

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar / A Peer Reviewed Quarterly International Journal

# folklor/edebiyat

halkbilim • iletişim • antropoloji • sosyoloji • müzikoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat

2014/3

79

**Hayvanlar Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar: Doğum Örneği**

**Kentlerde Yeni Bellek Mekanları: Kent Müzeleri**

**Türk Kurtuluş Savaşı'nda Atatürk'ün Tarih ve Millet Anlayışı**

**Günümüz Toplumunda Mitler: Anadolu Efsaneleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme**

**Rus Halk Kültüründe Kolyada Bayramı**

**İbn Haldun'da Asabiyye Olgusunun İşlevleri ve Toplumsal Temelleri**

**Türkçeye Çevrilen Metinleri Üzerinden Feroz Ahmed'i Anlamayı Denemek**

**Antik Kaynaklarda Midas**

**Türkiye'de Değişen Aile Yapısı: Ilıca Şeker Fabrikası Örneği**

**Üç Çarın Hizmetinde Bir İstanbullu**

**Ankara İli Bakırcılık Sanatı**

**Türkiye'de Bir Eğitim Ortamı Olarak Müzelerin Kullanımına İlişkin Eğitimciler Tarafından Hazırlanan Raporlar**

**Anadolu Köy Seyirlik Oyunlarında İnsanlık Serüveni: "Ölü Oyunu" Örneği**

**Türk Camii ve Konutlarındaki Geleneksel/Osmanlı ve Modern Mimari Tasarımların Karşılaştırılması**

# folklor/edebiyat

## *folklore/literature*

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, üç aylık  
halkbilim • antropoloji • iletişim • sosyoloji • eğitim • tarih • müzik • dil ve edebiyat dergisi

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR  
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491

CİLT: 20

SAYI: 79

2014/3



**Sahibi**

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ Adına  
**Mete Boyacı**

Yayın Yönetmeni

**Prof. Dr. Metin Karadağ (mkaradag@ciu.edu.tr)**

Sorumlu Yayın Yönetmeni

**Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)**

İngilizce Editör : **Doç. Dr. Ersin Teres**

Türkçe Düzelti: **Dr. Kafiye Yinanç**

**Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi**

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Haspolat Kampüsü, Lefkoşa KKTC  
Tel: 392. 671 11 11/ 2601

www.folkloredebiyat.org

folkloredebiyat@ciu.edu.tr

**Abone Koşulları**

Yurtiçi Yıllık (Postalama ücreti dahil): 100 TL

Eski Aboneler ve Öğrencilere Sayısı: 15 TL • Yıllık (Postalama ücreti dahil) : 60 TL

Avrupa için Sayısı: 15 EURO • Yıllık Abone Bedeli(Postalama ücreti dahil): 60 EURO

Amerika için Sayısı: 20 \$ • Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 80 \$

Abone bedelinin folklor/edebiyat adına Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nin Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki **IBAN TR49 0006 4000 0016 8180 1303 26** no'lu TL hesabına,

**TR27 0006 4000 0026 8020 0013 71** no'lu Euro hesabına

veya **TR70 0006 4000 0026 8020 0102 00** no'lu Dolar hesabına yatırılarak, dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliyography*, *ULAKBİM* ve *Türkologischer Anzeiger* Viyana tarafından taranmaktadır.

Hazırlık – Baskı: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti - Başkent Matbaası,  
Bayındır Sokak 30/E Kızılay / Ankara

*yerel süreli yayın*

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ  
ÜÇ AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

**Genel Yayın Kuralları:**

folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırmaları yayınlamak ve bu alanlardaki sorunlara bilimsel ölçütler içerisinde tartışma olanağı sağlamak amacıyla çıkmaktadır. folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırma makalelerini, deneme ve derlemeleri yayımlayan hakemli, akademik bir dergidir. Yılda dört kez yayımlanır.

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazıların, bilim etiği başta olmak üzere, her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına; telif hakkı ise basılı ve her türlü elektronik ortamda folklor/edebiyat' a aittir. folklor/edebiyat'ta yayımlanan bir yazı, başka bir yerde yayımlanamaz. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılar folklor/edebiyat'a gönderilemez. Yayımlanan yazıların sahiplerine ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

**Hakem Değerlendirmesi:**

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kaliteye dikkat edilir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya yayın kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

**Yazım Dili**

folklor/edebiyat dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde başka dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

**Yazım ve Basım Koşulları:**

Yazılar windows (Microsoft Word) uyumlu sözcük işlemci programıyla yazılmalı, e posta yoluyla gönderilmiş olsa da A4 boyutundaki kağıda 3 kopya çıktısı alınarak Word uyumlu CD ile birlikte yazışma adresine gönderilmelidir.

Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da tek bir sayıda yayımlanabilmesi göz önüne alınarak 20 sayfayı aşmamalıdır.

**İlk sayfa yazım sırası:**

- 1)Yazar adı (sol üst köşe, sola dayalı)
- 2) Makale başlığı (sola dayalı)
- 3) Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4)Türkçe özgün makaleler için ABSTRACT, RESUME, ZUSAMMENFASSUNG başlıkları altında, 200 sözcükten az olmamak üzere İngilizce, Fransızca ya da Almanca özet. Makale başlığının özet dilinde çevirisi özet başlığının altında verilmeli daha sonra özet metin yer almalıdır. Türkçe dışındaki makaleler için ÖZET başlığı altında genişçe bir Türkçe özet verilmeli ve aynı kurallara uyulmalıdır. Çeviri ve kitap tanıtım, değerlendirme yazıları hariç, özet bölümü olmayan yazılar, yayımlanmaz.
- 5) Önce makale dilinde, ardından özet dilinde anahtar sözcükler. (3-5 sözcük)
- 6) Yazarla ilgili açıklama (sayfa altına) (\*) işareti ile
- 7) Varsa, makale ile ilgili açıklama (sayfa altına); çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (\*\*) işareti ile
- 8) Varsa, çevirimenle ilgili açıklama (sayfa altına) (\*\*\*) işareti ile gösterilmelidir.

**Dipnotlar ve Kaynakça**

Dipnot ve kaynaklar APA 5 (American Psychological Association) standartlarına uygun olarak verilmeli, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir.

INTERNATIONAL CYPRUS UNIVERSITY  
QUARTERLY CULTURAL JOURNAL

**Editorial Principals**

Folklor/Literature is published quarterly. Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. The main goal is to publish original researches on folklore, anthropology, education, history, language and literature and create a discussion platform on these subjects. Folklor/Literature is an academical journal which publishes original articles on folklore, anthropology, education, history, language and literature.

The overall responsibility and writing preferences for the published articles belong to the author of the article. The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Folklor/Literature. In order for any article to be published in Folklor/Literature, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere.

**Referees' Evaluation of Papers**

Articles forwarded to Folklor/Literature are first reviewed by the Editorial Board in terms of journal's publishing principles. Those which are found unsuitable are returned to their authors to be corrected. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Those considered acceptable are initially referred to two referees who are well-known for their works in relevant fields. Names of the referees are kept confidential and referee reports are safe-kept for two years. For publication of articles, two positive reports are required. In case one referee report is negative while the other is favorable, the article may be forwarded to a third referee for further evaluation or alternatively the board, based on the contents of the reports may feel confident to make a final decision. The authors are to consider the criticism, suggestions and corrections offered by the referees and by the editorial board. If they disagree, they are entitled to counter present their views and justifications. Final decision rests with the editorial board. Articles which are not accepted for publication are not returned to their authors.

**The Language**

The language of the journal is Turkish. Articles in other languages may be published, not to exceed one third of an issue.

**Writing and Edition Rules**

1. Papers should be typed in MS Word program.
2. Papers should be prepared in accordance with the principles set forth and are to be sent in three copies and one CD to Folklore/Literature at the correspondence address.
3. The maximum length for the papers is 20 pages.

The first page should be written as follows:

1. Names and surnames are written in upper left hand corner (left aligned)
2. The Title (left aligned)
3. Translator name for translated papers (right aligned)
4. For original papers in Turkish, the paper should include an abstract in English, French or Germany, briefly and laconically expressing the subject in minimum 200 words. The translation of paper's title should be given under the title of abstract. After that, the abstract should be taken place. A detailed Turkish abstract should be given for the papers in the other languages. The papers which do not have an abstract will not be published.
5. Leaving one line empty after the body of abstract, there should be key words, minimum 3 and maximum 5 words.
6. Explanation about the author (with \*)
7. If there is, explanation about the paper (with \*\*), for translation explanation about the source text (with \*\*)
8. If there is, explanation about the translator (with \*\*\*)

**Footnotes and Bibliography**

The footnotes and bibliography should be given according to APA 5 (American Psychological Association) standards. The original source should be indicated in the secondary quotations.

**Yayın Kurulu / Editorial Boards**

- Prof. Dr. N. Serpil Altuntek (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)  
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. İlhan Başgöz (QDTU)  
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mutlu Binark (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)  
Prof. Dr. Peyami Çelikcan (Işık Üniversitesi)  
Prof. Dr. Muharrem Caferli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nuran Elmacı (Dicle Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ayten Er (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Tülay Er (Başkent Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yıldırım Erdener (ABD)  
Prof. Dr. Cengiz Ertem (Ufuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Tuna Ertem (Atılım Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Aşya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nevzat Gözaydın (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bahadır Gülmez (Anadolu Üniversitesi)  
Prof. Dr. V. Doğan Günay (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Umay Günay (YODAK-KKTC)  
Prof. Dr. Abdulkadir Gürer (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsa Habibbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)  
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)  
Prof. Dr. Birsen Karaca (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Metin Karadağ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Suat Karantay (Boğaziçi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şahin Karasar (Maltepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Haşim Karpuz (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Asker Kartarı (Kadir Has Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Aynur Koçak (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)  
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)  
Prof. Dr. Özkan Manav (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Prof. Dr. Eunkyung Oh (Güney Kore)  
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa Oral (Giresun Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Olmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zafer Önler (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Özdemir (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (Doğu Akdeniz Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hayrettin Rayman (Bozok Üniversitesi)  
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)  
Prof. Dr. Babahan Muhammed Şerif (Özbekistan)  
Prof. Dr. Veysel Sönmez (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Esmâ Şimşek (Fırat Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Taşgın (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Türk (Ardağan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Yakıcı (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

## İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / **Metin Turan** ..... 7-8

HAYVANLAR ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇ VE UYGULAMALAR:  
DOĞUM ÖRNEĞİ

*BELIEFS AND PRACTICES THAT OCCUR ANIMALS: EXAMPLE OF BIRTH /*

**Çiğdem Mollaibrahimoğlu** ..... 9-23

KENTLERDE YENİ BELLEK MEKANLARI: KENT MÜZELERİ

*NEW MEMORY SPACES IN CITIES: CITY MUSEUMS /Necat Keskin* ..... 25-39

TÜRK KURTULUŞ SAVAŞI'NDA

ATATÜRK'ÜN TARİH VE MİLLET ANLAYIŞI

*ATATURK'S CONCEPTION OF HISTORY AND NATIONS IN TURKISH*

*WAR OF INDEPENDENCE*

**Mustafa Oral** ..... 41-54

GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA MITLER: ANADOLU HALK EFSANELERİ ÜZERINE  
GENEL BİR DEĞERLENDİRME

*MYTHS IN TODAY'S SOCIETY: A GENERAL ASSESSMENT ON THE ANATOLIAN*

*COMMUNITIES' LEGENDS / Mehmet Şükrü Nar* ..... 55-77

RUS HALK KÜLTÜRÜNDE KOLYADA BAYRAMI

*KOLYADA BAIRAM IN RUSSIAN FOLK CULTURE*

*/ Leyle Çiğdem Dalkılıç* ..... 79-92

İBN HALDUN'DA ASABIYYE OLGUSUNUN İŞLEVLERİ VE TOPLUMSAL TEMELLERİ

*FUNCTIONS AND SOCIAL FOUNDATIONS OF IBN KHALDUN'S ASABIYYAH /*

**Devrim Topses** ..... 93-99

TÜRKÇEYE ÇEVİRİLEN METİNLERİ ÜZERİNDEN FERÖZ AHMAD'I ANLAMAYI  
DENEMEK

*TRY TO UNDERSTAND FERÖZ AHMED OVER TEXTS TRANSLATED INTO TURKISH*

*/ Ferhat Eroğlu* ..... 101-119

ANTİK KAYNAKLARDA MİDAS

*MIDAS IN ANTIC SOURCES* / Makbule Muharreova Sabziyeva..... 119-136

TÜRKİYE'DE DEĞİŞEN AİLE YAPISI: ILICA ŞEKER FABRİKASI ÖRNEĞİ  
*CHANGING FAMILY STRUCTURE IN TURKEY: THE EXAMPLE OF ILICA SUGAR*

*FACTORY* / Nuray Karaca..... 137-150

ÜÇ ÇARIN HİZMETİNDE BİR İSTANBULLU

*A WRITER FROM ISTANBUL WHO SERVED THREE TSARS /*

E. Zeynep Günal..... 151-160

ANKARA İLİ BAKIRCILIK SANATI

*THE ART OF COPPERSMITHING IN ANKARA / Asena Ertaş* ..... 161-178

TÜRKİYE'DE BİR EĞİTİM ORTAMI OLARAK MÜZELERİN KULLANIMINA İLİŞKİN  
EĞİTİMCİLER TARAFINDAN HAZIRLANAN RAPORLAR

*REPORTS WHICH WERE PREPARED BY EDUCATORS ABOUT THE USE OF MUSEUMS  
AS EDUCATIONAL ENVIRONMENTS IN TURKEY*

/Zekiye Çandır ..... 179-188

ANADOLU KÖY SEYİRLİK OYUNLARINDA İNSANLIK SERÜVENİ:

“ÖLÜ OYUNU” ÖRNEĞİ

*ADVENTURE OF HUMANITY IN ANATOLIAN VILLAGE THEATRICAL PLAYS: AS AN  
EXAMPLE OF “DEAD GAME”*

/ Aynur Koçak ..... 189-200

CREATING NEW FROM THE OLD: COMPARISON BETWEEN MODERN AND  
OTTOMAN ARCHITECTURAL DESIGNS IN TURKISH MOSQUES AND DWELLINGS/  
*ESKİDEN YENİYİ YARATMAK:*

*TÜRK CAMİİ VE KONUTLARINDAKİ GELENEKSEL / OSMANLI VE MODERN MİMARİ  
TASARIMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI*

İlkyaz Ariz Turan ..... 201-220

BİR BÜYÜK GÖLGE OYUNU VE KUKLA USTASITACETTİN DİKER

*A GREAT SHADOW PLAY AND PUPPET MASTER*

*TACETTİN DİKER* / Nail Tan ..... 221-224

## *folklor/edebiyat'tan*

Anadolu kültürünü oluşturan bileşenlerin içerisinde, halk kültürünün zenginliğini oluşturan çokseslilik; derinlik ve buna bağlı olarak da boyutluluk gelmektedir. Kültürün her boyutuyla genişlik ve derinlik kazanmasında, coğrafyayla birlikte şekillenen hayat tarzının, o coğrafya üzerindeki yaşayan halkların da belirleyiciliği vardır. Buna, doğayı; kapsadığı bütün canlılarla ve bir hayat tarzına, örneğin “atlı göçebe” veya ‘bozkır’ uygarlığına dayanak oluşturan bitki ve hayvanları da eklemek gerekir.

Dergimizin bu sayısının sayfalarını, gayretlerini yakından izlediğim genç bir arkadaşımız Çiğdem **Mollaibrahimoğlu**'nun, hayvanlar etrafında oluşan inanç ve uygulamaları, doğum örneğinde yoğunlaşarak ele aldığı makalesi ile açıyoruz. **Dr. Mehmet Şükrü Nar** toplumun kültürel bir başka yönünü temsil eden dolayısıyla da hayatın derinliğini kavramamıza katkıda bulunan efsaneler; **Dr. Leyla Çiğdem Dalkılıç** ise Slav halklarının kış gündönümü bayramı olan ve güneşin doğuşunun kutlandığı Kolyada üzerinde yoğunlaştırıyor çalışmasını.

“Hafıza”, “mekan” ve “kimlik”, öyle sanıyorum ki bu yüzyılın en yoğun tartışılan ve mesele haline gelmiş olan üç kavramını oluşturuyor. Kapitalizmin öğütücü çarkları arasında teknoloji ve zamana yenik düşen insan yaratmasının bütün değerli varlıklarının kıymet kazandığı; en azından kimileri tarafından kıymetinin olduğu gerçeğinin hissedildiği günümüzde, bir tarihsel ve kültürel bellek mekanı özelliği taşıyan müzelerin, özellikle de kent müzelerinin rağbet görmesi, sevindirici gelişmelerden. **Necat Keskin**, makalesinde kent müzelerini; **Zekiye Çıldır** ise bir başka alanda, eğitim alanında müzelerin üstlenmiş olduğu işlevleri, uzmanların bu kurumlara ilişkin raporlarından hareketle ele almaktadır.

El sanatları, teknolojinin kuşatıcılığında, ancak nadir ustaların yeteneğinde direnebildiği ölçüde varlığını sürdürebiliyor. Bugün artık kırsal da iyiden iyiye izleri silinmeye başlanmış, ancak birkaç kent merkezinde örneklerine rastgelebildiğimiz el sanatlarımızdan, bakırcılığı Ankara özelinde **Asena Ertaş** ele alıyor.

Belleğe ilişkin kuşatıcı bir anımsatmayı da, Kral Midas üzerinden Anadolunun merkezinde üç yüzyıl ayakta kalmış Frigya devletiyle ilgili antik kaynaklara dikkat çeken **Dr. Makbule Muharremova Sabziyeva** yapıyor. Sabziyeva, bu anımsatmayı Hesiodos, Herodot, Ovidius, Plutarkhos, Marcus Junianus Justinus gibi Antik Yunan ve Roma tarihçi ve filozofların eserlerine orijinal dili Latince yanı sıra İngilizce ve Rusçaya yapılan çeviriler üzerinden ulaşıyor.

folklor/edebiyat'ın yayımlandığı ilk günlerde, henüz araştırma görevlisi olan ama merak dolu çabalarıyla sürekli dergimize katkıda bulunan, **Mustafa Oral**, akademik kariyerinin üst basamaklarında da, yani Prof. Dr. olarak da bu gayretini sürdürerek üretiyor. Oral, bu sayımızda Atatürk'ün Kurtuluş savaşı dönemindeki tarih ve millet anlayışını irdeliyor.

Sosyal bilimlerin 14. Yüzyıldaki öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun'u, bu konuma oturtan temel etken, onun toplumsal olayları incelerken kullanmış olduğu bilimsel



yöntemdir. **Dr. Mehmet Devrim Topses**, İbn Haldun’la özdeşleşmiş “asabiyye” olgusunu, toplumsal temel ve işlevleri bağlamında ele alıyor. Feroz Ahmad ismi, Jön Türk, Kemalizm, ordu ve siyaset kavramlarının geçtiği her tartışmada önemli referans kaynaklarından birini oluşturmaktadır. **Ferhat Eroğlu**, Ahmad’ın Türkçeye çevrilmiş yapıtlarından hareketle, onun yakın siyasi tarihimizdeki rolünü; **Dr. Nuray Karaca** da sosyal değişme sürecinde kurumların işlevini Erzurum/Ilıca Şeker Fabrikası’nda çalışan aileler örnekleminde, ailenin kırsaldaki uzantısından hareketle tartışıyor.

Polonya’dan gelip Türkiye’ye yerleşerek Yeniçeri olan, Rusçayı sonradan öğrenmesine karşın 18. yüzyıl Rus edebiyatının ilginç yazarlarından ve Rus romanının kurucularından biri sayılan İstanbullu Fyodor A. Emin’in macerasını **Dr. E. Zeynep Günel**’in kaleminden okuyoruz.

Kolektif bilinçaltında yeralan deneyimler, masal, mit, rüya gibi çeşitli deneyimlerde kendini yansıtır. **Dr. Aynur Koçak**, “ölü oyunu”ndan yola çıkarak, ortak bilinçaltının öğeleri olan arketipler ekseninde çalışmada bulunmakta, oyunu *artekipsel motif ve kalıplar* ile *arketipsel imajlar* olmak üzere iki ana başlık altında irdelemektedir.

Mimarlık, geleneğin olduğu kadar kentsel değişimin de fizik olarak en belirgin biçimde yansıdığı sanatsal alanı oluşturmakta. Geleneksel Osmanlı mimarlığı ile cumhuriyetle birlikte özellikle kentsel mekanlarda beliren ve daha yoğun biçimde de dinsel yapılarda kendini gösteren geleneksel olanla modern olan ilintisini, ‘eskiden yeniyi yaratmak’ başlığı altında **İlkyaz Ariz Turan** ele alıyor.

Dergimizin, önümüzdeki yıl iki özel sayısı olacak. Onların duyurusunu şimdiden yapmak istiyorum: İlki **Sedat Veyis Örnek**, diğeri de **Türkiye’de Yeni Medya Çalışmaları** özel sayıları olacaktır. Her iki özel sayımıza ilişkin duyuru metinlerimiz, dergimizin son sayfasında yer almaktadır.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle.

**Metin Turan**

Yayın Yönetmeni



folklor/edebiyat, cilt:20, sayı:78, 2014/2

## HAYVANLAR ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇ VE UYGULAMALAR: DOĞUM ÖRNEĞİ\*

**Çiğdem Mollaibrahimoğlu\*\***

### GİRİŞ

İnsan denilen varlığı tanımlarken öncelikle onun düşünebilme özelliği ön plana çıkarılır. Akıllı olmasının yanında inanan tek varlık olmasıyla da insanoğlu diğer varlıklardan ayrılır, öyle ki insan hayatının doğumdan ölüme ve ölüm ötesine kadar her safhası inanmalar ve bunlarla ilgili ritüellerle doludur. İnançların ve bunlarla ilgili ritüellerin ortaya çıkışında yaşanan coğrafya ve bu coğrafyaya bağlı olarak ortaya çıkan hayat tarzı önemli bir rol oynar.

Eski Türk inanç sisteminden bugüne kadar gelen ve bugün de Anadolu'nun birçok yerinde karşımıza çıkan bazı inançlar doğrudan Türk'ün yaşadığı hayat tarzı ile ilgilidir. "Atlı Göçebe Medeniyeti" adı verilen bu hayat tarzının merkezinde başta at olmak üzere "hayvan" vardır ve Türkler bu dönemde hayvancı bir kavim olarak tanınmaktadırlar. Elimizdeki en eski kaynak olan "Oğuz Kağan Destanı"na (Ergin 1970: 1) bakıldığında, destanın kahramanı olan olağanüstü yapıdaki insana layık görülen işlerin başında "at

\* Bu çalışma 2008 yılında tarafımdan hazırlanan "Anadolu Halk Kültüründe Hayvanlar Etrafında Oluşan İnanç ve Pratikler" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi. Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Programı. [cigdem\\_molla@hotmail.com](mailto:cigdem_molla@hotmail.com)

sürülerini gütmek ve av avlamak” gelir. O döneme bakıldığında Türk ekonomik sisteminin açılık (hayvancılık), akıncılık ve avcılık üzerine kurulduğunu görürüz. Dikkat edilirse, ekonominin üç ayağından ikisi, yani “hayvancılık” ve “avcılık” doğrudan hayvana bağlı gelir kollarıdır. *Bahaeddin Ögel* de bu önemli noktaya şöyle dikkat çekmektedir:

“*Avrupa’daki büyük ilim otoriteleri, dünya tarihinde rol oynayan kavimler arasında, ‘Atlı kavimler’ dedikleri bir gruba büyük bir önem vermişlerdir. ‘Atlı kavim’ demek, at yetiştiren ve bütün günlük hayatı at üzerinde geçen insan toplulukları demektir. Dünya tarihindeki en önemli ve en güçlü atlı kavimlerden, doğuda olanları Türkler ve batdakiler ise, Cermenler idiler.*” (1971: 13).

Orta Asyalıların ellerinde sayıları yüz binleri tutan ve hatta Çin tarihlerinin dediklerine bakılırsa, milyonları aşan hayvanları vardı. Çin tarihleri Orta Asya Türkleri için, “göçebe” deyimini kullanmıyorlardı. Onlara göre Türkler, “otlar ile suları takip ederek” yaşarlardı. Bunun da çok önemli ekonomik bir anlamı vardı; Türkler bir yere yerleşemedikleri için değil, hayvanlarına ot ve su bulmak için dolaşıyorlardı. Arabalar üzerinde veyahut da atlarla taşıdıkları çadırlarını, hayvanlar için elverişli yaylalara götürüyorlar ve her mevsime göre yer değiştiriyorlardı (15). Bir başka deyişle ekonomik yapı zamanla yazı ve kış farklı yerlerde geçirme durumunu ortaya çıkarmış ve Türklerde “kışlak” ve “yaylak” hayatı oluşmuştur. Türkler kışın kalınacak yere “kışlak, kışlag” derlerken, “yaylak” kelimesini ise yazın kalınan yer manasında kullanmışlardır. Bu hayat tarzı bile toplumun âdet ve geleneklerini etkilemiş, belki de yeni âdetlerin, inançların doğmasına neden olmuştur.

Hayvanların ekonominin temelinde kuvvetli bir şekilde yer alması sosyal ve kültürel hayatın da hayvanlarla bir etkileşim içersinde olmasını sağlamıştır. Öyle ki, bu etkileşim onların oluşturduğu takvimde her yıla bir hayvan adı vermelerinde de kendini göstermiştir. *Sıçgan (sıçan), ud (öküz), pars, tavışgan (tavşan), nek (timsah), yılan, yund (at), koy (koyun), biçin (maymun), takagu (tavuk), ıt (köpek), tonguz (domuz)* (Atalay 1992: 364) “On İki Hayvanlı Türk Takvimi” adı verilen bu takvimde yer alan hayvan isimleridir.

Anadolu’da hayvanlarla ilgili inançlar doğal olarak Anadolu’daki hayvan popülasyonu ile ilgilidir. Burada çeşitli kuşlar; büyük ve küçükbaş hayvanlar; kurt, domuz, ayı, geyik gibi yabani hayvanlarla ilgili inançlar ve az sayıda da olsa bugün artık Anadolu’da yaşamayan veya çok az sayıda bulunan hayvanlarla ilgili inançlar da vardır. Bütün bunlar gösteriyor ki, hayvanlar Türk’ün sosyal hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden de hayvanlara, başta destanlar olmak üzere efsane ve masallarda, atasözü ve deyimlerde, türkü ve koşma gibi halk edebiyatı türlerinde; doğum, evlenme, ölüm ritüelleri; el sanatları, halk hekimliği, halk meteorolojisi vs. gibi halkbiliminin alanına giren daha birçok türde yoğun bir şekilde rastlamak mümkündür.

Çalışmada Anadolu’daki bu zengin halk kültürü -hayvanlarla ilgili inançlar ve uygulamalar- bir geçiş dönemi olan “doğum” bağlamında değerlendirilmiştir. Burada söz konusu olan hayvanlar kimi zaman etken kimi zaman edilgen bir konumda yer almışlardır. “Doğum” ile ilgili uygulamalarda hayvanlar ya da onlara ait herhangi bir

nesne uygulamanın içindedir. Çalışmada hayvanlarla ilgili inanmalar ve uygulamalar “doğum öncesi”, “doğum sırası” ve “doğum sonrası”na ilişkin olarak üç ana başlıkta ele alınarak incelenmiştir.

## 1.Doğum Öncesi ile İlgili İnanç ve Uygulamalar

İnsan hayatının doğum, evlenme ve ölümden oluşan üç önemli geçiş evresi vardır. Bunlardan ilki olan doğum, hemen her zaman mutlu bir olay olarak kabul edilir. Dünyaya gelen çocuk, soyun devamını sağladığı için anne ve babayı sevindirir. Öte yandan doğum, kadına duyulan saygınlığı artırdığı gibi, onun aile ve akraba grupları içindeki yerini de belirler. Baba ise evlat sahibi olmakla hem geleceğe güvenle bakar hem de dostları ve yakınları arasında saygınlık kazanmış olur. Doğumla ilgili inanç ve uygulamalarda öncelikle doğum öncesine ait olarak “kısırlığı giderme” ve “gebe kalma” inanç ve uygulamaları vardır.

### 1.1. Kısırlığı Giderme

Toplumumuzun geleneksel kesiminde kusur genelde kadında aranır ve kısır kadın horlanır, aşağılanır. Bunun için kadın, erkekten önce birtakım çarelere başvurarak kısırlığını ortadan kaldırmaya çalışır. Bu bölümde ele alacağımız uygulamalardan bir kısmı çocuğun olması için yapılan uygulamalarken diğerleri çocuğun olup olmayacağını tespitte çalışan uygulamalardır.

Çocuk olmasını sağlamak için Erzurum’da yeni kesilmiş koyun karnı içerisine çeşitli baharatlar konarak ağzı bağlanır. Su içerisinde iyice kaynatıldıktan sonra çıkarılarak bağlanan yerden ağzı açılır. Buradan bir miktar bezir yağı ilave edildikten sonra soğuyuncaya kadar üzerine oturulur. Bu tertip üç gün tekrarlanır (Başar 1972: 84). Benzer olarak kızdırılmış tuğlaya inek yoğurdu dökülüp buğusuna (1972: 84), tavuğun ilk defa yumurtladığı kanlı üç yumurta üzerine (Acıpayamlı 1996: 16) oturma vardır.

Koyun ve keçi kesilip soyulduktan sonra derisi alınır ve çocuğu olmayan kadın, boynundan beline kadar bu deriye sarılarak yarım saat kadar bekletilir (Çelik 2001: 168). Benzer şekilde, çocuğu olmayan kadının belinden aşağısına bir yaşında iken kesilmiş dananın derisi sarılır; on, on beş dakika bekletilir (Acıpayamlı 1996: 18). Çocuk isteyen kadına kurt eti yedirilir (1996: 15). Doğması istenen çocuğun dayısı, yedi evden toplanan iğne veya mıhı demirciye götürür. Demirci bunları horoz kanı ile eriterek bilezik yapar. Kadın bu bileziği koluna takar (19).

Trabzon’un Şalpazarı Bölgesi’nde çocuğu olmayan kadınlar Sis Dağı’ndaki Hâl Evliyası’na giderler. Burada kadın önce abdest alır, Allah rızası için namaz kılar, sonra mezarın yanında yere uzanarak yatar ve elini taşların altındaki deliklerden birine sokarak bir avuç toprak çıkartır. Elindeki toprağın içinden böcek, karınca gibi bir şey çıkarsa bu çocuğu olacağına, eğer bir şey çıkmazsa çocuğu olmayacağına işaret eder. Eline aldığı toprağın içindeki böcek veya karınca ölü olursa, çocuğun da ölü doğacağına inanılır (Çelik 1999a: 290). Leylek bacaya konarsa o evde bebek doğar (Artun 1998: 70).

## 1.2. Gebeliği Ortadan Kaldırma

Nasıl ki gebe kalmak için birtakım uygulamalar varsa istenmeyen gebelikleri ortadan kaldırmak için de birtakım uygulamalar vardır. Bu tür uygulamalar, modern tıbbın getirmiş olduğu çözüm yollarına rağmen Anadolu'nun birçok yerinde hâlâ varlığını korumaktadır. Çocuk olmasını engellemek için kadına, içinde solucan kaynatılan su içirilmektedir (Acıpayamlı 1996: 23). Kadın yumurta kabuğunu su veya kahve ile yutar (1996: 23). Kadınlar örümcek ağı tütsüsüne (Başar 1972: 86), tavuk pisliğini kaynatıp buğusuna otururlar (Tarsus Alan Araştırmaları 1998: 64). Kedi yavrusunu atın üzüngisinden geçirebilen, gebe kalmaz, çocuğu olmaz inancı vardır (Başar 1972: 86).

## 1.3. Aşerme

Gebelik gereklettikten sonra “aşerme (yerikleme) ile ilgili inanç ve uygulamalar” vardır. Hamile kadın bir süre sonra aşermeye başlar. Kadın aşermeye başlayınca özellikle tatlı veya ekşi şeyler ister. Bunun yanında aşeren kadın, çocuğunu çeşitli zararlı şeylerden korumak için bazı yiyeceklerden ve davranışlardan da kaçınır. Aşermenin etrafında oluşan inanç ve uygulamalardan bir kısmı aşermenin önlenmesi ve dindirilmesi ile ilgilidir. Örneğin, köpek yalağına üzüm pestili sürülüp yedirilen gebelerin aşermesi diner (1972: 38).

