Dil Medeniyet İlişkisi ve Arapça Etkisi Açısından Türkçe. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 126 (249), 281-294.
- Emad, A. (2013). *Ürdün Lehçesinde Türkçe Kökenli Kelimeler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana-bilim Dalı.
- Eren, H. (1951). Sibiry Türk Dillerinde Moğol Unsurları. *TD-B*, III (14-15), 107-112.
- Ghazi, A. (1990). *Türkçenin Ürdün ve Suriye Lehçelerine Etkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Gülensoy, T. (1975). Yaşayan Farsça ve Arapçadaki Türkçe Kelimeler Üzerine Notlar. *İstanbul Üniversiteleri Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, S. 21, 127-157.
- Hazım, N. (1933). *Arap Dilinde Türkçe*, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.
- Işık, C. (2015). Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, 119-146.
- İnan, A. (1953). XIII. ve XVI. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve Halis Türkçe, *Belleten*, 53-71.

- İşler, E. (1997). *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Karaağaç, G. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaymaz, Z. (1983). *Sudan Arapçasındaki Türkçe Söz Varlığı Üzerine*. İzmir: Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü.
- Korkmaz, Z. (1992). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1997). Batı Dilleri ve Türk Dili Grameri Üzerindeki Etkileri. *Türk Dili Araştırmaları Yılığ Belleten*, 49-54.
- Memmedova, N. (2009). Akraha Olmayan Dillerin Birbirine Etkisi ve Bu Etkileşimin Sonuçları. *Milli Folklor*, S. 83, 121-126.
- Özçelik, S. (2002). Türkçedeki Farsça Kelimelerde Görülen Ses Olayları, *Türk Dili*, S. 612, 1033-1042.
- Özeren, M. (2014). Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Rusça Sözcükler. *Turkish Studies*, 9 (3), 1093-1120.
- Sağ, Z. (2019). *Farsça Üzerinden Türkçeye Alıntılanmış Arapça Menşeli Kelimeler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Sav, B. (2003). Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme. *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23 (1), 147-166.
- Şişman, R. Ş. (2018). İş Yeri Adlandırma Eğilimleri; Muş Merkez Modeli. *Turkish Studies*, 5 (1), 887-917.
- Tuna, O. N. (1972). *Osmanlıcada Moğolca Ödünçlemeler*. Türkiye Mecmuası XVII, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Uysal, H. (2018). Mısır Lehçesindeki Türkçe Kelimeler I. *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 8 (4), 113-162.
- Yahya, Ş. F. (1984). *Arapçanın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Yıldız, M. (2008). Ma'ruf er-Rusafi'nin Def'u'l-Hucne Fi'rtidahi'l-Lukne Adlı Eserinde Arapçadan Türkçeye Geçen Kelimeler. VI. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, 20-24 Ekim, Ankara <http://musayildiz.com.tr> (Erişim: 25. 05. 2021)
- Yüce, N. (1999). *Osmanlı Türkçesi*. İstanbul: Osmanlı Medeniyeti Tarihi.
- Zengin, E. (2017). Türkçenin Diğer Dillerle Etkileşimi ve Sonuçları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (52), 293-299.

KARAHANLI TÜRKÇESİNDE ÇATI EKLERİ (OLDURGAN/ETTİRGEN) VE İŞLEVLERİ

*Eyup Sertaç AYAZ**

Giriş

Fiilden fiil yapan ekler, geçişli veya geçişsiz kök ve gövde hâlindeki fiillerden geçişli veya geçişsiz gövdeler yapar. Bir bölümü çok işlek, bir bölümü ise az işlek olan bu ekleri nitelikleri bakımından bir tasnife tabi tutmak gerekir. Eklendiği fiilin anlamında köklü değişiklikler yaparak fiili sözlüksel bir konuma taşıyan, yeni fiiller türeten ekler ile kavram ilişkisi kuran, cümlede gramer görevi üstlenerek söz dizimiyle ilişkili olan eklerin fiilden fiil yapan ekler ana başlığı altında; ancak fiilin çatısını etkilemeyen ve tıpkı öteki yapım ekleri gibi, eklendiği fiilde köklü birer anlam değişikliği yaparak eskisinden farklı anlamda yeni fiiller türeten ekler ve eklendikleri fiillerin temel anlamlarında köklü birer değişiklik yapmayan, fiilin özne ve nesne ile olan bağlantısında yalnızca biçim ve durum değişikliği (Fiil Çatısı) yapan ekler olmak üzere iki gruba ayrılması uygun görünmektedir (Korkmaz, 2009: 123).

Karahanlı Türkçesinde fiilden fiil yapan ekler şunlardır:

/-(X)gsA-/: Gabain'in (2007: 59), eklendiği fiile "*bir şeyi yapmayı istemek*" anlamını kattığını ifade ettiği ek, Karahanlı Türkçesinde sık kullanılmayan bir ektir. *bar-ıgsa-* (gitmek istemek, DLT: 172), *kör-ügse-* (görüşmek istemek, DLT 326).

/-d-/: Eski Türkçede bir pekiştirme ekidir. Sonraları pekiştirme görevinden uzaklaşmış, kökteki anlam aşınmasını gidermek üzere kullanılmıştır (Hacıeminoğlu, 2008: 132). Tekin (2003: 93-94), */-d-/* ekini pekiştirme çatı eki olarak değerlendirerek; *ıd-* (göndermek), *kod-* (koymak), *tod-* (doymak) örneklerini verir. *kü-d-* (beklemek, KB 1050), *to-d-* (doymak, KB 923), *yo-d-* (yok etmek, silmek, DLT 698), *ko-d-* (koymak, bırakmak, DLT 434).

* Dr. Öğretim Üyesi – Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Kars / Türkiye, ayazsertac@gmail.com (Orcid ID: 0000-0002-0461-5665)

/-E-/ : Fiil kök ve gövdelerine gelerek, anlamı kuvvetlendiren bir pekiştirme ekidir. Eylemin sürekliliğini ve tekrarlandığını ifade eder (Hacıeminoğlu, 2008: 131). **ta-r-a-* (taramak, dağıtmak, KB 2268, 4829), *kam-* / *kam-a-* (kamaşmak, KB 464, 5799; Clauson, 1972: 625b), *kam-a-* (kamaşmak, DLT 394).

/-(X)k-/: Karahanlı Türkçesinde geniş bir kullanım sahası olan */-k-/* eki, pekiştirme işlevinin yanı sıra fiile *dönüşlülük* anlamı kazandırır (Hacıeminoğlu, 2008: 135). Gabain (2007: 59) de ekin kuvvetlendirme eki olduğunu belirtir. *bas-ık-* (baskına uğramak, basılmak, DLT 175). Ekin asıl işlevi *dölüşlülük* olmakla beraber, bu örnekte *edilgenlik* anlamının öne çıktığı görülmektedir. *sez-ik-* (sezmek, DLT 485).

/-sIk-/: Hacıeminoğlu (2008: 141), *edilgen* veya *dönüşlü* fiiller yapan bu ekin Karahanlı Türkçesinde oldukça yaygın bir kullanımı olduğunu ifade eder. Gabain (2007: 60), *tut-suk* (yakalanmak), *ur-suk* (vurulmak) örneklerini vererek ekin *edilgenlik* ifade ettiğini belirtir. *ar-sık-* (aldanmak, KB 2726), *ut-suk-* (yenilmek, DLT 627).

/-(X)l-/: Türkiye Türkçesinde kullanım alanı en geniş fiilden fiil türetme eklerinden biridir (Korkmaz, 2009: 127). Hacıeminoğlu (2008: 136), *evdil-* “ele geçirilmek”, *bezel-* “süslenmek” gibi örnekler vererek */(X)l-/* ekinin hem *edilgen* hem de *dönüşlü* fiiller oluşturduğunu ifade etmektedir. Tekin (2003: 94) de *adrıl-* “ayrılmak”, *tiril-* “dirilmek” örneklerini vererek ekin *edilgen çatı* eki olduğunu ifade eder. Gabain (2007: 59), ekin *dönüşlülük* veya *edilgenlik* bildirdiğini ifade ederek şu örnekleri verir: *katıl-* “katılmak”, *örtül-* “örtünmek”. *ad(ı)r-ıl-* (ayrılmak, KB 3295), *bıç-ıl-* (kesilmek, DLT 186).

/-(X)-n-/: Tekin (2003: 94), *adrın-* “ayrılmak”, *boguzlan-* “boğazlanmak” gibi örnekler vererek */(X)n-/* ekinin *dönüşlü* ve *edilgen çatı* eki olduğunu belirtir. Korkmaz (2009: 129-130), Türkçenin en eski dönemlerinden beri kapsamlı kullanım özelliği taşıyan, işlek bir çatı eki olan */(X)n-/* ekinin asıl görevinin “olma” ve “yapma” bildiren *dönüşlü* fiiller türetmek olduğunu belirttikten sonra ekin ayrıca sonu bir ünlü ya da akıcı *-l* ünsüzü ile biten fiil kök ve gövdelerine gelerek *edilgenlik* işlevi de yüklendiğini ifade eder. Hacıeminoğlu (2008: 137-139), *alkın-* “tükenmek”, *bitin-* “yazılmak” gibi örnekler vererek */(X)n-/* ekinin Karahanlı Türkçesinde *dönüşlü* ve *edilgen* fiiller oluşturduğunu kaydeder. *aşu-n-* (örtünmek KB 4848), *köz-ü-n-* (görülme, DLT 330).

/-(X)msIn-/: Gabain (2007: 59), fiilden fiil yapan bu ekin fiile “yapar vs.gibi yapmak” anlamını kattığını ifade ederek şu örneği verir: *kıl-ımsın-* (yapar gibi yapmak). *bar-ımsın-* (gider gibi görünmek, DLT 172).

/-(X)r-/: Ergin (2009: 209), bu ekin *geçişli-geçişsiz* bütün fiillere gelerek *ettirgenlik* ifade ettiğini belirtmektedir. Hacıeminoğlu (2008: 140) da *kiñü-r-* “genişletmek”, *öt-ü-r-* “hatırlatmak” örneklerini vererek ekin *ettirgenlik* eki olduğunu kaydeder. *bış-ur-* (pişirmek, KB 4036), *buş-ur-* (kızdırmak, DLT 210).

/-Ar-/: Hacıeminoğlu (1991: 45), Karahanlı Türkçesinde çok işlek olmayan bu ekin *ettirgen* fiiller oluşturduğunu, nadiren de *geçişsiz* fiiller teşkil ettiğini belirtmektedir: *kit-er-* (gidermek, KB 4731), *kız-ar-* (kızarmak, KB 3283), *kêt-er-* (gider-, kaldır-, DLT 309), *çık-ar-* (çıkarmak, DLT 233).

/-gAr-/: *Geçişli* veya *geçişsiz* kök ve gövde hâlindeki fiillerden *geçişli* gövdeler yapar. Hacıeminoğlu (2008: 133), *geçişli* tabanlardan *ettirgen* fiiller oluşturduğunu ifade eder. *kez-ger-* ([ok] geze getirmek, DLT 312), *kut-gar-* (kurtarmak, KB 6260).

/-sIr-/: Hacıeminoğlu (2008: 141-142), Karahanlı Türkçesinde bu ekle yapılmış bir örneğe tesadüf edilmediğini, metinlerde karşılaşılan aynı işlevdeki */-çIr-/* ekinin, onun farklı şivelerdeki şekli olması gerektiğini ifade etmektedir. */-çIr-/* eki KB’de pekiştirme, DLT’de ise *işteşlik* işlevleriyle karşımıza çıkmaktadır: *kül-çir-* (gülümsemek, KB 3845), *kik-çür-* (birbirine karşı kışkırtmak, iki nesneyi birbirine sürtmek, DLT 314).

