



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜK

MÜZEYYEN SAĞLAM GÜMÜŞ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ŞERİFE SEHER EROL ÇALIŞKAN

BARTIN-2023



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜK

DOKTORA TEZİ

MÜZEYYEN SAĞLAM GÜMÜŞ

BARTIN-2023

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN danışmanlığında hazırlamış olduğum “TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜK” başlıklı doktora tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

03.08.2023

Müzeyyen SAĞLAM GÜMÜŞ

ÖN SÖZ

“Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük” isimli bu çalışmanın oluşmasında ve tamamlanmasında emeği geçen çok sayıda insan oldu. Öncelikle hem akademik hem de manevî anlamda benden desteklerini ve tavsiyelerini esirgemeyen; yola çıkmamı ve yolda olmamı sağlayan çok kıymetli tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN’a anlayışından dolayı teşekkür ederim.

Yüksek Lisans sürecimde İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesinde verdiği derslerle Türk Halk Edebiyatına ve Türk Halk Bilimine karşı ilgimin ve sevgimin giderek artmasını sağlayan ve öğrencisi olmaktan gurur duyduğum değerli Hocam Sayın Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmanın tamamlanmasında en az tez danışmanım kadar emek sarf eden, vazgeçmeye çok yaklaştığım anlarda beni motive eden ve akademik birikimlerinden sonuna kadar istifade ettiğim değerli Hocalarım Sayın Doç. Dr. Macit BALIK’a ve Sayın Doç. Dr. Haluk ÖNER’e minnet borçluyum. Uzun bir zaman aralığını kapsayan doktora tez çalışmamda jüri üyeliğimi yapan ve bu süreci daha çekilir kılan Sayın Doç. Dr. Berna FİLDİŞ’e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Doktora tez savunma jürisine katılmayı kabul ederek savunma sınavımı şerefliendiren Sayın Doç. Dr. Mehmet ALPTEKİN’e ve Sayın Doç. Dr. Turgay KABAK’a teşekkürlerimi sunarım.

Yüksek lisans tezimi yazıp savunduğum geçmiş güzel günlerden, doktora tezimi tamamladığım bu zor ve çetrefilli süreci tamamlayıncaya kadar benden desteğini esirgemeyen sevgili eşim Fatih GÜMÜŞ’e hem özür hem de büyük bir teşekkür borçluyum. Aileme ayırmam gereken zamanın büyük bir bölümünü bu tezi tamamlamakla geçirdim. Bu nedenle birlikte geçireceğimiz zamanlardan çaldığım için çok üzgünüm. Ancak tüm bunlara rağmen beni beklediği ve bana inandığı için eşime müteşekkirim.

Müzeyyen SAĞLAM GÜMÜŞ

ÖZET

Doktora Tezi

TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜK

Müzeyyen SAĞLAM GÜMÜŞ

Bartın Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN

Bartın-2023, sayfa: 353

“Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük” adını taşıyan bu çalışmanın amacı, bugün çok geniş bir coğrafyaya yayılan ve değişik zaman aralıklarında kurulmuş Türk devletlerinin, özerk yapıların ve diğer devletler bünyesinde varlığını sürdürmekte olan grupların efsanelerinde geçen kötülük motifini temelde halk bilimi çerçevesinde ancak bilim tarihi, dinler tarihi, felsefe, İslâm tarihi, sosyoloji, tarih ve teoloji gibi disiplinlerden de yararlanarak incelemektir.

Tarih boyunca kötülük ve Tanrı ilişkisi hem felsefenin hem de teolojinin temel meselelerinden biri olmuştur. Özellikle Antik Çağ’dan 18. yüzyıla yani Aydınlanma Çağı’na kadar kötülük sadece din ve Tanrı’yla ilgili bir mesele gibi algılanmıştır. Tanrı, uzunca bir süre felsefeciler ve teologlar tarafından kötülük karşısında teodiseler yardımıyla aklanmaya çalışılmıştır. Ancak 18. yüzyılda bilimsel düşüncenin ve pozitivizmin gelişmesiyle kötülük problemini sadece Tanrı ve din ekseninde incelemenin yetersiz olduğunun farkına varılmış ve bu mesele disiplinlerarası bir yaklaşımla yeniden ele alınmıştır. 1755 yılında meydana gelen Lizbon Depremi’nde dinî bir tören için bir araya gelen birçok masum insanın hayatını kaybetmesiyle Tanrı ve kötülük ilişkisi farklı perspektiflerden sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle Immanuel Kant’tan sonra kötülük problemi artık sadece Tanrı’yla değil insanla da ilişkilendirilmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise insanın insana yaptığı en büyük kötülük olarak tasvir edilen Yahudi Soykırımı insanın kötülükle olan ilişkisini ön plana taşımıştır.

Görüldüğü üzere İlk Çağ'dan bu yana kötülük durmaksızın insan hayatını etkilemeye devam etmektedir. Bu etki sadece insanın günlük hayatında görülmemekte sanatın ve edebiyatın gelişmesinde de tetikleyici bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin insanlığa dair ilk bilgileri edindiğimiz mitlerin ana teması genellikle kötülüktür. Sözlü edebiyat dönemi örneklerinden olan mitler zamanla yerini efsanelere bırakmıştır. Bu çalışmanın konusunu da bugün yaklaşık iki yüz milyonluk bir nüfusla dünyanın dört bir yanına dağılan Türklerin efsaneleri oluşturmaktadır. Bu efsaneler; Türk dünyasının sacayaklarını oluşturan yedi bağımsız Türk devletine (Türkiye, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan) ve özerk, yarı özerk, muhtar cumhuriyetlerde yaşayan Türk topluluklarına aittir. Çalışma boyunca Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı, ortaya çıkışı, sonuçları ve ortadan kaldırılması disiplinlerarası bir yaklaşımla incelenmiştir.

Bu çalışmada Türk dünyası efsaneleri, kötülük motifi ekseninde incelenirken Antik Çağ'dan günümüze kötü, kötülük, kötülük–Tanrı ve kötülük–insan ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur. İslâmiyet öncesi ve sonrasında kötülük problemine olan yaklaşım farklılıklarının Türk kültürüne ve efsane metinlerine nasıl yansıdığı değerlendirilmiştir. Türk dünyasını içine alan devletlerden ve topluluklardan seçilen ve temsil değeri yüksek olan efsane metinleri kötülük türlerine (ahlakî kötülük, metafizik kötülük ve doğal/fizikî kötülük) göre sınıflandırılmış ve bu efsaneler içerisinde kötülüğün nasıl işlendiği analiz edilerek sonuca varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Efsane, felsefe, kötülük motifi, Tanrı, teoloji, Türk dünyası

Bilim Alan Kodu: 310003

ABSTRACT

Ph. D. Thesis

EVIL in the LEGENDS of TURKISH WORLD

Müzeyyen SAĞLAM GÜMÜŞ

Bartın University

Graduate School

Department of Turkish Language and Literature

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN

Bartın-2023, pp: 353

The aim of this study, titled "Evil in the Legends of Turkish World" is to examine the motif of evil in the legends of Turkish states, autonomous structures and groups that continue to exist within other states, spread over a wide geography and established at different time periods. The motif of evil in the legends of the Turkish world has been examined basically within the framework of folklore. However, other disciplines such as history of science, history of religions, philosophy, Islamic history, sociology, history and theology were also used.

Throughout history, the relationship between evil and God has been one of the fundamental issues of both philosophy and theology. Especially from the Ancient Age to the 18th century, that is, the Age of Enlightenment, evil was perceived as an issue related only to religion and God. For a long time, philosophers and theologians have tried to justify God against evil with the help of theodicies. However, with the development of scientific thought and positivism in the 18th century, it was realized that examining the problem of evil only on the axis of God and religion was insufficient, and this issue was reconsidered with an interdisciplinary approach. When many innocent people gathered for a religious ceremony lost their lives in the Lisbon Earthquake in 1755, the relationship between God and evil began to be questioned from different perspectives. Especially after Immanuel Kant, the

problem of evil is now associated not only with God but also with humans. In the 20th century, the Holocaust, which was depicted as the greatest evil inflicted on humanity, brought man's relationship with evil to the fore. As can be seen, evil has been continuously affecting human life since the Ancient Ages. This effect is not only seen in people's daily lives, but also appears as a triggering force in the development of art and literature. For example, the main theme of the myths from which we get our first information about humanity is usually evil. Myths, which are examples of the oral literature period, have been replaced by legends over time. The subject of this study is the legends of the Turks, who are scattered all over the world with a population of approximately two hundred million. These legends; it belongs to the seven independent Turkish states that form the pillars of the Turkish world (Turkey, Turkish Republic of Northern Cyprus, Azerbaijan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkmenistan) and the Turkish communities living in autonomous, semi-autonomous, autonomous republics. Throughout the study, the source, emergence, consequences and elimination of evil in the legends of the Turkish world were examined with an interdisciplinary approach.

In this study, while the legends of the Turkish world are examined on the axis of evil motif, evil, evil, evil-God and evil-human relations from ancient times to the present are taken into consideration. It was evaluated how the differences in approach to the problem of evil before and after Islam were reflected in Turkish culture and legendary texts. Legendary texts with high representative value, selected from the states and communities of the Turkish world, were classified according to the types of evil (moral evil, metaphysical evil and natural/physical evil) and a conclusion was reached by analyzing how evil was committed in these legends.

Keywords: Evil motif, God, legend, philosophy, theology, Turkish world

Scientific Field Code: 310003

İÇİNDEKİLER

BEYANNAME.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xi
TABLolar DİZİNİ.....	xii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	xiii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Türk Adı Hakkında.....	8
1.2. Türk Dünyası.....	12
1.2.1. Türk Dünyası Adlandırmasıyla İlgili Genel Bir Değerlendirme.....	13
1.2.2. Türk Dünyasını Oluşturan Bağımsız Devletler, Özerk Cumhuriyetler ve Türk Toplulukları.....	17
1.2.3. Türk Dünyası Birliğinin Temel Unsurları Hakkında Genel Bir Değerlendirme.....	25
1.2.3.1. Soy Birliği.....	25
1.2.3.2. Dil Birliği.....	28
1.2.3.3. Din Birliği.....	39
2. BİR TÜR OLARAK EFSANE VE TÜRK DÜNYASINDA EFSANE.....	62
2.1. Efsane Nedir?	68
2.1.1. Bir Terim Olarak Efsane.....	69
2.1.2. Sözlüklerde Efsane.....	73
2.1.3. Akademik Çalışmalar Işığında Efsane.....	85
2.1.3.1. Batı Dünyasında Efsane ve Efsane Çalışmaları.....	85
2.1.3.2. Türkiye’de Efsane ve Efsane Çalışmaları.....	98
2.2. Türk Dünyasında Efsane.....	115
2.2.1 Azerbaycan Efsaneleri.....	119
2.2.2. Türkmen Efsaneleri.....	121
2.2.3. Özbek Efsaneleri.....	124
2.2.4. Kırgız Efsaneleri.....	126
2.2.5. Kazak Efsaneleri	131
2.2.6. Kazan Tatarlarının Efsaneleri	133

2.2.7. Başkurt Efsaneleri	135
2.2.8. Saha (Yakut) Efsaneleri	137
2.2.9. Altay Efsaneleri	139
2.2.10. Hakas Efsaneleri	141
2.2.11. Tuva Efsaneleri	144
2.2.12. Karakalpak Efsaneleri	146
2.2.13. Çuvaş Efsaneleri	148
2.2.14. Karaçay-Balkar Efsaneleri	150
2.2.15. Gagauz Efsaneleri	152
2.2.16. UygurEfsaneleri	155
2.2.17. Kırım Türklerinin Efsaneleri	157
2.2.18. Dolgan Efsaneleri	160
2.2.19. Kumuk Efsaneleri	160
2.2.20. Tofa (Karagas) Efsaneleri	161
2.2.21. Şor Efsaneleri	162
2.2.22. Teleüt Efsaneleri	165
2.2.23. TelengitEfsaneleri	167
2.2.24. Baraba Tatarlarının Efsaneleri.....	167
3. KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	169
3.1. Kötü ve Kötülük Kavramı Üzerine.....	169
3.2. Hristiyanlıkta ve Batı Düşüncesinde Kötülük.....	179
3.2.1. Antik Çağ Felsefesinde Kötülük.....	180
3.2.2. Orta Çağ Felsefesinde Kötülük.....	182
3.2.3. Aydınlanma Çağı Felsefesinde Kötülük.....	190
3.2.4. Modern Düşünce Çağında Kötülük.....	203
3.3. İslâmiyet'te ve Doğu Düşüncesinde Kötülük Problemi.....	211
3.1. Mu'tezile.....	213
3.2. Eş'arîler.....	214
3.3. İmam Gazâlî.....	215
3.4. Kur'ân-ı Kerîm.....	216
4. TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜK.....	219
4.1. Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülüğün Kaynakları: Olumsuz Tipler....	227
4.1.1. Açgözlü veya Kıymetbilmez Tip ve Kötülük İlişkisi.....	237
4.1.2. Âsi veya Hayırsız Evlat Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	244

4.1.3. Casus Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	249
4.1.4. Cimri Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	252
4.1.5. Düşman Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	255
4.1.6. Olağanüstü Düşman Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	262
4.1.7. Hain Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	267
4.1.8. Hilekâr / Arabozucu Tip ve Kötülük İlişkisi.....	269
4.1.9. Masum veya Aptal Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	273
4.1.10. Rakip Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	276
4.1.11. Zalim Ebeveyn Tipi ve Kötülük İlişkisi.....	281
4.2. Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülüğün Sonuçları ve Ortadan Kaldırılması.....	286
4.2.1. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Ceza Motifinin İşlevi.....	287
4.2.2. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Ödül Motifinin İşlevi.....	290
4.2.3. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Ölüm Motifinin İşlevi.....	291
4.2.4. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Pişmanlık Motifinin İşlevi.....	294
5. SONUÇ.....	296
KAYNAKLAR.....	305

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
No	No
1.1:	Sovyetler Birliği Döneminde Orta Asya ve Kafkasların siyasî haritası..... 20
1.2:	SSCB'nin 1991 yılında dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan yedi Türk devleti ve on beş özerk Türk cumhuriyeti..... 22
4.1:	Türk dünyası efsanelerinde olumsuz tiplerin yüzdelik dağılımı..... 285



TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo No	Sayfa No
1.1: Bağımsız Türk devletlerinin 2022 yılı verilerine dayanan nüfusu, nüfus yoğunluğu, toplam yüzölçümü, başkenti ve bağımsızlık tarihi.....	24
1.2: Çağdaş Türk Lehçelerinin Sınıflandırılması.....	30
2.1: Folklorun biçimleri nesir anlatıların mukayesli sınıflandırılması.....	70
2.2: Ziya Gökalp'in sözlü halk edebiyatı türlerini kutluluk derecesine göre sınıflandırması.....	103
4.1: Türk halk edebiyatı anlatı türlerinin art zamanlı ve eş zamanlı gelişimi.....	222
4.2: <i>Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük</i> başlıklı doktora tez çalışmasında incelenen efsane metinlerinin adı ve Türk boylarına dağılımı.....	226
4.3: Kötülüğün kaynağı olan olumsuz tiplerin Türk dünyası efsaneleri içerisindeki dağılımı.....	236

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

km² : kilometrekare

KISALTMALAR

akt. : Aktaran
c. : Cilt
Çev. : Çeviren
Ed. : Editör
KKTC : Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
MIFL : Motif-Index of Folk-Literature
ÖİH : Özbek İslâm Hareketi
s. : Sayfa numarası
SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
T.C. : Türkiye Cumhuriyeti
TDK : Türk Dil Kurumu
vb. : ve benzeri
Yay. Haz. : Yayına Hazırlayan

1. GİRİŞ

“Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük” adını taşıyan bu çalışma, bugün çok geniş bir coğrafyaya yayılan ve değişik zaman aralıklarında kurulmuş bağımsız Türk devletlerinin, özerk yapıların ve diğer devletler bünyesinde varlığını sürdürmekte olan grupların efsanelerinde geçen kötülük motifini temelde halk bilimi çerçevesinde ancak bilim tarihi, dinler tarihi, felsefe, İslâm tarihi, sosyoloji, tarih ve teoloji gibi diğer disiplinlerden de yararlanarak incelemektedir.

Günümüzde hâlâ cevap aranan kötülük probleminin tarihi insanlığın tarihi kadar eskidir. Kötülük kavramı incelendiğinde özellikle felsefe ve teoloji odaklı araştırmalarla karşılaşılacaktır. Felsefeciler ve teologlar bu kavramı kendi perspektiflerinden açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Özellikle 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı’nın da etkisiyle kötülük problemi felsefe ve teolojinin tekelinden kurtarılmış; günümüze gelindiğinde ise disiplinlerarası pek çok çalışmanın konusu hâline gelmiştir. Fakat kötülüğün farklı disiplinler tarafından da sorgulanması ve kötülük problemine açıklık getirme çalışmaları bu konu hakkındaki görüş ayrılıklarını artırmış ve farklı yaklaşımların doğmasına sebep olmuştur. Kötülük, insan hayatının en temel bileşenlerinden biri ve çok çeşitli ayrıntılara sahip olduğu için onu tek bir tanımla sınırlandırmak ve tek bir yaklaşım çerçevesinde açıklamak mümkün değildir.

Edebî ve sanatsal metinler; kötülük problemi, kötülük -Tanrı ilişkisi ve kötülük- insan ilişkisi konusunda ciddi bir veri akışı sağlamasına rağmen Aydınlanma Çağı öncesinde sınırlı bir kaynak olarak görülmüştür. Ancak günümüze gelindiğinde kötülük problemi sadece edebî ve sanatsal metinlerin değil; resim, müzik, heykel, sinema, tiyatro ve dans gibi güzel sanatların bütün alanlarının temel motivasyon kaynağı olmuştur. Bu çalışmanın konusu olan efsaneler birbirinden farklı diyarlardan derlenen edebî metinler oldukları için kötülük problemi hakkında farklı zaman ve mekânlardan özgün bakış açıları sunmaktadır. Örneğin; evreni ve insanlığı anlamak için bakılan ilk kaynaklar mitlerdir. Türk ve dünya mitolojileri incelendiğinde ilk mitin kötülükle alakalı olduğu görülecektir. Mitolojiler ilkel dönemlerdeki dünya düzenini açıklayan anlatılardır. Ancak efsanelerde ise insanlığın yakın geçmişinden ve başından geçen gerçek olaylardan bahsedilmektedir. Sözlü edebiyat döneminin eseri olan mit ve efsane metinlerinde kötülüğün varlığı, Tanrı’nın ve insanın

kötülükle olan ilişkisi dünya literatürü ile benzerlik göstermektedir. Ancak Türklerin İslâmiyet’i kabulüyle, bu coğrafyada kaleme alınan yapıtlar ve Batı dünyasına ait edebî eserler arasında farklılıklar oluşmaya başlamıştır. Müslümanlığın tek Tanrılı bir din olması, evrenin yaratıcısı olarak görülen Tanrı’nın mutlak iyi ve mükemmel kabul edilmesi ve Tanrı’nın sonsuz bilgeliğin ve gücün sahibi olarak görülmesi, bu dönemde oluşturulan bütün edebî metinleri etkilediği gibi Türk efsanelerini de etkilemiştir. Türk dünyası efsanelerinin geneline bakıldığında İslâmiyet öncesi dönemde Şamanizm’in ve Gök Tanrı inancının, İslâmiyet’in kabulünden sonra ise Müslümanlığın izleri görülür. Bu çalışmada kötülük motifi ekseninde Türk dünyası efsaneleri incelenirken Antik Çağ’dan günümüze kötü, kötülük, kötülük–Tanrı ve kötülük–insan ilişkisi göz önünde bulundurulmuş; İslâmiyet öncesi ve sonrasında kötülük problemine olan yaklaşım farklılıklarının efsane metinlerine nasıl yansıdığı değerlendirilmiştir. Türk dünyasını içine alan devletlerden ve topluluklardan seçilen, temsil değeri olan efsane metinleri kötülük türlerine göre sınıflandırılmış ve bu efsaneler içerisinde kötülüğün nasıl işlendiği analiz edilerek sonuca varılmıştır.

Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük isimli doktora çalışmasının “Birinci Bölümü”, “Giriş” kısmı ile başlamaktadır. “Giriş Bölümü”, “Türk Adı Hakkında” ve “Türk Dünyası” adlı iki alt bölümden oluşmaktadır. “Türk Adı Hakkında” bölümünde öncelikle Türk kelimesinin Türkçede ve diğer dillerde ne anlama geldiği açıklanmıştır. Ardından Türk adının etimolojisiyle ilgili akademik kaynaklardaki tespitlere yer verilmiştir. İkinci alt başlık “Türk Dünyası” bölümünde ise teze de adını veren coğrafyayla kastedilen ülke, özerk bölge ve toplulukların nereler olduğu açıklanmıştır. Bağımsız Türkiye Cumhuriyeti ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti dışında 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin (SSCB) parçalanmasıyla resmî olarak da varlık kazanan beş Türk devleti (Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan), özerk, yarı özerk, muhtar cumhuriyet ve topluluklar gibi dünyanın dört bir yanına dağılmış Türklerin efsaneleri bu çalışmanın inceleme metinlerini oluşturmaktadır. Fakat bu noktada özellikle vurgulanması gereken şey; Türk dünyasının sınırlarının coğrafi olarak net bir biçimde belirlenmesinin epey güç olduğudur. Bağımsız Türk devletleri dışında kalan Türklerin yaşadıkları yerler aşağı yukarı bilinse de bu toprak parçasında ikamet eden Türk nüfusa ilişkin resmî veriler çok azdır. Bunun nedeni olarak “genelde nüfus sayımlarında etnik kökene ilişkin bilgi oluşturma noktasındaki [yetersiz] tavır”, “Türk cumhuriyetlerinde aynı anda nüfus sayımı yapılmaması” ve “yabancı devletlerin çatısı altında yaşayan Türk topluluklarının kimliklerini ifade etmekteki güçlükleri” gösterilmektedir (Yıldırım, 2015: 12-13). Türk

Dünyasının sınırları ve demografik yapısı açıklanırken ortaya çıkan muallak durum, oluşturulan edebî eserlerin derlenmesini ve incelenmesini de etkilemektedir. Örneğin; çalışmanın ana bölümünde kötülük motifi çerçevesinde incelenen Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Türkmen ve Uygur Türklerinin efsanelerinin büyük bir kısmına ulaşılabilirken; Dolgan, Tofa, Şor, Teleüt, Telegit ve Baraba Tatar Türklerinin efsanelerine ya ulaşılammış ya da sadece birkaç efsane metnine ulaşılabilmiştir. Elde edilen sınırlı sayıdaki efsane metni, genellikle spesifik olarak ilgili bölgeye yönelik çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından kaleme alınan makalelerde geçen metinlerdir. Bu durum zaman zaman doktora çalışmasını sekteye uğratsa da elde edilen veriler ışığında çalışmaya devam edilmiştir.

Çalışmanın “Bir Tür Olarak Efsane ve Türk Dünyasında Efsane” isimli “İkinci Bölümü” ise iki alt başlığa ayrılmıştır: “Efsane Nedir?” ve “Türk Dünyasında Efsane”. Bu iki alt bölüm de kendi içerisinde birkaç alt başlığa daha ayrılmıştır. Bu kısım yazılırken efsane türü ile ilgili oldukça geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Ayrıca “efsane” sözcüğünü içeren yüksek lisans ve doktora tezleri de taranmıştır. Lisansüstü tez çalışmalarında efsane türü ile ilgili teorik kısım genellikle daha yüzeysel ve bilinen efsane tanımları üzerinden ilerletilmiştir. Ancak bu çalışmanın “Efsane Nedir?” başlığı altındaki teorik kısmı türle ilgili yerli ve yabancı araştırmacıların türü tanımlama ve tasnif etme çalışmalarını, Türkiye’deki ve dünyadaki gelişmeleri de içeren derli toplu bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Başta sözlük ve ansiklopedilerdeki efsane tanımları olmak üzere hem Batı dünyasındaki hem de Türk dünyasındaki efsane çalışmalarından detaylı bir şekilde bahsedilmiştir. “Türk Dünyasında Efsane” başlıklı ikinci alt başlıkta ise Türk dünyası olarak nitelendirilen devlet ve topluluklardaki efsane çalışmaları üzerinde durulmuştur. Bu alanda yapılan en kapsamlı çalışma Metin Ergun’un 1993’te tamamladığı ve 1997’de kitap olarak yayımladığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* adlı doktora çalışmasıdır.

Çalışmanın kuramsal kısmını oluşturan “Kötülük” isimli “Üçüncü Bölümü”nde kötü ve kötülüğün sözlük ve ansiklopedilerdeki tanımı verilmiştir. Ardından İlk Çağ filozoflarından başlayarak günümüze kadar düşünce tarihinde kötülük–Tanrı–insan ilişkisindeki değişiklikler üzerinde durulmuştur. İlk Çağ düşünürleri kötülük kavramını teoloji ve Tanrı ekseninde ele alırken zaman içerisinde bu kavram farklı disiplinler tarafından da incelenmiş ve kötülüğün sadece dinle ilişkili olmadığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca tek tanrılı dinlerdeki kötülük algısı ile teizmin ve ateizmin kötülük karşısındaki tavrı incelenmiştir.

Çalışmanın “Dördüncü Bölümü”nde ise Türk dünyası efsaneleri kötülük motifi çerçevesinde incelenmiştir. Efsane metinlerinin oluşturuldukları sosyo-kültürel çevre ve İslâmiyet’in etkisi efsane metinlerinin kurgusunda kendini hissettirmektedir. Özellikle günümüzde Müslüman olmayan Türk topluluklarının efsanelerinde dahi İslâmiyet’in yansımalarına rastlanmaktadır. Bu nedenle bu metinlerde metafizik veya doğal/fizikî kötülüklerdense ahlakî kötülüklerin görünürlüğü daha fazladır. Ahlakî kötülük de kendi içerisinde araçsal kötülük, şeytanî kötülük, idealist kötülük ve aptalca kötülük olarak dörde ayrılmıştır ve efsaneler bu kategorilendirme doğrultusunda incelenmiştir.

Çalışmanın “Beşinci” yani “Sonuç Bölümü”nde ise Türk Dünyası olarak nitelendirdiğimiz bu geniş coğrafyadan derlenen efsane metinlerinde kötülük algısına yönelik benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiş ve bir sonuca varılmıştır. Birbirinden bağımsız ve uzak coğrafyalarda yaşayan Türklerin efsanelerinde kötülük algısı benzer biçimlerde işlenmiş mi ve bu efsanelerde kötülük motifi sadece dinî bir olgu olarak mı karşımıza çıkıyor, gibi sorulara cevap aranmıştır. “Kaynaklar” kısmında ise faydalanılan kaynaklar alfabetik olarak sıralanmıştır. Çalışma içerisinde ismi geçen ancak içeriğinden yararlanılmayan kaynakların künyesi ise bahsi geçen sayfanın hemen altına dipnot olarak düşülmüştür

İnsanoğlu var olduğu andan itibaren hikâye anlatma ihtiyacı duymuştur. İlginçtir ki insanlığa ait bilinen ilk hikâyenin konusu “kötülük”tür. Âdem ve Havva’nın “ilk günah”ı işleyerek cennetten kovulmalarına sebep olan hadisenin müsebbibi olarak şeytan görülmektedir. Kötülüğün simgesi olan şeytan, iyi olan insanı baştan çıkarmış ve onun cenneten kovulmasına sebep olmuştur. Âdem ve Havva’nın yaşadıklarıyla başlayan hikâye anlatma ihtiyacı, iyi ve kötünün karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Yaratılış mitleri ve efsaneleri iyi ve kötünün karşıtlığının tecrübe edildiği ilk anlatılardır. Sadece mitler ve efsaneler değil halk anlatılarının diğer türleri olan destanlar, halk hikâyeleri ve masallar da dikotomik¹ bir çerçeve metin üzerine kurulur. Burada Türk kozmogonisine atfedilen özellik “düalizm” veya “karşıtlık” değildir; tam tersi zıtlıkların arasındaki uyumdan doğan bir evrenden bahsedilmektedir. Türk anlatı geleneği iyi-kötü, güzel-çirkin, zengin-fakir, yaşlı-genç gibi

¹ “Türk düşüncesinde Dünya, Yer ve Göğün birleşiminden oluşur. İkisi zıt karakterde olsalar da birbirine uyum sağlayarak birlik oluştururlar. İkisi birbirine denktir, biri diğerinden üstün değildir. Yer ve Göğün oluşturduğu bu sistem *evrenselci dikotomi*, *evrensel iki ilke*, *iki ilkeli sistem*, *iki prensipli sistem* gibi adlarla anılır. Türk düşüncesinin en temel anlayışı olan *evrenselci dikotomi*, zıtlıklar içinde uyumu ve birliği oluşturacak şekilde Türk yaşamının her alanında etkisini gösterir. Anlatılar da buna dahildir.” (Özpınar ve Koçak, 2022: 1115)

birbirine zıt ama aynı zamanda birbirini tamamlayan hadiseler, olgular veya şahıslar üzerine kurulmuştur. Türk anlatılarının içerisindeki semboller çözümlendiğinde, metinlerin arka planında yatan zıtlıkların uyumuna yani evrensel dikotomiye ulaşılabilecektir. *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* konulu bu çalışma evrensel dikotominin sadece bir yönüne “kötü” olan tarafına odaklanmıştır. İyilik, üzerine düşünmek ve konuşmak için nisbeten daha kolay bir konudur. Teologların, filozofların, tarihçilerin veya sanatçıların iyilik üzerine tartıştığı sık görülen bir durum değildir. Felsefede ve dinler tarihinde “iyilik” kavramı hiçbir zaman bir problem olarak görülmemiştir ve bu nedenle üzerine “kötülük” kadar düşünülmemiştir. Ancak kötü ve kötülük problemi tarih boyunca önce felsefenin daha sonra ise teolojinin üzerinde durduğu ve uzlaşamadığı temel problemlerden biri olmuştur. Hatta modern felsefede kötülük o kadar ayrıntılı bir konudur ki filozoflar, bu kavramı tam manasıyla yorumlayabilmek için “Ahlâkî Kötülük”, “Doğal (Fiziksel) Kötülük” ve “Metafizik Kötülük” olarak üç kategoriye ayırmışlardır. Hannah Arendt yakın tarihlerde bu sınıflandırmaya bir de “Radikal Kötülük” ayrımını eklemiştir.

Günümüzde dahi güncelliğini yitirmeyen kötülük problemi hem düşünürler hem de teologlar tarafından defalarca incelenmesine rağmen alınan cevapların çeşitliliği oldukça şaşırtıcıdır. Bu problem, artık sadece felsefe ve teolojinin meselesi değildir. Bilim tarihi, edebiyat, İslâm tarihi, sanat tarihi, sosyoloji ve tarih gibi farklı disiplinlerin yardımı olmadan kötülük olgusu tam manasıyla kavranamaz. Bu nedenle *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* isimli bu çalışma sadece edebiyat veya halk bilimi kuramlarına dayanan bir metin incelemesi değildir. Bu çalışma kötülük olgusuna disiplinlerarası bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* başlıklı doktora tezini diğer çalışmalardan farklı kılan bu yönüdür. Çünkü Türk halk anlatıları üzerine yapılan motif çalışmalarının büyük bir bölümü Stith Thompsen’in *Motif-Index of Folk-Literature (MIFL)* (Halk Edebiyatının Motif İndeksi) adlı kataloğu kullanılarak yapılmıştır. Motif İndeks’in ilk beş cildini motif kataloğu, altıncı cildini ise ilk beş ciltte yer alan kavramlarla kaynakların açıklaması ve indeksi oluşturmaktadır. Araştırmacılar inceledikleri motife göre ilgili kataloğu seçer ve kendi çalışmasına uygular. Ancak Türk dünyası efsaneleri üzerine hazırlanan bu çalışmada MIFL kullanılarak bir sınıflandırmaya gidilmemiştir.

Doğu ve Batı düşüncesi kötülük meselesine farklı anlamlar yüklemiştir. Bunun temelinde Müslümanlık ve Hristiyanlık dinlerinin kötülüğü kabul ediş biçimlerindeki farklılık yatmaktadır. Hristiyanlıkta “ilk günah” anlatısı nedeniyle bütün insanlar günahkâr doğarken;

Müslümanlıkta insanlar masum bir şekilde dünyaya gelir ve kötü fiiller işleyerek zamanla günahkâr olur. Bu nedenle kötülük, Batı edebiyatında Antik Yunan tragedyalarından kutsal kitaplara varana değin üretilen ilk ve en temel metinlerin yaratıcısıdır. Batı’da kötülüğün dinî bir adlandırma olarak kullanılması günahın cazibesinden kaynaklanmaktadır. İlk kötülük, şeytanın insanı aladatması, kötülüğe teşvik etmesiyle ve ardından kötülüğün hazza dönüşerek güzelleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Batı’nın kutsal kitaplarında bahsi geçen Âdem ve Havva, Hâbil ile Kâbil ve Sodom ve Gomore hikâyelerinin temelinde kötülük vardır (Şen, 2012: 30). *Kur’ân-ı Kerîm*’de ise hem hayrın hem de şerrin Allah’tan geldiğine inanılır ve insan sadece kötülükle değil; hayırla da imtihan edilir. Kötülük kavramı *Kur’ân-ı Kerîm*’de zıttı olan iyilikten ziyade “imtihan” ve “ceza” kavramlarıyla ilintilidir. İnsanın başına gelen musibetler onun için ya birer imtihandır ya da daha önce işlemiş olduğu günahların bedeli olarak karşısına çıkan cezalardır. Şerif Mardin, Türk edebiyatının kötülükle olan ilişkisini değerlendirirken Türk kültürünün demonik olmaması nedeniyle Türk edebiyatında kötülüğün “içten” kaleme alınmadığını iddia etmiştir (akt. Şen, 2012: 30-31). Mardin’in iddiasının, Türk edebiyatının büyük bir kısmı için doğruluk payı olmakla beraber sözlü kültürün ilk anlatıları olan mit, efsane, destan ve masal türleri için bu iddia geçerli değildir. Çünkü Türk edebiyatının ilk anlatıları olarak kabul edilen bu türler tıpkı Yunan tragedyalarında olduğu gibi iki şey arasındaki karşıtlıklar üzerinde kuruludur. Mit, efsane, destan ve masal gibi anlatılardaki en temel karşıtlık ise iyi ve kötü arasında olandır.

Türk halk edebiyatı anlatı türlerinden olan mitler ve destanların kötülükle olan ilişkisi akademik çalışmalara sık sık konu edilmiştir. Ancak efsane ve kötülük ilişkisi üzerine yapılmış kapsamlı bir inceleme yoktur. *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* isimli bu çalışma Türk halk edebiyatı alanında bir boşluğu doldurduğu için önem taşımaktadır. Ayrıca tez çalışması çok geniş bir coğrafyaya yayılan farklı Türk devletlerinin, özerk cumhuriyetlerin ve toplulukların efsanelerine odaklandığı için kapsamlı bir çalışmadır. Bu çalışma vesilesiyle ortak bir kültürden beslenen ancak kimi zaman Türk dilinin farklı lehçelerini konuşan hatta farklı dinlere inanan ve birbirinden bağımsız hâlde yaşayan Türklerin efsanelerinde kötülük algısının sayılan etkenlere göre değişip değişmediği de gözlemlenmiştir. Türk dünyası efsanelerinde kötülük algısı; kötülüğün ana kaynakları, kötülüğü temsil eden taraflar (insan, doğa veya doğaüstü güçler/metafizik), kötülüğün oluş biçimleri ve sonuçları bakımından metin merkezli bir yaklaşımla yapısalcı kuram çerçevesinde ancak başta felsefe ve teoloji olmak üzere diğer disiplinlerden de yararlanılarak incelenmiştir. Türk dünyası efsanelerindeki kötülük problemi “ahlakî kötülük”, “metafizik

kötülük” ve “fizikî (doğal) kötülük” kategorilerine göre değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın temel amacı efsane metinlerini yapısalcı halk bilimi kuramının alt başlıklarına uydurarak incelemek değildir; efsane metinlerindeki kötülük algısının ardında yatan felsefeye ulaşabilmektir. Halk anlatılarını bir kuram çerçevesinde incelemek çok yaygın bir alışkanlıktır ancak son zamanlarda diğer disiplinlerden yararlanılarak yapılan çalışmalar da hız kazanmıştır. Mehmet Aça “Tıva Kahramanlık Destanı Kañgıvay-Mergen’de Kötülük Sorunu”² başlıklı makalesinde destan ve kötülük ilişkisini bu çalışmadaki yöntemle incelemiştir. Yine Mustafa Duman’ın 2017 yılında tamamladığı “Türk Halk Anlatımlarında Olumsuz Tipler / Mit, Destan, Halk Hikâyesi”³ başlıklı tipolojiye dayalı doktora çalışmasının arka planında kötülük felsefesi önemli bir yer tutmaktadır.

Geniş bir coğrafyayı veya tarih aralığını kapsayan, incelenecek çok fazla malzemenin olduğu akademik çalışmalarda konunun her yönüyle ele alınması ve değerlendirilmesinde önemli güçlükler yaşanmaktadır. Bu çalışmaya konu olan Türk dünyasının toplam yüzölçümü 12 milyon km²’ye ulaşmıştır. 2020 yılından alınan dünya nüfus verilerine göre 7 bağımsız Türk devleti ve 15 özerk cumhuriyetin toplam nüfusu ise 205 milyon 561 bin 520 olmuştur. Türk dünyasının toplam nüfusuna, başka devletlerin toprakları içerisinde yaşayan Türk topluluklarının nüfusu dâhil edilmemiştir (Gökburun, 2021: 27). Eldeki sayısal verilere göre Türk dünyası yüzölçümü olarak çok büyük ve nüfus olarak ise kalabalık bir yapıya sahiptir. Bahsedilen sayısal çoğunluk üretilen edebî eserlerin niceliğini de etkilemektedir. Fakat günümüzde Türk dünyasına ait bütün efsaneleri bir araya getirmek pek mümkün görünmüyor. Örneğin bugün dilleri ve kültürleri yok olma tehlikesi altında olan Dolgan, Şor, Tofa (Karagas), Teleüt ve Telengitlerin efsaneleri üzerine hazırlanmış müstakil incelemeler yoktur. Teleütler, Hakaslar ve Şorlar 19. yüzyılda Sovyetler Birliği’nin egemenliğine girmelerinin ardından Altay Otonom Bölgesine dâhil edilmişlerdir. Bu nedenle Teleüt, Telengit ve Şor Türklerinin efsaneleri Altay efsaneleriyle karışmıştır. Artık onları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Kumuk Türkleri ve Baraba Tatarlarına ait efsaneler ise hiç derlenmediği için onlara da ulaşılamamıştır. Bunlar gibi elde olmayan sebeplerle çalışmanın örnekleme daralmaktadır. Fakat bu durum elde olan efsane metinleri üzerine çalışmak için asla engel değildir. Bu nedenle *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* başlıklı

² Mehmet Aça. “Tıva Kahramanlık Destanı Kañgıvay-Mergen’de Kötülük Sorunu”. *Türkiyat Mecmuası* 26/2. 2016: 1-9.

³ Mustafa Duman. *Türk Türk Halk Anlatımlarında Olumsuz Tipler / Mit, Destan, Halk Hikâyesi*. Doktora Tezi. Tez Danışmanı: Metin Ekici. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, 2017.

çalışmada 7 bağımsız Türk devleti, Orta Asya’da ve Kafkaslarda hâlen varlığını sürdürmekte olan 15 özerk Türk cumhuriyeti ve 4 Türk topluluğu arasından derlenip yazıya geçirilen toplam 60 efsane metni incelenmiştir. Çalışmanın örneklemini oluşturan 60 metnin seçildiği bağımsız Türk devletleri, özerk Türk cumhuriyetleri ve toplulukları şunlardır: Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye Cumhuriyeti, Türkmenistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ile Altay, Başkurt, Çuvaş, Hakas, Karakalpak, Saha (Yakut), Tatar ve Uygur Türkleri. Daha fazla metnin incelemeye dâhil edilmemesinin nedeni ise belli bir çerçeve üzerine kurgulanan efsane metinlerindeki kötülük motifinin bir süre sonra tekrara düşmesidir. Bu yüzden temsil değeri yüksek olan ve çalışma için en fazla veri sağlayan efsaneler seçilmiştir.

Çalışma sürecinde karşılaşılan bir diğer güçlük ise dil bariyeridir. Hem yaşadıkları coğrafya hem de Ruslarla olan tarihî ilişkileri dolayısıyla Türk dünyası devletleri arasında ikinci iletişim dili olarak Rusça kullanılmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nde ise İngilizce tercih edilmektedir. Fakat Türk dünyası ve efsaneleri hakkında hazırlanan ana kaynaklar Rusçadır ve bazıları İngilizceye dahi çevrilmemiştir. Bu durum tez çalışması sırasında zaman zaman ana kaynakların görülmesini engellemiştir.

1.1. Türk Adı Hakkında

Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük başlıklı bu teze adını veren “Türk dünyası”nın hangi coğrafyanın sınırları arasında kaldığına değinmeden önce Türk sözcüğünün ne anlama geldiğini hatırlamakta fayda var. Türk adının ve milletin ortaya çıkışıyla ilgili yazılan akademik çalışmalar incelendiğinde araştırmacıların Türklerle ilgili vurguladığı iki husus dikkati çeker: Bunlardan ilki Türklerin, tarihin en kadim ve köklü uygarlıklarından biri olduğudur. İkincisi ise Türklerin bilinmeyen zamanlardan itibaren muhtelif coğrafyalarda farklı isimler alarak hüküm sürdüğüdür. 1950’li yıllarda yapılan arkeolojik kazı çalışmaları sayesinde Türklerin en eski ana yurdu hakkındaki bu tarz romantik söylemler yerini bilimsel verilere bırakmıştır. Altay Dağları’nın kuzeyi ile Sayan Dağları’nın güneybatısı arasındaki Minsinks Bölgesi’nin en eski Türk yurdu olduğu ve bu bölgedeki Afanasyevo (m.ö. 2500-1700) ile Andronovo (m.ö. 1700-1200) kültürlerinin proto-Türkleri temsil ettiği ortaya çıkarılmıştır (Taşağıl, 2012: 467). Sözü edilen coğrafyada Göktürkler, “Türk” sözcüğünü devletlerinin adının içerisinde kullansalar da Türk oldukları hâlde bu adı kullanmayan birçok topluluk vardır. Türkler, “**Hun, Avar (Apar), Türk, Türgiş, Uygur, Kırgız, Sabar**

(Sabir/Sibir), **Bulgar, Hazar, Oğuz** (Türkmen), **Karluk, Kıpçak** (Kuman), **Peçenek, Yakut** (Saha/Saka), **Çuvaş ve Kazak**” gibi farklı isimler de taşımışlardır (Koca, 2013). Tarihte ilk kez Mete Han zamanında (m.ö. 209) dil ve kültür birliği olan Türk toplulukları aynı çatı altında toplanarak; Türk adını siyasî bir sembol olarak kullanmışlardır. Ancak Türk sözcüğünün ilk kez VI. yüzyılda kurulan Göktürk Devletinin isminde geçtiği Avrupalı bilginlerce kayıt altına alınmıştır (Orkun, 2011: 19). Göktürk Kitâbeleri bir diğer adıyla Orhun Âbideleri (Kül Tigin Yazıtı – 732, Bilge Kağan Yazıtı – 735, Tonyukuk Yazıtı – 722/725) ise Türk adının geçtiği ilk yazılı kaynak olarak bilinmekle birlikte Türk ismi, VIII. yüzyılda yazılan Çin kaynaklarında da yer almaktadır. Ahmet Bican Ercilasun, “Türk ve Türklük Kavramları” başlıklı makalesinde “Çin tarihlerinden 629 tarihli Cou-şu, 636 tarihli Sui-şu ve VIII. asra ait Tang-şu’da ‘Türk’ başlığıyla özel bölümler[in] var[lığından]” bahseder (2013). En eskisi 629 yılına dayanan bu kaynaklardan *Cou-şu* Türk adının tarihini Orhun Âbideleri’nden yaklaşık 100 yıl öncesine taşımaktadır.

Türk adının kökeni ve anlamı yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından irdelenmiştir. Bunlardan biri olan Hüseyin Namık Orkun, *Türk Sözü’nün Aslı* başlıklı eserinde Gök Türk isminin Çin kaynaklarında iki heceli “Tu-kue” şeklinde geçtiğini fakat “Tu-kiüe” diye telaffuz edildiğini ve Göktürk Kitâbeleri’nde zamanla ilk hecenin düşerek sözcüğün “Türk” şeklini aldığını vurgulamaktadır (2011: 17-18). *Türk Sözü’nün Aslı* eserinin Türk tarihi açısından önemi Gyula Nemeth, Hermann Vambery, Wolfram Eberhard ve Vilhelm Thomsen gibi yabancı Türkologların Türk sözcüğünün etimolojisi ile ilgili açıklamalarını karşılaştırmalı bir şekilde irdemiş olmasıdır. İlhami Durmuş’a göre Türk sözcüğünün bilimsel ilk açıklaması Hermann Vambery tarafından yapılmıştır. Vambery’e göre “‘Türk’, Türkçede ‘türemek’ fiilinden çıkmış olup, ‘türe’, ‘töre’ kelimesiyle bağlantılıdır ve ‘yaratılmış’ ‘yaratık’ anlamına gelmektedir” (akt. Durmuş, 2017: 40-41). Vambery’nin bu tanımı bugün Türk sözcüğünün etimolojisiyle ilgili en kabul edilen açıklamalardan biridir.

Bahattin Ögel’in *Türk Mitolojisi I* başlıklı eserinde Ergenekon Efsanesi’nin ilk şekli olarak nitelenen *Göktürklerin Kurttan Türeyişi Efsanesi* üç farklı menşeden aktarılmaktadır. Bu efsanelere göre soyu tükenmekte olan Göktürkler dışı bir kurttan türeyerek yok olmaktan kurtulurlar (Ögel, 2014: 22-34). Salim Koca, *Göktürklerin Türeyiş Efsanesi* ile “töre/türe/törümek/türümek” fiilinin Türk sözcüğüne kaynaklık etmesi arasında bir bağlantı olduğunu iddia etmektedir (2003: 47). Ayrıca Türk adının Göktürklerin *Ergenekon/Türeyiş Efsanesi*’ne kadar götürülmesiyle Türklerin yaradılışına, bir anlamda yeniden doğuşuna da

vurgu yapılmaktadır. Bu şekilde Türk adının varlığının, insanlığın doğuş mitine kadar götürülmekte olduğu söylenebilir.

Türk adının menşei ile ilgili iddialar yukarıda anlatılanlarla sınırlı değildir. Türklerin çok geniş bir coğrafyada hüküm sürmelerinden dolayı bu ismin kökeniyle ilgili farklı fikirler ortaya atılmıştır. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Dünyası El Kitabı*’nın içerisinde yer alan “Türk Tarihi” başlıklı bölümde bu durumu şu şekilde özetlemiştir:

“Türk adına gerek kaynaklarda gerek araştırmalarda türlü mânalar verilmiştir: Tu-küe (Türk)=miğfer (Çin kaynakları); (Türk)=terk edilmiş (İslâm kaynakları) Türk =olgunluk çağı; Takye=deniz kıyısında oturan adam, cezb etmek vb. gibi mânalar ve tefsirler. Geçen asırda A. Vâmbery'nin ilmî izaha doğru ilk adım kabul edilen fikrine göre, Türk kelimesi ‘türemek’ten çıkmıştır. Z. Gökalp adı ‘türelî’ (kanun ve nizâm sahibi) diye açıklamıştır. W. Barthold'un düşüncesi de buna yakındır. Fakat Türk sözünün cins ismi olarak ‘güç-kuvvet’ (sıfat hâli ile: güçlü-kuvvetli) mânasında olduğu bir Türkçe vesikadan anlaşılmıştır. Buradaki Türk kelimesinin millet adı olan ‘Türk’ sözü ile aynı olduğu A. V. Le Coq tarafından ileri sürülmüş ve bu, Gök-Türk Kitabeleri’nin çözücüsü V. Thomsen tarafından da kabul edilmiş (1922), daha sonra aynı husus Nemeth'in tetkikleri ile tamamen ispat edilmiştir” (1992: 107).

Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I* eseriyle Türk adının menşei insanlık tarihinin başlangıcına yani yaratılış mitlerine kadar götürmektedir. Tarihî kaynaklara göre ise Türklerin kökeni; milattan önce IV. yüzyılda hüküm süren Asya Hunlarına yani 2400 yıl öncesine tekabül eder. Türk kelimesinin tarihi ise Köktürk Devleti’nin kuruluşu olan 540 yılına yani 1480 yıl önceye dayanır (Ercilasun, 2013). Ramazan Şeşen ise *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* adlı eserinde Türk adının menşei Nuh Peygamber’e dayandırmaktadır. Şeşen’e göre Tufan’dan sonra Nuh Peygamber ülkeyi çocukları arasında pay etmiştir. Yâfes adlı çocuğunun; Türk adlı bir oğlu vardır. Yani Türk, Nuh’un torunudur (Kafesoğlu, 1992: 106 ve Şeşen, 1998: 30). Kâşgarlı Mahmûd’un *Dîvânü Lugâti’t Türk*’ünde ise Türk sözcüğü “Nûh’un oğlunun adı. [...] Allah, Nûh’un oğlu Türk’ün evlatlarına seslenirken bu adı kullanır. [...] Türk, Allah’ın verdiği bir addır” (2007: 606) şeklinde tanımlanmaktadır. Menşei yaratılış mitlerine kadar götürülen Türk kelimesine; IV.

yüzyılda hüküm süren Hun İmparatorluğu'nda, VIII. yüzyıl Çin-Tibet kaynaklarında ve Orhun Âbideleri'nde, İslâm kaynaklarında, İran ve Hint metinlerinde, Bizans yazmalarında, Ermeni ve Süryanilerin tarihlerinde ve son olarak Avrupalıların çalışmalarında rastlanmaktadır. XX. yüzyıla gelindiğinde Türk sözcüğü yeni bir anlam kazanmıştır.

XIX. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlı İmparatorluğu çok geniş bir coğrafyada; farklı etnik kökenden, dinden ve milletten birçok insanı çatısı altında barındırmıştır. Fakat önce 1789'daki Fransız İhtilali'nin sonra ise 1914-1918 yılları arasında yaşanan I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Osmanlı topraklarında yaşayan ulus devletler, farklı etnik gruplar ve azınlıklar arasında imparatorluğa karşı ayaklanmalar başlamıştır. I. Dünya Savaşı'nın sonucunda ise Osmanlı, Rusya ve Avusturya-Macaristan gibi çokuluslu devletler parçalanma sürecine girmiştir. 1918 yılından itibaren Osmanlı İmparatorluğu kendi Millî Mücadele Savaşı'na yönelmiştir. Tuncay Baykara, *Türk Kültür Tarihine Bakışlar* isimli eserinde Millî Mücadele'nin ardından devam eden devletin eski adıyla bir bağı kalmadığı için Osmanlı çocuklarının kendilerini “Türk” olarak tanımladıklarını ve XX. yüzyılda devletine sadık kalanların “Türkler” olduğunu vurgulamıştır (2001: 17). Bu şekilde Türk adı XX. yüzyılda yukarıda bahsedilen anlamlar dışında “milliyetçilik” odaklı yeni bir anlam kazanmıştır. Türk ve Türklük bilinci Batı toplumlarının aksine toplumsal sürecin doğal bir sonucu olarak değil; İmparatorluğunun çöküşünü önlemek üzere bulunan çözüm yollarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Turgay Uzun, yeni devletin bu tavrını “[...] bir grup aydının benimsediği bir ideoloji” olarak nitelendirmiştir (2015: 1). XX. yüzyılda bir grup Osmanlı aydınının kendilerini “Türk” olarak nitelendirmeleriyle yeni bir anlam kazanan bu kavram XXI. yüzyılda ise aşağıdaki anlamlara gelmektedir.

Fransız Türkolog Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi Pasifikten Akdeniz'e 2000 Yıl* isimli kitabında “Türklerle ilgili olarak kabul edilebilecek tek tanım dilbilimsel olandır. Türk, Türkçe konuşandır. Başka bir tanım son derece yetersiz kalır. Bir ansiklopedide, Türklerin, dar anlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşları olduğunu yazarsak, sözcüğün geniş anlamında, Türkçe konuşan ya da konuşmuş bütün insan topluluklarını dışta tutmuş oluruz” (2008: 28) der. Günümüzde Türk sözcüğünün çağrıştırdığı ilk anlam, Türkiye Cumhuriyeti Devleti toprakları içerisinde yaşayan insan topluluğu olsa da Roux'un tanımı bu sınırlılıkları aşmakta ve okuyucusunu Türkçe konuşan diğer halkların varlığından da haberdar etmektedir. Nitekim bu düşünceye paralel olarak Türk Dil Kurumu'nun *Güncel Türkçe Sözlüğü*'nde Türk sözcüğünün karşılığı için iki anlam verilmiştir: Bunlardan ilki “Türkiye

Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan halk ve bu halktan olan kimse” iken; ikinci tanım “Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan, Türkçenin değişik lehçelerini konuşan soy ve bu soydan olan kimse[dir]” (<https://sozluk.gov.tr>, 2020). *Türkçe Sözlük*’teki birinci açıklama; yukarıda da bahsedildiği üzere Türkiye Cumhuriyeti topraklarında yaşayan herkesin bildiği ve kabul ettiği tanımdır. İkinci açıklama ise *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* başlıklı bu tezde vurgulanmak istenen Türk ve Türk dünyası tanımlarını kapsamaktadır. Buraya kadar Türk isminin geçtiği ilk kaynaklardan, kelimenin dinî anlatılar ve efsane metinleri içerisinde sahip olduğu anlamlardan, yerli ve yabancı birçok bilim insanı tarafından yapılan etimoloji çalışmalarından bahsedilmiştir. Tüm bu çalışmalar sonucunda; bugün Türk adıyla ilgili müşterek bir yargıya varmak mümkündür: Türk adının ilk defa Göktürk Devleti’ne ait yazıtlarda görüldüğü ve süreç içerisinde Türk soyundan gelen ve Türkçe konuşan insan topluluklarının ortak adı olduğu söylenebilir.

1.2. Türk Dünyası

Bu bölümünde teze de adını veren coğrafyayla kastedilen ülke, özerk bölge ve toplulukların nereler olduğu açıklanmıştır. Bağımsız Türkiye Cumhuriyeti ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti dışında 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin (SSCB) parçalanmasıyla resmî olarak da varlık kazanan beş Türk devleti (Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan), özerk, yarı özerk, muhtar cumhuriyet ve topluluklar gibi dünyanın dört bir yanına dağılmış Türklerin efsaneleri bu çalışmanın inceleme metinlerini oluşturmaktadır. Günümüzde Orta Asya ve Balkanlarda yaşayan Türk toplulukları “Türk dünyası” olarak adlandırılmaktadır. Ancak ilgili coğrafya dışında Orta Doğu, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Almanya, Avusturya, İran, Irak ve Afganistan gibi ülkelerin toprakları içerisinde yaşayan yoğun bir Türk nüfusu daha vardır. Bu nedenle Türk dünyası adlandırması kapsayıcıymış gibi görünse de aslında belli bir coğrafyaya işaret etmektedir. Bu bölümde farklı coğrafyalarda yaşayan Türkler için kullanılması gereken adlandırmalardan hangisinin daha uygun olacağı veya olabileceği tartışılmıştır. Çalışmaya konu olan ülkeler, özerk cumhuriyetler ve Türk toplulukları hakkında genel bir çerçeve çizilmiştir. Ardından bugün sıkça tartışılan “Türk birliği” arzusunun gerçekleştirilmesi için ihtiyaç duyulan bileşenlerin geçmişteki ve günümüzdeki durumu değerlendirilmiştir. Türklerin bir araya gelmesini amaçlayan Türk birliğinin kurulması için dil, din ve soy benzerliğinin yeterli olup olmadığı tartışılmıştır. Bunlara ek olarak kültür birliğinin önemi vurgulanmıştır.

1.2.1. Türk Dünyası Adlandırmasıyla İlgili Genel Bir Değerlendirme

Aynı ırka, aynı dil ailesine, aynı veya benzer tarihe ve kültürel mirasa sahip halklar, milletler veya etnik gruplar genellikle “Türk Dünyası”, “Arap Dünyası” ve “Slav Dünyası” gibi hepsini kapsayacak ortak bir ad altında toplanarak tanımlanmaktadır. “Türk dünyası” yakıştırmaları ilk defa “Türk Dünyasının Turan Ata’sı” olarak tanınan aynı zamanda 1980 yılında bu alanda çalışmalara başlayan Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı’nın da kurucusu Prof. Turan Yazgan tarafından kullanılmış ve dilimize yerleştirilmiştir (Sallı, 2009: ssy). Bu terim, bugün oldukça geniş bir coğrafyada ve farklı zaman dilimlerinde kurulmuş devletlerden, özerk yapılardan ve diğer devletlerin içerisinde yaşamını sürdürmekte olan gruplardan oluşan bir yapıyı ifade etmektedir. Tarih boyunca yüzden fazla devlet kuran ve bağımsızlık mücadelesi veren Türk milleti; göçebe yaşam tarzı, savaşlar, salgın hastalıklar ve doğal afetler gereği farklı coğrafyalara göç etmelerine ve yerleştikleri topraklarda kendilerine özgü bir yaşam tarzı benimsemelerine rağmen ortak bir paydada buluşmayı bilmiştir. 21. yüzyıla gelindiğinde ise Türkler, tek bir devlet çatısı altında toplanamamasalar da Ural-Altay dil ailesine mensup olan Türk dilinin farklı lehçelerini konuştukları ve müşterek bir kültüre sahip oldukları için gerektiği takdirde bir araya gelmeyi bilmişlerdir.

Bilgehan Atsız Gökdağ’a göre 1991 yılında Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla 21. yüzyılın başında dünyanın siyasî haritası yeniden şekillenmeye başlamıştır (2018: 11). Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin (SSCB) parçalanması ve 1955’te imzalanan Varşova Paketi’nin dağıtılmasıyla bağımsızlığını kazanan Türk devleti sayısı yediye çıkmıştır. Türkiye’nin 1923 ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nin 1983 yılında bağımsızlıklarını ilan etmelerinin ardından 1991 yılında bu halkaya Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan da dâhil olmuştur. Bugün, bu yedi devlet dışında bağımsızlık kazanamamış fakat dünyanın dört bir tarafında yayılmış olan özerk, yarı özerk, muhtar cumhuriyet veya topluluk olarak varlığını sürdürmekte olan Türkler de vardır. Bunlar Rusya, İran (Doğu Azerbaycan, Batı Azerbaycan, Erdebil, Zencan, Hamedan ve Fars eyaletleri ile Türkmen sahra bölgesi), Çin (Doğu Türkistan, Kansu), Tacikistan ve Afganistan (Mezar-ı Şerif çevresi), Gürcistan (Ahıska, Ahılkelek, Bolçalı Bölgeleri) ülke sınırları içerisinde yaşamakta olan ve Türkçe konuşan topluluklardır (Atmaca ve Dönmez, 2013: 4). Görüldüğü üzere yedi bağımsız Türk devleti dışında özerk, yarı özerk, muhtar cumhuriyet ve toplulukların sayısı çok fazladır. Emine Gürsoy-Naskali, bu yedi bağımsız Türk Cumhuriyeti ve diğerleri için “toparlayıcı bir ifade” olarak kullanılan “Türk dünyası” kavramının “dil ve

soyun yanı sıra toprakla birlikte kökleri tarihe uzanan bir kültürle ilgili” olduğunu vurgulamaktadır (2007: 13-16). Ancak bu adlandırma Türk dünyasının sınırlarını net bir şekilde belirlemeyi zorlaştırmakta ve konuyla ilgili görüş farklılıklarına neden olmaktadır. Görüş farklılıklarından ilki bu grupların ve toplulukların adlandırılmasıyla ilgilidir. İlgili Türkleri ifade ederken “Türkiye Dışındaki Türkler”, “Dış Türkler” veya “Türk Dünyası” adlandırmalarından hangisinin tercih edilmesi gerektiğine dair bir fikir birliği oluşturulamamıştır. Ahmet Bozdoğan bu konuyla ilgili açıklamasında bugün “Dış Türkler” adlandırmasıyla “Türkiye Dışındaki Türkler”in ve “Türk Dünyası”nın kastedildiğini vurgulamıştır (2008: 15). Bir diğer görüş ayrılığı ise Türk dünyası olarak adlandırılan coğrafyanın sınırlarının çizilmesi ile ilgilidir. Mete Alım “Coğrafya Eğitimi Öğrencilerinin Türk Dünyası Algıları” isimli çalışmasında Türk dünyasının sınırları çizilirken bu sınırların “Türklerin bağımsızlıklarını kazanıp kazanamamasına göre mi, Türk diline göre mi, Türk soyuna göre mi veyahut başka bir kritere göre mi?” belirlenmelidir sorusunu sormuştur (2009: 576). Görünen o ki Türk dünyası adlandırması bugün dahi sınırlarını çizmekte zorlandığımız bir coğrafyayı kapsayan karmaşık bir yapıya sahiptir.

Emine Gürsoy-Naskali, Türk dünyası nitelendirmesinin ortak dil, soy, toprak ve kültüre mensup olan topluluklar için kullanılması gerektiğini belirtmiş ve siyasî olarak bağımsız olma vurgusu yapmıştır. Gürsoy-Naskali’ye göre bağımsız Türkiye Cumhuriyeti, Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti tam manasıyla “Türk dünyası”dır. Rusya Federasyonu ve Çin Halk Cumhuriyeti’ne bağlı özerk cumhuriyetler ve bölgeler ise Türk dünyasına dâhil edilebileceği gibi bunlar için farklı bir sınıflandırma yapılabilir (2017: 16). Çünkü özerk veya otonom olarak nitelendirilen bu topluluklar araştırmacının dile getirdiği “tam bağımsızlık” kriterini karşılamamaktadır. Ancak Dursun Yıldırım’ın *Türk Bitiği* isimli eserinde yapmış olduğu “Türk dünyası” tanımı incelendiğinde “bağımsızlık” vurgusunun odak nokta olmadığı fark edilecektir. Yıldırım’a göre Türk dünyası insanları, kendi bağımsız ülkelerinde yaşayabilecekleri gibi yine kendi topraklarında ancak başka milletlere bağımlı olarak veya azınlık statüsünde de yaşayabilirler. Ayrıca Avrupa’ya veya Amerika’ya tabii vatandaşlar ve en önemlisi ortak tarihimizin olduğu, zamanla akrabalık ilişkileri kurduğumuz ve paylaşımda bulunduğumuz insanlar da Türk dünyasının vazgeçilmez bir parçasıdır (1998: 21-22). Gürsoy-Naskali ve Yıldırım’ın yaklaşımından hareketle Türk dünyasının aynı milletler, topluluklar ve etnik gruplardan oluşabileceği gibi farklı veya zaman içerisinde kaynaşarak akrabalık ilişkisi kurmuş insanları da kapsayabileceği söylenebilir. Aynı

zamanda ortak bir tarihî geçmişe sahip olduğuna inanılan, yakın dil veya lehçeye sahip, ortak kültürel değerleri benimseyen insanlar veya topluluklar da Türk dünyasının bir parçasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta “din birliği”nin Türk dünyası için temel bir kriter olarak alınmamasıdır. Fakat şunu vurgulamakta fayda var: Bugün Türk dünyasının sacayakları sayılan yedi bağımsız ülkenin resmî dini İslâmiyet’tir. Ancak özellikle Sibiryâ’da ve Kafkaslarda yaşayan Türkler arasında Hristiyanlık ve Şamanizm çok yaygındır. “Hristiyan Türk” kavramı kulağa yabancı olarak gelse de tarih tersini söylemektedir. Baraba Tatarları, Batı Kumanlar, Çuvaşlar, Dolganlar, Gagavuzlar, Hakaslar, Karamanlılar, Peçenekler, Telengitler, Teleütler, Yakutlar (Sahalar), Karamanlılar ve Şorlar Hristiyanlığı benimseyen Türk kavimleridir (Madrigal, 2015: 5). Telengitler, Rusların misyonerlik faaliyetlerinin sonucunda Hristiyan olan ilk Türk topluluğudur (Türker, 2011: 14). Sovyetler Birliği tarafından Hristiyanlaştırılan Türk toplulukları aynı zamanda Rus Ortodoks Kilisesi’ne bağlılıklarını bildirmeleri için zorlanmıştır. Aslında Sibiryâ’da yaşayan Türk toplulukları arasında Gök Tanrı inancı ve Şamanizm de çok yaygındır. Fakat Rusların bu azınlıkları asimile etme ve Ruslaştırma politikaları nedeniyle bu dinler geri planda kalmıştır. Baraba Tatarlarının, Dolganların, Yakutların (Sahaların) ve Şorların günümüzde resmî dini Hristiyanlık olsa da bu topluluklar arasında özellikle yaşlı nüfus tarafından Şamanizm pratikleri sürdürülmektedir. Bahsedilen Türk topluluklarının dini, Hristiyanlık ve Şamanizmin iç içe geçtiği o bölgeye has bir Hristiyanlık gibidir. Ruslar, misyonerlik faaliyetleri kapsamında Ortodoks Hristiyan inancına mensup yeni azınlıklar yaratmaya çalışsa da başlarda Türk toplulukları arasında koyu bir Hristiyanlık inancı söz konusu değildir. Sibiryâ’daki Türk toplulukları 1900’lü yılların ilk çeyreğinden itibaren yavaş yavaş Rusya’nın egemenliği altına girmeye başlamıştır. Özellikle 25 Ekim 1917’de meydana gelen Bolşevik İhtilâli’nin -Ekim Devrimi veya Rus Devrimi olarak da bilinir- ardından Rus Çarı’nın devrilmesi ve iktidarın Vladimir Lenin’e geçmesiyle Orta Asya’nın tamamını kontrol altına almak isteyen Ruslar, bu topraklarda yaşayan Türk topluluklarının üzerinde Çarlık Rusyası’nın Hristiyanlaştırma politikasının aksine “dinsizleştirme” politikasına başvurmuşlardır. Lenin’in iktidara gelmesinden SSCB’nin 1991 yılında dağılmasına kadar geçen süreçte özellikle Orta Asya’da Ruslar tarafından “ateizm” (dinsizleştirme) hareketi başlatılmıştır. Hem Çarlık Rusyası hem de SSCB, egemenliği altında yaşayan Türkleri ve diğer azınlıkları kontrol etmek amacıyla farklı politikalar izlemiştir.

Çarlık Rusyası, azınlıkların yaşadığı zorlu coğrafyalara bile misyoner seyyahlar, etnologlar, bilim insanları göndererek hem buradaki halkla ilgili etnografik ve folklorik malzemenin

derlenmesini sağlamış hem de başlattıkları misyonerlik faaliyetleriyle halkı Hristiyanlaştırarak Ruslaştırma politikası gütmüştür. Günümüze gelindiğinde Çarlık Rusyası'nın politikalarının başarıyla işlediği görülecektir. Sibiryada topraklarında yaşayan Türk topluluklarındaki “Türklük bilinci” tamamıyla kaybolmasa da ana dilini konuşan ve İslâmiyet’e, Gök Tanrı’ya veya Şamanizme inanan nüfus oldukça düşmüştür. Bu nedenle bugün, Türk dünyası olarak nitelendirilen coğrafyada yaşayan insanlar tanımlanırken “dil birliği” ve “din birliği” gibi kavramlar eski popüleritesini kaybetmiştir. Keza 09 Kasım 1982’de Resmî Gazete’de yayımlanan Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın Dördüncü Bölümü’nün 66. Maddesi’ne göre “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk’tür”⁴. Yani T.C. Anayasası’na göre Türklük; etnisite, dil veya dinle ilgili değildir; önemli olan “duygu bağı”dır denebilir.

Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi* isimli yapıtında Türkleri ve Türk dünyasını tanımlarken konuşulan dile, ırka veya yaşanan toprak parçasına indirgeyen tanımlar yapmanın anlamı oldukça daraltacağını özellikle vurgulamıştır. Örneğin resmî dili Farsça olan ama ataları Türkçe konuşan Türk toplulukları vardır. Bunun tam tersi örnekler de söz konusudur: Birbirinden çok farklı coğrafyalarda yaşayan fakat aynı ya da benzer bir dili veya o dilin lehçelerini konuşan Türk toplulukları da vardır. Irka dayanan yaklaşım da yanlıştır çünkü Türklerle ilgili yapılan ilk arkeolojik kazılarda Moğol özellikleri taşıyan kafatasları bulunmuştur ancak günümüzde sadece belirli bir tipolojiye sahip Türk tipi yoktur çünkü yeryüzünde saf bir ırk yoktur. Din birliği meselesine gelindiğinde ise bütün Müslümanlar Arap olmadığı gibi bütün Türkler de Müslüman değildir. Türkler İslâmiyet’le 8. yüzyılda tanışmış olsalar da İslâmiyet’i kitleler hâlinde kabul etmeleri 11. yüzyılı bulmuştur. Ancak Orta Asya’da İslâmiyet’le hiç tanışmamış Türk toplulukları da vardır. Bu nedenle Türkler ve Türk dünyası için Müslümanlık, Araplara nazaran görece yeni kabul edilebilir (Roux, 2008: 28-30). Bu nedenle Türk ve Türk dünyasıyla ilgili tanımlama denemeleri yapılırken “kültür ve duygu birliği” özellikle dikkate alınması gereken argümanlardır.

Örneğin *Britannica Ansiklopedisi*’nde “Turkic Peoples” yani “Türk Halkları”; Altay dil ailesine mensup Türk dillerini konuşan, milattan sonra 6. yüzyılda Moğolistan ve Çin’in kuzey sınırından Karadeniz’e dek bir imparatorluk inşa eden, Çinlilerin “göçebe” Çince “Tujue” olarak nitelendirdikleri bir isimle bağlantılı, büyük çoğunluğu Asya’da olmakla

⁴ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Türkiye Cumhuriyeti 09.11.1982 Anayasası
<https://www.icisleri.gov.tr/kurumlar/icisleri.gov.tr/IcSite/illeridaresi/Mevzuat/Kanunlar/Anayasa.pdf>
(Erişim Tarihi: 04.05.2023).

birlikte Türkiye'nin Avrupa tarafında ve Volga çevresinde yaşayan, Doğu Sibirya'nın Saha (Yakut) ve Rusya'nın Volga Bölgesi'ndeki Çuvaşlar hariç İslâmiyet ile yoğun kültürel bağları olan insanlar, olarak tanımlanmaktadır⁵. Tamamen coğrafya üzerinden yapılan bu açıklama mekanik bir tanımdır. Margret Bainbridge, *Dünyada Türkler*⁶ isimli kitabında Türkler için *Britannica Ansiklopedisi*'ne paralel bir tanım yapmıştır: “Dünya üzerinde sınırlar ötesi etnik, dil ve bazı durumlarda da din bağları ile bağlı olan fakat kaderin bir cilvesi olarak politik sınırlarla ayrılmış olan halkların en iyi örneği olarak Türkleri verebiliriz” (akt. Yeşil, 2012: 3).

1.2.2. Türk Dünyasını Oluşturan Bağımsız Devletler, Özerk Cumhuriyetler ve Türk Toplulukları

29 Ekim 1920'de kurulan Türkiye Cumhuriyeti, 15 Kasım 1983 yılında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kurulmasına kadar geçen 63 yıl boyunca Türk dünyasının bağımsız ilk ve tek devleti olmuştur. Türkiye'nin ardından bağımsız olan ikinci Türk Devleti ise KKTC'dir. Günümüzde “Kıbrıs Sorunu” olarak bilinen problem esasen Türk-Yunan uyuşmazlığına dayanmaktadır. 1960 yılında adada Kıbrıs Cumhuriyeti kurulduktan sonra bu uyuşmazlığın çözüldüğü sanıldıysa da Yunanistan “Megali İdea” olarak adlandırılan yayılma politikasından vazgeçmemiştir (Eroğlu, 2002: 737). Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Anayasası hem Türk hem Yunan halkına eşit haklar vererek adada bağımsız ve huzurlu bir ortam oluşmasını sağlamaya çalışsa da Rumların Yunanistan'la birleşme çabası buna engel olmuştur. Yunanistan, 21 Aralık 1963'te Kıbrıslı Türklerin imhasını ve adadan gönderilmesini içeren “Kanlı Noel” adıyla etnik temizliği içeren bir kampanya başlatmıştır (<https://www.mfa.gov.tr>, 2023)⁷. 1974 yılında Yunanlıların yeni darbe girişiminin ardından Türkiye “Kıbrıs Barış Harekâtı”nı başlatmış ve 13 Şubat 1975'te Kıbrıs Federe Cumhuriyeti kurulmuştur (Bostancı, 2015: 323). 15 Kasım 1983'te ise Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Devleti resmî olarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Türkiye'nin ardından KKTC'nin kurulması bağımsız bir Türk dünyası ideali için atılan ikinci adımdır. Türkiye, Yunan Hükümeti

⁵Ayrıntılı bilgi için bakınız: “Turkic Peoples”. *Encyclopaedia Britannica Online*. <https://www.britannica.com/topic/Turkic-peoples> (Erişim Tarihi: 17.04.2020)

Not: “Turkic Peoples” (Türk Halkları) maddesinin çevirisi tarafıma aittir.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Margret Bainbridge. *Dünyada Türkler*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Say Yayınları, 1995.

⁷ Ayrıntılı bilgi için Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığının, Girişimci Dış Politika web sayfasındaki “Kıbrıs Meselesinin Tarihçesi, BM Müzakerelerinin Başlangıcı” isimli makaleye bakınız. https://www.mfa.gov.tr/kibris-meselesinin-tarihcesi_-bm-muzakerelerinin-baslangici.tr.mfa (Erişim Tarihi: 05.06.2023).

tarafından Kıbrıs’a yapılan haksız muameleyi ve buna paralel olarak başlatılan bağımsızlık girişimini dünya kamuoyuna duyurmak için elinden geleni yapmıştır. Hatta dönemin başbakanı İsmet Paşa 1964 yılında Kıbrıs’la ilgili tüm dünyayı ilgilendiren tarihî bir açıklama yapmıştır:

“Kıbrıs bizim millî davamızdır. Bu dava milletimizin şeref ve haysiyetinin gerektirdiği şekilde neticelenmelidir. Bunun aksi bir hâl çaresine bizi razı etmeye hiç kimsenin gücü yetmeyecektir. Topraklarına bağlılıklarını kanlarıyla ispat etmiş olan Kıbrıslı Türkler vatanları olan yerlerinde bütün haklarına sahip olacaklar, hür ve güven içinde yaşayacaklardır. Bunu temin etmek Türkiye için bir şereftir” (akt. Eroğlu, 2002: 737).

Türkiye kendisinden sonra bağımsızlıklarını kazanan altı Türk devletinin bağımsızlığını her zaman destekleyen, uluslararası arenada bu devletleri resmî olarak ilk tanıyan ve hatta onların topraklarında büyükelçilikler açan ilk devlet olması açısından önemli bir pozisyonudur.

19. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen olaylar nedeniyle bu yüzyıl, Türk dünyası için ciddi değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde Türk topluluklarının yaşadığı topraklarda ciddi otorite kayıpları meydana gelmiştir. 1885 yılında Türkistan’ın Rus egemenliğine girmesiyle Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türklerin siyasi ve kültürel bağımsızlığı ortadan kalkmıştır (İpek ve Güler, 2023: 130). Orta Asya ve Kafkaslardaki Türk topluluklarının bağımsızlıklarını birer birer kaybetmeleri ve Rusya egemenliği altına girmelerinin akabinde Osmanlı Devleti’nin güç kaybederek dağılma (çöküş) sürecinin (1792-1922) içine girmesi, dünyadaki Türklerin birliğinin de zayıflamasına neden olmuştur. Ancak dönemin aydınları ve siyasetçileri tarafından zayıflayan Türk birliğinin yeniden inşa edilmesi adına millî uyanış çağrısı yapılmış ve bu çağrı Orta Asya ve Kafkasya’daki Türkler tarafından olumlu yanıt bulmuştur. Bugün Türk dünyasının birliği hareketinin çıkış noktası bu süreçtir. Türk dünyasının birliğiyle ilgili çalışmalar günümüzde de hız kesmeden devam etmektedir. Bu fikir özellikle geçiş ve kriz dönemlerinde ulusal ve uluslararası düzeyde ele alınmakta ve bir çıkış yolu olarak görülmektedir (İpek ve Güler, 2023: 131). 26 Aralık 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin resmî olarak dağıldığını ilan etmesiyle Türkiye ve diğer Türk topluluklarının yeniden “Türk dünyası” çatısı altında toplanmasının önündeki en büyük engel kalkmıştır.

1991 yılında SSCB'nin resmî olarak dağılma kararı almasının en büyük nedenlerinden biri topraklarında yaşayan Türk ve Müslüman nüfusun Rus nüfusa oranla giderek yükselmesi ve Slav ırkının yok olma tehlikesi altına girebileceği düşüncesidir. SSCB'de 1989 yılında yapılan nüfus sayımına göre toplam nüfus 285 milyondur. Toplam nüfusun %50'sini Ruslar kalan yarısını ise diğer milletlerden insanlar oluşturmaktadır. Aynı nüfus sayımın verilerine göre toplam Türk ve Müslüman nüfus ise yaklaşık 80 milyondur (Devlet, 2023-<https://tasam.org>, 2023). Aslına bakılırsa SSCB ve öncesindeki Çarlık Rusyası döneminde küçük gruplar hâlinde yaşayan Türk toplulukları Rus egemenliği altında bir araya getirilerek asimile edilmeye çalışılsa da ilerleyen dönemde bu plan başlarına dert olacaktır. Özellikle 1989'daki nüfus sayımının verilerine göre her dört Sovyet vatandaşından biri Türklerden oluşmaktadır. Bu ve diğer ekonomik nedenlerden dolayı 8 Aralık 1991'de Rusya, Ukrayna ve Belarus arasında imzalanan bir anlaşmayla *Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT)*⁸ kurulmuştur. Azerbaycan, Belarus, Ermenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Moldova, Özbekistan, Rusya, Tacikistan ve Ukrayna üye devletler arasındadır. BDT'nin kuruluşunun ardından 26 Aralık 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği resmî olarak dağıldığını ilan etmiştir. Şekil 1.1.'de Sovyetler Birliği dağılmadan önce Orta Asya ve Kafkaslarda yaşayan Türklerin ve diğer azınlıkların yaşadıkları yerler gösterilmektedir.

⁸ Türkmenistan 2005'te, Gürcistan 2008'de ve Ukrayna ise Kırım'ın Rusya tarafından ilhakından dolayı 2014'te Bağımsız Devletler Topluluğu üyeliğinden ayrılmıştır. Bugün, BDT 9 üyeli bir topluluk olarak varlığını sürdürmektedir.



Şekil 1.1: Sovyetler Birliği Döneminde Orta Asya ve Kafkasların siyasî haritası⁹

1991 yılına SSCB'nin resmî olarak dağılmasının ardından onun egemenliği altında yaşayan devletlerin on beşi bağımsızlığını ilan etmiştir. Doğu Avrupa'da Rusya, Beyaz Rusya, Ukrayna, Moldova; yanındaki Baltık Bölgesi'nde Estonya, Letonya, Litvanya; Kafkasya'da Gürcistan, Ermenistan, Azerbaycan ve Orta Asya ülkelerinden Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Tacikistan'dır (Gülbüz ve Karabulut, 2008: 2). SSCB'nin diğer halklar üzerindeki egemenliğinin sona ermesi hem bütün dünyayı hem de Türkiye'yi sevindirmiştir. Türkiye bağımsızlığını kazanan; Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'la hem dil, tarih ve kültür ortaklığı gibi duygusal nedenlerle hem de yeni gelişmeler karşısında daha güçlü bir dış politika sergilemek gibi siyasî nedenlerle her zaman çözüm ve barış odaklı bir iletişim kurmuştur. Hatta Orta Asya

⁹ Remzi Bulut. "Rusya Federasyonu'na Bağlı Özerk Türk Cumhuriyetleri". *Göller Bölgesi Aylık Hakemli Ekonomi ve Kültür Dergisi Ayrıntı* 6/64. (Temmuz 2018): 53-57.

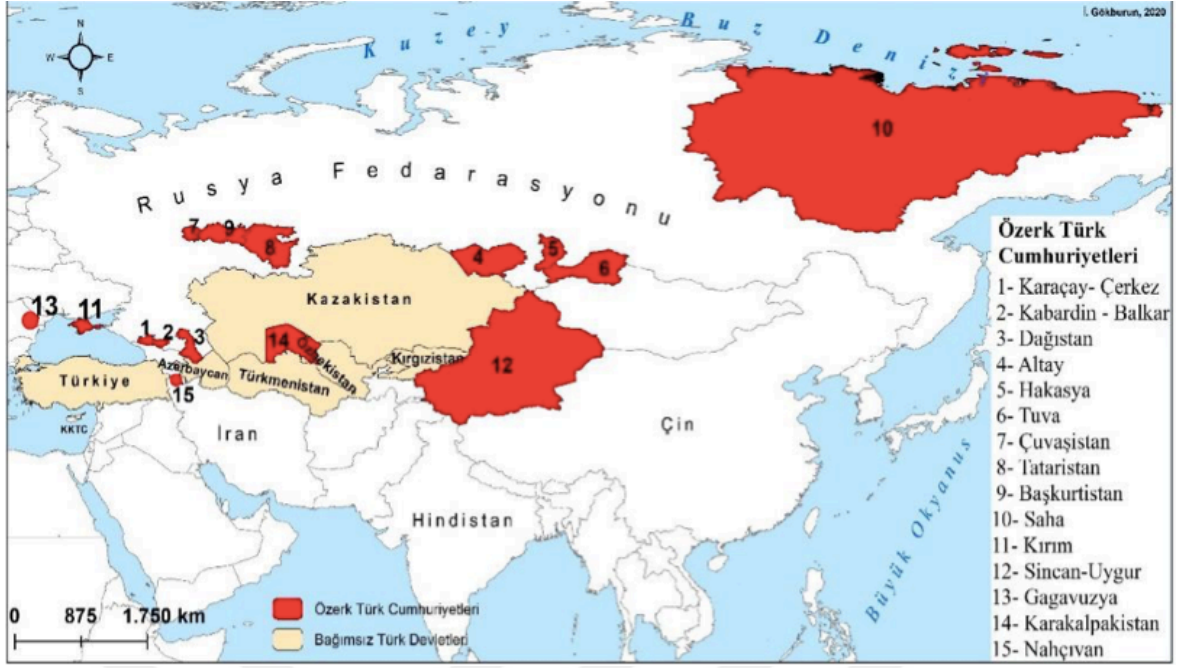
cumhuriyetlerini resmî olarak tanıyan ve bu ülkelerde büyükelçilikler açan ilk ülke Türkiye'dir (Durmuş ve Yılmaz, 2012: 485). Ayrıca Türkiye, başka ülkelerin toprak bütünlüğüne tehdit yaratmayan bir ülke olması nedeniyle bağımsızlığını kazanmış Balkan, Kafkas ve Orta Asya halkları için âdete güvenilir ve yeni bir limandır.

Sovyetler Birliği, Türk Dünyası ve Dış Politikası hakkında uzmanlaşan Ahat Andican Türk dünyasını üç başlık altında incelemektedir:

1. “Balkanlar, Kıbrıs, Kerkük gibi eski Osmanlı toprakları olan bölgelerde yaşayan Türkler ve bunların merkezindeki Türkiye Cumhuriyeti.
2. Sovyetler Birliği bünyesinde bulunan Türkler. Bunlar da iki gruba ayrılabilir:
 - a. Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan gibi Türk Cumhuriyetleri.
 - b. Rusya Federasyonu bünyesinde yer alan otonom, muhtar bölgeler ve Kırım
3. Çin işgali altında kalan Doğu Türkistan, İran ve Afganistan sınırları içinde yaşayan Türkler” (1996: 128).

Fuat Uçar ise *Dış Türkler* isimli kitabında Türk dünyasını dört başlık altında inceler:

1. “Bağımsız Türk Devletleri (Türkiye, KKTC, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan)
2. Özerk olarak yaşayan Türk devletleri/toplulukları (Altay, Başkırdistan (Başkurdistan), Çuvaşistan, Dağıstan, Gagauz (Gökoğuz) Yeri, Hakas, Kabartay-Balkar (Malkar), Karatay-Çerkez, Kırım, Tataristan, Tuva, Uygur Özerk Bölgesi (Doğu Türkistan), Yakutistan (Saha, Saha Eli)
3. Azınlık olarak yaşayan Türk toplulukları (Afganistan, Bulgaristan, Irak, İran, Kosova, Makedonya, Moğolistan, Rusya, Suriye, Tacikistan, Yunanistan)
4. Göç yolu ile başka ülkelere yerleşen Türk toplulukları (Avustralya, ABD, Avrupa ülkeleri, Kanada, S. Arabistan ve diğer Ortadoğu ülkeleri ve Kuzey Afrika ülkeleri” (2007).



Şekil 1.2: SSCB'nin 1991 yılında dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan yedi Türk devleti ve on beş özerk Türk cumhuriyeti¹⁰

Şekil 1.2. incelendiğinde Türk dünyasının coğrafi sınırlarının belirlenmesi hususunda herhangi bir problem görülmemektedir. Bağımsız Türk devletleri, özerk cumhuriyetler ve Türk topluluklarının yaşadığı coğrafya bugün bellidir. Ancak bu coğrafyada yaşayan Türk nüfusuyla ilgili demografik konular hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Kafkaslarda, Sibiry'a'da ya da bugün Afganistan, İran, Suriye gibi Arap topraklarında yaşayan Türklerin sayısı ve toplam nüfusa oranı nedir gibi sorulara her zaman net bir cevap bulunamamaktadır. Ülkelerin kendi resmî internet sayfaları, Birleşmiş Milletler'in çalışmaları, TÜRKSOY, TİKA, Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar aracılığıyla yapılan araştırmalar ya da Türkiye İstatistik Kurumu'na (TÜİK) dayanan bilgiler Türk dünyasıyla ilgili demografik veriler edinmemizi sağlamaktadır. Elbette en güvenilir bilgi kaynağı her zaman ülkelerin resmî internet siteleridir ancak bu sitelerden dahi bazen bütün verilere ulaşmak mümkün değildir. Ülkelerin yaptığı nüfus sayımlarında demografik veriler elde edilirken başvuru kriterlerin farklılığı, etnisiteye dayanan bir sayımın yapılmaması ya da yapılmak istenmemesi güvenilir verilere ulaşmanın önündeki engellerden ikisidir. Ayrıca Türk dünyasında aynı anda nüfus sayımının yapılamaması ve yabancı ülkelerin topraklarında ve hakimiyeti altında varlığını sürdüren Türklerin çeşitli nedenlerle kimlikleri hakkında bilgi

¹⁰ İbrahim Gökburun. "Küresel ve Bölgesel Güçler Çağında Türk Dünyası Nüfusu". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 21/1. (Yaz 2021). s. 1-33.

vermek konusunda çekimser kalması da yapılan nüfus sayımlarının objektifliğini zedelemektedir (Özey, 2013: 154).

Türk devletleri arasında nüfus büyüklüğü, siyasî nüfus, ekonomik performans ve askerî yetenek bakımından en önemli ülke Türkiye'dir. Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) verilerine göre 31 Aralık 2022 tarihi itibarıyla Türkiye nüfusu 85.279.553'tür. ADNKS'ye göre Türkiye'de ikamet eden yabancı nüfus 1.823.836'dır. Geçici koruma statüsüyle ülkede bulunan Suriyeliler nüfusa dâhil edilmemiştir (<https://data.tuik.gov.tr>, 2023)¹¹. İçişleri Bakanlığı'na bağlı Göç İdaresi Başkanlığı, 16 Eylül 2020 itibarıyla Türkiye'de geçici koruma sahibi statüsü ile toplam 3.618.918 Suriyelinin yaşamakta olduğunu bildirmiştir (<https://www.goc.gov.tr>, 2023)¹². *Mülteciler Derneği*'nin 20 Haziran 2023 tarihli haberine göre ise 15 Haziran 2023 tarihi itibarıyla Türkiye'de kayıt altına alınmış geçici koruma statüsündeki Suriyeli sayısı 3.351.582'dir (<https://mulateciler.org.tr>, 2023)¹³. Göç İdaresi Başkanlığı ve Mülteciler Derneği'nin verileri karşılaştırıldığında; 2020 yılından bu yana Türkiye'deki geçici koruma statüsü altındaki Suriyeli mültecilerin sayısı sadece 267.336 azalmıştır. Göç İdaresi Başkanlığı, Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü ve TÜİK'in resmî internet sitelerinde 2023 yılı için Türkiye topraklarında yaşıyan Suriyelilerin toplam nüfusuna ilişkin bir bilgiye rastlanmamıştır. Kendi ülkemiz içerisinde yaşıyan toplulukların demografik durumuyla ilgili objektif bilgiye ulaşmanın zorluğu düşünüldüğünde; Türk dünyası olarak bahsedilen ve kilometrelere yayılan coğrafyanın demografik yapısı hakkında doğru verilere ulaşmanın güçlüğü daha anlaşılır olacaktır.

Aşağıda verilen Tablo 1.1.'de Türk dünyasının ana aktörleri olan ve günümüz siyasetine yön veren yedi bağımsız Türk devletine ait demografik, coğrafik ve siyasî veriler gösterilmiştir. Ancak çalışmanın bu bölümünde, müstakil başlıklar altında bağımsız Türk devletlerinin, özerk cumhuriyetlerin ve Türk topluluklarının tarihinin ve kültürünün incelenmesi tercih edilmemiştir. Günümüzde bu konuda yapılan çok sayıda lisansüstü tezi ve araştırma makalesi bulunduğundan artık bu tarz verilere ulaşmak çok kolaydır. Ayrıca çalışmanın 2.2. *Türk Dünyasında Efsane* başlıklı alt bölümünde Türk dünyasında yapılan efsane çalışmaları

¹¹ Ayrıntılı bilgi için Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) resmî web sitesinden "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2022" başlıklı habere bakabilirsiniz. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=49685> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

¹² Ayrıntılı bilgi için T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı'nın resmî web sitesinden "Geçici Korumamız Altındaki Suriyeliler" başlıklı habere bakabilirsiniz: <https://www.goc.gov.tr/gecici-korumamiz-altindaki-suriyeliler> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

¹³ Ayrıntılı bilgi için *Mülteciler Derneği*'nin resmî web sitesinden "Türkiye'deki Suriyeli Sayısı Haziran 2023" başlıklı habere bakabilirsiniz: <https://mulateciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

incelenirken ilgili devletin, özerk cumhuriyetin veya Türk topluluklarının tarihinden ve kültüründen zorunlu olarak bahsedilmiştir. Bu nedenle hem çalışmanın odak noktasını dağıtmamak hem de tekrara düşmemek adına Türk dünyasının figürlerinden bağımsız başlıklar hâlinde uzun uzadıya bahsedilmemiştir.

Tablo 1.1: Bağımsız Türk devletlerinin 2022 yılı verilerine dayanan nüfusu, nüfus Yoğunluğu, toplam yüzölçümü, başkenti ve bağımsızlık tarihi¹⁴

Bağımsız Türk Devletleri	Nüfus 2022	Nüfus Yoğunluğu (İ / km ²)	Toplam Yüzölçümü (km ²)	Başkent	Bağımsızlık Tarihi
Azerbaycan	10.139.177	123	86.600	Bakü	30.08.1991
Kazakistan	18.776.707	7	2.724.900	Astana	16.12.1991
Kırgızistan	6.524.195	34	198.951	Bişkek	16.12.1991
Özbekistan	33.469.203	79	447.400	Taşkent	20.06.1991
Türkiye	85.279.553	111	783.562	Ankara	23.04.1920
Türkmenistan	6.031.200	13	488.100	Aşgabat	27.10.1991
KKTC	382.836	114	3354	Lefkoşa	15.11.1983

Çalışmanın bu kısmına kadar gelindiğinde Türk dünyası adlandırması sadece Orta Asya’yı ilgilendiren bir yakıştırma gibi görünse de yukarıda sayılan bağımsız cumhuriyetler, özerk yapılar ve Türk toplulukları dışında günümüzde Afganistan, Çin, Irak, İran, Rusya, Suriye ve Bulgaristan, Kosova, Makedonya gibi Balkan ülkelerinde yaşayan Türkçe konuşan, Türk âdet, gelenek ve göreneklerini devam ettiren Türk toplulukları da vardır. Ayrıca burada Tacikistan’a da özel bir yer açmak gerekmektedir. Orta Asya ülkeleri arasında 143.100 km² ile en küçük yüzölçümüne sahip olan Tacikistan’ın toplam nüfusu 9.537.645’tir. “Eski Perslerin, Soğdların ve Samanilerin doğal mirasçıları ve yerleşik uygarlık temsilcileri olarak kabul edilen Tacikler, yüzyıllar boyunca İslâm çatısı altında komşu Türk halklarıyla birlikte geleneksel yaşamlarını sürdürmüşlerdir” (Eker, 2011: 349). Tacikistan bugün Afganistan ve Çin arasında kalan jeopolitik konumu sebebiyle Orta Asya’nın anahtar ülkelerinden biridir. Tacikistan’ın diğer komşuları ise Kırgızistan ve Özbekistan’dır. Tacikistan, Orta Asya’daki diğer bağımsız Türk devletleri gibi 1991 yılında SSCB’nin dağılmasının ardından 25 Ağustos 1991 tarihinde bağımsızlığını ilan etmiş ve “Orta Asya’da kurulan bağımsız ilk İranî devlet olmuştur” (Eker, 2011: 369). Ancak 1992-1997 yılları arasında Tacikistan’ın kuzey

¹⁴ Tablo 1.1., İbrahim Gökburun’un “Bağımsız Türk Devletleri Tablosu”ndan (2021:4) esinlenerek oluşturulmuştur ancak Gökburun’daki nüfus verileri 2020 yılına aittir. Tablodaki rakamlar, ülkelerin *resmî web siteleri*, *Dünya Bankası*, *Birleşmiş Milletler Nüfus Bölümü* ve *TÜİK* verileri karşılaştırılarak elde edilmiştir. Bu nedenle verilen rakamlarda küçük de olsa oynama payı mevcuttur.

ve güney bölgelerinde yaşayan halklar arasında bölgesel çıkarlar nedeniyle büyük bir iç savaş yaşanmıştır. 27 Haziran 1997 tarihinde iç savaşın bitmesinin ardından devlet derin bir nefes almış ve uluslararası arenaya ancak yüzünü dönebilmiştir. Tacikistan, günümüzde yapılan akademik çalışmalarda Orta Asya’da kurulan bağımsız bir cumhuriyet olarak görülse de Türk dünyası olarak nitelendirilen ülkeler grubunun içerisine alınmamıştır. 1990’lı yılların başından itibaren Orta Asya ülkeleri ve Türkiye arasında yoğun bir diplomasi trafiği yaşanmış ancak Tacikistan iç savaş nedeniyle bu sürece dâhil olamamıştır. Ayrıca İranî ırktan gelen Tacikler kendi toprakları içerisinde Türk olmayan farklı etnik gruplardan oluşmaktadır. Bu nedenle “Türk dünyası” motivasyonundan diğer ülkeler kadar etkilenmemiştir (Durmuş ve Yılmaz, 2012: 500). Tacikistan’ın resmî dilleri Farsça, Derfî ve Tacikçe’dir (Eker, 2011: 364). Tacikistan etnisiteye ve dile dayanan farklılıklar nedeniyle Türk dünyasının bir parçası olarak kabul edilmemektedir. Tacikistan; Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye ve Türkmenistan’ın önderliğinde 1993 yılında kurulan Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı’na (TÜRKSOY) dâhil edilmeyerek Türk dünyasının bir parçası olarak görülmemiştir. Halbuki etnik ve dilsel farklılıklara rağmen Türkler ve Tacikler arasında beş yüz asırlık ortak bir mirası paylaşmanın ve aynı topraklarda beraber yaşamının getirdiği etkileşim nedeniyle çok kuvvetli bağlar oluşmuştur (Gökburun, 2011: 4-5). Fakat 1992-1997 yıllarındaki iç savaş döneminde Tacikistan’ın İran ve Rusya’ya olan yakınlığı bu güçlü kültür bağlarını neredeyse kopma noktasına getirmiştir.

1.2.3. Türk Dünyası Birliğinin Temel Unsurları Hakkında Genel Bir Değerlendirme

İnsanlar, kişisel kimliklerini inşa ederken “dil, din, ırk, sınıf, etnik köken, cinsiyet ve milliyet” gibi bağlarla belli bir gruba, topluluğa veya millete intisap etmek isterler. Bu özellikler öznenin kimlik anlaşı hakkında diğer insanlara fikir verir. Kültürel kimlik fikri bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bu bölümde ileride kurulması amaçlanan Türk Birliği için soy, dil ve din birliğinin yeterli olup olmadığı üç alt başlık altında tartışılmıştır.

1.2.3.1. Soy Birliği

Modern çağda öznenin ve onun kültürel kimliğinin inşasına en önemli etkiyi yapan faktör ise “ulusal kimlik” kavramıdır. Fakat bu durumu basit bir milletyetçilik veya yerelcilik anlayışına indirgememek gerek. Çünkü ulusal devletlerin eski itibarını kaybetmesi ve küreselleşmenin son derece hız kazanması insanları birbirine bağlayan ulusal bağların ve

kimliklerin oluşumunu derinden etkilemiştir (Larrain, 1995: 212). Bu nedenledir ki Türk dünyasını sadece etnik bağlara dayanarak tasvir etmek neredeyse imkânsızdır. Türkler yerleştikleri coğrafyalarda çevre halklarla ve kavimlerle muhakkak ilişki kurmuş, kaynaşmış ve hatta zamanla farklı isimler almıştır:

“Tarih boyunca farklı isimler taşıyan, ama Türkçe konuşan çok halka rastlanmaktadır: Hiong-nular, Hunlar, Uygurlar, Seçuklular, Memluklar, Kıpçaklar, Timurlular, Büyük Moğollar, Osmanlılar. Bugün de farklı biçimde adlandırılmaktadırlar ve bu konuda bilgisiz biri bu halkların ortak kaynağını adlarına bakarak tahmin etmekte yetersiz kalır: Türkler, Türkmenler, Kırgızlar, Özbekler, Tatarlar, Azeriler, Kazaklar, Yakutlar, Çuvaşlar, Başkırtlar...” (Roux, 2008: 17-18).

Coğrafi ve demografik olarak çok geniş bir alana yayılan Türklerin tek bir etnisiteden türediğini düşünmek indirgemeci bir yaklaşımdır. Türk dünyasının toplam yüzölçümü 12 milyon km²'ye ulaşmıştır ve bu alan, Avrupa kıtasının yüzölçümünden daha büyüktür (Bay vd., 2017: 59). Bu nedenle Türk dünyasının figürleri arasında elbette etnisiteye dayanan akrabalık ilişkisi yadsınamaz ancak yedi kıtaya yayılan Türkler için sadece etnik kökene dayanan bir birlik algısı günümüzde Türk dünyasını bir arada tutmak için yetersizdir.

Eric Jan Zürcher ve Wilhelm van Schende, *Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları* başlıklı eserlerinin ön sözünde Sovyetler Birliği'nin kuruluşunun ve ulusçu politikalar izlemesinin akabinde Türkiye Cumhuriyeti topraklarında da ulusçuluk hareketinin ivme kazandığını vurgulamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda, Osmanlı Devleti'ni oluşturan toprakların korunması amacıyla başlarda Osmanlı-Müslüman iş birliği ön planda olsa da sonrasında Osmanlı-Türk ulusal direniş hareketi etkili olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllarda Türk önderleri uluslaşma çabalarını “ortak dil, kültür ve ülkü”ye dayanan “Türk kimliği” üzerine kurmaya çalışmışlardır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin aydınları ve yöneticileri, Orta Asya ve Kafaslardaki ortak dili ve kültürü paylaştıkları özerk Türk cumhuriyetleri ve topluluklarıyla zaman zaman ilişki kurma çabalarına girmiş olsalar dahi o dönemde icat edilen yeni Türk milliyetçiliği “toprak bütünlüğüne” dayanmaktadır. Hatta Zürcher ve Schende, biraz daha ileri giderek yeni tip Türk milliyetçiliği uğruna cumhuriyetin sınırları içerisinde yaşayan farklı etnik kökene mensup halkların asimile edilerek Türkleştirilmeye çalışıldığını iddia etmişlerdir (2014: 11). Zürcher ve Schende'nin çalışmasına göre aslında Türk milliyetçiliğinin ilk yılları dönemin

konjonktürü dolayısıyla soy birliğine dayandırılmak zorunda kalmıştır. Ancak bu durum sadece Türk halkına özgü değildir. 1914 yılında başlayan I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle tüm dünyada milliyetçilik akımının güçlenmesi, bu akım karşısında Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu gibi çokuluslu devletlerin dağılması nedeniyle kalan toprakların kaybedilmemesi için etnisiteye dayanan yeni bir milliyetçiliğin benimsenmesi kaçınılmazdır. Günümüz Türk milliyetçiliğine ve Türk dünyasının birliğine yönelik çalışmalar incelendiğinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin etnik kökene dayanan bir Türk milliyetçiliği anlayışından tamamen vazgeçtiği söylenemese de “kültür ve duygu birliği”nin ön plana çıktığı yadsınamaz bir gerçektir. Fakat yukarıda adı geçen aynı kitap içerisinde Eric Jan Zürcher tarafından kaleme alınan “Fundamentalizm (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı” isimli makalede Türkiye'nin etnik kökene dayanan milliyetçilik anlayışının soyut bir kültürel algıya evrildiği tezine karşı çıkılmaktadır. Zürcher' göre Türkiye Cumhuriyeti “Türklük vurgusu” ile uluslaşma sürecini tamamlayarak modern ancak Türklüğe dayalı bir ulus inşa etmiştir (2014: 264).

Türklerin etnisite ve kültürel birliğe dayalı “Türk Dünyası Birliği”ni kurma fikrine en yakın örnek 22 Mart 1945 tarihinde Mısır'ın Kahire şehrinde temelleri atılan Arap Birliği'dir. Bugün “Arap Ligi” adıyla da bilinir. Arap Birliği sözleşmesi Irak, Lübnan, Mısır, Suriye, Suudi Arabistan, Ürdün ve Yemen tarafından imzalanmıştır. Sözleşmenin ilk maddesine göre Arap Birliği, tam bağımsız Arap devletlerinden oluşmaktadır. Sözleşmenin birinci maddesi uyarınca Arap Birliği'nin tamamen etnisiteye dayanan bir organizasyon olduğu açıktır. Fakat günümüzde 22 bağımsız ülkeden oluşan Arap Birliği'nin topraklarında yaşayan halkların tamamı Arap değildir. Toplam 360 milyonluk nüfusa sahip Arap Birliği'nin 85 milyonunu Arap olmayan azınlıklar oluşturmaktadır ve bu azınlıkların ana dili Arapça değildir. Arap dili de tıpkı Türk dili gibi farklı lehçe ve şivelere ayrıldığı için halk arasında konuşma dilinde kullanılan Arapça farklıdır. Konuşma dilindeki farklılıklara rağmen günümüzde tüm Arap dünyasının aynı alfabeyi kullanması ve okullarda standart bir Arapçanın öğretilmesi nedeniyle tüm Araplar birbirini anlamaktadır. Fakat Araplar aynı iletişim diline sahip olmalarına rağmen toplanan Arap Zirveleri'nde görüşülen meselelerle ilgili ortak kararlar alıp benzer adımlar atmak konusunda çekimser kalmışlardır (Devlet, 2023: 1-2). Bu nedenle Arap dünyası veya Türk dünyası gibi bir çatı altında birleşme düşüncesi için dil birliğine sahip olmak da bazen yeterli değildir. Aslına Arap Birliği de tıpkı Türk dünyası gibi diğer devletlerle fikir alışverişinde bulunmak, özellikle dış politikada ortak kararlar almak ve uygulamak gibi iş birliğine dayanan amaçlarla kurulmuştur. Fakat

Türk dünyasından en büyük farkı birliğin soy birliğine dayandığını resmî bir sözleşme ile ilan etmeleridir. Ayrıca Arap Birliği'ne mensup ülkeler Türk dünyası birliğinde olduğu gibi uluslararası ölçekli bir örgüt değildir. Arap Birliği için sınırlı bir alanda, Arap soyuna dayanan insanların oluşturduğu bölgesel bir örgüttür, denebilir. Kuruluş amacı açısından Türk dünyasına benzese de teşekkülü itibarıyla ondan farklılaşmaktadır. Türk dünyası; yedi kıtaya yayılan, Türk soyundan gelen veya Türklerin zaman içerisinde kaynaştığı farklı etnisiteleri de içinde barındıran, Türk dilinin farklı lehçelerini konuşan ve nüfusunun büyük bir kısmı Müslüman olmakla beraber Gök Tanrı inancı, Şamanizm, Hristiyanlık ve Musevilik gibi farklı dinlere mensup bağımsız yedi Türk devletini, özerk cumhuriyetleri ve Türk topluluklarını temsil etmektedir.

1.2.3.2. Dil Birliği

Türk dünyası olarak adlandırılan coğrafyanın büyük bir kısmı Orta Asya ve Kafkasları kapsamaktadır. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nden sonra Türk dili konuşan nüfusun en yoğun olduğu yerlerden biri bu coğrafyadır. Orta Asya ve Kafkaslar uzun yıllar Rus güçlerin egemenliği altında kaldığı için Türk dili konuşan devletler ve topluluklar arasındaki en büyük engelin Ruslar olduğu söylenebilir. 25 Ekim 1917 yılında Bolşevik İhtilali'nin meydana gelmesiyle Rus Çarı kontrolündeki geçici hükümet devrilmiş, yerine geçici hükümet başkanı olarak 8 Kasım 1917 tarihinde Vladimir İlyiç Ulyanov (1870-1924) bilinen adıyla Lenin atanmıştır. 1922 yılında Vladimir Lenin önderliğinde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği kurulmuştur. Soğuk Savaş sırasında Orta Asya ve Kafkasya'nın güneyi SSCB'nin kontrolü altında olduğu için bu bölgede yaşayan Türk topluluklar ve diğer azınlıklar iç ve dış politikalarını Moskova'nın yönlendirmesiyle yürütmüştür (Amirbek vd. 2017: 165). Bu dönemde yayılmacı bir politika izleyen Moskova Hükümeti, Orta Asya ve Kafkasya'daki Türk topluluklarını yavaş yavaş kendi çatısı altında toplamaya başlamıştır. Çarlık Rusyası, egemenliği altındaki toplumları Hristiyanlaştırmak isterken Sovyet yönetimi ise dinsizleştirmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle “ateizm” Sovyetler Birliği içerisinde yükselişe geçmiştir. Özellikle İslâm karşıtı propagandaların arttığı bu dönemde İslâmiyet'le ilgili bütün materyaller toplatılmış ve imha edilmiştir. İbadethanelere gitmek yasaklanmış, camiler ve İslâm dinini öğreten kurumlar kapatılmıştır. Hatta Orta Asya topraklarındaki on binlerce cami Rus ordusu tarafından yakılıp yıkılmıştır. Dine dayalı pratikleri içeren gelenekler örneğin; cenaze ve defin işlemleri, sünnet törenleri, cuma ve bayram namazları, kurban ritüelleri tamamen yasaklanmış, gizli gizli uygulayanlar ağır bir şekilde

cezalandırılmıştır. Ayrıca akademisyenlere ateizmin öğretilmesi için ders kitapları hazırlanmış ve küçük yaşlardan itibaren okullarda okutulmaya başlanmıştır. Artan ateizm faaliyetlerinin bir diğer nedeni de Türk halklarının Arap diliyle olan münasebetini kesmektir. Türkler, İslâmiyet’i kabul ettikten sonra Arap alfabesini de benimsemişlerdir. Bu alfabe artık Türk halklarının ortak yazı dili olmuştur. Fakat Ruslar, İslâm diniyle ilgili her şeyi Arap alfabesi de dâhil olmak üzere yasaklamışlar ve Türkleri Kiril alfabesine geçmeye zorlamışlardır. Hem dilini hem dinini arkada bırakmak zorunda kalan Türk halkının din ve dil birliği zedelenmek istenmiştir. Sovyetler bu emellerini gerçekleştirmek için kontrol altına aldıkları bölgelerde iki temel politika izlemiştir: Birincisi halkın ana dilini yok etmek ve alfabe birliğini yıkmak amacıyla onları Kiril alfabesi ve Rusça öğrenmeye ve konuşmaya zorlamak, ikincisi insanları dinden uzaklaştırarak ateist bir toplum yaratmak. SSCB’nin istikrarlı bir şekilde izlediği bu yöntem zaman içerisinde meyvelerini vermiştir. Özellikle 1939’da başlayan ve 1945 yılında sona eren II. Dünya Savaşı’nın akabinde Rusya ve Amerika Birleşik Devletleri arasında 1947 yılında başlayıp SSCB’nin yıkılışına kadar süren Soğuk Savaş Dönemi nedeniyle Orta Asya ve Kafkaslarda yaşayan halk bu durumdan ekonomik ve siyasi olarak olumsuz etkilenmiştir.

1920 yılında bağımsızlığını kazanan Türkiye Cumhuriyeti, Soğuk Savaş Döneminde Rusya topraklarında yaşayan Türk halklarıyla iletişime geçememiştir. Türkiye I. Dünya Savaşı’nın başladığı 1939 yılında Rusya ile anlaşmaya çalışsa da Rusya’nın Türk egemenliği altındaki boğazları kontrol etmek konusundaki aşırıya varan istekleri nedeniyle iki taraf arasında uzlaşma sağlanamamıştır (Yüceer, 2002: 71). Türkiye Cumhuriyeti, 18 Şubat 1952 yılında SSCB’nin yayılmacı tavrı ve komünist yönetim sistemi nedeniyle *Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü’ne (NATO)* üye olmuştur. Türkiye’nin NATO’ya üyelik sürecinde Rusya ve Amerika Birleşik Devletleri arasında 1947 yılında başlayan Soğuk Savaş devam etmektedir. İlişkileri hâlihazırda kötü giden Türkiye Cumhuriyeti ve Rusya arasında, Türkiye’nin NATO üyeliği ayrı bir gerginlik sebebi olmuştur. 1947-1991 yılları arasında devam eden Soğuk Savaş Dönemi nedeniyle Türkiye Cumhuriyeti, Türk Dili konuşan ülkeler ve topluluklarla iletişim kuramamış hatta onlarla farklı cephelerde yer almak zorunda kalmıştır. “Türk dili konuşan ülkelerin, karşıt bloklarda bulunmaları sebebiyle küresel güçlerden (ABD ve Rusya’dan) bağımsız olarak, doğrudan kendi aralarına siyasi, ekonomik, kültürel ilişkilerini geliştirme imkânları yoktu[r]” (Amirbek vd. 2017: 165). Ancak 1991 yılında SSCB’nin çöküşü, Türkiye ile bağımsızlığını kazanan Türk devletleri, özerk cumhuriyetler ve toplulukların entegrasyonu için âdeta bir dönüm noktası olmuştur.

Tablo 1.2: Çağdaş Türk lehçelerinin sınıflandırılması¹⁵

ÇAĞDAŞ TÜRK LEHÇELERİNİN SINIFLANDIRILMASI	
I. ÇUVAŞ	* Viryal, Anatri
II. KIPÇAK veya KUZEYBATI KOLU	1. Kuzey veya Volga Kıpçak * Kazan Tatarları * Mişer Tatarları * Başkurt 2. Doğu veya Aral-Hazar * Kırgız * Kazak * Karakalpak * Nogay 3. Batı veya Pontus-Hazar * Kumuk * Karaçay Balkar * Kırım Tatar, Dobruca Tatar, Urum veya Grek Tatar * Karaim
III. OĞUZ veya GÜNEY BATI KOLU	* Türkmen * Horasan * Azeri * Türkçe veya Osmanlıca * Gagavuz
IV. HALAÇ ve GÜNEY KOLU	
V. TÜRKİSTAN veya DOĞU KOLU	* Özbek * Yeni Uyгур * Türki * Salar * Hoton * Sarı Uyгур
VI. SİBİRYA veya KUZEY KOLU	* Sibiry Tatarları * Altay * Şor * Hakas * Çulum * Tuva * Tofalar
VII. YAKUT	

¹⁵ Tablo 1.2. Çağdaş Türk Lehçelerinin Sınıflandırılması tablosunun içerisindeki bilgiler András Róna-Tas'ın *An Introduction to Turkology* isimli kitabından alınmıştır. **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** András Róna-Tas. *An Introduction to Turkology*. Uralo Altaica 33. Szeged/Hungary, 1991. András Róna-Tas'ın *An Introduction to Turkology* isimli kitabı, 2020 yılında İsa Sıra tarafından *Türkolojiye Giriş* adıyla Türkiye Türkçesine kazandırılmıştır.

Türkiye ve Türk halkları arasında ekonomik, siyasî, sosyal ve kültürel ilişkiler kurmak için öncelikle ortak bir yazı ve konuşma diline ihtiyaç vardır. Orta Asya ve Kafkaslarda yaşayan Türkler, Türkçenin farklı kollarına mensup lehçelerini konuştuğu için her zaman birbirlerini anlayamamaktadırlar. Tablo 1.2.'de bağımsız Türk devletlerinin, özerk cumhuriyetlerin ve toplulukların konuştukları Türk lehçeleri görülmektedir. Tablo 1.2.'den anlaşılıyor ki Türklerin yaşadığı coğrafyaya göre Türkçenin ayrıldığı ana kollar ve lehçeler farklılaşmaktadır. Türk dili üzerine uzmanlaşan araştırmacılar bugün dahi Türk dilinin sınıflandırılması konusunda fikir birliğine varamamışlardır. Ancak çalışmamızda Türk dilinin tarihi devirleri, ayrıldığı kollar ve farklılıklarıyla ilgili bir tartışmaya girilmeyecektir. Hâlihazırda Türk ve yabancı akademisyenler tarafından bu konu üzerine yapılmış çok sayıda çalışma vardır. Bu nedenle konuyu dağıtmamak ve tekrara düşmemek adına ayrıntıya girilmeyecektir.

Farklı Türk lehçeleri konuşulan “Türk dünyasında ortak iletişim dilinin olması için öncelikle ortak alfabenin olması gerekir” (İsakov, 110). Türkler, 1300 asırlık tarihleri boyunca değişik zaman ve coğrafyalarda “Köktürk, Soğd, Uygur, Mani, Brahmi, Tibet, Süryani, Arap, Grek, Ermeni, İbrani, Latin ve Kiril (Slav)” alfabeleri gibi 13 farklı alfabe kullanmışlardır (Tekin, 1997 – Ön Söz). Türk dili üzerine sayısız çalışmaya imza atan Talat Tekin bu konudaki görüşlerini şu sözleriyle dile getirmektedir:

“Tarih boyunca Türkler kadar çok alfabe değiştirmiş başka bir ulus ya da Türk dilleri kadar değişik alfabelerle yazılmış başka bir dil ailesi yoktur denilebilir. Avrupa dilleri baştan beri Latin alfabesi ile, Grekçe baştan beri Grek alfabesi ile, Slav dilleri baştan beri Grek alfabesinden çıkmış Kiril alfabesiyle, Ermenice baştan beri Ermeni alfabesiyle, Arapça baştan beri Arap alfabesiyle yazılmış ve yazılmaktadır” (1997, Ön Söz).

Türk halkının tarih boyunca farklı alfabeler kullanmasının nedeni olarak çok geniş bir coğrafyada hüküm sürmelerinin yanı sıra savaşlar, kıtlık, yeni yerleri keşfetme isteği gibi nedenlerle göç etmeleri, bu göçler sırasında farklı etnik çevrelerin içine girip çıkmaları ve onlarla kaynaşmaları, Gök Tanrı, Şamanizm, Müslümanlık, Hristiyanlık ve Musevîlik gibi farklı dinleri ve kültürleri benimsemiş olmalarının etkisi vardır.

Türklerin İslâmiyet’le tanışması 8. yüzyıldır ancak kalabalık gruplar hâlinde İslâmiyet’i kabul etmeleri 10. ve 11. yüzyılları bulmuştur. İslâmiyet’in kabulünün ardından Arap alfabesi de Türklerin kültürel hayatında yer edinmeye başlamış ve üç dört yüzyıl sonra tüm Türk dünyasında Arap alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle aslında geçmiş yüzyıllarda Türkler arasında “alfabe birliği”nin sağlandığı söylenebilir (İbrahimov, 2016: 215). Ancak bu durum uzun sürmemiştir çünkü Sovyetler Birliği 1924’te Arap yazısıyla basılmış eserlerin topraklarına girmesini yasaklamış (Oral, 2004: 115) ve böylece Türk halklarının iletişimini kısmî de olsa kesmiştir. Türkiye Cumhuriyeti, Türk dünyasında Latin alfabesine geçen ilk bağımsız devlettir. 1 Kasım 1928 yılında harf inkılabı gerçekleşmiş ve Türkiye Cumhuriyeti resmî olarak Latin alfabesini kabul etmiştir. Latin alfabesi, halkın tüm kesimleri tarafından öğrenilmesi daha kolay bir alfabadir. Ayrıca bu alfabenin kabulüyle Batı dünyasında olan gelişmeleri takip etmek ve modern toplumlarla ilişkileri düzenlemek kolaylaşmıştır. M. Kemal Atatürk, harf inkılâbını gerçekleştire. O, harf inkılâbıyla Türkler arasında yazıda birlik sağlayarak Türk dünyasındaki kültür kopukluğunu gidermeyi amaçlamıştır (Kılıç, 2010: 56). Ancak Türkiye dışındaki Türkler için alfabe değişikliği daha zor ve sancılı bir süreci kapsamaktadır. İlginçtir ki Rusya’nın da desteğiyle 1926 yılında Azerbaycan’ın Bakü kentinde Türkiye Cumhuriyeti’nin de katıldığı *Bakü Türkoloji Kongresi* düzenlenmiştir. Kongrede, Türklerin kullandığı Arap harflerinin değiştirilmesi ancak bunun yerine Kiril alfabesinin mi, Latin alfabesinin mi yoksa bütün Ruslar için ortak veya ayrı bir alfabenin mi uygun olacağı tartışılmıştır. Tartışmanın sonucunda ise Latin alfabesine geçilmesine karar verilmiştir (Oral, 2004: 116 ve 119). Ancak Ruslar’ın Bakü’de bir Türkoloji Kongresi toplayarak Türklerin Latin alfabesine geçmesini desteklemelerinin ardında farklı planların yattığı sonradan ortaya çıkacaktır. Ruslar, bu kongrenin ardından vakit kaybetmeden topraklarında yaşayan Türk topluluklarının alfabelerini “Latin harflerinin kolay oluşunu” gerekçe göstererek değiştirmiştir. Fakat yine aynı topraklarda yaşayan Yahudi, Ermeni ve Gürcülerin alfabeleri Latin alfabesinden daha zor olmasına rağmen onların yazı diline dokunmamışlardır (Kılıç, 2010: 56). Türkiye Cumhuriyeti’nin Latin alfabesine geçişi ise Orta Asya ve Kafkas halklarında iki yıl sonradır. Aradan geçen iki yıllık süre zarfında Türkiye Türkleri ve diğer Türk halkları arasında alfabe farklılığından kaynaklanan bir kopukluk yaşanmıştır. Fakat 1928 yılında Türkiye’nin Latin alfabesine geçmesiyle tekrar bütün Türk halkları yazı dilinde birliğe kavuşmuştur. Bunun üzerine Ruslar; Türk halkları arasında millî bilincin ve birliğin tekrar uyanmasını önlemek amacıyla başta Azerbaycan olmak üzere Orta Asya ve Kafkaslarda yaşayan Türklerin alfabelerini Kiril alfabesi ile değiştirme kararı almıştır. 1940 yılında Türk halkları tarafından kullanılmaya

başlanan Kiril alfabesi, Rus egemenliği altında yaşayan her cumhuriyet ve topluluk için ayrı ayrı karakterler göz önüne alınarak hazırlanmıştır. Eğer Kiril alfabesinde ortak karakterler kullanılmış olsaydı Türk halkları farklı lehçelerde yazılan metinleri okumakta ve anlamakta bu kadar zorluk çekmezdi (İbrahimov, 2016: 216). Orta Asya ve Kafkaslardaki Türk devletlerinin ve topluluklarının 1940 yılında Kiril alfabesine geçmesiyle Türkiye ile arasındaki ilişkiler ikinci defa kopma noktasına gelmiştir. 1991 yılından SSCB'nin dağılmasına kadar Türkiye Türkleri ve Türk dünyası arasında ortak bir alfabenin varlığından söz edilemez.

1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinin bağımsızlıklarına kavuşmalarının ardından “ortak iletişim dili” tartışması tekrar gündeme gelmiştir. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından *Milletlerarası Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumu* düzenlenmiştir. Sempozyuma Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Kırım, Özbekistan, Tataristan, Türkmenistan ve Türkiye'den bilim insanları katılmıştır. Bu sempozyumda Türkiye Türklerinin kullandığı Latin alfabesine beş harfin¹⁶ daha eklenmesiyle toplam otuz dört harften oluşan çerçeve bir alfabe katılımcılar tarafından kabul edilmiştir (İbrahimov, 2016: 217). Bu alfabe şöyledir:

“a b c ç d e ä f g ğ h x ı i j k q l m n ñ o ö p r s ş t u ü v w y z” (Özkan, 2013: 357).

Türk halkları bu alfabeyi kendi lehçelerinin dil özelliklerine göre yeniden düzenlemiştir (Yaman, 2001: 463). Türkiye, 1 Kasım 1928 tarihinde Latin alfabesine geçmiştir. Türkiye'de gerçekleşen harf inkılabını Hatay, Kıbrıs, Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya ve Romanya Türkleri de izlemiştir. Latin alfabesi, Osmanlı topraklarında yaşayan tüm Türklerin “ortak alfabesi” hâline gelmiştir (Özkan, 2013: 356). Özellikle Kıbrıs'ta ve Balkanlar'da yaşayan Türkler, henüz bağımsızlıklarını kazanmamış olmalarına rağmen Türkiye'nin Harf Devrimi'ni kabul etmişlerdir. Azerbaycan 25 Aralık 1991'de, Türkmenistan ise 12 Nisan 1993'te Latin alfabesine geçmiştir. Özbekistan ise 1993 yılında Latin alfabesine geçiş hususunda çalışmalara başlamış ancak alfabedeki harfler üzerinde birkaç defa revizyon yapmış olmaları nedeniyle süreç 1995 yılına kadar uzamıştır. Özbekistan'da Latin temelli Özbek alfabesinin 1995 yılından itibaren ilkokullarda kullanılmaya başlatılması ve 2005 yılına gelindiğinde tamamen Latin alfabesine geçilmesi

¹⁶ Latin alfabesine eklenen beş harf şunlardır: “Ä ä / Ñ ñ / X x / Q q / W w”

amaçlandıysa da yine başarılı olunamamıştır (Yeshmetova, 2020–<https://eurasian-research>). 1996 yılından itibaren ilkokula başlayan çocuklar Latin alfabesiyle eğitim görmeye başlamışlardır ancak yeni alfabeye geçiş sürecinin tamamlanması ise 2010 yılına ertelenmiştir. Bu ertelenmenin nedeni olarak Özbekistan’ın 2004 yılında tekrar Rusya’yla yakınlaşarak Avrupa ve ABD ile olan ilişkilerini ikinci plana atması gösterilmektedir. Ayrıca Özbekistan-Türkiye ilişkilerinin de mesafeli olması nedeniyle Türkiye’nin Özbekistan üzerinde etkisinin bulunmaması Latin alfabesine geçiş sürecini uzatmıştır (Abdieva, 2017: 115). Özbekistan’ın 1993 yılında başlayan 30 yıllık Latin alfabesine geçiş sürecinin 1 Ocak 2023’te biteceği Türk ve dünya basınına meşgul etmiştir¹⁷. Özbekistan Kültür Bakanı’nın devlet dili meselelerinden sorumlu danışmanı, dil bilimci Prof. Dr. Marufcan Yoldaşev, 30 yıllık süre zarfında Özbekistan’ın neden Latin alfabesine geçiş sürecini tamamlayamadığını Anadolu Ajansı muhabiri Bahtiyar Abdülkerimov’a şu sözlerle açıklamıştır:

"Bizler, 1993’te kabul ettiğimiz Latin harflerine uyarlanan Özbek alfabesine 28 yıldan beri bir türlü geçemedik. Çok ilginç olanı, ülkedeki okul ve üniversitelerde öğrencilere Latin alfabesiyle ders veriliyor ama bu öğrenciler, üniversiteden mezun olup devlet kurumlarında işe başladıklarında ise Kiril alfabesi ile karşılaşıyorlar. Öncelikle Kiril ve Latin olmak üzere iki alfabe aynı anda kullanmaktan kurtulmamız lazım. Alfabe milletin mülküdür. Alfabe milletin geleceği açısından çok önemlidir."

(Anadolu Ajansı, 2021– <https://www.aa.com.tr>)

Yoldaşev’in sözleri değerlendirildiğinde Özbekistan henüz Latin alfabesine geçiş sürecini tamamlamamış olsa dahi eğitim kurumlarında Latin harfli Özbek alfabesinin kullanılmasının teşvik edilmesi Türk dünyasının yazı dili birliği için önemli bir adımdır.

Kazakistan ve Kırgızistan ise günümüzde hâlâ Latin alfabesine geçmeyen bağımsız Türk devletleridir. Kazakistan’da yaşayan Rus ve Slav nüfusunun yoğunluğu, Rusçanın devletin resmî dili olarak kabul edilmesi nedeniyle tüm kurumlarda, devlet dairelerinde ve toplumsal hayatta yaygın olarak kullanılması Latin alfabesine geçişin önündeki en büyük engellerdir

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için TRTHABER’in resmî internet sitesinde, 28 Temmuz 2021 tarihinde yayımlanan “Özbekistan Aşamalı Olarak Latin Alfabesine Geçiyor” başlıklı haberi aşağıdaki linkten okuyabilirsiniz: <https://www.trthaber.com/haber/dunya/ozbekistan-asamali-olarak-latin-alfabesine-geciyor-598218.html> (Erişim Tarihi: 06.06.2023).

(Abdieva, 2017: 110). Ancak günümüzde hem Kazakistan eski Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev hem de görevi kendisinden 2019 yılında devralan yeni Cumhurbaşkanı Kasım Cömert Tokayev¹⁸, Kazakistan'ın da diğer bağımsız Türk devletleri gibi Latin alfabesine geçişi konusunda ısrarlarını ve çalışmalarını sürdürmektedir. Nazarbayev, 2017 yılında Latin alfabesine geçişle ilgili hazırlanan programın hızlandırılmasıyla ilgili talepte bulunmuş, bunun sonucu olarak bir kararname yayımlanmıştır. Bu kararnamenin içeriği şu şekildedir:

“27 Ekim 2017 tarihinde Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı resmî web sitesinde Cumhurbaşkanı Nazarbayev tarafından imzalanan *Kazak Dilinin Kiril Yazısından Latin Yazısına Geçiş Hakkında Kararname* yayımlandı. Kararnamede hükümete Ulusal Latin Alfabesine Geçiş Komisyonu'nu kurma, aşamalı olarak gerçekleştirecek geçiş sürecinin 2025 yılına kadar tamamlanmasını sağlama ve Kararnamenin hayata geçirilmesi ile ilgili gerekli diğer bütün tedbirleri alma talimatları verildi” (Abdieva, 2017: 111).

Kazakistan yönetiminin Latin alfabesine geçiş konusundaki kararlı ve istekli tavrı Türk dünyası alfabe ve dil birliği için de mühim bir adımdır.

Latin alfabesine geçmeyen bağımsız Türk devletlerinden bir diğeri de Kırgızistan Cumhuriyeti'dir. Alfabe değişikliği konusunda Kırgızistan'ın kaygıları da Kazakistan'la benzerdir. Bugün Kırgızistan nüfusunun da büyük bir bölümü Ruslardan oluşmaktadır. Bu nedenle devlet yetkililerince Rusça resmî dil olarak kabul edilmiş ve Kiril alfabesinin kullanılmaya devam edilmesi uygun görülmüştür. Ayrıca Kırgızistan Anayasası'nda Rusçanın ikinci resmî dil olarak kabul edildiğine dair bir maddenin bulunması, Kiril alfabesine olan bağlılığı bir yönüyle açıklamaktadır. Kırgızistan Cumhuriyeti, Orta Asya'da bir Anayasa maddesiyle Rusçaya resmî dil statüsü veren ve iki dilli bir devlet olduğunu hukukî olarak kabul eden ilk ve tek Türk devletidir (Abdieva, 2017: 113). Ayrıca Kırgızlar da sosyal hayatlarında Kazaklar gibi Rusça kullanmayı tercih etmektedirler. Uluslararası toplantılarda Kırgız devlet adamları, Türk dünyası arasında ortak bir alfabenin ve hatta dilin oluşturulması konusunda hemfikir olduklarını bildirseler de henüz bu konuda atılmış ciddi bir adım yoktur. Aksine 23 Nisan 2023 tarihinde *Euronews* isimli haber sitesine yansıyan bir habere göre Kırgızistan Cumhurbaşkanı Sadır Caparov'un Latin alfabesinin kabulü

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için Kazakistan Cumhurbaşkanı Kasım Cömert Tokayev'in Kazakistan'ın Latin alfabesine geçiş süreciyle ilgili Alman yayın organı *Deutsche Welle*'ye verdiği röportaja aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: <https://yenicag.info/tokayevden-latin-alfabesi-sorusuna-yanit-turkce-artik-tamamen-latince/> (Erişim Tarihi: 06.06.2023).

konusunda konuşmak için çok erken olduğunu ve devlet dilinin Kiril alfabesinden devam etmesi gerektiğini vurgulayan açıklamalar yaptığı görülmüştür¹⁹ (Euronews, 2023–<https://tr.euronews.com>).