Aşermeyi önlemek için köpek yalağında ıslatılmış ekmek (38). Erzurum'da köpek yalağına sürülmüş bir elma soyulmadan (38), köpeğe yalattılmış elma (Akçiçek 1997: 84), köpeğin yalağına konan elma (1997: 84), soyulmuş bir elma, üzüm pestili veya ekmek, köpek yalağına sürülür ve yedirilirse aşermesi diner (Taş 1996: 191).

Aşermenin durdurulmasıyla alakalı inanç ve uygulamalar yanında, aşerilen maddeyle çocuk arasında veya aşerme döneminde bakılan canlılarla çocuk arasında bağlantılar kuran birtakım inançlar da vardır. Örneğin; Aşeren gebe, manda eti yer veya manda sütü içerse çocuğu geç doğar. Bu durumun önlenmesi için gebe, doğumdan evvel yeniden manda eti yemek ve manda sütü içmek zorundadır (Başar 1972: 40). Aşeren kadın balık yerse çocuk balık ağızlı, sakız çiğnerse ve paça yerse sümüklü ve kakalı (Kazan 2001: 19), keklik eti yerse dilli, tavşan eti yerse gözleri açık (Taş 1996: 191), yumurta yemezse kel, ciğer yerse eksik (Tarsus Alan Araştırmaları 1998: 65) olur.

## 1.4. Gebelikte İnanmalar ve Kaçınmalar

“Gebe”, “Hamile”, “Yüklü” (Örnek 1977: 135) adlarıyla anılan kadın, gebeliği süresince çevresindeki insanlar tarafından bir çeşit hasta olarak kabul edilir ve buna göre işlem görür. Bu süreçte birtakım kaçınmalara, bağlı bulunduğu kültürel ortamın geçerli sayıldığı işlemlere uymaya zorlanır, bazı durumlardan sakınmaları istenir. Bunun yanı sıra bu süreçte bulunulan durumlar gebeyle ve çocukla ilgili bazı tahminlerin yapılmasını sağlar.

Gebe, çocuk canlanmadan evvel balık yiyecek olursa, çocuğu arızalı doğar (Başar 1972: 61). Gebe kadın kaz eti yerse çocuğun göğsü büyük, ördek eti yerse ördek boğazlı, sümüklüböcek yerse sümüklü, yengeç yerse geriye doğru hareketli (Acıpayamlı 1961:

29), tavuk yerse çocuğun göğsü çıkıntılı (Çimrin 1984: 6) olur.

Erzurum'da çocuk oynadığı zaman keçi eti yiyen gebenin çocuğu doğduktan sonra parmağını emer inancı vardır (Başar 1972: 141). Gebenin yediği yiyecekler yalnız çocuk üzerinde değil, doğum üzerine de etki eder. Eğer yüklü, manda kaymağı yiyecek olursa doğumu bir sene sürer. Deve eti yiyecek olursa geç doğum yapar (Acıpayamlı 1961: 29).

Çocuğu oynayan gebe, tavşana bakarsa doğuracağı çocuğun dudağı mırık (yirik-yarık) olur. Karnında ilk defa çocuğu oynayan gebe, tavşana bakacak olursa çocuğu sakat ve aptal doğar (Başar 1972: 59). Gebe, kıllı çocuk doğurmak korkusuyla ayıya, yarık ve kalın dudaklı çocuk korkusuyla deveye (Acıpayamlı 1961: 27) bakmaz. Gebe tesadüfen kurda bakarsa çocuğu kurt gözlü ve cesur (Taş 1996:193), ciğer yer de elini yıkamadan bir yanına dokunursa, çocuğun orasında leke, ben ya da iz (Çimrin 1984: 6), bir kurbağa veya bir hayvan öldürürse çocuğu aptal (Taş 1996: 194) olur. Akşamüzeri herhangi bir hayvanı öldürürse çocuğu çarpık ve aptal doğar (Başar 1972: 60). Şalpazarı'nda hamile kadının kocası hayvan kesmez, keserse doğan çocuk hakırdar (Çelik 1999 a: 295). Gebe kadın doğuma yakın eşeğe binerse çocuğun aptal ve tembel olacağına inanılır (Altunboğa 1999: 98).

Anadolu'nun diğer bazı yerlerinde de hamile kadının kocası hayvan keserse, doğan çocuğun boğazının hırıldayacağına inanılır. Trabzon'da hamile olan kadının kocası ava gidemez. Eğer giderse çocuk sakat doğar. Giresun'da hamile kadının kocasının tavuk, horoz kesmesini, herhangi bir hayvanı öldürmesini iyi saymazlar. Sözelimi horoz kesmişse çocuğun ileride horoz gibi, yılan öldürmüşse yılan gibi ses çıkaracağına inanılır (Çelik 1999a: 296). Giresun'da hamile kadının yılan öldürmesine izin verilmez. Doğacak çocuğun dilini çıkaracağına inanılır (Günay 1998: 433). Kadın gebeliği sırasında yılan görür ve gömleğinin yakasını yırtarsa doğuracağı çocuğun dili ince ve dışarıda olur (Başar 1972: 59). Hamile kadın devenin altından geçerse çocuğun kuvvetli olacağına, doğuma yakın ata binerse çocuğun yiğit olacağına inanılır (Altunboğa 1999: 98).

Gebe kadın köpek boğuşmasına rastlar ve onlara herhangi bir şekilde müdahale ederse doğacak çocuğu gözsüz olur (Akçiçek 1997: 86). Mart ayında, kedilerin çiftleştikleri zaman su içen gebelerin çocukları özürülü olur (Başar 1972: 61). Gebe, ahır gibi kirli yerlere temiz sular serpecek olursa çocuğu kör doğar (1972: 62).

Doğum olayı içerisinde en önemli ve merak edilen konulardan biri çocuğun cinsiyetidir. Gerek anne ve baba, gerekse çevredeki insanlar cinsiyet konusunda bir tercihte bulunmaktadırlar. Özellikle geleneksel kesimde erkek çocuk isteği belirgin bir şekilde kendini hissettirmekte, hiç değilse ilk çocuğun erkek olması istenmektedir. Bu merak ve istek çocuk doğmadan önce cinsiyetin tayini ya da istenilen cinsiyetin olması için birtakım uygulama ve inançların doğmasına neden olmuştur. Yalnızca bununla kalmayıp kız ve erkek çocuklar etrafında farklı uygulamalar da meydana gelmiştir. Çocuğun cinsiyetiyle ilgili en yaygın uygulama düğün günü gelinin kucağına bir erkek çocuk vermek ya da erkek çocuğu gelinin yatağı üzerinde yuvarlamaktır.

*Kaşgarlı Mahmut*'un verdiği bilgiye göre hamile kadına “Tilki mi yoksa kurt mu” diye sorarlar. “Tilki” diye cevap verenin kızı, “kurt” diye cevap verenin ise oğlunun

olacağına inanılır (Kalafat 2002: 465). Bu konudaki inançlara göre baykuş “diviiiiit, diviiiiit” biçiminde öterse hamilenin erkek çocuğu olacağına, “bulguruuuruu gurruut, bulguruuuruu gurruut” biçiminde öterse kız çocuk olacağına inanılır (Günay 1998: 432).

Hamile avucuna memesinden süt sağlar. Bu sütün içine, gebenin başında bulunan bir bit konur. Eğer süt içinde bit hareket ederse çocuk oğlan, hareket etmezse kız olacak demektir (Acıpayamlı 1961: 32). Gebe kadın yılan görürse oğlan doğuracağına işaretler (1961: 32- 33).

Hamile kadın ya da herhangi bir yakını tosbağanın önüne bir eşarp açarlar. Sırtına vurarak “Tos tos tosbağa kızım olacaksa eşarbin üzerinden geç, oğlum olacaksa yanından geç” deyip bekler. Eşarbin üzerinden geçerse kızı olur, yanından geçerse oğlu olur. Hamile kadın iç çamaşırından küçük bir parça kopartarak karınca yuvasının üzerine bırakır. Karıncalar bu parçayı yuvalarına götürürlerse oğlu olur, götürmeyip yerinde bırakırlarsa kızı olur (Çelik 1996: 31).

Hamile kadın kurban bayramında kesilen kurbanın çenesini kendi niyetine ayırır. Sivri çene kemiği uçlarında et kalırsa doğacak çocuğun kız, et kalmazsa erkek olacağına inanılır (Kılıç 2001: 424). Hamileliğin ilk günlerinde yeni kesilmiş horozun kalbi kanlı kanlı yutulursa doğacak çocuk erkek olur (Çelik 1996: 32). Kars ve çevresinde, koç katımı sırasında eve gelen ilk gelin koça bindirilir ise doğacak çocuğun erkek olacağına inanılır (Kalafat 2006: 192).

Rüyasında at, eşek, deve satın alanın ya da bir şekilde bunlardan bir tanesini eve getirenin oğlu olur (Çelik 1996: 33). Hamile kadın, kolay doğum yapmak için aşerirken itleri doyurur (Tarsus Alan Araştırmaları 1998: 65). Aşermediği zamanlarda da gebe yediklerine dikkat eder. Eğer camış eti yer ve sütü içerse çocuğu geç doğar, inatçı olur (Taş 1996: 191). Kuş eti yerse çocuğun uykusunun kuş gibi hafif olacağına inanılır (Başar 1972: 59). Isparta yöresinde hamile kadına balık yedirilmez, yedirildiğinde bebeğin ağzının balık gibi olacağına inanılır (Kılıç 2001: 424).

## 2. Doğum Esnası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar

Anadolu’da doğumun kolay olması için hayvanlar veya onlara ait olan parça ve nesnelere yapılan çeşitli uygulamalar mevcuttur. Doğumda problem olmaması için gebe kadın köpeklere yiyecek verir. Köpekler kolay doğurdukları için onların su içtikleri kaptan hiç değilse ağız çalkalanmalıdır. Zor doğuran kadının başında ekmek bölünüp köpeklere verilir (Akçiçek 1997: 85). Gebe kadının eteğine konan ekmek köpeklere, saman danaya, buğday kuşlara yedirilir. Gebenin karnına, kurbağa ile yılan arasından geçen bir şahsa ait mendil veya başka bir şey bağlanır. Gebenin karnına manda veya deve karnı altından geçirilen kuşak yahut manda kuşağı bağlanır. Bazen de mandaya gebenin kuşağı bağlanır. Gebeye manda yoğurdu yedirilir (Acıpayamlı 1961: 41- 44).

## 3. Doğum Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar

Doğum sonrası da doğum öncesi ve esnası kadar önemlidir ve bu dönem de çeşitli

uygulamalarla doludur. “Çocuğun Göbeği ve Eşi”, “Lohusalık”, “Alkarısı ve Albastı”, “Kırk Basması ve Kırklama” bu dönemlerdendir.

### 3.1. Çocuğun Göbeği ve Eşi

Gebe kadının yediği içtiği şeylerin, baktığı kimse ve hayvanların karnındaki çocuğunu etkileyeceği tasarımı ve inancı gibi çocukla göbeği ve eşi arasında da aynı inanç söz konusudur. Onun içindir ki, doğan çocuğun göbeği ve eşi birtakım işlemlerden geçirilir. Çocuğun geleceğini, ilerideki uğraşısını ve işini etkileyeceği inancıyla göbek gelişigüzel atılmaz (Örnek 1977: 13). Eş için de aynı inanç ve işlemler geçerlidir. Göbek düşünce erkekse katırın semerine bağlanır, kız ise eve konur (Tarsus Alan Araştırmaları 1998: 67). Çocuğun eşi, köpeğin yiyemeyeceği bir yere gömülür. Eş, dışarı atılır ve köpek tarafından yenilirse lohusanın sütü kesilir.

Anadolu’da çocuğun mal canlı ve hayırsever olması için düşen göbek parçası koyun veya ineğe yedirilmekte veyahut ahırda bir yere gömülmektedir (Başar 1972: 102). Göbek bağı fare tarafından yenecek olursa çocuk hırsız olur (Acıpayamlı 1961: 54). Çocuğun eşini köpek yerse köpeğin veya çocuğun kuduracağına inanılır. Çocuğun eşini köpek yerse, çocuk büyüdüğünde hiçbir yerde durmaz, daima gezermiş (Akçiçek 1997: 86).

### 3.2. Lohusalık

Lohusalık ise kadının doğumdan sonraki sürecine verilen addır. Çocuğun doğumundan itibaren ilk kırk gün anne ve çocuğun sağlığı için önemli bir süredir. Doğum yapan kadın kırk gün boyunca yatmasa da yemesine, içmesine, dinlenmesine dikkat eder. Lohusanın isimlendirilmesi birbirinden farklıdır. “Loğusa”nın yanı sıra “Loğsa”, “Doğazkesen”, “Emzikli”, “Nevse” (Örnek 1977: 143) gibi adlar verilir. Lohusa kadın komşusunun evine, o evden bir parça ekmek alıp yemeden girerse o evi fareler işgal eder inancı vardır (Çelik 2000: 262). Lohusa ile ilgili olan inanç ve uygulamaların bir kısmı sütüyle ilgili olanlardır. Emzikliye keçi dalağı ızgarası, alabalık başı (Başar 1972: 63) yedirilirse sütü bol olur. Adana’da bulgur, soğan, ciğer gibi yiyeceklerin anne sütünü çoğaltacağına inanılır. Anadolu’nun değişik yörelerinde anne sütünün çoğalması için çeşitli şekillerde uygulanan büyüsel pratiğe burada otlamaya giden ineğin ağzına soğan verilmesi, çobanın avucuna kaburga verilmesi biçiminde rastlanıyor (Artun 2006: 361). Lohusa, sütünün bol olması için karşısına asılan koyun ciğerine bakar. Lohusanın sütü fazla geldiği takdirde fazla süt, bir köpek yavrusuna emzirilir. Lohusanın sütünün kesilmesinin de nedenleri vardır. Lohusanın bahçeye dökülen sütünü veya yıkadığı suyu karıncalar içerse lohusanın sütü kesilir (Acıpayamlı 1961: 68- 70). Lohusanın sütü tamamen kesildiği takdirde lohusayı, musluğu kibleye karşı olan bir çeşmeye götürürler; orada tavşan gözü yahut şekere bulanmış güvercin yüreği yuttururlar (Akçiçek 1997: 69).

### 3.3. Albastı / Alkarısı

“Albastı, alkarısı”, kötü habis bir yaratık ile münasebet kurulan bir lohusa (kadın)



hastalığı olup lohusaya ve bebeğe musallat olabilir. Bu konuda hem albastının şekli, cismi ile ilgili olarak onun bir hayvan gibi olduğu ile ilgili inanışlar olduğu gibi bir de ondan korunmak için hayvanlardan yararlanılarak oluşturulan birtakım inanışlar vardır. Onun cismiyle ilgili olarak Konya’da anlatıldığına göre albastı, alkarısı keçiyeye benzemiş, kedi büyüklüğünde olurmuş. İnsanların üstüne çöker, onları boğmaya kalkışmış. Gün ışığını görünce kımıldayamadığı için yakalanabilirmiş, yemin ettirip emri altında köle gibi kullananlar olurmuş onu (Boratav 1984: 79).

Kırgız ve Kazak Türklerinin inançları arasında da önemli yer tutan ve biri “karabastı” diğeri de “sarıbastı” olmak üzere iki türde nitelendirilen albastılardan sarısı, özellikler itibarıyla, Of yöresindeki albastıyla daha çok benzeşir ve bazen sarışın bir kadın, bazen de kedi veya tilki kılığına girerek lohusalara musallat olduğuna, onların ciğerlerini aldıktan sonra götürüp suya attığına inanılır (Çelik 2000: 249).

Aladağ Yörüklerinin inancına göre alkarısı bir kuş gibidir. Eve her yerden girebilir. Lohusanın üzerine çullanır, elinde bir boncuğu vardır. Lohusa su kaplarını açık bırakmış ise alkarısı eve giremez. Alkarısının attığı boncuk lohusaya yalvarmaya başlar. Alkarısından korunmak için “Alalar” denilen ocaklı kadınlara gidilir (Kalafat 2004: 34- 37). Al basmasından korunmak için Erzurum’da beşiğe at kulağı asılır. Anne ve çocuk yalnız bırakılmaz. Eğer yalnız bırakılmaları icap ediyorsa lohusa ile çocuğun yastıklarının altına at yuları konur (Başar 1972: 92).

Çocuk henüz kırkını bitirmeden yalnız bırakılmaz, mecburiyette kalınırsa odasında bir küçük köpek bulundurulur (Akçiçek 1997: 86). Al basmasını önlemek için çocuğun kundağının içine nazarlık (mavi boncuk), tavuğun çatal kemiği, deniz midyesi kabuğu, çatal iğne ve kırmızı bez parçası konulur ve kırk gün süreyle bekletilir (Uslu 2004: 93). Hastanın yatağının başucuna al bir bez sarılır, göğsü üzerine de güvercin konulursa albasmasının önleneceğine inanılır (Sarıaslan 1995: 88). Lohusayı al basmaması için odada kaz öttürülür veya dolaştırılır. Çocuğun yanında eşek anırttırılır (Mear 1992: 44). Al basmasını diye lohusa evine köpek bırakılmaz. Yeni doğmuş köpeğin kırkının lohusayı basacağına inanılır. Lohusa böyle köpeği görürse çocuğunu o hayvanın üzerine bastırır (Akçiçek 1997: 86). Hatay’da kırklı çocuğun yanına kedi, köpek sokulmaz. (Kalaycıoğlu 2001: 136).

Albasması hastalığından kurtulmak için albasanın odasındaki beşiğin yanına köpek bağlanır. Albasanın yatağının üzerine arpa dökülerek al at çekilir. At arpayı yerse, albasması olmadığına, at arpayı yemez ve kişnerse al hastalığı bulunduğu kanaat getirilir. Albasan hastanın yatağının üzerine erkek at çekilir. At, konmuş olan arpayı yer ve kişneyecek olursa lohusanın kurtulacağına inanılır. Albasan lohusanın üzerine erkek at götürülerek önüne arpa tutulur. Atın ağzından sarı su gelirse lohusayı albastığına ve kurtuluş olmadığına hükmedilir (Başar 1972: 93- 94). Al basan gelin, dört yol ortasında köpek gibi ulur (Akçiçek 1997: 86). Erzurum ve Erzincan çevresinde alkarısı lohusa kadınlara değil, ahırda yatan atlara musallat olurmuş. Gece ahıra girip atların yevelerini örtmekten hoşlanırmış (Kalafat 2006: 34).

### 3.4. Kırk Basması

Lohusanın ve çocuğun doğum olayından sonraki kırk gün içerisinde hastalanmasına halk arasında genel bir ifadeyle “kırk basması” denilmektedir. Bu kırk günlük süre içinde anne ve çocuk her türlü dış etkiye açıktır. Annenin ve çocuğun hastalıklardan, zararlı güçlerden, nazardan korunması için birtakım tedbirler alınır, pratikler uygulanır. Kırklama için kırk kaşık su alınır. Bu su ile önce bebek sonra annesi yıkanır. Çocuk yıkandıktan sonra vücudu bir eşek veya bir tazi çuluyula sarılır; tazi çuluyula sarılan çocuk yaman, eşek çuluyula sarılan çocuk uysal olur. Çoğunlukla erkek çocuklara tazi, kız çocuklara eşek çulu giydirmek âdettir (Çelik 2002: 80). Lohusa ile çocuğun kırkları içinde dışarı çıkmaları zaruri ise lohusa ile çocuğun üzerinde ekmek bulundurulur. Ekmek sonradan köpeklere verilir (Acıpayamlı 1961: 87). Lohusanın bulunduğu eve et girmez. Kırk basar (Çelik 2001: 170). Çiğ et, kirli su evin üst tarafından da geçirilmez (Çelik 2002: 170).

Çocuğun kırkı doluncaya kadar eve kedi sokulmaz (Başar 1972: 138). Çocuğun yattığı yere kedi, köpek gibi hayvanların girmelerine müsaade edilmez. Kırk döneminde kurutulmuş kurban gözü ile olduğu gibi, kurt gözü ile de banyo yaptırıldığı olur (Kalafat 2002c: 471). Kırkı çıkmamış çocukları kırk basmasından ve daha çok da süt kokusuna gelerek çocuğa zarar veren yılan, uğü kuşu, alıcı kuşu dedikleri hayvanlardan korunmak için, çocuğun kaldığı odanın kapısına soğan ya da bir hayvanın kemiği asılır (Mear 1992: 45).

Lohusa veya çocuğunu kırk basacak olursa çocuk çıplak olarak terazi kefelerinden birine konarak et, gözü açılmamış köpek eniği, tezek ile darası alınır. Eğer çocuk birkaç hafta içinde alınan daranın üstünde bir ağırlık gösterecek olursa bu hal çocuğun kırk basmasından kurtulduğuna delalet eder. Çocuğun birinci maddede olduğu gibi, tezek ile darası alındıktan (tartıldıktan) sonra ebeveyninden biri bu tezeği suya atar ve “Bu tezek suyun içinde kabarıp şişecekse, benim yavrum da aynı şekilde büyüüp gelişsin.” der (Acıpayamlı 1961: 90).

Espiye’de basık olan çocuk, süpürge den veya dikenden geçirilir. Mum veya kurşun dökülür eğer yere düşüp soğuyan mum, kurbağa şeklini alırsa bu çocuk kurbağa basığıdır. Annesi hamile iken kurbağa basmıştır (Çelik 2007: 209). Çocuğun başına su, boş yumurta kabuğu veya kurt kafası ile kırk defa dökülür (Acıpayamlı 1961: 91). Yeni doğmuş kedi köpek gibi evcil hayvanların kırkları da çocuğu basar. Korunmak için bunların eve girmemelerine dikkat edilir. Şayet girecek olursa bunlardan girmiş olan hayvan ve yavrusu üstüne çocuk birkaç defa bastırılır (Başar 1972: 80).

Çankırı’da kırk basan çocuğu tedavi için, yol ortasında ve köpek eniği üzerinde kanı karışmadık birisine yıkattırılır. Ayrıca kırk basmasında siyah bir köpek yavrusu üzerine bir kalbur kurulur, üstüne de çocuk oturtulur. Değirmen ayağından akan çark suyundan alınacak su, hafifçe ısıtılır ve çocuk yıkanır. Yıkanacak kadın, *Veysel Karani*’nin ruhuna bir fatiha okuyarak suya kırk bir defa elinin içini basar ve “Altmış yetmiş, çıkmış gitmiş” der. Bu sular köpek yavrusunu da ıslatır. Köpek yavrusu silkindikçe kırk basması geçer, kırklanmış ise köpek yavrusu yirmi saat içinde ölmüş (Akçiçek 1997: 86).

## Sonuç

Kültürler, toplumların yaşadığı coğrafyaya göre şekillenirler. Türkler de yaşadıkları coğrafya şartlarına bağlı olarak atlı- göçebe dediğimiz “Bozkır Kültürü”ne sahiptirler. Onların yaşadığı coğrafya ve sahip oldukları kültür yapısı hayvanlarla iç içedir. Bu durum Türk insanının kendi coğrafyasında yaşayan hayvanları daha iyi tanımasına ve onları zamanla manevi hayatına, özellikle de inançlarına dahil etmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmada “doğum” etrafında hayvanlarla ilgili oluşan inanç ve pratikler doğumun aşamalarına göre tasnif edilmiştir. Bu tasnif çalışması bize, aynı hayvanın farklı konulardaki inanç ve uygulamalarda yer alabildiğini göstermiştir (*bkz. tablo*). Bu tespit bizi, özellikle bazı hayvanların Anadolu insanının hayatındaki yerinin ve öneminin ne kadar büyük olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Yaptığımız çalışma, Anadolu insanının hem sosyo kültürel, hem de ekonomik hayatında son derece önemli bir yere sahip olan hayvanlarla ilgili birçok inanç ve uygulamanın özellikle son yüzyılda bilim ve teknikteki akıl almaz ilerlemelere rağmen bugün de varlığını önemli ölçüde sürdürmekte olduğunu göstermiştir.

Uygulama→ Hayvan ↓	Kısırlığı giderme	Gebelikten korunma	Aşerme	Gebelikte kaçınmalar	Çocuğun cinsiyeti	Doğum esnası	Çocuğun göbeği	Lohusalık	Alkarısı/ Albastı	Kırk basması/ Kırklama
At				X	X				X	
Ayı				X						
Balık			X					X		
Baykuş					X					
Böcek/ karınca/ bit	X		X		X			X		
Dana	X					X				
Mıdye									X	
Deve			X	X	X	X				
Eşek				X	X				X	X
Fare							X			
Güvercin								X	X	

folklor / edebiyat

Horoz	X			X	X					
İnek	X						X	X		
Kaplumbağa/ tosbağa					X					
Katır							X			
Kaz			X						X	
Keçi	X		X					X		
Kedi		X		X					X	X
Keklik			X							
Koç					X					
Koyun	X						X	X		
Köpek / it			X	X		X	X	X	X	X
Kurbağa				X		X				X
Kurban					X					X
Kurt	X				X					X
Kuş			X			X			X	X
Leylek	X									
Manda/ Camış			X			X				
Ördek			X							
Örümcek		X								
Solucan		X								
Tavşan			X	X				X		
Tavuk (yumurta/pisliği )	X	X	X	X					X	X
Tazı										X
Tilki					X				X	
Yengeç			X							
Yılan				X		X				X

(Tablo )

KAYNAKÇA

- ACIPAYAMLI, Orhan (1961) *Türkiye’de Doğumla İlgili İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: TTK.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1974) “Türkiye’de Yürümeyen Çocukları Yürütme Gelenekleri”, *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*, Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, s. 357- 364.
- AKÇİÇEK, Eren (1997) *Eren’ce (Halk Bilim Yazıları)*, İzmir: Güneşim Ofset.
- ALTUNBOĞA, Bilal (1999) *Diyarbakır Folklorundan Kesintiler*, İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay.
- ARTUN, Erman (2006) *Adana Halk Kültürü*, Adana: Altın Koza Yay.
- \_\_\_\_\_ (2002) “Anadolu İnanç Önderlerini Besleyen Eski İnanç Sistemleri, Dinler, İnanışlar”, *Uluslararası Türk Dünyası Kongresi (23-28 Ekim 2001)*, Ankara: Tüksev Yay, s. 25- 40.
- \_\_\_\_\_ (1996) “Çukurova Yörüklerinin Gelenek ve Görenekleri”, *I. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo- Kültürel Yapısı (Yörükler) Sempozyumu Bildirileri (1994 Antalya)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., s. 25- 62.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Tekirdağ Halk Kültürü Araştırmaları*, Tekirdağ: Tekirdağ Genç Yöneticiler ve İş Adamları Derneği Yay.
- BAŞAR, Zeki (1972) *Erzurum’da Tıbbi ve Mistik Folklor Uygulamaları*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- BORATAV, Pertev Naili (1984) *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÇELİK, Ali (2000) *Trabzon- Çaykara Halk Kültürü*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Trabzon-Şalpaazarı Çepni Kültürü*, Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay.
- \_\_\_\_\_, GÜRSOY, Ahmet (2007) “Espiye’de Halk İnanışları”, *Tarihi, Kültürel Özellikleri ve Gelenekleriyle Espiye Sempozyumu*, İstanbul: Espiye Belediyesi Yay.
- \_\_\_\_\_ KURUCA, Nazım (2000) “Şebinkarahisar’daki Halk İnanmaları”, *Şebinkarahisar, I. Tarih ve Kültür Sempozyumu*, İstanbul: Şebinkarahisar Belediyesi Yay., s. 333- 354.
- \_\_\_\_\_ (2001) “Afganistan’daki Hazara Türkleri İle Karadeniz Bölgesindeki Çepni Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir Mukayese Denemesi”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ankara: Evrak Yay., s. 167- 184.
- \_\_\_\_\_ (2007) “Amasya’daki Türk Halk İnanışlarında Atalar Kültü İle Yer-Su Kültünün İzleri”, *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu (13- 15 Haziran 2007)*, Amasya, s. 763- 780.
- \_\_\_\_\_ (2002) “Çepnilerde ve Diğer Türkmenlerde Doğumla İlgili Âdet ve İnanmalar”, *Yörük ve Türkmenlerde Günlük Hayat Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Yörük Vakfı, s. 63- 84.
- \_\_\_\_\_ (1999) “Hayvanlarla İlgili Anlatılar”, *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni Bildirileri*, Adana, s. 220- 225.
- \_\_\_\_\_ (1998) “Giresun’da Mart Kırma Geleneği ve Buna Bağlı Bazı İnanmalar”,

- Giresun Kültür Sempozyumu(Mayıs 1998) Bildirileri*, İstanbul: Giresun Belediyesi Kültür Yay.
- \_\_\_\_\_ (2002) “Trabzon’un İnanç Önderlerinin Geçmişte ve Günümüzdeki Fonksiyonları”, *Uluslararası Türk Dünyası Kongresi (23-28 Ekim 2001)* Ankara: Tüksev Yay.
- ÇELİK, Hülya (1996) “Gaziantep ve Yöresinde Cinsiyet Belirlemek İçin Yapılan Uygulamalar” *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1994*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yay.
- ÇİMRİN, Hüseyin (1984) *Antalya Folkloru*, Antalya: Akdeniz Kitabevi.
- ERGİN, Muharrem (1970) *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul: MEB.
- GÜNAY, Hayrettin (1998) “Giresun Yöresinde Bazı İnanışlar”, *Giresun Kültür Sempozyumu (Mayıs 1998) Bildirileri*, İstanbul: Giresun Belediyesi Kültür Yay.
- KALAFAT, Yaşar (2004) “Orta Toroslar ve Makedonya Yörükleri Halk İnançları Karşılaştırması” *Millî Folklor*, Yıl: 6, Sayı: 23.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Balkanlardan Uluğ Türkistan’a Türk Halk İnançları II*, Ankara: Babil Yay.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Babil Yay.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Türk Dünyası Halk İnançları (Teori ve Metod)*, Trabzon: Türk Ocakları Trabzon Şubesi Yay.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Altaylardan Anadolu’ya Kamizm/Şamanizm*, İstanbul: Yeditepe Yay.
- \_\_\_\_\_ (2002) “Türk Halk İnançlarında Zaman (Doğu Karadeniz Örnekleri İle)”, *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih- Dil- Edebiyat Sempozyumu Bildirileri (3- 5 Mayıs 2001)* Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay.
- \_\_\_\_\_ (1998) “Anadolu ve Yakın Çevresi Türk Halk İnançlarında Ölüm veya Halk İnançlarımıza Göre Yatır Ziyareti”, *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul: Mezarlıklar Vakfı, s. 239- 270.
- \_\_\_\_\_ (2002) “İnanç Önderlerinin Halk Biçimi İtibariyle Önemi”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi (23-28 Ekim2001)*, Ankara: Tüksev Yay.
- \_\_\_\_\_ (1998) “Giresun ve Yöresi Örnekleri İle Türk Halk Sufizmi”, *Giresun Kültür Sempozyumu(Mayıs 1998) Bildirileri*, İstanbul: Giresun Belediyesi Kültür Yay, s. 453- 458.
- \_\_\_\_\_ (2002) “Göktürklerden Günümüze Türk Halk İnançlarında Kurt”, *XIV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2002) “Halk Edebiyatı- Halk İnançları İlişkisine Dair”, *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri (26-28 Mayıs 2000)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., s. 401-408.
- \_\_\_\_\_ (1995) “Halk İnançlarımızda ‘Göge Kaldırma’ Dini Pratiği”, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Konya: Kültür Bakanlığı Yay., s. 133- 139.
- KAŞGARLI, Mahmud (1992), *Divanü Lugati l-Türk I*, Çev.: Besim ATALAY, Ankara: TDK.
- KALAYCIOĞLU, Mithat (2001) *Hatay Halk Bilimi- II*, Hatay.
- KAZAN, Şevkiye (2001) “Burdur’daki Dinî Manevi Halk İnançları, Mahallî Kelimeler, Atasözleri, Deyimler”, *Burdur Araştırmaları*, Burdur Valiliği Yay.