/-DUr-/: Bugün de işlek olarak kullanılan bu ek, *geçişsiz* eylemleri *geçişli* hâle getirmek ya da *geçişili* bir eyleme *çifte geçişlilik* (emreden ve eyleyen yani iki eden aracılığıyla *geçişli* olma) sağlama görevi yapar (Mahmûd el-Kâşgarî, 2007: 37-38). Hacıeminoğlu (2008: 145-146), ekin hecelemedeki yanlış bölünme veya */-t-/* ekinin *ettirgenlik* görevinin aşınmasından dolayı ekin üzerine aynı anlamdaki */-Ur-/* ekinin gelmesiyle “*tamut-* ‘damlatmak’ *tamut-ur-* < *tam-tur-*” şeklinde oluştuğunu ifade eder. Tekin (2003: 96), ekin *ettirgen çatı* eki olduğunu ifade ederek “*ur-tur-* ‘vurdurmak, hâkettirmek’ < *ur-*” örneğini verir. *kel-dür-* (getirmek, KB 4423), *kül-tür-* (göldürmek, DLT 333).

/-gUr-/: */-gUr-/* *yaptırma/ettirme* anlamı ifade eden işlek bir ektir. */-gAr-/* eki gibi *geçişli* veya *geçişsiz* kök ve gövde hâlindeki fiillerden *geçişli* gövdeler yapar. Yol açtığı söz dizimsel değişim veya yaptırma anlamı

dikkate alınarak *oldurgan/ettirgen* gibi adlarla adlandırılır (Gabain, 2007: 59). Hacıeminoğlu (2008: 134), üç ekin bir araya gelmesiyle (-g+i+-r) oluştuğunu belirtir. Tekin (2003: 94), ekin *ettirgen çatı* eki olduğunu ifade ederek *od-gur-* ‘uyandırmak’ örneğini verir. *ki-gür-* (girdirmek, KB 3293), *tur-gur-* (zayıflatmak, kaldırmak DLT 592).

/-(X)ş-/: Tekin’in (2003: 95) ifadesiyle ‘ıştaşlık’ çatı ekidir. Gabain (2007: 60), ekin karşılıklılık ve tekerrür bildirdiğini ifade eder. Türk dilinin bütün şivelerinde hiçbir ses ve anlam değişikliğine uğramadan kullanılan */-(X)ş-/* ekinin en önemli özelliği, oluşturduğu fiillerde failin birden fazla olmasıdır (Hacıeminoğlu, 2008: 142). Korkmaz (2009: 132), */-(X)ş-/* ekini alan fiilin gösterdiği işin birden fazla kişi tarafından karşılıklı veya ortaklaşa yapıldığını ifade ettikten sonra “*acış-, depreş-, kokuş-, geliş-, kızış-*” gibi örnekler vererek ekin geçişsiz fiillerden “*kendiliğinden oluş*” bildiren fiiller türettiğini belirtir. *kişe-ş-* (danışmak KB 5659), *küd-üş-* (bekleşmek, DLT 331).

/-(X)t-/: Tekin (2003: 95), *bit-it-* “yazdırmak” örneğini vererek ekin *ettirgenlik* eki olduğunu kaydeder. Hacıeminoğlu (2008: 144), ekin Eski Türkçe döneminden beri yaygın olarak kullanıldığını, geçişli ve ettirgen fiiller yaptığını belirtir. Gabain (2007: 60), *sāvit-* “sevmek” örneğini vererek ekin *yaptırma* anlamının yanı sıra *edilgenlik* de bildirdiğini ifade eder. *bit-it-* (yazdırmak, KB 2671), *ag-it-* (yükseltmek, DLT 135).

/-(X)z-/: Tekin’in (2003: 96), *tutuz-* (tutturmak, yakalatmak) örneğini vererek *ettirgen çatı* eki olarak değerlendirdiği */-(X)z-/* eki, Karahanlı Türkçesinde işlek olarak kullanılan eklerden değildir. Hacıeminoğlu (2008: 147), az kullanılan bu ekin bazı örneklerde fiil tabanından ayrılmasının mümkün olmadığını ifade eder. Ayrıca */-(X)z-/* eki *ut-* (yenmek) fiiline eklenerek kelime *ut-uz-* şeklini aldığı anda zıt anlam kazanmakta ve ‘yenilmek’ anlamına gelmektedir. *ut-uz-* fiilinin ‘yenilmek’ anlamıyla kullanımına İrk Bitig’de 29. fal’da (ırk) rastlamaktayız (Tekin, 2013: 30). *tut-uz-* (emretmek, söylemek, KB 3278), *tam-uz-* (damlatmak, DLT 527).

/-gUz-/: Orta Türkçede de çok nadir örneklerde kullanılan, muhtemelen -GUr- eki ile karışan bu ek *ettirgen çatılı* fiiller türetir. *ergüz-* “erimek” (DLT 261). Karahanlı Türkçesinden sonra tarihi lehçelerde tespit edilemeyen bu kelime arkaik olarak sadece Tuva Türkçesinde *er-güz-* “eritmek” şeklinde bulunmaktadır (Demirci, 2010: 296).

/-tXz-/: Tekin (2003: 96), */-tXz-/* ekini *al-tız-* “aldırtmak, yakalatmak” örneğini vererek *ettirgen çatı* eki olarak kaydetmiştir. Hacıeminoğlu

lu (2008: 147), ilgili ekin /-dUr-/ ekinin şive farklılığından kaynaklanan bir biçimi olduğunu ifade etmektedir. *bil-düz-* (bilgilendirmek: DLT 188) örneğini veren Kâşgarlı da bunun Oğuz lehçesi olduğunu, kurala uygun olmadığını ve diğer Türkler tarafından kullanılmadığını belirtir.

Bir kısmı *kuvvetlendirme* (İng. *intensive*) ya da *edeleme/tekerrür* (İng. *frequentative*) işleviyle karşımıza çıkan bu eklerin en büyük kısmını özne-yüklem ilişkisini düzenleyen *çatı* (İng. *voice*) ekleri oluşturur (Daşdemir, 2015: 39-40). Cümlede öğeleri düzenleme ve anlama çeşitli katkılar sağlama gibi işlevleri olan çatı eklerinin yapım eki mi, çekim eki mi olduğu tartışmasından başlayarak çatı ile ilgili terimlerin adlandırılmasına kadar birçok konuda fikir ayrılığı vardır. Bazen fonetik hadiselerden bazen de sadece tercihlerden kaynaklanan sebeplerle aynı çatı ekinin birden fazla işlevde kullanıldığı görülür. Bu kullanımlar nedeniyle bağlam dikkate alınmadan yapılan değerlendirmelerde yanlış tespitler ortaya çıkabilmektedir. *Oldurganlık* ve *ettirgenlik* terimleri de üzerinde tam bir anlaşmaya varılmış terimler değildir. Kullanılan eklerin aynı olmasına rağmen farklı adlandırmalarla karşılaşmaktadır. Söz dizimsel değişimi dikkate alan bazı araştırmacılar *geçişsiz* fiillerin ilgili ekleri alması durumunda *oldurgan çatı* adlandırmasını uygun görmektedir. Bazı araştırmacılar da bu tür fiillerde *yaptırma/ettirme* anlamı bulunmasından hareketle ayrı bir adlandırmaya gerek olmadığını belirterek, hepsinin *ettirgen çatı* olarak adlandırılmasını teklif etmektedir.

Çatı konusu; dilin sözlük, anlam, sözdizimi, sözcük türetme gibi birçok alanıyla ilişkili olduğundan farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve çatı konusunda bir fikir birliğine ulaşmak mümkün olmamıştır. Yücel (2011: 268), fiil çatılarına müstakil yer veren eserlerdeki tanımlamaları üç gruba ayırmaktadır:

1. grup: Gencan ve Bilgegil eserlerinde çatıyı, “fiilin özne ve nesneye göre durumu” şeklinde tanımlamıştır.
2. grup: Zülfikar, Hatiboğlu, Aksan, Koç ve Korkmaz eserlerinde bu terimi, “fiilin özne ve nesne durumlarına göre belirli ekler almış değişik şekli” olarak tanımlamıştır.
3. grup: Deny, Banguoğlu, Ediskun, Vardar ve Topaloğlu çatı terimini, “öznenin fiille belli biçimlerde ilgili olmasına göre oluşturulmuş şekli” sözleriyle tanımlamıştır.

Çatı terimi Türkçe Sözlük'te (URL-1): "Özne, nesne durumlarına göre, belirli çatı eklerinin fiil kök veya gövdelerine getirilen türev, bina: Sevinmek (*sev-in-*), sevdirmek (*sev-dir-*), sevindirmek (*sev-in-dir-*)" şeklinde verilmiştir.

König (1983: 112), çatı ve geçişliliğin birbirinden iki ayrı dil bilgisi kategorisi olduğunu belirterek çatı için şu tanımı yapar: "Çatı, fiilin özne ve nesneyle ilişkisi açısından görev ve anlamca tamamlanmasını sağlayan biçimdir."

Demircan (2003: 11), çatı terimini: "Sözel bilgi akışına bağlı olarak, eyleme katılanlardan *yapan/etkilenen/yaptıran* ile yüklem arasındaki ilişkileri belirleyen biçimlenmeye ya da eklenmeye çatı denir." ifadesiyle açıklamaktadır. Bu tanımdan çatıya konu olan öğelerin olaya katılanlar ile eylemler olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Boz (2012: 52), eserinde çatı konusunu: "Çatı, tümcede eylemin özne ve nesneye göre şekillenmesidir. Bu şekillenme biçimbirimli veya biçimbirimsiz olabilir." şeklinde tanımlamaktadır. Cümleden özne veya nesnenin çoğunlukla yükleme biçimbirimler eklenerek çıkarılması/eklenmesi durumlarının çatı değişikliğine yol açacağını belirtir.

Adalı (2004: 53), çatı konusunda şunları ifade etmektedir: "Eyleme eklenerek özne ve nesneyle ilgili daha başka bilgiler getiren ardıllara çatı ardılları denir. Çatı ardılları tümcede birimlerin ilişkilerini değiştirir, kimi zaman da birtakım yapısal değişiklikleri zorunlu kılar."

Sözcük Türleri adlı eserde çatı terimi şu şekilde açıklanmaktadır: "Türkçede eklerle belirlenen eylemin, özne ve nesneyle ilişkisi açısından görev ve anlamca tamamlanmasını sağlayan biçimine *çatı* adını veriyoruz." (Atabay vd., 2003: 189). Tanımdan anlaşıldığı üzere çatı, eyleme birtakım çatı eklerinin getirilmesiyle oluşturulmaktadır.

Vural ve Böler (2012: 208), çatı terimini: "Özne ya da nesne durumlarına göre fiilin kök ve gövdesinde meydana getirilen yapı değişikliğine çatı adı verilir." şeklinde açıklamaktadır. Açıklamalarının devamında, çatının fiil kök ya da gövdelerine çatı eklerinin getirilmesiyle oluşturulduğunu ifade etmektedirler.