Doğu Türkistan’da yaşayan Uygur Türklerinin ortak alfabeye geçiş konusunda yaşadıkları süreç Orta Asya’daki bağımsız Türk devletleri ve topluluklarınıninkine çok benzerdir. Doğu Türkistan’daki alfabe değişikliği çalışmalarının başlangıcı 1940’lı yıllara rastlamaktadır. 1949 yılında çıkan Çin İhtilâli nedeniyle 1956’da Urimçi’de *Til Yézik İlmi Muhakeme Kongresi*’nde Doğu Türkistan Türklerinin Kiril alfabesine geçmesi hususunda fikir birliğine varılmıştır. Ancak sonrasında Çin ve Rusya ilişkilerinin bozulması nedeniyle 1959 yılında Latin alfabesine geçilme kararı alınmış ve bu alfabe 1960 yılından itibaren okullarda öğretilmeye başlanmıştır (Özkan, 2013: 356). Görüldüğü üzere 20. yüzyılda Türk dünyasında sürdürülen ortak alfabeye geçiş çalışmaları özellikle Rusya ve Çin tarafından siyasî bir malzeme olarak kullanılmıştır. Rusya ve Çin, kendi topraklarında yaşayan Türkleri ortak alfabeye geçiş sürecinde destekler gibi görünseler de bu çalışmaları bir şekilde sekteye uğratmışlardır. Bu süreçte bir kısım Türk devletleri ve toplulukları Latin alfabesine geçerken bir kısmı bu müdahaleler nedeniyle geçememiş, bu durum da Türk dünyası arasında alfabe farklılıklarının yaşanmasına ve entegrasyonun yavaşlamasına neden olmuştur. Batı Türkistan’daki Uygur Türkleri, SSCB tarafından Kiril alfabesi kullanmaya zorlanırken Doğu Türkistan’daki Uygurlar ise Çin’in belirlediği alfabeyi kullanmıştır. Bunun sonucu olarak 20. yüzyılda Uygur Türkleri “Uygur-Arap, Uygur-Kiril ve Uygur-Latin” olmak üzere üç farklı alfabe kullanmışlardır (Kaşgarlı, 2021: 11). Bugün Türkistan’da yaşayan Batı ve Doğu Uygur Türklerinin ortak bir alfabesi yoktur. Batı Uygurlar, Rusya’nın etkisiyle yoğun olarak Kiril, Latin ve Arap alfabelerini; Doğu Uygurlar ise Çin’in yönlendirmesiyle birkaç farklı alfabeyi aynı anda kullanmaktadır. Aynı anda birkaç farklı alfabenin kullanımı ise Doğu Uygur Türklerinin birbirleriyle iletişimini daha da zorlu kılmaktadır. Çin Hükümeti, 2002 yılında bir açıklama yaparak üniversitelerdeki fen bilimleri derslerinin tamamının, Uygur Dili ve Edebiyatı Bölümünün ise %75’inin Çince olarak yapılacağını duyurmuştur. Bu şekilde “çift dilli eğitim” politikası uyguladığını iddia eden hükümet, 2017 yılına gelindiğinde ise kreş çağından itibaren resmî eğitim dilinin Çince olmasına karar vermiştir (Kaşgarlı, 2017: 28-19). Günümüzde Türkistan’da varlığını sürdürmeye çalışan Batı ve

¹⁹ Euronews’in resmî web sayfasında 23 Nisan 2023 tarihinde yayımlanan “Kırgızistan Cumhurbaşkanı Caparov, Kiril’den Latin Alfabesine Geçiş Karşı” başlıklı haberin tamamına aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: <https://tr.euronews.com/2023/04/23/kirgizistan-cumhurbaskani-caparov-kirilden-latin-alfabesine-gecise-karsi> (Erişim Tarihi: 06.06.2023).

Doğu Uygurları henüz kendi aralarında iletişim sağlamak amacıyla ortak bir alfabeye geçememişken onların Türk dünyasının birliği için başlatılan ortak alfabe çalışmalarına katılmalarını beklemek gerçekçi değildir.

Türk dünyasının ortak alfabeye geçişini 1990'lı yıllarda kabul edenler arasında yedi bağımsız Türk devleti dışında özerk cumhuriyetler de vardır. Gagavuzlar, Karakalpaklar, Kırım ve Kazan Tatarları 34 harften oluşan Latin alfabesini kabul etmişlerdir. Ancak Rusya 2002 yılında çıkardığı yeni bir kanunla Kazan Tatarlarının alfabe değiştirmesinin önüne geçmiştir (Abdieva, 2017: 107).

Bugün Türk dünyasının bağımsız Türk devletleri arasında resmî yazı dili Türkçe olan ve Latin alfabesi kullanan devletler Türkiye, KKTC, Azerbaycan ve Türkmenistan'dır. Özbekistan'da Latin alfabesine geçiş süreci 30 yıldır devam etmesine rağmen henüz tamamlanamamıştır. Kazakistan ve Kırgızistan ise Türk dünyası için ortak bir yazı ve konuşma dilinin varlığını destekleseler de Latin alfabesine geçiş süreçlerini tamamlamamışlardır. Kazakistan ve Kırgızistan'ın Latin alfabesine geçiş sürecini tamamlayamamalarının nedenleri arasında şunlar sayılabilir: Topraklarındaki yoğun Rus nüfusu, Rusya Federasyonu'nun ülke bütünlüğünü ve ekonomisini bozmaya yönelik tehditleri, Kırgız ve Kazak halklarının sosyal ve kültürel hayatlarında ana dillerindense Rusçayı birinci dil olarak kullanmaları. Yedi bağımsız Türk Cumhuriyeti devletinin dördünde Latin alfabesi resmî olarak kabul edilmiştir. Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'da Latin alfabesine geçiş süreci devam etmekte olmasına rağmen okullarda Latin alfabesi öğretilmekte ve Türkçe dersleri verilmektedir. Bu nedenle bu üç devlet resmî olarak Latin alfabesine geçmemişse de halk Latin alfabesini öğrenmekte ve kullanmaktadır. Ayrıca bugün tüm dünyanın iletişim dili olarak kabul edilen İngilizce de Latin alfabesi yardımıyla öğretilen bir dil olduğu için birçok vatandaş Latin alfabesini öğrenmek zorunda kalmıştır.

Sonuç olarak Türk dünyasında “yazı birliği” büyük ölçüde sağlanmıştır ancak “ortak dil” meselesi aşılması zor görünen bir arzudur. Selami Kılıç, bugün Türk dünyasında Türk dilinin farklı lehçeleri konuşulduğu için ortak dilin bugün için sadece bir “fantezi”den ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Kılıç, Rusçanın Türkiye Cumhuriyeti ve Türk dünyası arasında bir müddet için dahi olsa “iletişim dili” olacağını iddia etmektedir (Kılıç, 2010: 60). Selami Kılıç, 2010 yılında bu makaleyi yazdığında Rusçanın Türkler için iletişim dili olabileceği iddiası pek de inandırıcı gelmeyebilirdi. Ancak 24 Şubat 2022 tarihinde Rusya'nın Ukrayna topraklarındaki Donbas Bölgesi'ni işgal etmesiyle başlayan Rusya-

Ukrayna Savaşı'nın ardından Kılıç'ın iddiasını bir kez daha düşünmek gerekiyor. Ülkelerindeki savaş nedeniyle pek çok Rus ve Ukraynalı mülteci kendi topraklarını terk ederek Türkiye'ye yerleşmiştir. Dünyada en fazla mülteciye ev sahipliği yapan Türkiye topraklarında resmî ikamet izni ile yaşayan Ruslar 154.000 ile birinci sıradayken Ukraynalılar 47.000 ile dokuzuncu sıradadır²⁰ (Euronews, 2023–<https://tr.euronews.com>). Resmî verilere dayanan bu rakamlar bugün için endişe verici görülme de Türkiye'de yaşamakta olan kayıtdışı Rus ve Ukraynalı nüfusun daha fazla olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Türkiye sadece Slav halkı için değil ikinci dili Rusça olan Orta Asya halkları için de seyahat, ticaret ve eğitim gibi çeşitli nedenlerle popüler bir destinasyondur. Bu nedenle günümüzde Türkiye topraklarında Rusça ile iletişim kuran nüfusun oranı küçümsenmemeli ve Seyfettin Kılıç'ın iddiaları tekrar değerlendirilmelidir.

Akademi dünyasında Türk dili üzerine yaptığı çalışmalarla büyük katkılarda bulunmuş bir isim olan Ahmet Bican Ercilasun, ortak iletişim dilinin oluşturulmasının ancak ve ancak bütün Türk toplulukları tarafından anlaşılabilen tek bir alfabe ve lehçe aracılığıyla sağlanabileceğini söylemektedir (1992: 358). Ancak Nurettin Demir ve Nermin Yazıcı ise Türk dünyası arasında ortak Türkçenin gelişeceğini beklemenin “gerçek dışı” olduğunu vurgulamıştır (Demir ve Yazıcı, 2012: 193). Çünkü Türkçe bilinen en eski dönemlerden itibaren kendi içerisinde varyantlaşmıştır. Yazının kullanılmaya başlamasıyla ve coğrafyanın genişlemesine paralel olarak Türkçenin kendi içerisindeki çeşitliliği de artmış hatta Türkçe, Oğuzca ve Çağatayca gibi yeni dillere kaynaklık etmiştir. Bu nedenle prensip olarak ortak bir yazı dili geliştirmek mümkün olsa da hiçbir Türk devleti veya topluluğu kendi dilinden ve varyantlarından vazgeçmeyi istemeyecektir (Demir ve Yazıcı, 2012: 193). Örneğin; Özbekistan ve Türkmenistan, Kiril alfabesini bırakıp Latin alfabesine geçerken üzerlerindeki Rusya etkisinden kurtulmayı da hedeflemiştir. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nin alfabesinden daha farklı kendi dillerinin yapısına özgü bir Latin alfabesi hazırlamayı tercih etmişlerdir. Türkmenistan ve Özbekistan yetkilileri, hazırladıkları kendilerine özgü Latin alfabesi ile Türkiye'nin etkisinden kaçınmayı düşündüklerini de ifade etmişlerdir (Abdieva, 2017: 114). Türkiye Cumhuriyeti, 1991 yılında SSCB'nin dağılmasının akabinde kurulan bağımsız Türk devletlerini her konuda desteklemiş, onları

²⁰ Euronews'in resmî internet sitesinde 29 Ocak 2023 tarihinde yayımlanan “Türkiye’de Resmi İzinle İkamet Eden Yabancı Sayısı 1,3 Milyon: Ruslar İlk Sırada” başlıklı haberin tamamına aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: <https://tr.euronews.com/2023/01/28/turkiyede-resmi-izinle-ikamet-eden-yabanci-sayisi-13-milyon-ruslar-ilk-sirada#:~:text=Türkiye%27de%20mültecilerin%20dışında%201,bin%20ile%209.%20sırada%20bulunuyor.> (Erişim Tarihi: 06.06.2023).

uluslararası arenada tanıyan ve topraklarında büyükelçilikler açan ilk ülke olmuştur. Bu nedenle Türkiye; Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan için yol gösterici pozisyonundadır. Özellikle 1990'lı yıllarda bu devletler ve diğer Türk toplulukları, Türkiye Türkçesini örnek almışlar hatta Türk dünyasının ortak dili olarak bu dili benimsemek istediklerini dile getirmişlerdir. Ancak günümüzde bu romantik yaklaşım değerini kaybetmiştir. Demir ve Yazıcı'ya göre günümüzde ortak bir Türk dili yaratma yönünde ne bir talep ne de bunu sağlayabilecek bir irade söz konusudur (2012: 193). Elbette Türkiye'de ve Türk dünyasında Latin alfabesinin ve Türk dilinin yaygınlaştırılması için bugün de çabalar sarfedilmeye devam ediyor ve edecektir. Başta 2009 yılında Türk devletleri arasındaki iş birliğini artırmak amacıyla Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye tarafından kurulan *Türk Devletleri Teşkilatı* (Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği / Türk Konseyi / Türk Keneşi), *Türk İş Birliği ve Koordinasyon Ajansı* (TİKA), *Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı* (TÜRKSOY), *Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı* (YTB), *Yunus Emre Enstitüsü*, *Türkiye Maarif Vakfı*, *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi* ve *Ahmet Yesevi Üniversitesi* gibi kurum ve kuruluşların Türk dünyasının birliğinin ve Türk dilinin varlığının devamı için yaptıklarını dile getirmemek haksızlık olacaktır.

1.2.3.3. Din Birliği

Türk dünyasını oluşturan bağımsız devletleri, özerk cumhuriyetleri ve Türk topluluklarını bir araya getirdiği ve bir arada tuttuğu varsayılan üçüncü bileşen dindir. Fakat din, bazı toplumlarda birleştirici bir güç iken bazı toplumlarda aynı dine mensup oldukları hâlde çatışan insan toplulukları da mevcuttur. Türk dünyası için ise dinin birleştirici gücü elbette ki yadsınamaz ancak geçmişte ve günümüzde İslâmiyet'i hiç kabul etmeyen ya da zaman içerisinde İslâmiyet'le bağlarını koparan veya koparmak zorunda kalan, farklı dinlere inanan Türk toplulukları da mevcuttur. Fakat burada yanıtlanması gereken temel soru; Türk dünyasının birliği ve beraberliği için din birliği vazgeçilmez bir bileşen olup olmadığıdır.

751 yılında bugün Kırgızistan topraklarında bulunan Talas Nehri'nin kıyısında Abbasiler ve Çinliler karşı karşıya gelmiş ve Araplar, Karluk Türklerinin desteğiyle savaşın galibi olmuştur. Karluk Türkleri, Abbasileri destekleyerek hem savaşın hem de Türk İslâm tarihinin seyrini değiştirmiştir. Talas Savaşı aynı zamanda Orta Asya tarihi için de bir dönüm noktasıdır. Abbasilerin savaşı kazanmasıyla Çin'in Türkistan'ın batısına doğru olan ilerleyişi durdurulmuş ve Orta Asya'nın İslâmiyet'le tanışması sağlanmıştır (Koca, 1996:

267). Aslında Türkler, Emeviler Döneminden (661-750) itibaren İslâmiyet'ten haberdardır ancak sürekli egemenlik mücadelesi içerisinde oldukları için aralarında iyi ilişkiler kurulamamıştır. Fakat Abbasi halifesinin Türklere karşı olan ılımlı tavrı nedeniyle 8. yüzyılda Türk-Arap ilişkileri ivme kazanmıştır. Talas Savaşı'nın ardından, önce Türkler ve Araplar arasında ticari ilişkiler ve iş ortaklıkları kurulmuştur. Bunun akabinde Türkler, 8. yüzyılın sonlarına doğru küçük gruplar hâlinde İslâmiyet'e girmeye başlamıştır. Tarih boyunca savaşçı özellikleriyle ön plana çıkan Türkler, o dönemde Arapların medenî ve ekonomik üstünlüğünü kabul etmiştir. Türklerin İslâmiyet'e yönelmesinde bu durum en önemli etkenlerden biridir (Koca, 1996: 268). İkinci Abbasi halifesi Cafer el-Mansur (754-775) savaş sanatı konusunda Türklere güvendiği için onları ilk defa devlet hizmetinde görevlendirmeye başlamıştır. Böylece Abbasi ordularında görevlendirilmek, Türkler için kazanç sağlayan bir iş kolu hâline gelmiştir (Avcı, 2020: 524 ve Koca, 1996: 268). 8. yüzyılda Arapları ve İslâmiyet'i yakından tanıma fırsatı bulan Türklerin kitleler hâlinde Müslüman oluşları ise 930-940 yılları arasındadır (Turan, 2020: 316).

Türkler, İslâmiyet'i kitleler hâlinde kabul etmelerinin ardından Sünnî anlayışı benimsemeyi tercih etmiştir. Sünnî anlayış kendi içerisinde Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî olarak dört mezhebe ayrılmaktadır. Türkler, Hanefî mezhebini benimsemiştir. Hanefîlik, İslâm dünyasının neredeyse %45'i tarafından benimsendiği için sünnî mezhepler arasında en geniş kitleye sahip olanıdır. Bu mezhep günümüzde "Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Türkiye, Suriye, Irak, Afganistan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan, Kazakistan, Çin'in Sincan Uygur Eyaleti, Kafkaslar, Balkanlar gibi çoğunlukla Türklerin yaşadığı coğrafyalarda" (Turan, 2020: 312) yaygınlık kazanmıştır. Hanefî mezhebinin imamı "İmâm-ı Âzam" olarak da bilinen Ebû Hanîfe'dir. Türklerin Hanefî mezhebine yönelmesinde Abbasilerin etkisi altında kalmalarının yanı sıra Ebû Hanîfe'nin de etkisi büyüktür. Çünkü İmâm-ı Hanefî'nin "İslâm'da hukukî düşüncenin ve içtihad²¹ anlayışının gelişmesinde büyük payı [vardır]" (Uzunpostalıcı, 1994: 131). Ayrıca Hanefîlik mezhebi, insan iradesini dikkate alması ve ilâhî emirleri akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmesi nedeniyle diğer mezheplerden ayrılır (Kafesoğlu, 1998: 377). Türkler İslâmiyet öncesinde de sonrasında da bütün dinlere ve inançlara karşı her zaman hoşgörü ve saygıyla

²¹ **İçtihat (Arapça ictihād):** 1. isim, hukuk: Yasada veya örf ve âdet hukukunda uygulanacak kuralın açıkça ve tereddütsüz olarak bulunmadığı konularda, yargıcın veya hukukçunun düşüncelerinden doğan sonuç. 2. isim, eskimiş Birinin herhangi bir konuda kendine ait özel görüşü. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 10.06.2023).

yaklaşmıştır. Ayrıca diğer İslâm topluluklarının aksine akla, mantığa ve insanın karar verebilme yeteneğine önem vermişlerdir. Türklerin bakış açısıyla Hanefî mezhebinin yaklaşımı ve Ebû Hanîfe'nin uygulamaları paralellik göstermektedir. Hanefî mezhebinin örfe verdiği önem, toplumsal ihtiyaçlar karşısında çözüm üretme ve kolaylaştırıcı tavrı, temel hak ve hürriyetlere verdiği değer, Ebû Hanîfe'nin devlet ve siyaset anlayışının Türklerinkiyle örtüşmesi, insan iradesinin dikkate alınması ve son olarak Türklerin kurduğu bütün devletlerin bu mezhebi benimsemesi gibi nedenlerle Hanefilik mezhebi yaygındır (Turan, 2020: 321-328). Buraya kadar Türklerin İslâmiyet'i kabulü ve Hanefilik mezhebinin benimsemesi hususunda ayrıntılı bilgiler verilmesinin nedeni Türklerin ve Arapların Müslümanlık anlayışlarının farklılığına dikkat çekmektir. Köklü bir tarihî geçmişe sahip olan Türkler, geçmiş inançlarının ve kültürlerinin etkisiyle kendilerine has bir İslâmî modeli benimsemiştir. Bu model üzerinde Orta Asya'da başlayan tasavvuf hareketinin ve mutasavvıfların etkisi de kaçınılmazdır.

Türk dünyası, Orta Asya'da yaşayan Türkler arasında İslâmiyet'in çok hızlı bir şekilde yayılması ve kitleler hâlinde Müslümanlığa geçilmesinin ardında yatan başarıyı tasavvuf hareketine ve mutasavvıflara borçludur. İslâmiyet'in Orta Asya'da yayılmaya başlamasıyla Araplar ve Türkler arasında ticarî faaliyetler artmış, Arap ülkelerinden gelen ticaret kervanları için yeni rotalar ve yollar oluşturulmuştur. Bu kervanlar, sadece ticarî malları taşımakla kalmamış aynı zamanda beraberinde Orta Asya'da İslâmiyet'i yaymak isteyen misyonerleri ve sufileri de Türklerin yaşadığı bölgelere getirmiştir (Koca, 1996: 269). 8. yüzyılda bölgede küçük gruplar hâlinde zâhidler ve sûfiler görülmeye başlamış, köklü tarikatların doğması ise 12. yüzyılı bulmuştur. Orta Asya'da pek çok tarikat kurulmasına rağmen en etkili ve uzun ömürlü olalar Yesevîlik, Hâcegân (Nakşebendîlik) ve Kübrevîlik'tir (Tosun, 2012: 491). Sünni itikada bağlı olduğu için Türkler arasında en yaygın olanı Hoca Ahmed Yesevî'nin kurucusu olduğu Yesevîlik tarikatıdır. Merkezi Buhara'dır. 11. yüzyılda "Pir-i Türkistan" olarak anılan Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîlik tarikatı Orta Asya'da yaşayan göçebe ve savaşçı Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasını hızlandırmıştır. Kendisi de Kazak Türkü olan Ahmed Yesevî, yerleşik hayatı benimseyen Müslüman Araplara nazaran daha sade bir yaşam tarzını benimsemiştir. Onun sade yaşamı, uzun yıllar göçebe şekilde yaşayan savaşçı Türklerin daha çok ilgisini çekmiştir. Ayrıca Ahmed Yesevî, eski dinleri olan Gök Tanrı inancından dolayı mistisizmin etkisine açık göçebe Türkler için İslâm dinini anlayabilecekleri şekil ve seviyeye indirmiştir. İslâm dininin inanç ve ibadetlerle ilgili kurallarını, sade bir Türkçe ve hece ölçüsüyle yazdığı *Divanü'l-Hikmet* adlı

eseriyle soydaşlarına anlatmıştır (Usta, 2016: 23-24). Tarikatler ve sufi dervişler, İslâmiyet’i mistik bir yorumla Orta Asya’daki halklara sunmuş ve tanıtmıştır. Bu nedenle geçmişte Türk halkına yön veren “kam” ve “şaman” adı verilen manevî liderlerin yerini tasavvuf hareketiyle “Ata” ve “Baba” denilen sufi dervişler almıştır (Avcı, 2020: 525). Aynı zamanda Arapların Müslümanlık öğretilerine göre İslâmiyet’in katı kurallar çerçevesinde uygulanması ve esnetilememesi, “Kur’ân’ın müminlere kesin şart ve kaideler hâlinde birçok vecibeler sunması” (Kafesoğlu, 1998: 381) Türk halklarını İslâmiyet’ten uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle İslâmiyet’i kabul eden ancak “İslâm dogmatizmine uymakta güçlük çeken Bozkırlı Türkmen[ler]”, daha ruhânî bir hava içinde yaşayan sûfiler (şeyh ve dervişler) tarafından İslâmiyet’e kazandırılmışlardır (Kafesoğlu, 1998: 381). Yesevîlik tarikatının İslâmiyet’i yaymaya ve kalıcı hâle getirmeye yönelik ılımlı ve kucaklayıcı tavrı nedeniyle Orta Asya’da yaşayan Türk halklarının kitleler hâlinde İslâmiyet’e geçmesi şaşırtıcı değildir.

“Din Birliği” bölümünün bu kısmına kadar Türk dünyasının İslâmiyet’le nasıl tanıştığı, İslâmiyet’i kabul etmelerinde etkili olan faktörler, Müslümanlığın Orta Asya’ya yayılış süreci ve Türk mutasavvıflarının İslâmiyet’i yorumlamaları hakkında ayrıntılara yer verilmiştir. İslâmiyet’in Türk dünyasını ortak bir çatı altında birleştirme sürecindeki olumlu etkilerini anlamak adına bunları bilmekte fayda var. İlgili bölümün bundan sonraki safhasında ise Müslüman olmayan ve çeşitli nedenlerle farklı bir dini benimseyen özerk Türk cumhuriyetlerine ve topluluklarına odaklanılmıştır.

Günümüzde dahi çok bilinen yanlışlardan biri Türklerin 8. yüzyılda İslâmiyet’i kabul etmeden önce inandıkları en eski dinin Şamanizm olduğu yargısıdır. Halbuki Şamanizm’in bir inanış sistemi olarak -bir din veya inanç olarak değil- ortaya çıkışı 11. yüzyıla rastlamaktadır (Uğurlu, 2012: 323). 11. yüzyılda Orta Asya’da yaşayan Türkler ve etraflarındaki topluluklar, “şaman” ve “kam” adı verilen sağaltıcı din adamları önderliğinde bazı ritüeller gerçekleştirmekteydiler. Aslında Şamanizm, sihre ve büyüye dayalı, insanlar üzerinde sağaltıcı etkisi olduğuna inanılan halk hekimliği uygulamalarının bütünüdür (Uğurlu, 2012: 323). Yani sanılanın aksine Şamanizm bir din değil; inanış sistemidir. Bugün Türklerin en eski dini olarak ise tek tanrı anlayışına dayanan “Gök Tanrı İnancı” gösterilmektedir. Gök Tanrı inancı, semavî bir din değildir. Bu inancın semavî dinlerde olduğu gibi kutsal kitabı, peygamberi veya ibadethanesi yoktur. “Gök Tanrı kültü; Atalar kültü, Yer-Su kültü ve Umay Ana kültü olmak üzere çeşitli yan unsurlar üzerine” inşa

edilmiştir (Uğurlu, 2012: 324). Gök Tanrı inancının semavî dinlerle olan ortaklığı ise “tek tanrılı” bir inanç sistemi olmasıdır.

İslâmiyet’ten önce Türkler arasında dönem dönem Budizm, Maniheizm, Taoizm, Konfüçyonizm gibi Asya kökenli dinlere inanılmışsa da bu dinler, bütün Türk boyları tarafından kabul edilmemiştir. Türklerin en çok etkilendiği Asya kökenli din Budizm’dir. Budizm’in yayılmasında Budist rahiplerin Orta Asya ve Çin topraklarında yürüttükleri misyonerlik faaliyetleri etkili olmuştur (Avcı, 2020: 519). Asya kökenli bir diğer din ise Maniheizm’dir. Maniheizm’i kabul eden tek Türk devleti ise Uygurlar’dır. Köklü bir tarihî geçmişe sahip olan Uygur Türklerinin, Maniheizm dışında Animizm ve Totemizm temelinde gelişen Şamanizm’i, Gök Tanrı inancını, Budizm’i, Hristiyanlığı ve İslâmiyet’i de benimsediği bilinmektedir. Uygur hükümdarı Böğü Kağan, 762 yılında Maniheizm’i devletin resmî dini olarak kabul etmiştir. Mani dini, her şeyin iki zıt kutup hâlinde çatışması temeline dayanır: iyi-kötü, güzel-çirkin, gündüz-gece, ruh-madde, ışık-karanlık gibi. Bu dinde üçüncü bir prensip katıyen kabul edilemez (Tekin, 1962: 2). Moğolistan sınırları içerisinde kalan Ötüken adı verilen bölgede varlığını sürdürmekte olan Uygur Devleti’ne, Kırgız Türkleri tarafından 840 yılında son verilmiştir. Uygur Devleti’nin yıkılmasıyla Mani dini zayıflayarak ikinci plana düşmüştür. Bugün Uygur Türklerinin büyük bir bölümü Doğu Türkistan’da yaşayan Müslümanlardır.

Hristiyanlık ve Musevîlik ise Türk topraklarında misyonerler tarafından sistemli olarak yayılmaya çalışılan diğer dinlerdir (Baş, 2016: 13). Musevîlik Türk dünyasında sadece Hazar Devleti tarafından benimsenmiş bir dindir. Hazarlar, 7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Doğu Avrupa’da hüküm sürmüş, güçlü bir Türk devletidir. Hazar Hakanlığının ekonomisi ticarete dayanmaktadır bu nedenle ticaret merkezleriyle iyi ilişkiler kurmuşlardır. Özellikle Yahudi tüccarlar, İpek yolu üzerinden doğu ve batı arasında mal taşıırken güvenli olması nedeniyle ellerindeki değerli eşyalarını Hazar ülkesine bırakarak bankacılık sisteminin temelini atmışlardır (Karaoğlu, 2022: 43). Hazarlar, ticarî ilişkileri nedeniyle Musevîlerle yakınlaşmış ve onların dinlerine ilgi duymuştur. Ticaretle uğraştıkları için de hızlı bir şekilde güçlenmişler ve teşkilatlanmışlardır. Bu nedenle Doğu Avrupa’da güçlü bir siyasî yapı istemeyen Arapların saldırılarına uğramışlar ve kısa bir süre de olsa Arap baskısı nedeniyle İslâmiyet’i benimsemişlerdir. Hazar Türklerinin Musevîlik ve İslâmiyet dışında benimsediği üçüncü din ise Hristiyanlıktır. Ancak bu üç din arasında kendi istekleriyle kabul ettikleri ve

sürdürdükleri tek din Musevîlik'tir. Hazarların Musevîliği kabul etmelerinin nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

- “Proto-Türklerin tek Tanrı'nın varlığına dayanan “Gök Tanrı İnancı” ile Musevîliğin tek Tanrı anlayışının benzeşmesi,
- Hazarların Musevîliği kabul ettiği sırada doğuda Hristiyanlığın yeni ortaya çıkıyor olması ve toplumun alt kesimleri tarafından kabul edilmesi,
- Tarih boyunca Araplarla sürekli savaş hâlinde olmaları nedeniyle iyi ilişkiler kurulamaması ve İslâmiyet'in Arap dili ile yayılan bir dil olması nedeniyle Müslümanlığı kabul etmek istememeleri” (Karaoğlu, 2022: 49).

Hazar Türklerinin Musevîliği benimsemeleri üzerinde yukarıda sayılan nedenlerin etkisi yadsınamaz. Ancak Yetkin Karaoğlu, Hazarların Musevîliği, bu dini gerçekten sevdikleri ve ona inandıkları için değil; tamamen arka planda yatan politik nedenlerle kabul etmiş olabileceklerini iddia etmektedir. Çünkü Hazarlar, İslâmiyet'i kabul etselerdi bir süre sonra İslâmiyet'in doğduğu topraklara egemen olan güçlü Arap devletlerinin egemenliği altına girmek zorunda kalabilirlerdi. Eğer Hristiyanlığı kabul etselerdi bu sefer de Bizans İmparatorluğu'nun hakimiyetini tanımak zorunda olacaklardı. Bu nedenle Hazar Türkleri stratejik bir hamle yaparak kendi siyasi otoritelerini sürdürebilecekleri yine tek Tanrı inancına dayanan Musevîliği benimsemeyi tercih etmişlerdir (2022: 53). Buradan anlaşılacağı üzere; Hazarlar kabul edecekleri yeni dini seçerken romantik bir yaklaşım benimsemek yerine akılcı bir tavır geliştirmişlerdir. Kendileri gibi Türk olan diğer devletlerin ve toplulukların hangi dini benimsediği Hazar Türkleri için belirleyici olmamıştır. Eğer “soydaşlık” vurgusu ön planda olsaydı bugün Hazarlar, Musevîliği benimseyen tarihteki ilk ve tek Türk devleti olamazdı. Ekonomik ve siyasî açıdan güçlü temeller üzerine kurulan Hazar Devleti'nin yöneticileri, Musevîliği kabul ederken devletlerinin bekası ile dillerini ve kültürlerini sonraki kuşaklara aktarmayı ön planda tutmuşlardır.

Hristiyanlık ise Müslümanlıktan sonra Türk toplulukları arasında en yaygın dindir. Hristiyanlığın Türk topraklarında yayılmasını sağlayan iki başat aktör vardır: Bizans İmparatorluğu ve Rus Çarlığı (Baş, 2016: 13). Karadeniz'in üst kesimlerinden göç ederek Balkanlara yerleşen Türk boylarının büyük bir kısmı Bizans baskısı nedeniyle

Hristiyanlaştıktan sonra yok olmuştur. Orta Asya, Sibiry ve Kafkaslarda; Rus Çarlığı tarafından sistematik bir biçimde sürdürülen misyonerlik propagandaları ise Hristiyanlaştırma faaliyetlerini başarıya taşımıştır. Özellikle 1924-1953 yıllarını kapsayan Josef Stalin iktidarında, Rusya egemenliği altında olan bütün topraklar milliyet esasına göre parçalara ayrılmıştır. Çarlık Rusyası tarafından bu topraklarda yaşayan Türk toplulukları hakkında araştırma yapmak, onların etnografik ve kültürel verilerini toplamak için araştırmacılar ve bilim insanları gönderilmiştir. Araştırmacıların derlediği malzemeler ve hazırladığı raporlar doğrultusunda bir strateji belirlenerek Orta Asya, Sibiry ve Kafkasya'da yaşayan Türkler, misyonerlerce önce Hristiyanlaştırılmış ardından Rusça öğrenmeye zorlanarak ana dillerinden uzaklaştırılmıştır. Rusların misyonerlik faaliyetleri sonucunda ise Çuvaşlar, Gagavuzlar, Hakaslar, Karamanlar, Kreşin Tatarları ve Yakutlar (Saha) Hristiyanlığı benimseyen ilk Türk boyları olmuştur. Adı geçen Türk boyları bugün Hristiyan olmakla beraber günlük yaşamlarında Gök Tanrı inancının ve Şamanizm pratiklerinin izleri de görülmektedir. Çuvaşlar, Gagavuzlar, Hakaslar, Karamanlar ve Yakutlar (Saha) Hristiyanlık inancını benimsemiş olmalarına rağmen dillerini ve millî kimliklerini tamamen kaybetmemişler ve günümüze taşıyabilmişlerdir. Bugün dilleri ve kültürleri yok olma tehlikesi altında olan Dolgan, Şor, Tofa (Karagas), Teleüt ve Telengitler ise Hristiyanlığı resmî din olarak benimseyen diğer Türk boylarıdır.

Moskova Hükümetinin Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetleri 20. yüzyılın başına kadar sürmüştür. Çuvaşlar ve Kreşin Tatarları misyonerlik faaliyetleri karşısında direnç gösterecek de başarılı olamamışlardır. Din değiştiren ve Rus kültürünün etkisi altında giren Çuvaş ve Tatar Türklerinin geleneksel giysilerinde, millî kutlamalarında, sözlü ve yazılı edebiyatlarında değişiklikler olmuştur. Çuvaşlar ve Kreşin Tatarları günümüzde Hristiyan olarak anılmalarına rağmen dini inanışlarında Gök Tanrı inancının ve İslâmiyet'in etkilerinden ve izlerinden söz etmek mümkündür (Arık, 2007: 528-529).

Türk dünyasının sacayakları olan Türkiye, KKTC, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'da İslâmiyet resmî din olarak kabul edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924 Anayasası'nın Birinci Bölümü'nün İkinci Maddesi'nde "Türkiye Devleti'nin dini İslâm'dır" ibaresine yer verilirken, 1928'de bu cümle Anayasa'dan çıkarılmış ve 5 Şubat 1937 tarihinde yapılan değişiklikle ikinci maddeye devletin niteliklerini belirten "Türkiye Cumhuriyeti Cumhuriyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve İnkılapçısıdır" ibaresi eklenmiştir. 1961 ve 1982

Anayasalarında ise devletin/cumhuriyetin niteliklerini içeren ikinci maddede “laiklik” vurgusu yapılmaya devam edilmiştir (T.C. 1924, 1961, 1982 Anayasası, <https://www.icisleri.gov.tr>, 2023). Bugün Türkiye nüfusu içerisinde farklı dinlere ve mezheplere mensup insanlar yaşamaktadır ancak nüfusun neredeyse tamamına yakını Müslüman’dır. *KONDA Araştırma Şirketi*’nin 2007 yılında yayımladığı ankete göre Türkiye nüfusunun %96,8’i Müslüman iken %3,2’sinin ise dinî inancı yoktur (<https://sputniknews.com.tr>, 2023)²². *PEW Araştırma Kurumu*’nun (*PEW Reseach Center*) 2012 yılının aralık ayında yayımladığı rapora²³ göre ise Türkiye’nin 2010 yılı tahmini Müslüman nüfusu 71 milyon 330 bindir. Aynı araştırmaya göre Müslüman nüfusun oranı %98’dir (<https://www.pewresearch.org/topic/religion/>, 2023). *Optimar Araştırma Şirketi*’nin 7-14 Mayıs 2019 tarihleri arasında yaptığı “din-inanç anketi”nin sonuçlarına göre Türkiye’deki Müslümanların toplam nüfusa oranı %89,5’tir (T24 Bağımsız İnternet Gazetesi, 2023, <https://t24.com.tr>)²⁴. Bu anketler dışında Türkiye nüfusunun dinî yönelimleriyle alakalı Zübeyir Nişancı önderliğinde 24 Mart 2023 tarihinde yayımlanan “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık”²⁵ başlıklı inceleme raporu daha güncel ve güvenilir veriler içerdiği için önemlidir. Nişancı’nın başlattığı *Türkiye İnanç ve Dindarlık Araştırması (TİDA)*, bir kesit çalışması olduğu için elde edilen verilerin Türkiye nüfusunun tamamı için geçerli olduğunu söylemek güçtür ancak anket ve araştırma şirketleri tarafından

²² Moskova merkezli uluslararası yayın kuruluşu *SPUTNIK Türkiye*’nin resmî internet sitesinde 03 Ocak 2019 tarihinde yayımlanan “Konda’nın Toplumsal Değişim Raporu Yayımlandı: Ateist Oranı Arttı, Dindar Oranı Azaldı” başlıklı haberin tamamına aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: <https://sputniknews.com.tr/20190103/kondanin-toplumsal-degisim-raporu-yayinlandi-1036915063.html> (Erişim Tarihi: 15.06.2023)

Konda Araştırma ve Danışmanlık Şirketi’nin resmî internet sayfasından yukarıda bahsi geçen ankete ait veriler kaldırılmıştır.

²³ *PEW Araştırma Merkezi*’nin hazırladığı “Küresel Dinî Manzara – 2010 İtibarıyla Dünyanın Başlıca Dinî Gruplarının Büyüklüğü ve Dağılımı Üzerine Bir Rapor” (The Global Religious Landscape A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious Groups as of 2010) başlıklı araştırmanın tamamına aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: https://www.researchgate.net/publication/259938665_The_Global_Religious_Landscape

(Erişim Tarihi: 15.06.2023).

²⁴ *T24 Bağımsız İnternet gazetesinde* 15 Mayıs 2019 tarihinde yayımlanan “Optimar’dan Din-İnanç Anketi: Yüzde 89 Allah’ın Varlığına ve Birliğine İnanıyor” başlıklı haberin tamamına aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: <https://t24.com.tr/haber/optimar-dan-din-inanc-anketi-yuzde-89-allah-in-varligina-ve-birligine-inaniyor.821459> (Erişim Tarihi: 15.06.2023).

²⁵ Zübeyir Nişancı ve ekibinin başlattığı *Türkiye İnanç ve Dindarlık Araştırması (TİDA)*; International Institute of Islamic Thought (Uluslararası İslâmî Düşünce Enstitüsü), İstanbul International Civilization Research Center – MEDAR (İstanbul Uluslararası Medeniyet Araştırmaları Merkezi – MEDAR), Marmara Üniversitesi Nüfus ve Sosyal Politikalar Uygulama ve Araştırma Merkezi ile İbn Haldun Üniversitesi tarafından desteklenmiştir. Aralık 2021 ve Mayıs 2022 tarihleri arasında yapılan saha çalışmalarının sonucunda hazırlanan rapor, 24 Mart 2023 tarihinde kamuoyuna paylaşılmıştır. “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık” adını taşıyan raporun tam metnine aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz:

https://nsp.marmara.edu.tr/dosya/nsp/Resimler/Sayilarla%20Türkiye%27de%20İnanç%20ve%20Dindarlık_e_book.pdf (Erişim Tarihi: 15.06.2023).

yapılan araştırmalara nazaran da daha güncel ve kanıtlanabilir veriler sunmaktadır. Nişancı'nın raporuna göre;

“[T]oplumun sadece %8'lik bir kesimi inanç ve dindarlıktan tamamen uzaktır. Buna karşılık, toplumun yaklaşık olarak %70'i ya mütedeyyinlik seviyesinde ya da ana akım olarak tanımlanan seviyede dindardır. Buna ek olarak, toplumun laik-Müslüman olarak tanımlanan %22'si, dindarlık pratikleri yüksek olmasa da inançlı bir kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla, nüfusun %92'sinde farklı seviyelerde ve şekillerde de olsa dini inanç, tutum ve pratiklerin yaygın olduğu gözlenmektedir” (2023: 200).

Bu raporda Türkiye nüfusuna ait yaygın inanç ve dindarlık pratikleri, tutum ve davranışları istatistiksel verilere dayanılarak değerlendirilmiştir. Günümüzde sosyal medya ve yayın organlarındaki yaygın kanıya göre Türkiye’de dindarlığın azaldığı ve dinî pratiklerin eskiye oranla daha az yerine getirildiği görüşü hâkimdir. Fakat ilgili raporunun sonucunda yaygın kanının aksine Türkiye nüfusunun %92'sinin hâlâ farklı seviye ve şekillerde de olsa dinî inanç ve tutumlarını devam ettirdiği tespit edilmiştir. Rapordan önceki anket çalışmalarının verilerine göre ise Türkiye’de Müslüman olduğunu kabul edenlerin toplam nüfusa oranı her geçen yıl düşmektedir. *Optimar Araştırma Danışmanlık*’tan alınan anket verilerine göre 2019 yılında bu oran %89,5’e düşmüştür.

Türk dünyasının aktörleri arasında “dil ve din ortaklığı”na dayanan bir birlik kurma fikri SSCB’nin resmî olarak dağıldığı 1991 yılından bu yana hep gündeme gelmiştir. Bağımsız Türk devletleri, özerk cumhuriyetler ve Türk toplulukları arasında bugün dil ve din ortaklığına dayanan bir birlik inşa etmek isteniyorsa önce bahsi geçen figürlerin kendi ülkelerindeki problemleri çözmeleri ve halklarıyla ortak bağlar kurmaları gerekmektedir. Görünen o ki Türkiye Cumhuriyeti bunu başaran bağımsız devletlerden biridir. Ancak günümüz şartlarında küreselleşen dünya anlayışı gereği sadece dil, din ve soy birliğine dayanan ortaklıkların Türk dünyasını bir araya getirmeye ve bir arada tutmaya yeterli olmayacağı açıktır.

30 Ağustos 1991 yılında resmî olarak bağımsızlığını kazanan Azerbaycan, yeni anayasasını oluştururken ve devlet içerisinde teşkilatlanırken Türkiye Cumhuriyeti’ni örnek almıştır. Azerbaycan Anayasası tıpkı Türkiye’nin Anayasası gibi “laiklik” ilkesini temel prensip olarak kabul etmiş, din devlet ilişkisi buna göre düzenlenmiştir. Ayrıca Azeriler, laiklik

kavramı yerine “dünyevilik” ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir (Ganbarov, 2017: 104-105). Azerbaycan tarih boyunca coğrafi konumu nedeniyle farklı halklara ve kültürlere ev sahipliği yapmış ancak bu durumun dezavantajı olarak da sürekli farklı dinler tarafından misyonerlik faaliyetlerine maruz kalmıştır. Azerbaycan toprakları, Türklerin İslâmiyet’i kabulüne kadar “Ateşperestlik, Zerdüştlük, Putperestlik, Mazdekilik, Maniheizm, Şamanizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi dinlerin yanında; Babek talimi, İsmailik, Hurufilik, Babilik gibi cereyanlar[a]” da ev sahipliği yapmıştır (Paşazade’den akt. Taştan, 2003: 10). Günümüzde ise bu topraklardaki hâkim din İslâmiyet’tir. Azerbaycan nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşmakla birlikte Rus Ortodoks Kilisesine mensup Hristiyan azınlıklar ve Yahudi topluluklar da bulunmaktadır. Toplam nüfusun %96,9’u Müslüman, %3’ü Hristiyan (çoğunlukla Slav yanlısı Hristiyanlık), %0,1’i Yahudi’dir (Ganbarov, 2019: 161-162). Aynı zamanda Şîî nüfusun yoğun olduğu tek Türk ülkesidir (Taştan, 2003: 34). Azerbaycan halkının yaşadığı en büyük talihsizlik ise 70 yıl boyunca SSCB’nin egemenliği altında kalmalarından dolayı İslâmiyet’i öğrenme ve tatbik etme imkânı bulamamaları ve kendi değerlerine karşı yabancılaşmalarıdır. Ancak 1991 yılında bağımsız olmalarının ardından İslâmiyet’e ve İslâmiyet’in öğretilmesine olan ilgi artmaya başlamıştır (Musayev, 2013: 166). SSCB, iktidarda olduğu yıllarda sadece Müslüman Türklerin değil diğer azınlıkların da kendi dinlerini öğrenmelerini, dinî ritüellerini icra etmelerini, dinî kurumlara veya ibadethanelere gitmelerini yasaklamıştır. Sovyetler Birliği’nin dine karşı başlatmış olduğu bu politikayı, “Sovyet toplumunda dinin ortadan kaldırılması” şeklinde yorumlamak mümkündür (Ganbarov, 2017: 103). Rus yetkililer, Azerbaycan toplumunu dinsizleştirmek amacıyla ateizmi devletin her kademesinde yaymaya çalışmıştır. Özellikle eğitim kurumlarında küçük yaştan itibaren ateist eğitim sistemi temel alınmış ve bilimsel ateizm bir öğreti şeklinde verilerek Azerilerin dünya görüşü hâline getirilmiştir (Taştan, 2003: 8). Sovyet rejimi aynı zamanda okullarda din kültürü derslerinin verilmesini yasaklamıştır. İbadethaneler ve dinî eğitim veren bütün kurumlar da kapatılmıştır. Böylece Azeri halkının sistematik bir şekilde İslâmiyet’ten uzaklaştırılması planlanmıştır ancak şaşırtıcı bir şekilde Türklerin inançlarına bağlı kaldığı gözlemlenmiştir. Fakat bu bağlılık “çağdaş dindarlık” olarak nitelenecek türden bir bağlılıktır. Azeri halkı hiçbir zaman katı ve cezalandırıcı bir Müslümanlığı benimsememiştir. Hem bulundukları coğrafi konumun hem de Şîî mezhebine mensup olmalarının etkisiyle ılımlı ve kucaklayıcı bir din anlayışarı vardır. İslâmî gelenekleri günlük hayatın içine sindirerek tatbik etmeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca Azeri halkı İslâmiyet’in

bireysel olarak yaşanması taraftarıdır, kamusal hayatta İslâmiyet'in görünür olmasından pek hoşlanmazlar.

16 Aralık 1991 yılında resmî olarak bağımsızlığını kazanan Kazakistan Cumhuriyeti'nin resmî dini İslâmiyet'tir. Kazakistan halkı, SSCB'nin kurulduğu yıllardan itibaren sistematik olarak uyguladığı tüm baskılara rağmen Müslümanlıktan hiç ayrılmamıştır. Ancak daha önce de bahsediliği gibi Kazakistan topraklarında yaşayan Ruslar nedeniyle Hristiyanlığı benimseyen nüfus da hayli fazladır. *Kazakistan Cumhuriyeti Din İşleri Ajansı*'nın son yayımladığı verilere göre Kazakistan'daki toplam nüfus içerisinde “İslâm dini %72, Ortodoks Kilisesi %9, Katoliklik %3, Protestanlık %14 [ve] diğer dinî teşkilatlar %2 oranına sahip gözükmektedir. Bu oranlara bak[ıldığında] ülke nüfusunun %90'ı kendisini Kazakistan'daki esas iki dinden birine ait görmektedir. Onlar: İslâm (%70) ve Ortodoks Hristiyanlığı (%28)'dir” (Sandybayev, 2014: 217). Bugün Kazakistan'da katı bir İslâmî gelenek yoktur. Tıpkı Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türk dünyasına aşlamak istediği gibi tarih, kültür ve gelenekle bütünleşmiş ve hoşgörüyü dayanan ılımlı bir İslâmî anlayış mevcuttur. Hatta farklı milletlerden ve etnik gruplardan insanlarla bir arada yaşayan Kazakistan Türklerinin %79,6'sı çeşitli dinlerin mensuplarıyla birlikte yaşamının kendilerini rahatsız etmediğini dile getirmektedir (Sandybayev, 2014: 216). Bu nedenle Kazak halkının dinî hoşgörüsünün oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

16 Aralık 1991'de resmî olarak bağımsızlığını ilan eden Kırgızistan Cumhuriyeti'nin İslâmiyet'le olan ilişkisi Azerbaycan ile çok benzerdir. Türkistan olarak adlandırılan bölgede konumlanan Kırgızistan'ın Buhara, Semerkant ve Hive gibi önemli şehirleri İpek Ticaret Yolu'nun üzerinde yer almaktadır. Bu nedenle Kırgızistan'da ticaretin ve ekonominin gelişmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca Kırgızistan hareketli bir coğrafya üzerinde olduğu için farklı kültürden insanlara ve dinlere ev sahipliği yapmış fakat bunun bir dezavantajı olarak da Hristiyanlık, Musevîlik gibi dinlerin misyonerlik propagandalarına maruz kalmıştır. Kırgızların Müslüman olması ise 9. ve 11. yüzyıllara kadar uzanmaktadır (Beşirli vd. 2020: 2). 1917 yılında Sovyetler Birliği'nin kurulmasının ardından hem Kırgızistan hem de tüm Orta Asya için yeni bir dönem başlamıştır. Çarlık Rusyası döneminde Hristiyanlığın Katolik koluna ve İslâmiyet'e karşı yaptırımlar bir süre uygulanmamış olsa da 1860'tan itibaren Kırgızlar, Hristiyanlığı benimsemeleri ve Rus Ortodoks Kilisesi'ne intisap etmeleri konusunda baskıya maruz kalmıştır. Kırgız halkı tüm baskı ve zorlamalara rağmen İslâmiyet'ten ödün vermemiştir. 1895 yılına gelindiğinde Kırgız Türklerinin dininin

Müslümanlık olduğu resmî olarak kayıtlara geçmiştir (Cebeci, 2016: 105). 1917 yılında meydana gelen Bolşevik İhtilali'nin ardından Çarlık Rusyası yıkılmış ve yerine SSCB kurulmuştur. Vladimir Lenin'in göreve gelmesiyle dinle ilgili her şey parti kararları ve kararnameleriyle düzenlenmiştir. Lenin'in hem Rus Ortodoks Kilisesi'ne hem de Sovyet topraklarındaki bütün dinlere karşı olması ve insanlar arasında dinlerden kaynaklanan farklılıklara son vermek istemesi nedeniyle "ateist ideoloji" yükselişe geçmiştir (Beşirli vd. 2020: 3). Rus Hükümeti, ateist düşüncüyü egemeni olduğu tüm topraklarda yaymak için öncelikle eğitim kurumlarına odaklanmıştır. Azerbaycan'da olduğu gibi Kırgızistan eğitim kurumlarında da ateist ideolojiye dayanan bir eğitim sistemi izlenmiş hatta ateizm üzerine dersler verilmiştir. Çünkü Sovyet ideolojisine göre okulların amacı "komünist yetiştirmek" ve "[genç dimağları] dinlerin aşıladığı zararlı ve antikomünist gerici düşüncelerden uzak tutmak[tır]" (Kurmangaliyeva-Ercilasun, 2017: 54). Ek önlemler olarak Müslümanların ve diğer azınlıkların ibadethanelere gitmesi yasaklanmış, var olan ibadethaneler ve dini eğitim kurumları kapatılmıştır. 1991 yılında SSCB'nin dağılmasının ardından Kırgız Türkleri rahat bir nefes almıştır. Kırgızistan'da da yeni Anayasa çalışmaları başlatılmış, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı laik bir yönetim sistemi benimsenmiştir. Kırgızistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla İslâmiyet'in görünürlüğü artmış buna paralel olarak da Kırgız topraklarında yaşamakta olan Ruslar ve Hristiyanlar göç etmek zorunda kalmışlardır (Cebeci, 2016: 110). Kırgızistan'ın bağımsızlığını ilân ettiği 1921 yılında Ruslar, toplam nüfusun %25'ini oluşturmaktayken 2014 yılında bu oran %7'ye kadar düşmüştür. Günümüzde Müslümanlar toplam nüfusun %90'ını oluşturmaktadır (Cebeci, 2016: 111).

Sovyetler Birliği'nin Azerbaycan ve Kırgızistan'da İslâmiyet'in etkisini kırmak amacıyla uyguladığı ateizm politikası birebir aynıdır fakat bu iki ülke bağımsızlıklarını kazandıktan sonra topraklarında İslâm'ın etkisini artırmak adına birbirinden farklı yönelimler içerisine girmiştir. Azerbaycan lâik devlet düzenine geçmiş ve ılımlı bir Müslümanlığa yönelmiştir. Halk İslâmiyet'i dilediği gibi yaşayabilir, ibadethanelere gidebilir ve dini öğretmek adına eğitim kurumları açılabilir. Azerbaycan'da dinî inanç, norm ve semboller daha çok geleneksel kültürün içerisinde kendisini gösterir. Taştan, "Azerbaycan'da İslâmiyet'in merasime dayalı bir dindarlık şeklinde tezahür et[tiğini]" (Taştan, 2003: 24) özellikle vurgulamaktadır. Bu tarz dindarlığın nedeni olarak; uzun yıllar Sovyet baskısı ve engellemesi sebebiyle zayıflayan dinî bilincin, millî geleneklerle telafi edilmek istenmesi gösterilmektedir (Taştan, 2003: 24-25). Ayrıca Azerbaycan'da İslâmiyet'in canlandırılması ve yeniden öğretilmesi adına hem devlet eliyle hem de Türkiye Cumhuriyeti ve bazı Arap

lkelerinin din işleriyle ilgili yetkili kurumlarından destek alınmaktadır. Her ülkede olduğu gibi misyonerlik faaliyetleri yürüten dernek ve cemaatler de bulunmaktadır. Fakat Azerbaycan’da Kırgızistan’daki gibi çokuluslu hatta radikal olarak nitelendirilen cemaatlere rastlanmaz.

Kırgızistan; KKTC dışında diğer bağımsız Türk cumhuriyetleri ile kıyaslandığında 198.951 km²’lik alanıyla en küçük yüzölçümüne sahip olmasına rağmen büyük dini faaliyetlere sahne olmakta, çok sayıda din ve akım bu topraklarda hayat bulmaktadır. Hatta Orta Asya’da farklı dinî akımların ve örgütlerin en rahat faaliyet gösterdiği ülke olarak Kırgızistan işaret edilmektedir (Aydar, 2010: 6). SSCB’nin dağılmasının ardından bağımsızlığını kazanan Türk cumhuriyetleri İşlâmiyet’i Orta Asya topraklarında yeniden canlandırmak ve halkı eski değerlerine döndürmek adına hem devlet eliyle hem de komşu ülkelerin desteğiyle çalışmalar başlatmışlardır. Ancak diğer Türk cumhuriyetlerine göre Kırgızistan’da daha ciddi bir dindarlaşma süreci yaşanmaktadır. Bu süreci hızlandırmak ve kolaylaştırmak adına Kırgızistan Cumhuriyeti farklı İşlâmî gruplara ve cemaatlere de ev sahipliği yapmaktadır:

“Kırgız Cumhuriyeti Devlet Din Komisyonu verilerine göre, Kırgızistan’da 30’a yakın din ve dinî akım, 2864 dinî yapılanma faaliyet yürütmektedir. Onların 2393’ resmî olarak kayıtlıdır. Bölgede aktif olan İşlamî gruplar Tebliğ (davât) cemati, Nurcular, Süleymancılar, Adep Başatı Fondu, İşmailliye, Ahmediye (Kadıyanilik) şeklinde sıralanabilir” (Beşirli vd. 2020: 6).

Kırgızistan’daki dindarlaşma sürecinde dinî anlayışı besleyen iki mekanizma vardır: medreseler ve camii merkezli çalışmalar yapan Tebliğ Cemaati (Cebeci, 2016: 103). Pakistan bağlantılı Tebliğ Cemaati yukarıda bahsi geçen gruplar arasında en güçlüsüdür.

Kırgızistan’da yaşayan halkın İşlâmîyet’e olan ilgisinin artmasının ve dindarlığın yükselişe geçmesinin sebepleri arasında SSCB’nin uzun yıllar boyunca Orta Asya’da Mşlmanlığı ve Mşlmanlıkla ilgili faaliyetleri yasaklaması gösterilebilir. Bunun yanı sıra SSCB’nin dağılmasıyla ülkeye girmesi engellenen dinî materyal yasağının kaldırılması, iletişim araçları vasıtasıyla dinî yayınların özgürce yapılabilmesi ve eğitim kurumlarında din derslerinin yeniden okutulmaya başlanması halkın İşlâmîyet’e olan ilgisini artırmıştır. Fakat

Kırgızistan’da Müslümanlığın ve dindarlığın yükselişe geçmesinin ardında yatan gerçek sebepler “yüksek işsizlik, kitlesel yoksulluk, sosyal güvencesizlik, devlet kademelerinde çok yaygın olan yolsuzluk” olarak gösterilmektedir. Ayrıca SSCB’nin dağılmasının ardından değerler sistemi boşluğu oluşmuş, devletin sosyal sistemi bozulmuş ve Kırgız halkı arasında kimlik karmaşası yaşanmıştır. Böyle bir dönemde Kırgızistan topraklarında ortaya çıkan cemaatler ve radikal gruplar vasıtasıyla yükselişe geçen dinî akımlar toplum üzerinde “terapi işlevi” görmektedir (Beşirli vd. 2020: 11).

Kırgızistan topraklarında İslâmiyet hakkında farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip çok sayıda grubu ve cemaati barındırması ve daha katı bir Müslümanlık anlayışına sahip olması nedeniyle Türk dünyasının diğer aktörlerinden ayrılmaktadır. Diğer bağımsız Türk devletleri, yurt dışı menşeli grup ve cemaatlerin ülkelerinde faaliyet göstermesini resmî kanunlarla yasaklamıştır. “Kırgızistan’da diğer ülkelere göre daha fazla demokratik ortam ve anlayışın hâkim olması” nedeniyle devletin bu gruplara ve cemaatlere müdahale etmediği görülmektedir. Hatta bu nedenle araştırmacılar Kırgızistan’ı, "Asya'nın İsviçresi" ve bölgedeki "demokratik ada" diye tanımlamaktadırlar (Aydar, 2010: 6).

SSCB’nin resmî olarak dağıldığını duyurmasının ardından 20 Haziran 1991 yılında bağımsızlığını ilân eden Özbekistan Cumhuriyeti, Orta Asya’da yeni kurulan diğer Türkî Cumhuriyetler gibi siyasî, toplumsal, kültürel ve dinî olarak ciddi bir yapılanma sürecine girmiştir. Bağımsızlığını yeni kazanan Türk Cumhuriyetleri arasında neredeyse 34 milyona yaklaşan nüfusuyla, 10 milyon nüfuslu Azerbaycan’dan sonra topraklarında en çok Türk ve Müslüman nüfusunu barındıran devlettir. “Özbekistan’da nüfusun %80’lik kısmını Özbekler, geri kalanını ise Rus, Tacik ve Kazak gruplar oluşturmaktadır” (Demirtaş, 2021: 89). Özbekistan, bulunduğu coğrafya nedeniyle sadece bugün değil geçmişte de farklı dinlere, kültürlere ve topluluklara ev sahipliği yapmıştır. Buna bağlı olarak Özbek topraklarında Şamanizm, Gök Tanrı inancı, Maniheizm, Budizm, Musevîlik ve Hristiyanlığın izlerine rastlamak mümkündür. Bu dinler uzun süre olmasa da zaman zaman Özbek Türkleri tarafından benimsenmiştir. Özbeklerin en son intisap ettiği ve günümüzde de inanmayı sürdürdüğü din İslâmiyet’tir. Diğer bağımsız Türk devletlerinde olduğu gibi Özbekler, kendi inanç pratiklerini ve geleneklerini İslâm potasında eriterek tatbik etmişlerdir.

Özbekler, 1876 yılında Rus birlikleriyle karşılaşınca çağın ve coğrafyanın en güçlü devletlerinden biri olmuştur. Çarlık Rusyası egemenliğinin ilk dönemlerinde İslâmiyet’le veya diğer azınlıkların dinleriyle ilgili herhangi bir yaptırımda bulunmamıştır. Bu dönemde Özbekistan’da ve diğer ülkelerde inanç serbestisi devam etmiştir. İbadethaneler ve dinî eğitim veren kurumlar hâlâ açıktır ve din adamları özgürdür. Ancak 1917 yılına gelindiğinde Bolşevik İsyanı’nın patlak vermesiyle Çarlık Rusyası yıkılır, yerine Lenin liderliğindeki SSCB kurulur. Lenin’in Orta Asya’da güttüğü siyaset “böl, parçala ve yönet” stratejisine dayanmaktadır. Sovyet ideoloji İslâmiyet’i bu topraklardan tamamıyla silmek için on binlerce camiye yıktırılmış, din adamlarını öldürmüş, dinî eğitim veren medreseleri kapatmış, üniversitelerde çalışan ve alanında uzman olan akademisyenlere din aleyhinde materyaller hazırlatarak bunları derslerde öğretmelerini zorunlu tutmuştur (Tombak, 2011: 363-364). Bu uygulamaların amacı SSCB’ye itaat eden “Sovyet tipi insan”ı yaratmaktır. “Sovyet insanı, hükümetin belirttiği standart özelliklere sahip, din ve milli geleneklerden arınmış, Komünizmi amaç edinen, yüksek ahlaklı, devlete ve Sovyet ideolojisine bağlı insan olmalıydı” (Musahan, 2015: 229). Ancak Özbekler, Sovyet güçlerinin tüm baskılarına rağmen tektipleşmeye boyun eğmemiştir. Diğer Türk devletlerine nazaran Özbek halkının İslâmiyet’le olan bağları daha güçlüdür. Hatta tam bağımsızlık öncesinde Türk dünyasındaki din adamı ihtiyacının neredeyse tamamı Özbekistan topraklarındaki medreselerden karşılanmaktadır (Erdem, 1998: 65). Günümüzde dahi Azerbaycan, Kazakistan ve Türkmenistan yeterli sayıda ve nitelikte din adamı yetiştirmekte zorlanmakta hatta bu durumun maddî yükünü de kaldıramamaktadır.

Özbekistan bağımsızlığını kazandıktan sonra 1991 yılında seçimle göreve gelen İslâm Kerimov, devletin yeniden yapılanma süresinde laik gibi görünen ama aslında laik olmayan bir devlet düzeni inşa etmiştir. Kerimov, “devlet işleriyle din işlerini ayırmak yerine oluşacak toplumsal altyapıyı baştan baskılamak adına devletin din üzerindeki kontrolünü artırmıştır” (Demirtaş, 2021: 90). Bağımsızlık sonrasında Özbekistan dışında yeni kurulan bütün cumhuriyetler laik devlet düzenine geçmeyi tercih ederken Özbek yönetimi farklı bir politika izlemiştir. Özbek Devleti, insan haklarını ve din özgürlüğünü kısıtlayıcı tavrından dolayı ciddi eleştiriler almıştır (Çaman ve Dağcı, 2014: 13). Fakat bugün Özbek Cumhuriyeti’nin en ciddi problemi Orta Doğu merkezli radikal İslâmî grupların varlığıdır. “Günümüzde İslamcı akımlar genelde Orta Asya’da, özelde ise Özbekistan’da mevcut yönetimlerin meşruiyetlerinin İslami söylemlerden hareketle altını oymak taktiğini uygulamaktadırlar ki bu yaklaşım Ortadoğu menşeli bir siyasi stratejidir” (Çaman ve Dağcı,

2014: 16). 1990 yılında Kerimov idaresine karşı kurulan “Özbekistan İslâmî Hareketi” bu grupların en bilinenidir. ÖİH’nin amacı Özbekistan topraklarına tekrar şeriatı getirmek ve buna dayalı yeni bir yönetim kurmaktır. Aslında Afganistan ve Tacikistan destekli silahlı bir terör örgütüdür. ABD, 2000 yılında ÖİH’yi El-Kaide’nin de içinde bulunduğu “en tehlikeli terörist örgütler” listesine dâhil etmiştir (Çaman ve Dağcı, 2014: 17).

Bugün Özbekistan’ın aşırı dinci ve radikal gruplarla yaşadığı problemin temel sebebi; SSCB’den ayrıldıktan sonra ülkenin demokratikleşme konusunda attığı adımların yetersiz olmasından ve eski yönetim sisteminin laik ve modern bir sisteme dönüştürülememesinden kaynaklanmaktadır. 2016 yılında hayatını kaybeden Özbek lideri İslâm Kerimov, kendi siyasî oteritesini sağlama almak amacıyla laik devlet düzenine geçmemiş, dinî maşa olarak kullanmayı tercih etmiştir. Topraklarında ortaya çıkan farklı dini akımları ve grupları devletin hoşgörü politikası nedeniyle kontrol altına almamıştır. Bu gruplar zaman içerisinde kendine yandaşlar toplayarak hatta silahlanarak hem Özbek halkının hem de Orta Asya’daki diğer devletlerin huzur ve refahını bozmuştur. Ayrıca Özbek hükümeti bağımsızlığını kazandığı 1991 yılından bu yana diğer Türk devletleriyle iş birliğine yanaşmayarak ve uluslararası toplantılara katılmayarak “kapalı toplum yapısına” evrilmiştir. Bu nedenle Özbekistan, diğer Türk devletleri ve topluluklarıyla dil, din ve soy ortaklığına sahip olsa da onlarla duygusal ve kültürel bağlar kurmaya yanaşmadığı için Türk dünyasının eksiksiz olarak bir çatı altında toplanması zor görünmektedir. Ek olarak Özbekistan yönetiminin istikrarsızlığı ve ülke topraklarındaki köktendinci-radikal İslâmî grupların varlığı nedeniyle diğer Türk devletleri Özbekistan’la yakın ilişkiler kurmak konusunda mesafeli davranmaktadırlar.

27 Ekim 1991 tarihinde bağımsızlığını kazanan Türkmenistan’ın resmî dini İslâm’dır. Türkmen halkının çoğunluğu Sünnî-Hanefî mezhebine mensuptur. Türkmenistan bağımsızlığını resmî olarak kazandıktan sonra diğer Türk devletleri gibi siyasî, sosyal, kültürel ve dinî açıdan yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Ülkenin güneyindeki Şiî İran, kendi radikal İslâm geleneğini Türkmenistan topraklarında yaymak istemişse de bu yeniden yapılanma sürecinde Türkiye Cumhuriyeti örnek alınmıştır (Erol, 2012: 10-11). Hazırlanan yeni Türkmen Anayasası laik temeller üzerine kurulmuş, din ve vicdan hürriyeti önemsenmiştir. Türkmenistan’ın kurulduğu coğrafya eski uygarlıkların beşiği olması nedeniyle farklı dinlere ve kültürlere ev sahipliği yapmıştır. İslâmiyet öncesinde Türkmenistan topraklarında Şamanizm pratiklerinden izler, Zoroastrizm, Budizm ve

Hristiyanlık gibi dinlere rastlanmıştır (Tatlılıoğlu, 1999: 215). Türkmenistan’da nüfusun %88’i Müslüman (Sünnî-Hanefî), %10’u Hristiyan (Ortodoks) ve %2’si diğer dinlere mensuptur (Tatlılıoğlu, 1999: 208). Türkistan topraklarında İslâmiyet’in yayılması 751 yılında Abbasîler ve Çinliler arasında yapılan Talas Savaşı’nı Arapların kazanmasıyla olmuştur. Orta Asya halklarına göre ekonomik ve kültürel olarak gelişmiş bir medeniyete sahip olan Araplar, Türkistan topraklarını da geliştirmişlerdir. Bugün Türkmenistan’ın bulunduğu coğrafya önemli İslâm bilginlerinin medreselerin hemen yanıbaşındadır.

Türkmenistan’ın yakın tarihine gelindiğinde ise 1850-1990 yılları arasında İslâmiyet Orta Asya topraklarında en zor dönemini yaşamıştır. Sovyet yönetimi egemenliği altında olduğu tüm topraklarda Müslümanlığı yasaklamış ve İslâmiyet’i “gericiliğin simgesi, insanları ilerlemekten alıkoyan uyuşturucu bir afyon” olarak nitelendirmiştir (Tatlılıoğlu, 1999: 209). Birlik, sürekli yeni kararname ve kanunlar çıkararak İslâmiyet’in ortadan kaldırılmasına yönelik önlemler almıştır. İnsanların Müslümanlıkla ilgili materyalleri taşımasını ve bulundurmasını yasaklamış, ibadethaneleri ve din eğitimi veren kurumları kapatmış, okullarda ateizm dersleri verilmesi için müfredatlar hazırlatmış, halkın hacca ve kutsal topraklara gitmesini engellemiş hatta sahte din adamları yetiştirerek din aleyhine propagandalar yaptırmıştır. Fakat tüm bunlara rağmen Türkmen halkı gizleyerek de olsa dini vecibelerini yerine getirmeye çalışmıştır. Rusların 1880’den bu yana Orta Asya topraklarında İslâmiyet’e ve diğer dinlere karşı sistematik olarak yürüttüğü asimilasyon politikası, Türkmen geleneğinin devam etmesine engel olamamıştır (Bilgin, 2005: 105). Orta Asya’da yaklaşık 70 yıl süren kısıtlama ve yasak dönemine rağmen İslâmiyet’in Türkmenler arasında yaşatılmasının esas sebebi onların “kitabî bilgiye dayanan bir din anlayışını değil Türkmen geleneği ile özdeşleşmiş bir anlayışa” sahip olmalarından kaynaklanmaktadır (Bilgin, 2005: 105). Bu nedenle Türkmenlerin ılımlı bir Müslümanlık anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Halk arasında İslâmiyet formel ibadetlerdense “halk dindarlığı” olarak tabir edilen gelenekle uyumlu otantik bir yapıya sahiptir (Bilgin, 2005: 110). Ayrıca unutulmamalıdır ki Türkmenistan; tasavvuf hareketinin çok canlı olduğu, Hoca Ahmed Yesevî, Yûsuf Hemedânî, Necmeddîn Kübrâ gibi ünlü mutasavvıfların yetiştiği, Yesevîlik, Nakşebendîlik, Kübrevîlik ve Kadirîlik gibi tarikatların kurulduğu önemli bir coğrafyada bulunmaktadır. Bu nedenle Türkmen halkının kültürel belleğinde İslâmiyet katı kuralları olan formel bir inanç sistemi değildir; gelenekle iç içe geçmiş mistik bir yapıya sahiptir. Türkmenistan halkının İslâmiyet’i yaymak için Kırgızistan’daki gibi farklı gruplara ve cemaatlere ihtiyacı yoktur. Bunda Türkmenistan’ın hâlâ sürdürmekte olduğu kapalı toplum

yapısının da etkisi vardır. Bu yapı nedeniyle Türkmenlerin benimsemiş olduğu Müslümanlığın diğer ülkelerdekine oranla daha kendilerine özgü olduğunu söyleyebiliriz.

Orta Asya ve Kafkaslarda yer alan Türk devletleri be boyları dışında çalışmaya konu olan bir diğer ülke ise Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'dir. Kıbrıs Adası, yüzyıllarca farklı ulusların ve dinlerin mücadelesine sahne olmuştur. Hristiyanlık inancının iki mezhebine mensup Ortodoks ve Katolik gruplar bu adada defalarca karşı karşıya gelmiştir. Kıbrıs, 1517 yılına kadar Mısır'daki Memlûklere vergi ödemekteydi ancak bu tarihte Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle ada idarî olarak Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır (Sezgin, 2019: 11). Kıbrıs Adası'nın İslâmiyet'le tanışması da bu şekilde olmuştur. 1571-1878 yılları arasında Kıbrıs'ta hüküm süren Osmanlı Devleti, 19. yüzyılda adanın hakimiyetini kaybetmiştir. Kıbrıs Adası'nın idaresi 1878'den 1960'a kadar İngilizlerde kalmıştır. Bu süreç zarfında adadaki Müslüman Türkler ve Hristiyan Rumlar arasında etnik ve siyasi çatışmalar devam etmiştir. 16 Ağustos 1960 tarihinde Türk ve Yunan halkının yönetimde ortak olduğu Kıbrıs Cumhuriyeti kurulmuştur. Fakat Kıbrıslı Rumların Türk halkı üzerindeki etnik, dinî ve siyasî baskıları nedeniyle bu devlet uzun ömürlü olmamıştır. 15 Kasım 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Devleti resmî olarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Günümüzde Kuzey Kıbrıs'ı resmî olarak tanıyan tek devlet Türkiye Cumhuriyeti'dir. KKTC, devlet yapılanmasında Türkiye'yi örnek alarak anayasasını oluşturmuş, laik bir yönetim düzenine geçmiştir. 1974'ten günümüze Türkiye, Kıbrıs'ı siyasî, ticarî, ekonomik ve kültürel açıdan desteklemesine rağmen "birlikteliğin ortak söylemlere pek yansımadağı gözlemlenmektedir" (Sezgin, 2019: 2). Günümüzde KKTC'de yaşayan Türkler "Türkiye göçmeni" ve "yerli Kıbrıslılar" olarak ikiye ayrılmaktadır. 1571 yılında Kıbrıs'ın Osmanlı Devleti'ne geçmesiyle adaya gönderilen Türkler yerli Kıbrıslıları, 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'ndan sonra gidenler ise Türkiye göçmeni olanları ifade etmektedir. Bugün yerli veyahut göçmen fark etmeksizin KKTC vatandaşlarının %99'u İslâm dinine mensuptur (Yapıcı ve Emre, 2015: 10).

Kıbrıs Adası'na İslâmiyet'in ilk gelişi Müslüman Arapların adayı keşfetmesiyledir (Onuş, 2014: 815). Araplar fethettikleri tüm coğrafyalarda olduğu gibi Kıbrıs'ta da İslâmiyet'i yaymak için çaba göstermişlerdir. 1571'de adanın Osmanlılara geçmesiyle İslâmî gelenek devam ettirilmiştir. Kıbrıs'ın İngiltere yönetimi altında olduğu yıllarda ise adadaki Müslüman nüfusu azaltmak ve İslâmiyet'in etkisini kırmak için gayrimüslim unsurlar tarafından yoğun çaba harcanmıştır. Müslüman Türkler, İngilizlerle ve Rumlarla ayrı ayrı

mücadele etmek zorunda kalmıştır. Mustafa Haşim Altan, Ortodoksların Müslümanları asimile etme girişimlerini şu şekilde ifade etmektedir: “Ortodoks Kilisesi’nin başında bulunan Başpiskoposlar plânlı bir şekilde Kıbrıs Türk toplumunu sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan baskı altında tutmaya; asimilasyon hareketleriyle onları eritmeye, Rumlaştırmaya veya Hristiyanlaştırmaya çalışmışlardır” (akt. Onuş, 2014: 819). 1974’te Kıbrıs Barış Harekâtı’nın ardından KKTC’deki Müslüman Türklerin nüfusunu artırmak ve adadaki varlığını pekiştirmek amacıyla Türkiye’den göçmenler gönderilmiştir. Bugün “Türkiye göçmenleri” olarak adlandırılan bu grup İslâmiyet’in varlığını da pekiştirmiştir. Çünkü Kıbrıslı yerli Türkler uzun yıllar dinî eğitimden yoksun kalmıştır. Bu nedenle din, gündelik hayattan uzaklaştırılmıştır. Fakat Türkiye’den gelen göçlerle ve KKTC’nin resmî olarak kurulmasıyla adadaki dindarlık algısı da yeniden şekillenmiştir (Sezgin, 2019: 126). Günümüzde hâlâ Kıbrıs’ta dinî eğitim veren ve din adamı yetiştiren kurumların bulunmaması nedeniyle Türkiye’den imam ve din kültürü ve ahlâk bilgisi öğretmenleri görevlendirilmektedir (Sezgin, 2019: 127). Yerli ve Göçmen Kıbrıslıların dindarlığı hakkında yapılan akademik çalışmalarda²⁶ adaya 1974 sonrasında Türkiye’den göçen halkın daha dindar olduğu diğerlerinin ise seküler bir yaşantıyı benimsediğine dair veriler bulunmaktadır. Ayrıca hem yerli hem de göçmen Kıbrıslılar, Kıbrıs’taki Türk toplumunun dinî yaşayışının zayıfladığı konusunda hemfikirdiler (Yapıcı ve Emre, 2015: 32 ve Sezgin, 2019: 130).

Bugün KKTC’yi din ve inanç hürriyeti açısından değerlendirmek gerekirse toplumun tümüne “hoşgörü” anlayışı hâkimdir. Kıbrıslı Türklere göre din bireylerin tercihiyle ilgilidir, inanıp inanmamak onların elindedir. Uzunca bir dönem Kıbrıslılar arasında Müslüman olmak Türk olmakla eş tutulmuştur. Ancak günümüzde Kıbrıs Türkleri arasında Müslümanlık vurgusu ön planda değildir. Bu nedenle Kıbrıs Türkleri için dinin bağlayıcılığının eski dönemlere nazaran azaldığı söylenebilir. Kuzey Kıbrıs Türk

²⁶ Günümüzde KKTC’de yaşamakta olan yerli ve göçmen Kıbrıslıların din ve dindarlık hakkındaki düşünceleri ve yönelimleri hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için aşağıdaki kaynaklara başvurabilirsiniz:

- Asım Yapıcı ve Yusuf Emre. “Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği”. *Dini Araştırmalar* 18/47. (Temmuz-Aralık 2015): 9-35.
- Hacı Ermiş. *Kuzey Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyal ve Dini Hayat* (Mesarya Örneği). Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Ana Bilim Dalı. 2016.
- İsmail Sezgin. *Kıbrıslı Türklerin Dini Yaşayışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Güzelyurt Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı. Konya, 2019.

Cumhuriyeti ve Türkiye Cumhuriyeti arasında ilişki ise din birliğinden ziyade soy ve dil birliğine dayanmaktadır.

Bugün elde edilen veriler ışığında dinlerin başlangıç tarihinin insanlığın tarihi kadar eskiye uzandığı söylenebilir. Çünkü her şeye rağmen toplumun “inanma ihtiyacı” devam etmektedir. Türk dünyasının tarihi incelendiğinde ulaşılabilen en eski zamanlardan bu yana Türklerin farklı dinlere ve Tanrılara inandığı görülecektir. Fakat Türkler İslâmiyet’le tanışana kadar toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilen bir dinle tanışmamışlardır. Önce 8. yüzyılda küçük gruplar hâlinde İslâmiyet’i benimseyen Türkler özellikle 10. yüzyıldan sonra kitleler hâlinde Müslüman olmuşlardır. İslâmiyet’in Türkler arasında yayıldığı coğrafya Orta Asya’dır. Türkistan olarak anılan bu topraklarda tasavvuf akımı doğmuş ve Türk edebiyatının ilk mutasavvıfları bu topraklarda yetişmiştir. Belki de İslâmiyet’in orta Asya Türkleri arasında birleştirici ve bütünleştirici bir bağ kurmasının nedeni tasavvuf akımının içinde seyreltilerek göçebe ve savaşçı Türklerin ruhuna uygun bir hâle getirilmesindendir. Orta Asya toprakları dönem dönem farklı inanışlara ve dinlere sahip olan kitleler tarafından istila edilmiş ve yeniden şekillendirilmiştir. Ancak bu topraklarda yaşayan Türkler, her türlü baskıya rağmen İslâm dinini gelenek ve göreneklerinin içinde muhafaza ettikleri için bugün yine Orta Asya topraklarındaki hâkim din İslâmiyet’tir.

Dinlerin toplum içerisinde bütünleştirici bir tarafı olduğu kadar parçalayıcı ve ayrıştırıcı bir tarafı da mevcuttur. 1991 yılında SSCB’nin resmî olarak sona ermesinin ardından bağımsızlıklarını kazanan Türk devletleri ve toplulukları için dinin birleştirici bir etkisi olduğu yadsınamaz. Çünkü din işlevsel olarak ya “toplumlara belli bir zihniyet kazandır[ır]” ya da “yeni bir dünya kurma vizyonu sağla[r]” (Keskin, 2004: 11). Türkler, 1991’de Türk dünyasını yeniden kurma vizyonu ile, Orta Asya’da sıfırdan bir düzen ve toplum inşa etme sürecine girmiştir. Hatta belki iddialı bir cümle olacak ancak Türkler bu süreçte Orta Asya topraklarıyla İslâmiyet’i ikinci defa buluşturmuştur. Bu nedenle özellikle Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan gibi ülkelerin yeniden teşekkül etme süreçlerinde din birliği birleştirici bir güç etkisi yaratmıştır. Peter L. Berger, dinin toplum üzerindeki bu yapıcı etkisini şu sözlerle açıklamaktadır: “Hayata anlam ve gaye kazandıran din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamaktadır. Din, evrenin tamamını insan açısından mânidar bir varlık olarak kavramanın cüretkar bir girişimidir” (1993: 52).

Çarlık Döneminde Hristiyanlaşmaya zorlanan Türkler, SSCB Döneminde ise 70 yıl boyunca sistematik olarak hayatın her kademesinde ateizmi benimsemek zorunda bırakılmışlardır. Bu nedenle İslâmiyet o dönemde Türkler için âdetâ öze ve geleneğe dönüşü simgelemiştir. Çünkü SSCB Döneminde; sünnet töreni, cenaze ve defin merasimi, cuma ve bayram namazları, kurban kesme ve mevlid törenleri gibi cemaatleri bir araya getiren ritüellerin hepsi din temelli etkinlikler olduğu düşünülerek Ruslar tarafından yasaklanmıştır. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken nokta şudur. SSCB tarafından dinî içerikli olduğu düşünülerek yasaklanan bu ritüeller sadece dinle ilgili değildir. Burada sayılan her şey dinî menşeli dahi olsa Türk kültürünün bir parçasıdır. İslâmiyet'in Türk dünyası içerisindeki birleştirici gücü tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Din ve kültür, Türk toplumunu “duygu bağı” ile bir araya getirmiştir. Din sosyolojisi uzmanı Joachim Wach bu konuda “Dua, kurban ve âyin[in] yalnızca ona katılanların tecrübelerini açığa vurmakla kalma[dığını], aynı zamanda grubun teşkilatı ve zihniyetini biçimlendirmeye ve belirlemeye de büyük ölçüde katkıda bulun[duğunu]” belirtmektedir (1995: 72). Türk dünyasının sınırlarının yeniden çizilmesinde ve bağımsız Türk devletlerinin baştan inşa edilmesi sürecinde İslâmiyet'in tam olarak böyle bir işlevi olmuştur.

Dinin, insanlar ve toplum üzerinde her zaman uzlaştırıcı ve birleştirici etkisi yoktur. Bazen aynı dini hatta aynı dili ve soyu paylaşan insanlar arasında dinin yıkıcı ve parçalayıcı etkisi görülebilir. Örneğin İslâmiyet'in ortaya çıktığı ilk dönemlerde insanları “inanmayanlar” ve “inanmayanlar” olarak ikiye bölmeye onun “ayırıcı” bir tarafı olduğunu göstermektedir. Ya da aynı toplum içerisinde yaşamalarına rağmen farklı mezheplere, tarikatlere ve cemaatlere mensup insanların bulunması da yine dinden kaynaklanmaktadır (Keskin, 2004: 15). Örneğin çalışmanın bu bölümünde Özbekistan Cumhuriyeti'nin yeniden teşkilatlanma sürecinden bahsederken, din ve devlet ilişkilerindeki yanlış yapılanmalar nedeniyle bugün Özbek topraklarında çok sayıda radikal, köktendinci hatta silahlı grupların türediği görülmektedir. Dünyanın en tehlikeli terör örgütleri listesinde bulunan Özbekistan İslâm Hareketi ile Özbek Hükümeti arasında zaman zaman gerginlikler yaşanmaktadır. Bu yaşananlar Özbekistan'ın sadece kendi halkı içerisinde değil Özbekistan ve Türk dünyası arasında da olası bir birlikteliğe engel olmaktadır. Bir başka örnek de 1930'lu yıllarda Romanya ve Bulgaristan'da yaşayan Türklerin Anadolu'ya göç ettirilmesi döneminde Gagavuz Türklerinin yaşadıklarıyla ilgilidir. Dönemin Bükreş büyükelçisi Hamdullah Suphi Tanrıöver, Oğuz grubu Türk lehçelerinden birini konuşan ancak Ortodoks Hristiyanlık mezhebine mensup Gagavuzların da Türkiye'ye göç ettirilmesi konusunda çok çaba sarf

etmiş ancak “Lozan sonrası süreçte homojen bir ulus-devlet oluşturma gayreti içerisinde olan Türk hükümeti bu teklife sıcak bakmamış ve Hristiyan Gagavuzlar Romanya’yla imzalanan göç anlaşmasına dâhil edilmemiştir” (Bedir, 2019: 249 ve Kökce, 2021: 2784). Gagavuz Türklerinin yaşadıkları din-milliyetçilik ilişkisi içerisinde değerlendirilmelidir. Türkiye ve Gagavuz Türkleri aynı etnisiteden olmalarına rağmen Gagavuzları dinî kimlikleri nedeniyle Anadolu’ya göç etmeleri engellenmiştir. Bu noktada “din ve mezhep birliği, etnik kimliği ikinci plana iten bir işlev” görmektedir (Kökce, 2785). Bu demek oluyor ki Türkiye Cumhuriyeti’nin 1930’lu yıllardaki “ortak millet tasavvuru” için aynı dine mensup olmak aynı etnisiteye mensup olmaktan daha önemliydi. Fakat Türk ve dünya tarihinde bunun tersi durumlarla karşılaşmak da mümkündür. Çünkü tarih boyunca Türklerin egemenlik kurduğu topraklarda yöneticiler tarafından dinî hoşgörü politikası uygulanmış ve etnik çeşitliliğe saygı duyulmuştur. Türklerin kurduğu Altın Orda Hanlığı, Timur Devleti, Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan’daki Büyük Moğol İmparatorluğu’nda gayrimüslimler ve Türk olmayanlar kimliklerini ve dinlerini korumak konusunda her zaman rahat olmuşlardır (Ruzaliev, 2006: 47).

Sonuç olarak 2020 yılından alınan dünya nüfus verilerine göre 7 bağımsız Türk devleti ve 15 özerk cumhuriyetin toplam nüfusunun 205 milyon 561 bin 520 kişiye ulaştığı tespit edilmiştir. Toplam nüfusa Batı Trakya’da Gümülcine, Irak’ta Kerkük, İran’da Tebriz gibi başka ülkelerin topraklarında yaşamakta olan Türkler dâhil edilmemiştir (Gökburun, 2021: 27). Ciddi bir nüfus gücüne sahip Türkleri tek bir çatı altında birleştirecek bir organizasyona ihtiyaç söz konusudur. Ancak tarihte hiçbir zaman tüm Türklerin tek bir ulusta birleştiği görülmemiştir. Aynı iddia Avrupa Birliği’nin kuruluş aşamasında da çok defa dile getirilmiştir. Hatta “Birleşmiş Avrupa ülküsü” bir hayal olmaktan çıkıp gerçekçi bir proje hâline dönüşerek “ülkelerin hükümet politikalarında uzun vadeli bir hedef haline gelmeden önce, sadece filozoflarla önsezili kimselerin düşüncelerinde yaşıyordu. Avrupa Birleşik Devletleri hümanist ve barışçı bir hayalin parçasıydı” (<https://www.ab.gov.tr>, 2023)²⁷. Muhtemelen tarih boyunca birbirleriyle savaşan Avrupa halklarının kendileri de coğrafi, ekonomik, siyasî ve kültürel olarak ortak bir birliğin parçası olabileceklerine inanmıyorlardı. Ancak günümüzde Avrupa Birliği, tüm Avrupa’yı aynı çatı altında birleştirme girişimlerinin şüphesiz en başarılı olanıdır (Mor, 2010: 499). Bu nedenle tarihte birleşik bir Türk siyasî

²⁷ Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Başkanlığına bağlı Avrupa Birliği Başkanlığının resmî internet sitesindeki “Avrupa Birliğinin Tarihçesi” başlıklı makaleden alınmıştır. Çalışmanın tamamına aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: https://www.ab.gov.tr/avrupa-birliginin-tarihcesi_105.html (Erişim Tarihi: 11.06.2023).

kurumunun olmaması, Türk halklarını bir araya gelmekten caydırmamalıdır. 2009 yılında Nahçıvan Anlaşması ile Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye Cumhuriyeti tarafından temelleri atılan *Türk Konseyi*, Türk dünyasının birliği konusunda atılan ilk adımdır. 2021 yılında Türk Konseyi'nin adı *Türk Devletleri Teşkilatı* olarak güncellenmiştir. Bugün Macaristan, Türkmenistan ve KKTC “gözlemci üye” konumunda olan ülkelerdir. “Türk Devletleri Teşkilatı, uluslararası sistemin çok kutupluluğa dönüşen yapısı çerçevesinde değerlendirildiğinde çok güçlü bir potansiyeli içerisinde barındırmaktadır” (Akçapa, 2023: 488). Türk devletleri, Avrupa Birliği'nin yaptığı gibi ekonomik konularda ortak hareket ederek bölgenin refahını yükseltmeli, dış politikada iş birliğine dayalı bir yol haritası izlemeli ve en önemlisi dil, din ve soy ortaklığının yanı sıra “duygu ve kültür birliği”ne yönelik çalışmalar da yapmalıdır.



2. BİR TÜR OLARAK EFSANE VE TÜRK DÜNYASINDA EFSANE

Bu çalışmanın temel amacı Türk Dünyası Efsanelerinde kötülük motifini halk bilimi disiplini çerçevesinde incelemektir. Bu incelemenin yapılabilmesi için ilk olarak değerlendirilen malzemenin tanımlanması gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle efsane türünün tanımı sözlük, ansiklopedi, yurt içinde ve yurt dışında yapılan bilimsel çalışmalardan faydalanılarak irdelenmiş; türün tanımıyla ilgili tartışmalara değinilmiştir. Sonrasında bugün oldukça geniş bir coğrafyaya dağılmış olan Türkî Cumhuriyetlerde, özerk yapılarda ve diğer devletlerin içerisinde yaşayan Türk topluluklarında efsane olarak nitelendirilen türün tanımı karşılaştırmalı olarak verilmiş ve aralarındaki farklılıklar incelenmiştir. Çalışmanın evreni yedi bağımsız Türk Cumhuriyetini ve henüz bağımsızlıklarını kazanamamış özerk, yarı özerk, muhtar cumhuriyet veya topluluklar hâlinde yaşayan; bugün Türk Dünyası / Türkiye Dışındaki Türkler / Dış Türkler diye nitelendirilen geniş bir coğrafyayı kapsadığı için pek çok farklı efsane tanımı ve tasnifiyle karşılaşılır. Zira efsane ile ilgili yurt dışında ve yurt içinde yapılan bilimsel çalışmalara göz atıldığında; türün tanımı ve tasnifiyle ilgili belirli noktalarda uzlaşmış olsa dahi bir fikir birliğine varılamadığı anlaşılabacaktır. Bu durum da halkbilimi çalışmalarında efsane türünün tanımlanması ve tasnif edilmesi sorununu ortaya çıkarmıştır. Ancak folklor disiplini çerçevesinde kullanılan malzemenin sınırlarını çizmek, incelenen türün tanımını ve tasnifini yapmak akademik çalışmaların temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* konulu bu çalışmanın ikinci safhasında efsane türünün tanım ve tasnif problemine değinildikten sonra; Türk Dünyası / Türkiye Dışındaki Türkler / Dış Türkler olarak nitelendirdiğimiz coğrafyada bu türe ilişkin yaklaşımın nasıl olduğundan bahsedilmiştir.

Çalışmaya konu olan efsane türünün en belirgin özelliği; yaratıldığı toplumun folklorik özelliklerini içerisinde barındıran ve “sözlü kültür”ü yansıtan ürünlerden biri olmasıdır. Bu anlatılar içerisinde geçen kültürel kodlar vasıtasıyla efsanelerin hem yaratıldığı hem de yaşatıldığı ortamlar hakkında bilgi edinmek mümkündür. Ruth Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context* (Sözlü Şiir: Onun Doğası, Önemi ve Sosyal Bağlamı) isimli kitabında söze dayanan her şeyin kökünü konuşma dili oluşturmaya rağmen yüzyıllardır dil ve edebiyat araştırmalarında dilin sözlü niteliğine hiç vurgu yapılmadığını; aksine araştırmacıların yazılı metinlerin cazibesine kapıldıkları için sözlü

anlatımın bilim dünyası tarafından ciddiye alınmadığını vurgular (akt. Ong, 2010: 21). Finnegan'ın açıklamasından hareketle ilk örneklerini sözlü kültür ortamında vermiş, zamanla yazıya geçen veya geçemeyen; günümüzde ise yazılı / basılı kaynaklarda veya dijital platformlarda hayatta kalmaya devam eden efsanelerin insanın doğası gereği hiç bitmeyecek olan anlatma ihtiyacından kaynaklandığını söylemek kaçınılmazdır. Görülüyor ki çok eski tarihlerden itibaren “sözlü kültür ortamı”nda üretilmeye başlanan anlatı türlerinden biri olan efsaneler; akabinde “yazılı kültür ortamı”na taşınmış en son olarak da “dijital kültür ortamı”nda yaratılmaya ve yaşatılmaya devam etmiştir.

Özkul Çobanoğlu'na göre “[i]nsaların, yazı, matbaa, elektronik gibi ses ve sözü mekâna bağlayan teknolojiler kullanılmaksızın yüz yüze ve ses sese dayalı olarak iletişim kurdukları ortama sözlü kültür ortamı denmektedir” (2000: 124). Sözlü kültür ortamına bir alternatif olarak nitelendirilebilecek yazılı ve dijital kültür ortamlarının zamanla sözlü anlatı türlerinden biri olan efsanelerin yayılmasında ağır bastığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak dijital diğer bir deyişle “elektronik kültür ortamı” efsanelerin insanlar ve toplumlar arasında yayılmasını kolaylaştırır da bu türün yaratımı / üretimi konusunda aynı etkiyi yarattığını söylemek ne derece doğrudur bilinmez. Çünkü uygarlıkların yüzyıllardır edindiği bilgi ve tecrübe sonraki kuşaklara sözlü kültür aracılığıyla aktarılır. Sözlü kültürün nesilden nesle aktarılmasında kültürel belleğin önemini vurgulamak gerekir. “Kültürel bellek biyolojik olarak devredilemediği için, kuşaklar boyunca kültürel olarak canlı tutulması gerekir” (Assmann, 2018: 98). Bu noktada da sözlü kültürün aktarılması ve canlı tutulması için öncelikle “hatırlanması” gerektiğine vurgu yapıldığı görülür. “Hazır kalıplar şeklindeki düşünce biçimleri” yani kalıp ifadeler ve “kulaktan kulağa ve ağızdan ağıza dolaşan hazır deyişler” hafızaya destek olurlar ve kolaylıkla hatırlamayı sağlarlar (Çobanoğlu, 2000: 125). Fakat yazının icadıyla her türlü şey kayda geçtiği gibi günümüzde sözlü anlatı geleneğinin ürünleri amatör veya profesyonel derlemeciler aracılığıyla kayda alınmaktadır. İşte bu noktada kültürel belleğin unutulması başlar. Çünkü Jan Assmann'a göre sözlü kültürün aktarılmasında tekrar çok önemlidir. Tekrar olmaksızın devretme süreci kesilir. *Yenileme* bu durumda *unutma* anlamına gelir (Assmann, 2018: 107). Günümüzde yazılı ve elektronik kültür ortamlarının varlığına rağmen sözlü kültür ürünlerinin olduğu ortam; sözlü kültür ortamıdır. Bir toplumun dünya görüşü, folklorik yaratmalarının tamamı ve inançları sadece yazılı ve elektronik kaynaklar vasıtasıyla aktarılmaya o toplumun bireylerinin ortak bir kültür şemsiyesinin altında bir araya gelmeleri beklenemezdi. Sonuç olarak “[y]azı, matbaa

ve bilgisayar, sözün büründüğü teknoloji çeşitlerinden başka bir şey değildir” (Ong, 2010: 99).

Yukarıda görüldüğü üzere efsaneler de diğer halk anlatısı türleri gibi önce sözlü kültür ortamında yaratılır / üretilir daha sonra aynı ortamda kuşaktan kuşağa aktarılır ve yaşatılırlar. Buna bağlı olarak zaman içerisinde sözlü kültür ortamında meydana gelen değişiklikler; yazılı ve elektronik kültür ortamına doğru giden evrimleşme süreci efsane metinlerinin de geleceğini etkiler. Halkbilimin 19. yüzyılın başlarında bir bilim dalı olarak kabul edilmesiyle birlikte diğer sözlü anlatı türlerinde olduğu gibi efsaneler üzerine hem yurt içinde hem de yurt dışında yapılan araştırmaların sayısı artmıştır. Bu duruma paralel olarak da efsane araştırmaları sadece halkbilimciler tarafından değil; “tarihçiler, din bilimciler, antropologlar ve etnologlar tarafından [da] kendi çalışma sahaları açısından değerlendirilip incelenmiştir” (Erol, 2012: 63). Efsanene üzerine farklı disiplinler tarafından ilgili disiplinin gerektirdiği yöntemle araştırmalar yapılması hâliyle tür hakkında pek çok farklı tanım ve tasnifin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Günümüze gelindiğinde dahi bilim insanları veya araştırmacılar tarafından ortak bir efsane tanımı ve tasnifi konusunda uzlaşmaya varılamamıştır. Bunun nedeni olarak “*efsane* teriminin *halk, kültür, mit, ritüel* vb. terimler gibi gündelik hayatta konuşan ve dinleyenin zorlanmadan kavradıkları düşünülen, ama toplum bilimi söylemine aktarıldığı zaman derin güçlüklerle yol açan sözcüklerden biri” olması gösterilebilir (Cohen, 1985: 7). Bu yüzden bilim insanlarının bundan sonraki araştırmalarında dahi evrensel bir efsane tanımına ulaşmaları mümkün olmadığı gibi aynı kültür çemberi içerisinde dahi ortak bir efsane tanımının benimsenmesi de mümkün olmayabilir.

Genel olarak halk edebiyatı anlatı türlerini; özelde ise efsaneyi tanımlamak ve sınırlandırmak bu kadar güç iken yerli ve yabancı araştırmalar bu sorulara bir açıklama getirebilmek için neden çabalarlar? Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği* kitabını giriş kısmında bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

“Bilindiği gibi, bu bir kültürün içten bir bakış açısıyla (emic) duygu ve düşünce dünyasını dışa vurmada kullandığı değişik formların, ait olduğu kategorileri veya aynı kategoriyi, ayrı terimlerle adlandırmanın yol açtığı tür-şekil ve tasnif problemleri neredeyse yeryüzündeki bütün kültürlerde karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle de, halkbilimciler veya kültür bilimciler, kültüre veya onun bir kısmına dair, dıştan bir bakış açısıyla (etic)

analitik kategoriler olarak çözümlemeler yaparken ya yeni terimler ihdas etmekte veya kullanılan terimin karşıladığı kavramı tanımlamak yoluyla sınırlama ve açıklama getirerek ele almaktadırlar” (2015: 15).

İlerleyen bölümlerde Türkiye’den, Avrupa’dan, Amerika’dan ve Türk dünyasından araştırmacıların Çobanoğlu’nun yukarıda bahsettiği gibi efsaneyi tanımlamak, sınırlandırmak ve açıklamak için yoğun çaba sarf ettikleri görülecektir. Her bir çaba, efsanenin ne olduğuna/olmadığına dair bilgiler verirken beraberinde yeni problemleri de getirecektir.

Bugün, Türkiye’de yapılan efsane tanımlarına bakıldığında araştırmacıların iki farklı yol izlediği görülmektedir: Bir grup özellikle Avrupalı halkbilimcilerin yaptığı efsane tanımlarından yola çıkarak bu tanımları kendilerine uyarlamışlar ve Grimm Kardeşler’de olduğu gibi efsaneyi özellikle mit ve diğer anlatı türleri (masal, halk hikayesi, destan vb.) ile karşılaştırarak ortaklıklarına ve ayrılıklarına değinmiştir. Bir diğer grup ise Batılı kaynaklardan yararlanmakla beraber; derledikleri efsane metinlerinden yola çıkarak bu metinlerin sundukları çerçevesinde efsaneyi tanımlama yoluna gitmiştir. Ancak kültürlerin kendine özgülüğü düşünüldüğünde Batı’da efsane olarak tanımlanan türün Türkiye’de ve Türk dünyasında tam manasıyla karşılık bulmaması şaşırtıcı değildir. Jeff Todd Titon, “Metin” isimli makalesinde bu durumu şu şekilde özetlemiştir: “Folklor metni kendine özgüdür, çünkü bu tür bir metin, insanlar arasındaki daha geniş bir sözlü ve geleneksel alışverişin, konuşulan, şarkısı söylenen, jestlerle ifade edilen ya da bir zanaat olan halinin yazılı temsidir” (2009: 262). Bu nedenle evrensel bir efsane tanımına ulaşmaya çalışmanın nafile bir çaba olduğu söylenebilir.

Efsane çalışmalarının önde gelen isimlerinden biri olan Robert A. Georges, efsaneyi tanımlamanın zorluğundan bahsederken; Leopold Schmit ve Linda Dégh efsane araştırmalarının konu bakımından sınırsızlığını vurgulamışlardır. Georges’e göre “[e]fsane, bir hikâye ya da anlatıdır ki hiçbir şekilde bir hikâye ya da bir anlatı olmayabilir; yakın ya da uzak geçmişte kuruludur ki bu geçmiş uzak ya da anti-tarihî veya gerçekten geçmiş zaman bile olmayabilir; bazıları tarafından onun doğru olduğuna inanılır, bazıları tarafından yanlış, diğerleri tarafından ikisi de olduğuna, çoğu tarafından hiçbirini olmadığına inanılır” (akt. Yavuz, 2019: 24). Georges’un efsane üzerine söyledikleri tüm geleneksel tanımları aşmakta ve kalıpları yıkmaktadır. Yerli ve yabancı kaynaklarda geçen efsane tanımlarına bakıldığında efsanenin zamanının “tarihî zaman” olduğu ve dinleyenler tarafından

olağanüstülükler içermesine rağmen “gerçek olduğuna inanıldığı” varsayılmaktadır. Georges ise bunların tersi durumlarla karşılaşılabilceğini vurgulamaktadır. Leopold Schmidt, “[e]fsaneler öyle geniş bir türdür ki halk kültürünün her yerine dokunmaktadırlar” derken; Linda Dégh “[...] ister atasözü ve isterse konuşma şekilleri olsun halk hayatının şu veya bu yolla bir efsaneye bağlanamayacak bir kısmı” (akt. Çobanoğlu, 2003b: 42) olmadığını vurgulamaktadır. Schmidt ve Dégh’in, efsanelerin konu yelpazesinin genişliğini vurguladıkları bu satırlar aynı zamanda efsanenin diğer halk edebiyatı türleriyle ilişkisinin kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Efsaneler, mitlerle olduğu kadar diğer anlatı türleriyle bazen ortak paydada buluşurken bazen onlardan uzaklaşmaktadır. Ancak bir metnin türünü belirlerken veya metni sınırlandırırken türler arası geçişkenliği ve metinlerin esneme payını göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Jacques Derrida, *Living On Border Lines* (Sınır Çizgilerinde Yaşamak) isimli eserinde metinlerin değiştiğini ve geliştiğini şu şekilde açıklamıştır:

“Bir ‘metin’ artık bitmiş bir yazı bütünü, bir kitabın ya da kitabın kenar boşluklarının arasına kapatılmış bir içerikten ibaret değil; metin artık farklılıklar üzerine kurulu bir ağ, kendinden başka bir şeye başka farklılık gösteren izlerle sonsuz kez atıfta bulunulan bir izler sistemi. Böylelikle metin, şimdiye kadar ona atfedilen her türlü sınırlamayı, bütün sınırları, (bu sınırları farklılaştırılmamış bir homojenlik içerisinde yerleştirmeden, ancak bu sınırları daha karmaşıktırarak, vuruş ve çizgileri bölüp çarparak) yazmaya karşı geldiği düşünülen her şeyi (konuşma, hayat, dünya, gerçeklik, tarih kısacası her türlü referans alanını) aşıyor” (akt. Titon, 2009: 275).

Derrida’ya göre bir metnin hiçbir zaman tamamlanamayacağı düşüncesi halk edebiyatı anlatı türleri için de geçerlidir. Özellikle sözlü gelenek içerisinde anlatının aktarılması sırasında; boşluklar oluşabilir, anlatıya yeni eklemeler yapılabilir ve bu şekilde yeniden yaratılan metnin içeriği değiştiği gibi yapısı ve türünde de kaymalar yaşanabilir. Bu sadece sözel toplumların sorunu da değildir. Yazıya geçirilen metinlerin yüzyıllar içerisinde hiç değişmeyeceği ve donuk bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir. Ancak her okuyucu metni yeniden yaratır. Ayrıca bugün metinlerarasılık vasıtasıyla iç içe geçen türler söz konusudur. Bu nedenle türler arasındaki sınırların belirsizliği; türleri evrensel veya yerel kategorilere sokmak için girilen tanımlama çabalarının yetersizliğini göstermektedir. Cemalettin Yavuz, türlerin tanımlanması konusundaki bu çabaların birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduğunu

ve daha geniş bir perspektiften bakarak daha belirgin ve küçük bir ortak payda arayışına ihtiyacımız olduğunu vurgulamaktadır (2019: 25).

Bilim dünyasında efsanenin tanımlanması konusunda yerli ve yabancı araştırmacıların en çok tartıştığı konulardan birinin mit, efsane ve masal arasındaki ilişki olduğu görülecektir. Masal metinlerinde ilk cümleden itibaren anlatılanların gerçek olmadığı vurgulanırken; mit ve efsanede tüm olağanüstülükler ve fantastik unsurlara rağmen anlatılanların gerçekliği sorgulanmaz. Miti ve efsaneyi birbirinden ayırmayı zorlaştıran en büyük etken de bu “inanç” ve “gerçeklik” olgusudur. Örneğin Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* isimli çalışmasında efsaneyi şu şekilde tanımlamaktadır:

“Efsane kutsal bir tarihi, yani “ab initio”, zamanın başlangıcında meydana gelmiş ilksel bir olayı anlatmaktadır. Fakat kutsal bir tarihi anlatmak bir esrarı ifşa etmekle eş anlamlıdır, çünkü efsanenin kişileri insani varlıklar değildir; bunlar tanrılar veya medenileştirici kahramanlardır ve bu nedenden ötürü onların “gesta”sı esrarları meydana getirmektedir; eğer ifşa edilmeselerdi insanlar bunları bilemezlerdi. Demek ki efsane “in illo tempore” cereyan etmiş olanın tarihi, tanrıların veya tanrısal varlıkların zamanın başlangıcında yaptıklarının anlatısıdır” (1991: 74).

Eliade’nin yukarıdaki tanımı, Türk araştırmacıların efsane tanımlarıyla karşılaştırıldığında efsaneyi tanımlıyormuş gibi başlasa da içerik olarak mit için yapılan tanımlamalarla örtüşmektedir. Bu tanımda dikkati çeken Eliade’nin mit ve efsane arasındaki sınırları yıkmış ve iki türü birbirine yakınlaştırmış olmasıdır. Ayrıca Batılı araştırmacıların mit ve efsane türlerine karşılık olarak kullandıkları terimlerin ve tanımların her zaman yerli araştırmacıların yaptıklarıyla örtüşmediğini bir kez daha vurgulamakta fayda var. Stith Thompson, “Myths and Folktales”²⁸ (Mitler ve Masallar) isimli bildirisinde bu duruma şu şekilde açıklık getirmiştir: “Mit, etiyolojik hikâye, märchen, sage ya da benzeri Avrupa terimlerini kullandığımızda bilinmelidir ki bu terimleri sadece referans noktası olarak kullanıyoruz ve anlaşılmalıdır ki bunlar dünyanın farklı ülkelerinde yalnızca belirsiz örneklere sahiptir” (akt. Yavuz, 2019: 26). Bu nedenle anlatı türlerine ilişkin yerli ve yabancı adlandırmaların sadece birer referanstan ibaret olduğu, kategorilere sıkıştırılamayacağı,

²⁸ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Stith Thompson. “Myths and Folktales”. *Myth: A Symposium. The Journal of American Folklore* 68 (270). 1955: 482-488.

sıkıştırılrsa bile statik olmadıkları ve zaman içerisinde değişip, gelişebilecekleri unutulmamalıdır. Sonuç olarak; bazı yerli ve yabancı araştırmacıların bir kısmı mit ve efsane arasında kesin çizgilerle bir ayrım gitmezken; bir kısmı ise mit ve efsanenin birbiriyle ilişki içerisinde olan bağımsız türler olduğunu vurgulamaktadır²⁹. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde mit, efsane ve masal arasındaki bu ortaklıklara ve farklılıklara daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Efsanenin, diğer sözlü anlatı türlerinde de olduğu gibi tanımı ve tasnifi konusundaki yukarıda bahsedilen tüm zorluklara rağmen; efsaneyle ilgili yapılan farklı tanımlamalar incelenecek; yapı, içerik ve işlev bakımından irdelenecektir. Sonrasında ise Türk Dünyası / Türkiye Dışındaki Türkler / Dış Türkler olarak bahsedilen coğrafyada elde edilen veriler doğrultusunda efsanenin nasıl tanımlandığına değinilecektir.

2.1. Efsane Nedir?

Türk halk edebiyatı alanında hazırlanan lisansüstü tez çalışmalarının kuramsal kısımlarında incelenen tür hakkında bilgi vermek bir gelenek hâline gelmiştir ancak söz konusu Türk dünyası efsaneleri olduğunda durum daha zorlayıcıdır. Hem efsane türünün mit, masal, halk hikâyesi ve destan gibi türlerle karıştırılıyor olması hem de farklı coğrafyalarda yaşayan Türklerin efsanenin tanımı ve tasnifi hakkında fikir ayrılığına düşmeleri nedeniyle ilgili türü incelemek giderek zorlaşmıştır. Ancak tüm bu zorluklara rağmen bu bölümde hem Türkiye’de hem de dünyadaki efsane çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Ayrıca çalışmaya dâhil edilen ülkelerin efsane tanımları ve sınıflandırmaları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Herhangi bir metni doğru bir şekilde inceleyebilmek için öncelikle onun türünü tespit etmek ve özelliklerini bilmek gerekir. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi Türk dünyasında efsanenin tanımı, tasnifi ve özellikleri konusunda ciddi bir karışıklık mevcuttur. Bir nebze de olsa bu karışıklığı önleyebilmek adına çalışmanın bu kısmı “Bir Terim Olarak Efsane”, “Sözlüklerde Efsane” ve “Akademik Çalışmalar Işığında Efsane” alt başlıklarına ayrılmıştır. Ayrıca ilgili bölüm kaleme alınırken efsane türü ile ilgili oldukça geniş bir literatür taraması yapılmıştır.

²⁹ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Cemalettin Yavuz. “Tür Sorunu: Tanımlar ve Yaklaşımlar”. *Çuvaş Mitleri ve Efsaneleri Üzerine Bir İnceleme*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2019: 24-33. Yavuz, çalışmada bilim dünyasındaki yaygın kanaatin aksine miti, tüm anlatı türlerinin üzerinde *çatı bir metin* olarak görmektense; “efsane teriminin miti de kapsayacak biçimde kullanılmasının yanlışlık” (29) olmadığı vurgulamaktadır. Aynı zamanda, Türkiye’deki araştırmacıların mit ve efsaneyi farklı türler olarak görmelerine rağmen; çalışmalarının inceleme bölümlerinde özellikle yaratılış ve tufanla ilgili pek çok miti efsane başlığı altında değerlendirmelerini eleştirmiştir (29).

2.1.1. Bir Terim Olarak Efsane

Yerli ve yabancı bilim insanları efsane türünün tanımlanması ve tasnif edilmesi hakkında 19. yüzyıldan günümüze gelene dek farklı yöntemler izlemişlerdir. Kimi bu tartışmaları önce sözlük ve ansiklopedilerdeki efsane tanımlarını karşılaştırarak, kimi Batı ülkelerinde ve Türk dünyasında türe olan yaklaşımı irdeleyerek, kimi halkbilim, tarih, antropoloji vb. farklı disiplinlerin kendi bakış açılarıyla türe yönelik araştırmalarını değerlendirerek, kimi ise tanımlama ve tasnif çalışmalarını kronolojik bir şekilde sıralayarak yapmıştır. Farklı araştırmacılar tarafından türün tanımlama ve tasnifinde izlenen yol haritasına bakıldığında hepsinin kendi içerisinde tutarlı olduğu göze çarpmaktadır. Bu çalışmada ise efsanenin tanımlanmasında yukarıda bahsedilen yaklaşımların her birine metnin gerektirdiği ölçüde başvurulmuştur. Fakat bu çalışmayı diğerlerinden farklı kılan nokta ise efsaneyi tanımlarken Batı dünyasında ve Türkiye’deki tanımlama çalışmalarına ek olarak Türk dünyasında da “efsane” türünün karşılığıının ne olduğuna değinilecek olmasıdır.

Halkbilimcilerin efsane hakkındaki ortak kanısı; ait oldukları toplumun folklorik malzemelerini ihtiva eden sözlü kültür ürünlerinden biri olduğudur. Her topluluğu oluşturan farklı unsurlar olduğundan; maddi ve manevî bütün kültür varlıkları onu yaratan topluluğun kimliğini temsil eder. Yani “[k]ültür sahasında her ne varsa, onların hepsinin yansımalarını sözlü kültür ortamında bulmak mümkündür” (Ersoy, 2004: 102). Sözlü kültürün bu özelliğinden dolayı efsane kelimesi, asırlar boyunca farklı anlamlar kazanmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise halkbilimi çalışmalarının da ivme kazanmasıyla birlikte; anonim bir anlatı türü olan efsane sözcüğü halkbilimi disiplini içerisinde “terimsel” bir anlam kazanmıştır. Efsanenin tanımı ve tasnifi ile ilgili yerli ve yabancı kaynaklardaki tartışmalara geçmeden önce; dünya literatüründe ilgili türün terimsel karşılıklarına bakmakta fayda var. Efsane teriminin Türkçeye Farsçadan ödünçlenerek giren bir sözcük olduğu bilinmektedir. Mehmet Kanar’ın, *Farça-Türkçe Sözlüğü*’nde efsanenin açıklaması “[m]asal, hikâye ve öykü” olarak verilmiştir (2000: 102). Ziya Şükûn’un *Farsça-Türkçe Lûgat*’ında ise “[h]ikâye, meselden bozma masal” (akt. Öger, 2008: 75). “Efsane teriminin, Anadolu çevresindeki komşu uygarlıklardaki karşılığı ise Farça “fesâne, efsâne”, Arapça “usture (cem’i: esâtir)” ve Yunanca “mitos, mit” şeklindedir (Elçin, 2005: 314). Şükrü Elçin’e göre yukarıda zikredilen terimlerin her biri insanların tarih sahnesinde çıktığı ilk andan beri ürettiği; sözlü gelenekte yaşayan “anonim masallardır” (2005: 314). Orhan Hançerlioğlu da *Dünya İnançları Sözlüğü: Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsaneler* isimli eserinde efsaneyi tanımlarken onun

Yunanca “mythos” sözcüğünden türediğini masal, öykü ve hikâye gibi türlerden bağımsız düşünölemeyeceğini dile getirmiştir. Hançerlioğlu’na göre;

“Efsane (Fr. Alm. Mythe, İng. Myth) gerçekte masal anlamını dile getirir. Batı dillerindeki karşılığı mit sözcüğü, Yunanca söz ve öykü (hikâye) anlamlarını dile getiren mythos sözcüğünden türetilmiştir. Efsane deyimi gerçek bir olayın olağanüstü anlatılışı için kullanıldığı gibi doğasal olayların açıklanması için tümöyle hayal ürünü olan öyküler için de kullanılır. Mitoloji, bütün efsaneleri birbirleriyle bağlantılı olarak sistemleştirir” (1993: 128).

Hem Farsça sözlüklerdeki hem de Orhan Hançerlioğlu’nun efsane tanımlarıyla Şükrü Elçin’in yaptığı tanımda ortaklıklar dikkat çekmektedir. Elçin’in toptan “anonim masallar” diye nitelendirdiğı “efsane” ve mit” terimleri bugün halkbiliminde kesin çizgilerle birbirinden ayrılan iki türdür. Bu ayrıma rağmen efsane türünün tarih sahnesine ilk çıktığı andan itibaren masal ile beraber anılması; *mit*, *masal* hatta *destan*, *halk hikâyesi* ve *menkabe* gibi nesir anlatı türleri ile iç içe geçmesine neden olmuştur.

Tablo 2.1: Folklorun biçimleri nesir anlatıların mukayeseli sınıflandırılması

Tür	İnanma	Zaman	Yer	Kabul Ediş Tavrı	Temel Karakterler
Mit	Gerçek	Uzak geçmiş	Farklı bir dünya: Erken veya diğer	Kutsal	İnsan dışı varlık
Efsane	Gerçek	Yakın geçmiş	Günümüz dünyası	Kutsal veya değil	İnsan
Masal	Kurmaca	Herhangi bir zaman dilimi	Herhangi bir yer	Kutsal veya değil	İnsan veya diğer

Nesir anlatılar olarak nitelendirilen “mit” ve “masal” da tıpkı “efsane” gibi sözlü kültür ortamında şekillenmiş olmalarına rağmen bu üç farklı tür “inanma”, “zaman”, “yer”, “kabul ediş tavrı” ve “temel karakter” bakımından birbirinden ayrılır. William Bascom, “Folklorun

Biçimleri Nesir Anlatılar” isimli makalesinde masal, efsane ve miti mukayese ederek türler arasındaki farklılıkları yukarıdaki şekilde tablolastırmıştır (2003: 80)

Efsane türünün tanımı ve tasnifi ile ilgili tartışmalarına geçmeden Bascom’un efsaneyi; mit ve masaldan temel özellikleriyle ayırdığı tabloyu bilmekte fayda var. Çünkü hem Batı ülkelerinde hem Türk dünyası olarak nitelendirdiğimiz toplumlarda zaman zaman mit, efsane ve masal sözcüklerinin birbirleri yerinde kullanıldığı dikkat çekmektedir. Türler arasındaki ayrımı yapabilmek adına tablodaki temel farklılıkların bilinmesi elzemdir.

Batı dünyasında efsane teriminin karşılığı olarak; “[a]ynı Latince kökten (legendus) gelen [...] İngilizcede *legend*’, Fransızcada *légende*, Almancada *legende* (ayrıca *sage*), İtalyancada *leggenda*, İspanyolcada *leyenda*” kullanılmaktadır (Sakaoğlu, 1980: 4). Rusçada ise efsane terimi yerine “legenda” ve “predaniye” kullanılmaktadır (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 89). Ayrıca “skaz” sözcüğü de Rusçada efsane terimi yerine kullanılan sözcüklerin bir diğeridir (Ergun, 1997: 1). Batı dillerinde Latince “legendus” kökünden gelen “legend, légende, legende, leggenda, leyenda” terimlerinin efsanenin karşılığı olarak sıklıkla kullanıldığı dikkati çekmektedir. Latince legendus terimi; “Hristiyan azizlerin bayram günlerinde, kutsal ayinlerde okudukları, azizlerin hayatlarını anlatan bir anlatıya karşılık gelir” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 89). Yukarıda da belirtildiği üzere efsane ve mit türlerinin bazen birbirlerinin yerine kullanıldığı veya karıştırıldığı görülmektedir. Örneğin Metin Ergun, *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi* isimli eserinde efsane teriminin Yunanca karşılığı olarak “mythe/mythos”u vermektedir (1997: 1). Aynı şekilde Şükrü Elçin de *Halk Edebiyatına Giriş* ders kitabında efsane teriminin Yunanca karşılığı olarak “mitos, mit”i kullanmıştır (2005: 314). Buna karşın *Yunanca Sözlük*’te “Λέγω (*legô*) ya da Λέω (*leo*), söylemek fiilinin kökünden gelen kelimenin çekimli hali *legontas* yani söylenmekte olan, söylence[dir]” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 89). Efsane ve mit teriminin kullanımlarının iç içe geçtiği bir başka metin ise Bahaeddin Ögel’in *Türk Mitolojisi* eseridir. Ögel’in *Türk Mitolojisi I-II* isimli eseri ilk defa 1971 yılında *Kaynak ve Açıklamaları ile Destanlar* alt başlığı ile Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü tarafından basılmıştır. Kitabın yayımlanan ilk baskısının başlığından dahi “mit” ve “destan” arasında bir kavram kamaşmasının olduğu göze çarpmaktadır. Aynı kitap 18 yıl aradan sonra 1989’da Türk Tarih Kurumu tarafından alt başlık olmaksızın *Türk Mitolojisi I-II* olarak tekrar basılmıştır. Ögel, bu kitapla Anadolu’da efsane türü üzerine araştırma yapan ve onu tanımlamaya çalışan ilk araştırmacılardan biri olmuştur. *Türk Mitolojisi* kitabında efsaneyi şu şekilde

tanımlamaktadır: “Efsanelerin kendilerine *Mythus* veya *Mythe* denir. Mitoloji (Mythologie) ise, bu efsaneleri inceleyen ilim koludur. [...] Çünkü efsaneler (Mythes), bir milletin mitolojisinin canlı ve yaşayan varlıkları gibidirler” (2014: XVIII). Görüldüğü üzere Ögel’e göre efsane terimi mit ile eş anlamlıdır. Fakat Batı dünyasında ise 1900’lü yılların başından itibaren mit, efsane ve masal arasındaki belirgin farklılıklar Sir James Frazer (1921), Janet Bacon (1925) ve William Bascom (1984) gibi araştırmacılar tarafından ortaya konmaya başlamıştır. Janet Bacon’a göre “Mitler, sebepleri tam olarak belli olmayan birtakım doğal olgulara veya kaynağı unutulmuş birtakım dinsel ayinlere dair bir açıklama getirir... Efsane ise gerçek insanların kaderlerinde yaşanan gerçek geleneklerden veya gerçek mekânlarda yaşanan maceralardan oluşur. Masal ise, inanca bir çağrıda bulunmaz ve tamamıyla hayal ürünüdür” (akt. Bascom, 2003: 91). Batı dünyasında daha 1900’lü yılların başından itibaren mit, masal ve efsane gibi türleri birbirinden ayırmaya yönelik tanımlama çalışmaları yapılmasına rağmen Türkiye’de Bahaeddin Ögel’in *Türk Mitolojisi I-II (Kaynak ve Açıklamaları ile Destanlar)* (1971) çalışmasında ve Ziya Gökalp’in *Türk Töresi* (1976) eserinde de mit, efsane ve menkıbe türlerinin birbirinden ayrılmasında da kavram kargaşasına düşülmüştür. Tüm bu sorunsallara rağmen hem Bahaeddin Ögel’in hem de Ziya Gökalp’in eseri Türkiye’de efsane türünün tanımlanması konusunda yapılan ilk çalışmalar olmaları nedeniyle kıymet taşımaktadırlar.

Buraya kadar Batı literatüründe efsane terimine karşılık, çoğunlukla kökeni Latince olan *legendus* sözcüğünden türetilen *legend*, *légende*, *legende*, *leggenda*, *leyenda* gibi terimlerin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Türkiye’de ise efsane türünün terimsel karşılığı konusunda ciddi bir uzlaşının olmadığı göze çarpmaktadır. Aynı durum Türk dünyası devletleri ve toplulukları için de geçerlidir. Türkçede olduğu gibi diğer Türk lehçelerinde de efsane terimi farklı sözlü anlatı türlerinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Metin Ergun, Türk lehçelerinde efsane türü için kullanılan terimleri şu şekilde sıralamıştır:

“Anadolu Türkleri arasında efsane, menkabe, esâtir ve mitoloji terimleri yaygınlık kazanmıştır. Anadolu dışında yaşayan Türklerden Azerbaycan arasında esâtir, mif, efsane; Türkmenler’de epsane, rovat; Özbeklerde efsane, rivayat; Karakalpaklar’da epsane, legenda, anız, anız-engime; Kazaklar’da anız, anız-engime, epsane-hikayet; Başkurtlar’da rivayat, legenda; Kırım Tatarları’nda efsane; Kazan Tatarları’nda rivayat, legenda, ekiyet, beyt; Altay Türkleri’nde kuuçın, kep-kuuçın, mif-kuuçın, legenda-

kuuçın, Hakaslar'da kip-çoooh, legenda, çoooh-çaah, az da olsa nımah; Tuva Türkleri'nde tool-çurgu çugaa, töögü çugaa, genel ad olarak toolçurgu bolgaş töögü çugaalar; Şorlar'da purungu çook, keep-çook, erbek; Karaçaylar'da aytıv, tavruh; Uygurlar'da rivayet, epsene; Yakutlarda kepseen, sehen, kepsel, bıırgı sehen; Dolganlarda çukçah; Tofalar'da uleger, Çuvaşlarda halap, mif, legenda, az da olsa yumah; Kırgızlarda ulamış, mif, ılap, comok vb. terimler efsane karşılığı olarak kullanılmaktadır" (1997: 1-2).

Yukarıda görüldüğü üzere Türk dünyasında da efsane için kullanılan terim yelpazesinin farklılığına bakıldığında Türkiye'dekiyle benzer bir tabloyla karşılaşılmaktadır. Farklı lehçelerde en çok "efsane, epsane, epsane-hikayet, epsene", "mif, mif-kuuçın" ve Batı'da olduğu gibi "legenda" terimlerinin tekrar edildiği görülmektedir.

2.1.2. Sözlüklerde Efsane

Türkiye'de, Batı dünyasında ve bu çalışmanın ana konusunu oluşturan Türk dünyasında efsane ile ilgili tanımlama ve konumlandırma çalışmalarına geçmeden önce Türkiye'de efsanenin anonim halk edebiyatı nesir anlatılarından biri olarak kabul edilmesi ve terim anlamı kazanmasının 19. yüzyıla tekabül ettiğini belirtmek gerekir. Fakat sözlü gelenekten beslenen ve kuşaktan kuşağa aktarılan efsane 19. yüzyıla gelene kadar farklı adlarla varlığını sürdürmüştür. Çünkü "diller zaten nihai durumuna ulaşmış (veya nihai bir durumu hayal edilebilecek), teknik ve coğrafi tarihsel olarak kesin sınırları çizilebilecek varlıklar değildir" (Kuram, 2018: 4). Bu nedenle efsane sözcüğüne karşılık gelen anlamların yüzyıllar içerisinde değişime uğraması kaçınılmazdır.

Ferhat Aslan, 2012 yılında kaleme aldığı "Halk Bilimsel Bir Terim Olarak Efsane Üzerine Bazı Dikkatler" isimli makalesinde yüzyıllar içerisinde efsane teriminin ne gibi anlamlar yüklendiği üzerinde durmuştur. 16. yüzyıldan günümüze gelinceye değin yazılı-sözlü kültür ortamlarında ve günlük hayatta bu terimin hangi anlamlarda kullanıldığını incelemiştir. Aslan'ın incelediği el yazması, divan, risale ve tarih metinlerine göre efsane sözcüğü halkbilimsel bir terim anlamı kazanmadan önce "16. yüzyıldan itibaren daha çok *inanılması mümkün olmayan tuhaflıklar, anlatılar; yalan; boş söz* anlamlarında kullanılmıştır" (2012: 82). Efsane terimi, 16. yüzyılda kazanmış olduğu bu anlamı bugün "yan anlam" olarak hâlâ taşımaktadır. Fakat Aslan'nın çalışmasında dikkat çeken bir diğer husus ise Fatih Sultan

Mehmet dönemi (1451-1481) ve daha sonraki devirlerde kaleme alınan yazma eserlerde, efsane terimine karşılık olarak “kıssa”, “hikâyet” ve “rivayet” sözcüklerinin verilmesidir (2012: 83-84). Türkiye’de efsane türünün 16. yüzyılda da 19. yüzyılda olduğu gibi diğer sözlü anlatı türleri ile karıştırıldığı görülmektedir.

“Bir Terim Olarak Efsane” bölümünde, Türkiye’de, Batı ve Türk dünyasında efsane türüne karşılık gelen çok sayıda terimin varlığından bahsedilmiştir. Aynı durum sözlüklerde ve ansiklopedilerde efsane maddesine karşılık verilen açıklamaların çeşitliliğinde de göze çarpacaktır. Eski tarihli sözlüklerde efsanenin sözlük anlamında kısmen ortaklıklara rastlanırken; günümüze yaklaştıkça efsane sözcüğünün temel anlamı dışında yan ve mecaz anlamlar kazanarak zenginleştiğini gözlemlemek mümkündür. Ayrıca *Britannica Encyclopedia* ve *Cambridge Dictionary*’de de efsane sözcüğünün günümüzde birçok farklı anlama geldiği görülecektir. Sözlüklerdeki efsane tanımları, yıllar içerisinde bu türün tanımlanmasına yönelik benzerliklerin, farklılıkların ve çeşitliliklerinin daha rahat görülebilmesi adına kronolojik bir şekilde verilmiştir.

Şemseddin Sâmî’nin kaleme aldığı ve 1901 yılında ilk baskısı yapılan ***Kamûs-i Türkî***’de efsane “1. Masal, asılsız hikâye, hurafat, 2. Şöhret bulup dillere düşen vak’a ve hâl, destan” şeklinde tanımlanmıştır (2006: 136). Şemseddin Sâmî de tıpkı Bahaeddin Ögel, Ziya Gökalp, Şükrü Elçin ve Orhan Hançerlioğlu gibi efsaneyi diğer sözlü nesir anlatı türlerinden kesin çizgilerle ayırmamıştır.

Sözlükçülük çalışmalarıyla bilinen Mustafa Nihat Özön’ün hazırlamış olduğu ***Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü***’nün ilk baskısı 1954 yılında yapılmıştır. Efsane terimi, bu sözlükte şu şekilde tanımlanmıştır: “Bir tabiat olayını, bir varlığın meydana gelişini, tabiat elemanlarının birinde olan değişikliği akıl dışı ve olağanüstü açıklamalarla anlatan hikâye. Bunun temeli olan olay, halkın muhayyilesinde şekil değiştirerek, ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa geçer” (1954: 74). Özön’ün yaptığı bu tanımdan efsane ve mit ayrımını kesin çizgilerle yapamadığı çıkarılabilir.

Ferit Devellioğlu da 1962 yılında ilk baskısı yapılan ***Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*** isimli sözlüğünde efsaneyi tanımlarken seleflerinin yolundan gitmiştir. Devellioğlu’na göre “Efsâne: asılsız hikâye, masal, boş söz, saçma sapan lâkırdı. Dillere

düşmüş, meşhur olmuş hâdise” anlamında gelmektedir (2003: 206). İlgili tanımlamada yine türler arası ayırma gidilmediği görülmektedir.