- KILIÇ, Abdullah (2001) “Isparta Yöresi Halk İnançları”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ankara: Evrak Yay., 415- 444.
- MEAR, Hüray (1992) *Kıbrıs Türk Toplumunda Doğum, Evlenme ve Ölümle İlgili Âdet ve İnanışlar*, KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bak. Yay.
- ÖGEL, Bahaeddin (1984) *Türk Kültür Tarihine Giriş I-VI*, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay.
- \_\_\_\_\_ (1971) *Türk Kültürünün Gelişme Çağları II*, İstanbul: MEB .
- \_\_\_\_\_ (1993) *Türk Mitolojisi I. (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar)*, Ankara: TTK.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1997) *Türk Halkbilimi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay.
- SARIASLAN, İsa (1998) *Yenifakül (Tarih, Toplum, Kültür, Folklor)*, Ankara: Ekin Yay.
- Tarsus Alan Araştırmaları* (1995) Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- TAŞ, Hülya (1996) “Erzurum’da Doğum ve Çocukla İlgili Eski Âdet ve İnançlar”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1994*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yay.
- USLU, Şükrü (2004) “Darende ve Çevresinde Halk İnançları”, *Millî Folklor*, Yıl: 16, Sayı: 61., s.102- 110

### Özet

## HAYVANLAR ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇ VE UYGULAMALAR: DOĞUM ÖRNEĞİ

Kültür, bir toplumda geçerli olan ve gelenek hâlinde devam eden her türlü dil, duygu, düşünce, inanç, sanat ve yaşayış öğelerinin tümüdür. Bizler üyesi olduğumuz toplumun kültürünü farkında olmadan öğrenir, hayatımızın çeşitli zamanlarında bunlardan yararlanırız. Anadolu insanının hayatında yer alan en önemli kültür yapılarından biri de inançlardır. Kültürün önemli unsurlarından biri olan ve toplumlara ait bazı özellikleri bünyelerinde barındıran halk inançları çeşitli konularda olabilir ve çeşitli kaynaklardan beslenebilirler. Bir hastalığı tedavi etmede, yağmur yağdırmada, yola çıkarken vb.de bu inançları görebiliriz. Türkler tarih süreci içinde çeşitli toplumlarla ilişkide bulunmuş, onlardan etkilenmiş, çeşitli dinleri ve inanç sistemlerini kabul etmiş, çeşitli hayat tarzlarını benimsemişlerdir. Doğaldır ki bunlar da zamanla inançlarını etkilemiştir. Onların inançlarını etkileyen unsurlardan biri de “hayvanlar” olmuştur. Türklerin uzun yıllar atlı- göçebe bir hayat tarzı benimsemeleri, sosyal ve ekonomik düzenlerinin hayvanlara dayanması bu durumun en önemli nedenlerinden biridir. Bu durum gösteriyor ki, hayvanlar sosyo kültürel ve ekonomik yapıdaki yeri ve işlevlerinden dolayı ilgili bir inancın ortaya çıkmasına sebep oluyor, sonra da bu inançla ilgili uygulamalar oluşuyor. Çalışmalar şunu göstermiştir ki hayvanlar doğumdan ölüme, evlenmeden halk hekimliğine kadar birçok alanda Türklerin inançlarında yer almıştır. Biz de çalışmamızda, Anadolu’daki bu zengin halk kültürünü hayvanlarla ilgili inançlar bağlamında

ele aldık. Burada hayatın geçiş evrelerinden olan “doğum”la ilgili örnekler üzerinde duruldu. Doğumla ilgili hayvanlar etrafında oluşan inanç ve uygulamalar “doğum öncesi”, “doğum sırası” ve “doğum sonrası”na ilişkin olarak üç ana başlıkta ele alınmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Hayvan, doğum, inanç, uygulama.

*Abstract*

**BELIEFS AND PRACTICES THAT OCCUR ANIMALS:  
EXAMPLE OF BIRTH**

Culture and traditions prevailing in a society still ongoing in every language, emotions, thoughts, beliefs, art and life are all elements. We are members of the community culture is learned unconsciously, of them at various times in our lives we all benefit. Anatolian people’s life one of the most important cultural buildings are beliefs. Folk beliefs that are one of the important elements of the culture and contains some characteristics of societies, can show variety and be supported with various sources. We can see these beliefs in on illness treatment, wishing for rain or while taking read. Turks had contacted with various societies, influenced from them, accepted various religions and beliefs and adapted various life style in throughout the history. It is natural that their beliefs has influenced them over time. One of the factors which effect their beliefs is “animals”. One of the most important reasons for this is nomad-rider life style of Turks and their social and economic system based on animals. This situation shows that, socio-cultural and economic structure of animals because of the location and function of a causes the emergence of belief, then that belief is made relevant applications. Studies showed this animals had taken part in Turks beliefs in lots of subject from birth to death, from wedding popular science . In our study, these rich folk culture in Anatolia, in the context of animal-related beliefs were discussed. Here the transition phase of life, one of the “birth” focused on the examples on. East-related beliefs and practices that occur around animals “prenatal”, “birth order” and “natal” in relation to the three main topics were discussed.

**Keywords:** Animal, birth, belief, practical.





## **KENTLERDE YENİ BELLEK MEKÂN LARI: KENT MÜZELERİ\***

**Necat Keskin\*\***

### **Giriş:**

**G**ünümüzde dünyada olduğu gibi Türkiye’de de kent müzelerinin sayısında bir artış görülmektedir. Bu işin öncülüğünü yapan Konya, Kastamonu, Bursa gibi kentlerin ardından İnegöl, İstanbul, Antep, Kayseri, Kütahya gibi yerlerde de kent müzeleri açılmakta ve her gün bunlara yenileri eklenmektedir. Kent müzelerinin sayısındaki bu artışın nedenleri arasında küreselleşme ve buna bağlı yerleşme süreçleri ile bağlantılı olarak, kentleri tanıtmaya ve daha fazla turist çekme düşüncesi ile birlikte yerel yönetimlerin ‘prestij’ kaygısını da saymak mümkündür. Diğer taraftan kent müzeleri artık tüm boyutları ile bir ‘sektör’ haline gelmiş ve bu ‘iş’ten para kazanan birçok kişi ve firma ortaya çıkmıştır.

Tüm bunlar, kent müzelerinin piyasa ile ilişkili bir yönünü ortaya koymaktadır.

\* Bu makale, 5-7 Eylül 2013 tarihleri arasında Ankara’da Bilkent Üniversitesi ve Kültürel Araştırmalar Derneği tarafından düzenlenen “Bellek ve Kültür, VII. Uluslar arası Kültür Araştırmaları Sempozyumu’nda sunulan aynı adlı bildirinin yeniden düzenlenmiş halidir.

\*Bu çalışmanın yazılması sürecinde eleştirileri ve önerileri ile katkıda bulunan Dicle Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim görevlisi Yrd. Doç. Abdurrahim Özmen’e teşekkür ederim.

\*\* Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Doktora Öğrencisi

Bunun yanında genel olarak müzelerin ve özel olarak kent müzelerinin ‘piyasa’dan ayrı amaç ve işlevleri bulunmaktadır. Bunların başında da bu mekanların ‘geçmiş’in yaşandığı ya da yaşatıldığı veya hatırlandığı birer bellek merkezleri olmasıdır. Bir başka deyişle bulunduğu kentin ya da ülkenin birer ‘hard disk’i olma işlevi üstlenmeleridir. Göç, sanayi, yeni teknolojik ilerlemelerle değişen ve büyüyen ‘kent’ler giderek kendi geçmişlerinden uzaklaşmakta, uzak veya yakın geçmişteki tarih, gelenekler, örf ve adetler giderek ‘yok olmakta’ veya unutulmaktadır. Tüm bunlar içinde yaşanan kenti bir kimlik sorunu ve arayışı ile karşı karşıya bırakmaktadır. Kimlik dediğimiz olgu da hatırlama, hatırlatma gibi hafıza/laştırma süreçleri ve semboller üretmeyle ilişkilidir. Bu bir anlamıyla kültürel belleğin, çoğunlukla ‘tarihi’ bir mekanda kurulan kent müzeleri örneğinde bir mekan içine konulması ve buradan hareketle kentin ‘kimlik’ inşasına katkıda bulunulmasıdır.

Bu makalede, kentlerde birer hafıza mekanları olarak işlev kazanan kent müzeleri anlatılacak, bu işlevi kazanmalarının süreç içinde geliştiği tartışılacaktır. Bu bağlamda kuruluş faaliyetleri devam eden Diyarbakır Kent Müzesi örnek olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bellek, bellek mekanı ve bellek mekanı olarak kent müzeleri üzerine odaklanan bu çalışmada, öncelikle bu kavram ve ifadelerin tanımı ve nasıl anlaşıldığı üzerinde durulacaktır.

### **Bellek ya da hafıza: Hatırlama ve unutma**

Bellek ya da hafıza daha çok geçmişe yönelik hatırlama ve unutma ile ilişkili bir kavramdır. Bu açıdan, geçmişin figürler, semboller, olaylar üzerinden hatırlanması ve yeniden kurgulanması ile gelişen ve kişinin kendisini bir gruba veya topluluğa ait hissetmesi ile oluşan kimlik ve grup kimliği ile de ilişkili bir kavramdır\*.

Bir kentin kimliğinin ‘üretilmesi’nde veya yeniden kurgulanmasında da bu hafızaya alma, bellektekileri ortaya çıkarma ya da dökme, hatırlama söz konusudur. Bu süreç kentlilerle, kent sakinleri veya kentle ilişkili olanlar yani ‘kent bileşenleri’ ile sürdürüldüğü oranda kent kimliğinin oluşturulmasında yol alınır. Kent müzelerinin oluşturulmasında bu süreçlerin hemen hepsi bir arada görülür.

Hafıza, Arapça kaydetmek, korumak, kaybetmemek, unutmamak, hatırlamak anlamlarına gelen ‘hıfz’ kökünden gelmekte ve ‘muhafaza’ eden anlamına gelmektedir. Sözcüğün bir de ‘koruyan’ şeklinde fail durumu söz konusudur\*\*. Burada ister istemez koruyanın korunanı koruduğu bir ‘mekan’dan bahsetmek mümkündür. Bu da ‘doğal’

\* Sosyal bilimlerde çok tartışılan bir kavram olarak ‘kimlik’ birçok yönden tartışılabilir. Ayrıca, kimlik olgusunda bireyin kendisini bir gruba ait hissetmesi, tanımlaması kadar, dışarıdan tanınması, tanımlanması da söz konusudur. Burada bellek, hatırlama kavramları işlendiğinden ‘aidiyet’ ön plana çıkarılmıştır. Kimlik sorunu üzerine bir tartışma için bkz. Aydın (1999).

\*\* Osmanlıca-Türkçe sözlüğüne göre Hâfıza: Muhafaza eden; Ezberleme kuvvesi; Kuvve-i hâfıza anlamlarına gelmektedir <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=h%E2F%FDza&t=%40>. Aynı sözlüğe göre Hıfz: 1. saklama, koruma, siyanet, muhafaza 2. Ezber etmek, hatırdı tutmak, Kur’an’ı ezberde tutmak anlamlarına gelmektedir <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=h%FDfz&t=%40>. Arapça-Türkçe sözlüğe göre Hıfz (hefeze, حفظ) hatırlamak, kaydetmek, unutmamak gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. <http://tr.glosbe.com/ar/tr/%D8%AD%D9%81%D8%B8>.

bellek olarak tanımlanan insanın beyni olabileceği gibi bu çalışmamızda bir grubun ya da topluluğun hafızasının toplanıp korunduğu ‘yapay’ bellek çeşitlerinden bir tanesi olarak tanımlanabilecek kent müzesi gibi ‘mekan’lar da olabilmektedir. Hafıza Türkçede bellek karşılığında da kullanılmaktadır. Bellek, Türk Dil Kurumu sözlüğüne (2005) göre; “Yaşananları, öğrenilen konuları, bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak zihinde saklama gücü, dağarcık, akıl, hafıza, zihin” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım belleğin hafızayı da içerdiğine, ya da hafızayı ‘bilinçli’ bir şekilde saklama gücüne işaret etmektedir.

Kavramların İngilizcedeki karşılığı olarak kullanılan *memory* kavramı, Latincedeki ‘düşünceli, unutmayan, hatırlama, anımsama anlamalarına gelen *memoria* ve *memor* dan gelmekte ve “insan beyninde bilgi ve geçmiş deneyimleri şifreleme, depolama ve koruma ve daha sonradan hatırlama yeteneği”<sup>\*\*</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Bu tanımlardan da anlaşılabilir olduğu üzere gerek kişisel gerekse toplumsal olsun bellek ya da hafıza kavramı üç şeyi içermektedir. Birincisi geçmişe ait bilgi ve deneyimler, ikincisi bunların korunması veya depolanması (kişisel bellek için insan beyni) ve üçüncüsü de bunların –unutmayı da içeren-hatırlanmasıdır. Bir süreci ifade eden üç olayın birbiriyle ve içinde yer aldıkları ‘mekan’la ilişkilerine, sürecin işleyişine ve bunların kent müzeleri bağlamında değerlendirilmesine geçmeden önce bellek çeşitlerine bakmak yerinde olur\*\*.

“Hafızanın konusu geçmiştir” (Ricoeur 2012). Konusu geçmiş olan, koruma ve hatırlamayı da içeren hafıza ya da bellek kabaca kişisel ve toplumsal olarak ikiye ayrılabilir. Kişisel bellek deyince ‘mekanı bireyin beyni olan bir iç olgu’ (Assmann 2001:24) anlaşılır. Orada bireyin ‘kendi’ hafızası, kendi geçmiş bilgi, deneyim ve hatıraları vardır. Kişinin hatırladığı kendi hatıralarıdır ve bu hatıralar bir başka hafızaya aktarılamazlar. Benzer şekilde bireysel anlamda hatırlanan kişinin kendi anıdır, geçmiştir, zaman içinde ilerleyen kişinin kendisidir (Ricoeur 2012:113). Bununla birlikte, Aleida Assmann kişisel bellek’i aktif ve pasif ben-hafıza olarak ikiye ayırmaktadır. Pasif ben-hafıza, kişiyi ansızın çarpar. Bir kelime, fotoğraf, koku, ses aniden geçmişle ilgili görüntünün ortaya çıkmasına neden olur. Assmann’ın kültürel bellek modelini Oslo Ulusal Galerisi ile ilişkili olarak ele alan Ekman (2009) kendisi için kahve örneğini vererek, ‘kaynayan bir kahvenin kokusunun kendisini çocukluğuna, büyükbabasının evine ve onunla ilişkili duygu ve fotoğraflara götürdüğünü ifade etmektedir (Ekman 2009:1). Buna karşılık aktif ben-hafızanın kişinin bilinçli bir şekilde geçmişi hatırlama girişimi olduğunu, sözel ve bildiren bir şekilde kendimize ve diğerlerine kendi kimliğimizi anlattığını ve geçmişe bir anlam yüklediğini ifade etmektedir.

Buradan hareketle Ekman, Halbwachs’dan esinlenerek aslında saf hiçbir kişisel belleğin olmadığını, hatıralarımızı diğerleri ile olan günlük iletişimimizde şekillendirdiğimizi belirtmektedir. Bu hatıraları ya da geçmiş deneyimlerimizi onlarla

\* [http://www.human-memory.net/intro\\_what.html](http://www.human-memory.net/intro_what.html)

\*\* Günümüz bilgisayar çağında, insan beyninin artık bir ‘koruyan, saklayan’ bir bellek mekanı olmaktan ziyade bir ‘işletim sistemi’ haline geldiği ve onun yerini bilgiyi depolayan yeni yapay, harici ‘bellek’ cihazlarının aldığını görmek mümkündür. Fakat yine de, bu yeni bellek cihazları esas işlevleri olan bilgiyi koruma ve gerektiğinde ortaya çıkarma –hatırlama- özelliklerini korumaktadırlar.

ilişkili çevre içinde düşünmeye başlarız. Evler, caddeler, şehirler geçmiş hikayelerimizin çerçevesi haline gelmeye başlar. Hatıraları belli bir çevre içinde düşünerek hatırlama veya aktarma Assmann'ın sözünü ettiği 'bellek sanatı'dır.

Bellek sanatı, bilince yerleşmesi istenen şeylerin seçilen belli mekanlarla ilişki kurularak hatırlanması üzerine kurulu bir teknik olarak ortaya çıkmış ve Rönesans'a kadar da kullanılmıştır. Dolayısıyla hatırlanması istenen olaylar seçilen belli mekanlar devreye sokularak söz konusu olayların hatırlanması kolaylaştırılmaktadır. Bellek sanatı, bireylere onun sayesinde alışılmadık ölçüde bilgiyi akılda ve canlı tutmalarını sağlayan olanaklar sunarak 'yapay bellek' in de temelini oluşturmuştur (Assmann 2001: 34). Bellek sanatında her ne kadar 'çevre' ile bir ilişki kuruluyorsa da, Assmann'a göre bireyleri ilgilendiren ve onlara belleğini geliştirme imkanı sunan bir tekniktir. Bunun yanında, toplumsal bellek ya da 'topluluk ruhu veren bellek' hatırlama kültürü ile ilişkilidir. Diğer bir deyişle toplumsal bellek, sosyal sorumluluğun devamını amaçlayan ve bir gruba dayanan, grubun hatırlamak istedikleri- ya da unutmak istemedikleri- şeyleri, olayları bazı figürler üzerinden yeniden hatırlaması olarak da ifade edilebilir.

Toplumsal bellek, buradan hareketle bir grup ya da topluluğun nelerin hatırlanması ya da unutulması gerektiği veya nelerin hatırlanma nesnesi olup olmayacağı üzerinden oluşturduğu ve Assmann'ın 'insan belleğinin dış boyutu' olarak ifade ettiği 'kültürel bellek'i de içermektedir. Assmann (2001:25), belleğin dört farklı dış boyutu olduğunu ifade eder. Bunlar;

1. Taklit etme geleneği ve alışkanlıklarla elde edilen davranışların alanını oluşturan mimetik bellek,
2. İnsanın çevresinde yer alan ve insanın kendisini bir şekilde onlarla ilişkili olarak tanımladığı, kendi geçmişini, anılarını onlarla birlikte hatırladığı nesnelere belleği,
3. Bireyin başkaları ile iletişim ve etkileşimi ile ortaya çıkan dil ve iletişim üzerine kurulu iletişimsel bellek,
4. Bu üç alanın az çok bütünlük içinde yer aldığı kültürel bellek.

Toplumsal bellek, belleğin bu dışsal boyutlarını içine alan ve Halbwachs'ın ifadesi ile "toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri" ve yine hatıralarına anlam kazandırdıkları bir sosyal çerçeve içinde oluşan bellektir (akt. Assmann 2001:39). Bireysel belleğin oluşması ve korunması için de bu sosyal çerçeve şarttır. Çünkü Halbwachs'a göre 'insanlar normal olarak toplum içinde hatıralarını elde ederler. Yine ancak toplum içinde hatıralarını anımsar, farkına varırlar ve yerlerini belirleyebilirler" (akt. Olick 1999:334).

Dolayısıyla, taklitler, toplum içinde belli bir anlam kazandıklarında, Assmann'ın deyişiyle 'gelenek' haline geldiklerinde mimetik belleğin; yine anıtlar, mezar taşları, tapınaklar, idoller toplumsal bir anlam kazandıklarında, bir başka deyişle sosyal çerçeve içinde bir yer edindiklerinde artık nesnelere belleğinin sınırlarını aşarak 'kolektif bellek'in birer parçası haline gelirler. Aby Warburg'un 'sosyal bellek' olarak tanımladığı bu olgu 'birey'e ait olan bir durumun toplumsal bir olgu haline gelmesi için toplum tarafından bir şekilde anlam yüklenilmesini, toplumsal bir hatırlama nesnesi haline

gelmesini gerektirmektedir. Bireysel belleğin aksine toplumsal ya da kolektif bellek grup için anlamlı olan şeyleri içerir. Grup tarafından birer anlam yüklenen bu şeyler, aynı zamanda grubun bir arada olmasının da dinamiklerini oluşturarak grup kimliğinin de pekişmesini sağlamaktadır.

Belli bir 'nesne' ya da 'davranış'a aynı anlamın yüklenilmesi, bunun 'geçmiş' ile ilişkisinin kurulması ve tekrar hatırlanma figürü olarak ortaya konulması grubun bir arada kalmasını sağlayan ortak bir kolektif hafızanın da oluşmasını sağlamaktadır. Bunlar ulusal ölçekteki anıtlar, kütüphaneler, törenler, ulusal bayramlar gibi hafıza mekanları olabileceği gibi, yerel ölçekte bir grubun ortak hafızasında yer edinmiş kutsal mekanlar, geçmişten gelen ve grup dinamiğini sağlamlaştıran davranışlar, inanışlar da olabilir. Bunlar aynı zamanda birer hatırlama figürü ve mekanı olarak da işlev görürler. Bu mekanlar birey ve grup için ayrı 'geçmiş'leri hatırlatabilirler. Birey için çocukluğunun ya da yaşamının belli bir periyodunun veya orada geçirmiş olduğu belli bir 'an'ın hatıralarını anımsatabilirken, bazen mekanın kendisi, bazen içindekiler bazen de içinde yaşananlardan kaynaklı olarak grubun geçmişini anımsatan kolektif hafızanın bir parçası olabilir. Bu durumu Aleida Assmann, varlığını bulunduğu mekan ile doğrudan bağlantısından ve orijinalliğinden alan Antaeic Magic olarak ifade etmektedir\*. Bulduğu yer ile sıkı bağlantı içinde düşünülen söz konusu mekanlar topluluğun da kolektif hafızasının bir parçası olarak grubun sürekliliğini sağlayan bir mekanizma haline gelmektedir. Bu durumda mekan birey için 'kişisel' geçmişini hatırlatan bir yer iken, aynı zamanda barındırdığı anlam ya da sahip olduğu 'büyü' ile bireye içinde yaşadığı topluluğun bir parçası olduğunu hissettirir. Burada kişisel bellek ile toplumsal bellek iç içe geçmiştir. Bireyin hissettiği ya da anımsadığı -içinde kendi kişisel geçmişi olsa da- içinde yaşadığı toplumun, grubun geçmiş hatıralarıdır. Mekan bu andan itibaren topluluğun yeniden ve yeniden oluşturulan, kurgulanan hafızasının yer aldığı bir mekandır. Buna örnek olarak Diyarbakır 5 nolu cezaevi örneği verilebilir. Bu cezaevinde belli bir süre geçirmiş bulunan birisi için söz konusu mekan 'kişisel' hafızasının bir parçası iken, Kürtler için orada yaşananların bilgisi ve mekana yüklenen anlamlar doğrultusunda topluluğun ortak hafızasının bir parçası haline gelmiştir.

Burada önemli olan ya da toplumsal belleği oluşturan şey mekandan ziyade hatırlananlar ya da sosyal olarak belli anlam yüklenenlerdir. Çünkü başkaları tarafından anlatılanları 'sosyal açıdan belirlenmiş anlamları bağlamında hatırlarız'(Assmann 2001:40). Toplumsal belleği, anma töreni niteliği taşıyan etkinlikler ve bedensel pratikler üzerinden ele alan Connerton da anımsamanın önemine vurgu yapar. Ona göre "anımsama işlemi, açık olarak, örtülü olarak ve deneyimin birçok düzeyinde olmak üzere çeşitli yollarla gerçekleşir"(Connerton 1999:13-16).

Hatırlama -içinde unutmayı da barındıran bir eylem olarak- grubun sürekliliğinin de sağlanmasında önemli bir rol oynar. Geçmiş, herhangi bir kişi, olay üzerinden yeniden hatırlanırken yani kurulurken, grubun belleğinde yer edinmesi için söz konusu olay ya

\* Antaeic Magic (antäische Magic), Aleida Assmann'ın, muazzam gücü yer ile olan temasının devamına bağlı olan mitsel dev Antaeus'a göndermede bulunarak ortaya attığı mekanların büyüsel gücünü ifade etmek için kullandığı bir kavram (Susanne C.Knittel, 2011:61; Ekman 2009).

da kişi ya da semboller çeşitli anlamlar kazanarak/kazandırılarak toplumsal bellekte yer edinir. “her kişilik ve her tarihi olay bu belleğe girişle bir ders, bir kavram, bir sembol aktarır; toplumun düşünce sisteminin bir unsuru haline gelir” (Assmann 2001: 42). Aktarılan her kavram, her sembol kolektif hafızayı zenginleştirerek topluluğun varlığını güçlendirir ve meşruiyet dayanaklarını artırır. Söz konusu bu kavramlar, semboller, deneyimler bir arada Assmann (2001:42)’ın “kültürel olarak biçimlenmiş, toplumsal bağlantısı olan ‘hatırlama görüntüleri’” olarak tanımladığı hatırlama figürlerini oluştururlar. Zaman ve mekana bağlılık, gruba bağlılık ve geçmişin yeniden kurulması gibi özelliklerle karakterize edilen hatırlama figürleri “aynı zamanda modeller, örnekler, bir çeşit öğretici parçalardır. Onlar grubun genel tavrını ifade ederler, sadece geçmişi yeniden üretmekle kalmaz aynı zamanda varoluş biçimlerini, özelliklerini ve zayıflıklarını tarif ederler (Assmann 2001:44). Diğer bir deyişle, hatırlama figürleri, topluluğun zaman ve mekan içinde sürekliliğini ve özgüllüğünü ifade eden, gruba aidiyeti pekiştiren ve gruba geçmişi yeniden kurabilme olanağı sağlayan simgeler olarak da tanımlanabilir\*. Topluluk açısından önemli olan ve kolektif hafızayı oluşturan bu simgeler ya da hatırlama figürleri, kaydedilmek, geleceğe taşınmak ya da geleceği ‘kurmak’ ve gerektiğinde yeniden kullanılmak üzere ‘dışsal’ bellek mekanlarına taşınmaktadırlar. Birer bellek mekanı olarak kabul edilen müzeler ve kentler için yeni bellek mekanları olarak ifade edebileceğimiz kent müzelerine geçmeden önce kısaca bellek mekanları hakkında birkaç söz söylemek yerinde olur.

### **Hafıza mekanları:**

İnsan beynini, bireyin geçmişi, hatıraları ve hafızasının yer aldığı ‘doğal’ bellek mekanı olarak ifade edersek, topluluğun ortak geçmişinin yer aldığı ve ‘doğal’ bellek dışında kalan ‘mekan’ları ‘dışsal’ veya ‘yapay’ bellek mekanları olarak adlandırmak mümkündür\*\*. Simgelerle yüklü bu mekanları Pierre Nora (2006:9), Fransız ulus-hafızası üzerine odaklandığı Hafıza Mekanları adlı çalışmasında, “bayramlar, amblemler, anıtlar, anma törenleri, ayrıca övgü söylevleri ve müzeler” olarak ifade eder. Hafıza mekanları ifadesini çok geniş bir çerçevede kullanan Nora (2006:9) bunu;

Bu mekanları, ölü anıtları ve ulusal arşivler gibi en maddi ve somuttan, soy, ırk, hatta din ve ‘hafıza-insan’ kavramı gibi düşünsel olarak oluşturulmuş en soyuta, kelimenin bütün anlamlarında ele almak gerekiyordu: Reims ya da Panthéon anıtı gibi kurumsal kutsal nitelikli yerlerden, cumhuriyet çocuklarının basit okul kitaplarına kadar. Saint-Denis’in XIII. yüzyıldaki günlüklerinden, Louvre, La Marseillaise ve Larousse Ansiklopedisi’ne, *Trésor de la langue française*\*\*\*\*e kadar.

Şeklinde ifade etmektedir. Çok geniş bir anlamda ele alınan bu tanımla hafıza

\* Karşılaştırma için bkz. Anthony P.Cohen (1999), Topluluğun Simgesel Kuruluşu, Ankara: Dost.

\*\* Leroi-Gourhan, harici bilgi kaydını mümkün kılan bilgisayar gibi araçları ‘dışarıdaki bellek’ olarak tanımlamakta ve bu belleğin de bireye değil gruba ait olduğunu ifade etmektedir (akt. Assmann 2001: 27). Karşılaştırma için Teknolojik evrim, insan ve hafıza ilişkisi üzerine şu iki makaleye bakılabilir: Belinda Barnet (2004) “Technical Machines and Evolution”; Andrés Vaccari (2009) “Unweaving the Program: Stiegler and the Hegemony of Technics”.

\*\*\* Fransız Dili Hazinesi: 19. ve 20. Yüzyıllarda hazırlanmış 16 cilt ve bir ekten oluşan sözlük.

mekanları topluluğun geçmişi ile ilgili olabilecek ya da söz konusu geçmişi içinde barındıran simgelerle ve anlam örüntüleriyle yüklü neredeyse her şeyi kapsamaktadır. Bu simgeler ve anlam örüntüleri örülmüş hafıza mekanları sayesinde birey, kendisini içinde yaşadığı topluluğun ya da ulusun bir 'parça'sı olarak hissetmeye başlar. Bu mekanları ziyaret eden bireyler, tek tek 'kendileri'ne ait olmayan, artık var olmayan bir geçmişin ve yeniden yazılan bir tarihin içinde birbirleriyle ait oldukları topluluk ile buluşurlar.

Topluluğun bulunduğu, kendini 'bulduğu', yeniden hatırladığı hafıza mekanlarının çeşitli boyutları bulunmaktadır. Bunlar, geçmişi yeniden ele alması bağlamında tarihyazımsal boyut; yine bugün artık var olmayan ya da artık 'yok olma' ile yüz yüze kalan geleneklerin mekanı olmaları dolayısıyla etnografik boyut; bireyin kendisini toplulukla birlikte hissetmesini sağlaması dolayısıyla psikolojik boyut ve nasıl ve hangi çerçevede kullanılacağı, bir anlamda nelerin bu mekanlarda birer hatırlama figürü olarak yer alacağı bakımından da siyasi boyutu sayabiliriz (Nora 2006:10).

Hafıza mekanlarının varlığı, daha önce de değinildiği gibi artık 'kendiliğinden hafıza'nın var olmayışından, içinde yaşanan hafıza ortamlarının bulunmayışından kaynaklı, artık olağan olmayan, yaşanmayan, varlığı giderek yok olan şeyleri kayıt altına alma, koruma, onları 'yok olmak'tan ve unutulmaktan kurtarma ihtiyacından doğarlar. Bu anlamda hafıza mekanları zamanı durduran, unutmayı engelleyen mekanlar olarak varlık gösterirler. Diğer taraftan, saklama ve koruma altına alma aynı zamanda geleceğe dair bir düşünceyi, topluluğun sürekliliğini ve sonsuz yaşama umudunu da içinde barındırır. Bu özellikleri ile hafıza mekanları 'geçmiş' ve 'gelecek' arasında bir köprü oluşturma işlevi üstlenirler.

Geçmişe ait, artık hatırlanmayan şeylerin gerektiğinde çıkarılıp kullanılmak üzere 'depo'landığı mekanlar olarak hafıza mekanları, farklı düzeylerde de olsa "kelimenin maddi, sembolik ve işlevsel olarak üç anlamını da içerir" (Nora 2006:32). Nora, bu üç özelliğin her zaman bir arada bulunduğunu ve kuşak gibi soyut bir kavramın bile, demografik içeriğiyle somut, hatıranın aktarılması anlamında işlevsel ve tanım gereği simgesel olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında, arşivler, kütüphaneler, anıtlar ve müzeler kelimenin gerçek anlamında maddi ve somut hafıza mekanları olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bunlar arasında müzeler, geçmişe ait şeylerin toplandıkları, koruma altına alındıkları, yeniden birer hatırlama figürleri veya nesnelere olarak sergilenildikleri ve böylece topluluğun ve/veya ulusun ihtiyaç duyduğu 'tarih'in yazılmasına katkı sunmaları itibarıyla hafıza mekanı tanımına en çok uyan mekanlar olmaktadır.

### **Müzeler: Geçmişin Korunduğu Mekanlar**

Müzeler, korudukları, sergiledikleri, hatırlattıkları ile topluluğun tarih içindeki yolculuğunu gösterdiği kadar söz konusu tarih içinde ne kadar 'kök' saldığını da ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla genel olarak hafıza mekanlarının, özel olarak da müzelerin, "birincil işlevleri ideolojiktir. Amaç, müzeden yararlananlara ya da müzeyi ziyaret edenlere toplumun en yüce inanç ve değerlerini aşılmasıdır" Duncan ve Wallach'm (2012:50). Burada müzelerin söz konusu bu amaç ve işlevlerinin iki yönlü



olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bir yandan ‘içerideki’ topluluk üyelerine geçmiş hatırlatıp söz konusu kişilerin topluluk aidiyetlerini güçlendirirken, diğer yandan ‘dışarıdaki’ ziyaretçiye de, topluluğun tarih içindeki serüvenini, ihtişamını ve gücünü ‘gösterme’ktedir. Günümüzün Avrupa ve Amerikan müzelerinin, hem ‘içerideki’lere hem de ‘dışarıdaki’lere Batı’nın üstünlüğü ve dünya üzerindeki hakimiyetlerini hatırlatmak gibi simgesel bir duruşları bulunmaktadır. Dolayısıyla geçmişin hafızasına sahip olmak, topluluk olmanın, meşruiyet kazanmanın, otorite kurmanın da araçlarına sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan bir hafıza mekanı olarak müzelere ‘sahip’ olmanın ya da müze kurmanın, ‘sahip olan’a topluluğun tarihini istediği gibi inşa etme ayrıcalığını tanıdığını ve böylece otorite kurmanın yolunu açtığını ifade etmek mümkündür. Bu, hafızanın, hafıza mekanlarının ve bir hafıza mekanı olarak müzelerin iktidar ile ilişkilerini göz önüne seren göz ardı edilemeyecek siyasi boyutudur. “Çünkü müzeler de, müzeleştiren hayal gücü de köklü bir şekilde siyasaldır” (Anderson 2004: 198). Bunun yanında, müzelerin hafıza oluşturma ve/veya geçmiş hafızayı koruma ve hatırlama mekanları olması ve bunların ‘güç’ ve iktidar ile ilişkileri, müzelerin ortaya çıkması ve zaman içindeki gelişimleri ile ilişkilidir.