Börekçi (2004: 489), çatı ulamının sözlüksel bir konuma mı dilbilgisel bir konuma mı sahip olduğunun en çok tartışılan konulardan biri olduğunu belirterek yapım eki olarak kabul edenlerin kavram ilişkisi kurma işlevini, çekim eki olarak kabul edenlerin de zaman zaman görü-

len türetme işlevini göz ardı etmemeleri gerektiğini dile getirir. Çatı konusunu da *eyleyen-eylem* ilişkisini düzenleyen bir dil bilgisi ulamı olarak değerlendirir.

Delice (2012: 84), çatı terimini: “Yüklem olan oluş fiili gövdesinde var olan anlam ile kılış fiili ise gövdesinde var olan anlam ve üzerine aldığı ekler vasıtasıyla yüklemi tamamlayan öğelerin hangisinin bulunacağına, hangisinin bulunmayacağına ve bulunacaksa nasıl bulunacağına işaret edebilir. Bu işaret ediş çatı terimiyle ifade edilir.” şeklinde açıklamaktadır.

Görüldüğü üzere bu tanımlarda çatı terimi, fiilin özne ve nesneye göre bazen ekli bazen eksiz bir biçimde şekillenmesi olarak açıklanmaktadır. Bu şekillenme, fiilin cümlede bir özneye veya bir nesneye ihtiyacı olup olmadığını, özne ile nesnenin aynı varlıkta birleşip birleşmediğini yahut da yapılan işin birden çok özne tarafından mı, yoksa, birden çok özne ile karşılıklı veya ortaklaşa olarak mı yapıldığını gösteren eklerle belirlenir (Korkmaz, 2009: 538). Çatı kavramı da bu bağlamda farklı şekillerde adlandırılır. Çatı eklerinin fiile ekleniş sırasının değişebilmesi (yaz-**dır-t** / pişir-**t-tir**), aynı tür eklerin araya herhangi bir morfem almadan üst üste gelebilmesi (boya-**t-tır-t**)¹, bek+le-n-**ti** / sık-ış-**ık** gibi örneklerde çatı eklerinden sonra fiilden isim yapan eklerin gelebilmesi ve bazen eklendiği fiilin kökünde anlam değişikliğine yol açması (sev-**in**) gibi sebepler, bunların yapım eki olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Gerçi çatı eklerinin cümlede gramer görevi üstlenerek söz dizimiyle (özne ve nesneyle fiilin ilişkisini belirleme) ilişkili olması ve çoğu zaman fiilin anlamında bir değişikliğe yol açmadan ona bir işlev yüklemesi onları çekim eklerine yaklaştırır. Çekim ekleri anlam ve kavramla ilgilidir, isimler arasında ilişki kurma görevi üstlenir. Çatı eklerinin de öncelikli görevi fiile gramer anlamı kazandırmaktır. Temel görevi fiilden fiil yapma olan çatı eklerinin bir gramer görevi üstlenmesi, az önce saydığımız nitelikleri göz önünde bulundurarak, onların fiilden fiil yapan ekler kategorisinde değerlendirilmesine engel teşkil etmemektedir. Çatı eklerinin fiilden fiil yapan ekler kısmında, ayrı bir bölüm altında değerlendirilmesi mümkündür.² Fiilden fiil yapan ekler; eklendikleri kök ve gövdelerde köklü birer anlam değişikliği yaparak, eskisinden farklı anlamda yeni fiiller türeten ekler (*bil-dir-* ‘bilgi/haber vermek’, *gel-iş-* ‘inki-

¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bir tebliğ ve tartışma için bk. (Gülsevin, 2011).

² Konuyla ilgili ayrıntılı bir tebliğ ve tartışma için bk. (Yücel, 2011).

şaf etmek', *sev-in-* 'sevinç duymak'), eklendiği fiilin temel anlamında köklü bir değişiklik yapmayan, fiilin nesne ve özne ile olan bağlantısında şekil ve durum değişikliği meydana getiren ekler (giy-**dir-**, iç-**ir-**, yaz-**ıl-**,) olmak üzere iki alt gruba ayrılarak incelenebilir (Korkmaz, 2009: 540).

Özne ve nesneye dayandırılarak yapılan çatı sınıflandırmalarında şu başlıklarla karşılaşılacaktır: etken, edilgen, meçhul, dönüşlü, işteş, geçişli, geçişsiz, oldurgan, ettirgen, ve olumsuz çatı. Çalışmanın kapsamı dolayısıyla çatı sınıflandırmaları üzerinde herhangi bir değerlendirme yapılmayacak, doğrudan oldurgan ve ettirgen çatı kavramları üzerinde durulacaktır.

1. Oldurgan Çatı

Oldurgan çatı, müstakil bir başlık altında ele alındığı çalışmalarda "aslında geçişsizken ek alarak geçişli olan fiiller" şeklinde tanımlanmaktadır. K. Bilgegil ve B. Vardar'ın yaptığı tanımın sınırlarını belirginleştiren A. Topaloğlu, konuyla ilgili şu tanımlı yapmaktadır: "Öznenin, fiilin belirttiği işin yapılmasına sebep olduğunu gösteren çatı. Türkçede bu çatı, geçişsiz veya geçişsiz anlamı taşıyan fiillerle bazı geçişli fiillere -Ar-, -Ir-, Dır-, -(I)t eklerinden birinin eklenmesiyle kurulur.". Yücel (2011: 294-295), çalışmasında bu bilgileri verdikten sonra 'oldurgan çatı'yı şöyle tanımlamaktadır: "Öznenin, nesne üzerinde doğrudan etkili olduğunu gösteren çatıdır. Genellikle geçişsiz fiillere -Ar-, -Dır-, -Ir-, -(I)t- eklerinden biri getirilerek kurulan bu çatıda cümleye, yönelme hâlinde ("aracılığıyla" işlevinde) bir başka kişi katılamaz."

Delice (2009: 111), oldurgan çatıyı: "Derin yapıda var olan 'kendisi' veya 'kendini' nesnesini yüzeysel yapıya 'bir başkasını', 'bir başka şeyi' veya 'başkasına' şeklinde çıkaran çatıdır." şeklinde açıklamaktadır.

Korkmaz (2009: 543), çatı ekleriyle genişletilmemiş kök ve gövde halindeki fiillerde var olan geçişlilik ve geçişsizlik özelliğinin, fiillerin kendi sözlük anlamları ile ilgili olduğunu ve dolayısıyla çatı eklerinden kaynaklanan bir özellik olmadığını belirtmektedir. Sözlüksel boyut çatı kategorisi dışında tutulduğunda, oldurganlık işlevinin geçişsizlik ve geçişlilik esas alınmadan değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çatı ekleri fiilin özneye ilişkisini düzenleyen eklerdir. Oldurgan çatı adlandırmasına söz dizimsel değişimin esas alınmasının yol açtığı düşünülebilir. Cümlede özne ile birlikte derin yapıda zaten var olan nesnenin yüzeysel yapıya çıkar ve oluş öznesi 'gramatikal özne' konumuna

geçer: “Ahmet ata bindi.” → “Ahmet çocuğunu ata binDİRdi.” örneğinde olduğu gibi (Delice, 2009: 120).

Oldurganlık çatısı, /-Dİr-/; /-(I)r-/; /-Ar/ ve /-(I)t-/ eklerinin oluş fiillerine getirilmesiyle yapılır. Öznenin yüklemle ilişkisi sebep olan, aracı olan, sağlayan biçimindedir. Fiilin bildirdiği işin başkası üzerinde gerçekleştiğini ifade ettiği için özne işi yapan değil işin yapılmasına sebep veya aracı olan durumundadır: “Çocuk uyudu → Çocuğu uyuttum ‘Çocuk benim sayemde uyudu’ (Börekçi, 2004: 493). Banguoğlu (2011: 418), oldurgan çatıya (görünüş) ayrı bir başlık altında değinmez; ancak geçişsiz fiillerden ettirgenlik ekleri ile oluşturulan fiillerde ettirmek değil, oldurmak anlamının söz konusu olabileceğini belirtir. Yani oldurgan çatıda özne olduran özne konumundadır. Oldurgan ve ettirgen çatıda kullanılan işlek görevli /-Dİr-/; /-(I)t-/ ile /-°r-/ ekleri fiil kök ve gövdelerine çeşitli işlevler yüklemektedir.³ Geçişsiz fiillerden ekler yardımıyla geçişli kılış gövdeleri oluşturulurken ihtiyaç duyulan öge sayısını ikiye çıkarma, özneyi aracı eyleyene dönüştürme ve farklı anlam ayrıntıları kazandırma gibi işlevler üstlenirler. Söz konusu işlevlerin oldurgan çatının ayrı bir başlık altında ele alınmasının temel dayanağını oluşturduğu söylenebilir.

2. Ettirgen Çatı

Korkmaz (2009:555), ettirgen çatıyı: “Ettirgen çatı, yapma, etme bildiren geçişli fiiller ile olma bildiren geçişsiz fiilleri; -DXr-, -(I)t-, -(I)r-/-(U)r-, -Ar-/; -DAr-/; -(I)z-/-(U)z- ettirgenlik eklerini kullanarak yapma, yaptırma ve ettirme bildiren geçişli fiillere çeviren bir çatı türü.” olarak tanımlar.

Banguoğlu (2011: 417), ettirgen çatıyla ilgili şu açıklamayı yapar: “Söz içinde kimse olan nesne üzerinde doğrudan doğruya kılıcı olmayıp bir başkasını kılıcı kılıyorsa fiil tabanı bir -dır (bazen -it- -ir-) eki alıp ettiren görünüşüne girer. Burada adı geçsin geçmesin iki kimse vardır. Biri gramerce kimse ettiren, diğeri mantıkça kimse, eden.”. Ettirgen çatıyı teşvikli çatı olarak adlandıran Lubimov (1963: 153), eylemin şahsın kendisi tarafından değil, başkaları tarafından yapıldığını ve eylemi gerçekleştirmeye iki şahsın iştirak ettiğini belirtir.

Ergin (2009: 209-210), geçişli geçişsiz bütün fiillere getirilebilen bu ettirgenlik eklerinin oldurma ve yaptırma ekleri olarak değerlendirilebi-

³ Bu konuda bk. (Kara, 2016).

leceğini ifade eder. Ettirgenlik eklerinin vazifelerinin geçişlilik ve hareketi başkasına yaptırma olduğunu sözlerine ekler.