Hilmi Ziya Ülken’in 1967 yılında üzerinde çalışmaya başladığı, evrensel terimler için Avrupa’da hazırlanmış olan sözlüklerden yardım alarak; İslâm ve Türk dünyasına ait terimlerin açıklanması için ise yerli kaynaklara yönelerek 1969 yılında tamamladığı *Sosyoloji Sözlüğü*’nde efsane türü aşağıdaki gibi tanımlanmıştır:

“Efsane (légende): Bir toplumun arkaik hayatını zaman dışı vakalar hikâyesi halinde anlatan anılar bütünü. Efsane masallara göre daha eski ve insan hayatı üstünde, fakat mitolojiye göre insanlığın hayatına daha yakındır. Hiçbir sabit kronolojiye dayanmaması bakımından tarihten ayrılır. Gerçekdışı vakalar yardımıyla kavmin gerçek hayatının bir veya birkaç safhasını sembol şeklinde ifade eder. Efsaneler kültür çevrelerine ait olmakla birlikte, kültür yayılışına bağlı olarak toplumdan topluma geçerler. Bundan dolayı kültürler arasında ortak tarafları vardır” (1969: 91).

Halkbilimi, 19. yüzyılda müstakil bir bilim dalı olmadan önce sosyolojinin bir alt dalı olarak görülmekteydi. Bu nedenle *Sosyoloji Sözlüğü*’ndeki efsane tanımına bakmakta fayda var. Ülken de yukarıda görüldüğü üzere birçok araştırmacı gibi efsaneye terim olarak “légende” karşılığını uygun görmüştür. Fakat Ülken’i diğerlerinden ayıran nokta ise ilk defa bir araştırmacının efsaneyi tanımlarken; onu masal ve mitoloji ile eş görmemesi hatta türler arasındaki farklılıklara değinmeye çalışmış olmasıdır.

Orhan Hançerlioğlu, ilk baskısı 1993 yılında yapılan *Dünya İnançları Sözlüğü*’nde efsanenin Yunanca “mythos” sözcüğünden türediğini ve “[a]ğızdan ağıza anlatılarak sürüp gelmiş bulunan olağanüstü nitelikli öykü” (1993: 128) anlamına geldiğini belirtmiştir. Hançerlioğlu’nun tanımında mit ve efsane arasında kesin bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Türler hâlâ iç içe geçmiş bir şekildedir.

Dinler tarihçisi Şinasi Gündüz’ün “dinsel gelenekler ve inanç sistemlerine ilişkin kavram ve terimleri konu alan” *Din ve İnanç Sözlüğü*’nün ilk baskısı 1998 yılında yapılmıştır. Gündüz’ün efsane tanımı aşağıdaki gibidir:

“Gerçek olmayan ya da gerçek bilgiye dayanmayan uydurma hikâyeler; mitolojik bilgiler birçok inanç sisteminde efsaneler önemli yer tutar. Efsanelerin temel konusu tanrı ya da tanrısal varlıklar, âlemin ve insanın menşei ve tanrı-âlem, tanrı-insan ya da insan-âlem ilişkileridir. Ayrıca insanın aşkınlığa yönelik istek ve tutkularıyla gelecekle ilgili tasavvurları da efsanenin konusunu oluşturur” (1998: 109).

William Bascom, “Folklorun Biçimleri Nesir Anlatılar” isimli makalesinde mit, efsane ve masalı belirli yönleriyle birbirinden ayırmıştır. Bu tabloda yer alan “inanç” başlığında efsanelere olan inanma tavrının “gerçek” şeklinde olduğunu belirtmiştir (2003: 80). Gündüz’ün tanımında dikkat çeken üç husus vardır: Birincisi yazara göre Bascom’da olduğu gibi efsanelerin en belirgin özelliklerinden biri “inandırıcılık”tır. İkincisi efsanelerin ana konusunun Tanrı veya tanrısallıkla ilgili şeyler olduğudur. Yazar, bu kısma sonrasında “tanrı-insan” ve “insan-âlem” ilişkisini eklemeseydi efsaneyi tanımlarken ciddi bir hataya düşmüş olacaktı. Üçüncü husus ise insanların gelecekle ilgili düşüncelerinin ve hayallerinin efsanelerin konusu olduğudur. Gündüz, efsane tanımını din bilimci kimliğiyle yaptığı ve daha çok dinler tarihine yönelik bir açıklama sunduğu için özellikle “din ve inanç” başlıkları üzerinde durmuştur. Bu nedenle efsanenin diğer özellikleri gözden kaçırıldığı için kısmî bir tanımlamadır.

Turan Karataş’ın hazırladığı *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*’nün ilk baskısı 2001 yılında yapılmıştır. Bu sözlük, temelde Türkoloji ve edebiyat terimlerine odaklanmış olsa da psikoloji, sosyoloji, felsefe ve mitoloji vb. çalışma alanlarından da faydalanmıştır. Sözlüğün dikkat çeken yanı, halk edebiyatına ait terimlerin bir uzman tarafından gözden geçirilmiş olmasıdır (Balta, 2019: 62). Bu nedenle Karataş’ın efsane tanımına göz atmakta fayda var. Yazara göre efsane; “[b]ir tabiat olayının meydana gelişini, herhangi bir varlığın yaratılışını, olmadık hayallerle süsleyip olağanüstü bir şekilde anlatan sözlü ve yazılı eserler[dir]” (2007: 138). Karataş, efsaneyi tanımlarken diğer sözlüklerde olduğu gibi onu mitoloji/masal/hikâye/destan gibi türlerle eş tutmamıştır. Bu durum, yazarın efsaneyi müstakil bir anlatı türü olarak gördüğünün de göstergesidir. Ancak 2000’li yıllara gelindiğinde; efsane üzerine yapılan kapsamlı araştırmalar doğrultusunda Karataş’ın tanımının yetersiz olduğu söylenebilir.

Türkçenin sözlük bilimi ve etimoloji çalışmalarında önemli yer tutan isimlerden biri Andrea Tietze'dir. Tietze'nin (ö. 2003) vefat ettiği için ancak birinci cildini tamamlayıp 2002 yılında yayımladığı *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lûgatı*'nda efsane "mitolojik hikâye, masal <Fa. Afsâne a.m." şeklinde tanımlanmıştır (2002: 692). Tietze'nin efsane tanımı erken dönem efsane tanımlarıyla benzerlik taşımaktadır. Ancak 2000'li yıllara gelindiğinde Türkiye'de ve dünyada efsane hakkında çok kapsamlı araştırmaların yapılmış olduğu aşikârdır. Bu hâliyle Tietze'nin efsane tanımının hem anlamsal hem de etimolojik olarak eksik olduğu söylenebilir.

Sevan Nişanyan'ın hiç kimseden veya hiçbir kurumdan destek almadan; tamamıyla kendi çabalarıyla ilk defa 2002 yılında *Sözlerin Soyağacı* adıyla yayımladığı; bugün *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi* adıyla bilinen çevrimiçi (online) sözlüğünde efsane sözcüğünün ilk defa 1360 tarihli *Dânişmend-Nâme* isimli destan metninde geçtiğinden bahsedilir. Nişanyan'ın efsane tanımı ise aşağıdaki gibidir:

“~ Fa afsâne افسانه anlatı, destan ≈? Ave *apa-saḡha (bir şeyden) söz etme < Ave apa+ saḡha öğreti, anlatı, deyiş < Ave sâh- söylemek, demek [Kaynak: Barth sf. 1575]. ‘Bu söze yok bilürsin ḡod nihāyet / Uzun efsānedür iḡen begayet’ [Dânişmend-Nâme, 1360]” (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=efsane>).

Dânişmend-Nâme, “İbn Alâ tarafından 642 (1245) yılında, gaziler arasında dolaşan menkıbelerin derlenmesi sonucu kaleme alınan [...] ve kahramanı Türk olan, Anadolu’da meydana getirilmiş ilk kahramanlık destanıdır” (Ocak, 1993: 478). 13. yüzyılda yazıya geçirilen menkıbelerin önceki yüzyıllarda sözlü kültür içerisinde kuşaktan kuşağa aktarılarak şekillendiği aşikârdır. *Dânişmend-Nâme*’de geçen yukarıdaki beyitten hareketle; efsane sözcüğünün bu eserin şekillenmeye başladığı 12. yüzyılda sözlü gelenek içerisinde bulunduğu ve kullanıldığı söylenebilir.

İlhan Ayverdi tarafından hazırlanan ve bugün *Kubbealtı Lûgatı* olarak da bilinen *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misâlli Türkçe Sözlük*, ilk baskısını 2005 yılında yapmıştır. Bu sözlükte efsane “[d]in büyüklerinin, kahramanların ve tarihi şahsiyetlerin üstün vasıflarını, meziyetlerini, olağanüstü iş ve davranışlarını destani efsanevi bir üslupla anlatan fıkra, hikâye vb.” şeklinde tanımlanmıştır (Ayverdi, 2005: 808). Ayverdi’nin efsane tanımında da

yukarıda verilen diğer tanımlarda olduğu gibi nesir anlatı geleneğinin bir parçası olan “fıkra” ve “hikâye” türlerine atıf yapılmıştır.

Yaşar Çağbayır’ın 38 yıllık çalışmasının ürünü olan *Ötüken Türkçe Sözlük*’ün ilk baskısı 2007 yılında Ötüken Yayınları tarafından yapılmıştır. Bu sözlük çalışmasını diğerlerinden farklı kılan;

“Atabetü'l-Hakâyık’tan çağdaş edebî metinlere kadar yaklaşık 1700’den fazla eserin incelenmesiyle hazırlan[mış] [olmasının yanı sıra] [...] [s]özlükte; Göktürk, Eski Uygur, Hakaniye, Oğuz, Eski Anadolu, Osmanlı, Çağdaş Türkiye Türkçesi ile Anadolu, Rumeli, Kıbrıs ve Kerkük Ağızları’ndan alınan kelimeler sadece bugünkü anlamlarıyla değil, kullanılmaya başlandıkları ilk dönemlerden bugüne kazandıkları bütün anlamlarıyla veril[mesidir].” (<https://www.otuken.com.tr/otuken-turkce-sozluk>, 2020).

Çağbayır’ın *Ötüken Türkçe Sözlük*’te sözcükleri açıklarken seçmiş olduğu bu yöntem, efsane teriminin açıklanması hususunda da önem taşımaktadır. İlgili sözlükte efsane teriminin açıklamasına bakıldığında üç farklı anlam verildiği görülmektedir: “Efsane افسانه [Far. fesâne / efsâne – OsT. efsa:ne] is. 1. Halkın gözünde ve anlatanın hayal gücünde biçim değiştirerek ve olağanüstü niteliklere büründürülerek anlatılan hikâye. 2. Eski çağlardan beri söylenegelen ve olağanüstü olay ve kahramanları konu alan hayalî hikâyeler; söylence: mitolojik hikâye. 3. Mecaz. Gerçeğe dayanmayan, asılsız söz ve hikâyeler” (<https://otukensozluk.com/>, 2020). “Sözlüklerde Efsane” bölümü boyunca efsanenin sözlüklerde kronolojik olarak nasıl açıklandığının üzerinde durulmuştur. *Ötüken Türkçe Sözlük*’te efsane terimi açıklanırken üç farklı madde içerisinde incelenmesi onu diğer sözlüklerden ayırmasına rağmen birinci ve ikinci başlıkta efsaneyi hikâye ve mitoloji ile eş tutarak diğerleriyle benzer bir yaklaşım sergilenmiştir. Ancak Çağbayır, üçüncü başlıkta efsanenin mecaz anlamına yer vererek modern sözlükçülük geleneğine göz kırpmıştır.

Buraya kadar 1901 yılında yayımlanan *Kamûs-i Türkî*’den; 2007 yılında ilk baskısını yapan *Ötüken Türkçe Sözlük*’e kadar on farklı sözlükte efsane teriminin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Elbette yukarıda zikredilen sözlüklerin günümüzde yeni basımları yapılmıştır. Hatta bu sözlükler dışında kalan çalışmalarda da efsane terimi tanımlanmıştır. Ancak bahsi

geçen sözlükler günümüzde en çok başvuru ve kaynak gösterilen eserler oldukları için tercih edilmiştir. *Kamûs-i Türki*'nin 1901 yılında ilk baskısının yapıldığı düşünüldüğünde; günümüzde artık tüm insanlığın çevrimiçi olarak rahatlıkla ulaştığı Türk Dil Kurumu'nun *Güncel Türkçe Sözlüğü* 'nde efsanenin nasıl tanımlandığına bakmak yerinde olacaktır:

“(efsa:ne), Farsça efsâne.

1. isim, edebiyat Eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen hayalî hikâye, söylence.

2. isim, mecaz Gerçeğe dayanmayan, asılsız söz, hikâye vb: “Hamdi'nin hayatına dair uydurulmuş efsanelerden birisi de onun müthiş bir aşk yüzünden bu hâle geldiğidir.” – Yakup Kadri Karaosmanoğlu

3. isim, mecaz Olağanüstü bir başarı elde etmiş kimse, kurum vb.

Atasözleri, deyimler veya birleşik fiiller: efsane olmak

Birleşik kelimeler: kent efsanesi, şehir efsanesi” (<https://sozluk.gov.tr>, 2020).

1901 yılından günümüze 120 küsur yıl aradan sonra Türk Dil Kurumu'nun yaptığı efsane tanımının belli yönleriyle geçmişte yapılan tanımlarla ortaklıklar taşıdığı aşikârdır. Ancak bugün, efsane sözcüğünün geçmişte olduğundan daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.

Ferhat Aslan, “Halk Bilimsel Bir Terim Olarak Efsane Üzerine Bazı Dikkatler” isimli makalesinde 16. yüzyıldan günümüze efsane türünün uğradığı anlam genişlemesini şu şekilde özetlemiştir:

“On altıncı yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumu içerisinde daha çok; ‘inanılması mümkün olmayan tuhaflıklar, anlatılar’, ‘yalan’, ‘boş söz’ anlamlarında kullanılan bu kelimenin anlamı günümüzde daha da genişlemiştir. Günlük konuşma dilinde ‘efsane’ kelimesinin bir sıfat olarak; herhangi bir iş ya da meslek konusunda ‘uzmanlaşmış’ ve ‘çok başarılı’ siyasetçi, şarkıcı, futbolcu, vb. ‘kişiler’ ya da ‘markalar’ için kullanılmasının yanı sıra ‘efsane yazmak’ ya da ‘efsaneleşmek’ şeklinde bir fiil olarak ‘başarmak’, ‘bir işte başarılı olmak’ anlamlarını yüklediği görülmektedir. Bu anlamları ifade etmek için de ‘efsane’ kelimesinden; efsaneleşme, efsaneleşmek, efsaneleştirme, efsaneleştirilme, efsaneleştirilmek, efsaneli ve efsanevî kelimelerinin türetilerek kullanıldığı tespit edilmiştir” (2012: 89).

Türkçenin tarihi gelişimine bakıldığında efsane sözcüğünün yüzyıllar içerisinde farklı mecalarda bazen daralarak ve genişleyerek bazense mecazî bir anlam da içererek kullanıldığı görülmüştür. Bu çalışmada ise efsanenin bir halk bilimi terimi olarak nasıl tanımlandığı ve tasnif edildiği üzerinde durulmuştur. Buraya kadar Anadolu’da geçmişten günümüze kullanılagelen sözlüklerdeki efsane tanımları incelenmiştir. Aşağıda ise dünya genelinde en çok başvuru kaynaklardan ikisi olan *Britannica Encyclopedia* ve *Cambridge Dictionary*’de efsane sözcüğü nasıl tanımlandığı ele alınacaktır.

Dünyanın İngilizce olarak yayımlanmış en eski ansiklopedilerinden biri sayılan ***Britannica Encyclopedia***’nın ilk baskısı 1768 yılında İskoçya’nın Edinburg şehrinde yapılmıştır. 1994 yılında dünyanın ilk çevrimiçi internet ansiklopedisi olarak *Britannica Online* ismiyle yayına başlayan ansiklopedinin, 2012 yılında baskısı sonlandırılmış ve bugün sadece çevrimiçi olarak erişime açıktır (<https://www.britannica.com>, 2020). *Britannica Encyclopedia*, günümüzde dünya genelinde en çok tıklanan başvuru kaynaklarından biri olduğu için efsane (Ing. legend) sözcüğünün bu kaynakta nasıl tanımlanmış olduğunu incelemekte fayda var:

“Geleneksel hikâyelere veya belirli bir kişi veya yer hakkında anlatılan hikâyelere efsane denir. Eskiden efsane terimi, bir aziz hakkında anlatılan hikâye anlamına geliyordu. Efsaneler içerik olarak masallara benzer; doğaüstü varlıkları, mitolojinin unsurlarını veya doğal olayların açıklamaları içerebilirler fakat esasen onlar belirli bir yer veya kişiyle ilişkilendirilir ve tarih meselesi olarak anlatılır”³⁰

(<https://www.britannica.com/art/legend-literature>, 2020).

Britannica Encyclopedia’daki efsane tanımına bakıldığında sözcüğün halkbilimine ait bir terim olarak açıklandığı görülecektir. Yukarıda efsanenin Latince “legendus” kökünden türediğinden ve yine aynı dilde “Hristiyan azizlerin bayram günlerinde, kutsal ayinlerde okudukları, azizlerin hayatlarını anlatan bir anlatıya karşılık gel[diğinden]” bahsedilmiştir (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 89). Burada da “bir aziz hakkında anlatılan hikâye” vurgusu

³⁰ Çeviri bana aittir. İng. Legend: Traditional story or group of stories told about a particular person or place. Formerly the term legend meant a tale about a saint. Legends resemble folktales in content; they may include supernatural beings, elements of mythology, or explanations of natural phenomena, but they are associated with a particular locality or person and are told as a matter of history.

yapılmıştır. Ayrıca tanımlamanın sonunda efsane ve masal arasında kısmî de olsa bir karşılaştırma yapıldığı söylenebilir.

Cambridge Dictionary'nin mazisi *Britannica Encyclopedia* kadar köklü bir geçmişe dayanmasa da İngiliz İngilizcesi için *Oxford Sözlük* ile birlikte dünyadaki en güvenilir iki kaynaktan biri olarak görülmektedir. *Cambridge University Press*, 1995 yılından itibaren İngilizce sözlükler yayımlamaktadır. *Cambridge Dictionary* çevrimiçi sözlüğü ise 1999'dan beri ücretsiz olarak erişime açılmıştır. (<https://dictionary.cambridge.org/tr/about.html>, 2020). Bu çevrimiçi sözlükte efsane teriminin sözlük anlamı hem İngiliz İngilizcesinde hem de Amerikan İngilizcesinde kullanıldığı şekliyle verilmiştir. *Cambridge Dictionary*'de efsane teriminin tanımı aşağıdaki şekliyle yapılmıştır:

İngilizce-Türkçe Sözlükte Efsanenin (legend) Anlamı

Efsane isim (hikâye): Eski bir hikâye veya eski zamanlardan kalma bir dizi hikâye.

TR. destan, efsane, menkıbe

- Kral Arthur Efsaneleri
- Yunan Efsanesi üzerine bir kitap yazıyor.

Efsane isim (ünlü kişi): Ünlü bir kişi.

TR. efsane, kahraman, efsanevî kişi

- Yaşayan bir efsane
- Caz efsanesi Ella Fitzgerald bir zamanlar bu barda şarkı söylemişti.

İngilizcede Efsanenin Anlamı:

Efsane isim (hikâye): Çok eski bir hikâye ya da eski zamanlardan bir dizi hikâye veya insanların ünlü bir olay veya insan hakkında anlattıkları her zaman doğru olmayan hikâyeler.

- Bu dans çeşitli Hindu efsanelerine dayanıyordu.
- İrlanda efsanesi ve mitolojisi üzerine bir tez yazıyor.
- Efsaneye göre (insanlar diyor ki) o daima botlarını yatakta giyiyordu.
- Bu maç, tenis efsanelerinin arasında girecek (her zaman hatırlanacak).

Efsane isim (person): Genellikle belirli bir alandaki yeteneklerinden dolayı çok ünlü ve beğenilen biri.

- Miles Davis bir caz efsanesiydi.

Efsane isim (açıklama): Bir resmin, haritanın, madeni paranın vb. ne hakkında olduğunu veya üzerindeki sembollerin ne anlama geldiğini açıklamak için üzerine veya yanına yazılan kelimeler.

Efsane deyim: Kendi hayatınızda bir efsane olun.

Amerikan İngilizcesi Sözlüğünde Efsanenin (legend) Anlamı

Efsane (literatüre): Eski bir hikâye veya eski zamanlardan kalma bir dizi hikâye ya da insanların ünlü bir olay veya kişi hakkında anlattıkları hikâyeler.

- Cajun Efsanesi, beyaz timsahların refahın sembolü olduğunu öne sürüyor.

Efsane isim (fame): Genellikle belirli bir alandaki yeteneklerinden dolayı çok ünlü ve beğenilen biri.

- Louis Armstrong bir caz efsanesidir.

Efsane isim (açıklama): Bir resmin, haritanın, madeni paranın vb. ne hakkında olduğunu veya üzerindeki sembollerin ne anlama geldiğini açıklamak için üzerine veya yanına yazılan kelimeler³¹

(<https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce-türkçe/legend>, 2020).

Cambridge Dictionary'deki efsane tanımı incelendiğinde sözcüğün hem halkbilimiyle alakalı terim anlamının hem de yan ve mecaz anlamlarının açıklamaları ve örnekleriyle verildiği görülecektir. Efsane ile ilgili açıklamaların örnek cümlelerle desteklenmesi bu sözlüğü diğerlerinden farklı kılan bir özelliktir. Sözlüğün dikkat çekici bir diğer yanı ise daha ilk açıklamada “legend” terimine Türkçe karşılık olarak “efsane, destan, menkıbe”nin verilmiş olmasıdır. Bu türler, bazı yönleriyle ortaklıklar taşıyalar da bugün belirgin özellikleriyle birbirlerinden ayırt edilebilmektedirler.

Sözlüklerde Efsane? bölümünde yurt içinde ve yurt dışında en çok başvurulanan on üç farklı sözlükte ve bir ansiklopedide efsane sözcüğünün nasıl tanımlandığı incelenmiştir. Başvurulanan her kaynağın müellif(ler)i farklı olduğundan; incelenen sözlük sayısı kadar efsane tanımı vardır demek yanlış olmayacaktır. Bu tanımların bir kısmı temelde efsanenin

³¹ Çeviri bana aittir. Efsane (legend) sözcüğünün İngilizce açıklaması için bakınız: <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce-türkçe/legend> (Erişim Tarihi: 22.10.2020).

ortak özelliklerine odaklansalar da hiçbirisi birbirinin aynı değildir. Saim Sakaoglu, 1992 yılında İsmail Alpaslan ile yaptığı bir söyleşide efsane teriminin tanımlanmasının ne derece çetrefilli bir mevzu olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Efsaneyi açıklamak hem kolay hem zordur. Sınırları oldukça geniş olan bu kavramı kelimelerle anlatmak zordur; ancak bir sözlük maddesi gibi açıklamak kolaydır. Efsane bir hikâyedir, küçük bir hikâyedir. Ancak özelliği, inanılan bir hikâye olmasıdır. Şahıslar, olaylar veya yerlerle ilgili olabilir. Bunların gerçek olması da gerekmez, hayali bile olabilir. Efsanenin en önde gelen özelliği ona inanılmasıdır. Onu masaldan ayıran en önemli özelliği budur. Olayı dinledikten sonra/okuduktan sonra, inanmak zorundasınız. Çünkü efsane mantığı bunu gerekli kılmaktadır” (1992: 32).

Sakaoglu’nun vurguladığı gibi efsane sözcüğü, sözlüklerde bazen birkaç satırla bazense birkaç madde ile açıklanmasına rağmen hem yurt içinde hem de yurt dışında bu türün tanımlanması ve tasnif edilmesi üzerine sayfalarca yazılmıştır. Bu tanımlardan hangisinin doğru ya da daha doğru olduğu sorusuna kesin bir cevap vermenin güçlüğü 21. yüzyılda dahi devam etmektedir. Elbette efsane türüne yönelik araştırmaların, derleme ve inceleme çalışmalarının daha objektif sonuçlar vermesi; elde edilen malzeme içerisinde iç içe geçmiş farklı türlerin ayrıştırılabilmesi adına ilgili türe has özelliklerin bilinmesi gerekmektedir. Fakat bu ayrımı tam manasıyla yapmak mümkün değildir. Yukarıdaki sözlüklerde yer alan efsane tanımlarında görüldüğü üzere müellifler, efsaneyi diğer türlerden ayırmak için sözleşmişçesine bir “karşılaştırma” çabası içerisine girmişlerdir. Türleri birbirleri ile karşılaştırarak; aralarındaki ortaklık ve farklılıkları belirleyerek bir efsane tanımı oluşturmaya çalışmışlardır. Fakat bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görülecektir ki küçük bir toprak parçasında ya da çok daha geniş bir coğrafyada efsane teriminin ifade ettikleri veya bağlamı ciddi anlamda farklılıklar gösterebilir. Çünkü sözlü kültür kuşaktan kuşağa aktarılırken içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçlarına göre biçimlenir ve tanımlanır. Bu çalışma içerisinde bunun en basit örneği olarak; Anadolu sahasında efsane olarak nitelendirilen türün, muhteva ve yapı olarak ortaklıklar taşımasına rağmen Türk dünyasında farklı terimlerle karşılanması gösterilebilir. Bu durum bir sonraki bölümde örneklerle açıklanacaktır.

Mehmet Emin Bars, 2017 yılında kaleme aldığı “Sözlü Gelenekte Nesir Anlatıların Tür Sorunu” isimli makalesinde halkbiliminde nesir anlatı ürünlerinin genetik olarak birbirlerine bağlı olduklarını ve bunları kesin çizgilerle ayırmanın oldukça güç olduğunu vurguladıktan sonra; hatta bu çabanın bazı durumlarda gereksiz olduğunu özellikle belirtmektedir (2017: 50). Ancak akademik çalışmalarda -bu çalışmada da olduğu gibi- metni ve metnin problematiğini sağlam bir zemine oturtmak adına en azından belirgin özellikleriyle efsaneyi diğer nesir anlatı türlerinden ayırmaya çalışılmıştır. Bars’ın çalışmasında eleştirdiği bir diğer husus ise Avrupalı ve Amerikalı bilim insanlarının kendi kültür sahaları içerisinde yaptıkları çalışmaları; Türk araştırmacılarının Anadolu sahasında elde ettikleri malzemelere uyarlama çabalarıdır:

“Diğer milletlerin halk biliminde de bir sorun olarak duran tür problemi, Türk halk biliminde de bulunmaktadır. Özellikle Türk halk bilimi araştırmacılarının belli bir tür belirlemede Avrupalı-Amerikalı araştırmacıların kendi ürünleri üzerinde yaptıkları araştırmalara dayalı olarak yaptıkları tür, tasnif ve tanımlamalarına bakarak kendi kültürümüzün ürünlerini bunlara uydurmaya çalışıp benzer tür tasnifleri yapmaları sorunu çözmek yerine daha da karmaşık bir yapıya sokmaktadır. Bir İsveç masalı birebir, bir Türk masalıyla örtüşmez; aynı nitelikleri taşımaz. Her kültür, halkını farklı biçimde şekillendirir. Bu durum, her halkın dünyaya, nesnelere bakışını, kendini tanımlayışını farklılaştıracaktır. Bu farklılıklar türlerin tanımını da değiştirecek, her toplumun kendine göre bir tür sınıflandırmasını doğuracaktır. Bu bakımdan belli bir anlatı bir Fransız için mit iken, bir Alman bunu masal veya efsane olarak tanımlayabilir. Belli bir türsel sınıflandırma yapmak temelinde yanlış değildir. Ancak her kültür için ortak bir tür tanımına ulaşmaya çalışmak yanlış olabilmektedir” (2017: 44).

Bars’ın nesir anlatıların sınıflandırılmasıyla ilgili eleştirilerde haklılık payı olmakla birlikte; dünyada genel anlamda türlerle özelde ise efsane ile ilgili yapılan tanımlama ve tasnif çalışmalarının bilinmesi gerekmektedir. Farklı coğrafyalarda farklı zamanlarda benzer türde ürünler üretilebileceği gibi tam tersi bir durum da söz konusu olabilir. Elbette türler üretildikleri toplumun izlerini taşırlar ancak dünya genelinde farklı bir şekilde adlandırılmalarına rağmen aynı türe de mensup olabilirler. Bu durumu tespit edebilmek adına -bu çalışma özelinde- Türkiye’de ve Batı dünyasında efsane türü ile ilgili yapılan

tanımlama çalışmalarının nasıl yapıldığının ve efsaneyi diğer türlerden ayıran belirgin özelliklerinin neler olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bir sonraki bölümde Türkiye’de, Batı ve Türk dünyasında efsane ile ilgili yapılan çalışmalar üzerinde durulacaktır.

2.1.3 Akademik Çalışmalar Işığında Efsane

Bu bölüm “Batı Dünyasında Efsane ve Efsane Çalışmaları” ve “Türkiye’de Efsane ve Efsane Çalışmaları” alt başlıklarından oluşmaktadır.

2.1.3.1. Batı Dünyasında Efsane ve Efsane Çalışmaları

Batı dünyasına nazaran Türkiye’de efsanenin müstakil bir sözlü anlatı türü olarak ele alınması daha ileri tarihlere rastlamıştır. Bunun nedeni olarak hem halkbilimi çalışmalarının Türkiye’de daha geç başlaması hem de efsanenin mit, masal ve menkıbe gibi türlerle eş tutulması gösterilebilir. Oysa Türkiye’de akademik olarak efsane çalışmaları yakın tarihli olsa da Anadolu’da sözlü geleneğin ve buna paralel olarak da efsanenin tarihi köklü bir geçmişe sahiptir. Çünkü “[a]nlatma süreklidir. Hikâye etme eğilimi ve onu dinleme ihtiyacı, anlatıyı uygarlık tarihi boyunca insanların doğal yoldaşı yapmıştır” (Dégh, 2006: 203). İnsanlar arasındaki anlatma eğilimi de toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenerek yeni türlerin doğmasına sebep olmuştur. Zaman içerisinde bu türler, bazen müstakil bir biçimde bazen iç içe geçerek anlatılagelmişlerdir. Bu durum da geçmişten günümüze folkloristleri en çok meşgul eden konulardan biri olan “tür meselesi”nin doğmasına sebep olmuştur. Richard Bauman, tür ve sınıflandırma probleminin geçmişini antik çağlara kadar götürür:

“Sınıflama antik çağdan beri edebiyatın ve retorik teorisinin bir konusu olmuş ve bilhassa edebî tarihin filolojiye dönük incelemelerinde şekillenmiştir. Burada edebiyatın trajedi, komedi, epik ve hikâye gibi daha yeni şekilleri vurgulanmıştır. Folklor araştırmalarındaki 18. asrın sonunda başlayan filolojik odaklanma, araştırmaların bu alanında belirleyici faktörü olarak türe çok önemli bir yer ayırmıştır. Burada da masal, destan, türkü, mânî, atasözü ve muamma gibi klasik türlere ağırlık verilmiştir. Tür ve sınıflama folklor eğitimi, öğretimi, arşivlenmesi ve koleksiyonu konularında şekillendirici çerçeve çalışmalarında temel farklılıklar oluşmuştur” (2006: 165-166).

Bauman, türlere yönelik sınıflandırma çalışmalarının 18. yüzyılın sonlarında başladığını vurgulamaktadır. Öncelikle dikkat çeken türler arasında masal, destan, türkü, mâni, atasözü ve muamma vardır. Mit de Bauman'ın bahsetmiş olduğu popüler kategorisine alınabilecek türlerden bir diğeridir. Aslında mitolojinin inceleme alanına giren mitlerle (Yunanca *myth*, Osmanlı Türkçesi *esâtir*, *ustûre*) ilgili, folklor araştırmalarının ilk dönemlerinden bu yana çok sayıda görüş öne sürülmüştür (Oğuz vd. 2011: 131). Görülen o ki önce Batı dünyasında daha sonra ise Türkiye’de halkbilimin sosyolojiden ayrılarak müstakil bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasıyla mit, masal, destan, menkıbe vb. türlerle ilgili yapılan tanımlama ve tasnif çalışmaları araştırmacılar arasında görüş ayrılıklarına sebep olmaya başlamıştır. Bu nedenle türler hakkında yeni araştırma ve tanımlama çalışmaları hız kazanmıştır. Başlarda efsane; mit, masal ve destan gibi türler gibi araştırmacıların çok dikkatini çekmemiştir. Bunun nedeni efsanenin mit, masal ve destan gibi türlerle ciddi benzerlikler taşıması ve bu türlerin bir parçası olarak sayılması gösterilebilir. Ancak günümüzde efsane araştırmalarına yönelik ilgi artmış; konuyla ilgili yeni tanımlama çalışmaları dahi yapılmıştır. Özkul Çobanoğlu, *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları* isimli çalışmasında efsane türüne yönelik ilginin artma nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır:

“Efsaneler, halk inançları ve halk dini sisteminin en önemli kaynaklarından birisini oluşturmalarının yanı sıra, Batı Avrupa başta olmak üzere topyekun Batı düşünce geleneğinde ‘mit’ türüne gösterilen özel ilgi yatmaktadır. Bu nedenle de efsane türünün mit türüne olan yakınlığı, efsane çalışmalarına olan ilgiyi artırmıştır, denilebilir. Öte yandan halkbilimi araştırmalarında metin merkezli çalışmaların hâkim olduğu uzun dönemde, özellikle de ‘antiquarian’ olarak adlandırılan ilk dönemden itibaren, ‘efsanelerin’ yerel tarihi anlatan sözlü tarih unsuru olarak kabul edilmesi, bu ilgiyi artıran nedenler arasında sıralanabilir. Aynı şekilde metin merkezli bir yaklaşımla her biri kendi başına müstakil bir metinmiş gibi görünen efsaneleri, amatör halkbilimcilerin derleyip yayımlamaları, çalışmaların çokluğunun bir diğer nedenidir” (2003a: 12-13).

Görüldüğü üzere efsaneye yönelik ilginin temeli onun mite olan yakınlığıdır. Sözlü gelenek içerisinde konusu, yapısı ve işlevi bakımından mite en yakın tür efsane olsa da bu iki tür arasında ciddi zamansal farklılıklar vardır. Mit veya mitoloji, ilkel zamanlardaki dünya düzenini anlamlandırma çabası sonucunda oluşan anlatılardır. “Efsaneler [ise] mitler gibi,

anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından gerçek kabul edilmiş ama mitlere göre daha sonraki, yani dünyanın bugünkünden çok da farklı olmadığı dönemlerde oluşmuştur. Efsaneler ilahi olmaktan çok dünyevidir ve ana karakteri insanoğludur” (Bascom, 2003: 79). Folklor araştırmacılarının mit ve efsanenin farklı türler olduğunun ayırımına varmaları zaman almıştır. Aynı durum efsane ve masal veya efsane ve destan ayırımının yapılmasında da söz konusu olmuştur. Sınıflandırma çalışmaları, farklı türlerin tespiti ve adlandırılması temelde bilimsel çalışmaların daha objektif bir şekilde sürdürülebilmesi için yapılmaktadır. Linda Dégh, türlerin sınıflandırılmasının güçlüğüne şu şekilde açıklamaktadır:

“Sözlü oldukları için, anlatı türleri sınırlı sayıdaki planların sınırsız çeşitlerin içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla tarza, içeriğe ve fonksiyonelliğe bağlı mükemmel bir sınıflandırma mümkün değildir. Bilimsel çalışmanın kolay ve rahat olması için tüm kategoriler gerçek hayattan soyut bir şekilde kalmak zorundalar. Farklı farklı türlere uyan hikâyelerin tarzları, içerikleri ve fonksiyonları çok çeşitlidir.” (2006: 210)

Dégh, açıklamalarında kusursuz ve kesin bir tür tanımı yapmanın mümkün olmadığını açıkça vurgulamıştır. Fakat tüm bu imkânsızlıklara rağmen bilimsel çalışmaların temeli türlerin tanımlanması ve tasnif edilmesi üzerine kuruludur. Aşağıda hem Batı dünyasında hem de Türkiye’de efsane çalışmalarının geçmişi ve bugünü kronolojik şekilde verilecektir. Aynı zamanda bilim insanlarının yapmış oldukları efsane tanımlarına dikkat çekilecektir. Hatta pek çok farklı efsane tanımıyla karşılaşacağımızı söylemek yanlış olmayacaktır. Araştırmacılar bugün bile ortak bir efsane tanımı çatısı altında birleşemeseler de her biri alana katkı sağlayan çıkarımlarda bulunmuşlardır.

20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar efsane üzerine yapılan çalışmalar; masal araştırmalarının gölgesinde kalmıştır. Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde araştırmacıların bireysel çabalarıyla efsane üzerine kısıtlı da olsa çalışmalar yapılmıştır. Fakat 1959 yılından itibaren şahısların gayretiyle gelişen bu çalışmalar uluslararası bir boyut kazanmıştır. Saim Sakaoğlu, efsane araştırmalarının tarihi seyrinde 1959-1969 yılları arasını “Kongreler Devri” olarak nitelendirmektedir. Bu kongrelerin toplanmasındaki temel amaç ise ferdî ve millî çalışmalar yerine bütün Avrupa’nın efsaneleri kapsayan çok yönlü ve çok uluslu çalışmalar yapmaktır (Sakaoğlu, 1980: 12-13). *Folk Narrative Research (Halk Anlatısı Araştırması)* kongresinin ilki 1959 yılında Almanya’nın bir liman şehri olan Kiel’de başlayıp Danimarka’nın başkenti

Kopenhag’da son bulmuştur. İlk kongreye Alman etnolog, tarihçi ve masal çalışmaları üzerine uzmanlaşmış bir isim olan **Kurt Ranke** (1908-1985) başkanlık etmiştir. Ayrıca bu kongrede bugün hâlâ çalışmalarına devam eden **Halk Anlatıları Araştırma Derneği** (*International Society for Folk-Narrative Research - ISFNR*)’nin temelleri atılmıştır³². Derneğin resmî kuruluşu ise 1962’de Belçika’nın Anvers şehrinde yapılan toplantıda gerçekleşmiştir. İlk kongreyi de yöneten Kurt Ranke, derneğe başkan seçilmiş ve 1962-1974 yılları arasında bu görevi sürdürmüştür. 1959 yılında bir cemiyet statüsüyle yola çıkan bu derneğin 1962 yılında resmiyet kazanmasıyla çeşitli Avrupa ülkelerinde birbirinden bağımsız yürütülmekte olan efsane çalışmaları tek bir çatı altında toplanmaya başlamıştır. Uluslararası Halk Anlatısı Araştırmaları Derneği; halk anlatısı, popüler edebiyat, folklor ve ilgili alanlarda uluslararası uzmanlardan oluşan bilimsel ve profesyonel bir organizasyondur. Tüzüğüne göre, topluluğun ana hedefi "halk anlatısı araştırmaları alanında bilimsel çalışmalar geliştirmek ve üyeleri arasında temasları ve görüş alışverişini teşvik etmektir" (<http://www.isfmr.org>, 2020).

Saim Sakaoğlu, 6-8 Eylül 1962’de Belçika/Anvers’te ve 14-16 Ekim 1963’te Macaristan/Budapeşte’de düzenlenen kongrelerde efsane çalışmaları adına önemli kararların alındığını vurgulamıştır:

“Karel Constant Peeters’a göre, milletlerarası çalışmalarda terim birliğine varmak kâfi değildir. Tasnif sistemlerinde beraberliğin sağlanması gereklidir. Millî kataloglardan hareket edilerek milletlerarası bir kataloğa ulaşma mecburiyeti vardır. Elde mevcut olan milletlerarası sistemler millî kataloglara dayandırılmadığı için millî ihtiyaçları karşılayamamaktadır” (1980: 13).

1962 ve 1963 yılında düzenlenen efsane kongreleri, uluslararası bir efsane katalogunun hazırlanmasının temellerini attığı için önemlidir. Bu kongrelerde milletlerarası bir efsaneler katalogunun düzenlenmesini kolaylaştırmak adına; efsanelerin dört ana bölümde sınıflandırılmasına ve alt kümelenmelerin ise zaman içerisinde her ulustan uzmanlarca belirlenmesine karar verilmiştir (Boratav, 2015: 112-113)³³. Efsane türünün tasnifi için

³² **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** <http://www.isfmr.org/About-the-ISFMR.php> (Erişim Tarihi: 25.10.2020).

³³ “İlk efsane çalışmalarını kolaylaştırmak için kabul edilmiş bulunan dört ana bölüm şunlardır ve ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacaktır:

I. Yaradılış efsaneleri. -Oluşum ve dönüşüm efsaneleri. - Evrenin sonunu (Mahşer ve Kıyamet günlerini) anlatan efsaneler.

1964'te Yunanistan/Atina'da ve 1966'da Çek Cumhuriyeti/Prag'da yapılan kongreler ise diğerleri gibi ses getirmemiş; 1966'dan sonra ise milletlerarası efsane kongreleri son bulmuştur (Sakaoğlu, 1980: 14-16). Günümüzde ise Halk Anlatıları Araştırma Derneği (International Society for Folk-Narrative Research - ISFNR) her dört yılda bir kongre için düzenli olarak toplanmaktadır:

- 1959 Kiel (Almanya) ve Kopenhag (Danimarka)
 - 1962 Anvers-Antwerp (Belçika)
 - 1963 Budapeşte (Macaristan)
 - 1964 Atina (Yunanistan)
 - 1966 Çek Cumhuriyeti (Prag)
 - 1969 Bükreş (Romanya)
 - 1974 Helsinki (Finlandiya)
 - 1979 Edinburgh (İngiltere)
 - 1984 Bergen (Norveç)
 - 1989 Budapeşte (Macaristan)
 - 1992 Innsbruck (Avusturya)
 - 1995 Mysore (Hindistan)
 - 1998 Göttingen (Almanya)
 - 2001 Melbourne (Avustralya)
 - 2005 Tartu (Estonya)
 - 2009 Atina (Yunanistan)
 - 2013 Vilnius (Litvanya)
 - 2016 Miami (ABD)
 - 2020 Zagreb (Hırvatistan)
- (<http://www.isfnr.org/previous-ISFN-meetings.php#>, 2020)

1966 yılı sonrasında efsane çalışmaları Carl-Herman Tillhagen, Kurt Ranke, Lutz Röhrich, Wilfried Buch, Linda Dégh, Lauri Honko, Wayland D. Hand ve Robert A. Georges gibi araştırmacıların bireysel gayretleriyle devam etmiştir. 1969 yılında Amerikalı bir folklorist

II. Tarihlik efsaneler.

III. Olağanüstü kişiler, varlıklar ve güçler üzerine efsaneler.

IV. Dinlik efsaneler”

Ayrıntılı bilgi için bakınız: Pertev Naili Boratav. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. 3. Baskı. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, Ankara: 2015.

olan **Wayland D. Hand** (1907-1986) Amerika efsaneleriyle ilgili *American Folk Legend a Symposium (Amerikan Halk Efsanesi Sempozyumu)*'unu düzenlemiştir (Sakaoğlu, 1980: 17 ve Dönmez-Fedakâr, 2008a: 96). Bu sempozyumda; Linda Dégh “efsaneinin tanımı, tarifi ve tasnifinin zorluğunu vurgularken”, Alan Dundes “efsanelerin folklor araştırmalarının en dokunulmamış kısmını oluşturduğu tespitini yapmıştır” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 96). UCLA Üniversitesi tarafından düzenlenen bu sempozyum, bir anlamda Folk Narrative Research (Halk Anlatısı Araştırması) kongrelerinin devamı niteliğindedir. 1966 yılında Prag'da yapılan efsane kongresinden sonra hız kesen araştırmalar bu kongreyle birlikte tekrar ivme kazanmıştır.

Türkiye’de efsane üzerine çalışan isimlerden ilki olan Saim Sakaoğlu; bu türe olan ilginin dünyada 19. yüzyılın birinci ve üçüncü çeyreğinde arttığından bahsetmektedir (1980: 3-4). Özellikle Avrupa’da ve Amerika’da masal araştırmalarına yoğunlaşan ilgi efsaneinin bambaşka bir tür olduğunun keşfiyle yön değiştirmiştir. Almanya’da Grimm Kardeşler olarak bilinen Jakob Ludwig Karl Grimm (1785-1863) ve Wilhelm Grimm (1786-1859), İsviçre’de Zürih Üniversitesinde Avrupa Halk Edebiyatı Bölümünün kurulmasına öncülük eden masal bilimci Max Lüthi (1909-1991) ve yine masal araştırmalarıyla öne çıkan Rus halkbilimci Vladimir Propp (1895-1970) masal üzerine yaptıkları çalışmalar esnasında; efsaneinin masalla birçok yönden benzeşmesine rağmen birtakım farklılıklar da taşıdığını keşfetmeleriyle başlamıştır. Ayrıca uzun yıllar Amerikan Folklor Derneğine başkanlık yapan Macar asıllı Linda Dégh (1920-2014) de nesir anlatı geleneği ve efsaneler üzerine kapsamlı araştırmalar yapan bir başka halkbilimcidir.

Linda Dégh’e göre büyü masallarıyla efsane arasındaki ayrım aşağıdaki olaydan sonra belirginleşmiştir:

“Halk anlatısı nesir şeklindeki sözlü edebiyatın tüm çeşitlerini kapsar. Jacop Grimm’in das Märchen ist poitischer, die Sage historischer³⁴ şeklindeki tarihî ifadesinden beri (Deutsche Sagen 1916), halk bilimciler büyü masallarıyla (Märchen) efsane arasındaki ayrımı kabul ettiler. Birbirleriyle olan ilişkileri ve bağlantıları sayesinde, iki şekil (çeşit) insan kültüründeki başlıca

³⁴ “Peri masalı daha şiirsel, efsane daha tarihsel[dir]”. (Çeviri bana aittir.)

davranışları nakleder; büyü masalları gerçekten kaçıştır; efsaneler ise gerçekle yüzleşmektir.” (2006: 209-210)

Jakop Ludwig Karl Grimm ve Wilhelm Grimm’in masal ve efsane arasında bir mukayeseye gitmeleriyle iki tür arasında farklılıklar belirginleşmiştir. Bugün efsane çalışmalarını başlatan, yön veren ve hâlâ kısmen geçerliliğini koruyan efsane tanımı Grimm Kardeşler tarafından yapılmıştır. “Grimm Kardeşlerin tarifi şöyledir: Efsane, gerçek veya hayalî muayyen şahıs, hâdise veya yer hakkında anlatılan hikâyedir” (Sakaoğlu, 1980: 4). Grimm Kardeşlerin efsane tanımı; hem akademik anlamda ilk efsane tanımı olmasıyla hem de kendinden sonraki çalışmalara kaynaklık etmesiyle farklı bir yere sahiptir. Grimm Kardeşlerin efsane tanımına göre bu tarif üç ana unsuru da içermelidir:

1. “Efsane, anlatıcının tarihî zaman kavramı için de uygundur. Şöyle ki:
 - a. Efsane, muayyen bir tarihî (gerçek veya hayali) hadise ile birleştirilmiştir.
 - b. Efsane, muayyen bir şahısla, yani, bir ad verilen tarihî (gerçek veya hayalî) bir şahsiyet ile birleştirilmiştir.
2. Efsane, anlatanın coğrafi alan kavramına uygundur; yani, o, belirli bir yerle birleştirilmiştir.
3. Efsane hakiki bir hikâyedir. Gerçi o, tabiatüstü hadiselerle iş görür, ama anlatıcıları tarafından ona inanılır. Onu anlatanın ve dinleyenin hakiki dünyasına mahsusmuş gibi itibar edilir” (Sakaoğlu, 1980: 4).

Karl ve Wilhelm Grimm kardeşler, bu tarife derledikleri masalları ve efsaneleri karşılaştırarak ulaşmışlardır. Bu karşılaştırmaya göre efsaneyi masaldan ayıran üç temel özellik özetle şöyledir: Tarihî bir olay veya şahısla bağlantılı olma, coğrafi bir yerle bağlantılı olma, gerçek olduğuna inanma ve inandırmadır. Bu üç madde içerisinde, özellikle insanlar arasında “efsanenin gerçek bir hikâye” olarak kabul görmesi onu diğer anlatı türlerinden ayıran en temel farklılıktır. Wilfried Buch bunu kısaca “Grimm Kardeşlerden sonra [...] masal ‘tamamen fantastik’, efsane ‘yarı fantastik’ olarak değerlendirildi” şeklinde ifade etmiştir (2006: 355).

Grimm Kardeşlerden sonra masal bilimci **Max Lüthi** (1909-1991)'nin efsane üzerine yaptığı çalışmalar günümüzde hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Lüthi de Grimm Kardeşlerde olduğu gibi efsaneyi masalla kıyaslayarak tanımlamaya çalışmıştır:

“Efsane kavramı, duygusal bir anlatımla, anlatıcı tarafından bilinçli olarak gerçek olaylar anlatıldığını iddia eden, dinleyicilere bu olayın gerçek olup olmadığını, gerçek ise nasıl olduğunu düşündüren ve gerçekten haberdar olmayı isteyen, nesilden nesile sözlü aktarım yoluyla ve karakteristik bir şekle sahip anlatım türünün adıdır. Dar anlamda masal ile efsane arasında benzerlik varsa da, olayların gerçekliği bakımından büyük farklılık bulunur. [...] Efsaneler gizemli bir yapıya sahiptir; efsaneyle birlikte insan, ruhlar, develer, cüceler, orman, su, rüzgâr, hayvanlar, dağlar, cadılar, büyücüler gibi bilinen ve bilinmeyen şeylerle tanışır. Bu konular efsanelerdeki asıl ilgi odağını oluşturur” (2006: 349).

Max Lüthi'nin efsane tanımında da vurgulanan temel nokta efsanenin gerçekliğiyle ilgilidir. “Her iki anlatım türünün birbirine yaklaştığı noktada, olağanüstülüğe ve inanılmazla olan tercih, bu iki anlatım türünü birbirinde ayırır” (Lüthi, 2006: 350). “Bir varmış, bir yokmuş” şeklinde başlayan masalların gerçek olmadığı daha ilk cümleyle kabul edilirken; içinde geçen tüm olağanüstülüklerle rağmen efsanenin amacı dinleyeni inandırmaktır. Efsaneyi anlatan kişi; gerginlik yaratarak dinleyici ürkütür ve korkutur. Bu korku, dinleyicide inanma isteği doğurur. Pınar Dönmez Fedakâr, dinleyicilerdeki inanma isteğinin “olağanüstülüğün gerçekliğinden değil, [anlatılan] hadisenin dinleyicinin de başına gelebilme olasılığından ve muhtemelen bu durumun korkunçluğundan kaynaklan[dığını]” dile getirmektedir (2008a: 92). Buradan hareketle Max Lüthi'ye göre efsaneyi masaldan ayıran en belirgin özelliğin dinleyiciyi inandırma ihtiyacı ve onun üzerinde derin bir etki bırakma isteği olduğu söylenebilir.

Efsane üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen İsveçli **Carl-Herman Tillhagen** (1906-2002) hem 1959 yılında Uluslararası Halk Anlatıları Araştırma Derneğinin (International Society for Folk-Narrative Research) kurulmasında hem de aynı yıl düzenlenen Halk Anlatısı Araştırması (Folk Narrative Research) kongresinin düzenlenmesinde aktif rol oynamış isimlerden biridir. Tillhagen, her fırsatta halkbilimi çalışmalarının gelenek taşıyıcısı üzerine yoğunlaşması gerektiğini vurgulamıştır (akt. Pentikainen, 2006: 354).

Efsane çalışmalarında türü tanımlayabilmek adına, o da diğer araştırmacılar gibi masal ile arasındaki farklara odaklanmıştır. Tillhagen, Halk Anlatısı Araştırması Kongresi'nde “*Der International Sagenkatalog*” (*Uluslararası Efsane Kataloğu*) başlıklı konuşmasında masal ve efsane arasındaki ilişkiyi aşağıdaki gibi değerlendirmiştir:

“Masal ile efsane arasında kesin bir sınır yoktur. Bir noktası dikkate alınarak ‘masal’ diye derlenen şey, başka bir noktadan ‘efsane’ olarak değerlendirilebilmektedir. Nitekim A. Aarne – S. Thompson kataloğundaki pek çok masal efsaneden başka bir şey değildir. Onun için aradaki sınır tespiti ile vakit kaybedilmemelidir. Şüpheli hallerde metne hem masal hem de efsane diyebilmeliyiz” (akt. Sakaoğlu, 1980: 14).

Carl-Herman Tillhagen'nin bu düşünceleri Linda Dégh'in sözlü anlatı geleneği içerisinde “mükemmel bir sınıflandırma mümkün değildir” (2006: 210) yargısını destekler niteliktedir. Daha önce yukarıda da bahsedildiği gibi türlerin adlandırılması toplumdan topluma değişiklik gösterebilir; bir yerde efsane olarak karşımıza çıkan anlatı başka bir yerde masal veya destan adını alabilir. Bu nedenle türlerin sınıflandırılmasında icra edildiği ortamın etkisi de büyüktür.

Carl-Herman Tillhagen'e göre efsane “günlük hayatın bir parçasıdır” (akt. Pentikainen, 2006: 354) ve “[g]enel olarak inanılan muhtevayı veren, halka has bir hikâyedir” (akt. Sakaoğlu, 1980: 5). Araştırmacı, efsane ve masalı kesin çizgilerle birbirinden ayırmak istemese de çalışmalarında efsane ve inanç/gerçeklik ilişkisi üzerinde durmuştur. Juha Pentikainen, Tillhagen'in “[e]fsane şiirdir, fakat gerçeğin de malıdır” sözünü sık sık hatırlattığını vurgulamıştır (2006: 354). Ayrıca 1964 yılında yayımlanan “Was ist eine Sage?” (Efsane Nedir?) isimli makalesinde “[e]fsaneler, edebiyat olarak inançtan daha az ilgi çekicidir. Efsane, masallarla aynı şekilde, bağımsız bir yaşam sürmez, fakat halk inancının bir parçasını oluşturur” diyerek; efsane ve inanç bağlantısının bir kez daha üstünde durmuştur (akt. Blehr, 2018: 306). Efsaneyi tanımlama çalışmalarında pek çok araştırmacı efsanenin farklı yönlerine odaklansa ve farklı tanımlar geliştirse de konu efsane-gerçeklik veya efsane-inanç ilişkisine geldiğinde onların ortak bir tutum içerisinde oldukları fark edilecektir: Efsanelerde anlatılan olaylar gerçektir ve bu metinlerin amacı dinleyenleri anlatılanların gerçek olduğuna inandırmaktır.

Finlandiyalı halk bilimci ve felsefeci **Lauri Robert Simonsuuri (Laiho)** (1910-1964) efsane araştırmalarına, Fin inanç efsanelerini ve memoratlarını derleyerek başlamıştır. Simonsuuri'nin 1961'de yayımlanan ve 1987'de yeniden basılan *Typen- und Motivverzeichnis der Finnischen Mythische Sagen* (Fin Efsanevi Destanlarının Türleri ve Motif İndeksi) isimli çalışması ulusal efsane katalogları arasında yapılan ilk çalışmalardan biridir. Simonsuuri'nin vefatından sonra, **Marjatta Jauhiainen** onun katalogunu güncelleyerek İngilizceye çevirmekle kalmamış; aynı zamanda sınıflandırma sistemini de kapsamlı bir şekilde revize ederek *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates* (Fin İnanç Efsanelerinin ve Memoratlarının Türü ve Motif İndeksi) adı altında 1998 yılında yeniden yayımlamıştır (Lovelace, 2002: 291). Simonsuuri'nin temellerini attığı bu çalışma günümüzde dahi itibar gören bir kaynak olmakla birlikte; onun efsane tanımı araştırmacıların en çok hemfikir oldukları tanımdır. Lauri Robert Simonsuuri'nin efsane tanımı şu şekildedir: “Efsane, bir insan, bir görüş, ya da kesin bir zamana ve mekâna sahip bir olay hakkında yayılmış söylenceleri yâd etmektir. Efsane; açıklık, kesinlik ve varsayılan gerçeğin özetini içerir. Bu gerçek, inandırıcı ve öğretici bir şekilde açıklanır. [Bağlayıcı bir] mekândan bahsetmesine rağmen anlatma büyük kitlelerce bilinir” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 98). Simonsuuri'nin tanımı efsanenin temel özelliklerini belirlediği için diğerk araştırmacılar tarafından da kabul edilmiştir.

Folklor, kültürel antropoloji ve müzecilik alanında yaptığı çalışmalarla bilinen **William R. Bascom** (1912-1981), 1984 yılında yayımlanan “Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar” makalesinde mit, efsane ve masalı mukayese ederek tanımlama yoluna gitmiştir. Nesir anlatılar içerisinde masala nazaran mit ve efsanenin birbiriyle karıştırılmaya daha müsait iki türdür. Efsane tanımlarına bakıldığına genel olarak inanç ve efsanelerin gerçekliğı mefhumu üzerinde durulduğı görölmektedir. Bascom da efsaneyi tanımlarken gerçekliğı üzerinde durmuştur. Ancak mit, efsane ve masalı birbirinden ayırırken sadece inanç ve gerçekliğın belirleyici kriter olmadığı üzerinde durmaktadır. Bascom'un “Nesir Anlatıların Üç Türü” tablosunda mit, efsane ve masalı birbirinden ayırmak için “inanma, zaman, yer, kabul ediş tavrı ve temel karakterlere” odaklanılması gerektiğini savunmaktadır (2003: 80). *Terim Olarak Efsane* bölümünde “Nesir Anlatıların Üç Türü” tablosundan ayrıntılı bir şekilde bahsedildiğinden konu burada bir kez daha detaylandırılmayacaktır. Bascom, ilgili çalışmasında efsaneyi genel hatlarıyla şu şekilde tanımlamaktadır:

“Efsaneler; mitler gibi, anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından gerçekliği kabul edilmiş, ama mitlere göre daha sonraki, yani dünyanın bugünkünden çok da farklı olmadığı dönemlerde oluşmuştur. Efsaneler ilahi olmaktan çok dünyevidir ve ana karakterleri insanoğludur. Göçlerden, savaş ve zaferlerden, eski kahramanların, şeflerin ve kralların yaptıklarından ve hükümlerlerinden ve başarılarından söz eder. Bu anlamda genellikle yazılı tarihin, sözlü gelenekteki bir karşıtıdır; ama azizlerin, perilerin, hayaletlerin ve gömülerin konu edildiği yerel anlatımları da içerir” (2003: 79).

William Bascom’un da diğer araştırmacılar gibi efsaneyi tanımlarken farklı türlerle karşılaştırmıştır ancak onun tanımını özellikli kılan bu karşılaştırmayı beş farklı başlık altında vermiş olmasıdır. “Nesir Anlatıların Üç Türü” tablosuna göre efsaneyi gerçek olduğuna inanılan, günümüz dünyasında ve yakın geçmişte insanların başından geçen kutsal veya kutsal olmayan olaylardır şeklinde tanımlayabiliriz.

Uluslararası Halk Anlatıları Araştırma Derneğinin kurucularından bir diğeri olan Alman folklorcu **Lutz Röhrich** (1922-2006) efsane üzerine çalışan isimlerden bir diğeridir. Pınar Dönmez Fedakâr, Lutz Röhrich’in diğer araştırmacılardan farklı olarak efsane türünü korku ekseninde değerlendirdiğinden bahsetmektedir (2008a: 93). Röhrich’e göre “[e]fsaneler bize korkunun kültürel dilini gösterirken, peri masalları korkunun bastırılmasıyla ve bütün arzuların karşılandığı bir dünyayla ilgilidir” (2006: 244). Grimm Kardeşlerin ve Max Lüthi’nin efsane tanımına bakıldığında; bu araştırmacıların “efsanenin gerçekliği” ve “inanma/inandırma ihtiyacı” üzerinde durdukları fark edilecektir. Ancak Lutz Röhrich kendi efsane tanımlamasında başat aktör olarak “korku”yu vurgulamıştır. Röhrich de diğerlerinde olduğu gibi efsane ve masalı mukayese ederek bu sonuca varmıştır. Ona göre “[e]fsaneler ve peri masalları, öncelikle istiareli olmayan türlerdir. Bununla birlikte bir mesaj içerirler. Bir efsane ne kadar iyi biliniyorsa ve ne kadar yaygınlaşmışsa efsanenin bir mesaj taşıdığı o kadar kesindir” (2006: 242). Efsanenin bir mesaj içermesi ve bu mesajı insanlara aktarma isteği aynı zamanda onun işlevini oluşturmaktır. Röhrich’e göre efsanenin anlatması gereken bu mesaj “[e]fsaneler, sosyal ve dinsel tabuların yıkılmasının doğuracağı sonuçlardan dolayı duyulan korku ve endişeleri anlatır” (2006: 243). Ancak buradan yanlış bir çıkarıma varmamak çok önemlidir. Çünkü Röhrich’e göre efsanenin amacı insanları korkutmak, ürkütmek veya onlara gözdağı vermek değildir. Elbette efsane ve korku arasında organik bir bağlantı vardır ancak efsanenin temel işlevi korkuyu bertaraf etmek ve insanlığı

bilmedikleri şeylere karşı duydukları korkudan arındırmaktır. Röhrich'e göre insanlar üzerlerinde baskı yaratan korku ve endişelerden kurtulmak için çabalıyorsa efsaneler yeterince yayılmıştır (2006: 243). Bu nedenle efsane anlatmak insanların kendi kendilerini tedavi ettikleri bir nevi sağaltım sürecinin başlangıcıdır.

Efsane üzerine yazdıklarıyla dikkat çeken bir diğer araştırmacı ise 1968-1991 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde dersler veren **Wilfried Buch** (1926-1994)'tur. Kendisi de bir Alman olan Buch, Karl Grimm ve Wilhelm Grimm kardeşlerin efsane ve masal üzerine yazdıklarını bizzat ana dilinden okuduğu için türlere yönelik çalışmalara son derece hâkimdir. O da diğer araştırmacılar gibi efsane ve masalı mukayese ederek bir efsane tanımına ulaşmaya çalışmıştır. Buch, kendinden önce gelen Grimm Kardeşler, Gero von Wilpert ve Ernst Bloch gibi isimleri “masal dostu, efsane düşmanı tavırlarından” dolayı eleştirmiştir. Masallar çağlar boyunca efsanelere göre çok daha fazla anlatılmış, derlenmiş ve yazıya geçirilmiştir. Ancak tüm bu yanlı tutuma rağmen Buch, efsaneleri “insanlığın ilk üniversitesi”; masalları ise “zevk alınması gereken ilk hür ve saf sanat” olarak görmektedir (2006: 355-361). Buch'un efsane tanımı hem “inanç” hem de “korku” odaklıdır. İnanç, neredeyse bütün efsane tanımlarında araştırmacıların uzlaştıkları birkaç ilkedен biridir. Buch, efsane ve inanç ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır:

“Efsaneler, inanılrlıkları hakkında mümkün olduğu kadar güçlü deliller verir: ‘Bunu bizzat yaşadım’ (gibi), değişik şahitlerin ismini verir (‘hâlâ yaşıyorlar’ gibi), mekân ve zaman bildirir vs. ve prensip olarak bir güven kazanırlar, çünkü onlar öncelikle rapordan, ‘rivayetten’ başka bir şey değildir. Tabiatıyla, normal olan, günlük olan değil, bilakis daha çok özel, ‘dikkat çekici şey’ rapor edilir. Ve bunlar çoğunlukla uğursuz şeyler olur” (2006: 358-359).

Özetle Buch'a göre efsanenin amacı “dikkati çeken, rahatsız edici hadiselerin rapor edilmesidir” (2006: 359). Buch'un efsane tanımında odaklandığı ilkelerden bir diğeri de “korku”dur. Efsanelerde korkunun işlevsel bir amacı vardır. Lutz Röhrich ve Wilfried Buch'u efsane tanımlarında birleştiren korkunun işlevselliği meselesidir. Pınar Dönmez Fedakâr, efsane metinlerindeki inanmanın tıpkı dinin emrettiği şekilde bir inanma olduğunu ve bunun da korkuyu doğurduğunu iddia etmektedir. Fakat bu korku, yukarda da bahsedildiği gibi insanlar üzerinde “iyileştirici/sağaltıcı” bir etkiye sahiptir. Çünkü

“[e]fsane, dünya görüşüne bağlı açıklamasıyla, dünyanın karanlığını aydınlatmaya, korkuyu atmaya yardım eder” (Buch, 2006: 361).

Çalışmanın bu kısmına kadar yerli ve yabancı birçok sözlükteki efsane tanımı incelenmiş; alanında uzmanlaşmış Batılı bilim insanlarının ilgili türe yönelik açıklamalarına ve tanımlamalarına yer verilmiştir. Buradan sonra diğer araştırmacılara göre mükemmel bir tür tanımına ulaşılamayacağını iddia eden ve efsanenin tanımlanması konusunda onu bir kalıba sokmaya zorlamaktan ziyade kapsayıcı bir açıklama getiren halkbilimci ve etnolog **Linda Dégh** (1920-2014)’in çalışmalarından bahsedilecektir. Dégh’in 2001 yılında yayımladığı *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*³⁵ (*Efsane ve İnanç: Bir Folklor Türünün Diyalektiği*) efsaneler üzerine hazırlanmış kapsamlı bir inceleme kitabıdır. Bu kitabın ikinci bölümünü yetmiş beş sayfalık “Is There a Definition for the Legend?” (Efsanenin Bir Tanımı Var mı?) kısmı oluşturmaktadır. Dégh, bu bölümde efsane türüne ilişkin bir tanım getirmenin zorluğunu açıklamaktadır. Ona göre “[e]fsane, başlıca halkbilimi formlarıyla anlatılabilecek bir masal, bir öykü, konuşmaya dayalı bir sanat (anlatım), sosyal bir olay, canlandırmalı bir tür, uyarıcı bir masal yanıtı, kültürel evrensel, şiirsel bir türdür” (akt. Dönmez Fedakâr: 2008a: 95). Dégh, burada halk arasında söylenegelen -bugün bizim efsane olarak nitelendirdiğimiz- türün herhangi bir halkbilimi formuyla da anlatılabileceğini ve anlatılan şeyin tüm insanlıkta karşılık bulacağını vurgulamıştır.

Linda Dégh, “Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Bir Düşünme ve Efsanenin Tanımı” makalesinde ise efsane sözcüğü ile ilgili şöyle bir öneri sunmaktadır:

“Benim önerim efsane sözcüğünü, şimdiye kadar çeşitli örgütsel prensiplere dayanan, küçük kategoriler içerisine girmeye zorlanan, uzun ve kısa bütün hikâyeleri kapsayan bir şemsiye terimi olarak kullanmaktır. Daha anlamlı bir analiz için, olası efsane çekirdeğini taşıyan bütün materyalleri bir araya getirmek mantıklı olacaktır. Bana göre, efsanenin özenilmiş ve planlanmış şekli ve içeriği yüzünden oy birliğiyle efsane (ya da fabulate) olarak tanımlanan bir hikâyeye başlayarak, diğer az ya da çok tutarlı bir şekilde memorat, memorabile, casus, chronikat, chroniknotiz, dite, fikt, Geschiehte,

³⁵ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Linda Dégh. *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Indiana: Indiana University Press, 2001.

Erlebnisgeschichte, batıl inanç, batıl inanç hikâyesi, gerçek hikâye, kişisel deneyim hikâyesi, söylenti, inanç hikâyesi, mit, dinî anlatılar, anekdot vd. tarzında sınıflandırılmış olanları da kapsar. Halkbilimciler, bunların hepsinin hikâye olup olmadığına veya halkbilimine ait olup olmadığına asla karar veremeyeceklerdir” (2010: 206).

Yukarıda bahsedildiği üzere efsane; memorat, memorabile, casus, chronikat, chroniknotiz, dite, fikt, Geschichte, Erlebnisgeschichte, batıl inanç, batıl inanç hikâyesi, gerçek hikâye, kişisel deneyim hikâyesi, söylenti, inanç hikâyesi, mit, dinî anlatılar, anekdot vd. gibi birçok alt türe bölünürse onun evrensel bir efsane tanımına ulaşmak mümkün olmayacaktır.

Dégh’e göre efsanenin temel tanımlayıcı özelliği “tartışılabilirlik”tir. Buraya kadar efsane tanımlama denemelerinde ve tartışmalarında daha çok onun “gerçeklik, inanç, mit ve masal” ile olan ilişkisi üzerine durulmuştur. Efsanelerin “tartışılabilirlik” özelliği hiç vurgulanmamıştır.

“[...] [T]artışılabilirlik diğer türler arasında efsanenin sadece bir özelliği değil, onun hakiki özüdür. Efsane cevapları zorlar, ancak kati olmasa da yaşamın en gizemli, en eleştirel, en az cevap verilebilir sorularına çözüm getirir. Efsane, somut bir olayı tartışmanın ve fikrin önemli noktalarını örnekleyerek, tasvir ederek, belgeleyerek, dinleyicilere başvurarak, onların yorumlarına bakarak anlatır.” (2010: 205)

Efsanenin bu özelliği onu diğer anlatı türlerinden ayırmaktadır. Efsane, insanları kabullenmek ve korkmak yerine; sormaya ve cevaplar aramaya zorlar. Aynı zamanda örnekler verdiği, kanıtlar ve şahitler gösterdiği için de gerçektir.

2.1.3.2. Türkiye’de Efsane ve Efsane Çalışmaları

Avrupalı araştırmacıların bireysel çabalarıyla başlayan efsane çalışmaları; 1959 yılında Almanya (Kiel) ve Danimarka’da (Kopenhag) farklı milletlerden insanların katılımıyla gerçekleşen Halk Anlatısı Araştırması (Folk Narrative Research) kongresinin etkisiyle hızlanmış ve Halk Anlatıları Araştırma Derneğinin (International Society for Folk-Narrative Research – ISFNR) kurulmasıyla resmiyet kazanmıştır. Avrupa’da efsane araştırmalarının

başladığı ilk yıllarda itibaren Türkiye bu çalışmaların gerisinde kalmıştır. Saim Sakaoğlu, doçentlik tezi olarak hazırladığı ve 1980 yılında yayımladığı *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu* isimli kitabında 20. yüzyılın sonunda dahi Türk efsaneleri üzerine yapılan çalışmaların çok sınırlı olduğunu vurgulamıştır (1980: 17). Türkiye’de amatör derlemeciler tarafından efsane metinlerinin derlenmesiyle başlayan çalışmalar zamanla üniversitelere taşınmıştır. Bilim insanlarının yayımladığı makaleler dışında; derleme çalışmaları lisans bitirme, yüksek lisans ve doktora tezleriyle devam ettirilmiştir. Sakaoğlu’nun vurguladığı üzere 20. yüzyılda Türkiye’de ağır aksak giden efsane çalışmaları 21. yüzyılda ivme kazanmıştır. İlk yıllarda yapılan çalışmalarda daha çok efsane türünün tanımlanması, tasnifi, teşekkülü, işlevi vb. üzerinde durulurken günümüze yaklaştıkça Anadolu’dan ve Türk dünyasından derlenen efsanelerin sayısının arttığı görülmüştür. Ayrıca yapılan efsane araştırmaları ve incelemeleri sadece halk edebiyatı veya halkbiliminin sınırları içerisinde kalmamış; Türk Dili ve Edebiyatının alt bilim dallarında (özellikle Klâsik Türk Edebiyatı, Yeni Türk Edebiyatı), tarih, sosyoloji, psikoloji, uluslararası ilişkiler vb. bölümleri ile eğitim fakültelerine bağlı Türkçe, Türk dili ve edebiyatı, sosyal bilgiler öğretmenliği gibi bölümlerin yüksek lisans ve doktora programlarında tez çalışmalarına konu olarak disiplinlerarası bir nitelik kazanmıştır.

Yükseköğretim Kurumu Başkanlığı Tez Merkezi tarafından kayıt altına alınan yüksek lisans ve doktora tezlerinin sayısına bakıldığında; efsaneler üzerine yapılan çalışmaların yirmi birinci yüzyılda giderek arttığı fark edilecektir. 20. yüzyılın son çeyreğinde yani 1983-1999³⁶ yılları arasında “efsane, Türk efsaneleri, karşılaştırmalı efsane çalışmaları” üzerine muhtelif bölümlerde lisansüstü eğitim gören öğrenciler tarafından 4 doktora ve 18 yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 22 farklı inceleme yapılmıştır. 2000-2023 yılları arasında ise 27 doktora ve 65 yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 92 farklı çalışma yapılmıştır³⁷. Görünen o ki efsaneler üzerine yapılan tez çalışmalarının sayısı, 20. yüzyılın son çeyreğiyle kıyaslandığında 21. yüzyılın ilk çeyreğinde 4 kat artmıştır. Fakat 1980’li yıllarda yapılan tez çalışmalarının tamamının YÖK Tez (tez.yok.gov.tr) veri tabanına işlenip işlenmediği

³⁶ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezinin web sayfasında 20. yüzyılın son çeyreğinde yapılan doktora tezleri 1978 yılında Bilge Seyidoğlu tarafından kaleme alınan “Erzurum’da Belli Yerlerle İlgili Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme” isimli çalışma ile başlatılmıştır. Ancak Seyidoğlu, doktora derecesini 1971 yılında Prof. Dr. Mehmet Kaplan danışmanlığında hazırladığı “Erzurum Halk Masalları Üzerine Araştırmalar” isimli teziyle almıştır. Seyidoğlu’nun 1978 tarihli çalışması ise kendisinin doçentlik tezidir. Seyidoğlu, bu çalışmayla 4 Temmuz 1979 yılında doçent unvanını almıştır.

Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ahmet Özgür Güvenç ve Zehra Kımışoğlu. “Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu’nun Özgeçmişi ve Yayınları”. *Millî Folklor* 84. (2009 Kış): 6-10.

³⁷ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

bilinmemektedir. Bu belirsizliğe rağmen 21. yüzyılda hem Türkiye’deki üniversitelerin hem de lisansüstü programların sayısının arttığı düşünüldüğünde buna paralel olarak efsane üzerine yapılan tez çalışmalarının da artması kaçınılmazdır. Türkiye’de efsane çalışmalarıyla ilgili üniversitelerin çatısı altında yürütülen yüksek lisans ve doktora tezlerine ait verilere ulaşmak ve onu paylaşmak bu denli kolayken; hem amatör hem de profesyonel araştırmacılar/uzmanlar/bilim insanları tarafından yapılan ve yayımlanan çalışmalarının tamamından bahsetmek oldukça güçtür. Bu nedenle çalışmanın devamında; Anadolu’da efsane türünden haberdar olmamızı sağlayan ve bu türe ait özelliklerin belirlenmesinde mühim katkılarda buluna öncü isimlerden bahsedilecektir.

Batı’da halkbilimi çalışmaları ciddi bir yol almışken; Türkiye bu çalışmaları yaklaşık bir asırlık bir gecikmeyle takip etmiştir. Anadolu’da Osmanlı İmparatorluğunun sınırları içerisinde yaşayan Türkleri halkbilimin varlığından haberdar eden ilk isim **Ziya Gökalp** (1876-1924)’tir. Gökalp, Türkçülük ve Türk halkbilimi çalışmaları açısından önemli bir yere sahip olan *Halka Doğru* dergisinin 23 Temmuz 1913 tarihli sayısında yayımladığı “Halk Medeniyeti I, Başlangıç” isimli makalesinde folkloru tanımlar ve ona karşılık olarak “halkiyat” terimini önerir (Çobanoğlu, 2014). Resmî olarak halkbilimi çalışmalarının temeli bu şekilde atılmış olur. Fakat Gökalp’in çalışmaları bununla sınırlı kalmamış; halkbilimini ilgilendiren gelenek-görenek ve sözlü halk edebiyatı türleri üzerine de yazmaya devam etmiştir. Bu çalışmaya konu olan efsane türüne yönelik ilk tanım da Ziya Gökalp’e aittir (Dönmez Fedakâr, 2008a: 98).

Ziya Gökalp, 1976 yılında yayımlanan *Türk Töresi* isimli eserinin “Eski Türk Kozmogonisi ve Menkıbeleri” bölümünde mit, efsane ve menkıbelerden bahseder. Bilindiği üzere efsane sözcüğünün Arapça karşılığı “üstûre (cem’i: esâtir)”dir. Gökalp, *Türk Töresi*’nde hem efsane hem de üsture/üstûre sözcüğünü kullanmaktadır. Gökalp, çalışmasının “9. Sair [Diğer] Türk Menkıbeleri” kısmında ayrıntılı bir üstûre ve menkıbe tanımı yapmış; ardından bu iki türü karşılaştırmıştır:

“Üstûreler, ilâhlara taalluk eden maceralardır. Menkıbeler de kahramanlara yani nim ilâhlara isnat olunan sergüzeştlerdir. Gerek üstûrelerin, gerek menkıbelerin iki içtimaî rolü vardır: Birincisi âyîni roldür. Yani bu üstûreler ve menkıbeler bir içtima esnasında manzum yahut mensur olarak, musiki ve raksla müterafık ve gayr-i müterafık olarak okunursa, hattâ bazan dinî bir

trajedi halinde oynanırsa sihriyyen dinî bir tesir icra eder, yahut büyük bir sevap kazanılmış olur. İkinci rolü, itikadîdir. Bu rolde kıymet, menkıbenin mevzuunda ve manasındadır. Menkıbenin naklettiği vaka, herhangi bir teşkilâtın yahut müessesenin ne suretle tekevvün ettiğini izah etmek ister” (1976: 105).

Bu tanımda, Gökalp’in üstûre ile kastettiği aslında mittir. Üstûreler, Tanrılarla ilgili iken; menkıbeler ise yarı Tanrılarla ilişkili maceralardır. William Bascoma’a göre mitlerin kahramanı “insan dışı varlıklar” iken efsanelerin kahramanı “insan”dır (2003: 80). Menkıbeler ise “bazı tarihî ve dinî şahsiyetlerin etrafında teşekkül eden efsaneler”dir (Seyidoğlu, 1997: 14). Gökalp’in tanımının devamına göre hem üstûrelerin hem de menkıbelerin iki toplumsal rolü vardır: Birincisi “âyîni” yani törensel ve ritüel içeren yönüdür. Âyîni yöne göre bu iki tür de şiir ya da düzyazı şeklinde müzikli ya da müziksiz bir şekilde icra edilebilir ve bunun sonucunda dinî bir tesir ortaya çıkabilir. İkinci rol ise “itikadî” yani “inanma/inanç”la ilgili tarafıdır. William Bascom’a göre hem mitlerin hem de efsanelerin “gerçek” olduğuna inanılır. Ayrıca mitler “kutsal” olarak kabul edilirken efsaneler “kutsal veya değildir” (2003: 80). Gökalp’in tanımı da bu yönüyle Bascom’unkiyle benzeşmektedir.

Efsaneye yönelik ilk tanımlama denemelerinde mit, efsane, masal, menkıbe vb. anlatı türlerinin zaman zaman iç içe geçtiği hatta bazen birbirine karıştırıldığı vurgulanmıştır. Ziya Gökalp de Anadolu’da halk edebiyatı türleriyle ilgili analitik değerlendirmeler yapan ilk araştırmacı olduğu için bu türleri bazen birbirinin yerine kullanmış ve bu nedenle tanımlamalarında hataya düşmüştür. Örneğin;

“Ziya Gökalp, edebiyatın menşeyini dinde bulur. İlk edebî faaliyetleri ‘an’aneler’ içinde mütalaa eden Gökalp, ‘an’ane’leri de dinî ve edebî olmak üzere iki alt şubeye ayırır. Dinî nitelik taşıyanlara ‘üstûre’ ve ‘menkıbe’ adını verir: masalları, efsaneleri (hayvan hikâyeleri), atasözlerini, bilmeceleleri, halk türkülerini, halk destanlarını edebî an’aneler içinde değerlendirir.” (Filizok, 1991: 277)

Yukarıdaki açıklamalarında Gökalp, halk edebiyatı türlerini an’anelerin alt başlığı olarak incelemiş; üstûre ve menkıbeyi aynı gruba alırken; efsaneyi diğer gruba dâhil etmiştir. Oysa

Seyidoğlu'na göre menkıbeler, efsane türünün içerisinde incelenmektedir (1997: 14) yani efsanelerden bağımsız düşünülemez.

Rıza Filizok, *Ziya Gökalp'in Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma* isimli eserinde “an’ane”leri kendi içerisinde “üstûreler, menkıbeler, masallar, efsaneler ve alelâde an’aneler”³⁸ şeklinde beş alt başlıkta incelediğini belirtmiştir (1991: 277). Efsane de bu alt başlıklardan biridir; fakat türler arası hiyerarşide en alt sıralardadır. Çünkü Gökalp’e göre:

“Ustûreler, an’anelerin en yüksek derecesidir. Ustûre zayıflamaya başlayarak kutluluğu azalırsa menkıbe derecesine iner. Menkıbe, kutluluğunu biraz daha kaybederse ‘Tandırnâme ahkâmı (Keçe kitap)’ itikadı derecesine iner. Tandırnâme itikatları bütün kutluluğunu kaybedince dinî an’ane olmaktan çıkarak ‘bedi’ an’ane’ sahasına geçer ve ‘masal’, ‘efsâne’ adlarını alır.” (Filizok, 1991: 71)

Gökalp, temelde edebiyatın kökeninin dinden kaynaklandığına ve an’aneler içerisindeki en kutsal türün üstûreler olduğuna inanmaktadır. Efsaneler ise zaman içerisinde ustûrelerin kutluluğunu kaybederek önce menkıbeye daha sonra masal veya efsaneye evrilmesiyle ortaya çıkmış edebî ananelerdir. Fakat burada okuyucu; “masal ve efsane “edebî” bir tür iken niçin üstûre ve menkıbeler edebî bir tür değildir?” sorusunu sorabilir. Cevap açıktır; Gökalp’in tanımlama ve sınıflandırmasına göre dinî olan edebî; edebî olan dinî olamaz. Bu ayrım, Gökalp’in an’aneleri kutluluk derecesine göre sınıflandırdığı aşağıdaki tablosunda daha belirgindir.

Gökalp’in tanımlama çalışmaları; üstûre, menkıbe ve efsanenin ana hatlarıyla birbirinden ayrılması konusunda eksiktir. Ayrıca ananeleri dinî ve edebî şeklinde alt başlıklara ayırarak yaptığı sınıflandırma, bugün türlerin sınıflandırılmasında kullanılamayacak ölçüde yetersizdir. Fakat tüm bu olumsuzluklara rağmen Ziya Gökalp’in *Türk Tôresi* isimli eseri, bir tür olarak efsaneden bahseden ilk çalışma olduğu için kıymeti hâizdir. Ziya Gökalp, bu

³⁸ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Ziya Gökalp. “Usullere Dair: Tarih Usulünde An’aneler”. *Küçük Mecmua* 14. (4.9.1338): 8-10.

eseriyle günümüz Türkiye’inde hâlâ sürdürülmekte olan efsane çalışmalarının temelini atmıştır.

Aşağıdaki tablo, Ziya Gökalp’ın sözlü halk edebiyatı mahsulleriyle ilgili temel sınıflandırmasını yansıtmaktadır (Filizok, 1991: 72):

Tablo 2.2: Ziya Gökalp’ın sözlü halk edebiyatı türlerini kutluluk derecesine göre sınıflandırması

		KUTLULUK DERECESİ	KAHRAMANI
AN'ANELER	DİNÎ	Ustûre..... Menkıbe..... Tandırnâme..... 1. derece.. 2. derece.. 3. derece..	İlah Yarı İlah ---
	EDEBÎ	Masal Efsane Ata Sözleri Halk Sözleri Bilmeceler Halk Türküleri Halk Destanları Yok Yok Yok Yok Yok Yok Yok	--- Hayvan --- --- --- --- ---

Günümüzde hâlâ temel başvuru kaynaklarından biri olarak kullanılan *Türk Mitolojisi I-II* kitaplarının yazarı **Bahaeddin Ögel** (1923-1989); mit, efsane, destan gibi türler üzerine çalışan araştırmacılardan bir diğeridir. “Bir Terim Olarak Efsane” bölümünde Ögel’in efsane türünü “mythus” veya “mythe” sözcüğüyle karşıladığından bahsedilmiştir. Buna paralel olarak yukarıda bahsi geçen çalışmasının Ön Söz’ünde de mitolojiyi tanımlarken efsaneden bahsetmiştir: “Almanların, *Brockhaus* adlı büyük ansiklopedisin[e] [...] göre, ‘Tarihte adı geçmeyen, unutulmuş büyük kahramanlara ait efsaneler mitolojinin kadrosuna girer’. Tarihte yaşadıklarını bildiğimiz kişilere ait efsaneler ise destan, yani *Légende*’dir. [...] Mitoloji (*Mythologie*) ise, efsaneleri inceleyen bilim koludur” (Ögel, 2014: XVIII). Ögel’in tanımında mitoloji, efsane ve destan türleri birbirine karıştırılmıştır. Söz konusu karışıklığın nedeni “[...] bu türlerin sözlü kültür ortamında yaratılmaları, çoğu zaman konularının ve motiflerinin ortak olması[dır]” (Erol, 2012: 70). Yazarın düştüğü bu kavram kargaşası *Türk*

Mitolojisi I kitabı boyunca devam etmektedir. Ögel, Ön Söz’ün devamında kitabın birinci cildinin tamamını efsanelere ayırdığından bahseder. “Çünkü efsaneler (Mythes), bir milletin mitolojisinin canlı ve yaşayan varlıkları gibidirler) (2014: XVIII). Ancak kitabın İçinecekiler kısmına bakıldığında bölümlerin adlandırılmasında dahi mitoloji, efsane ve destan arasındaki ayrımın net bir şekilde yapılmadığı görülür:

- I. Büyük Hun Devleti ve Türk Mitolojisi
- II. Türklerin Kurttan Türeyişi
- III. Ergenekon Efsanesi
- IV. Uygurların Türeyiş Efsaneleri
- V. Oğuz Destanı
- VI. Türkmenlerin Şeceresi (Şecere-i Terâkime)
- VII. Oğuz Destanları Hakkında Bazı Notlar
- VIII. Han-Nâme
- IX. Yaratılış Destanları
- X. Manas Destanı
- XI. Türkler ve Moğol Mitolojisi (Benzer ve Ayrı Taraflar)
- XII. Türk Mitolojisinde “Geyik”
- XIII. Türk Mitolojisinde Kartal (Ögel, 2014: IX-XIII)

Ögel, Ön Söz’de açıkça birinci cildi efsanelere ayırdığını belirtse de I-XI-XII-XIII. bölümler “mitoloji” başlığını taşıırken, III-IV. bölümler “efsane” ve V-VII-IX-X. bölümler ise “destan” başlığını taşımaktadır. Bu ayrım Ögel’in tanımlama ve sınıflandırmasına göre tutarlı olsa da mit, efsane ve destanın tanım ve tasnifinin birbirine karıştırıldığı açıktır. Fakat efsanenin tanımlanması konusunda bugün bile araştırmacıların fikir birliğine varamadığı düşünüldüğünde; Bahaeddin Ögel ve Ziya Gökalp gibi Türkiye’de efsane konusunda çalışan ilk isimlerin alana yönelik katkıları yadsınamaz. Bu nedenle hem Ziya Gökalp hem de Bahaeddin Ögel efsanenin tanımlanması konusunda ilk çalışmaları yaparak öncü isimler olmuşlardır.

Pertev Naili Boratav (1907-1998), ilk baskısını 1969 yılında yaptığı *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* kitabında efsane türünü kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Boratav’ı Ziya Gökalp ve Bahaeddin Ögel’den ayıran hem teferruatlı bir efsane tanımı yapmış olması hem de çalışmasının ilerleyen bölümlerinde bu türü tasnif yoluna gitmesidir. Ayrıca tanımlama

alışmasında, efsane ve masal arasındaki ayrıma değinmesi dikkat çekicidir. Boratav, efsaneyi tanımlarken türe has özelliklerden bahsetmekten ziyade onu masalla kıyaslayarak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır:

“Efsanenin başlıca niteliğı inanış konusu olmasıdır; onun anlattığı şeyler doğru, gerçekten olmuş diye kabul edilir. Bu niteliğı ile efsane masaldan ayrılır, hikâye ve destana yaklaşır. Başka bir niteliğı de düz konuşma diliyle, ve her türlü üslûp kaygısından yoksun, hazır kalıplara yer vermeyen kısa bir anlatı oluşudur. Bir destan parçası karmaşık ve uzun soluklu anlatı bütününden kopup kendine özgü üslûp niteliklerini, sanatlık süslemeleri yitirince, sadece olağanüstü yönleriyle bir kişiyi, ya da bir olayı bilgilendirme göreviyle sınırlanınca *efsane* olur” (2015:11).

Boratav’a göre efsane ve masalı birbirinden ayıran farklılıklardan ilki “inanç/inanma” durumu; ikincisi ise “üslûp”tur. Efsanede anlatılanların gerçek olduğu peşinen kabul edilirken; masalda ise giriş cümlesiyle birlikte anlatılanların gerçek dışı olduğu vurgulanır. Ayrıca masallar belli formeller ve kalıp sözler etrafında şekillenirken; efsanelerin kalıplara ihtiyacı yoktur. Boratav; efsanenin kendine has üslûbunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Kısacası, efsane kendine özgü bir üslûbu, kalıplaşmış kurallı biçimleri olmayan, düz konuşma dili ile bildirilen bir anlatı türüdür. Halk edebiyatının herhangi bir türünden ürünleri (masal, hikâye, destan, türkü) konu olarak benimsendiğı zaman, ya da bir parça, yapı gereci olarak kullanılınca içine girdiğı türün üslûp ve biçim niteliğini kazanır. Kısılalığı ve nesirle anlatılmış olması sonucu efsane en çok masalla karışırılabilir. Ama yukarda belirttiğimiz niteliğinden başka efsaneyi masaldan ayırt etmeye yarayan bir özellik de onun sonunun acıklı bitmesi -zorunlu değilse bile- olağandır; buna karşılık, biliyoruz, masal her zaman sonunu tatlıya bağlayan bir anlatı türüdür” (2015: 111).

Boratav’ın efsane ve masal mukayesesine dayanan bu yaklaşımı; diğer türler (mit, destan, halk hikâyesi vb.) için de işlevsel bir şekilde kullanılabilir. Ancak Boratav’ın türleri karşılaştırarak sıraladığı efsaneye has özellikler; onu tanımlamaktan ziyade efsanenin temelde masaldan ve diğer sözlü anlatı türlerinden farklılaştığı noktaları ortaya koymaktadır.

Şükrü Elçin (1912-2008), birinci baskısını 1981 yılında yaptığı *Halk Edebiyatına Giriş* kitabında efsaneyi “Nesir – (Anlatım (narrative) Türleri)” bölümünde “I. Efsâne-Menkabe” başlığı altında inceler. Başlıktan da anlaşılacağı üzere Elçin, efsane ve menkıbeyi ayrı türler olarak görmemektedir. Elçin, efsaneyi “[i]nsanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren aynı coğrafya, muhit ve kavimler arasında doğup gelişen; zamanla inanç, âdet, anane ve merâsimlerin teşekkülünde az çok rolü olan bir çeşit masal” (2005: 314) olarak tanımlamaktadır. Onun tanımına göre efsane, masalın bir alt dalıdır. Elçin’in tanımı bu yönüyle Avrupa’da yapılan ilk efsane tanımlarıyla benzeşmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere Batı’da Grimm kardeşlerin Alman masal ve efsanelerini derleme çalışmalarıyla masal araştırmaları üzerine odaklanılırken; efsane arka planda kalmıştır. Efsanenin masalın bir alt dalı olmadığı ve tamamen bağımsız bir tür olduğu anlaşılınca; araştırmaya değer görülmüştür.

Şükrü Elçin, çalışmasının devamında ise mitoloji ve efsane/menkıbe arasında bir karşılaştırmaya gitmiştir. Bu karşılaştırma iki tür arasındaki zamansal farklılıklara değinmektedir:

“Kuvvetli bir anane bağı içinde yaşayan ilk devir, mitos devri, hatta ortaçağ insanları inandıkları bu bilgilerle kâinatta Tanrı, iyi ve fena ruh, kıyâmet, melek, şeytan, cin, peri, gök, dağ, su, yada (yağmur) taşı, büyücü vb. gibi üstün saydıkları maddî manevî kudretlere umumiyetle teşhis ve intak yolu ile (canlandırarak ve konuşturarak) birtakım masallar uydurmuşlardır. Bugün masal sayılan mahsullerden ayrı olarak düşündüğümüz cemiyetin ortak malı bu eserler, sonraları yeni din, kültür ve ekonomi şartlarının ve alışverişinin hazırladığı muhit içinde az-çok tarihî gerçeklerle beslenerek yazılı kaynaklara geçen efsâne ve menkabelere örnek (model) olmuştur” (2005: 315).

Elçin’in yukarıdaki değerlendirmesine bakıldığında efsane nasıl “bir çeşit masal” ise mit de “birtakım masallar” bütünüdür. Fakat bu iki türü birbirinden ayıran mitin zamanıyla efsanenin zamanının tamamen farklı olmasıdır. Rusların ünlü ansiklopedisi *Mifi Naradov Mira*’da “efsane” maddesini kaleme alan Georgii Akhillovich Levinton; efsanenin yapısından ziyade zamanı üzerine durmuştur. Levinton’a göre “[e]fsane, tarihi mitolojik veya tarihi zamanda oluşan, doğru olarak kabul edilen, bünyesinde fantastikliği, doğa üstülüğü birleştiren folklor eserlerinin bir bölümü[dür]. [...] Mitolojik zamanın sona

ermesinden sonra oluşan olayları anlatan efsane (tarihi zamanda), mit ve tarihi anlatan türler arasında yer alır”³⁹ (akt. Duranlı, 2004: 28). Yukarıda görüldüğü üzere hem Elçin hem de Levinton, mitin “mitos devri/mitolojik” zamanda; efsanenin ise “tarihi” zamanda cereyan ettiğini iddia etmektedirler.

Üniversite eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamlayan ve sonrasında Almanya’da dinler tarihi ve etnoloji alanında doktora yapan **Sedat Veyis Örnek** (1927-1980), *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat ve Efsane* isimli kitabının son bölümünü efsaneye ayırmıştır. Örnek’e göre “[e]fsane kelimesi dilimize Farsça’dan gelmiştir. Efsanenin bilim dilindeki karşılığı *mythos*’dur ve kelimesinin aslı Yunancadan gelir. Anlamı da söz, öykü demektir. Efsanelerin tümünü içine alan ve onları sistemli bir biçimde inceleyen disipline de mitoloji denir” (2014: 185). Örnek, efsaneyi tanımlarken birçok araştırmacının düştüğü hataya düşmüş ve onu mitle bir tutmuştur. Bunun nedeni sözlü anlatı geleneği içerisinde mit ve efsanenin birbirine çok yakın türler olmaları ve ikisinin de gerçek/yaşanmış olaylar olarak kabul edilmeleridir. Aynı zamanda her iki türün de olağanüstülükler ve fantastik unsurlar içermesi bu karışıklığın bir diğer nedenidir. Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş* isimli eserinde efsane ve mit arasındaki bu karışıklığın nedenini şu şekilde açıklamaktadır:

“Aslında Yunan menşeli mit anlayışının Türk halk edebiyatına girmediği bir çağda efsane, kısmen rivayet ve esasen de esatir bu fenomeni karşılamıştır. Bu bağlamda bugün efsane ve rivayetten farklı olarak esatir denildiğinde mit anlaşılmaktadır. Mit tabiatın ve sosyal olayların şuur altında bezenmiş şekilde işlenip hazırlanmasının hafızalarda korunmasıdır. Mitler, efsane ve rivayetler gibi halk tahayyülünün mahsulüdür. Ayrıca şunu da ifade edelim ki mitlerin ekserisi dinî tasavvurlarla alakalıdır ve çoğu Tanrılara, hami ruhlara, koruyuculara hasrolunmuştur ve bu özelliğiyle mit (eski terimle esatir), efsane ve rivayetten ayrılır” (2005: 118-119).

Bayat’a göre mit ve efsane türlerinin birbiriyle karıştırılmasının bir nedeni de eski dönemlerde Yunan kökenli mit türüne karşılık gelen bir terimin tam anlamıyla oturmamış olmasıdır.

³⁹ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Georgii Akhillovich Levinton. “Legenda”. *Mifi Naradov Mira (Dünya Halklarının Mitleri)*. II. Cilt. Moskova, 2000: 45.

Türkiye’de özellikle 1970 sonrasında efsane araştırmaları hakkında yurt dışındaki araştırmacıların çalışmalarını da takip ederek; güncel bilgiler vermeye çalışan isimlerin başında **Saim Sakaoğlu** (1939-...) gelmektedir. Sakaoğlu, İsmet Alpaslan ile yaptığı söyleşide; efsanenin inanılan küçük bir hikâye olduğunu ve anlatılanların gerçek veya hayalî olabileceğini vurgulamıştır (1992: 32). Buradaki efsane tanımında türün “inandırıcılık” özelliği üzerinde durulmuştur. Kaldı ki Sakaoğlu’na göre “[efsaneyi] masaldan ayıran en önemli özelliği budur. Olayı dinledikten sonra/okuduktan sonra, inanmak zorundasınız. Çünkü efsane mantığı bunu gerekli kılmaktadır” (akt. Alpaslan, 1992: 32). Sakaoğlu’nun tanımına bakıldığında onun da diğer araştırmacılar gibi efsaneyi tanımlamak yerine bu türü masal ile mukayese ederek bir tanıma varmaya çalıştığı göze çarpmaktadır.

Saim Sakaoğlu’nun *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu* isimli eseri “Türkiye’de Batılı örneklere uygun bir şekilde konusu efsane olan bir tip kataloğu[dur]” (Ayva, 2001: 369). Sakaoğlu bu çalışmada; Grimm Kardeşler, Arnold von Gennep, Max Lüthi, Kenneth W. – Mary W. Clarke, Carl-Herman Tillhagen, Wilfried Buch, Lutz Röhrich, Kurt Ranke, Linda Dégh vd. gibi Batı dünyasının önde gelen isimlerinin efsane tanımlarından ve tasniflerinde yola çıkarak efsanenin özelliklerini dört madde hâlinde sıralamıştır:

- a. “Şahıs, yer ve hadiseler hakkında anlatılırlar.
- b. Anlatılanların inandırıcılık vasfı vardır.
- c. Umumiyetle şahıs ve hâdiselerle tabiatüstü olma vasfı görülür.
Tariflerde yer almayan şu hususiyeti de dördüncü madde olarak ilave edebiliriz:
- ç. Efsanelerin belirli bir şekli yoktur; kısa ve konuşma diline yer veren bir anlatımdır” (1980: 5-6).

Sakaoğlu’nun yukarıda sırlamış olduğu maddeler, bir efsane tanımından ziyade efsanenin özelliklerini içermektedir. Fakat buna rağmen Sakaoğlu’nun *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu* isimli eseri hem Avrupa hem de Türkiye’de efsaneler üzerine yapılan çalışmaları derli toplu hâlde okuyucuya sunduğu ve günümüzde dahi bu konuda başucu kaynaklarından biri olduğu için halkbilimi sahasında önem arz etmektedir.

Anadolu’da Saim Sakaoğlu ile aynı dönemde efsane çalışmaları üzerine yoğunlaşan bir diğer isim ise **Bilge Seyidoğlu** (1941-2014)’dur. Seyidoğlu da efsaneyi tanımlarken “inandırıcılık” vasfı üzerinde özellikle durmuştur: “Efsaneler sözlü geleneğin ürünü olan bir anlatım türüdür. Temelinde inanç unsuru vardır. Efsaneyi anlatanlar ve onu dinleyenler efsanenin gerçeklik üzerine kurulduğuna inanırlar. Bu gerçek objektif bir gerçek değildir. Efsaneyi nakledenler ve dinleyenler efsanedeki olayın gerçekten olmuş olduğuna inanırlar” (1992a: 315). Buraya kadar verilen bütün efsane tanımlarında efsanelerin inandırıcılık özelliği konusunda araştırmacıların hemfikir olduğu görülmektedir.

Seyidoğlu’nun tanımında dikkati çeken bir diğer husus ise efsanelerin yaratıldığı zamandır. Seyidoğlu’na göre “[e]fsaneler tarihî dönemlerin mahsulleridir. [Fakat] [h]er an yeni bir efsane teşekkül edebilir” (1992b: 576). Efsanelerin “[k]onusu bir olay, tarihî veya dinî bir şahsiyet yahut belli bir yer olabilir. Tarihî devirler içinde teşekkül ettikleri için efsaneler mitlerden bu konuda ayrılırlar. Mitlerde zaman başlangıç zamanıdır” (Seyidoğlu, 1997: 13-14). Yukarıdaki tanımda efsanenin ve mitin zamanı kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Efsanenin yaratım bağlamı tarihî devirler iken; mitinki başlangıç zamanı olarak nitelenen “mitik zaman”dır. Yani “[m]itolojiler ilkel dönemlerin ve ilkel kültürlerin mahsulleri[dirler]” (Seyidoğlu, 1997: 14).

Yurt içinde ve yurt dışında yapılan efsane tanımlarında odaklanılan bir diğer husus ise efsanenin kahramanıdır. Seyidoğlu’na göre “[m]itlerin kahramanları tanrılar ve yarıtanrılardır. Efsanelerde (legend) kahramanların olağanüstü güçleri vardır; fakat tanrı veya yarı tanrı değillerdir” (1997: 13-14). Bunun nedenini ise şu şekilde açıklamaktadır:

“Mitolojide toplumu ayakta tutan değişmeyen değerleri, çeşitli tanrılar temsil eder. Efsaneler tektanrılı dinlerin bulundukları toplumlarda teşekkül ettiği için mit kaynaklı birkaç efsane dışında tanrılar ve tanrıçalar efsanelerde yer almazlar. Buna karşılık efsanelerde gizli bir âlem vardır. Bu âlemin sırlarına insanlar erişemezler. Ancak zaman zaman bu âlemden işaretler gelir.” (Seyidoğlu, 1992b: 578)

Bilge Seyidoğlu’nun efsane konusunda yapmış olduğu bu kapsamlı tanımında; efsanenin konusu, yapısı, zamanı ve bağlamının değerlendirildiği görülmektedir. Ancak Seyidoğlu’nun tanımını diğer araştırmacılardan farklı kılan ise efsanenin statik yani durağan

bir yapıdan ziyade dinamik bir yapıya sahip olmasıdır. Efsaneler; geçmiş zamanda kırsalda yaşayan köylüler tarafından oluşturulmuş ve artık oluşumu durmuş metinler değildir; aksine günümüzde dahi hem kırsalda hem de kentte efsaneler oluşturulmaya devam etmektedir. Eğer böyle olmasaydı bugün “şehir/kent efsanesi” olarak nitelendirdiğimiz anlatılar ortaya çıkmazdı. Amerikalı folklorist Jan Harol Brunvand, editörlüğünü yapmış olduğu *An Encyclopedia of American Folklore*’un (Amerikan Folklor Ansiklopedisi) “Urban Legend” (Şehir/Kent Efsaneleri) maddesinde “kent efsanelerini” şu şekilde açıklamıştır:

“Kent efsaneleri; günümüzde gerçekleşen olaylarla ya da gerçekleştiği ileri sürülen olaylar ile ilgili, ironi ya da doğüstü güçlerle çevrili gerçekçi hikâyelerdir. Anlatanlar tarafından gerçek oldukları söylenir. Çağdaş halk anlatıları olmalarına rağmen geleneksel motifler de içerirler. İnsandan insana sözlü olarak aktarılırlar. [...] [Konuları ise] suç, teknoloji, günümüzde gerçekleşen olaylar, cinsellik, eğitim (öğretmenler, okullar, öğrenciler vb.), hükümet, kutlamalar, festivaller, meslekler, yılbaşı, yeme-içme, eğlence yerleri, korku, gülünç olaylar, kayıp insan ya da şeyler, ünlü insanlar (spor, sinema, eğlence, siyaset dünyasından kişiler), düğün geceleri vb.” (akt. Gürçayır, 2005: 33-34)

Kent efsaneleri, efsanelerin devamı niteliğindedir. Konuları günümüz dünyasına uyarlanan çağdaş anlatılar olmalarına rağmen; geleneksel motifler de taşırlar. Sonuç olarak Seyidoğlu’nun tanımından yola çıkarak; kent efsanelerinin, tarihî devirlerde üretilmiş olan efsanelerin günümüzdeki tezahürleri olduğu söylenebilir.

Efsane üzerine çalışan yakın dönem araştırmacılardan bir diğeri ise **Ali Berat Alptekin** (1952-2019)’dir. Efsaneyi kısaca “[d]inî, inandırıcı, kısa ve nesir şeklindeki halk anlatımları” olarak tanımlayan Alptekin, bu türün başlangıçta mitoloji ve masal metinleri içerisinde değerlendirilse de XIX. yüzyıldan itibaren bağımsızlığını kazandığını belirtmiştir (2013: 13). Alptekin de tıpkı Bilge Seyidoğlu gibi efsanelerin yaratım sürecinin günümüzde devam ettiğini vurgulamaktadır. Çünkü “[e]fsanelerin önemli özelliklerinden biri, yaşanan tarihi veya olağanüstü bazı olaylara bağlı olarak her an teşekkül edebilmesidir” (Alptekin, 2013: 13).

Ali Berat Alptekin, ilk baskısını 2012 yılında yaptığı *Efsane ve Motifleri Üzerine* isimli çalışmasında efsane türünü kapsamlı bir şekilde tanımlamıştır:

“Efsane şahıs, yer veya olaylar hakkında anlatılır. Anlatılanların inandırıcılık özelliği vardır. Genellikle şahıs ve olaylarda olağanüstü olma özelliği görülür. Efsanelerin belli bir şekli yoktur; kısa ve konuşma diline yer veren anlatılardır. Efsanelerin gerçek olmamasına karşılık bu anlatılanlar gerçek gibi kabul edilir. Efsanelerde zaman, geçmiş zamanla şimdiki zaman arasında değişir. Bundan yüzyıllar önce oluşan efsaneler olduğu gibi yaşadığımız zamanda oluşanları da vardır. Tarihte yaşamış olan devlet adamları, komutanlar ve onların gerçek icraatları daha sonraki zamanlarda efsaneleşmektedir.” (2012: 16-17)

Alptekin tanımında efsanenin “inandırıcılık” vasfını vurgulamakla beraber; şahıs kadrosu, yaratıldığı zaman ve bağlam, konusu ve şekil özellikleri üzerinde de durmuştur.

Ali Berat Alptekin danışmanlığında, 1987 yılında hazırladığı “Elazığ Efsaneleri Üzerine Araştırmalar (Metinler ve İncelemeler)” isimli doktora tezinde **İsmail Görkem** (1953-...), efsaneyi şu şekilde tanımlamıştır: “Şahıs, yer ve hadiselerle ilgili olarak anlatılan, esas vasfı inandırıcılık olup, belirli bir üslubu ve şekli olmayan; şahıs ve hadiselerle ilgili olanlarında olağanüstü vasıflar görülebilen, bazılarının kaynakları çok eskilere dayanan anonim halk edebiyatının bir türü” (Görkem, 2006: 29). Görkem de diğer araştırmacılar gibi efsanenin “inandırıcılık” vasfı üzerine vurgu yapmakla birlikte; konusundan, şeklinden, üslûbundan ve bağlamından bahsetmiştir.

Efsaneler üzerine çalışan araştırmacılarından bir diğeri de **Mehmet Naci Önal** (1961-...)’dır. Önal, ilk baskısını 2003 yılında yaptığı *Muğla Efsaneleri (Araştırma-İnceleme)* isimli kitabında Muğla yöresinden derlemiş olduğu efsaneleri dört ayrı bölüme ayırarak incelemiştir. Efsanenin tanımı hususunda ise “[e]fsaneler, mitten tarihe, tarihten olağanüstü varlıklara ve menkıbelere kadar geniş alanda boy gösterirken, dar bir tanımlama yapılması yeterli olmayacaktır” (2021: 74) diyerek; ortak ve net bir tanımın mümkün olmayacağını vurgulamıştır.

Mehmet Naci Önal, efsane türü ile günümüz kültür ve teknoloji dünyası arasındaki ilişkiyi değerlendirdiği “Efsaneleri Geçmiş, Bugünü ve Geleceği” isimli makalesiyle türe yönelik çalışmaları bir adım öteye taşımıştır. Araştırmacı, sadece efsanenin tanımı ve tasnifini yapmakla, bulunduğu yöredeki efsane metinlerini derleyerek motiflerini çıkarmakla yetinmemiş; bu türün 21. yüzyılda yeniden üretilerek kültür hayatına dâhil edilmesi, bilim ve teknoloji kullanılarak güncellemelerle yeni ihtiyaçlara cevap verebilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır:

“Efsaneler gelecekte de modern insanın ihtiyaçlarına cevap verir niteliktedir. İnanma ihtiyacı içinde efsaneler kendine her zaman yer bulur. Kültür sektörünün ürettiği sanal kahramanlar efsanevi bir dünya içinde yerlerini alırlar. Medya sektörü insan zihni ile oynamaya devam edecek, yeni sanal efsaneler ile inandırıcı işlere damga vurulmaya çalışılacaktır. Mitin köken bilgileri üzerinden çağdaş araç gereçlerle yeni efsanevi tipler oluşturulmaktadır. Ulaşılmaz kişiler dönemin sanatçıları, sporcuları, bilim insanları olacaktır. Çok tanrılı dönemlerin efsanevi bilgileri, yüceltilen insanların elinde yeni bir şekil bulmaktadır. Tüketim kültürü, kültür endüstrileri, popüler kültür, projelerle müşteri bulacaktır. Barbie bebekler gibi yeni sanal dünyalarda yeni efsaneler üreteceklerdir” (2021: 7).

Bu nedenle efsanelerin insanlığın değişen şartlarına ayak uydurarak bağlamsal dönüşümlere uğraması kaçınılmazdır. Buraya kadar pek çok araştırmacının vurguladığı gibi Önal da insanlığın inanma ihtiyacı devam ettiği sürece efsanelerin de bu ihtiyaca cevap verecek en uygun anlatı türü olduğunu düşünmektedir.

Efsane üzerine yapılan tanımlama çalışmalarında; türün kaynağını korku ve inançtan aldığı fikri ortak dayanaklardan biridir. Çünkü insanoğlu geçmişten günümüze bilmediği ve açıklayamadığı her şeyi anlatı türleri sayesinde akla ve mantığa uygun bir şekilde anlamlandırmaya çalışmıştır. Efsaneler, anlatı türleri arasında muhteva açısından bu ihtiyaca hizmet eden en işlevsel türdür. Efsaneler üzerine çalışmalarına hâlen devam etmekte olan Esma Şimşek ve Nilgün Çıblak Coşkun da kendi efsane tanımlarını yaparken “korku, inanma arzusu ve anlatma/hikâye etme isteği” üzerinde durmuşlardır.

Esmâ Şimşek (1964-...) efsaneyi şu şekilde tanımlamıştır: “Efsane; tabiatın anlam kazanması, tarihin topluma yansması, imkansızın gerçekleşmesi demektir... Diğer bir ifadeyle, korkuların, düşlerin, hayallerin, nasihatlerin, emir ve yasakların hikâyeleştirilmiş şeklidir efsaneler. Genellikle belirli şahıs, olay ve yer hakkında anlatılan, dini, inandırıcı ve olağanüstü özelliklere sahip kısa anlatımlar olarak tanımlan[ır]” (2009: 257). Şimşek’in tanımından yola çıkarak köklerini dinden ve mitolojiden alan efsanelerin; olağanüstülükler içermelerine rağmen gerçekler üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Ayrıca efsaneler ortaya çıktıkları toplumların hem hayal gücünün hem de gerçeklerinin yansımalarıdır. Efsanelerin yapısal olarak kısa anlatılardan oluşması ise toplumun tüm kesimleri tarafından icra edilmesini, aktarılmasını ve hatırlanmasını kolaylaştırır.

Efsane türünü tanımlarken Esmâ Şimşek ile benzer noktalara vurgu yapan bir diğer isim ise **Nilgün Çıblak Coşkun**’dur. Araştırmacı, “insanoğlu[nun], kadim dönemlerden bu yana, iradesi dışında gelişen olayları kendi mantığına uygun bir şekilde açıklamaya ve önemli bulduğu olayları etrafındakilere anlatmaya eğilimi olan bir canlı” olduğunu ve bu bakış açısının halk anlatılarının doğuşundaki etkisinin yadsınamayacağını vurgulamaktadır (Çıblak Coşkun ve Değer, 2017: 92). Nilgün Çıblak Coşkun da tıpkı Linda Dégh gibi halk anlatılarının oluşumu, gelişimi ve aktarılması konusunda insanlığın “hikâye etme ihtiyacı” üzerinde durmuştur. Bu nedenle anlatma, dinleme ve inanma ihtiyacı devam ettiği sürece köklerini geçmişten alan efsanelerin yeniden üretilerek kuşaktan kuşağa aktarılması kaçınılmazdır. Aynı zamanda İçel efsaneleri üzerine yaptığı derleme-inceleme çalışmasıyla tanınan araştırmacı efsane türünü şu şekilde tanımlamaktadır: “[h]alk tarafından gerçek veya hayali kişi, yer ve olaylar hakkında anlatılan, esas özelliği inandırıcılık olan, kişi ve olaylarla ilgili olanlarında olağanüstülükler bulunan, yakın veya tarihî geçmişe dayandırılan halk anlatılarıdır” (1995: 6). Çıblak Coşkun’un tanımı birçok yönüyle diğer araştırmacıların tanımlarıyla ortaklıklar taşımaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde Türkiye’deki efsane çalışmalarının şekillenmesine ve Anadolu efsanelerinin derlenmesine öncülük eden isimlerinden Ziya Gökalp, Bahaddin Ögel, Pertev Naili Boratav, Şükrü Elçin, Sedat Veyis Örnek, Saim Sakaoğlu, Bilge Seyidoğlu, Ali Berat Alptekin, İsmail Görkem, Mehmet Naci Önal, Esmâ Şimşek ve Nilgün Çıblak Coşkun gibi araştırmacıların efsane tanımlarına yer verilmiştir. Türkiye’de 20. yüzyıldan itibaren efsane üzerine yapılan çalışmaların, kaleme alınan yüksek lisans ve doktora tezlerinin sayısı giderek attığı düşünüldüğünde burada dile getirilememiş birçok efsane tanımının da olduğu

aşikârdır. Efsane hakkında yapılan çalışma sayısı arttıkça türe yönelik bilgi dağarcığı genişlemesine rağmen *Batı Dünyasındaki Efsane Çalışmaları ve Efsanenin Tanımı* bölümünde olduğu gibi bu bölümde de araştırmacıların hemfikir olduğu tek bir efsane tanımına ulaşmanın mümkün olmadığı görülmüştür. Özkul Çobanoğlu, “Türk Folklorunda Kaybolan Otostopçu Hayalet Kız Efsanesi” isimli makalesinde tüm araştırmacıların uzlaştığı bir efsane tanımına varılamayacağını ancak efsanenin bazı özellikleri konusunda mutabık kalınabileceğini dile getirmiştir. Çobanoğlu bu özellikleri şu şekilde sıralamıştır: “bir hikâye veya anlatı olması”, “yakın veya uzak tarihi geçmişte de olsa, tarihî bir dönem içinde yer alması” ve “anlatan ve dinleyen anlatılanın gerçek olduğuna inanması” (2003b: 42). Efsaneye ilişkin bu özellikler; yukarıda yerli ve yabancı araştırmacıların yapmış olduğu tanımlama denemelerinde bazen kısmen bazen ise tümüyle zikredilmiştir. Bu demek oluyor ki çok geniş bir konu yelpazesine sahip olan efsaneyi tek bir yapı içerisine sınırlandırmak mümkün değildir. Fakat Özkul Çobanoğlu bu yaklaşımın efsane üzerine çalışan araştırmacıların sadece bir kısmı tarafından benimsendiğini dile getirmiştir. Kabul eden araştırmacılardan biri olan Leopold Schmidt “efsanenin tamamen muhteva meselesi olup hiçbir şekilde sabit bir formu olmadığını ilân etm[iştir]” (akt. Çobanoğlu, 2003b: 42-43).

Günümüz dünyasında; bilim ve teknolojiye gelişmelerin ışığında düşünüldüğünde insanların sosyo-kültürel hayatlarında her geçen gün takip edilmesi giderek zorlaşan ve tek bir kalıba sığdırılamayan gelişmeler yaşanmaktadır. Bu durum sadece insanların günlük hayatındaki basit alışkanlıkları değil; aynı zamanda kültüre ait pek çok şeyi; sanatı, edebiyatı, müziği, resmi, mimariyi etkisi altında bırakmaktadır. Modern dünyadaki bu gelişmelerden edebî metinlerin de payını alması kaçınılmazdır. Bu nedenle 1900’lü yıllardan itibaren derlenen ve ulaşabildiğimiz efsane metinleri ile bugün efsane diye nitelendirdiğimiz metinlerin içerikleri arasında farklılıklar olması normaldir. Beslendiği kökler aynı olmasına rağmen günümüz toplumunun ihtiyaçları doğrultusunda efsane metinleri yeniden üretilmektedir. Özkul Çobanoğlu, efsanenin bu değişim sürecini şu şekilde özetlemiştir:

“[E]rken dönem halkbilimi çalışmaları esnasında sanıldığıının aksine, temaların ve motiflerin tür sınırlarını aştıkları ve çok rahatlıkla bir türden diğerine geçebildikleri ortaya çıkmıştır ki, bu husus erken dönemin neredeyse konuyla türü eşitleyen anlayışını tamamen geçersiz kılmıştır. Ayrıca, günümüzde bazı türlerin de sözlü aktarım esnasında icra edildikleri

bağlamlara bağlı olarak değişebildikleri ve başka bir türe dönüşebildikleri bilinmektedir” (2003b: 42).

2.2. Türk Dünyasında Efsane

Batı dünyasında -özellikle Avrupa’da ve kısmen Amerika’da- erken tarihlerde başlayan efsane çalışmaları Türkiye’deki araştırmacılara yön vermiştir. Türk dünyasındaki efsane çalışmaları incelendiğinde ise Batı etkisinden ziyade Çarlık Rusyası döneminden itibaren yoğun bir Rus etkisi altında kalmış oldukları görülecektir.

Pınar Dönmez Fedakâr da Rus araştırmacılar tarafından yapılan efsane çalışmalarının ve tanımlarının sadece Orta Asya Türk Cumhuriyetleri’ndeki halkbiliminin zeminini oluşturmadığını aynı zamanda dünyadaki efsane çalışmalarını da etkilediğini vurgulamıştır (2008a: 102). Türk dünyasındaki halkbilimi çalışmaları üzerindeki bu yoğun Rus etkisinin sadece Rusların sınırlarını genişletme çabalarının bir sonucu olduğunu düşünmek tek başına yeterli değildir. Öncelikle Çarlık Rusyası döneminde halkbilimi “ötekini” tanımak için bir araç olarak kullanılmıştır (Şahin, 2015: 232). Ruslar, Orta Asya topraklarına yayılırken hem işgal ettikleri topraklarda yaşayan insanları ve kültürlerini daha iyi tanımak hem de onların kültürlerinin içine sızarak egemenliklerini sağlama almak istemişlerdir. Bu amaçla Ruslar, sınırlara yeni katılan yerlerin dili, tarihi ve coğrafyası hakkında bilgi edindikten sonra onların folklorunu, antropolojisi, arkeolojisi, sanatı, politikası ve hukuku gibi diğer yönlerini tanımaya ve anlamaya çalışmışlardır. Mehmet Aça, “Orta Asya’da Uluslaşma Süreci ve Türkiyat Araştırmalarında Rus İlminisky ve Ardıllarının Rolü” isimli makalesinde Rusların, Orta Asya Türkleri üzerindeki politikasını şu şekilde özetlemiştir:

“Kuzey ve Doğu Türklerine yönelik işgal girişimleri, sadece askeri, ekonomik ve siyasi araçları kullanmamış, işgal edilen bölgelerde yaşayan yerli halkları Rus yönetimine ısındırabilmek ve sömürge kimliğine büründürebilmek için, sosyal bilimlerden azami derecede yararlanmıştır. Bu bağlamda işgal edilen ya da edilecek bölgelerin coğrafi özellikleri araştırılmış, bölge halklarının dilleri, inançları ve kültürleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bölgelere gönderilen çoğu asker-misyoner uzmanlar aracılığıyla elde edilen veriler ve raporlar, belli merkezlerde toplanmış, kurmaylarca değerlendirilip, işgal sürecinde ve sonrasında toplumların

istenilen yapıya kavuşabilmeleri adına sistemli bir şekilde kullanılmıştır” (2003: 25-26).

Aça’nın söylediklerinden hareketle Ruslar folklorun, Orta Asya Türklerini tanımak amacıyla kullandıkları basit bir araç olduğunu söylemek son derece yanlıştır. Rusların 19. yüzyıldan itibaren Moskova ve Petersburg⁴⁰’da özellikle beşerî bilimler alanında artırdıkları faaliyetler, Türk dünyasını derinden etkilemiştir. Türk soylu bilim insanları buralarda yapılan halkbilimi çalışmalarını takip etmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenle Orta Asya Türk topluluklarının kendi seslerini bulmaları zaman almıştır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin dağılmasıyla bağımsızlıklarını kazanan Türk toplulukları, “halkbilimi araştırmalarıyla Sovyet insan modelini inşa etmeye çalışan önceki dönemin bu gayesi[ni] bırakmış” (Şahin, 2015: 249) ve millî bilinçle ulus kimliğinin inşası için folklor çalışmalarına yönelmişlerdir. Çalışmanın bu bölümünde Türk dünyasında ulus bilincinin oluşmasında etkili olan halkbilimi ürünlerinden biri olan efsaneler üzerinde durulacaktır. Öncelikle Rus folklorunda efsane türünün terim olarak karşılıklarına ve Rus araştırmacıların efsane tanımlarına değinilecektir. Ayrıca dünya folklor çalışmalarında olduğu gibi Rus folklor çalışmalarında da efsaneyi tanımlarken yaşanan zorluklardan ve karışıklıklardan bahsedilecektir. Ancak bu bölümün odak noktası Türk dünyasındaki efsane çalışmaları olduğu için Rus bilim insanlarının çalışmalarının tamamına ayrıntılı bir şekilde yer verilmeyecektir.

Rus folkloru üzerine derleme ve yayın çalışmaları 19. yüzyılın ilk yıllarında başta Grimm Kardeşler olmak üzere Alman folklorcuların etkisiyle başlamıştır. Rusya’da folklorla olan asıl ilgi ise 1860’lı yıllarda “byliny” adı verilen bir tür kahramanlık şarkısı anlamına gelen ve ortadan kalktığı düşünülen türün yeniden keşfedilmesiyle ivme kazanmıştır. Fakat 1940’lı yıllarda edebiyatla ilgili Sovyet politikasının değişiminden folklor çalışmaları da etkilenmiş; Propp ve Azadovskij gibi araştırmacılar, çalışmalarında folklorun uluslararasılığına vurgu yaptıkları ve mukayeseli yöntem kullandıkları için yargılanmışlardır (Oinas, 1993: 3-8). 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin dağılmasıyla birlikte Rus folklor çalışmaları üzerindeki baskı azalmıştır. Sovyetler Birliği çatısı altında varlığını sürdüren Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, birliğin dağılmasıyla millî bir bilinçle kendi folklor çalışmalarına odaklanmışlardır. Ancak uzun yıllar süren Sovyetler Birliği hegemonyası

⁴⁰ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Vasilij Vladimiroviç Barthold. *Rusya ve Avrupa’da Oryantalizm*. Çev. Ayşe Meral ve Kaya Bayraktar. İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

nedeniyle Türk dünyasındaki bilim insanlarının; Ruslar tarafından yapılan folklor çalışmalarının etkisi altında kalması kaçınılmazdır. Türk dünyası, hem siyasî hem de kültürel yönden yoğun bir Rus etkisine rağmen millî bilincin artırılması ve ulus kimliğinin inşası için folklor çalışmalarını bağımsız bir şekilde yürütmeye çalışmıştır.

Kırgız Efsaneleri üzerine çalışan Aygerim Diykanbaeva, Rus bilim insanlarının efsaneyi “predaniye ve “legenda” şeklinde iki gruba ayırdıklarını fakat bunun beraberinde birçok sorunu da getirdiğini ve araştırmacıların tıpkı Türkiye’de ve Batı dünyasında olduğu gibi efsanenin tanımı konusunda ortak bir görüşe sahip olamadıklarını dile getirmektedir (2004: 48). Efsane türünün tanımlanması konusunda Rus folklorundaki bu karışıklık Orta Asya Türk Cumhuriyetleri’ndeki efsane çalışmalarını da doğrudan etkilemiştir. Çalışmanın devamında Türk dünyasında efsanenin karşılığı olarak birden fazla sözcüğün verilmesi bu durumun sonucudur. Rusların *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya* (Büyük Sovyet Ansiklopesi) isimli ansiklopedisinde “legenda” maddesi “Latince’den girip okunması gerekli olarak çevrilen legenda, daha çok dini konulu olup masalımsı anlatı türü” şeklinde tanımlanırken; “predaniye” maddesi “[h]alkın tasavvurlarını yansıtan tabii, coğrafi, tarihî ve farklı geleneklerle ilgili şiirsel halk sanat türüdür. Masaldan farklı olarak predaniye’de yer alan hayali olaylar bile anlatıcı tarafından gerçek olarak sunulmaktadır” şeklinde açıklanmıştır (akt. Diykanbaeva, 2004: 47). Rus araştırmacıların efsaneyi sınıflandırırken “legenda” ve “predaniye” şeklindeki bu ayrımı Türkiye’deki “efsane” ve “menkıbe/menkabe/menâkıbnâme” konusundaki ayrıma benzemektedir⁴¹. Rus folklor araştırmalarının önde gelen isimlerinden V. P. Anikin ve Yu. G. Kruglov, *Russkoye Narodnoye Poetiçeskoye Tvorçestvo* (Rus Halk Poetik Eserleri) adlı çalışmalarında efsane türünü tanımlarken sadece “legenda” ve “predaniye” ayrımına gitmezler; yalnızca predaniden basederler:

⁴¹ Pertev Naili Boratav, *100 Soru’da Türk Halk Edebiyatı* isimli kitabında menkıbeyi, “efsane” başlığının içerisinde incelemiştir. “Dinlik konulardaki efsanelere (Almanca *Legende*) eskiden Türkçede *menkabe* derlerdi” (20015: 111). Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihî Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)* isimli çalışmasında menâkıbnâmelerin “İslâmî dönemde ortaya çıkan en önemli edebî eserlerden biri” olduğunu dile getirmektedir (2010). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* isimli çalışmasında ise menkıbeyi “velilere atfedilen olağanüstü olaylardan bahseden kısa anlatılar” (1992: 36) olarak tanımlamıştır. Max Lüthi, “Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı” başlıklı makalesinde, menkabenin efsaneye yakın bir tür olarak bilindiğini ve Fransızca’da menkabe ve efsanenin tek bir kelime olan “legende” ile karşılandığını vurgulamaktadır. Ayrıca Lüthi, legende de tıpkı efsane gibi olmuş olayları anlatırken; menkabenin dinî sisteme sıkı sıkıya bağlı olduğunu vurgulamaktadır (2006: 351).

“Predaniyenin yaygın bir şekilde kabul edilen tarifi yoktur. Fakat bu anlatı türü aşağıdaki niteliklere sahiptir:

1. Predaniyeler, tarihi olayları ve geçmişte yaşanan şahısların yaptıkları işleri ve şehir, köy, vadi vs.lerin adlarının ortaya çıkışını anlatmaktadırlar.
2. Predaniyeler, eskiye dönüktür.
3. Predaniyeler, olayların herhangi bir şeyin ortaya çıkış sebebini anlatmaktadır. Genel olarak sonuncu özellik, predaniyeleri diğer anlatı türlerinden ayırt etmektedir” (akt. Diykanbaeva, 2004: 48).

Özbekistan İlimler Akademisinde, N. Devkarayev Dil ve Enstitüsü Müdürü olarak görev yapmakta olan Sarıgül Bahadırova, V. P. Anikin ve Y. G. Kruglov’un Latince kökenli efsane teriminin “okumak için sunulan şey” anlamına geldiğini ve Rus halk edebiyatında Hristiyanlıkla ilgili dinî anlatıların efsane kapsamına girerken; Hristiyanlık öncesine dayananların bu türe dâhil edilmediğini vurguladıklarını dile getirmiştir (2008: 135). Ayrıca V. P. Anikin’e göre “folklor çalışmaları yaşanan *zamanın* ve var olunan *mekânın* izlerini taşır” (akt. Tan-Metreş ve Can-Emir, 2020: 77). Bu açıklamalar doğrultusunda Rus bilim insanlarının efsane tanımlarının, Batı dünyasında yapılan çalışmalarla örtüştüğü görülmektedir. Rus efsanelerinin gerçekliğine inanılması, eskiye dönük olmaları ve tarihî dönemlerde geçmeleri, şahıslarla ve mekânlarla ilişki kurmaları, hayalî olaylar ve fantastik motifler içermeleri bakımından Batı dünyasında ve Türkiye’de yapılan efsane tanımlarıyla ortaklıklar taşımaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Türk dünyasındaki efsane tanımlarına değinilecektir.

Türkiye’de Türk dünyası efsaneleri üzerine yapılan en kapsamlı inceleme Metin Ergun’un *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli kitabıdır. Ergun, kitabının “Efsaneler Üzerindeki Araştırmalar” kısmında Türkiye ve Türkiye dışından aşağıdaki Türk devletlerinin ve topluluklarının efsanelerini incelemiştir:

- Anadolu-Türk Efsaneleri
- Azerbaycan Efsaneleri
- Türkmen Efsaneleri
- Özbek Efsaneleri
- Kırgız Efsaneleri

- Kazak Efsaneleri
- Kazan Efsaneleri
- Başkurt Efsaneleri
- Saha Efsaneleri
- Altay Efsaneleri
- Hakas Efsaneleri
- Tuva Efsaneleri
- Karakalpak Efsaneleri
- Çuvaş Efsaneleri
- Karaçay-Balkar Efsaneleri
- Gagauz Efsaneleri
- Uygur Efsaneleri
- Kırım Türkleri'nin Efsaneleri
- Dolgan Efsaneleri
- Kumuk Efsaneleri
- Tofa Efsaneleri
- Şor Efsaneleri
- Teleüt Efsaneleri
- Telengit Efsaneleri
- Baraba Tatarları'nın Efsaneleri (1997: III).