Müze kavramı, etimolojik kökenini, tanrıların kralı Zeus ve bellek tanrıçası Mnemosyne’nin kızları olan Müz’lerden ya da Musa’lardan alır. Bu nedenle “müzeler, tarihsel ve toplumsal belleği akılda tutma/unutmama işlevine sahip”(Dönmez ve Kılınçer 2011: 103) mekanlar olarak ifade edilmektedirler. Geçmiş hatırlama, unutmama, koruma ilk başlarda müzelerin birer kutsal mekan olarak görülmelerini beraberinde getirmiştir. Nitekim Antik Yunan’da müze, ilk başlarda Müz’lere adanmış bahçe, tapınak, kutsal mekan için kullanılmaktaydı (Artun 2006: 13; Onur 2012:20; Altunbaş& Özdemir 2012). İlham tanrıçalarına adanan bu ‘kutsal’ mekanlarda, yine söz konusu tanrıçalara ait olduğu düşünülen ya da onlara adanan eşyalar ‘sergilenmekteydi’. Bu anlamda birer tapınak, tanrı ile ‘kul’ların buluşma mekanı olan müze, ‘belleğin mekanı’ yani geçmişin hafızasını toplama, koruma ve hatırlama mekanı olma özelliğini, denilebilir ki, M.Ö. 4. Yüzyılda yine Müz’lere adanmak amacıyla kurulan ve yaklaşık yedi yüzyıl etkin olan İskenderiye Müzesi ile elde etmiştir (Artun 2006:13-17). Musaeum olarak adlandırılan müze ve kütüphane için Akdeniz’deki bütün merkezler eser toplanmak için taranır, hükümdarlarla yazışmalar yapılarak sahip oldukları eserlerin müze-kütüphaneye kazandırılması için çaba harcanır, İskenderiye limanından geçen tüm gemilerdeki kitaplar yağmalanır. Eserlerin elde edilmesi ile birlikte bunlar kataloglanıp tasnif edilmeye başlanır. “İskenderiye Müzesi, Hint, Mezopotamya ve Yunan medeniyetlerine, hatta bütün yeryüzüne ait sözleri ve imgeleri aynı mekanda biriktirme hayalinin tasarımı” (Artun 2012:15) o güne kadar gelmiş belleğin merkezidir. Bunun yanında Musaeum, bitki ve hayvan türlerinin incelenmesi, matematik, coğrafya, astronomi gibi alanlarda yapılan çalışmalarla da bir araştırma merkezi, enstitü işlevi görmüştür.

Müzeler, sırasıyla tanrılara adakların adandığı yerlerden, savaşlardan elde edilen ganimetlerin toplandığı ve sergilendiği yerlere, oradan da orta çağın misyonerlik ve fetih faaliyetleri ile elde edilen ve ‘farklı’ olan eşyaların sergilendiği yerlere -ki

bunlar genellikle saraylar ve kiliselerdir- sürekli bir dönüşüm içindedir. Bu dönüşüm sırasında, müzeler, birer hatırlama mekanı, geçmişin hafızasının toplandığı mekan olma özelliklerini korumuşlardır. 18.yüzyılda müze, “bir koleksiyonu koruyan, sergileyen ve halka açan kuruluş” olarak tanımlanmaya başlanmıştır (Altunbaş&Özdemir 2012).

19. yüzyılda, milliyetçilik fikrinin gelişmesi ile birlikte müzeler de ‘ulusal’ kimlik kazanarak, ulusun ‘geçmiş’ ihtişamının toplandığı ve sergilendiği yani tekrar hatırlandığı mekanlar haline geldiler. Paris Louvre Müzesi (1792), Budapeşte Ulusal Müzesi (1802), Prag Müzesi (1818), Copenhag’daki ulusal müze (1819), Stockholm’deki tarih müzesi (1847) bu örneklerden birkaç tanesidir (Onur 2012:22). Bu örneklere Ankara Anadolu Medeniyetler Müzesi’ni de katmak mümkündür.

20.yüzyıl ile birlikte hemen her ülkede, halk yaşamı, geleneksel zanaat ve sanat ürünleri gibi etnografik eserlerin yoğun olduğu ‘ulusal’ müzeler oluşturulmaya başlanmıştır. 1946 yılında da tüm dünyada müzeler arası işbirliğini geliştirmek üzere ICOM (uluslararası müzeler konseyi) kuruldu. Bu durumu, İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan ‘evrensel’ değerler oluşturma ihtiyacının, insanlığın ortak değerlerini koruyan, sergileyen müzelere uygulanması olarak okumak mümkündür. ICOM tarafından yapılan tanıma bakıldığında da bu değerlere vurgu yapıldığı görülmektedir. ICOM’un Viyana’da 2007 yılında gerçekleştirilen 21. genel toplantısında müze şu şekilde tanımlanmıştır;

“Müze, toplum ve onun gelişimi için, kâr amacı gütmeyen, kamuya açık, insanlığın ve çevresinin taşınır ve taşınmaz mirasını korumayı, araştırmayı, anlatmayı ve sergilemeyi gerektiren, eğitim, çalışma ve haz alma amacı güden kalıcı bir enstitüdür” (ICOM).

Buradan da görülebileceği gibi müzeler, ‘ulus’un bellek mekanı olmaktan insanlığın geçmiş hafızasının korunduğu ve anlatıldığı bir bellek mekanı olmaya doğru bir dönüşüm geçirmektedir.

Bir yandan, dünyanın giderek daha da ‘küçülmesi’, insanların, toplumların ve genel olarak ‘kimlik’lerin birbirine daha da yakınlaşması olarak tarif edilebilecek küreselleşme süreci ile birlikte müzeler ‘evrensel’ değerler ile yüklü ve insanlığın ortak mirasını korumayı ve anlatmayı amaç edinirken, diğer taraftan bu süreçle birlikte ilerleyen, farklı kimliklerin kendilerini ‘global pazar’da ifade ettikleri veya etmeye çalıştıkları ‘yerelleşme’ sürecinin etkisi ile kent müzelerinin sayısında gözle görülür bir artış görülmektedir.

### **Kentlerde yeni bellek mekanları olarak kent müzeleri:**

19.Yüzyıl sonları ile 20. Yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak arkeoloji ve etnografya odaklı kent müzeleri, günümüzde koleksiyonlarını ve faaliyetlerini geliştirerek kenti geçmişten günümüze kentlilere ve dışarıdan gelen ziyaretçilere anlatan hafıza mekanları haline gelmişlerdir. Dünya çapında kent müzelerine olan ilginin artması dolayısıyla 2004 yılında ICOM’un Seul toplantısında kısa adı CAMOC olan Kent Müzeleri Aktiviteleri ve Koleksiyonları için Uluslararası Komite’si kuruldu. Komitenin kendisi için belirlediği hedefler aynı zamanda kent müzesinin amaçlarını da

ortaya koymaktadır. Buna göre komite amaçlarını;

Kent müzelerinin, kentin geçmiş, bugün ve yarınına dair orijinal materyalleri toplama, koruma ve halka sunma ve kent kimliğini güçlendirecek, kentin gelişimine katkı sunacak çalışmalarına destek olmak, teşvik etmek olarak ifade etmektedir (<http://www.camoc.icom.museum/about/index.php>).

CAMOC'un bu amaçları aynı zamanda kent müzelerinin kuruluş amaçlarını da ortaya koymaktadır. Burada, hafıza mekanları ile ilgili aktarılanlarla doğrudan örtüşen iki önemli ifade bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; kentin geçmiş ve bugününe ait materyallerin toplanıp korunarak geleceğe taşınması ve ikincisi; bu yolla kent kimliği ve kentlilik bilincinin geliştirilmesidir (Silier 2006).

Dolayısıyla kent müzelerinin, sürekli genişleyen, göç ve/veya nüfus artışı ile büyüyen ve böylece 'eski' hallerini yitirerek daha çok 'kök' ve kimlik sorunu ile karşı karşıya kalan kentlerin, geçmişi yeniden hatırlayarak/kurarak bu sorunlarının üstesinden gelme çabalarının bir sonucu oldukları söylenebilir. Bu çabaları sonuçlandırmak ve söz konusu amaçları gerçekleştirmek üzere genellikle 'tarihi' bir mekanın seçilmesi tesadüf değildir. Bir anlamda geçmişin 'restore' edilmesi demek olan tarihi bir mekanın restore edilmesi ile hafızanın 'restorasyon' işlemine başlanmış olunmaktadır. Bu da, Nora'nın (2006:32) hafıza mekanlarının maddi, simgesel ve işlevsel anlamlar içerdikleri bu anlamların ya da özelliklerin her zaman bir arada buldukları yönündeki ifadesini hatırlatmaktadır.

Türkiye'de de 1990'ların başından itibaren gündeme gelen kent müzelerinin oluşturulması 2000'lerden sonra pratik anlamda yaygınlaşmış ve çeşitli yerlerde Kent Müzesi, Kent Tarihi, Kent Arşivi adı altında müzeler kurulmaya başlanmıştır. Bu faaliyetler günümüzde daha da yaygınlaşarak devam etmektedir. Konya, Kastamonu, Bursa, Kayseri, İzmir, Mardin, Gaziantep kent müzeleri bunlar arasındaki en önemli örneklerdir.

Gerek söz konusu bu müzeler gerekse de oluşturulmaya çalışılan diğer il ve ilçelerdeki kent müzelerine bakıldığında hemen hepsinin buldukları kentin geçmiş hafızasını toplayan, koruyan, onları kentliler ve dışarıdan gelenlerle paylaşan ve böylelikle bir kent kimliği ve bilinci yerleştirmeye çalışan birer hatırlama ve bellek mekanları olduğu görülmektedir.

Kent müzelerinin kentlerde birer bellek mekanı olmaları kuruluşlarına yönelik faaliyetlerle başlayan bir süreçtir. Bu süreci şu şekilde formüle etmek mümkündür;

-Kent içinde yer alan 'tarihi' bir mekanın 'Kent Müzesi' olmak üzere restore edilmesi. Bu daha önce de belirtildiği gibi geçmişin 'restore' edilmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde yeni bir 'tarih yazımı' ve bulunduğu yere 'kök' salmış olmayı da ifade etmektedir. Bir yandan maddi bir mekan oluşturulurken aynı zamanda bu mekan simgesel bir hale ile çevrilmiş olmaktadır.

-Restorasyon süreci ile birlikte devam eden, kentin 'kök'lü aileleri ve giderek kentin geri kalanı ile iletişim, görüşme ve kentin geçmişine dair bilgi, belge, hatıra toplama faaliyetleri ile seyreden 'bellek yoklaması' veya toplanması.

-Toplanan hatırlama figürlerinin restore edilen mekan içine yerleştirilmesi ile

'kurulan' mekanın, gerek yürüttüğü faaliyetler, gerekse yaptığı yayınlarla (Bursa Kent Müzesi örneğinde olduğu gibi) kentin geçmişini tekrar hatırlamaya, hatırlatmaya ve 'yaşatma'ya çalışması süreci. Bir yandan geçmiş hatırlanırken, diğer yandan geleceğe yönelik bir toplama ve koruma faaliyetleri yürütülmüş olmaktadır. Bu faaliyetler aynı zamanda da kent kimliği ve kentlilik bilincini de geliştirmektedirler.

### **“Diyarbakır’ın Hafızasını Birlikte Oluşturalım”:** Diyarbakır Kent Müzesi

Yukarıdaki ifade, kuruluş faaliyetleri devam eden Diyarbakır Kent Müzesi'nin, tanıtım afişlerinde yer alan sloganıdır. Bu slogan kent müzelerinin bellek mekanı olarak işlev görmelerine gönderme yaparken, kent hafızasının birlikte oluşturulması çağrısı ile de kent kimliği ve kentlilik bilincine vurgu yapmaktadır.

Diyarbakır Kent Müzesi olarak kullanılmak üzere, benzerlerinde görüldüğü gibi, kentin ayakta kalmış 'tarihi' mekanlarından biri olan Cemil Paşa Konağı Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi tarafından restore edilmektedir. Cemilpaşa Ailesi'ne ait söz konusu konak 1888-1902 yılları arasında ailenin büyüğü Ahmet Cemil Paşa tarafından yapılmıştır. Şeyh Said ve Ağrı 'isyan'ları ile ilişkili oldukları iddiası ile iki büyük sürgün yaşamış ailenin, özellikle 1936'daki sürgününden sonra sahip oldukları konak bir süre sadece trahomalı öğrencilerin alındığı ilkokula dönüştürülmüş ve adına da dönemin cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü'nün adı verilerek İsmetpaşa Trahomalılar Mektebi olarak adlandırılmıştır (Mercan 2013). 1960'lardan sonra bir süre ipekçilik ve puşiciliğin yapıldığı bir mekan olarak kullanılan konak (Diken 2012), daha sonra kendi haline bırakılmıştır.

Konağa adını veren Cemilpaşa Ailesi, Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinde mutasarrıflık yapmış olan Ahmet Cemil Paşa dolayısıyla zamanla Diyarbakır'da büyüyen ve güçlü bir konuma gelen bir ailedir. Bunun yanında, Cemilpaşa Ailesi Diyarbakır'ın hemen hemen diğer bütün büyük aileleri ile ilişkileri ve akrabalık bağları olan ve Diyarbakır'ın son 150-200 yıllık geçmişinde önemli rolü olan büyük bir ailedir. Ailenin bir başka önemli özelliği de aile fertlerinin Kürt Milliyetçiliğinin gelişimindeki katkıları ve yine Türkiye, Suriye, Irak ve İran'daki Kürt Ulusal hareketlerine aktif katılımlarıdır\*.

Bu özellikler bir arada düşünüldüğünde, Kent Müzesinin yer alacağı mekanın hem maddi, hem sembolik ve hem de işlevsel anlamlarla yüklü bir 'hafıza merkezi' olduğu görülebilmektedir.

Bir bellek mekanı olarak kent müzelerinin oluşturulması beraberinde yoğun bir hatırlama eylemini de getirmektedir. Denilebilir ki bu, böylesi bir mekanın oluşturulmasına karar verme anından başlayarak söz konusu yerin bir 'mekan' olarak ortaya çıkmasına kadar devam eden bir süreçtir. Sonrası daha çok, ziyaretçilerin kendilerine sunulan söz konusu geçmişi, görerek, duyarak, temas ederek tekrar hatırlama sürecidir.

Diyarbakır Kent Müzesi faaliyetlerinde de, benzerlerinde olduğu gibi, restorasyonun başlaması ile birlikte böylesi bir süreç yaşandığı görülmektedir. Bir süre sonra, gerek

\* Cemilpaşa Ailesi ve bu ailenin Kürt Milliyetçiliği ile ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için şu kaynaklara bakılabilir; Malmisanij (2010); Canlı & Uçak (2012).

‘yakın’ gerekse ‘uzak’ geçmişe ait fotoğraf, gazete, bilgi ve belge arşivleri gibi kent tarihine ilişkin hatırlama figürlerin ortaya çıktığı, kentin unutulmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş geleneklerinin, zanaatlarının, oyunlarının, unutulmuş ya da unutulması istenilen olayların anılarının hatırlanmaya başlandığı görülmektedir. Tüm bunlar kentin hafızasında toplanmak üzere kayıt altına alınmaktadırlar.

### Sonuç:

Daha çok geçmişe ele alan, hatırlamayı ve unutmayı içeren bir kavram olarak hafıza ya da bellek, benzer şekilde ‘geçmiş’in depolanması ve korunmasını da ifade etmektedir. Kişinin kendi geçmişi ile ilgili hatıraları depoladığı ‘kişisel bellek mekanı kadar, topluluğun geçmişinin gerektiğinde yeniden hatırlanmak üzere depolandığı, korunduğu ‘yapay’ ve dışsal bellek mekanlarından da söz edilebilmektedir.

Söz konusu, dışarıda yer alan ve topluluğa ait olan ‘yapay’ bellek mekanlarının, maddi, sembolik ve işlevsel olmak üzere üç özelliği bulunmakta ve bunlar her zaman bir arada var olmaktadır.

Bellek tanrıçasının kızları olan ‘Müz’ler ya da ‘Musa’lara adanan ilk yerler, aynı zamanda ilk müzeler ve ilk bellek mekanları olarak da ifade edilebilir. Zaman içinde değişen, gelişen müzeler, milliyetçilik fikirlerinin gelişmesi ile ‘ulusal’ bir nitelik kazanarak ‘ulus’un geçmişinin yer aldığı, hatırlandığı ve yeniden kurgulandığı mekanlar durumuna gelmişlerdir. Kapitalizmin gelişmesi ya da kendini yeniden üretmesi ile meydana gelen teknolojik ilerlemeler, nüfus artışı ve hareketliliği kentlerin giderek kendi geçmişlerini ‘unutmaları’ni ve kentlerde bir kimlik sorununun ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Kentin kaybolan veya unutulmuş geçmişini ve bugününü kayıt altına almak, onu gelecek kuşaklara aktarmak ve kent kimliği ve kentlilik bilinci yaratmak için kent müzeleri oluşturulmaya başlanmıştır. Kent müzeleri, bir yandan ‘ara zaman gelenekleri’nin (Demir 2012) kayıt altına alındığı, diğer yandan da artık var olmayan, görülmeyen çeşitli gelenek, göreneklerin, bunlara ilişkin her türlü görsel, yazılı malzemenin toplandığı, ayrıca kent ve tarihine ilişkin bilgi ve belgelerin toplandığı merkezler olarak kent içinde yeni bellek mekanları şeklinde ifade edilebilirler. Yine benzeri bir şekilde, kent müzeleri geçmişin sergilendiği ve hatırlandığı mekanlar olarak kentte yaşayanlarda bir ‘kentlilik’ bilincinin ortaya çıkmasını sağlayarak birer bellek mekanı olma işlevlerini yerine getirmektedirler. Faaliyetleri devam eden Diyarbakır Kent Müzesi de benzer bir süreci takip etmekte ve Diyarbakır için bir bellek mekanı olmaya doğru ilerlemektedir\*.

\* 22 Nisan 2014 tarihinde Cemilpaşa Konağı’nın restorasyonunun bitimi sonrası yapılan açılış töreninde Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi’nin yeni seçilen Eş başkanı Gülstan Kışanak yaptığı açılış konuşmasında Cemilpaşa Konağı’nın 130 yıllık tarihinin Kürtlerin tarihi olduğunu, Diyarbakır’ın tarihi olduğunu ve yine geçmiş ve geçmişe ait tarihi değerleri korumayı, onları restore etmeyi ve geleceğe taşımayı sürdüreceklerini ifade etmekteydi. Bu ifadeler, kent müzesi olarak işlev görececek Cemilpaşa Konağı’nın sadece tarihi bir mekan değil aynı zamanda bir ‘hafıza mekanı’ olarak geçmişin yeniden hatırlandığı ve böylece hem ‘kent’ hem de ‘Kürt’ ‘kolektif kimlik’lerinin yeniden üretilmesi ile ilişkili bir mekan olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, söz konusu ifadeler, kent müzelerinin kentlerde, kolektif kimliğin yeniden üretilmesinde önemli olan birer bellek mekanı olabilecekleri yönündeki önermemizle uygunluk arz etmektedir.

**KAYNAKÇA:**

- ALTUNBAŞ, Aysun & ÖZDEMİR, Çiğdem (2012) “Çağdaş Müzecilik Anlayışı ve Ülkemizde Müzeler”, Ankara. (<http://teftis.kulturturizm.gov.tr/TR,45763/mufettis-yardimcilari-aysun-altunbas-ve-cigdem-ozdemir.html>) (Erişim Tarihi: 04.02.2013)
- ANDERSON, Benedict (2004) Hayali Cemaatler (3.bsk),(çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis.
- ARTUN, Ali (2006) Tarih Sahneleri: Sanat Müzeleri 1: Müze ve Modernlik, İstanbul: İletişim.
- ASSMANN, Jan (2001) Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik (çev.Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı.
- AYDIN, Suavi (1999) Kimlik Sorunu, Ulusallık ve ‘Türk Kimliği’, Ankara: Öteki.
- BELINDA, Barnet (2004) “Technical Machines and Evolution”,  
<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=414> Erişim Tarihi: 23.06.2013
- CANLI, Cemalettin & UÇAK, H.İbrahim (2011) Hattın Dört Yanında Cemilpaşazadeler, Ankara. Dipnot.
- COHEN, Anthony P. (1999) Topluluğun Simgesel Kuruluşu (çev.Mehmet Küçük), Ankara: Dost.
- CONNERTON, Paul (1999) Toplumlar Nasıl Anımsar? (Çev.Alaeddin Şenel), İstanbul: Ayrıntı.
- DEMİR, Sema (2012) “Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilim Müzeleri” Milli Folklor, yıl.24, sayı.95, 183-194.
- DİKEN, Şeyhmus (2012) Diyarbakirli Udi Yervant Bostancı ‘Ula Fille Hoş geldin’, İstanbul: İletişim.
- DÖNMEZ, Banu M. & KILINÇER, Zafer (2011) “Müziğin Yunan Mitolojisi ve Batı Kültürü İçindeki Algılanışı” İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi, c.1. sayı. 1. 101-113.
- DUNCAN, Carol & WALLACH, Alan (2012) “Evrensel Müze” (çev. Renan Akman) Tarih sahneleri: Sanat Müzeleri 2, Müze ve Eleştirel Düşünce, Ed. Ali Artun, İstanbul: İletişim, 49-86.
- EKMAN, Mattias (2009) “The Memories of Space”, ADGD Conference 17-19 September 2009, Nothingam Trent University. [www.academia.edu](http://www.academia.edu) (Erişim Tarihi:13.05.2013).
- KNITTEL, Susanne C. (2011) Uncanny Homelands: Disability, Race, and the Politics of Memory, New York: Columbia University.
- MALMISANIJ (2010) Yirminci Yüzyılın Başında Diyarbakir’de Kürt Ulusçuluğu (1900-1920), İstanbul: Wate.
- MERCAN, Mehmet (2013) “Tarihi Cemil Paşa Konağı”,  
<http://diyarbakirgrubu.blogspot.com/2009/09/tarihi-cemil-pasa-konag-mehmet-mercan.html>  
Erişim Tarihi: 29.02.2013
- NORA, Pierre (2006) Hafıza Mekanları (çev.M.Emin Özcan), Ankara: Dost.
- OLICK, Jeffrey K. (1999) “Collective Memory: The Two Cultures” Sociological Theory, vol. 17 (3), 333-348.
- ONUR, Bekir (2012) Çağdaş Müze, Eğitim ve Gelişim: Müze Psikolojisine Giriş, Ankara: İmge.

- RICOEUR, Paul (2011) Hafıza, Tarih, Unutuş (çev.M.Emin Özcan), İstanbul: Metis.
- SİLİER, Orhan (2006) “Kent Müzeleri ve Türkiye’de Bu Tür Müzelere Duyulan İhtiyaç” Melit’den Battalgazi’ye Tarih-Arkeoloji-Kültür-Sanat Günleri, Tarih ve Arkeoloji Sempozyumu, Malatya.
- TDK (2005) Türkçe Sözlük 10.bsk Ankara:Türk Dil Kurumu.
- VACCARI, Andrés (2009) “Unweaving the Program: Stiegler and the Hegemony of Technics”, [http://www.transformationsjournal.org/journal/issue\\_17/article\\_08.shtml](http://www.transformationsjournal.org/journal/issue_17/article_08.shtml) Erişim Tarihi: 23.06.2013

**Web Siteleri:**

- <http://icom.museum/>  
<http://icom.museum/the-vision/museum-definition/>  
<http://www.camoc.icom.museum/about/index.php>  
[http://www.human-memory.net/intro\\_what.html](http://www.human-memory.net/intro_what.html)  
<http://www.osmanlicaturkce.com/?k=h%FDfz&t=%40>

*Özet*

**KENTLERDE YENİ BELLEK MEKANLARI: KENT MÜZELERİ**

Bellek, içinde geçmiş, unutma, anımsama, hatırlama gibi ifadeleri barındıran, bu anlamda geçmişin yeniden hatırlanması üzerine inşa edilen kimlik olgusunun açıklanmasında da önemli olan bir kavramdır.

Geçmişin korunduğu ve hatırlandığı mekanlar olarak müzeler öteden beri buldukları yerlerde birer bellek mekanı olarak değerlendirilmekte ve topluluk kimliğinin inşasında da önemli işlevleri olduğu düşünülmektedir.

Gelişen teknolojinin, artan göç ve nüfus artışının baskısı altındaki kentlerde de ‘hafıza’nın kaybolması, kent ‘kimlik’i açısından bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Kent kimliğinin yeniden inşa edilmesi, kent tarihinin yeniden ele alınması, kentle ilişkili gelenek, göreneklerin toplanması, kayıt altına alınması, yani bir anlamda kentin geçmişinin hatırlanması ile ilişkili bir süreçtir.

Bu bağlamda kent müzelerinin, kentin geçmişine ait bilginin, belgenin yer aldığı, kaybolan gelenek, zanaat ve mesleklere ait kayıtların toplandığı ve yeniden sergilendiği mekanlar olarak, şimdiki ve sonraki kuşakların yararlanacağı birer bellek mekanı işlevi gördükleri söylenebilir.

Diyarbakır Kent Müzesi de, gerek kurulma amacı gerekse kurulma süreci ile yukarıda belirtilenlere bir örnek teşkil etmektedir. Bu çalışmada, bellek, birer bellek mekanı olarak müzeler ve kent müzeleri, bu mekanların kente yeni bir ‘kimlik’ ve ‘tarih’ kazandırma çabaları ile ilişkisi anlatılmaya çalışılacak ve bu bağlamda Diyarbakır Kent Müzesi örnek olarak sunulacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Bellek Mekanları, Kent, Kimlik, Kent Müzeleri, Diyarbakır

*Abstract*

**NEW MEMORY SPACES IN CITIES: CITY MUSEUMS**

Memory is a concept including expressions such as past, to forget, to remember, reminiscence and in this sense it is important in explanation of the identity phenomenon which is created on Remembering past again.

Museums, as the locations where the past is preserved and remembered, have all along been appreciated as memory locations in the places they exist and are thought to have an important function in the creation of the collective identity.

Loss of 'memory', in cities which are under pressure of developing technology, increase of immigration and overpopulation, comes out as a problem in terms of city 'identity'. Reconstruction of city identity is a process related to handling the history of the city once again, collecting and recording the customs and traditions of the city, meanly remembering the past of the city.

It can be said, in this context, as the spaces where information and documents about past of the city take place, recordings about lost craft, traditions and jobs are collected and re-exhibited, city museums have the function of 'memory spaces' where the contemporary and new generations can benefit.

Diyarbakır City Museum is also a sample of what is specified above, both in terms of aim and process of its foundation. In this study memory, museums as memory spaces and city museums, the relationship between these spaces and struggle for bringing a new identity and history to the city will be explained and in this context Diyarbakır City Museum will be presented as a sample.

**Keywords:** Memory Spaces, City, Identity, City Museums, Diyarbakır





# **TÜRK KURTULUŞ SAVAŞI'NDA ATATÜRK'ÜN TARİH VE MİLLET ANLAYIŞI**

**Mustafa Oral\***

**R**omantik tarih yazımının oluşumunda ulusal kurtuluş savaşları bir dönüm noktasıdır. Bundan sonraki süreçte ulusal bilincin ve ulusal kimliğin yeniden inşa edildiği, bunun için de her ulusun modern dünyaya yeni bir gözle baktığını görüyoruz. Çünkü bu savaşlar, millet açısından tarihte âdeta bir varoluş savaşımıdır. Dolayısıyla savaştan sonraki dönemde yeni, ulusal ve dinamik bir tarih anlayışı oluşturulması kaçınılmaz bir durum olarak görünmektedir. Bizdeki millî tarih anlayışı daha çok medeniyet tarihine vurguda bulunan tarihsel söylemlerle doludur. Bu tarih anlayışının temel argümanı özetle şöyledir: Geçmişte büyük medeniyetler kurulmasına katkıda bulunmuş veya kurmuş olan Türkler, bundan sonra medenî bir millet olduğunu bütün dünyaya gösterecektir. Bunu da tarih ve dil konusundaki çalışmalarla yapacaklardır. Çünkü Türkler, doğrudan ve dolaylı etkilemeyi özellikle dil ve kültür alanında yapmıştır. Bu çalışmalarla geçmişte ve günümüzde medeniyetler yaratmış, medenî bir millet olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu oluşumda eskiden kalma bazı köhne kurul ve kurumlar yeniden organize edilmiştir.

\* Prof.Dr. Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. “Kemal Atatürk'te Tarih ve Millet Bilinci”, *Türk Kültürü*, Nu.XLIII/501-502 (Ocak-Şubat 2005), s.24-34 makalemizin revize edilmiş biçimidir.

### Müdafaa-i Hukuk Tezleri

Bu makalede Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucusu *Kemal Atatürk*'ün Türk Kurtuluş Savaşı (1918-1923) döneminde ülkemizde ulusal ve modern anlamda bir millet ve tarih bilinci oluşturma gayretini ve bu konudaki temel yaklaşımını incelemek istiyoruz. Bunun için *kurtuluş* ve *kuruluş* düşüncesi veya felsefesi ve ulusal tarih bilinci üzerinde duruyoruz. Bu dönemin genel tarih bilincini ve algısını açıklamak için dönemin birincil nitelikteki metinlerini temel aldık. *Tarih bilinci*, kısaca ifade edersek, tarihi bilmek ve tarih denilen konunun ne olduğunu iyice kavramak demektir. Bir tarih bilinci edinmemizi sağlayan *tarih bilgisi*, bize bütün insanlığın ya da bir toplumun yaşam öyküsünü öğreterek, insanlığın olanaklarını bilmemizi veya olumlu olumsuz yönleriyle ulusun zaman içindeki serüvenini tanımamızı sağlar\*.

Bu noktada kurtuluş ve kuruluş felsefesi, bir ulusal tarih bilincini beraberinde getirmiştir. Bu temel yaklaşımın ana çerçevesini savaşın önderi Kemal Atatürk çizmiştir. Türkiye Devleti'nin kuruluş ve kendini savunma felsefesi *Kemal Atatürk* kaynaklıdır. Atatürk'ün tarih üzerindeki çalışmaları *İstiklâl Savaşımızın kültür alanında devamı*\*\* sayılabilir. Bu tarih anlayışının ilk belirtilerine, *müdafaa-i hukuk* derneklerinin faaliyetlerinde rastlamak mümkündür. Kemal Atatürk'ün tarih üzerinde çalışmaları işte bu ulusal bilinç oluşturma çabalarının bir parçasıdır. Bu konudaki yaklaşımını genel olarak Kurtuluş Savaşı döneminin ulusal gelişmeleri içinde açıkça görüyoruz.

Mütareke sonrasındaki koşullar, Türk milletinin bir kurtuluş savaşımı vermesini zorunlu kılmıştır. Bu savaşa giden yolda ilk önce kurtuluşu hukukî açıdan gerçekleştirme düşüncesi hâkimdir. Örneğin 29 Kasım 1918 tarihinde kurulan *Millî Kongre Cemiyeti*, Avrupa ülkeleri nezdinde Türklerin her türlü ulusal ve hukuksal haklarını savunmayı önemli bir konu olarak görüyordu. Bu amaçla cemiyet, 1919'da *Ahmet Cevat Bey*'in (Emre) Fransızca olarak yazdığı *Yabancılar Göre Eski Türkler* adındaki resimli eserini\*\*\* yayınlamıştır. Bu eser, Batı literatüründe Türk milletinin üstün karakteri ve meziyetleri lehinde yazılmış eserlerden bazı parçalar derlenerek hazırlanmıştır. Bu *compilation* eserle, Türklerin, azınlıklara karşı hoşgörülü davrandığı ve çağdaş bir millet olduğu gösterilmeye çalışılıyordu\*\*\*\*. Benzer başka eserler de sonraki yıllarda kaleme alınmıştır. Bu eserlerle Türkler lehindeki Batılı aydınların fikirleri kullanılarak Türklerin kendine güveni sağlanmak isteniyordu.