Ettirgen çatı, fiilin ifade ettiği oluş veya kılışın bir başkasına yaptırıldığı/ettirildiği anlamı taşıyan fiil çatısıdır. Bu çatıya konmuş fiillerde belirtilen oluş veya kılışı, bir “*yapan özne*”, bir de “*yaptıran özne*” bulunur. Geçişli fiiller ettirgen çatıya konduğunda “*yaptıran özne*”, “*fiilin belirttiği kılışı bir başkasına yaptıran kişi/varlık*” anlamıyla gramatikal özne görünümünde; “*yapan özne*” ise “*asıl işi/hareketi yapan kişi/varlık*” anlamıyla içe yerleşik özne görünümünde cümlede yer alır: *Ali, duvarı Ahmet Usta’ya boya-t-tı* (“*boya-*” işini yapan “*Ahmet Usta*”, yaptıran “*Ali*”). Geçişsiz fiiller ettirgen çatıya konduğunda ‘*yapan özne*’ nesne görünümünde, ‘*yaptıran özne*’ ise gramatikal özne görünümünde cümlede yer alır: *Çocuğu ben uyu-t-tu+m* “*Uyu-*” işini yapan çocuk, yaptıran “*ben*” (Daşdemir, 2015: 41). Korkmaz (2009: 543-544, 555), ettirgenlik eklerinin, “*geçişsiz fiilleri geçişli duruma getirmek ve geçişli fiillerin gösterdiği eylemi özne dışındaki ikinci veya üçüncü bir özneye yaptırmak*” şeklinde iki işlevi bulunduğunu belirtir. Bazı gramerlerimizde ve terim sözlüklerimizde “*acı-, ak-, alış-, az-, başla-, bit-, boşal-, bulaş-, çık-, çürü-, dal-, dolaş-, doy-, düş-, geliş-, gencel-, gül-, incel-, kal-, kısal-, kızar-, kız-, kop-, kork-, küs-, otur-, piş-, sarar-, sız-, sön-, sus-, uzan-, üşen-, yatış-, yüksel-*” gibi “*olma*” bildiren geçişsiz fiillerden çatı ekleri ile kurulan “*acı-t-, ak-ıt-, alış-tır-, az-dır-, bit-ir-, boşalt-, bulaş-tır-, çık-ar-, dal-dır-, doy-ur-*” gibi geçişli fiiller için oldurgan çatı terimi kullanıldığını; ancak “*oluş*” bildiren geçişsiz fiillerin, aldıkları belirli çatı ekleri ile “*yapma/etme*” bildiren geçişli fiillerden kurulan ettirgen fiiller ve ettirgen çatı ile aynı duruma gelerek aralarında herhangi bir özellik ve anlatım ayrılığı kalmadığından *oldurgan çatı* terimine gerek olmadığını belirtir. Eker (2002: 276) de çalışmasında *oldurgan çatı* terimine gerek olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: “Genellikle oluş bildiren geçişsiz fiillerin -Ar-, -r-, -Dir-, -t- ekleriyle geçişli duruma getirilmesiyle oldurgan çatıların ortaya çıktığı görüşü vardır. Ancak bu tür eylemlerin nesne alabilir duruma gelmesiyle diğer hareket ve iş bildiren ettirgen çatılarıyla görevce ve anlamca aynılaşması söz konusudur.”.

Geçişsiz fiiller, /-Er-/ , /-D+Er-/ , /-İr-/ , /-D-İr-/ , /- (İ)t-/ eklerini alarak geçişli fiil hâlini aldığı anda *yapan özne* ‘nesne’ görünümünde, *yaptıran özne* ‘gramatikal özne’ görünümünde cümlede yer alır. Eylemin ilgili çatı eklerinden birini almasıyla cümleye bir yaptıran/eyleyen katılır ve cümlenin öge sayısı arttırılır. Bu ekler; ister geçişli fiillere ister geçişsiz fiillere

getirilsin, cümlede aynı görevi üstlenerek cümleye bir *yaptıran* özne yani ‘gramatikal özne’ katılmasını sağlar. Şu cümleler konuyu daha anlaşılır hâle getirecektir: *Çocuk uyudu.* → *Ben çocuğu uyuttum.* (uyutan: *ben*; uyuyan: *çocuk*) / *Köylüler köye ulaşmış.* → *Köylüleri köye siz ulaş-tır-mışsınız.* (ulaştıran: *siz*; ulaşan: *köylüler*); *Ali, duvarı boyadı.* → *Ali, duvarı Ahmet Usta’ya boya-t-tı* (boyatan: *Ali*; boyayan: *Ahmet Usta*). Bu söz dizimsel değişimi dikkate alarak geçişsiz fiilden söz konusu eklerle yapılan çatıyı bazı araştırmacılar ‘*oldurgan çatı*’ olarak değerlendirmektedir. Ancak geçişsiz fiiller çatı eklerini alarak geçişli duruma geldiğinde, *ettirgen* olarak adlandırılan çatıyla “*yaptırma/ettirme*” anlamı bildirmesi bakımından herhangi bir anlam ayrılığı göstermemektedir. Dolayısıyla “*oldurgan çatı*” olarak ayrı bir adlandırmaya gerek olmadığını, “*ettirgen çatı*” adlandırmasının geçişli-geçişsiz fiillerden ilgili çatı ekleriyle kurulan bütün çatıları adlandırmada yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

3. Karahanlı Türkçesinde Ettirgen Çatı Ekleri ve İşlevleri

Karahanlı Türkçesinde geçişli-geçişsiz fiil kök ve gövdeleri “/-(X)r-/ ~ /-Ar-/ , /-DXr-/ , /-gUr-/ , /-(X)t-/ , /-(X)z-/” ekleriyle ‘*ettirgen çatı*’ya konmaktadır. Fiil, *ettirgen çatı*ya konduğunda oluş veya kılışın bir başkasına *yaptırıldığı/ettirildiği* anlamı ortaya çıkar. Bu morfemlerden herhangi biriyle biçimlenmiş fiillerin çatısını tam olarak belirleyebilmek için bu morfemlerin fiil üzerindeki farklı işlevlerini de ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle Karahanlı Türkçesi ile yazılmış eserlerden *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lugâtî’t-Türk* taranarak ‘*ettirgen çatı*’ya konmuş fiiller tespit edilmiş ve işlevleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bazı fiillerin *ettirgenlik çatı* eklerini almalarına rağmen anlamlarında herhangi bir değişikliğin olmadığı çatı ekli biçimin eylemin basitinin anlamını verdiği durumlarla da karşılaşilmektedir (Gabain, 2007: 60; Yıldız, 2014: 44). Bu durum da Eski Türkçe döneminde bazı çatı eklerinin işlevini kaybettiği düşüncesini destekler görünmektedir. İlgili çatı eklerinin işlevleri şu şekildedir (Kara, 2016: 1206-1212):

1. “geçişsiz-dönüslü” veya “geçişsiz-oluş” fiil gövdelerini yapma anlamıyla “geçişli-kılış” fiillerine dönüştürmek.
2. Hareket bildiren “geçişsiz-etken” çatılı fiilleri geçişli-kılış fiillerine çevirmek.
3. Biçim birim almayan edilgen fiillerden “geçişli-kılış” fiili oluşturabilmek.

4. Tek eyleyenli eylemlere gelerek bunları kılış fiillerine dönüştürürken öge sayısını arttırmak.

5. Nesne almamış ve aktif özneli fiillere ulanan söz konusu ekler, “geçişsiz-etken” çatıdaki özneyi nesneye, “geçişli-kılış” fiil tabanındaki özneyi de aracı eyleyene (Demircan, 2003: 19) dönüştürür.

6. /-Dir-/ eki, genellikle /-(I)ş-/ çatı ekinden sonra gelerek fiilin sıklıkla yapıldığı anlamına gelen gövdeler oluşturur. Sıklık ifade eden çatılara: araştır-, atıştır-, çekiştir-, itıştır-, karıştır-, kırıştır-, koş(uş)tur-, ovuştur-, serp(iş)tir-, soruştur- gibi fiiller örnek olarak verilebilir (Banguoğlu, 2007: 275-276; Korkmaz, 2003: 134; Eker, 2006: 368).

7. Tekrar eden hareket fiillerine gelerek fiil gövdesine eylemin çabucak, hızlı bir şekilde gerçekleştiği anlamını kazandırmak.

8. Eklendiği fiille kalıplaşarak atasözleri ve deyimler oluşurken görev almak (Kara, 2016: 1206-1208).

9. Biri(leri)ne bir şeyi gönüllü olarak yaptırmak, biri(leri)nin bir şey yapmasına yardım etmek veya biri(leri)ne bir şeyi zorla yaptırmak gibi farklı anlamlar kazandırmak.

10. Cümledeki anlamı ve eyleyenleri kuvvetlendirmek, pekiştirmek. Bu görevi tarihi lehçelerde de en çok /-(I)t-/ ettirgenlik eki üstlenmiştir.

11. Genellikle olumsuz durumlarda *bir işe iradesizce, istemeden sebep olma* işlevini de taşırlar. Bu işlevde kullanılan çatı eki /-Dir-/ biçim birimidir (Korkmaz, 2003: 126):

12. Eylemin gerçekleşmesi için *hoş görüp göz yumma* (Deny, 1941: 351), *izin verme*, daha çok da *izin vermeme* anlamlarında fiil gövdeleri oluşturmak.

13. Eklendiği fiilin anlamına zıtlık katarak tersi bir durum meydana getirmek.

Görüldüğü gibi, ettirgenlik eklerinin geçişli/geçişsiz fiil kök veya gövdelerine eklenerek onlara çeşitli anlam incelikleri kazandırmanın yanı sıra öge sayısını arttırma işlevi vardır. Geçişsiz fiiller ettirgen çatıya konduğunda ‘yapan özne’ nesne görünümünde, ‘yaptıran özne’ ise gramatikal özne görünümünde cümlede yer alır. “Çocuk uyandı.” cümlesinde ‘çocuk’ yapan özne konumundadır. “Ben çocuğu uyandırdım.” cümlesinde eylem ettirgenlik çatı ekini almış ve bir önceki cümlede yapan özne

konumunda olan ‘çocuk’, ikinci cümlede nesne görünümündedir. Ettirgenlik ekiyle cümleye bir *yaptıran* özne eklenmiş ve öge sayısında bir artış olmuştur. Ettirgenlik ekleri, geçişli fiillere eklendiğinde de cümlede aynı görevi üstlenerek cümleye bir *yaptıran* özne katılmasını sağlar. “Ayşe Hanım camları sildi.” cümlesinde camı silen yani işi yapan ‘Ayşe Hanım’dır. “Ayşe Hanım camları kızına sildirdi.” cümlesinde fiilin belirttiği iş başkasına yaptırılmıştır. Dolayısıyla işi başkasına yaptıran kişi (Ayşe Hanım) gramatikal özne konumundadır. Yapan özne ise (kızı) içe yerleşik özne görünümünde cümlede yer almıştır. Örneklerden çatı eklerinin söz dizimsel bir değişime yol açtığı anlaşılmaktadır. Ancak geçişli/geçişsiz fiillerin çatı eklerini aldığında “*yaptırma/ettirme*” anlamı bildirilmesi bakımından herhangi bir anlam ayrılığı göstermediği görülmektedir. Ettirgenlik çatı eklerinin temel işlevinin öznenin yüklemle ilişkisini düzenlemek olduğu ve bu işlevi gerçekleştirirken *yaptıran/ettiren* görünümündeki öznenin *gönüllü yaptıran, zorla yaptıran, sebep olan, aracı olan, sağlayan* biçiminde bir anlam inceliği kazandığı anlaşılmaktadır.

3.1. /-(X)r-/ ~ /-Ar-/ Eki

Karahanlı Türkçesinde fiiller /-(X)r-/ ~ /-Ar-/ ekleri vasıtasıyla ettirgenlik anlamı kazanır. Hacıeminoğlu (1991: 58), Eski Türkçe devrinde beri yaygın olarak kullanılan /-(X)r-/ ekinin Karahanlı Türkçesinde de yaygın olarak kullanıldığını belirtir. /-Ar-/ şeklinin ise pek işlek olmadığını ifade ederek *çık-ar-* “çıkarmak” < *çık-ar-*, *çöker-* “çökertmek” < *çök-er-*, *kiter-* “gidermek, ortadan kaldırmak” < *kit-er-* gibi örnekler verir.