2.2.1. Azerbaycan Efsaneleri:

Azerbaycan'daki efsane araştırmaları Türkiye'de olduğu gibi 19. yüzyılda başlamıştır. Ortaya çıkan ilk araştırmalarda efsanenin türü ve özellikleri gibi kuramsal konular üzerinde durulmamıştır. Azerbaycan'a ait efsanelerin derlenmesi ve neşredilmesi ilk amaçtır. “Azerbaycan efsaneleri üzerine ilk araştırma, Mirza Kazem-bek'in *Mifologiya Persov Po Firdovsi* adlı makalesidir. Araştırmacı, bu makalesinde mitoloji hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Bu arada efsanelerden de söz etmiş, efsanelerle mitlerin münasebetini açıklamıştır” (Ergun, 1997: 66). Azerbaycan efsanelerinin derlenmesi, neşredilmesi ve tetkiki konusunda ön plana çıkmış bir diğer isim Sednik Paşayev (Sednik Paşa Pirsultanlı)'dir. Paşayev, efsaneyi şu şekilde tanımlamıştır:

“Kaynaklar, ‘legenda: efsane’ ıstılahının Orta Çağ’da meydana çıktığını ve kutsal şahsiyetleri anma törenlerinde okunan, bu şahsiyetlerin hayatını anlatan eserler için kullanıldığını göstermektedir. Halk edebiyatında aynı isim altında başlı başına bir tür teşekkül etmiştir. [...] Azerbaycan folklor literatüründe kullanılan ‘efsane’ kelimesi Fars kökenli olup, ‘masal’, ‘asılsız hikâye’, ‘dillerde dolaşan vakıa’ ve daha geniş anlamda ‘destan’ manasını ifade etmektedir. [...] [İ. Abbaslı, *Azerbaycan Edebiyat Tarihi I*’de] [e]fsanenin özünü oluşturan hikâyenin ihtiva ettiği fevkaledeliğin, anlatıcı ve dinleyici tarafından inanılarak kabul edilmiş olması esastır. Bu suretle efsaneler, hep fantastik bir muhteva taşımakta ve yine bu yönleriyle rivayetlerden ayrılmaktadır. Hem geçmişte (art zamanlı, diyakronik), hem bugün hem de gelecekte (eş zamanlı, senkronik) cereyan eden olaylar birer efsane şeklinde anlatılabilmektedir” (1985: 7).

Yukarıdaki tanımda efsanenin gerçekliği üzerinde durulmuş ve efsanelerin gerçekten meydana gelmiş hadiseler gibi anlatıldığı vurgulanmıştır. Paşayev’in efsane çalışmalarında vurguladığı ikinci husus ise gerçeklik ilişkisiyle bağlantılı olarak “efsane-tarih” münasebetidir: “Efsanenin esasını gerçek hadiseler teşkil eder. Bu yüzden onu tarihten ayrı düşünmek mümkün değildir. Yalnız, şunu da unutmamak gerekir ki, efsane hiçbir zaman tarih de değildir. Efsanelerde belli bir hadisenin, hakikatin ya aslı, ya alameti, nişanı şöyle veya böyle görülür” (akt. Ergun, 1997: 7). Paşayev’e göre efsanelerin tarihî gerçekliklerle bir şekilde ilgisinin olması onun belirgin özelliklerinden biridir.

Azerbaycan folklor çalışmalarında; efsanenin en çok mit/esatir ve rivayet türleriyle ilişkisinden bahsedilmiştir. Azeri araştırmacılar, mit/esatir ve efsanenin olağanüstülükler içermesine rağmen; efsanenin temelini oluşturan şeyin “tarihî gerçeklik” olgusu olduğunu dile getirmektedirler. Mikail Refili, “[i]lkel insanlar tarihî olayları birer hikâye hâlinde birbirlerine naklederlerdi. Bu olaylar gitgide efsaneye dönüşerek kuşaktan kuşağa ve bir ülkeden diğerine geçerek yaygınlaşmıştır. Efsaneler, kendi bünyelerinde hem tarihî olayları hem de insanoğlunun doğayla mücadelesini, medeniyetin ilk keşiflerini barındırmaktadır” (akt. Paşayev, 1985: 12) diyerek efsanenin bir şekilde tarih anlatısı niteliği taşıdığını vurgulamıştır. Elbette efsanelerin tarihî gerçeklikleri tüm çıplaklığıyla ve aslına uygun bir şekilde naklettiği söylenemez ancak anlatıların içerisinde tarihten parçalar gizlidir. Söz konusu efsane ve rivayet ilişkisi olduğunda; bu iki tür Azerbaycan folklorunda zaman zaman

birbirinin yerine kullanılsa da rivayetin Türkiye’de “menkıbe” olarak bilinen türün karşılığı olduğu da düşünülmektedir. Sednik Paşayev; efsanenin diğer türlerle olan ilişkisini şu şekilde açıklamıştır:

“Mit, efsaneye yakındır, mit ve efsanenin ortak yönleri çoktur, ikisinin de temelinde mucizevi olaylar vardır ancak efsanelerde gerçek tarihi olay ve tarihi şahsiyetlere bağlı konular fark teşkil eder. Efsanelerin rivayetle de yakınlığı vardır. İkisi de tarihi hadise ve kişilerden bahseder ama rivayetlerde sadece geçmiş; efsanelerde ise hem geçmiş hem de günümüz anlatılır. Rivayet, gerçek hayat hakikatlerinin hikâye formunda edebi ifadesidir. Zamanla değişiklikler olsa da rivayetin asıl esası kaybolmaz. Rivayet, tarihi şahsiyetlerin hayatı ve yaptıklarına bağlı olduğundan onun gerçekliği uzun zaman hafızalarda yaşar” (akt. Mara, 2004: 6).

Azerbaycan folklor çalışmaları çerçevesinde efsanenin tanımı incelendiğinde; ilk olarak dünyadaki tüm diğer efsane tanımlarında olduğu gibi türlerin adlandırılması konusunda yaşanan karışıklıklar göze çarpmaktadır. Ardından özellikle mit, esatir, efsane ve rivayet gibi türlerin zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Rus araştırmacıların efsane tanımlarında özellikle vurguladıkları “gerçeklik” ve “tarihî unsurlar (kişi, olay, mekân)”la ilgili açıklamalar; Azeri araştırmacıların tanımlarında da vurgulanmıştır.

2.2.2. Türkmen Efsaneleri

Genel olarak Türkmen halkbilimi çalışmaları özelde ise Türkmen efsaneleriyle ilgili ilk araştırmalar 19. yüzyılın sonlarına doğru; Türkmen folkloruna ait ürünlerin derlenmesi ve neşredilmesi niyetiyle başlamıştır. Halil İbrahim Şahin, “Türkmenistan’da Halkbilimi Araştırmalarının Dönemleri: Problemler, Yöntemler ve Eğilimler” isimli makalesinde Türkmen folklorunun oluşumu ve gelişiminde üç dönemin etkili olduğunu vurgulamıştır. Şahin’e göre Türkmen boylarının hakimiyet altına alındığı “Çarlık Rusyası dönemi”nde (1881-1917) Ruslar, bu topraklarda yaşayan insanları ve kültürleri tanımak amacıyla folklor çalışmalarını başlatmışlardır. “Sovetler Birliği dönemi”nde (1917-1990) ise Marksist-Leninist yöntemle folklor araştırmalarına müdahale edilmiş ve araştırmalar yöneticilerin istedikleri doğrultuda yürütülmüştür. 1991 yılında birliğin dağılmasıyla, Türkmen ulus

bilincini inşasına yönelik folklor çalışmalarının başladığı “Bağımsızlık Sonrası Dönem” günümüzde de devam etmektedir (2015: 248). Aşağı yukarı Orta Asya’daki Türk topluluklarının büyük bir kısmı kendi halk bilimi çalışmalarını oluştururken Türkmenistan da benzer bir süreç yaşamıştır. Orta Asya’da ve dünyanın diğer bölgelerindeki Türk devletleri ve toplulukları için halk bilimi çalışmaları Avrupa’da ve Amerika’da olduğu gibi hiçbir baskı altında kalmadan, olağan seyrinde ilerlememiştir.

Metin Ergun, Türkmen efsaneleriyle ilgili ilk makalelerin M. Gate tarafından 1885 yılında *Step* gazetesinde yayımlanan Teke Türkmenlerine ait iki efsane olduğunu dile getirmiştir (1997: 75). Bugün Türkmen efsaneleri konusunda en kapsamlı çalışmaları yapan isim Amanmırat Baymıradov’dur. Baymıradov’un 1982 yılında yayımladığı *Istoričeska Evolyutsiya Turkmenskoy Folklornoy Prozi (Türkmen Folklor Nesrinin Tarihi Gelişimi)* isimli eseri Türkmen folklor tarihi için çok önemlidir (Erol, 2012: 100). Yine Baymıradov’un *Türkmen Halk Kıssalarının Tarihi-Genetiki Evolyutsiyası ve Poetikası (Türkmen Halk Anlatılarının Tarihsel-Genetik Gelişimi ve Poetikası)* isimli eseri de Türkmen araştırmacılar için başucu kaynağı niteliğindedir.

Türkmenistan Bilimler Akademisinde görev yapmakta olan Didar Annaberdiyev, 2021 yılında yayımladığı “Türkmen Halk Biliminde Efsane Terimlerine Genel Bir Bakış” isimli makalesinde; Türkmen folklorunda günümüzde dahi efsane türünü karşılamak için kullanılan terimlerle ilgili karışıklığın giderilemediğini dile getirmektedir. Annaberdiyev’e göre bu karışıklığın temel nedeni; Sovyetler Birliği döneminde Türkmen bilim insanlarının araştırma yapmalarının kısıtlanması nedeniyle 1970’li yıllarda Rus uzmanların çalışmalarından etkilenmeleridir (2021: 149). Fakat Rus folklorunda da efsane türünün adlandırılması ve tanımlanmasıyla ilgili problemlerin çözülmemiş oluşu; ayrıca araştırmacıların efsaneyi “legenda” ve “predaniye” olarak ikiye ayırmaları ve aynı yöntemi Türkmenlerin kendi çalışmalarına uydurmaya çalışmaları Türkmen folklorunda bugün dahi devam eden karmaşanın temellerini atmıştır.

Türkmen folklorunda efsaneye karşılık olarak; Latince kökenli “legenda”, Arapça kökenli “rovayat” ve pek sık olmasa da Farsça kökenli “efsana” terimleri kullanılmaktadır. Amanmırat Baymıradov, doktora tezinde, “legenda” ve “rovayat” yerine “efsana” teriminin kullanılmasını önermiş ve böylece “efsana” Türkmen folkloru terminolojisine girmiştir (Annaberdiyev, 2021: 138). Fakat bugün Türkmen halkı günlük hayatları içerisinde, Batı

kökenli “legenda” ve Fars kökenli “efsane” adlandırmaları yerine kendilerine ait olarak gördükleri “rovayat” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. *Türkmen Sovyet Ansiklopedisi*’nde efsanenin karşılığı olarak “rovayat” verilmiş; “legenda” ve “rovayat” sözcüklerinin aynı anlama geldiği kabul edilmiştir. *Türkmen Sovyet Ansiklopedisi*’nde efsane şu şekilde tanımlanmıştır:

“Rivayetler halk edebiyatının epik türlerinden biridir. Onlar, mazmunu yönünden belli oranda masallara yakındır. Rivayetlerde belli bir şahıs, çeşitli fantastik unsurlar, vak’alar hakkında söylenen hikayeler, kerametli, kutsal olarak anlatıcı ve dinleyicilerle oldukça inandırıcı bir etki bırakmaktadır. Halk rivayetlerinde, halkın hayatıyla ilgili hadiselerle tarihî hatıralar beyan edilir” (akt. Ergun 1997: 8).

Ansiklopedideki efsane tanımı; diğer uluslardan araştırmacıların yaptıkları tanımlarla ortaklıklar taşımaktadır. Rovayatların; fantastik unsurlar içermesi, kutsal kabul edilmesi, anlatıcı ve dinleyicide gerçeklik hissi yaratması ve son olarak Rus araştırmacıların en çok vurguladıkları efsanenin tarihî gerçeklerle ilişkisi bu ortaklıkların birkaçıdır. Rus araştırmacı V. G. Belinski, efsanelerin tarihî kişi, olay ve gerçekler ilişkisini şu şekilde açıklamıştır: “Tarih hep vardı ve her halk kendi tarihine sahip olmuştur. Ne var ki tarih, kimi halklarda efsane, kimi halklarda masal şeklinde, bazılarında mesnevi, bir kısım halklarda ise vekayinameler halinde ortaya çıkmıştır” (akt. Paşayev, 1985: 12). Görünen o ki “tarih ve tarihî gerçeklikler”, Rus folklor araştırmalarında sadece efsane türü için değil diğer türler için de önemli bir yere sahiptir.

Türkmen folkloruyla ilgili çok sayıda eser vermiş olan Amanmırat Baymıradov, efsaneyi Rus araştırmacıların yapmış olduğu gibi “legenda” ve “rovayat” şeklinde ikiye ayırmıştır. Baymıradov’a göre efsane, “insanın tabiattan ayrılıp kendi başına fikir yürütebildiği dönemdeki hayaller yani her türlü fetişlerden ve olağanüstü güçlerden oluşan mitlerdir. Hayali tarafı ağırlıklı olan ilk rivayetler, hikâyeler ve ağızdan ağıza konuşmalardır” (1975: 18). Sonuç olarak efsanenin tanımı konusunda Türkmen araştırmacıların bu türü “efsane” (Türkmencede mit veya esatir) ve “rivayet” şeklinde ikiye ayırmayı tercih ettikleri söylenebilir. Türkmen folklorunda efsane; olağanüstülükler içerdiği ve tarihin bilinmeyen dönemlerine tanıklık ettiği için mite daha yakındır. Tarihî dönemlerde yaşanmış kişileri ve

olayları anlatan rivayetler ise içerisinde olağanüstülükler ve hayalî unsurlar içerse de gerçeklikten tamamen kopmamıştır.

2.2.3. Özbek Efsaneleri

Günümüzde Özbek Türklerinin büyük bir kısmı Özbekistan Cumhuriyeti’nde yaşamaktadır. Ancak “Afganistan Özbekleri” olarak bilinen küçük bir nüfus ise Afganistan sınırları içerisinde varlığını sürdürmektedir. Uzun yıllar SSCB sınırları içerisinde kalan Özbekistan Cumhuriyeti’nin edebiyatının ve sanatının üzerinde doğal olarak Rusya etkisi hakimdir. Afganistan Özbekleri ise Afganistan’ın Badgis, Badahşan, Bağlan, Belh, Cevizcan, Faryab, Herat, Kabil, Kandahar, Kuduz, Nimruz, Semengan, Seripul, Şibirgan, Tahar gibi birbirinden bağımsız vilayetlerde azınlık olarak yaşamakta bu nedenle ortak bir sanat ve edebiyat anlayışı geliştirmekte zorlanmaktadırlar (Saifi, 2016: 1). Afganistan’da yaşayan Özbek Türklerine ait özellikle masal, destan, efsane gibi sözlü kütür ürünleri kayıt altına alınmadığı için neredeyse unutulmaya yüz tutmuştur.

Timur Kocaoğlu’na göre çağdaş Özbek edebiyatı dört farklı coğrafyada gelişme göstermiştir: Batı Türkistan (Bugünkü Özbekistan), Doğu Türkistan, Afganistan, Suudi Arabistan, Türkiye, Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri (1998: 180). Ancak bugün Özbeklerin dağıldığı tüm coğrafyalardaki edebî mahsullere ulaşmak mümkün değildir. Bunun nedenleri olarak Özbek Türklerinin farklı coğrafyalarda yaşamaları, kültür hayatları üzerinde bu coğrafyalarda egemen olan milletlerin baskıcı ve bozucu etkisi -Rusya, Afganistan ve Tacikistan etkisi gibi- ve halk bilimi alanında yapılan akademik çalışmaların yetersiz oluşu gösterilebilir.

SSCB etkisinde kalan diğer Türkî devletlerde olduğu gibi Özbekistan edebiyatının da farklı dönemlere ayrıldığı gözlemlenmiştir. 1860-1910 yılları arası “Geçiş Dönemi”, 1910-1930 yılları arası Ceditçilik hareketlerinin başladığı “Yenilikçi Dönem”, 1930-1991 yılları arası Sovyet baskısının açıkça hissedildiği “Sovyet Dönemi” ve son olarak SSCB’nin dağılmasıyla 1992 sonrası “Yeni Dönem” olarak adlandırılmaktadır. Azerbaycan, Türkmenistan ve Kırgızistan’da olduğu gibi Özbekistan’da da efsane araştırmaları ancak 19. yüzyıla gelindiğinde başlamıştır. Rusya, Avrupa ve Amerika’daki folklor çalışmaları karşısında kayıtsız kalmamış; buna bağlı olarak da Rus bilim insanlarının çalışmaları vasıtasıyla Özbek folklorunda gelişme kaydedilmiştir. Ergun’a göre Özbek efsaneleri

hakkındaki ilk çalışma 1871 senesinde A. Grebenkin tarafından yapılmıştır (1997: 81). Ali Abbas Çınar ise Özbek folkloruyla ilgili bilimsel çerçevede ele alınan en ciddi çalışmaların 1960-1970 yılları arasında yapıldığını belirtmiştir (1994: 15). Çınar, ciddi anlamda yapılan Özbek folklor çalışmalarının tarihini 1900’lü yılların ikinci çeyreğine taşısa da 25 Ekim 1917’de meydana gelen Ekim Devrimi’yle halk edebiyatı metinlerine verilen önem artmış, bu metinler birer propaganda aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. 1918 yılında *Türkistan Halk Eğitim Komisyonu Bilim Kurulu* kurulmuş ve 1925 yılında bu kurul içerisinde *Özbekleri Tettebbu Cemiyeti* hayata geçmiştir. Bu kurumlar vasıtasıyla *Maarif Dergisi*’nde halk edebiyatı ürünlerinin nasıl derleneceğine ilişkin yayınlar yapılmış; başta Gulam Zafariy, Hadi Zarifov ve Kamilcan İmamov gibi araştırmacılar vasıtasıyla halk edebiyatının bütün türlerini içeren derleme çalışmaları yapılmıştır (Genç, 2019: 3-4). Hadi Zafirov ve Kamilcan İmamov aynı zamanda Özbek halkı tarafından Özbek halk bilimi çalışmalarının kurucusu olarak anılmaktadır. Bu nedenle Özbek Türklerinin efsane çalışmalarını incelerken bu iki ismin çalışmalarına odaklanmakta fayda var.

Hadi Zarifov, *Özbek Sovyet Ansiklopedisi*’nde efsaneyi şu şekilde tanımlamıştır: “Herhangi bir tarihî olay ya da vakıayı veya bunlar gibi halk tarafından oluşturulmuş vakıa veya olayı, hayali bir şekilde aksettiren bedii eser” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 106). Kamilcan İmamov ise 1974 senesinde *Özbek Dili ve Edebiyatı* isimli dergide efsanenin ne olduğunu açıklayıp genel bilgiler verdikten sonra bir tasnif denemesine girişmiştir (Ergun, 1997: 85). İmamov *Özbek Halk Prozası (Özbek Halk Nesri)* isimli eserinde efsaneyi şu şekilde tanımlamıştır:

“Efsane, hem hayali olarak oluşturulmuş olay ve kahramanları hem de tarihî gerçekler ve olayları hayali ve hayati uydurmalar çerçevesinde hikâye eden bedii eser olarak kabul edilmektedir. [...] Efsane, uydurma veya gerçek vakıalardan meydana gelen olayları, hayali uydurmalar vasıtasıyla hikâye eden bedii eser, aynı zamanda halkın en eski tarihî, kültürü, örf ve adetleri, dünya görüşünün çeşitli cephelerini öğrenmek için çok önemli bir malzeme vazifesini görmektedir” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 106).

Afganistan’da yaşayan Özbek Türklerinin efsaneleri hakkında ise sınırlı sayıda Türkçe kaynak bulunmaktadır. Noorullah Saifi’nin 2016 yılında hazırlamış olduğu *Belh (Afganistan) Özbeklerinin Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma* isimli yüksek lisans tezi bu

kaynakların en önemlisidir. Ancak Saifi de çalışmasında Afganistan Özbeklerinin efsane türüyle ilgili tanımlama ve sınıflama denemelerine ulaşamamıştır. Saifi, Afganistan Özbeklerinin efsaneleri konusunda en kapsamlı bilgiyi Belh Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Özbek – Türk Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Muhammed Salih Rasih ve folklor çalışmaları esnasında araştırmacılara eşlik eden Üstat Halmurat’tan edinmiştir. Bu iki isim, 1979 yılında Almanya’dan Afganistan’a gelen Ingeburg Boldaf isimli bir araştırmacı tarafından Afganistan’da yaşayan Özbeklerin efsaneleri üzerine kapsamlı bir akademik çalışmanın yapıldığını ancak Özbek halkının bu konu üzerine pek düşmediğini ve efsanelerin yeterince derlenemediğini belirtmiştir (Saifi, 2016: 3-4). Saifi’nin çalışmasına göre Afganistan Özbeklerinin hâlâ efsanenin tanımı ve tasnifi konusunda hemfikir olamadığı; masal ve efsane türlerinin aynı tür olarak değerlendirildiği söylenebilir. Bunu Prof. Dr. Muhammed Salih Rasih’in efsane tanımında da görebiliriz:

“Bize göre efsane ve masal terimleri aynı kavramı kapsar yani irttek Türkçesi ve efsane de Farsçasıdır. [...] Şimdi efsaneyi söylemek ve efsaneyi bilen insanlar, kadın veya erkek olsun, sayıları az olmakta ve maalesef Afganistan’da bizim folklor mirasımızı özellikle efsaneleri derleyip yazıya aktaran insanlar olmamıştır. Bundan dolayı söyleyebilirim ki bizim efsane mirasımızın yüzde sekseni ortadan kaybolmuştur. [...] Bildiğimize göre efsane hayal ürünü bir şey ve bunu edebiyatta ve folklorda söyleyen kişiler, gerçeği hayal ile bulup söylemişler ama efsanelerin içerisinde birçok tarihi gerçekler hatta tarihte yazılmamış konular efsanede gizlenmiştir” (akt. (Saifi, 2016: 3).

Ana hatlarıyla Özbek efsaneleri üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında günümüz Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan bölgede yaşayan araştırmacıların hem efsane türüne hem de efsanelerin derlenmesine yönelik ciddi çalışmalar yapmış oldukları görülmektedir. Ancak Afganistan’da azınlık olarak kalan Özbek Türklerinin efsane varlığı ise neredeyse yok olmaya yüz tutmuştur.

2.2.4. Kırgız Efsaneleri

Kırgız edebiyatı söz konusu olduğunda şüphesiz akla gelen ilk eser Kırgız Türklerinin millî kahramanı Manas, oğlu Semetey ve torunu Seytek’in çevresinde kurgulanan ve Kırgız

kültürüne ait birçok detayı içerisinde barındıran *Manas Destanı*⁴²'dir. Kırgız Türkleri günümüzde hâlâ devam eden güçlü bir destancılık geleneğine sahiptir. Öyle ki Manas Destanı'na hâlâ eklemeler yapılmakta ve bu destanın çeşitli versiyonları bulunmaktadır. Ancak Kırgızlar sadece destancılıkta değil sözlü kültür dönemine ait efsane, halk hikâyesi, masal gibi türlerde de üretmeye ve ürettiklerini kayıt altına almaya devam etmektedirler.

SSCB'den ayrılarak bağımsızlıklarını kazanan diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Kırgız Türk folkloru başlangıçta Rus kültürünün etkisinde kalsa da zamanla kendi sesini bulmuştur. 1917 yılında gerçekleşen Ekim Devrimi'nin ardından Sovyetler "mikro dillerden mikro edebiyatlar yaratmak politikası" ile hareket etmiş ve "Kırgız edebiyatı devlet desteği ve güdümünde bir edebiyat olarak gelişmiş"tir (Duman, 2016: 426). SSCB'nin kurulmasıyla Sovyet kimliğinin inşasında edebiyat bir propaganda aracı olarak kullanılmıştır.

Sovyet politikası gereği Kırgızlara ait folklor ürünleri, başta Kayum Miftakov⁴³ ve Ibrayim Abdırahmanov tarafından 1920'lerin sonuna dek yazıya geçirilmiştir (Şimşek, 2018: 149). SSCB'nin dağılmasına kadar geçen süreçte de Kırgız Türklerinin folkloru hakkında çalışmalar yapılmaya devam edilse de akademik çalışmalar üzerinde "Sovyet ideolojisi" ağır basmaktadır. SSCB'nin değer yargılarına uygun ürünler yayınlanmakta, uygun bulunmayanlar ise arşivlere kaldırılmaktadır (Diykanbayeva, 2004: 17). Bu çalışmaya konu olan Kırgız efsaneleri hakkında ise ilk çalışmalar yine Ruslar tarafından yapılmıştır. Fakat Aygerim Diykanbayeva, Ruslar tarafından çok fazla efsane derlenmesine rağmen derlenen efsaneler üzerine yapılmış bilimsel inceleme sayısının son derece yetersiz olduğunu vurgulamaktadır.

Metin Ergun'a göre Kırgız efsaneleri üzerine ilk araştırmalar XIX. yüzyılda Kırgız Türklerinin yaşam tarzını ve kültürel hayatını öğrenmek amacıyla Rus misyoner gezginler tarafından yapılmıştır. Bu amaçla Rus asıllı Nikolay Grigoriy Potanin, Kırgız Türklerinin efsanelerini *Öçerki Severo-Zapadnoy Mongolii* adlı eserinde toplamış ancak bu efsaneleri

⁴² Manas destanı, Çokan Velihanov tarafından 1856'da keşfedilmiştir. Destanı, ilk olarak W. Radloff 1862-1869 yılları arasında Isık Köl civarından derlemiştir. "Manasçılardan derlediği Manas Destanı'nın, Kiril harfleriyle yazılmış transkripsiyonlu Kırgızca metin, sözlük ve Almanca tercümesiyle birlikte 1885 yılında neşretmiştir" (Şen, 1996: 483).

⁴³ **Kayum Miftakov**, Kırgız Türklerine ait folklor materyallerinin derlenmesinde ve kayda geçirilmesinde en önemli paya sahiptir. "Miftakov, derleme faaliyetlerinin başlangıcında saha araştırmalarını daha profesyonel ve bilimsel bir zeminde yürütmek amacıyla Kırgızistan'da *ilk folklor derneğini* kurmuştur. Aynı zamanda Miftakov, dernek üyelerinin saha çalışmalarında bilinçli ve verimli olabilmeleri için de 1921 yılında *Kırgız Halk Edebiyatını Derleme Yöntemleri* adlı kılavuz niteliğinde bir makale kaleme almıştır" (Şimşek, 2018: 161).

incelememiştir (1997: 90). 1985 yılında Kalıbek Baycigitov tarafından hazırlanan *Kırgız Miftleri, Ulamışları cana Legendaları* isimli çalışmayı Kırgız efsaneleriyle ilgili en önemli bilimsel çalışma olarak görülmektedir (Diykanbayeva, 2004: 18 ve Ergun, 1997: 93). Bu isimler dışında Kırgız folklorist Batma Kebekova da Kırgız efsaneleri üzerine akademik çalışmalar yapan bir araştırmacıdır.

Kırgız Türklerini efsane üzerine yaptıkları çalışmalar incelendiğinde türün tanımlanmasında ve tasnif edilmesinde ciddi bir kafa karışıklığının olduğu gözlemlenmektedir. Efsane üzerine çalışan Rus bilim insanları efsaneyi “predaniye” ve “legenda”⁴⁴ olarak ikiye ayırmışlardır. Uzun yıllar SSCB yönetimi altında yaşayan Kırgız bilim insanları da efsaneyi tanımlarken Rusları örnek alarak “legenda” ve “ulamış” (Rusça Predaniye) olarak ikiye ayırmışlar ve aynı tanımlama hatasına düşmüşlerdir (Diykanbayeva, 2004: 49 ve Dönmez-Fedakâr, 2008a: 107). Kırgız kökenli halk bilimcilerden Kalıbek Baycigitov da Rusların yaptığı hataya düşmüş hatta çalışmalarında efsane ve miti birlikte değerlendirmiştir ve yer yer iki türü birbirine karıştırmıştır. Baycigitov’a göre “legenda, nasihat etme karakterine sahip olmakla birlikte, fantastik dinî anlatı türlerindendir. [...] [K]endi muhtevasında insanların yaşamlarını anlatır ve bunun yanı sıra olağanüstü kahramanları, başka bir söyleyişle; Allah, Peygamber, evliya ve bazen de şeytanları konu eden bir nesir türüdür” (akt. Diyanbayeva, 2004: 51). Baycigitov’un legenda tanımına bakıldığında açıklaması verilen türün Türkiye’deki karşılığının “menkabe” olduğu görülmektedir. Kırgız halk bilimi çalışmalarında efsaneye karşılık gelen asıl tür “ulamış”tır. Baycigitov’a göre “... ulamışların muhtevalarının tarihi bir temeli vardır. Bu özelliği korumak için ulamışlar, bugüne kadar nesilden nesile aktararak söylenegelmiştir. Anlatıcı ulamışları ne kadar hayalî unsurlarla karıştırarak anlatsa da ulamışlar içerisinde anlatılan her şey dinleyiciler tarafından gerçek olarak kabul edilmektedir” (akt. Diyanbayeva, 2004: 51). Türkiye’de yürütülmekte olan efsane çalışmalarına göre de ulamış adı verilen türün efsaneye daha yakın olduğu söylenebilir.

Batma Kebekova, 1973 senesinde yayımladığı *Kırgız Elinin Oozeki Çıgarmaçılık Tarihinin Oçerki* adlı eserinin içindeki “Mif Cana Legenda” bölümünde mitleri ve efsaneleri birlikte değerlendirmiş, iki türün tanımını yaparak özelliklerinden bahsettikten sonra Kırgız

⁴⁴ “Predaniye” ve “legenda” kavramlarından önceki bölümlere ayrıntılı bir şekilde bahsedildiği için bu kavramları tekrar açıklamaya gerek duyulmamıştır.

Türklerinin mit ve efsane metinlerini değerlendirmiştir (Ergun, 1997: 93). Kebekova'ya göre;

“Legenda anlatma şekli ve konu bakımından mite yakın olmasına rağmen, bağımsız bir anlatı türünü oluşturmaktadır... [...] Mit ile legenda konu bakımından birbirine çok yakındır. Yer-su, dağ-tepe ikisine de ait konulardır. ... Legendanın herhangi bir olaya dayanılarak anlatılması, daha çok gerçek ve geçmişteki olayları içerir ve bunların temelinde ortaya çıkması, onu mitlerden ayıran özelliklerden biridir” (akt. Diykanbayeva, 2004: 50).

Kebekova 1973 yılında legendayı yukarıdaki gibi tanımlar ve ulamıştan (Rusçası predaniye) hiç bahsetmez. 2002 yılına gelindiğinde ise mit ve ulamışı birlikte değerlendirerek ulamışı şu şekilde tanımlamaktadır:

“[...] Ulamışlarda, geçmişteki tarihi olaylar, insanlar ve onların yaşadıkları, gerçek vakaya dayanılarak anlatılmalıdır. Bununla birlikte ulamışlar yer-su, kaya ve taşın adlandırmaları hakkında geniş bilgi verir ve efsane muhtevaları kısa olmakla birlikte ilginçtir. Ulamış geçmiş olayların nedenlerini açıklamaktadır” (akt. Diykanbayeva, 2004: 51).

Aynı eserde legenda ise şu şekilde açıklanmıştır: “Legenda, eğitici fonksiyonu üstlenmekle kalmayıp hayalî ve dinî unsurları kendi muhtevalarında barındırmaktadır. Legenda sıradan insanları anlatmakla birlikte şeytan, evliya, Peygamber, bazen de Allah'ı zikreden türlerden biridir” (akt. Diykanbayeva, 2004: 51). Batma Kebekova'nın Kırgız efsaneleri hakkındaki tanımlama çalışmaları incelendiğinde efsane türü tanımlanırken Rus araştırmacıların yaklaşımlarının devam ettirildiği görülecektir. Ayrıca tanımlanan türler yeterli sayıda örnekle desteklenmediği için kavram karışıklığının ortaya çıktığı söylenebilir. Bu kavram karışıklığına bir diğer Kırgız araştırmacı T. Tanaev son noktayı koymuştur. Rus araştırmacılar V. P. Anikin ve Y. G. Kruglov, *Narodnoye Poetiçeskoye Tvorçestvo (Rus Halk Poetik Eserleri)* adlı eserlerinde efsaneyi “legenda” ve “predaniye” olarak ikiye ayırmışlar ve yalnızca predaniyeyi tanımlamışlardır. T. Tanaev, Rus araştırmacıların yaptığı bu ayrımın doğru olmadığını vurgulamıştır. Rusların *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya (Büyük Sovyet Ansiklopesi)* isimli eserinde legenda kelimesinin Latince'den geldiği vurgulanmıştır. Tanaev'e göre ulamış, legenda sözcüğünün Kırgızca tercümesinden

ibarettir. Tanaev'e göre "ulamış; geçmiş, bugünü ve geleceği hayalî bir şekilde anlatan bir anlatı türüdür" (Diykanbaeva, 2004: 53 ve Dönmez-Fedakâr, 2008a: 107).

Batma Kebekova ve Kalıbek Baycigitov'un efsane tanımlarına bakıldığında Kırgız Türklerinin halk bilimi çalışmalarında efsane türünün tanımı ve tasnifi hakkında bir fikir birliği yoktur. Metin Ergun da Kırgız araştırmacıların, derlenen efsane metinlerini yazıya geçirmek konusunda oldukça başarılı olsalar da akademik olarak bu metinleri yeterince incelemediklerini söylemiştir (1997: 94). Metin Ergun'un bu tespiti 1993 yılında tamamladığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli doktora tezine dayansa da günümüzde de kısmen geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Ergun, Kırgız efsanelerine bazı masal kitaplarında rastlamanın dahi mümkün olduğunu vurgulamıştır (1997: 94). Türkiye'de Kırgız halk edebiyatı üzerine uzmanlaşan çok sayıda araştırmacı olmasına rağmen efsanelerle ilgili en kapsamlı çalışma 2004 yılında Aygerim Diykanbayeva tarafından hazırlanan *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)* isimli doktora tezidir. Diykanbayeva, Kırgız efsaneleri ile yapılan akademik çalışmaları ana dilinde okuyarak türün tanımı ve tasnifi konusunda bir karışıklık olduğunu tespit etmiştir. Araştırmacıya göre bu karışıklığı önlemek için öncelikle Kırgız efsanelerinin derlenmesi ve elde edilen malzeme ışığında efsane kavramıyla ilgili bir adlandırmanın yapılması gerekmektedir. Diykanbayeva, bu niyetle Kırgız efsanelerini derlemiş ve efsane kavramının karşılığı olarak Kırgız Türkçesindeki "ulamış" teriminin kullanılmasının daha uygun olduğunu tespit etmiştir. Diykanbayeva, ulamış şu şekilde açıklamıştır:

"Ulamış, nesir anlatmalardan olup, anlatılış şekli kısa ve nettir. [...] konu bakımından zengin bir yapıya sahiptir. Ulamışlar, yani efsaneler daha çok herhangi bir objenin oluşumunu veya ortaya çıkış sebebini açıklamak ihtiyacı duyulduğunda anlatılmaktadır. [...] Ulamışlarda anlatılan olaylar anlatıcı ve dinleyiciler tarafından gerçek olarak kabul edilmektedir. [...] Ulamış gerçek ya da hayalî olay, yer ve şahıslar etrafında teşekkül ettirilen ve çoğunlukla açıklayıcılık görevi icra eden bir anlatı türüdür" (2004: 54).

Sonuç olarak Kırgız efsaneleri üzerine çalışan Rus ve Kırgız halk bilimcilerin efsanenin tanımı ve tasnifiyle ilgili ortak bir çerçevede uzlaşamadıkları açıktır. Rus araştırmacıların tanım ve tasnif denemelerini sürdürerek efsaneyi "legenda" ve "ulamış" (predaniye) şeklinde ikiye ayırmak da bu uzlaşmayı mümkün kılmayacaktır. Konusu ve işleniş şekli dolayısıyla

legenda türünün Türkiye Türkçesindeki karşılığı olarak “menkabe” verilebilir. Efsane türünün karşılığı olarak ise Kırgızca “ulamış” terimi daha doğru bir adlandırma olacaktır. Efsanenin konu perspektifi çok geniş olduğu için Türkiye’deki ve dünyadaki halk bilimi çalışmalarına bakıldığında tanımlama ve tasnif etme denemelerinde ortak bir yaklaşımın hâlâ benimsenememiş olduğu görülecektir. Bu nedenle Kırgız halk bilimcilerin efsanenin tanımı ve tasnifi konusunda henüz uzlaşmamış olmaları şaşırtıcı değildir. Ancak Dişkanbayeva’nın vurguladığı gibi tanım ve tasnif çalışmaları elde edilen malzeme ışığında yapılmalıdır (2004: 65). Bu nedenle Dişkanbayeva’nın doktora çalışmasından elde edilen metinler doğrultusunda Türkiye Türkçesinde “efsane” olarak nitelendirdiğimiz metinlerin Kırgızca karşılığı olarak “ulamış”ı almak daha objektif bir yaklaşım olacaktır.

2.2.5. Kazak Efsaneleri

Kazak Türklerinin efsanelerinin üzerine yapılan araştırmalar tıpkı Azerbaycan, Türkmenistan, Kırgızistan ve Özbekistan’da olduğu gibi 19. yüzyılda Rus Çarlığı’nın etkisiyle bu topraklara gönderilen gezginler, araştırmacılar ve askerî personeller tarafından yapılmıştır (Ergun, 1997: 94). SSCB’nin dağılmasına kadar geçen süreçte ise Kazak efsaneleri üzerine yürütülen çalışmalar Sovyetler Birliği döneminde bölgeye gönderilen Rus bilim insanlarının etkisinde kalmıştır. Türkiye’de ise üniversiteler bünyesinde Kazak dili ve edebiyatı üzerine araştırmalar yürütülmekle beraber Kazakistan efsaneleri hakkında yapılan en kapsamlı çalışma Metin Ergun’un 1993 yılında tamamladığı sonradan kitaplaştırılan *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli doktora çalışması ile Bibigül Ospanaliyeva’nın 2011 yılında hazırladığı *Kazakistan’ın Jambıl Bölgesi Efsaneleri (İnceleme-Metinler)* adlı doktora tezidir.

Kazak Türkleri arasında efsane ve masallar yaygın olarak anlatılan halk edebiyatı ürünlerindendir. Aynı zamanda masal ve efsane sadece nesir şeklinde anlatılan iki tür olarak bilinmektedir. Bu nedenle Kazak sözlü anlatı geleneğinde masal dışında kalan diğer nesir türlerinin tamamı efsane kavramı içerisinde değerlendirilmektedir (Yıldırım, 2012: 2102). Metin Ergun da *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi* isimli eserinde Kazak efsanelerinin, Kazak masallarıyla ilgili yayımlanan bazı eserlerin içerisinde yer aldığını ve bu efsaneler üzerine araştırma yapılmadığını vurgulamıştır (1997: 100). Ergun’a göre Kazak efsaneleri üzerine ilk ilmî araştırma 1839 yılında İ. Kazantsov tarafından yapılmıştır ancak bu çalışma bir tanım ve tasnif denemesinden ziyade sadece efsane metinlerine yer

vermektedir (1997: 95). Kazak Türklerinin efsane araştırmaları konusunda önemli bir isim olan şoqan Wälihanov ise “[...] tarihle ilgili anlatmaları ‘tariyhı ańızdar/tarihî efsaneler’ diye adlandırarak ilk defa efsanenin tarihî şahsiyetler ve olaylarla ilgili olduğunu söyleyip efsaneyi, masaldan ya da destandan ayrı tutmuştur. [...] Potanin de Kazak tayflarının ortaya çıkmasıyla ilgili anlatmalar ve tarihî kahramanlar ile ilgili anlatmaları ‘ańızdar (predaniya)’ diye adlandırmıştır” (akt. Yıldırım, 2012: 2102).

Kazak halk biliminde efsane terimi yerine kullanılan “ańız” veya “ańız-angime” kelimesi hakkında pek çok farklı görüş mevcuttur. Seyit Kaskabasov’a göre “Kazak Türkçesindeki ‘anız’ terimi anlam olarak Rusça ‘predaniya’, ‘legenda’ terimlerine yakın[dır]” ve “[...] ‘apsana’ terimi [...] Kazak folklorunun masal olmayan hayal ve olağanüstü elementlerini bolca kullanan ve gerçek olayı, kahramanı, yeri kapsayan, müslüman dini ile alakası olmayan anlatı türüdür. [...] Bir mekânın, yerin ya da bir ülkenin, milletin, kavimin sözlü şeceresi[dir]” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 108-109 ve akt. Ospanaliyeva, 2011: 78). Kaskabasov, kavram karışıklığını önlemek için efsane terimi yerine “anız”dansa “apsana-hikayat” terimini kullanmayı tercih etmiştir. Araştırmacı, anız, apsana ve hikayat türlerinin hepsinin süs ve olağanüstülükler içerdğini fakat din dışı ürünlerde “apsanavi”, Müslümanlıkla ilgili ürünlerde “hikayevi” özelliklerin ön planda olduğunu vurgulamaktadır (Ospanaliyeva, 2011: 79). Ayrıca Seyit Kaskabasov *Kazaktın Halık Prozası* isimli çalışmasında ańızın amacının tarihi olaylar hakkında dinleyiciyi haberdar etmek iken apsananın ise geçmişte yaşanan olayları olağanüstülüklerle süsleyerek dinleciye ibret vermek olduğunu belirtmiştir. Ańız günümüze daha yakın dönemleri anlatırken apsana uzak tarihi anlattığı için daha fazla olağanüstülük içerir. Ańızlar apsanalara göre daha yakın tarihi anlattıkları için daha gerçekçi metinler olarak kabul edilir (Ospanaliyeva, 2011: 87-88). Kaskabasov’un tanımlaması incelendiğinde araştırmacının Rusların efsane tanımından bir nebze de olsa uzaklaştığı ve efsaneyi (apsanayı) anızdan (predaniya ve legendadan) bağımsız bir tür olarak değerlendirdiğı göze çarpmaktadır.

Kazak folklor çalışmalarında efsane yerine kullanılan bir diğer terim ise “ańız-erteği”dir. Rus ve Kazak folkloristlerin anız terimi ile ilgili tanımlamalarına yukarıda yer verilmişti. Erteęi ise Türkiye sınırları dışında yaşayan toplulukların masal yerine kullandıkları terimlerden biridir. şakir İbrayev, *Kazak Folkloristikası* isimli çalışmasında efsaneyi “ańız-erteği” başlığı altında incelemiş ve řu şekilde tanımlamıştır:

- “1. Bu anlatmaların tamamı gerçek tarihî şahıslarla ilgilidir.
2. Aңыз-ertegiler, kara söz (formel ve tasviri ifadelerle ve ezgiyle süslenmeyen nesir anlatı) türündeki anlatmalardır.
3. Bu anlatmalarda kahramanın özellikleri olağanüstüdür”
(akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 109).

Ayrıca İbrayev, dünya görüşü olma hizmeti azalmaya başlayan mitlerin de zaman içerisinde efsane ve masal gibi türlerle yakınlaştığını ve folklorun başka bir türü olarak icra edilmeye devam edileceğini de vurgulamıştır (2006: 8). Fakat İbrayev’in efsane tanımı incelendiğinde masal türünün özelliklerinin ağır bastığı görülmektedir. Efsane araştırmalarının ilk yıllarında masal ve efsane aynı türmüş hatta efsane masalın bir alt dalıymış gibi incelenmiştir. Bu yaklaşım Muhtar Äwezov, Leonid Sobolev, Ye. Kostyuhin ve Mâlik Ğabdullin gibi folkloristler tarafından da devam ettirilmiştir (Yıldırım, 2012: 2103).

Kazak Türklerinin folklor araştırmaları incelendiğinde Türkiye Türkçesinde efsane olarak adlandırılan türün Kazakça karşılığı olarak “aңыз, aңыз-engime, aңыз-ertegi, apsana, apsana-hikayat” gibi terimler kullanılmıştır. Seyit Kaskabasov bu farklılıkların nedeni olarak hiçbir türün saf altın gibi temiz bir hâlde bulunamayacağını çünkü türlerin birbirleriyle sıkı ilişkiler içinde olduğunu bu nedenle birbirlerini etkilediğini ve kendilerine has özellikler oluşturduğunu söylemektedir (akt. Ospanaliyeva, 2011: 79). Bu nedenle günümüzde Kazak Türklerine ait efsane metinlerini incelerken onu mit, masal, halk hikâyesi, menkabe gibi diğer türlerden ayırmak için inandırıcılığına (gerçek olarak kabul ediliyor mu edilmiyor mu?), geçtiği zamana (yakın geçmiş mi uzak geçmiş mi?) ve yere (günümüz dünyası mı değil mi?), kutsal olarak kabul edilip edilmeme durumuna, olağanüstülükler içerip içermemesine ve karakterlerinin insanlardan mı insandışı varlıklardan mı oluştuğuna bakmakta fayda vardır.

2.2.6. Kazan Tatarlarının Efsaneleri

1991’de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği dağılmadan bir yıl önce Tataristan Parlementosu 30 Ağustos 1990 yılında bağımsızlığını ilan etse de bu durum Moskova tarafından ciddiye alınmamış ve Tataristan’ın bağımsızlığı tanınmamıştır. Günümüzde ise Tataristan hâlâ tam bağımsız bir Türk cumhuriyeti değildir. “Tataristan Rusya’ya bağlı ve Volga Federal Bölgesi’nin coğrafi sınırları içinde bulunan federal bir yapı ve özerk bir Türk

cumhuriyetidir” (Özey, 2019:162). Bu nedenle SSCB’nin Orta Asya’da hüküm sürdüğü diğer milletlerin edebiyatları üzerindeki Rus etkisi Tatar edebiyatında da kendini derinden hissettirmiştir. İdil-Ural çevresinde yaşayan Kazan Tatarlarının efsaneleri üzerine ilk çalışmalar 18. yüzyılda Rus misyonerler ve gezginler tarafından yapılmıştır. 18. yüzyılda Rus İlimler Akademisi’nin araştırmacıları (N. Riçkov, İ. G. Georgi, M. D. Çulkov) Sovyetler Birliği’nin propagandalarında kullanılması amacıyla İdil’e gelerek buradaki folklorik malzemeyi derlemiş ve yayımlamıştır (Ergun, 1997: 106-107). İlginç bir şekilde Arap seyyahlar İbn Fadlan ve El-Garnati’nin seyahatnâmelerinde de Kazan Tatarlarına ait efsanelere yer verilmiştir (Ergun, 1997: 106 ve Atnur, 2002: 18). 1804 yılında Kazan Üniversitesi’nin kurulmasıyla folklor araştırmaları başlamış, Ekim Devrimi sonrasında ise Tatar efsanelerinin derlenmesi ve yayımlanması hız kazanmıştır. Aşama aşama ilerleyen efsane çalışmaları 1939 yılında Kazan Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü’nün açılmasıyla daha büyük bir ilerleme kaydetmiştir (Atnur, 2002: 19-20). SSCB dağılana kadar birçok Rus ve Tatar kökenli araştırmacı, Kazan Tatarlarının efsanelerinin derlenmesi üzerine çalışmıştır. Ancak Kazan Tatarlarının efsane çalışmaları ve metin örnekleriyle ilgili Türkiye’de yapılan akademik çalışma sayısı son derece azdır. Bu konudaki ilk çalışma diğer Türkî cumhuriyetlerde olduğu gibi Metin Ergun’un 1993 yılında kaleme aldığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli eseri ile Gülhan Atnur’un 2002 yılında tamamladığı *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması* isimli doktora tezidir. Gülhan Atnur çalışmasında Tatar Türklerinin efsaneleri hakkında bizzat kendileri tarafından yapılan çalışmaların çok yetersiz olduğunu, var olan akademik çalışmalar ve doktora tezlerine ise ulaşmanın neredeyse mümkün olmadığını özellikle vurgulamıştır (2002: 2).

Tataristan’da yapılan efsane araştırmaları üzerinde Rusların etkisi kaçınılmazdır. Tataristan halkı efsane teriminin karşılığı olarak Rus folklorundaki gibi “legenda” ve Farsça “rivayet” terimlerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak halk arasında “ekiyet” ve “beyt” terimleri de efsanenin karşılığı olarak kullanılmaktadır (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 89). Tatar halk bilimci Fatih Urmançeyev, Tatar efsaneleriyle ilgili çalışmasında “efsaneyi; fantastik mucizevî olayların anlatıldığı halk anlatması” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Urmançeyev’e göre legenda (efsane) metinleri içerisinde hayalî ve gerçek olaylar bir arada verilebilir, bu özellik legendaları (efsaneleri) diğer sözlü anlatı türlerinden ayırır (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 105).

Tatar folklor araştırmalarında önde gelen bir diğeri isim olan Selim Gıylecitdinov, *Tatar Halık İcadı, Rivayetler hem Legendalar* isimli eserinde rivayet ve legendayı şu şekilde tanımlamıştır:

“Rivayet kavramı geçmişte meydana gelen ve nesilden nesle geçerek anlatılan hikâye, tarih olarak tarif edilmiştir. Rivayetler tarihi kaynaklardan faydalanırlar; ama tarih değıllerdir. Legenda kelimesi ile ise temelinde fantastik konular bulunan anlatılar tarif edilir. Onlar çeşitli olayların ve tabiattaki şekillerin sebebini anlatırlar” (akt. Atnur, 2002: 9).

Gıylecitdinov’un tanımından yola çıkarak rivayetler tarihî anlatılar olduğu için gerçek veya gerçeğe yakın iken; legendalar fantastik unsurlar içerdiğinden olağanüstölüklerle ve gerçek olmayan şahıs ve olaylarla karşılaşmak normaldir, denebilir. Fakat N. İbrahimov ve G. Alpar’ın legenda ve rivayet tanımları S. Gıylecitdinov’unkinin tam tersidir. N. İbrahimov’a göre legenda “Eski inançlar, dinle alakalı kutsal ve ilahi karakterdeki anlatma; rivayet ise hayal ve inançlarla karışmış olmakla birlikte, temelinde gerçeklik olan tarihî karakterdeki epik eser [dir]”. G. Alpar ise efsaneyi geçmişte gerçekten yaşanmış olduğuna inanılan olaylar hakkında anlatılan hikâyeler olarak tanımlamıştır (Atnur, 2002: 10). Farklı bilim insanların Kazan Tatarlarının efsaneleri hakkında yaptıkları tanımlama çalışmaları incelendiğinde efsane kavramının yeterince anlaşılmadığı gözlemlenmiştir. Bu şekilde yanlış tanımlamaları önlemenin ve ortak bir zeminde buluşmanın bir yolu önce derlenen efsane metnlerinin içeriği hakkında bilgi sahibi olmaktır. Çünkü araştırmacıların efsane başlığı altında incelediği metnlerin bazen masal ve hikâye metinleri olduğu ortaya çıkmıştır (Atnur, 2002: 2). Ayrıca bazı çalışmalarda tam tersi bir durum da söz konusu olmuştur; masal olarak değerlendirilen metnlerin efsane, efsane olarak değerlendirilen metnlerin masal olduğu da görölmüştür (Yıldız, 2017: vi). Bu nedenle günümüze gelindiğinde Kazan Tatarlarının efsane türünün tanımında ve tasnifinde ortak bir paydada buluşamadıkları görölmektedir.

2.2.7. Başkurt Efsaneleri

9. yüzyıldan itibaren yazılı kaynaklarda görmeye başladığımız Başkurtlar, İdil-Ural bölgesinde yaşayan bir Türk kavmidir (Hadiyev, 2022: 15). Başkurt Türkleri 1919 yılında Zeki Velid Togan liderliğinde Muhtar Başkurt Cumhuriyeti’ni kurmuştur. 1990 yılında ise

sadece Başkurdistan ismini kullanmaya başlamışlardır (Gömeç, 2008 :6-7). Başkurdistan 1992 yılından bu yana Rusya'ya bağlı özerk (federe) bir cumhuriyet olarak varlığını devam ettirmektedir. Günümüze gelindiğinde Başkurdistan topraklarında Başkurt ve Tatar Türkleri, Ruslar ve Ukraynalılar birlikte yaşamaktadırlar (Mete, 2017: 5). Çokuluslu bir özerk devlet olarak varlığını sürdüren Başkurdistan devletinin folklorunun gelişiminde bu yapının etkisi kaçınılmazdır.

Başkurdistan devleti ve onun folkloru hakkında kapsamlı bilgiler veren ilk kişi Arap seyyah, tarihçi ve elçi İbn Fadlan'dır (Gömeç, 2008: 2 ve Ergun, 1997: 112). Bu durumun sonucu olarak Başkurt efsanelerinden bahseden ilk kişi de İbn Fadlan'dır. Fakat Orta Asya'da kurulan diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Başkurt Türklerinin efsanelerinin derlenmesinde ve neşredilmesinde Rus misyonerlerin payı büyüktür. Özellikle Ekim Devrimi'nden sonra Rus misyonerler, seyyahlar ve askerler Başkurt efsanelerinin toplanmasında önemli rol oynamıştır. Ruslar dışında 1980 yılında Başkurt efsaneleri hakkında en kapsamlı çalışmayı yapan kişi Fenuze Nazırşina'dır (Ergun, 1997: 118).

Başkurt Türkleri tıpkı Kazan Tatarları gibi efsane kavramını ifade etmek için “leganda” ve “riveyet/rivayet” terimlerini kullanmayı tercih etmiştir. Başkurt halk bilimci Fenüze Nezırşina, legenda ve rivayet terimlerini şu şekilde tanımlamaktadır: “[Legenda] [e]sas itibariyle gerçekte olmuş veya olması mümkün olan duruma veya tarihî olaylara bağlı olarak yaratılır. [...] [Rivayet ise] [d]oğrudan doğruya içtimai ya da gündelik hayata dair olan durum ve olayların, görüşlerin, tarihini açıklar” (akt. Atnur, 2002: 5). Rivayet ve legendalar dışında Başkurt folklorunda efsane başlığı altında incelenebilecek iki tür daha olduğu iddia edilmektedir. Bunlardan ilki mitik kökenli efsaneleri içeren “hörefeti hikeye” (hurafe hikayeler) ikincisi ise ezgi, türkü, nağme ve şiir gibi anlamlara gelen “yır-rivayet, yır-legenda”lardır. Başkurt Türklerinin efsane konusundaki tanım ve tasnif çalışmaları tıpkı Kazan Tatarlarında olduğu gibi sorunludur. Başkurt ve Kazan Tatar Türkleri neredeyse iç içe geçmiş coğrafyalarda yaşadıkları için benzer folklor hazinelerine sahiptir. Bu nedenle hem Başkurt Türklerinin hem de Kazan Tatarlarının yürütmekte olduğu efsane çalışmalarının başta Ruslar olmak üzere birbirlerinin ve çeşitli milletlerin etkisinde kalması kaçınılmazdır.

2.2.8. Saha (Yakut) Efsaneleri

Sibirya’da yaşayan Saha, Altay, Hakas, Tuva, Dolgan ve Şor’lar Rusya Federasyonu’na bağlı özerk devletler olarak varlıklarını sürdüren akraba topluluklardır (Ersöz, 2015: 101). Bunlar arasında en kalabalık nüfusa sahip olan Saha (Yakut)’lardır. Saha diğer adıyla Yakut Türkleri, günümüzde Rusya Federasyonu’nun topraklarını içerisine “Saha Cumhuriyeti” adı verilen bölgede yaşayan Ortodoks Hristiyanlık inancına mensup Türk topluluğudur. Saha Türkleri, Sibirya’da kurulan diğer Türk devletleri gibi yüzyıllardır Rusya Hükümeti’nin yönetimi altında yaşamalarına rağmen eski Türk geleneklerini ve kültürünü sürdürmek konusunda oldukça başarılı olmuşlardır. Bunun nedeni olarak Sahaların yazıya diğer Türk topluluklarından daha geç geçmesi ve bu sayede sözlü kültür geleneğini daha uzun süre devam ettirmeleri gösterilmektedir. Bu duruma bağlı olarak da Saha Türkleri için folklor ürünleri ve özellikle efsaneler tarihî bir öneme sahiptir (Duranlı, 2004: 121). Ancak Anadolu dışında yaşayan diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Yakutların folkloru hakkında ilk çalışmalar yine 19. yüzyılda Ruslar tarafından yapılmıştır. Sahaların efsanelerinin kökeni hakkında ilk makaleyi 1806’da Ostopolov kaleme almıştır. Ayrıca bu makale içerisinde Sahalara ait birkaç efsane örneği de yer almıştır (Ergun, 1997: 120). Türkiye’de Saha Türkleri hakkında yapılan en kapsamlı araştırmalar Metin Ergun’un 1993 yılında kaleme aldığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli eseri ile Muvaffak Duranlı’nın 2004 yılında tamamladığı *Yakut Efsaneleri* isimli doktora çalışmasıdır. Duranlı, Saha Türklerinin sözlü ve yazılı geleneklerini yüzyıllarca korumalarına rağmen bu konuda yapılan akademik çalışmaların bir elin parmağını geçmeyeceğini özellikle vurgulamıştır. Yazar, Rus araştırmacılar tarafından yapılan çalışmaların ise Saha efsanelerinin tanımı ve tasnifinden ziyade bu efsanelerin derlenmesine, Rusçaya çevrilmesine ve neşredilmesine yönelik olduğunu altını çizmiştir (2004: 118, 2006: 303). Ayrıca akademik çalışmaların büyük bir bölümü Yakutların kültüründense diline odaklanmıştır.⁴⁵

Batılı araştırmacılar, Saha Türklerini bilim dünyasına daha çok Yakut Türkleri olarak tanıtmaktadır. Yakutlar hakkında yurt dışında yapılan en kapsamlı araştırmalardan biri Otto N. Böhlingk’in 1851 yılında Almanca olarak yayımladığı *Über Die Sprache Der Jakuten (Yakutların Dili Hakkında)* isimli eseridir. Bu eser, Yakutlara ait yazılı ve sözlü kültür

⁴⁵ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Murat Ersöz. “Sahalar (Yakutlar)’la İlgili Türkiye’de Yapılan Çalışmalar”. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 4/12. (Kış 2015): 101-115.

geleneği ile Yakut dilinin zenginliklerinin kaydedilmesinde ve aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır (Ersöz, 2015: 102-103). Saha Türklerinin efsaneleri üzerine yapılan en kapsamlı çalışma ise G. U. Ergis'e aittir. Çünkü Ergis diğer Rus araştırmacılar gibi sadece efsaneleri derleyip neşretmekle kalmamış efsanelerin tanımı ve tasnifi konusunda da denemeler yapmıştır.

Yakut Türkleri efsanenin kendi dillerindeki karşılığı olarak “kepseen, sehen, kepsel, bıırgı, sehen” terimlerini kullanmayı tercih etmişlerdir (Ergun, 1997: 2). Ayrıca bu adlandırmalar dışında efsane için “nomox, legenda, kepseen (kepsel sehen), bıırgı kepsel” terimleri de kullanılmıştır (Duranlı, 2004: 119-120). Çalışmanın bu kısmına kadar Anadolu dışında hüküm süren Türk devletlerinin ve topluluklarının efsane çalışmalarında Rusların yaklaşımını benimsedikleri ve efsane terimi yerine sıklıkla “legenda” ve “predaniye”yi kullandıkları tespit edilmiştir. Ancak Saha Türkleri “legenda” terimini kullanmakla beraber efsane için kendi dillerine has yeni terimler de üretmiştir.

Saha efsanelerinin tanımlanması hakkında yapılan sınırlı çalışmalardan biri G. U. Ergis'e aittir. Ergis efsane hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklamıştır:

“Efsaneler ve tarihi hikâyeler halkın kültürel ve ekonomik oluşumlarını yansıtır, belirgin şahısların faaliyetleriyle bağlantılı gerçek olaylarla ilgili anlatımı içerir. Onlar tarihi gerçekliğin görgü tanıkları ve katılımcıların canlı hikâyeleri formunu almıştır. [...] ... tarihi efsaneler (bıırgı sehen- eski efsaneler...) halk arasında farklı, gelişmiş ve çok yaygın bir tür oluşturur. Uydurma olarak algılanan masallardan farklı olarak efsaneler belirgin şahısların faaliyetiyle bağlantılı gerçek olayların anlatımını, halkın ekonomik ve kültürel kazanımlarını içerir” (akt. Duranlı 2006: 303).

N. A. Alekseev, N.V. Emelyanov ve V. T. Petrov ortak hazırladıkları derleme çalışmalarında “Yakut folklorunun taşıyıcıları- anlatıcı- icracı- efsane ve mitleri genel bir adlandırma olan kepseen kelimesiyle (kepsel, sehen) adlandırmışlardır. Eğer masal uydurma olarak düşünülürse o zaman efsane ve mitler gerçek olarak düşünülmelidir” (Duranlı, 2004: 118). Duranlı'ya göre “kepseen” sözcüğü sadece efsaneyi değil aynı zamanda mit, masal ve hikâyeyi tanımlamak için de kullanılmıştır. Diğer araştırmacılardan farklı olarak Yuriy Vasilov efsane kavramının karşılığı olarak “nomox” ve “legenda” ifadelerini kullanmıştır.

Nomox terimi “efsaneleşmiş hayat” manasına gelirken; “legenda” Rusça “efsane” anlamına gelen sözcüktür (Duranlı, 2004: 119-120).

Tanımlama çalışmalarının farklılıklarından anlaşılacağı üzere Saha Türkleri efsane kavramını tek bir ifadeyle karşılamamışlardır fakat bu ifadeler arasında en çok tercih edilen ise “kepseen”dir. Efsanenin tanımı hakkında Anadolu dışında yaşayan diğer Türkî devlet ve topluluklarda olduğu gibi Sahalarda da kavram karışıklığı mevcuttur. Saha Türkleri, diğer Türkî devlet ve topluluklara göre daha fazla sözlü ve yazılı folklorik malzemeye sahip olmalarına rağmen ellerindeki materyaller hakkında bilimsel metodlarla derinlemesine inceleme çalışmaları yapılmamıştır. Diğer Türk topluluklarında olduğu gibi ellerindeki malzemeleri derleme, başka dile çevirme -özellikle Rusçaya- ve neşretme eğilimi ön plandadır.

2.2.9. Altay Efsaneleri

Altay Cumhuriyeti; Orta Asya’nın merkezinde, Rusya’nın en güney ucunda Sibiry’a adı verilen bölgede kurulmuştur. Kazakistan, Moğolistan ve Çin’le ortak sınırları paylaşan Altay Devleti, günümüzde Rusya Federasyonu’na bağlı özerk bir cumhuriyettir. Altaylar aynı zamanda kendileri gibi Rusya Federasyonu’na bağlı olan özerk Tuva ve Hakasya Cumhuriyetleri ile Kemerova ve Altay bölgeleriyle de komşudur. Altay Türkleri, Sibiry’a’da dağınık hâlde yaşayan Türk topluluklarının Rusya’nın asimile etme ve Hristiyanlaştırma politikalarının sonucu, birleştirilmesi ve yerleşik hayata geçirilmesiyle oluşturulmuştur. E. E. Yamaeva Altay Türklerini “Kuzey Altaylılar (Kumandı, Çalkandu, Tuba), Teleütler, Telengitler, Altay Kişiler” olmak üzere dörde ayırmıştır (akt. Türker: 2011, 3). Altaylar bazı kaynaklarda “Güney Altaylılar” ve “Kuzey Altaylılar” olarak ikiye ayrılırlar da tarihçiler farklı Türk topluluklarının bir araya gelerek Altay Türklerinin etnik temelini oluşturduğu konusunda hemfikirdir. Altaylar 19. yüzyılda Rusların yönetimi altına girmiş ve Rus misyoneler tarafından asimile edilmişlerdir. Altay toprakları hızlı bir şekilde Ruslaştırılmış bu nedenle Altay halkı kendi topraklarında azınlık statüsüne düşmüştür. I. Dünya Savaşı’nın ardından 23 Şubat 1917’de Rus topraklarında patlak veren Şubat Devrimi’nin ardından Altay Türkleri için bir otorite boşluğu oluşmuş ve Anuçin liderliğinde Altay Cumhuriyeti’nin kurulması ön görüldüyse de bu girişim başarısız olmuştur. Topraklarının Ruslaşmasını önlemeye çalışan Altay milliyetçileri, Bolşevikleri engelleyememiş ve 1919’da Sovyetler Birliği’nin iktidarı altına girmişlerdir (Somuncuoğlu, 2002: 247).

Altay Türkleri sınırlı bir coğrafyada ve Rusların misyoner faaliyetleri nedeniyle asimile edilmelerine rağmen günümüze kadar gelen köklü bir edebî geleneğe sahiptir. Altay Türklerinin folkloru hakkında ilk çalışmalar Rusların önderliğinde 19. yüzyılda başlamıştır. Rus yönetimi, az bir nüfusa sahip olmalarına rağmen yoğun milliyetçi faaliyetlerde bulunan Altay Türklerini Ruslaştırmak ve Hristiyanlaştırmak için bölgeye çok sayıda misyoner ve araştırmacı göndermiştir. N. İ. Ananin, W. Radloff, V.İ. Verbitskiy, G.N. Potanin ve A. V. Anohin gibi araştırmacılar hem misyonerlik faaliyetlerini yürütmüşler hem de Altayların folklorik ve etnografik malzemelerini derlemişlerdir (Türker, 2011: 39). Bu nedenle Altay Türklerinin yürüttükleri efsane çalışmaları Rus bilim insanlarınınkinden çok da farklı değildir.

Altay Türklerinin folklor çalışmaları incelendiğinde efsane kavramının karşılığı olarak birden fazla terimin kullanıldığı görülecektir. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*'ne göre Altay Türkçesinde efsane kavramının karşılığı olarak “kep-kuuçın” tabiri kullanılmaktadır. Fakat Altay halk bilimci Tanıspay Şincin, Rusça “mif” olarak kullanılan efsane kavramının Altay Türkçesinde “soocın” ifadesine denk geldiğini iddia etmektedir. Sazın Saymoviç Surazakov ise efsaneyi “mif-kuuçın” ve “legenda-kuuçın” olarak ikiye ayırmayı tercih etmiştir (Dilek, 2023). Günümüze en yakın tarihli çalışmalardan biri olan Ferah Türker'in 2011 yılında tamamladığı *Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme-Metin)* isimli doktora tezinde ise Altay Türklerinin efsane türünün karşılığı olarak “Rusça *mif, legenda, predaniye* ya da Altay Türkçesindeki karşılıkları ile *soocın* ya da *mif-kuuçın, legenda-kuuçın* ve *kep-kuuçın*” terimlerini kullandığını belirtmiştir (2011: 57).

Sazın Saymoviç Surazakov'a göre “Mif-kuuçınların ana kahramanları korkunç ve güçlü yaratıklardır. Bu tip efsanelerde bu kahramanların sonunda yıldıza, dağa, hayvana... dönüşmeleri anlatılır. Legenda-kuuçınlar ise daha çok dinî olay ya [da] kahramanları konu edinen efsanelerdir” (Dilek, 2023). Surazakov, efsanenin tanımını yaparken Rusçada kullanılan terimlerle Altay Türkçesinde kullanılan terimleri bir araya getirerek yeni bir adlandırmaya ulaşmaya çalışmıştır.

E. E. Yamaeva ise “mit (soocın), predaniye (kekuuçın) ve legenda” türlerini kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmak konusunda zorluk çekmiş ve bunları “kuuçın (anlatma)” başlığı altında incelemeyi tercih etmiştir (Türker, 2011: 56).

Efsaneleri birden fazla başlık altında inceleyen bir diğer isim de S. S. Katar'ıdır. Katar, efsaneleri “mit, legenda ve predaniye” olarak üçe ayırmaktadır (Türker, 2011: 55). Katar da diğer araştırmacılar gibi Rusların sınıflandırmasını benimsemiştir. Araştırmacıya göre;

“[P]redaniyelerde, genellikle gerçekten olmuş bir olayı yansıtmaya (bu olay özellikle tarihî predaniyelerde daha belirgindir) söz konusu iken mitlerde daha hayali bir durum dikkati çekmektedir. [...] legenda [...] eski zamanlarda yaşamış insanların düşünce yapılarının, dinî bakış açılarının ve çeşitli tarihî dönemlerdeki felsefî gelişimlerinin hayal dünyalarındaki ifadesi olarak [kullanılmaktadır]” (akt. Türker, 2011: 55).

Hem S. S. Katar hem de diğer Altay Türkü halk bilimciler mit ve efsaneyi (legenda ve predaniye) belirgin bir şekilde birbirinden ayıramamaktadır. Araştırmacılar mitlerin, legenda ve predaniyelerden daha önce geldiğini benimseseler de derlenen malzemeler incelenirken iki türün yer yer birbirine karıştırıldığı görülmüştür. Çünkü türler sanılanın aksine birbirlerine organik bağlarla bağlıdır. Bu nedenle bir metin aynı anda hem mit hem efsane özelliği taşıyabilir. Bu yüzden derlenen malzeme hakkında bir değerlendirme yapmadan önce içeriğin sunduklarının derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Ancak bölümün giriş kısmında da dile getirildiği gibi Türkiye dışındaki Türk devletleri ve toplulukları sözlü ve yazılı kültür malzemelerini derin analizlere tabii tutmaktansa onların yok olmasını engellemek amacıyla derleme, çevirme ve neşretme yolunu izlemişlerdir. Ayrıca Altay Türklerinin; Kumandı, Çalkandı, Tuba, Teleütler, Telengitler, Altay Kişiler adı verilen Türk topluluklarının bir araya gelerek oluştuğu düşünüldüğünde her topluluğun efsane türüyle alakalı farklı yaklaşımlarının olması kaçınılmazdır. Bu nedenle Altay efsaneleri adı altında derlenen efsane metinleri tek bir Türk topluluğuna ait değildir ve bu durum efsane metinlerinin sağlıklı bir şekilde incelenmesini ve değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır.

2.2.10. Hakas Efsaneleri

Özerk Hakas Cumhuriyeti (Hakasya), Güney Sibirya’da Yenisey Irmağı’nın kıyılarında kurulmuş günümüzde Rusya Federasyonu’na bağlı otonom cumhuriyetlerden biridir. Eski adıyla “Yenisey Kırgızları” olara anılan Hakaslar, “Abakan Türkleri”, “Abakan Tatarları” veya “Minusin Tatarları” olarak da bilinmektedir (Butanayev ve Butanayeva, 2007: 13).

M.S. 8. yüzyılın başlarında yazıldığı düşünülen Göktürk Yazıtları ve balballar da bugünkü Hakasların yaşadığı coğrafyada bulunmaktadır. Bu nedenle Hakaslar Türk tarihi ve kültürü için büyük önem taşıyan topluluklardan biridir. Ancak görkemli tarihine rağmen Hakasya'daki Türk nüfusu bugün ciddi anlamda tehdit altındadır. Bölgenin uzun yıllardır Ruslar tarafından kontrol altında tutulması ve Hakas Türklerinin Ruslaştırılarak asimile edilmeye çalışılması Türk nüfusunu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Hakas Türkleri bugün toplam nüfuslarının sadece %10'unu oluşturmaktadır (Somuncuoğlu, 2002: 332). Rus misyonerler Hakas Türklerini asimile etmek amacıyla önce onların dillerini ve dinlerini değiştirmeleri konusunda zorlamışlardır. İlk olarak Hakas topraklarındaki Rus nüfusu artırılmış, bu duruma paralel olarak da sosyal ve kültürel hayatta Rusçanın kullanımı öne çıkarılmıştır. 1994 yılında yapılan nüfus sayımına göre “evde Hakasça konuşanların oranı %42, okulda %1,2, iş yerinde %8,6’dır” (Somuncuoğlu, 2002: 337). Sayısal veriler incelendiğinde ana dilini koruyamayan bir milletin sözlü kültür dönemine ait malzemeleri sonraki kuşaklara nasıl aktaracağı düşündürücüdür. Yoğun kültürel asimilasyona maruz kalan Hakaslar Rusların baskısı üzerine 1876 yılında Rus Ortadoksluğunu benimseyerek Hristiyanlığı kabul etmişlerdir (Anderson, 2002: 345).

Hakas Türklerinin folkloru üzerine ilk çalışmalar 18. yüzyılda Ruslar tarafından yapılmıştır. Bunun nedeni olarak Sovyetler Birliği'nin yönetimi altına girmeden Hakaslar arasında eğitim öğretimin çok yaygın olmaması gösterilmektedir (Arıkoğlu, 2023). Hakas Türklerinin folklor malzemesinin derlenmesinde Rus bilim insanları W. Radloff (Rus kaynaklarında V. V. Radlov olarak da geçiyor) ve M. A. Kastren büyük rol oynamıştır. Özellikle “[W. W. Radloff] 1863 yılı Hakasya gezisinin neticesinde çok zengin folklorik malzeme toplamıştır. [...] Araştırmacı Hakaslarda şiir türündeki masallar, kahramanlık destanları gibi epik manzumenin çok yüksek seviyeye ulaştığını belirtmiştir” (Butanayev ve Butanayeva, 2007: 19). Günümüzde Hakaslar üzerine çalışmalarına devam etmekte olan Aberdeen Üniversitesi Antropoloji Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. David G. Anderson da W. Radloff'un 1863 yılında kaleme aldığı düşünceleri desteklemektedir. Anderson “Hakaslar[ın] edebiyatta en çok zengin müzik ve şiir gelenekleri ile ünlü” olduğunu ve “[e]n ünlüsü altın-arıg olan 250'den fazla kayıtlı uzun kahramanlık destan[ı]” yarattığını söylemiştir (Anderson, 2002: 344). Hakas Türklerinin folkloru üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların daha çok masal, destan, bilmece ve şiir üzerine yoğunlaştığı görülecektir. Hakas efsaneleri ile ilgili kaynaklar bulunsa da bunlardan elde edilebilecek veri

sınırlıdır. Çünkü bilim insanları efsane türü üzerine düşünmek yerine efsane metinlerini derlemeyi ve neşretmeyi tercih etmişlerdir.

Hakaslar'da efsane türünün karşılığı olarak “kip-çoox, legenda, çoox-çaah, az da olsa nımah” terimleri kullanılmıştır (Ergun, 1997: 1-2). Prof. Dr. Gülsüm Killi Yılmaz, “kip-çoox” terimini üç alt başlıkta incelemiştir: “efsane” (Rusça legenda), tarihî anlatı (Rusça predaniye) ve mit (Rusça mif). Killi Yılmaz’a göre “kip-çox” bu alt türleri kapsayan çatı bir kavramdır (2023).

P. A. Troyakov, Hakas efsaneleri üzerine araştırmalar ve derleme çalışmaları yapan araştırmacılardan biridir. 1960 yılında T. G. Taceyeva ile birlikte yayımladığı *Hakas Çonnın Kip-Çoohtarı, Nımahtarı* isimli kitabının ilk iki bölümü efsaneler üzerinedir (Ergun, 1997: 132). Troyakov da efsaneleri üç alt başlık altında incelemiştir: “[E]fsaneler (legenda), tarihi anlatılar (predaniye) ve Hakas soylarının kökeni hakkında anlatılar. [...] Efsaneler sıradan kişiler hakkında iken tarihi anlatılar tarihi şahsiyetler[le ilgilidir]. [Ü]çüncüsü ise Hakasları oluşturan soyların nereden, nasıl ortaya çıktığı ile ilgili efsanelerdir” (Killi-Yılmaz, 2023).

Troyakov'un efsaneyi tanımlarken kullandığı “legenda” ve “predaniye” kavramları Rus bilim insanlarının etkisiyle Hakas Türkçesine girmiştir. Hakas soylarının araştırılmasıyla ilgili alt başlık ise Hakasların şeceresiyle alakalıdır ve görünen o ki bunu adlandıracak bir terim bulunamamıştır. Buna benzer bir yaklaşım Hakas asıllı Rus etnograf ve Türkolog Victor Butanayev ve eşi Irina Butanayeva'nın 2001 yılında kaleme aldıkları *Yenisey Kırgızları Folklor ve Tarih* isimli yapıtlarında görülmektedir. Çalışmanın Giriş kısmında ara ara Hakas efsanelerinden bahsedilse de efsaneleri tanımlama veya tasnif etme çabasına girilmemiştir. Ancak ilgili yapıtın I. Bölümü'nün alt başlıklarından sonuncusu “1.4. Şecere ve Efsaneler” (18 sayfalık bir bölüm) şeklindedir. Fakat bu bölümde yine bir tanımlama ve tasnif etme denemesi yoktur; boyların şecerelelerinden bahsedilmekte ve efsane örnekleri verilmektedir.

Victor Butanayev ve Irina Butanayeva farklı bir çalışmada efsaneyi dört bölüme ayırmıştır:

“[K]ip-çoox türünü ırgı çoox, ibeke çoox, çayzan çoox ve xara çoox. **İrgı çoox** eski anlatı halkın hafızasından silinmeyen önemli tarihi olaylar, hükümdarlar, kahramanlar hakkındadır. **İbeke çoox** şecere anlatıları Hakas

boy ve soylarının ortaya çıkması ile ilgili efsanelerdir. **Çayzan çoox** anlatının kahramanının çayzan (çayzan: feodal, soyun başı) olduğu (İrtohçın, Payanxıs, Abaxay-Paxta vb.) başından geçen olayları anlatan efsanelerdir. **Xara çooxtar sıradan anlatı** ise Hakas topraklarının Rus hakimiyetine geçmesinde Sovyet dönemine kadarki süreçte çeşitli kahramanların başından geçen olayları anlatan efsanelerdir” (Killi-Yılmaz, 2023).

Victor Butanayev ve Irina Butanayeva, Hakas efsaneleri hakkında yaptıkları ilk çalışmalarında böyle ayrıntılı bir tanımlamaya gitseler de 2001 yılında yayımladıkları *Yenisey Kırgızları Folklor ve Tarih* isimli yapıtlarında “kipçoooh”u “masal olmayan nesir” olarak nitelemişlerdir. Kipçoooh; kendine has özellikleri olan, tarihî dönemlerdeki gerçek olaylar hakkında anlatılan ve hafızalardan silinmeyen şahıslar, olaylar veya olağansütü kahramanlar hakkındadır. Ayrıca kipçooohlarda anlatılanların gerçek olduğuna anlatıcı da dinleyiciler de inanmaktadır (2007: 15). Çalışmanın bu kısmına kadar SSCB’den ayrıldıktan sonra bağımsızlıklarını ilan eden devletler ve hâlâ Rusya Federasyonu’na bağlı özerk cumhuriyetler olarak varlığını sürdüren topluluklar arasında efsane çalışmalarıyla ilgili kendine has ve bilimsel bir tanımlama denemesinin Victor Butanayev ve Irina Butanayeva tarafından yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yakın tarihli bu araştırmada, Rusların yürütmüş olduğu efsane çalışmalarından uzaklaşıp eldeki metinler üzerine bir değerlendirme çalışması yapıldığı için bilim tarihi açısından önemlidir.

2.2.11.Tuva Efsaneleri

Güney Sibirya’da yaşayan Tuvalar, kendilerini “Tıva/Dıva” olarak adlandıran küçük bir Türk topluluğudur. Günümüzde Tuva nüfusunun büyük bir kısmı Rusya Federasyonu’na bağlı Özerk Tuva Cumhuriyeti’nde yaşamaktadır (Boeschoten’den akt. Aydemir, 2009: 1). Nüfusun geri kalanı çevre ülkelere dağılmıştır. Rusya’ya bağlı otonom cumhuriyetler arasında en düşük nüfus yoğunluğu Tuva Cumhuriyeti’ne aittir (Somuncuoğlu, 2002: 275). Tuvalar başta yaşadıkları coğrafyanın ağır coğrafik şartları nedeniyle diğer topluluklarla çok etkileşime geçememişlerdir. Ayrıca Ruslarla olan ilişkileri Orta Asya ve Sibirya’da varlığını devam ettirmekte olan Türk devletleri ve toplulukları gibi erken dönemlerde başlamamıştır. Bu nedenle Tuva Türkleri; Çarlık Rusya’sının Hristiyanlaştırma, SSCB’nin ise dinsizleştirme/ateizm faaliyetlerinden nisbeten de olsa uzak kalmıştır. Günümüzde Rusya Federasyonu’nun idaresi altında olan Sibirya halkları Rus egemenliğine 17. yüzyılda

girmişken Tuvalar ise 20. yüzyılda girmiştir (Somuncuoğlu, 2002: 276). Bu durum Tuvaları diğer Türk topluluklarından ayıran en belirgin özelliğdir.

Sibirya’da yaşayan diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Tuvalar hakkında yapılan ilk araştırmalar da Ruslar öncülüğünde gerçekleşmiştir. Tuva Türklerinin efsaneleriyle ilgili çalışmalar 19. yüzyılda Rus bilim insanları W. Radloff, G. N. Potanin, N. F. Katanov ve G. E. Grumm-Grimaylo tarafından yapılmıştır (Ergun, 1997: 133). Tuva topraklarında hem yaşam şartlarının zorluğu hem de eğitim seviyesinin düşük olması nedeniyle sağlam ve güvenilir verilere ulaşmak oldukça zordur. Bu nedenle Altay Tuvalarının tarihi günümüzde dahi büyük ölçüde karanlık kalmıştır (Aydemir, 2009: 4). Hem Sibirya’da hüküm süren Türk toplulukları hem de Tuvalar hakkında güncel kaynaklara dayanan araştırmalar için Sosyetler Birliği’nin dağılmasını ve Sibirya’da yaşamakta olan bu toplulukların yaşamına ve kültürüne karşı merak duyan Türk bilim insanlarının yetişmesini beklemek gerekmiştir (Aça, 2016: 335).

Tuva Türkleri efsane kavramının karşılığı olarak “tool-çurgu çugaa, töögü çugaa, genel ad olarak toolçurgu bolgaş töögü çugaalar” terimlerini kullanmışlardır. (Ergun, 1997: 1-2). Metin Ergun, *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli doktora çalışmasıyla Türkiye’de doğrudan Tuva Türklerinin efsaneleri üzerine incelemeler yapan ilk kişidir. Türkiye’de Tuva efsanelerindense Tuva destanları üzerine yapılan çalışmaların sayısı daha fazladır. Tuva Türkleriyle ilgili Yükseköğretim Kurumu’nun Tez Merkezine kayıtlı sekizi yüksek lisans, üçü doktora düzeyinde toplam on bir akademik çalışma mevcuttur. Bunların hiçbirisi Tuva efsaneleriyle alakalı değildir. İyi derecede Tuvaca bilen Alman Araştırmacı Erika Taube ise 1966-1982 yılları arasında Altay Tuvalarının etnografya ve folkloruyla alakalı, çok geniş bir derleme çalışması yapmıştır. Derlenen bu çalışmanın çoğunluğunu masallar oluştursa da Tuvalara ait bilmece, şarkı, ağıt gibi sözlü kültür ürünlerine de ulaşılmıştır (Aydemir, 2009: 3). Ancak elde edilen verilerde yine efsanelerle ilgili bilgiye rastalamak güçtür.

Sibirya’da yaşayan diğer Türk topluluklarının aksine uzun yıllar Rus müdahalesinin dışında kalan Tuvaların yazılı ve sözlü kültürüyle ilgili maalesef yeterli sayıda kaynak yoktur. Rusların misyonerlik çalışmalarıyla üç yüzyıl daha geç karşılaşan Tuvalar buna rağmen sözlü ve yazılı kültür materyallerini sonraki kuşaklara aktaramamışlardır. İbrahim Ahmet

Aydemir, Tuvalarla ilgili yapılan çalışmaların yetersizliğinin nedeni olarak yazılı bir edebiyat geleneğine sahip olmamalarını işaret etmektedir (2009: 6).

2.2.12. Karakalpak Efsaneleri

Karakalpakların yakın tarihi incelendiğinde 1917 yılının Şubat ayında Bolşevikler, Çarlık Rusya'sının yönetimini devirmiş ve iktidarı ele geçirmiştir. Devrimin ardından Ruslar, bölgede yaşayan Türk topluluklarına karşı onların desteğini almak amacıyla ılımlı bir politika izlemişlerdir. Ancak 1918 yılına gelindiğinde Karakalpaklar, Türkistan Özerk Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlanmıştır. Ardından Karakalpaklar, bağımsızlıklarını elde etmek için mücadeleci davranışlar da 1925 yılında Kazak Muhtar Sovyet ve Sosyalist Cumhuriyeti'nin muhtar bölgesi konumunda kalmıştır. 1930 yılında ise Karakalpaklar kendi istekleriyle Rusya Federasyonu'na bağlanmış ve 1932'de cumhuriyet statüsünü almıştır. Ardından adı Karakalpak Özerk Cumhuriyeti olarak değişmiştir. 1936 yılına gelindiğinde ise Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne dâhil edilmiştir. Bir zamanlar Kazakistan'a bağlı olan Karakalpaklar 1936 yılında ise Özbekistan'ın himayesine girmiştir. 25 Aralık 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasının ardından 31 Ağustos 1991 yılında Özbekistan bağımsızlığını ilan etmiştir. Özbekler 1992 yılında Karakalpakistan'a "özerk cumhuriyet" statüsünü vermişlerdir. Günümüzde Karakalpakistan Cumhuriyeti kendi anayasası, bayrağı ve millî marşı olmasına rağmen dış işlerinde Özbekistan'a bağımlı, iç işlerinde serbest özerk bir cumhuriyet sıfatıyla varlığını sürdürmektedir (Devlet, 2002:64; Dönmez-Fedakâr, 2008a: 37 ve Madiyarova, 2023: 16).

Karakalpak edebiyatı hakimiyeti altında kaldığı Kazak, Özbek ve Rus kültüründen etkilenmiştir. Ancak özellikle Karakalpak Türkleri, Sovyetler Birliği'nin yönetimi altındayken Rusların izlemiş olduğu "kapalı siyasî yapı" (Dönmez-Fedakâr, 2008b: 151) nedeniyle üzerine çalışılması zor bir alan hâline gelmiştir. Bu dönemde Türkiye Cumhuriyeti, Sibiry ve Orta Asya'daki Türk topluluklarıyla ilişki kuramamış bu nedenle akraba toplulukların tarihi ve kültürü hakkında Türk araştırmacılar tarafından incelemeler yapılamamıştır. Ayrıca Karakalpakistan da tıpkı Özerk Tuva Cumhuriyeti gibi coğrafi olarak ulaşılması zor bir konumda olduğu için onlar hakkında inceleme yapmak zahmetli bir durum hâlini almıştır. Karakalpak efsaneleri üzerine ilk çalışmalar 18. yüzyılda Rus Çarı'nın emriyle Rus misyonerler tarafından yapılmıştır. 1740-41 yılları arasında Muravin ve Gladışey isimli Rus jeologlar Hive seyahatleri sırasında Karakalpaklarla ilgili folklor ürünlerini

toplamışlar ardından bu ürünler 1851 yılında H. V. Hanıkov tarafından yayımlanmıştır. Yayımlanan bu materyallerin bir kısmını da Karakalpak Türklerinin şecereleriyle ilgili efsaneler oluşturmaktadır (Ergun, 1997: 137 ve Dönmez Fedakâr, 2008b: 151).

Türkiye’de Karakalpaklar üzerine yapılan akademik çalışmalar bir elin parmağını geçmez. Bunlardan ilki Metin Ergun’un 1993 yılında tamamladığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli yapıtıdır. Ancak Karakalpak efsaneleri hakkında en kapsamlı araştırma, Pınar Dönmez-Fedakâr’ın 2008 yılında tamamlamış olduğu *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)* isimli doktora çalışmasıdır. Karakalpak efsaneleri üzerine yapılan bu çalışmayı yine aynı yazarın 2016 yılında yayımladığı *Amerikan Yerlileri ve Karakalpak Türklerinin Efsaneleri Karşılaştırmalı Bir İnceleme* isimli kitabı izlemiştir.

Karakalpaklar efsane kavramının karşılığı olarak “epsana / epsane / halık epsanaları”, “legenda”, “mif”, “mit”, “anız / aңыз-engime”, “rivayat / revayat” ve “bolmuş terimlerini kullanmışlardır (Ergun, 1997: 1-2 ve Dönmez-Fedakâr, 2008a: 111). Efsane kavramını karşılamak için bu kadar farklı terimin kullanılması araştırmacılar arasında fikir birliğinin olmadığına göstergesidir. Diğer Türk topluluklarında olduğu gibi yukarıda geçen terimlerin bazıları Karakalpak Türkçesinde efsanenin karşılığıdır ancak bazı terimler ise farklı türlere işaret etmektedir. Örneğin Sarıgül Bahadırova, Rusça “legenda” teriminin Karakalpak Türkçesindeki karşılığının “apsâna” olduğunu bu nedenle legenda ifadesini kullanmaya gerek olmadığını söylemiştir (Akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 112). Fakat Bahadırova’nın bu düşüncesine rağmen Karakalpak kaynaklarında “legenda” ifadesi efsane “epsana / epsane” yerine sıklıkla kullanılmaktadır. Bunun nedeni Rusların kendi topraklarında yaşayan ve soydaşları olmayan toplulukları asimile ederek kendi kültürleri içerisinde eritmek istemeleridir. Ayrıca Sibiryadaki Türk topluluklarının büyük bir kısmı resmî kurumlarda, iş yerlerinde ve okullarda Rusça konuşmayı tercih etmektedir. Bu durum toplulukların kendi ana dillerini ikinci plana atmalarına ve kültürleri üzerinde de Rus etkisinin artmasına neden olmuştur.

Karakalpak Türklerinin efsanenin karşılığı olarak kullandığı bir diğer terim ise “aңыз”dır. Dönmez-Fedakâr, aңыз ifadesinin efsaneyle eş anlamlı olup olmadığı konusunda akademik bir çalışmanın henüz yapılmadığını dile getirmiştir. Aңыз hakkında yapılan birkaç tanımdan biri Kabıl Maksetov’a aittir: “Aңыз, geçmişteki halkların inançları, düşünceleri, tarihî yerler ve şahıslar hakkında olayları konu alan anlatımları folklorik planda sunan halk

yaratmasıdır” (akt. Dönmez-Fedakâr, 2008a: 117). Maksetov, ayrıca “mif” ve “mit” terimlerini de efsane kavramının karşılığı olarak kullanmıştır. Ancak bu mit ve efsaneler tamamen farklı iki türü işaret etmektedir.

Sonuç olarak Rusça “legenda” ve Karakalpak Türkçesindeki “apsana / apsana” sözcükleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak “aңыз” ve “rivayet” terimleri “tarihî ve dinî konulardaki *menkıbe* türünün karşılığı olarak kullanılmaktadır” (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 118). Efsane teriminin Karakalpak Türkçesinde pek çok farklı ifadeyle karşılanmasının nedenleri arasında Karakalpakların çevrelerindeki farklı toplulukların hakimiyeti altında kalması, Rus misyonerler tarafında asimile edilmeye çalışılması ve efsaneler hakkında yapılan ilk çalışmaların Rus bilim insanları tarafından derlenerek Rusçaya çevrildikten sonra yayımlanması gösterilebilir. Ayrıca derlenen efsanelerin özellikle masallar olmak üzere mit, destan, hikâye gibi başka türlerle karıştırılması, alanında uzman olmayan kişiler tarafından yapılan derleme, çeviri ve neşretme çalışmalarından kaynaklanan hatalar gösterilebilir. Ayrıca efsaneler, “SSCB döneminin siyasi ideolojisine uygun anlatmalar olmamaları nedeniyle konuyla ilgili geniş derleme ve inceleme çalışmalarının yapılmasını engellemiştir” (Dönmez-Fedakâr, 200b: 155).

2.2.13. Çuvaş Efsaneleri

Çuvaşistan veya Özerk Çuvaş Cumhuriyeti günümüzde Rusya Federasyonu’na bağlı bir Türk topluluğudur. Günümüzde Çuvaş tarihi ve folklorü ile ilgili bilgiler yakın tarihlidir çünkü elimizdeki Çuvaşların uzak tarihiyle ilgili bilgi ve belgeler çok sınırlıdır. Hatta “bir Çuvaş atasözü ‘Çăvaş кенекине ėне шинĕ’ (Çuvaş kitabını inek yemiş) diyerek kendi geçmişlerine ait yazılı bilgilerin kaybolduğunu ifade eder” (Yüce, 1993: 388). Çuvaş nüfusunun büyük bir bölümü Özerk Çuvaş Cumhuriyeti’nde yaşamaktadır. Geri kalan nüfus ise başta Rusya Federasyonu olmak üzere Kazakistan, Özbekistan, Tataristan ve Başkurdistan’da varlığını sürdürmektedir. Çuvaşların bir kısmı İslâmiyet’i benimsemiş ve bunlar kendilerini Tatar olarak nitelendirdiği için zamanla Tatarlaşmıştır. Çuvaş halkı Çarlık Rusyası’nın topraklarını işgal etmesinin ve misyonerlik çalışmalarının ardından Hristiyanlığı benimsemiş ve Rus Ortodoks Kilisesi’ne dâhil olmuştur. Günümüzde ise Çuvaşların büyük çoğunlu Hristiyanlığı benimseyen Türk toplulukları arasında yer almaktadır (Arık, 2002: 541). 18 ve 19. yüzyıllarda Rusların Çuvaş halkını Hristiyanlaştırma çabası giderek artmış, Çuvaşça öğrenen ve İncil’i Çuvaşçaya çeviren misyonerler

aracılığıyla halk din değiştirmeye zorlanmıştır. Buna rağmen Çuvaşlar gizli gizli kendi dinlerini devam ettirmiş, Hristiyanlığı kabul eden kısım ise kendine has bir din anlayışı geliştirmiştir. Rus misyonerlerinin Çuvaşları asimile etme çabalarına rağmen halk etnografik ve folklorik kimliğini koruyarak günümüze aktarmayı başarmıştır (Yüce, 1993: 389 ve Arık, 2002: 556).

Çuvaş Türklerinin folkloruyla alakalı bilgi veren kaynakların en eskisi 10. yüzyılda Arap seyyah İbn-i Fazlan'ın seyahat notlarıdır. İbn-i Fazlan Çuvaş mit, efsane ve destanlarında geçen alp tipinden bahseden ilk kişidir (Yavuz, 2019: 5). Çuvaş efsaneleri üzerine yapılan ilk araştırmalar ise 19. yüzyılda Rus bilim insanları öncülüğündedir. Bu çalışmalar bilimsel incelemelerden ziyade metinlerin derlenmesi, Rusçaya çevrilmesi ve neşredilmesi şeklindedir (Ergun, 1997: 140).

Çuvaşlarda efsane kavramının karşılığı olarak “halap”, “mif”, “legenda”, az da olsa “yumah” terimleri kullanılmıştır (Ergun, 1997: 2). Ayrıca Çuvaşlar uzun yıllardır Rus yönetimi altında varlıklarını sürdürdükleri için efsanenin karşılığı olarak Rusça “predaniye” ve “legenda” terimleri de kullanılmaktadır. Çuvaşçada “halap” ve “yumah” terimleri konularına göre masalları sınıflandırmak amacıyla kullanılır. Halap, “epik karakterli masalları”; yumah ise “hayvan ve büyülü masal türlerini” ifade eder. Ancak günümüzde “yumah” kelimesinin anlamı oturmuşken “halap” kelimesi anlam genişlemesine uğramış ve “efsane, mit, memorat” gibi halk edebiyatı yaratmalarını da kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle Çuvaş Türklerinin folklorik malzemesi derlenirken ve değerlendirilirken kesin yargılarda bulunmadan önce muhakkak malzemenin içeriğine göz atılmalıdır (Bayram, 2014: 74).

Yakın tarihli yayınlarda dahi efsanenin Çuvaşçadaki karşılığı konusunda fikir birliğine varılamamıştır. 2004'te yayımlanan *Mifsem Legendisem Halapsem* isimli çalışmada “halap” terimi mit ve efsane ile beraber kullanılmıştır (Bayram, 2014: 75). Çuvaş efsaneleri üzerine çok sayıda araştırma yapan isimlerden biri olan V. G. Rodionov, efsanelerin tanım ve tasnifi konusunda yeni yaklaşımlar getirse de zaman zaman tutarlı olmadığı için eleştirilmiştir. Rodionov'un türleri adlandırırken en çok üzerinde durduğu şey “gerçeklik” olgusudur. Araştırmacı buna göre Çuvaş halk nesrini üç başlık altında incelemeyi tercih etmiştir: “1. Mitolojik nesir, 2. Kurgusal/masalsı nesir, 3. Epik nesir”. Mitler ve Çuvaşça karşılığı olmayan ancak Rusça “legenda” olarak nitelendirilen anlatılar birinci grup, Çuvaşça karşılığı “yumah” ve Rusça “skazka” adı verilen masallar ikinci grup, Rusça karşılığı “predaniye”

olan mitik anlatılar üçüncü gruptur (akt. Yavuz, 2019: 54). Rodinov'un Çuvaş efsaneleri hakkında yaptığı bu yeni sınıflama araştırmacıların kafalarını daha fazla karıştırmaktan başka bir işe yaramamıştır.

Türkiye'de Çuvaş efsaneleri üzerine çalışan bir diğer araştırmacı Cemalettin Yavuz'dur. Yavuz, *Çuvaş Mitleri ve Efsaneleri Üzerine Bir İnceleme* isimli doktora tezini 2019 yılında tamamlamıştır. Yazar, bu çalışmada Çuvaşistan, Türkiye ve dünyadaki efsane çalışmaları hakkında bilgiler verdikten sonra; efsane türünün tanımlanması ve tasnif edilmesiyle ilgili bir inceleme yapmıştır. Bu incelemenin sonunda "[...] [H]erhangi bir toplumun folklor türlerinin içkin sistemi başka bir toplumunkine ya da araştırmacıların yapay şemalarına uymak zorunda değildir" yargısına ulaşmıştır. Özeldir Çuvaş efsaneleri genelde ise tüm dünyaya ait efsaneler değerlendirilirken mekanik bir kriterler listesi belirlemek ve elde edilen metinleri bu kriterlere uydurmaya çalışmak tanımlama ve sınıflandırma çalışmalarını bir çıkmaza sokacaktır. Bu nedenle mit, efsane, destan, masal gibi halk edebiyatı türleri değerlendirirken anlatıcının ve dinleyicinin "inanış tavrı" ve anlatılanların "gerçekliği/olağanüstülüğü" esas alınmalıdır. Bunun için de yapılması gereken şey derlenen metinlerin içeriğini dikkate almaktır. Çuvaşçada ya da başka bir dilde efsanenin karşılığı olan sözcükleri bilmek veya efsaneye yeni karşılıklar uydurmak çoğu zaman efsane çalışmalarını daha da çıkmaza sokmaktadır. Bu nedenle Bülent Bayram'ın vurguladığı gibi asıl olan her zaman içeriktir (2014: 77).

2.2.14. Karaçay-Balkar Efsaneleri

Karaçay-Balkar bazı kaynaklarda ise Karaçay-Malkar olarak geçen bu Türk topluluğu günümüzde Kuzey Kafkasya sınırları içerisinde Rusya Federasyonu'na bağlı özerk cumhuriyetler olarak varlığını sürdürmektedir. 1917 yılında patlak veren Bolşevik İhtilali'yle (Ekim Devrimi) Çarlık Rusyası yıkılmış yerine Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği kurulmuştur. Aslında aynı dili, tarihi ve kültürü paylaşan Karaçay-Balkar Türkleri bu dönemde "Karaçay-Balkar" ve "Karaçay-Çerkes" olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bugün iki topluluğu birbirinden ayıran tek farklılık yaşadıkları coğrafyadır. Kuzey Kafkasya'daki Elbruz Dağı'nın bir tarafında Karaçay-Balkarlar diğer tarafında Karaçay-Çerkesler yaşamaktadır.

Karaçay-Balkarların yakın tarihine bakıldığında SSCB öncesinde Rus yönetimi desteklenirken Bolşevik Devrimi'nin ardından Ruslara karşı ciddi ayaklanmalar başlamıştır.

Özellikle II. Dünya Savaşı sırasında Ruslar, Karaçay-Balkar halkını Almanlara destek vermekle suçlamıştır. Bu iddialar üzerine J. Stalin, 1943-1944 yılları arasında Karaçay-Balkar nüfusunu topyekûn Orta Asya ve Kazakistan’ın muhtelif yerlerine sürgün etmiştir. Karaçay-Balkar halkı ancak 1957 yılında ana vatanlarına dönebilmiştir. Günümüze gelindiğinde ise Karaçay-Balkar Türkleri Rusya Federasyonu’na bağlı iki ayrı topluluk olarak “Karaçay-Çerkes Özerk Cumhuriyeti ve “Kabardey-Balkar Özerk Cumhuriyeti”nde varlıklarını sürdürmektedir (Adiloğlu, 2002: 45).

Adilhan Adiloğlu, Karaçay-Balkar Türklerinin 13. yüzyılda İslâmiyet’i kabul etmeleriye Arap harflerini kullanmaya başladığını, 1926 yılında Latin harflerine geçtiğini fakat bunun da çok uzun sürmediğini ve 1938 yılında Rus (Kiril) harflerine dayalı Karaçay-Balkar alfabesini kabul ettiklerini özellikle vurgulamıştır. Bu nedenle Karaçay-Balkar Türklerinin yazılı edebiyatı çok geç dönemlerde başlamış ve buna paralel olarak da tarih, kültür ve folklor malzemeleri sınırlı bir şekilde kayda geçirilebilmiştir. Özellikle Karaçay-Balkar Türkleri Arap alfabesini kullandıkları ilk yıllarda halkın bu alfabeyi kullanabilecek eğitim seviyesinde olmaması yazılı edebiyatın gelişmesini engelleyen diğer bir nedendir. Yazılı döneme 20. yüzyılda geçen Karaçay-Balkar’ların efsaneleriyle ilgili en eski tarihli araştırmalar ise 1800’lü yılların son çeyreğine yani 19. yüzyıla dayanmaktadır. İlk araştırma 1881 yılında Sefer-Ali Urusbiev tarafından “nart”ların⁴⁶ kahramanlıklarını anlatan efsane metinleri üzerindedir. Bu çalışmada yer alan Nart efsaneleri, tarihi efsaneler kategorisindedir. Urusbiev’in makalesi efsane araştırmaları için anlamlı bir çalışma olmasına rağmen metin neşrinden öteye gidememiştir (Ergun, 1997: 144).

Karaçay-Balkar yazılı edebiyatı çok geç bir tarihte başladığı için yerli araştırmacılar tarafından onlara ait folklorik malzemenin derlenmesi, incelenmesi, incelenen malzemenin içeriğine göre türlere ayrılması ve kapsamlı bir değerlendirme yapılması pek mümkün olmamıştır. Bu nedenle elde edilen az sayıdaki çalışmalarda “bazı türlerin tam olarak

⁴⁶ **Nart:** “Kafkasya halklarının inanışlarına göre Nartlar, onların tarihteki atalarını teşkil eden mitolojik bir halktır. Demiri keşfeden ve atı evcilleştiren savaşçılar olan Nartlar, insanüstü varlıklar olan düşmanlarını da ince zekâları ile alt etmektedirler. Kafkas halkları arasında yaşayan Nart destanlarının kökeni ve ortaya çıkışı meselesi henüz tam olarak aydınlığa kavuşturulamamıştır. Günümüzde Nart destanlarına sahip olan her Kafkas halkı bu destanların yaratıcılarının kendi ataları olduklarını ve onlardan diğer Kafkas halklarına yayıldıklarını iddia etmektedirler. [...] Günümüzde Kafkas kökenli bir dil konuşan Adige ve Abhazların olduğu kadar, Türk kökenli bir dil konuşan Karaçay Malkarların ve Hint Avrupa kökenli bir dil konuşan Osetlerin de milli destanlarıdır. [...] Rus bilim adamı P. Ostryakov Karaçay-Malkar Nart destanlarını ilk olarak 1879 yılında *Vestnik Evropy* adlı dergide yayımladı.” (Tavkul, 2008: 599-600). **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Ufuk Tavkul. “Nart Destanlarının Eski Türk Destanları İle İlişkisi”. *Doğumunun 80. Yılında Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008: 599-618.

şekillenmemiş, bazen adının konulmamış olduğu, bazen de türler arası farklılıkların tam olarak tespit edilemedikleri görülür” (Işık, 2016: 17). Karaçaylar’da efsane kavramının karşılığı olarak “aytım” ve “tavruh” terimleri kullanılmaktadır (Ergun, 1997: 2). Dikkat edilecek olursa sözlü ve yazılı kültürü gelişmiş olan Türk topluluklarında efsane kavramının karşılığı olarak pek çok farklı ifade kullanılmaktadır. Ancak Karaçay-Balkar Türkleri yazıyı geç kullanmaya başladıkları için efsane teriminin farklı karşılıkları varsa da kayda geçmemiştir. “Tavruh” terimi Karaçay-Balkar Türkçesinde bazen “efsane”, “destan” ve “epik destan” türlerinin yerine kullanılmaktadır. Tanziyeva Hacıyeva bu durumun nedeni olarak Karaçay-Balkar Türklerinin folklorunda nesir türündeki anlatılar arasında en çok “masal” ve “Nart destanları”na önem verildiğini fakat yine nesir olarak söylenmesine rağmen masal olmayan bir türün var olduğunu ve bu türe “tavruh” adı verildiğini dile getirmiştir (akt. Işık, 2016: 17). Sonuç olarak efsanenin Karaçay-Balkar Türkçesindeki karşılığı olarak kullanılan “tavruh” terimi “destan”, “hikâye” ve “efsane”yi kapsayan çatı bir kavram olarak görülmektedir. Ayrıca günümüz Türkiye’inde Metin Ergun’un *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* kitabı dışında Karaçay-Balkar Türklerinin efsaneleri üzerine yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle onların efsaneleri tanımlama ve tasnif etme konusundaki yaklaşımları Türk araştırmacılar için hâlâ muğlaklığını korumaktadır.

2.2.15. Gagauz Efsaneleri

Gagauzlar 11-13. yüzyıllar arasında Karadeniz’in kuzeyinden göçerek Besarabya’ya⁴⁷ yerleşen çoğunluğunu Oğuzların oluşturduğu Kuman, Peçenek gibi Türk boylarından oluşan bir topluluktur. Gagauzların yakın tarihi incelendiğinde Besarabya’ya yerleşen Gagauzların toprakları, Çarlık Rusyası’nın işgali altında kalmış ve Gagauzlar 1812-1918 yılları arasında yoğun Ruslaştırma faaliyetlerine maruz bırakılmıştır. 1991’de Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından Moldova (Osmanlılar döneminde Besarabya) bağımsızlığını ilan etmiştir. 1994 yılına gelindiğinde ise “idarî muhtariyet” ilan eden Gagauzlar günümüzde Moldova topraklarında bulunan başkenti Komrat olan “Gagauz Yeri” adı verilen bölgede kendi idari yapılarını kurmuştur (Tanasoğlu, 2002: 426-427). Günümüzde Gagauz nüfusunun büyük bir bölümü Moldova’da “Gagauz Yeri” adı verilen bölgede yaşamaktadır.

⁴⁷ **Besarabya**, kaynaklarda “Besarabya Guberniyası” olarak da geçer. Karadeniz’in kuzey batısında kalan, günümüzde Moldova’nın bulunduğu ve Gagauz Türklerinin yaşadığı topraklardır.

Nüfusun geri kalanı ise Ukrayna, Polonya, Bulgaristan ve Romanya’da, küçük bir kısım Azerbaycan, Türkiye, Yunanistan ve Orta Asya’daki Türk cumhuriyetlerinde hayatlarını sürdürmektedir (Tan, 2001: 471). Gagauzlar; nüfusu az olmasına, farklı coğrafyalara dağılmasına ve Rusların misyonerlik propagandalarına rağmen millî benliklerini ve dillerini kaybetmemişlerdir. Ancak günümüzde UNESCO tarafından yayımlanan *Atlas of the World’s Languages in Danger*⁴⁸ (*Tehlike Altındaki Dünya Dilleri Atlası*) isimli çalışmaya göre Gagauzca yok olma tehlikesi olan Türk dillerinden biridir. Yine UNESCO iş birliği ile 2016 yılında Ardahan Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen *Uluslararası Tehlike Altındaki Diller Konferansı*’nın ardından yayımlanan *Endangered Languages of the Caucasus and Beyond*⁴⁹ (*Kafkasya ve Ötesinin Tehlike Altındaki Dilleri*) isimli kitapta Gagauzca yok olmanın eşiğinde olan diller arasında gösterilmektedir. Dilleri yok olma tehlikesi altında olan Gagauzların sözlü ve yazılı folklor malzemelerini gelecek kuşaklara nasıl aktaracakları problemi günümüzde Türk dünyası ve Türk dili için büyük bir tartışma konusudur.

Metin Ergun’un 1993 yılında kaleme aldığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli çalışmasına göre Gagauz efsaneleri üzerine ilmi bir çalışma yoktur. Var olan kısıtlı kaynaklar ise metin neşrinden ibarettir. Efsaneler ve masallar bir arada yayımlanmıştır ve bu efsaneler üzerine akademik incelemeler yapılmamıştır (Ergun, 1997: 147). Gagauz efsaneleri hakkında ilk derlemeler W. Radloff’un *Proben* olarak tanınan külliyatının içerisinde yayımlanmıştır. Külliyatın onuncu cildindeki Gagauz efsaneleri 1904 yılında Valentin Moşkov tarafından derlenmiştir (Ergun, 1997: 147). Rus bilim insanı, etnograf ve yazar Moşkov, hakkında az araştırma olan halklara ilgi duyduğu için bugün Moldova ve Ukrayna arasındaki Gagauz köylerini ziyaret etmiş, çok sayıda etnografik ve folklorik malzeme derlemiştir (Sırf, 2018: 274). Ancak Metin Ergun’un yukarıda da eleştirdiği gibi bu araştırmalar sadece derleme, Rusçaya çevirme ve neşretme sürecinden ibarettir.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi edinmek için aşağıdaki linkten UNESCO’nun resmî web sitesindeki *Tehlike Altındaki Dünya Dilleri Atlası* (*Atlas of the World’s Languages in Danger*) incelenebilir: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187026> (Erişim Tarihi: 25.03.2023).

⁴⁹ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** *Endangered Languages of the Caucasus and Beyond*. Ed. Ramazan Korkmaz ve Gürkan Doğan. Hollanda/Leiden: BRILL, 2017. Link: <https://brill.com/display/title/33702?language=en> (Erişim Tarihi: 25.03.2023). Ayrıca *Endangered Languages of the Caucasus and Beyond* (*Kafkasya ve Ötesinin Tehlike Altındaki Dilleri*) isimli kitabın içinde yer alan on dokuz bildirinin içeriği hakkında bilgi almak için Zeynep Pınar CAN tarafından yayımlanan makaleyi incelenebilir: Zeynep Pınar CAN. “Endangered Languages of the Caucasus and Beyond”. *Belleten* 65/1, 2017: 229- 232. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/399838> (Erişim Tarihi: 25.03.2023).

Tüm dünyada Gagauz Türkleri ve onların folkloru üzerine çalışmalar yapılmaya devam edilmektedir ancak Türkiye’de henüz Gagauz efsaneleri hakkında müstakil bir eser bulunmamaktadır. Ukraynalı Gagauz uzmanı araştırmacı Tudora Arnaut, 2008 yılında “Gagauzlarda Sözlü Lirik Halk Edebiyatı Türlerinin ve Bunların Folklor Geleneğine Yansımasının İncelenmesi” başlıklı makalesinde Gagauz sözlü edebiyatını nazım ve nesir olarak ikiye ayırmıştır. Nazım kısmında “türkü, mani, ballada⁵⁰ ve bilmece” yer almaktadır. Nesir kısmı ise “fıkra, destan, masal, atasözleri ve deyimler”i kapsamaktadır (2008: 140-151). Fakat Gagauz folkloru konusunda uzman olan Arnaut, nesir türlerini sınıflandırırken “mit” ve “efsane”den hiç bahsetmemiştir. Çalışmasının “Giriş” kısmında (sayfa 2) Gagauz Türklerinin sözlü edebiyat ürünleri arasında efsaneleri saymış olmasına rağmen değerlendirme kısmına efsane türünü almamıştır ve neden almadığını açıklamamıştır.

Türkiye dışındaki diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Gagauzlar da efsane araştırmaları konusunda Rus bilim insanlarının izinden gitmiştir. Efsane kavramının Gagauz Türkçesindeki karşılığı Rusça “legenda” terimidir. Gagauzlar efsaneleri üç alt başlık altında incelemiştir: Aşk efsaneleri, tabiat efsaneleri ve yiğitlik efsaneleri (Özkan, 2017: 164-177). Kaynaklarda Gagauzların efsane türünü karşılamak için legenda dışında kullandıkları başka bir terime rastlanmamıştır. Gagauzlar, legenda adı verilen anlatılarda yaşadıkları bölgeyle ilgili efsaneler üreterek vatanlarına sahip çıkma bilincinin örneği olmuştur (Argunşah, 2002: 453).

Türkiye’de Gagauz efsanelerinin tanımı, tasnifi ve derlenen metinlerle ilgili kaynaklar çok kısıtlı olduğu için konu hakkındaki malumatımız da sınırlı kalmıştır. Şu an Türk araştırmacılar arasında doktora tezinden itibaren Gagauz Türkçesi ve edebiyatı üzerine çalışan Nevzat Özkan, Gagauzlarla ilgili aşağıdaki değerlendirmeyi yapmıştır:

“Türkçe konuşmaları ve eski Türk geleneklerinden bir kısmını sürdürmeleri sebebiyle Hristiyan milletlerle, Hristiyan olmaları sebebiyle de Müslüman Türklerle tam olarak kaynaşamamışlar, büyük güçlerin arasında sıkışıp kalmış bir toplum olarak çok sıkıntı çekmişlerdir” (1996: 1).

⁵⁰ “**Balladlar**, Gagauzların Balkan ve Rus edebiyatlarının tesirinde de kaldığını gösteren türkü türleridir. Dramatik olayların anlatıldığı balladlarda Rusların yaptığı savaşlar ve Osmanlı Dönemi olayları anlatılmaktadır. M. A. Durbaylo, *Ballada Türküleri* adlı kitabında Gagauzların söyledikleri baladları derlemiştir” (Argunşah, 2002: 453).

Özkan'ın değerlendirmesinden yola çıkarak zor şartlarda varlığını sürdüren Gagauzların dilinin, folklor ürünlerinin ve bu çalışmada özellikle üzerinde durulan efsane metnlerinin gelecek kuşaklara aktarılması ve bunlar üzerine bilimsel çalışmalar yapılması adına Türk dünyasındaki bilim insanlarının bir an önce bu alana yönelmeleri gerekmektedir.

2.2.16. Uygur Efsaneleri

Uygurlar, İslâmiyet öncesi kurulan Türk devletlerinden biridir. Ötüken bölgesinde yaşayan Türk boyları 744 yılında Uygur Kağanlığı'nı kurmuştur. Oğuzlar gibi Uygurların da Hun Türklerinin soyundan geldiği düşünülmektedir. Uygurlar tarih boyunca defalarca yıkılıp yeniden kurulan ve oldukça hızlı teşkilatlanmış bir devlettir. Uygur Türklerinin yakın tarihine gelindiğinde ise 1931 yılında patlak veren Uygur-Türk ayaklanmasının ardından Urumçi adı verilen bölge dışında kalan Doğu Türkistan coğrafyası bağımsızlığına kavuşmuştur. 1944 yılında Müstakil Şarki Türkistan Cumhuriyeti kurulmuş ancak Çinliler güçlerini kazandıktan sonra Doğu Türkistan topraklarını yeniden işgal etmiştir. 1949 yılında Çin Halk Cumhuriyeti kurulmuş ve 1955 yılında ise Şinciang Uygur Özerk Bölgesi'nin varlığı kabul edilmiştir (Öger, 2008: 23).

Uygur edebiyatı 10-15. yüzyıllar arasında Budizm ve Maniheizm'in etkisi altında gelişmiş ve Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarının ortak zevkini yansıtmıştır. Ancak 19. yüzyılda Çinliler tarafından Uygur topraklarına başlatılan istilaların ardından Uygur edebiyatının ve folklorunun da mahiyeti değişmiştir. Uygurlar 8. yüzyıldan bu yana tarih sahnesinde oldukları için çok köklü ve gelişmiş bir edebiyat ve folklor geleneğine sahiptir. Uygur sözlü kültürünün bir parçası olan efsanelerin derlenmesiyle ilgili ilk çalışmalar 19. yüzyıla, derlenen efsaneler üzerine yapılan bilimsel incelemeler ise 20. yüzyıla tekabül eder. Metin Ergun çalışmasında, Uygurlar hem Kazakistan'da hem de Doğu Türkistan'da yaşadıkları için onların folkloru üzerine yapılan çalışmaları kronolojik olarak takip etmenin zorluklarını özellikle vurgulamıştır. Ayrıca Çin'in Doğu Türkistan üzerindeki baskı rejimi nedeniyle buradaki çalışmalar neredeyse hiç takip edilememektedir (1997: 149). Uygur efsaneleri üzerine ilk araştırmalar Rus misyonerler tarafından yapılsa da Çin Halk Cumhuriyeti, Doğu Türkistan, Kazakistan ve Türkiye tarafından yapılan çok sayıda araştırma mevcuttur.

Uygur Türkçesinde efsane türü “epsane” veya “rivayet” terimleriyle karşılanmaktadır. “Epsane, olağanüstü ve hayal gücüne ait özelliklere sahip bir anlatı türü olarak kabul edilir

ve ilkel insanların felsefe, bilim, din, ahlak, tarih ve edebiyat hakkındaki düşünceleri olarak açıklanmaktadır” (Mühemmet’ten akt. Dönmez-Fedakâr, 109). Rivayetler ise tıpkı predaniyeler gibidir “tarihî şahısları ve olayları, tabiat unsurlarını, örf ve âdetleri konu alan nesir şeklinde sözlü halk edebiyatı ürünleridir” (Dönmez-Fedakâr, 109). Uygur kökenli efsane araştırmacısı Osman İsmail de efsane ve rivayeti birbirinden ayırırken; Tanrılar ve onların her türlü faaliyetlerinden bahseden anlatılara “efsane”; tarihî olaylar, şahsiyetler, yerler ile toplum, toplumsal olaylar, mekânlar, gelenek-görenekler, hayvanlarla ilgili gerçek veya gerçek dışı bütün hikâyelere “rivayet” adını verdiklerini belirtmiştir (akt. Öger, 2008: 102-103). Uygurların efsane türünü karşılamak için kullandıkları terimler diğer Türk toplulukları kadar çeşitli değildir. Bunun nedeni olarak Uygurların efsaneleri ayrı bir tür olarak görmeyip masalların içerisinde incelemeleri de olabilir. Abdulkerim Rahman, nesir anlatımlar olmaları ve olağanüstülükler içermeleri nedeniyle efsane, rivayet ve masalın Uygur folklorunda birbirine karıştırıldığını ayrıca efsanelerin gerçek dışı, mitolojik ve olağanüstü anlatılar olması nedeniyle masalların içinde değerlendirildiği vurgulamıştır (akt. Öger, 2008: 84-85). Uygur folklorunda efsanelerin birbirine karıştırıldığı türlerden bir diğeri ise “mit”lerdir. Uygur folklor araştırmacıları Ablimit Muhemmet ve Osman İsmail “efsane” terimini “mit”in karşılığı olarak kullanmıştır:

“Efsane, ilkel insanların belli olaylara bakışını, gerçek veya hayali olaylara hayranlık duygusuyla yaklaşarak, onun nasıl meydana geldiğini açıklamak amacıyla ortaya çıkmıştır. ‘Efsane, niçin ve nasıl olmuş da böyle olmuş?’ şeklindeki sorulara cevap veren hikâyedir. Efsane, insanoğlunun olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi üzerine düşüncelerini fantastik bir biçimde ifade eder. Efsaneler, ilkel dönemde dünyayı algılayışın ifadesidir” (Muhemmet’ten akt. Öger, 2008: 87).

“Efsane, ilkel dönem toplumunun sözlü halk edebiyatı ürünlerinden biridir ve tabiat olaylarını ve sosyal hayatı, yüksek hayali tasavvurların yardımıyla tanrılara bağlayarak yansıtan sözlü hikâyelerdir” (İsmail’den akt. Öger, 2008: 87).

Muhemmet ve İsmail’in yukarıda efsaneye ilişkin sıraladıkları bu özellikler aslında mite aittir. Efsanelerin arkaik dönemleri ve ilkel insanları anlatması, olağanüstülükler ve fantastik öğeler içermesi ve Tanrılarla ilişkilendirilmesi sözlü anlatı geleneğinde mit türüne atfedilen

özelliklerdir. Bu nedenle Muhemmet ve İsmail'in efsanenin özellikleriyle ilgili düşüncelerine katılmak mümkün değildir.

Uygurları, Türkiye dışındaki diğer Türk topluluklardan ayıran çok erken bir dönemde tarih sahnesine çıkmaları ile gelişmiş bir sözlü ve yazılı kültüre sahip olmalarıdır. Aynı zamanda Uygurlar kuruluş yıllarından itibaren yazıyı kullandıkları için Uygur folkloru de çok erken bir dönemde kaydedilmeye başlanmıştır. Uygur efsanelerine yer veren ilk tarihî kaynağın geçmişi 11. yüzyıla dayanmaktadır. 1072-1074 yılları arasında Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılan *Dîvânu Lugâti't-Türk* isimli eserde Uygur Türkleri ile alakalı bilgiler ve anlatıların yanı sıra efsane örneklerine de yer verilmiştir. Yakın tarihteki efsane çalışmaları incelendiğinde ise yukarıda bahsedilen isimler dışında Mahinur Aliyeva, Mehemmetcan Sadık, İsmail Tömüri, Şerpidin Ömer, Mehemmet Zünun, Ğeyretcan Osman, Mehmud Nizami ve Ehmed Haşim gibi birçok isim vardır. Bu nedenle diğer Türk topluluklarının aksine Uygur Türkleri efsane teriminin tanımı, özellikleri, tasnifi, derlenmesi ve derlenen metinler üzerine yapılan akademik incelemeler hususunda nitelik ve nicelik bakımından daha ileri durumdadır.

2.2.17. Kırım Türklerinin Efsaneleri

16 Mart 2014 tarihine kadar Kırım Karadeniz'in kuzeyinde, Doğu Avrupa'da bugün Ukrayna'ya ait topraklar üzerinde ve Ukrayna'ya bağlı özerk bir cumhuriyetti. Kırım Türkleri tarih boyunca Rus güçlerle mücadele etmiştir. Zaman zaman onların yönetimi altına girseler de milliyetçi isyanlar Kırım'da hiç son bulmamıştır. 1917 yılında Ukrayna Halk Cumhuriyeti kurulmuş ancak SSCB'nin yıkılışına kadar onun bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. 1991 yılında SSCB'nin dağılışının ardından Ukrayna resmî olarak bağımsızlık kazanmıştır. 12 Şubat 1921 tarihinde de Ukrayna'ya bağlı Kırım Muhtar Cemiyeti kurulmuştur (Kırım ve Kırımlılar, 2023). Ukrayna, Rusya'nın sürgüne göndermiş olduğu Kırımlıları yeniden ana vatanlarına davet etmiş ve onların dönmelerine izin vermiştir. Rusya Federasyonu 1954 yılında Kırım'ı Ukrayna'ya vermeyi onaylamıştır. 1997 yılında ise *Belovejskaya Antlaşması* ile Ruslar, Kırım'ın Ukrayna'da kalmasını resmî olarak kabul etmiş ve iki ülke arasındaki sınırlar nihai şeklini almıştır (Balacan, 2021: 15). Bütün anlaşmalara rağmen Rusya ve Ukrayna arasındaki Kırım krizi günümüzde de devam etmektedir. Kırım Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan insanlar, yönetimlerinde daha fazla söz sahibi olmak olmak ve daha çok demokratik hak elde etmek amacıyla 16 Mart 2014 tarihinde

Ukrayna ve Rusya arasındaki referandumda oy kullanmıştır. Kırım Özerk Cumhuriyeti'nin ve Sivastopol'un statüsünü belirlemek amacıyla yapılan bu referandumda halka sunulan tercih şu şekildedir: "Siz Kırım'ın Rusya ile birleşmesini, Kırım'ı Rusya Federasyonu'nun bir süjesi olarak mı görmek istiyorsunuz?" veya "Kırım Cumhuriyeti'nin 1992 senesi anayasasının işleme konulmasını ve Kırım'ın statüsünün Ukrayna'nın bir parçası olmasını mı istiyorsunuz?" (akt. Balacan, 2015: 15). Ukrayna ve Rusya arasında yapılan bu referandumun kazanan tarafı Rusya Federasyonu olmuştur. Dünya basınında oldukça yer tutan bu referandum başta Ukrayna olmak üzere Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye⁵¹ de dâhil olmak üzere pek çok Batılı ülke, kurum ve kuruluş tarafından referanduma katılımın iddia edildiği gibi yüksek olmadığı ve Kırım Tatarlarının çoğunun katılmadığı gerekçesiyle "geçersiz" sayılmıştır. Tüm bu yaşananlara rağmen Kırım Özerk Cumhuriyeti günümüzde Rusya ve onu destekleyen ülkeler tarafından Rusya Federasyonu'nun bir parçası olarak görülmektedir.

Tarih boyunca Kırım ve Rusya etkileşim hâlinde olmuştur. Bu nedenle Kırım Türklerinin efsaneleriyle ilgili ilk araştırmalar da 19. yüzyılda Rus misyonerler, seyyahlar ve araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Rus araştırmacı V. H. Kondaraki (1834-1886), 1883 yılında *Legendı Krıma (Kırım Efsaneleri)* adlı eserinde efsaneler hakkında malumat verdikten sonra bu metinleri yayımlamıştır (Ergun, 1997: 152 ve Zherdieva, 2012: 110). Kırım efsaneleri konusunda ilk derlemeyi yapan Kondaraki ve sonraki araştırmacıların hiçbiri halk bilimci değildir. Bu nedenle Rus araştırmacılar diğer Türk topluluklarıyla ilgili efsane çalışmalarında olduğu gibi efsane türü ve Kırım Türklerinin bu türe olan yaklaşımını incelememişler sadece efsane metinlerini derlemişler, Rusçaya çevirmişler ve yayımlamışlardır. Bu durumun bir sonucu olarak hem Kırım Türklerine hem de diğer Türk topluluklarına ait efsaneler çeviri metinler olduğundan bu metinlerin aslını tam anlamıyla yansıtmaması mümkün değildir. Sovyetler Birliği'nin kurulmasının ardından devlet yetkilileri, topraklarında yaşayan azınlıkların kültürüne ve folkloruna ilgi duymuş, etnografik ve halk bilimsel araştırmalar yaptırmak amacıyla çok sayıda ekip oluşturmuştur. Bu ekiplerin

⁵¹ • Kırım'da 16 Mart 2014 tarihinde Rusya ve Ukrayna arasında yapılan referandum Türkiye Cumhuriyeti tarafından "hukuk dışı" olması nedeniyle "geçersiz" sayılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığının bu konuyla ilgili yaptığı "No: 86, 17 Mart 2014, Kırım'da Düzenlenen Referandum Hk." başlıklı açıklamayla Ukrayna ve Rusya arasındaki referandumun neticesinin Türkiye açısından hiçbir hukukî geçerliliği olmadığı ve tanınmadığı kamuoyuna duyurulmuştur. Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığının resmî açıklamasına aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz: https://www.mfa.gov.tr/no_-86_-17-mart-2014_-kirim_da-duzenlenen-referandum-hk.tr.mfa (Erişim Tarihi: 30.03.2023).

• Ayrıca Ukrayna ve Rusya arasındaki referandum, Türk basınında seçim özgürlüğüne dayanan bir referandumdan ziyade "Rusya'nın Kırım'ı İlhak'ı" olarak yer bulmuştur.

çalışmalarının ardından 1920-1930 yılları arasında Kırım efsaneleriyle alakalı birçok kitap basılmıştır. Bu kitaplar arasında en önemlisi 1936 yılında yayımlanan *Kırım Tatar Masalları ve Efsaneleri* başlıklı yapıttır (Jerdieva, 2010). 1939 yılında II. Dünya Savaşı başlayana kadar derlenen Kırım efsanelerinin tamamının Türklere ait olduğu düşünülmektedir (Keskin, 2015: 196). Sovyetler Birliği, II. Dünya Savaşı'ndaki yenilgilerinin ardından Kırım Türklerini, Alman hükümeti ile iş birliği yaptıkları gerekçesiyle 1941-1944 yılları arasında topraklarından sürgün etmiştir. Bu kitlesel sürgününün ardından Kırım halkının demografik yapısı ciddi anlamda değişikliğe uğramış ve neredeyse nüfusun yarısı yok olmuştur. Bu nedenle II. Dünya Savaşı'nın ardından Kırım halkının yaşadığı topraklardan sürhün edilmesiyle toplanan folklorik malzemenin de içeriği de değişmiştir. Hâlihazırda bu topraklarda yaşayan Ukraynalıların ve Kırım topraklarına yerleştirilen Rus nüfusunun artışı nedeniyle Kırım Türklerinin nüfus yoğunluğu giderek azalmıştır. Bu nedenle *Kırım Tatar Türklerinin Kültürel Hayatı Üzerine* çalışmasının sahibi Kamelya Keskin sürgünden sonra derlenen Kırım efsanelerinin içerisine Rus ve Ukrayna efsanelerinin de karıştığını söylemektedir. Hatta Türklere ait efsanelerdeki kişilerin isimleri değiştirililerek Rus efsanesiymiş gibi yayımlandığını da iddia etmektedir (2015: 196).