1 Aralık 1918 tarihinde kurulan İzmir Müdafaa-i Hukuk-ı Osmaniye Cemiyeti ise, İzmir'in yabancılar verilmesini önlemek amacıyla savaştan sonraki barış ilkelerini ortaya koyan 8 Ocak 1918 tarihli *Wilson İlkeleri*'ne dayanarak söz konusu bölgenin çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu savını kanıtlamaya çalışıyordu. Derneğin 13 Mart 1919'da yapılan toplantısında İzmir ve Aydın ilinde nüfus, emlak ve arazi çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu belirtiliyor, bu nedenle bölgenin yabancı egemenliğine giremeyeceğinin karar altına alındığı vurgulanıyordu. Buna karşın, Yunan Başbakanı *Elefterios Venizelos*, Paris Barış Konferansı'na sunduğu 30 Aralık 1918 tarihli muhtıradaki Batı Anadolu'da ve

\* Macit Gökberk, "Tarih Bilinci", Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara, TDK, 1978, s.115.

\*\* "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", *Atatürk Hakkında Konferanslar*, Ankara, TTK, 1946, s.55

\*\*\* Ahmed Djevad [Emre], *Les Turcs d'après les auteurs célèbres*, İstanbul, 1919.

\*\*\*\* "Garp Müelliflerinin Şehadetî", *Vakit*, 12 Haziran 1335, s.2.

Doğu Karadeniz’de nüfus çoğunluğunu Rumların oluşturduğu düşüncesini ileri sürüyordu\*. Doğu Anadolu’da ise büyük bir Ermenistan kurulmasına yönelik Ermeni çalışmaları, bu faaliyetlerden bir diğeridir.

Yunan yetkililer, emperyal hedeflerini gerçekleştirmek yolunda nüfus istatistiklerine özel önem verdiler. *Elefterios Venizelos*’un 30 Aralık 1918 tarihli muhtıradan sonra taleplerini ifade ve izah etmek için nutuk ve basın konferansı gibi dönemin temel propaganda araçlarına başvurdular. Söz konusu muhtıradan, Kuzey Epir’in (Güney Arnavutluk), Trakya’nın, Batı Anadolu’nun, Pontus’un, Türkiye kıyısındaki Ege Adalarının ve Kıbrıs’ın Yunanistan sınırları içine katılmak istendiği görülüyor. Venizelos, bu isteklerini dile getirirken nüfus verilerini temel almış, ancak bunların güvenilirliği üzerinde durmamıştır\*\*. Demek ki Yunan yetkililer tarihsel gerçekleri çarpıtarak emperyalist amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bunun karşısındaki *Anadolu Türkleri* ise tarihi *millî bir savunma aracı* olarak kullanmışlardır.

Çünkü *millî tarih*, bir milletin varoluşunu belirleyici en önemli unsurlardan biridir. Bu noktada ülkenin her yanında kurulan, ancak aynı merkezden yürütülen bir savunma söylemi izlenimi veren müdafaa-i hukuk teşkilatlarının ortaya koymaya çalıştığı tarihî ve güncel gerçekler, işte bu Yunan tezinin tam karşısı bir niteliktedir. Bu tezleri daha sağlam ve güçlü biçimde Kemal Atatürk’ün nutuklarında okuyoruz.

### Şark Meselesi ve Türkler

Mütareke dönemi olarak bilinen Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ile Yunan ordusunun İzmir’i işgali (15 Mayıs 1919) arasındaki dağınık ve belirsiz dönemde düzenli ve kararlı, üstelik ulusal bir savunma biçimini görmüyoruz. Kemal Atatürk, Samsun’a çıkışının ardından dağınık ve belirsiz bir duruş sergileyen *millî* dernekleri bir çatı altında toplayarak etkin ve ulusal bir nitelik vermeye çalışmış, *Türklük* duygusuna merkezî bir konum vermiştir. İzmir’in Yunan ordusunun işgali altına girmesi üzerine kaleme aldığı 22 Mayıs 1919 tarihli raporunda, Türklüğün yabancı tahakkümüne tahammülü olmadığını, fakat kurtuluşun milletin birleşerek ulusal egemenlik düşüncesini ve *Türklük* duygusunu rehber edindiğini bildirmiştir. Bu andan itibaren *millet* olgusunu millî kurtuluş savaşının odak noktası yapmıştır.

Kemal Atatürk, 23 Temmuz 1919’da Erzurum Kongresi’nin açılışında yaptığı tarihî konuşmada *tarihî millet* gerçeğini ve *millet-tarih* ilişkisini şöyle anlatıyor\*\*\*: *Malûm hakayıktandır ki: Tarih; bir milletin kanını, hakkını, varlığını hiçbir zaman inkâr edemez. Binaenaleyh böyle bir nikab-ı bâtilin arkasından vatanımız ve milletimiz aleyhinde verilen hükümler; kanaatler muhakkak mahkûmu iflastır! Ve işte bütün bu menfur zulümlerden ve bu bedbaht acizlerden, tarihimize karşı reva görülen haksızlıklardan müteessir olan vicdan-ı millî nihayet sayha-i intibanı yükseltmiş ve Müdafaa-i Hukuku Milliye ve Muhafaza-i Hukuku Milliye ve Müdafaa-i Vatan ve Müdafaa-i Hukuku Milliye ve Reddi İlhak gibi muhtelif namlarla ve fakat aynı mukaddesatın temini siyaneti için tebarüz eden millî cereyan, bütün vatanımızda artık bir elektrik şebekesi haline girmiş bulun-*

\* Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi*, 1. Kitap, Ankara, Bilgi, 1991, s.110-111, 124-125.

\*\* Dimitri Kitsikis, *Yunan Propagandası*, İstanbul, t.y., s.27-34.

\*\*\* *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, C.I, Ankara, AAM, 1997, s.2-3.

yor. İşte bu şebeke-i azimkâranenin vücuda getirdiği ruhu celadettir ki mübarek vatan ve milletin mukaddesatını tahlis ve himayeye müstenit son sözü söyleyecek, hükmünü tatbik ettirecektir.

Bu konuşması ile Kemal Atatürk, emperyalist devletlerin Türkiye'yi işgal stratejilerini tamamen kavramış olduğunu açıkça gösteriyordu. Ancak bir milletin, bizim gibi derin bir geçmişe sahip kadim bir milletin hakkının ise hiçbir zaman inkâr edilemeyeceğini belirterek tarihin *millî* niteliğini vurguluyordu. Milletimize karşı yapılan haksızlıklar ve verilen kararlar nedeniyle millî vicdanın harekete geçerek millî oluşumlar içine girdiğini, bütün ülkeye yayılan bir millî vicdan haline geldiğini, bunun vatanın ve milletin kurtuluşunu gerçekleştirecek olgu olduğunu belirtiyor.

Kemal Atatürk, Mondros Mütarekesi hükümleri arasında bulunan *Kilikya*, *Pontus*, *Toros* gibi deyimler konusundaki düşüncelerini de ilgililere bildirmiş, benzeri deyimlerin belirsiz kavramlar olmasından duyduğu endişeyi\* açıklamıştır. Bu minvalde endişe kaynağı en önemli örnek *Pontus* deyimidir. Bu deyimle tam olarak hangi bölgenin kast edildiği anlaşılmıyordu; çünkü belirsiz bir deyimdir. Açıkça ifade edersek, Roma döneminde kullanılmış olan *Pontus* veya *Kilikya* gibi deyimler, şimdi bu bölgeler üzerinde emperyalist devletlerin isteklerine göre şekilleniyordu\*\*. Bu belirsizlikler, ileriye yönelik *Büyük Yunan* idealinin etken konumundaki işaretleridir.

İkinci Meşrutiyet'in yıldönümünde 23 Temmuz'da Erzurum Kongresi'nin açılışında yaptığı konuşmada Atatürk, Türkiye'nin içinde bulunduğu koşulları, *tarih ve hadisatin sevki* olarak değerlendirmiş ve *tarih bir milletin kanını, hakkını, varlığını hiçbir zaman inkâr edemez* diyerek, ülkemiz aleyhindeki hükümlerin ve kanaatlerin iflasa mahkûm olduğunu, tarihine karşı yapılan haksızlıklardan müteessir olan ulusal duygunun örgütlenerek bir *millî cereyan* haline geldiğini açıklamış, işgalcilerin amaçlarını gerçekleştirme araçları içinde en önemlilerinin yabancı sermaye ve propaganda ile bunlara alet olanlar şeklinde belirtmiştir. Kemal Atatürk'e göre Batılılar, Doğu işlerini idare etmekte ve Doğulu ulusların zayıf yönlerini arayıp bulmakta ustadırlar\*\*\*. Bu özet ve özlü sözleriyle Kemal Atatürk, emperyalist Batılı devletlerin Doğulu uluslar üzerindeki tahakküm metodunu çözmüş görünüyordu.

Ancak sanırım dönemin konjonktürel koşullarından veya doğrudan konuyla ilgili olmaması nedeniyle Batı'nın Doğulu uluslar üzerindeki tahakküm geçmişi üzerinde uzun uzadıya durmamıştır. Söz konusu kısa açıklaması bile aslında yeter de artar bile. Burada üzerinde ayrıca durulması gereken nokta şudur: Medenî Batı ile emperyal Batı arasındaki fark. Şark Meselesi yorumu, Atatürk'ün olaylara bakışındaki tarihsel perspektifin genişliğinin ve tutarlılığının bir göstergesidir. Bu, olayların gelişimine müdahalesini ve başında bulunduğu hareketin konumunu kavramasını kolaylaştırmıştır. Atatürk, ulusların hayatında mücadeleye, bu mücadelede kuvvet unsuruna önem verdiğini belirtiyor, sosyal Darvinci yaklaşımla şöyle açıklıyordu\*\*\*\*:

*Hayat demek, mücadele ve müsademe demektir. Hayatta başarı kazanmak, mutlaka mücadelede başarı kazanmaya bağlıdır. Bu da maddî ve manevî güç ve kudrete dayanır...*

\* Falih Rıfkı Atay, *Atatürk'ün Bana Anlattıkları*, İstanbul, Sel, 1955, s.73.

\*\* Kitsikis, *Yunan Propagandası*, s.31.

\*\*\* Kemal Atatürk, *Nutuk (Vesikalar)*, Ankara, TTK, 1991, s.637-643.

\*\*\*\* Kemal Atatürk, *Nutuk*, Ankara, TTK, 1991, s.297-298.

Atatürk'e göre bu yaklaşımın devamı olarak bir de toplumca yapılan genel bir mücadeleye vardır ki, Doğulu ve Batılı kavimlerin mücadelesi buna örnektir. Tarihin çeşitli dönemlerinde Türklerin Batılı milletlere saldırıları, bir karşı saldırıyı davet etmiştir. Bu nedenle Anadolu Türklerini yeni saldırılara maruz bırakabilecek Panislâmizm, Pantürkizm gibi yayılcı siyasetleri tatbik etme imkânı katıyen yoktur.

Kemal Atatürk, 7 Temmuz 1922 tarihli konuşmasında Kurtuluş Savaşı'nın tarihsel konumunu şöyle açıklıyor\*: *Türkiye'nin bugünkü mücadelesi yalnız kendi nam ve hesabına olsaydı belki daha kısa, daha az kanlı olur ve daha çabuk bitebilirdi. Türkiye azim ve mühim bir gayret sarf ediyor. Çünkü müdafaa ettiği bütün mazlum milletlerin, bütün şarkın davasıdır ve bunu nihayete getirinceye kadar Türkiye, kendisiyle beraber olan şark milletlerinin beraber yürüyeceğinden emindir. Türkiye şimdiye kadar mevcut tarih kitaplarının icabatını (gereğini) değil, tarihin hakiki icabatını takip edecektir. Filhakika mevcut tarihlerin kaydettiği hadisat milletlerin hakiki eskâr ve amâli, harekâtı değildir. Şark milletleri kendi iradeleri, kendi hisleriyle hareket etmiyorlardı. Onların başında bir takım müstebit, keyfi hareket eden Çarlar, Hüdavendler vardı. Mazbutatı tarihiye daha çok onların tatmini hırsı için yaptıkları vekayidir. Biz onların hepsini yırtacağız, yeni bir tarih yapacağız.*

Bu yeni tarihin ulusal nitelikte olacağını düşünen Kemal Atatürk, bunun için ulusal sınırlar içinde modern bir ülkenin gelişimini öngörüyor. 1 Aralık 1921 tarihli TBMM konuşmasında Pantürkizm ve Panislâmizm siyasetlerinin Türkiye'nin ulusal çıkarlarıyla uyummadığını şöyle açıklıyor\*\*: *Efendiler, büyük ve hayalî şeyleri yapmadan yapmış gibi görünmek yüzünden bütün dünyanın husumetini, garazını, kinini bu memleketin ve bu milletin üzerine celp ettik. Biz Panislâmizm yapmadık. Belki 'yapıyoruz, yapacağız' dedik. Düşmanlar da 'yaptırmamak için bir an evvel öldürelim!' dediler. Panturanizm yapmadık! 'Yaparız, yapıyoruz dedik, yapacağız dedik' ve yine 'öldürelim' dediler! Bütün dava bundan ibarettir.* Bu konuşmasında kullandığı *Panturanizm* deyimini konusunda yanlışlık vardır ki, aslında Pantürkizm karşılığında kullanmıştır.

Uygulama olanağı olmayan siyasi düşünceleri geçmişteki benzer örneklere dayanarak değerlendiren Kemal Atatürk'e göre düşüncelerin gerçekçi olup olmadığı konusunda en uygun ölçütlerden birisi ve belki de en önemlisi *tarihsel deneyimdir*.

Modern gelişmelere en uygun siyasetin, ulusal politika olduğunu belirten Kemal Atatürk'ün, bu tarih görüşünde *millet*, *milliyet* ve *milliyetçilik* kavramlarının çok önemli yerleri vardır. Atatürk'ün milliyetçilik anlayışını şekillendiren en önemli etkenlerden birinin Kurtuluş Savaşı'nın ulusal niteliği ve gelişim süreci olduğunu görüyoruz. Henüz Kurtuluş Savaşı'nın başlarında Atatürk, *Türklük* duygusunu kendisine rehber edinmiştir. Samsun'dan Sadaret'e gönderdiği 22 Mayıs 1919 tarihli raporda, İzmir'in Yunan ordusunun işgali altına girdiğini, fakat Türklüğün yabancı tahakkümüne tahammülü olmadığını, ülkenin kurtuluşunun milletin birleşerek ulusal egemenlik düşüncesini ve Türklük duygusunu rehber edindiğini bildirmiştir.

Türkiye'nin ulusal sınırlarının çiziminde Wilson'un *milliyetler* ilkesini göz önünde tutan, bu konuda Mondros Mütarekesi'nin imza tarihindeki fiilî sınırları esas kabul

\* Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C.II, Ankara, AAM, 1997, s.44.

\*\* Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C.I, s.216. Ayrıca bkz: Atatürk, *Nutuk*, s.298-299.

eden ve bu noktadan hareketle, oluşumuna önderlik ettiği *Misak-ı Milli*'yi, hem Kurtuluş Savaşı'nın programı hem de ulusal sınırları belirleyen bir belge olarak değerlendiren Atatürk'e göre *Türkiye halkı irken veya dinen ve harsen müttehit, yekdiğerine karşı hürmet-i mütekaibile ve fedakârlık hissiyatıyla meşhum ve mukadderat ve menafii müsterek olan heyet-i içtimaiyedir*\*. Onun bu tanımında ırk, din ve hars unsurları kadar müşterek menfaatler ön plandadır, gelecek de önemli bir unsurdur.

Kurtuluş Savaşı sırasında Türk milletinin detaylı bir tanımını yapmayan ve bu konuda ayrıntıya girmenin henüz zamanı olmadığını belirten Atatürk\*\*, savaşın başlarından itibaren *hâkimiyet-i milliye* düşüncesinin önemini vurgulamaktan da geri kalmamıştır\*\*\*. Bu konuşmalarına bakınca, tarihsel içeriğin önemli bir yer tuttuğunu önceki dönemlere oranla tarihe daha fazla yer verdiğini görüyoruz. Özellikle, Türk Kurtuluş Savaşı döneminde çok sayıda tarih eseri okumuş olması, yukarıdaki görüşümüze açıklık kazandırmaktadır. Bir başka deyişle, Atatürk'ün tarih ve millet anlayışı açısından Kurtuluş Savaşı dönemi bir hazırlık evresi mahiyetinde olmuştur.

### Atatürk'ün Türklük Yorumu

Ayşe Afet İnan, Atatürk'ün, Sakarya Zaferi ile Büyük Taarruz arasında yoğun şekilde İslâm tarihi okumuş, din adamlarıyla hararetle tartışmalar yapmış\*\*\*\* olduğunu belirtiyor. *Halide Edip Adivar*, ulema sınıfının, Doğu mefkûresini, eski İslâm demokrasisi halinde canlandırmak istediğini, bunun Atatürk'ü İslâm tarihini incelemeye yönelttiğini belirtiyor\*\*\*\*\*. Atatürk, bu konudaki bilgisini 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması sırasındaki uzun konuşmasında kullanmıştır. 4 ciltlik *Tarih* (1931) kitabının İslâm Tarihi kısmının yazımıyla yakından ilgilenmiştir. Taner Timur hocam ise, Atatürk'ün, bütün devrimciler gibi, yeni kurulacak devletin tarih içindeki yerini savaşın sonlarında düşünmeye başladığını, hareketin/devletin adının *Türkiye* olması nedeniyle Osmanlı öncesi eski Türk medeniyetleri ile ilgilendiğini açıklıyor\*\*\*\*\*.

Kemal Atatürk'ün, hayatının her döneminde olduğu gibi, Türk Kurtuluş Savaşı yıllarında da tarihle yakından ilgili olduğu, tarihi, çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalarda, bazen *millî bir heyecan* kaynağı, bazen de *ilmî bir mevzu* olarak ele aldığı, yapmak istediği yasalar ve devrimlere açısından tarihe özel işlevler yüklediği belirtilir\*\*\*\*\*. Ki, doğrudur. H. İnalçık'a göre Kemal Atatürk, Kurtuluş Savaşı yıllarında yabancı temsilcilerle yaptığı konuşmalarda, onların Türkiye ve Türk ulusu hakkında yanlış bir zihniyete saplanmış olduklarını görmüş ve bununla mücadele etmiştir\*\*\*\*\*.

Bu noktada Kemal Atatürk'ün, Batılı devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçaladıktan sonraki süreçte Türkiye Türklerini son sığınağı olan Anadolu'dan da kovmak suretiyle Şark Meselesi adındaki davasını halletmek meselesini kavradığını, bu nedenle

\* *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C.I, s.236-237.

\*\* *A.g.e.*, s.29-30, 74-75.

\*\*\* *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C.II, s.11.

\*\*\*\* "İstiklâl Savaşımızda Tarih Bilgisinin Rolü", *Atatürk Hakkında Konferanslar*, Ankara, TTK, 1946.

\*\*\*\*\* Halide Edip-Adivar, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, 11. Baskı, İstanbul, 1994, s.127-130.

\*\*\*\*\* Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 5.Baskı, Ankara, İmge, 2001, s.171-72.

\*\*\*\*\* Karal, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", s.18.

\*\*\*\*\* H. İnalçık, "Türk Tarihi ve Atatürk'te Tarih Şuuru", *Türk Kültürü*, Nu.VI/67 (Mayıs 1968), s.7-8.

ülkenin aydın gençleri gibi Türkiye odaklı (yurt) bir düşünsel yönelime girdiğini, eski Anadolu kültürlerini ve medeniyetlerini sahiplendiğini görüyoruz.

Bu nedenlerle Atatürk, bu dönemde *Osmanlı tarihi* yerine *Türkiye tarihi* ve onunla bazı noktalarda eşanlamli olmak üzere *millî tarih* deyimlerini kullanmaya başlamıştır. Atatürk'ün *millî tarih* görüşü, dönemin düşünsel gelişimiyle de uyum içindedir. Bu yıllarda Türkiye'nin içinde bulunduğu koşullar ve ülkenin geçirdiği değişim ve dönüşümler, aydınları da derinden etkilemiştir. Bu dönemde aydınlar, siyasal ve sosyal koşulların da etkisiyle, yeni bir ulusal kimlik ve tarih görüşü arayışı içerisine girmişlerdir. Bu arayışta ise Anadolu merkezli bir tarih anlayışı ön planda olmuştur. Turancı düşüncenin iflası, Türkiye bilincinin uyanmasına ve *Anadoluculuk* adında yeni bir düşünce akımının oluşmasına zemin hazırlamıştır. *Anadolucu aydınlar* grubu *Hilmi Ziya Ülken, Mükrimin Halil Yinanç, Hamit Sadi Selen* gibi Darülfünûn'un gençler mahfilinden oluşuyordu. Frank Tachau'ya göre birkaç parçalık yazısıyla bunların tarih anlayışını temsil eden Mükrimin Halil Yinanç, yeni tarih anlayışının adının *millî tarih*, konusunun da *Anadolu tarihi* olması gerektiğini ileri sürüyordu\*.

Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Müderrisler Kurulu, 19 Eylül 1922 tarihli toplantısında, öğrencilerinin isteği üzerine, oybirliği ile Kemal Atatürk'e fahrî profesörlük unvanının verilmesini kararlaştırır. Edebiyat Fakültesi başkan vekili Necip Âsım Yazıksız, Müderrisler Heyeti adına aynı gün Kemal Atatürk'e hitaben şu telgrafi çekiyor\*\* : İstanbul Darülfünûnu Edebiyat Medresesi Meclis-i Müderrisîni 19 Eylül'de akdettiği celsede zat-ı münci-i kumandanîlerini fahrî müderrisliğe müttefiken intihap eylemekle *fahreyler*. Kemal Atatürk, bir müddet sonra kendisini ziyaret eden üniversite kuruluna, mektep sıralarından beri çok sevdiği *tarihle* meşgul olduğunu, bu itibarla fahrî müderrisliğin *edebiyattan ziyade tarihe* ait olmasının daha münasip olacağını açıkça ifade etmiş ve kurula hitaben *tarihçilerle çok konuşacağız* demiştir\*\*\*. Buna rağmen Enver Ziya Karal, Atatürk'ün 1923'den 1928'e kadarki küçük zaman diliminde tarihle yakından alakadar olduğunu görmüyoruz\*\*\*\*, demiştir.

Kemal Atatürk, başta *Nutuk* olmak üzere harf ve hars inkılâbı konusundaki çalışmalarında *Türk tarihi* hakkında etraflı incelemelerde bulunmuştur. Özellikle Arap harflerinin yerine Latin harflerinin kabulü sırasında çok yakından ilgilenmiş ve bunun sonuçlarını söyley ve demeçlerinde kullanmıştır. Medeniyet tarihinde Türklerin konumu konusu üzerinde ayrıca durmuştur. Türk Kurtuluş Savaşı'nın sorumluluk kademelerinde bulunmuş kişiler de tarihle yakından ilgilenmişler ve tarihi işlevsel şekilde kullanmışlardır. Erzurum milletvekili *Süleyman Necati* (Güneri), TBMM'nin 29 Mayıs 1920 tarihli oturumunda Türkler ile Batılıları şöyle karşılaştırır:

*Galya ormanlarında, Normandiya sahillerinde insanlar daha çıplak ve vahşi vahşi gezerken, bizim atalarımız çok büyük bir medeniyet kurmuş, Hint hudutlarından Akdeniz'e kadar yayılmışlar; büyük bir medeniyet vücuda getirmişlerdi. Her nereye uğramışlarsa hâkim olmuşlar; altı bin senelik kocaman, hür bir tarih sahibi olmuşlardır.*

\* "The Search for National Identity Amongst Turks", *Die Welt des Islams*, Nu.VIII/3 (1963), s.167.

\*\* İkdâm, 20 Eylül 1338, s.3.

\*\*\* Ş. Günaltay, "Atatürk'ün Tarihçiliği ve Fahrî Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra", *Belâten*, Nu.III/10 (1 Nisan 1939); Fuat Ezgü; "Atatürk'ün Fahrî Müderrislik Diploması", *Tarih Hazinesi*, Nu.5 (15 Ocak 1951).

\*\*\*\* Karal, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", s.59.



Süleyman Necati Güneri'ye göre böylesine derin ve zengin geçmişli olan bir millet, tarih sahnesinden silinemezdi\*. Çünkü ona göre Türkler, gücünü tarihten alan medenî bir millettir.

Batılıların Türkler hakkındaki yanlış düşüncelerine ve bunların Türk aydınları üzerindeki etkilerine ve özelliklerine de işaret eden Kemal Atatürk'e göre Batılıların, Türklerin medenî olmadığı ve medenî olmak kabiliyetinden yoksun olduğu iddiası tarihsel gerçeklere aykırıdır; çünkü küçük bir aşiretten bir imparatorluk kuran ve bir dönem Avrupa'ya kadar ilerleyen bir millet, *yalnız kılıç kuvvetiyle vücuda gelemezdi*; üstelik Avrupa içlerine kadar ilerleyen bir orduyu donatmak ve idare etmek yalnızca askerî bir konu da değildir. Bu durum, orduyu yöneten bütün devlet teşkilâtının da dönemine göre ileri bir düzeyde olduğunu da gösterir\*\*. Bu tarihî tespitle de kendini açığa vuran millî tarih görüşü, Atatürk'ün Türk tarihini bir bütün şeklinde ele almasına ve eski Türk tarihi ile yakından ilgilenmesine yol açmıştır. Bu tarih görüşü ile *millet* unsuruna öncelik veriliyor ve hanedanlık tarihinin yerini *millî tarih* alıyordu.

Bu millî tarih görüşü ile Türk tarih anlayışı birbirini bütünleyen iki ana kola ayrılır: Türk Tarihi ve Türkiye Tarihi. *Türk Tarihi* denince Orta Asya'da Türklerin kültürel ve medenî bir tarihî varlık olarak ortaya çıkışı ile oradan bütün dünyaya yayılımı ve hâkimiyeti konusuna vurguda bulunulur. *Türkiye Tarihi* denince ise eski *Anadolu/Türkiye* medeniyetlerinin sahiplenilmesi, Türklükle bağlarının kurulmasıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda tarih anlayışımızda bir ikilemi beraberinde getirmiştir\*\*\*: Türk tarih anlayışı, köken ve orijin bakımından Orta Asya kökenlidir, ama Türklerin dünyada dağılımı bakımından Çin denizinden Adriyatik kıyılarına kadarki geniş bir alana yayılan oldukça dağınık, geniş bir alana yayılmış karmaşık bir anlatı biçimidir. İşte etnik köken bakımından Türkistan, dinsel bağlar bakımından Arabistan, kültürel yönelim bakımından Anadolu/Türkiye odaklı bu tarih söylemi, oldukça özgündür.

### Millî Tarih Görüşü

Kemal Atatürk, 1 Kasım 1922'de TBMM'de yaptığı tarihî konuşmasında, Türk ve İslâm tarihleri hakkında derin ve geniş bilgisi ve bir sentez yeteneği olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Tarihi, tarihten önceki ve tarihten sonraki dönemler olmak üzere ikiye ayıran ve insanlığın da iki dönemde ele alınabileceğini belirten Atatürk, ilk dönemine insanlığın çocukluk ve gençlik, ikinci dönemine yetişkinlik ve olgunluk devridir, demiştir. Bu tarihsel dönemlendirme İbn Haldun'un tarih anlayışının insanlık tarihini dönemlere ayıran yaklaşımını anımsatmaktadır. Burada aklımıza Osmanlı tarihçileri üzerinde İbn Haldun etkisi gelmektedir. Tanrı'nın, ilk dönemde insanlığa peygamberler ve elçiler gönderdiğini, son peygamberin ise Hz. Muhammet olduğunu belirtiyor. Hz. Muhammet'in Arap toplumu içinde dünyaya gelmiş bir peygamber olduğunu, Türklerin ise Peygamber Nuh'un oğlu Yafes'in soyundan geldiğini açıklıyor ve tarihin ilk dönemleriyle ilgili yeterince belge bulunmadığını, tarihle ilgili yorumlarında bunun da dikkate alınması gerektiğini önemle belirtiyor\*\*\*\*.

\* Samet Ağaoğlu, *Kuva-yı Milliye Ruhu*, 3. Baskı, İstanbul, 1963, s.102.

\*\* *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C.II, s.7-8.

\*\*\* Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, İstanbul, İletişim, 2006, s.20-21.

\*\*\*\* Atatürk, *Nutuk (Vesikalar)*, s.930-931.

İşte bu yeterince kanıt bulunmayan döneme yönelmek, heyecanlı tarihçileri *romantik* yapıyor. Türklerin 15 yüzyıl önce Orta Asya'da büyük devletler kurmuş ve insanlığın her türlü becerisine sahip olmuş bir millet olduğunu belirten Atatürk'e göre 1920'lerin başında bütün dünyada 100 milyondan fazla nüfusu olan Türklerin, buna koşut olarak geçmişte de önemli bir konumu olmalıdır. İslâmiyet'in ortaya çıkışından 250 yıl önce (yani 1922'den 1500 yıl önce)\*\* Orta Asya'da büyük bir *Türkiye Devleti* bulunduğunu belirten Kemal Atatürk'e göre Türkler, Müslüman olduktan sonra doğu ve batı yönünde göç ederek ülkelerini genişlettiler; Kafkasya, İran, Irak, Suriye ile birlikte Anadolu'ya da nüfuz eden Selçuklu Devleti'ni kurdular. İşte Osmanlı Devleti, Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkıntıları üzerinde kurulmuş, böylece onun vârisi olmuştur\*\*. Bu açıklamaları ve yaklaşımı, Atatürk'ün *Osmanlı* geçmişini reddetmediğini, Türk tarihini bir bütün olarak değerlendirdiğini gösteriyor. Hatta Türklerin soyunu Nuh'a bağlarken açıkça Osmanlı resmi tarih söylemini kullanıyor.

Bununla birlikte Atatürk, Türklerin tarihî konumunu dinsel metinlerden aldıkları ile *romantik* bir nitelik vermekten kaçınmaz, ancak tarihî gerçeğe de bağlar. Türk tarihinde Selçuklu Türklerine merkezi bir konum veren Atatürk, Türk tarihini, Osmanlı ve İslâm tarihinin kapsamı alanından çıkararak geniş ve derin bir anlayışla yorumlar. Bu yorumunda Osmanlı ve İslâm geçmişlerinin, bundan daha uzun bir geçmişi olan Türk tarihinin yalnızca bir evresini oluşturduğunu da görüyoruz. Bu yaklaşımda geniş anlamda *millet* kavramının esas alındığı, dolayısıyla Osmanlı hanedancı tarih görüşünün terk edildiği anlaşılıyor. Çünkü Osmanlı saltanatının kaldırılmasıyla Osmanlı hanedanı tarihe karışmış ve Osmanlı düşüncesi resmen sona ermiştir. Saltanatın kaldırılmasından itibaren Osmanlı (hanedancı) tarih anlayışının yerini milliyetçi/ulusçu tarih anlayışının almaya başladığı, ulusal iradenin egemen olmasının yeni tarih anlayışının yerleşmesinde önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Kemal Atatürk, *romantik* tarih anlayışını popüler/politik bir söylemle ve pratik olarak ifade etmiştir. 2 Şubat 1923'te İzmir, 40 asırlık bir ata lar yurdudur demiştir. Buna benzer başka sözler de sarf etmiş olduğunu konuşmalarında okuduğumuz Atatürk, 15 Ocak 1923'te Adana Türk Ocağı'nda *Adana'nın tarihin malûm devirlerinden beri tamamen bir Türk memleketi olduğunu*\*\*\* açıklıyor. 28 Ocak 1919 tarihinde Toros'tan Antakya'ya kadarki mıntikanın *bin seneden beri Türk kanyla yoğrulmuş* olduğunu belirtiyor\*\*\*\*. Buna benzer keskin, derin ve romantik ifadeleriyle Atatürk, Misak-ı Millî sınırları içindeki yeni Türkiye'nin tarihsel açıdan tam bir *Türk yurdu* olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu yaklaşım, 1920'lerin sonlarında şekillenmeye başlayacak olan Türk Tarih Tezi'nin de başlangıcı sayılabilir. Bu tarih tezinin oluşumunda, Türkiye üzerindeki emperyalist iddialarının da önemli etkileri olmuştur. 1922 tarihli *Pontus Meselesi* başlıklı yapıt, işte bu konuda gayet açıklayıcı bilgiler vermektedir.