Korkmaz (2009: 131) /-(X)r-/ ekinin işlevinin, geçişli ve geçişsiz fiil köklerinden ettirgen anlamlı fiiller türetmek olduğunu belirtir ve şu örnekleri verir: “*artır-*, *aşır-*, *batır-*, *bitir-*, *doyur-*, *duyur-*, *düşür-*, *geçir-*, *göçür-*, *içir-*, *kaçır-*, *pişir-*, *taşır-*, *yatır-*, *uçur-*”. Ergin (2009: 209-210), Türkçede eskiden beri işlek olarak kullanılan bu fiilden fiil yapma ekinin, *ol-durma* ve *yaptırma* ifade eden fiiller yaptığını belirtir. Temelde iki fonksiyonu olan ek, geçişsiz fiilleri geçişli yapar ve geçişli fiillerden asıl hareketin bir başkasına yaptırıldığını gösteren geçişli fiiller yapar: “*göçür-*, *geçir-*, *uçur-*, *içir-*, *aşır-*, *düşür-*, *şaşır-*, *pişir-*, *yatır-*, *bitir-*, *batır-*”.

Tekin (2003: 96) ve Gabain (2007: 60), *ölür-* “öldürmek” < *öl-ür-*, *bütür-* “bitirmek” < *büt-ür-*, *tüşür-* “indirmek” < *tüş-ür-*, *yütür-* “yitirmek” < *yit-ür-* gibi örnekler vererek /-(X)r-/ ekinin bir yaptırma (ettirgenlik) eki olduğunu ifade eder ve yardımcı ünlü olarak *u*, nadiren *a*, çok az da *ı* ünlüsünü aldığını belirtir. Ercilasun (2020: 57-58); /-(X)r-/ ekinin ünsüzle

biten tek heceli fiillerden sonra kullanıldığını (*bış-ur- “pişirmek”, bış-ur- “öfkелendirmek”*), büyük ünlü uyumuna uymakla beraber küçük ünlü uyumunun dışında kaldığını (*teg-ür “değdirmek”, yak-ur- “yaklaştırmak”*) belirtmektedir.

Karahanlı Türkçesinin ve Türk dilinin iki önemli eseri olan *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lugâtî't-Türk*'te /-(X)r-/ ~ /-Ar-/ ekleri ile ilgili aşağıda örneklerle rastlanmaktadır:

aç- “aç olmak, (karnı) acıkmak” (Clauson, 1972: 19a; Arat, 2008: 1093)

açur- < aç-ur- “acıktırmak, aç bırakmak” (Arat 2008: 1094)

açurğu bularığ yolın tutsa keğ “İyice yola gelmeleri için bunları **aç bırakmak** gerekir.” (KB 6365)

ol anı açurdı “O, onu **acıktırdı**.” (DLT 131)

Örnek cümlelerde ettirgenlik ekinin “geçişsiz-oluş” fiil gövdesini yapma anlamıyla “geçişli-kılış” fiiline dönüştürdüğünü görmekteyiz. Eyleme /-(X)r-/ eki ile “acıkmaya sebep olma, acıkmaya sağlama” anlamları kazandırılmıştır. Söz konusu eylem, ettirgenlik eki vasıtasıyla “yaptırma/ettirme” bildirir duruma gelmiştir. Ettirgenlik ekiyle cümleye bir *yaptıran* özne eklenmiş ve *yapan* özne cümlede *nesne* görünümünü almıştır.

art- “artmak, fazlalaşmak” (Clauson, 1972: 202a; Arat, 2008: 1100)

artur- < art-ur- “arttırmak” (Arat 2008; 1100)

bağırsaklık **artur** hâlal yi aşın “Bağlılığını gittikçe **arttır** ve yediğin ekmek sana helal olsun.” (KB 5796)

on yarmak üze bir **artur**dı “On paraya bir para daha **ekledi**.” (DLT 153)

/-(X)r-/ ekiyle geçişsiz *art-* fiilli *artur-* biçimini alarak geçişli duruma gelmiştir. Ettirgenlik ekiyle cümleye bir *yaptıran* özne eklenmiş ve fiil ettirgenlik bildirir duruma gelmiştir.

bış- “olgunlaşmak, pişmek” (Clauson, 1972: 376b-377a)

bışur- < bış-ur- “pişirmek, olgunlaştırmak” (Arat, 2008: 1134)

bışılgı tilese bışurğu sözüğ “Olgun olmasını istersen sözü **pişirmeli-sin**.” (4036)

/-(X)r-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (*bış-* “pişmek”) geçişli-kılış fiiline (*bışur-* “pişirmek”) dönüştürmüştür. Böylece cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, gerçekleşmesine aracı olan yeni bir öge ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

buş- “sinirlenmek, kızmak” (Clauson, 1972: 377a)

buşur- < buş-ur- “sinirlendirmek, kızdırmak” (Clauson, 1972: 384a)

buşurgıl sözün sen yime tüg yüzün “*Sen onu sözle hiddetlendir, ona kaşlarını çat.*” (KB 4209)

ol meni buşurdi “*O, benim canımı sıktı[kızdırdı].*” (DLT 210)

/-(X)r-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (*buş-* “kızmak”) geçişli-kılış fiiline (*buşur-* “kızdırmak”) dönüştürmüştür. Böylece cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, gerçekleşmesine vesile olan yeni bir öge ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

çık- “dışarı çıkmak” (Clauson, 1972: 405b)

çık-ar- < çık-ar- “çıkarmak” (Arat, 2008: 1137)

çıkardı atası bitigin oğul “*Oğul babasının mektubunu çıkardı.*” (KB 1556)

men anı evden çıkardım “*Ben onu evden çıkarttım.*” (DLT 233)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı *çık-* “çıkarmak” fiili /-(X)r-/ ekiyle *çık-ar-* “çıkarmak” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş, cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

ked- “(giysi) giymek” (Clauson, 1972: 700b)

kedür- < ked-ür- “giydirmek” (Arat, 2008: 1171)

yetürse içürse kedürse kedim “*Silah arkadaşlarını yedirip içirmeli, giydirip kuşatmalı.*” (KB 2280)

ked- “giymek” fiili, ettirgenlik eki vasıtasıyla “*yaptırma/ettirme*” bildirir duruma gelmiştir. Ettirgenlik ekiyle ihtiyaç duyulan öge sayısı ikiye çıkarılmış, cümleye bir *yaptıran* özne eklenmiş ve *yapan* özne cümlede *nesne* görünümünü almıştır.

sığ- “sığmak, uymak” (Clauson, 1972: 804b)

sığur- < sığ-ur- “sığdırmak” (Arat, 2008: 1229)

eşittim könjülke sığurdum anı “*Fakat duyduğum ve ona gönlümde yer verdim[onu gönlüme sığdırdım].*” (KB 3860)

ol unuğ kapka sığurdu “*O, küçük bir kaba oldukça fazla un koydu. Bir şeyin içine sıkıştırarak, bastırarak başka bir şeyi sığdırmayı anlatmak için de bu sözcük kullanılır.*” (DLT “488)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı sığ- “sıgmak” fiili /-(X)r-/ ekiyle sığur- “sığdırmak” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş, cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

sız- “erimek” (Clauson, 1972: 861a)

sızur- < sız-ur- “eritmek” (Arat, 2008: 1229)

kulı can sızurğu avınsa begi / kalı yetlür erse bu kulnuñ ögi “*Eğer aklı eriyorsa, beyinin rahat etmesi için kul kendi canını eritmelidir.*” (KB 1919)

/-(X)r-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (sız- “erimek”) geçişli-kılış fiiline (sızur- “eritmek”) dönüştürmüştür. Böylece cümleye eylemin gerçekleşmesine vesile olan yeni bir öge ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

teg- “ulaşmak, dokunmak” (Clauson, 1972: 476a)

tegür- < teg-ür- “eriştirmek, dokundurmak” (Arat, 2008: 1240)

bu oğlan yügürdi tegürdi sözi “*Oğlan koştu ve sözü ona ulaştırdı.*” (KB 575)

Ol maña begdin söz tegürdi “*O, bana beğın sözünü getirdi.*” (DLT 548)

teg- “ulaşmak” fiili, ettirgenlik eki vasıtasıyla “yaptırma/ettirme” bildirir duruma gelmiştir. Ettirgenlik ekiyle cümleye bir *yaptıran* özne eklenmiş ve *yapan* özne cümlede *nesne* görünümünü almıştır. Dolayısıyla /-(X)r-/ eki, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

tod- “doymak” (Clauson, 1972: 451a)

todur- < tod-ur- “doyurmak” (Arat, 2008: 1248)

todur aç yalınını hem oprak bütür “*açları doyur, çıplakları giydir.*” (KB 3923)

men anı todurdum “*Ben onu doyurdum.*” (DLT 574)

/-(X)r-/ eki, tek eyleyenli geçişsiz-oluş fiilini (*tod-* “doymak”) geçişli-kılış fiiline (*todur-* “doyurmak”) dönüştürmüş ve ihtiyaç duyulan öge sayısını ikiye çıkarmıştır. Böylece cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, gerçekleşmesine vesile olan yeni bir öge ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

tuğ- “doğmak” (Clauson, 1972: 465a)

tuğur- < tuğ-ur- “doğurmak” (Clauson, 1972: 472a)

tünerikde erdim toğurdu künum “Zulmetteydim, bana güneşi doğdurdu.” (KB 383)

uragut ogul tugurdu “Kadın, çocuk doğurdu.” (DLT 574)

/-(X)r-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (*tuğ-* “doğmak”) geçişli-kılış fiiline (*tuğ-ur-* “doğurmak”) dönüştürmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

uç- “uçmak” (Clauson, 1972: 19b)

uçur- < uç-ur- “uçurmak” (Clauson, 1972: 30b; Arat, 2008: 1259)

uçarığ uçurmaz senin kuşların “Senin av kuşların uçanı uçurmaz.” (KB 5379)

ol kuş uçurdu “O, kuş uçurdu.” (614)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı *uç-* “uçmak” fiili /-(X)r-/ ekiyle *uçur-* “uçurmak” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş, cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

yak- “yaklaşmak” (Clauson, 1972: 906a)

yakur- < yak-ur- “yaklaştırmak” (Clauson, 1972: 899b; Arat 2008: 1268)

yaşık yandı yirke yakurdu başın “Güneş döndü, başını yere yaklaştırdı.” (KB 3283)

ol atıg maña yakurdu “O, atı benim yakınıma getirdi.” (DLT 664)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı *yak-* “yaklaşmak” fiili /-(X)r-/ ekiyle *yakur-* “yaklaştırmak” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş, cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

yit- “yitmek, kaybolmak” (Clauson, 1972: 885a)

yitür- < yit-ür- “yitirmek, kaybetmek” (Clauson, 1972: 893a; Arat, 2008: 1280)

çıkar can ödinde yitürdi yolın “*Tam can verecekleri sırada yolunu yitirdi.*” (KB 3987)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı *yit-* “yitmek, kaybolmak” fiili; /-(X)r-/ ekiyle *yitür-* “yaklaştırmak” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş, cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne eklenerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

3.2. /-DXr-/ Eki

Eski Türkçe döneminden itibaren kullanılan ve işlek bir ek olan /-DXr-/ eki, geçişli ve geçişsiz fiil kök veya gövdelerinden ettirgen çatılı fiiller türetir. Hacıeminoğlu (1991: 57-58), ekle ilgili şu bilgileri verir: “Eski Türkçe döneminde de bulunan *-tur-* / *-tür-* eki, bizce iki ekin birleşmesiyle meydana gelmiş olabilir. Esasen geçişli ve ettirgen fiiller teşkil eden *-t-* eki, muhtemelen, ya heceleme esnasındaki yanlış bölünme sebebiyle, (*art-ur-* “artırmak” fiilin *ar-tur-* şeklinde hecelenmesi gibi) yahut da ettirgenlik vazifesi aşınan *-t-* üzerine, yeniden aynı anlamdaki *-ur-* / *-ür-* ekinin gelmesiyle teşekkül etmiştir. Meselâ: *tamıt-* ‘damlatmak’ *tamıt-ur-* < *tam-tur-* “damlatmak gibi.”. Korkmaz (2009: 126) da ekin, iki ayrı ekin kaynaşmasıyla oluştuğu görüşüne katılır ve geçişli ve geçişsiz fiil kök ve gövdelerine gelerek “oldurma” ve “yaptırma” bildiren geçişli fiiller türettiğini belirtir.