Kırım Türkleri efsane türünün karşılığı olarak Rusça “legenda” terimini kullanmıştır. M. Rılski, Kırım efsaneleri hakkında şunları söylemiştir:

“Bu eserlerde fantastik unsurlar çok fazladır. Değişik zamanlarda bu eserlerde cadılar, mucizeli güçler bulunur. Fakat bu eserlerde esas iştirak eden şahıslar halktır ve onun cesareti, alicenaplığı, fedakârlığı anlatılır. Efsanelerde Kırım'ın uzak ve yakın geçmişi, vatana, halka duyulan sadakat, iyilik ve sevgi tasvir edilmektedir demiştir” (akt. Uslu, 2020: 59).

Kırım Türklerinin “Altınbeşik Efsanesi” en çok varyantı olan ve en bilinen efsanesidir. Zekeriya Karadavut⁵², Türkiye’de Kırım Tatar folkloru üzerine çalışmalarını sürdüren araştırmacılardan biridir. Ayrıca Ukraynalı araştırmacı Anastassia Zherdieva (soyadı bazı kaynaklarda “Jerdieva” olarak da geçmektedir) *Kültürel Bilincin Özel Bir Ögesi Olarak Efsane – Kırım Metinlerine Göre (Легенда Как Специфическая Форма Культурного*

⁵² Ayrıntılı bilgi için Zekeriya Karadavut’un *Kırım-Tatar Folkloru* isimli çalışmasına bakabilirsiniz. Zekeriya Karadavut. *Kırım-Tatar Folkloru*. Konya: Kömen Yayınları, 2013.

Сознания –На Материале Крымских Текстов) isimli yüksek lisans çalışmasını memleketinde tamamladıktan sonra 2020 yılında Türkiye’de *Kırım Efsaneleri* isimli eserini yayımlamıştır.

2.2.18. Dolgan Efsaneleri

Yakut (Saha) Türklerinin bir kolu olduğu düşünülen Dolganlar, Rusya topraklarında yaşayan oldukça küçük bir etnik gruptur. Dolganca adı verilen bir Türk dilini konuşmaktadırlar. Dilleri Yakut Türkçesine çok yakındır bu nedenle birbirlerini rahatlıkla anlayabilirler. Dolganlar, Rusların etkisiyle Hristiyanlığı kabul etmişler ve Rus Ortodoks Kilisesi’ne bağlılıklarını bildirmişlerdir ancak buna rağmen Dolganların günlük yaşamlarında Gök Tanrı inancının ve şamanizmin etkileri görülmektedir.

Türkiye’de Dolgan Türkleri hakkında yapılan araştırmalar bir elin parmağını geçmemektedir. Yükseköğretim Kurumu’nun tez veri tabanında Dolganlarla alakalı Hacettepe Üniversitesinde 2016 yılında tamamlanan iki yüksek lisans tezi görünmektedir. Bu tezler, Dolganların dili üzerindedir. Türkiye’de Dolgan efsanelerinden bahseden araştırmacılardan biri Metin Ergun’dur. Ergun, Dolgan Türklerinin efsaneleri üzerine ilk çalışmaların 19. yüzyılda Rus misyonerler tarafından yapıldığını ancak 1940’lardan sonra onların dili, kültürü ve folkloru hakkında yapılan çalışmaların durdurulduğunu söylemiştir (1997: 155). Yabancı araştırmacılar, Dolgan efsanelerinin derlenmesi hususunda çalışmalar yapmışlardır ancak Türkiye’de onlar hakkında yapılan incelemelere ulaşmak neredeyse imkânsızdır.

2.2.19. Kumuk Efsaneleri

Etnik kökenleri hakkında farklı iddialar olsa da Kumukların Oğuz ve Kıpçak Türklerinin kaynaşmasıyla ortaya çıktığı söylenmektedir. Ayrıca Kumuklar Kafkasya’daki farklı etnik gruplarla karşılaştığı için tarihleri iç içe girmiştir. “Kumuklar, Dağıstan Cumhuriyeti’nin kuzeydoğusunda Hazar denizi sahili boyunca yüksek kesimlerde yaşamaktadır” (Kurtuluş, 2002: 372). Kumuklar 1917 yılında patlak veren Bolşevik Devrimi’nin ardından diğer azınlıklar gibi Ruslara karşı ayaklanmış ve bağımsız bir Dağıstan Devleti yaratmak için savaşmıştır. 1921’de ise Ruslar, Kumukların isyanını bastırmış ve Dağıstan’a özerk bir cumhuriyet statüsü vermiştir (Kurtuluş, 2002: 372).

Metin Ergun, yabancı araştırmacılar tarafından Kumuk efsaneleri üzerine birkaç makale yazıldığını ve derlenen az sayıda efsanenin dergilerde yayımlandığını ancak bugün bunlara ulaşamadığını bildirmiştir (1997: 157). Türkiye’de üniversiteler bünyesinde Kumuklar üzerine on altı tane yüksek lisans, iki tane doktora tezi yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların neredeyse tamamı Kumuk Türkçesi üzerinedir. Türkiye’de Kumuk kültürü ve folkloru üzerine yapılan müstakil bir çalışma henüz yoktur.

2.2.20. Tofa (Karagas) Efsaneleri

Tofalar, nüfusu günümüzde neredeyse tükenmekte olan ve dili UNESCO’nun “varlığı tehlike altındaki diller” listesine üst sıralardan girmiş bir Türk topluluğudur. Türkiye’de Tofa Türkleri konusunda uzman isimlerden biri olan Ali Ilgın, Tofa Türklerinin 1930’a kadar “Karagaslar” ya da “Karagas Tatarları” olarak bilindiklerini fakat Sovyetler Birliği’nin yönetimine girmelerinin ardından kendilerine “Tofa/Tofalar” etnik adının verildiğini söylemektedir (2012: 104). Ruslar genellikle egemenlikleri altına aldıkları Türk boylarının adlarını değiştirerek onların tarihinin takip edilmesini zorlaştırmaya çalışmışlardır. Bugün “Güney Sibirya’da Rusya Federasyonu’na bağlı İrkutsk oblastında Nijneudinsk rayonuna bağlı Alıgcer, Nerha (Tof. Nırsa) ve Yukarı Gutara köylerinde toplu olarak yaşamaktadırlar” (İlgın, 2002: 103-104). Yaşadıkları köyler Sibirya’nın en doğusundadır. Yerleşik hayata geçmeden önce göçebe yaşam tarzını benimsemişlerdir ancak 1917 yılında gerçekleşen Bolşevik İhtilali’nin ardından Ruslar tarafından yerleşik hayata geçmeye zorlanmışlar ve 1927 yılında tamamen yerleşik hayata geçmişlerdir. Yaşadıkları bölgeye ise “Tofalariya” denmektedir. Tofa halkı Uygur-Oğuz grubunun içinde yer alan Tuva Türklerinin diline yakın bir Türkçeyle konuşmaktadır. Tofa Türkçesi için 1990’lı yıllarda Rassadin tarafından bir yazı dili oluşturulsa da halk tarafından neredeyse hiç kullanılmamıştır. Bu nedenle günümüzde Tofa Türkçesini akıcı olarak konuşan yalnızca 30-40 kişinin olduğu düşünülmektedir (İlgın, 2011: 3 ve 2012: 105). Tofalar Rus hakimiyetine girdikten sonra Rusça öğrenmek zorunda kalmışlar ve işlevsel bir yazı dilleri olmadığı için ana dillerini kaybetme tehlikesi altında kalmışlardır.

Sovyet iktidarından sonra Ruslar tarafından Tofa Türkleri üzerinde Rusça öğrenmeleri hususunda baskı artmış ve Tofalar zaman içerisinde ana dili edinme becerilerini kaybetmeye başlamıştır. Bu duruma paralel olarak Tofa Türkçesinin yazı dili geleneği oluşmamış aksine sözlü kültür geleneği hâkim olmuştur (2016: 81). Tofalar sözlü kültür geleneği gelişmiş bir

Türk topluluğu olmalarına rağmen yazı dillerinin yetersizliğinden dolayı folklor malzemelerini kaydetmek ve gelecek kuşaklara aktarmak konusunda zorluk çekmektedirler. Metin Ergun'a göre Tofa Türklerinin efsanelerinin derlenmesi ve neşredilmesi üzerine ilk çalışma 1890 yılında Hakas Türkü N. F. Katanov tarafından yapılmıştır (1997: 157). Katanov dışında Sovyetler Birliği'nin gönderdiği Rus misyonerler de Tofa Türklerinin efsaneleri üzerine araştırmalar yapmışlardır ancak bu araştırmalar derleme çalışmasından öteye gidememiştir. Günümüzde Tofa Türklerinin efsane konusundaki yaklaşımlarını bilmiyoruz. Çünkü Sovyetler Birliği'nin azınlıkları asimile etme çabaları nedeniyle Tofa Türklerinin dili, kültürü ve folkloru yok olmak üzeredir. Ali Ilgın, Tofa (Karagas) Türklerinin bilmecelelerini derlemek amacıyla çıktığı saha çalışması esnasında ana dilini konuşan insan sayısının aşağı yukarı 30 kişi civarında olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Ilgın, derleme çalışması sırasında görüştüğü kaynak kişilerin sözlü kültür geleneğine pek hâkim olmadıklarını, bilmece ve efsane gibi türleri neredeyse hiç bilmediklerini ve bu çalışma sonucunda sadece yedi tane bilmece derleyebildiğini aktarmıştır (2016: 81). Sonuç olarak Tofa (Karagas) Türklerinin folklorik malzemeleri toplanmadığı sürece dilleri gibi yok olma sürecine girecektir. Bu nedenle kısıtlı bir malzemeye dahi ulaşma imkânı varsa bunların derlenmesi, Türkiye Türkçesine çevrilmesi, neşredilmesi ve üzerine akademik incelemelerin yapılması Türklerin tarihi açısından elzemdir.

2.2.21. Şor Efsaneleri

Şorlar tıpkı Tofa (Karagas) Türkleri gibi nüfus yoğunluğu açısından Sibirya'nın en düşük oranına sahip Türk topluluklarından biridir. Bazı kaynaklarda “Kuznetsk Tatarları” olarak da geçmektedirler. “Kuznetsk” kelimesi Rusça “Demirci” demektir. “Demirci Tatarları” manasına gelen bu adlandırma; Şorların demircilik ve demir işlemeciliği konusundaki kabiliyetlerinden dolayı verilmiştir (Babatürk, 2013: 2142). Şorlar, demir madenlerinin yoğun olduğu bir coğrafyada yaşadıkları için demir işlemeciliği konusunda uzmanlaşmışlardır. Şor Türkleri günümüzde Rusya Federasyonu'na bağlı eski adıyla Şorya şimdiki adıyla Kemerova adı verilen bölgede yaşamaktadır. Dağlık Şorya adı da verilen bu bölgede yaşamakta olan Türkler coğrafyanın ve kötü hava şartlarının getirdiği olumsuzluklar nedeniyle siyasî, ekonomik ve kültürel olarak çok gelişme kaydedememişlerdir.

Ruslar özellikle Çarlık Hükümeti döneminde topraklarına kattıkları azınlıklar üzerinde, gönderdikleri misyoner ekipler aracılığıyla Hristiyanlaştırarak Ruslaştırma politikası izlemiştir. Nitekim bu politika Şamanizme inanan Şor Türkleri üzerinde de etkili olmuş, 20. yüzyılın başlarına Şorlar Hristiyanlığı resmî din olarak kabul ederek Rus Ortodoks Kilisesi'ne mensubiyetlerini bildirmiştir (Babatürk, 2013: 2148. Diğer Hristiyan Türk devletleri gibi din değiştirmiş olsalar da Şorların günlük hayatında Şamanizm pratiklerine sıkça rastlanmaktadır. Bu nedenle Şamanizm etkisi altında kendilerine has bir Hristiyanlık inancı geliştirmişlerdir denebilir. Şorlar, Rus hakimiyeti altında oldukları için Rusça öğrenmeye mecbur bırakılmışlardır. Bu durum, kendi ana dillerinin gerilemesine neden olmuştur. Fakat Şor dilini ve kültürünü korumak amacıyla 20. yüzyılın son çeyreğinde Kuzbas Devlet Pedagoji Akademisi Şor Dili ve Edebiyatı Kürsüsünü kurmuşlar ve yaklaşık 200 öğrenciyi bu bölümden mezun etmişlerdir (Bağcı, 2011: 6). Şorların üniversite bünyesinde böyle bir bölüm kurmalarının temel nedeni yeni yetişen kuşaklara ana dillerini öğretme isteklerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu dönemde halk kültürünü canlı tutmak amacıyla Şor kökenli folklor ekipleri de görevlendirilmiştir. Fakat Rusya, Şorca eğitim veren okulları kapatmış ve eğitim dili olarak Rusçayı dayatmıştır. (Patruşeva, 2002: 1287). Rusların Şorca öğretimini ve öğrenimini kısıtlama politikaları işe yaramıştır. 1970, 1979 ve 1989 yıllarında yapılan nüfus sayımı verilerinin analizlerine göre Şorların Rusçayı ana dili olarak benimseme eğiliminde oldukları görülmüştür (Patruşeva, 2002: 1290). Günümüze gelindiğinde de Şorca konuşanların oranı gittikçe azalmıştır.

Şorlar, 1940 yılından sonra Hakas Otonom Bölgesi'nin topraklarına dâhil edildiğinden bu tarihten sonra onların kültürü ve folkloru hakkında yapılan çalışmaların sayısı daha da azalmıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda Rus araştırmacılar tarafından Şorların yaşadıkları topraklarda folklor malzemesi derlenmiş ancak derlenen malzemede Şor Türklerinin adı geçmediğinden diğer azınlıkların folkloruyla karıştırılmıştır (Ergun, 1997: 161). İlk Şor destanları ve efsaneleri V. İ. Verbitskiy tarafından derlenmiş ve 1893'te *Altayskiye İnorodtsı* adlı eserin içerisinde yayımlanmıştır. Bu eser aynı zamanda Şorların ve Şor topraklarında yaşayan diğer halkların folkloru, yönetim sistemi, idari yapısı, toplum hayatı hatta şeceresi hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir (Babatürk, 2016: 38-39). Alman kökenli Rus Türkolog W. Radloff'un Şor folkloru üzerine yaptığı çalışmalar alanında uzman bir araştırmacı tarafından yapıldığı için kıymetlidir. Radloff, Şor topraklarında yaptığı saha çalışmaları sırasında çok sayıda folklor malzemesi toplamış ve *Obratztsı Naradnoy Literaturı Turkskih Plemen* isimli eserinde hem bu malzemeyi hem de avcılıkla ilgili bazı

Şor efsanelerini yayımlamıştır (Ergun, 1997: 160 ve Bağcı, 2011: 49). Türk etnografyası hakkında uzman olan Şor Türkü Nadejda Petrovna Dırenkova⁵³ efsane türünün karşılığı olarak Şorcada “purunğu çook”, “erbek purunğu çook”, “kep çook”, “erbek”, “tilas” ve bazen “şun” terimlerinin kullanıldığını bildirmiştir (akt. Bağcı, 2011: 48-50). Efsane kavramının karşılığı olarak bazen de “şın” veya “şın polğan” verilmektedir (akt. Aça, 2002: 1305).

Şor efsanelerinin konularını genellikle tarihî kahramanlar ve olaylar, avcılık ve hayvancılıkla ilgili hikâyeler oluşturmaktadır. Şorlarda destancılık ve destan söyleme geleneği daha çok geliştiği geri kalan konular bu tür içerisinde dağılım göstermektedir.

Öğrencilik yıllarından itibaren Altay Türklerinin dili, tarihi ve folkloruna büyük ilgi duyan Nadejda Petrovna Dırenkova, saha araştırmaları sırasında W. Radloff’tan sonra Şor Türkleri hakkında en fazla folklor malzemesini ve efsane metnini derleyen bilim insanıdır (Duranlı, 2007: 186 ve Bağcı, 2011: 49). 1940 yılında Şor Türklerinin sözlü edebiyat geleneği üzerine yayımladığı *Şorskiy Fol’klor* isimli kitabı bilim dünyasında dev bir adım olarak görülmektedir (Aça, 2002: 1302). Bu nedenle Dırenkova’nın efsanenin tanımı ve konusuyla ilgili düşüncelerine yer vermekte fayda var. Dırenkova’ya göre;

“Şor Türkleri –*purunğu çook, kep çook, erbek ve tilas*– terimlerini *efsane, menkıbe, küçük hikâye* anlamlarında kullanmaktadırlar. Bu tür kısa hikâyelerde tarihî olaylar, Kırgızların Şorlar üzerine yaptıkları akınlar, efsanevî halklar, savaşlar, Şorların eski hayatları ve avla ilgili hikâyeler anlatılmaktadır. Bu tür hikâyelerin bir başka adı da –*şın*– ya da –*şın polğan*– dır. Kullanılan bu terimler, anlatılan olayların gerçekten olmuş ya da yaşanmış olarak kabul edildiğini ifade etmektedir” (Dırenkova’dan akt. Aça, 2002: 1305).

“Benzer hikâyeler bazen –*şun*– adlarını da taşırlar. Efsanelerin konuları ise daha çok avcı efsaneleri, hayvanlar hakkındaki (ayı mitleri) efsaneleri, ayrıca hayvan eposu tipinde hayvanlar hakkındaki hikâyeler, dağın ve suyun

⁵³ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Muvaffak Duranlı. “Türk Kültürüne Katkıda Bulunan Bir Araştırmacı Nadejda Petrovna Dırenkova”. *Turkish Studies* 2/2. 2007: 185-191.

sahipleri hakkındaki efsaneler bulunmaktadır” (Direnkova’dan akt. Bağcı, 2011: 50).

Şor Türkçesinde masal ve efsane anlatan kişilere “kayçı / kaycı” denir (Babatürk, 2016: 708). Fakat kayçılar genellikle destan anlatıcılarıdır. Efsane, halk hikâyesi, şarkı, bilmece gibi diğer halk bilimi ürünlerini bilen ve icra eden kayçı sayısı çok azdır (Bağcı, 2011: 91-92).

Sonuç olarak Şor Türkleri hem coğrafya hem de iklim açısından zor bir bölgede hayatlarını sürdürmelerine rağmen Rusların misyonerlik hareketlerine karşı hemen boyun eğmemişlerdir. Az bir nüfusa sahip olmalarına rağmen dillerini, kültürlerini ve sözlü geleneklerini devam etmek için mücadele vermişlerdir. Ancak 1940 yılında Hakas Otonom Bölgesi’nin topraklarına dâhil edilmiş ve ardından Sovyetler Birliği himayesine alınmışlardır. Bu nedenle 1940 sonrasında Şor Türklerinin efsanelerine ulaşmak giderek zorlaşmıştır. Türkiye’de Şor Türklerinin dili ve külütürü ile alakalı dört adet lisansüstü tezi yayımlanmıştır. Ayrıca Metin Ergun’un *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli eseri dışında Şor efsanelerinden detaylıca bahseden bir çalışma bulunmamaktadır.

2.2.22. Teleüt Efsaneleri

UNESCO verilerine göre dilleri ve kültürleri yok olma tehlikesi altında olan Teleütler Güneybatı Sibiryâ’da yaşayan Türk topluluklarından biridir. 1240 tarihli *Moğolların Gizli Tarihi* isimli eserde Teleüt adının ilk defa etnik olarak geçtiği tespit edilmiştir. 15 ve 16 yüzyıla ait Moğol kaynaklarında ise bu toplulukla ilgili daha fazla bilgiye ulaşmak mümkündür. Teleüt Türkleri ve Rusların ilk karşılaşması ise 16. yüzyıldadır (Cengiz, 2016a: 102). Teleütler diğer Türk azınlıklar gibi 19. yüzyılda Sovyetler Birliği’nin hakimiyeti altına girmişlerdir. Teleütler, Hakas ve Şor Türkleri gibi Ruslara bağlı Altay Otonom Bölgesine dâhil edildiklerinden dolayı onların dili, tarihi, külütürü ve folkloru hakkında bilgi edinmek giderek zorlaşmıştır. Metin Ergun, Teleütlerin “Telengit, Bayat, Kumandı, Tuba-Kiji, Altay-Kiji” gibi Türk topluluklarıyla birleşerek “Altaylı” adını aldığını bu nedenle Altaylıların folkloru üzerine yapılan araştırmaların içerisinde Teleütlere ait olan folklorik malzemenin ayırt edilmesinin neredeyse imkânsız olduğunu dile getirmiştir (1997: 161).

Çarlık Rusyası döneminden itibaren, Altay Otonom Bölgesi’nde yaşayan Türk topluluklarının üzerine ilk araştırmalar Ruslar tarafından yapılmıştır. Teleütlerin dili ve

folkloru üzerine bilimsel incelemelerde bulunan ilk isim ise W. Radloff'tur. Radloff, 1866 yılında yayımladığı *Obraztı Narodnoy Tyurkskih Plemen* adlı çalışmasında Altay ve Teleüt Türklerine ait folklor malzemelerini beraber ele almıştır. Altay ve Teleütlerin dilleri birbirine çok benzediği için folklor malzemelerini birbirinden ayırmak çok zordur (Cengiz, 2016b: 133). Sadece Teleüt efsanelerinin derlendiği ilk çalışma Potanin'in *Oçerki Severo-Zapadnoy Mongolii* isimli eseridir. Potanin efsane metinlerini Teleütlerin yaşadığı bölgeleri ziyareti sırasında bizzat Teleüt Türklerinden derlemiştir (Ergun, 1997: 161). Ergun, 1993 yılında tamamladığı *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II* isimli incelemesinde Potanin'in eseri dışında Teleüt efsaneleri üzerine yapılan başka bir çalışmanın olmadığını bildirmiştir.

Günümüze gelindiğinde de Teleütlerin durumu çok değişmemiştir. UNESCO'nun yayımladığı *Tehlike Altındaki Dünya Dilleri Atlası*'nın verilerine göre dili ve kültürü yok olma tehlikesi altında olan Teleüt Türkleri hakkında özellikle Rusya'da çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen Türkiye'de Teleütçe ve Teleüt folkloru üzerine çok az yayın yapılmıştır (Cengiz, 2017: 155). Lyudmila Timofeyevna Ryumina Sırkaşeva ve Nadejda Aleksandrovna Kuçigaşeva tarafından hazırlanan ve 1995 yılında Kemerova'da yayımlanan *Teleüt Ağzı Sözlüğü* isimli eser Şükrü Halûk Akalın ve Caştegin Turgunbayev çevirisiyle 2020 yılında Türkiye Türkçesine kazandırılmıştır. Ayrıca Mikail Cengiz'in 2016 yılında Hacettepe Üniversitesinde tamamlamış olduğu *Tehlikedeki Dil Olgusu: Teleütçe Örneklemi* isimli doktora tezi ve Teleüt folkloru üzerine yayımlamış olduğu makaleler Teleütler üzerine yapılan müstakil inceleme çalışmalarıdır.

Sonuç olarak Metin Ergun'un da vurguladığı gibi 1940 sonrasında Teleütler diğer Türk topluluklarla karışıp kaynaştıkları için bugün Teleütlerle ilgili efsanelerin birincil formlarına ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Teleüt efsaneleri Altay Türklerinin efsanelerinin içerisine karışmış durumdadır. Bu nedenle Teleütlerin efsane türünün tanımı, tasnifi ve özellikleriyle ilgili görüşlerini çalışmamıza ekleyemedik.

2.2.23. Telengit Efsaneleri

Telengitlerin, Rusya'ya bağlı özerk bir cumhuriyet olarak Orta Asya'da kurulmuş Altay Cumhuriyeti'nin bir kolu olduğu düşünülmektedir. Telengitler; Teleüt Türkleri ve Altay Kişileriyle birleşerek Altay Cumhuriyeti'nin kuzey kolunu oluşturmuştur. Altayların Kuzey

kolunda ise Tuba, Kumandu ve alkandular yer almaktadır (Dilek, 2002: 258). Teleütler gibi az nüfuslu bir halk olan Telengitler de Rusların Hristiyanlaştıma faaliyetlerine maruz kalmıştır. Rus misyonerler, Altay Otonom Bölgesi'ndeki Türk toplulukları Hristiyanlaştırarak Ruslaştırmak istemiştir. Rusların misyonerlik faaliyetlerinin sonucunda Hristiyan olan ilk Türk topluluğu Telengitlerdir (Türker, 2011: 14).

Telengit efsaneleri hakkında tek çalışma Potanin'in *Oçerki Severo-Zapadnoy Mongolii* isimli eseridir. Telengitlerden çok sayıda efsane metni derleyen Potanin, bu çalışmaları Rusçaya çevirmiş ve yayımlamıştır. Ancak Telengit efsaneleri üzerine herhangi bir incelemede bulunmamıştır (Ergun, 1997: 163). Teleüt Türkleri gibi 1940 sonrasında Altay Cumhuriyeti'nin çatısı altına giren Telengit Türklerinin efsaneleriyle alakalı müstakil bir kaynak bulunmamaktadır. Telengit efsaneleri Altay Cumhuriyeti'nin efsanelerinin içerisine karışmıştır. Çok sayıda Türk topluluğunun bir araya gelmesiyle oluşan Altay Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından içerisindeki azınlıkların folklor ürünlerini takip etmek kolay olmayacaktır.

2.2.24. Baraba Tatarlarının Efsaneleri

Baraba Tatarlarının soyu 12. ve 13. yüzyıllara dayanmaktadır. Günümüzde Rusya'nın Novosibirsk şehrinde yaşamaktadırlar. Sibirya'da yaşayan Tatarlar, yaşadıkları bölgenin adına Tatar sözcüğünü ekleyerek birbirlerinden ayrılmaktadırlar: Tobol Tatarları, Tümen Tatarları, İşim Tatarları, Tara Tatarları, Baraba Tatarları, ulım Tatarları gibi (Hacızade, 2002: 205). Barabaların yaşadıkları bölge bozkırlarla ve bataklıklarla kaplı verimsiz bir coğrafyadır. Bu durum Baraba Türklerinin hayatını olumsuz etkilemekte ve onları göç etmeye zorlamaktadır. Sibirya uzmanı bilim insanları Barabalardan "Ölmekte olan, kısa zaman sonra kaybolacak fakir bir halk" olarak bahsetmektedir (Hacızade, 2002: 207). Barabalar 18. yüzyılda tamamen Rusların egemenliği altına girmiştir. Sibirya'da yaşayan Türk topluluklarında olduğu gibi Barabalar da Şamanizme inanmıştır. İslâmiyetle tanışmaları 18. yüzyılı bulmuştur (Veliyev'den akt. Şahin, 2005: 167). Ancak Rusların misyonerlik faaliyetleri nedeniyle zaman içerisinde Hristiyanlaşmışlardır. Halk arasında Rusça ve Tatarca kullanımı yaygındır ancak Baraba Tatarcası dedikleri azınlık dilleri bugün sadece yaşlılar arasında konuşulmaktadır.

Baraba Tatarlarının efsaneleri üzerine müstakil bir kitap yoktur. N. Kostrov, 1874 yılında yayımladığı Kainskaya Baraba isimli eserinde Barabaların kökeniyle alakalı birkaç efsane metnine yer vermiştir (Ergun, 1997: 162).



3. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüzyıllardır tartışılğelen kötölüğün tarihi insanlığın tarihi kadar eskidir. Kötölük, başta felsefe ve dinler olmak üzere sanatın ve edebiyatın doğuşundan bu yana insanoğlunun varlığını anlamlandırma arayışının sonucu olarak sorgulanagelmiştir. Tarih boyunca özellikle düşünürler ve din adamları bu kavramı değişik bakış açılarıyla yorumlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Kötölük, gündelik hayatta tüm insanlığın aşına olduğı bir kavram olmakla beraber; farklı disiplinler tarafından birçok incelemeye konu edilmiş ancak üzerinde hâlâ fikir birliğinin olmadığı, oldukça tartışmalı bir kavramdır. Bu tartışmalar günümüzde dâhi son bulmamıştır. Bu durum bir kavram olarak kötölüğü tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü kötölük, insan yaşamının bir parçasıdır, geniş ve zengin ayrıntılara sahiptir; bu nedenle ona ilişkin tek bir tanım, yaklaşım veya bakış açısı yoktur (Myers, 2006: 1).

Çalışmanın kuramsal kısmını oluşturan bu bölümünde kötü ve kötölüğün sözlüklerdeki tanımlarına değinilecek ve bu kavramın tarihsel arka planından bahsedilecektir. Sonrasında ise dini ve felsefî açıdan kötölük problemine yaklaşımlar ele alınacaktır. Batı ve İslâm felsefesindeki kötölük algısı ile kutsal dinlerdeki kötölük algısı üzerinde durulacaktır. Son kısımda ise Türk Halk Edebiyatında kötölük algısı çerçevesinde efsaneler ve kötölük ilişkisinden bahsedilecektir.

3.1. Kötü ve Kötölük Kavramı Üzerine

Düşünce tarihi boyunca kötü ve kötölük problemi önce felsefenin daha sonra ise teolojinin üzerinde durduğı ve uzlaşmadığı temel problemlerden biri olmuştur. Günümüzde dahi güncelliğini yitirmeyen bu problem hem düşünürler hem de teologlar tarafından defalarca incelenmesine rağmen alınan cevapların çeşitliliğı oldukça şaşırtıcıdır. Kulaklardaki çağrışımı bile insanları rahatsız etmeye yeten bu problem, artık sadece felsefe ve dinler tarihi açısından çok mühim bir problem olmaktan çıkmış bilim ve sanatın diğer dalları için de kritik bir sorunsal hâline gelmiştir. Resmin, heykelin, müziğin, dansın, edebiyatın ve sanatın diğer dallarının üretmeye devam edebilmesinde kötölük olgusu başlıca motivasyon kaynaklarından sadece biridir. Hatta felsefe tarihçisi Yaylagül Ceran Karataş daha da ileri giderek modern döneme gelindiğinde özellikle de 20. Ve 21. Yüzyılda, kötölüğün sanatın

temalarından biri olmaktan çıktığını ve çağdaş sanatın “kurucu ögesi” olduğunu iddia etmektedir (2017: 805). Hem Antik Yunan’dan günümüze kalan eserlerin hem de dinî metinlerin günümüze olan etkisi düşünüldüğünde Ceran-Karataş’ın tespitine hak verilebilir. Çünkü Antik Yunan tragedyalarından kutsal kitaplara uzanan süreç içerisinde kötülüğün insanlığı ve doğayı mahvettiği görülmüştür.

Kötü ve kötülük problemi yüzyıllarca teolojik bir problem olarak görülse de bu konuyu felsefî bağlamda ele alan ilk kişi Antik Çağ filozofu Epicurus (Epikür) (M.Ö. 341-270)’tur. Epikür’le başlayan kötülüğün gizemini çözme girişimleri her zaman tatmin edici sonuçlar doğurmamıştır. Kimileri kötülüğün felsefî köklerine odaklanırken kimileri cevabı teolojide aramıştır. Bugün ise kötü ve kötülük, felsefe ve teoloji dışında en çok antropoloji, sosyoloji ve özellikle de psikolojinin teoriler ürettiği bir alan hâline gelmiştir. Fakat tüm bunlardan ve kötülüğün tarihinden bahsetmeden önce kötü ve kötülüğün sözlük anlamına odaklanmakta fayda var.

Türk dilindeki kötü sözcüğünün kökenine ilişkin farklı açıklamalar olsa da bu açıklamaların birleştikleri nokta sözcüğün ilk defa 11. Yüzyılda *Divan-ı Lügati’t Türk*’te kayda geçmiş olduğudur. Ancak Mehmet Zeki Gelir, yaptığı araştırmalar doğrultusunda kötü sözcüğünün kökeninin 14. Veya 15. Yüzyıla dayandığını ve Anadolu veya çevresinde konuşulan dillerden alıntılanan tamamıyla Türkiye Türkçesine mahsus bir sözcük olduğunu vurgulamaktadır (2019, 84-90). Zeki Gelir, ayrıca Robert Dankoff’un kötü kelimesinin kökeni ile ilgili olarak Ermeniceden geliyor olabileceğine ilişkin iddiasının Ermeni diline vakıf Türkologlar tarafından incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır⁵⁴. Sevan Nişanyan’ın *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi Sözlüğü*’ne bakıldığında kötü sözcüğünün kökeni ile ilgili Mehmet Zeki Gelir’in düşüncelerine paralel bir açıklamaya ulaşılmıştır. *Nişanyan Sözlüğü*’ne göre *kötür*⁵⁵;

⁵⁴ [Robert Dankoff], “*Armenian Loanwords in Turkish*” adlı çalışmasında Türkçe *kötü* kelimesini Ermenice “գորի *godı* AB I, 570- 71 ‘leprous, venereal; (dial.) ugly, idle, worthless, etc.’ biçimiyle ilişkilendirmektedir (1995, s. 163). Kendisinin de pek emin olmayarak (*Turkish words whose Armenian etymology is speculative or not firmly established* başlığı altında) yapmış olduğu bu teklif aslında üzerinde düşünülmeyi hak ediyor. Bizim kontrol ettiğimiz Ermenice sözlüklerde verilen “cüzzamlı” anlamını teyit etmektedir: “գորի *noun* Psoric, leper” (Kouyoumdjian, 1970, s. 135).” (Gelir, 2019: 90)

Ayrıntılı bilgi için bakınız: Robert Dankoff. *Armenian Loanwords in Turkish*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2019.

⁵⁵ Sevan Nişanyan’ın *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi Sözlüğü*’ndeki “kötü” maddesi **03 Haziran 2022** tarihinde yukarıdaki şekliyle güncellenmiştir.

“Ermenice *koti* **qnnh** ‘cüz zam, uyuz’ sözcüğü ile eş kökenlidir. (Kaynak: H. Acaryan, Hayeren Armatakan Bararan, syf. 570) Bu sözcük Kürtçe (Kurmanci) aynı anlama gelen *koî* sözcüğü ile eş kökenlidir” (<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kötü>, 2022).

Aynı sözlükte tespit edilen en eski Türkçe kaynaklar⁵⁶ ise aşağıdaki gibidir:

“**Türkiye Türkçesi:** kötü [Lugat-i Halimi, 1477]

bûy [Fa.]:Kokı, eyüsine ve **kötisine** 171akir olunur (...)

خوار **Köti**, 171akir ma'nâsına

Türkiye Türkçesi: [Meninski, Thesaurus, 1680]

kötü & kötü: yaramaz, fena. (...) **kötülük & kötülik**

Türkiye Türkçesi: kötüle- [Ahmed Vefik Paşa, Lehce-ı Osmani, 1876]

kötülemek: Zemm, kadh, itham etmek.”

(<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kötü>, 2022).

Çalışmanın amacı elbette “kötü” kelimesinin etimolojik temelleri üzerine derinlemesine bir araştırma yapmak değildir ancak günlük hayatın bu kadar içinde olan bir sözcüğün kökeniyle ilgili sınırlı da olsa bilgi vermekte fayda var. En geç 15. yüzyıldan itibaren Türkiye Türkçesine yerleşmiş olduğu düşünülen bu sözcüğün Türk Dil Kurumu’nun *Güncel Türkçe Sözlüğü*’ndeki tanımı ise şu şekildedir:

- “1. İstenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoş gitmeyen, fena, iyi karşıtı,
2. Zararlı, tehlikeli,
3. Korku, endişe veren,
4. Kaba, kırıcı,
5. Kişi ve toplum üzerinde olumsuz etkileri olan,
6. Aşırı, çok.” (<https://sozluk.gov.tr>, 2022).

⁵⁶ **06 Mart 2019** tarihinde Sevan Nişanyan’ın *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi Sözlüğü*’ndeki “kötü” maddesi için en eski kaynak olarak Kâşgarlı Mahmud’un 11. yüzyılda kaleme aldığı *Divan-ı Lügati’t Türk* verilmektedir:

“ETü: [Kâşgarî, Divan-i Lügati’t-Türk, 1073]

köti bürt [[*kâbus*]] (...) *ketü: al-aşall* [kolu sakat] (...) [[*genç bir çocuğa söverken kötü den*]]” (Gelir, 2019: 85).

Güncel Türkçe Sözlük'te “*kötülük*” kelimesi ise “**1.** Kötü olma durumu, kemlik, şer. **2.** Zarar verecek davranış veya söz” olarak açıklanmıştır (<https://sozluk.gov.tr>, 2022). *Güncel Türkçe Sözlük*'teki kötü/lük sözcüğünün birinci tanımı “iyi olmama, iyinin karşısı olma” durumuna odaklanmaktadır. Kötüyü sadece zıddı olan iyi ile birlikte düşünmek bu kavramın anlam sahasını oldukça daraltmaktadır. *Güncel Türkçe Sözlük*'te kötü sözcüğünün tanımında zıt anlama odaklanılmıştır. Diğer sözlüklerde ise izlenen yollar farklılaşabilmektedir. İlhan Ayverdi ise *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'te hem “kötü” sözcüğünün kökeni hakkında bilgi vermiş hem de daha kapsamlı bir açıklamaya gitmiştir:

“**Kötü:** *sıf.* (Eski Türk. köt "göt"ten) [Eski Türkçe'de *kötlemek* "fenâlık yapmak" demektir) **1.** İstenilen nitelikte olmayan, sâhip bulunması gereken vasıfları taşımayan. Karşısı: İYİ: “*Kötü kâğıt.*” “*Kötü yemek.*” “*Kötü iş.*” “*Kötü işçi.*” “*Kötü usta.*” “*Kötü ürün.*” “*Kötü amel.*” *Kötü bir Fransızca ile cevap verdi* (Cahit S. Tarancı). **2.** Zararlı, tehlikeli: “*Kötü hava.*” “*Kötü insan.*” **3.** Huzursuzluk veren, endişelendiren, insanı üzen, üzücü: “*Kötü haber.*” “*Kötü olay.*” Buradaki zamân, hayâtının sürüp giden kötü tesâdüflerine rağmen onun için ayrı bir mevsim oldu (Ahmet H. Tanpınar). **4.** Hoşa gitmeyen, rahatsızlık veren: “*Kötü koku.*” “*Kötü davranış.*” “*Kötü alışkanlık.*” *Bir kötü dilim var rahat durmaz / Kötü dil başına belâ getirir* (Karacaoğlu'dan). Hiç dedi, kötü îtiyatlar... (Ahmet H. Tanpınar). **5.** Ahlâk bakımından düşük olan, ahlâk dışı: “*Kötü yol.*” “*Kötü ev.*” “*Kötü mahalle.*” “*Kötü kadın.*” **6.** *i.* Zararlı olabilecek yaratılıştaki olan kimse: “*Şeytandan kötüsü ne olur?*” **zf.* **7.** İstenilmeyen, uygun olmayan şekilde: “*Kötü konuşmak*” “*Kötü davranmak.*” *Kötü uyumanın verdiği halsizliği silkerek aşağıya indi* (Ahmet H. Tanpınar). **8.** Aşırı, çok: “*Çocuğu kötü dövdü.*” (2010: 705).

Aynı sözlükte “*kötülük*” ise aşağıdaki gibi tanımlanmıştır:

“**Kötülük:** “*i.* **1.** Kötü olma durumu: *Kötülüğün bulaşmasını mezar kadar hâpishâne de önler* (Nâmık Kemal). **2.** Kötü davranış: *Belki şimdiye kadar size dost gibi el uzatanların kötülükleri ve ihanetleriyle karşılaştınız* (Kerîme Nâdir). *Kime sorsan mahalle bekçisi geceleyin mahallede olacak kötülükleri bekler zanneder.* (Ahmet K. Tecer)” (2010: 705).

İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'te kötü sözcüğünün açıklamasını yaparken sekiz farklı anlamdan bahsetmiştir. Ancak örnek cümlelerdeki “kötü” kelimesinin yerine “iyi”yi getirildiğinde aslında açıklamaların ve örneklerin kötünün tek bir boyutunu ele aldığı görülmektedir: iyi – kötü zıtlığı. Oysa kötü ve kötülük sözcükleri sadece iyi ve iyiliğin zıddı anlamına gelmeyecek bir derinliğe sahiptir.

Müslüman toplumlarda kötü denince çağrışım yapan ilk kelime ise “şer”dir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*’ta şer kelimesini şu şekilde açıklamıştır:

“Şerr (a.i.c.: şürûr):

1. Kötülük, fenâlık; kötü iş. [zıddı: “hayr”dır].
2. Kavgâ, gürültü. (bkz: nizâ).

Şerr (a.s. ve i.ci: esrâr):

1. Fenâ, fenalık eden adam, kötü adam. (bkz. fâsid, fâsik, muzır).
2. Daha (pek, en) kötü” (2003: 992).

Devellioğlu’nun tanımına bakıldığında tıpkı kötü gibi şer kavramının da iyinin zıttı, üzücü, hoşâ gitmeyen, rahatsızlık verici, istenen ve beklenen nitelikte olmayan gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Şer, Özer Ozankaya’nın *Toplumbilim Sözlüğü*’nde ise kötülük kelimesiyle aynı anlamda verilmiştir:

“Kötülük: [es. t. fenalık, şer] [Fr. vice, mal] [İng. vice, evil]: İnsan gereksinmelerine, çıkar ve dileklerine aykırı olan, bir topluma, bir toplumsal kümeye, bir kişiye zarar verici sayılan, özdeksel ya da tinsel bir nesnenin, bir olayın niteliği” (1975: 66).

Ozankaya’nın tanımıyla şer ve fenalık olarak tanımlanan kötülük, toplumun ahlak anlayışına uymayan, manevi şeylerle alakalıdır. İnsanlar, toplum tarafından hoş görülme, ayıplanan ve kınanan tutum ve davranışlardan kaçınmaya meyillidirler. İnsanların şer, fena veya kötü olana karşı tutumları sadece İslâmiyet’e özgü değildir. Tüm toplumlar, bu tarz durumlar karşısında benzer tavırlar sergilerler. Ancak İslâm âlimleri, Müslümanlıkta bir şeyin veya bir kimsenin kötü vasfını kazanması için temel bir kritere sahip olması gerektiğini vurgulamışlardır:

“Bir şeyin *şer/kötülük* olarak nitelenmesine sebep olan en önemli nokta, *yaratılan amaca uygun olmama* hâlidir. Bunun dışında *fayda veya menfaat sağlamama, insan tabiatına aykırı olma, gayeye uygun olmama, ceza ve kınamayı gerektirme, eksik olma...* gibi başka nedenler ileri sürülse de, bunların tamamı gerçekte yaratılan amaca uygun olmamaktan kaynaklı problemler olarak yansır” (Öğük, 2015: 15).

Bu durumda şer, kötü veya fena olarak nitelenen şeyleri “hayrın karşıtı” veya “iyinin karşıtı” hâline indirgemek doğru olmayabilir. Çünkü İslâm inancına göre insanoğlu neyin hayır (iyi) neyin şer (kötü) olduğunu bilemez, bunu yalnızca yaratıcı, Allah bilir. Bu durum *Kur’ân-ı Kerîm*’de farklı ayetlerde vurgulanmıştır. Örneğin Bakara Sûresi’nin 216. Ayetinde şu şekilde geçmektedir:

“Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz” (Altuntaş ve Şahin, 2011: 41).

“Her şerde bir hayır vardır!” anlayışı Müslümanlıkta oldukça yaygın bir kabuldür. Bu nedenle Batı dünyasındaki kötü ve kötülük anlayışı ile İslâm dünyasının kötü ve kötülüğe bakışı tamamıyla farklıdır. Bu durum çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Ahmet Cevizci’nin *Felsefe Sözlüğü*’ndeki “kötü” tanımı, Müslümanlıktaki kötünün “yaratılan amaca uygun olmama” vasfı ile benzerlik göstermektedir. Cevizci’nin kötü tanımı aşağıdaki gibidir:

“**Kötü** [İng. Bad; Fr. Mauvais; Al. schlecht]. **1.** Amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan; zarar, acı ve rahatsızlık veren şey, **2.** Zararlı etkide bulunan; **3.** Ahlakî bakımdan, iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey; **4.** Mutluluğa, ideallere, amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan niteleme” (1999: 524).

Kötü ve kötülüğü tanımlamaya çalışan neredeyse her yazar muhakkak “iyiliğin zıttı” olma durumuna vurgu yapmıştır. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* isimli çalışmasında “Kötü (Os. Fenâ, Kabîh, Leim, Seyyie, Habîs; Fr. Muvais, Al. Schlecht. İng. Bad) İyi olmayan... İyi’nin karşıtıdır” (1978: 319) şeklinde tanımlar. Hançerlioğlu’na göre kötü ve kötülük farklı şeylerdir:

“Kötülük deyimi, iyilik deyiminin karşıtıdır (Kimi yazarlarımızca *kötülük* deyimi, iyi deyiminin karşıtı olan *kötü* deyimiyle anlamdaş olarak kullanılmaktadır ki yanlıştır) ve genellikle hoşlanılmayan ve istenilmeyeni dile getirir. Törebilimsel açıdan yıkıcı, yadsıyıcı, değerlere karşıt olarak nitelenir” (1978: 330).

İngilizcede kötü sözcüğünün karşıtı olarak en sık kullanılan ifadeler “wicked, evil, poor, bad” iken kötülük sözcüğünün en yaygın kullanımı “evil”dir. Bunun dışında kötülük anlamını karşılayan ve en sık kullanılan diğer sözcükler olarak “malignancy, disservice, missdeed, malignment, misdoing, malignity, ill...” verilmiştir. Fakat felsefî ve teolojik metinlerde kastedilen kötü ve kötülük “evil”dir.

Britannica Ansiklopedisi’nde (Britannica Encyclopedia) “evil”⁵⁷ aşağıdaki gibi tanımlanmıştır:

“Kötü (sıfat):

1. Ahlaki açıdan kötü
2. **a.** Birine zarar vermek ya da yaralamak. **b.** Kötü şans veya kötü olaylarla işaretlenmiş. **c.** Çok nahoş veya rahatsız edici. **d.** Kötü bir şey olacağını göstermek.

Kötü (isim):

1. Ahlakî olarak kötü olan şeylerin gücü
2. Zararlı veya kötü bir şey”

(<https://www.britannica.com/dictionary/evil>, 2022).

⁵⁷ Çeviri bana aittir.

Britannica Ansiklopedisi'ndeki kötülük tanımı içerik olarak Türkçe sözlük ve ansiklopedilerdeki tanımlarla örtüşmektedir. Ancak kötü ve kötülüğe yüklenen derin anlamı kavrayabilmek için sözcüğün sadece sözlük anlamına odaklanmak yeterli değildir. İngiliz din felsefecisi ve teolog John Harwood Hick (1922 – 2012) *Evil and the God of Love* (Kötülük ve Sevgi Tanrısı) isimli kitabında “kötülük” sözcüğünün İngilizce, Almanca ve Fransızcadaki anlamına odaklanmış ve bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Teodisenin işleyen kelime dağarcığı, teolojinin bazı diğer branşlarıyla karşılaştırıldığında, belirsiz bir durumdadır. İngilizcede '**evil**' her zaman olmasa da genellikle kapsamlı bir anlamda kullanılır ve biz onun altında yatan, ahlaki kötülüklerle hastalık ve doğal afet gibi ahlakî olmayan kötülükleri ayırt edebiliriz. Almancada '**übel**' hem ahlakî hem de ahlakî olmayan kötülüğü kapsayan genel bir terimdir fakat özellikle ikincisi için kullanılabilirken '**böse**' ise daha kesin olarak ahlakî kötülüğü ifade eder. Fransızcada '**le mal**' her türlü kötülüğü ifade etmek için kullanılabilir”⁵⁸ (2010: 24).

Hick'in tespitine göre İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi dillerde kötülük kelimesi hem ahlakî yani insanın işlediği kötülükleri hem de ahlakî olmayan yani doğal kötülükleri kapsamaktadır. Türkçede ise yukarıdaki tanımlar da göz önünde bulundurulduğunda yazarların ve araştırmacıların daha çok ahlakî kötülükler üzerinden bir açıklamaya gittikleri tespit edilmiştir. İnsan eyleminden bağımsız Türkçede daha çok “felaket” olarak adlandırılan doğal afetler (deprem, sel, toprak kayması, fırtına, volkan, çığ, hortum vb.) ile salgın ve hastalıklara neden olan bakteriler (laboratuvarıda üretilmemiş olanlar) kötülük olarak nitelendirilmemiştir. “Batıların fiziksel veya doğasal (natural) kötülük olarak nitelendirdikleri olgular pek kötülük kavramının ilk anda akla gelen şümulü içinde sayılmamakta, bunlar daha çok belâ ve musibet kavramlarıyla ifade edilmektedir” (Yaran, 1997: 24) Bu farklılıklardan dolayı çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde hem Batı din ve düşünce sisteminde hem de İslâm düşüncesinde kötülüğün nasıl ele alındığı üzerine durulacaktır. Ayrıca 20. yüzyılda insanlığın kötülüğe olan bakış açısının nasıl değiştiği; geleneksel kötülük algısı ile modern çağdaki kötülük algısının hangi yönlerden farklılaştığı incelenecektir.

⁵⁸ Çeviri bana aittir.

Toplumların kötülüğe yüklediği anlamlar yüzyıllara, düşünörlere ve din adamlarına göre farklılıklar göstermiştir. Kötölük probleminin (the problem of evil) kaynağına inildiğinde çıkış noktası olarak teolojik kaygılar göze çarpmaktadır. Meselenin özünü insanın Tanrı'yla olan ilişkisini açıklama ve anlamlandırma çabası oluşturmaktadır. Kötölük problemi, özellikle teistler⁵⁹ ve monoteistler⁶⁰ için mutlaka cevaplandırılması gereken bir meseledir. Çünkü teistlere ve monoteistlere göre evrenin yaratıcısı mutlak iyi ve mükemmel olan Tanrı'dır. Tanrı'nın bilgisi her şeyin ve herkesin üstündedir; O, sonsuz bir güce ve kudrete sahiptir. Ateizm ise teist ve monoteistlerin bu yaklaşımını makul ve açıklanabilir bulmamaktadır. Ateizmin en çarpıcı argümanı "Tanrı, mutlak iyi ve mutlak güçlüyse neden evrendeki bunca kötülüğe izin vermektedir?" düşüncesidir. İşte bu soru felsefe tarihinde Antik Çağ'dan günümüze kadar önemini yitirmemiştir. Buna bağılı olarak Yaşar Türkben, kötölük problemiyle ilgili iki farklı yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir:

"Bunlardan ilki mantıksal tutarsızlık iddiasıdır. Bu iddiaya göre, teizmin iddia ettiğı Tanrı tasavvuru ile kötölüklerin varlığı çelişki oluşturmaktadır. Dolayısıyla çelişkiye düşmeden Tanrı'nın varlığı iddia edilemez. Bu düşüncüyü J. Mackie (1917-1891), A. Flew (1923-2010), D. Z. Philips (1934-2006) gibi düşünörleri ileri sürmektedir. Buna karşın A. Plantinga (1932) onların bu iddiasının yersiz olduğunu belirterek, *God, Freedom and Evil* adlı eserinde kötölük ile Tanrı'nın varlığının birlikte savunulabileceğini iddia etmektedir. Ona göre, Tanrı kudret sahibidir. Ancak içinde ahlâkî iyyinin bulunduğu ama ahlâkî kötünün bulunmadığı bir dünya yaratmak Tanrı'nın kudreti dahilinde değildir. Böylelikle Plantinga, Tanrı'nın kötölük yapmayı

⁵⁹ "Teizm (Tanrıçılık): Sözlükte 'tanrı' anlamındaki Yunanca **theos** kelimesinden türetilen **teizm** (İng. theism, Fr. théisme) genellikle, âlemin yaratıcı sebebi olan, varlığı mutlak bir Tanrı inancını savunan felsefî düşüncüyü ifade eder; bu düşüncüyü benimseyene **teist** denir. [...] Geniş anlamda teizm öncelikle Tanrı'nın var olduğuna inanmak ve bu inancı bir şekilde savunmaktır. Bu tavrın arkasında, maddî dünyanın ötesinde aşkın bir varlığın mevcudiyetini ve O'nun kutsallığını kabul etme düşüncesi yatmaktadır" (Topaloğlu, 2012: 332). **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Aydın Topaloğlu. "Teizm Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40. Cilt. İstanbul, 2012: 332-334.

⁶⁰ **Monoteizm (Tek Tanrıçılık):** Monoteizmin, Avrupa düşüncesinde 13. yüzyılda ortaya çıktığı düşünülmektedir (Pettazoni, 2000: 285). "Tarihsel olarak konuşulduğunda monoteizm yani, açıkça diğeri bütün tanrıları dışlayarak yalnızca Tek Tanrıyı kabul eden bir inanç her zaman çok tanrıçılık (politeizm) bağlamında vuku bulduğu için, zaman bakımından çok tanrıçılıktan daha sonra ortaya çıkan bir olgudur" (Dhavamony, 2010: 189).

Ayrıntılı bilgi için bakınız: Rafaella Pettazoni. "Monoteizmin Teşekülü". Çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. 2000: 285-294.

Mariasusai Dhavamony. "Dinlerde Tanrı Anlayışı". Çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/22. 2010: 189-210.

seçen hür varlıkların bulunduğu bir dünya yaratmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, Tanrının varlığı ile kötülüğün varlığı aynı anda kabul edilebilir ve bu bir çelişki doğurmaz” (2012: 12-13).

Türkben’in bahsettiği ilk görüş ateizmin Tanrı ve kötülük ilişkisiyle ilgili iddialarına benzerdir. İkinci görüş ise Tanrı ve kötülüğün birbirinden bağımsız olduğuyla alakadır. Çalışmanın bu ve ilerleyen kısımlarında Türkben’in sınıflandırmasına kaynak olan felsefecilerin ve teologların düşüncelerine yer verilecektir.

Helenistik ve Orta Çağ felsefesinin önde gelen filozofu Platon’dan, modern felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Immanuel Kant’a kadar “kötülüğün varlığı hep tanrının (ya da kutsal olanın) varlığını tehdit eden bir olgu olarak tartışıl[mıştır]” (Oranlı, 2017: 26). Kant’ın “radikal kötülük” teorisi, kötü ve kötülükle ilgili teolojik temelli geleneksel yaklaşımları bir kenara iterek “birey”e odaklanmış ve insanın yaratılışı gereği iyi ve kötü ile olan ilişkisinin sorgulanmaya başlamasını sağlamıştır. Günümüze yaklaştıkça kötü ve kötülüğün yalnızca teolojinin çözmeye ve anlamaya çalıştığı bir problem olmadığı ortaya çıkmıştır. Özellikle Yahudi kökenli Alman düşünür Hannah Arendt’in II. Dünya Savaşı sırasında Adolf Hitler ve Nazi Almanyası’nın Yahudilere yönelik başlattığı soykırım (holokost) hareketine tanıklık etmesi bir süre sonra kendisini kötülüğü anlama ve anlamlandırma çabasına yöneltmiştir. Nazilerin Yahudilere karşı olan bu soykırım hareketinin insanlığa sığmadığını ve bunun insan olmakla açıklanamayacağını vurgulayan Arendt, onların bu zulmünü “radikal kötülük” olarak nitelendirir.

Tarihler 11 Eylül 2001’i gösterdiğinde ise Amerika Birleşik Devletleri’nin New York şehrindeki Dünya Ticaret Merkezi, el-Kaide isimli terör örgütü tarafından vurulmuş ve çok sayıda masum insan yaşamını yitirmiştir. İmge Oranlı’ya göre 11 Eylül Saldırıları (September 11 Attacks) artık felsefe tarihinde kötü ve kötülük üzerine yazılan yazıların büyük bir kısmına referans olmaya başlamıştır. Ayrıca Oranlı, 11 Eylül Saldırıları sonrasında hem Türk ve Batı medya kaynaklarında hem de toplum içerisinde terör ve kötülük kelimesinin aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaya başlandığını iddia etmektedir (2017: 27 ve 216)⁶¹. Bu saldırı, kötülüğün terör(izm)le aynı anlama gelecek şekilde

⁶¹ Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme (On Evil)* isimli kitabında “kötülük” ve “terör” kavramlarının aynı anlama gelmediğini özellikle vurgulamıştır. Eagleton’a göre “Bir eyleme kötü demek onun anlayışımızın ötesinde olduğunu söylemektir. Kötülük anlaşılmazdır (8). [...] Benim anladığım şekliyle kötülük hakikaten

kullanılmasında bir dönüm noktası ise oldukça ironik bir yaklaşımdır. Çünkü dünyanın dört bir yanında 11 Eylül 2001’den önce de sonra da terör saldırıları, katliamlar ve insan eliyle gerçekleştirilen felaketler gerçekleşmeye devam etmektedir. Bu nedenle Terry Eagleton’ın vurguladığı gibi Amerika Birleşik Devletleri’nin kendi ülkesinin özgürlüğü için dünyanın geri kalanına uyguladığı diktatörce yaklaşımı ve kırımı görmezden geldiğini (2011: 138) söylemek yanlış olmayacaktır. Yukarıda bahsedilenlerden de anlaşılacağı üzere kötülük, başlangıçta insanın Tanrı ile olan ilişkisini sorgulaması üzerine ortaya çıkan teolojik bir kavramken; günümüzde bizzat şahit olunan, insanın duyu organlarıyla algılayabileceği, soyut ve ilahî tarafının daha geri planda kaldığı bir mefhum hâline gelmiştir. Geçmişteki ve modern çağdaki kötülük algısının değişmesi elbette kaçınılmazdır. Ancak günümüz dünyasındaki kötü ve kötülüğü nasıl anlamlandırdığımıza geçmeden önce Antik Yunan’da, İslâmî gelenekte, Hristiyanlıkta ve Aydınlanma Çağı’nda bu iki kavrama olan yaklaşımlardan bahsetmekte fayda var.

3.2. Hristiyanlıkta ve Batı Düşüncesinde Kötülük

“Hristiyanlıkta ve Batı Düşüncesinde Kötülük” bölümünde İlk Çağ filozoflarından başlayarak günümüze kadar düşünce tarihinde kötülük–Tanrı–insan ilişkisindeki değişiklikler üzerinde durulmuştur. İlk Çağ düşünürleri kötülük kavramını teoloji ve Tanrı ekseninde ele alırken zaman içerisinde bu kavram farklı disiplinler tarafından da incelenmiş ve kötülüğün sadece dinle ilişkili olmadığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca tek tanrılı dinlerdeki kötülük algısı ile teizmin ve ateizmin kötülük karşısındaki tavrı incelenmiştir.

de metafiziktir çünkü kötüler sadece şu ya da bu yönde değil tamamen kötü olmaya yönelik bir tavır benimserler. Kötülük temelde tamamen bozulmaya yöneliktir (20)”. Ayrıca Eagleton, Amerika’nın ve diğer Batılı ülkelerin terör(izm) sözcüklerini yalnızca Müslümanlara ve radikal İslâmcı gruplara atfetmesini iki yüzlü bulmaktadır. Eagleton, “Richard J. Bernstein *Radikal Kötülük* adlı kitabında 2001’de Dünya Ticaret Merkezi’ne yapılan saldırılardan *‘kötülüğün zamanımızdaki cisimleşmiş hali’* diye bahseder. Yazar, Amerika Birleşik Devletleri’nin geçtiğimiz elli yılda New York’taki trajedide hayatını kaybedenlerle karşılaştırılamayacak kadar çok sayıda masum sivil öldürdüğünün farkında değil galiba” (138) diyerek kötülük ve terör(izm)le aynı anlama gelecek şekilde kullanan araştırmacıları da eleştirir. Eagleton’a göre “[...] terörizm kötü olmaktan ziyade vicdansızdır ve bu iki kavram arasındaki fark basit bir kelime oyununun ötesindedir. [...] Kötüyü yıkıcı ve yok edici davranışından vazgeçiremezsiniz çünkü yaptığının bir amacı ve anlamı yoktur” (139). Ancak terörizm için yapılan bütün eylemlerin yanlış da olsa bir amacı vardır. Terry Eagleton’ın kötülük ve terörizmin eş anlamlı olarak kullanılmaması gerektiğine katılmakla birlikte; İmge Oranlı’nın vurguladığı gibi ana akım medyada ve kamusal alanda bu iki sözcüğün neredeyse aynı anlamda kullanıldığını göz ardı etmemek gerektiğini düşünmekteyiz.

Ayrıntılı bilgi için bakınız: Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. Çev. Şenol Bezci. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

3.2.1 Antik Çağ Felsefesinde Kötülük

Kötülük problemi, din felsefesinin cevaplaması en zor sınavıdır. Kötülüğün bir problem olarak ele alınması, kaynağının sorgulanması ve açıklama çabalarının temeli Antik Yunan’a kadar gider. “Kötülük Problemi, Antikçağ Yunan filozofu Thales’ten itibaren başta zıtların birliğini savunan ve ‘*iyi kötü birdir*’ diyen Herakleitos, Empedokles, Sofistler, Platon ve Aristo olmak üzere, Hellenistik dönem düşünürlerinden Epikuros ve Epikurosçular, Stoalılar ile Yeni Platoncu’lardan günümüze kadar gelmiş[tir]” (Öktem, 2018: 641).

İlk Çağ filozoflarının iyilik ve kötülükle ilgili uzlaşamadıkları temel çıkış noktası iyiliği ve kötülüğü yaratanın aynı Tanrı olup olmadığı meselesidir. Murtaza Mutahhâri’ye göre;

“[İ]lkçağlarda insanlar şu nokta üzerine düşünmüşlerdir: İyi ve kötüyü yaratan tek midir? Aynı mıdır? Yoksa iyi ve kötüyü yaratan ayrı mıdır? Evrenin iki mebdei, iki ayrı yaratıcısı mı vardır? Bir topluluk, bir noktada şöyle düşünmüştür: Yaratıcının bizzat ya iyi veya (hâsâ) kötü olması gerekir İyi ise kötüyü, kötü ise iyiyi yaratmaz. Bu akıl yürütme sonucunda, evrenin iki yaratıcısı, iki mebdei olduğu sonucuna vardılar (İkicilik, senevviyyet)” (2014: 73).

Antik Çağ filozoflarının kötülüğün sebebini ve kaynağını sorgulaması; onları Tanrı’nın varlığını ve ona atfedilen özellikleri de sorgulamaya itmiştir. “Antikçağ Yunan düşüncesinde, özellikle Sokrates-Platon’da kötü, *bilgi dışı olan*’dır, bu *ahlâksal çirkin ve yanlış*’ı dile getirir. [...] bilginin olduğu yerde kötülük olamaz” (Hançerlioğlu, 1978: 330). Platon’a göre Tanrı iyilik ile özdeşir ve kötülükten bağımsızdır. Platon iyi bir Tanrı’nın varlığına inandığı için O’nu asla kötülüklerin kaynağı olarak görmemiştir. M.Ö. 360 yılında yazdığı düşünülen *Tîmaios* isimli diyaloglardan oluşan eserinde uzun uzadıya iyi bir Tanrı’nın varlığından bahseder. Platon’a göre “Tanrı her şeyin elden geldiğince iyi olmasını, kötü olmamasını iste[r]” (2001: 30). Ayrıca “Tanrı dünyayı, olabildiğince kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek iste[r]” (2001: 30-31). Platon’a göre Tanrı iyi ve kusursuz ise evrendeki bunca kötülüğün kaynağı nedir? Şüphesiz ki Platon’a göre Tanrı değildir. Diğer İlk Çağ filozofları ise Tanrı ve kötülüğün kaynağı konusunda her zaman Platon ile aynı görüşte olmamışlardır.

Sokrates ve Platon'un filizlendirdiği kötülük problemi, teologlar ve filozoflar arasında uzunca bir süre klasik bir perspektif üzerinden tartışılmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bahsedilen klasik perspektifin oluşmasında öne çıkan isimlerden ilki Epikür (M.Ö. 341-M.Ö. 270)'dür. Epikür, kötülüğün kaynağını ilk defa felsefi bir problematik olarak sorgulayan Antik Çağ filozoflarından biridir. Konuyla ilgili iddiaları ortaya atan ilk kişi olduğundan kötülük problemi çoğu zaman "Epicurus Bilmecesi" veya "Epicurus Çıkmazı" olarak da adlandırılmaktadır (Yasa, 2015: 14-15). Epikür'ün Tanrı ve kötülüğün kaynağı konusundaki ikilemini Lactantius şu şekilde formüleştirmiştir:

"Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmaz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?" (John Hick'ten akt. Yaran, 1997: 11-12).

Kısaca Epikür, mutlak güce sahip kusursuz bir Tanrı var ise evrende hâlâ neden bu kadar kötülüğün var olduğunu sorgulamaktadır. İşte cevabı çok zor ve karmaşık olan bu soru teizm için ciddi bir problem oluştururken; ateizm savunusunun temel argümanlarından biri olmuştur. Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi tek tanrılı dinlere inanan insanlar için salt iyi ve kudretli olan Tanrı'nın aynı zamanda kötülüğün kaynağı olabileceği ihtimali bir arada düşünülemez. Görüldüğü üzere Epikür'ün Tanrı ve kötülüğün kaynağı hakkındaki sorgulaması ciddi bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Ancak Epikür daha sonra kötülüğün kaynağının Tanrı olmadığını iddia ederek kendi fikirleriyle çelişmiştir:

"Her türlü kötülükle dolu olan bu evrenin Tanrıların eseri olduğunu nasıl kabul etmeli? Çorak çöller, boş dağlar, zararlı bataklıklar, oturulamaz halde olan buzullarla kaplı yerler, güney güneşiyle kavrulmuş bölgeler, fırtınalar, dolular, kasırgalar, vahşi hayvanlar, hastalıklar, vakitsiz ölümler, Tanrısal

varlıkların eşyanın yönetimine hiç karışmadığını gereğinden fazla kanıtlamazlar mı?” (Anatole France ve Alfred Weber’den akt. Öktem, 2018: 645).

18. yüzyılda yaşamış olan İngiliz filozof David Hume (1711-1776) *Din Üstüne* çalışmasında Tanrı ve kötülüğün kaynağını felsefî anlamda sorgulayan ilk kişi olan Epikür’ün ortaya attığı yukarıdaki soruların hâlâ yanıtlanamamış olduğunu iddia eder. Hume, Epikür’ün önermesini daha yalın bir ifadeyle tekrar dile getirmiştir: “[Tanrı] Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” (1995: 209). Hume’un görüşlerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilecektir.

3.2.2. Orta Çağ Felsefesinde Kötülük

Tarih kitaplarına göre Orta Çağ, 395 yılında Roma’nın Doğu Roma ve Batı Roma olarak ikiye ayrılmasıyla başlayıp 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethiyle sona eren dönemdir. Orta Çağ felsefesinin temelleri Antik Yunan filozofları Platon ve Aristo gibi isimler tarafından atılmıştır. İlk Çağ’da temelleri atılan Tanrı ve kötülük problemi Orta Çağ düşünürlerinin de ilgisini çekmiştir. Fakat Orta Çağ filozofları kötülük probleminin çözümünü Tanrı’nın kendisinde veya maddede aramaktansa kötülük fenomenini yorumlamayı tercih etmişlerdir. Özellikle St. Augustine (354-430), Musa b. Meymun (1135-1204) ve St. Thomas Aquinas (1225-1274) gibi Orta Çağ düşünürlerinin eserlerinde bu durum açıkça görülmektedir (Yasa, 1994: 8).

Teistik dinlerin Tanrısı her zaman mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı’dır. Teizmin Tanrı’sı burada bahsedildiği kadar iyiye niçin evrendeki kötülükler gerçekleşmeye devam etmekte ve Tanrı, niçin bu kötülükleri engellememektedir? Bu ve benzeri sorular teistik dinlerin temeline yerleştirilmiş ve her an patlamaya hazır saatli bir bomba gibidir. Fakat Orta Çağ’da iyi bir Tanrı’nın varlığına inanan Aziz Augustine ve onun gibi düşünürler evrendeki kötülüğün varlığını insanın “özgür iradesine” bağlamayı tercih etmişler ve günümüzde “teodise” olarak nitelendirilen bir nevi savunma mekanizması geliştirmişlerdir.

“[Aziz] Augustine Tanrı’ya inanılan bir evrendeki kötülüğün, sistematik ve kapsamlı bir izahını yapmaya teşebbüs eden Hristiyan yazarların ilki[dir]” (Albert C. Outler’den akt. Peterson vd. 2013: 368). Augustine gençlik yıllarında Pers kökenli bir din olan Maniheizm’e inanmayı tercih etmiştir. Manicilere göre Tanrı evrendeki en büyük güç değildir. Aksine tüm evrende Tanrı (iyi) ve şeytan (kötü) bitmek bilmeyen bir savaş hâli içerisinde. Bu nedenle Tanrı’nın bütün evreni kontrol edebilmesi ve tüm kötülükleri önlemesi mümkün değildir (Warburton, 2022: 61). Maniheizm’in Tanrı ve kötülük arasındaki ilişkiye yönelik getirdiği açıklamalar Augustine’i yeterince tatmin etmemiş olacak ki ünlü düşünür yeniden Hristiyanlığa yönelmiştir. Sonradan “aziz” unvanı da olacak olan Augustine evrendeki kötülüğün açıklamasını “özgür irade” de bulmuştur. “İlk kez Augustinus’un metinlerinde, özellikle *İtiraf*lar’da, kendi içine dönen ve kendi ile hesaplaşan, yaptığı kötülüğün sorumluluğunu taşıyan bir özne tasviriyle karşılaşırız” (Oranlı, 2017: 26). Augustine, İlk Çağ’dan bu yana Tanrı ve kötülük ilişkisini “özgür irade” çerçevesinde değerlendiren ilk düşünür olması ve modern anlamda kötülük felsefesinin ilk nüvelerini vermesi açısından seleflerinden ve çağdaşlarından ayrılmaktadır.

Aziz Augustine’nin “Kötülüğün kaynağı Tanrı mıdır?” sorusuna İlk Çağ filozoflarından farklı olarak “özgür irade” cevabını vermiştir. Augustine’in bu cevabı din felsefesi bağlamında “teodise”lerin⁶² temelini atmıştır. “Batı Hristiyan düşüncesinde teodise tarihi açısından bakıldığında karşılaşılabilecek ilk ve en önemli kişi Augustine’dir (Yaran, 1997: 15). Aziz Augustine’nin teodisesi “kötülüğün aslında iyiliğin yokluğundan” kaynaklandığı düşüncesi üzerine kurulmuştur:

“Onun kötülük açıklamasının -teodisesinin- tamamı aşağıda seçilmiş birkaç anahtar konudan oluşur: Tek mutlak ve değişmez iyi olan Tanrı diğer varlıkları yaratır; yaratılan her şey özünde iyidir; kötülük mahlûkattaki bir

⁶² “Teodise kavramı, Grekçede Tanrı ve adalet anlamına gelen iki kelimenin bir araya getirilmesinden oluşturulmuştur. Bu yeni kavramın keşfi, genellikle Leibniz’e (ö. 1716) atfedilir. Bir teknik terim olarak o, ‘kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaleti ve haklılığını savunma’ anlamında kullanılır. Pratikte ise o, bazen, hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir incelenişinden oluşan bütün bir ‘konu’nun genel adı, bazen de daha dar anlamda, kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir ‘çözüm’ anlamında kullanılabilmektedir. Daha yaygın ve doğru olan, dar anlamda kullanılışıdır. Bir teist, ‘kötülük nereden geldi?’ veya ‘Tanrı kötülüğe neden izin veriyor?’ sorusuna cevap verdiği zaman, o bir teodise ortaya koyuyor demektir” (John Hick ve Alvin Plantinga’dan akt. Yaran, 1997: 79-80). **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** 1. Alvin Plantinga. *God, Freedom and Evil*. London: George Allen & Unwin, 1975: 10. 2. John Hick. *Evil and God of Love*. London: Macmillan, 1985: 6. 3. Cafer Sadık Yaran. *Kötülük ve Theodise*. Konya: Vadi Yayınları, 1997: 79-80.

yokluk ve eksikliktir, müspet bir hakikat değildir; insanlardaki ahlakî kötülük irâdedeki bir kusurdan kaynaklanır ve bizim sınırlı bakış açımızla kötülük olarak adlandırdığımız her şey, aslında Tanrı'nın tasarrufunda olan daha yüksek bir düzenin ve uyumun bir parçasıdır. Augustine'in teodisesi, onun tarihsel Ortodoks Hristiyanlık anlayışını yansıttığı gibi, tecrübe ettiğimiz iyi ve kötünün, kozmik güçler olan en büyük iyi ve en büyük kötü arasındaki çatışmanın tezahürü olduğunu kabul eden düalist Maniheist görüşü de bir adım ileri götürdüğünü gösterir" (Albert C. Outler'den akt. Peterson vd. 2013: 368).

Aziz Augustine'nin teodisesine bakıldığında dikkat çeken nokta "kötülüğün bir eksiklikten, yokluktan" kaynaklandığı detayıdır. Platon'a göre de kötülüğün kaynağı bilgisizliktir ve bilginin olduğu yerde kötülük olmaz. Görünen o ki hem İlk Çağ filozofu Platon'a hem de Augustine'e göre kötülüğün kaynağı Tanrı değildir ve Tanrı iyilikle özdeşir. Kötülük ise iyiliğin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Augustine'nin teodisesinin temelleri daha İlk Çağ'da Platon tarafından atılmıştır ancak onu, selefinden farklı kılan "özgür irade" ve kötülük ilişkisidir. Augustine'e göre "kötülük iyiliğin bozulmasıdır, insani fiiller de iradenin bozulmasıdır. İrade bozulabilir çünkü özgürdür" (Türkben, 2012: 113). Özgür irade vurgusu aslında Tanrı'dan çok insanla ilişkilidir. Elbette insanı da yaratan Tanrı'dır ancak iyi ve kötü arasında nihai seçimi yapan insandır. Teizmin ve Aziz Augustine'nin benimsemiş olduğu Hristiyanlığın Tanrısı evrendeki tüm kötülükleri önleyebilecek kadar güçlüdür ancak hiçbir şeye müdahale etmez. Eğer Tanrı gerçekleşen tüm kötülöklere ve felaketlere engel olsaydı o zaman insana vermiş olduğu özgür iradenin, seçebilme ve karar verebilme yetisinin hiçbir anlamı kalmazdı. Augustine'in teodisesi teizm için mantıklı bir argüman oluştursa da ateistler için hâlâ yeterince temellendirilmiş değildir. Çünkü mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye muktedir olan Tanrı'nın evrendeki kötölöklere bir son ver(e)memesi onlar için makul gelmemektedir. Aksine evrendeki kötölöğün varlığı, Tanrı'nın yokluğu iddiasının lehine bir kanıt teşkil etmektedir.

Orta Çağ'da Hristiyanlar arasında Tanrı ve kötölöğün kaynağı konusunda akıl yürütmeleriyle öne çıkan isim Aziz Augustine iken Yahudi bilginler arasında bu isim Musa bin Meymûn (1135-1204)'dur. Plato ve Aristoteles'ten etkilenen İbn Meymûn, Orta Çağ'ın en önemli filozoflarından biri olmakla birlikte; eserleriyle kendinden sonra gelen Aquinas, Spinoza, Leibniz ve Newton gibi isimleri de etkilemiştir (*Stanford Encyclopedia of*

Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/maimonides/>, 2022). Platon'a göre kötülük bilgisizlik -çünkü bilginin eksikliği kötülüğü doğurur-, Aziz Augustine'e göre iyiliğin eksikliği ve İbn Meymûn'a göre ise yokluktur. İbn Meymûn'a göre "İyi ve üstün huylara 'Güzel huy' derler; alçak ve çirkin huylara 'Çirkin huy' derler. İyi ve üstün huylardan ileri gelen fiillere 'İyilikler', kötü huylardan ileri gelen fiiller ise 'Kötülükler' derler" (1960: 38). Ona göre kötülüğe sebep olan şey iyiliğin yokluğudur.

Yahudi cemaatinin dinî liderliğini de üstlenen İbn Meymûn inancı gereği iyi bir Tanrı'nın varlığına inanmıştır. O, Tanrı'nın her zaman iyi ve güzel olan eylemlerde bulunduğu inanır ve bu görüşünü Tevrat'ta geçen "Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin gerçekten iyi olduğunu gördü"⁶³ pasajına dayandırır (Akdağ, 2017: 153). İbn Meymûn'un kötülük tasavvurunda teistik bir din olan Yahudiliğin ve bu dinin kutsal kitabı Tevrat'ın etkileri kaçınılmazdır. Ayrıca onun, Müslümanlığın yoğun olarak benimsendiği bir coğrafya olan Kurtuba (Cordoba)'da doğup büyümüş olması İslâm dini hakkında ciddi bir bilgi birikimine sahip olmasını sağlamıştır. İbn Meymûn'un kötülük anlayışı üzerinde İlk Çağ filozoflarından olan Platon ve Aristo etkisi görülmekle beraber; başta Fârâbî olmak üzere İslâm dünyasının önde gelen düşünürlerinden İbn Sînâ ve Gazâlî'nin etkisi de görülür. İbn Meymûn'a göre "Tanrı ve Tanrı'dan sudur eden her şey mutlak hayırdır. Bunda da şüphe yoktur" (İbn Meymûn'dan akt. Küçükali, 2007: 48). Tıpkı İslâmiyet'te olduğu gibi.

Orta Çağ tarihinde Tanrı ve kötülüğün kaynağı hakkında kafa yoran isimlerden bir diğeri ise İtalyan Thomas Aquinas'tır (1225-1255). Aquinas'ın günümüzde teolog mu yoksa felsefeci mi olduğu hâlâ tartışmalı bir konudur. Onun çalışmaları ağırlıklı olarak felsefe üzerine olmasına rağmen, teolojinin felsefeden üstün olduğunu düşünmektedir. Felsefe sadece teolojik konuların açıklanmasında bir araçtır (Tarakcı, 2005: XI ve Türkben, 2012: 105). Aquinas da Tanrı'nın evrendeki varlığını kanıtlamak için rasyonel bir yol izlemeyi ve akli kullanmayı tercih etmiştir. Bu nedenle felsefe Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir araç olmuştur. Aquinas da diğer Orta Çağ düşünürleri gibi Aristoteles'ten etkilenmiş ve iyi bir Tanrı'nın var olduğuna inanmış ancak bunu akılla kanıtlama yoluna gitmiştir. Bu düşüncesine paralel olarak *Summa Theologica* (*Toplu Dinbilim*) isimli kitabında "Biz Tanrı'nın ne olduğunu ve nasıl olduğunu değil, ancak Tanrı'yı nasıl bilebileceğimizi ve onu

⁶³ Tevrat/Yaratılış 1:31.

nasıl isimlendirebileceğimizi bilebiliriz”⁶⁴ diyerek akıl yürütmenin ve felsefenin önemini vurgulamıştır (akt. Başdemir 2003: 107-108).

Thomas Aquinas kötülük problemi ile ilgili sorgulamaları şu şekilde başlar: “Eğer iki karşıttan biri sonsuzsa, ötekinin varlığı tamamen yok edilir. Fakat Tanrı fikri sonsuz iyilik fikridir. O halde eğer Tanrı varsa, hiçbir kötülük olamaz. Fakat kötülük vardır. O halde Tanrı yoktur” (Yaran, 1997: 32). Ancak Tanrı’nın olmaması fikri Aquinas’ın düşüncesi ile ters düşen bir durumdur. Bu nedenle Tanrı’nın var olduğunu ama kötülüklerin kaynağı olmadığını akıl yoluyla açıklamaya çalışırken Aziz Augustine’nin “özgür irade” prensibini benimser. Yukarıdaki bölümde de ayrıntılarıyla anlatılan Aziz Augustine’nin teodisesine göre kötülük, iyiliğin bozulmasıdır ve insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlerle ilgilidir. Çünkü Tanrı, insanı seçimlerinde özgür bırakmıştır. Bu nedenle kötülüklerin kaynağı Tanrı değil; özgür iradeye sahip olan insandır. Ancak insanlar da iyinin ne olduğu konusunda her zaman hemfikir değillerdir. Aquinas’a göre insan iyiyi ve mükemmeli amaçlayarak seçimlerde bulunabilir ancak bu seçimlerin sonuçlarının iyi olup olmayacağı bilinemez. Sonuç olarak Thomas Aquinas, Aziz Augustine’nin teodisesinin de etkisinde kalarak kötülüklerin kaynağıyla ilgili şu kaniya varmıştır:

“Kötülük aslında şeylerde bulunan bir gerçeklik değildir, aslında iyilikte saklı bulunan ve bir miktar iyiliğin yoksunluğudur. Kötülük ne iyi ne de Tanrı’dan kaynaklanmamasına karşın, yine de onu hem iyi hem de Tanrı’dan olduğu şeklinde anlamalıyız. Kötü sadece kötü olarak görülemez, çünkü o işi boş bir sözdür; zira iyilik olmasa o ne tanınabilir ne de tanımlanabilir. [...] [K]ötülük bir şey olarak görülecekse, dış dünyada varlığı olan bir şey değil de kavramsal bir şey olarak görülebilir. Bu da onun gerçek değil, zihinsel dünyada var olduğu anlamına gelir” (Türkben, 2012: 113).

Anlaşıyor ki Aquinas’a göre evrede kötülükler mevcuttur ancak bunlar kendi başına var olamazlar. İyilik olmasaydı kötülüğün varlığından söz edilemezdi. Ayrıca Aquinas iyi bir Tanrı’nın varlığına inanmakla birlikte hem evrendeki tüm kötülüklerin sorumlusu olarak Tanrı’yı görmemekte hem de Tanrı’ya bu kötülöklere engel olmak gibi yüce bir misyon yüklememektedir. Aquinas’ın temel amacı Tanrı’yı savunmak veya aklamak değildir. Onun

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Thomas Aquinas. Summa Theologia

kötülüğün kaynağı ile ilgili yaklaşımına göre insanlar seçme özgürlüğüne sahiptir, Tanrı'nın kontrol ettiği kuklalar değildir. Genel olarak Thomas Aquinas'ın kötülük yaklaşımına odaklanıldığında diğer Orta Çağ filozoflarının ve teologlarının düşüncelerinden çok da ayrılmadığı bir gerçektir. Onu diğerlerinden farklı kılan en önemli nokta meseleye daha akılcı yaklaşmış olması ve kötülüğün gerçekte var olmadığını iddia etmesidir.

Orta Çağ düşünürleri kötülüğün kaynağını sorgularken farklı yaklaşımlar geliştirmişlerse de bu yaklaşımların birleştikleri ortak nokta “iyiliğin yoksunluğu” hâlidir. Fakat bu dönemde Orta Çağ düşünürlerinin dikkatini çeken bir diğer husus ise şeytan ve kötülük ilişkisidir. Hristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık gibi monoteist dinlerde Tanrı inancı ve şeytanın varlığı oldukça ilişkilidir. Bu dinlere göre evrendeki kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığından bağımsızdır. Fakat kötülükle ilişkilendirilen şeytan figürü ise Tanrı'nın en büyük düşmanı olarak gösterilmektedir. Daha çok dinlerle alakalı bir varlık olarak karşımıza çıkan şeytan aslında felsefî araştırmaların da öznesi olmuştur. Felsefede özellikle ahlaki ve bazı inanışlara göre doğal kötülüğün kaynağı şeytandır (Kar, 2016: 481). Türkçede “İblis” olarak da anılan şeytan sözcüğünün geçmişi ise oldukça eskidir:

“İblis ve Şeytan kelimeleri büyük bir ihtimalle, Grekçe *diabolos* ve İbranice *satan* kelimelerinden türetilmiştir. *Satan* kelimesi Arapça'ya Habeşliler vasıtasıyla girmiştir. Bu kelimenin yabancı menşei göz önünde bulundurulduğunda *şeytan* düşüncesinin tamamen Arap paganizmine yabancı olduğu, gerçeğe oldukça uygundur. Bazı kelamcılar, *iblis* ve *şeytan*ın iki ayrı varlık olduğunu açıklasalar da; açık bir şekilde bazı ayetlerde bu iki kelimenin, birbirlerinin yerlerine kullanılıyor olması bu düşüncüyü çürütmektedir” (Young, 2003: 176).

Şeytanın varlığı Hristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık gibi dinlerin varlığıyla bağdaştırılsa da aslında ilkel toplumlarda açıklanamayan ve “kötü ruhlar” olarak nitelendirilen varlıklar da şeytanla bağdaştırılmaktadır. Ayrıca bugün Hint dinleri olarak adlandırılan Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi dinlerde de şeytan farklı isimlerde ve şekillerde karşımıza çıkmakta ve kötülük kavramı ile ilişkilendirilmektedir.⁶⁵ “[B]ugün

⁶⁵ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Ali İhsan Yitik. “Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan”. *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII*. İzmir, 2003: 47-62. “Tanrılara ve insanlara düşman olan varlıklar, ya demon olarak,

şerir ve habis varlıklar anlamında batı dillerinde Devil, Demon ve Genius kelimeleri, doğu dillerinde ise Peri, Şeytan ve İblis kelimelerinin kullanılması, yeryüzündeki toplumların genelinin şeytanın varlığına inandıklarını göstermektedir” (Kar, 2016: 481).

Orta Çağ düşüncesine geri dönüldüğünde; “şeytan” bir diğer adıyla “iblis”⁶⁶ kötülüğün en belirgin simgesi olarak görülmüş hatta sanatçılar tarafından resmedilmeye başlanmıştır. 6. yüzyıl öncesine ait bir şeytan resmi yoktur. En eski tarihli şeytan tasviri ise 520 yılı civarına dayandırılan bir mozaiktir. Fakat 9. yüzyıl ve sonrasında şeytan tasvirleri hem sayı hem de çeşitlilik açısından giderek çoğalmıştır (Russel, 2001a: 164-165). Orta Çağ boyunca kitaplarda bahsedilen ve resmedilen şeytan, tek bir perspektiften yansıtılmıştır. Bu çağda şeytan; tamamıyla kötülük yemini etmiş, insanların ve hayvanların bedenlerini ve ruhlarını ele geçirebilen, bizzat kendisi kötü fiilleri işleyen bir varlık olarak tasvir edilmiştir.

İnsanlığa ait bilinen ilk hikâye olan Âdem ve Havva’nın “ilk günah”ı işleyerek cennetten kovulmalarına sebep olan hadisenin müsebbibi şeytan olarak görülmektedir. Âdem ve Havva, dünyaya sürgün edildikten sonra da şeytan peşlerini bırakmamış; büyük oğulları Kâbil küçük oğulları Hâbil’i öldürmüştür. Bu nedenle “insanoğlunun dünya hayatı içerisinde karşılaştığı ilk kötülük [ise] Tevrat, İncil ve *Kur’ân-ı Kerîm* gibi kutsal metinlerde yer alan, Habil ile Kabil olayı” olarak görülmektedir (Kar, 2016: 478). Özellikle Yahudi inancına göre kardeşini katleden Kâbil, şeytan tarafından baştan çıkarılmıştır.

“Şeytan kavramına tek bir kötü varlığı, kötü varlıkların en birincisini ifade eden anlamında bakıldığında Tanrı’nın karşısında yer alan, cennetten kovulmuş bu nedenle düşmüş bir melek gibi düşünülen, kötülüğün kişileştirilmiş hâli ve demonların yöneticisi olan bir varlık görülür. Şeytan mitolojik sistemlerde olduğu kadar semavi dinlerde de Tanrıya zıt konumdadır ve her türlü karanlık, kaos, yıkım, acı ve kötülüğün sahibi konumundadır. Bunun yanında şeytan mitolojik sistemlerde ve Orta Çağ’dan başlamak üzere Musevilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi üç büyük dinde

Asurlar, Dasalar/Dayular, Raksallar, Aratiler ve Piçakalar isimleriyle anılan çeşitli gruplar şeklinde ya da *Vrtra, Vala, Arduba* ve *Çambara* adıyla anılan **bireyler** olarak görülür” (Yitik, 2003: 49).

⁶⁶ “İblis, şeytanın özel ismidir. Müslüman filologlar bu kelimenin, ‘Allah’ın rahmetinden tümüyle ümit kesmek’ anlamında b-l-s kökünden türemiş olduğu kanaatindedirler. İblis ‘Allah’ın düşmanı’ ve/veya sadece ‘Düşman’ diye nitelendirilir” (Öztürk, 2005: 39).

demonları ve kötü ruhları karşılayan bir tür terim halinde de düşünülmüştür” (Leach, Guiley, Mercantante ve Dow’dan akt. Sarpkaya, 2014: 20).

Görüldüğü üzere şeytan hem mitolojilerde hem semavi dinlerde hem de Orta Çağ’da kötülüğün simgesi hâline gelmiştir. Farklı dinlerde ve farklı kültürlerde şeytanın karşılığı olarak birbirinden bağımsız sözcükler kullanılmasına ve ona değişik özellikler atfedilmesine rağmen bütün sistemlerin birleştiği ortak yargı şeytan kelimesinin kötü niyetli ve zararlı varlıkların adlandırılmasında kullanılmış olmasıdır. Seçkin Sarpkaya, şeytan sözcüğünün iki farklı anlama geldiğini vurgular: “Birincisi mitik düşünce ve tasavvurlarda olağanüstü kötü varlıkların ilk veya en büyüğü olan, baş kötü şeklinde nitelendirilen Lucifer, Ehrimen veya Türk boylarının Şamanist tasavvurlarında görüleceği gibi Erlik adıyla anılan şeytan tasavvurudur. İkinci olarak, şeytan, olağanüstü kötü varlıkların tür veya sınıfının adı şeklinde kullanılmaktadır” (2014: 19). Çalışmanın bu kısmında Orta Çağ’da şeytan imgesi özellikle sanat eserlerinde (edebiyat, heykel, resim vb.) bizzat kötülük yapan ve insanları zor duruma düşüren varlıkların ta kendisidir. Çalışmanın “Türk Halk Edebiyatında Kötülük” kısmında ise hem şeytanı hem de şeytansı varlıkları görmek mümkün olacaktır. Çünkü genel bir perspektiften bakıldığında tüm Türk edebiyatında özellikle metafizik kötülük “şeytan”, “cin” ve “kötü ruhlar” gibi doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilir. Bunların temelinde de başta *Kur’ân-ı Kerîm* olmak üzere Türk halk mitolojisinin ve Şamanizm’in etkisi kaçınılmazdır.

Sonuç olarak çalışmanın bu bölümünde Tanrı, Tanrı’nın varlığı ve kötülüğün kaynağı konusunda Orta Çağ düşünürleri Aziz Augustine, Musa bin Meymun ve Aziz Thomas Aquinas’ın görüşlerine yer verilmiştir. Üç düşünür de “iyi bir Tanrı’nın varlığı” konusunda hemfikirdir. Konu evrendeki kötülüğün kaynağına geldiğinde ise her bir düşünür bunu kendi yaklaşımı çerçevesinde yanıt vermiştir. Ancak yukarıdaki cevaplar ne haleflerini ne de günümüz dünyasındaki pek çok kimseyi tatmin etmemiştir. Tüm insanlığın birleştiği bir yargıya varmak güç olsa da evreni yaratan ve ayakta tutan iyi bir Tanrı’ya rağmen niçin bunca kötülüğün var olmaya devam ettiği sorunsalı hâlâ çözülmeyi beklemektedir. Herkesin merak ettiği bu sorunun cevabını Orta Çağ düşünürleri Aziz Augustine, Musa bin Meymun ve Aziz Thomas Aquinas da tam manasıyla açıklamış değildir.

3.2.3. Aydınlanma Çağı Felsefesinde Kötülük

Tarih kitaplarında 18. yüzyıl felsefesi genellikle “aydınlanma çağı” olarak nitelendirilmektedir. Bu çağın 17. yüzyılın ikinci yarısından 18. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen periyodu kapsadığı düşünülmektedir. “[B]ir entelektüel hareket olarak Aydınlanma’nın ise 1688 İngiliz Devrimi’yle başladığı ve 1789 Fransız Devrimi’yle doruk noktasına eriştiği belirtilir” (Zariç, 2017: 35). Aydınlanma Çağı’nın temelleri Rönesans ve Reform hareketlerine dayanmakla birlikte yaşanan Orta Çağ buhranının bir itici güç olduğu söylenebilir. Aydınlanma Çağı olarak nitelendirilen bu dönem, Batı insanının hem bireysel hem de toplumsal yaşamını derinden etkilemiştir. Tanrı ve din odaklı yaşam tarzı yerini akılcı, bilgiye ve bireye önem veren bir yaşam tarzına bırakmıştır. Çağın beraberinde getirdiği rasyonalizm odaklı bu yaklaşım dönemin düşünürlerini de derinden etkilemiştir. Bu nedenle Aydınlanma Çağı aynı zamanda “felsefe yüzyılı” olarak ifade edilmektedir. Rene Descartes (1596 – 1650), Spinoza (1632 – 1677), John Locke (1632 – 1704), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), Voltaire (1694 – 1778), David Hume (1711 – 1776), Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778) ve Immanuel Kant (1724 – 1804) bu çağın önde gelen düşünürlerindendir.

Aydınlanma Çağı öncesinde kötülük probleminin insandan ziyade Tanrı ve dinlerle alakalı olduğu düşünülmüştür. İnsan, bu problemin dışında bırakılmış ve insanın bazen kötülüğün faili bazen de mağduru olduğu göz ardı edilmiştir. Fakat Orta Çağ filozoflarından Aziz Augustine, 18. yüzyıl öncesinde kötülük problemini açıklarken insanı kısmen de olsa merkeze alan ve “özgür irade” vurgusu yapan tek kişidir. Bu nedenle Aziz Augustine’i hem seleflerinden hem de çağdaşlarından ayırmak gerekmektedir. O, insanı ve insanın seçme hakkını vurgulayan bakış açısı nedeniyle Aydınlanma Çağı filozoflarını da etkilemiştir.

Spinoza ve Gottfried Wilhelm Leibniz, çağdaşlarına göre Tanrı ve kötülük problemine daha iyimser bir anlayışla yaklaşır. Bu düşünürlerden ilki olan Spinoza’nın tüm hayatını ve düşüncelerini yöneten temel motivasyonu “Tanrı sevgisi”dir (Gökberk, 1993: 292). Tanrı mutlak iyidir ve yaratılan her şey Tanrı’nın tecellisidir. Spinoza, bu yaklaşımını “töz” düşüncesi ile açıklar. Onun Tanrı ve kötülük ilişkisine olan yaklaşımını anlayabilmek için töz kavramını iyice kavramak gerekir. Spinoza’ya göre “Töz (substantia), kendi kendisine var olan, kendi kendisiyle kavranan, yani kavramın başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan şeydir” (Gökberk, 1993: 296). Yani töz, Tanrı’dır. Tanrı her şeyin üstünde mutlak bir güçtür.

Tanrı var olmak için hiç kimseye ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz; o tüm evrenin olduğu gibi kendi kendinin de yaratıcısıdır. Spinoza'nın felsefesinde "[...] töz, Tanrı ve doğa özdeş kavramlardır" (Gökberk, 1993: 296). Ayrıca Spinoza Tanrı'nın hem özdeşliğini hem de farklılığını ifade etmek için iki farklı kavram kullanır. Bunlar "natura naturans" (tabiatlaştıran tabiat" ve "natura naturata" (tabiatlaşmış tabiat)'dır: "Natura naturans, Tanrı'nın kendi içindeki kendidir. [...] Natura naturata ise Tanrısal varlığın gelişimi, açılımıdır" (Werner, 2000: 18). Spinoza'nın iyimser bir arka plana sahip olan felsefesinden tüm evrenin ve insanlığın Tanrı'nın yansıması olduğu ve bu nedenle yaratılanların en başta kusursuz olduğu kanısına varılabilir. Çünkü Spinoza da kendisinden sonra gelen Leibniz gibi iyi ve kötü kavramlarının "göreceli" olduğuna inanır. Hatta hem kendi çağında hem günümüzde tartışmalı olan bu bakış açısını biraz daha ileri götürerek kötülüğün hayal ürünü olduğunu iddia eder. Onun felsefesi bu yönüyle eleştirilerin hedefi olmuştur. Sonuç olarak Spinoza kötülük ve Tanrı ilişkisine daha iyimser bir bakış açısıyla yaklaşır; o da aşağıda göreceğiniz çağdaşı Leibniz gibi yaratılmış olan bu evreni yaratılmışların ve yaratılabileceklerin en iyi olanı olarak görür. Spinoza'ya kötülüğün kaynağı Tanrı değildir; kötülüğün kaynağı insan ve onun seçimleridir. Fakat insanın yaptığı seçimler de değişkenlik gösterebilir çünkü iyi ve kötü görecelidir.

Orta Çağ filozofu Aziz Augustine'nin belirgin bir şekilde etkilediği ve "teodise" düşüncesini felsefî anlamda kavramlaştıran ilk kişi Gottfried Wilhelm Leibniz'dir. Çalışmanın başında vurgulandığı gibi kötülük problemi teizm ve ateizmin uzlaşamadığı temel meselelerden biridir:

"Dünyamızdaki kötülük kafamızı karıştırmakta ve bir açıklama istemektedir. Dinî olsun, seküler olsun, tüm büyük dünya görüşlerinin kötülüğün varlığı konusunda bir izah getirmesi şaşırtıcı değildir. Tarih boyunca 'kötülük problemi', Tanrı'nın muhakkak kudreti, ilmi ve iyiliğine dair ulvî iddialarını, dünyada kötülüğün varlığına dair iddialarla bağdaştırmak isteyen teistler için ister kendi inançlarını netleştirmek isterse eleştirenlere makul bir cevap vermek açısından ciddi bir sorun olarak gelmiştir. Kuşkusuz kötülük problemi, teist inanca karşı duran inançsızlar için bir sığınak olagelmıştır" (Peterson vd. 2013: 361).

Orta Çağ'da Aziz Augustine ve Aydınlanma Çağı'nda Leibniz gibi kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla bir çelişki oluşturmadığını iddia eden düşünürler bu iddialarını kanıtlamak adına “teodiseler” veya diğer bir deyişle “savunmalar” üretmişlerdir. Ateizm evrendeki kötülüğün varlığını Tanrı'nın yokluğuyla ilişkilendirirken; teizm kötülüğün varlığının Tanrı'dan bağımsız olduğunu ve meydana gelmesi için geçerli sebeplerin bulunduğunu iddia eder. Leibniz, “Tanrı'nın adaleti” anlamına gelen “teodise” terimini “Tanrı” ve “adalet” anlamına gelen; “theos” ve “dike” sözcüklerinden türetmiştir (Peterson, 1998: 85 ve Cevizci 1999: 840). Leibniz'in *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man an the Origin of Evil*⁶⁷ (*Teodise: Tanrı'nın İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötülüğün Kökeni Üzerine Denemeler*) isimli kitabı kötülük problemine getirilen en kapsamlı teori olarak görülmektedir. Leibniz bu kitapla felsefede “teodise” kavramını hediye etmiştir. *Teodise* kitabında Leibniz'e göre var olan tüm kötülüklere rağmen “[b]u dünya, bütün olası dünyaların en iyisidir” (Werner, 2000: 29). Dünyadaki bütün kötülüklerden Tanrı sorumlu değildir. Mutlak iyi olan Tanrı, insanı da iyi olarak yaratmıştır ancak insan kusursuz bir varlık olmadığı için kötülüğe meyletmiştir. Fakat meydana gelen kötülüklerin hepsi daha büyük bir iyilik yapmak için vardır. Leibniz'in Tanrı ve kötülük konusundaki bu görüşü Müslüman düşünür Gazâlî (1058 – 1111) ile çok benzerdir. Gazâlî de tıpkı Leibniz gibi bu dünyanın yaratılabilecek en iyi dünya olduğunu savunur. Ayrıca Gazâlî'ye göre Tanrı insanların başına gelen bütün kötülükleri engellemeye muktedirdir ancak bunu tercih etmez. Kullarının kötülüklerle başa çıkmaya çalışmasını seyreder. Çünkü kötü gibi görünen şeylerin arkasında iyi; iyi gibi görünen şeylerin arkasında kötü olabilir. Sonuç olarak 12. yüzyılda yaşamış olan İslâm düşünürü Gazâlî de 18. yüzyılda yaşamış olan Leibniz de kötülüğü iyiliğin gerçekleşebilmesi için gerekli olarak görmekte ve kötülük karşısında bir nevi Tanrı'yı aklamaya çalışmaktadırlar. Felsefe tarihinde “Tanrı'nın adaleti” fakat teolojide ise “Tanrı'nın aklanması” olarak kullanılan teodise terimi Tanrı'yı “kötülüklere rağmen, kötü ve kötülüğün varoluşu karşısında koruma tavrı” (Cevizci, 1999: 840) olarak adlandırılmaktadır.

Kötülük probleminin odak noktası Tanrı ve dinlerken 18. yüzyıla gelindiğinde Immanuel Kant'ın etkisiyle yüzünü “insan”a çevirmiştir. Bu nedenle Kant, “[...] seküler bir kötülük teorisi öne süren ilk düşünür” (Fidan, 2015:12) olarak nitelenmektedir. Kant'ın “Radikal

⁶⁷ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Gottfried Wilhelm Leibniz. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man an the Origin of Evil*. Illinois: Open Court, 1990.

Kötülük” teorisini diğer türlerden ayıran temel prensip; kötülüğün teolojik bir problem olmaktan çıkarılması ve insan iradesine göre şekillendiğinin iddia edilmesidir. Kant’a göre “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (2002: 9). Buradaki “iyi bir isteme”den kasıt insanın özgür iradesiyle istediği iyi şeylerin bütünüdür. Bu durumda Kant’a göre kötülüğün iyi olmayan bir iradeye sahip olmak olduğu söylenebilir. Kant’ın insan iradesiyle ilgili bu yaklaşımı radikal kötülük için doğru bir izah sayılabilir ancak doğal ve metafizik kötülüğü açıklarken bunları yalnızca insan iradesiyle sınırlandırmak yeterli bir açıklama olmayacaktır.

Kant’a kadar kötülük hem felsefeciler hem de teologlar arasında daha geleneksel bir bakış açısıyla yorumlanmıştır. Ancak o, kötülük problemini “etik” çerçevesinde değerlendirmeyi tercih etmiştir. Çelişkili bir iddia gibi görünmesine rağmen Kant’a göre “[insanlar] kökten özgürdür, tabiatı gereği iyiliğe eğilimlidir ve yine tabiatı gereği kötülüğe eğilimlidirler”⁶⁸. Kant’ın bu çelişkili iddiasının altında bir ironi yatmaktadır. O, Orta Çağ düşünürlerinin aksine insanın doğuştan iyi veya kötü olduğu savına katılmamaktadır. Çünkü insanların olaylar ve durumlar karşısında aldıkları tavır münferittir. Bu nedenle her bir fiil ayrı ayrı incelenmeli, bireyi iyi veya kötü bir tavır sergilemeye yönelten durum tespit edilmeli ve en önemlisi bireyin iyi olan varken neden kötüyü tercih ettiği sorgulanmalıdır.

Kant’ın 2021 yılında *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din (Religion on Within the Limits of Reason Alone)* ismiyle Türkçeye çevrilen kitabında insanın iyiliğe veya kötülüğe olan yönelimini “wille” ve “willkür” kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklar. Almanca “wille” sözcüğünün Türkçe karşılığı “irade” iken “willkür” ise “keyfilik” anlamına gelmektedir. Özlem Duva, “Radikal Kötülük ve Sorumluluk” isimli makalesinde “will” ve “willkür” kavramlarından bahsetmiş; will için “isteme”; willkür için ise “keyfî isteme” karşılıklarını kullanmıştır (2014: 15). Buradan hareketle insanın özgür iradesiyle ve kendi isteğiyle olaylar ve durumlar karşısında iyi veya kötü arasında tercih yapabilme yeteneği willkür olarak adlandırılmıştır. Willkür insanın tercih yapabilme becerisine vurgu yaparken wille de bir seçim söz konusu değildir.

⁶⁸ Çeviri bana aittir. İng. Todd Calder. “**The Concept of Evil**”. (First published Tue Nov 26, 2013; substantive revision Mon Oct 3, 2022). <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/> (Erişim Tarihi: 03.01.2023).

“Kant, bir olanaklar varlığı olarak tanımladığı insanda iyiliğe ve kötülüğe dair bir yönelimi ifade eden eğilimi *willkür*, pratik akla yasasını veren ve iyi eylemin dayanağı olan istemeyi ise *will* kavramında temellendirmeye çalışmaktadır. O halde, Kant’a göre *will* eylemin ve amaçların gerçekleşmesi ile ilgiliyken, *willkür* eylemle çok da ilişkisi olmayan (yahut olmak zorunda olmayan) bir arzulama kapasitesidir. Bu durumda *willkür* alternatifler arasından seçme kapasitesi olarak anlam kazanmaktadır. Her iki durumda da insan iradi olarak seçimde bulunmaktadır; ancak *willkür* arzulananın, *will* ise yasanın seçimidir” (Duva, 2014: 15-16).

Kant, wille ve willkür kavramlarından yola çıkarak özgür iradeye sahip olan insanın iyi veya kötü olan seçimlerinden kendisinin sorumlu olduğunu vurgular. Fakat buradaki “özgür irade” vurgusu yanlış anlaşılmamalıdır. “Kant’ın özgürlük anlayışı gündelik hayatta sıkça kullanılan ‘istediğini yapma’ anlamını içermez, tam tersine, özgürlük kişinin kendi isteklerine, çıkarlarına göre değil, ahlak yasasına göre davranması ile mümkündür” (Oranlı, 2014: 71). Bu nedenle keyfilik, keyfi irade, keyfi isteme veya özgür irade olarak adlandırılan willkür, olaylar ve durumlar karşısında insanların sergileyeceği iyi veya kötü tavrın belirleyicisidir.

Kant, insanı merkeze alan bu tavrıyla teoloji temelli kötülük yaklaşımına ciddi bir darbe vurmuştur. Çünkü İlk ve Orta Çağ düşünürleri kötülüğün kaynağını açıklarken bu durumu Tanrı, teoloji ve metafizik ekseninde değerlendirmişlerdir. Örneğin; İlk Çağ filozofu Platon’a göre kötülüğün kaynağı “bilginin yoksunluğu” iken Orta Çağ filozofu Aziz Augustine’e göre ise “iyiliğin yoksunluğu”dur. Ancak Kant’ın kötülük anlayışı “metafizik kötülük” çerçevesinde değildir. O, kötülüğü “özgür irade”ye ve “bireylerin eğilimleri”ne göre yani “ahlaki kötülük” çerçevesi içerisinde açıklar. Amerikalı filozof Joan K. Copjec’e göre “Kant’ın geliştirdiği radikal kötülük kavramı ilk defa kötülüğün pozitif bir biçimde algılanmasını getirir; yani ilk defa kötülük Platoncu bir biçimde eksiklik, bir noksanlık olarak değil, varoluşsal bir yatkınlık, bir alan olarak dile getirilir” (Joan K. Copjec’ten akt. Oranlı, 2014: 68)⁶⁹. Aydınlanma Çağı’nda insanı merkeze alan ve bütün kötülüklerin insanın seçimlerinden kaynaklandığına vurgu yapan bu düşünce çığır açıcıdır. Ancak düşünce

⁶⁹ Joan Copjec. “Introduction: Evil in the Time of the Finite World”. *Radical Evil*. Ed. Joan Copjec. New York: Verso, 1966: VIII.

tarihinde sadece “ahlaki kötülük”ten bahsetmek mümkün değildir. Kant’ın kötülük prensibine göre “metafizik kötülük” ve “doğal kötülük” de insanın özgür iradesinden yani “ahlaki kötülük”ten kaynaklanmaktadır. Bu şekilde evrendeki bütün kötülüklerin varlığını yalnızca ahlaki kötülüğe indirgemek çok sınırlayıcı bir bakış açısıdır. Bu nedenle Kant’ın kötülüğe olan farklı yaklaşımı çağdaşlarını ve kendinden sonra gelen düşünürleri etkilese de eleştirilere de maruz kalmıştır. Kant, 20. yüzyılda radikal kötülük konusunda ciddi çalışmalar yapan Richard Bernstein, Hannah Arendt ve Susan Neiman gibi isimlerin yönlendiricisi olmuştur. Bu isimler Kant’ın radikal kötülükle ilgili bazı düşüncelerini eleştirseler de kötülüğü hapsoldüğü teolojik çerçeveden çıkararak aklın ışığında sorgulayan ilk kişi olması nedeniyle öncü olarak görmektedirler.

Yakın Çağ’da Immanuel Kant’ın derinden etkilediği isimlerden Alman filozof Arthur Schopenhauer’dur. Onun felsefesi Spinoza ve Leibniz’in iyimser (optimist) yaklaşımının aksine kötümser (pesimist)’dir. Leibniz’in felsefesine göre “[b]u dünya, bütün olası dünyaların en iyisi” (Werner, 2000: 29) iken Schopenhauer’a göre “dünya mümkün dünyaların en kötüsü”dür (Werner, 2000: 52). Onun dünyayı kötülüklerle dolu bir yer olarak görmesinde Budizm’in ve Hint felsefesinin etkisi büyüktür. Schopenhauer bir Alman olmasına rağmen onun düşüncelerinin şekillenmesinde Hristiyanlık öğretisi sınırlıdır. Hintli düşünürler dünyanın sadece bir yanılsama ve geçici bir görüntüden ibaret olduğunu, insanlığa hayal kırıklıklarından başka bir şey getirmediğini, varlıkların temelini isteklerin ve ıstırapların oluşturduğunu iddia ederler (Werner, 2000: 45). Özellikle Tanrı ve kötülük ilişkisine bu pencereden bakan Schopenhauer’a göre dünyanın kötü bir versiyonunda yaşadığımız söylenebilir. Ayrıca düşünürün, dünyayı bir “yanılsama” ve “fani bir görüntü” olarak nitelendirmesi; Spinoza’nın “kötülük hayal ürünüdür” düşüncesiyle benzer. Ancak Spinoza Schopenhauer’un aksine dünyanın en iyi versiyonunda yaşadığımızı düşünür.

Schopenhauer’a göre dünya anlamsız ve kötülüklerle dolu bir yerdir. Bu dünyada bütün varlıklar acı ve ıstırap çeker. Ancak dünya yaratılabilecek en kötü dünya olduğu için bu acı ve ıstırapı yok etmek mümkün olmayacaktır. Felsefeye de bu noktada kaybolmuş olan insanoğlunun yolunu bulmasına yardımcı olmak düşmektedir. Çünkü anlamsız bir dünya tamamıyla kötüdür ve bu dünyada var olmamak en iyi seçenektir. İnsanlık bu acıdan ancak ölecek kurtulabilir. (Weber, 1998: 386 ve Werner, 2000: 299). Kötülük problemi anlamlandırılmaya çalışılırken hem Schopenhauer’un dünyaya olan bu derece kötümser yaklaşımı hem de Spinoza ve Leibniz’in salt iyimser tavrı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu

eleştirilerin olumlu yanı kötülük probleminin anlamlandırılmasında ve açıklanmasında tek bir perspektiften bakmak yerine disiplinlerarası bir yaklaşımın ön plana çıkmaya başlamasıdır.

Kötülük ve Tanrı ilişkisinde kökten bir değişikliğe neden olan olaylardan ilki 1 Kasım 1755 yılında gerçekleşen Lizbon Depremi'dir⁷⁰. Kutsal bir ayin için bir araya gelen insanlar bu deprem nedeniyle hayatlarından olmuştur. Ayrıca bu deprem sırasında ibadethaneler yıkılmış ve çok sayıda din adamı hayatını kaybetmiştir. Lizbon Depremi sonrasında insanlar; Tanrı ve kötülük ilişkisi hakkında daha yıkıcı ve kapsamlı sorular sormaya başlamışlardır. Bu faciadan önce kötülüğün ahlak, doğa ve metafizikle alakalı konularla ilgili olduğu düşünülüyordu. Ancak Lizbon Depremi'nden sonra bir süre ahlaki kötülükle sınırlandırılmış ve modern kötülük teoremlerinin geliştirilmesiyle de “insan iradesi” veya “niyeti” ön plana çıkmaya başlamıştır (Şen – Sönmez, 2016: 53). İnsanın yapıp ettiklerinden bağımsız olarak meydana gelen depremler, fırtınalar, kuraklıklar ve hastalıklara sebep olan bakteriler doğal (fiziksel) kötülük olarak adlandırılmaktadır (Hick, 2010: 12)⁷¹. Ahlaki kötülük ise doğal kötülüğün tam tersi; insanın kendi iradesiyle ve seçimleriyle işlemiş olduğu günahların tümü olarak görülmektedir. Hick'e göre acımasızlık, adaletsizlik, ahlaksızlık, sapıkça fikirler ve fiiller ahlaki kötülüktür (2010: 12). Doğal (fiziksel) ve ahlaki kötülük arasındaki bu ayrım Batı dünyasında Lizbon Depremi'nin etkisiyle belirginleşmiştir.

⁷⁰ Tarihe kayıtlı en kötü deprem olarak bilinen Lizbon Depremi'nin Richter ölçeğine göre 8.9 veya 9 şiddetinde olduğu varsayılmaktadır. Yalnızca Lizbon sınırları içerisinde yaklaşık 40.000 kişinin hayatını kaybettiği düşünülmektedir. Kötülük probleminin anlamlandırılmasında ciddi bir kırılma yaşatan bu depremin günü ve saati önemlidir. Deprem, Hristiyan dünyasındaki tanınan veya tanınmayan tüm azizleri anmak amacıyla kutlanan Azizler Günü'nde (All Saint Day) ve kilisenin en yoğun olduğu saatlerde meydana gelmiştir. Deprem sırasında kilisede bulunan insanlar ve din adamları yaşamlarını kaybetmişlerdir. Kiliseden sağ kurtulanlar ise sonraki sarsıntılarda ve neredeyse bütün şehri kaplayan yangında canlarından olmuştur. Bilinen en büyük doğal kötülüklerden biri sayılan Lizbon Depremi, Batı dünyasının kötülük algısının değişmesine sebep olmuştur. **Ayrıntılı bilgi için bakınız: 1.** Claudia Sanides – Kohlrausch. *Is Nature Ever Evil? 1755: a Discourse About the “Nature” of Nature*. London: Routledge, 2002. **2.** Metin Yasa. *Kötülük Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

⁷¹ Çağımıza gelindiğinde ise doğal (fiziksel) kötülüğün tanımında yapılacak değişiklikler kaçınılmazdır. İnsanoğlu doğayı kendi ihtiyaçlarına göre ehlileştirmeye çalışmaktadır. Aşırı nüfus artışına paralel olarak aşırı tüketim, ekolojik dengenin bozulması, küresel ısınma, biyoçeşitliliğin azalması ve bunlara bağlı olarak ülkeler arası gerilimlerin artışı; insanoğlunun çevreye bilinçli şekilde verdiği zararlar. Yakın tarihte yaşadığımız Covid-19 Pandemisi insan merkezli doğal (fiziksel) kötülüklerin en popüleridir. Çin'in Wuhan şehrinde insan eliyle üretildiği düşünülen Covid-19 virüsü Kasım 2019'da önce Çin'e; 2020 yılına gelindiğinde ise tüm dünyaya yayılmıştır. Ocak 2023'te elde edilen resmî verilere göre neredeyse yedi milyon insan bu virüs nedeniyle yaşamını yitirmiştir. 1922 doğumlu John Hick'in *Evil and the God (Kötülük ve Sevgi Tanrısı)* isimli eserinin ilk basımı 1966 yılında New York'ta yapılmıştır. Hick, bu eserde doğal (fiziksel) kötülüğün insan eylemlerinden bağımsız olduğunu savunmuş ve hastalık yapan kötü bakterileri doğal kötülük olarak varsaymıştır.

Lizbon Depremi'ne kadar insanlar doğal (fiziksel) kötülüğün insandan bağımsız olduğunu düşünmekteydiler. Fakat Avrupa'da dönemin en dindar şehirlerinden biri olarak kabul edilen Lizbon'da meydana gelen bu deprem, Batı dünyasının doğa ile ilgili "yerleşik fikirlerini" yerle bir etmiş ve düşünürleri Tanrı ve kötülük ilişkisini sorgulamaya itmiştir. Avrupa'da doğanın mahiyetiyle ilgili tartışmalar artmış ve insanlar doğanın gerçekten kötü olup olmadığını sorgulamaya başlamışlardır (Sanides, 2002: 107). Özellikle Hristiyanlık, Müslümanlık ve Yahudilik gibi tek tanrılı dinlerde deprem, sel, fırtına ve kuraklık gibi doğal afetler zaman zaman doğa aracılığıyla insanlığa verilen cezalar olarak görülmektedir. Cezaların uygunsuz davranışlar karşısında verildiği düşünüldüğünde; Tanrı'nın iyiliği ve iyileri ödüllendirirken kötülüğü ve kötülerini cezalandırdığına inanılmaktadır. Fakat Tanrı'yla ilgili olan bu yaklaşım, Lizbon Depremi'nden sonra hem toplum hem de aydın kesim tarafından geleneksel teodise sorusunun sorulmasına neden olmuştur: "İyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı, o kadar yer olmasına rağmen bunun Lizbon'a olmasına nasıl izin verebilir? Geleneksel cevap, Tanrı'nın ahlaki kötülüğe doğal kötülükle karşılık verdiği, günahın acıya neden olduğudur."⁷² (Robbins, 2004: 134). Bu iddia karşısında, teodise kavramının yaratıcısı olduğu düşünülen Leibniz'in ve onun da benzer bir düşüncede olan İslâm düşünürü Gazâlî'nin "bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir" teorisi çökmektedir. Eric Linn Ormsby'e⁷³ göre Lizbon Depremi'nin etkisiyle Batı dünyasında optimizm demode olmuştur (Yaran, 1997: 171). Bunun üzerine dönemin düşünürleri başta Immanuel Kant (1724–1804) olmak üzere; Voltaire (1694–1778), David Hume (1711–1776) ve Jean Jacques Rousseau (1712–1778) kötülük konusunda yepyeni argümanlar geliştirmişlerdir.

John Hick, basit bir tanımla doğada meydana gelen her türlü felaketi doğal kötülük olarak sınıflandırır. Ancak Henry John McCloskey⁷⁴ (1925–2000), Edward H. Madden ve Peter Hewitt Hare⁷⁵ (1935–2008) tabiatta meydana gelen olayların kendilerinin değil; yol açtıkları üzüntü, ıstırap ve ölümün doğal kötülük olduğunu vurgulamışlardır (akt. Yaran, 1997: 28). Lizbon Depremi sonrasında, McCloskey, Madden ve Hare'nin yukarıda bahsettiği gibi yaşanan doğal felaketlerin kendisinden ziyade etkisiyle Aydınlanma Çağı'nda Batı dünyasına karamsar bir hava hâkim olmaya başlamıştır. Hem halk hem de düşünürler

⁷² Çeviri bana aittir.

⁷³ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Eric L. Ormsby. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

⁷⁴ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Henry John McCloskey. *God and Evil*. The Philosophical Quarterly. Vol. 10, 1960.

⁷⁵ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Edward H. Madden ve Peter H. Hare. *Evil and the Concept of God*. Illinois: Charles C. Thomas, 1968.

arasında Hristiyanlık karşıtı (anti-Hristiyan) bir kitle düşünce dünyasında giderek etkisini artırmıştır.⁷⁶ Optimist yaklaşımlar yerini daha kötü senaryolara bırakmıştır. Bunlardan ilki Voltaire’e aittir. 17. yüzyılın önde gelen düşünürleri Leibniz ve Spinoza’nın aksine Voltaire’e göre meydana gelen doğal (fiziksel) felaketlerden dolayı dünyanın yaratılmış ve yaratılabilecek dünyaların en mükemmeli olduğu fikri kesinlikle yanlıştır (Ormsyby, 2001: 17).

Voltaire, “Poem on the Lisbon Disaster or an Inquiry into the Axiom,⁷⁷ *All is Well*”⁷⁸ (Lizbon Depremi Üzerine bir Şiir veya Aksiyom Üzerine Bir Soruşturma, *Her Şey İyi*) isimli şiirinde kötülük, doğa ve Tanrı ilişkisini eleştirmiştir. Voltaire’e göre Lizbon’da meydana gelen şiddetli depreme ve onca can kaybına izin veren Tanrı ve doğanın iyi olması mümkün değildir. Ayrıca “[...] her şeyin kötü gittiği bir dönemde her şeyin yolunda gittiğini ileri sürme hevesi olarak tanımladığı *Candide* adlı romanında iyimserliği yer[miştir]” (Russell, 2001b: 195). Yine aynı eserde Gazâlî, Leibniz ve Spinoza gibi filozofların aksine bu âlemin kötülüklerle dolu ve bu nedenle mümkün olan en kötü dünya olduğunu vurgulamıştır (Yasa, 2015: 17). Kendinden önce gelen filozofları acımasızca eleştiren Voltaire’in düşüncelerinde yaşanan kırılmanın temel sebebi sadece Lizbon Depremi değildir. 18. yüzyılda Sanayi Devrimi’nin gerçekleşmesi, teknolojik ilerlemeler, ulaşım imkânlarının gelişmesi, Fransız İhtilali’nin siyasi düzene olan etkisi ve en önemlisi pozitivist düşüncenin gelişmesi ve bilimin ön plana çıkması dönemin aydın kesiminin düşünce yapısını değiştirmiştir. Bunun en temel göstergelerinden biri de yukarıda da bahsedildiği gibi Hristiyanlık inancının zayıflaması ve düşünürlerin evreni anlamlandırırken Tanrı merkezli yaklaşımları terk etmeleridir. 18. yüzyıl düşünürlerine göre Hristiyanlık ağır bir yenilgiye uğramış, entelektüel açıdan kusurlu ve yıkıcı bir inanç sistemidir. Din sadece aklın sınırları çerçevesinde sorgulandığında bir anlam taşıyabilir (Russell, 2001b: 196-197). Sonuç olarak Voltaire’e göre kötülüğün kaynağı hiç kimsenin dibini göremediği bir uçurum gibidir (I. Cilt, 1995: 101) ve dünyadaki düzeni bozarak tutkularının esiri olan ilk varlık insandır (II. Cilt, 1995b:

⁷⁶ Aydınlanma Çağı’nda Peter Gay, düşünürlerin seleflerine göre giderek Hristiyanlıktan uzaklaştıklarını tespit etmiş ve onları üç kuşağa ayırmıştır: **1.** Montesquieu ve Voltaire, **2.** Diderot ve Rousseau, **3.** Kant, Holbach ve Jefferson (Russell, 2001: 196).

⁷⁷ **Axiom (İngilizce) ve Aksiyom (Türkçe):** “Kendiliğinden apaçık kabul edilen temel önerme, ilksav, belit”. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/axiom> ve <https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 28.01.2023).

⁷⁸ Voltaire. “Poem on the Lisbon Disaster or an Inquiry into the Axiom, *All is Well*”. Translation by Antony Lyon, 2013. Revised 2018. <https://static1.squarespace.com/static/55316a91e4b06d7c3b435f17/t/5f0b98212d6235002623d7dd/1594595362627/Voltaire+-+Poem+on+the+Lisbon+Disaster.pdf> (Erişim Tarihi: 28.01.2023).

200). Aydınlanma Çağı'nda Voltaire'e ve diğer filozofların kötülük konusunda birleştikleri ortak nokta kötülüğün kaynağının "insanın özgür iradesi" olduğudur.

Bilimin ve rasyonalizmin ön plana çıktığı Aydınlanma Çağı'nda düşünürler arasında anti-Hristiyan bir kitlenin oluştuğundan bahsedilmiştir. Bu kitlenin başını çeken isimlerden biri şüphesiz Jean Jacques Rousseau'dur. Lizbon Depremi, Rousseau'nun din, Tanrı ve kötülük ilişkisini yeniden sorgulamasına neden olmuştur. Ona göre gerçek din kalpten gelmelidir ve dinlerin kutsal törenlere ve ayinlere ihtiyacı yoktur. Rousseau'nun eserleri, din ve Tanrı hakkındaki bu tarz düşünceleri nedeniyle Katolik Kilisesi tarafından uygunsuz bulunmuş ve yasaklanmıştır (Warburton, 2022: 70). Buna rağmen Rousseau, Hristiyanlığın en temel taşlarından biri olan "İlk Günah" fikrini reddetmiş ve kilisenin dini öğretilerini anlamsız bulduğunu ifade etmiştir (Neiman, 2002: 40). Ancak Rousseau'nun dinle ve Hristiyanlıkla ilgili fikirleri bu şekilde olmasına rağmen o, Tanrı'nın varlığını kabul etmiştir. Ancak kötülüğün kaynağının Tanrı olmadığını; tam tersi Kant'ın iddia ettiği gibi insan olduğuna inanmıştır.

Aydınlanma öncesi düşünürler yaşanan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğuna inanmışlardır. Onlara göre Tanrı, mutlak iyi ve kudretlidir. Evrendeki tüm kötülükler ise Tanrı'nın insanla olan planının bir parçasıdır ve bu kötülüklerin gerçekleşmesinin muhakkak iyi bir sebebi vardır. Bu nedenle aslında evrende kötülük diye bir şey yoktur. Susan Neiman'ın 2021 yılında Türkçeye *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi* (*Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*) isimli kitabında Aydınlanma Çağı öncesinde felsefecilerin ve teologların kötülük sorununun varlığını yadsıdığını -onlara göre kötülük sorunu yoktur- veya böyle bir sorun varsa onun çözümünün olmadığına inandıklarını iddia eder (2002: 56). Ancak Rousseau, Kant, Voltaire ve David Hume gibi isimler kötülüğün varlığını kabul eder ve onun kaynağı olarak insanı görür. Rousseau'nun felsefesi, kendisinden önce gelen Orta Çağ filozofu Aziz Augustine'in fikirlerinden etkilenmiştir. Çünkü Aziz Augustine, kötülük problemini açıklarken diğer Orta Çağ filozoflarının aksine; kısmen de olsa insanın seçme hakkından ve özgür iradede bahsetmiştir. Aziz Augustine'de olduğu gibi Rousseau da kötülüğün varlığını kabul eder ancak bunu Tanrı'yla ilişkilendirmez. Rousseau'ya göre "özgür irade", Tanrı'nın insana verdiği bir armağandır (Garrard, 2008: 46). Ancak insanoğlu Tanrı'nın verdiği bu armağanı her zaman iyi şeyler için kullanmaz. Çünkü bilim ve teknoloji insanı her zaman iyiliğe ve mutluluğa sevk etmez. Aksine Rousseau'ya göre aklın ve uygarlığın gelişmesiyle insan

kendi tabiatını kötüye yöneltmiştir. İnsanoğlu, Tanrı tarafından seçimlerinde özgür bırakılmıştır ancak bu özgürlüğü kötüye kullanmıştır (Werner, 2000: 92). Bu durumda Rousseau'ya ve diğer aydınlanmacılara göre kötülüğün kaynağı olarak insanların eylemleri gösterilmelidir. Evren insandan bağımsız bir şekilde düşünüldüğünde dünyada her şey iyidir. Rousseau'nun felsefesinin bu yönüyle Gazâlî, Leibniz ve Spinoza'ya az da olsa yaklaşmaktadır.

Lizbon Depremi, Rousseau'nun doğal (fiziksel) kötülük ve ahlaki kötülük hakkındaki düşüncelerinin değişmesinde oldukça etkili olmuştur. O, Aziz Augustine'den ve Kant'tan da etkilenererek ahlaki kötülüğün kaynağını insana atfeder. Hristiyanlık inancına göre Tanrı, insanların işlediği kötülükleri cezalandırmak amacıyla onları doğal (fiziksel) kötülüklerle sınamaktadır. Yani Lizbon Depremi ve diğer doğal (fiziksel) kötülükler, insanların eylemlerinin sonucu gerçekleşen ahlaki kötülüğün bir bedelidir. Fakat Rousseau, doğal kötülüğün ahlaki kötülüğün bir cezası olmadığını ortaya koymuştur. Onun felsefesine göre doğal kötülük ve ahlaki kötülük birbirinden bağımsızdır.

Jean Jack Rousseau, Tanrı, din ve kötülük konusundaki düşünceleri nedeniyle yaşadığı dönemde Katolik Kilisesi tarafından ciddi bir baskı ve sansür görmüştür. Fakat buna rağmen kendi döneminde aydınlanmacı düşünürler tarafından da desteklenmiştir. Fransız Rousseau'yu destekleyen ve onunla benzer görüşleri paylaşan düşünürlerden biri de İskoçyalı David Hume'dur (1711 – 1776). John Lock'tan sonra İngiliz aydınlanmasının öncü isimlerinden biri olan Hume, Rousseau'nun Tanrı ve dinlerle ilgili düşüncelerinin geç de olsa İngiltere'de de yayılmasını sağlamıştır. 4 yılını Fransa'da geçiren ve bu esnada Rousseau'yla yakın ilişkiler kuran Hume, İngiltere'ye döndüğünde *A Study of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme)* isimli bir kitap yayınlamıştır. Ancak Hume'un Tanrı ve din hakkındaki görüşleri tıpkı Rousseau gibi halkın ve kilisenin tepkisini çekmiş; onun düşünceleri “din bakımından şüpheli görül[müştür]” (Gökberk, 1993: 345). Bu eleştirilere rağmen David Hume düşüncelerinden vazgeçmemiştir. Daha sonra yayınladığı *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* isimli kitabıyla Tanrı ve kötülük ilişkisi hakkında Orta Çağ düşüncesinin aksine Tanrı'nın varlığını ve mutlak gücünü eleştiren bir önermeyi yeniden ifade etmiştir. Kötülük problemi, düşünce tarihinde ilk defa Antik Çağ filozofu Epicurus (Epikür) (M.Ö. 341-270) tarafından sorgulanmıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde ise David Hume, Epikür'ün sorusunu daha basit bir şekilde yeniden sormuştur:

bir evren ne de kusursuz bir Tanrı vardır (1995: 151). Hume'un felsefesine göre tasarım argümanı hayallerden ve varsayımlardan öteye gidemez:

“[...] bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır: bir çocuk tanrının ilk kaba denemesi olabilir, aksak işçiliğinden utanıp belki onu sonradan yüzüstü bırakmıştır: yalnızca bağımlı, aşağı düzeyde bir tanrısal varlığın eseri de olabilir, öyle ki belki üstlerinin alay konusudur: yahut çok yaşlanmış bir tanrının bunaklık çağının ürünüdür de, aldığı ilk hız ve etkin atılışla, onun ölümünden beri kendi başına bir macera yaşamaktadır” (1995: 178).