TBMM yayınları arasında 1922'de basılan *Pontus Meselesi*, Türk Tarih Tezi'nin âdeta ilk ciddi habercisi gibidir. Bu kitapta, Anadolu'nun baştanbaşa Türk olduğu ve

\* Bu sözleri ile Kemal Atatürk, sanırım I. Göktürk kağanlığını (552-745) kastediyordu.

\*\* A.g.e., s.931-936.

\*\*\* Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, C.II, s.117.

\*\*\*\* Atatürk, *Nutuk (Vesikalar)*, s.876-877.

binlerce yıldan beri Türklerin özvatanı ve özyurdu olduğu vurgulanıyor, Türklerin Anadolu'ya Ertuğrul Gazi ile hatta Selçuklulardan önce gelmedikleri, bilinen en eski zamanlardan beri Anadolu'da Türk ırkının mevcut olduğu belirtiliyordu. Anadolu'nun ilk sakinleri, tarihin ortaya koyduğu bilgilere göre *Turanî* kavimlerdir. Bu eserde yalnızca Anadolu'da değil, en eski dönemlerde bile Irak ve Filistin topraklarında büyük olasılıkla *Turanî* bir kavmin yerleşmiş olduğu belirtiliyor, söz konusu ülkelerde Arî ve Samî ırklarının değil, Turan ırkının yerleşmiş olduğu bilgisi Batılı *Tarih* (Şarkiyat) bilginlerinin çalışmalarıyla ortaya çıkarılmakta olduğu açıklanıyor\*.

Bu eserde, Anadolu'da, eski Anadolu kavimlerinin (Sümerler, Hititler) irksal özelliklerine sahip olmayan ve Anadolu'nun yerli halkı olan Turanîlerle yakınlıkları kesin olarak belirlenmemiş kavimlerin (Frigyalılar, Lidyalılar) de bulunduğu açıklanıyor. Buna karşın, Anadolu'da görkemli bir devlet kurarak saltanat sürmüş oldukları bilinen Sümerlerin ve Hititlerin ise geniş anlamda *Moğol-Türk* veya *Turanî* kavimler olduklarının kanıtlandığı belirtiliyor. Bu doktriner eserde, Sümerlerin ırk ve dillerinin özelliklerine dayanarak, Turanî bir kökene sahip olduklarını ilk kez Alman bilgini Fritz Hummell'in ifade etmiş olduğu anlatılıyor. Hititlerin de aynı kökenden geldiği konusunda ise İngiliz misyonerleri tarafından kaleme alınan eserlerde verilen bilgilere atıfta bulunuluyordu. Yine aynı eserde, *Amasya Tarihi* müellifi Hüseyin Hüsamettin Yaşar'ın Pontus krallığının bir Turanî kavim olan Hunlar tarafından kurulduğu iddiası ise *biraz fazla gayretkeşlik\*\** olarak görülüyordu.

Bu kitabın Lozan Barış Konferansı öncesinde yayınlanarak Batılılar nezdinde bir kanıt kitabı olarak kullanılmış olması, tezlerin yöneldiği çevreyi ve temel hedefini göstermesi açısından önemlidir. Benzer bir kitap da Lozan Konferansı uzman heyeti içinde bulunan Tarsus eşrafından genç tarihçi Mehmet Niyazi Ramazanoğlu'nun aynı amaca yönelik çıkardığı *La Province d'Adana* (1920) kitabı, müzakereler sırasında müzakere masasına oturan bütün milletlerin delege heyetlerine dağıtıldı. Kitapta Adana bölgesine ilişkin çok kuvvetli vesikalara dayanılarak gösterilen etnolojik ve tarihsel kayıtlar, karşı tarafın ileri sürdüğü temelsiz iddiaları çürüttü ve millî sınırın tespit edilmesine yönelik verilen son kararlar üzerinde etkili oldu\*\*\*. Bu katkısı ile Niyazi Ramazanoğlu, devlet katında muteber bir mevki edindi, bunun verdiği güvenle 1927'de Fuad Köprülü zamanında Türk Tarih Encümeni üyeliğine seçildi.

*Pontus Meselesi* başlıklı bu doktriner eser, bilimsel olmaktan ziyade Anadolu üzerinde Yunan ve Ermeni iddialarına karşılık vermek amacıyla hazırlanılmış, bu millî amaç matuf olarak *tarih* yardımcı bir unsur olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, yeni tarih anlayışı Türk Kurtuluş Savaşı koşulları içinde şekillenmiş ve savaştan sonraki gelişmeler bu tarih görüşünü hazırlayıcı etkilerde bulunmuştur. Bu ulusal tarih görüşünün oluşumunda, hem Türk Kurtuluş Savaşı lideri hem de yeni Türkiye'nin önderi Kemal Atatürk'ün önemli işlevleri olduğunu açıkça görüyoruz. Bu bağlamda, millî tarih anlayışını açıklayan en önemli kavramlardan birinin *Türk Tarihi* ile onun anlamdaşı *Türkiye Tarihi* deyimleri olduğunu anlıyoruz. Bu iki kavram işlevleri ve anlamları açısından bir-

\* **Pontus Meselesi**, yay.haz. Yılmaz Kurt, Ankara, TBMM, 1995, s.3.

\*\* **A.g.e.**, s.4-12.

\*\*\* Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken, 1992, s.413-414.

birinden tamamen farklıdır ve bugün aynı anlam/mefhum karmaşası devam etmektedir. Bugünkü Türkiye toprakları odaklı geçmişine *Türkiye Tarihi*, Orta Asya geçmişine *Türk Tarihi* diyoruz.

Bizde tarih anlayışının şekillenmesi bağlamında Maarif Vekâleti tarafından 15 Temmuz 1921’de Ankara’da toplanan *Heyet-i İlmiye*’nin de etkisi olmuştur. Toplantıya birçok Darülfünûn müderrisi ile Ziya Gökalp, Fuad Köprülü, Samih Rifat gibi tarihçilerin yanı sıra Nafi Atuf Kansu, İhsan Sungu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi eğitimciler de katılmıştır. Bu toplantılara ders planları, müfredat programları, okul işleri ve benzeri konuları görüşmek üzere savaştan sonra da devam edilmiştir. Bu konudaki başlangıcın Kurtuluş Savaşı’nın en hararetli bir döneminde olması, *millî kültür* çalışmaları açısından anlamlı ve önemlidir. Bu kongrelerde ortaya atılan ve 1922-1928 yılları arasında eğitimle ilgili görüşlerin çoğunluğu Ziya Gökalp’a aittir.

Kemal Atatürk, M. Fuad Köprülü’nün 1923’te yayınlanan *Türkiye Tarihi* başlıklı eserini kısa sürede büyük zevk ve istifade ile okumuş ve ilgililerden eserin yazarına müstakbel tarih kitaplarının yayımı için maddî destek sağlanmasını istemiştir\*. Halil İnalıcık’a göre bu yapıt, o zamana kadar bu konuda yapılmış incelemelerin açık ve derin bir terkididir. İnalıcık, Köprülü’nün söz konusu eserinin birçok bölümünün, 1930’dan itibaren Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından yayınlanan tarih eserlerine olduğu gibi alındığını belirtiyor\*\*. Belirtiyor, ancak bu konuda somut bir örnek vermiyor. Köprülü’nün talebesi olması bunda etkili olsa gerekir. Ancak hocasının bu kitabının özgün olmaktan ziyade bir *compilation* olduğunu hem dönemin tarihçileri ortaya koymuş hem de hocası bu tespiti kabul etmiştir\*\*\*. Bu sıralarda Köprülü’nün Maarif Vekâleti Müsteşarlığı’na getirilerek bir yıl kadar bu görevde kalması, Türk Tarih Encümeni üyeliğine seçilmesi ve Türkiyat Enstitüsü’nün kuruluşuna öncülük etmesi tarih anlayışının oluşumunu etkilemiştir.

Resmî tarih görüşünün kökten bir değişim dönemine girdiği bu süreçten tarih anlayışı, tarih yazımı ve tarih öğretimi doğal olarak etkilendi. Başta Kurtuluş Savaşı karşıtı tavırları nedeniyle saltanatın kaldırılması üzerine Osmanlı hanedanının yurtdışına kaçması, *padişahım çok yaşa* diye yemin ederek öğrenim gören gençliğin hanedancı değil ulusçu bir anlayışa yönelmesi durumunu doğurdu. İşte bu noktada Osmanlı yönetici sınıfının hayatı ile sınırlı altı yüzyıldan ibaret tarih anlayışı yerine kökenleri antikçağlara uzanan romantik bir dönemin resmî tarih görüşünü başlattı.

Kemal Atatürk, 22 Eylül 1924’te Samsun’da öğretmenlere hitaben yaptığı konuşmada tarih ve millet bilinci konusunda derin ve geniş sözler söylüyordu. *Bizim milletimiz derin, amik bir maziye maliktir* diyen Atatürk, şöyle devam ediyordu\*\*\*\*: *Milletimizin hayatı asarını (eserlerini) düşünelim. Bu düşünce bizi elbette altı yedi asırlık Osmanlı Türklüğünden, çok asırlık Selçuk Türklerine ve ondan evvel bu devirlerin her birine muadil olan ne büyük Türk devirlerine kavuşturur. Bütün bu edvarda dikkat buyurunuz. Türk kendi ruhunu, benliğini, hayatını unutmuş; nereden geldiği belirsiz bir takım belirsiz rüesanın şursuz vasıtası olmak mevkiine düşmüştür. Türk milleti kendi benliğini,*

\* M. Fuad Köprülü, “Bir Hâtıra”, *Bellekten*, Nu.III/10 (1Nisan 1939), s.278.

\*\* Halil İnalıcık, “Türk İlimi ve M. Fuat Köprülü”, *Türk Kültürü*, Nu.VI/65 (Mart 1968), s.292.

\*\*\* Mustafa Oral, *Türkiye’de Romantik Tarihçilik*, İstanbul, Yeni İnsan, 2014, s.?

\*\*\*\* Atatürk’ün *Söylev ve Demeçleri*, C.II, s.204.

*kendi dimağını, kendi ruhunu unuttur gibi olmuş ve mevcudiyetiyle herhangi bir maksada, neticesi zillet olan, esaret olan fisebilillah köle olmaya müncer olan haklı bir hedefe sürüklenmiştir...*

Bu sözler, Türkiye’de modern anlamda ulusal tarih ve millet anlayışının oluşumu sürecinde bir dönüm noktasıdır. Çünkü bundan sonraki süreçte Türk milleti ve Türk tarihi, Osmanlı-İslâm sınırları aşarak tarihsel derinliği içinde ve laik bir yaklaşımla ele alınmaya başlamıştır. Daha önce de Osmanlı döneminde bu çeşit yaklaşımlar ortaya konulmuş olmakla birlikte, bu laiklik ve ulusallık ilkesidir ki, Batılı anlamda modern bir ulus olmanın yolunu açmıştır. Bu yol, 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile açılmış, Atatürk’ün ulusal kültür çalışmalarıyla devam etmiştir. Bu çalışmaların başında ise sistematik dil ve tarih çalışmaları gelmektedir.

**Sonuç olarak**, Kemal Atatürk’ün tarih anlayışı, millet anlayışının temelidir. Bu tarih anlayışında ulusal varlığın tarihsel temeli konusu önemli bir yer tutmaktadır. Biz burada yalnızca Türk Kurtuluş Savaşı dönemindeki başlıca gelişmeleri ve temel tartışmaları ve düşünceleri değerlendirmeye çalıştık. Çünkü Kemal Atatürk’ün tarih ve millet bilincinin teoriden pratiğe döküldüğü ve sınındığı asıl ortam, Türk Kurtuluş Savaşı’nın olağanüstü koşullarıdır. Bu koşullar, Anadolu Türkü’nün, emperyal Batılı devletler tarafından âdeta tarih sahnesinden silinmek istendiği, bunun için her türlü yol ve yöntemle başvurulduğu bir dönemin koşullarıdır. Kemal Atatürk, bu olumsuz koşulları bertaraf etmek ve ulusal bilincine henüz kavuşan Türk milletine yeni bir ruh vermek için, ulusal bilinci canlandırmaya ve dinamik bir ulusal tarih anlayışı oluşturmaya çalışmıştır. Bu düşünsel çalışmalar, modern anlamda bir ulusal bilincin yanı sıra ulusal kimlik ve kişilik oluşumunun da temelleri sayılmıştır.

### Kaynakça

- Adivar, Halide Edip; **Türk’ün Ateşle İmtihanı**, 11. Baskı, İstanbul, 1994.
- Ağaoğlu, Samet; **Kuva-yı Milliye Ruhı**, 3.Baskı, İstanbul, 1963.
- Atatürk, Kemal; **Nutuk**, Ankara, TTK, 1991.
- ; **Nutuk (Vesikalar)**, Ankara, TTK, 1991.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri**, C.I-III, Ankara, AAM, 1997.
- Atay, Falih Rıfkı; **Atatürk’ün Bana Anlattıkları**, İstanbul, Sel, 1955.
- Başgöz, İlhan; **Türkiye’nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk**, Ankara, 1995.
- Copeaux, E.; **Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine**, İstanbul, 2006.
- Emre, Ahmed Djevad; **Les Turcs d’après les auteurs célèbres**, İstanbul, 1919.
- Ezgi, Fuat; “Atatürk’ün Fahrî Müderrislik Diploması”, **Tarih Hazinesi**, Nu.5 (15 Ocak 1951).
- “Garp Müelliflerinin Şehadeti”, **Vakit**, 12 Haziran 1335.
- Gökberk, Macit; “Tarih Bilinci”, Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara, 1978.
- Günaltay, Şemseddin; “Atatürk’ün Tarihiçiliği ve Fahrî Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra”, **Belleten**, Nu.III/10 (1 Nisan 1939).
- İnalçık, H.; “Türk İlimi ve Fuat Köprülü”, **Türk Kültürü**, Nu.VI/65 (Mart 1968).
- ; “Atatürk’te Tarih Şuuru”, **Türk Kültürü**, Nu.VI/67 (Mayıs 1968).
- İnan, Afet; “İstiklâl Savaşımızda Tarih Bilgisinin Rolü”, **Atatürk Hakkında Konferanslar**,

- Ankara, TTK, 1946.
- Karal, Enver Ziya; “Atatürk’ün Türk Tarih Tezi”, **Atatürk Hakkında Konferanslar**, Ankara, TTK, 1946.
- Kitsikis, Dimitri; **Yunan Propagandası**, İstanbul, t.y.
- Köprülü, M. Fuad; “Bir Hâtıra”, **Belleten**, Nu.III/10 (1Nisan 1939).
- Pontus Meselesi**, yay.haz. Yılmaz Kurt, Ankara, TBMM, 1995.
- Tachau, Frank; “The Search for National Identity Amongst Turks”, **Die Welt des Islams**, Nu.VIII/3 (1963).
- Timur, Taner; **Türk Devrimi ve Sonrası**, 5.Baskı, Ankara, İmge, 2001.
- Turan, Şerafettin; **Türk Devrim Tarihi**, 1. Kitap, Ankara, Bilgi, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya; **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1992.

### Özet

## TÜRK KURTULUŞ SAVAŞI’NDA ATATÜRK’ÜN TARİH VE MİLLET ANLAYIŞI

Ulusların tarih yapımları gibi yazmaları da kendilerine özgüdür. Ve her ikisi de güçlü olduğu kadar dünya medeniyetler tarihinde söz sahibi olabilmışlerdir. Aynı şekilde varlık yokluk savaşımı gibi olağanüstü olaylardan sonra ortaya çıkmaktadır. Ulusal devletlerin yeni bir kimlik arayışı da bu kimlik arayışının ve bu oluşumun hemen ardından kendini göstermektedir. Bu kimlik ihtiyacı üzerine milletler, yeni ve dinamik bir tarih görüşüne sarılırlar. Türk kültüründe de bu durum farklı değildir. Türk Kurtuluş Savaşı sonrasında ordu ve milletin büyük komutanı Kemal Atatürk, yeni devletin acil ihtiyaçlarından biri olarak bu konuyu görmüş ve uzun süredir üzerinde düşündüğü yeni tarih anlayışının oluşumuna da önderlik etmiştir. Bu tarih anlayışı, kuru ve hamasetten uzak, gerçekçi, işlevsel ve bilimseldir. Kemal Atatürk, geçmişten beri Türk tarih, dil ve kültürünün özünü aramış, Pantürkizm ve Panislâmizm gibi geçmişte kimi zaman denenmiş, ancak Türk kültüründe yerleşememiş anlayışların yerine, temeli Anadolu kültürüne dayalı bir anlayışı ortaya koymuştur. Bu anlayışla Kemal Atatürk, Türk milletinin yaşadığı olağanüstü koşulların içinde bir çıkış yolu aramış, modern anlamda bir ulusal kimlik ve kişilik bina edilmesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla varlık yokluk mücadelesi içinde hem savaşı hem de savaş sonrası yeni millet tanımı ve ulusal tarih bilincini belirlemiştir. Bu makalede, Kurtuluş Savaşı’nda Kemal Atatürk’le birlikte görülen yeni ulus ve tarih anlayışının ulusal planda kabul ettirilmesi ve savunulması üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Atatürk, Kurtuluş Savaşı, tarih anlayışı, tarih yazımı, Türkler, Türkiye

*Abstract*

**ATATURK'S CONCEPTION OF HISTORY AND NATIONS IN TURKISH WAR OF INDEPENDENCE**

It's peculiar that nations make its history such as writing its history. And both had to have a voice in the history of world civilization when they became strong. Likewise, it occurred after an extraordinary events such as struggle of presence-absence. And a new identity research of national states rise to the occasion right after from this identity research and creation. Nations are wrap cling to a new and dynamic view of history on this identity needs. In Turkish culture, this situation is no different. Kemal Ataturk, the Great Commander of the army and nation, has seen this issue one of the urgent needs of the new states and led the new understanding of history that thought for a long time, after the Turkish War of Independence. This conception of history is away from dry and heroism, it is realistic, functional and scientific. Kemal Ataturk search for the essence of Turkish history, language and culture all along, and revealed based on basic reason of Anatolian culture, instead of reasons tried in the past sometimes, like Pan-Turkism and Pan-Islamism, but couldn't established in Turkish culture. Kemal Ataturk, looked for a way out in extraordinary circumstance that Turkish nation inhabited and contributed to built a national identity and character in the modern sense, in this understanding. Thus, he has determined the new definition of nation and national historical consciousness both war and post-war in the struggle for presence-absence. In this article, will be able to emphasize of the new nation and understanding the history to get accepted and defended by Ataturk in the Turkish War of Independence, in the national plan.

**Keywords:** Ataturk, War of Independence, historical thinking, historiography, Turks, Turkey

# **GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA MİTLER: ANADOLU HALK EFSANELERİ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME**

**Mehmet Şükrü Nar\***

## Giriş

**T**oplumların sosyal-kültürel yaratımın bir yansıması, kimi kez gerçeğin ya da hayalin ortak noktada buluştuğu anlatılar içinde belki en önemli sözlü kaynak eser efsanelerdir. Arkaik toplumlarda yazının bilinmemesi ya da tam manasıyla yaygınlaşmaması, insanların kendilerini, belli bir sözlü anlatıyla ifade etme gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu kapsamda destan, mit ve efsane gibi sözlü anlatılar, topluluk üyelerine kültür aktarımında önemli bir görevi üstlenmiştir. Süreç içinde bu sözlü edebi ürünlerin, modern toplumsal yaşamda görsel bir olgu olarak toplum nezdinde sergilenmesi, mit ve onunla bağıntılı diğer kavramların bilimsel toplantılarda ve toplumsal yaşamda daha sık dile getirilmesine neden olmuştur. Özellikle günümüz koşullarında değişen yüzüyle mitler, kültüre, dahası topluma yaptığı katkıyla, kendini kabul ettirmiş sosyo kültürel bir olgu haline gelmiştir. Mitler, birbirine benzeyen ya da farklıklar arz eden çok sayıda temayı işleme yanında hem tarihsel hem de kültürel alanlara vurgulama yapması onu; toplumun ortak değerlerini, duygularını, düşüncelerini, deneyimlerini,

\*\*Yrd. Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.



alışkanlıklarını yansıtan, toplumsal bir bilincin ürünü haline getirmiştir.

Mitlerin daha ziyade antik çağ toplumlarıyla ilişkilendirilmesi kaynağının da çok eskilere dayandığı bir göstergesidir. Ancak mitler; sadece arkaik toplumlarla ilişkili bir kavram değildir. Süreç içinde sosyal, ekonomik ve kültürel koşulların toplumların lehlerine gelişmesi mit olgusunun da değişen ve gelişen biçimiyle uyarlanmasını zorunlu kılmıştır. Geçmişte mitlerin konusunu doğaüstü olaylar, abartılı kahramanlık hikâyeleri ya da dinsel öğeler oluştururken, günümüzde ise daha çok toplumsal yaşamdaki alıntılar oluşturur. Dolayısıyla, tarihsel süreç içinde mitlerin evrilmesiyle birlikte yerini destan, efsane ya da Anadolu halk hikâyeleri gibi kavramlara bıraktığını söyleyebiliriz. Bu çalışmada, günümüz mit olgusunun bir sonucu olarak görebileceğimiz, toplumumuzun kültürel bir yönünü temsil eden efsanelerin, Anadolu halk anlatılarında yeri ve önemi analiz edilmeye çalışılmıştır.

### I. Genel Olarak Mit Olgusu

Arkaik toplumlardan günümüze gelen birçok edebi ürün bulunur. Bunların içerisinde belki de en anlamlı olan kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan mit, destan, efsane ya da masalsi anlatılardır. Çünkü bu eserler, o topluma özgü duygu ve düşünceleri yansıtmakta ve bu özelliğiyle, insan davranışlarının anlaşılması adına önemli bilgi kaynağı sağlamaktadır. Hele ki bu durum küçük ölçekli ya da alt-kültür özelliği gösteren geleneksel toplum yapılarında (ortak bilinç ve ortak hareket etme duygusunun yoğunluğu nedeniyle) daha da anlam kazanmaktadır. Öyle ki bu tür topluluklarda, mitler (mythos) bütününden ortaya çıkan kolektif bir eylem algısı, toplumsal yapıda birlik/kimlik duygusunu güçlendirici pozitif bir etkiye neden olabilmektedir.

Mitlerin sözlü kültürel bir ürün olarak tekrarlanabilir olması, dahası yaşayan bir eser olarak görülmesi, ayrıca kimi araştırmacılara göre dinsel ritüellerin bir yansıması olarak uygulanabilmesi, toplumların simgesel geçmişini açıklaması ve tüm bu özellikleriyle karmaşık bir yapı arz etmesi kökenine ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda mitlerin oluşumuna ve yaşadığı tarihe göre birçok açıklama getirilmiştir. Mit genel anlamda söylenen ve duyulan bir söz, masal, öykü ya da efsane anlamına gelen bir anlatıya karşılık gelmektedir. Geçmişe eski çağ tarihine-Eski Yunan tarihine- kadar uzanan mitler savaş, adalet, din, iktidar ve mücadele gibi konularla anılır. Geçmişten bugüne aktararak süregelen mitler, tanrıların doğuşunu, özelliklerini ve aralarındaki ilişkilerini, insanların, şehirlerin ve dünyaların nasıl ortaya çıkmış olduklarını açıklamaya çalışır. Ve özetle toplumu ilgilendiren, geçmişe ilişkin kültüre dair pek çok kompleks olaylar dizisi mitler içinde değerlendirilir. Dolayısıyla erken dönem araştırmalar daha çok Yunan kaynakları üzerinedir. Bu manada mit, sözcüğünün kökenine ilişkin verilerin Antik Yunan'a dayandığı ve Yunancada geçen gerçek dışı, kurmaca ya da hayal anlamına gelen "mythos" ve doğru, mantıklı ya da gerçek bilgi anlamında kullanılan "logos" sözcüklerinin bir karşıtlık ilişkisinden ortaya çıktığı yönündedir. Oysaki mit kavramı, Antik Yunan toplumu ile sınırlanmayacak kadar geniş bir özellik gösterir. Diğer toplumlara ilişkin incelemeler özellikle 19.Yüzyılda arkeoloji ve filoloji araştırmacılarının, Mezopotamya ve Doğu halklarını incelemeleriyle gerçekleşmiştir. Ancak asıl veriler antropologların etnoğrafik çalışmalarından elde edilmiştir. Sümer, Babil, Hitit ve Asur mitlerine iliş-

kin bilgiler mitlerin, salt Eski Yunan kaynaklı olmadığını ortaya koymuş, aynı zamanda kökenine yönelik yeni bir tartışmaya da neden olmuştur (Kirk,1973:3;Erhat,2012:5-6; Bonnefoy,2000:v).

Dolayısıyla yirminci yüzyıla kadar Batı'daki felsefe ve din araştırmacıların çeşitli mit tanımlamalarını Eski Yunan mitolojisine dayanarak yaptığı, bu kavramı uydurma, gerçek dışı, kurgulama... gibi kavramlarla açıkladığıdır. Özellikle hristiyan dininin, paganizme karşı yürüttüğü mücadelede mit olgusu, gerçekliğe aykırı düşen şeyler olarak kullanılmıştır. Süreç içinde, özellikle antropologların arkaik toplumlara yönelik çalışmaları ve buna paralel geçmiş toplumlarla ilgili bilgilerin artmasıyla birlikte mite yüklenen anlamların değiştiği ve daha kabul edilebilir düzeyde kaldığı görülmektedir (Eliade, 1973:307).

Mitler, pek çok durumda inanışlarla ilintilidir; onunla iç içedir. Özellikle arkaik toplumlarda töre ve toplumsal düzenlemeleri ya da sorunları tanımlaması bakımından o döneme ilişkin felsefi düşüncenin temelini oluşturur. Mitler, insanların kökenini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda insanlığın gelişim sürecine yönelik önemli olayları anlatır. Onu önemli kılan unsurların başında, ilkel ve geleneksel toplulukların oluşumuna ilişkin sunduğu çözümlerlerdir. Diğer bir değişle, insanların toplu halde yaşayabilmesi ve algıladıkları sorunlara karşı mücadele edilmesine olanak sağlar. Bu bağlamda mitler, insanın yaşadığı problemlere çözüm bulmak için kurgulanmış bir araca dönüşür (Armstrong,2005: 8-11; Elidea,2001: 20-22).

Bu yaklaşım içinde, toplumların en eski kültürel yönünü temsil eden mitlerin, inanç biçimleri ile doğrudan ilişkisi, ayrıca kutsallıkla olan bağı onu günümüz ve geçmiş toplumlar ile ilgili kılar. Diğer bir ifade ile onun din ile olan yakın ilişkisi, hem kutsallığına hem de ritüeller vasıtasıyla sembolize edilerek görsel anlamda vücut bulmasına olanak sağlar. Ancak din ile mit arasında tam manasıyla bir uzlaşmaya varmak zordur. Mitleri, ilkel toplumdaki inanışlarla (atalar kültü, totemizm, Şamanizm...) açıklamaya çalıştığımızda doğal ve anlaşılır bir kabul görecektir. Çünkü birçok mitin konusunda olağanüstü, doğa dışı varlıklar olabilmekte bu da ilkelerin dini inanış biçimleriyle-mitolojik inanışlarıyla-çoğu kez örtüşebilmektedir. Oysaki böylesi bir sonuç, günümüzdeki dini inanışlarda saçma, kabul edilemez ve dindışı söylemler olarak anlam bulmaktadır.

İlkel toplumlar, ilk insanların ortaya çıkışını totemistik inanışla açıklamaya çalışırlar. Diğer bir ifade ile insan ile totem olarak kabul edilen hayvan arasında nesil ilişkisi vardır. Bu ortak köken sayesinde ilkeller, ortak tabiatlarını açıkladıklarına inanırlar. Örneğin, Narrinyeriler, ilk insanların belli bir kısmını, kendilerini vahşi hayvanlara dönüştürdüklerine inanırlar. Ya da Avustralya yerli toplumlarında olduğu gibi, insanlığın başlangıcını birtakım garip hayvanlarla ilişkili olduğunu düşünürler. Bu manada mitsel güçlerin, hayvanların ve bitkilerin varlıklara dönüşüm safhalarını temsil eden ve onlardan oluşan insanı açıkladığını varsayarlar. Benzer durumu, Haidalar, Tlinkitler ve Tsimshianlar gibi diğer topluluklar arasında da rastlamak mümkündür (Durkheim, 2005:169-170). Örneğin Türk mitolojisinde de benzer örneklere rastlayabiliriz. Eski Türklerin totem inanışında kutsal olarak kabul edilen hayvan kurttur. Burada, Türk boylarının kökeninin insan ve kurdun evliliğinden ortaya çıktığı, kurdun insana ya da insanın kurda dönüşebildiği durum mitolojik olarak anlatılır.

Mitlerin, nasıl düzenlendiklerinden ziyade onların hangi amaçla kullanıldığını, yani toplum içindeki işlevini açıklamamız gerekir. Mit genel olarak hayal ve yanlış inanışlarla kavramsallaştırıldığı için, tarihi ve mitsel hikaye arasındaki ayırımı doğru yapılması gerekir. Bu şekilde, bir halkın resmi tarihi, tarih olarak mı yoksa mit olarak mı kabul edilmelidir? Miti, tarihi olmaktan çok sembolik bir gerçeği yansıtabileceğini düşünmek daha anlaşılır olabilir. Öyle ki, modern toplumlarda birey, çoğu durumda kendini evrensel tarihle açıklamaya çalışır. Diğer bir deyişle, insanlığın gelişiminin tarih tarafından oluşturulduğu kanısı hakimdir. Oysaki arkaik ve geleneksel toplumlarda insan, kendisini mitlerle açıklamaya çalışır. Onun için, kabilesinin mitsel öyküsünü hatırlamak ve bunu diğer nesillere aktarmak birincil önceliktir. Çünkü kökenine ilişkin bir mitin; kült yoluyla yeniden gerçekleşmesi sayesinde, tanrılarının, kahramanlarının veya atalarının yaptıkları şeyleri ve deneyimleri, tekrardan yaşayacaklarına ve bu sayede topluluğun bütünüyle yenileneceğine inanırlar (Elide, 2001:22-32,150).

Levi-Strauss'a göre mitoloji statiktir; mitte aynı olaylar tekrar tekrar birleştirilmiş olarak görülür. Ancak bu mitsel olaylar, tarihe kapalı bir sistem içinde zıtlık ilişkisi içinde yer alırlar. M. Eliade göre bu ayırım, mitin çevrimsel, tarihin ise doğrusal olmasından kaynaklıdır. Genel anlamda ise mite yönelik üç tür yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlar: (i) B. Malinowski tarafından geliştirilen ve dinler tarihçisi Mircea Eliade tarafından genişletilen mitlerin, toplumsal imtiyazlar olduğu ve böylece bireyler için model davranış kalıpları sunduğu diğeri ise (ii) geleneksel ve modern devlet ayırımına atıfta bulunarak mitlerin ardındaki entelektüel olaylara odaklanılması ve üçüncü olarak (ii) Levi-Strauss'un miti ikili karşıtlık olarak anlamlandırma ve böylece toplumsal yapıyı çözümlenme çabası olarak kavramsallaştırılabilir (Herzfeld,2012: 259-262).

Bu yaklaşım içinde Levi-Strauss, her bir mitin içerisinde yer alan kodu bulunduğunu ve her koddaki öğelerin, birbirleriyle bağıntısının öteki kodlara karşılık geldiğini ve simgesel bu kodların tümünün bir dil gibi yapılandığını belirtir. Mitler sayesinde de, o topluluğa has zihnimizde anlam dizgeleri oluştuğunu ve o topluluk hakkında önemli verilere ulaşıldığını belirtir (Levi-Strauss,1986:8-9). Ona göre mitlerin gerçek dünyadan bağımsız, kendilerine özgü bir mantıkları vardır. Bunlar soyutlanabilir bir model olduğundan, modeller vasıtasıyla bireyler, gerçek dünyadaki konular hakkında fikir edinirler. Mitler sayesinde olayların nasıl gerçekleştiği, kimler tarafından, niçin ve hangi koşullarda yapıldıkları açıklığa kavuşur. Bu yönüyle mitleri kutsal tarih olarak niteleyebiliriz (Bates,2009:442, Elidae,2001:185).