Tekin (2003: 96), *bintür-* “bindirmek”, *kontur-* “kondurmak” ve *ur-tur-* “vurdurmak, hâkettirmek” gibi örnekler vererek /-DXr-/ ekinin ettirgen çatı eki olduğunu belirtir. Gabain (2007: 60), ekin fiillere *-tur-*, *-tür-* olarak, nadiren de *-dur-*, *-dür-* şeklinde eklendiğini belirtir ve *-t-*’ye göre daha belirgin bir yaptırma anlamı taşıdığını ifade eder. Ancak bazen yaptırma anlamı tespit etmenin imkânsız olduğunu söyler.

Banguoğlu (1990:275) *-DXr-* ekinin /-(X)t- ve /-(X)r- eklerinin üst üste gelmesiyle oluştuğunu söyler. Hacıeminoğlu (1984:37), Banguoğlu’nun bu görüşüne ek olarak *-DXr-* ekinin *art-/art-ur-* gibi bir fiilin heceleme sırasında *ar-tur-* şeklinde bölünmesi sonucunda teşekkül etmesinin mümkün olduğunu da ifade eder.

Karahanlı Türkçesinde yalnız yuvarlak ünlülü şekilleri bulunan /-DXr-/ ekini Ergin (2009: 212), Türkçede eskiden beri bulunan ve ettirgenlik ekleri içinde en işlek olanı olarak değerlendirir.

Korkmaz (2009: 126), iki ayrı ettirgenlik ekinin kaynaşmasıyla oluşan, ünlü ve ünsüz uyumlarına bağlı olarak sekiz biçime girebilen -Dir-/DUr- ekinin geçişli ve geçişsiz fiil kök ve gövdelerine gelerek “oldurma” ve “yaptırma” bildiren geçişli fiiller türettiğini belirtir. Bu ekle kurulan bazı fiillerde ettirgenlik işlevinden çok “olanak sağlama, sebep olma” gibi bir işlev kaymasının olduğunu, bir kısım fiillerde ise ek ettirgenlik işlevini kaybedip kökle kaynaşarak kalıplaşmış yeni anlamda fiiller oluşturduğunu ifade eder.

Banguoğlu (2011: 275), -dir- ekinin iki ettiren çatı ekinin, -it- ile -ür- eklerinin üst üste gelmesinden doğmuş bir birleşik olduğunu ve aksi sırayla da üst üste gelebileceğini (geçirtmek), fakat kaynaşmanın olmayacağını belirtir. Ek, ettiren anlatımı içinde *iradesizce sebep olmak* bildirebileceği gibi (çaldırmak, sezdirmek, küstürmek) yine ettiren anlatımı içinde *sözlük değeri* de (bildirmek, yıldırma, saydırmak) kazanabilir. *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lugâtî't-Türk'te* /-DXr-/ eki ile ilgili şu örneklerle rastlanmaktadır:

aç- “açmak” (Clauson, 1972: 18b)

açtur- “açtırmak” (Clauson, 1972: 21b9)

Ol kapug açturdı “O, kapının açılmasını **emretti[açtırdı]**.” (DLT 131)

aç- “açmak” geçişli fiili, /-DXr-/ eki ile açtur- “açtırmak” şeklini almış ve ettirgenliğin en sık görülen işlevlerinden biri olan birine bir şeyi zorla yaptırma anlamı kazanmıştır. Dolayısıyla ek ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

çök- “diz çökmek, çökmek” (Clauson, 1972: 413b)

çök-tür- < çök-tür- “diz çöktürmek, çöktürmek” (Clauson, 1972: 414b)

ol anıg tewesin çöktürdi “O, onun devesini **çöktürdü**.” (DLT 242)

ol kümüz altundun çöktürdi “O, gümüşün eriyip dibe **çökmesini sağlayarak** altını gümüşten arındırdı.” (DLT 242)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı çök- “çökmek” fiili /-DXr-/ eki ile çöktür- “çöktürmek” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş, cüm-

leye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

kel- “*gelmek*” (Clauson, 1972: 715b)

keldür- ~ keltür- < kel-dür- “*getirmek*” (Clauson, 1972: 716b)

kalı barsa iltür bu keldürmişin “*Eğer giderse, bu getirdiklerini de beraber götürür.*” (KB 3081)

ol maña at keltürdi “*O, bana bir at getirtti.*” (DLT 302)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı *kel-* “*gelmek*” fiili; /-DXr-/ eki ile *keltür-* “*getirmek*” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur. Kelime aynı zamanda yeni bir anlam da kazanmıştır.

kül- “*gülmek*” (Clauson, 1972: 715b)

küldür- < kül-dür- “*güldürmek*” (Clauson, 1972: 717a)

ara küldürür kör ara yığlatur “*Bazen güldürür, fakat bazen de ağlatır.*” (KB 3595)

ol meni kültürdi “*O, beni güldürdü.*” (DLT 333)

/-DXr-/ eki, yapan özneli ve nesne alamayan *kül-* “*gülmek*” fiiline ulanarak, geçişsiz-etken çatıdaki özneyi eyleme konu olan *nesne* şekline, geçişli-kılış fiil tabanındaki özneyi de *aracı eyleyene* dönüştürmüştür. Cümleye “*gölmesini sağlama*” anlamı kazandırılmıştır. *kül-* “*gülmek*” eylemi, ettirgenlik eki vasıtasıyla “*yaptırma/ettirme*” bildirir duruma gelmiştir. Ettirgenlik ekiyle cümleye bir *yaptıran özne* eklenmiş ve *yapan özne* cümlede *nesne* görünümünü almıştır.

muñ → (**buñ**) “*keder, üzüntü*” (Clauson, 1972: 347a)

muñad- → (**buñad-**) “*kederlenmek, sıkıntılı olmak, endişeli olmak*” (Clauson, 1972: 350a)

muñadtur- < muñ+ad-tur- “*kederlendirmek, endişelendirmek, sıkıntı vermek*” (Clauson, 1972: 768ba)

muñadturduñ emdi ağu kıldıñ aş “*beni kederlendirdin, aşımı şimdi bana zehir ettin*” (KB 3995)

Geçişsiz *muñad-* “*kederlenmek*” fiili; /-DXr-/ eki ile *muñadtur-* “*kederlendirmek*” şeklinde geçişli fiile dönüştürülmüş ve cümleye ey-

lemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

sev- “*sevmek, beğenmek*” (Clauson, 1972: 784b)

sevin- “*sevinmek, neşelenmek*” (Clauson, 1972: 790b)

sevintür- < sev-in-dür- “*sevindirmek, mutlu etmek*” (Clauson, 1972: 791a)

begin ked sevindürse tapnur kulu “*Hizmet eden kul, beyini çok sevindirirse...*” (KB 845)

Geçişsiz **sevin-** “*sevinmek*” fiili; /-DXr-/ eki ile **sevintür-** “*sevindirmek*” şeklinde geçişli fiile dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

tuğ- “*doğmak*” (Clauson, 1972: 465a)

tuğtur- < tuğ-tur- “*doğurmak*” (Clauson, 1972: 472a)

tenri ogul tuğturdı “*Tanrı çocuk doğurttu.*” Kaplam [bir kavramın kapsamına giren öğelerin tümü] söz konusu olduğu için hayvanların doğurması da bu sözcükle anlatılır. (DLT 589)

/-DXr-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (*tuğ-* “*doğmak*”) geçişli-kılış fiiline (*tuğ-tur-* “*doğur(t)mak*”) dönüştürmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

yé- “*yemek*” (Clauson, 1972: 869b)

yétür- < yé-tür- “*yedirmek*” (Clauson, 1972: 892b)

üle neñ kişike yitür hem içür “*Malını insanara dağıt, yedir ve içir.*” (KB 3726)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı **yé-** “*yemek*” fiili; /-DXr-/ eki ile **yétür-** “*yedirmek*” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur. Kelime aynı zamanda yeni bir anlam da kazanmıştır.

3.3. /-gUr-/ Eki

Ergin (2009: 214), /-gUr-/ ekini Eski Türkçede işlek olarak kullanılan ettirgenlik eklerinden biri olarak tanımlar. Eski Anadolu Türkçesin-

de de *turgur-* “durdurmak”, *dirgür-* “diriltmek” gibi birkaç örnekte *-gUr-* eki ile karşılaşıldığını ifade eder. Gabain (2007: 59), *tirgür-* “diriltmek”, *azgur-* “azdırmak” gibi örnekler vererek ekin bir yaptırma eki olduğunu belirtir. Tekin (2003: 994), *-gUr-* ekini eylemden eylem türeten ekler başlığı altında değerlendirerek ekin ettirgen çatılar türettiğini ifade eder ve *odgur-* “uyandırmak”, *tirgür-* “diriltmek, canlandırmak” gibi örnekler yer verir. Hacıeminoğlu (2008: 134), fiilden isim yapan *-g-* eki üzerine önce isimden fiil yapma eki *-ı-/*, *-i-/*, *-u-/*, *-ü-/*; sonra da *-r-/* fiil yapma eklerinin gelmesiyle kurulan *-gUr-* ekinin asıl işlevinin ettirgen fiiller teşkil etmek olduğunu belirterek şu örnekleri verir: *ergür-* “eritmek”, *sızgur-* “sızdırmak”, *turgur-* “durdurmak”. Görüldüğü üzere, yapılan araştırmalarda *-gUr-* eki ile ilgili verilen örneklerin tamamında ekin geçişsiz fiillere eklendiğini görmekteyiz. Ancak araştırmacılar ittifakla ekin ettirgen fiiller türettiğini belirtmektedir. Bu ekle cümleye bir gramatikal özne eklenmekte ve yapan özne içe yerleşik özne görünümü almakta ve cümlede nesne görevini üstlenmektedir. Cümlede belirtilen eylem öznenin “aracılığıyla, sayesinde olma” anlamı kazanmakta, *yaptırma/ettirme* bildirmektedir. Şu örnekler konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

Otobüs durdu. → Ben otobüsü durdurdum. (durduran: *ben*; duran *otobüs*)

Ali odun kırdı. → Ben Ali’ye odunları kırdırdım. (kırdıran: *ben*; kıran: *Ali*; kırılan: *odunlar*)