Hume'un bu sarkastik yaklaşımı ölümünden 83 yıl sonra Charles Darwin'in (1809 – 1882) 1859 yılında yayınlanan *On the Origin of Species (Türlerin Kökeni)* kitabıyla güçlü bir destek bulmuştur. Darwin, “evrim teorisi ile birlikte doğanın tasarımı nasıl taklit edebileceğini gösterdiğinden, doğal teolojinin dayandığı temelleri sarsmıştır” (Brook'tan akt. Erkan, 2022: 274). Darwin'in evrim teorisi, hem kendi kuşağının hem de kendisinden önce gelenlerin evrenin tasarımıyla ilgili düşüncelerini ve kusursuzluk iddialarını altüst etmiştir. Bu nedenle Charles Darwin kendi çağında âdeta bir “devrimci” olarak görülmektedir. Bu nedenle James Secord, Darwin'in *Türlerin Kökeni* isimli çalışmasının seçkin bilim insanları arasında ciddi bir “saray darbesi” olduğunu söylemiştir (<http://darwin-online.org.uk/darwin.html>, 2023)⁸⁰. Hume'un 18. yüzyılda yayımladığı çalışmalarla iddia ettiği evrenin kusursuz bir tasarımın ürünü olmadığı düşüncesi 19. yüzyılda Darwin tarafından desteklenmiştir. Ancak günümüze gelindiğinde evrim teorisi; mutlak iyi, güçlü ve kusursuz bir Tanrı'nın varlığına inanan insanlar, bir kısım bilim insanı, filozof ve teolog tarafından eleştirilmekte ve kabul görmemektedir.

Sonuç olarak Hume'un ilk önce bu dünyanın mümkün dünyaların en iyi olduğu düşüncesini reddetmesi ve ardından “tasarım argümanı” fikrini kesinlikle kabul etmemesi onun kötülük problemine olan yaklaşımının temellerini oluşturmuştur. Orta Çağ'da “şeytan” kötülüğün en büyük temsilcisi durumundaydı. Ancak 18. yüzyıl düşünürlerinin bilime ve rasyonalizme olan inancı nedeniyle şeytan ve şeytandan kaynaklanan kötülüğün varlığı reddedilmiştir.

⁸⁰ John van Whye. “Charles Darwin: Gentleman Naturalist”. *Darwin Online*. 2023. <http://darwin-online.org.uk/darwin.html> (Erişim Tarihi: 02.01.2023).

Hume'un şüpheciligi "şeytan, doğaötesi ve mucize" gibi kavramları toptan reddeder. (Russell, 2001b: 200-202). Bu nedenle ona göre kötülüğün kaynağı şeytan ya da doğaötesi güçler de değildir. Ayrıca Hume, doğal (fiziksel) ve ahlakî kötülüğü birbirinden ayırarak; tıpkı Rousseau ve Kant gibi dünyadaki kötülüğün insanın seçimlerinden kaynaklandığına inanmaktadır.

3.2.4. Modern Düşünce Çağında Kötülük

Antik Çağ'dan günümüze kötülük probleminin kaynağı, Tanrı ve dinle ilişkisi konusunda iki büyük kırılma yaşanmıştır. İlki doğal (fiziksel) kötülüğün bir yansıması olarak görülen 1755 yılında meydana gelen Lizbon Depremi'dir. Bu deprem sonrasında Aydınlanma Çağı'nın da etkisiyle düşünürler kötülük problemi hakkında geleneksel yaklaşımı terk etmişler; bilimin ve pozitivizmin ışığında bir yol izlemişlerdir. İkinci büyük kırılma ise Nazi Almanyası'nın Avrupa'da yaşayan Yahudi vatandaşlarına karşı 1933 yılından itibaren aşamalı olarak devam eden fakat özellikle II. Dünya Savaşı boyunca hız kazanan planlı ve bilinçli şekilde gerçekleştirdiği katliamdır. Bugün yaygın bir şekilde "Holocaust"⁸¹ olarak adlandırılan bu katliam, kötülük tarihinde Lizbon Depremi'nden bile daha sarsıcı bir olay olarak görülmektedir. Ancak iki olayı birbirinden ayıran temel faktör Lizbon Deprem'i "doğal (fiziksel) kötülük" olarak nitelendirilirken Holokost önce "ahlaki kötülük" günümüze yaklaşıldığında ise Hannah Arendt'in vurguladığı şekliyle "radikal kötülük" olarak adlandırılmaktadır.

1933 – 1945 yılları arasında Almanyaya merkez olmak üzere Avrupa genelinde Yahudi karşıtlığı (antisemitizm) yükselişe geçmiştir. 1933'te Nazi Partisi'ne bağlı Adolf Hitler'in iktidara gelmesiyle önce Yahudi erkekler katledilmeye başlanmış sonrasında da kadın ve çocuk ayrımı yapılmaksızın tüm Yahudiler ciddi bir zulümle karşı karşıya kalmıştır. Hitler ve diğer Nazi subaylarının, başta Yahudiler olmak üzere diğer ırkları da ortadan kaldırarak saf Alman ırkını yaratmak amacıyla uyguladıkları bu politika *The Final Solution* yani *Nihai Çözüm* olarak adlandırılmaktadır. Zygmunt Bauman, Nazi Rejimi altında zulüm gören tek

⁸¹ Holokost: İngilizce holocaust "büyük felaket, özellikle Nazi Almanyası'nda uygulanan Yahudi soykırımı" sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük eski Yunanca "holocaustos ὁλόκαυστος" "eski Yunan geleneğinde tamamen yakılarak tanrılara kurban edilen hayvan" sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Eski Yunanca ὅλος ὅλος "tüm, bütün" ve Eski Yunanca καυστός καυστός "yanmış, yakılmış" sözcüklerinin bileşiğidir. (Sevan Nişanyan. "Holocaust". *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi Sözlüğü*. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/holokost> Erişim Tarihi: 02.01.2023).

ırk Yahudiler olmamasına rağmen Adolf Hitler'in emriyle katledilen yirmi milyon insanın altı milyonunun Yahudi olduğunu dile getirmiştir (1997: 11). Nazi Almanyası'nın Auschwitz ve diğer toplama kamplarında Yahudilere çeşitli işkenceler yapmışlar, onları gaz odalarında ve krematoryumlarda imha etmişlerdir. Özellikle Auschwitz'de yaşanan bu katliamdan sonra "kötü" ve "kötülük" kelimeleri bu yaşananları nitelemekte yetersiz kalmıştır. Bu nedenle yaşanan bu acı olay üzerine hayatta kalan Yahudiler ve farklı milletlerden pek çok insan, mutlak iyiliksever ve kudretli Tanrı'nın Holocaust olayının yaşanmasına ve bunca kötülüğe seyirci kalmasına anlam verememektedir (Akbaş, 2003: 174). 20. yüzyılda başta Hannah Arendt (1906–1975) olmak üzere dönemin Yahudi kökenli Emmanuel Levinas (1906–1995) ve Theodor Adorno (1903–1969) gibi isimler tarafından kötülük problemi yeni bir boyuta taşınmıştır. Yahudi soykırımı, dil, din ve ırk fark etmeksizin toprakları üzerinde yaşayan insanların güvenliğini sağlamak ve onları her türlü kötülükten korumak amacıyla kurulan bir sistem olan devlet tarafından gerçekleştirilen sistematik ve planlı bir kötülüktür. Geçtiğimiz bölümlere Antik Çağ'dan 20. yüzyıla gelinceye kadar kötülük problemi hakkında pek çok farklı yaklaşımdan ve kötülük türünden bahsedilmiştir. Kötülüğün doğadan mı Tanrı'dan veya insanın özgür iradesinden mi kaynaklandığı sorgulanmıştır. Devleti oluşturan kişiler de insandır ancak asıl görevi toprakları üzerinde yaşayan insanları korumak olan sistemin bizzat, bile isteye böyle bir kötülüğe izin vermesi "devlet şiddeti" olarak adlandırılmaktadır.

Yahudi asıllı bir Amerikalı olan Richard L. Rubenstein (1924 – 2021) Holocaust'u ilk defa "dinî bir problem" olarak ele alan isimdir. Çünkü Holocaust'tan sonra kendilerini "seçilmiş toplum" olarak gören Yahudiler, "her şeye gücü yeten ve merhametli Tanrı'ya inanmaya devam etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir" (Akbaş, 1997: 174). Nazi Almanyası'nın Yahudilere olan tutumunun aşırı uç bir noktaya evrilmesiyle "radikal kötülük" kavramı doğmuştur. 20. yüzyılda ortaya çıkan "radikal kötülük" veya "radikal teoloji"nin en önemli argümanı "Tanrı'nın ölümü"⁸² fikridir. Aynı zamanda bir haham olan ve Harvard Üniversitesinde ilahiyat doktorasını tamamlayan Rubenstein Tanrı'nın ölümü düşüncesini destekleyen filozof ve din adamlarından sadece biridir. 1966 yılında *After*

⁸² "Rubenstein'e göre Nietzsche'nin *Tanrı Öldü* sözü, *Holocaust*'u ve *Holocaust* sonrası dönemi anlatmak için kullanılabilecek en uygun terimdir" (Akbaş, 1997: 174). "Tanrı'nın ölümü teolojisi diğer bir deyişle radikal teoloji, Protestanlığın bünyesinde gelişmiş olup, ateizmdeki gibi salt bir *Tanrı yoktur* iddiası barındırmaz. Bilakis zamanında var olan Tanrı'nın öldüğü iddia edilmektedir." (Gutierrez'den akt. Yıldız, 2009: 31). **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Jose. L. Gutierrez. "Thomas J. J. Altizer: On the Death of God Theology". *Obsculta*, Volume 7, Issue 1. Minnesota: OSB College of Saint Benedict / Saint John's University, 2014.

Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism (Auschwitz'den Sonra: Radikal Teoloji ve Çağdaş Yahudilik) isimli ilk kitabında Auschwitz'ten sonra insanları kurtaracak olan bir Tanrı'ya inancının kalmadığını ifade eder. Geleneksel Yahudi inancına göre Tanrı bütün evrenden sorumludur ve Holocaust dâhil bütün felaketler Tanrı'nın ilahî planının bir parçasıdır. Ayrıca klasik haham öğretilerine göre Yahudi toplumunun başına gelenlerin sebebi onların günahlarıdır. Fakat Rubenstein, Adolf Hitler ve Nazi hükümetinin Tanrı'nın ilahi planının bir parçası ve sadece birer aracı olduklarına asla inanmamaktadır (<https://www.jewishvirtuallibrary.org/rubenstein-richard-lowell>, 2023)⁸³.

Modern Çağ'da “radikal kötülük” kavramını sistemleştiren ve “kötülüğün sıradanlığı” (banality of evil) iddiasını ortaya atan Yahudi asıllı filozof Hannah Arendt, Holocaust'u bizzat deneyimlemiş ve bu felaketin ardından II. Dünya Savaşı sonrasında kötülük sorununun Avrupa entelektüel hayatının en temel meselesi olacağını iddia etmiştir (Bernstein, 2010: 256). Nitekim II. Dünya Savaşı sona erdiğinde, Yahudilerin yerleştirildiği kamplar boşaltıldığında ve geride kalan insanlar korkunç hikâyelerle evlerinde döndüğünde dünya bu düzeyde bir kötülükle ne şekilde başa çıkacağını bilemez. İnsanlar şu soruyu sorar: “Orada yaşananlar nedir?” (Uygur, 1984: 27). Bu soruyu cevaplamak bir bakımdan çok kolayken bir bakımdan ise çok zordur. Bu kamplarda yaşananlar düpedüz kötülüktür ancak böyle bir kötülük bugüne kadar görülmemiştir. Bu nedenle dönemin aydınları kötülüğün yeni bir formuyla karşı karşıya olduğumuzu vururlar: Radikal Kötülük. Arendt, “radikal kötülük” kavramını aslında Immanuel Kant'tan ödünç almıştır. Ancak Kant ve Arendt'in kötülük kavramı birbirinden farklıdır. Kant'ta radikal kötülük “özgür irade” ve “insanın seçim özgürlüğü” ile ilgilidir ve bu kavramı geliştiren kişi Kant'tır. “Kant'ın bize söylemek istediği, iyilik öneğilimine sahip insanın -böyle bir öneğilime rağmen- doğası itibarıyla iyi ya da kötü olduğudur” (Coşkun, 2013: 54). Ancak Arendt ise radikal kötülük kavramını totaliter (demokratik olmayan) yönetim şekliyle ilişkilendirmiştir. Radikal kötülük kavramının kökleri Kant'a kadar dayansa da 20. yüzyılda bu kavram “Yahudi Soykırımı” ile eş tutulmuştur. Arendt'e göre radikal kötülük ise “yeni bir suç işleme biçimidir” ve “insanı insan olarak gereksiz kılmayı amaçlamaktadır” (Bernstein, 2002: 203).

⁸³ Richard Lowell Rubenstein'in (1924 – 2021) *Yahudi Sanal Kütüphanesi: Anti-Semitizm Hakkında Bilmeniz Gereken Her Şey (Jewish Virtual Library: Anything You Need to Know From Anti-Semitism to)* yayınlanan biyografisinden alınmıştır. Çeviri bana aittir. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/rubenstein-richard-lowell> (Erişim Tarihi: 02.01.2023).

Modern Çağ’da kötülük algısını değiştiren isimlerden biri olan Hannah Arendt, günümüzde “felsefeci” olarak görölse de o kendisinin felsefeci değil “siyaset bilimci” olarak nitelendirmiştir. Hannah Arendt’in kötölük problemine ilişkin düşünceleri, onun Nazi ölüm kamplarında yaşanan dehşeti anlama ve değerlendirme girişiminden kaynaklanmaktadır. Arendt 1951 yılında kaleme aldığı *Totalitarizmin Kaynakları (The Origins of Totalitarianism)* kitabında Nazizm ve Yahudi karşıtlığı üzerinde durmuş Holocaust döneminde yaşanan kötölüğü “radikallık”le nitelendirmiştir. Ancak 1963 yılında yayınladığı *Kötölüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil)* kitabında ise Nazi subayı Adolf Eichmann’ın yargılanma sürecini anlatmış ve kötölük için “sıradanlık” sıfatını kullanmıştır (Bakır, 2015: 99). Arendt, ilk kitabında totaliter rejimlerle ilişkilendirdiği “radikal kötölük” kavramı suç işleyen veya kötölük yapan bireylere veya onların karakterine değil sisteme (devlete) odaklanmıştır. İkinci kitabında ise Yahudilerin Nazi toplama kamplarına nakledilmesinden ve imha edilme sürecinden sorumlu olan Alman subay Adolf Eichmann’ın yargılanmasını Kudüs’te izlemiş ve “kötölüğün bireyselliğinden ve sıradanlığından” bahsetmiştir:

“Kötölüğün sıradanlığı derken, sadece gerçeklere sıkı sıkı bağlı bir düzeyi kastediyorum, duruşmada hemen göze çarpan bir fenomene dikkat çekiyorum. Eichmann ne Iago’ydu ne de Macbeth ve III. Richard gibi bir ‘canı’ olmasıysa neredeyse imkânsızdı. Terfi etmek için gösterdiği olağanüstü gayreti bir yana bırakırsak, onu harekete geçiren hemen hemen hiçbir şey yoktu. Bu gayret de kendi başına kriminal değildi elbette; bir üstünün yerine geçmek için asla onu öldürmeye kalkmazdı. Eichmann sadece, gündelik dilde söyleyecek olursak, ne yaptığını hiç fark etmemişti” (Arendt, 2021: 292).

Arendt, Adolf Eichmann’ın savunmasından onun işlediği suçları sorgulamadan sadece verilen görevi yerine getirmek amacıyla yaptığı kanısına varmıştır. Zaten Eichmann da savunması sırasında suçsuz olduğunu ve kendine emredilen görevleri yaptığı için vicdan azabı duymadığını söylemiştir. Hatta verilen görevleri yapmasaydı ve Yahudileri öldürmeseydi o zaman Adolf Hitler’e ve Nazi hükümetine karşı suçlu hissedeceğini eklemiştir (Arendt, 2021: 35-56). Arendt, Eichmann’ın savunmasını “gerçeklik algısının sapması olarak değerlendirir ve kötölük ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dikkat çeker” (Yıldırım, 2015: 292). Görünen o ki Adolf Eichmann’ın Nazi kamplarında işlediği fiilleri

sadece “görev icabı” yapmış olduğunu beyan ederek durumu son derece sıradanlaştırmıştır. Katliamları yapmayı kendi istememiştir. Tamamen totaliter Nazi rejiminin emirleri doğrultusunda hareket etmiş ve yaptıklarından hiç ahlaki bir sorumluluk duymamıştır. Peg Birmingham’a göre Arendt, aşırı [veya radikal] kötülüğün, kusursuz gereksizliğin sistematik üretimi olduğu iddiasında asla tereddüt etmez. [Arendt’in] kötülüğün bayağılığı açıklaması, [radikal kötülük] ile birlikte gelen ahlaki düşüncesizliğin üretiminin bir açıklamasıdır. Birbirlerine bağlıdırlar (2019: 160).⁸⁴

20. yüzyılda kötülük konusunda en çok atıfta bulunulan iki modern filozof John Leslie Mackie (1917–1981) ve Alvin Plantinga’dır (1932–...). 20. yüzyılda kötülük sorunu ile ilgili olarak her şeye gücü yeten yaratıcının varlığını çürütme girişimlerinde ateolojik (ateist) fikirler ortaya çıkmıştır. Oxford akademisyeni J.L. Mackie, bu yaklaşımın savunucularından biridir (Peterson, 1998: 18). Mackie, “Kötülük ve Her Şeye Kadirlik” başlıklı ünlü makalesinde, geleneksel teolojide Tanrı’nın varlığı ve kötülüğün varlığına ilişkin öne sürülen önermelerin tutarlı olmadığını ileri sürmüştür. Kötülüğün varlığının, Tanrı’nın varlığını anlamada zorluk yarattığına inanmış; bu nedenle, birbirleriyle "tutarsız" oldukları için iki önermeyi bir teolojinin temel parçaları olarak kabul etmek "kesinlikle irrasyoneldir" (Harris, 2008: 236). O, kötülük sorununu yalnızca her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın olduğuna inananların sorunu olarak görmüştür. Mackie "kötülük sorunu[nun], yalnızca hem her şeye gücü yeten hem de tamamen iyi olan bir Tanrı’nın var olduğuna inanan biri için bir sorun" olduğuna inanmaktadır (1990: 25). Mackie’ye göre “Tanrı her şeye kadirdir; Tanrı tamamen iyidir ve yine de kötülük var” (1990: 25).

Modern zamanlarda kötülüğe karşı başka bir yaklaşım olan “Özgür İrade Savunması” Alvin Plantinga tarafından geliştirilmiştir. Mackie’nin önermelerine karşı çıkar ve Tanrı’nın varlığının kötülüğün varlığıyla tutarsız olmadığını savunur (Adams, 1985: 225). Leibniz gibi o da Tanrı’nın kötülüğü insanın iyiyi "elde etmesi" için yaratmış olabileceğini ileri sürmüştür (Adams, 1985: 11). Bununla birlikte, Plantinga’nın görüşleri öncekinden farklıdır çünkü Plantinga "kötülükler olmadan daha büyük iyiliklerin meydana gelmesinin, belki de kendi içinde mümkün olsa da her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından bile elde edilemez olabileceğine" inanmaktadır (Adams, 1985: 11). Plantinga, argümanlarını “Özgür İrade Savunması”na dayandırarak, insanın seçimlerinde özgür olduğu fikrini desteklemiştir. Bu nedenle Plantinga’ya göre Tanrı, bireyin özgür seçimini belirlemez.

⁸⁴ Çeviri bana aittir.

Günümüzde kötülük problemi hakkında orijinal bir hipotez öne sürmemesine rağmen bu konudaki farklı ve detaylı yaklaşımıyla diğer düşünürlerden ayrılan Norveçli filozof Lars Fr. H. Svendsen’den özellikle bahsetmek gerekmektedir. Svendsen’in, orijinal adı *Ondskapens Filosofi (A Philosophy of Evil – Kötülüğün Felsefesi)*⁸⁵ olan kitabı 2001 yılında yayımlanmıştır. Ancak kitabın Türkçeye kazandırılması 2018 yılını bulmuştur. Kitabın ilk bölümü kötülüğün teolojisi ve felsefesini konu almaktadır. Bu bölümde kötülüğün özü neye dayanmaktadır, Antik Çağlardan günümüze gelinceye değin filozoflar ve teologlar kötülük hakkında ne düşünmüşlerdir gibi sorulara cevap verilmiştir. Çalışmanın bu kısmı orijinallikten uzak gibi görünse de ikinci bölümü anlamlandırmak için bir giriş olarak düşünülebilir. Svendsen’i çağdaşlarından ayıran ise kitabın “Kötülüğün Antropolojisi” isimli ikinci bölümüdür. Çünkü yazara göre kötülük prolemine getirilen klasikleşmiş, geleneksel ve teolojik çözümler yersiz ve yetersizdir. Kötülük aşkın ve doğaüstü bir güçle değil insanlararası ilişkilerle alakalı olmalıdır. Artık “*Quid est malum?*” (Kötülük nedir?) sorusu yerine “*Unde malum faciamus?*” (Neden kötülük yaparız?) sorusu sorulmalı ve cevaplandırılmalıdır (2018: 16 ve 88). Kitabın üçüncü ve son bölümü ise kötülük ve etik ilişkisiyle alakalıdır.

Çalışmanın bu kısmında Lars Fr. H. Svendsen’in kitabı ve kötülüğün kökenleri hakkındaki düşüncelerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmesinin temel nedeni yazarın kötülük sınıflandırmasının Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı olan şahısların kategorilendirilmesinde anlamlı bir korelasyon sağlamasıdır. Çünkü efsanelerdeki tipler sınıflandırılırken geleneksel kötülük yaklaşımı (doğal/fizikî kötülük, ahlakî kötülük ve metafizik kötülük) izlendiğinde bir kısır döngüye girilmekte, Türk kültürü ve inancı nedeniyle efsanelerde ahlakî kötülük dışındaki kötülük türlerine rastlanılmamaktadır. Türk dünyası anlatı geleneğinin şekillenmesinde İslâmiyet’in etkisi nedeniyle Tanrı her zaman iyi bir figürdür ve bu nedenle asla kullarının ve evrenin kötülüğe maruz kalmasını istemez. Bu durumda Tanrı kötülüğün kaynağı olamaz. Ahlakî kötülük yaklaşımına göre kötülüğün kaynağı insandır. Fakat bu konu düşündüğümüz kadar düz bir zeminde ilerlemez. Bu noktada Lars Fr. H. Svendsen’in kötülük teorisi geleneksel kötülük ayrımının bir alt başlığı olan “ahlakî kötülüğü” detaylandırması açısından günümüz dünyasında önem taşımaktadır. Svendsen’e göre kötülüğün kökeni hakkında dört geleneksel açıklama bulunur:

⁸⁵ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Lars Fr. H. Svendsen. *Kötülüğün Felsefesi*. Çev. Mehmet Hocaoglu. İstanbul: Redingot Yayınları, 2018.

- “1. İnsanlar doğaüstü, kötü niyetli bir güç tarafından ayartılır veya ele geçirilirler,
2. İnsanlar, kötü olarak tanımlanabilecek şekilde davranmaya doğaları gereği yatkındırlar,
3. İnsanlar kötü davranışlarda bulunurken çevrelerinden etkilenirler,
4. İnsanlar özgür irade sahibidirler ve kötülük doğrultusunda hareket etmeyi seçerler” (2018: 14-15).

Bu açıklamalardan ilki doğaüstü varlıklardan kaynaklanan kötülüklerle ilgilidir. Orta Çağ’da özellikle Batı toplumlarında kötülüğün şeytandan ve cadılardan kaynaklandığı popüler bir yaklaşım olsa da günümüzde kabul görmemektedir. Ancak diğer maddeler insandan kaynaklanan kötülüklerle alakalıdır ve detaylandırılmalıdır. Svendsen, insanın tabiatı gereği kötülüğe meyilli olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre ilk olarak Leibniz tarafından ortaya atılan doğal ve metafizik kötülük bir tarafa bırakmalı ve ahlaki kötülüğe odaklanılmalıdır. Leibniz, ahlakî kötülüğün insan kaynaklı olduğunu iddia etmekle birlikte detay vermekten kaçınmıştır. Svendsen ise ahlakî kötülüğü kendi içerisinde dört alt başlığa daha ayırmıştır: şeytani kötülük, arâşsal kötülük, idealist kötülük ve aptalca kötülük (2018: 99-101).

Şeytani kötülük, kişinin kendi hazzı için başkalarına zarar vermesiyle sonuçlanan eylemlerin tümü olarak gösterilebilir. Svendsen’e göre şeytani kötülük her şeye rağmen içinde bir miktar iyilik barındırmaktadır. Fail tarafından arzulanan şey diğer insanlar için kötü dahi olsa failin arzusunu doyurduğu için iyidir (2018: 99). Bu tarz kötülük en çok seri katillerde kişilik bulurken (2018: 107) tecavüzcüler, hırsızlar ve toplumun huzurunu bozan diğer insanlar da bu gruba dahil edilebilir. Bu bakımdan Svendsen’in şeytani kötülük kategorisi John Kekes’in kötülük anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Kekes’e göre failin eylemi “[...] masum kurbanlara yönelikse, ağır bir zarara sebep oluyorsa, kasıtlıysa, kötü niyet içeriyorsa ve ahlakî açıdan haksızsa” bu düpedüz kötülüktür (2017). Ancak Svendsen’in Kekes’ten ayrıldığı nokta şeytani kötülüğün her şeye rağmen içinde bir miktar iyilik barındırdığı düşüncesidir. Çünkü cinayet ve tecavüz gibi eylemler mağdura zarar verse de fail bu eylemlerden zevk almakta hatta neşe duymaktadır. Fakat failin, kurbanın acı çekmesinden duyduğu hazzı veya neşeyi, iyilik olarak tanımlamak ne derece doğrudur, tartışılmalıdır.

Araçsal kötülük ise “[...] başka bir amaca ulaşmak için, kötü olduğunun gayet farkında olduğu halde kötü bir şey yapan faillerle ilgilidir. Bu amaç iyi olabilir, ama araçlar kötüdür” (2018: 100). Araçsal kötülükte insanlar yapılacak doğru eylemin ne olduğunu bilir fakat bu eylem sonucunda ortaya çıkacak durumu çok fazla arzuladığı için ahlakî değerleri ve iradesini görmezden gelmektedir. Zengin olmak için vergi kaçırmak, bir mertebeye gelmek için rüşvet vermek, kendi çıkarı için yalan söylemek veya bir başkasına iftira atmak araçsal kötülük olarak nitelendirilebilir. Araçsal kötülüğün failleri aslında gerçekleştirdikleri kötü eylemlerden haz almazlar onlar için önemli olan sonuçtur ve arzuladıkları sonucu almak için bütün kötülükleri yapabilirler.

Aptalca kötülük, “[...] eylemlerinin iyi mi kötü mü olduğunu düşünmeden eyleyen bir fail tarafından karakterize edilir. Aptalca kötülük iyi ve kötü üzerine düşünen, ama yanlış düşünen bir failin rengini verdiği idealist kötülükten farklıdır. Aptallık bir düşüncesizlik, bir düşünüm eksikliği olarak anlaşılabilir” (Svendsen, 2018: 101). Aptalca kötülük adlandırmasındaki “aptal” ifadesinin zekâ eksikliğiyle alakalı olduğu düşünülmemelidir. Akıllı insanlar da aptalca kötülükler yapabilirler. Yani daha çok insan beceriksizliğinden veya düşüncesizliğinden kaynaklanan kötülüklerdir. Bu durum “duyarlılık eksikliği” olarak da nitelendirilebilir. Svendsen, “aptalca kötülük” kavramının Hannah Arendt’in “sıradan kötülük” kavramıyla aynı olduğunu söylemektedir (2018: 101).

Son kategori olan *idealist kötülük* ise “[...] failler iyi bir şey yaptıkları inancıyla, kötülük yaptıkları zaman ortaya çıkar. [...] İdealistler belirli fiillerin çok üzücü olduğunu kabul edebilirler, fakat daha yüksek bir misyon tarafından temsil ediliyorlarmış gibi davranırlar ve çoğu zaman buna inanırlar da. Ancak bir idealin iyi olduğuna inanmak, onun gerçekten iyi olduğunu garanti etmeye yeterli değildir” (Svendsen, 2018: 101-102). Yazar, Haçlı Seferleri’nin, Bolşevik İhtilali’nin, terörist saldırılarının ve Yahudi katliamının idealist kötülükler nedeniyle meydana geldiğini vurgulamaktadır. Bu liste daha da uzatılabilir. Bugün insanlığa karşı işlenen en büyük suçların sebebi idealist kötülüktür. Roy Baumeister’e⁸⁶ göre daha büyük bir amaç uğruna başvurulmuş kötülükler “sadece ahlaken kabul edilebilir olmakla kalmaz, aynı zamanda iyi bir dava uğruna başkalarına zarar vermek ahlaken [onların] hakkıdır da” (akt. Svendsen, 2018: 101). Sonuç olarak; Lars Fr. H.

⁸⁶ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Roy F. Baumeister. *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*. New York: W. H. Freeman and Company, 1999.

Svendsen'in idealist kötülük yaklaşımına göre insan kendisi veya yaşadığı toplum için anlamlı bir fayda sağlamak uğruna bir başkasına (ötekine) zarar verme hakkına sahip değildir. Çünkü fail(ler) için iyi ve ideal olan amaç, toplumun bütün kesimi için her zaman iyi olmayabilir.

Modern Çağ'ın kötülük anlayışı incelendiğinde 1755 yılında meydana gelen Lizbon Depremi sonrasında geleneksel yaklaşımın tamamen terk edildiği göze çarpmaktadır. Lizbon Depremi'yle kötülük, Tanrı ve insan ilişkisi konusunda ciddi bir kırılma yaşamıştır. Birçok insan, düşünür ve teolog mutlak iyi ve kuvvetli olan Tanrı'nın Azizler Günü'nde (All Saint Day) kilisede toplanan ve ibadet eden insanların başına gelen faciaya Tanrı'nın nasıl izin verdiğini tartışmıştır. 1933 – 1945 yılları arasında devam eden Yahudi soykırımının sonucunda ise ikinci bir kırılma yaşanmış ve devlet eliyle gerçekleştirilen bu kötülük siyaset ve etik ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. 2000'li yıllarda ise kötülüğün en büyük kaynağının “insan” olduğu yaklaşımı öne çıkmıştır.

3.3. İslâmiyet'te ve Doğu Düşüncesinde Kötülük Problemi

Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük başlıklı bu çalışmada kötülüğün kaynağı, ortaya çıkışı ve bunun sonuçları incelenmiştir. Bu incelemeyi objektif bir şekilde yapabilmek adına Antik Yunan'dan günümüze kadar Batı ve Doğu düşüncesinde kötülüğün başta teologlar ve filozoflar olmak üzere diğer araştırmacılar tarafından nasıl ele alındığına dikkat çekilmiştir.

Hristiyan ve Müslüman düşünürlerin bir kısmına göre Tanrı, insana özgür irade ile karar verme gücü bahşetmiştir. Fakat insanoğlu seçimler yaparken özgür iradesini her zaman iyi ve doğru olandan yana kullanmayı tercih etmemiştir. İnsanoğlunun yanlış yönelimlerinden dolayı ortaya çıkan ölümler, yalanlar, iftiralar, zulümler ve ortaya çıkan bütün günahlar ahlakî kötülüğü oluşturmaktadır. Müslüman ilahiyatçılar bu eylemlerin hepsini “şer” olarak nitelendirmektedir. “Şer” sözcüğü sözlükte “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak” ve “kötü, en kötü, çirkin, zararlı” anlamlarına gelirken “dinî literatürde [ise] Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç ve davranışlar, günahlar” olarak nitelendirilmektedir (Yavuz, 2010: 539). İslâmiyet'te her türlü kötülüğün şer olarak kabul edilmesinin nedeni bunların hepsinin günah sayılmasıdır. Hristiyanlıkta da günah kavramı söz konusudur ancak Hristiyan teologlar bu kavramı Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasıyla ilişkilendirmektedir. Âdem ve Havva'nın cennetten ayrılarak dünyaya

inmeleri; Hristiyan terminolojisiinde “cennetten kovulma” olarak adlandırılırken İslâmiyet’te ise “cennetten düşüş” olarak görölmektedir. Hristiyanlıkta bu durumun suçlusu Âdem ve Havva iken Müslümanlıkta şeytan olarak kabul edilmektedir. Hristiyanlığa göre onların dünyaya inmeleri dünyadaki kötölüklerin başlangıcına sebep olmuştur. Bu konu önceki bölümlerde detaylı bir şekilde işlendiği için bu kısımda ayrıntılı bir şekilde değinilmeyecektir.

İslâmiyet öncesinde Anadolu’da, Orta Asya ve Kafkaslarda kötölük kavramıyla ilgili düşünceler kayda geçirilmemiştir. Ancak Türklerin İslâmiyet’i kabulüyle “şer” kavramı özellikle din adamları tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Çalışmanın bu kısmında özellikle *Kur’ân-ı Kerîm*’e ve İslâm dünyasının önde gelen filozoflarının görüşlerine odaklanılmıştır. Kötölük probleminin ele alınması, kötülüğün özünün ve kaynağının sorgulaması İslâm dünyasında Batılı toplumlarda olduğu kadar üzerinde durulmamıştır. Cafer Sdık Yaran’a göre İslâm dünyasının kötölük problemi karşısındaki tavrı hiçbir zaman Batı’daki kadar “sistematik” ve “pragmatik” bir yapı arz etmemiştir. Bunun nedeni olarak da Müslümanlıkta şerle ilgili meselelerin *Kur’ân*’da açıkça veya üstü kapalı bir şekilde belirtilmesi olarak gösterilmektedir (1997: 17). İslâmiyet’te Tanrı yani Allah mutlak iyidir bu nedenle O’nun doğrudan veya dolaylı olarak kullarına kötölük yapmak istemesi söz konusu değildir. İnsanların başına gelen olumsuz şeyler insanlar için ya bir “imtihan/sınav/sınama” ya da bir “ceza”dır.

Hristiyanlıkta ve Müslümanlıkta kötölük düşüncesinin farklılaşmasının temel nedeni başvuru kaynaklarla alakalıdır. Batı dünyası kötülüğü sorgularken kutsal kitapları olan *İncil*’in yanı sıra kilise babalarının, teologların ve filozofların düşüncelerini hep birlikte değerlendirmeyi tercih etmiştir. Ancak Doğu’da daha çok “şer” olarak nitelendirilen kötölük kavramıyla ilgili sorular ve cevaplar *Kur’ân-ı Kerîm*’e ve son peygamber Hz. Muhammed’in sünnetlerine dayandırılmaktadır. İbn Sînâ, İbn Arabî, Farabî ve Gazalî gibi pek çok düşünür kötölük ve iyilik hakkında çalışmalar yapmıştır. Ancak bu düşünürler kötölük karşısında Batı dünyasındaki gibi farklı tavır almamışlardır. İslâm dünyasının kötölük hakkındaki ön kabulleriyle hareket etmeyi tercih etmişlerdir. İbn Arabî’ye göre “Varlıkta sadece Allah’tan, O’nun sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Her şey, O’dur, O’nunladır, O’ndandır, O’nadır” (2005: 20) ve “Sırf hayır ve iyilik, âleme varlığını ihsan eden Hakk’ın varlığıdır. O’ndan ancak kendisine uygun şey meydana gelebilir ki, o da bilhassa iyilik ve hayırdır” (2011: 235). Müslümanların ön kabulü Tanrı’nın koşulsuz, şartsız mutlak iyi

olduğudur. Bu nedenle ne Tanrı ne onun Hz. Muhammed’e göndermiş olduğu kutsal kitabı sorgulanamaz. İyilik ve kötülükle ilgili sorular ve cevaplar *Kur’ân*’ın içinde çeşitli kıssalarla ve mecazlarla bazen açık bazen örtük bir şekilde verilmiştir. Fakat bu ön kabullere rağmen İslâm dünyasında da “şer problemi” hakkında bazı değişik görüşler ortaya atılmıştır. Mu’tezile, Eş’arîler ve İmam Gazâlî kötülük hakkında farklı iddialar öne sürmüştür. Bu iddialar Batı dünyasında olduğu gibi ciddi kırılmalar doğurmasa da Orta Asya’dan Anadolu’ya ve Kafkaslara yayılan İslâmiyet’in kötülük problemine olan bakış açısı çeşitliliğini gösterdiği için önemlidir.

3.1. Mu’tezile

“Ayırmak, uzaklaştırmak” anlamındaki “azl” kökünden türetilerek sıfatlaşmış olan “mu’tezile” sözcüğü “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” anlamına gelmektedir (Çelebi, 2020: 391). Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, Mu’tezile mezhebinin kurucuları olarak görülmektedir (Türcan, 2019: 43). Bu mezhebe mensup olan kişilere de “mtezili” adı verilmektedir. Bu mezhebe dâhil olanlar tıpkı diğer insanlar gibi kötülüğün ve iyiliğin varlığını tartışmışlar ve bunların Tanrı’yla ilişkisi hakkında yorum yapmışlardır. Mu’tezileye göre bir fiilin iyi veya kötü olarak nitelendirilebilmesi için Allah’ın emir ve yasaklarından önce insan için faydalı olup olmadığına bakılması gerektiği iddia edilmektedir. Bir Mtezili olan Kadı Abdülcebbar “iyiyi *güzel olan fayda* olarak tanımlarken kötüyü de *çirkin olan zarar* olarak tanımlar. Allah’ın teklif ettiği tüm fiiller fayda veren güzel şeylerdir. Bu sebeple Allah’ın çirkin olan kötü bir fiil işlemesi düşünülemez” (Akdağ, 2021: 54). Diğer İslâm düşünürlerinde olduğu gibi Mu’tezile de kötü bir Tanrı’nın varlığını kabul etmez ve kötülüğü Tanrı ile bağdaştırmaz. Modern düşüncede olduğu gibi Mu’tezile kötülüğün kaynağı olarak “insanın özgür iradesi”ni göstermektedir. İslâmiyet’te yaygın olan “imtihan” ve “ceza” kavramı Mtezile’de de kabul görmüştür. Dünyada meydana gelen doğal/fiziksel kötülükler Allah tarafından gönderilmiştir ancak bunlar salt kötülük değildir. Bütün bu felaketler insanlığın faydası için Allah tarafından gönderilmiş imtihan veya cezalardır ve yine ahirette bizzat Allah tarafından telafi edileceği düşünülmektedir (Abdülcebbar’dan akt. Yaran, 1997: 153). Mu’tezile mensupları birçok Müslüman gibi Tanrı hakkında olumsuz hipotezlerde bulunmaktan kaçınmışlardır. Onlara göre insan özgürdür ve bu nedenle bütün eylemlerinden sorumludur. Modern düşüncedeki “özgür irade savunması” Mu’tezile için de geçerlidir.

Mu'tezile'de dikkat çeken hususlardan bir tanesi "bedel (ivaz) teorisi"dir. "İvaz" kelimesi "bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek" ve "bedel, karşılık" anlamlarına gelmektedir. Türkçede sıklıkla kullanılan "taviz" kelimesi de aynı anlama gelmektedir (Çelebi, 2001: 488). Müslümanlıkta bu dünyada çekilen sıkıntı ve ıstırapların ahirette mutlaka mükafatlandırılacağı üzerinde durulmaktadır. Bu nedenle insanoğlu gölge olan bu dünyada kötülöklere maruz kalsa dahi bu kötölöklere sonu hayra açılmaktadır. İnsanoğlu bu musibetlere sabrettiğı ve her şeye rağmen Allah'a şükrettiğı sürece cennetle ödüllendirilecektir. Burada insanoğlunun nefsi ve özgür iradesi devreye girmektedir. Nefsine hâkim olan ve özgür iradesini iyilikten yana seçimlerde kullanan kullar için sabır en büyük erdemdir. Erdemli insanlar da bütün musibetlerin üstesinden gelmektedir. Üstelik bu musibetler birer kıyamet alametidir, insan bu sayede ahiret gününü zihninde taşıyarak sabretmeyi ve Allah'a isyan etmemeyi öğrenecektir (Özdemir, 2001: 66). Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre Allah, başına gelen musibetler karşısında isyan etmeyen ve bunlara rıza gösteren Müslümanları ahirette mükafatlandıracaktır. Bu mükafata da "ivaz/bedel/karşılık" denilmektedir.

3.2. Eş'arîler

Eş'arîler, eski bir Mutezilî olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından kurulmuştur. İmam Eş'arî Tanrı ve kötölük hakkındaki tutarlı ve sistematik düşünceleri sayesinde kendisinden sonra gelenleri derinlemesine etkilemiştir. Başlarda hararetli bir şekilde Mu'tezile'yi savunmasına rağmen hayatının üçüncü safhası olarak nitelendirdiğı olgunluk döneminde geleneğe dönmeyi tercih etmiştir (Yağlı-Mavil, 2012: 69-73).

Eş'arîler, Mu'tezile'nin iddialarının aksini savunmaktadırlar. Mu'tezile'ye göre kötölüğün kaynağı "insanın özgür iradesi" iken Eş'arîler ibreyi Tanrı'ya doğru çevirmişlerdir. "Eş'arîlikte dikkat çeken kavramlar ve vurgulanan düşünceler, kadercilik veya iyiden de kötüden de Allah'ın sorumlu olduğı[dur]" (Yaran, 1997: 154). Mu'tezile ile taban tabana zıt bu düşünceye göre iyilik ve kötölük, etikle alakalı iki kavramdır. Fakat iyiliğın ve kötölüğün ortaya çıkmasından sadece insanın özgür iradesi sorumlu değildir. Eş'arîlere göre iyilik veya kötölük insanları değil Tanrı'nın takdiri ile alakalıdır. Bu durumda insanın iyiliğ veya kötölüğe yönelik seçimlerinde özgür olmadığı sonucu da ortaya çıkmaktadır. "Mu'tezile açısından Allah, sadece adil ve iyi olanı, Eş'arîler açısından Allah, dilediğini, Mâtürîdiler açısından ise yalnızca hikmetli olanı yapar" (Akdağ, 2021: 54). Sonuç olarak

Mu'tezile mezhebine tepki olarak doğan Eş'arîler doğal/ahlakî kötülükten ziyade metafizik kötülüğe odaklanmışlardır. Metafizik kötülüğü de Tanrı ile ilişkilendirmişlerdir.

3.3. İmam Gazâlî

İranlı olduğu düşünülen Gazâlî (1058-1111), İslâm âleminin önemli teolog ve filozoflarından biridir. Eş'arî mezhebine mensup olduğu bilinmesine rağmen kötülük konusunda geliştirdiği kendine has düşünceleri nedeniyle başlı başına yararlanılacak bir kaynak hâline gelmiştir. Gazâlî'nin kötülük hakkındaki teodisesi “bu âlemin mümkün alemler arasında en iyisi ol[masına]” dayanmaktadır (Yaran, 1997: 18). Gazâlî'ye göre evrenin mevcut hâli olabilecekler arasında en iyisidir. Bundan daha iyi bir evren hayali kurmak Allah'a şirk koşmakla aynıdır. Allah'ın daha iyi bir evren yaratabileceğini fakat bilerek yaratmadığını düşünmek ona atfedilen “kerem” yani “cömert” sıfatını sorgulamak demektir. Gazâlî'nin “mümkün olan en iyi dünya” teorisi kendinden altı yüz yıl sonra yaşamış Leibniz'i de derinden etkilemiştir. Tıpkı Gazâlî gibi Leibniz'e göre de Tanrı, mümkün olan dünyalar arasından en iyisini yaratmıştır. Yaratılan dünyanın kusurları vardır ve yaratılan dünyada kötülükler de mevcuttur. Aynı düşünce Gazâlî'nin kötülük felsefesinde de mevcuttur. Gazâlî, Tanrı'nın yarattığı her şeyin bu dünyada bir amacı olduğunu ve O'nun yarattığı hiçbir şeyin çirkin veya kötü olarak nitelendirilemeyeceğini özellikle vurgulamıştır. Ancak buna rağmen Gazâlî insanların yine de bu konu hakkında sorular sorabileceğini düşünerek şu açıklamayı yapmıştır:

“Denirse ki bu dünya, yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar, öfke ve şehvet gibi insana özgü birçok kötülük türleri ile doludur. Bütün bunlarda Tanrı'nın bir takdiri var mı? Şayet bunlar takdir edilmemiş kötülükler ise bu âlemde O'nun gücü ve iradesi dışında bir şeyler oluyor. Şayet bu kötülükler takdir edilmiş ise kendisi tamamen iyi olan ve kendisinden başka hiçbir şey sâdır olmayan Tanrı'dan bunlar nasıl meydana gelmiştir?” (Gazaâlî, 2003: 161).

Gazâlî'nin bu sorgulaması İlk Çağ filozofların Epikür'ün “Epikür Çıkmazı” olarak nitelendirilen klasikleşmiş Tanrı'nın varlığı sorgusunu hatırlatıyor. Ancak Gazâlî, Epikür'ün aksine mutlak iyi ve güçlü bir Tanrı'nın varlığına gönülden inanıyor.

Yaşar Türkben'e göre Gazâlî'nin genel olarak kötülük olgusunu reddettiği bilim dünyasında kabul gören bir yaklaşımdır (2009: 91). Fakat burada bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek gerekmektedir. Evrende Tanrı tarafından yaratılan kötülükler vardır ancak bunların amacı insanoğlunun acı çekmesine sebep olmak değildir. Tanrı, sonunda bir hayır olduğu için insanoğluna önce şerri bahşetmiştir. Gazâlî'nin bu anlayışı Ehli Sünnet ile paralelik göstermektedir. Tanrı, istenmeyen olayları kötülük olması için değil, insanoğlunun farkında olduğu ya da olmadığı iyiliklerin meydana gelmesi için yaratmıştır (Türkben, 2012: 60). Ancak insanoğlunun bakış açısı ve zihinsel kabiliyeti Tanrı'nın yarattıklarını anlamakta yetersiz kalmıştır. Bu nedenle insanoğlu zaman zaman kötü olarak algıladığı birtakım şeyler iyi; iyi olarak algıladıkları kötü olduğunu unutabilmektedir.

3.4. Kur'ân-ı Kerîm

Hristiyanlıkta ve Müslümanlıkta Tanrı ve kötülük ilişkisini anlamlandırmak adına temel başvuru kaynağı kutsal kitaplardır. Ancak Müslümanlıkta *Kur'ân-ı Kerîm* daha fazla öne çıkmaktadır. Çünkü Müslümanların hayatını şekillendiren kural ve kâidelerin, emir ve yasakların tümü Kur'ân'da yer almaktadır. *Kur'ân* çoğu zaman olayları hikâye ederek ya da benzetmeler, semboller ve mecazlar kullanarak insanları kötülük karşısında uyarmaya çalışmaktadır. *Kur'ân*'ın insanoğluna verdiği mesajlar her zaman apaçık değildir. Böyle durumlarda Müslümanların ikincil dayanağı Hz. Muhammed'in *Hadis-i Şerifleri*'dir. İşte bu nedenle hem *Kitab-ı Mukaddes* olarak bahsedilen *Kur'ân-ı Kerîm* hem de hadisler insanoğlunun yolunu çizmesinde belirleyici olmuştur.

Kur'ân'da kötülükle ilintili olarak geçen ve herkesin âşına olduğu kavramlardan biri “şer”dir. Fakat bunun dışında “musibet” ve “bela” gibi adlandırmalar da kötülük yerine kullanılmaktadır (Türkben, 2012: 45). Bunun dışında farklı olaylar ve eylemler karşısında insanoğlunun sınanması Müslümanlıkta en çok dikkat çeken durumlardan biridir. “Test etme” veya “imtihana tutma” fikri *Enbiyâ*, *Âl-i İmrân*, *Enfâl*, *En'âm*, *Araf*, *Fetih* gibi surelerde sıklıkla geçmektedir. Yaşar Türkben, insanoğlunun hem fiziksel hem de zihinsel olarak olağanüstü özelliklerle donatıldığını ancak onun kemale ermek için emek harcaması gerektiğini vurgulamaktadır. İşte bu noktada “imtihan” düşüncesi insanın kendini geliştirmesi ve bir üst noktaya taşınması açısından elzemdir. İnsanoğlu sadece kötülüklerle imtihan edilmez iyiliklerle de sınanabilir. Örneğin; Allah birtakım kullarına diğerlerinden daha fazla zenginlik sunar ve onları bununla imtihan eder. Böyle bir durumda insanoğlunun

elindekilerin kıymetini bilmesi, şükretmesi ve paylaşması gerekir. Aksi takdirde de Tanrı, insanları "Her nefis ölümü tadacaktır: Biz sizi şerle de hayırla da imtihan ediyoruz. Dönüşünüz Bizedir" (Enbiyâ 21: 35) diyerek uyarmaktadır. Bu noktada bazı âlimler neden insanoğlunun durmaksızın imtihan edildiğini sorgulamıştır. *Kur'ân-ı Kerîm*'de; *Âl-i İmrân*, *Araf* ve *Fetih* surelerinde buna da cevap vermektedir: Allah kullarından her daim koşulsuz itaat etmelerini ve onlara sunduğu nimetler karşısında şükretmelerini beklemektedir.

Kur'ân'da geçen "musibet" kelimesi; insanoğlunun imtihanı için bir vesiledir (Türkben, 2012: 47). Bu imtihanlar küçük belalar olabileceği gibi insanı derinden etkileyen daha büyük felaketler de olabilir. Küçük bir toplu işnenin elinizin ucuna batması da evinizi bir yangında kaybetmeniz de Allah'ın gözünde musibettir. Tanrı, insanoğlunun başına gelenler karşısında olan duruşunu hedef alır. Allah, *Muhammed Suresi*'nde "Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz" (47: 31) demektedir. *En'am Suresi*'nde ise "Sizi yeryüzünün halifeleri yapan O'dur. Size verdiği nimetlerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kıldı" (6: 165) denmektedir. *Kur'ân*'da sıklıkla üzerinde durulan hususlardan ikisi "şükretmek" ve "sabretmek"tir. Faziletli insan bu iki özelliğe sahiptir. Allah'tan gelen musibetler karşısında sabreden ve kötülüklere dahi şükretmeyi bilen insan nefisini de terbiye eder. *Mülk Suresi*'nde "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratandır" (67: 2) buyrulur. Allah, imtihanları karşısında kendisine isyan etmeyen ve sadık kalan kullarını ahirette ödüllendirecektir. Nefs, insanı kötülüğü seçmeye sevk ettiği için sürekli kontrol altında olmak zorundadır. Norveçli filozof Lars Fr. H. Svendsen, Batı dünyasının kötülüğe olan yaklaşımından bahsederken insanların "özgür iradeye" ve "doğaları gereği kötülük yapmaya yatkın" olduklarından bahsetmektedir (2018: 14-15). Aynı durum Doğu dünyasında ve Müslümanlıkta da mevcuttur. Kötülüğe meyli olan insanın bunu kontrol altına alması ve nefesine yenik düşmemesi *Kur'ân*'da öğütlenen bir durumdur.

Kur'ân'da kötülükle ilişkili ikinci kavram ise "ceza"dır. Örneğin yaşadıkları toplumda peygamberlerin ve Tanrı'nın buyruklarına itaat etmeyen insanlar nedeniyle Lut, Musa ve Nuh Peygamberlerin halkı doğal afetlerle cezalandırılmıştır. Tanrı, buyruklarına uymadığı için tüm toplumu cezalandırmayı tercih etmiştir. *Enfâl Suresi*'nde Allah, Lut Kavmi için "Eğer onlara acayıp da içinde bulundukları sıkıntıyı giderseydik, iyice körleşerek azgınlıklarında direnirlerdi" (8: 25) şeklinde buyurmuştur. Fakat buradan Müslümanların Allah'ının kötücül bir Tanrı olduğu fikri çıkarılmamalıdır. Çünkü "[...] Allah hiçkimseye

zulmetmek istemez” (*Al-i İmran*, 3: 108). Sonuç olarak insanoğlunun tutulduğu imtihanların ve cezaların temel amacı onların bu yaşananlardan ders almaları, sabretmeyi ve şükretmeyi öğrenmeleridir. *Kur’ân-ı Kerîm*’in özellikle vurguladığı husus; bu dünyanın kalıcı olmadığı ve bir imtihan yeri olduğu, öte dünyanın buradan daha önemli olduğu ve orada masumların ve iyilerin dünyevi acılarının mükafatlandırılacağıdır. Musibetlerle imtihan edilen veya cezalandırılan insanoğlu yeterli olgunluk seviyesine ulaştığında muhakkak ödüllendirilecektir. Ancak İslâmiyet’te affı mümkün olmayan tek günah Yüce Allah’ın inkâr edilmesidir. *Kur’ân*’da münkirlerin cehennemden katiyyen çıkamayacakları özellikle vurgulanmıştır (Özdemir, 2001: 301).

Doğu düşüncesinde İslâmiyet’in de etkisiyle kötülük-Tanrı, kötülük-insan veya insan-Tanrı-kötülük ilişkisi çok detaylandırılmamıştır. Zaten temel kaynak *Kitâb-ı Mukaddes* olduğu için filozoflar ve teologlar bunun üzerine çok farklı şeyler söylemeye çekinmişlerdir. İslâmiyet’te Allah mutlak iyi ve güçlü iken; insan doğuştan masumdur ve zamanla özgür iradesi doğrultusunda verdiği kararlar neticesinde kötü veya iyi olur. Ancak Batılılar, Tanrı’larını eleştirirken daha cesur davranmış; yeri geldiğinde onun varlığını ve mutlak iyi olup olmadığını sorgulamışlardır. Müslümanlıkta ise yukarıda da belirtildiği gibi Allah’ın varlığını sorgulamak ona şirk koştur ve en büyük günahlardandır. Ayrıca Hristiyanlıkta, Âdem ve Havva’nın cennetten kovulmaları nedeniyle dünyaya gelen bebeklerin tümü günahkâr olarak doğmakta ve vaftiz töreniyle günahlarından arındırılmaktadır. Bu iki temel farklılık Doğu ve Batı dünyasının kötülük problemine bakış açısını temelden etkilemiştir. Bu durum sanata ve edebiyata da yansımıştır. Batı dünyası, sanat ve edebiyat konusunda daha cüretkârdır. Tanrı onların eserlerinin âlelâde bir malzemesi olabilir. Fakat Doğu dünyası her zaman Tanrı ve kötülük ilişkisi hususunda temkinlidir. Bu çalışmanın konusu olan Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı, ortaya çıkışı ve nasıl sonlandığı incelendiğinde geleneksel Türk kültürünün ve İslâmiyet’in, günümüzde Müslüman olmayan Türkleri dahi nasıl çepeçevre kuşattığı gözler önüne serilecektir.

4. TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜK

Kötülük kavramı, Antik Çağ tragedyalarından itibaren sanatın ve edebiyatın konusu hâline gelmiştir. Tiyatro metinleri çatışma üzerine kuruludur fakat bu çatışma Antik Çağ tragedyalarında daha belirgin bir hâl almıştır. İyi ve kötünün çatışması tragedyaların düğüm noktasını yani trajik tarafını oluşturmaktadır. Aristoteles'in *Poetikası*'na göre çatışmayı ortaya çıkaran durum "kahramanın trajik zaafı" olarak adlandırılan bir tür erdem eksikliğidir. Zaaflarına yenik düşen kahraman bazen bilerek bazen de dürtüsel bir şekilde istemeden suç/günah işler ve kötülük yapar. Bunun sonucunda kaos oluşur ve bu kaos tragedyaların sonunda yerini "katharsis"e bırakır. Türkçe "arınma" anlamına gelen katharsis, Yunanca "temizleme/temizlenme, paklaşma, saflaşma" anlamlarını içeren felsefî bir terimdir. Daha çok ruhun ve zihnin arınması anlamında kullanılır (Can, 2006: 63). Tragedyalarda kahramanın erdem yoksunluğu, katharsis vasıtasıyla telafi edilmek istenmektedir. Bu demek oluyor ki tragedya sanatlı bir üslûba sahip salt estetik formlar değildir. Aksine Antik Çağ toplumlarında tragedyaların toplumsal, dinî ve siyasi yaşamla ilişkisi vardır. Antik Çağ metinlerinden bu yana kötülük sanatın ve edebiyatın içerisine dâhil olmuştur. "Kötülüğün estetiği" kavramını ortaya atan Georges Bataille kurgusal metinlerin itici gücünün kötülük olduğunu idda eder. İyilik durağandır ve itaat etmeyi gerektir ancak kötülük isyankârdır ve harekete geçirir. Bu nedenle edebiyatın ve edebî metinlerin görevi düzeni bozmaktır. Çünkü Bataille'e göre edebiyat suçludur ve suçlu olduğunu kabul etmelidir (2004: 12). Bu suçluluk Batı toplumunun kutsal kitaplarından ilk yaratılan edebî metinlerine kadar kendini derinden hissettirmiştir. Bugün modern Türk edebiyatı kötülük konusunu yeterince derinlikli bir şekilde işlemediği için eleştirilse de aslında Türk halk edebiyatının sözlü anlatı türleri için aynı şey söylenemez. Mit, efsane, destan ve masal gibi sözlü anlatı türlerinin olay örgüsünde ortaya çıkan iyi-kötü karşıtlığı en sık rastlanan metafordur. Örneğin; Tanrı'nın evreni yaratırken şeytanla girdiği mücadele, mitolojinin ilk miti olarak kabul edilir. "Şeytan" evrende kötü olduğu kabul edilen ilk varlıktır. Bu durumda ilk mit kötülükle ilgilidir. Türk mitolojisinde kötülüğün kaynağı olan şeytan, "Erlik" ile özdeşleşmiştir. Altay Türklerinin yaratılış efsanelerine göre yeryüzü yaratılmadan önce bütün evren suyla kaplıdır. Tanrı Ülgen ve bir "kişi" bu suyun üzerinde uçmaktadır. Suyun üzerinde uçan kişi tam boğulacakken Tanrı onu kurtarır ve karşılığında bu kişiden suyun dibine dalıp toprak çıkarmasını ister. Kişinin çıkardığı toprakla Tanrı, yeryüzünü yaratır. Bu gören kişi, suya ikinci dalışında çıkardığı toprağın bir kısmını Tanrı'ya verir fakat bir kısmını da ağzında

saklar. Kişinin ağzında şişen toprak neredeyse onu öldürmek üzeredir. Bunun üzerine Tanrı kişiden toprağı tükürmesini ister ve yeryüzünde tepecikler oluşur. Çok sinirlenen Tanrı “Artık sen bir günahkârsın! Sen benim için kötü düşündün. Senin yolundan giden insanların da ruhu kötü olsun! Benim yolumdan giden insanların ruhu saf temiz olsun! [...] [S]enin adın Erlik olsun!” der (<https://ekitap.ktb.gov.tr>, 2023).⁸⁷ Altayların yaratılış mitine göre evrendeki iyi şeylerin hepsi Tanrı Ülgen’in eseri iken kötü şeyler ise şeytana yani Erlik’e aittir. Bu durum İlk Çağ filozofları Platon ve Aziz Augustine’nin Tanrı ve kötülük hakkındaki düşüncelerine de çok benzemektedir. Platon’a göre kötülük “bilginin yokluğu”; Aziz Augustine’e göre ise “iyiliğin yokluğu”dur. İki düşünür de Tanrı’yı mutlak iyi ile özdeşleştirmiş ve kötülükten muaf tutmuştur. Evrende kötülük varsa o Tanrı’nın planının bir parçası değildir. Tanrı ve kötülük ilişkisini bir adım öteye taşıyan filozof Kant ise Tanrı’nın insanın içine bir iyilik tohumu ektiğini ve onu iyiliğe dönük yarattığını ancak bu tohumu besleyip büyütmenin insanın görevi olduğunu vurgulamıştır (Ketenci ve Topuz, 2017: 299). Kant’a göre de kötülük Tanrı’nın planının bir parçası değildir. Çünkü Tanrı, insana akıl bahşetmiştir. İnsan düşünerek ve özgür iradesiyle seçimlerde bulunarak iyi veya kötü olanı tercih eder. Tıpkı Altayların yaratılış mitinde “kişi”nin Tanrı’yı kandırmayı seçtiği gibi.

Sözlü anlatı geleneğinin ilk ürünü olduğu düşünülen mitlerin olay örgüsü iyi ve kötü arasındaki çatışmaya dayanmaktadır. Yaratılış ve eskatoloji mitlerine göre; iyiyi ve kötüyü temsil eden doğaüstü varlıklar arasındaki çatışma, iyilikle kötülüğün sınırlarını belirlemiştir (Aça, 2016b: 1). Doğaüstü varlıklar arasında geçen bu çatışma zamanla yeryüzüne inmiş diğer sözlü anlatı türleri içerisinde de kendisine yer bulmuştur. Özellikle destan ve masal metinlerinin kurgusunda kötülük ana aktördür. Bu çalışmaya konu olan efsane metninin olay örgüsünde ise iyi ve kötü çatışması yer almakla beraber diğer türlerde olduğu gibi derinlikli bir şekilde işlenememiştir. Bunun nedeni olarak sözlü anlatı türlerinin tarihî gelişim seyrinde efsanenin konumlandırıldığı yerin net olarak belirlenememesi gösterilebilir. Gelişme teorisine göre insanlık nasıl basitten karmaşığa doğru bir gelişim seyri gösterdiyse insanların ürettiği türler de “mitos”, “epos” ve “romans” dönemlerine göre ilerleme kaydetmiştir. Bu sıralamaya göre önce mitik anlatılar, sonra epik anlatılar ve en son olarak da hikâye ve romanların yaratıldığı düşünülmektedir (Ekici, 2005: 225).

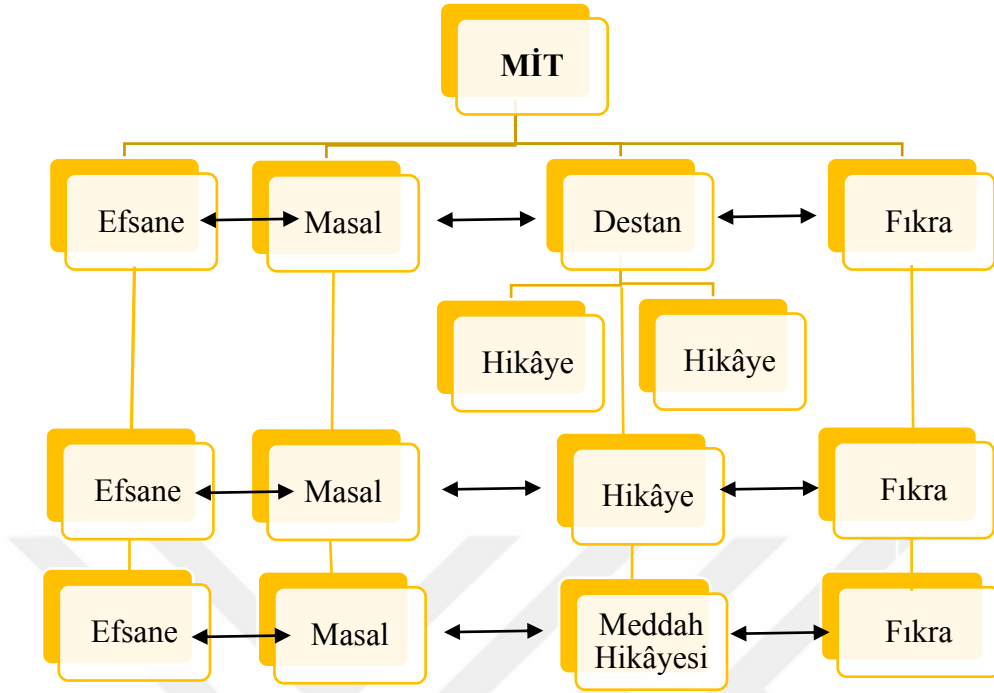
⁸⁷ Altay Türklerinin “Yeryüzünün Yaratılışı” isimli efsanesine aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz:

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12602,efsanelerpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 10.06.2023).

Ayrıntılı bilgi için bakınız: İbrahim Dilek. “Altay Halk Edebiyatı”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 24. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023.

Efsane anlatmalarının bu kronolojinin tam olarak neresinde olduğu tartışılmaktadır. Bunun nedeni efsanelerin hem mitlerle hem de masallarla bazı ortak özellikleri paylaşmasıdır. Türk dünyasına ait efsaneler derlenip neşredilirken efsane metnlerinin zaman zaman mit, destan ve masal gibi türlerle karıştırıldığı hatta bu durumun türün adlandırılmasında da ciddi bir sorun yarattığı görülmektedir. Aslında bu karışıklığa sebep olan durum bir yandan efsanenin “inanç” ve “kutsallık” gibi özellikleri nedeniyle mitlere benzetilmesidir. Diğer bir yandan ise efsanelerin belli bir anlatıcı tipine bağlı olmadan anlatılması ve bu dünyadaki olayları konu almasından dolayı belli bir yer ve zaman içermesi nedeniyle masallarla ilişkilendirilmesi gösterilmektedir (Ekici, 2005: 228). Anlatı türlerinin oluşumunda da basitten karmaşığa doğru bir ilerleme söz konusu olduğu düşünöldüğünde efsane anlatılarının mitlerden sonra ancak masal ve destandan önce arada bir yerde kaldığı düşünölebilir. Efsane ve kötölük ilişkisini incelerken bu arada kalmışlık daha fazla göze çarpmaktadır. İlkel metinler olan mitlerde, temelde iyiyi ve kötüyü temsil eden doğaüstü varlıkların çatışmasına dayandığı için kötölüğün kaynağının, çıkış şeklinin, sonuçlarının, etkilerinin ve ortadan kaldırılmasının izlerini sürmek nisbeten daha kolaydır. Çünkü mitlerdeki varlıklar net bir şekilde ya iyidir ya da kötütüdür. Destanlar ve masallar, efsaneye göre daha gelişmiş ve komplike türlerdir. Masallar genellikle çok epizotluyken, efsaneler tek epizotludur (Dégh, 2001: 37). Bir paragraflık bir masal veya destan metni görmek neredeyse mümkün değildir ancak iki satırlık efsane metinleriyle karşılaşılabılır. Masal bilinçli olarak üretilirken efsaneler sıradışı tesadüflere dair aktarımlardır (Dégh, 2001: 37). Bütün bunlar dışında Metin Ekici anlatı türlerinin eş ve art zamanlılığını birbirinden ayıran temel faktörün “anlatıcı tipi”ne bağlı olarak değıştiğini vurgulamaktadır. Mitler eskiden şam ve kamanlarca, destanlar ise “hikâyecî-âşık”lar tarafından anlatılmaktadır. Fakat efsane ve masalların belirli bir icracısı yoktur. Mit ve destan gibi belirli anlatıcısı olan türler daha fazla gelişme kaydetmiştir ve bu gelişmeyi gözlemlemek daha kolaydır (2005: 228-229). Masal ve destan metnlerinde kurgu içerisinde kahramanın karakter gelişimini izlemek mümkündür. Bir karakter kötüye evrildiyse anlatı içerisinde bunun sebepleri olay örgüsü içerisinde verilmektedir. Ancak efsane metnlerinde bu durum nadiren kendini belli eder. Elbette efsaneler arasında birbirini takip eden motifler, epizotlar veya benzer iyi-kötü karakterler bulunmaktadır. Ancak diğer anlatı türlerinde olduğu gibi efsane kurgusunda kahramın gelişimine şahit olmak pek mümkün değildir. Türk halk edebiyatı sözlü anlatı türlerinin art zamanlı ve eş zamanlı gelişimini daha yakından görebilmek için Metin Ekici’nin yaklaşımını aşağıdaki tablodan incelemekte fayda var:

Tablo 4.1: Türk halk edebiyatı anlatı türlerinin art zamanlı ve eş zamanlı gelişimi⁸⁸



Tablo 4.1.'e göre anlatı türleri arasında en fazla değişen ve gelişme kaydeden tür destanlardır. Bu nedenle sözlü anlatıların kurgusunda önemli bir yere sahip olan kötülük kavramını destanın kahramanı ve olay örgüsü içerisinde izlemek daha kolaydır. Nitekim bu konuyla ilgili yapılan akademik çalışmalar da mevcuttur. Örneğin; Mustafa Duman'ın *Türk Halk Anlatımlarında Olumsuz Tipler: Mit, Destan, Halk Hikâyesi* (2017) başlıklı doktora tezi ve Sadberk Ersoy'un, *Sibiryâ Türk Destanlarında Kötülük Kavramı* (2018) başlıklı yüksek lisans tezi kötülük ve sözlü anlatı türlerinin ilişkisini anlatan kapsamlı çalışmalardır. Bu ilişkiyi masal türü üzerinden incelemek de mümkündür. Masallarda kötülük ahlakî bir problem olarak dinleyicinin/okuyucunun karşısına çıkar. Ancak kötülük problemine cevap vermek masalın ne işi ne de amacıdır. Masal kötülüğü tartışmaz sadece kötülüğü tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer ve dinleyicinin/okuyucunun kötülükten sakınmasını sağlar (Özkan, 2021: 104-105). Sözlü anlatı türlerinin kötülük problemiyle olan ilişkisi incelenirken önce kötülüğün kaynağına odaklanılır. Bu metinlerdeki kötülüğün kaynağı kimdir veya nedir? Antik Çağ filozofu Epicurus'dan (Epikür) (M.Ö. 341-270) bu yana felsefeciler ve din adamları da bu sorunun cevabını aramaktadır. Mit, efsane, destan ve masal gibi türlerde kötülüğün kaynağı bazen yeraltı âleminin sahibi Erlik ve yeraltında yaşayan

⁸⁸ Tablo 4.1., Metin Ekici'nin "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatımlar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış" (2005: 226) isimli çalışmasından alınmıştır.

kötü ruhlar iken çoğu zaman ise insanlardır. Bazen de hayvanlardır. Mit, destan ve masal üzerine yapılan tip katologları sayesinde bu tarz anlatılarda kötülüğün kaynağını tespit etmek ve onunla ilgili bilgi edinmek efsaneye nazaran kolaydır. İlk olarak Antti Aarne'nin 1911 yılında *Finnische Märchenvarianten* ismiyle Fin masallarının tip katoloğunu yayımlamıştır. Türk masalları için benzer bir kataloğu 1953 yılında Pertev Naili Boratav ve Wolfram Eberhard, *Typen Türkischen Volksmärchen (TTV) – Türk Masal Tiplerinin Kataloğu* adıyla çıkarmıştır (Sakaoğlu, 2010: 44). Bu katalogta masallara ait 378 ayrı tip tespit edilmiştir. Bu sayı günümüzde 650'ye çıkmıştır. Bu nedenle Türk masallarına ait yeni bir katalogun acilen çıkarılması gerekmektedir (Kocaaslan-Uçkun 2003: 90-91). Tıpkı masal ve diğer anlatı türlerinde olduğu gibi efsaneler için de tip kataloğu çalışmasının yapılması elzemdir. Bu konuda yapılan ilk çalışma da yine Antti Aarne'ye aittir. Aarne, 1912'de *Verzeichnis der finnischen Ursprungsagen und Ihrer Varianten (Fin Menşe Efsaneleri ve Varyantları Kataloğu)* isimli sadece efsanelere ait tipleri içeren ilk kataloğu yayımlamıştır. Saim Sakaoğlu bu katalogun ehemmiyetini belirtmekle beraber yeterli bir tip kataloğu olmadığını vurgulamıştır (1980: 8). Ancak günümüzde hâlâ Türk efsaneleriyle ilgili bir tip kataloğu çalışması bulunmamaktadır. Araştırmacılar bunun yerine Stith Thompson'ın halk edebiyatı anlatı türlerinin içerisindeki motifleri sistematik bir biçimde sınıflandırmak için geliştirdiği *Motif-Index of Folk-Literature (MIFL)* isimli çalışmadan yararlanmayı tercih etmektedir.

Bu çalışmanın *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülüğün Kaynakları* başlıklı birinci bölümünde; doğaüstü varlıklardan, insanlardan veya diğer canlılardan kaynaklanan kötülüğü tiplere bağlama gereği duyulmuştur. Çünkü şeytan ve cin gibi doğaüstü varlıklar dışında kötü padişah, sadrazam, vezir, komutan gibi üst düzey yöneticilerden; sahtekâr cadı, büyücü, falcı, komşu veya üvey anne gibi kadınlardan, son olarak da duyarsız ve öfkeli ebeveyn, kardeş, amca gibi aile üyelerinden kaynaklanan ahlakî kötülüğün varlığı söz konusudur. Ancak bu bölümde kötülüğün kaynakları belli başlıklar altında belli tiplere atfedilse de bu araştırmanın bir tipoloji çalışması olmadığı unutulmamalıdır. Burada vurgulanması gereken bir diğer husus ise şudur: Türk yazınında “figür”, “kahraman”, “karakter”, “karşıt kahraman (anti-hero)”, “kişi”, “tip” ve “şahsiyet” gibi terimlerin anlamları konusunda bir uzlaşma söz konusu olsa da bu terimler zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu durum tipoloji çalışmalarındaki terminolojik bütünlüğü bozmaktadır. Terminolojik bütünlüğün bozulmasının nedenleri olarak; Türkiye’de tipoloji çalışmalarının Batı yazınına örnek alması, yanlış tercümelerin yapılması ve tip hususunda Türk yazınına ait yerli bir kaynağın bulunmaması gösterilmektedir (Duman, 2017: 54-55).

Türk yazınında tip üzerine yapılan ilk müstakil çalışma Mehmet Kaplan'a aittir. Kaplan'ın 1985 yılında yayımladığı *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri* kitabında ilk defa “alp tipi”, “gazi tipi” ve “ahi tipi” başlıkları altında tip kavramından söz edilmiştir. Kaplan, kitabının ön sözünde tip kavramına ilişkin şu açıklamaları yapmıştır:

“Destan, mesnevi, roman, hikâye ve tiyatro gibi vak'aya dayanan edebî eserlerde, o vakayı gerçekleştiren aslî bir kahraman vardır. Eserin belkemiğini o teşkil eder. Eser boyunca önemli vak'alar duygular ona bağlanır. Bazı eserlerde bu kişiler basittir, bazılarında karmaşıktır. Hayatı en ince ayrıntılarına kadar tasvir eden romanlardaki şahıslar umumiyetle karmaşıktırlar. Çeşitli yönleri vardır. Onları bir kelime veya formül ile özetlemek hemen hemen imkânsızdır. Eski çağlara ait destanlar ve mesnevilerde, umumiyetle karakterleri aynı kalan kişilere rastlanılır. ‘Tip’ adı verebileceğimiz bu basit ve sabit karakterli kişiler, küçük farklarla, aynı devirde yazılan başka eserlerde de görülür. [...] Zira ‘şahsiyet’ yegâne olduğu hâlde, ‘tip’, az önce de belirttiğim gibi küçük farklarla, başka eserlerde de karşımıza çıkar” (1985: 5).

Türk yazınında, tip konusunda ilk çalışmayı yapan Kaplan'ın tespitleri bugün modern edebiyattaki tip-karakter ayrımının neredeyse aynıdır. *Roman Sanatı* isimli eseriyle bilinen İngiliz yazar Edward Morgan Forster, roman kişilerini “yalıncat kişiler” ve “yuvarlak kişiler” olarak ikiye ayırmıştır. Yalıncat kişilere 17. yüzyılda “tip” ya da “karikatür” adı verilmiştir. Yalıncat roman kişisi, tek bir nitelik veya düşünceden oluşur ve romanda ne zaman ortaya çıksa kolayca tanınabilir (108-109). Yuvarlak kişiler ise yalıncat kişilerin tam tersidir; bu kişiler daha komplike, değişime ve gelişime açıktır. Terry Eagleton'ın *Edebiyat Nasıl Okunur?* isimli çalışması, karakter ve tip terimleriyle ilgili en güncel yaklaşımı sunması açısından önemlidir:

“Karakter, Antik Yunan'da ayırt edilir bir nişan bırakmak için kullanılan ‘kaşe’ anlamına gelen kelimedenden türemiştir. Sonra bir bireyin imzası da diyebileceğimiz, ‘bireye has bir özellik’ anlamı kazanmıştır. Karakter, günümüzdeki ‘karakter referansındaki’ gibi, bir insanın nasıl biri olduğunun işareti, resmi, tasviriydi. Ondan da sonra doğrudan insan anlamına gelmeye

başlamıştır. Tip kelimesi de karakter kelimesi gibi basılı harf anlamına gelir” (Eagleton, 2019: 58).

Mustafa Duman, Türkiye’de yapılan tipoloji çalışmalarında araştırmacıları yanılgıya düşüren bir diğer terimin “kahraman” olduğunu düşünmektedir. Modern Türk yazınında “kahraman” ifadesi metin içerisinde geçen şahıs kadrosunun tamamı için kullanılırken; halk edebiyatı anlatı türlerinde tek bir karakteri nitelemektedir. Örneğin “destan kahramanı” denilince dinleyicinin/okuyucunun zihninde “alp veya yiğit tipi” canlanmaktadır (Duman, 2017: 60). Bu nedenle modern Türk yazınında da kullanılan Batı menşeli kavramları geleneksel Türk edebiyatı anlatı türleri için kullanırken titiz davranmak gerekmektedir. Duman, bu karışıklığı ortadan kaldırmak adına halk edebiyatı anlatılarının her bir şahsı için “karakter” terimini kullanmayı tercih etmiştir. Karakterleri de “düz karakterler” ve “değişken karakterler” olarak ikiye ayırmıştır. Düz karakterler ise “tipler” ve derinliği olmayan şahısları tanımlamak için “fon karakterler”⁸⁹ olarak iki alt başlığa ayrılır (2017: 61-62). Mit, destan, masal, halk hikâyesi hatta fıkra gibi sözlü anlatıların kurgusunda karakterleri bu ayrıma göre sınıflandırmak mümkündür. Hatta aynı durum efsanelerin şahıs kadroları için de geçerlidir. Tipoloji çalışmaları uzun yıllardır destan ve masallar üzerine odaklanmıştır. Bu nedenle Juha Pentikainen, yapısal analizlerin bu iki türle sınırlı kalmasını ve efsanelerin yapısal silsilesinin araştırılmamasını eleştirmiştir. Masal ve efsanler arasında uzunlukları bakımından fark vardır. Efsaneler, masallardan daha kısa olduğu için masala nazaran daha az yapısal birim içermektedir (1995: 52-55). Ancak bu durum efsanelerin yapı ve fonksiyonlarının araştırılmaması için yeterli bir sebep değildir. Bu nedenle çalışmanın ilerleyen bölümlerinde metin merkezli bir yaklaşımla efsane ve kötülük ilişkisi değerlendirilecektir. Birinci bölümde Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı olan olumsuz tipler, doğaüstü varlıklar ve diğer canlılar ele alınmıştır. Türk dünyası efsanelerinde kötülük kavramı incelenirken temsil değeri en yüksek olan 60 metin seçilmiştir. Metinlerin Türk boylarına dağılımı aşağıdaki gibidir:

⁸⁹ Aslında Mustafa Duman’ın halk edebiyatı anlatılarının şahıs kadrosu için kullandığı “fon karakter” adlandırması çok daha önce William John Harvey tarafından “Romanda Sosyal Ortam” başlıklı yazısında önerilmiştir. Harvey, romanın şahıs kadrosunu karakterlerin yapısına göre dörde ayırmıştır: “1. Baş kişi (Baş kahraman, iç dünyası ve hayatı ayrıntılı olarak verilen kişi) veya birinci dereceden kahraman, 2. Norm karakter (Fon karakterden daha boyutlu, daha ferdiyet kazanmış kişiler), 3. Kart karakter (Tek bir karakteristiğin sembolü olan kişiler), 4. Fon karakter (Dekoratif ve figüratif unsurlar, bir an için ilgi merkezi olurlar, sosyal ortamı sunmaya ve olayları yorumlamaya yarayan kişiler) (1998: 178).

Ayrıntılı bilgi için bakınız: William John Harvey, “Romanda Sosyal Ortam”. *Roman Teorisi*. Ed. Philip Stevick. Çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1998: 176-194.

Tablo 4.2: *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* başlıklı doktora tez çalışmasında incelenen efsane metinlerinin adı ve Türk boylarına dağılımı

İNCELENEN EFSANE METİNLERİ ve AİT OLDUKLARI BOYLAR	
ALTAY TÜRKLERİ	Erlik ve Tanrı Kulunu Kısarak ile Küçük Çocuklu Gelin Tembel Kadının Günahı Yeryününün Yaratılışı
AZERBAYCAN	Demirci ve Mismar Efsanesi Kız Gölü Oğlan-Kız Taş Zincirli Kaya
BAŞKURT TÜRKLERİ	Akkoşatkan Dağ Aksak Timur Harıbaştaş Turataş
ÇUVAŞ TÜRKLERİ	Çeşitli Diller Guguk, Kırlangıç, Kuyruksallayan İnsan Saksuk
HAKAS TÜRKLERİ	Şaman Dağı
KARAKALPAK TÜRKLERİ	Adakkale Baykuş (Muradhasıl) Ersarıbiy ve Kızı Mama Kara Domuz (Kara Şoşka) Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah
KAZAKİSTAN	Karahoca Camisi Nuh ve Şeytan Tüymekent Yer Sıçanı Hakkında
KIRGIZİSTAN	Isık Göl-II Ekmek Hakkında Efsane Kar Kırgız Adı Temir-Tünör
KKTC	Beşparmak Dağının Oluşumu Kraliçenin Saçları Gözüktü Kötü Kalpli Karı-Koca Nasıl Taşa Dönüştü? Yeğenim
ÖZBEKİSTAN	Annenin Kuş Olması Âşık-Ma'sûk Taşı Harman Tepe
SAHA (YAKUT) TÜRKLERİ	Kunnas Oyun

TATAR TÜRKLERİ	Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir Mingire Dağı Yılan Dağı Sak Sok Süyümbike Zühre Kız
TÜRKİYE CUMHURİYETİ	Havsa'nın İmârı Hızır Baba Muğdat Dede ve Amcasının Kızı Efsanesi Kızlar Kuyusu Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun
TÜRKMENİSTAN	Abil ile Kabil Adam Öldürülen Geçit Arzıgül Ceza Merdin Gözyaşı
UYGUR TÜRKLERİ	Ağlayan Dağ Efsanesi Bedevlet'in Rüyası Buğda (Buğra) Dağı Hakkında İnsanların Rızkı Neden Azaltılmış? Kindik Hakkındaki Rivayet

4.1. Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülüğün Kaynakları: Olumsuz Tipler

Philip K. Bock, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Psikolojik Antropoloji)* isimli kitabında “bir toplumun tüm üyeleri[nin] kesinlikle tayin edilebilir bir kişilik yapısını meydana getiren belirli ilk yaşantıları paylaştığını” iddia eder (2001: 123). Bu nedenle aynı veya benzer toplumlarda yaşayan bireylerin, toplumsal değişmelere ve gelişmelere paralel olarak birçok konuda “ortak eğilimler” gösterdiğini ve “ideal bir toplumsal kimlik” inşa ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü toplumlar kimliklerini ve kültürlerini yapılandırırken önce *kendilerini* daha sonra *diğerlerini* veya *ötekileri* inşa etmektedirler. Toplumun kendini tanımlama ihtiyacı doğal olarak ne olmadığına dair de bir çıkarım sunmaktadır. Bireylerin kolektif bir kimlik inşa etme ihtiyacı nedeniyle “dış dünyaya karşı ‘biz’ teşekkül etmiştir ve bireyler ‘biz’ ve topyekûn dış dünyayı temsil eden ‘onlar’ arasındaki düalist bir anlayışı yaşamaktadırlar” (Çobanoğlu, 2003c: 28). Toplumun kendi kendini oluşturma süreci sözlü halk anlatıların yaratılma ve aktarılma sürecinde de devam etmektedir. Yaratılış mitleriyle başlayan ilk anlatılar tekrar eden bir düzen içerisinde zamanın ve toplumun ihtiyaçlarına göre diğer türlere evrilmiştir. Anlatının icracısı, kahramanları, uzunluğu, formelleri veya inanış derecesi değişse dahi bu türler yaratıldıkları

toplumun belleğinden izler taşır. Hatta sözlü anlatı geneğinin devam ettiricileri olan bu türler zaman zaman ulusal kabulleri aşıp evrenseller değerlere dönüşür. Halk anlatılarının kurgusunda yer alan ulusal değerlerin zaman içerisinde evrensel değerlere dönüşmesi toplumun bilinçli bir tercihi midir yoksa bilinçsizce mi gerçekleşmiştir hâlâ açıklanması zor bir konudur. Axel Olric, *Halk Anlatılarının Epik Kuralları* başlıklı yazısında halk anlatılarına ilgi duyan insanların, başka bir millete ait edebiyat ürünlerini okuduktan sonra bu kültüre ne kadar uzak olursa olsun sanki daha önceden tanıyormuş hissine kapılabileceğini söyler. Bu tanışıklık hissinin nedeni olarak da “ilkel insanın ortak zihin özelliğini” ve “bu özelliğe uygun doğa kavramı ve ilkel mitoloji”yi gösterir (1994a: 2)⁹⁰. Yaratılış mitleri ve efsanelerinden başlayarak günümüz modern anlatılarına gelindiğinde tüm insanlığın anlamak için uğraştığı en temel problem “kötülük”tür. Bugün insanoğlu evrensel bir kötülük algısı geliştirmiştir ancak kolektif bilincin yaratılması sürecinde ortaya çıkan “biz” ve “öteki” düalitesi nedeniyle kötülüğün tanımı ve kaynakları konusunda sübjektif kabuller söz konusudur. Örneğin İlk Çağ filozoflarına ve Platon’a göre kötülüğün kaynağı şüphesiz Tanrı değildir; bilginin yoksunluğudur. İlk Çağ’da sadece Epikür tarafından “Epikür Çıkmazı” olarak bilinen sorgulamada kötülüğün Tanrı’dan kaynaklanabilme ihtimali sorgulanmıştır ama yine de bir sonuca ulaşamamıştır. Orta Çağ filozoflarına göre ise kötülüğün kaynağı şeytandır. Bu dönemde sadece Aziz Augustine tarafından kötülüğün kaynağının “insanın özgür iradesi” olabileceği iddia edilmiştir. Aydınlanma Çağı’ndan itibaren ise kötülüğün kaynağı daha rasyonel bir zeminde sorgulanmaya başlanmıştır. Kant, Voltaire ve Rousseau gibi filozoflar’a göre kötülük Tanrı’ya bağlanamaz ve onun kaynağı yalnızca insanların eylemleridir. Modern Çağ’da ise 1945-1947 yılları arasında Nazi Almanyası tarafından 6 milyon Yahudi’nin katledildiği “Yahudi Katliamı (Holocaust)”, 1945 yılında ABD’nin Japonya’da bulunan Hiroşima ve Nagazaki kentlerine üç gün arayla attığı “atom bombası” nedeniyle 200 bine yakın insanın hayatını kaybetmesi, 1991-1995 yılları arasında Sırların, Bosna-Hersek’te yaşayan halkı

⁹⁰ Axel Olric’in halk anlatılarına uyguladığı epik kurallar 15 maddeden oluşmaktadır. Olric, bu maddeleri sageler yani mit, türkü, kahramanlık destanı ve efsane (1994: 2) gibi türler üzerinde uygulayarak evrensel bir anlatı geleneğinin varlığını somutlaştırmak istemiştir. Fakat çalışmasının örneklemini Avrupa ülkelerinin halk edebiyatını göstermekle birlikte, epik kuralların hangi Avrupa ülkelerinde hangi türler üzerine uygulandığı makalede net bir şekilde verilmez. Hatta Olric, epik kuralların daha uzaktaki ülkelerin halk edebiyatlarına da uygulanabileceğini söyler. Elbette farklı coğrafyalarda yaşayan insanların benzer kültür hazinesine sahip olabileceği halk biliminin yadsıdığı bir durum değildir ancak Olric’in epik yasası yukarıda sayılan nedenlerden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Günümüze gelindiğinde ise halk anlatıları üzerine yapılan metin merkezli incelemeler için epik kuralların anlamlı veriler sunduğu gözlemlenmiştir. Özkul Çobanoğlu, Axel Olric’in sözlü halk anlatıları için hazırlamış olduğu 15 maddelik çerçeve metnin, halk bilimi çalışmalarında metin merkezli yapısalcı yaklaşımın ilk örneklerini teşkil etmesi bakımından önemini özellikle vurgulamıştır (2019: 131).

acımasızca öldürdüğü “Srebrenitsa Katliamı”, 1994 yılında Afrika’da yaşayan kabilelerin ve azınlıkların katledildiği “Ruanda Katliamı”, 2001 yılında El-Kaide adı verilen radikal İslâmcı terör örgütünün ABD’de düzenlediği terör saldırısı nedeniyle masum insanların hayatını kaybetmesi, 2014 yılında başlayan ve hâlâ devam etmekte olan Çin Hükümeti’nin Doğu Türkistan’da yaşayan Uygur halkına sistematik olarak uyguladığı şiddet ve insan hakları ihlalleri, Taliban (Afganistan İslâm Emirliği) tarafından uzun yıllardır Afganistan’da devam ettirilmekte olan ve cihat adı verilen iç savaşlar, 2020 yılında İran’da Mahsa Amini’nin öldürülmesinin ardından protesto için sokağa dökülen insanların faili meçhul ölümleri, Rusya’nın 2014’te Ukrayna topraklarında bulunan Kırım’ı ardından 2022’de Donbass Bölgesi’ni ilhak etmesiyle başlayan Rusya-Ukrayna Savaşı sırasında iki taraftan da birçok sivilin hayatını kaybetmesi nedeniyle kötülük “radikal” bir hâl almıştır. Hannah Arendt, Emmanuel Levinas ve Thedor Adorno gibi modern düşünürler radikal kötülüklerin tamamının kaynağı olarak insanları görürler. İslâm düşüncesinde ise hem kötülüğün hem iyiliğin kaynağı Allah’tır. Başta Gazâlî olmak üzere Müslüman düşünürler hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanırlar. Müslümanlık inancına göre Allah’ın yarattığı hiçbir şey kötü veya çirkin olamaz. Çirkinliklerin ve kötülüklerin arkasında muhakkak yüksek bir ideal vardır. Kötülüğün kaynağının sorgulanmasında İlk Çağ’dan bugüne geçen süreç çok sancılı olmuştur. Çünkü insanlar genellikle kötülüğün “kendilerinden (içeriden) kaynaklanmadığına, dışarıdan (kızgın Tanrılardan, şeytandan, ruhlardan, cinlerden, doğadan, başka insanlardan, hayvanlardan) geldiğine inandıkları” için kötülüğün kaynağı olarak kendilerini görmek istemezler (Aça, 2016: 2). Nitekim insanlıkla ilgili anlatılan ilk hikâye de bunu doğrular niteliktedir. Âdem ve Havva, işledikleri suçtan dolayı Tanrı tarafından cennetten kovulmuş ve yeryüzüne gönderilmiştir. Bu hikâyede suçu işleyen Âdem ve Havva’dır ancak onların günaha girmelerine sebep olan şeytandır. Ancak zaman içerisinde insanoğlunun kötülükle ilgili kabulleri de değişmiştir.

Mit, efsane, destan, masal, halk hikâyesi ve fıkra gibi Türk edebiyatının ilk anlatıları olarak düşünülen türlerde iyilik ve kötülük kavramı belli kalıplar içerisinde karakterlerin karşıt taraflarda konumlandırılmasına verilmektedir. Topluma egemen olan ideolojik atmosfer kendini temsil eden tipler yaratır ve toplumun ahlak anlayışını yeniden üretir. Modern anlatılarda kötülük çok katmanlı ve girift bir yapı içerisinde verilirken sözlü anlatı geleneğinde ise ikili karşıtlıklarla daha basit bir kurgu içerisinde sunulur. Çağdaş edebiyat, çeşitli entrika çizgilerini birbirine dolayıp karşılaştırmaktan hoşlanırken halk anlatıları bir olay çizgisini bir diğeriyle karıştırmadan, her zaman tek çizgi hâlinde verir ve olay

kurgusunda eksik kalan anlatıları tamamlamak gibi bir derdi yoktur (Olrıc, 1994b: 4). Mit, efsane, destan ve masal gibi anlatı türlerinde kötülük, kötü karakterler veya kötü niyetli doğaüstü varlıklar vasıtasıyla kendini tekrarlayan kalıplarla betimlenir. Bu nedenle Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün izleri sürülürken odaklanılması gereken ilk parametre efsanelerin şahıs kadrosudur. Efsane metnindeki karakterlerin analizi kötülüğün kaynağını belirlemekte yol gösterici olacaktır.

Türk anlatı geleneği içerisinde özellikle efsanelerin aksine masal ve destan türleri her zaman hak ettiği değeri görmüştür. Masallar ve destanlar üzerine yapılan çalışmaların sayısı bir hayli fazladır. Fakat efsane türü; sahip olduğu özellikler nedeniyle midir bilinmez hem Türkiye’de hem de Türk dünyası olarak nitelendirilen coğrafyada çoğu zaman ya mit ve masallarla karıştırılmış ya da menakıbnâmelerin içerisinde verilmiştir. Ayrıca edebiyat araştırmacıları destan, masal ve halk hikâyelerinin kahramanlarına daha fazla ilgi duymuştur. Bu türlere yönelik tipoloji çalışmalarının daha fazla olmasının nedeni bu durum olabilir. Sözlü anlatı geleneği içerisinde “alp tipi”, “kahraman tipi”, “veli tipi”, “gazi tipi”, “hızır tipi”, “bilge tipi”, “ahi tipi” ve “âşık tipi” en çok karşılaşılan sembol tiplerdir. Bu tiplerin hepsi olumlu özellikleri ile ön plandadır. Sözlü anlatı türlerinin kurgusunda merkezî kahraman her zaman olumlu ve iyi özellikleriyle ön plandadır. Bu nedenle tipoloji araştırmalarının olumlu karakterlere odaklanması şaşırtıcı değildir. Aslında olumlu karakterlerin varlığı olay kurgusundaki çatışmaya ve olumsuz karakterlere bağlıdır. Axel Olric’in halk anlatılarına uyguladığı epik yasalardan biri olan “zıtlık kuralı” tam olarak bu durumla ilgilidir. Zıtlık kuralına göre sageler her zaman iyi-kötü, genç-ihthiyar, büyük-küçük, insan-canavar gibi iki şey arasındaki çatışma üzerine kuruludur. Bu anlatılarda özellikleri ve eylemleri bakımından sagenin baş kahramanı ile taban tabana zıt başka karakterler de bulunur (1994a: 5). Sagenin merkezî kahramanın karşısında duran ve çatışmaya neden olan olumsuz karakterlerden en bilinenleri “rakip tipi” ve “düşman tipi”dir. Ancak sanılanın aksine sözlü edebiyat geleneği içerisinde olumsuz tiplerin sayısı bir hayli fazladır. Türk halk edebiyatı sözlü anlatı geleneği üzerine yapılan en güncel tipoloji çalışması Mustafa Duman’a aittir. Duman, Türk mit, destan ve halk hikâyelerinde geçen olumsuz tipleri 8 ana başlık hâlinde incelemiştir: “1. Casus, 2. Düşman, 3. Düzmece Kahraman, 4. Hain, 5. Hilekâr /Arabozucu, 6. Masum veya Tanrısal Aptal, 7. Rakip, 8. Zalim Ebeveyn” (Duman, 2017: 84).

Duman'ın mit, destan ve halk hikâyelerinden hareketle oluşturmuş olduğu olumsuz tip kategorisi, “düzmece kahraman” hariç efsaneler için de geçerlidir. Düzmece kahraman tipi, mit, efsane ve halk hikâyelerinde bulunmaz. Bu tip, en çok destanlarda asılsız savlar üreterek merkezî kahramanın yerini almaya çalışır (Duman, 2017: 192). Anlatı türleri art zamanlı veya eş zamanlı olarak birbirlerini devam ettirdikleri için bu metinlerde geçen olumsuz tiplerde ortaklıklar görülmesi normaldir. Ancak Duman'ın sınıflandırmasına ek olarak Türk dünyası efsanelerinde dikkati çeken beş farklı tip daha vardır: “açgözlü veya kıymetbilmez”, “âsi veya hayırsız evlat”, “cimri”, “olağanüstü düşman” ve “zalim yönetici / padişah / bey / han / vezir / komutan ya da baba / ağabey / kardeş / amca vb.”. Bu çalışmada “zalim tipi” için müstakil bir alt başlık açılmamış, bu tipin “düşman tipi” içerisinde verilmesi uygun görülmüştür. Çünkü düşman tipinin faaliyetleri zalim tipini kapsamaktadır. Böylelikle Türk dünyası efsanelerinde görülen olumsuz tiplerin sayısı 11'ye çıkmıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yukarıda bahsedilen tiplerin tamamına daha ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir.

Her dönem ve sosyal tabaka kendini temsil eden tipler yaratmakta ve bu durum edebî eserlere de yansımaktadır. Toplumların geçiş süreçlerinde ise edebî eserlere yansıyan tipler de değişmektedir (Kaplan 1985: 6). Ancak bu durum Türk edebiyatı için farklı bir seyir izlemiştir. Edebî eserlerdeki tipler, Türk toplumunun şartlarına göre hem değişmiş hem devamlılık arz etmiştir. Örneğin; Tanzimat öncesi Türk yazın geleneğinde “alp tipi” ve “gazi tipi” önemli bir yer tutmaktadır. Tanzimat sonrasında ise Türk toplumu içerisinde “yeni insan” tipi türemiştir. Fakat alp ve gazi tipleri, yeni insan tipine ayak uydurarak Türk yazınında “aydın tipi” ve “veli tipi” şeklinde temsil edilmiştir (Kaplan 1985: 6). Bu demek oluyor ki edebî gelenek içerisinde tiplerin adlandırılmasıyla ilgili değişimler yaşansa da toplum kendi stereotiplerini üretmeye devam etmiştir.

Fransızca bir terim olan stereotip (stéréotypie) “kalıp yargı” veya “basmakalıp ifade” anlamlarına gelmektedir. Stereotip kavramı, sosyal bilimlerde ilk defa Walter Lippmann'ın *Public Opinion* (Kamuoyu)⁹¹ kitabında bir psikoloji terimi olarak kullanılmıştır (İmançer, 2004: 128). Lippmann “stereotipleri diğer gruba ait üyeler hakkında *zihnimizdeki resimler* olarak tanımlamakta” ve “stereotiplerin kaynağı [olarak] kültürel çevre[yi]” göstermektedir (Limon vd. 2019: 197 ve 201). İnsanlar toplum hayatı içerisinde görmek istedikleri veya

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Walter Lippmann. *Kamuoyu*. Çev. Orhun Doğuş Yılmaz. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020.

istemedikleri tipleri yarattıkları stereotiplerle aracılığıyla belirlerler. Çünkü insan, daha iyi hâkim olmak amacıyla çevresini şematize eder; bireyler, insan grupları ve olaylar hakkında tipolojiler oluşturur. Bu tipolojiler insana, çevresini tutarlı ideolojik ve bilişsel bir çerçevede örgütlenme ve yapılandırma imkânı tanır (Bilgin, 1996: 97). Öyleyse insanın, stereotipler yaratmasındaki temel motivasyonu çevresine daha iyi hâkim olmak ve onu kontrol altına almaktır. Aynı durum halk edebiyatı sözlü anlatı geleneği için de geçerlidir. Mit, efsane, destan, masal ve halk hikâyesi gibi nesre dayanan türlerin icracısı (anlatıcısı) olay kurgusuna ve şahıs kadrosuna hâkim olabilmek adına çerçeve metinler oluşturmak zorundadır. Bu nedenle sözlü halk anlatılarının belli motifler ve tipler etrafında dönüp durması kaçınılmazdır. Şakir İbrayev, *Destanın Yapısı (Kazak Destanlarında İnsan, Zaman ve Mekân)* isimli eserinde tipoloji çalışmalarıyla ilgili şunları söylemiştir:

“Folklor araştırmalarında yararlanılabilecek en elverişli metotlardan biri tipolojidir. Folklorda tipoloji kavramı, bir ya da birçok halkın aynı veya benzer olan mirasının karşılaştırılıp araştırılmasıdır. [...] Araştırmalarda yapılacak karşılaştırmaların tümü tipoloji kapsamına girmeyeceği gibi, her unsuru tek tek tipoloji yönünden ele alıp incelemek de mümkün değildir. Karşılaştırılanları kendi aralarında sınıflayıp yorumlamadan, millî kültürdeki yerini belirlemeden, eserdeki yerini tespit etmeden, üst üste yığmak tipolojiden uzaktır. Edebî tipoloji, eserde seçilen herhangi bir unsurun tipik özelliklerini araştırır” (İbrayev, 1998: 45-47).

Bu nedenle çalışmanın bu bölümünü tam manasıyla bir tipoloji incelemesi olarak nitelendirmek çok doğru olmasa da bu kısımda Türk dünyası efsanelerinde yer alan olumsuz tiplerin ayrıntılı dökümünün yapıldığı söylenebilir. Türk dünyası efsaneleri incelenirken aynı metnin içerisinde birden fazla kötü tip bulunabilir. Örneğin bir Özbek efsanesi olan *Âşık-Ma'şûk Taşı* adlı efsanede hem “zalim ebeveyn” hem de “casus tipi” bir arada verilmiştir. Bu efsanede kötülüğün tetikleyicisi “casus tipi”dir ancak anlatının sonunda yıkıma sebep olan ve daha büyük kötülükleri doğuran “zalim ebeveyn tipi”nin eylemleridir. Bu nedenle aslında efsanenin kurgusunda merkezî kahramanın karşısında konumlandırılan ve çatışmanın ana unsurlarından bir diğeri “zalim ebeveyn”dir.

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağına ulaşabilmek için önce efsanelerde yer alan olumsuz tipleri ve özelliklerini bilmek gerekmektedir. Bu inceleme esnasında, her alt başlık

altında önce Türk dünyası efsanelerinin olay kurgusunda önemli bir yere sahip olan olumsuz tip hakkında bilgi verilmiş ve tipin tekararladığı eylemler listelenmiş ardından efsanelerden örneklerle bahsedilen tipin kötülüğün ortaya çıkmasına kaynaklık edip etmediği sorgulanmıştır. Bu çalışmaya temsil değeri yüksek olan 60 efsane konu edilmiştir ve tespit edilen tipler, incelenen bütün efsanelerden verilen örneklerle desteklenmiştir. Bütün halk anlatılarına konu edilen olaylar ve şahıslar belli bir çerçeve metne bağlı kalarak üretilmiştir. Olayların yeri ve zamanı, kahramanların isimleri değişse bile Türk dünyası efsaneleri benzer temalar ve şahıslar üzerine kurulmuştur. Örneğin anne-babasının sözünü dinlemeyen ve onlara itaat etmeyen çocukların, ailelerinin bedduasını alarak kuşa dönüşmesi motifi; Çuvaşların *Saksuk*, Tatarların *Sak Sok* efsanelerinde aynı tipler arasında ve benzer olay örgüsüyle geçmektedir. Dikkat edilirse efsanelerin başlıkları bile neredeyse aynıdır.

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı olan olumsuz tiplere geçmeden önce kötülüğün nasıl sınıflandırıldığını kısaca hatırlatmakta fayda var. Batı din felsefesinde kötülüğün kökenlerine ve kaynaklarına yönelik araştırmalar sonucunda, günümüzde de yaygın olarak kabul edilen bir kötülük sınıflandırmasına gidilmiştir: “ahlakî (moral) kötülük” ve “tabiî / doğasal / doğal / fizikî (natural) kötülük”. “Metafizik kötülük” ise bu sınıflandırmaya daha sonradan eklenmiştir. McCloskey ahlakî (moral) kötülüğü “basit bir ifadeyle ahlaksızlık (immorality)” olarak tanımlamaktadır (akt. Yaran, 1997: 30). Richard Swinburne ise insanların bilerek ya da bilmeyerek sebep olduğu kötülüklerin tamamını ahlakî kötülük olarak nitelemiştir (1998: 4). İnsanın özgür iradesi ile gerçekleştirdiği kavgalar, savaşlar, tacizler, tecavüzler ve bütün sapıkça davranışlar, zulimler, cinayetler, hırsızlıklar ve hatta intihar eylemlerinin tümü ahlakî kötülük kapsamına girmektedir. Evrende insan eylemlerinden bağımsız bir şekilde gerçekleşen diğer kötülükler ise “doğal kötülük” olarak adlandırılmaktadır. Edvard H. Madden ve Peter H. Hare doğal kötülüğü şu şekilde açıklamıştır:

“Yangın, sel, heyelan, kasırga, deprem, gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser, cüzzam, tetanoz gibi hastalıkların ve buna ilâveten körlük, sağırlık, dilsizlik, çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygulu varlığın yaşamın tüm imkânlarından yararlanmasına engel olan sakat bırakıcı özürler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm[dür]” (akt. Manafov, 2006: 29).

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkarak ahlakî ve doğal kötülük arasındaki sınırın, onların insanla olan münasebetine göre şekillendiği söylenebilir. Ahlakî kötülükte meydana gelen olumsuz durumların ve kusurların “faili insan” iken doğal kötülükler “insandan bağımsız” bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak günümüzde olduğu gibi işinin ehli kişiler tarafından yönetmeliklere uygun olarak yapılmayan binalar nedeniyle depremlerde yaşanan can ve mal kayıpları, dere yataklarında veya su kenarlarındaki plansız yapılanmadan dolayı sele kapılan insanlar ve evler, küresel ısınma nedeniyle dünyanın birçok yerini tehdit eden kuraklık veya aşırı yağış problemleri, aşırı tüketim nedeniyle yaşanan enerji krizi ve son olarak Covid-19 pandemisi gibi doğalmış gibi görünen fakat aslında insanların sebep olduğu felaketler doğal kötülük kapsamında değerlendirilmez. Bu nedenle doğal kötülüğü ahlakî kötülükten ayıran bir diğer husus da insan iradesinden ve hatta ihmalinden kaynaklanmıyor olmasıdır. Aksi takdirde insan vasıtasıyla gerçekleştirilen bütün kötülükler; çevre felaketleri veya virüsler/bakteriler/salgın hastalıklar ahlakî kötülük olarak değerlendirilmelidir.

Leibniz tarafından ortaya atılan “metafizik kötülük” kavramı başlangıçta bir kötülük türü olarak kabul edilmemektedir. Leibniz’e göre ahlakî ve doğal kötülüklerin temelini metafizik kötülük oluşturmaktadır (Yaran, 1997: 27). Metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret eder (Hick, 2010: 13). Leibniz’e göre Tanrı, mümkün olan dünyalar arasından en iyisini yaratmıştır. Yaratılan dünyanın kusurları vardır ve yaratılan dünyada kötülükler de mevcuttur. Ayrıca dünya içerisinde “sonlu varlıklar” vardır ve bu varlıkların bir miadı olduğu için onlar “yetkin değil”lerdir. Sonuç olarak “Tanrı bir dünya yaratacaktıysa -etkinliğini göstermek için yaratması gerekirdi- bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktu[r]. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları metafizik kötülüktür” (Gökberk, 1993: 322). Bu durumda sonlu varlıkların sonunun gelmesi yani onların bu dünyadan göçmesi metafizik kötülüğün ta kendisidir.

Son yıllarda üzerine tartışılan yeni bir kötülük kategorisi daha ortaya çıkmıştır: “radikal kötülük”. Çalışmanın önceki bölümlerinde bahsedildiği gibi Yahudi kökenli siyaset bilimci Hannah Arendt, II. Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanyası tarafından Yahudi ırkına yönelik yürütülen anti-semitizm faaliyetlerine bizzat tanık olmuştur. Arendt, Yahudi halkına uygulanan soykırımın “geleneksel kötülükten farklı olduğu ve insanca anlaşılabilir sebeplerle açıklanamayacağı sonucuna varmış, bu yeni tür suçu radikal kötülük olarak adlandırmıştır” (Bakır, 2015: 97). Nazilerin yaptığı gibi bir ırkı yok etmeye yönelik insanlık dışı uygulamaların tümü radikal kötülüğü ortaya çıkarmıştır. Bu tip kötülüğü ne ahlakî ne de

doğal kötülükle açıklamak mümkündür. Bu nedenle böylesi aşkın kötülükler için yeni bir kötülük kategorisine ihtiyaç duyulmuş ve “radikal kötülük” ayrımı bu şekilde ortaya çıkmıştır. Radikal kötülük, Türk dünyası efsanelerini incelerken değinilmeyen bir kötülük türüdür.

Kötülüğün sınıflandırılmasıyla ilgili ilk çalışmalar Batılı düşünürler ve din adamları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle “ahlakî” ve “doğal” kötülük kavramları Batı toplumunun dünya görüşüne uygun olarak şekillendirilmiştir. Türkçede ise kötü ve kötülük kavramı daha çok “ahlakî” veya “moral” kötülükle ilişkilendirilmektedir. Batılıların doğal kötülük olarak nitelendirdikleri salgın hastalıklar ve doğa olayları, Türk toplumu tarafından “belâ” ya da “musibet” olarak nitelendirilmektedir (Yaran, 1997: 24). İnsanların başına bu tür musibetlerin gelmesinin ise iki nedeni vardır: İnsanın başına gelen musibetler onun için ya tamamlaması gereken bir imtihandır ya da geçmişte işlemiş olduğu günahların cezasıdır. Geleneksel Türk toplumu daha çok ahlakî kötülükler üzerine odaklanmıştır. Bu durum onların sözlü ve yazılı edebiyat geleneğine de yansımıştır. Türk dünyası efsanelerinde kötülük büyük oranda insanların seçimlerinden ve eylemlerinden yani ahlakî kötülükten kaynaklanmaktadır. Doğal ve metafizik kötülük ise ikinci plandadır. Efsanelerde radikal kötülük ise neredeyse hiç görülmez.

Aşağıdaki bölümde Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı olarak tespit edilen olumsuz tipler müstakil başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Farklı efsane metinleri içerisinde olumsuz tiplerin takip edilmesini kolaylaştıran ortak özellikler belirlenmiştir. Ayrıca olumsuz tiplerin farklı metinlerde tekrar ettikleri eylemlerin bir dökümü yapılmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki olumsuz tiplerin birden fazla ortak özelliği ve ortak eylem alanı vardır. Ancak bir efsane metninde aynı anda bütün ortak özellikleri ve eylemleri görmeyi beklemek mümkün değildir.

Aşağıdaki 4.3. numaralı tabloda bu çalışmaya konu edilen efsanelerin tamamının listesi ve bu efsanelerde yer alan olumsuz tipler bir arada verilmiştir. Bazı efsanelerde tek bir olumsuz tipe rastlanırken bazılarında birden fazla olumsuz tipi görmek mümkündür. Ayrıca şu da unutulmamalıdır bazen tek bir şahıs üzerinde birden fazla tipe ait özelliklerle toplanabilmektedir. Efsanede hangi tipin daha baskın olduğunu anlamak için mutlaka olumsuz tipin eylemlerine odaklanılmalıdır.

Tablo 4.3:1 Kötülüğün kaynağı olan olumsuz tiplerin Türk dünyası efsaneleri içerisindeki dağılımı

TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI OLAN OLUMSUZ TİPLER			Açgözlü veya Kıymetbilmez	Âsi veya Hayırsız Evlat	Casus	Cimri	Düşman	Olağanüstü Düşman	Hain	Hilekâr / Arabozcu	Masum veya Aptal	Rakip	Zalim Ebeveyn
TÜRK DÜNYASI EFSANELERİ	Altay	Erlik ve Tanrı						*					
		Kulun Kısırak ile Küçük Çocuklu Gelin	*										
		Tembel Kadının Günahı	*										
		Yeryününün Yaratılışı						*					
	Azerbaycan	Demirci ve Mismar Efsanesi										*	
		Kız Gölü										*	
		Oğlan-Kız Taş			*								*
		Zincirli Kaya											*
	Başkurt	Akkoşatkan Dağ									*		
		Aksak Timur					*						
		Harıbaştış							*				*
		Turataş		*									
	Çuvaş	Çeşitli Diller					*						
		Guguk, Kırılgaç, Kuyruksallayan						*					
		İnsan						*			*		
		Saksuk		*									
	Hakas	Şaman Dağı		*									
	Karakalpak	Adakkale										*	
		Baykuş (Muradhasıl)		*									
		Ersarıbiy ve Kızı Mama										*	
		Kara Domuz (Kara Şoşka)				*							
		Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah										*	
	Kazakistan	Karahoca Camisi				*							
		Nuh ve Şeytan						*					
		Tüymekent										*	
		Yer Sıçanı Hakkında					*						
	Kırgızistan	Isık Göl-II					*						
		Ekmek Hakkında Efsane	*										
		Kar	*										
		Kırgız Adı							*				*
		Temir-Tünör										*	
	KKTC	Beşparmak Dağının Oluşumu										*	
		Kraliçenin Saçları Gözüktü									*		
		Kötü Kalpli Karı-Koca Nasıl Taşa Dönüştü?	*			*							
		Yeğenim					*						

TÜRK DÜNYASI EFSANELERİNDE KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI OLAN OLUMSUZ TİPLER			Açgözlü ve Kıymetbilmez	Âsi veya Hayırsız Evlat	Casus	Cimri	Düşman	Olağanüstü Düşman	Hain	Hilekâr / Arabozcu	Masum veya Aptal	Rakip	Zalim Ebeveyn
TÜRK DÜNYASI EFSANELERİ	Özbekistan	Annenin Kuş Olması		*									
		Âşık-Ma'sûk Taşı			*								*
		Harman Tepe	*										
	Saha	Kunnas Oyunu									*		
		Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir		*							*		
	Tatar	Mingire Dağı					*						
		Yılan Dağı			*				*				
		Sak Sok		*									
		Süyümbike										*	
		Zühre Kız											*
		Havsa'nın İmârı					*						
	Türkiye	Hızır Baba				*							
		Muğdat Dede ve Amcasının Kızı											*
		Kızlar Kuyusu	*										
		Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun								*			
	Türmenistan	Abil ile Kabil					*						
		Adam Öldürülen Geçit					*						
		Arzıgül										*	
		Ceza							*				
		Merdin Gözyaşı								*			
	Uygur	Ağlayan Dağ Efsanesi										*	*
		Bedevel'tin Rüyası								*			
		Buğda (Buğra) Dağı Hakkında					*						
		İnsanların Rızkı Neden Azaltılmış	*										
		Kindik Hakkındaki Rivayet					*						

4.1.1. Açgözlü veya Kıymetbilmez Tipi ve Kötülük İlişkisi

Eric Fromm, günümüz toplumlarının kendi açgözlülüklerini makul kılmak için açgözlülüğün ve sahip olma isteğinin insanda doğuştan gelen özellikler olduğunu bunların sistemden değil insan fizyolojisinden kaynaklandığını iddia ettiklerini, dile getirmektedir (2003: 27). Günümüzde liberal kapitalist ekonomilerin doğmasıyla insanların ve toplumların “sahip olma” ve “paylaşmak istememe” arzularında artış gözlemlenmiştir. Bu arzu da hem insanlar hem toplumlar arasında barış ortamının yok olmasına ve çatışmaya sebep

olmaktadır. Ancak “açgözlülük” sadece günümüz toplumlarının problemi değildir. Hem Hristiyanlık, Müslümanlık ve Yahudilik gibi semavî dinlerin hem de bir Uzak Doğu inancı olan Budizm’in ortak amaçlarından biri açgözlülüğün önüne geçmektir. Hatta açgözlülük Hristiyanlıkta haset, kibir, öfke, şehvet, tembellik ve oburlukla beraber 7 ölümcül günahın biri olarak sayılır (Aquinas, 1947: I-II / 84: 4). Bu günahlar *Kur’ân-ı Kerîm*’de ve *Tevrat*’ta Hristiyanlıkta olduğu gibi bir liste hâlinde geçmese de iki kitabın öğretilerinin içerisinde açgözlülüğün sakınmak gerektiği yer almaktadır.

İnsanoğlunun toplu hâlde yaşamaya başladığı ilk andan itibaren açgözlülük ve buna paralel olarak gelişen bencillik, cimrilik ve kıymetbilmezlik gibi ahlakî ve davranışsal problemler ortaya çıkmıştır. Doğal olarak insanda ve toplumda beğenilmeyen bu tip özellikler edebî eserlere de yansımıştır. Türk dünyası efsanelerine özellikle insanlara atfedilen olumsuz/kötü/kusurlu özelliklerden bazıları açgözlülük, bencillik ve kıymetbilmezliktir. Özellikle “Tanrı”nın ve “Hızır Aleyhisselam”ın merkezî kahraman olduğu efsanelerde açgözlü ve kıymetbilmez insan tipine sıkça rastlanır. Bu tipler ya Tanrı’nın verdiği nimetlerin bolluğundan dolayı kıymetbilmezler ve bu nimetleri absürt işler için kullanırlar ya da o kadar açgözlü ve cimridirler ki sahip olduklarını bir başkasıyla paylaşmak istemezler. “Bölüşmek yerine sahip olmak kişiye haz verir. Sahip olmak tek hedef olunca, insan giderek daha aç gözlü ve ihtiras sahibi olur. Çünkü [insan] ne kadar çok şeyi olursa, o kadar mutlu olacağını sanır. Böylelikle kişi, herkese karşı bir düşmanlık beslemeye başlar” (Fromm, 2003: 25). Aslında bu nedenle açgözlülük ve cimrilik birbirini tamamlayan iki unsurdur aynı zamanda. Türk dünyası efsanelerinde de açgözlü tiplerin bir kısmı aynı zamanda cimridir de. Elleriyle paylaşmak istemezler fakat bu durum kıymet bildiklerinden değil sahip olma hazzı daha ağır bastığı içindir. Türk dünyası efsanelerinde açgözlü tipi iki şekilde zuhur etmiştir: İlki Allah’ın verdiği nimetleri başkasıyla paylaşmak istemeyen, çevresinden hatta en yakınlarından sakınan ancak bu nimetlerin kıymetini de bilmeyen insanlardır. Türk dünyası efsanelerinde özellikle maddeye gereğinden fazla değer veren bu tiplerin eleştirisi sıklıkla yapılır. Anlatıların sonunda ise bu tipler ya ellerindeki maddeyi kaybederek cezalandırılır ya da başına gelen musibetlerden ders alarak paylaşmayı öğrenir. İkinci grup ise rakip ve düşman tipi içerisinde görülen bir başkasının toprağında veya eşinde/sevgilisinde gözü olan açgözlü tiplerdir. Ancak bu tiplerin olduğu efsanelerde “düşman” veya “rakip” olumsuz tipi daha ağır basmaktadır. Kıymetbilmez tipler ise açgözlü tiplerin bir uzantısıdır. Kıymetbilmez tipi açgözlülüğünden dolayı pek çok şeye sahiptir

ancak bunlara değ er vermez. Türk dünyası efsanelerinde kıymetbilmez tiplerin başına gelen musibetler bu nedenledir.

Mustafa Duman; Vladimir Propp'un olağanüstü masallarda izlediğı yapısalcı yöntemi örnek olarak mit, destan ve halk hikâyelerindeki olumsuz tipler tarafından icra edilen eylemlere ait "kötülük etkinlik alanı tablosu" oluşturmuştur (2017: 85). Kötülük etkinlik alanı tablosu oluşturmak, halk anlatılarında geçen olumsuz tiplerin sahip olduğı özellikleri tespit etmek ve olay örgüsünde tekrar eden eylemleri belirlemek için önem taşımadır. Daha  nce Türk dünyası efsanelerindeki olumsuz tiplerle ilgili kapsamlı bir inceleme yapılmadığı için bu efsanelerde yer alan tiplerin ortak özelliklerine ve eylemlerine ilişkin bir sınıflandırılmaya gidilmemiştir. Elbette Türk anlatı geleneğinde mitlerden itibaren devamlılık gösteren olumsuz tipler bulunmaktadır. Örneğın mit, efsane, destan ve halk hikâyelerinde en sık rastlanan ortak olumsuz tipler "düşman", "hilekâr" ve "masum ya da aptal" tipidir. Anlatı türüne göre bu olumsuz tiplerin eylemlerinde ufak farklılıklar görülmesi normaldir. Türk dünyası efsanelerinde sıkça tekrarlanan "açgözlü veya kıymetbilmez" tipi diğ er türlerde bir tip olarak ele alınmamıştır. Bunun nedeni olarak diğ er anlatı türlerinin kurgusunda "açgözlü veya kıymetbilmez" tipinin "merkezî kahraman" ya da " teki"ni oluşturmaması ve yaşanan çatışmada etkisinin bulunmaması gösterilebilir. Açgözlülük veya kıymetbilmezlik diğ er anlatı türlerinde olumsuz karakterlerin sahip olduğı özelliklerin yalnızca biri olarak karşımıza çıkabilir veya fon karakterler aracılığıyla efsane dinleyicisine/okuyucusuna sezdirilebilir.

Türk dünyası efsanelerinin olay kurgusunda kötülüğü kaynaklık eden yani çatışmayı başlatan açgözlü ve kıymetbilmez tiplere şu efsanelerde rastlanmıştır: *Kulunlu Kısırak ile Küçük  ocuklu Gelin* (Altay), *Tembel Kadının Günahı* (Altay), *Ekmek Hakkında Efsane* (Kırgızistan), *Kar* (Krgızistan), *Kötü Kalpli Karı Koca Neden Taşa Dönüştü?* (KKTC), *Harmantepe* (Özbekistan), *Kızlar Kuyusu* (Türkiye) ve * nsanların Rızkı Neden Azalmış?* (Uygur).

Türk dünyası efsanelerinde görülen "açgözlü veya kıymetbilmez" tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Yalan söylemek
- Elindekiyle yetinmemek

- Daha fazlasını istemek
- Doyumsuzluk
- Daha fazla şeye sahip olmak için başkalarına zarar vermek (öldürmeden)
- Paylaşmak istememek
- Nefsine yenik düşmek
- Bencillik
- Tembellik
- Bir şeyin değerini bilmemek
- Elindeki nimetleri absürt eylemler için kullanmak
- İsraf etmek ve müsriflik

“Açgözlü veya kıymetbilmez” tiplerle ilgili maddeler hâlinde sıralanan bu özellikleri Türk dünyası efsaneleriyle somutlaştırmak için aşağıdaki örnekleri incelemekte fayda var:

Altay Türklerinin *Kulunlu Kısarak ile Küçük Çocuklu Gelin* efsanesinde açgözlü tipi “küçük çocuklu gelin” tarafından temsil edilmektedir. Tanrı, kulunlu⁹² at ile küçük çocuklu bir gelini otlamaları için vadiye bırakır. Ertesi gün geri geldiğinde kulunlu kısarak vadinin otunu bitirememiş ancak küçük çocuklu gelin ise kendi vadisinin otunu yediği gibi diğer vadiye geçmiştir (Dilek, 2023).

Özbeklerin *Harmantepe* efsanesine göre üç erkek kardeş her yıl buğday ekip biçerler ardından da buğdayı ve samanı bölüşürler. En büyük kardeş ticaretler uğraşmaya başlar ve işler diğer kardeşlere kalır. Bunun üzerine ortanca ve küçük kardeş, abileri harmanla ilgilenmediği için ona samanı, kendilerine ise buğdayı almaya karar verir. Fakat bölüşürken ikisi arasında “bana az düştü, sana çok düştü” kavgası başlar. Tam bu sırada büyük abi de gelir ve o da kavgaya tutuşur (Ergun, 1997: 536).

Anadolu sahası Türk efsanelerinden biri olan *Kızlar Kuyusu* efsanesi Gaziantep’ten derlenmiştir. Kızlar Kuyusu’ndan geçerek gizli bir hazineye ulaşabileceğini öğrenen âlim bir kişi, yanına cürekâr bir adam alarak kuyuya iner. Âlim, cürekâr adama yolculuk boyunca hiç konuşmamasını ve karşılarna çıkan engellerde işi kendisine bırakmasını tembihler. Âlim, bütün engelleri bir şekilde yok eder ta ki karşılarna göz alıcı güzellikte

⁹² **Kulun:** Altı aylığa kadar olan at veya eşek yavrusu (<https://sozluk.gov.tr>, 2023).

çıplak bir kadın çıkana kadar. Âlim bozuntuya vermeden devam eder ancak cüretkâr adam “Buna da can dayanır mı Hoca!” diyerek kadının üstüne atlar. Tam o anda okkalı birer tokat yiyen âlim ve cüretkâr adam birden kendilerini başladıkları yerde bulurlar (Özdemir, 2003: 131).

Yukarıdaki efsanelerin merkezî kahramanları küçük çocuklu gelin, üç kardeş ve cüretkâr adam Türk dünyası efsanelerinin açgözlü tiplerinden sadece birkaçıdır. Üç tip de elindekilerle yetinmez, daha fazlasını ister ve en sonunda nefesine yenik düşerek olay kurgusunda çatışmayı zirveye taşır. Hatta üç kardeş ve cüretkâr adam, daha fazla mala sahip olmak için neredeyse başkalarına fiziksel olarak zarar verebilecek konuma gelmişlerdir. Günümüzde açgözlülükle ilgili yapılan araştırmalar sonucunda açgözlü bireylerin “karanlık kişilik” özellikleri geliştirmeye daha meyilli oldukları tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalara göre;

“[M]ateryalizmin, açgözlülüğün ve tüketici kibrinin karanlık kişilik özellikleri ile benzerliklerini ortaya koymakla birlikte materyalizmin aşırı tüketim noktasında, açgözlülüğün kişisel çıkarları her şeyin üstünde tutma noktasında ve tüketici kibrinin de bireylerin sahip oldukları varlıklarla başkalarının üzerinde sosyal üstünlük kurma noktasında kişiliğin karanlık yönüne göndermede bulundukları söylenebilir” (Gelibolu ve Balıkcıoğlu, 2021: 3137).

Mateyalizm ve açgözlülüğün temelinde “sahip olma” dürtüsü tarmaktadır. İnsanların maddi ve manevi şeylere sahip olma ihtirası onların içinde yatan kötüyü ortaya çıkarabilir. Tanrı, Altay efsanesindeki küçük çocuklu gelini vadide otlanması için tek başına bırakmasaydı belki de gelinin aklına tüm tarladaki otları yemek gelmeyecekti. Fakat burada suçlu Tanrı değildir çünkü insan özgür iradeye ve seçme kudretine sahiptir. Tarladaki bütün otları yemeyi hatta komşu tarlaya girerek başkalarının hakkını gasbetmeyi küçük çocuklu gelin kendisi seçmiştir. Kötülük türleri içerisinde küçük çocuklu gelinde olduğu gibi bireysel iradeye dayanan kötülüklerin tamamı ahlakî kötülükler kapsamına girmektedir.

Musevîlik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi semavî dinlere göre insanın evrendeki nihai hedefi “Yaratıcısı’na kulluk etmektir”. Bu nedenle kulun iktisadî davranışlarının motivasyonu “para kazanmak” veya “bireysel tatmin” değil “Yaratıcısı’nın rızasını

kazanmaktır”. Dolayısıyla Müslüman Türk toplumu için dünyevî tercihlerden azami haz alma gibi bir gayret kabul edilemez. Bu nedenle “üç kardeş” ve “cüretkâr adam”ın “ben merkezli” ve “doyumsuz” tavrı Türk toplumunun normlarına ters düşmektedir. “Bireycilik” ve “hazcılık” Batı iktisadi zihniyetinin esasıdır. Semavî dinler bireyciliğin aksine paylaşmayı, yardımlaşmayı ve ihtiyacı olana destek olmayı öğütlemektedir (Madi, 2015: 146).

Türk dünyası efsanelerinde “kıymetbilmez insan tipi” çoğunlukla açgözlü tipiyle birlikte verilir. Kıymetbilmez tiplerle ilgili örneklerle geçmeden önce açgözlülük ve kıymetbilmezlik ilişkisini kavramak gerekir. Açgözlülüğün tanımlarından biri “[...] daha fazla kaynak, para ya da başka bir şey için duyulan doyumsuz arzu[dur]”⁹³ (Krekels ve Pandelaere, 2015: 225). Eric Fromm, “[i]nsanın sahip olduğu şeyler her an yitirilebilme tehlikesi taşıdığından, bu tehlikeden korunabilmek için, hep daha fazla şeylere sahip olma isteği ve ihtirası doğaca[ğını]” belirtir (2003: 155). Daha fazla şeye sahip olma arzusu da insanın elindekiyle yetinmemesine ve hep sonraki adımı düşünmesine sebep olur. Açgözlü ve kıymetbilmez tip mevcut olana odaklanmaz ve onun değerini bilmez. Bu tipin aklı hep daha sonra sahip olacağı şeylerdedir. Basit gibi görünen “sahip olmak” fiili aslında beraberinde çatışma, düşmanlık ve uzlaşmazlık gibi olumsuz eylemleri de beraberinde getirmektedir. Doğal olarak olumsuz eylemler olumsuz karakterlerin bir sonucudur.

Türk dünyası efsanelerinde “kıymetbilmezlik” vurgusu genellikle “yeme-içme kültürü” yani “nimetler” üzerinden işlenmiştir. Bu efsanelerde merkezî kahraman Tanrı, Hızır veya Akıl Dedesi gibi velî/evliya tipidir. Olumsuz tipin baskın özelliği ise “kıymetbilmemezlik”tir. Kıymetbilmez tipin belirgin davranışları; tembellik, bir şeyin değerini bilmemek, elindeki nimetleri absürt eylemler için kullanmak ve israf etmektir.

Altay Türklerine ait *Tembel Kadının Günahı* efsanesinde Tanrı’nın yarattığı insanlar ve hayvanlar üreyip çoğaldıkça dünyadaki yiyecek içecekler onlara yetmemeye başlar. Bunun üzerine Tanrı kulları için gökten un ve bazen de balık yağdırır. İnsanlar Tanrı’nın gönderdiği undan ekmek yapar ve hayatını sürdürür. Fakat bir gün tembel bir kadın, çocuğu altını pislettiği zaman ağaç yaprakları toplayıp temizlemeye üşenir. Onun yerine yeni pişen ekmelerle çocuğun pisliğini temizler. Bunu gören Tanrı, ekmeğin kıymetini bilmediği için

⁹³ Çeviri bana aittir.

insanoğluna çok kızar ve o günden sonra gökten un ve balık yağdırmayı bırakır. Artık insanoğlu Tanrı'nın yardımını olmaksızın kendi yiyeceğini bulmak zorunda kalır. (Türker, 2011: 476-477).

Kırgızların *Kar*, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde yaşayan Türklerin *Kötü Kalpli Karı-Koca Nasıl Taşa Dönüştü?* ve Uygurların *İnsanların Rızkı Neden Azaltılmış?* efsanelerinde benzer şahıslarla benzer kurgu devam ettirilmiştir.