Öyle ki, Strauss'a göre mitler bir masal değildir; toplumun bilinmeyen ataları tarafından yeni nesillere aktarılan mesajlar bütünüdür. Bu mesajlar bütünü birden fazla mitin bir araya gelmesi nedeniyle karmaşık bir görüntü verir. Yapılması gereken de bu karmaşık yapıyı anlamlandırmak ve topluluğa özgü genel ilkeleri ortaya çıkarmaktır (Piaget,1982). Malinowski ise miti toplumsal yaşamdaki işlevine bağlı olarak tanımlamaya çalışmıştır. Ona göre mit, ilkel bir toplulukta var olduğu haliyle yalnız anlatılan bir öykü değil, insanın yazgısını sürekli etkileyen, yaşanan canlı bir gerçekliktir. Yani mit bir simge değil, nesnenin doğrudan ifadesidir; bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır (Malinowski, 2000: 98-99).

Malinowski mitleri, kültürel ihtiyaçlara cevap verebilen bir güç olarak açıklamıştır. Bu kapsamda Malinowski miti, iktidar, imtiyaz ve mülk sahipleri arasında kullanılan toplumsal bir yasa olarak açıklamış ve var olan düzenin meşrulaştırıcı bir gücü olarak öne çıkarmıştır. Bu özelliğiyle mit, iktidar yapısına saygınlık verme, davranış kurallarının kontrolü ve adetleri belirleme gibi toplumsal olaylara yön verebilmesi bakımından önemli bir araç olarak kabul görmüştür. Bu anlayış içinde mitler, toplumların ideolojilerine yönelik seçimlerde önemli çıkarsamalar sağlar. Örneğin, Güney Afrika'daki Sotho ve Nyakyusa topluluklarında mitsel olgular, dirimsel gücü pekiştirmek ve böylece şeflik makamına (iktidara) güç kazandırmak amaçlı kullanılırlar (Balandier, 2010:117-118; Maspétiol, 1974:815).

Bu konuda çalışmalarıyla bilinen diğer bir antropolog James Frazer'dır. Frazer, mitoslara, anlatımda ve olay örgüsünde metaforların ağırlıklı olduğu edebi ürünler olarak yaklaşır. Bu nedenle de mitosları, belirli olayların, olguların açıklamaları olarak ele alıp değerlendirmek gerektiğine inanır. İlkel ve geleneksel toplulukların mitoslara ve ritüellere başvurmalarının ardında, insanların içsel dürtülerle belirli yararları elde etmenin yattığını düşünür. Örneğin, çok değişik kültürlerde karşılaşılan krallara yönelik yasak ve tabuların amacı: “doğanın uyumunu bozarak kendini, halkını ve evreni genel bir felakete sürükleyebilecek bir davranışta bulunmasını önlemektir” şeklinde açıklar (Frazer, 1991:116).

Mit konusunda bilindik diğer bir isim olan Joseph Cambell, mitosların doğru yorumlandıkları takdirde günümüz toplumsal yaşamda kullanılabilen etkin birer yaşam rehberi olabileceklerini öne sürer. Ona göre insanın yaşamını anlamsız bulması mitleri yaşamına dahil etmemesinden kaynaklanır. Bu manada Cambell, insanların mitlerden yoksun olmasını çağdaş insanın inanışlarında bilimi ön plana çıkarıp mitlere yer vermemesine bağlar. Tüm bunların yanında Cambell, mitin sembolik, psikolojik ve sınırsız bir benlik ile açıklanması durumunda bilime yaklaşacağını ve günümüz insanının bunu kabul edebileceğini belirtir. Bu kabullenişin de toplumsal huzuru ve uyumu getireceğini savunur (Dundes, 1984).

Bir din tarihçisi olan Pettazzoni ise mitlerin içeriği, gerçekliği ve öyküye olan benzerliği konusunu işlemiştir. Pettazzoni, Kuzey Amerikalı Pawnee, Cherokee, Pima ve Oglala Dakota kabileleri, Avustralya'da Karadjeri kabilesi, Afrika'da Herero ve Negro kabileleri gibi birçok ilkel halkın anlatılarının topluluk içi gerçek anlatılar olarak kabul gördüğünü belirtmiştir. Bu anlayış içinde mitin basit bir kurgudan ibaret olmadığını gerçek anlamda bir hikâye ya da öykü niteliği taşıdığını söylemiştir. Nesnelere, dünyayı ve insanlığı, yaşam ve ölümü, hayvan ve bitki türlerini, inanışları ve ona bağlı ritüelleri, avlanmayı ve çiftçiliği ve şifacılık gibi birçok toplumsal olayın kökenini açıklayabilmesi, mitin gerçek bir öykü olduğunun önemli bir göstergesi olarak saymıştır. Bulduğumuz zaman ya da toplumun şimdiki yapısının mitlerden kaynaklandığını ve mitin içinde yer alan tanrısal ya da insanüstü kişilikler, bunların başarıları ve tüm bunlara ilişkin anlatıların, şu anki durumun gerçek bir yansıması olduğunu belirtmiştir. Bu şekliyle miti, yalnızca içeriğiyle değil, kutsallığın somutlaştırılmasıyla gerçek bir nitelik ve tarihsel amaçlara katkı sağlayan gerçek bir ürün olarak kabul etmiştir (Pettazzoni, 1984:99-102).

Diğer bir ifade ile Batılı araştırmacılar mite yönelik öngörülerinde geçmişteki söy-

lemlere tezat oluşturabilecek anlamlar yüklemişlerdir. Geçmişte uydurma ya da gerçek dışı olarak tanımlanan mit, günümüzde bu anlamından sıyrılarak kadim toplumlarda anlaşıldığı biçimiyle kutsala ilişkin gerçek bir öykü veya insanın yaratılışını açıklayan kutsal bir anlatı, diğer bir şekilde dinsel bir söylem biçimi olarak açıklanmakta ve bu yönüyle kabul edilebilir nitelikte olduğu için son derece önemli sayılmaktadır. Ancak mit kavramına yüklenen bu yeni anlam, onun günlük yaşamda kullanılan anlamını oldukça karmaşıklaştırır. Çünkü bu sözcük, günümüzde kurgu veya hayal anlamına geldiği kadar, özellikle antropologlar ve din tarihçileri arasında yaygın olan, kutsal gelenek ya da kutsal bir anlatı anlamında da kullanılmaktadır. Bu yönüyle mit, çok sayıda birbirini tamamlayan nitelikteki bakış açılarına göre ele alınıp yorumlanan son derece kompleks bir kültür örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitos yapısı, içeriği ve ortaya çıkış şekli itibarıyla kadim toplumlarla anılması bakımından, evrenin yaratılışına yönelik duyguları, düşünceleri ve onun temsil edilme şeklini doğadaki gerçeklik üzerine kurgular. Mit, belirli bir gerçekliğin yansımaları olarak bir olay örgüsünün nasıl yaratıldığı ya da nasıl var olmaya başladığını açıklamaya çalışır. Yani mit, bir olayın gerçekten var olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olduğu şeyden söz eder (Eliade,2001:11-16).

Bu kapsamda mit, anlatılan öyküden öte canlandırılan gerçekliğin toplumsal manada ritüelle uygulama biçimi olarak karşımıza çıkar. Çünkü doğallığını muhafaza etmesi ve bu şekliyle nesilden nesile aktarılması, onu geçmişle günümüz arasında ortak olan anlamlara, duygulara bir gönderme yapar. Bu onun, geçmişe ait bir bilgiden ziyade sürekli yaşayan bir anımsama ve tarihsel sürecin bir parçası olarak organik bir bağ işlevi gördüğünü anlatır (Malinowski, 2000).

Mitlere ilişkin diğer açıklama da öncülüğünü Sigmund Freud'un yaptığı mitos, bilinçdışı bireysel ve toplumsal süreçlerle ilişkilendirerek yapılan açıklamadır. Ona göre mitler bilinçaltının istek, korku ve iç çatışmalarının bir ürünüdür. Örneğin obsesyon ya da nevroz gibi ruhsal rahatsızlıkları, ilkel toplumların inanç ve pratikleriyle karşılaştırmış ve atalardan gelen deneyimlerin yeni nesillere bilinçli ve bilinçsiz süreçlerle aktarıldığını ifade etmiştir (Freud,2002:359).

Süreç içinde toplumsal algıda meydana gelen değişiklikler (psikolojik, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak), mit kavramını anlamadaki çabada da bir farklılık getirdi. Öyle ki insanlar, bize önemli gelen bir şey söylediğinde acaba gerçek mi deyip, düşüncelerimizi ona göre şekillendiririz. Mitler de ait olduğu topluluğun tarihi, çevresel ya da diğer unsurlarına (ekonomik, siyasi...) bağlı olarak bir öngörü ortaya atar, kurgular ve inanç sistemleriyle ona işlerlik kazandırır. Bu yönüyle mitler, davranışlarımızı ayarlar ve yaşantımızın etkisi üzerine yeni bir düşünce ortaya çıkarır. Öyleyse mit, gerçeklere dayalı bilgi verdiği için değil, etkili olduğu için gerçektir. Eğer yaşantımızı etkiliyor, düşüncelerimize yeni bir anlam katıyorsa, demek ki mit kurgudan öte gerekli ve gerçek bir olgudur (Armstrong,2005:10-13).

Aslında, günümüz koşullarında pek çok alanda mit ve onun uygulama biçimi olan ritüelleri görmek mümkündür. Modern toplumsal yaşamda bilimin gelişmesi ve yeni

bilgilere ulaşılması ve buna bağlı olarak gelişen kitle iletişim araçları yoluyla toplumlara kabul ettirilen mit imgeleri ve ona bağlı davranışları mitlerin, günümüz koşullarına uyarlanma biçimi olarak görebiliriz. Bu anlayış içinde mitler, filmler ya da reklamlar aracılığıyla tekrar tekrar gündeme gelebilmekte ve kitleleri etkileyebilme aracı olarak kullanılabilir.

## II. Mitler, Efsane ya da Destan mıdır?

Mitlerin sözlü kültürün bir ürünü olması; aynı zamanda dinsel içeriğiyle olan-kut-sallıkla-bağıntısı, oluşumu hakkında genel bir fikir verebilir. Mitler, daha çok edebi eser olarak destan, efsane ya da masaldaki anlatımlarla karşılaştırılır. Ancak en çok karşılaştırılan türler destanlar ve efsanelerdir. Masal ile mit arasında ise pek çok farklı nokta bulunabilir. Örneğin, masalların kahramanları sıradan karakterlerdir ve belirli bir isimleri yoktur; konuları basittir ve doğaüstü olaylara çok az yer verir; fantezi yoktur; alegorik değildir; doğaüstü unsurlar ya hiç yoktur ya da olay kurgusunda ikincil konumdadır ve geçmişle ilişkili olmakla birlikte tarihsel bir zamanı bulunur. Tüm bu öğeler mitlerde karşıt yöndedir. Destan ve mit arasında ise yirminci yüzyılın ilk yıllarına kadar bir özdeşleşme söz konusudur. Ancak süreç içinde bu denklik filoloji araştırmalarıyla bozulur. Pek çok destanda tarihsel ve mantıksal bağlamda mitos parçaları ve mitosa ait ritüeller yer alır. Ancak destanın kendine özgü yapısıyla mitlerden sonra geldiği, kahramanlarının gerçek olduğu, insana dair temel konuları işlediği, toplumun hiyerarşik düzenini çözme özelliği olduğu, buna karşın mitlerin, büyüsel ve gizemsel bir yapısının varlığı ve dinsel unsurlarının konu edilmesi gibi özellikleri diğer edebi ürünlerden asıl ayırt edici özelliğini oluşturur (Etöz, 2011: 165-166).

Aslında mitler, bir şekilde destanların kökenini oluşturmakta ve ortak özellik göstermektedir. Destanların içinde birçok mitolojik öğeyi görmek mümkündür. Çünkü her ikisi de kaynağını halkın kültüründen alan, belli bir süreç sonucunda oluşan edebi sözlü eserlerdir. Mitler daha çok kadim toplumlarla karakterize edilirken, destanlar ise günümüz toplum anlayışını yansıtan özellikler taşır. Her ikisinin de konusunu tarihsel olaylar, dinsel inanışlar ve olağanüstü öğeler oluşturur. Örneğin bilinen en eski mit olarak, Yunan mitolojisinin temelini oluşturan Homeros'un İlyada ve Odesa söylencelerinin destan olarak nitelendirilmesi ve bu destanların günümüze kadar gelebilmesi, mitsel ve destani özelliklerin bir arada olmasından kaynaklanır. Süreç içinde Eliade (2001:9) mitler, olması gereken dinsel ve metafizik alanın dışına kaymaya başlamıştır. Bu yönüyle mitler bir taraftan dinden arındırılırken, diğer taraftan kahramanlık ve masalsı öğelerle içeriği doldurulmuştur.

Destanlar, eski çağ toplumlarında bir halkın hayatını doğrudan etkileyen savaş, göç ve doğal afetler gibi tarihsel ya da toplumsal olaylar nedeniyle büyük bir iz bırakmış olan; yenilgiler, üzüntüler, mücadeleler, zaferler ve kahramanlıklar gibi duygularla işlenmiş tarihsel olayların anlatıldığı, duygu yoğunluğu yüksek olan öykülerdir (Yardımcı, 2008: 57). Bu manada destanlar, toplumların geçmişine ait bilgileri ortaya koyan (sevinçlerini, üzüntülerini, tarihini, gelenek ve göreneklerini, inanışlarını...) onları detaylandıran, kısaca bir toplumun milli varlığını derinden etkileyen olayların mistik anlayışla ya da abartma ile anlatan ve bir o kadar da onu anlamlandıran anlatılardır.

Destanların oluşumunda genel olarak iki tür anlayış bulunur. Bunlar: (i) tabii destanlar, belirli bir topluluğun, mitolojilerin ortaya çıktığı dönemde (eski çağlarda) yaşanmış olayları konu edinmesi ve anlatması sonucunda kendiliğinden gelişen anlatılardır (ii) yapay destanlar, doğal destanlara sahip olmayan toplumların, kendi tarihsel olgularından yola çıkarak abartma, benzetme ya da hayal kurgusuyla anlatılan ve geçmişten süregelen sözlü eserlerdir. Dolayısıyla destanların içeriğinde, bir yönüyle kozmolojik ve mitolojik unsurların yer alması (dünyanın ortaya çıkışı ve sonuna yönelik anlatılar, insanın yaratılışı, tanrılar, yaratanlar, olağanüstü yaratıklar ve onların var oluşu...), diğer bir yönüyle de toplumların geçmişindeki önemli olayların, kahramanlıkların, savaşların... konu edilmesi mitleri ve destanları ortak noktada buluşturmaktadır. Bu yaklaşım içinde mitler, bir şekilde destana yaklaşmış ve destani özellikler göstermeye başlamıştır. Örneğin, daha ziyade destanların konusunu oluşturan kahramanlık vurgusu, bilge kişilikler ve toplumsal olaylar gibi temaları mitlerde ya da daha çok mitlerde karşılaşılan mistik olayları destanda görebilmek mümkün olmuştur. Ancak destanların içeriğinde olağanüstü olaylar olsa da, çoğu kez tarihte somut olarak gerçekleşen olayların ve kahramanlıkların konu edilmesi; ayrıca olayların geçtiği döneme ilişkin coğrafi şartların günümüzde de bilinebilmesi ve tüm bu özellikleriyle gerçekçi yönünün daha ağır basmasını, destan ile mitleri birbirinden ayıran temel unsurlar olarak söyleyebiliriz.

Tüm bu özellikler içinde mit kavramı, günümüz koşullarına uyarlanmakta destanla aynı ya da benzer anlamda kullanılabilir. Bu manada sözlü kültürün bir parçası olarak kabul gören mitler, genel anlamda kaynak ve şekil bakımından günümüze gelinceye kadar bir dönüşüm geçirmiştir. Diğer bir deyişle mitlerin, günümüz koşullarına uyarlanmasıyla kendisini destan, efsane ya da bir yönüyle masal gibi sözlü anlatılarla ifade ettiği düşünülebilir. Dolayısıyla, günümüzde mitolojik konuların ya da olayların var olmaması- ekonomik, sosyal ve kültürel yönden toplumların gelişmesiyle birlikte geçmişte mitlerde yer alan olağanüstü unsurlar, kahramanlıklar ve inanç biçimleri destanlarla ya da efsanelerle anılmaktadır.

Mitleri oluşturan faktörlerle efsaneyi yaratan nedenler aynı olabilmektedir. Öyle ki, süreç içinde bir şekilde mit(myth), efsane(legend) ve destan(saga) sözcükleri eş anlamlı ya da birbirlerini açıklayan kavramlar olarak kullanılmıştır. Buna karşın mit ve efsane, etimolojik olarak günlük yaşamda birbirlerinin yerine kullanılabilir olsa da, tam bir kesinlik gerektirdiğinde ayrı düşünülmesi gerekebilir. Efsaneler, mitlere göre kutsallıktan ziyade sekülerdir ve temel içeriğini insani karakter oluşturur. Bu özelliğiyle mitler, efsanelere göre toplumlarda daha yaygın olarak bilinir. İsimler ve olayları tetikleyen nedenler değişse de temelde yaşanan olay kurgusu hep aynı kalır. Bunun sebebini mitlerin kökeninin eski çağlara dayanması olarak açıklayabiliriz. Tüm toplumlarda ortak mit öğelerine rastlanabilir. Değişik toplumlarda benzer mitsel anlatılar, birçok farklı topluluk ya da ulus tarafından ortak olarak paylaşılabilir. Aynı zamanda mitler, kültürel yapının farklılıklarına göre, farklı kültürel kodlar ve sembeler içerir. Bu özelliğiyle mitler, hem evrensel hem de kendine özgü bir nitelik gösterir (Fiske, 2006: 22-37).

Simgesel antropolojiye göre kültür, anlamlar ve değerler sistemidir. Bu yaklaşımda mitler, sembeler vasıtasıyla kültürün kendisi olmakta ve sembollerin uygulama alanlarını oluşturmaktadır. Bu anlayışta, kültürün sözlü yönünü oluşturan mitler, büyük oranda

simgelerle açıklanmaktadır. Levi-Strauss ve Geertz, mitlerdeki simgesel tanımlamalara, ortak bir örüntü şeklinde kurgulandığını belirtmiştir. Diğer bir ifade ile mitlerin ve efsanelerin ortak özelliğinin simgelerle belirtilmiş olmasıdır. Bu şekliyle mitos ve efsanelerin ortak yapısı, arzu edilen bir nesneyi ya da bir eylemin akışını tanımlayabilmesi; ayrıca toplum içindeki varsayılan çelişkileri ya da olumsuzlukları bertaraf edebilecek ve onları belirli bir ilkeye ya da kurala göre açıklayacak simgeleri ortaya koyabilmesidir (Bates,2009:442; Geertz, 2010).

Diğer yandan, konusunu oluşturan figürlerin günümüz tarihine yakın olması efsaneleri mitlerden ayırır. Mitler, ilkel kültürlerle özdeşleşirken, efsaneler günümüz toplumsal yaşamla daha uyum içindedir. Çünkü mitlerin kahramanları, çoğu durumda tanrı ya da yarı tanrıdır. Oysaki efsanelerin kahramanları olağanüstü özellikler sergilemesine karşın, tanrısal veya yarı tanrısal özellik göstermemektedir. Bu özelliğiyle mitlerde bulunan fantastik öğelere efsanede çoğu kez rastlayamayız. Dolayısıyla efsanelerin, mitlere göre daha gerçekçi motiflerle donatıldığını söyleyebiliriz (Seyitoğlu,2005:14; Sakaoğlu,2009:34).

Efsanelerin oluşum kökenine yönelik mitolojik, tarihsel, dinsel ve fantastik olmak üzere birden fazla unsur kaynaklık eder. Bir efsanenin ortaya çıkışı; sadece mitolojik veya mitolojik ve tarihsel ya da tüm unsurların bir araya geldiği bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkabilir. Efsanenin mitolojik kaynağını hem inanış biçimleri (kutsal olma niteliği) hem de fantastik öğeler oluşturabilir. Aynı zamanda, bir kısım efsanelerin tarihsel köklerinin bulunması, kaynağının mitlere göre daha yakın geçmiş ile bağlantılı olduğuna yönelik bilgi verir. Keza konuları arasında dini ya da hayali öğelerin yer alması onun efsane olmasını sağlayan diğer bir niteliğidir.

Genel anlamda baktığımızda efsanelerde dört ana özellik bulunur. Bunlar: (i) Kişi, yer ve çeşitli olayları anlatırlar (ii) anlatılanların inandırıcılık özelliği bulunur (iii) çoğunlukla şahıs ve olaylarda olağanüstü özellik görülür (iv) efsanelerin belirli bir şekli yoktur; kısa ve konuşma diline yer veren bir anlatım tarzı vardır (Sakaoğlu, 2009: 20-21). Dolayısıyla, efsaneyi anlatanlar ve dinleyenler efsanede sözü geçen hadiselerin bir şekilde olmuş olabileceğine inanırlar. Gerçeklik unsurunun yanında efsaneler, kutsallık ve olağanüstülük niteliklerine sahiptir. Efsaneler üzerine çalışmalarıyla bilinen diğer bir araştırmacı olan Seyitoğlu ise efsanelerin genel özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: (i) Efsaneler, gerçek ve doğru olduğu inanışı üzerine kurgulanmıştır (ii) efsaneler bilinmeyen, esrarengiz olayları anlatırlar; bu nedenle olağanüstü unsurları konu edinirler (iii) efsaneler, mitlerin modernleşmiş şekli olarak kutsal özellikleri bünyesinde barındırırlar (iv) bir efsane, mutlaka bir inanç unsuru barındırmakla birlikte, yukarıda varsayılan diğer unsurların hepsini taşımayabilir (Seyitoğlu, 2005:13,22). Özetle efsanelerde olağanüstü olaylar, toplumun beklentileri, inanışları, mücadeleleri ve belki de olması istenen ideal kişilik(ler) bulunur. Bu anlatılanlar içerisinde ise biraz fantastik biraz tarihi biraz da gerçeklik payı vardır (Ergun,1997: 41-45).

### III. Anadolu Efsanelerinden Örnekler

Tarihsel zaman içinde Anadolu topraklarında yaşayan halklara ilişkin birçok edebî tür, nesiller boyunca şair, yazar ve ozanlar aracılığıyla söylenelemiştir. Anadolu ef-



saneleri de bunlardan birisidir. Efsaneler, bir şekilde toplumun inanışlarıyla yakından ilintilidir; bir yönüyle de gerçek bir tarih yaratmasıdır; geçmişe ait bir yolculuktur. Diğer bir ifade ile efsaneler, halkın içindeki duyguların, düşüncelerin, tarihin, geleneklerin... kısaca onların yaşam biçiminin bir parçasıdır. Anadolu'da hangi ortama giderseniz bir şekilde o coğrafyaya ait, belirli bir konuya ilişkin efsane anlatılarına rastlamak mümkündür. Dolayısıyla, halk edebiyatının sözlü bir türünü oluşturan efsanelerden bazıları ilişki olduğu konular itibarıyla aşağıda sınıflandırılmıştır. Sınıflandırılan her bir metin, işlevselci antropoloji kuramı, yayımlacılık kuramı ya da simgesel antropolojiden yararlanılarak çözümleme yoluna gidilmiştir.

Halk anlatıları içinde işlevselcilik kuramı, antropolog Malinowski'nin bireysel ihtiyaçları karşılama temelli söylemine ve antropolog Radcliff-Brown'ın toplum merkezli yapısal-işlevselcilik anlayışına göre açıklanmaya çalışılır. Diğer bir ifade ile Malinowski'nin işlevselciliği birey merkezli ve bireyin temel (fizyolojik-psikolojik) ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir yaklaşıma karşılık gelirken; Radcliff-Brown'ın toplumsal işlevselciliği ise sosyal yapıyı merkeze koyarak herhangi bir etkinliğin öncelikli işlevinin yapının sürekliliğini sağlamak olduğunu belirtir. Bu kapsamda bazı efsaneler, topluma ders vererek model olma, kültürün sürekliliğini sağlama ve bulunduğu ortama anlam kazandırma işlevini yerine getirirler. Bazı efsanelerde ise kutsallık motifi işlenerek inançları kuvvetlendirme ve ortak kimlik anlayışı öne çıkar.

Bu yaklaşım içinde Anadolu efsaneleri W. Bascon'un ve B. Seyidoğlu'nun işlevselciliğiyle açıklanabilir. Bascon'a göre kültür ürünlerinin: (i) hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme (ii) bağlı olduğu kültürel değerlerin doğrulanıp onanması (iii) eğitime ve kültürel değerlerin gelecek kuşaklara aktarılması (iv) bireyin toplumsal baskılardan kurtulmak adına, toplumun davranış örüntülerinin kabullenmesini öngören kaçış olmak üzere dört işlevi bulunur (Çobanoğlu, 2010:256-257).

Seyidoğlu ise genel anlamda efsanelerin işlevlerini şu başlıklar altında incelemiştir. Bunlar: (i) gelenek ve göreneğin muhafaza edilmesi: Efsanelerin olduğu toplumlarda çeşitli ritüel biçimlerini görmek olasıdır. Örneğin, mitolojik kökenli bir efsanenin ritüeller vasıtasıyla somutlaştırılmaya çalışılması ve bu yönüyle değerlerin, topluluk üyelerine aktarılması efsanelerin görenek ve gelenekler üstündeki koruyuculuk özelliğini göstermesi bakımından önemlidir (ii) topluma yön verme: Hasta, yoksul ya da yardıma muhtaç kişilerin korunması, onlara iyilik ve yardım yapılmasını teşvik eder. Toplumun davranışlarını bu yönüyle şekillendirmeyi amaç edinir. Diğer bir deyişle efsaneler, toplumsal yaşamı düzenleyen bir araç halini gelir (iii) bağlı olduğu çevreye anlam kazandırma: Efsaneler ortaya çıktıkları çevreye, mekâna anlam kazandırır, ilgi ve dikkatleri oraya çekerler (iv) koruyucu ve tedavi edici rolü: Belirli bir mekân etrafında oluşmuş efsanelerin, hem oluştukları mekân hem de onlara inananlar üzerinde koruyucu işlevi bulunur. İçinde ulvi bir kişinin, ermiş bir insanın kabrinin olduğuna inanılması nedeniyle, Anadolu'da evliya mezarlarına dokunulmamış ve günümüze kadar gelmiştir. Bunun yanında, efsanelerin tedavi edici yönleri de ön plandadır. Günümüzde, kaplıca sularının şifalı su özelliği göstermesi (Seyidoğlu, 2005: 271-273) üzerine birçok efsane yer alır (v) açıklanamayan bir olgu hakkında bilgi vermesi: İnsanlar için sır olabilecek ya da merak uyandıran konular hakkında bilgi vermeye çalışmasıdır. Bir mucizevi ya da doğüstü olay hakkında

açıklama getirme, toplumca kabul edilen davranış ya da normları tanımlama gibi (vi) psikolojik anlamda işlevi: İnsanların, hayatlarındaki değişiklikleri anlamlandırarak bulunduğu ortama uyum göstermesine yardımcı olmak (vii) dinsel işlevi: İnsanların dini inanışlarını güçlendirerek insanlar arasında saygı, sevgi... gibi değerlere özel anlamlar atfedilmesini sağlamak.

Efsaneler, toplumların sosyo kültürel yapısını yansıtan ve son derece önemli kabul edilen sözlü metinlerdendir. Özellikle yazının tam olarak yaygınlık göstermediği ya da hiç kullanılmadığı toplumlarda bu tür anlatılar, normların, inanışların yerleşmesinde ve kabul görmesinde önemli bir anlayışı simgelemektedir. Efsaneler, toplumun inanış biçimleriyle yakından ilgilidir. Bu yönüyle, açıklanamayan bir olayın çoğu kez doğaüstü olaylarla ya da benzeri inanışlarla açıklanmaya çalışılması, aslında efsanelerin, toplumca kabulü konusunda ne derece işleve sahip olduğuna bir işarettir. Çünkü efsaneler, insanların düşüncelerini, duygularını, arzularını... kutsiyetlik ilişkisi içinde açıklamaya çalışır. Aynı zamanda, hem bilinç hem de bilinçdışı zihne tesir etmesi sebebiyle, toplum açısından önem arz eden değerlerin gelecek nesillere kültür yoluyla aktarılmasını sağlar. Bu yaklaşım içinde efsaneler, kültürel sürekliliğe katkıda bulunarak (ya da kültürel değerleri koruyarak), grup içi uygun davranış modellerinin benimsenmesine, sosyal kontrolün sağlanarak mevcut düzenin korunmasına yardımcı olur.

Öyle ki, efsaneler vasıtasıyla herhangi bir toplumun davranışlarını, alışkanlıklarını, ortak deneyimlerini... anlayabilmek mümkün olabilir. Özellikle çocukların sosyalleşmesinde ve normatif değerlerin ileriki kuşaklara aktarılmasında ve topluluk bilincinin genele yayılmasında efsaneler önemli bir inanışı temsil eder. Efsanelerin birçoğuna baktığımızda ortak payda insanları doğruluğa ya da iyiliğe teşvik ettiği, Doğruluktan ayrılıp yalan söyleyen ya da söz dinlemeyen, ihanet içinde olanlar, hilekârlar... efsanelerde ya cezalandırılmakta ya da kati şekilde uyarılmaktadır. Bir olayın ortaya çıkış sebebini açıklamak ve bu yönüyle hedef kitleye ders vermeye çalışmak efsane türü eserlerin temel amaçlarındandır. Aslında, efsanelerin en önemli özelliklerinden biri inandırıcılığı ve ikna edebilmesidir. Bu şekilde insanlara, örnek teşkil ederek öğüt vermekte ve sosyal-kültürel yaşamda geçerli olan davranış ve tutumları öğretmektir. Diğer bir yaklaşımla toplumca kabul edilmeyen, hoş karşılanmayan davranışların toplum nezdinde men edilmesini amaçlamaktadır (Sakaoğlu,2003).

Simgesel antropoloji akımının temsilcilerinden Clifford Geertz, kültürü zihinsel bir olgu olarak ele almakta ve insanın kendi dünyasına anlam verme süreçlerini ve sosyal-kültürel yapıyı simgelerle açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, Anadolu efsanelerinde ortaya çıkan taşlaşma figürü, aynı zamanda kutsiyetlik ilişkisi içinde bir simgeyi temsil etmektedir (Geertz, 2010). Simgesel olarak kutsallaştırılan bu taşlar yüceltilerek ibadetin aracı olmaktadır. Bu anlayış içinde bir olay örgüsünü açıklama ve bildirme işlevi olan bu anlatılar; aynı zamanda dini ve ahlaki bir özelliğe sahip olarak bazı davranış kalıplarının pekiştirilmesi işlevi taşımaktadır (Ergun, 1997; Elidea, 2003).

Anadolu efsaneleri içinde uygulama alanı bulan diğer bir anlayış ise yayılcılık kuramıdır. Kültürel yayılcı halkbilim kuramına göre, folklorik ürünlerinin ortak ya da benzer olması, kültür ürünlerinden herhangi birinin diğer bir kültürde görülmesi, toplumlar arasındaki tarihsel ve kültürel ilişkilerin bir sonucudur. Bu kurama göre, kültürel

gelişmeler belli bir toplumda bir defa yer aldıktan sonra, buradan diğer kültürlere çevre koşulları ve coğrafi şartlarla yayılırlar. Benzer bir kültür kuramı (tarihi-kültürel halkbilim okulu) Alman halkbilimci F. Ratzel (1844-1904) dile getirmiştir. Ona göre tüm ulusların tarihsel bir karakteri vardır. Kültür ürünleri, insan ve çevre ilişkisinin bir sonucu olarak göçler sayesinde yayılır. F. Graebner (1877-1934) ise kurama, insan merkezli bir yaklaşım getirerek insanın sadece toplumu değil, tarihi de oluşturduğunu belirterek bu kuramın diğer bir savunucusu olmuştur (Çobanoğlu, 2010: 168-169; Eriksen & Nielsen, 2001: 27).