Birinci cümlede özne olan kelime (otobüs), eylem ettirgenlik ekini aldıktan sonra nesneye dönüşmüştür. Cümleye ettirgenlik ekiyle bir aracı eyleyen katılmıştır. İkinci cümlede de ettirgenlik ekiyle cümleye bir aracı eyleyen katılmıştır. Cümlelerin *yaptırma/ettirme* bildirmesi bakımından bir farkı yoktur. Ancak *aracı olma/zorla yaptırma* gibi ince bir anlam farkından söz edilebilir. Aynı zamanda ikinci cümlede eylemin ettirgenlik ekini alması nesnede bir değişikliğe sebep olmamış geçişliliğin derecesini arttırmamıştır. Buradan da ettirgenliğin nesnesine göre çatıların içinde değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır (Kara, 2016: 1210). *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lugâti’t-Türk*’te *-gUr-* eki ile ilgili şu örnekler rastlanmaktadır:

ar- “*yorulmak, bitkin olmak*” (Clauson, 1972: 193a)

argür- < ar-gür- “*yormak, zayıflatmak*” (Arat, 2008: 1099)

bu kün arğurayın yetildi ödi “Artık vakti geldi, bugün onu **zayıflatmalırım**.” (KB 5705)

ol atın arğurdı “O, atını yordu” (DLT 148)

/-gUr-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (ar- “yorulmak, bitkin olmak”) geçişli-kılış fiiline (arğur- “zayıflatmak”) dönüştürmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

sız- “erimek” (Clauson, 1972: 861a)

sızğur- < sız-ğur- “eritmek, mec. zayıflatmak” (Arat, 2008: 1229)

ķayusı yemez aş özin sızğurur “Biri yemek yemez, kendini **zayıflatır**.” (KB 6158)

er yag sızğurdı “Adam yağı **eritti**.” (DLT 493)

Geçişsiz-oluş fiili olan sız- “erimek” /-gUr-/ eki ile geçişli-kılış fiili olan sız-ğur- “eritmek” fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

***tir-** “yaşamak” (Clauson, 1972: 529b)

tirğur- < *tir-ğur- “canlandırmak, yaşatmak” (Clauson, 1972: 545b)

ķanı ol ölüğ tirğürügli ķişı “Ölüleri **diriltten** insan nerede.” (KB 4717)

tenrı ölüğ tirğürdi “Allah ölüyü **diriltti**.” (DLT 570)

/-gUr-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (*tir- “yaşamak”) geçişli-kılış fiiline (*tir-ğur- “canlandırmak, yaşatmak”) dönüştürmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

yat- “yatmak, uyumak” (Clauson, 1972: 884a)

yatğur- < yat-ğur- “yatırmak, uyutmak” (Clauson, 1972: 888b)

bu ķadğı mini evde yatğurmadı “Bu düşünceyle ben evde **duramadım** (Bu kaygı beni evde **yatırmadı**).” (KB 3331)

ol anı yatğurdı “O, onun yere uzanmasına izin verdi ve onu **uyuttu**.”

Yapan özneli ve nesne alamayan yat- “yatmak, uyumak” fiili /-gUr-/ eki ile geçişsiz-etken çatıdaki özneyi eyleme konu olan nesne şekli-

ne, geçişli-kılış fiil tabanındaki özneyi de *aracı eyleyene* dönüştürmüş ve ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

3.4. /-(X)t-/ Eki

Eski Türkçe döneminden itibaren aktif olarak kullanılan bir ettirgenlik ekidir. /-(X)t-/ eki geçişli ve geçişsiz fiil kök ve gövdelerine gelerek *yaptırma/ettirme* bildiren fiiller türetir. Gabain (2007: 60), nadiren bağlama ünlüsü alan ekin yaptırma bildirmesinin yanı sıra edilgenlik de bildirdiğini, *okıt-* “okutmak”, *säwit-* “sevilmek” gibi örnekler vererek açıklar. Tekin (2003: 95), ekin ettirgen çatı eki olduğunu belirterek şu örnekleri verir: *akıt-* “akın ettirmek”, *bitit-* “yazdırmak”, *yüzüt-* “yüzdürmek”. Hacıeminoğlu (2008: 144-145), /-(X)t-/ ekinin Eski Türkçe döneminden beri yaygın olarak kullanılan bir ek olduğunu ve geçişli fiilleri ettirgen, geçişsiz fiilleri de geçişli duruma getirdiğini belirtir. Bu ek de tek ünsüzden ibaret olan diğer ekler gibi, ünsüzle biten tabanlara yardımcı ünlüyle, *-l-* / *-n-* / *-r-* gibi ünsüzlerden sonra doğrudan doğruya bağlandığı görülmektedir. Hacıeminoğlu konuyla ilgili şu örnekleri vermektedir: *bedüt-* “büyütmek”, *bitit-* “yazdırmak”. Korkmaz (2009: 134), *-t-* eki, ünlü ile ya da akıcı veya patlayıcı ünsüzlerden biriyle biten geçişli ve geçişsiz fiil kök ve gövdelerine gelerek ettirgenlik fiilleri kuran işlek bir çatı eki olduğunu ve bazı fiillerde yerini *-(l)r-* / *-(U)r* ettirgenlik ekiyle birleşerek oluşturduğu *-Dir-* / *-DUr-* ekine bıraktığını belirtir. Ergin (2009: 211), /-(X)t-/ ekinin Türkçede eskiden beri işlek olarak kullanılan ettirgenlik eklerinden biri olduğunu ifade eder. *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lugâti't-Türk'te* /-(X)t-/ eki ile ilgili şu örneklerle rastlanmaktadır:

açı- “acımak, ekşimek” (Clauson, 1972: 20b)

açıt- < açı-t- “acıtmak, ekşitmek” (Clauson, 1972: 21a)

sözün sökse yalnız açıtılsa tilin “İnsan sözüyle söver ve diliyle **acıtırsa**.” (KB 2579)

ol sirke açıtı “O, sirkeyi **ekşitti**.” (DLT 130)

Geçişsiz-oluş fiili olan *açı-* “acımak, ekşimek”, /-(X)t-/ eki ile geçişli-kılış fiili olan *açı-t-* “acıtmak, ekşitmek” fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

ağrı- “ağrımak” (Clauson, 1972: 91a)

ağrıt- < ağrı-t- “ağrıtmak” (Clauson, 1972: 92a)

tüpi yıl turur söz köñül ağrıtur “Söz her şeyi alt üst eden bir rüzgârdır, kalbi **sızlatır**.” (KB 4302)

ol anı ağrıttı “O, onu **yaraladı**.” (DLT 136)

Nesne alamayan *ağrı-* “ağrımak” fiili /-(X)t-/ eki ile *ağrı-* “ağrıtmak” şeklini alarak geçişsiz-etken çatıdaki özneyi eyleme konu olan *nesne* şekline, geçişli-kılış fiil tabanındaki özneyi de *aracı eyleyene* dönüştürmüş ve ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

arı- “temiz olmak, saf olmak” (Clauson, 1972: 198a)

arıt- < arı-t- “arıtmak, temizlemek” (Clauson, 1972: 207b)

köñül dil arıttı arıldı özün “Gönlünü ve dilini **arıttın**, kendin de arındın.” (KB 5128)

ol tarı arıttı “O, buğdayı **ayıkladı**.” (DLT 149)

Geçişsiz-oluş fiili olan *arı-* “temiz olmak, saf olmak”, /-(X)t-/ eki ile geçişli-kılış fiili olan *arıt-* “arıtmak” fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

***avı-** “teselli olmak” (Clauson, 1972: 7a)

avıt- < avı-t- “teselli etmek, avutmak” (Clauson, 1972: 7a)

negü ol igin kör me köñlin avıt “Hastalığına bak, nasıldır, onu **teselli et**.” (KB 6282)

/-(X)t-/ eki ile cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

az- “yoldan çıkmak, yolunu kaybetmek” (Clauson, 1972: 279a)

azıt- < az-ıt- “yoldan çıkarmak, saptırmak, şaşırtmak” (Clauson, 1972: 281b)

bu iki azıtur tapuğcı kuluğ “Bu ikisi ibadet etmek isteyen kulu yolundan **şaşırtır**.” (KB 3344)

ol anar yol azıttı “O, ona yolunu **şaşırttı** (yolunu kaybettirdi).” (DLT 164)

/-(X)t-/ eki ile *az-* “yoldan çıkmak, yolunu kaybetmek” fiili, *az-ıt-* “yoldan çıkarmak, saptırmak, şaşırtmak” şeklini almış, cümleye eylemin

gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

bayu- “*zengin olmak, zenginleşmek*” (Clauson, 1972: 384b)

bayut- < bayu-t- “*zenginleştirmek*” (Clauson, 1972: 385a)

bayutğıl çığay kıлмаğıl neñsizin “*Zenginleştir, asla yoksul ve malsız bırakma.*” (KB 3757)

tenrı meni bayuttı “*Tanrı beni zenginleştirdi.*” (DLT 178)

Nesne alamayan *bayu-* “*zenginleşmek*” fiili /-(X)t-/ eki ile *bayut-* “*zenginleştirmek*” şeklini alarak geçişsiz-etken çatıdaki özneyi eyleme konu olan *nesne* şekline, geçişli-kılış fiil tabanındaki özneyi de *aracı eyle-yene* dönüştürmüş ve ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

bedü- “*büyümek*” (Arat, 2008: 1114)

bedüt- < bedü-t- “*büyütmek*” (Clauson, 1972: 300b)

urup alsa birse bedütse küsin “*Vurup almalı, vermeli ve böylece şöhre-tini büyütmeli.*” (KB 2279)

ol oğlanıñ bedütti “*O, çocuğu büyüttü ve yetiştirdi.*” (DLT 179)

Tek eyleyenli *bedü-* “*büyümek*” fiili /-(X)t-/ ekini alarak *bedü-t-* “*büyütmek*” şeklinde kılış fiiline dönüştürülmüş ve bu gerçekleşirken ihtiyaç duyulan öge sayısı ikiye çıkarılmıştır. Birinci eyleyen ‘özne’, ikinci eyleyen ‘nesne’ konumundadır. Eylemin gerçekleşmesini sağlayan özne aracı eyleyen olmuştur ve dolayısıyla ek ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

emge- “*eziyet çekmek*” (Clauson, 1972: 159b)

emget- < emge-t- “*eziyet çektirmek*” (Clauson, 1972: 159b)

mini emgetür til idi ök telim “*Dilim bana pek çok eziyet çektiriyor.*” (KB 2183)

ol anı emgetti “*O, onu yordu, usandırdı.*” (DLT 256)

Nesne alamayan *emge-* “*eziyet çekmek*” fiili /-(X)t-/ eki ile *emget-* “*eziyet çektirmek*” şeklini alarak geçişsiz-etken çatıdaki özneyi eyleme konu olan *nesne* şekline, geçişli-kılış fiil tabanındaki özneyi de *aracı eyle-yene* dönüştürmüş ve ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

isi- “*sıcak olmak, ısınmak*” (Clauson, 1972: 241b)

ısit- < isi-t- “ısıtmak” (Clauson, 1972: 243a)

budunuğ isitti taşığ hem içiğ “İçten ve dıştan halkı kendisine ısındırdı.” (KB 1696)

ol mün isitti “O, çorbayı ısıttı.” Demir ya da başka bir şeyi ısıtmayı anlatmak için de bu sözcük kullanılır. (DLT 293)

Kâşgarlı Mahmud’un verdiği diğer örnekte ise fiilin çatısının dönüşlü olduğu görülmektedir: er isitti “Adam ateşlendi.”