İnsanların Rızkı Neden Azaltılmış? efsanesinde genç bir kadın bebeğinin poposunu sofrada duran yumuşak çöreklerle temizler. Ayrıca bu efsanede diğer karakterler artan yemekleri çöpe dökerek israf ederler (Öger, 2008: 688-689). *Kar* efsanesinde utanmaz bir adam tuvalette temizlenmek için hiçbir şey bulamayınca unu kullanır. Tanrı bu duruma çok kızar ve tüm unu kara çevirir. Bundan sonra insanoğlu daha çok üşüsün diye karı eskisinden de soğuk yağdırmaya başlar (Diykanbaeva, 2004: 301). *Kötü Kalpli Karı Koca Nasıl Taşa Dönüştü?* efsanesinin içerisinde iki ayrı olay anlatılmaktadır. İlki açgözlü ve kıymetbilmez tiplerle ilgiliyken ikincisi cimri tipiyle alakalıdır. Kıbrıs Türklerine ait bu efsanede yaşlı bir karı koca, buğday yığılı bir tepede yemek yerlerken tuvalet ihtiyaçları hasıl olur. Fakat yüksek tepeden aşağı inmeye üşenen yaşlı çift buğdayların üzerine tuvaletlerini yapar ve ihtiyaçlarını giderir. Tanrı, yaşlı çiftin bu davranışını verdiği nimetlere bir hakaret olarak düşünür ve onları üzerinde oturdukları buğday tepesiyle beraber taşa dönüştürür (Erciyas, 2019: 135-136). Kırgızların *Ekmek Hakkında* isimli efsanesinde ise ana tema “kıymetbilmezlik” olsa da olay kurgusunda değişiklik gözlemlenmiştir. Çok eski zamanlarda insanların buğday ekmesine ve un üretmesine gerek yoktur. Çünkü ekmek kendi kendine pişer ve çok boldur. Bu nedenle çocuklar ekmekten top yapar oynarlar. Bunu gören tahıllar da yaramaz çocukların ekmeğe saygı göstermemesine sinirlenip ülkeyi terk eder (Diykanbaeva, 2004: 325-326).

Yukarıda bahsi geçen efsanelerde kıymetbilmezliğin nedeni aslında bolluktur. İnsanlar ihtiyaçlarından daha fazla yiyecek içeceğe sahip oldukları için bu nimetleri hoşa gitmeyen işlerde kullanmaya başlamışlardır. Açgözlülük insanlarda hep daha fazlasına sahip olma isteği uyandırmış; daha fazlasına sahip olan insan ise bu nimetlerin evrendeki varlık nedenini unutmuştur. Oysa Allah, *Kitab-ı Mukaddes*'te “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık” (Kamer Sûresi 54/49) demektedir. Yani dünyada doğal kaynaklar bol ve hiç tükenmeyecekmiş gibi görünse de öyle değildir. Dünya belli bir nizam ve intizam içerisinde

yaratılmıştır ve Allah tarafından geçici bir süreyle insana emanet edilmiştir. Bu nedenle insanın görevi dünyanın sunduğu nimetleri suistimal etmemek ve bu emanete sahip çıkmaktır. *Kur’ân-ı Kerîm*’de insanların, dünyadaki maddî ve manevî nimetler karşısında aldıkları tavır nedeniyle sorgulanacağı ayetlerle vurgulanmıştır:

“Ey iman edenler! Allah ve resulüne karşı hainlik etmeyin, size bırakılan emanetlere de bile bile hıyanet etmeyin” (Enfâl Sûresi 8: 27).

“Nihayet o gün [dünyada yararlandığınız] nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz” (Tekâsür 102: 8).

“Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiye için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez” (A’râf Sûresi 7: 31).

Türklerin kötü ve kötülük problemiyle ilgili geliştirdikleri bakış açısında İslâmiyet’in etkileri çok açık bir şekilde görülmektedir. Yukarıda “açgözlü” ve “kıymetbilmez” tiplerin konu edildiği efsanelerde merkezî kahraman olarak Tanrı, Hızır Aleyhisselam ve Akıl Dedesi gibi velî/evliya karakterlerinin seçilmesi tesadüf değildir. Bu nedenle Türk dünyası efsanelerini yorumlarken Müslümanların kutsal kitabı *Kur’ân-ı Kerîm*’den referanslar göstermek kaçınılmazdır. Bu başlık altında incelenen olumsuz tiplerin tamamı efsanelerdeki kötü, beğenilmeyen, istenmeyen ve normdışı durumların kaynağıdır. Açgözlü veya kıymetbilmez tipler; efsane metinleri içerisinde kimsenin etkisi altında kalmadan özgür iradeleriyle eylemlerine yön vermektedirler. Bu nedenle kötülüğün kaynağı insandır ve insan menşeli kötülükler “ahlakî kötülük” kapsamına girmektedir.

4.1.2. Âsi veya Hayırsız Evlat Tipi ve Kötülük İlişkisi

Aile, Türkler arasında tarihin her döneminde toplumun yapı taşı olarak görülmüştür. Hatta günümüzde T.C. Anayasası’nın üçüncü bölümünün I. bendi “Ailenin Korunması ve Çocuk Hakları” hakkındadır. T.C. Anayasası’nın 41. Maddesi şu hükümleri içermektedir:

“Aile, Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır. Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile

planlamasının öğretimi ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilatı kurar” (<https://www.icisleri.gov.tr>, 2023).

Millî kimliğin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması için ailelerin soylarını sürdürmelerine bağlıdır. “Dünyaya çocuk getirmek ve büyütmek, yetişkinlikteki uzun süreli romantik ilişkilerin (örn., evlilik) en önemli işlevlerinden biri olarak görülmektedir” (Sakman, 2021: 87). Geleneksel Türk toplumunda çocuk sahibi olmak, erkeğin soyunun devamı ve ailenin toplum içerisindeki saygınlığının artması için önemlidir. Hatta bazı Türk topluluklarında kadının aile içerisinde söz sahibi olabilmesi ve saygı görebilmesi için muhakkak çocuk sahibi olması gerekmektedir. Çocuk sahibi olmakla ve üremekle ilgili ilk referanslar Antik Çağlara kadar gitmekte hatta İncil’de üremeyle ilgili “verimli olun ve çoğalın” şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Bu ifade çocuk sahibi olmanın önemiyle ilgili ilk mitik örneklerden biridir (Ergun ve Gündüz-Alptürkler, 2017: 80). Çocuk sahibi olmak veya çocuksuzluk motifi Türk anlatı geleneğinde özellikle de destan, masal ve halk hikâyelerinde üzerinde durulan bir konudur. Türk dünyası efsanelerinde çocuksuz ailelerin, çocuk sahibi olmak için denediği geleneksel yöntemler ve gittikleri türbe, yatır vb. yerler hakkında birçok anlatı bulunmaktadır. Ancak bu efsanelerde dikkati çeken bir diğer konu da “âsi veya hayırsız evlat” tipidir. Efsane metinlerinde anne-babasının ve aile büyüklerinin sözünü dinlemeyen çocukların başına muhakkak bir musibet gelir. Türk dünyası efsanelerinde bu musibet genellikle annenin veya babanın bedduasının ardından gerçekleşir. Ailesini üzen ve söz dinlemeyen çocuklar anne veya babasının kargışının ardından genellikle kuşa dönüşür. Bazen bu çocukların köpeğe, kediye, taşa veya eşyaya da dönüştüğü görülmektedir. Efsane metinlerinde özellikle kız evlatların zalim aile bireylerinin zulmünden kaçabilmek için kendi istekleriyle taşa dönüştüğü de gözlemlenmiştir. Özellikle Türkler İslâmiyet’i kabul ettikten sonra toplum içerisinde ailenin ve çocukların önemi daha da artmıştır. *Kur’ân-ı Kerîm*’de anne ve babaya iyi muamele etmek, onların kalplerini kırmamak ve sözlerinden çıkmamak Allah’a itaat etmek gibidir:

“(23) Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.

(24) Onlara merhametle ve alçagönüllükle kol kanat ger. ‘*Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster*’ diyerek duat et” (İsrâ Suresi 17: 23-24).

Kur’ân-ı Kerîm’e yansıyan bu öğütlerin Türklerin gelenek-göreneklerini ve edebiyatını etkilemesi son derece doğaldır. Bu durum efsane metinlerine de yansımıştır. Ayrıca sadece anne-babasını veya aile büyüklerini üzen evlatlar değil aynı zamanda toplumun düzenini bozan ve toplum normlarına uymayan yaramaz çocuklar da efsane metinlerinde çeşitli cezalara çarptırılmış veya kınanmıştır.

Türk dünyası efsanelerinde “âsi veya hayırsız evlat” tipi aşağıdaki metinlere dayanılarak incelenmiştir: *Turataş* (Başkurt), *Saksuk* (Çuvaş), *Şaman Dağı* (Hakas), *Baykuş/Muradhasıl* (Karakalpak), *Annenin Kuş Olması* (Özbek), *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* (Tatar) ve *Saksok* (Tatar).

Seçilen efsanelerde görülen “âsi veya hayırsız evlat” tipinin ortak özelliklerinin ve eylemlerinin listesi aşağıdaki gibidir:

- Büyük sözü dinlememek
- Kendi bildiğini okumak
- Ailesiyle ve kardeşleriyle sözlü zaman zaman da fiziksel olarak kavga etmek
- Aile büyüklerine yardım etmemek

Çuvaşların *Saksuk* ve Özbeklerin *Sak-Sok* efsaneleri birebir aynı tipler ve aynı olay örgüsü etrafında gelişmiştir. Anne ve babanın, bir kız bir erkek çocuğu vardır. Bu çocuklar zaman zaman kavga eder ve ailesini üzer. Baba bir yolculuğa çıkması gerekince yokluğunda çocukları, annelerini üzmemeleri konusunda uyarır. Ancak çocuklar önemsiz sebeplerle kavga eder ve annelerini üzerler. Bunun üzerine anne çocuklara geri alamayacağı bir beddua eder ve çocuklar oracıkta kuşa dönüşür (Atnur, 2002: 744-745 ve Yılmaz, 2023).

Karakalpak Türklerine ait bir efsane olan *Baykuş (Muradhasıl)* efsanesinde zengin ve itibarlı bir ailenin bir oğlu ve bir kızı vardır. Oğlan yaş aldıkça akıllanacağı yerde giderek daha yaramaz ve şımarık olur. Ana babasının söylediklerine kulak asmaz, aile büyüklerinin lafını

dinlemez ve sadece kendi bildiğini okur. Ailenin kız evladı da ağabeyini örnek alır. Anne ve baba ne kadar çocuklarını okutup onlara din eğitimi aldirmek isteseler de başarılı olamazlar. Çocuklarına artık söz geçiremeyen baba çareyi Allahutaala'dan yardım istemekte bulur. Allah, üzüntülü babaya yardım edeceğini söyler. Babalarının eve döndüğünü gören çocuklar, onun yine kendilerine kızacağını düşünerek “Kuş olup kaçalım!” derler. Bunu duyan baba “Ey baykuşlar! Evden de mi bıktınız, muradınıza hasıl olun, der.” O anda evde iki çift baykuş beliriverir (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 384-385).

Hakasların *Şaman Dağı* efsanesinde bir baba ve iki oğlu avlanmak için yola çıkarlar ve geceyi geçirmek için bir yerde konaklarlar. Sabah olunca baba çocuklarına kötü bir rüya gördüğünü bu nedenle ava gitmek istemediğini söyler. Ancak iki oğlan, babalarının sözünü dinlemez ve avlanmak konusunda ısrarcı olurlar. Baba sözü dinlemeyen oğlanları kötü bir sürpriz beklemektedir. Oğlanların av sırasında attıkları ok yanlışlıkla babalarına denk gelir ve onu öldürür. Oğlanlar, babalarını dağa gömüp ellerindeki tabutla eve dönerlerken hem tabut hem de oğlanların okları ve yayları taşa dönüşür (Ergun, 1997: 737-738).

Yukarıda bahsi geçen efsanelerde aile büyüklerinin sözünü dinlemeyen ve başına buyruk evlatlar nedeniyle çaresiz kalan ana-babaların durumu gözler önüne serilmiştir. Bu efsanelerin sonunda büyük sözü dinlemeyen âsi veya hayırsız evlatlar ya taşa ya kuşa dönüşmüştür. Buraya kadar örneklendirilen efsanelerin şahıs kadrosu ve olay kurgusu “âsi veya hayırsız evlat tipi”nin kalıplarına uymaktadır. Aşağıdaki *Turataş* efsanesinde ise efsanenin kurgusuna “gelin” figürü dâhil olmuştur.

Başkurt Türklerinin *Turataş* efsanesinde âsi ve hayırsız evlat tipi “gelin” ile temsil edilmiştir. “Akrabalık ilişkileri, soy (kan) ve evlilik (hısımlık) yoluyla oluşmaktadır” (Ayaz, 2013: 63). Türk toplumunda evlilik yoluyla oluşturulan akrabalıklar en az soy birliğine dayanan akrabalıklar kadar önemlidir. Batılı toplumlarda aileler, gelin ve damat ile olan ilişkilerinde mesafeli olmayı tercih ederken doğu toplumlarında evlilik yoluyla aileye dâhil olan “gelin” ve “damat” figürleri teorik olarak ailenin öz evladından farksızdır. Bu nedenle *Turataş* efsanesindeki “gelin” figürü “âsi ve hayırsız evlat tipi” içerisinde değerlendirilmiştir. Turataş Dağı'nın eteğinde kurulu bir köyde yaşayan fakir bir anne-baba oğullarını zengin bir ailenin kızıyla evlendirir. Ancak bu gelin kayınvalidesini ve kayınbabasını hiç umursamaz, onların verdiği işleri baştan savma bir şekilde yapar. Kayınvalide bir gün gelini Turataş Dağı'nın ardından su getirmesi için yollar ancak gelin bir

türlü dönmek bilmez. Bu nedenle gelinine sinirlenen kayıvalide, ona “O dağın başında taş olup kalırsın inşallah!” diyerek beddua eder. Kayıvalidedin bedduası tutar ve gelini oracıkta taşa dönüşüverir (Atnur, 2002: 394-395).

Özbeklerin *Annenin Kuş Olması* ve Tatarların *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* efsanelerinde anne ve hayırsız oğul(lar) arasında yaşananlar konu edilmiştir. *Annenin Kuş Olması* efsanesinde anne, üç oğlu olmasına rağmen bütün işleri tek başına yapar. Oğulları ise tüm gün oyun oynar ve kendilerine gereksiz meşguliyetler edinir. Bir gün anne hastalanır ve yatağa düşer. Tek tek üç oğlundan da bir bardak su isteyen annenin sözlerine hiçbiri yanıt vermez. Oğlanlar oyun oynamaya devam eder. Yaşananlardan dolayı çok üzülen hasta anne “Ey Tanrım keşke ben de şu kuşlar gibi uçup gitsem.” diye dua eder ve annenin duası kabul olur. (Ergun, 1997: 523).

Tatar Türklerinin *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* efsanesinde oğul figürü hem “âsi ve hayırsız evlat” hem de “masum veya aptal” tiplerinin özelliklerini taşımaktadır. Ancak efsanenin olay örgüsünün tamamı incelendiğinde meydana çıkan kötülüğün ana sebebi “masum veya aptal” tipinden dolayıdır. Bu nedenle oğul figürü için “masum veya aptal” tipi daha baskındır. “Hayırsız evlat” sıfatı bu tipin bir özelliği niteliğindedir. Bu nedenle oğul figürü kısmen de olsa “âsi ve hayırsız evlat” tipinin özelliklerini taşıdığı için bu kısımda da dile getirilme ihtiyacı duyulmuştur. Günümüz insanın kötülük algısının değişmesinde payı olan Norveçli filozof Lars Fr. H. Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi* kitabında “[...] tek bir fail[in], birden fazla kategoriye girebil[ceğini]” özellikle vurgulamıştır (2018: 102).

Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir efsanesine göre yiğit bir oğlan, güzel ama kibirli bir kıza âşık olur ve sürekli bu kızın peşinde dolanır. Yiğidin ilgisinden bıkan kız bir gün ona “Anneni mi beni mi daha çok seviyorsun?” diye sorar. Yiğidin cevabı bellidir: “Tabii ki seni!” der. Bunun üzerine kız, yiğide “Eğer beni annenden çok seviyorsan, git anneni kes ve başını benim önüme getirip koy” der. Kızın isteği üzerine ne yapacağını bilemeyen yiğit söylene söylene eve annesine koşar ve annesinin kafasını bedeninden ayırır (Atnur, 2002: 749-750).

“Edebî eserde tip daima kendisinden bekleneni yapan, kendi başına hareket etme yeteneğinden uzak olan şahıstır” (Kara-Düzgün, 2007: 76). Yukarıda bahsi geçen

efsanelerde “âsi veya hayırsız evlat” tipinin merkezî kahraman karşısında takınacağı tavır bellidir. Bu tip anne babası veya aile büyüklerinin sözlerini dinlemez, kendi bildiğini okur, ailesinin yardım isteğine kulak asmaz, ebeveynleriyle ve özellikle de kardeşleriyle kavga eder. Ancak “âsi veya hayırsız evlat” tipi nadiren aile bireylerinden birini öldürür. Bu nedenle âsi veya hayırsız evlat tipi değerlendirilirken onların ortak eylemleri arasında ailesiyle sözlü veya fiziksel olarak kavga edebileceği maddesine yer verilirken herhangi birini öldürebileceğinden bahsedilmemiştir. Bu alt başlık altında sadece *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* isimli Tatar efsanesinde “yiğit olan” olarak nitelendirilen merkezî kahraman, annesinin canına kıymıştır. Bu efsaneyi diğer efsanelerden ayıran ağırlıklı olarak “masum veya aptal” tipinin özelliklerini taşımasıdır. Ayrıca bu başlık altında vurgulanması gereken bir diğer husus ise *Annenin Kuş Olması*, *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* ve *Şaman Dağı* efsaneleri, diğer efsanelere göre daha farklı bir şekilde son bulmaktadır. Diğer efsanelerde yer alan âsi veya hayırsız evlatlar, ebeveynlerine kötü davranmalarının bedelini benzer cezalar alarak ödemişlerdir ancak *Annenin Kuş Olması*, *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* ve *Şaman Dağı* efsanelerinin her biri farklı şekilde sona ermiştir. Bir sonraki bölümde âsi ve hayırsız evlatların aldıkları cezalardan ayrıntılı bir şekilde bahsedileceğinden dolayı şu an üzerinde durulmamıştır.

4.1.3. Casus Tipi ve Kötülük İlişkisi

Casus, Türk edebiyatı destan geleneği içerisinde tekrar eden bir karakter olmasına rağmen bugüne kadar bir tip olarak değerlendirilmemiştir. Arapça bir kelime olan casus, “Bir devlet veya kuruluşun gizli amaçları için çalışan kimse; dil avcısı, çasıt, ajan” (<https://sozluk.gov.tr>, 2023) anlamlarına gelmektedir. Casusun işi karşı tarafa (rakibe) veya düşmana istihbarat sağlamaktır. İstihbarat kelimesi de Arapça kökenli olup “Yeni öğrenilen bilgiler, haberler ve bilgi toplama, haber alma” mânâlarında kullanılmaktadır. Casus, sağladığı istihbarat sayesinde halk anlatılarının merkezî kahramanını zor duruma düşürürken; rakibe veya düşmana avantaj sağlar. Casus tipi halk anlatılarında uzun uzadıya tasvir edilmez, hakkında çok fazla bilgi verilmez. Aslında bu tip, “fon karakter” niteliği taşımaktadır. Fon karakterler kurgu içerisinde bir an için ilgi merkezi olur, sosyal ortamı sunmaya ve olayları yorumlamaya yarar ve kısa bir süre sonra ortadan kaybolur (Harvey, 1998: 178). Kimse fon karakterin neden ortadan kaybolduğunu sorgulamaz. Casus tipi de tam olarak böyledir.

Casus tipi, mit ve halk hikâyelerinde rastlanmayan bir tipken destan ve efsane türlerinde olay kurgusuna çok kısa bir süre için dâhil olur. Casus tipi, anlatı içerisindeki kısa görev süresine rağmen onun olay örgüsüne etkisi çok büyüktür. Efsane içerisindeki kaos durumu casus tipinin sahip olduğu bilgiyi bir başkasına sızdırmasıyla zirveye ulaşır. Destan ve efsanelerde görülen bu tip, iki türde de farklı bilgileri bir başkasına aktarır. Casus tipi, destan türünde “kahraman veya onun temsil ettiği devlete ait özel bilgileri düşmana sızdır[ır]” (Duman, 2017: 190). Türk dünyası efsanelerinde ise merkezî kahraman ve sevgilisinin kavuşmasını engellemek amacıyla onları gözetler ve elde ettiği bilgileri kızın ailesine iletir.

Türk dünyası efsanelerinde “casus” tipinin ortak eylem alanı şu şekildedir:

- Gözetlemek
- Takip etmek
- Bilgi toplamak
- Topladığı bilgileri gizlice bir başkasına duyurmak, yaymak

Kötülüğün kaynaklarından biri olan casus tipi şu efsanelerde aktif rol oynar: *Âşık-Ma'sûk Taşı* (Özbek), *Oğlan Kız Taş* (Azerbaycan) ve *Yılan Dağı* (Tatar).

Azerbaycan Türklerinin *Oğlan Kız Taş* efsanesinde iki genç birbirini çok sever ve evlenmek ister. Ancak kızın ailesi çok zengin olduğu için baba kızını da kendisi gibi zengin biriyle evlendirmek düşüncesindedir. Delikanlı, kızın babasının ikna olmayacağını anlayınca kızı kaçırmaya karar verir. Ertesi sabah bahçede buluşan gençler beraberce kaçarlar. Ancak çok erken bir saatte evden çıkmalarına rağmen kendilerini takip eden bir adam vardır. İki genci gözetleyen adam, hemen kızın babasını uyandırır ve onu durumdan haberdar eder. Bu haberi alan baba, kılıcını kuşanır ve gençlerin peşine düşer. Vadinin ortasında kızına ve delikanlıya yetişen baba, tam onları öldürecekken kızı dua etmeye başlar: “Allah’ım, bizi bu Azrail’in elinden kurtar; kanımızı akıtmasına izin verme”. Allah kızın duasını kabul eder ve sevgililer vadinin orta yerinde taşla dönüşüverir (Paşayev, 1985: 65-67).

Özbeklerin *Âşık-Ma'sûk Taşı* efsanesinde Burhanbay adlı çok zengin bir beyin çok güzel ve bilgili bir kızı vardır. Kızın güzelliği ve görgüsü bütün âlemlere yayıldığı için dört bir yandan ona elçi gönderirler. Ancak güzel kız hiç kimseyi beğenmez. Burhanbay’ın kızı bir gün

ormanda resim çizerken komşu ülkeden bir avcı ile karşılaşır. Güzel kız ve avcı o an birbirlerine âşık olurlar ve her gün görüşmeye başlarlar. Bir gün kötü bir çoban, avcı ve kızın ormanda gizlice buluştuklarını fark eder. Burhanbay'dan para sızdırabileceğini düşünen kötü çoban hemen olanları beye anlatır. Çoban, bununla da kalmaz Burhanbay ve adamlarını alıp kızın ve avcının buluştukları yere götürür. Kızını avcının kucağında gören Burhanbay çok sinirlenir ve avcıdan kızının peşini bırakmasını ister. Ne kız ne avcı buna razı olmayınca Burhanbay'ın adamları avcıyı uçurumdan aşağı atar. Bugünden sonra aklını kaybeden kız dağlarda taşlarda dolaşarak sevdiğinin resmini çizer. Sonra kendini avcının atıldığı uçurumdan aşağı bırakır. Yuvarlanarak avcının düştüğü yere gelince kız da taş olur (Ergun, 1997: 524-525).

Bir Tatar efsanesi olan *Yılan Dağı* 'nda iki ayrı olumsuz tip vardır: “casus” ve “hain”. Efsane içerisinde bu iki tip farklı kişiler tarafından temsil edilir. *Yılan Dağı* efsanesi içerisinde gerçekleşen kötülüğün tetikçisi casus tipidir ancak efsanenin sonunda yaşanan büyük yıkım ise hain tipinden kaynaklanmaktadır. Hain tipine önümüzdeki başlıklarda değinilecektir. Efsaneye göre Eski Kazan'da Yılan Dağı adı verilen yerde bir arıcı ve kızı yaşar. Kız su doldurmak için dağa çıkıp inerken çok yorulur ve şehri kurmak için Yılan Dağı'na bu kadar uzak bir yeri seçmesinden ötürü Han'a kötü sözler eder. Bunu duyan bir kişi, kızı Han'a şikâyet eder. Han, kızı huzuruna çağırır ve onun güzelliğini görünce hemen âşık olur. Kısa süre içerisinde evlenirler (Atnur, 2002: 641-642). Efsanenin buraya kadar olan kısmında casus tipi kızın han hakkında söylediklerini tamamen tesadüfî bir şekilde duyan bir adam tarafından temsil edilmektedir. Casus tipinin, kızın Han hakkında kendi kendine söylediği kötü sözleri niçin hemen Han'a ulaştırdığı metin içerisinde verilmemiştir. Fakat Han, ülkenin yöneticisi ve zengin bir adam olduğu için casus tipinin maddî çıkar elde etmek amacıyla böyle bir yola başvurduğu söylenebilir. Eğer bu tip hiçbir maddî manevî beklentisi olmadan Han'a kızın sözlerini iletseyse burada “keyfî” bir kötülük söz konusudur. Keyfî kötülük, bile isteye bir başka insana kötülük yapmak ve bundan zevk almak anlamına gelir. *Yılan Dağı* efsanesinin sonunda ise Han'ı kötü bir haber beklemektedir. Efsanenin ikinci yarısına hâkim olan tip “hain”dir. Efsanelerde aynı anda birden fazla olumsuz tip yer alabilir ya da tek bir kişi birden fazla olumsuz tip özelliğine sahip olabilir. Efsanenin devamına çalışmanın 4.1.7. *Hain* bölümünde yer verilecektir.

Türk dünyası efsanelerinde casus tipi, fon karakter işlevi görür. Üç efsanede de casus tipinin bir adı yoktur; metinler içerisinde sırasıyla “bir adam, kötü bir çoban, bir kişi” olarak

anılmıştır. Ancak Fromm'un da ifade ettiği gibi fon karakterlerin bir özelliği olarak casus tipi olay kurgusunda “bir an için ilgi merkezi olur” (1998: 178). Efsane metnlerinin kısalığı nedeniyle daha onu tanıyamadan olaylar son bulur. Casus tipi, Türk dünyası efsanelerinde diğer tiplere göre çok sık görülmemesine rağmen en tehlikeli tiplerden biridir. O, insanlar ve olaylar hakkında bilgi toplar ve bu bilgiyi bir başkasına sunar. Casus tipinin bilgi aktarımının nedeni bazen maddi çıkar sağlamak nadiren de merkezî kahramanın sevgilisini elde etmek amacıyla olabilir. Fakat casus tipi Türk dünyası efsanelerinde çoğu zaman hiçbir sebebi veya çıkarı olmamasına rağmen sahip olduğu bilgiyi merkezî kahramanın karşıdaki olumsuz tiplerle paylaşır. Bu paylaşımın sonunda olacakları asla düşünmez. İşte bu noktada ortaya çıkan kötülük türü ahlakî kötülüğün çok ötesindedir. Lars Fr. H. Svendsen, bu tür kötülükleri “şeytanî kötülük” olarak değerlendirir.

İlk defa Leibniz'in ortaya attığı geleneksel kötülük tipleriyle kıyaslandığında Svendsen'in sınıflandırmasının daha işlevsel olduğu görülecektir. Casus tipi, geleneksel kötülük anlayışına göre “ahlakî kötülük” kapsamına girmektedir ancak Svendsen'e göre “şeytanî bir kötülük”tür. *Âşık-Ma'sûk Taşı* efsanesinde kötü çoban, maddi çıkar elde etmek amacıyla Burhanbay'a kızının ve avcının sevgili olduğunu söyler. Bu tam manasıyla “araçsal” bir kötülüktür. Ancak *Oğlan Kız Taş* ve *Yılan Dağı* efsanelerinde bilgi sızdıran casusun bu eylemden hiçbir çıkarı yoktur. Casusun bu yaptığı salt kötülükten başka bir şey değildir. İki durumda da ortak olan casus tipinin bir çıkar uğruna olsun olmasın bile isteye bilgi sızdırdığıdır. Bu durumda kötülük her halükârda moral bir eksiklikten kaynaklanmaktadır.

4.1.4. Cimri Tipi ve Kötülük İlişkisi

Cimri tipi denince şüphesiz insanların aklına gelen ilk edebî eser Moliere'in (1622-1673) orijinal ismiyle *L'Avare* yani *Cimri* isimli komedyasıdır. Fakat çok daha önce Plautus (M.Ö. 254-184), *Amphitruo*, *Ölmek*, *İkizler*, *Urgan*, *Eşekler* isimli mizah eserleriyle cimri tipinin ilk ve başarılı örneklerini vermiştir (Efil ve Uz, 2019: 319). Ancak bu eserlerde cimrilik hoşagitmeyen bir tip özelliği olarak görülse de mizahî yönü ağır basmakta ve güldürünün bir parçası olarak kullanılmaktadır. Bu bakımdan Batı edebiyatının ilk metinleriyle, Türk halk edebiyatının sözlü anlatı türleri -fıkra dışında- cimri tipini ele alış şekilleri bakımından farklılaşır. Fıkralarda cimri tipi güldürünün bir parçası olarak kullanılabilirken diğer anlatı türleri içerisinde cimri hoşagitmeyen, toplum normlarına uymayan ve istenmeyen bir tip olarak çizilir. Hem Türk toplumunun yapısı hem de “sosyal devlet” anlayışı nedeniyle tarih

boyunca Türkler arasında yardıma ihtiyacı olana yardım etmek, onun eksikliğini gidermek ve fazlalıkları ihtiyacı olanlarla paylaşmak bir gelenek hâline gelmiştir. Türk toplumunun yardımlaşmaya ve paylaşmaya dayalı bu yapısı elbette edebî geleneğe tezahür etmiştir. Türklerin ilk yazılı kaynakları olarak bilinen Orhun Âbideleri'nde (M.S. 732-735) Kültigin “Tanrı bağışlasın, devletim var olduğu için, kısmetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım” diyerek cömertliğiyle öğünür (Ergin, 2003: 19 – Kültigin Âbidesi). Türklere ait ilk yazılı metin “cömertlik” ve “paylaşım” vurgusu yapmaktadır. Türk halk edebiyatı sözlü geleneği için de aynı durum geçerlidir. İncelenen Türk dünyası efsanelerinde “cimrilik” hoş gitmeyen bir özellik olarak görülmekte ve cimri tipler Allah veya Hızır tarafından cezalandırılmaktadır.

Türk dünyası efsanelerinde cimri tipinin ortak eylem alanları:

- Yalan söylemek
- Paylaşmak istememek

İncelenen Türk dünyası efsanelerinde kötülüğe kaynaklık eden cimri tipini konu alan efsaneler şunlardır: *Kara Domuz / Kara Şoşka* (Karakalpak), *Karahoca Camisi* (Kazakistan), *Kötü Kalpli Karı Koca Nasıl Taşa Dönüştü?* (KKTC) ve *Hızır Baba* (Türkiye).

Kara Domuz (Kara Şoşka), *Kötü Kalpli Karı Koca Nasıl Taşa Dönüştü?* ve *Hızır Baba* efsanelerinin olay kurgusu neredeyse aynıdır. Üç efsanede de merkezî kahraman olarak Hızır Aleyhissalam vardır. Düzeni bozan olumsuz tipin temel özelliği ise cimriliktir. Hızır, bu efsanelerde aniden cimri tipin karşısında beliriverir ve ondan bir parça yiyecek ister. Hızır, *Kara Domuz (Kara Şoşka)* efsanesinde yeni tuttuğu balıkları sırtlanarak evine dönen balıkçıdan biraz balık ister (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 390). *Kötü Kalpli Karı Koca Nasıl Taşa Dönüştü?* efsanesinde evinin önünde iplik eğirmekte ve hellim kaynatmakta olan kadından küçük bir parça hellim ister (Erciyas, 2019: 135-136). Son olarak *Hızır Baba* efsanesinde ise evinin önünde yeni ekmek yapıp bitirmiş ve etrafı temizlemekte olan kadından azıcık ekmek ister (Acar, 2013: 251). Fakat hem balıkçıdan hem de diğer iki kadından olumsuz cevap alır. Hızır, ellerinde olmasına rağmen küçük bir parça gıdayı kendisinden esirgeyen ve paylaşmayan cimri tiplere beddua eder. Onun bedduasından sonra balıkçının sırtındaki balıklar taş, kendisi de sürekli bataklıklarda gezen kara bir domuza dönüşür. Hellim yapan kadın ise Hızır gider gitmez çıkışıyla birlikte taş olur. Hızır,

ekmeğini paylaşmayan kadına ise “Evinizin bereketi olmasın ömür boyu zor yaşayın!” der (Erciyas, 2019: 136). Gerçekten bu aile çok çalışmalarına rağmen hâlâ zar zor geçinir.

Kazakistan Türklerine ait bir efsane olan *Karahoca Camisi* efsanesi evliya karakteri ve Karakoja Köyü’nün zenginlerinden biri arasında geçmiştir. Efsaneye göre evliya, Talas halkı için bir cami yaptırır. Çevresindekiler işçilere ödeyecek para bulamayacağını söylese de evliya umudunu kesmez. Evliya, caminin yapımı için yardım toplamak amacıyla köyün zenginlerinin yanına gider. Zenginlerden biri “Benim Allah’a da Karakoja’ya da verecek malım yok!” diyerek evliyayı eli boş gözü yaş gönderir. Fakat aradan çok geçmeden zenginin hayvanları bir bir ölmeye başlar. Zengin, başına gelenlerin evliyayı kırdığı için olduğunu düşünür. Hemen evliyadan özür diler ve caminin yapımına destek verir. Böylece hem camii tamamlanır hem de zenginin hayvanları sağlığına kavuşur (Ospanaliyeva, 2011: 358-359).

Karahoca Camisi efsanesi kurgunun sonuçlanması bakımından diğer üç efsaneden farklıdır. Yukarıdaki efsanelerde gıdaya ihtiyaç varken bu efsanede maddî yardıma ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu ayırt edici bir özellik değildir. Çünkü cimri tipinin yer aldığı efsanelerde ortak eylem haritasına göre olaylar şu şekilde gelişir: Cimri tipin elinde bol miktarda bir şey vardır. Herhangi biri, cimri tipten elindekileri kendisiyle paylaşmasını ister ancak cimri paylaşmaz. Bunun sonucunda da merkezî kahramanın bedduası tutar ve cimri tipin başına bir musibet gelir. *Karahoca Camisi* efsanesinde bu olay örgüsü birebir takip edilmiştir ancak cimri tipi yaşananlardan ders almayı tercih etmiş; olumsuz tip zaman içerisinde olumluya evrilmiştir. Aslında *Karahoca Camisi* efsanesinde yaşanan bu dönüş Türk halk edebiyatı anlatı geleneğinde sıklıkla rastlanan bir durumdur. “[B]aşlangıçta kaos ve kozmos bir bütünlük içindedir. [...] Kaos, ilk düzensizliğin belirtisi iken kozmos ise bu düzensizliğe karşı ortaya çıkan ilk düzenin belirtisidir” (Köse, 2020: 72). *Karahoca Camisi* efsanesinde başlangıçta her şey yolunda ve bir düzen içerisindeydi. Ancak sonra caminin yapımı için daha fazla paraya ihtiyaç hasıl olur ve problemler başlar. Ardından zengin kişinin hatasını anlamasıyla kaos sona erer ve kozmosa geçiş başlar. Bu efsanede kaosa sebep olan durum zengin kişinin ahlakî zayıflığı yani cimriliğidir. Fakat ilginçtir ki kaosu bitirip kozmosu başlatan yine zengin kişidir. Kaos evrendeki kötülükleri ve düzensizliği işaret ederken kozmos iyiliklerin ve düzenin temsilcisidir. Yukarıda bahsi geçen efsanelerin hepsinde cimri tipi kaosa yani kötülöklere sebep olan kişidir. Bu nedenle bu efsanelerde kötölüğün kaynağı ahlakîdir.

4.1.5. Düşman Tipi ve Kötülük İlişkisi

Düşman ve rakip tipi Türk dünyası efsanelerinde merkezî kahramandan sonra en dikkat çeken karakterlerdir. Genel olarak bütün halk anlatılarında olumsuz karakterler arasında en bilinenleri düşman ve rakip tipidir. Çünkü halk anlatılarının kurgusunda merkezî kahramanın tam karşısında konumlandırılan ve çatışmayı başlatan karakter ya düşman ya rakiptir. Halk edebiyatına özgü mit, efsane, masal, destan vb. anlatı türlerinde vakayı gerçekleştiren alpler, ozanlar veya bilge adamlar toplumun kendine yüklediği ahlakî rolleri yansıtan, toplumun aynası ve toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan tiplerdir (Özdemir, 2018: 253). Olumlu tipler aynı zamanda toplumun kendi içerisinde görmek istediği “ideal” tiplerden oluşur. Eğer düşman karakteri olmasaydı olumlu tiplerin daha net bir ifadeyle merkezî kahramanın hiçbir önemi kalmazdı ve efsane metinleri topluma yön ve anlam verme gibi işlevlerini yerine getiremezdi. Bu nedenle “[ç]atışmanın olabilmesi, vaka zincirinin düğümlenmesi için birinci derecedeki kahramanla temsil edilen tematik gücün karşısında bir *hasıma* ihtiyaç duyulur. Tematik gücün gelişmesine mâni olan güce Sourian *karşıt güç* adını vermiştir” (Aktaş, 1991: 154-155). Efsane metinlerinde merkezî kahraman ve düşman tipi muhakkak karşı karşıya gelir. Bu karşılaşmalar masallarda olduğu gibi her zaman merkezî kahramanın lehine ve mutlu sonla bitmez. Aksine efsane metinlerinde merkezî kahramanın öldürülmesi veya düşman karşısında Allah’a yalvararak taşa dönüşmesi sık rastlanan bir motiftir. Fakat kahramanlık destanlarında ise merkezî karakter ve düşman tipinin karşılaşması genellikle olumlu tipin galibiyetiyle sonuçlanır. Hatta düşman tipi, kahramanla girdiği mücadelenin sonucunda hayatını kaybetmediyse genellikle kahramanın dostu olur ve olumlu bir karaktere evrilir (Duman, 2017: 127). Bu nedenle farklı halk anlatıları içerisinde aynı olumsuz tipler görülmesine rağmen anlatı kurgusu içerisinde bu tiplerin eylemlerinin ve işlevlerinin değişebileceği gözlemlenmiştir.

Türk dünyası efsanelerinde olumsuz tipler arasında en sık rastlananlardan biri de “zalim yönetici / padişah / bey / han / vezir / komutan” gibi karakterlerdir. Bu çalışmada zalim karakterler için ayrı bir tip kategorisi açılmamış ve bu tiplerin hepsi “düşman” başlığının içerisine dâhil edilmiştir. Çünkü “[d]üşman tipi [kategorisine] bir canavar, yeraltı dünyasının efendisi Erlik, yabancı bir kavim veya zulmeden idareciler”in hepsi dâhil edilebilir (Kara-Düzgün, 2007: 327). Türk dünyası efsanelerinde zulm eden tiplerin statüleri genellikle yüksektir. Yönetici veya toplumun ileri gelenleri içerisinde zalim tipler çıkabilir. Zalim tip efsane kurgusunda merkezî kahramana -ki genellikle erkektir- zulm edebildiği gibi zaman

zaman halka veya kahramanın sevgilisine karşı da bu tarz davranışlarda bulunabilir. Bunlardan genellikle “zalim yönetici / padişah / bey / han / vezir / komutan ya da zalim baba / ağabey / kardeş / amca vb.” gibi tiplerdir.

Türk dünyası efsanelerinde görülen “düşman” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Birini öldürmek
- Birini öldürtmek
- Kendi menfaati için bir başkasına zarar vermek
- İşkence veya tecavüz yoluyla bir başkasının vücuduna zarar vermek
- Kendisine fayda sağlamak
- Halka zulm etmek
- Halkı cezalandırmak
- Halkı din değiştirmeye zorlamak
- Savaş açmak
- Tehdit etmek
- Bir yere ansızın baskın düzenlemek
- Casus göndermek
- Başkasının namusuna göz dikmek

Türk dünyası efsanelerinde olumsuz tiplerin temsili en fazla “düşman” ve “rakip” aracılığıyla olmuştur. Düşman tipi ikiye ayrılır: ilki normal insanlardan oluşan düşmanlar ikincisi ise Erlik, kötü ruhlar, şeytan, cin, peri, cadı ve büyücü gibi doğaüstü varlıklardan oluşan düşmanlar. Bu kısımda ilk grup incelenecektir.

Seçilen efsaneler arasından düşman tipini temsil eden metinler şu şekildedir: *Aksak Timur* (Başkurt), *Çeşitli Diller* (Çuvaş), *Isık Göl II* (Kırgızistan), *Yeğenim* (KKTC), *Mingire Dağı* (Tatar), *Havsa'nın İmârı* (Türkiye), *Adam Öldürülen Geçit* (Türkmen), *Abil ile Kabil* (Türkmen), *Buğda (Buğra) Dağı Hakkında* (Uygur), *Kindik Hakkındaki Rivayet* (Uygur) ve *Yer Sıçanı Hakkında* (Kazak).

Özellikle kahramanlık destanlarının en önemli olumsuz figürlerinden biri olan “düşman tipi”nin temel özelliği kendi hakimiyet alanını korumaya çalışmasıdır (Duman, 2017: 127). Kahramanlık destanlarının konusu gereği merkezî kahraman toprak bütünlüğünü korumak ve devletin varlığını sürdürmek amacıyla sürekli düşman tipi ile karşıya gelir. Ancak efsane metinlerine ise aklınıza gelebilecek her şey bu türün konusu olabilir. Bu nedenle Türk dünyası efsanelerinde yer alan düşman tipi destanlarda olduğu gibi “soylu” olmak zorunda değildir. Düşman; soylu, zengin veya toplumda tanınan bir kişi olabileceği gibi efsanelerde sıradan insanların da birbirlerine karşı düşmanca tavırlar sergiledikleri gözlemlenmiştir. Hatta *Abil ile Kabil* isimli Türkmen efsanesinde Abil, kardeşi Kabil’in canına kıyarak en büyük düşmanlığı yapmıştır. Bu nedenle destanların ve efsanelerin düşman tipine atfettiği özelliklerin farklı olması kaçınılmazdır.

TDK’nin *Güncel Türkçe Sözlüğü*’nde Farsça kökenli düşman kelimesi 6 farklı anlamda kullanılmıştır:

1. **“isim:** Birinin kötülüğünü isteyen, ondan nefret eden, ona zarar vermeye çalışan kimse; yağı, hasım, husumetli, dost karşıtı.
2. **isim:** Birbirleriyle savaşan devletler ve bu devletlerin asker, sivil bütün uyrukları.
3. **isim:** Aralarında birbirleriyle çatışmaya varacak ölçüde anlaşmazlık olan taraflar.
4. **sıfat:** Bir şeyin yaşamasına, barınmasına engel olan (güç, tutum vb.).
5. **isim, mecaz:** Bir şeyi büyük ölçüde kullanıp tüketen kimse.
6. **isim, mecaz:** Bazı şeylerden nefret eden, tiksinen kimse”
(<https://sozluk.gov.tr>, 2023).

Türk dünyası efsanelerinde düşman tipi, düşman sözcüğünün sözlükteki birinci anlamında olduğu gibi en geniş hâliyle ele alınmıştır. Kahramanlık destanlarında da en sık görülen tip; düşmandır. Mustafa Duman, merkezî kahramanın idealinin tam karşısında konumlandırılan bu tipi “merkezî düşman tipi” olarak adlandırmayı tercih etmiştir (2017: 128). Bunun nedeni düşman tipinin sahip olduğum tüm özelliklerle merkezî kahramanın tam tamına zıttı olmasından kaynaklanmaktadır.

Tatar Türklerinin *Mingire Dağı*, Uygur Türklerinin *Buğda (Buğra) Dağı Hakkında* ve *Kindik Dağı Hakkında* isimli efsanelerindeki düşman tipinin ortak eylemi “savaş açmak”tır. Mitlerde düşman tipinin niçin savaş açtığına dair bir neden verilmezken destanlarda bu tipin savaş açma nedeni çok açıktır: ülkesinin sınırlarını ve hakimiyet alanını genişletmek (Duman, 2017: 120 ve 130). Türk dünyası efsanelerinde ise sebepsiz yere savaş açan bir düşman tipine rastlanmaz. *Mingire Dağı*, *Buğda (Buğra) Dağı Hakkında* ve *Kindik Dağı Hakkında* efsanelerinde düşman tipinin savaş açma nedeni destanlarla aynıdır. *Mingire Dağı* efsanesinde Rus hükümdarı Ivan Groznıy, Tatar Türklerinin yaşadığı Mingire Dağı’nın eteklerindeki ülkeye savaş açar ve onu elle geçirir. Ardından halkı zorla Hristiyanlaştırmaya başlar (Atnur, 2002: 686). Çarlık Rusyası döneminde Orta Asya ve Kafkaslarda yaşayan Türkler gerçek tarihlerinde de Rus yöneticiler tarafından Hristiyan olmaya zorlanmıştır. Türklerin yaşadığı toprakları egemenliği altına alan Ruslar, bu bölgeleri önce Hristiyanlaştırmak ardından da Ruslaştırmak için geniş çaplı bir misyonerlik hareketi düzenlemiştir. Ta ki 1917 yılında Ekim Devrimi’nin ardından SSCB’nin kurulup Çarlık Rusyası’nın tam tersi “dinsizleştirme” politikası izlemesine kadar. Orta Asya ve Balkanlarda yaşayan Türkler doğal olarak Çarlık Rusyası döneminde hatta belki de daha öncesinde yaşadıkları “din değiştirmeye zorlanma” sürecini efsanelerine de yansıtmıştır. Efsanelerde, düşman tipinin savaş açması sık rastlanan bir eylem iken din değiştirme daha az görülür. *Mingire Dağı* efsanesine dönmek gerekirse Ivan Groznıy’e boyun eğmek ve Hristiyan olmak istemeyen Mingirebike ve Söyimbike adlı iki Tatar kız, atlarına binip gözlerini bağlayarak kendilerini uçurumdan atar ve ölür (Atnur, 2002: 686). Bu efsane düşman tipinin galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Efsanelerde, kahramanlık destanlarında olduğu gibi merkezî kahramanın her zaman galip geldiği, merkezî düşman tipinin ise ya yenildiği ya da af dileyerek daha iyi bir insan olmayı seçtiği bir olay kurgusu yoktur. Aksine birbiriyle savaşan iki grubun veya topluluğun olduğu efsanelerde düşman tipinin galibiyeti daha sık rastlanan bir durumdur.

Buğda (Buğra) Dağı efsanesinde ise Satuk Buğra Han ve Dekyanus adlı çirkin bir liderin savaşı anlatılır. Satuk Buğra Han, Kona Turfan Kalesi’nde yaşayan Dekyanus’un topraklarını elde etmek ve buralarda İslâmiyet’i yaymak için “savaş açar”. Fakat savaş sırasında Satuk Buğra Han ve askerleri neredeyse yenilecekken Allah dağdan binlerce deve göndererek Dekyanus’un ordusunu bozguna uğratar ve İslâm askerlerini kurtarır (Öger, 2008: 627-628). Bu efsanede savaş açan kişi merkezî kahramandır. Aslında “savaş açma”

eylemi düşman tipini karakterize eden bir durumdur. Fakat merkezî kahramanın açtığı savaşa karşılık veren düşman tipi bir şekilde bu eyleme dâhil olmuştur.

Kindik Hakkındaki Rivayet efsanesine göre eski zamanlarda Turfan’da yaşayan bir padişah ve onun çok güzel bir kızı vardır. Padişahın komutanı ve kız birbirlerine âşık olur ve evlenmek isterler. Padişah bu duruma çok sevinir ancak tam düğün olacağı sırada düşman askerlerinin ülkeyi basacağı haberi gelir. Bunun üzerine komutan savaşa gider ama bir daha dönemez. Padişahın güzel ve cesur kızı, komutanın intikamını almak için babasından izina alır erkek gibi giyinir ve düşmanın karşısına çıkar. Kız savaşırken göğsü açılır ve bunu gören düşman askerleri bakakalır. Kız da düşmanın gördüğü göğüsün gerekli bir şey olmadığını söyleyerek onu kesip atar ve savaşıma devam eder. Kızın bu tavrı Allah’ı çok etkiler ve Allah bütün düşman askerlerini yerle bir eder (Öger, 2008: 665). İki ülke veya topluluk arasında yaşanan savaşların anlatıldığı efsanelerde merkezi kahraman genellikle erkekler tarafından temsil edilir. *Kindik Hakkındaki Rivayet* adlı efsane de ise merkezî kahraman kadındır. Düşman tipi ise beklenmedik bir anda kızın yaşadığı topraklara bir baskın düzenleyerek bu tipe atfedilen bir eylemi gerçekleştirir. Kötülüğün kaynağı düşmandır. Padişahın, kızın ve komutanın yaşadığı topraklarda düzen ve sükûnet var iken düşman askeri bu topraklara kaosu getirmiştir. Fakat merkezi kahraman, Turfan topraklarında tekrar düzeni yani kozmosu sağlamıştır.

Aksak Timur, Isık Göl II, Yeğenim ve Havsa’nın İmârı efsanelerinde düşman tipinin ortak etkinlik alanı “kendi menfaati için halka zulm etmek” hatta yeri geldiğinde “halka fiziksel olarak zarar vermek” veya “öldürmek”tir. Başkurt Türklerine ait *Aksak Timur* efsanesinin iki varyantı vardır. İlk varyanta göre bir büyücü hanın yanına gelip “Bu yıl doğacak çocuklardan biri senin ölümüne sebep olacak” der. Bunun üzerine Han, ülkedeki bütün hamile kadınların karnını kestirir. Fakat total olarak doğan “Aksak Timur” denen bir çocuk hayatta kalır ve hanın hakimiyetini elinden alır (Atnur, 2002: 465-466). Efsanenin bu varyantında düşman tipi, kendi menfaati için hamile kadınları öldürmüştür. İkinci varyanta göre başarılı bir hükümdar olan Aksak Timur, kuşattığı şehirlerden birini ne yaptıysa elde edemez. Bu durumun nedenini anlamak için şehre dilenci ve tüccar şeklinde casuslar gönderir. Casuslardan biri, kendisinin boyundan büyük işlere kalkıştığına dair bir istihbarat getirince Aksak Timur hatasını anlar ve geri döner (Atnur, 2002: 465-466). İkinci varyantta düşman tipinin ortak eylem alanı değişmiştir. Düşman tipi “savaş açmak” ve “casus göndermek” eylemlerini gerçekleştirir.

Kırgızların *Isık Göl II* efsanesinde Kalmak topraklarını ele geçiren bey “halkı çok ezip, biçarelere, fukaralara zulm ed[er]” ve “[o]nlara aşırı vergiler koyup günahsız insanları cezalandırmış” (Diykanbaeva, 2004: 305). Edirne’den derlenen *Havsa’nın İmârı* efsanesinde Sokullu Mehmet Paşa’nın oğlu Budin valisi tayin edilir. Fakat Edirne halkı valinin zulmünden o kadar şikayetçiymiş ki hem dönemin padişahı II. Selim’e hem de babası Sokullu’ya oğlanı şikâyet ederler. Padişahın emirlerine rağmen Vali’nin zulmü son bulmaz (Evliya Çelebi, 2010: 624).

Kıbrıs Türklerinin *Yeğenim* efsanesinde eski zamanlarda yaşayan Yeğenim adı verilen geç annesi babası ölünce hem öksüz hem yetim kalır. Çocuğu yanına alan kişi Yeğenim’e hem kendi yapmak istemediği işleri yaptırır hem de onu sürekli döver. Bununla da yetinmeyip çocuğa sürekli hakaret eder. Yeğenim, yiğit bir delikanlı olmak için sürekli Allah’a dua eder ve sonunda duaları kabul olur. Kendine kötülük yapan herkesin hakkından gelen Yeğenim’in güçlenmesi diğer gençleri rahatsız eder. Onlar da bir araya gelip bir plan kurarak Yeğenim’i öldürmeye karar verirler (Erciyas: 2019: 136-137).

Aksak Timur, *Isık Göl II* ve *Havsa’nın İmârı* efsanelerinde düşman tipi; yöneticiler tarafından temsil edilmiştir. Tarihin her döneminde niteliksiz yöneticilerin başa geçmesiyle halkın zor zamanlar yaşaması bütün toplumlarda görülen bir durumdur. Bu üç efsanede de yöneticiler kendi çıkarları için halka zulm eder, yüksek vergiler koyar, sebepsiz yere insanları cezalandırır hatta *Aksak Timur* efsanesindeki Han daha da ileri giderek hükümranlığı altında yaşayan hamile kadınları öldürür. *Yeğenim* efsanesinde ise yöneticiler tarafından olmasa da çevresindeki insanlardan zorbalık ve hakaret gören yetim bir erkekten bahsedilmektedir. Bu efsanelerin hepsinin sonunda “düşman tipi” bertaraf edilir. Bu efsanelerde yöneticiler ve halk, kendilerinden daha güçsüz olan insanlara bilinçli bir şekilde zarar verdiği için Leibniz’in geleneksel kötülük anlayışına göre ahlakî kötülüğe sebep olmaktadır. Lars Fr. H. Svendsen ise “[...] insanın sırf kötülük olsun diye etkin bir şekilde kötülük peşinde koş[tuğu]” türden kötülükleri “şeytanî kötülük” olarak nitelendirmektedir (2018: 104). Aslında burada meydana çıkan kötülüğün nasıl adlandırıldığı mühim bir mesele değildir. Sorun insanoğlunun katıksız bir biçimde kötülük yapmaya olan eğilimidir.

Abil ile Kabil (Türkmen) ve *Yer Sıçanı Hakkında* (Kazak) efsanelerinde düşman tipi aile üyeleridir. Aslında anne baba ve aile büyüklerinden kaynaklanan kötülükler “zalim ebeveyn” başlığı altında incelenmiştir. Zalim ebeveyn tipinin ortak eylem alanı *Abil ile Kabil*

(Türkmen) ve *Yer Sıçanı Hakkında* (Kazak) efsanelerinden oldukça farklıdır. Bu efsanelerde kardeşlerden kaynaklanan kötülükler düşman tipinin ortak eylem alanına uymaktadır. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Abil ve Kabil hakkında hem Müslüman hem de Hristiyanlar arasında anlatılan yüzlerce efsane vardır. Türkmenistan’da söylenegelen *Abil ile Kabil* efsanesi ise şu şekildedir: Abil ve Kabil bir gün Tanrı’ya hediye sunarlar. Tanrı Kabil’in hediyesini kabul eden Tanrı Abil’in yüzüne dahi bakmaz. Tanrı, Abil’e daha fazla iyilik yapmasını salık verir. Tanrı’nın tavrına çok sinirlenen Abil, kardeşi Kabil’i öldürür ve gömer (Erol, 2012: 706-707).

Kazak Türklerine ait *Yer Sıçanı Hakkında* efsanesine göre bir zamanlar evrende zengin bir adam iki oğlu ve iki kızı yaşar. Kızlardan büyük olanı bir gün nefesine yenik düşer ve küçük kızkardeşine, dünyada başka erkek olmadığı için erkek kardeşleriyle birlikte olmayı teklif eder. Küçük kız, bu tekliften çok rahatsız olur ve bunun günah olduğunu ablasına anlatır. Bu sözleri duyan abla çok sinirlenerek küçük kız kardeşinin gözlerini oyar ve onu gömer (Osmanaliyeva, 2011: 382).

Abil ile Kabil ve *Yer Sıçanı Hakkında* efsanelerinde kötülük kardeşlerin katliyle son bulur. Bu efsanelerde hem Abil hem de büyük kız kardeş soğukkanlılıkla bir başkasının hayatına son verir. Lars Fr. H. Svendsen bu noktada da ilginç bir iddia ortaya atmaktadır. Svendsen, başkasının hayatına son verme eyleminin katillere veya askerlere zaman zaman haz verdiğini iddia etmektedir. Failler için öldürme eylemi “çekici”, “eğlenceli”, “tatmin edici” ve “keyif verici” olarak nitelendirilebilmektedir (2018: 106-107). Şeytani kötülükte “[t]ek bir eylem bir mağduru yaşam boyu yaralayabilir veya mahvedebilir fakat aynı eylem faile olay zincirindeki küçük, anlamsız bir halka gibi gelebilir. [...] [Çoğunlukla] “[k]urbanın kaybı hemen her zaman failin kazancından büyüktür” (Svendsen, 2018: 104). Kardeşini katleden Abil yaptığı kötülüğe rağmen hayatta kalır. Küçük kızının öldürüldüğünü anlayan baba, büyük kızına beddua eder ve kız kediye dönüşür. Büyük kız, işlediği fenalığa rağmen kedi olarak da olsa hayatta kalmıştır.

Çuvaşların *Çeşitli Diller* efsanesine göre çok eskiden dünyadaki bütün halklar aynı dili konuşurlar ve barış içinde yaralar. Yeryüzüne humma hastalığının inmesiyle bu barış ortamı yok olur ve kargaşa çıkar. Humma hastalığının kendilerine Tanrı tarafından gönderildiğini düşünen insanlar bir araya gelirler ve Tanrı’yı öldürmeye karar verirler. Bunu duyan Tanrı

insanlara bela üstüne bela gönderir (Yılmaz, 2023). *Çeşitli Diller* efsanesinde düşman tipi insanoğlu tarafından temsil edilmiştir. İnsanın Tanrı'yı öldürmeye kalkması olağanüstü bir olaydır. Ancak efsaneler içerdikleri tüm olağanüstülüklerle rağmen insanların inanmayı tercih ettiği hikâyeler anlatır.

Bir Türkmen efsanesi olan *Adam Öldürülen Geçit*'te diğer efsanelerde yer alan “düşman tipi” diğer efsanelere göre daha farklı bir şekilde kurgulanmıştır. Koyunlara çobanlık eden bir kadını gören asker, bu kadından kendisine biraz süt vermesini ister. Kadın sütü sağarken askerin gözü onun çıplak ayağına kayar. Nefsine yenik düşen asker kötü niyetle kadına saldırır ancak kadın kendini kurtarır. Fakat kadının ailesi, rezil olmamak için olayın üzerini kapatır (Erol, 2012: 633-634). Düşman tipinin eylem alanı “başkasının namusuna göz dikmek” ve “tecavüz yoluyla bir başkasının vücuduna zarar vermek”tir. John Hick'e göre acımasız ve sapıkça düşünceler içeren kötülüklerin tamamı ahlakî kötülüktür (2010: 12). Lars Fr. H. Svendsen'e göre ise fail bir amaç uğruna kötülük yaptığını bildiği halde eylemlerine devam ediyorsa bu araçsal kötülüktür (2018: 100). Örneğin insan zengin olmak için vergi kaçırıyorsa burada araçsal bir kötülük vardır. Asker, cinsel tatmin için kadına tecavüz etmeye yeltenmiştir. Bu durumda ortaya çıkan kötülük araçsaldır.

4.1.6. Olağanüstü Düşman Tipi ve Kötülük İlişkisi

Türk halk edebiyatı anlatı türlerinin kurgusunda iki tip düşman görülür: olağan ve olağanüstü düşmanlar. Özellikle ilk anlatılar olarak düşünülen mitlerde olağanüstü düşman tipine daha çok rastlanır. Türk halk edebiyatı içerisinde en bilenen olağanüstü düşman tipleri: başta Erlik olmak üzere, yeraltı Tanrıları ve kötü ruhlar, şeytan, cin, peri, cadı ve büyücü gibi doğaüstü varlıkların tümüdür. Mitler gibi arkaik destanlarda da olağanüstü düşmanlara yer verilir ancak modern döneme yaklaştıkça destan ve özellikle halk hikâyelerinde olay kurgusuna dâhil edilen kahramanlar toplum hayatının içerisindeki gerçek karakterlerden seçilmiştir (Özdemir, 2018: 258). Türk dünyası efsanelerinde ise olağanüstü varlıklar hem olumlu hem de olumsuz tipler olarak anlatı kurgusuna dâhil olmaktadır. Olumlu tipler başta Hızır olmak üzere veliler, evliyalar, iyi huylu ruhlar / cadılar / periler gösterilebilir. Türk halk anlatıları içerisindeki bütün cadıların kötü olmadığı unutulmamalıdır. Kötülüklerle sebep olan cadılar olduğu gibi iyi niyetli cadılar da mevcuttur. Bu nedenle cadı ifadesinin çağrışımından dolayı bu tipin salt kötü olduğu düşünülmemelidir. Orta Çağ'da sağaltım pratiklerini uygulayan kadınlar Kuzey ve Orta Asya Şamanizm'inde “şaman”, Orta Çağ'ın sonunda gelindiğinde

ise Avrupa Kıtası'nda “cadı” olarak kabul edilmişlerdir. Sağaltıcılar, şaman konumundayken “iyi”, cadı konumundayken “kötü” olarak düşünülmüşlerdir. Şamanlar ve cadılar, iyilik ve kötülük gibi iki zıt kavram olarak düşünülse de aslında insanların sağaltım sürecinde aktif rol oynayan olumlu tiplerdir (Altınay ve Dağdeviren, 2022: 48). Bu nedenle Türk halk edebiyatı anlatı türleri içerisinde olay kurgusuna dâhil olan cadı / büyücü / peri gibi tipleri sadece isimlerinin çağrışımından dolayı salt kötü veya salt iyi olarak düşünmemek gerekmektedir.

Olağanüstü düşmanlara en çok mitlerde ve mitlerden izler taşıyan yaratılış efsanelerinde yer verilmiştir. Mitlerin bilinmeyen bir yerde ve zamanda geçiyor olması ve günümüz dünyasından farklı bir dünyayı anlatması nedeniyle insanlardan ziyade doğaüstü varlıkları konu alması kaçınılmazdır. Mitlerde Erlik, şeytan, kötü ruhlar, cadı, peri ve olağanüstü özelliklere sahip hayvanlar düşman tipi olarak kurguya dâhil olur. Destanlarda ise olağanüstü düşman tipi cadı, peri ve hayvanlarla temsil edilmekle beraber bu kadroya devler de katılmıştır (Duman, 2017: 247). Türk halk hikâyelerinde ise dört olağanüstü düşman tipi görülür: “Sihirbaz düşman tipi, cadı düşman tipi, dev / Tepegöz düşman tipi, peri kızı düşman tipi” (Özdemir, 2018: 2612). Türk dünyası efsanelerinde görülen olağanüstü düşman tiplerinin başında ise “Erlik” ve “şeytan” gelmektedir. Evrenin ve insanın yaratılışı sırasında Erlik ve şeytan gibi olumsuz tipler, Tanrı'ın işine karışmakta ve kendini Tanrıyla eş tutarak olay kurgusunda çatışma yaratmaktadır. Türk dünyası efsanelerinde yer alan diğer olağanüstü düşman tipleri şunlardır: kötü niyetli cin / peri / cadı / büyücü tipleri ile sıradışı hayvanlar.

Türk dünyası efsanelerinde görülen “düşman” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Birinden bir şey çalmak
- Emaneti geri vermemek
- Kavga çıkarmak
- Yalan söylemek
- Hileye başvurmak
- Kandırmak
- Kılık değiştirmek

- Büyü yapmak
- Kibirlenmek
- Kıskanmak
- Birinin bedenine öldürmeden zarar vermek

İncelenen metinler arasında olağanüstü düşman tipinin tespit edildiği Türk dünyası efsaneleri şunlardır: *Erlik ve Tanrı* (Altay), *Yeryüzünün Yaratılışı* (Altay), *Nuh ve Şeytan* (Kazak) ve *Guguk, Kırlangıç, Kuyruksallayan* (Çuvaş) efsaneleridir.

Altay Türklerinin *Erlik ve Tanrı* efsanesine göre eskiden Altay adı verilen yerde her şeyi yapabilen bir Tanrı ve onun küçük kardeşi Erlik-biy yaşarmış. Erlik-biy, ağabeyinden bir süre için güneş ve ayı ödünç alır ve onları yeraltına indirir. Zamanı gelmesine rağmen kardeşi güneş ve ayı iade etmeyince Tanrı yeraltına iner. Erlik-biy güneş ve ayı iade etmek istemeyince Tanrı çok kızar ve onları kaptığı gibi gökyüzünün en yüksek yerine sıkıca yerleştirir (Dilek, 2023). Erlik, bu efsanede merkezî düşman tipidir. Yaratılış efsaneleri, ortaya çıkış dönemi itibarıyla mitlere en yakın tür olarak görülmektedir. Bu nedenle yaratılış efsanelerinde olumsuz tiplerin Erlik veya şeytandan oluşması şaşırtıcı değildir. Erlik, sahip oldukları nedeniyle Tanrı'yı kıskanmaktadır. Bu nedenle ödünç aldığı güneşi ve ayı ona geri vermek istemez. Aslında Erlik'in her şeye "sahip olma" ihtirası "açgözlü tipi"nin özellikleriyle de ortaklık göstermektedir. Nasıl ki insan daha fazla şeye sahip olarak mutluluğu elde edebileceğini düşünüyorsa; Erlik için de durum aynıdır. Oysa "sahip olmak" literatürdeki en tehlikeli kelimelerden biridir.

Altay Türklerinin yaratılış efsanelerinden bir diğeri olan *Yeryüzünün Yaratılışı* efsanesine göre yeryüzü yaratılmadan önce bütün evren suyla kaplıdır. Bu sırada Tanrı ve bir kişi evrende uçup durmuş. Bu kişi kendinin Tanrı'dan daha yüksek yerlere uçabileceğini göstermek isterken birden suya düşüverir ve Tanrı'dan kendisini kurtarmasını ister. Tanrı, bu kişiyi sudan çıkarır ve denizin üzerinde sağlam bir kaya yaratarak kişiyi oturtur. Tanrı, bu kişiden suya girip toprak çıkarmasını ister ve kişinin çıkardığı toprakla yeryüzünü yaratır. Bunu gören kişi suya ikinci girip çıkışında kendi için de biraz toprak alır ve ağzına saklar. Kişinin amacı Tanrı gibi kendine bir yeryüzü yaratmaktır ancak planları suya düşer. Ağzına aldığı toprak yüzünden neredeyse boğulacakken, Tanrı bu kişiyi ikinci defa kurtarır. Tanrı bu kişinin hainliğine çok kızar ve "Senin adın bundan sonra Erlik olsun!" der. Ardından

Erlik'in bir günahkâr olduğunu ve onun yolundan giden insanların da kendisi gibi kötü ruhlu olmasını söyler (Dilek, 2023). Bu efsanede Tanrı'nın karşısında konumlandırılan merkezî düşman tipi Erlik'tir. Türk dünyası efsanelerinde Tanrı ve Erlik'in çatışması aslında mitolojideki kozmos kaos düalitesinin efsanelere yansımalarıdır. Mitolojik düşüncede kaos ve kozmos birbirinden ayrılmaz bir bütünden yaratılışın ardından kozmos ve kaos arasındaki çatışma başlamıştır. Tıpkı Tanrı ve Erlik, iyi ve kötü çatışması gibi.

Kazak Türklerinin *Nuh ve Şeytan* efsanesinde yeryüzünde oluşan tufandan kaçmak isteyen hayvanlar Nuh'un gemisine akın etmeye başlar. Şeytan da bu hayvanların arasında girerek gemiye binmek ister. Fakat gemiye girebilmek için Nuh tarafından davet edilmesi gerekir. Şeytan eşeğin kuruğuna tutunur, Nuh eşeği içeri davet edince şeytan da onunla içeri girer. Bunu gören Nuh, Şeytan'ı dışarı çıkarmaya çalışsa da Allah, "Madem içeri girebilmiş, kalsın." der. Fakat şeytan yolculuk sırasında sürekli gemideki hayvanlar arasında huzursuzluk çıkarır hatta fareleri kandırıp gemiyi batırmaya çalışır. Allah'ın yardımı ile gemiye kediler gelir ve Nuh, şeytanın kötülüklerinden kurtulur (Ospanaliyeva, 2011: 373). Erlik ve şeytan gibi olağanüstü canlıların olumsuz tip olarak konumlandığı efsanelerde "hileye başvurma", "yalan söyleme" ve "kaosa yani kavgalara ve karışıklıklara sebep olmak" gibi eylemlere sıkça rastlanır. Nuh'un gemisi huzurlu bir şekilde yolculuğuna devam edecekken şeytan hileyle gemiye girer ve bütün huzuru alt üst eder. Gemiye eski huzuruna yani kozmosa kavuşturmak ise merkezî kahramanın görevidir.

Çuvaş Türklerinin yaratılış efsanelerinden biri olan *İnsan*'da Tanrı'nın yeryüzünü yarattıktan sonra bir çeşit toprak olan kil ile insanı yaratış sürecini anlatılır. Tanrı insanı yaratır ama onun canını evde unuttur. Fakat o yokken şeytanın gelip insanı kıracağından korkar. Bu nedenle insanın başına köpeği bekçi bırakır. Fakat şeytan, köpeğe bir parça et verip onu kandırır. Şeytan, insanı yarıya kadar kırar ve parçalarını kendi tükürüğüyle tekrar yapıştırır. Tanrı gelmeden de ortadan kaybolur. Tanrı gelip insana can verdikten sonra insan sürekli tükürmeye ve öksürmeye başlar. İnsanın bu durumunu gören Tanrı onun yanına şeytanın girdiğini anlar ve köpeğe sorar. Köpek önce söylemez ama sonra itiraf eder (Yılmaz, 2023). *İnsan* efsanesinde iki olumsuz tip mevcuttur. Olumsuz tiplerin ortak eylem alanı incelendiğinde efsanenin olay örgüsüne ağır basan davranışlar "şeytan tipi"ne aittir. Şeytan tipinin ortak eylemleri "hile yaparak birini -bu efsanede köpeği- kandırmak" ve "başkasının vücuduna zarar vermek"tir. İkinci olumsuz tip ise "masum veya aptal"dır. Bu

tipi “köpek” temsil etmektedir. Fakat bu konuya 4.1.9. *Masum veya Aptal Tipi* alt başlığında değinileceğinden üzerinde durulmamıştır.

Olağanüstü düşman tipi yaratılış efsanelerinde daha sık görülse diğer efsanelerde de olağandışı tiplerle karşılaşmak mümkündür. Çuvaş Türklerinin *Guguk, Kırlangıç ve Kuyruksallayan* isimli efsanesinde olağanüstü düşman tipi “yılan”dır. Efsaneye göre iki kız serinlemek için nehre girip çıktıktan sonra birinin elbisesinin üzerinede bir yılan bekler. Yılan, kıza elbiselerini ancak kendisiyle evlendiği takdirde verebileceğini söyler. Kız, istemese de mecburen kabul eder. Düğün günü ailesi tüm evin kapı bacasını kilitlese de yılan kızı alır nehrin altındaki evine götürür. Yılanla kızın iki çocuğu olur. Kız, birgün çocuklarıyla beraber annesini ziyarete gelir. Anne, kızının suyun altına nasıl girdiğini çok merak eder ve ondan anlatmasını ister. Ertesi gün kızın annesi nehrin kenarına gelir ve “Hivetir çık!” diye bağırır. Yılan çıkar çıkmaz da onun kafasını koparır. Kız ve çocukları eve dönmek için nehrin kenarına geldiklerinde Hivetir’i ölü bulurlar. Kız ve çocukları bu duruma çok üzülür. Üzüntüden oğlan çocuk “kuyruksallayan”, kız çocuk “kırlangıç” ve kendisi “guguk kuşu” olur (Yılmaz, 2023). *Guguk, Kırlangıç ve Kuyruksallayan* efsanesi konusu bakımından oldukça enteresandır. Türk ve dünya mitolojilerinde sık kullanılan bir motif olan yılanı eski çağlarda hem saygı gösterilmiş hem de ondan korkulmuştur. Ancak semavî dinlerin ortaya çıkışıyla yılanın itibari giderek azalmış hatta yılan şeytanla eş tutulmuştur (Sivri ve Akbaba, 2018: 54). Müslümanlıkta yılanın şeytanla eş tutulmasının nedeni İslâmiyet’te Âdem ve Havva’nın cennetten kovulmasına sebep olan şeytanın yardımcısı olarak görülmesidir (Bayat, 2011: 113). Musevîliğin kutsal kitabı *Tevrat*’ta ise Tanrı’nın Âdem yalnız kalmasın diye onun kaburga kemiğinden yarattığı Havva’yı kandırarak onların cennetten kovulmalarına sebep olan varlığın yılan olduğu söylenmektedir (Tevrat/Yaratılış: 2:22 – 3:6). Yılan, tüm bu olumsuz özelliklerine rağmen Anadolu sahası “Şahmaran” efsanelerinde dünyanın sırrına vakıf, şifacı bir bilge olarak anlatılmaktadır. Ayrıca bu efsanelerde Şahmaran ve Lokman Hekim / Tahmasb adıyla bilinen gencin gönül ilişkisinden de bahsedilir. Bu nedenle *Guguk, Kırlangıç ve Kuyruksallayan* efsanesinde yılan ve kızın evliliğinin arkaik izlerini Türk ve dünya mitlerinde bulmak mümkündür. Kız, yılan olan kocasının ölümüne üzülse de bu durum yılanın olumsuz bir tip olduğunu değiştirmez. Çünkü yılan kızı kendisiyle evlenmeye mecbur bırakmıştır. Düşman tipinin en belirgin özelliklerinden biri “[k]urbanı bir şey yapmaya zorlamak[tır]” (Duman, 2017: 128). Kızın annesinin, hileyle kızının ağzından laf alarak yılanı öldürmesi ise “zalim ebeveyn” olumsuz tipi kapsamında değerlendirilemez. Annenin burada bilgi almak için yaptığı hile

“iyi niyetli hileler” kapsamında değerlendirilmelidir. Anne, efsanenin başlangıç kısmında kızının yılanla evlenmek zorunda kalmasına üzülmüş ve bu evliliği engellemek istemiştir. Sonra yılanlar evlerini istila ettiği için izin vermek zorunda kalmıştır. Bu nedenle anne “zalim ebeveyn” tipinin aksine “ideal anne” tipi olarak değerlendirilmelidir.

4.1.7. Hain Tipi ve Kötülük İlişkisi

Arapça bir sözcük olan hain, TDK’nın *Güncel Türkçe Sözlüğü*’nde “Zarar vermekten, üzmekten veya kötülük yapmaktan hoşlanan kimse. Kötü niyeti olan. Mayası Bozuk.” gibi anlamlara gelmektedir (<https://sozluk.gov.tr>, 2023). Sözlük anlamından hareketle hain tipinin, tıpkı casus tipi gibi merkezî kahramanı kandırarak zor duruma düşürmeyi amaçladığı söylenebilir. Destan türünde de görülen hain tipin en belirgin özelliği önce merkezî kahramana dost gibi davranarak onun yanında yer alması ardından ona ihanet ederek saf değiştirmesidir (Duman, 2018: 160).

Türk dünyası efsanelerinde görülen “hain” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- “Birinin yerine başkasını koymak,
- Aldatıcı bir varlığa dönüşmek,
- Görüldüğünden farklı davranmak” (Duman, 2017: 160).

Türk dünyası efsanelerinde “hain tipi” *Yılan Dağı* (Tatar) ve *Ceza* (Türkmen) efsanelerinde yer almaktadır.

Yılan Dağı efsanesinde “casus” ve “hain” olarak iki ayrı olumsuz tip vardır. Casus tipinden çalışmanın 4.1.3. *Casus* başlıklı bölümünde bahsedilmiştir. Efsanelerde aynı anda birden fazla olumsuz tip görülmesine rağmen bir tanesi diğerine göre daha baskındır. Baskın tip merkezî kahramanın eylemlerine göre belirlenir. Efsanenin kurgusunda hangi tipe ait ortak eylemler daha fazlaysa o tipin hakimiyeti söz konusudur. *Yılan Dağı* efsanesinde ilk olumsuz tip “casus tipi” idi. Yukarıda da bahsedildiği gibi casus tipi fon karakterler gibidir. Olay örgüsü içerisinde bir an görünür, kurguya hareket katar ve sonra ortadan kaybolur. Kimse onun nereye gittiğini merak etmez.

Yılan Dağı efsanesinde Eski Kazan'da yaşayan yaşlı bir arıcının kızı ve Kazan Han'ının evlenmesiyle trajik son için ilk adımlar atılır. Han'ın eşi Kazan ilinin kurulduğu yeri beğenmemektedir. Han, eşini mutlu etmek amacıyla şehri Yılan Dağı'na taşıtmaya karar verir ve kontrol etmeleri için mirzalarla birlikte oğlunu da buraya gönderir. Han, Yılan Dağı'nda bir şehir kurmadan önce kura çekerek aralarından birini seçmelerini ve onu diri diri şehrin temeline gömmelerini ister. Çekilen kurada Han'ın oğlu çıkar. Oğlana acıyan mirzalar temele bir köpek gömerler. Bunu duyan Han çok sevinir ama ihtiyar bir molla, Han'ın adamlarının yaptığı oyunu duyunca bu düzenbazlıktan dolayı şehrin günün birinde kâfirlerin eline geçeceğini söyler (Atnur, 2002: 641-642). Hain tipinin özelliklerinden biri “birinin yerine başkasını koymak”tır. Mirzalar Han'ın oğlunu öldürüp şehrin zeminine gömmeye kıyamayınca onun yerine bir köpek öldürüp gömerler. Efsanenin bu kısmında gerilim zirveye ulaşmıştır ancak geçici de olsa bir çözümün bulunmasıyla her şey eski düzenine döner. Ancak efsaneler sıkça rastlanan bir durum vardır. Hiçbir suç veya kötülük kişinin yanına kalmaz. Çünkü efsane türünün bir amacı da toplumu eğitmek, insanların yaşananlardan ibret almalarını sağlamak ve onların davranışlarına şekil vermektir. Bu nedenle efsanelerin sonunda hileyle amacına ulaşan olumsuz tipin başına musibetler gelebilir.

Türkmenlere ait *Ceza* efsanesinde ise evlerine hiç haram lokma sokmayan iki komşu vardır. İki komşunun da geleni gideni eksik olmaz ancak biri diğerine göre daha saygın bir kişidir ve halk tarafından daha fazla sevilir. Bu durum diğer komşunun çok gücüne gittiğinden o bir yolunu bulup komşusunu mahalleden kaçırmaya çalışır (Erol, 2012: 697-698). Komşunun diğer komşuyu kaçırmak için onun arkasından planlar yapması hain tipinin “göründüğünden farklı davranmak” eylemiyle örtüşür. Allah, hain komşunun amacını bildiği için onu yolun ortasında bir çubuğa dönüştürür. Fakat diğer komşu o kadar iyi niyetlidir ki çubuğu alıp nehrin kenarında güzel bir yere eker. Bu çubuk yıllar sonra büyüyüp kocaman ağaç olmasına rağmen onun ne gölgesinin ne de meyvesinin tadı vardır (Erol, 2012: 697-698). *Ceza* efsanesinde kötü komşu, iyi komşuyu kıskandığı için onu mahalleden göndermeyi amaçlamaktadır. Nihaî amacı iyi komşuyu mahalleden göndermek olan kötü komşu, bu uğurda her türlü kötülüğü yapmaya hazırdır. Bu nedenle kötü komşunun eylemleri Lars Fr. H. Svendsen'in “araçsal kötülük” sınıflandırmasıyla tutarlıdır. Aynı zamanda komşunun hain eylemlerinin arkasında özgür irade olduğu için yaşananlar ahlaki kötülüğün bir parçasıdır.

Hintli bilgin Amulya Ranjan Mohapatra, kötülük ve iyilik ilişkisini açıklarken bu iki kavramın var olmak için birbirine muhtaç olduğunu vurgulamaktadır:

“Ahlakî yaşam, bir mücadele yaşamıdır. Bu yaşam, eylemsel olan ile ideal olan, istek ile ödev, iyi ile kötü arasındaki mücadeledir. İnsan, kendi ahlakî doğasını, kendi kişiliğinden gelen her iradi eylemde ve eylemle gerçekleştirir. Hata ya da günah işleme olasılığı olmasaydı, insanın ahlaki yaşantısı mümkün olmazdı” (1990:59).

Kötülüğü Mohapatra’nın felsefesine göre değerlendirmek gerekirse evrendeki kötülükler olmasaydı, insanlar toplum normları oluşturmak ve onlara uymak zorunda kalmayacaklardı. Bu nedenle toplum hayatının düzenlenmesinde ve kaosun önlenmesinde kötülüğün de payı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

4.1.8. Hilekâr / Arabozucu Tip ve Kötülük İlişkisi

“Hilekâr tip” Türk ve dünya mitolojisinde sık rastlanan tiplerden bir tanesidir. Halk edebiyatı anlatı türleri içerisinde hilekârlık hem kadın hem erkek karakterlere atfedilen bir özelliktir. Fakat destan ve halk hikâyelerinde hilekâr tip en çok kadın karakter tarafından temsil edilmiştir (Duman, 2018: 160). Edebî metinlerde hilekâr, düzenbaz, arabozucu vb. gibi kadın tiplerinin artması sadece Türk toplumuna özgü bir değişim değildir. Pek çok toplumda önceleri olumlu olan kadın algısı zaman içerisinde olumsuzla doğru evrilmiştir. Bunun nedeni olarak “anasoylu” dönemin bitmesi ve “baba soylu” sürecin başlaması görülmektedir (Korkakçı, 2022: 220). Ayrıca ilk halk yaratmaları olarak düşünülen mitlerde de kadına atfedilen özellikler olumsuzdur. Örneğin; Âdem’in aklını çelerek cennetten kovulmasına neden olan Havva’dır. Hatta Yahudilerin yaratılış efsanelerine göre Âdem’in Havva’dan önceki eşi ve yaratılan ilk kadın olduğu düşünülen Lilith de olumsuz bir tiptir. *Talmud*, *Midraş* ve *Zahar* gibi Yahudiliğin kutsal kitaplarına göre Lilit, Âdem’le eş zamanlı olarak yaratılmış bu nedenle kendisini onunla denk görmüş ve ona itaat etmeyi reddetmiştir. Âdem’i terk eden Lilit daha sonra şeytanla birlikte olmuş ve Âdem’in bütün çağrımalarına rağmen onu dinlemeyerek geri dönmemiştir (Ünal, 2017: 107). Hem Havva’nın Âdem’i hileyle kandırarak yasak meyveyi yemeye ikna etmesi ve onu baştan çıkarması hem de Lilit’in kendini Âdem’e denk görerek ona itaat etmemesi kadına yüklenen olumsuz imajın ilk tezahürleridir. Halk anlatılarının belli kalıplar ve tiplerle anlatılarak sonraki yüzyıllara aktarıldığı düşünüldüğünde, kadınlara atfedilen “hilekâr, güvenilmez, baştan çıkarıcı” gibi

özelliklerin diğer anlatı türlerinde tekrar etmesi şaşırtıcı değildir. Türk anlatı geleneği içerisinde hilekârlık ve arabozuculuk gibi olumsuz özellikler genellikle kadın karakterlere atfedilse de erkeklerin de bu özellikleri taşıdığı metinler mevcuttur. Sonuç olarak hilekâr tipler kendi menfaatleri için merkezî kahramanı aldatmak veya yanıltmak amacıyla düzen kurarlar. Bu şekilde ana kahramanı zor bir duruma düşürmeyi veya onun iktidarını devirerek yerine geçmeyi amaçlarlar.

Türk dünyası efsanelerinde görülen “hilekâr/arabozucu” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Asılsız iddialarda bulunmak
- Kendi menfaati için hile yapmak
- İnsanları kandırmak
- İnsanları dolandırmak
- İnsanların arasına nifak sokmak

İncelenen metinler arasında “hilekâr/arabozucu” tipinin tespit edildiği Türk dünyası efsaneleri şunlardır: *Harıbaştaş* (Başkurt), *Kırgız Adı* (Kırgızistan), *Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun* (Türkiye), *Merdin Gözyaşı* (Türkmenistan) ve *Bedevletin Rüyası* (Uygur).

Hilekâr/arabozucu tipin Türk dünyası efsanelerinde en sık tekrarladığı eylemlerden biri “asılsız iddialarda bulunmak”tır. *Harıbaştaş*, *Kırgız Adı* ve *Merdin Gözyaşı* efsanelerinde merkezî olumsuz tip, merkezî kahraman hakkında doğru olmayan iddialar öne sürer. Başkurt Türklerinin *Harıbaştaş* efsanesinde Harıbaştaş (sarı başlı taş) adı verilen kayalıkların çevresindeki bir köyde sarı saçlı bir kız çocuğu dünyaya gelir. Başkurt soyundan olanlarda sarı saçlı çocuk neredeyse hiç doğmaz. Bu nedenle molların biri, bu çocuğun “oynaştan doğmuş” olduğunu iddia eder ve annesini büyük bir günah işlediğini söyleyerek kınar (Atnur, 2002: 395-396).

Harıbaştaş efsanesine benzeyen bir olay *Kırgız Adı* efsanesinde de yaşanmıştır. Bir kız bir erkek kardeş köyde beraber yaşarlar. Köyün deresine girmeye kara vermişler ancak derede

köpük oluşur. Kardeşler suya girip çıkarken, kız köpüğü yutar ve hamile kalır. Bunun üzerine kardeşlerin kabilesi onları günah işlemekle suçlar (Diykanbaeva, 2004: 295).

Harıbaştaş efsanesinde “molla”, *Kırgız Adı* efsanesinde ise “kardeşlerin kabilesi” kızların hamileliğinden dolayı onları namussuzluklar suçlar. Fakat bu suçlamalarda bulunan insanların onların cevabını dinlemek gibi bir çabası yoktur. Bu efsanelerde hilekâr tipler ortaya attıkları iddialarla toplumun aklını çelmiş ve toplumu merkezî kahramanlara düşman etmiştir yani “arabozuculuk” yağmıştır. Bu da hilekâr tipin tekrar eden eylemlerinin bir parçasıdır. Hem *Harıbaştaş* hem de *Kırgız Adı* efsanelerinde hilekâr tipin ortaya attığı asılsız iddialar merkezî kahramanların aileleri ve toplum tarafından katledilmelerine sebep olur. Bu nedenle hilekâr tipler efsanelerin içerisindeki en karanlık ve en tehlikeli tipler olarak gösterilebilir. Hilekâr tipin asılsız tek bir savı üç insanın ortadan kaldırılmasına sebep olurken ona hiçbir şey olmamıştır. Bu efsanelerde tek bir eylem mağduru sonsuza dek yok ederken bu eylem fail için olay zincirindeki küçük ve anlamsız bir halka gibi kalmıştır (Svendsen, 2018: 104-108).

Türkmenlere ait *Merdin Gözyaşı* efsanesinde ise yukarıdaki gibi hilekâr tipin asılsız tek bir iddiası yiğit bir adamın hayatını karartır. Harezmi Şahı amansız bir hastalığa tutulur ve hekimlerden hastalığına bir çare bulmalarını aksi takdirde hepsinin boğazını kestireceğini söyler (Erol, 2012: 670-672). Harezmi Şah’ın doktorları ölümle tehdit etmesi aslında onun “zalim bir yönetici” olduğunun kanıtıdır. Şah, “düşman tipi”nin başarılı bir örneğidir. Doktorlardan biri, bir çare bulduğunu söyleyerek Şah’ın yanına gelir. Doktor Şah’a mert bir adam bulmasını ve bu adam aciz düşünce gözünden süzülen yaşların Şah’ın hastalığına derman olacağını bildirir. Mert bir yiğit bulan Şah, ona yapılabilecek bütün eziyetleri yapsa da adamın gözünden tek bir yaş akmaz. Fakat en son yiğidin eşine tecavüz edilince yiğit oracıkta taşa dönüşür. Şah da o sırada can verir (Erol, 2012: 670-672). Doktorun diğer tabipleri kurtarmak için ortaya attığı asılsız iddia hem yiğidin hem ailesinin canına mâl olmuştur. Fakat efsanenin sonunda efsane anlatıcısı, “tabip akıllı bir adam olmasına rağmen böyle bir şey olabileceğini düşünmemiş olabilir” der. Efsane içerisinde, tabip olumsuz bir tip özelliği taşımamaktadır. Ancak istemeden de olsa ortaya attığı asılsız iddia ile yiğidi ve ailesini canından etmiştir. Fakat insan, istemeden dahi olsa başka birine zarar veriyorsa bu yine de kötülüktür. Eğer tabip, ortaya attığı iddia sonucunda meydana gelen eylemlerden ötürü rahatsız değilse bu “idealist kötülük”tür. Çünkü idealist kötülükte iyi bir şey yapma arzusu nedeniyle yapılan bir kötülük vardır (Svendsen, 2018: 100). Fakat tabip, yiğidin ve

ailesinin canlarından olmasından üzüntü duyuyorsa bu “aptalca kötülük”tür. Çünkü aptalca kötülükte failin, iyi mi kötü mü olduğunu düşünmeden yaptığı kötülüktür (Svendsen, 2018: 101). Bu durumun zekâ eksikliğiyle alakası yoktur, akıllı insanlar da aptalca kötülükler yapabilir. Bu durum tam olarak “duyarlılık eksikliği” olarak nitelendirilebilir. Eagleton, “Kötülük tam bir kayıtsızlık hâlidir” (2011: 85) derken bunu düşünüyor olmalıdır.

Uygurlara ait bir efsane olan *Bedevlet’in Rüyası* efsanesinin olay örgüsü *Merdin Gözyaşı* efsanesi ile neredeyse aynıdır. Efsaneye göre Yakup Bey Bedevlet rüyasında vücudunun her tarafına kurtların yapıştığını ve kendisini yediğini görür. Bunun üzerine rüya tâbircilerini çağırır fakat kimse Bedevlet’in rüyasını tâbir etmek istemez. En sonunda âlimlerden biri Bedevlet’e “Sizi çölde kurtlar yiyecek” der ve canından olur. Buna şahit olan sonraki âlim ise bu kurtların bolluk bereket olduğunu ve Bedevlet’in refah içerisinde yaşayacağını söyler. Fakat Bedevlet, çölde bir suikasta kurban gider ve cesetini kurtlar yer (Öger, 2008: 491-492). Rüya tâbir eden âlimin yaptıklarının *Merdin Gözyaşı* efsanesinde doktorun yaptıklarından farkı yoktur. Âlim kendi canını kurtarmak için Bedevlet’e duymak istediği şeyleri söyler. Âlim kendisinin ve diğer arkadaşlarının canını kurtarmak için asılsız iddialarda bulunmuş ve Bedevlet’i kandırmıştır. Âlim, iyi bir şey yapma arzusuyla yalan söylediği için bu “idealist kötülük”tür. Ancak özünde iyi niyet de olsa kötülük, kötülüktür. Svendsen, tarihsel olarak insanlığa karşı işlenen en büyük suçlara idealist kötülüğün sebep olduğunu özellikle vurgulamaktadır (2018: 34-36). Bunun en yakın örneği olarak Nazi subaylarının, ideal bir ırk yaratmak amacıyla 25 milyon insanı öldürmelerinden rahatsızlık duymamaları gösterilebilir. Hannah Arendt bu tip kötülüklere “radikal kötülük” adını vermiştir.

Safranbolu’da derlenen *Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun* efsanesinde hilekâr tip “sütçü” tarafından temsil edilir. Efsaneye göre hacca gitmeye karar veren sütçü yola çıkar. Yolda karşılaştığı bir maymun sütçünün altınlarını kapıverir. Maymun altınların birini sütçüye verir, kalanını ise denize atar. Durumun hakikati sonradan ortaya çıkar. Meğer sütçü, yıllardır süte su karıştırmış. Maymun sayesinde hak yerini bulur (Oral, 2018: 214). Sütçü, hilekâr tipe özgü eylemlerden biri olan “birini dolandırmak” eylemini yıllarca icra etmiştir. Bu efsanedeki kötülük geleneksel yaklaşıma göre “ahlâki kötülük”, L. Fr. H. Svendsen’in modern yaklaşımına göre “şeytanî kötülük” tür.

4.1.9. Masum veya Aptal Tipi ve Kötülük İlişkisi

Theophrastos'un MÖ 319 veya biraz daha öncesinde yazdığı düşünölen *Karakterler* isimli eseri anlatı geleneğindeki tip ve karakterlerin temelini atması bakımından çok önemlidir. Bu esere göre bugünün "aptal tipi", geçmişin "şapşal tipi"dir. "Tanımını yapmak gerekirse [şapşal], söz ve eylemlerde zekâ geriliğidir. Şapşal insan öyle bir adamdır ki, hesap tahtasında hesap yapıp toplamı bulduktan sonra, yanındakine 'Ne ediyor?' diye sorar" (Theophrastos, 2022: 46). Theophrastos, "şapşal insan" tanımıyla halk anlatılarındaki "masum veya aptal" olarak nitelendirilen tipi anlatmaktadır.

Aptal tipi halk anlatılarının kurgusuna iki farklı şekilde yansımıştır. Masal ve fıkralarda aptal tipi mizahî bir unsurdur yani güldürünün bir parçasıdır. Bu nedenle masallarda yer alan aptal tipini olumlu veya olumsuz bir tip olarak nitelemek doğru değildir. Ancak mit, destan ve halk hikâyelerinde görölen aptal tipi ise saf ve masum olmasına rağmen sözleriyle veya davranışlarıyla problemlere neden olur ve merkezî kahramanı zor bir durumun içerisine düşürür. Aptal tipinin ikinci olumsuz yönü ise saflığından dolayı söylenen şeylere inanması bunun sonucu olarak da kendini veya merkezî kahramanı zor bir durumun içine sürüklemesidir. Aslında masum veya Tanrısal aptal tipinin amacı merkezî kahramanı zor bir duruma düşürmek değildir (Duman, 2018: 160); başına gelen her şey saflığından dolayıdır. İstemedenden de olsa kendinin veya merkezî kahramanın başına dert açtığı için aslında tehlikeli ve uzak durulması gereken olumsuz bir tiptir.

Ekonomi tarihçisi Carlo M. Cipolla'ya göre insanın aptallığının beş temel yasası vardır:

1. "Herkes dolaşımdaki aptal bireylerin sayısını her zaman ve kaçınılmaz olarak hafife alır.
2. Belirli bir kişinin aptal olma olasılığı, o kişinin diğör özelliklerinden bağımsızdır.
3. Aptal bir kişi, kendisi hiçbir kazanç elde etmeden ve hatta muhtemelen kayıplara uğrarken, başka bir kişiye veya bir grup kişiye zarar veren kişidir.
4. Aptal olmayan insanlar, her zaman aptal bireylerin zarar verici gücünü hafife alırlar. Özellikle aptal olmayan insanlar, her zaman, her yerde ve

her koşulda aptal insanlarla iş yapmanın ve/veya ilişki kurmanın maliyetli bir hata olduğunu unuturlar.

5. Aptal insan en tehlikeli insan türüdür ve hatta o bir hayduttan daha tehlikelidir”⁹⁴ (2021: 7).

Cipolla’nın gerçek hayattaki aptalları düşünerek belirlediği yasalar kurgu karakterler için de geçerlidir. Çünkü sanat ve edebiyat toplumların gerçek hayatının yansımasıdır. Bu nedenle halk anlatılarında görülen aptal tip bütün saflığına ve masumluğuna rağmen tehlikelidir.

Türk dünyası efsanelerinde görülen “masum veya aptal” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Olumsuz tiplere inanmak
- İstmeden zarar vermek (merkezî kahramana veya başkalarına)
- İstmeden günah işlemek
- İstmeden bir yasağı çiğnemek

İncelenen metinler arasında “masum veya aptal” tipinin tespit edildiği Türk dünyası efsaneleri şunlardır: *Akkoşatan Dağ* (Baskurt), *İnsan* (Çuvaş), *Kraliçenin Saçları Gözüktü* (KKTC), *Kunnas Oyunu* (Saha), *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* (Tatar).

Kıbrıs Türklerinin *Kraliçenin Saçları Gözüktü* ve Sahaların *Kunnas Oyunu* efsanelerinde farklı karakter benzer olay kurguları içerisinde rol almıştır. *Kraliçenin Saçları Gözüktü* efsanesine göre yalnız başına yaşayan ama çok güzel bir kraliçe vardır. Bir gün uzaktan gelen kaval sesini duyan kraliçe bu sestən çok etkilenir ve sahibini bulur. Kavalı çalan bir çobandır fakat çok pis ve kıllı bir adamdır. Ancak kraliçe çobana âşık olur ve sapsarı saçlı güzel bir kız çocuk doğurur. Kız on beşine gelince sık sık ormanda dolaşır. O da annesi gibi duyduğu kaval sesinin peşine takılır. Bir gün kraliçe kızındaki değişikliği fark ederek nedenini sorar. Kız da bir çobanla tanıştığını ve onu çok sevdiğini anlatır. Bu hikâye kraliçenin sonu olur (Erciyas, 2019: 132). *Kunnas Oyunu*’nda ise bir kadın oğlunu doğurduktan sonra ortadan kaybolur. Aradan zaman geçer oğul büyür ve bir gün tanımadığı

⁹⁴ Çeviri bana aittir.

insanlarla bir çadırda kalır. O gece çadırda tanımadığı bir kadınla birlikte olur. Fakat sonra kadının annesi olduğunu öğrenince kendisini öldürür. Öldükten sonra göğe yükselip gök perisi olur (Ergun, 1997: 708). Türklerinin *Kraliçenin Saçları Gözüktü* efsanesinde kız bilmeden babasıyla ve *Kunnas Oyunu* efsanesinde oğlan ise annesiyle birlikte olur. Bu büyük bir günahıdır. Ancak iki genç de masum veya aptal tipinin “istemeden bir yasağı çiğneme ve günah işleme” özelliğine sahiptir. Burada ortaya çıkan kötülüğün kaynağı moraldır.

Başkurt Türklerinin *Akkoşatan Dağ* efsanesinde ava çıkan bir yiğit yolda gördüğü kuğuların güzelliğinden âdeta büyülenir ve onlardan birini vurur. Avcı, vurduğu kuğuyu yerden almasıyla birlikte dilsiz kalır. Tahlihsizlikler bununla da kalmaz. Önce karısı sonra çocukları ve kendisi ölür (Atnur, 2002: 327). Avcıya göre kuğu estetik bir hayvan olmasına rağmen sadece bir hayvandır. Kuğuyu vurmanın başına böyle felaketler getireceğini bilmeyen avcı kuğuya istemeden zarar vermiştir.

Çuvaşların yaratılış efsanelerinden biri olan *İnsan* efsanesinden 4.1.6. *Olağanüstü Düşman* bölümünde bahsedilmiştir. *İnsan* efsanesinde iki farklı olumsuz tip bulunmaktadır: İlki efsanenin merkezî düşman tipi olan “şeytan”dır. İkincisi ise masum veya aptal rolüyle “köpek”tir. Tanrı, insanı yarattıktan sonra şeytan ona zarar vermesin diye köpeği başında bekçi olarak bırakır. Ancak şeytan köpeğin önüne bir parça et atarak onu kandırır ve insana zarar verir (Yılmaz, 2023). Köpeğin temsil ettiği masum veya aptal tipi, diğer olumsuz tipler gibi kötü değildir. Ancak köpeğin düşüncesizlikle yaptığı küçük bir hata veya ihmal olarak da nitelendirilebilir, insanın zarar görmesine neden olmuştur. Bu nedenle Tanrı şeytana kandığı için köpeğe bir ömür insana bekçilik yapma cezası verir. Köpek bu cezaya hiç itiraz etmez ve Tanrı’nın emirlerine sorgusuz sualsiz itaat eder. Mustafa Duman, mitlerdeki olağanüstü hayvanları değerlendirirken onların konuşma ve söyleneni anlama gibi olağanüstü yeteneklere sahip olmalarına rağmen iç güdülerıyla hareket ettikleri için kötü insanların suiistimaline açık olduklarını iddia eder. Ayrıca mitlerdeki hayvanların tamamının masum veya aptal tipini temsil ettiğini belirtir (2017: 249). Ancak efsaneler için aynı şey söylenilemez. Örneğin Çuvaş Türklerine ait *Guguk*, *Kırlangıç*, *Kuyruksallayan* efsanesinde Hivetir isimli yılan, genç ve güzel bir kızı kendisiyle evlenmeye zorlar. Bu efsanede yılan “olağanüstü düşman” tipi olarak değerlendirilir.

4.1.10. Rakip Tipi ve Kötülük İlişkisi

Rakip, sözcüğünün *Güncel Türkçe Sözlük*'teki karşılığı “Herhangi bir işte, bir yarışta, birbirini geçmeye çalışan, aynı şeyi elde etmeye uğraşan kimse”dir (<https://sozluk.gov.tr>, 2023). Klâsik Türk edebiyatında rakip için “ağyar” ifadesi de kullanılır. Ağyar, “başkaları, yabancılar” anlamına gelir (Pala, 2002: 20). Aslında rakip, merkezî kahraman için “öteki”dir. Halk edebiyatı anlatı türleri için çatışmayı sağlayan unsurlardan en önemlisidir. Genel olarak Türk edebiyatında rakip tipi merkezî kahraman ve sevdiği kadının arasına girip onları ayırmak isteyen kötü niyetli kişidir. Rakibin amacı merkezî kahramanın sevgilisini elde etmektir. Rakip, daima âşığa yanlış haberler verir (Pala, 2002: 20). Türk edebiyatında rakip tipi genel olarak erkek karakterler tarafından temsil edilir ancak bazı halk hikâyelerinde bu tipi temsil eden kadınlar da görülür (Duman, 2018: 160).

Türk dünyası efsanelerinde görülen “rakip” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Merkezî kahramanla müsabaka yapmak
- Merkezî kahramanla kavgaya tutuşmak
- Merkezî kahramanın sevgilisine göz koymak
- Merkezî kahramanın sevgilisini kendisiyle evlenmeye zorlamak
- Merkezî kahramanın ve sevgilisinin evlenmesine mâni olmak
- Birini öldürmek
- Asılsız iddialarda bulunmak
- Yalan söylemek
- Hile yapmak
- İnsanların arasına nifak sokmak

İncelenen metinler arasında “rakip” tipinin tespit edildiği Türk dünyası efsaneleri şunlardır: *Demirci ve Mismar Efendi* (Azerbaycan), *Kız Gölü* (Azerbaycan), *Adakkale* (Karakalpak), *Ersarıby ve Kızı Mama* (Karakalpak), *Beşparmak Dağı'nın Oluşumu* (KKTC), *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* (Karakalpak), *Tüymekent* (Kazakistan), *Temir-Tünör* (Kırgızistan), *Süyümbike* (Tatar), *Arzıgül* (Türkmen) ve *Ağlayan Dağ Efsanesi* (Uygur).

Türk dünyası efsanelerinde rakip tipi, büyük ölçüde toplumun üst kademelerindeki kişiler tarafından temsil edilir. Fakat nadiren de olsa rakibin toplumun diğer kesimi tarafından temsil edildiği de görülür. Bazen rakip olarak temsil edilen tip aynı zamanda düşmanın özelliklerini de taşıyabilir. İncelenen efsanelerin tümünde rakibin cinsiyeti erkektir. Kadın karakterlerin rakip olarak temsil edildiği hiç görülmemiştir. Türk dünyası efsanelerinde %16'lık oranla en çok temsil edilen tiplerden biri rakiptir. İncelenen efsanelerde merkezî rakip olarak karşımıza çıkan tipler şunlardır: han, padişah, vezir, vezirin oğlu, gavur, kötü kalpli genç, Moskova Çarı, Horosan Valisi.

Farklı Türk devletlerine ve boylarına ait *Adakkale*, *Ağlayan Dağ*, *Arzığül*, *Ersarıbıy ve Kızı Mama*, *Süyümbike*, *Temir Tünör* ve *Tüymekent* efsanelerinin kurgusu neredeyse birbirinin aynıdır. Merkezî kahraman ve rakip tipinin uğruna savaştığı “sevgili” ülkenin ileri gelenlerinden birinin kızıdır. Bu efsanelerde ülkenin padişah, han veya beyinin güzel mi güzel bir kızı vardır. Bu kızı gören bir daha görmek ve onunla evlenmek ister. Kurgunun bu şekilde geliştiği efsanelerde rakip ve kızın babasının ilişkisi üç farklı şekilde gelişebilir:

1. Rakip tipi, kızın babasını altın ve para gibi maddî şeylerle kandırabilir.
2. Baba, kızının rakiple evlenmesini istemez (kız bu esnada zaten başka birine gönlünü kaptırmıştır) ancak buradaki rakip, aynı zamanda düşman tipinin de özelliklerini taşıdığı için ülkeye saldırır. Bunun sonucunda rakip ya padişahın kızına zorla sahip olur ya da Allah o esnada bir musibet peydah eder ve herkes ölür.
3. Kızın babası, kızını evlendirmek istediği kişiyi bir müsabakaya katılmakla veya zorlu bir vazifeyi yerine getirmekle görevlendirir. Bu durum merkezî kahraman için âdeta bir imtihandır. Rakip bu süreçte türlü hilelerle merkezî kahramanı ortadan kaldırmaya çalışır.

Yukarıda bahsedilen üç kurgusal durum, Türk dünyası efsanelerinde en sık rastlanan rakip-kız babası veya rakip-merkezî kahraman (kızın sevdiği esas kişi) çatışmasının belirgin örneklerindendir. Fakat zaman zaman kızın babasının yerini kızın ağabeyleri de alabilir. Baba figürü her zaman padişah, han veya bey gibi ülkenin yöneticileri olmayabilir. Bazen sıradan bir insan da baba olarak temsil edilebilir. Zaman zaman da ağabeyler veya amcalar, baba hayatını kaybettiği için onun görevini üstlenir. Fakat bu tip efsanelerin hepsinde kızı

koruyan kollayan baba, amca ve ağabey genellikle güçlü ve yiğit insanlar tarafından temsil edilir.

Ağlayan Dağ ve *Temir Tünör* efsanelerinde baba figürü kızını kendi seçtiği yiğit bir kişiyle evlendirmek ister. Bir Uygur efsanesi olan *Ağlayan Dağ*'da verdiği zorlu görevi yerine getiren kişiye kızını vereceğini söyler. Sarayının karşısındaki dağı kazarak bin adet ev yapan kişi padişahın kızı ile evlenebilecektir. Ferhat ve padişahın kızı birbirlerine âşıktır. Bu nedenle Ferhat, padişahın verdiği görevi yerine getirmek için hemen işe koyulur. Fakat padişahın veziri de kıza âşıktır. Ferhat'ın bu zorlu görevi tamamlayacağını anlayan vezir, bir cadı göndererek Ferhat'ı zehirler ve öldürür. Vezir, merkezî kahramanın sevgilisiyle kavuşacağını anlayınca hemen bir hileye başvurmuş ve onu öldürmüştür (Öger, 2008: 627-628). Rakip ve merkezî kahramanın çatışmasına konu olan efsanelerde yardımcı tip olarak “casus” sıklıkla görülür. Cadı, burada casus tipini temsil etmektedir. *Ağlayan Dağ* anlatısı, bir efsanenin değil de bir halk hikâyesinin konusu olsaydı merkezî kahraman, rakiple yiğitçe savaşıp onu bozguna uğrattırdı. Çünkü halk hikâyeleri çoğunlukla merkezî kahramanın galibiyetiyle sona erer. Fakat efsanelerde iyilerin her zaman kazanması, merkezî kahramanın hep başarılı olması ve hayatta kalması veya kötülerin muhakkak yenilmesi gibi zorunluluklar yoktur. Bu durum efsane türünün gerçekle olan bağlarını daha da artırmıştır.

Kırgızlara ait *Temir Tünör* efsanesinde ise Han'ın yine güzel bir kızı vardır. Han, onu yiğitliğinden dolayı kazı işlerini yapan duvar ustasına vermek ister. Ancak vezir, Han'a çok para vererek onu kandırır ve kızla evlenir. Fakat o esnada Temir Tünör isimli delikanlı ve güzel kız çoktan birbirine âşık olmuştur. Temir Tünör kızın evlendiği gün vezirin sarayını basar ancak askerler onu öldürür (Diykanbaeva, 2004: 304). Bu efsanede de merkezî kahraman ve sevgilisi kavuşamaz.

Arzıgül, *Ersarıby* ve *Kızı Mama*, *Kız Gölü*, *Süyümbike* ve *Tüymekent* efsanelerinde de yukarıdaki kurgu tekrarlanmış rakip karşısında merkezî kahraman veya baba canından olmuştur. Bu efsanelerde rakip, her zaman çatışmanın kazanan kişisidir. Fakat rakip, çatışmanın galibi olmasına rağmen kurgunun sonunda merkezî kahramanın sevdiği kızla evlenememiştir. O, çatışmanın galibi olsa dahi güzel kız sevdiği adamın veya babasının ölümü nedeniyle ya Allah'a dua ederek ya da göz yaşlarıyla bir felakete sebep olur.

Türk dünyası efsanelerinde merkezî kahraman ve merkezî rakip tipinin çatışmasının yukarıda anlatılanlardan daha farklı geliştiği bir diğer geleneksel kurgu da şu şekildedir: Rakip genellikle evli veya nişanlı bir kadına âşık olur. Bazen de kendi çalışanının veya arkadaşının karısına, nişanlisına veya sevgilisine göz diker. *Demirci ve Mismar Efendi* ile *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* efsaneleri bu olay kurgusunun en net örneklerindendir. Rakip tipini diğer tiplerden ayıran en belirgin özelliklerden bir tanesi “merkezî kahramanın sevgilisine göz koyma”sıdır. Böyle durumlarda rakip, merkezî kahramanı alt etmek için hileye başvurur. Âşık olduğu kadının kocasına zor bir görev verebilir ve yerine getir(e)mediği takdirde onu öldürebilir. Eğer rakip bir devlet büyüğü tarafından temsil ediliyorsa merkezî kahramanı sevdiği kadından uzaklaştırmak için onu savaşa veya uzak bir yolculuğa gönderebilir. Merkezî kahramanın ve sevgiliyle arasını bozmak için iftira atabilir. Bu tür durumlarda merkezî kahraman ve sevgilisini ayırmak için rakibin yaptığı bütün hamleler Lars Fr. H. Svendsen’in “araçsal kötülük” olarak nitelendirdiği türden bir kötülüktür. Rakip, kendi amacına ulaşmak için her türlü hamleyi yapar ve bu hamleler diğerlerine zarar verirken onu amacına bir adım daha yaklaştırır.

Bir Azerbaycan efsanesi olan *Demirci ve Mismar Efendi* efsanesinde padişah sarayın demircisinin karısına âşık olur. Fakat devletin yöneticisi olduğu için de tebaasından birinin karısına göz dikmeyi kendine yakıştıramasa da kadını elde etmenin yollarını düşünür. Padişah hem saygınlığını kaybetmemek hem de sevdiği kadını elde etmenin en kolay yolu olarak demirciyi ortadan kaldırmayı görür. Ancak durduk yere demirciyi öldürmek de halk tarafından hoş karşılanmayacağı için bir bahaneye ihtiyaç duyar. Bunun üzerine padişah, demirciden savaşa çıkacağı için bir günde kırk bin kebbe⁹⁵ yapmasını ister. Demirci Mismar, padişahın isteğinin gerçekleştiremeyeceği bir şey olduğunu ve altındaki kötü niyeti anlar. Öldürüleceği günü bekler. Ertesi gün kapı çalar ve padişahın aniden öldüğü haberi gelir (Paşayev, 1985: 453). Bu efsanede kötülüğün kaynağı rakiptir. Rakibin kötücül özellikleri ise merkezî kahramanın sevgilisine göz koymak ve hile yapmaktır. Padişah aslında yaptığı eylemlerin doğru olmadığını bilir ancak arzuları uğruna iradesine hâkim olamaz. Araçsal kötülükte süreç tam olarak buradaki gibi ilerler. Bu tür kötülüğü yapan kişiler her zaman kötü tipler değildir. İyi insanlar da nefislerine yenik düşerek araçsal kötülüğe başvurabilirler. *Demirci ve Mismar Efendi* efsanesinde kötülüğün kaynağı olan padişah kötü eylemlerinden kendisi etkilenmiştir.

⁹⁵ “**Kebke**: Büyük kafalı, kısa çivi; at nallarının veya takunyaların altına çakılırdı” (Paşayev, 1985: 453).

Benzer bir olay kurgusu Karakalpak Türklerine ait *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* efsanesinde de görülmektedir. Vezir Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah'ın arası çok iyidir. Padişah, bir gün şehirde gezerken pencereden bir kız görür ve ilk görüşte ona âşık olur. Duygularını veziri Muralı-Şer'e anlatır ve bu kıızı bulup kendisine getirmesini ister. Vezir, kıza gidip olanı biteni anlatır ve kız gözyaşlarına boğulur. Çünkü Muralı-Şer ve kız zaten birbirlerini seviyorlardır. Yakın zamanda da evleneceklerdir. Bu acı tesadüf ikisini de çok üzer. Kız, vezir ile padişaha olumsuz haber yollar ancak padişahın da tüm gerçekleri öğrenip Muralı-Şer'i öldürmesinden çok korkar. Hayır cevabını duyan padişah, kılık değiştirerek kızın evinin çevresine gider ve onun kendini öldürdüğünü öğrenince çok üzülür. Çevredekilere bunun nedenini sorar. İnsanlar kötü padişahın, vezirinin nişanlısına göz diktiğini bu nedenle kızın intihar ettiğini söyler. Padişah gerçekleri o zaman öğrenir ve bilmeden de olsa hem arkadaşı hem veziri Muralı-Şer'in sevdiği kadına göz diktiği için kendini bir türlü affedemez ve pişman olur (Dönmez-Fedakâr, 2008: 432-433). *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* efsanesinin kurgusu rakibin tüm yaşananlardan dolayı pişmanlık duyması açısından diğer efsanelerden ayrılır. Fakat Sultan Süyin Padişah bilmeden de olsa merkezî kahramanın sevgilisine göz koyduğu için rakip tipinin özelliklerini taşır. Padişahın, sadece bir kıza gönlünü kaptırması masum bir eylemiş gibi görünse de bu durumun sonuçları ağır olmuştur. Svendsen, “[...] bir düşüncesizlik, bir düşünüm eksikliği” (2018: 101) nedeniyle ortaya çıkan kötülüğe “aptalca kötülük” adını vermiştir. Her ne kadar Sultan Süyin Padişah iyi bir yönetici olsa da duyguları nedeniyle masum bir kadının ölümüne sebep olmuş, merkezî kahraman ve sevgilisinin kavuşmasını engellemiştir. Bu nedenle safiyane de olsa ortada bir kötülük vardır. Bu olayların sonucunda aslında ne merkezî kahraman ne de rakip birbirlerine üstünlük sağlayamamıştır. İkisinin de sevdiği kadın hayatını kaybetmiştir. Ayrıca padişah, çok sevdiği vezirinden de olmuştur. Bu nedenle kötülük motifinin ele alınma şekli *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* efsanesinde kendine özgüdür.

Kıbrıs Türklerine ait *Beşparmak Dağı'nın Oluşumu* isimli efsane klasik bir kötülük kurgusuna sahiptir. Merkezî kahraman ve rakip bir kadın için dövüşe tutuşurlar. Merkezî kahraman çok güçlü olmasına rağmen rakip hile yaparak onu öldürür (Erciyas, 2019: 128). Bu efsaneyi diğer efsanelerden farklı kılan merkezî kahramanın ve rakibin toplumun içinden, üst düzey görevleri olmayan ve normal gelirli insanlar olmalarıdır. Bu efsanede merkezî kahraman, rakibin hilesi nedeniyle hayatını kaybetmiştir. Rakip, merkezî kahramanın zarar göreceğini bilmesine rağmen hile yapmış ve onun hayatını kaybetmesinden memnun olmuştur. Amacı merkezî kahramanın sevdiği kıza sahip olmaktır. Burada şeytani kötülük

ve araçsal kötülük iç içe geçmiştir. Rakip, sevdiği kadını elde etmek için hile yapmış ve hileyi bir amaç olarak kullanmıştır. Fakat aynı zamanda merkezî kahramanın ölümünden de haz almıştır. Başkasına bilerek zarar vermek ve bundan haz duymak şeytani kötülüktür. Bu noktada iki kötülük türünün iç içe geçtiği söylenebilir.

Kötülüğün ortaya çıkmasında etken rol oynayan tiplerden biri olan rakip, Türk dünyası efsanelerinde en sık rastlanan tiplerden biridir. Fakat rakip, efsanelerde halk hikâyelerindeki gibi sürekli yenik düşmez. Zaman zaman hilelerle oyunlarla merkezî kahramanı mağlup eder, bazen yaptığı hile kendi ayağına dolanır, bazen rakibi yense dahi sevgilinin bedduları veya doğal afetler nedeniyle başına felaketler gelir. *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* efsanesinde olduğu gibi rakibin yaptıklarından pişman olduğu ve utandığı durumlar nadiren yaşanır. Rakibin ve merkezî kahramanın olay kurgusunu içerisinde farklı ihtimallerle karşılaşmaları efsaneleri gerçek hayata daha da yakınlaştırır. Rakip tipi, her zaman kötülüğün fitilini ateşleyen taraftır. Kurguda rakibin öne çıktığı efsanelerde araçsal/sheytani/aptalca kötülükler ön plandadır. İdealist kötülük, rakip tipiyle neredeyse hiç eşleşmeyen bir kötülük türüdür.

4.1.11. Zalim Ebeveyn Tipi ve Kötülük İlişkisi

Halk hikâyelerinde ve destanlarda sıklıkla görülen bu tipe efsanelerde de rastlanmaktadır. Efsanelerde zalim ebeveyn, genellikle merkezî kahramanın sevdiği kızın aile üyelerinden biridir. Özellikle “baba” karakteriyle temsil edilir ancak anne, erkek kardeşler ve zaman zaman da amca karakterinin zalim ebeveyn tipinde olduğu görülür. Zalim ebeveyn, zalimliklerinin birkaç nedeni vardır. O çoğu zaman merkezî kahramanı beğenmez veya kızına layık görmez. Çünkü merkezî kahraman ya fakir olarak çizilir ya da zalim ebeveynin yanında çalışan bir işçidir yani statüsü düşüktür. Bunun dışında zalim ebeveyn, kendi menfaati için kızını daha zengin ve soylu bir kimseyle evlendirmek istediği için merkezî kahramana düşmanlık eder. Bunu da birkaç yolla yapar. Merkezî kahramana yerine getirmesi için zor görevler verir hatta kızından uzaklaştırmak amacıyla onu yabancı diyarlara gönderir. Kahraman, verilen görevi yerine getirdiği takdirde de bahaneler bularak sözünü tutmaz. Kahraman hakkında asılsız iddialar atarak kızını ondan soğutmaya çalışır. Eğer zalim ebeveyn, bir sultan veya devletin ileri gelenlerinden biriyse merkezî kahramanı sürgün edebilir veya ölümle cezalandırabilir.

Halk edebiyatı anlatı türlerinde en çok rastalan kötü tiplerden biri de “üvey anne”dir. Üvey anne tipi bazı bilimsel çalışmalarda müstakil bir başlık hâlinde incelenmiştir ancak bu çalışmada zalim ebeveyn başlığı altında ele alınması uygun görülmüştür. Üvey anne özellikle Türk masallarında sık rastlanan bir figürdür. Masallar kadar olmasa da efsane, destan ve halk hikâyesi gibi anlatı türlerinde de görülmektedir. Anlatı kurgusuna genellikle öz annenin ölümünden sonra dâhil olur. Üvey anne anlatılarda çatışmayı başlatan tiplerden bir tanesidir. Genellikle merkezi kahramanı kadın olan anlatılarda ya kahramana iftira atarak ya da onu hileleriyle kandırarak evden uzaklaştırmayı amaçlar. İkinci amacı ise merkezî kahraman ve sevgilisinin kavuşmasını engellemektir. Bunları yaparken hilelere başvurduğu için hilekâr tip başlığı altında da incelenebilir. Üvey anne her zaman merkezî kahramanın annesi rolünde olmayabilir, zaman zaman “kayınvalide” tipiyle de anlatı kurgusuna dâhil olabilir.

Türk dünyası efsanelerinde görülen “zalim ebeveyn” tipinin özelliklerine ve eylemlerinde ilişkin ortaklıklar şu şekildedir:

- Zor bir görev vermek
- Sürgüne göndermek
- Verdiği sözü tutmamak
- Hile yapmak
- Yalan söylemek
- Casus tutmak
- Takip etmek / ettirmek
- Kızının/oğlunun evlenmesine mâni olmak
- Birini bir yere kilitlemek
- Birini öldürmek / öldürtmek
- Savaş açmak

İncelenen metinler arasında olağanüstü “zalim ebeveyn” tipinin tespit edildiği Türk dünyası efsaneleri şunlardır: *Oğlan Kız Taş* (Azerbaycan), *Zincirli Kaya* (Azerbaycan), *Harıbaştaş* (Başkurt), *Kırgız Adı* (Kırgızistan), *Âşık Ma’şûk Taşı* (Özbekistan), *Zühre Kız* (Tataristan), *Muğdat Dede ve Amcasının Kızı* (Türkiye) ve *Ağlayan Dağ Efsanesi* (Uygur).

Oğlan Kız Taş ve *Âşık-Ma'şûk Taşı* efsanelerinden 4.1.3. *Casus* tipi bölümünde bahsedilmiştir. İki efsanede de zengin bir ailenin kızıyla fakir bir ailenin oğlu evlenmek ister. *Oğlan Kız Taş* efsanesinde casus tipi sayesinde birlikte kaçan gençleri yarı yolda yakalayan zalim baba tam onları öldürecekken ikisi de taş olur (Paşayev, 1985: 65-67). *Âşık-Ma'şûk Taşı* efsanesinde ise kızının bir avcıyla olan ilişkisinden casus tipi sayesinde haberi olan baba, onları ormanda yakalar. Zalim baba, sevdiğinden vazgeçmeyen avcıyı uçurumdan atar. Avcının acısına dayanamayan kız da kendini aynı yarın başından atar ve taş olur (Ergun, 1997: 524-525). Azerbaycan Türklerine ait *Zincirli Kaya* efsanesindeki tipler ve olaylar da neredeyse bu iki efsaneyle aynıdır. Efsaneye göre köyün fakir genci, zengin kızı sever. Fakat zengin kızın ailesi kızı oğlana vermez. Bunun üzerine birlikte kaçan sevgililer çok geçmeden yakalanırlar. Kızı ve oğlanı birbirine zincirlerler. Öldürüleceğinden korkan oğlan kendini kayadan aşağı bırakır, kız da oğlana zincirli olduğu için ikisi birlikte ölür (Paşayev, 1985: 63-64). Üç efsanede de zalim ebeveynler kızlarının merkezî kahramanla evlenmesini istemediği için problem çıkarır. Ebeveynlerin, bu evlilikleri istememesinin arka planından merkezî kahramanın fakirliği ve statü bakımında kendilerine denk olmaması yatmaktadır.

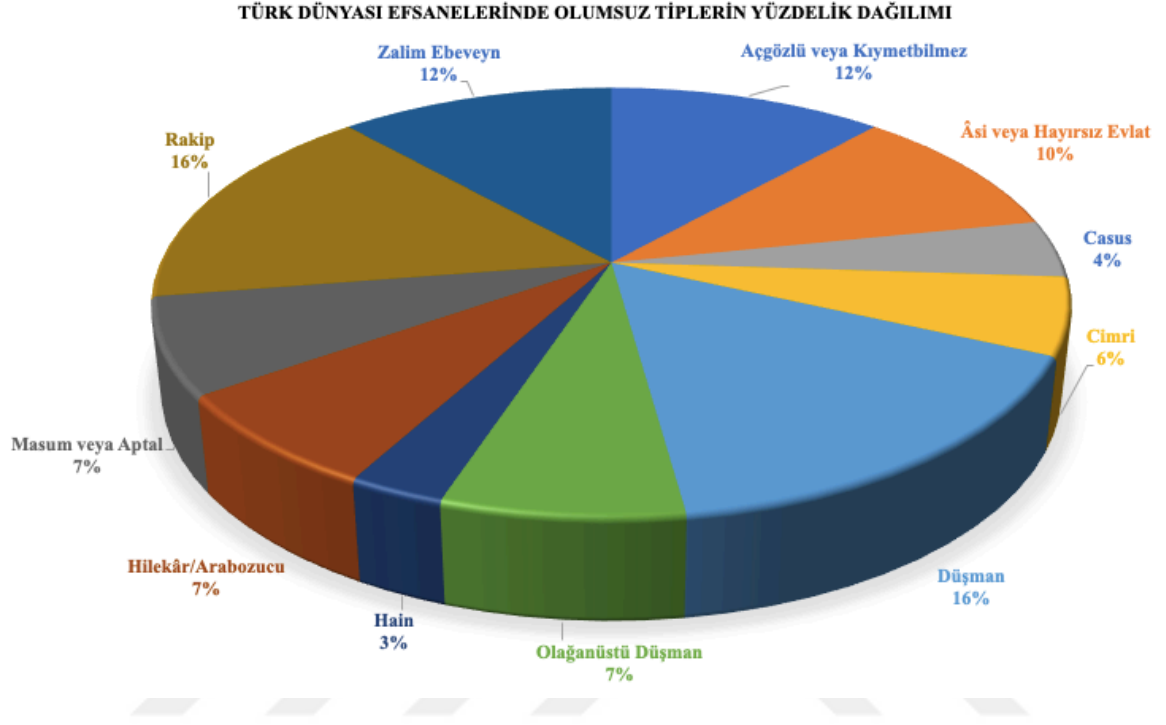
Benzer motiflerle örülü *Harıbaştaş* ve *Kırgız Adı* efsanelerinden 4.1.8. *Hilekâr / Arabozucu* bölümünde bahsedilmiştir. Bu efsanelerde aynı anda iki olumsuz tip yer almaktadır. İki efsanede de hilekâr tipler asılsız iddialar atarak kızların namusuna söz getirmiştir. *Harıbaştaş* efsanesinde molla, namusu kirlendi gerekçesiyle babadan kızını uçurumdan aşağı atmasını ister. Baba figürü de hiç sorgulamadan kızını götürüp yarıdan atar (Atnur, 2002: 395-396). *Kırgız Adı* adı efsanesinde ise kızın ağabeyinden hamile kaldığını düşünerek suizanda bulunan kabile, günah işledikleri gerekçesiyle iki kardeşi öldürüp cesetlerini nehre atar (Diykanbaeva, 2004: 295). Zalim ebeveyn tipinin en sık tekrarladığı eylemlerden biri olan “birini öldürme” iki efsanede de ortaktır. Hilekâr ve arabozucu tip bu efsanelerde asılsız iddialar ortaya atarak merkezî kahramanların aileleriyle ve toplumla olan ilişkisini zedelemiştir ve bu durumdan kendisi hiçbir zarar görmemiştir. Merkezî kahramanların ölümüne neden olan fitili ateşleyen hilekâr tip olsa da son noktayı zalim ebeveyn koymuştur. Ancak ilki efsanede de çatışmanın sebebi asılsız iddialar olduğu için olay kurgusunda baskın tip hilekâr / arabozucu kişidir.

Muğdat Dede ve Amcasının Kızı ve *Ağlayan Dağ Efsanesi* efsaneleri farklı devletlere ait olmalarına rağmen benzer tipler ve olaylar çerçevesinde cereyan etmiştir. Mersin'in İçel ilçesinden derlenen *Muğdat Dede ve Amcasının Kızı* ve *Ağlayan Dağ Efsanesi* 'ne göre

Muğdat amcasının kızına âşık olur ve kızı ister. Amca kızı vermek istemez. Amcanın kızı çok güçlüdür, kızı kim yenerse ona vereceğini söyler. Muğdat, kızı da yener ancak am yne kızı vermek istemez. Amca Muğdat'ı öldürüp parçalara ayırır. Kızı da başkasıyla evlendirir. Gerdek gecesi öldürülen Muğdat çık gelince hepsi çok korkar ve kızı Muğdat'a verirler (Çıblak, 1995: 192-193). *Ağlayan Dağ Efsanesi* ise Ferhat ve Şirin hikâyesinin farklı bir versiyonudur. Ferhat, padişahın kızına âşık olur. Padişah, kim önündeki dağa bin ev inşa ederse kızını ona vereceğini vaad eder. Ferhat'ın evleri neredeyse tamamlamak üzere olduğunu duyan vezirin oğlu bir cadı göndererek Ferhat'ı öldürtür (Öger, 2008: 627-628). , Zalim ebeveyn, kızını merkezî kahramanla evlendirmek istemediği zaman, ilk olarak kahramanın yapabileceğini düşünmediği büyük bir görevle onu sınar. Kahraman verilen görevi yerine getirdiği takdirde ise kızını hemen yine vermez. Zalim ebeveyn tipi çoğunlukla kızını zengin ve rütbeli bir kimse ile evlendirip, akrabalık yoluyla daha fazla saygınlık kazanmak ister. Bütün yolları deneyip muvaffak olamayan zalim ebeveyn için tek çare merkezî kahramanı öldürmektir. Sevgililerin kavuşmasını merkezî kahramanı öldürerek engelleyen zalim ebeveyn; çoğu zaman kızının da ölümüne sebep olur. Olay örgüsünde zalim ebeveynin eylemleri incelendiği takdirde bütün adımlarının sistematik ve yıkıcı olduğu gözler önüne serilecektir. Onun sebep olduğu kötülükler tamamen bireysel ve özgür tercihlerinin sonucudur. Bu nedenle Türk dünyası efsanelerinde görülen zalim ebeveyn tipinin kötülüğün kaynaklarından yalnızca bir tanesi olduğu söylenebilir.

Aşağıdaki Şekil 4.1.'e göre; Türk dünyası efsanelerinde olumsuz tiplerin yüzdelik dağılımı şu şekildedir: düşman %16, rakip %16, açgözlü veya kıymetbilmez %12, zalim ebeveyn %12, âsi veya haylaz evlat %10, hilekâr/arabozucu %7, masum veya aptal %7, olağanüstü düşman %7, cimri %6, casus %4 ve hain %3 oranındadır. Mustafa Duman mit, destan ve halk hikâyelerindeki olumsuz tipleri incelediği çalışmasında halk hikâyelerinde en fazla temsil edilen olumsuz tipin %44 oranıyla “hilekâr/arabozucu” (2017: 195), destanlarda %63 oranıyla “düşman” (2017: 126) ve mitlerde %56 oranıyla “olağanüstü varlıklar” (2017: 223) olduğunu tespit etmiştir. Mit, destan ve halk hikâyelerinde olumsuz tipler olarak en fazla temsil edilen düşman, hilekâr/arabozucu ve olağanüstü varlıkların oranlarının çok yüksek olmasının sebebi bu türler içerisinde belli temaların daha çok işleniyor olmasıdır. Örneğin mitlerde olağanüstü varlıkların temsilinin çok yüksek olmasının nedeni bu türün insanların henüz yaratılmadığı veya yeni yaratılmaya başlandığı, bilinmeyen bir zaman ve mekânda, günümüz dünyasından farklı bir dünyada geçmesinden dolayıdır. Halk hikâyeleri ise konusunu aşk ve sevgiden alır. Bu hikâyelerde merkezî kahramanın sevgilisine kavuşmak

için verdiği mücadeleler ele alınır. Bu mücadelelerde kahramanı engellemek ve yolundan alıkoymak için türlü hilelere başvuran hilekâr/arabozucu tipin oranındaki yüksekli şaşırtıcı değildir. Olumsuz tiplerin temsilinde en belirgin farklılık destan türünde ortaya çıkmıştır. Destanlarda olumsuz tip olarak temsil değeri en yüksek figür %63 oranı ile düşmandır.



Şekil 4.1: Türk dünyası efsanelerinde olumsuz tiplerin yüzdelik dağılımı

“Her toplumun millî kimliği, ortak evrensel görüşü, hatıra, beklenti ve hataları destanlarda yer almaktadır. Genellikle kahramanlık arzusu, savaşçılık, at binme, kılıç kuşanma, yenilenlere karşı hoşgörü anlayışı ve sözünde durma Türk destanlarının önemli değerleri ve motifleridir” (Bazancir, 2022: 243)”. Dışardan gelen tehlikelere karşı toplumların millî birlik ve bütünlüğünü korumak amacıyla yapılan savaşları ve mücadeleleri konu alan destanlarda merkezî düşman tipinin temsil değeri en yüksek tip olması kaçınılmazdır. Efsaneler ise diğer anlatı türlerinin aksine tek bir konuya odaklanmaz. Efsanelerde evrenin yaratılışı ve sonu hakkında bilinenler, tarihî yerler ve kişiler hakkında rivayetler, olağanüstü varlıklarla (Erlik, yeraltı iyeleri, şeytan, cin vb.) ilgili olaylar, hayvanların ve bitkilerin oluşumuna dair hikâyeler ile İslâmiyet’le ve kutsiyet taşıyan şahıslarla ilgili konulardan bahsedilebilir. Bu nedenle %16’lık bir oranla olumsuz tiplerin temsilinde rakip ve düşman tipi ağır bassa da diğer anlatı türlerine nazaran homojen bir dağılım vardır.

4.2. Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülüğün Sonuçları ve Ortadan Kaldırılması

Çalışmanın bu kısmına kadar Doğu ve Batı toplumlarında kötülük probleminin tarihî gelişiminin nasıl bir seyir izlediği ve bu durumun Türk dünyası efsanelerine nasıl yansıdığı incelenmiştir. İnsanoğlunun kötülüğün varlığını kabul etme süreci oldukça çetrefillidir. Lars Fr. H. Svendsen, insanoğlunun gayet farkında olarak öznel bir iyiyi gerçekleştirmek amacıyla sıklıkla kötülük yaptığını ifade eder. Ayrıca kötülüğün olmadığı bir dünyanın tahayyül edilemeyeceğini ve insanların bir yandan kötülüğün kurbanı olabilirken diğer bir yandan faili de olabileceğini söyler (2018: 270-271). Bu nedenle kötülüğün varlığı konusunda kabul gören en yaygın yaklaşımlardan biri; insanoğlunun yaptığı bütün kötülüklerin ardında mutluluğa varma düşüncesi olduğudur. Fakat mutluluğa varma düşüncesiyle dahi olsa evrendeki kötülüklerin varlığının sona ermesi mümkün müdür, sorusu günümüzde hâlâ tartışılmaktadır. Örneğin Leibniz’e göre kötülük yok edilmesi gereken bir sorun değildir. Ona göre evrendeki bütün kötülüklerin bir fonksiyonu vardır. “Hiç kötülük olmayan evrenin yaratıcısına inanmak ve O’nu sevmek her kişinin harcıdır. Önemli olan kötülüklerle birlikte Tanrı’yı sevmektir. [...] [Â]lemdeki bütün kusur ve eksiklikler [...] âlemdaki iyiliği azaltacak yerde daha büyük iyiliklere sebep olarak iyiliğin miktarını artırır” (Çınar, 2005: 170). Leibniz’in geleneksel kötülük yaklaşımına göre kötülük evrenden yok edilmesi gereken bir mefhum değildir. Aksine bütün kötülükler iyi bir amaca hizmet eder bu nedenle yok edilmemelidir. Fakat günümüz dünyasında insanoğlunun uğradığı soykırımlar, açlık, vahşet, ölüm ve savaşlar önlenilmesi gereken kötülüklerin başında gelir. Modern toplumlar artık kötülüğün kaynağının “insan” olduğuna kâni olmuştur. Aydınlanma ve hümanizm, kötülüğün kaynağı hususunda başka failer bulmaya çalışsa da asıl kaynağın insanoğlu olduğu artık yadsınamaz (Svendsen, 2018: 272). İnsanoğlunun özgür seçimleri kötülüğü doğurur. Ancak günümüzde kötülüğün durdurulması söz konusu olmasa da azaltılabileceği söylenebilir. Durum günümüz modern toplumları için böyleyken Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün ortaya çıkışı, sonuçları ve ortadan kaldırılmasının nasıl bir sürece tabii tutulduğu bu bölümde incelenecektir.

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı insan olmasına rağmen zaman zaman doğaüstü varlıklar olarak da görülebilir. Bir önceki bölümde olumsuz tiplerden kaynaklanan kötülükler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Merkezî kahramanın ve yan karakterlerin kötülüğe maruz kalma şekilleri detaylı bir şekilde betimlenmiştir. Efsanelerde ortaya çıkan kötülükler merkezî kahramanı, onun sevdiklerini (sevdiği kadın, ailesi, çocukları,

arkadaşları, toplumu vb.) ve olumsuz tipleri farklı şekillerde etkilemiştir. Merkezî kahraman ve birinci derece yakınları kötü fiillerden doğrudan etkilenir. Ancak olumsuz tiplerin de işledikleri kötü eylemler sonucunda istedikleri amaca ulaşamadıkları, öldü(rüldü)kleri de görülmektedir. Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün sonuçları ve ortadan kaldırılması dört şekilde gerçekleşir:

1. Kötü eylemlerde bulunan kişi veya kişiler; merkezî kahramanın, Allah'ın, ailelerinin (özellikle anne ve babalarının), Hızır Aleyhisselâm veya Hz. Nuh gibi peygamberlerin bedduasını alarak cezalandırılırlar.
2. Kötü eylemlere maruz kalan merkezî kahraman veya onun yakınları, zor bir durum karşısında Allah'a dua ederek kötü durumdan kurtulurlar. Bu genellikle başka bir nesneye, hayvana veya bitkiye dönüşerek meydana gelir. İnsan başka bir varlığa dönüşmesine rağmen hayatta kaldığı için bir nevi ödüllendirilmiştir.
3. Merkezî kahraman veya onun yakınları, kötülüğe maruz kaldığı için hayatını kaybedebilir. Türk dünyası efsanelerinde uğranılan kötülükler sonucunda ölüm olgusu iki farklı şekilde tezahür eder. İlki ve sık görüleni; olumsuz tiplerden dolayı ortaya çıkan kötülükler neticesinde iyi karakterlerin canlarından olmasıdır. İkincisi ise kötü bir olayla karşılaşan iyi karakterlerin kurtuluşu intihar etmekte bulmalarıdır.
4. Türk dünyası efsanelerinde nadiren de olsa yaptığı kötülüklerin farkına varan ve bu kötülüklerden dönen olumsuz tipler de söz konusudur. Yaptıkları kötülüğün sonucunda kendileri de bu kötülüklerden etkilenen olumsuz tipler pişman olurlar, af dilerler ve hatalarını düzeltirler.

4.2.1. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Ceza Motifinin İşlevi

“[...] [T]oplumsal yapıyı ve düzeni korumak amacıyla efsanelerde cezalandırma motifleri kullanılmıştır” (Erol-Çalışkan ve Başaran, 2017: 1721). Türk dünyası efsanelerinde ceza motifi ölüm, taş a veya bir hayvana dönüşme, rızkın azaltılması veya kesilmesi, zorlu veya istenmeyen bir görevle görevlendirilme şeklinde gerçekleşir. Türk dünyası efsanelerinde ölüm hem bir ceza olarak hem de efsanenin olay örgüsünün bir parçası olarak okuyucunun karşısına çıkabilir. Yani bu efsanelerdeki ölümlerin tamamı ceza değildir. Örneğin bir Başkurt efsanesi olan *Akkoşatkan Dağ* ve Hakaslara ait *Şaman Dağ* efsanelerinde ölüm, bir

ceza olarak ortaya çıkmıştır. *Akkoşatkan Dağ* efsanesinde avcı, güzelliğinden çok etkilendiği kuğuları vurduktan kısa bir süre sonra karısını ve çocuklarını kaybeder. En sonunda da kendi canından olur (Atnur, 2002: 327). *Şaman Dağ* efsanesinde ise baba ve çocukları, babanın istememesine rağmen ava çıkmışlardır. Ancak av sırasında iki oğul yanlışlıkla babalarını öldürürler (Ergun, 1997: 737-738). Büyük sözü dinlemeyen evlatlar Allah tarafından babalarının canından olmasıyla cezalandırılmışlardır. *Akkoşatkan Dağ* efsanesinde avcı farkına varmadan aptalca bir kötülük yapmıştır. *Şaman Dağ* efsanesinde ise âsi ve hayırsız evlatlardan kaynaklanan bir kötülük söz konusudur. İki efsanenin sonunda da insanlar nedeniyle ortaya çıkan eylemler ölüm cezasıyla sonuçlanmıştır.

Türk dünyası efsanelerinde ceza motifi, âsi veya hayırsız evlatlardan veyahut da gelinlerden kaynaklanan kötülükler sonucunda görülmektedir. Aile büyüklerinin sözünü dinlemeyen genç karakterler onların beddualarına maruz kalırlar. Bu beddular sonucunda olumsuz tipler taşa veya hayvana dönüşürler. Özellikle taş kesilmeyle ilgili inançlar farklı kültürlerde de görülmektedir. Anadolu’da büyüklerin, çocukları işledikleri kabahatler nedeniyle taşa dönüşebileceklerini söyleyerek uyardıkları bilinmektedir (Sakaoğlu, 1980: 33). *Turataş* efsanesinde kayınvalidesinin sözünü dinlemeyen gelin taşa dönüşmüştür. *Saksuk*, *Baykuş* (*Muradhasıl*) ve *Sak Sok* efsanelerinde anne babalarının sözünü dinlemeyen çocuklar ise kuşa dönüşmüştür. Fakat kuşa dönüşme motifi sadece yukarıdaki efsaneler gibi büyüklerin sözünü dinlememekten kaynaklanmaz. Günah işleyenler de Tanrı’nın gazabına uğrayarak taşa, kuşa veya başka hayvanlara dönüşebilirler. Örneğin; *Yer Sıçanı Hakkında* isimli efsanede baba, küçük kızını öldüren büyük kızına beddua eder ve bu kız kediye dönüşür. *Ceza* isimli efsanede ise iki komşudan biri diğerine hasetlik yapmaya çalışır. Bunu gören Tanrı kötü komşuyu meyvesinin tadı tuzu olmayan bir ağaca dönüştürmüştür. Taşa veya hayvana dönüşme cezası bu efsanelerde olumsuz tiplerden kaynaklanan kötülüklerin bir sonucudur. Olumsuz tiplerin cezalandırılmasıyla efsaneler toplumsal işlevini yerine getirmiş olur. Bu cezaların amacı “toplumsal yapıyı ve düzeni korumak[tır]” (Erol-Çalışkan ve Başaran, 2017: 1721).

Ceza motifi kötülüğün sona erdirilmesinde en sık kullanılan motiftir. Türk dünyası efsanelerinde cimri, açgözlü ve kıymetbilmez olumsuz tiplerinin olduğu efsanelerde de bu motife sıkça rastlanır. Allah’ın insanoğluna verdiği nimetlerin kıymetini bilmeyen, bu nimetleri absürt eylemler için kullanan, elindekiler paylaşmayan, cimrilik yapan ve yalan söyleyen tipler muhakkak cezalandırılır. Bu cezalar taşa veya hayvana dönüşme şeklinde

olabileceği gibi, rızkın azaltılması veya kesilmesi şeklinde de olabilir. Örneğin *Kara Domuz (Kara Şoşka)* efsanesinde Hızır ile sırtındaki balıkları paylaşmayan balıkçı kara bir domuza dönüşmüştür. *Kötü Kalpli Karı Koca Nasıl Taşa Dönüştü?* efsanesinde buğdayların üzerinde hacet gideren karı koca da taşla dönüşmüştür. *Kar* efsanesinde kulları için gökten un yağdıran Tanrı, onların una saygı göstermediklerini fark edince buz gibi kar yağdırmayı tercih etmiştir. *Harmantepe* efsanesinde hasat ettikleri buğdayların paylaşımında sorun yaşayan kardeşler samana ve toprağa dönüşmüştür. *Kulunlu Kısırak ve Küçük Çocuklu Gelin, Tembel Kadının Günahı, Ekmek Hakkında Efsane, Hızır Baba, Kızlar Kuyusu ve İnsanların Rızkı Neden Azaltılmış?* efsanelerinde ise ya Allah'ın verdiği nimetlerin kıymetini bilmeyen ya da bunları başkalarıyla paylaşmak istemeyen olumsuz tipler ön plana çıkmıştır. Bu efsanelerde kişiler Tanrı veya Hızır tarafından rızıklarının azaltılması, evlerinin bereketinin kaçması veya rızık elde etmek için daha çok çalışmakla cezalandırılmışlardır. Hoşa gitmeyen eylemleri nedeniyle cezalandırılan olumsuz tiplerin bu cezalar sonucunda davranışlarına çeki düzen vermeleri beklenmektedir.

Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun ve Yılan Dağı efsanelerinde ise ceza motifi “hile” sonucunda ortaya çıkmıştır. *Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun* efsanesinde süte su karıştıran tüccar tüm parasını kaybetmiştir. *Yılan Dağı* efsanesinde ise ülkesini yeni bir yerleşim yerine taşıyan hükümdar, adamlarının hile yaparak burayı kurduğunu öğrenir. Ancak bu hile nedeniyle hükümdarlığı uzun sürmez ve topraklarını kaybeder. Aslında bu efsanede hileyi yapan kişi hükümdar değildir. Aksine hükümdar merkezî iyi karakterdir. Ancak hilekâr çalışanları nedeniyle onların yaptığı kötülüklerin sonucundan olumsuz etkilenmiştir.

Ersarıbiy ve Kızı Mama efsanesinde Horasan Valisi Kamambek, Mama ile zorla evlenir ancak bu evliliklerinden çocukları olmaz. Bu nedenle Kamambek, Mama'yı azade eder ve Mama'nın yeni evlendiği eşinden bir sürü çocuğu olur (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 446). Bu efsanede “çocuksuzluk” veya “kısırlık” motifi Horasan Valisi Kamambek için bir cezadır. Çünkü geleneksel Türk kültüründe çocuk sahibi olmak ailenin ve evin reisinin saygınlık kazanması için önem arz etmektedir. Günümüzde bu durum evrilmeye başlasa da düğün âdetlerinde hâlâ çocuk sahibi olma vurgusunun izleri görülmektedir. Örneğin; düğünlerde gelin ve damadın kucağına çocuk verilir ve bu çocuğun erkek olması tercih edilir. Çocuk sahibi olamayan kadınlar doktora gitmeden önce halk hekimlerine danışır ve geleneksel tedavi yöntemleri uygulanır. Özellikle kırsal kesimlerde eğer bir aile çocuk sahibi

olamıyorsa bu Allah'ın onlara verdiği bir ceza olarak algılanabilir. Bu nedenle *Ersarıbiy ve Kızı Mama* efsanesinde de Horasan Valisi Kamambek, Mama ile rızası olmadan evlendiği için Tanrı onu cezalandırmış ve onlara çocuk vermemiştir. Ancak Mama ondan ayrılır ayrılmaz bir sürü çocuğa sahip olmuştur. Kamambek'in sebep olduğu kötülük geç de olsa son bulmuştur.

Erlik ve Tanrı ile Yeryüzünün Yaratılışı efsanelerinde doğaüstü varlıklardan kaynaklanan bir kötülük söz konusudur. Kötü ruh Erlik, Tanrı'nın arkasından işler çevirmekte ve ona şirk koşturmaktadır. Bunu fark eden Tanrı, Erlik'i ve onun soyundan gelenleri lanetlemiştir. Tanrı'nın sadece Erlik'i değil insanları ve hayvanları lanetleyerek, onların sebep oldukları kötülükleri cezalandırdığı efsaneler de mevcuttur. Örneğin *İnsan* efsanesinde Tanrı, köpeğe insana göz kulak olmasını ve şeytanı onun yanına yanaştırmamasını söyler. Ancak şeytan, köpeği kadırır ve insanın şeklini şemalini bozar. Bunun üzerine Tanrı, vazifesini hakkıyla yapmayan köpeği ömür boyu insanlara bekçilik yapmakla cezalandırır. *Çeşitli Diller* efsanesinde ise bir zamanlar aynı dili konuşan insanlar Tanrı'ya karşı ayaklanınca Tanrı, bu insanları cezalandırır. Her bir topluluğa farklı bir dil verir ve onların aralarında anlaşamamalarına neden olur. *Abil ile Kabil* efsanesinde ise kardeşi Kabil'in canına kıyan Abil bir ömür iç huzuru bulamamakla cezalandırılmıştır.

Efsane metinleri, masallarda olduğu gibi doğrudan iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandırmayı amaçlamasa da Türk geleneklerine, ahlakî değerlere dikkat çekmek ve insanları uygun davranışlara yönlendirmek gibi işlevlere sahiptir. Bu nedenle efsanelerin olay kurgusunda ceza motifinin ciddi bir işlevi vardır. Ceza motifi ile olaylar sonuca bağlanır ve kötülüğün ortadan kaldırılması amaçlanır.

4.2.2. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Ödül Motifinin İşlevi

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün ortadan kaldırılmasının ikinci yolu ise ödüllendirilmedir. “Efsanelerde ödüller, değişim/dönüşüm/erginlenme/aşama arketipi ile ilgilidir” (Özmen, 2019: 89). Bir önceki bölümde taş kesilme, hayvana veya bitkiye dönüşme gibi durumlar ceza olarak değerlendirilirken bu bölümde ödül olarak karşımıza çıkmaktadır. “Anadolu ve Anadolu dışındaki Türklerin efsanelerinde şekil değiştirmenin çeşitli sebepleri vardır. [...] Şekil değiştirme iyiler için bir kurtuluş, kötüler içinse cezadır” (Ergun, 1997: 191). Örneğin; bir Özbek efsanesi olan *Annenin Kuş Olması*'nda çocuklarına söz

geçiremeyen anne Allah’a “Kuş olsam da uçsam!” (Ergun, 1997: 523) diye yakarır. Allah, kadının duasını duyar ve onu kuşa dönüştürür. Bunun üzerine çocukları annelerinin arkasından üzülmeye bakakalırlar. Bu efsanede kuşa dönmek, anne için bir ödül iken evlatları için bir ceza kapsamına girmektedir. Bu nedenle Türk dünyası efsanelerinde meydana gelen kötülüklerin; kötülüğün failini ve maktulunu bazen farklı bazen de benzer şekillerde etkilediği söylenebilir.

Efsanelerde taş kesilme motifi bir ceza unsuru olarak görülmektedir. Ancak *Oğlan-Kız Taş* efsanesinde taş kesilme motifi bir ödüldür. Efsaneye göre zengin bir ailenin kızı, fakir bir oğlana âşık olur ve birlikte kaçarlar. Kızın babası yarı yolda onları yakalar. Bu esnada genç kız “Allah’ım bizi bu Azrail’in elinden kurtar; kanımızı akıtmasına izin verme” (Paşayev, 1985: 65-67) diyerek dua eder ve sevgililer oracıkta taş kesilirler. Genç kız ve erkek içinde bulundukları zor bir durumdan kızın duası ile kurtulur. Ergun bu tarz şekil değiştirme motiflerinin bazen dua ile bazen duasız gerçekleştiğini vurgulamıştır (1997: 191). Tanrı, genç sevgilileri zalim ebeveynin elinden kurtarmıştır. Sevgililer canlılıklarını kaybetse de taş kesilme motifi bu efsanede bir “kurtuluş yolu” olarak çizilmiştir. Kötülüğün kurtulmak için taşa dönmek tercih edilmiştir.

Âşık-Ma’şûk Taş efsanesi de kısmen ödül olgusunun işlediği efsanelerden biridir. Çok zengin bir beyin kızı ormanlarda gezen avcıya âşık olur. Ancak Burhanbay bu ilişkiyi onaylamayınca avcı ve kız kaçarlar. Burhanbay’ın adamları avcıyı yakalayıp uçurumdan aşağı atarlar ve avcı düştüğü yerde taşa dönüşür. Bu acıya dayanamayan genç kız da kendini bu uçurumdan aşağı atar ve sevdiği adamın yanında bir taş olur (Ergun, 1997 524-525). Bu efsanede taşa dönüşme motifi duasız bir şekilde gerçekleşmiştir. İki sevgili ölmüştür ancak yan yana iki taş oldukları için bir anlamda da kavuşmuşlardır. Bu nedenle sonu ölüm dahi olsa bir kavuşma gerçekleştiği için taşa dönüşme motifi burada bir ödül olarak görülebilir. Ancak avcı Burhanbay’ın adamlarının kötü muamelesine maruz kaldığı için taşa dönüşme motifinin kötülüğü tam anlamıyla engelleyemediği söylenebilir.

4.2.3. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Ölüm Motifinin İşlevi

Türk dünyası efsanelerin kötülüğün en belirgin sonuçların bir diğeri ise ölümdür. Ölüm, bazı efsanelerde istenmeyen bir durum iken bazı efsanelerde ise kurtuluş yolu olarak verilmiştir. Ölümün bir kurtuluş yolu olarak verildiği efsanelerde merkezî kahramanın veya onun

sevgilisinin intihar ettiği görülmektedir. Düşmanın elinden kurtulmak için intihar eden karakterlerin neredeyse tamamı kadındır. Erkek karakterlerin intihar ettiği efsanelerin ise sayısı daha azdır. *Mingire Dağı*, *Süyümbike*, *Arzıgül* ve *Tüymekent* efsanelerinde düşmanla evlenmek istemeyen kadın karakterler çareyi intihar ederek düşmanın elinden kurtulmakta bulmuştur. *Adakkale* efsanesinde ise Gavur adı verilen olumsuz tip, padişahın kızıyla evlenmek ister. Ne padişah ne kızı bu teklifi kabul eder. Bunun üzerine Gavur, padişahın kalesine akan nehrin suyunu salar ve hem padişah hem kızı ölür (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 360-361). Merkezî olumsuz tip olan Gavur'un suyu salma amacı padişahın kızını kendisiyle evlenmek zorunda bırakmaktır. Gavur'un bu tavrı araçsal bir kötülüktür. Kendi öznel menfaati için kötülük yapan Gavur hem amacına ulaşamamış hem de insanları canından etmiştir. *Kraliçenin Saçları Gözüktü* efsanesinde kraliçenin yıllardır görmediği eski sevgilisi ve kızı, baba-kız olduklarını bilmeden birlikte olmuşlardır. Bu durumun farkına varan kraliçe yaşadığı acıyı ve üzüntüyü sonlandırmanın yolu olarak intiharı görür. Kraliçe, intihar ederek baba-kızın yaşadığı olumsuz duruma şahit olmayacağını düşünür. Sahalara ait *Kunnas Oyunu* efsanesinde ise intihar eden merkezî kahramanın erkek olması oldukça nadir görülen bir durumdur. *Kunnas Oyunu* efsanesinde kendisini yıllar önce terk eden annesi ile yanlışlıkla birlikte olan erkek kahraman, gerçeği öğrendikten sonra bu yaptığından büyük bir pişmanlık duyar. Merkezî kahraman bu utançtan kurtulmanın tek yolu olarak ölümü görür. Bu nedenle kendini ormanda bir ağaca asarak öldürür (Ergun, 1997: 708). Yukarıdaki efsanelerde de merkezî kahramanlar ölümü kötülüğün bir kurtuluş olarak görmüşlerdir. Kadın karakterler istemedikleri biriyle evlenmekten veya namuslarının lekelenmesinden ölmeyi yeğlemişlerdir. *Kunnas Oyunu*'ndaki erkek karakter ise bilmeden aptalca bir kötülük işlemiştir ancak bu durum vicdanını rahatsız etmiştir. Bu nedenle çareyi ölümden bulmuştur.

Harıbaştaş ve *Kırgız Adı* efsanelerinde merkezî olumlu kahramanlar, namuslarına atılan iftiralar nedeniyle ebeveynleri, akrabaları veya toplumun ileri gelenleri tarafından öldürülürler. Bu efsanelerde kötülüğü başlatan yan karakter “hilekâr/arabozucu” tiptir. Ölüme sebebiyet veren merkezî olumsuz tip ise “zalim ebeveyn”dir. Bu iki efsaneyi diğerlerinden ayıran; kötülüğü başlatan ve sonuçlandıran iki olumsuz tipin de cezasız kalmasıdır. Merkezî kadın kahramanlar atılan iftiralar nedeniyle canlarından olmuştur. Toplumun ileri gelenleri kadınların öldürülmesiyle namuslarının temizlendiğini düşünürler. Suçsuz kadınların iftira atılarak onların öldürülmesi toplumdaki kötülüğün bastırılmasını sağlamıştır. Ancak bu iki efsanede kötülüğe sebebiyet veren asıl kişiler cezalandırılmamıştır.

Bu nedenle ölüm motifinin tam anlamıyla toplumdaki kötülüğü yok ettiği söylenemez. Çünkü kötülüğün müsebbipleri hâlâ yaşamaktadır.

Türk dünyası efsanelerinde en sık rastlanan olay kurgularından bir diğeri ise iki âşığın kavuşamamasına dayanır. Kavuşamayan âşıklar ya ödül motifinde olduğu gibi Tanrı'ya dua ederek taş kesilirler ya da ölürler. Âşıkların öldürülmesi, kızın ebeveynleri veya rakip tipi tarafından gerçekleştirilebilir. Ya da âşıklar olumsuz tiplerin kötülükleri karşısında intihar etmeyi seçebilirler. Örneğin *Zincirli Kaya* efsanesinde kızın babasından korkan âşıklar yanlışlıkla uçurumdan atlayarak ölürler (Paşayev, 1985: 63-64). *Temir Tünör* efsanesinde yine kavuşamayan âşıkların öldürüldüğü görülür (Diykanbaeva, 2004: 304). *Ağlayan Dağ* efsanesinde ise Ferhat, kötü vezir tarafından hileyle öldürülür. Ferhat'ın ölümüne dayanamayan Şirin ise oracıkta eceliyle ölür (Öger, 2008: 627-628). Kavuşamayan âşıklar için ölüm aslında bir nevi ikinci kavuşma gibidir. Nasıl ki Mevlânâ ölümü “şeb-i arus (düğün gecesi)” yani Tanrı'ya kavuştuğu gün olarak nitelendiriyorsa; Türk dünyası efsanelerinde âşıklar için de ölüm vuslattır. Bu nedele ölüm motifi, çağrışım olarak olumsuz olsa da âşıklar için zulümden kurtuldukları bir kavuşmayı anlatır. Bu nedenle ölüm kötülüğün sonu iyiliğin başlangıcıdır.

Beşparmak Dağı'nın Oluşumu efsanesinde iyi kalpli ve kötü kalpli çocuk aynı kıza âşıktır. Bu nedenle düelloya girerler ancak kötü kalpli çocuk hile yaparak iyi kalpli çocuğu öldürür (Erciyas, 2019: 128). *Demirci ve Mismar Efendi* efsanesinde ise padişah, demircisinin karısına âşık olur. Fakat padişah, demirciyi öldürmeyi planlarken kendisi eceliyle ölür (Paşayev, 1985: 453). Bu iki efsanede de rakiplerin çatışması söz konusudur. Ancak ilk efsanede rakip hileyle merkezî kahramanı öldürürken ikinci efsanede ölüm kendiliğinden gelmiştir. İki türlü de ölüm motifi efsanedeki çatışma unsuruna son vermiştir. Çatışmanın sona ermesi kötülüğün de sona ermesini beraberinde getirmiştir.

Havsa'nın İmarı, *Isık Göl-II* ve *Bedevlet'in Rüyası* efsanelerinde ölüm motifi farklı bir formda okuyucunun karşısına çıkar. İki efsanede de zalim yöneticiler ölümle cezalandırılırlar. *Havsa'nın İmarı* efsanesinde Sokullu Mehmet Paşa'nın oğlu Budin Valisi olmuştur. Ancak durmadan halka zulmetmektedir. Mehmet Ali Paşa, oğlunun zulümlerinden rahatsız olur ve onun kellesini alır (Evliya Çelebi, 2010: 624). Benzer bir şekilde *Isık Gölü-II* efsanesinde de kötü kalpli han, halkına zulmetmektedir. Bundan rahatsız olan bir ihtiyar su kaynağının kapağını açar ve hanın sarayı sularla dolar. Hem han hem de askerleri

canlarından olur (Diykanbaeva, 2004: 305-306). *Bedevlet'in Rüyası* isimli efsanede ise zalim bir hükümdar olan Bedevlet, çölde bir suikaste uğrar ve hayatını kaybeder (Öger, 2008: 491-492). Bu üç efsanede de ölüm, zalim hükümdarların yönetimlerine son verilmesi açısından önemlidir. Merkezî olumsuz tipler, ölüm aracılığıyla yaptıkları kötülüklerin cezasını bulur ve halk refaha kavuşur.

Türk dünyası efsanelerinde ölüm sadece olumsuz tipleri veya kavuşamayan âşıkları bulmaz. Bu efsaneler, haksız yere öldürülen iyi karakterlerle doludur. *Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir* ve *Merdin Gözyaşı* efsanelerinde merkezi kahraman ve yan karakter efsanelerin sonunda haksız yere öldürülürler. Bu durumda çatışma bitmiş olur ancak kötülük tam manasıyla sona ermez. *Adam Öldürülen Geçit* efsanesinde ise genç bir kadının namusuna göz diken asker, halk tarafından gizlice öldürülür (Erol, 2012: 633-634). Toplumu korumakla yükümlü bir askerin davranışlarındaki bozukluk toplum tarafından ölümle cezalandırılmıştır. *Yeğenim* efsanesinde Yeğenim olarak çağrılan çocuğa yıllarca zulm eden olumsuz tipler taşın altında kalarak ezilirler (Erciyas, 2019: 136-137). Efsane metinlerinde masallardaki kadar sıklıkla olmasa da olumsuz tipler, işledikleri kötü eylemlerden sonra ölümle cezalandırılabilirler.

4.2.4. Kötülüğün Ortadan Kaldırılmasında Pişmanlık Motifinin İşlevi

Türk dünyası efsanelerinde merkezî olumsuz kahramanın eylemlerinden pişmanlık duyarak hatasını kabul etmesi ve telafi etmeye çalışması nadir görülen davranış kalıplarından biridir. İncelenen efsanelerin yalnızca üçünde merkezî olumsuz tip olarak değerlendirilen karakterler pişmanlık duymuştur. Fakat bu durum efsanenin seyrini her zaman olumlu olarak etkilememiştir. Örneğin bir Karakalpak efsanesi olan *Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah* efsanesinde sultan ve veziri çok yakın arkadaşlırlar. Sultan Süyin Padişah, bilmeden veziri Muralı-Şer'in sevdiği kıza âşık olur. Kız, sultanı reddetse de bu durum içine dert olur ve sultanın veziri Muralı-Şer'i öldürteceğini düşünerek intihar eder. Gerçekleri öğrenen Sultan Süyin Padişah bilmeden dahi olsa böyle kötü bir duruma sebep olduğu için derin bir pişmanlık duyar (Dönmez-Fedakâr, 2008a: 43-433). Bu efsanede Sultan Süyin Padişah ve Vezir Muralı-Şer aynı kadına âşık oldukları için rakip pozisyonundadırlar. Ancak bu bilinçli bir rekabet değildir. Sultanın farkında olmaksızın sebep olduğu kötülük aptalca kötülük kategorisine girmektedir. Ancak aptalca kötülük dahi olsa bir musibete neden olduğu ve başkalarına zarar verdiği için diğer kötülük türlerinden ayırt edilemez. Bu nedenle *Muralı-*

Şer ve Sultan Süyin Padişah efsanesi, kötülüğün sona erdirilmesinde hem ölüm hem de pişmanlık motifini içermektedir. Bilinçsizce yapılan kötülükten pişman olma durumu bu efsaneyi diğer efsanelerden ayırır. Çünkü Türk dünyası efsanelerinde olumsuz tipler nadiren pişmanlık duyarak kötü davranışlarına son verirler.

Karahoca Camisi efsanesinde bir evliya şehre yapılan cami için para toplamaya çıkar. Fakat ahalinin zenginlerinden biri evliyayı tersler ve yardıma bulunmaz. Bunun üzerine zengin kişni işleri kötüye gitmeye başlar. Zengin adam, başına gelenlerin evliyayı terslediği ve ona yardım etmediği için olduğunu anlar ve hemen hatasını telafi eder (Ospanaliyeva, 2011: 358-359). Bu efsanede zengin adam yan karakterlerden biridir. Varlıklı olmasına rağmen servetini paylaşmak istemeyerek aç gözlü davranmıştır. Fakat kısa süre içerisinde hatasının farkına varmış ve telafi etmiştir. Böylece olası bir kötülük önlenmiştir.

Aksak Timur efsanesinde de Aksak Timur isimli merkezî kahraman çok başarılı olmasına rağmen bir şehri bir türlü ele geçiremez. Bunun nedenini anlamak için de şehre casuslar gönderir. Casuslardan biri, bir ailenin akşam yemeğindeki konuşmalarına şahit olur. Çocuklardan biri kendi önündeki yemeği bırakıp daha büyük bir tabağa uzanınca anne “Önündekini ye. Aksak Timur gibi boyunun yetmediğine uzanma!” diyerek çocuğunu uyarır. Bu uyarı sayesinde Aksak Timur hatasını anlar (Atnur, 2002: 465-466). Efsaneye göre Aksak Timur karakteri açgözlü, elindekiyle yetinmeyen ve daha fazlasını isteyen bir karakterdir. Eğer o evde konuşulanlara kulak misafiri olmasaydı belki de gereksiz bir savaşa sebep olarak bir sürü insanı canından edebirdi. Ancak Aksak Timur, konuşulanlardan dolayı durması gereken yeri anlamış ve pişman olmuştur. Bu sayede olası bir insan katliamı önlenmiştir.

5. SONUÇ

Günümüzde Türk halk edebiyatı anlatı geleneğinin sürdürülebilirliği için mit, efsane, destan, halk hikâyesi ve masal gibi türler üzerine yapılan akademik çalışmalar önem arz etmektedir. Üniversitelerde yürütülen yüksek lisans ve doktora programlarında mit, destan, halk hikâyesi ve masal türlerinin gelişimi, yapısı ve işlevi gibi farklı konularda araştırmalar yürütülmektedir. Ancak söz konusu efsane türü olduğunda bu çalışmalar daha çok efsanelerin derlenmesi, deşifre edilerek yazıya geçirilmesi ve bu efsaneler üzerine yapılan motif çalışmaları şeklinde sürdürülmektedir. Elbette bu durum efsaneler üzerine ciddi kuramsal incelemelerin olmadığı anlamına gelmez. Ancak diğer türlere nazaran efsaneler üzerine daha az durulmuştur. Efsane türünün mit ve destan arasında kalan bir dönemde yaratıldığı düşünülmektedir. Bu nedenle efsaneler konuları bakımından bazen yaratılış mitlerinin bazen de masal ve destanların sınırını ihlâl etmektedir. Mit, destan, halk hikâyesi ve masal gibi türlerin konusu ise efsanelere nazaran daha net bir çerçeveye çizilmiştir. Bu durum, sınırları belli olan bir tür üzerine çalışmayı daha kolay hâle getirmiştir. Araştırmacıların efsanelerdense diğer anlatı türlerine yönelmelerinin bir diğer nedeni bu durum olabilir. Kötülük kavramı üzerine odaklanan bu çalışmaya, genel olarak efsane türünün özel olarak ise Türk dünyası efsanelerinin konu edilmesinin nedeni tam olarak yukarıda bahsedilen eksikliklerin tespit edilmesidir.

Yapısalcı ve metin merkezli bir inceleme olan bu çalışmada tümdengelim metoduyla hareket edilmiştir. Yapısalcı çalışmalarda metni oluşturan parçalar dışında metnin yaratıldığı bağlam da önem taşımaktadır. Efsane metinlerini parçalara ayırıp incelerken onların geleneksel yapıyla olan ilişkisini anlayabilmek adına işlev ve bağlam birbirinden ayrı düşünülemez. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümü Türk dünyasını oluşturan bağımsız devletlere, başka ülkelerin egemenliği altında yaşayan özerk cumhuriyetlere ve Türk topluluklarına ayrılmıştır. Fakat bu bölümde pek çok tez çalışmasında yapıldığı gibi tek tek bütün devletlerin ve toplulukların sınırları, nüfusu, tarihi, coğrafyası, ekonomik durumu, sosyal ve kültürel faaliyetleri hakkında bilgi vermek yerine Türk dünyasıyla ilgili genel bir çerçeve çizmek tercih edilmiştir. Çünkü günümüzde bu bilgilere ulaşmak eskiye nazaran çok daha kolaydır. Birinci bölüme bugün dahi çözülemeyen bir adlandırma problemiyle giriş yapılmıştır. Tam bağımsız 7 Türk devletini, yabancı ülkelerin egemenliği altında yaşayan özerk cumhuriyetleri ve Türk topluluklarını kapsayan “Türk dünyası” ifadesinin kullanımıyla ilgili hâlâ bir fikir birliği yoktur. Bu grubu adlandırırken “Türk dünyası”, “Dış

Türkler”, “Türkiye Dışındaki Türkler” veya “Türkiye dışında yaşayan Türkler” gibi farklı ifadeler kullanılmaktadır. Bu çalışmada daha kapsayıcı ve daha yaygın bir kullanıma sahip olduğu için “Türk dünyası” ifadesi tercih edilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde tartışılan diğer bir mesele ise Türk dünyasını bir arada tuttuğu düşünülen “soy, dil ve din birliği” fikrinin günümüzdeki durumudur. Özellikle Orta Asya, Sibiry ve Kafkaslarda yaşamakta olan Türklerin soy, dil ve din birliği; Çarlık Rusyası, SSCB ve günümüz Rusya Federasyonu ile olan ilişkileri nedeniyle bozucu bir etkiye uğramıştır. Çarlık Rusyası’nın, egemenliği altında kalan topluluklar üzerinde yürüttüğü Hristiyanlaştırma faaliyetlerinin ardından 1917 yılında SSCB’nin iktidara gelmesiyle “dinsizleştirme” politikasına geçilmiştir. Ayrıca bugün sözü edilen coğrafyada yaşayan Türklerin büyük çoğunluğunun ana dili Rusçadır. Hatta Saha (Yakut), Hakas, Şor, Karagas, Teleüt ve Telengit gibi Türk toplulukları günümüzde dillerini ve kültürlerini kaybetme tehlikesi altındadır. Bu nedenle sadece soy, dil ve din birliği dünyadaki Türkler arasında organik bir bağ oluşturmak için yeterli değildir. Bunlara ek olarak Türkler arasında kültür ve duygu birliğinin yaratılması gerekmektedir. Bugün birtakım engellerden dolayı hayal edilen şekliyle büyük bir Türk birliğinin kurulması şu an için mümkün görünmese de tüm dünyadaki Türkler arasında etkileşimi ve iş birliğini artırmaya yönelik çalışmalar yapılmalıdır. *Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülük* başlıklı bu tez de Türkler arasındaki etkileşimi artırmak, onları daha yakından tanımak ve kültür birliği oluşturmak adına atılan küçük bir adımdır.

Efsane türüne odaklanan çalışmanın ikinci bölümü Türkiye’de, dünyada ve Türk dünyasında efsanenin tanımı, tasnifi ve özelliklerini belirlemeye yönelik çalışmaları ve bu çalışmaların seyrini anlatmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi efsaneler; mit, destan, masal ve halk hikâyesi metinlerinin aksine türler arası “geçişkenliğe” sahiptir. Bu durum, içerik bakımından efsaneyi daha zengin kılsa da onun sınırlarını çizmeyi zorlaştırmıştır. Bu zorluk, Türk dünyası efsanelerinin tanımı ve tasnifi konusunda yapılan çalışmalarda da kendini göstermiştir. Türk dünyası efsaneleri üzerine çalışıyorsanız bahsi geçen bağımsız devletlerin, özerk cumhuriyetlerin ve Türk topluluklarının efsaneye olan bakış açılarını ve bu konuda yaptıkları çalışmaları bilmek zorundasınızdır. Çünkü metin üzerine kuramsal bir çalışma yapmadan önce içeriğin sunduğu parçaları doğru anlamak ve yorumlamak gerekmektedir. Fakat bu durum, Türk dünyası özelinde ciddi bir çalışma güçlüğünü de beraberinde getirmiştir. Türk dünyası sadece Orta Asya, Sibiry ve Kafkasları kapsamamaktadır. Kuzey Kıbrıs’ta, Afganistan’da, İran’da ve hatta Çin topraklarında yaşayan Türkler de bu gruba dâhildir. Çalışmanın örnekleminin geniş olmasının çıkardığı

güçlüklerden bir tanesi budur. Türk dünyası olarak adlandırılan grup, efsane türü hakkında kendi kültür daireleri içerisinde bile hâlâ fikir birliğine varamamıştır. Türün kendisinden kaynaklanan geçişkenlik nedeniyle; Türk dünyasında efsaneler hâlâ mit, masal ve destan türleriyle karıştırılmaktadır. Bunun bir nedeni de özellikle Orta Asya ve Kafkaslarda Rus egemenliği altında yaşayan Türklerin folkloru üzerine yapılan çalışmaların yabancı araştırmacılar tarafından yürütülmesi gösterilebilir. Çarlık Rusyası döneminde Türklerin yaşadığı topraklara gönderilen misyonerler, askerler ve araştırmacılar tarafından efsaneler derlenmiş, Rusçaya çevrilmiş ve neşredilmiştir. Bu teşebbüs elbette kıymetlidir ancak alanında uzman olmayan kişiler tarafından yürütülen çalışmalar zaman zaman türlerle ilgili daha büyük bir kavram karmaşasına sebep olmuştur. Bugün Türkiye’de efsanenin tanımı, tasnifi ve özelliklerinin belirlenmesi hususunda yapılan akademik çalışmalar sayesinde diğer ülkelere nazaran fikir birliği oluşmuştur. Ancak çalışmanın ikinci bölümünde de anlatıldığı gibi Türk dünyası bu konuda hâlâ ciddi bir kavram karışıklığı yaşamaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümü kötülük problemine odaklanmıştır. Bu problem ele alınırken Antik Çağ’dan günümüze uzanan kronolojik bir yöntem izlenmiştir. Kötülüğe dair ilk algıların şekillendiği Antik Yunan filozoflarının bu konudaki düşüncelerini bilmeden modern düşüncenin kötülük karşısındaki tavrını anlamak çok zordur. Orta Çağ’da kötülüğün şeytandan kaynaklandığına dair kalıplaşmış yargılar Aydınlanma Çağı’yla yıkılmış yerini daha rasyonel ve akılcı iddialara bırakmıştır. Ayrıca semavî dinlerin kötülük algısı Doğu ve Batı toplumlarının bu konudaki fikrini kökten etkilemiştir. Özellikle Hristiyanlık ve Müslümanlığın kötülük karşısındaki tavrı taban tabana zıttır. Hristiyanlıkta ve Batı düşüncesinde “ilk günah” kavramı ve Âdem’le Havva’nın cennetten kovulması onların kötülük hakkındaki ilk fikirlerinin temelini oluşturmuştur. Müslümanlar ise “ilk günah” kavramına ve Âdem’le Havva’nın cennetten çıkarılması konusuna daha temkinli yaklaşmıştır. *Kur’ân-ı Kerîm*’de bu hikâyeye “Âdem ve Havva’nın cennetten **düşüşü/indirilişi**” olarak anlatılır. Müslüman toplumların Âdem ve Havva kıssasını anlatırken “kovulmak” yerine “düşmek” veya “indirilmek” fiilini seçmiş olması dahi onların kötülük algısındaki farklılığının bir göstergesidir. Ayrıca Hz. Âdem bir peygamber olsa dahi onun türü insandır. Yaratılan ilk insanlar olan Âdem ve Havva’ya Allah tarafından “nefis” vermiştir. Âdem ve Havva’nın nefislerine yenik düşerek yasak meyveyi yemeleri Müslümanlıkta da bir günah olarak görülmektedir. Ancak bu durumun ardından cennetten çıkarılmaları ve dünyada yaşamak zorunda bırakılmaları Müslümanlar için bir “imtihan” veya “ceza” olarak görülür. Yani onların cennetten kovulmaları aslında bir kötülük değildir.

İslâmî düşüncede neyin hayır neyin şer olduğunu yalnızca Allah bilir. Bazen hayır gibi görünen şeylerin altında şer, şer gibi görünenlerin altında hayır vardır. Bu nedenle insanoğlunun her zaman hayır ve şerri birbirinden ayırması mümkün değildir.

Hristiyanlık ve Müslümanlıktaki kötülük algısının farklılığı sanat ve edebiyatı da etkilemiştir. Batılı toplumlarda Âdem ve Havva'nın cenneten kovulması ressamaların resimlerine, kiliselerin tavanlarına, evlerin duvarlarına hatta heykellere kadar yansımıştır. Müslümanlıkta hem resim ve heykel sanatının günah olarak kabul edilmesi hem de peygamberlerin suretinin insanlar tarafından bilinemeyeceği düşüncesi nedeniyle güzel sanatlar yeterince gelişmemiştir.

Türk dünyası efsanelerinin kötülük kavramı bağlamında incelendiği dördüncü bölüm ise disiplinlerarası bir çalışmanın ürünüdür. Türk dünyası çok geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır ve hâliyle bu durum çalışmanın örnekleminin de çok geniş olmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada 7 bağımsız Türk devleti, Orta Asya'da ve Kafkaslarda hâlen varlığını sürdürmekte olan 15 özerk Türk cumhuriyeti ve 4 Türk topluluğu arasından derlenip yazıya geçirilen toplam 60 efsane metninin, metin merkezli bir bakış açısıyla “kötülük felsefesi” ekseninde incelenmesi hedeflenmiştir. Türk dünyası efsanelerine ait yaklaşık beş bin metin arasından temsil değeri en yüksek olan 60 metin seçilmiştir. 60 metnin; 7 bağımsız Türk cumhuriyeti, özerk cumhuriyetler ve Türk toplulukları arasında dengeli bir şekilde dağılmasına özen gösterilmiştir. Fakat bu çalışmaya Hakas ve Saha (Yakut) Türklerine ait sadece birer efsane alınmıştır. Bunun birkaç nedeni var. İlki Hakas ve Saha Türkleri günümüzde dilleri ve kültürleri yok olma tehlikesi altında olan iki ayrı Türk topluluğudur. Onların folkloruyla ilgili çalışmalar ağırlıklı olarak Ruslar tarafından yapılmış ve Türkçeye çevrilmemiştir. Bizzat kendilerinin, kendi kültürleri hakkında yaptığı folklor çalışmaları ise çok yetersizdir. Ayrıca Türkiye’de bu alana hâkim akademisyen sayısının azlığı Hakas ve Saha Türkleri hakkında yapılan çalışmaların önündeki diğer bir engeldir. Hakas ve Sahalara ait Türkçeye çevrilen çok az efsane metni vardır. Bunlar arasında kötülük motifinin en ağır bastığı iki efsane seçilmiştir. Bu durum çalışmanın kısıtlılıklarından biridir.

Çalışmanın başlangıcında; 7 bağımsız Türk devleti, Orta Asya'da ve Kafkaslarda hâlen varlığını sürdürmekte olan 15 özerk Türk cumhuriyeti ve 4 Türk topluluğunun her birine ait kötülük konulu 10’ar efsane metninin seçilmesi hedeflenmiştir. Bu durumda incelenen efsane sayısında bir artış olmuştur. Ancak metinlerin tek tek okunması ve kötülük motifinin

tespit edilmesi sürecinde, efsanelerin şahıs kadrosunda ve olay örgüsünde benzer tiplerin ve benzer olayların tekrar ettiği gözlemlenmiştir. Bu nedenle metin sayısının artırılmasının tespit edilen olumsuz tiplerin ve kötülükle ilgili motiflerin sayısını artırmadığı fark edilmiştir. Tekrara düşmemek adına metin sayısı 60'a indirilmiştir.

Sanatçılar içinde yaşadıkları toplumun bir parçasıdır. Bu nedenle onları dâhil olduğu toplumun zihniyetinden ve ahlak normlarından ayrı düşünmek mümkün değildir. Bir kimsenin içinde yaşadığı zihin yapısına veya onun normlarına karşı gelebilmesi için öncelikle onların köklerini bilmesi lazımdır. Bu nedenle bir ülkede veya toplulukta farklı yaratıcıların benzer hikâyeler üretmeleri şaşırtıcı değildir. Efsaneler böyle metinlerdir. Burada ilginç olan Türk dünyasının farklı coğrafyalarında yaşayan Türklerin, birbirleriyle iletişimde olmamalarına rağmen benzer şahıs kadrosu çevresinde gelişen benzer efsaneler üretmeleridir. Bu ortaklığın nedeni Türklerin benzer düşünce ve kültür yapısına sahip olmasıdır.

Geleneksel düşünceye göre üç tip kötülük vardır: ahlakî kötülük, doğal kötülük ve metafizik kötülük. Türk dünyası efsanelerinde kötülük kavramı incelenirken önce kötülüğün kaynağı sorgulanmış ve insan kaynaklı kötülüklerin ağır bastığı tespit edilmiştir. Bugün, insan kaynaklı kötülüklerin tamamı “ahlakî kötülük” olarak değerlendirilmektedir. İnsan kaynaklı olmayan; deprem, sel, tsunami, bakteriler ve virüsler gibi durumların tamamı doğal/fizikî kötülük olarak ele alınır. Ayrıca Müslüman Türkler arasında kaynağı Allah olan bir kötülük türü kabul edilemez. Bu nedenle kötülüğün kaynağı umumiyetle “insan” olarak düşünülür.

Geleneksel ya da modern şeklinde bir ayırım yapmaksızın bütün anlatı türleri üzerine yapılan çalışmalarda odaklanılan ilk husus “tipler” ve “karakterler”dir. Çünkü anlatının içeriğini şahıs kadrosu şekillendirir. Bu nedenle Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün izini sürerken ilk olarak efsanelerin şahıs kadrosuna odaklanılmıştır. Efsaneler; destan, masal veya halk hikâyeleri kadar uzun ve derinlikli metinler değildir. Efsane metinleri iki satırdan oluşabileceği gibi en fazla üç-beş sayfa uzunluğa ulaşabilir. Ayrıca efsanelerde dinleyici/okuyucu kahramanlarla duygusal bağ kuracak kadar onları tanıyamaz. Efsanenin şahıs kadrosu sadece bir özelliğiyle öne çıkan tiplerden oluşur, derinlikli değildir. Efsanelerde olaylar çok hızlı bir şekilde başlar ve biter. Ne karakterler ne de olaylar hakkında detay verilir. Bu nedenle efsanedeki merkezî kahraman ve onun karşısında konumlandırılan “öteki” olayların çekirdek kadrosunu oluşturur. Zaman zaman olay örgüsüne dâhil olan fon

karakterler veya olağanüstü varlıklar da mevcuttur. Efsanenin özünü anlamak için önce tipin özelliklerini ve onun tekrarladığı eylemleri bilmek gerekir. Bu çalışmada kötülüğün kaynağına ulaşmak için olumsuz tiplere odaklanılmıştır. Türk dünyası efsanelerinde en sık görülen on bir olumsuz tip tespit edilmiştir: açgözlü veya kıymetbilmez, âsi veya hayırsız evlat, casus, cimri, düşman, olağanüstü düşman, hain, hilekâr/arabozucu, masum veya aptal, rakip ve zalim ebeveyn.

Bilindiği üzere Türk edebiyatında tipler hakkında yapılan ilk çalışma Mehmet Kaplan'ın *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri* isimli eseridir. Fakat günümüzde Türk edebiyatı için kapsamlı bir tipoloji çalışmasının eksikliği duyulmaktadır. Türk halk edebiyatı sözlü anlatı türlerindeki olumlu tiplerle ilgili bir hayli inceleme mevcuttur. Bu alanla ilgili tipoloji çalışmaları genellikle merkezî kahramana odaklanır. Merkezî kahramanlar ise olumlu özellikleriyle ön plana çıktığı için olumsuz tipler çoğu zaman ikinci planda kalmıştır. Mit, destan ve halk hikâyelerindeki olumsuz tiplerle ilgili en kapsamlı çalışma Mustafa Duman'ın *Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler: Mit, Destan, Halk Hikâyesi*⁹⁶ isimli kitabıdır. Duman'ın kitabında tespit ettiği olumsuz tipler bu çalışma için de yol gösterici olmuştur. Duman'ın tespit ettiği sekiz tipin yedisi efsanelerde de bulunmaktadır. Ancak buna ek olarak efsane metinlerine özgü dört tip daha tespit edilmiştir. Böylece tespit edilen tip sayısı on bire çıkmıştır. Efsanelerde en çok görülen tipler %16'lık oranla “düşman” ve “rakip” tipidir. Düşman ve rakip tipleri efsanede direkt olarak merkezî kahramanın karşısında konumlandırılan merkezî olumsuz tiplerdir. En az karşılaşılan tipler ise %3'lük oranla “casus” ve “hain”dir. On bir tipin efsane metinlerine dağılımı homojen olmasa da bunlar arasında çarpıcı farklılıklar yoktur. Bunun nedeni efsanelerin konu yelpazesinin; mit, destan ve halk hikâyesi türlerine nazaran daha geniş olmasıdır. Düşman ve rakip, efsanelerde merkezî olumsuz tip iken tespit edilen diğer tipler genellikle yan karakterlerdir.

Türk dünyası efsanelerinde geçen olumsuz tiplerin sınıflandırılması kötülüğün kaynağına ulaşmayı ve kötü tiplerin tekrar ettiği eylemlerin tespitini kolaylaştırmıştır. Tespit edilen olumsuz tipler müstakil başlıklar altında incelenmiş ve her birinin tekrarladığı ortak özellikler ve eylemler tespit edilmiştir. Ardından belirlenen özelliklerin ve eylemlerin

⁹⁶ **Ayrıntılı bilgi için bakınız:** Mustafa Duman. *Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler: Mit, Destan, Halk Hikâyesi*. Ankara: Karakum Yayınları, 2020.

geçtiği efsanelerden örnekler verilerek metnin tutarlılığı kanıtlanmış ve her bir efsane için kötülüğe kaynaklık eden tipler tespit edilmiştir. Türk dünyası efsanelerinde geçen olumsuz tipler büyük oranda erkekler tarafından temsil edilmektedir. Kadınlar tarafından temsil edilen olumsuz tipler şunlardır: olağanüstü düşman (cadı ve büyücü), zalim ebeveyn (üvey anne) ve açgözlü veya kıymetbilmez (Hızır ile yiyeceğini paylaşmayan kadınlar). Olağanüstü düşman, zalim ebeveyn ve açgözlü veya kıymetbilmez tipleri aynı zamanda erkekler tarafından da temsil edilmektedir.

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün iki farklı kaynağı vardır: insanlar ve olağanüstü varlıklar. Olağanüstü varlıklar ise kendi içerisinde ikiye ayrılır: “Erlik, şeytan, cin, peri, cadı, büyücü vb.” ve “olağanüstü hayvanlar”. İnsanlardan kaynaklanan kötülükler “ahlakî kötülük” ve diğer varlıklardan kaynaklanan kötülükler “metafizik kötülük” bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak Türk dünyası efsanelerinde metafizik kötülüklere daha az rastlanmaktadır. Bu incelemeye ek olarak Lars Fr. H. Svendsen’in kötülüğün sınıflandırılması hususunda getirdiği modern yaklaşım efsane metinlerine uygulanmıştır. Kötülüğü şeytanî kötülük, araçsal kötülük, aptalca kötülük ve idealist kötülük olarak dörde ayıran Lars Fr. H. Svendsen’in yaklaşımı efsane metinleri için çok işlevseldir. Çünkü Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynağı büyük ölçüde ahlakîdir. Ahlakî kötülük, insanın bilinçli olarak işlediği kötülüklerin tamamını kapsamaktadır. Svendsen de evrendeki kötülüğün varlığını insan odaklı olarak değerlendirmiştir. Onun sınıflandırması ahlakî kötülük maddesinin alt başlıkları gibidir. Svendsen’in kötülüğe olan modern yaklaşımı sayesinde efsanelerde yer alan olumsuz tiplerin kaynaklık ettiği kötülüklerin “keyfi” mi, “farkında olmadan” mı, “yüksek bir amaç uğruna” mı yoksa “ulaşılacak istenen şey için bir araç” olarak mı kullanıldığı tespit edilmiştir.

Genel olarak Türk edebiyatı kötü karakterleri ve kötülüğü anlatmak konusunda hâlâ yeterince başarılı değildir. Ancak Türk halk edebiyatı özelinde ise durum biraz daha farklıdır. Mit, efsane, destan, halk hikâyesi ve masal gibi sözlü anlatı türlerinin kurgusunda “çatışma” (kozmos-kaos) önemli bir yere sahiptir. Çatışma için de birbirinin zıttı iki kişiye ihtiyaç vardır. Bu da Türk halk edebiyatında olumsuz tiplerin doğuşuna sebep olmuştur. Olumsuz tipler, Türk dünyası efsanelerinde kötülüğün kaynaklarının sorgulanmasında anahtar görevi görmektedir.

Mit, efsane, destan, halk hikâyesi ve masal türlerinin tamamı halkın sözlü anlatı geleneğinin ürünüdür. Bu anlatılar zaman içerisinde derlenerek kayıt altına alınmıştır. Sözlü kültürün en önemli yaratmaları olan bu türlerin aktarılabilmesi için ihtiyaç duyulan ilk şey icracı yani anlatıcıdır. Ancak anlatıcının bu kadar hikâyeyi aklında tutabilmesi için bir yöntem ihtiyacı vardır. Türk halk edebiyatı sözlü anlatı türlerinin; hikâye ve roman gibi modern anlatılara nazaran daha kısa metinlerden oluşmasının nedenlerinden biri “anlatıcı/icracı faktörü”dür. Ayrıca bu türlerde belli tiplerin ve belli eylemlerin tekrarlanması da icracının hikâye anlatmasını kolaylaştırmaktadır.

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğe sebep olan tipler her zaman kötülükten etkilenmez. Bazen yaptığı kötülük merkezî kahramanın hayatını alt üst ederken olumsuz tipe hiçbir şey olmaz. Örneğin *Kırgız Adı* ve *Harıbaştaş* efsanelerinde hilekâr/arabozucu tip merkezî kahramanın namusuyla ilgili asılsız iddialar ortaya atar. Bu iddialardan ötürü aileleri (zalim ebeveyn) kızları katleder. Şeytanî kötülük kategorisine giren bu olayda hiçbir suçu olmayan masum insanlar canından olurken; hilekâr tipe hiçbir şey olmamıştır. Yani efsaneler, masal metinleri gibi değildir. Masalların sonunda her zaman iyiler mükafatlandırılırken kötüler cezalandırılır. Masallarda kötüler nadiren bağışlanır. Buradaki bağışlayıcılığın nedeni kötüye, iyi olması için bir şans vermektir. Efsaneler ise mutlu sonla bitmek zorunda değildir. Özellikle düşman ve rakip gibi merkezî olumsuz tiplerin yer aldığı efsanelerde merkezî kahramanın öldüğü/öldürüldüğü veya taşla dönüştüğü çok sık görülür. Bu nedenle efsanelerin hiçbir tipi idealize etmediği de söylenebilir. Efsanelerdeki tipler oldukları gibidirler. Bu durum da efsaneleri gerçeğe daha yakın kılar.

“Türk Dünyası Efsanelerinde Kötülüğün Sonuçları ve Ortadan Kaldırılması” bölümünde ise merkezî kahramanın ve olumsuz tiplerin ortaya çıkan kötülükten nasıl etkilendiği üzerinde durulmuştur. Türk dünyası efsanelerinde meydana gelen kötülükler; kötülüğün failini ve maktulunu bazen farklı bazen de benzer şekillerde etkilemiştir. Örneğin *Turataş* efsanesinde kayıvalidesinin sözünü dinlemeyen gelin onun bedduaları sonucunda taş olur. Burada taşla dönüşme motifi gelin için bir “ceza”dır. Ancak *Oğlan Kız Taş* efsanesinde, birbirini seven zengin kız ve fakir oğlan kavuşamayınca kaçmaya karar verir. Kızın babası, onları yolun yarısında yakalar. Bunun üzerine kız ve erkek, birbirlerinden ayrılmaktansa taş olmayı tercih ederiz, diyerek Tanrı’ya dua eder. Tanrı da onların duasını kabul eder ve oracıkta taş olurlar. Bu efsanede ise taşla dönüşme motifi âşıklar için “ödül”dür.

“Âsi veya haylaz evlat”, “açgözlü veya kıymetbilmez”, “cimri” ve “masum veya aptal” tipleri işledikleri kötü eylemlerin sonunda olumsuz etkilenirler. Bu kısımda “ceza” motifi devreye girmektedir. Bu tipler, yaptıkları kötülüklerin sonucunda aşağıdaki cezaları alırlar:

- Hayvana dönüşme: kuş, kedi, domuz, yer sıçanı, köpek vb.
- Taşa dönüşme
- Tanrı tarafından rızkının azaltılması
- Geçim sıkıntısı çekme
- Ölüm
- Allah tarafından istenmeyen bir işle görevlendirilme (Örneğin; köpek ömrü boyunca insana bekçilik yapmakla görevlendirilmiştir.)

Türk dünyası efsanelerinde kötülüğü konu edinen bu çalışmada; kötülüğün kaynakları olumsuz tiplerin sınıflandırılmasıyla tespit edilmiştir. Bugüne kadar efsanelerde yer alan olumsuz tiplerin sınıflandırılmasına yönelik bir çalışma bulunmadığı için yapılan bu tasnif teze artı değer katmıştır. Kötülük motifi, geleneksel bakış açısından uzaklaşıp farklı disiplinlerden de yararlanarak incelenmiştir. Böylece metne felsefî bir arka plan kazandırılmıştır. Tüm Türk dünyasını kapsayan bu araştırma vasıtasıyla dünyanın farklı yerlerinde yaşayan Türklerin efsaneleri kötülük bağlamında incelenmiştir. Böylece farklı coğrafyalarda yaşayan Türk toplumlarının kötülük karşısında aldığı “ortak tavır” tespit edilmiştir. Bu tespitler, toplumların günlük hayatında hiç bitmeyecek olan kötülükle mücadelelerinde yol gösterici olacaktır.

KAYNAKLAR

- Abdieva, R. (2017). “Bağımsızlıklarını Kazandıktan Sonra Türk Cumhuriyetlerinin Dil Politikaları ve Türkiye ile Ortak Dil ve Ortak Alfabe Çalışmaları”. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRK LAD)* 1 /2. s. 104-119.
- Abdülkerimov, B. (2021). “Özbekistan 1993’te Başlayan Geçiş Sürecinin Ardından 2023’te Tamamen Latin Alfabesine Gececek”. *Anadolu Ajansı* (06.04.2021).
<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ozbekistan-1993te-baslayan-gecis-surecinin-ardindan-2023te-tamamen-latin-alfabesine-gececek/2199696>
(Erişim Tarihi: 06.06.2023).
- Acar, H. (2013). *Burdur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Isparta.
- Aça, M. (2002). “Şor Türkleri ve Sözlü Edebiyatı”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 1297-1318. (Basılı kaynakta sayfa: 760-771).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Aça, M. (2003). “Orta Asya’da Uluslaşma Süreci ve Türkiyat Araştırmalarında Rus İlminsky ve Ardıllarının Rolü”. *Orta Asya’nın Sosyo-Kültürel Sorunları: Kimlik, İslâm, Milliyet ve Etnisite*. İstanbul: Gündoğan Yayınları. s. 23-68.
- Aça, M. (2016a). “Türkiye’deki Tuva Folkloru Konulu Çalışmaların Dünyü, Bugünü ve Yarını”. *Actual Problems of Turkic Studies (Türk Dili Çalışmalarının Güncel Sorunları)*. Ed. N. N. Telitsin ve Y. N. Shen. Petersburg/Rusya. s. 333-340.
https://orient.spbu.ru/books/actual_problems_turkic_studies_180/332/
(Erişim Tarihi: 28.03.2023).
- Aça, M. (2016b). “Tıva Kahramanlık Destanı Kañgıvay-Mergen’de Kötülük Sorunu”. *Türkiyat Mecmuası* 26/2. s. 1-9.
- Adiloğlu, A. (2002). “Karaçay-Malkar Türkleri”. *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 22 / Karaçay – Malkar Edebiyatı*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları. s. 13-49.
- Adiloğlu, A. (2023). “KaraçayMalkar Türkçesi Yazı Dilinin Teşekkülü”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 22. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12406.girispdf.pdf?0>
(Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Akbaş, M. (2003). “Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar”. *AÜİFD*. Cilt XLIV. Sayı 1. s. 173-186.
- Akçapaça, M. (2023). “Türk Devletleri Teşkilatı’nın Tarihsel Gelişimi: Teşkilatın Dünyü, Bugünü ve Yarını”. *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 11/34. (Mart). s. 473-491.

- Akdağ, Ö. (2017). “İbn Meymûn’a Göre Kötülük Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 65. (Yaz). s. 149-163.
- Akdağ, Ö. (2021). “Kötülük Problemi: Mutezilî Düşüncenin Saadia Gaon’a Etkisi”. *Journal of Islamic Research* 32/1. s. 52-65.
- “Aksiyoum”. (2023). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*.
<https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 28.01.2023).
- Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alım, M. (2009). “Coğrafya Eğitimi Öğrencilerinin Türk Dünyası Algıları (Atatürk Üniversitesi Örneği)”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6 (2). s. 574-586.
- Alpaslan, İ. (1992). “Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile Efsane Üzerine Bir Konuşma”. *Millî Folklor* 13. (Bahar). s. 32-25.
- Alptekin, A. B. (2012). *Efsane ve Motifler Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alptekin, A. B. (2013). “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde Anlatılan Efsanelerin Motif ve Tip Yapısı”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)* XXXIII. (Bahar). s. 11-44.
- Altınay, R. ve Dağdeviren, H. C. (2022). “Ortaçağ’da Kadının Sağaltım Uygulamalarında Şaman (İyi) ve Cadı (Kötü) Olarak Temsili”. *Millî Folklor* 17/136. s. 48-59.
- Altuntaş, H. ve Şahin, M. (2011). *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. 12. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Amanmırat, B. (1975). *Türkmen Halk Rovayatlari*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Aşkabat.
- Amirbek, A., Anuarbekuly, A. ve Makhanov, K. (2017). “Türk Dili Konuşan Ülkeler Entegrasyonu: Tarihsel Geçmişi ve Kurumsallaşması”. *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 1/3. s. 164-204.
- Anderson, D. G. (2002). “Hakaslar”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 341-348. (Basılı kaynakta sayfa: 200-204).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Andican, A. A. (1996). *Değişim Sürecinde Türk Dünyası*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Annaberdiyev, D. (2021). “Türkmen Halk Biliminde Efsane Terimlerine Genel Bir Bakış”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 51. s. 135-156.
- Arendt, H. (2021). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Argunşah, H. (2002). “Gagauz Edebiyatı”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 451-473. (Basılı kaynakta sayfa: 262-275).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Arık, D. (2002). “Günümüzde Çuvaş Türklerinde Hristiyanlık”. *2000. Yılında Hristiyanlık (Dünü, bugünü ve Geleceği)*. Dinler Tarihi Araştırmaları III (09-10 Haziran 2001). Ankara: Dinler Tarihi Yayınları. s. 541-551.
- Arık, D. (2007). “Rusya Federasyonu’ndaki Müslüman Olmayan Türk Topluluklarının Dinî Yaşamında İslam’ın Etki ve İzleri”. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet’e Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı* (31 Mayıs-01 Haziran 2007). Isparta: S.D.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları. s. 525-532
- Arıkoğlu, E. (2023). “Hakas Halk Edebiyatı”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. c. 25. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78567/hakas-edebiyati-25cilt.html>
(Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Aslan, F. (2012). “Halk Bilimsel Bir Terim Olarak Efsane Üzerine Bazı Dikkatler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (23). (Güz). s. 81-90.
- Assmann, J. (2018). *Kültürel Bellek*. 3. Baskı. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atmaca, T. ve Dönmez, A. (2013). *Türk Dünyası Atlası*. İstanbul: Ad Sanat Tasarım Atölyesi.
- Arnaut, T. (2008). “Gagauzlarda Sözlü Lirik Halk Edebiyatı Türlerinin ve Bunların Folklor Geleneğine Yansımalarının İncelenmesi”. *Karadeniz Araştırmaları* 19. (Güz). s. 137-153.
- Atnur, G. (2002). *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum.
- Avcı, M. (2020). “İslam’ın Orta Asya Tarihi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1. s. 517-528.
- Ayaz, B. (2013). “Başkurtlarda Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkilerine İki Örnek: ‘Kıyametlik Ata-Ene’ ve ‘Kuşamat’”. *Türkbilig* 26. s. 63-66.
- Aydar, H. (2010). “Orta Asya’da Misyonerler ve Faaliyetleri: Kırgızistan Örneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23. s. 5-44.
- Aydemir, İ. A. (2009). “Altay Tuvaları – Altaylarda Unutulmuş Bir Türk Halkı”. *Bilig* 48. (Kış). s. 1-12.
- Ayva, A. (2001). “Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’nun Efsane Araştırmaları”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9. s. 365-391.

- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. I. Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Yay. Haz. Kerim Can Bayar. İstanbul: Kubbealtı Yayınları. (Online Sözlük)
https://turuz.com/storage/Dictionary/2018/1034-Misalli_Buyuk_Turkce_Sozluk-Illan_Ayverdi-2010-1440s.pdf (Erişim Tarihi: 12.07.2022).
- Aquinas, T. (1947). *The Summa Theologica*. Çev. Fathers of the English Dominican Province. Ohio: Benziger Brothers.
- “Axiom (İngilizce)”. (2023). *Tureng (İngilizce – Türkçe Çevrimiçi Sözlük)*.
<https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/axiom> (Erişim Tarihi: 28.01.2023).
- Babatürk, S. (2013). “Şor Türkleri”. *Yeni Türkiye* 9/54 – *Türk Dünyası Özel Sayısı II*. s. 2142-2150.
- Babatürk, S. (2016). *Şor Türkçesi*. Doktora Tezi. Kırgızistan Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkoloji Ana bilim Dalı, Bişkek.
- Bağcı, A. (2011). *Şor Destancılık Geleneği ve Şor Kahramanlık Destanı “Künnü Körçen Künn-Köök” Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*. Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, Ankara.
- Bahadırova, S. (2008). “Karakalpak Halk Nesrinde Mit, Efsane ve Anız”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 8 (2). (Kış). s. 135-139.
- Bakır, K. (2015). “Hannah Arendt’te Kötülük Problemi”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 25. Bahar. 97-113.
- Balacan, S. (2021). *2014 Rusya-Ukrayna Krizi: Kırım’ın Bölgesel Önemi, Kırım Halkının ve Bölgedeki Kırım Türklerinin Mevcut Durumu*. Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı. Bandırma.
- Balta, Ş. C. (2019). “Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü”. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 4 (1). s. 61-63.
- Bars, M. E. (2017). “Sözlü Gelenekte Nesir Anlatıların Tür Sorunu”. *Alınteri Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2). s. 37-49.
- Bascom, W. R. (2003). “Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar”. Çev. Yeliz Özay vd. *Millî Folklor* 59. (Güz). s. 76-95.
- Baş, N. (2016). “Günümüzde Hristiyan Türkler ve Konumları”. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1. s. 13-26.
- Başdemir, H. Y. (2003). “Thomas Aquinas’ta Tanrı Tasavvuru”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3. (Ocak). s. 103-122.

- Bauman, R. (2006). “Tür”. Çev. Hülya Seyhan Sipahioğlu. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 165-166.
- Bauman, Z. *Modernite ve Holocaust*. (1997). Çev. Süha Setabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bay, E. vd. (2017). “Türk Dünyası Birliği Algısı”. *Akademik Bakış* 11/21. s. 55-85.
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye Giriş*. Çorum: Karam Yayınları.
- Bayat, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi I: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baykara, T. (2001). *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Bayram, B. (2014). “Çuvaş Halk Edebiyatında Tür ve Şekil Adlandırmaları”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8. (Temmuz). s. 59-83.
- Bazancir, R. (2022). “Orta Asya Türk Destanları ve Dede Korkut Boylarının Yapısal Analizi”. *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi* 8/17. s. 241-267.
- Bedir, Ö. (2019). “Cumhuriyet’in İlk Dönemlerinde Gagavuzların Türkiye’ye Göç Ettirilmesine İlişkin Çabalar”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20. (Ekim). s. 239-252.
- Berger, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal Kötülük*. Çev. Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Beşirli, H., Tekten-Aksürmeli, Z. S. ve Ünal, A. (2020). “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da İslamiyet ve Kaynakları”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1. s. 1-18.
- Bilgin, N. (1996). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, V. (2005). “Gelenek ve Din: Türkmenistan’ın Dinî Hayatında Geleneğin Rolü”. *Marife* 5/2. S. 101-124.
- Birmingham, P. (2019). “Hannah Arendt’s Double Account of Evil: Political Superfluosity and Moral Thoughtlessness”. *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. Ed. Thomas Nys and Stephen de Wijze. London and New York: Routledge. s. 148–162.
- Blehr, O. (2018). “Halk İnancı Hikâyelerinin Analizi ve Bunun Halk Nesri ve Halk İnancı Araştırmaları Üzerindeki Etkileri”. Çev. Ahmet Tacetdin Hallaç. *ÇÜTAD Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 3 (2). (Aralık). s. 302-308.

- Bock, P. K. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Psikolojik Antropoloji)*. 1. Baskı. Çev. N. Serpil Altuntek. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. 3. Baskı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Bostancı, M. (2015). “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nin İlânı ve Buna Yönelik Tepkilerin Türk Kamuoyundaki Yankıları”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57. s. 317-355.
- Bozdoğan, A. (2008). *Romanda Türkiye Dışındaki Türk Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Buch, W. (2006). “Masal ve Efsane Üzerine”. Çev. Ali Osman Öztürk. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 354-362.
- Bulut, R. (2018). “Rusya Federasyonu’na Bağlı Özerk Türk Cumhuriyetleri”. *Göller Bölgesi Aylık Hakemli Ekonomi ve Kültür Dergisi Ayrıntı* 6/64. (Temmuz). s. 53-57.
- Butanayev, V. ve Butanayeva, I. (2007). *Yenisey Kırgızları Folklor ve Tarih*. Çev. Yaşar Gümüş. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Can, H. (2006). “Aristoteles’te Katharsis Kavramı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2. s. 63-70.
- Can, Z. P. (2017). “Endangered Languages of the Caucasus and Beyond”. *Belleten* 65/1. s. 229- 232.
- “Casus”. (2023). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 19.06.2023).
- Cebeci, S. (2016). “Kırgızistan’da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3. s. 103-117.
- Cengiz, M. (2016a). *Tehlikedeki Dil Olgusu: Teleütçe Örnekleme*. Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, Ankara.
- Cengiz, M. (2016b). “Teleüt Atasözlerinden Seçmeler I”. *Türkbilig* 32. s. 131-140.
- Cengiz, M. (2017). “Teleüt Bilmecelerinden Örnekler”. *Türkbilig* 33. s. 153-160.
- Ceran-Karataş, Y. (2017). “Geleneksel ile Modern Sanat Anlayışlarında Sanatın Kötülükle İlişkisi”. *Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırma Dergisi* 33. s. 805-823.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cipolla, C. M. (2021). *The Basic Laws of Human Stupidity*. New York: Konopf Doubleday Publishing Group.

- Cohen, A. P. (1985). *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Yayınevi.
- Coşkun, B. (2013). *Hannah Arendt’de “Radikal Kötülük” Problemi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çağbayır, Y. (2020). “Efsane”. *Ötüken Türkçe Sözlük*. <https://otukensozluk.com> (Erişim Tarihi: 21.10.2020).
- Çaman, E. ve Dağcı, K. “Özbekistan’da İslam, Siyasi Sistem ve Radikalizm”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/8. s. 8-22.
- Çelebi, İ. (2001). “İvaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23. Cilt. s. 488-490.
- Çelebi, İ. (2020). “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31. Cilt. s. 391-401.
- Çıblak, N. (1995). *İçel Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Adana.
- Çıblak-Coşkun, N. ve Değer, M. B. (2017). “İcra Ortamında Hatay Efsaneleri”. *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 10 (2). (Güz). s. 91-109.
- Çınar, A. A. (1994). “Özbekistan’da Folklor Faaliyetleri”. *Millî Folklor* 24. (Kış). s. 10-19.
- Çınar, A. (2005). “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1. s. 161-177.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2003a). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2003b). “Türk Folklorunda Kaybolan Otostopçu Hayalet Kız Efsanesi”. *Türkbilig* 6. s. 41-55.
- Çobanoğlu, Ö. (2003c). “Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematikinde Yöntem Sorunları”. *Bilig* 27. (Güz). s. 19-49.
- Çobanoğlu, Ö. (2014). “Büyük Türk Düşünücü Ziya Gökalp’in Türk Halkbilimi Alanına Hizmetleri”. *Türk Yurdu* 103 (328).
<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=414> (Erişim Tarihi: 11.11.2020).
- Çobanoğlu, Ö. (2015). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. 4. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Çobanoğlu, Ö. (2019). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. 10. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dégh, L. (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Indiana: Indiana University Press.
- Dégh, L. (2006). “Halk Anlatısı”. Çev. Zerrin Karagülle. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 203-234.
- Dégh, L. (2010). “Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Bir Düşünme ve Efsanenin Tanımı”. Çev. Selcan Gürçayır. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*. 2. Baskı. Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 204-210.
- Demir, N. ve Yazıcı, N. (2012). “En Güçlü Çağında Türk Dili: Genel Değerlendirme ve Beklentiler”. *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi 1*. (Ekim-Kasım) s. 175-197.
- Demirtaş, M. (2021). “Sovyet Sonrası Dönemde Özbekistan’da Din Temelli Muhalefet ve 2005 Yılı Andican Olayları”. *Avrasya Dünyası 9*. s. 87-96.
- Devellioğlu, F. (2003). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. 20. Baskı. Yay. Haz. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Yayınevi.
- Devlet, N. (2002). “Federe ve Muhtar Türk Cumhuriyetleri”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 23-82. (Basılı kaynakta sayfa: 15-47).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Devlet, N. (2023). “Türk Cumhuriyetleri ve Sorunları”. *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (TASAM)*. s. 1-5.
https://tasam.org/Files/Icerik/File/turk_cumhuriyetleri_ve_sorunlari_0e5f9ae3-1bb2-498d-ab0f-c426cbe6c46f.pdf (Erişim Tarihi: 06.05.2023).
- Dhavamony, M. (2010). “Dinlerde Tanrı Anlayışı”. Çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/22*. s. 189-210.
- Dilek, İ. (2002). “Altay Türklerinin Edebiyatı Tarihi”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 258-274. (Basılı kaynakta sayfa: 149-159).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Dilek, İ. (2023). “Altay Halk Edebiyatı”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 24. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12602,efsanelerpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Diykanbaeva, A. (2004). *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.

- Dönmez-Fedakâr, P. (2008a). *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.
- Dönmez-Fedakâr, P. (2008b). “Karakalpakistan’da Efsane Çalışmaları”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/20. s. 150-156.
- Duranlı, M. (2004). *Yakut Efsaneleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.
- Duranlı, M. (2006). “Saha Türklerinde Efsane Kavramı ve Sınıflandırma Çalışmaları”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* VI/2. s. 303-309.
- Duranlı, M. (2007). “Türk Kültürüne Katkıda Bulunan Bir Araştırmacı Nadejda Petrovna Drenkova”. *Turkish Studies* 2/2. s. 185-191.
- Durmuş, İ. (2017). “Türk Adının Ortaya Çıkışı Anlamı ve Yayılışı”. *Akademik Bakış Dergisi* 10 (20). (Yaz). s. 37-47.
- Duman, G. B. (2016). “Kırgız Halk Edebiyatının Çağdaş Kırgız Edebiyatına Tesirleri”. *V. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi / Sanat Etkinlikleri Bildiri Kitabı*. (13-16 Nisan 2016 – Komrat / Makedonya). Ed. Osman Kunduracı ve Ahmet Aytaç. s. 425- 430.
- Duman, M. (2017). *Türk Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler / Mit, Destan, Halk Hikâyesi*. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, izmir.
- Duman, M. (2018). “Türk Halk Anlatmalarında Karakterlerin Cinsiyetleri ve Olumsuz Kadın Karakterler Hakkında Tespitler”. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 153-167.
- Durmuş, M. ve Yılmaz, H. (2012). “Son Yirmi Yılda Türkiye’nin Orta Asya’ya Yönelik Dış Politikası ve Bölgedeki Faaliyetleri”. *Bağımsızlıklarının Yirminci Yılında Orta Asya Cumhuriyetleri Türk Dilli Halklar – Türkiye İle İlişkiler*. Ed. Ayşegül Aydıngün ve Çiğdem Balım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını. s. 483-586.
- Duva, Ö. (2014). “Radikal Kötülük ve Sorumluluk”. *Doğu Batı Dergisi* 70. (Ağustos-Eylül-Ekim). s. 11-29.
- “Düşman”. (2023). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).
- Eagleton, T. (2011). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. Çev. Şenol Bezci. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eagleton, T. (2019). *Edebiyat Nasıl Okunur*. 4. Baskı. Çev. Elif Ersavcı. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Efil, M. ve Uz, E. (2019). “Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri: Câhız ve Moliere Örneği”. *Bilimname* 39. s. 321-354
- “Efsane”. (2020). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*.
<https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 22.10.2020).
- Eker, S. (2011). “Orta Asya’nın İrani Halkı Tacikler ve Bağımsızlığının 20. Yılında Tacikistan”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15. (Güz). s. 349-398.
- Ekici, M. (2005). “Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış”. *Fikret Türkmen Armağanı*. Ed. Gürer Gülsevin ve Metin Arıkan. İzmir: Kanyılmaz Matbaası. s. 225-229.
- Elçin, Ş. (2005). *Halk Edebiyatına Giriş*. 9. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (1992). “İsmail Gaspıralı’nın Fikirleri”. *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2013). “Türk ve Türklük Kavramları”. *Türk Yurdu* 308 (102). (Nisan).
- Erciyas, O. (2019). “Kıbrıs Efsaneleri”. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi (1571-2017)*. 1. Cilt. Yay. Haz. İsmail Bozkurt ve Oğuz Karakartal. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını. s. 127-152.
- Erdem, M. (1998). “Türkistan’ın Dinî Problemleri”. *Türk Dünyasının Dinî Meseleleri*. Yay. Haz. Ömer Turan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 59-71.
- Ergin, M. (2003). *Orhun Âbideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Cilt I. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ergun, P. ve Gündüz-Alptürkler, İ. (2017). “Çocuksuzluk Sağaltımında Satılma Ritüeli-Ritüelin Tarihsel Bağlamı ve Metaforik Dil”. *Millî Folklor* 29/115. (Güz). s. 79-90.
- Erkan, A. (2022). “Mekânsal Düzenliliklere Dayalı Tasarım Argümanı: William A. Dembski Örneği”. *Din Araştırmalar* 25/62 (Haziran). s. 269-290.
- Eroğlu, H. (2002). “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’ni Yaratan Tarihî Süreç ve Son Gelişmeler”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* XVIII/54. (Kasım). s. 735-793.
- Erol, Ş. S. (2012). *Türkmen Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.
- Erol-Çalışkan, Ş. S. (2018). *Türkmen Efsaneleri*. Ankara: Gece Akademi.

- Erol-Çalışkan, Ş. S. ve Başaran, C. B. (2017). “Türkmen Efsanelerinde Vatana İhanet ve Cezası”. *İdil* 6/34. s. 1715-1733.
- Ersoy, R. (2004). “Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih İlişkisi Üzerine Bazı Görüşler”. *Millî Folklor* 61. (Bahar). s. 102-119.
- Ersöz, M. (2015). “Sahalar (Yakutlar)’la İlgili Türkiye’de Yapılan Çalışmalar”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 4/12. (Kış). s. 101-115.
- “Evil”. (2020). *Britannica Encyclopedia*. <https://www.britannica.com/dictionary/evil> (Erişim Tarihi: 10.01.2021).
- Evliya Çelebi. (2010). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. C. 3/2. Haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Fıdan, F. (2015). *Kötülük Probleminin Felsefi Açidan İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Felsefe, İstanbul.
- Filizok, R. (1991). *Ziya Gökalp’ın Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Forster, E. M. (1985). *Roman Sanatı*. Çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları.
- Fromm, E. (2003). *Sahip Olmak Ya Da Olmamak*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Ganbarov, A. (2017). “Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan’da Din-Devlet İlişkileri”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUIFD)* 4/1. (Bahar). s. 101-126.
- Ganbarov, A. (2019). *Azerbaycan’da Devlet Din İlişkileri – Laikliğin Teorik ve Hukukî Temelleri*. Bakü: Nurlar Yayın ve Basımevi.
https://ait.edu.az/site/assets/files/2480/az_rbaycanda_din_v_dovl_t_-28_01_2021-son.pdf (Erişim Tarihi: 15.06.2023).
- Garrard, G. (2003). *Rousseau’s Counter-Enlightenment: a Republican Critique Philosophes (SUNY Series in Social and Political Thought)*. New York: State University of New York Press.
- Gelibolu, M. ve Balıkcıoğlu, B. (2021). “Açgözlülük, Materyalizm ve Tüketici Kibrinin Tüketicilerin Yaşam Tatmini Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi”. *İşletme Araştırmaları Dergisi* 13/4. s. 3136-3151.
- Gelir, M. Z. (2019). “Kötü Kelimesinin Kökeni Üzerine”. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 4 (1). (Haziran). s. 83-99.
- Genç, A. (2019). “Özbek Destanları ve Destancılık Geleneği”.
https://www.academia.edu/44409181/TÜRK_DESTAN_ARAŞTIRMALARI_Yüksek_Lisans_Dersi_ÖZBEK_DESTANLARI_VE_DESTANCILIK_GELENEĞİ

(Erişim Tarihi 02.01.2021).

- Goddy, J. (2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. Çev. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Töresi*. Haz. Hikmet Dizdaroğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi*. 2. Baskı. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Gökburun, İ. (2021). “Küresel ve Bölgesel Güçler Çağında Türk Dünyası Nüfusu”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 21/1. (Yaz). s. 1-33.
- Gökdağ, B. A. (2018). *Türklerin Dünyası*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Görkem, İ. (2006). *Elâzığ Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Elâzığ: Manas Yayıncılık.
- Gömeç, S. (2008). “Başkurtların Tarihi, Başkurt Destanları ve Bunların Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”. *Tarihten Bugüne Başkurtlar*. Haz. M. Özyetkin vd. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları.
- Gürbüz, M. ve Karabulut, M. (2008). “SSCB’nin Dağılmasıyla Bağımsızlığına Kavuşan Ülkelerde Ortalama Yaşam Süresi ile Sosyo-Ekonomik Değişkenler Arasındaki İlişkiler”. *Coğrafi Bilimler Dergisi* 6/1. s. 69-83
- Gürbüz, M. ve Karabulut, M. (2008). “SSCB’nin Dağılmasıyla Bağımsızlığına Kavuşan Ülkelerde Ortalama Yaşam Süresi ile Sosyo-Ekonomik Değişkenler Arasındaki İlişkiler”. *Coğrafi Bilimler Dergisi* 6/1. s. 69-83
- Gürçayır, S. (2005). “Kent Efsaneleri ‘Zaman Elbisesini Giymiş’ Anlatılar Mıdır?”. *Millî Folklor* 67. (Güz). s. 33-39.
- Gürsoy-Naskali, E. (2007). “Türk Dünyası’nın Tanımı”. *Türk Dünyasının Problemleri ve Çözüm Önerileri*. Ed. Necdet Öztürk ve Ali Satan. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Güvenç, A. Ö. ve Kırımoğlu, Z. (2009). “Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu’nun Özgeçmişi ve Yayınları”. *Millî Folklor* 84. (Kış). s. 6-10.
- Hacızade, N. (2002). “Baraba Tatarları ve Onların Dil Özellikleri”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8. s. 205-213.
- Hadiyev, M. M. (2022). *Başkurt Tarihi*. haz. Zafer Sever. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- “Hain”. (2023). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 19.06.2023).
- Haklı, Ş. (2002). “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. s. 195 – 211.

- Hançerlioğlu, O. (1978). *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. Cilt 3 (İ-K). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Dünya İnançları Sözlüğü: Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsaneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harvey, W. J. (1988). “Romanda Sosyal Ortam”. *Roman Teorisi*. Ed. Philip Stevick. Çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları. s. 176-194.
- Hick, J. (2010). *Evil and the God of Love*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne*. 4. Baskı. Çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi.
- İlgin, A. (2011). *Tofa (Karagas) Türkçesi – Şekil Bilgisi*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara.
- İlgin, A. (2012). “Tofa (Karagas) Türkleri ve Dilleri Üzerine”. *Tehlikedeki Diller Dergisi* 1/1. 103-112.
- İlgin, A. (2016). “Tofa (Karagas) Türklerinin Bilmeceleri”. *Folklor/Edebiyat* 22/85. s. 79-94.
- İşık, N. (2016). *Karaçay-Malkar Folklor Kitabının Latin Harflerine Aktarımı ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Avrasya Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Kayseri.
- İbrahimov, E. A. (2016). “Türk Dünyasında Ortak Konuşma Dili Oluşturulmasında Alfabe ve İmla Sorunları”. *Gazi Türkiyat* 18. (Bahar). s. 213-220.
- İbrayev, Ş. (1998). *Destanın Yapısı (Kazak Destanlarında İnsan, Zaman ve Mekân)*. Çev. Ali Abbas Çınar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İbrayev, Ş. (2006). “Kazak Mitleri ve Mitik Efsaneleri Hakkında”. Çev. Metin Arıkan. *Bilig* 37. s. 1-11.
- İbn Arabî. (2005). “Risâletü'l-Envâr”. *Risaleler*. II. Cilt. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Basım Yayın.
- İbn Arabî. (2011). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İmançer, D. (2004). “Sosyal Psikolojik Açıdan Stereotip Kavramının Dil ve Metin Analizinde Kullanımı”. *Selçuk İletişim* 3/3. s. 128-142.
- İpek, C. D. ve Güler, M. Ç. (2023). “The Origins of the Unity Idea in the Turkic World”. *Bilig* 105. s. 129-158.
- İsakov, A. (2020). “Türk Dünyasının Ortak İletişim Dili Meselesi”. *Türk Dünyasında Ortak Alfabe: Uygulamalar, Arayışlar, Teklifler*. Ed. Okan Yeşilot vd. İstanbul: Ötüken Neşriyat. S. 110-119.

- Jerdieva, A. (2010). “Kırım Tatar Efsanesi Altınbeşik”. *Emel* 232. (Temmuz-Ağustos-Eylül). <https://emelvakfi.org/emeldergisi/kirim-tatar-efsanesi-altinbesik/> (Erişim Tarihi: 30.03.2023).
- Kafesoğlu, İ. (1992). “Türk Tarihi”. *Türk Dünyası El Kitabı*. 2. Baskı. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü. s. 103-156.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Millî Kültürü*. 17. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. 3. Baskı. Çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kar, S. (2016). “Dinlerin Kötü Karakteri Şeytan’ın Kişilik Oluşumuna Etkisi: Dini Sembolizm Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu (10-12 Haziran 2016) Bildiri Kitabı*. Ed. Yavuz Ünal vd. Ordu: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları (ORİV). s. 477-495.
- Kara-Düzgün, Ü. (2007). “Başkurt Destanlarının Tipolojisi”. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.
- Karadağ, M. (2004). *Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*. 4. Baskı. Ankara: Ürün Yayınları.
- Karaoğlu, Y. (2022). “Hazar Türklerinin Museviliği Kabul Edişleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Euroasia Journal of Social Science* 9/27. s. 41-55.
- Karataş, T. (2007). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaşgarlı, R. (2021). “Bir Dil Üç Alfabe: 20. Yüzyılın Başından Günümüze Uygur Türklerinin Kullandığı Alfabeler”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 51. (Bahar). s. 11-34.
- Kaya, D. (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kekes, J. (2017). “The Secular Problem of Evil”. *Encouraging Openness: Essays for Joseph Agassi on the Occasion of His 90th Birthday*. Ed. Nimrod Bar-Am ve Stefano Gattei. *Boston Studies in the Philosophy and History of Science* 325.
- Keskin, K. (2015). *Kırım Tatar Türklerinin Kültürel Hayatı (XX. Yüzyıl ve Sonrası)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye Araştırmaları Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Keskin, Y. M. (2004). “Din Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/2. s. 7-21.
- Ketenci, T. ve Topuz, M. (2017). “Augustinus, Leibniz ve Kant: Kötülük Üzerine Bir Rapsodi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/18. s. 290-304.

- Kılıç, S. (2010). “Atatürk’ün Büyük Özlemi Türk Dünyası’nda Kültür Birliği”. *Atatürk Dergisi* 3/1. s. 53-60.
- Killi-Yılmaz, G. (2023). “Sibiry Türklerinin Sözlü Geleneğinde Mit ve Efsane”. *TL 4068 Kuzey-Doğu (Sibiry) Türk Halk Edebiyatı Dersi Notları*.
https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/169105/mod_resource/content/0/KONU_10_Sibiry%20Türklerinin%20Sözlü%20Geleneğinde%20Efsane.pdf
(Erişim Tarihi: 28.03.2023).
- Koca, S. (2013). “Tarihte Türk Adı”. *Türk Yurdu Dergisi* 102 (308).
<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=701>
(Erişim Tarihi 02.01.2021).
- Koca, S. (2003). *Türk Kültürünün Temelleri II*. Ankara: Odes Kültür Yayınları.
- Kocaaslan-Uçkun, R. (2003). *Gagauz Masallarının Tip ve Motif Bakımından İncelenmesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, İzmir.
- Kocaoğlu, T. (1998). “Özbek Türkleri Edebiyatı”. *Türk Dünyası El Kitabı (Türkiye Dışı Türk Edebiyatları)*. 4. Cilt. 3. Baskı. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 158. s. 179-197.
- Koçer, H. A. (1980). *Eğitim Tarihi (İlk Çağ)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Korkakçı, D. N. (2022). “Cinânî ve Azmî-i Gedüşî’nin Hikâyelerindeki Kadın İmajı”. *Dünya Dilleri, Edebiyatları ve Çeviri Çalışmaları Dergisi (DEÇ)* 3/2. s. 218-233.
- Korkmaz, R. ve D. Gürkan. (2017). *Endangered Languages of the Caucasus and Beyond*. Ed. Hollanda/Leiden: BRILL.
- Kökce, H. (2021). “Din ve Milliyetçilik İlişkisi: Kolaylaştırıcı mı Zorlaştırıcı mı?”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/40. s. 2775-2796.
- Köse, S. (2020). “Dede Korkut Kitabını Kaos ve Kozmos Bağlamında Okuma”. *Millî Folklor* 16/125. s. 71-81.
- “Kötü”. (2020). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*.
<https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 17.12.2020).
- “Kötülük”. (2020). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*.
<https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 17.12.2020).
- Krekels, G. ve Pandelaere, M. (2015). “Dispositional greed”. *Personality and Individual Differences* 74. s. 225-230.
<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0191886914006102>
(Erişim Tarihi: 01.07.2023).
- “Kulun”. (2023). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*.

<https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 19.06.2023).

Kuram, K. (2018). “Dil ve Toplum İlişkisi”. *Sosyoloji Yazıları*. Ed. Yüksel Yıldırım. s. 81-118. https://www.academia.edu/37486413/DİL_VE_TOPLUM_İLİŞKİSİ (Erişim Tarihi: 02.05.2021).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Âl-i İmrân 3: 108”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Âl-i%20İmrân-suresi/401/108-109-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “A’râf Sûresi 7: 31”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A%27râf-suresi/985/31-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “En’âm Sûresi 6: 65”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/En’âm-suresi/854/65-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Enbiyâ Sûresi 21: 35”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enbiyâ-suresi/2517/34-35-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Enfâl Sûresi 8: 25”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enfâl-suresi/1185/25-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Enfâl Sûresi 8: 27”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enfâl-suresi/1187/27-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “İsrâ Sûresi 17: 23-24”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/İsrâ-suresi/2052/23-24-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 30.06.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Kamer Sûresi 54: 49”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Kamer-suresi/4895/49-50-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Muhammed Sûresi 47: 31”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Muhammed-suresi/4576/31-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Mülk Sûresi 67: 2”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Mülk-suresi/5242/1-5-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

Kur’ân-ı Kerîm. (2023). “Tekâsür Sûresi 102: 8”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tekâsür-suresi/6174/6-8-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi: 01.07.2023).

- Kurmangaliyeva-Ercilasun, G. (2017). “Ateist Bir Devlette Yaşayan Din: Sovyet Kırğızistanı’nda İslam”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 116/229. (Temmuz-Ağustos). s. 51-70.
- Kurtuluş, R. (2002). “Kumuklar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26. Cilt. s. 372-373.
- Küçükali, A. (2007). “İbn Meymun ve Felsefesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 11/31. (Bahar). s. 141-160.
- Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev. Neşe Nur Domanıç. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- “Legend”. (2020). *Britannica Encyclopedia*.
<https://www.britannica.com/art/legend-literature> (Erişim Tarihi: 22.10.2020).
- “Legend”. (2020). *Cambridge Dictionary*.
<https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce-türkçe/legend>
(Erişim Tarihi: 22.10.2020).
- Limon, S., Oral-Kara, N. ve Antalyalı, Ö. L. (2019). “Yönetim Literatüründe Stereotip (Kalıpyargı) Kavramı: Ulusal ve Uluslararası Alandaki Yönetim Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 10/23. s. 195-211.
- Lovelace, M. (2002). “Reviews”. *Marvels & Tales: Journal of Fairy-Tale Studies* 16 (2). s. 291-293.
- Luthi, M. (2006). “Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı”. Çev. Sevgül Sönmez. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 349-353.
- Madi, İ. (2015). “Homo Economicus’un Doyumsuzluk ‘Açgözlülük’ Aksiyomunun Semavi Dinler Perspektifinden Değerlendirilmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53. s. 145-162.
- Madiyarova, S. (2023). *Karakalpak Türkleri Halk Kültürü Tarihi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Madrigal, M. (2015). *Hristiyan Türkler – Azizleri ve Şehitleri*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Mahmûd el-Kâşgârî. (2005). *Dîvânü Lugâti’t-Türk*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- “Maimonides (Musa bin Meymûn)”. (2022). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/maimonides/> (Erişim Tarihi: 29.08.2022).

- Manafov, R. (2006). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Mara, G. (2004). *Azerbaycan'da Yer Adlarına Bağlı Efsaneler Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Balıkesir.
- Mete, M. (2017). *Başkurt Destanlarında Şamanistik Unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Uşak.
- Mohapatra, A. R. (1990). *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*. 2nd Edition. New Delhi: Sterling Publishers Private Ltd.
- Mor, H. (2010). Avrupa (Birliği) Bütünleşme Süreci ve Sorunları”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi XIV/1*. s. 499-541.
- Musa bin Meymûn. (1960). *al-Makala fî Sinâ-at al-Mantık*. Çev. Mubahat Türker. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi 18/1-2*. s. 9-64.
- Musahan, A. Y. (2015). “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi 44*. s. 227-249.
- Musayev, İ. (2013). “Azerbaycan Ailesinde Dinî Hayat ve Din Eğitimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/1*. s. 166-177.
- Mutahharî, M. (2014). *Adl-i İlâhî*. 2. Baskı. Çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nişancı, Z. (2023). *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*. Ed. Ayşe Betül Aydın ve Hatice Nur Keskin. İstanbul: International Institute of Islamic Thought ve Mahya Yayıncılık.
- Nişanyan, S. (2023). “Holocaust”. *Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/holokost> (Erişim Tarihi: 02.01.2023).
- Ocak, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1993). “Dânişmendnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8. Cilt. İstanbul. s. 478-480.
- Ocak, A. Y. (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal vd. (2011). “Mit”. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. 8. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları.

- Oinas, F. J. (1993). “Rusya’da Folklor Faaliyetleri”. Çev. Umay Günay. *Millî Folklor* 3. (Güz). s. 3-13.
- Olric, A. (1994a). “Halk Anlatılarının Epik Kuralları”. *Millî Folklor* 23. (Güz). s. 2-5.
- Olric, A. (1994b). “Halk Anlatılarının Epik Kuralları-II”. *Millî Folklor* 24. (Kış). s. 4-5.
- Ong, W. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. 10. Baskı. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.
- Onuş, E. (2014). “Kültür ve Edebiyat Zemininde Kıbrıs’a İslâmî Bir Bakış”. *Turkish Studies* 9/6. (Bahar). s. 807-826.
- Oral, M. (2004). “Türkoloji Tarihinde 1926 Bakû Türkiyat Kongresi”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 17. s. 107-129.
- Oral, Ş. (2018). *Safranbolu Efsaneleri ve Memoratları Üzerine Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Bartın.
- Oranlı, İ. (2014). “Kant’ın Etik Anlayışı ve Radikal kötülük Mefhumu”. *Felsefi Düşünce Dergisi (Kant Özel Sayısı)* 3. (Ekim). s. 65-76.
- Oranlı, İ. (2017). “Kötülük”. *Cogito* 86. (Bahar). s. 26-29.
- Oranlı, İ. (2017). “Kötülük ve Terör: Kant’tan Arendt’e Kavranamazlık Mefhumu”. *Cogito* 86. (Bahar). s. 215-227.
- Orkun, H. N. (2011). *Türk Sözü’nün Aslı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ormsby, E. L. (2001). *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Ospanaliyeva, B. (2011). *Kazakistan’ın Jambıl Bölgesi Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi*. I. Cilt. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Öger, A. (2008). *Uygur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.
- Öğük, E. (2015). “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet.” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III/1*. (Ocak). s. 11-28.
- Öktem, Ü. (2018). “Platon Felsefesinde Kötülük Problemi”. *DTCF Dergisi* 58/1. s. 641-661.

- Önal, M. N. (2013). *Muğla Efsaneleri (Araştırma-İnceleme)*. 3. Baskı. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.
- Önal, M. N. (2021). “Efsanelerin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği”. *bitig: MSKU Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/1. s. 70-94.
- Örkün, B. (2018). “Goddy’nin Kavramsal Dünyasında Mit, Destan, Efsane ve Masal”. *Motif Vakfı Halk Bilimi Dergisi* 11 (22). s. 127-140.
- Örnek, S. V. (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: Bigesü Yayıncılık.
- Özdemir, M. (2018). “Aşk ve Kahramanlık Konulu Türk Halk Hikâyelerinde Düşman Tipi”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 10/18. s. 239-266.
- Özdemir, M. (2001). *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı.
- Özey, D. (2019). “Kazan Tatar ve Kırım Tatar Türkçesi ve Edebiyatı Üzerine Yapılan Çalışmaların Bibliyografyası”. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRK LAD)* 3/1. s. 160-206.
- Özey, R. (2013). “Türk Dünyasının Coğrafyası”. *Yeni Türkiye – Türk Dünyası Özel Sayısı* IX/53. (Temmuz-Ağustos). s. 144-165.
- Özkan, İ. (2021). “Helvacı Güzeli Masalında Kötülük Çeşitleri ve Kötülük Tipleri”. *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 9/24. s. 104-119.
- Özkan, N. (2013). “Türk Dili ve Latin Alfabesi”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 206. (Ekim). s. 351-362.
- Özkan, N. (2017). *Gagavuz Edebiyatı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Özön, M. N. (1954). *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özpınar, B. ve Koçak, A. (2022). “Evrenselci Dikotomi Bağlamında Arı Haan Destanı”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 15/40. s. 1113-1128.
- Öztürk, M. (2005). “İblis’in Trajik Hikayesi: Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair”. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1. (Ocak-Haziran). s. 40-65.
- Pala, İ. (2002). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. 9. Baskı. Ed. Emine Eroğlu. İstanbul: L&M Yayıncılık.
- Paşayev, S. (1985). *Azerbaycan Türklerinin Halk Efsaneleri*. Çev. Azad Ağaoğlu. Bakü. <https://docplayer.biz.tr/13013733-Azerbaycan-turklerinin-halk-efsaneleri.html> (Erişim Tarihi: 01.08.2021).
- Patruşeva, G. M. (2002). “Şorlar”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 1284-1296. (Basılı kaynakta sayfa: 752-759). https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).

- Pentikainen, J. (1995). “Efsanenin Yapısı ve Fonksiyonu”. Çev. İsmail Görkem. *Millî Folklor* 25. (Bahar). s. 46-56.
- Pentikainen, J. (2006). “Efsanenin Yapısı ve Fonksiyonu”. Çev. İsmail Görkem. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 363-378.
- Peterson, M. (1998). *God and Evil*. New Jersey: Prentice Hall.
- Peterson, M. vd. (2013). *Din Felsefesi Seçme Metinler*. Çev. Rahim Acar vd. İstanbul: Küre Yayınları.
- Pettazzoni, R. (2000). “Monoteizmin Teşekülü”. Çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. s. 285-294.
- Platon. (2001). *Timaios*. Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay. İstanbul: M.E.B. Dünya Klasikleri Dizisi 139.
- Polat, İ. (2019). *Türkiye Sahası Masal ve Efsanelerinde Korku Kültü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı, Erzurum.
- Propp, V. (2001). *Masalın Biçimbilimi*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Roux, J. P. (2008). *Türklerin Tarihi Pasifikten Akdeniz’e 2000 Yıl*. 5. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Robbins, S. (2004). “Metaphysical Evil”. *Considering Evil and Human Wickedness*. Ed. Daniel E. Keen ve Pamela Rossi Keen. Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press. s. 133-139.
https://www.academia.edu/1845389/The_Discourse_of_Good_and_Evil_in_20_th_Century_Speeches (Erişim Tarihi: 15.09.2022).
- “Rovayat”. (1986). *Türkmen – Sovet Ensiklopediyası*. 7. Cilt. Aşkabat: TSST Ilımlar Akademiyası. s. 340.
- Röhrich, L. (2006). “Halk Anlatısı Araştırmasında Anlam Arayışı”. Çev. Kürşat M. Korkmaz. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 235-250.
- Russel, J. B. (2001a). *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Russel, J. B. (2001b). *Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan*. Çev. Nuri Plümer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ruzaliev, O. (2006). “In Search of Turkic Identity”. *Turkish Policy Quarterly* 5/4. s. 41-50.

- Saifi, N. (2016). *Belh (Afganistan) Özbeklerinin Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Konya.
- Sakman, E. (2021). “Gönüllü Çocuksuzluk: Çocuk Sahibi Olmama Kararının altında Yatan Faktörler ve Karşılaşılan Tepkiler Hakkında Bir Derleme”. *Psikoloji Çalışmaları* 41/1. s. 83-109.
- Sallı, M. K. (2009). “Türk Dünyasının Turan Ata’sı: Prof Dr. Turan Yazgan. *Önce Vatan Gazetesi*. (Yayın Tarihi: 14.03.2009)
<https://www.oncevatan.com.tr/turk-dunyasinin-turan-atasi-prof-dr-turan-yazgan-1>
(Erişim Tarihi: 06.06.2023).
- Sandybayev, Z. (2014). “Günümüzde Kazakistan’da İslam”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22/1. (Ocak). s. 215-222.
- Sanides – Kohlrausch, C. (2002). *Is Nature Ever Evil? 1755: a Discourse About the “Nature” of Nature*. London: Routledge.
- Sakaoğlu, S. (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Sakaoğlu, S. (2010). “Türk Masal Tipleri Kataloğu Taslağı Üzerine”. *Millî Folklor* 22/86. s. 43-49.
- Sarpkaya, S. (2014). *Türkiye Sahası Masal ve Efsanelerinde Demonolojik Varlıklar*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı.
- Seyidoğlu, B. (1992a). “Efsane”. *Türk Dünyası El Kitabı*. Cilt 3. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1992b). “Türk Mitolojisi ve Efsanelerinde Aile”. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları. s. 571-581.
- Seyidoğlu, B. (1997). *Erzurum Efsaneleri*. II. Baskı. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Sezer, A. (2016). “Üniversite Öğrencilerinin Türk Dünyası Coğrafyasına İlişkin Farkındalık Düzeylerinin Belirlenmesi”. *Marmara Coğrafya Dergisi* 33. (Ocak). s. 96-113.
- Sezgin, İ. (2019). *Kıbrıslı Türklerin Dini Yaşayışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Güzelyurt Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya.
- Sırf, V. İ. (2018). “Gagauz Halk Bilimi (Tarihçesine Bakış)”. Çev. Emine Atmaca ve Reshide Gözdaş. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 18/1. (Yaz). s. 273-191.
- Sivri, M. ve Akbaba, C. (2018). “Dünya Mitlerinde Yılan”. *Folklor Edebiyat* 24/96. s. 53-64.

- Somuncuoğlu, A. (2002). “Altay Cumhuriyeti”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 244-257. (Basılı kaynakta sayfa: 141-148).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Somuncuoğlu, A. (2002). “Tuva Cumhuriyeti”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 275-295. (Basılı kaynakta sayfa: 160-172).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Somuncuoğlu, A. (2002). “Hakas Cumhuriyeti”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 332-340. (Basılı kaynakta sayfa: 195-199).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. “Maimonides (Musa bin Meymûn)”.
<https://plato.stanford.edu/entries/maimonides/> (Erişim Tarihi: 29.08.2022).
- Svendsen, L. Fr. H. (2018). *Kötülüğün Felsefesi*. Çev. Mehmet Hocaoglu. İstanbul: Redingot Kitap.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- Şahin, E. (2005). “Batı Sibiryâ Tatarlarının Hayatını Konu Edinen İlk Roman: İrtiş Tañnarı (İrtiş Tanları)”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 159. (Aralık). s. 165-171.
- Şahin, H. İ. (2015). “Türkmenistan’da Halkbilimi Araştırmalarının Dönemleri: Problemler, Yöntemler ve Eğilimler”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)* XXXVIII. (Bahar). s. 229-252.
- Şemseddin Sâmî. (2006). *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şen, M. (1996). “Manas Destanı: Kırgız Türkçesi Metin-Türkiye Türkçesi Çeviri”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 2. s. 483-489.
- Şen, Ü. (2012). *Türk Romanında Kötülük (Başlangıçtan 1950’ye)*. Doktora Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Denizli.
- Şen-Sönmez, Ü. (2016). *Türk Romanında Kötülük: Başlangıçtan 1950’ye*. İstanbul: Delta Yayınları.
- Şeşen, R. (1998). *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Şimşek, E. (2009). “Elikli Tekkesi (Zeynel Abidin) Hakkında Anlatılan Efsane Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tarihi ve Kültürü İle Zile Sempozyumu (9-12 Ekim 2008) Bildiri Kitabı*. Yay. Haz. Mehmet Yardımcı ve Murat Ayvalıoğlu. Tokat: Zile Belediyesi Kültür Yayınları. s. 257-265.
- Şimşek, Ş. (2018). “Kayum Miftakov’un Kırgız Edebiyatını Derleme Yöntemleri Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”. *Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 62. s. 147-162.

- Tan, N. (2001). “Türkiye’de Gagauz Halk Kültürü, Tarihi, Dili ve Edebiyatı Üzerine Yapılan Yayınlar Toplu Bir Bakış”. *ERDEM 13/39 – Türk Halk Kültürü Özel Sayısı III*. s. 471-492.
- Tan–Metreş, E. H. ve Can–Demir, Badegül. (2020). “Rus Araştırmacı Tatyana Anikeyeva’nın Penceresinden Türk Halk Hikayeleri”. *Millî Folklor 128*. (Kış). s. 6-10.
- Tanasoğlu, D. (2002). “Gagauzlar”. *Türkler*. 20. Cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 422-429. (Basılı kaynakta sayfa: 245-249).
https://www.academia.edu/10930831/Türkler_Cilt_20 (Erişim Tarihi: 29.04.2023).
- Tarakcı, M. (2005). *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Dinler Tarihi bilim Dalı, Bursa.
- Taşagıl, A. (2012). “Türk Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41. Cilt. İstanbul. s. 467-474.
- Taşan, A. (2003). “Azerbaycan’da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”. *Bilig 25*. (Bahar). s. 1-39.
- Tatlılıoğlu, D. (1999). “Türkmenistan’da Sosyo-Ekonomik Yapı ve Dinî Hayat”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 3*. s. 205-228.
- Tavkul, U. (2008). “Nart Destanlarının Eski Türk Destanları İle İlişkisi”. *Doğumunun 80. Yılında Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. s. 599-618.
- Tekin, Ş. (1962). “Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısı İle Birkaç Not (762-1962)”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. 10. Cilt. s. 1-11.
- Tekin, T. (1997). *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*. Ankara: Simurg Yayıncılık.
- Tevrat*. (2018). Yay. Haz. Kolektif. Ankara: Dorlion Yayınları.
- Theophrastos. (2022). *Karakterler*. 2. Baskı. Çev. Candan Şentuna. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tietze, A. (2002). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lûgatı*. I. Cilt. İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Titon, J. T. (2009). “Metin”. Çev. Öykü Terzioğlu. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar III*. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. s. 260-277.
- Tombak, F. (2011). “20. Yüzyıl Sovyet Rusya’sında Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi III/2*. s. 359-370.

- Topaloğlu, A. (2012). “Teizm Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40. Cilt. İstanbul. s. 332-334.
- Tosun, N. (2012). “Orta Asya’da Tasavvuf”. *Orta Asya’da İslâm – Temsilden Fobiye*. 1. Cilt. Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Turan, M. F. (2020). “Türklerin Hanefî Mezhebini Benimsemesini Kolaylaştıran Faktörler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36. s. 311-334.
- Türçan, G. (2019). “Mu’tezile’nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42. s. 43-74.
- “Türk”. (2020). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*.
<https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 17.04.2020).
- Türkben, Y. (2009). “Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21. (Ocak-Haziran). s. 89-109.
- Türkben, Y. (2012). *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Türker, F. (2011). *Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir.
- Türkiye Cumhuriyeti 09.11.192 Tarihli Anayasası*. (2023).
<https://www.icisleri.gov.tr/kurumlar/icisleri.gov.tr/IcSite/illeridaresi/Mevzuat/Kanunlar/Anayasa.pdf> (Erişim Tarihi: 05.04.2023).
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Girişimci ve İnsani Politika*. “Kıbrıs Meselesinin Tarihçesi, BM Müzakerelerinin Başlangıcı”.
https://www.mfa.gov.tr/kibris-meselesinin-tarihcesi_-bm-muzakerelerinin-baslangici.tr.mfa (Erişim Tarihi: 05.05.2023).
- Uçar, F. (2007). *Dış Türkler*. Ankara: Fark Yayınları.
- Uğurlu, S. (2012). “Eski Türklerin Dini”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/20. s. 323-335.
- UNESCO. (2010). *Atlas of the World’s Languages in Dange (Tehlike Altındaki Dünya Dilleri Atlası)*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187026> (Erişim Tarihi: 25.03.2023).
- Uslu, B. (2020). *Kırım Tatar Halk Edebiyatı Türlerinde “Yurtsuzluk” ve “Halk Benliği (Destan, Halk Hikâyesi, Masal-Efsane Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul.

- Usta, A. (2016). “Türklerin İslamlaşması Üzerine Bir Tetkik”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/37. (Aralık). s. 13-29.
- Uzun, T. (2015). “Osmanlı Dönemin Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Kaynakları”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28. s. 1-11.
- Uzunpostalıcı, M. (1994). “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10. Cilt. s. 131-138.
- Ülken, H. Z. (1967). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Ünal, A. (2017). “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2. s. 103-115.
- Voltaire. (1995). *Felsefe Sözlüğü I-II*. Çev. Lütfi Ay. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Voltaire. (2023). “Poem on the Lisbon Disaster or an Inquiry into the Axiom, *All is Well*”. Translation by Antony Lyon, 2013. Revised 2018. <https://static1.squarespace.com/static/55316a91e4b06d7c3b435f17/t/5f0b98212d6235002623d7dd/1594595362627/Voltaire+-+Poem+on+the+Lisbon+Disaster.pdf> (Erişim Tarihi: 28.01.2023).
- Warburton, N. (2022). *Felsefenin Kısa Tarihi*. 2. Baskı. Çev. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Alfa Yayınları. https://www.academia.edu/33922873/Nigel_Warburton_Felsefenin_Kisa_Tarihi (Erişim Tarihi: 17.06.2022).
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi: Felsefe, Metafizik ve Bilim*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Werner, C. (2000). *Kötülük Problemi*. Çev. Sedat Umran. 1. Basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Yağlı-Mavil, H. (2012). “Eş’ariyye’nin Kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş’arî”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2. s. 69-91.
- Yaman, E. (2001). “Tarihî Seyirden Hareketle Türk Dünyasında Ortak İletişim Dili”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyatı* 12/1. (Güz). s. 453-473.
- Yapıcı, A. ve Emre, Y. (2015). “Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği”. *Dini Araştırmalar* 18/47. (Temmuz-Aralık). s. 9-35.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Theodise*. Konya: Vadi Yayınları.

- Yasa, M. (1994). *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Kötülük Problemi*. Yüksek Lisans Tezi. On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Samsun.
- Yasa, M. (2015). *Kötülük Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yavuz, C. (2019). *Çuvaş Mitleri ve Efsaneleri Üzerine Bir İnceleme*. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Edebiyatı Bilim Dalı. Edirne.
- Yavuz, Y. Ş. (2010). “Şer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38. Cilt. İstanbul. s. 539-541. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/38/C38023311.pdf> (Erişim Tarihi: 06.06.2023).
- Yeshnetova, B. (2020). “Özbekistan’ın Latin Alfabesine Geçiş Süreci ve Alınacak Dersler”. *Avrasya Araştırmaları Enstitüsü – Haftalık e-bulten* 278 (26.10.2020 – 01.11.2020). <https://eurasian-research.org/wp-content/uploads/2020/11/Haftalik-e-bulten-26.10.2020-01.11.2020-No-278.pdf> (Erişim Tarihi: 06.06.2023).
- Yeşil, Y. (2012). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Bu Ritüellerde İcra Edilen Türler*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, G. (2015). *Kötülük Olgusu ve Tanzimat Devri Türk Romanında Kötülük*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. Elâzığ.
- Yıldırım, İ. (2015). *Türkiye’nin Türk Dünyası Politikaları: Bağımsız Türk Cumhuriyetleri ile İlişkiler*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Yıldırım, S. (2012). “Kazak Türklerinin Toponomik Efsaneleri”. *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1. (Kış). s. 2101-2121.
- Yıldız, Ç. (2017). *Kazan Tatar Türklerinin Mitolojisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Adıyaman.
- Yıldız, S. (2009). *Yahudi Dünyasında Holokost Sonrası İnanç Tartışmaları: “Kutsal İnkâr” Tecrübesinden Siyonizm Teolojisine*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Bursa.
- Yitik, A. İ. (2003). “Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan”. *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII. İzmir. s. 47-62.

- Young, M. J. L. (2003). “Kur’ân’da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı”. Çev. Süleyman Gezer. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3. (Ocak). s. 175-182.
- Yüce, N. (1993). “Çuvaşlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 8. S. 388-392. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/8/C08003153.pdf> (Erişim Tarihi: 28.03.2023).
- Yüceer, S. (2002). “Tarihsel Perspektif İçinde Türkiye’nin Natoya Girişi ve Meclisteki Yankıları”. *Atatürkçü Bakış* I/1. s. 71-89.
- Zariç, S. (2017). “Tarihsel Kökeninden Ülkelere Göre Türlerine Aydınlanma Felsefesi (Çağı) ve Türkiye Cumhuriyeti”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28. (Mart). s. 33-54.
- Zherdieva, A. (2012). *Легенда Как Специфическая Форма Культурного Сознания (На Материале Крымских Текстов)*. (Kültürel Bilincin Özel Bir Ögesi Olarak Efsane – Kırım Metinlerine Göre). Yüksek Lisans Tezi. Ukrayna Bilim ve Eğitim, Gençlik ve Spor Bakanlığı V.I. Vernadsky Tavria Ulusal Üniversitesi, Ukrayna.
- Zürcher, E. J. ve S. V. W. (2014). *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları*. Çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zücher, E. J. (2014). “Fundamentalizm (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği’nin Dışlama Aracı”. *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları*. Çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 261-278.
- Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

İncelenen Türk Dünyası Efsanelerinin Kaynakçası

- Acar, H. (2013). “Hızır Baba”. *Burdur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Isparta. s. 251.
- Atnur, G. (2002). “Annenin Çocuğuna Şefkatinden Başsız Teni Dile Gelir”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 749-750.
- Atnur, G. (2002). “Akkoşatkan Dağı”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 327.
- Atnur, G. (2002). “Aksak Timur”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 465-466.
- Atnur, G. (2002). “Harıbaştaş”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 395-396.
- Atnur, G. (2002). “Mingire Dağı”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 686-687.
- Atnur, G. (2002). “Sak-Sok”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 744-745.
- Atnur, G. (2002). “Süyümbike”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 656.
- Atnur, G. (2002). “Turataş”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 394-395.
- Atnur, G. (2002). “Yılan Dağı”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 641-642.
- Atnur, G. (2002). “Zühre Kız”. *Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum. s. 693.
- Erol, Ş. S. (2012). “Abil ile Kabil”. *Türkmen Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 706-707.

- Erol, Ş. S. (2012). “Adam Öldüren Geçit”. *Türkmen Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 633-634.
- Erol, Ş. S. (2012). “Arzıgül”. *Türkmen Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 672-674.
- Erol, Ş. S. (2012). “Ceza”. *Türkmen Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 697-698.
- Erol, Ş. S. (2012). “Merdin Gözyaşı”. *Türkmen Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 670-672.
- Çıblak, N. (1995). "Muğdat Dede ve Amcasının Kızı Efsanesi". *İçel Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Adana. s. 192-193.
- Dilek, İ. (2023). “Erlik ve Tanrı”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 24. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12602,efsanelerpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Dilek, İ. (2023). “Kulunlu Kısarak ile Küçük Çocuklu Gelin”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 24. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12602,efsanelerpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Dilek, İ. (2023). “Yeryüzünün Yaratılışı”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 24. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12602,efsanelerpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Dykanbaeva, A. (2004). “Isık Göl-II”. *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 305-306.
- Dykanbaeva, A. (2004). “Ekmek Hakkında Efsane”. *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 325-326.
- Dykanbaeva, A. (2004). “Kar”. *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 301.

- Diykanbaeva, A. (2004). “Kırgız Adı”. *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 295.
- Diykanbaeva, A. (2004). “Temir Tünör”. *Kırgız Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 304.
- Dönmez-Fedakâr, P. (2008a). “Adakkale”. *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 360-361.
- Dönmez-Fedakâr, P. (2008a). “Baykuş (Muradhasıl)”. *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 384-385.
- Dönmez-Fedakâr, P. (2008a). “Ersarıbiy ve Kızı Mama”. *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 446.
- Dönmez-Fedakâr, P. (2008a). “Kara Domuz (Kara Şoşka)”. *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 390.
- Dönmez-Fedakâr, P. (2008a). “Muralı-Şer ve Sultan Süyin Padişah”. *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 431-433.
- Erciyas, O. (2019). “Beşparmak Dağının Oluşum Efsanesi”. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi (1571-2017)*. 1. Cilt. Yay. Haz. İsmail Bozkurt ve Oğuz Karakartal. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını. s. 128.
- Erciyas, O. (2019). “Kraliçenin Saçları Gözüktü”. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi (1571-2017)*. 1. Cilt. Yay. Haz. İsmail Bozkurt ve Oğuz Karakartal. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını. s. 132.
- Erciyas, O. (2019). “Kötü Kalpli Karı Koca Nasıl Taşa Dönüştü?”. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi (1571-2017)*. 1. Cilt. Yay. Haz. İsmail Bozkurt ve Oğuz Karakartal. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını. s. 135-136.
- Erciyas, O. (2019). “Yeğenim”. *Kıbrıs Türk Edebiyatı Tarihi (1571-2017)*. 1. Cilt. Yay. Haz. İsmail Bozkurt ve Oğuz Karakartal. Ankara: Kıbrıs Türk Edebiyatı Araştırma ve Tanıtma Projesi Yayını. s. 136-137.
- Ergun, M. (1997). “Annenin Kuş Olması”. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Cilt II. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. s. 523.

- Ergun, M. (1997). “Âşık-Ma’sûk Taşı”. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Cilt II. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. s. 524-525.
- Ergun, M. (1997). “Harmantepe”. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Cilt II. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. s. 536.
- Ergun, M. (1997). “Kunnas Oyunu”. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Cilt II. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. s. 708.
- Ergun, M. (1997). “Şaman Dağı”. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Cilt II. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. s. 737-738.
- Evliya Çelebi. (2010). “Havsa’nın İmârı”. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Cilt 3/2. Yay. Haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık. s. 624.
- Oral, Ş. (2018). Sütçünün Yaptığı Hileyi Ortaya Çıkaran Maymun Efsanesi”. *Safranbolu Efsaneleri ve Memoratları Üzerine Araştırma*. Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Bartın. s. 214.
- Ospanaliyeva, B. (2011). “Karahoca Camisi”. *Kazakistan’ın Jambil Bölgesi Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 358-359
- Ospanaliyeva, B. (2011). “Nuh ve Şeytan”. *Kazakistan’ın Jambil Bölgesi Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 373.
- Ospanaliyeva, B. (2011). “Tüymekent”. *Kazakistan’ın Jambil Bölgesi Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 336-337.
- Ospanaliyeva, B. (2011). “Yer Sıçanı Hakkında”. *Kazakistan’ın Jambil Bölgesi Efsaneleri (İnceleme Metinler)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 382.
- Öger, A. (2008). “Ağlayan Dağ Efsanesi”. *Uygur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 627-628.
- Öger, A. (2008). “Bedevlet’in Rüyası”. *Uygur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 491-492.

- Öger, A. (2008). “Buğda (Buğra) Dağı Hakkında”. *Uygur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 621.
- Öger, A. (2008). “İnsanların Rızkı Neden Azaltılmış”. *Uygur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 688-689.
- Öger, A. (2008). “Kindik Hakkındaki Rivayet”. *Uygur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma (İnceleme Metinler)*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 665.
- Özdemir, Y. (2003). “Kızlar Kuyusu”. *Gaziantep Efsaneleri İnceleme-Metin*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Gaziantep. s. 131.
- Özmen, F. (2019). “Anadolu Türk Efsanelerinde Ödüllendirme Motifi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 19. s. 79-90.
- Paşayev, S. (1985). “Demirci ve Mismar Efsanesi”. *Azerbaycan Türklerinin Halk Efsaneleri*. Çev. Azad Ağaoğlu. Bakü. s. 453.
<https://docplayer.biz.tr/13013733-Azerbaycan-turklerinin-halk-efsaneleri.html>
(Erişim Tarihi: 01.08.2021).
- Paşayev, S. (1985). “Kız Gölü”. *Azerbaycan Türklerinin Halk Efsaneleri*. Çev. Azad Ağaoğlu. Bakü. s. 123-124.
<https://docplayer.biz.tr/13013733-Azerbaycan-turklerinin-halk-efsaneleri.html>
(Erişim Tarihi: 01.08.2021).
- Paşayev, S. (1985). “Oğlan-Kız Taş”. *Azerbaycan Türklerinin Halk Efsaneleri*. Çev. Azad Ağaoğlu. Bakü. s. 65-67.
<https://docplayer.biz.tr/13013733-Azerbaycan-turklerinin-halk-efsaneleri.html>
(Erişim Tarihi: 01.08.2021).
- Paşayev, S. (1985). “Zincirli Kaya”. *Azerbaycan Türklerinin Halk Efsaneleri*. Çev. Azad Ağaoğlu. Bakü. s. 63-64.
<https://docplayer.biz.tr/13013733-Azerbaycan-turklerinin-halk-efsaneleri.html>
(Erişim Tarihi: 01.08.2021).
- Türker, F. (2011). “Tembel Kadının Günahı”. *Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, İzmir. s. 476-477.
- Yılmaz, M. (2023). “Çeşitli Diller”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 26. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12700,efsanelermitlerpdf.pdf?0>
(Erişim Tarihi: 22.03.2023).

- Yılmaz, M. (2023). “Guguk, Kırlangıç, Kuyruksallayan”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 26. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12700,efsanelermitlerpdf.pdf?0>
(Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Yılmaz, M. (2023). “İnsan”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 26. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12700,efsanelermitlerpdf.pdf?0>
(Erişim Tarihi: 22.03.2023).
- Yılmaz, M. (2023). “Saksuk”. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. 26. Cilt. (e-kitap). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12700,efsanelermitlerpdf.pdf?0>
(Erişim Tarihi: 22.03.2023).