/-(X)t-/ eki, geçişsiz-oluş fiilini (isi- “ısınmak”) geçişli-kılış fiiline (isit- “ısıtmak”) dönüştürmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir özne ilave edilmiştir. Dolayısıyla ek, ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

oķı- “çağırma” (Clauson, 1972: 79a)

oķıt- < oķı-t- “çağirtmak” (Clauson, 1972: 81b)

uķuşluğ kim erse oķıttı anı “Akıllı kim varsa, yanına çağırttı.” (KB 1696)

ol bitig oķıtsadı “O, kitabın okunmuş olmasını istedi.” Biri başka birini çağırma istediğinde de bu sözcük kullanılır. [oķuttu/çağırttı] (DLT 359)

oķı- “çağırma” geçişli fiili, /-(X)t-/ eki ile oķıt- “çağirtmak” şeklini almış ve ettirgenliğin en sık görülen işlevlerinden biri olan birine bir şeyi zorla yaptırma anlamı kazanmıştır. Dolayısıyla ek ettirgenlik işlevinde kullanılmıştır.

yıra- “uzaklaşmak” (Arat, 2008: 1277)

yırat- < yıra-t- “uzaklaştırmak” (Arat, 2008: 1277)

yıratır erenig tili il buşı “Kötü dilli ve hiddetlilerse insanları kendinden uzaklaştırır.” (KB 2295)

ol anı yıratdı “O, onu uzağa yolladı [uzaklaştırdı].” (DLT 694)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı yıra- “uzaklaşmak” fiili; /-(X)t-/ eki ile yırat- “uzaklaştırmak” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

3.5. /-(X)z-/ Eki

Gabain (2007: 61), /-(X)z-/ ekinin çok sık kullanılmayan bir yaptırma eki olduğunu ifade eder ve *tutuz-* “tutturmak, teslim etmek”, *utuz-* “yenilmek, üttürmek”, *tütüz-* “tüttürmek” örneklerini verir. Tekin (2003: 96), ekin ettirgen çatı eki olduğunu belirterek, Gabain’den farklı olarak *uduz-* “sevketmek, önderlik etmek” örneğini verir. Hacıeminoğlu (2008: 147), Karahanlı Türkçesinde az kullanılan /-(X)z-/ ekinin bazen ettirgen, bazen de sadece geçişli fiiller teşkil ettiğini belirtmektedir. Ergin (2009: 214) ve Korkmaz (2009: 136) da ekin daha çok Eski Türkçede kullanılan, çok işlek olmayan bir ettirgenlik eki olduğunu ifade eder. Günümüzde *emzir-*, *utuz-* gibi örneklerde varlığını sürdüren ekin ettirgenlik işlevini yitirdiği söylenebilir. *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lugâti’t-Türk*’te /-(X)z-/ eki ile ilgili şu örneklerle rastlanmaktadır:

em- “*emmek*” (Clauson, 1972: 155b)

emüz- < em-ü-z- “*emzirmek, emdirmek*” (Clauson, 1972: 165a)

urağut oğlın süt emüzdi “*Kadın oğluna süt emzirdi.*” (DLT 258)

Hareket bildiren geçişsiz-etken çatılı *em-* “*emmek*” fiili; /-(X)z-/ eki ile *emüz-* “*emzirmek, emdirmek*” şeklinde geçişli-kılış fiiline dönüştürülmüş ve cümleye eylemin gerçekleşmesini sağlayan, yeni bir özne ilave edilerek fiil ettirgen çatıya konmuştur.

tam- “*damlamak*” (Clauson, 1972: 503a)

tamuz- < tam-u-z- “*damlatmak*” (Clauson, 1972: 510a)

kılıç kan tamuzsa begi il alır “*Kılıç kan damlatırsa memleket alır.*” (KB 2715)

ol suw tamuzdı “*O, suyun damlamasına izin verdi.*” (DLT 527)

tam- “*damlamak*” geçişsiz fiili, /-(X)z-/ çatı ekini alarak “*damlatmak*” anlamını kazanmıştır. Ek ettirgenlik işlevinde kullanılmaktadır.

Sonuç

Karahanlı Türkçesinde “/-(X)r/ ~ /-Ar-/ , /-DXr-/ , /-gUr-/ , /-(X)t-/ , /-(X)z-/” ekleri ettirgen çatı eki olarak kullanılmıştır. Bu ekler cümlede özne-yüklem ilişkisini düzenleyerek söz diziminde etkin bir rol üstlenirler. Çatı eklerinin cümlede gramer görevi üstlenerek söz dizimiyle ilişkili olması onları çekim eklerine yaklaştırır. Ancak fiile ekleniş sırasının değişebilmesi, aynı tür eklerin araya herhangi bir morfem almadan üst

üste gelebilmesi, kendilerinden sonra fiilden isim yapan eklerin gelebilmesi ve eklendiği fiilin kökünde anlam değişikliğine yol açması gibi sebepler, çatı eklerinin *yapım eki* olarak değerlendirilmesini gerektirir. Dolayısıyla çatı ekleri; fiilden fiil yapan ekler kısmında değerlendirilirken ilgili eklerin dönüşlü, işteş, ettirgen gibi fonksiyonları belirtilmelidir.

Geçişsiz fiiller, ilgili çatı eklerini alarak geçişli fiil hâlini aldığında *yapan özne* ‘nesne’ görünümünde, *yaptıran özne* ‘gramatikal özne’ görünümünde cümlede yer alır. Eylemin ilgili çatı eklerinden birini almasıyla cümleye bir yaptıran/eyleyen katılır ve cümlenin öge sayısı arttırılır. Bu ekler; ister geçişli fiillere ister geçişsiz fiillere getirilsin, cümlede aynı görevi üstlenerek cümleye bir *yaptıran özne* yani ‘gramatikal özne’ katılmasını sağlar. Geçişsiz fiiller çatı eklerini alarak geçişli duruma geldiğinde, *ettirgen* olarak adlandırılan çatıyla “*yaptırma/ettirme*” anlamı bildirilmesi bakımından herhangi bir anlam ayrılığı göstermemektedir. Dolayısıyla “*oldurgan çatı*” olarak ayrı bir adlandırmaya gerek olmadığını, “*ettirgen çatı*” adlandırmasının geçişli ve geçişsiz fiillerden ilgili çatı ekleriyle kurulan bütün çatıları adlandırmada yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

Fiilden fiil yapma eklerinin özne-yüklem ilişkisini düzenleme işlevinin yanı sıra *pekiştirme* ve *tekerrür* işlevinin de olduğu bilinmektedir. Karahanlı Türkçesinde *l-(X)r-/*, *l-(X)t-/*, *l-DXr-/*, *l-(X)z-/* eklerini aldığı hâlde anlamında herhangi bir değişik olmadığı görülen *ay-* “söylemek” → *ayt-* “söylemek” (muḥar menzetü aytur emdi bilig “*Bilgili işte buna benzer bir söz söylemiştir.*” KB 2466), *iv-* “acele etmek” → *ivit-* “acele etmek” (açığ birgü erse ivit terk tegür “*İhsanda bulunurken acele et ve çabuk ver.*” KB 5218), *yüd-* “yüklemek, yüklenmek” → *yüdür-* “yüklemek” (emanet yüdürdi bayat boynuna “*Tanrı senin boynuna emanet yüklemiştir.*” KB 5360), *kön-* “yola çıkmak” → *köndür-* “yola çıkmak” (ayur köndüreyin tapuğka yolum “*Onun hizmetine doğru yola çıkayım.*” dedi.” KB 474), *tut-* “tutmak” → *tutuz-* “emanet etmek” (bayatka tutuzdum sini men katığ “*Seni tamamen Tanrı’ya emanet ettim.*” KB 1275) gibi örneklerin varlığı kökteki anlam aşınmasını giderme, pekiştirme işlevlerinin eklerin aslî işlevi olduğu kanısını güçlendirmektedir.

Kaynaklar

- Atabay, N. vd. (2003). *Sözcük Türleri*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Boz, E. (2012). *Türkiye Türkçesi Biçimsel ve Anlamsal İşlevli Biçimbilgisi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Börekçi, M. (2004). Türkçe Öğretimi Bakımından Çatı Kavramı. *V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı*, 487-500, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Daşdemir, M. (2015). *Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal-İşlevsel Söz Dizimi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Delice, H. İ. (2009). Oldurgan Çatı İşlev Açısından Nasıl Tanımlanmalıdır?. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 33 (1), 107-120.
- Delice, H. İ. (2012). *Sözcük Türleri*. Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Demircan, Ö. (2003). *Türk Dilinde Çatı*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Demirci, Ü. Ö. (2010). *Eski Türkçe'de Fiiller*. İstanbul: İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi.
- Eker, S. (2002). *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2020). *Kutadgu Bilig Grameri Fiil*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, M. (2009). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gabain, A. V. (2007). *Eski Türkçenin Grameri*. (Çev. Mehmet Akalın), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, G. (2011). Çatı Ekleri Üzerinde Kullanılabilen Ekler. *Türk Gramerinin Sorunları*, 315-335, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (1991). *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (2008). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hatiboğlu, V. (1978). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Kara, F. (2016). Oldurganlık ve Ettirgenlik Çatı Eklerinin İşlevleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5 (3), 1204-1215.

- Korkmaz, Z. (1992). *Grammer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- König, G. (1983). Türkçede Çatı. *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı, 111-126.
- Lübimov, K. (1963), Çağdaş Türkiye Türkçesinde Çatı Kategorisi ve Çatı Ekleriyle Türetilen Fiiller. *Türk Dili*, 13 (147), 150-155.
- Mahmûd el-Kâşgarî (2007). *Divânü Lugâtî't-Türk*. (Çev. Serap Tuba Yurtsever & Seçkin Erdi), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kitap Matbaası.
- Tekin, T. (2013). *İrk Bitig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Vural, H. & Böler, T. (2012). *Ses ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yıldız, M. (2014). *Eski Türkçede İşlevsel Bağlamda Çatı Ekleri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Yusuf Has Hacib (2008). *Kutadgu Bilig*. (Çev. Reşid Rahmeti Arat), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yücel, B. (2011). Türkiye Türkçesinde Fiil Çatıları/Tartışma. *Türk Gramerinin Sorunları*, 268-369, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- URL-1: “çatı”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 21.05.2021)

Dünya nüfusunun yaklaşık %70'ini barındıran Avrasya; Avrupa ve Asya kıtalarından müteşekkil, büyük bir potansiyeli içinde barındıran coğrafi bir bölgedir. Von Humbolt, bu terimi 1849'da icat ettiğinde, Avrasya'yı bir "siyasi coğrafya" ekseninde tanımlamıştır ve bu terimin bağlamında Asya ile Avrupa'yı yaklaştırma perspektifi bulunmaktadır. Kadim felsefelerin, kültürlerin ve dinlerin anavatanı olan bu coğrafya, dünya tarihi ve politikasında jeostratejik bir rol oynamıştır. Dahası Avrasya, gelecekte küresel başat politikaları etkileme potansiyeline sahiptir.

Elinizdeki bu kitap, Avrasya'yı odaklayan veya bir yönüyle bu coğrafya ile ilişkili çalışmaları bir araya getirmeyi amaçlayan bir çabanın ürünüdür. Bu kitap ile; tarihi, coğrafi, kültürel, sosyal, etnik, politik, stratejik ve ekolojik özellikleri ile dünden bugüne odak merkezlerden biri olan Avrasya ile ilgili çalışmaları sizlerle buluşturmayı hedefledik. Türkiye'de Avrasya çalışmalarının hem tarihinin çok da eskilere uzanmaması hem de sayıca az olması nedeniyle bu kitap çalışması bizce daha anlamlı hale gelmiştir.



paradigma akademi
Basın Yayın Dağıtım