### **Aşk Türü ve Taşlaşma Motifi Efsaneler**

Bu tür efsaneler bir olayın nedenini açıklamaya, bilgilendirmeye yönelik motiflere sahiptirler. Konusunun daha ziyade aşk ve sevgi üzerine kurgulanması ve efsanenin sonucunda taşlaşma figürüne vurgu yapılması, bu tür efsanelerin kutsal bir simge olarak dini boyutuyla da değerlendirilmesine neden olmuştur. Şekil değiştirerek başka bir boyuta geçmek ya da nesneye dönüşmek halk arasında, özellikle belirli şekillere sahip olan taşlar için anlatılan hikâyelerdendir. Bu durum, kişinin ya da hayvanın bulunduğu yerde taş kesilmesi ya da başka bir varlığa dönüşmesi olarak açıklanabilir. Aşk, ibret alma, olağanüstü olaylar hakkında bilgi edinme isteği, kurtuluş (ya da ödül) ve cezalandırma bu tür efsanelerin ana temasını oluşturur. Bu kapsamda aşk türü ve taşlaşma türü efsanelerin, içeriğine göre farklı işlevleri bulunabilmektedir. Taşlaşma motifiyle gelecek kuşaklara örnek oluşturabilecek davranış örüntüleri aktarılmaya çalışılmaktadır. Diğer bir ifade ile topluluk içi birey(ler) üzerinde kültürlenme etkisiyle sosyal yapının sürekliliğini sağlayan koşullar oluşturulmak istenir. Aşağıda konu edilen taşlaşma ve aşk konulu efsaneler, Seyidoğlu'nun topluma yön vermesi, koruyucu olması ve bulunduğu yere anlam kazandırma; Bascon'un eğitime ve kültürel devamlılığı sağlaması işlevini yerine getirir. Aynı zamanda bu anlatıların bireyin davranışları üzerindeki etkisiyle psikolojik işlevi ve taşlaşmanın simgeleştirilmesi ve kutsallık atfedilmesiyle dini işlevi yansıttığı görülür. Bu anlamda Anadolu'da aşk konulu ve taşlaşma figürlü efsanelerin bilindik örneklerinden birkaçına aşağıda değinilmiştir.

**Gelin Kayaları:** Yozgat ilinin köylerinden birinde bir kızı gencin birine verirler. Düğün günü gelin alayı hazırlanır. Düğün alayında hep develer vardır. Geline seven başka biri, adamlarıyla birlikte düğün alayının önünü keser ve orada ne kadar erkek varsa hepsini öldürür. Gelin bunun üzerine dua eder... Duası kabul olan kız, develeriyle birlikte taş olur. Bugün o kayalara bakıldığında çökmüş develeri andıran yan yana iri kayalar, bunların orta gerisinde ellerini önüne kavuşturmuş gelini andıran bir kaya bulunur (Sakaoğlu, 2003: 23-24).

Geleneksel kültürlerde kadına toplum içinde biçilen rol, topluluk içi aldığı görev ve sorumluluklar cinsiyete dayalı bir şekillenme gösterir. Bu nedenle halk anlatıları içinde geline ve kadına atfedilen anlam ve değerler (saflık, beyazlık, kutsiyet, namus...) her fırsatta efsanelerle ilişkilendirilmekte ve açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu manada gelinin ya da kadının göstermiş olduğu davranış yetisi; sadece kendisine ait olmamakta, bütün bir topluluğu ilgilendiren ve ortak sorumluluk içinde analiz edilmesi gereken bir davranış biçimi olmaktadır. Dolayısıyla, geleneksel normlar, kadınlar üzerinde belirleyici bir

etken olmaktadır. Buna bağlı olarak günümüzde bile, istenmeyen bir durumun ortaya çıkması halinde bunlara şahit olmasaydım da keşke taş olsaydım, ya da yapılan yanlış bir hareketi olumsuz olarak nitelenmek için ya da aynı olayın tekrarını önlemek amaçlı “Allah seni taş yapar” sözünün kullanılması halk kültürü içindeki kullanılan söylemlere dikkat çekmesi bakımından oldukça önemlidir.

Gelinin taş kesilmesi konusunun işlendiği bu anlatıda, ana motif namusunu korumak adına gelinin göstermiş olduğu davranış biçimidir. Gelin, olası olumsuz bir durumdan kurtuluşun çaresi olarak taşa dönüşmeyi tercih etmektedir. Taşlaşmayı arzulamak ve canlı bir varlığın cansız bir nesneye dönüşmesi; aynı zamanda toplumların dini inanış biçimleriyle ve ahlaki değerleriyle de yakından ilişkilidir. Bu şekilde toplumca onaylanan bir davranışın, toplum içinde genel bir algı modeli oluşturması ve ileriki nesillere bu davranışın aktarılması amaçlanır. Geleneksel toplum yapılarında bir bireyin kültürlenmesi, çoğu durumda bağlı olduğu sosyal ve kültürel çevre sayesinde sağlanır. Kültürel bakımdan süreklilik ise toplumların ortak değer, anlam ve inanışlar etrafında bir araya gelmesini zorunlu kılar.

Kıztaşı: Geçmişte Van’ın Amik köyünün gençlerinden biri, güzel bir kıza âşık olur. Genç, sevdiğiyle görüşmek için her gece gölü geçer. Dizdarın kızı da sevdiği yönünü bulsun diye, yüksek bir taşın üzerine ışık yaktırır. Böyle buluşmalar devam ederken... genç yönünü bulamayarak azgın dalgaların arasında kaybolur. Sevgilisini göremeyen kız dua eder... Duası kabul olan kız taş olur. Günümüzde Adilcevaz’ da gölün kıyısında Kıztaşı adı verilen taş kütesi bulunur (Sakaoğlu, 2003: 25-26).

Efsanede sevdiği insandan ayrıldığına inanan kızın dua etmesiyle taş kesilme figürü konu edilmekte, sevdiğine kavuşmanın çaresi olarak da ödül olarak kızın taşlaşması efsanenin motifini oluşturmaktadır. Burada sevginin kutsiyetine verilen önem insan davranışı için örnek model oluşturmaktadır.

Ejderha: Elazığ’a bağlı Harput ilçesine vaktiyle bir ejderha musallat olur. Halk... dönemin âlimlerinden Fatih Ahmet Baba’ya müracaat ederler... Bir gece gelen ejderha nedeniyle halk panik içinde kaçar... Herkes kaçtığı için yalnız kalan Ferhat Baba avuçlarını açarak Allah’a dua eder. Duanın bitimiyle birlikte üstüne gelmeye başlayan ejderha bulunduğu yerde taş kesilir. Anlatıldığına göre, ejderhanın taşlaşmış hali bugün bile canlılığını korumaktadır (Sakaoğlu, 2003: 32-33).

Dikmetaş: Zamanında Bayburt Çaykara yolu üzerinde Dikmetaş (Hayık) adı verilen köyde zengin bir ermeni yaşarmış... Bir kış mevsimi hayvanlarına yedirecek ot bulamayan köylünün biri ermeniden ot ister. Ermeni ise ot vermenin karşılığında köylünün güzel kızını ister. Baba istemeyerek de olsa kızını vermeye razı gelir. Düğün günü yaklaşınca kız Allah’a yalvarır... Duası kabul olur ve o gece ermeninin bütün otları yığınlar halinde taş kesilir... Bu yığınlardan bir tanesi ve yığının bağ yerleri bugün bile belirgin şekilde görülür (Sakaoğlu, 2003: 42-43).

Yukarıdaki efsanelerde benzer motifler bulunur. Her iki efsanede temel oluşturan motif, kurtuluşun çaresi olarak görülen dua ve duanın sonucu olarak meydana gelen cezalandırma. Ermiş olduğuna inanılan kişinin dileğinin gerçekleşmesi ve hayvanın taşa dönüşmesi ise bir cezalandırma motifidir. Dikmetaş efsanesinde de ana motif, bulunduğu durumdan kurtuluşun çaresi olarak dua eden kızın duasının kabul edilmesi ve cezalan-

dırma aracı olarak yığınların taş kesilmesi efsanesinin temasını oluşturur. Dini inanışın pekişmesinde rol oynayan böylesi anlatılar insanların inanışlarını kuvvetlendirme amaçlı önemli bir öğreti olarak ileriki nesillere aktarılır.

Taş Olan Çoban: Ağrı dağı eteklerinde bir çoban, çok yükseğe çıkar. Aşağı inmek güçtür ve Allah'a yalvarır: "Ya Rabbim, beni bu felaketten kurtarırsan, yedi tane kurban vereceğim". Çobanın duası kabul olur ve aşağıya iner. Felaketten kurtulan çoban kurban olarak yedi bit öldürür... Çok geçmeden hem kendisi hem de sürüsü Allah tarafından taş kesilir. Bugün, Ağrı dağı eteklerinde çobana ait olduğu söylenen bir taş yığını hâlâ durmaktadır (Sakaoğlu, 2003: 36-37).

Şahitlik Kayası: Afyon'a yakın köylerin birinde, bir arazi konusunda... olayı bilen altı kişinin ismi şahit olarak yazılır. Taraflardan biri, şahitlerin her birine mahkeme öncesi birer altın verir. Mahkeme günü altı kişi: "eğer yalan söylersek Allah bizi taşetsin" diye yemin eder. Bunlar, mahkemeden sonra köy yolunu tutarlar, şahitlik kayası adı verilen yere gelince altısı da taş kesilir (Sakaoğlu, 2003: 52-53).

Taş olan çoban efsanesinde, sözünden dönmenin hem ahlaki hem de dini açıdan yol açtığı olumsuz durum ortaya konmaktadır. Bu anlamda, efsanede konu edilen çobanın verdiği sözü tutmaması ve inanca saygısızlık göstermesinin bir bunun sonucu olarak cezalandırılması ve taşa dönüşmesi efsanesinin ana motifini oluşturur. Benzer şekilde şahitlik kayası anlatısında da doğruluğun erdemliğine dikkat çekilmekte ve doğruluktan ayrılanların cezalandırılacağı mesajı verilmektedir. Anadolu halk anlatılarında toplumsal yaşama örnek teşkil edebilecek davranış ve hareketler bu türden efsanelerin temel konusunu oluşturabilmektedir. Kutsal olanı koruma ve saygı gösterme, inançlara değer verme, sevginin kutsallığı, geleneksel kurallara uymanın zorunluluğu, iyilik ve erdem gibi değerlerin, insan davranışı için örnek davranış olarak kabulü bir eğitim işlevi olarak görülebilir.

### **Mitolojik Kaynaklı Efsaneler**

Anadolu toprakları, eski çağlardan bu yana çok sayıda uygarlıktan kalan kültürel bir mirasa sahiptir. Haliyle, bu kadar zengin bir kültürel birikime sahip olan bu coğrafyada, sayısız eser günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserlerden en önemlileri de sözlü edebi türün seçkin örneklerinden birini oluşturan mit kaynaklı efsanelerdir. Kolektif deneyimlerden doğan mitler süreç içinde muhteviyatındaki toplumsal değer ve duygu yoğunluğu ile birlikte efsanelere aktarılır. Bu şekliyle mitler, ortak kimlik duygusunun etkisiyle bir araya gelmekte ve topluluğun yazılı olmasa da en azından sözlü bir tarihini oluşturmaktadır. Tarihsel geçmiş arkaik döneme dayanan mitolojik kaynaklı edebi anlatılar, daha ziyade insanın ya da dünyanın yaratılışına yönelik merak uyandıran cevaplandırılması gereken; ancak saklı kaldığına inanılan düşünceleri sembolik bir anlayışla açıklamaya çalışır.

Edebi türler içerisinde mitolojik kaynaklı efsanelerin önemli bir yeri vardır. Bütün mitlerin ortak özellikleri o topluma ait olan ortak değerleri ve deneyimleri bir şekilde anlamlandırmasıdır. Sadece belli bir topluluğa ait olmaması, efsanede yer alan birçok motifin diğer kültürlerle ortak içerikleri paylaşması bu tür efsanelerin anlam ve önemini daha da artırmaktadır. Difizyonizm (yayılmacılık) kuramına göre bir kültür ögesi, toplumlar arasında göç, keşif, icat...vb. nedenlerle diğer kültürlerle yayılabilmekte ve

toplumların ortak değeri olabilmektedir. Dolayısıyla bir kültür ögesi olan halk anlatısının kime ya da hangi topluma ait olabileceği konusu tartışmaya açık olabilmektedir. Bu tür efsaneler mitolojik dönemin mirasını kullanırlar. Böylesi bir sonuç halk anlatılarının evrensel niteliğine, dolayısıyla toplumların köken mitlerine gönderme yapmaktadır. Bu anlatılardan bazı örneklere aşağıda değinilmiştir.

Şahmeran Efsanesi: Efsaneye göre Şahmeran, Tarsus'ta yaşayan yılan vücutlu bir kadındır. Kimsenin bilmediği bir yerde insanlardan uzak olarak yaşamıştır... Camsab adlı bir kişi günün birinde ormanda bir bahçe bulur ve... uzun yıllar bu bahçede çalışır. Yıllar sonra Camsab, Şahmeran'a: "ailesini çok özlediğini gitmek istediğini söyler". Bunun üzerine Şahmeran, kendisini salıvereceğini; ancak yerini kimseye söylemeyeceğine dair söz vermesini ister... Ancak bir gün Camsab'ın yaşadığı ülkenin hükümdarı hastalanır. Vezir, hükümdarın hastalığının çaresinin Şahmeran'ın etini yemek olduğunu söyler... Camsab, canını kurtarmak için Şahmeran'ın bulunduğu bahçeyi gösterir... Camsab'ı gören Şahmeran:"Beni toprak çanakta kaynatıp ilk suyumu sana içirecekler sakın içme zehirlidir. İkinci suyumu iç gövdemi de hükümdara yedir "der... Camsab, ilk suyu vezire içirip ikincisini kendisi içer. Etini de hükümdara yedirir. Vezir ölürken, hükümdar da kısa sürede iyileşerek Camsab'ı vezir yapar (<http://tr.wikipedia.org/wiki>).

Mitolojik kaynaklı efsanelerde, yaşamın devamlılığı için gerekli olan gizemli olan bilgilerin, teknik ve değerlerin mitolojik varlıklar tarafından insanlara nasıl öğretildiği konusu işlenmekte ve bu motifler zamanla toplumdaki inanış biçimlerini de içine alacak şekilde genişlemektedir. Şahmeran efsanesinin Anadolu'da birbirine benzer anlatılarına rastlamak mümkündür. Aynı zamanda bu efsanenin konusunu teşkil eden motiflerin bir benzerinin İran coğrafyasında anlatılması, Anadolu motiflerini taşıyan bu ürünlerin zaman içinde diğer coğrafyalara da taşındığını bizlere gösterir.

Kadim toplumların kültürel anlatılarını ve inanışlarını incelediğimizde birçok mitolojik kökenli varlığın izlerine ulaşırız. Yılan eski çağlardan beri korkulan, gücün, toprağın, gençliğin, saygınlığın kısacası kutsallığın bir simgesi olmuştur. Yılan, saltanatı ve gücü simgelemesi yanında, kötülüğün ve karanlığın da bir temsilcisi olarak cezalandırıcı bir anlayışı temsil etmiştir. Örneğin Eski Mısır, Sümer ve Hitit toplumlarında tanrı ya da tanrıça figürlerinin yılan olduğu tasvir edilmektedir. Keza Antik Yunan'da tıp tanrısının, Asklepios'un elinde iyileştirici gücün bir sembolü olarak tuttuğu sopanın yılan figürlü olması önemli bir ayrıntı olarak dikkat çekicidir (Eyüboğlu, 2007). Bu özelliğiyle efsanede konu edilen Şahmeran, hem amansız hastalıkları şifasıyla iyileştiren hem de kötülerini zehriyle öldüren bir figür olmaktadır. Aynı zamanda Şahmeran, sözünden dönen insana karşı hoşgörülü olmakta ve iyiliksever niteliğiyle örnek bir davranış sergileyerek model olmaktadır. Bu efsane, Seyidoğlu'nun topluma yön verme işleviyle, Bascon'un eğitime ve kültürel devamlılığı sağlama işleviyle ve yayılmacılık kuramıyla örtüştüğü görülmektedir.

Amazonlar: Amazonlar, mitolojide kadın savaşçılardan oluşan bir topluluğu simgeler. Tarihte yaşadıkları coğrafya olarak Karadeniz kıyısında yer alan Samsun-Terne Çayı (Thermedon) olarak belirtilir... Erkeklerle; sadece soylarının devamlılığı için ilişkiye girerler ve doğan çocuklardan erkek olanlar ya öldürülür ya da babalarına verilir... Çok iyi ok kullandıkları ve iyi ok kullanabilmek adına, sağ göğüslerini kestikleri ve bunun

için de kendilerine: “memesiz” anlamına gelen amazon adının verildiği söylenir (Kimball,2013).

Birçok mitolojik hikâyeye konu olan amazonlar, insanların yerleşik yaşama geçişi ile birlikte kadının saygınlığını ve etkinliğini artıran, anaerik yaşam tarzını simgeleştiren ve günümüze kadar gelen Anadolu’nun önemli anlatılarından. Toplumsal yaşamdaki tüm etkinliklerin kadınlar tarafından yerine getirilmesi, kadınların mutlak egemenliğinin sağlanması ve bunun bir sembol olarak günümüze kadar anlatılması bu efsanenin önemli özelliklerindedir. Kadının savaşçı niteliğinin sembol bir değer olarak kabul edilmesidir.

Denizkızı: Mitolojik kaynaklı efsaneler içinde belki de en dikkat çekici olanlar, fiziksel olarak bir yönüyle insana benzeyen canlılardır. Denizkızı ise bunlardan en bilindikleridir. Bu anlatı bana, olayın bizzat tek şahidi olan, ismini de aldığım öğretmen olan dedemden anlatılarak gelen ve babamdan bana aktarılan gerçek bir efsaneye dayanır. 1929 yılında Yavuz gemisinde, Ege Denizi açıklarında askerlik görevini yapmakta olan Mehmet Şükrü Nar, bir sabah uyuyamadığını söyleyerek geminin içinde dolanır. Hava henüz aydınlanmamış; ancak etrafa karanlık değildir. O esnada uzağa baktığında insana benzeyen bir canlının kayalık bir mevkiye oturduğunu görür. İlk önce hayal gördüğünü zanneder sonra görür ki, belinden aşağısı balık olan belinden yukarısı insan olan bir canlı, kayalığın üstünde saçlarını taramaktadır. Belinden aşağıya kadar uzanan, sapsarı saçlarını tarayan bu denizkızı, dedem tarafından seyredildiğini anlayınca hemen denizin derinliklerine dalar ve gözden kaybolur. Keza benzer bir efsaneyi zamanında, Ankara Üniversitesi’ne yüksek lisans yapmak için Bahama Adalarından gelen, “Loura” isimli öğrenciden de duydum. Dedesinin yaralı halde bulduğu denizkızını, uzun uğraşlar sonucunda iyileştirdiği ve dedesi ölünceye kadar denizkızının sürekli gelip gittiğini söylemiştir.

Birçok kültürde masallara, hikâyelere ve filmlere konu edilen denizkızı efsaneleri, birbirine benzer ya da farklı şekillerde tasvir edilmiş varlıklar olarak kayda geçmiştir. Bazı hikâyelerde denize düşen insanları kurtaran, bazı hikâyelerde de büyüleyici sesleriyle insanları etkilediklerine ve gemilerin batmalarına neden oldukları rivayet edilir. Yukarıda bahsi geçen denizkızı efsanesinin gerçek olması, aslında geçmişte konu edilen ve gerçek dışı olarak kabul edebileceğimiz pek çok mitolojik kaynaklı varlıklara ilişkin anlatıların gerçek olabileceğine yönelik anlamlı izler taşır. Bu efsanenin diğer kültürlerle anılması ve anlatılagelmesi; aynı zamanda mitolojik kökenli efsanelerin yayımlılık kuramı içinde evrensel niteliğine vurgu yapar.

Antropolog Malinowski mitsel öğeleri, bilimin bir alternatifi olarak görekerek gizemli olguları açıklamak için kullanır. Malinowski bilimi, her şeyi açıklayan, somut gelişmelerle ortaya çıkan, bir çeşit sosyal-kültürel yapı aracılığıyla sürdürülen bir değişiklik olarak görmemektedir. Aksi durumda ilkel toplumlarda da bir bilimin varlığından söz edilebileceğini söyler. Benzer şekilde Levi-Strauss da miti bütünüyle bilimsel kabul eder. Ona göre mit, modern bilimden daha az bilimsel değildir. Yani gerçeğin bir yansımasıdır. Mitsel öğeler, en temel anlamda soyutun değil, somutun bilimidir. Mit, algılanabilen somut nitelikleri kullanılır. Dolayısıyla mit, somut ve görünür olaylarla ilgilendir. Bu kapsamda, her iki anlayış için de önemli olan, mitin doğruluğuna inanılmasının yeterli görülmesidir (Segal,2012). Diğer bir ifade ile geçmişte ve günümüzde gerçek olup bilimin açıklayamadığı pek çok şey bulunabilmektedir.

### Dini İçerikli Efsaneler

Dini içerikli efsanelerde olayların neredeyse tamamına yakını, İslam dini ile yakından ilintili olmakta ve dini figürler üzerine kurgulanmaktadır (Hekimoğlu, 2007:31). Bu tür efsaneler, daha ziyade geçmişte yaşamış olan evliya ya da ermiş nitelikli kişilerle ilişkili anlatılardır. Bu efsanelerde kişiler, keramet sahibi olan, birtakım olağanüstü yetenekleri ile halen günümüzde de mucizeleri görülebileceğine inanılan kişileri konu edinir. Anlatılarda bu kişiler, bir kişinin ya da topluluğun başına gelebilecek herhangi bir kötülüğün gelmesini engelleyen insanlar olarak tanıtılır. Anadolu'daki dini içerikli efsanelere baktığımızda, çoğu kere bu tür hikâyelerle insanların dini inanışının pekiştiği ve topluluk içi dayanışma duygusunun öne çıktığı görülür. Bu tür dini içerikli efsanelerin temel konusu daha çok keramet, olağanüstülük ve ibret alma temaları oluşturur. Bu efsanede Seyidoğlu'nun topluma yön verme işlevini, koruyucu olma ve tedavi edici işlevini ve bulunduğu yere anlam kazandırma işlevini; Bascon'un eğitime ve kültürel devamlılığı sağlama işlevini anlatılarda görmek mümkündür. Aynı zamanda, anlatılan bu tür efsanelerde psikolojik ve dini işlev baskın bir anlayışı temsil edebilmektedir. Bu efsanelerden bazı örnekler aşağıda sıralanmıştır.

Ardıçlık Mevkii: Erzincan ilimizin güneyinde merkeze bağlı Binkoç (Cırzını) köyü vardır. Bu köyün hemen yakınlarında bulunan türbenin... etrafı tamamen ardıçlıktır. Bu ağaçların yetişmesiyle ilgili efsane de şu şekildedir. Seydi Sultan, askerleriyle birlikte türbenin bulunduğu yerde düşmanlarıyla savaşa yapar. Savaş esnasında sultanın başı gövdesinden ayrılır ve başını koltuğunun altına alarak savaşa devam eder. Bu durumu gören bir kadın, askerlerden birine, bu nasıl iştir oğlum, başı koltuğunda orduyu nasıl yönetiyor diye söyler. Kadının bu sözü üzerine Sultan, kılıcını yere saplar ve orada ölür. Askerleri de ardıç ağacı olur. Fırat Nehri üzerine köprü yapılırken bu ağaçlar kullanılır. Sultan köprü bittiği gece köprüyü yıkar ve oradan geçen bir yolcuya da, hiçbir suretle ardıç ağaçlarının kesilmemesini emreder... Hatta köy yolu bile Ardıçlık Mevkii'nin elli metre aşağısındadır (Sakaoğlu, 2003: 97-98).

Kesik baş efsaneleri, Anadolu'nun çeşitli yörelerinde anlatılan benzer efsanelerle ortak özellik gösterir. Hepsinde de görülen ortak motif, savaşçının kesik olan başıyla savaşmaya devam etmesi ve kesik başın gövdesiz olduğunun görülmesi üzerine ölmesidir. Örneğin Kars ilinde anlatılan kesik baş efsanesi ya da Ardıçlık mevkii efsaneleri bunlardan; sadece birkaçıdır. Bunların içlerinde en dikkat çekici olan İslam dini uğruna savaşarak şehit olan ve kesik başını koltuğunun altına alarak savaşan komutanlar gelir. Kahramanlık temalarını ve savaşları konu edinen bu tür efsanelerdeki savaşçılara; aynı zamanda kutsiyetlik atfedilerek ermiş gözüyle bakılması nedeniyle birçok yöremizde türbeler inşa edilmiştir. Bu tür halk anlatılarının, konu edilen kahramanı ve olayın geçtiği mekânı anlamlandırma (ya da kutsallaştırma) işlevi bulunmaktadır. Öyle ki, bu mekânların insanlar tarafından sık sık ziyaret edilmesi ve burada edilen duaların ve dileklerin kabul olacağına olan inanışlar, bu alanların kutsallığını daha da artırmaktadır. Özellikle bu tür efsanelerle olağanüstü olay vurgusu işlenmekte ve dinin kutsiyeti ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bunların yanında, benzer efsanelerin hem Anadolu hem de



Kıbrıs, Balkan ve Orta Asya coğrafyasında anlatılması yayımlanma kuramı gereği bu efsanelerin bir şekilde o bölgelerde de görülmesi, toplumlar arasında ortak bir kültür bağının olduğuna yönelik önemli bir işaret olarak kabul edilebilir.

Ayakbastı Mevkii: Tokat ili Erbaa ilçesinde... Ayakbastı Taşı adı verilen bir kaya parçası vardır. Horasan erlerinden Keçeci Baba bir gün... Keçeci köyüne gelir. Buraya yaklaşınca bir ermeni köyüne uğrar. Kadınların birinden abdest almak için su ister. Bunun üzerine kadın kızgınlıkla, ırmağı gösterir... Keçeci baba, elindeki asasını vurduğu yerden su fışkırır... Allah'a dua eder... Bugün keçeci babanın namaz kıldığı köy mevcut değildir, onun yeri baştan sona mezarlıktır. Üzerine çıkıp ezan okuduğu taşın üzerinde ayak izleri vardır. Oraya ayak bastığı içinde o bölgeye Ayakbastı Mevkii adı verilmiştir (Sakaoğlu, 2003: 93-94).

Toplumsal işlevi gereği Ayakbastı Mevkii bulunduğu yere anlam kazandırmış ve bu alana farklı bakılmasını sağlamıştır. Erbaa halkının ayak basılan yeri halk anlatmasıyla efsane haline getirmesi o yeri; aynı zamanda kendilerinden bir parça olarak görmelerini sağlamıştır.

Abdurrahman Gazi: İran Şahı Abbas, Van kalesini almak için ordusu ile hücum eder. Ancak... adamlarından biri Şeyh Abdurrahman Gazi adında ermiş bir kişinin o kalede olduğunu, onu alt etmeden kalenin alınamayacağını söyler. Abbas, zâtın ermiş olup olmadığını anlamak için, bir kuzu bir de kuzunun büyüklüğünde köpek kesip pişirtip tepsi içinde kaleye gönderir. Elçi, tepsi içinde hediye getirdiği etleri Abdurrahman Gazi'ye sunar. Gazi, tepsi üzerinde duran iki parça etten kuzuya ait olanı alır... Tepsinin üzerinde duran köpek etine, oşt' der. Köpek eski haline gelir ve havlayarak uzaklaşır. Elçi, memleketine dönerek olanları Şah Abbas'a anlatır. Bunun üzerine Şah kaleyi almaktan vazgeçer (Sakaoğlu, 2003: 133-134).

Deve Taşı: Halkın anlattığına göre, Seydişehir'in kurucusu Seyyid Harun-ı Veli'dir. Bu eren, cami yaptırırken, Beyşehir'de hüküm süren Eşrefoğlu Beyi, caminin yapımına yardım etmek için adamlarıyla birlikte çuvallar dolusu kerpici Harun-ı Veli'ye gönderir. Veli de bütün çuvallara tükürür ve teşekkürleriyle birlikte Eşrefoğlu Beyine gönderir. Beyin adamları Beyşehir'e vardıkları zaman getirdikleri çuvalların balla dolu olduğunu görürler... Bey, Veliyi ziyaret etmek için Seydişehir'e yola çıkar... ve bir aslana biner. Harun-ı Veli de bir taşa biner... Bey, Harun-ı Veliyi bir taşa binmiş halde görünce hayretler içinde kalır. Bunun üzerine bey...“asil olan, cansıza binip onu yürütmek daha büyük olmanın işaretidir” diye söyler. Seydişehir'in Beyşehir yönünde halkın Deve Taşı adını verdiği taş bulunmaktaydı. Ancak alüminyum tesisleri o bölgede kurulduğu için taş kaldırıldı (Sakaoğlu, 2003:120-121).

Hızır: Bu anlatı, Yozgat ili Paşa köy kasabasında yaşanan bir olayı konu alır... Günlerden bir gün yaşlı bir amca ailenin birine konuk olur. Gelen konuk, hane halkı tarafından çok iyi ağırlanır... Döndüklerinde ise odada kimseyi bulamazlar. Kadın misafirin yatağını toplarken yastığın altında bir kese altın bulur.

Halk arasında Hızır'ın genellikle evlere, yoksul ve yaşlı görünümünde girdiği, ev halkı tarafından iyi karşılandığı evlere bolluk ve bereket getirdiğine yönelik genel bir halk inancı vardır. Bu şekilde, Anadolu'da misafir gelen yoksul ve ihtiyar görünümündeki kişilerin Hızır olabileceği ihtimaliyle yardım ve iyilik görmeleri sağlanır. Dolayısıyla

sıyla bu tür efsaneler, toplumsal değerleri koruyarak, topluma yön verme adına önemli bir işlevi yerine getirir (Hekimoğlu, 2007).

### **Olağanüstü Varlıklar Üzerine Efsaneler**

Bu bölümde yer alan efsaneler, genellikle halk arasında cin, peri, cadı ya da al karası olarak açıklanan bireye ya da hane halkına musallat olması şeklinde halk arasında aktarılan anlatılardır. Bazen bu varlıklar insan kılığına (bir bayan ya da erkeğe, sevilen bir insan ya da herhangi bir hayvan kılığına) girebilir. Bu tür varlıkların insanlarla ilişkiye girdiğine, dostluk kurduğuna, onları sevdiğine ya da insana hem fiziksel hem de psikolojik olarak zarar verebileceğine inanılmaktadır. Bu tür anlatıların dinsel işlevi ağır basabilmektedir.

**Cadı Avı:** Bu efsane, bizzat kendinin yaşadığı seksen dört yaşındaki memur emeklisi kişiden aktarılmıştır. Olay Trabzon ili merkeze bağlı bir köyde 1930'lu yıllarda meydana gelir. Olayı bana anlatan kişi o dönemde köylerinde birçok erkek çocuğun sebepsiz yere öldüğünü söyler. Ve bunu da insan kılığında cadı olarak tabir edilen kişilerin erkek çocukların ciğerlerini yemesine bağlar. O dönemde bir yaşında olduğunu, aynı olaya kendisinin de maruz kaldığını; ancak bir din alimi olduğunu söylediği babasının cadı olarak adlandırılan varlığa suçüstü yaparak bunu engellediğini ve o varlığı yakaladığını iddia eder. Ve bir daha da bu türden olayların köylerinde yaşanmadığını söyler.

**Cin Adaleti:** Bu efsanenin geçtiği olay 1933 yıllarında Rize ili Fındıklı ilçesinde meydana gelen bir olaya dayanır. Bu olayda Erkan isimli bir kişi geceleyin evine dönerken bir yılanı rastlar. Korkarak yerden aldığı bir sopayla yılanı vurur; yılan kaçarken kendisi de oradan hızla uzaklaşır ve evine döner. Gecenin ilerleyen saatlerinde evinin kapısı şiddetli bir şekilde çalınır ve ardından kapıyı açar. Karşısında, köyün jandarma komutanı ve askerler durmaktadır. Jandarma komutanı Erkan'a bir yaralama olayına karıştığını ve acele olarak kendileriyle birlikte karakola gelmesi gerektiğini söyler... Götürüldüğü yerde bir mahkeme salonu, jandarma askerleri ve kendisinin de sima olarak bildiği mahkeme hakimi hazır şekilde bekler. Hakim kendisine sorar: "Bu akşam kime vurdun, kimi yaraladın" diyerek ısrarlı bir şekilde tekrar tekrar aynı soruyu sorar. Epey bir düşündükten sonra, bu akşam kimseye vurmadığını; sadece bir yılanın aniden önüne çıktığını, korkuyla yılanı sopayla vurduğunu söyler. Bunun üzerine hakim oraya topallayarak gelen kişiye neden yılan kılığında insanların önüne çıkıyorsun diye azarlar. Ve bir anda ortamda ne mahkeme salonu, ne hakim ne de jandarma kalır. Her şey yok olmuş, Erkan bilinmeyen bir dağın tepesinde, dikenlerin arasında kalmıştır. Evine ise çok zorluklar içerisinde sabaha karşı ulaşır. Durumu hanımına anlatır ve uzunca bir süre evinden dışarı çıkmaz.

**Al Karası:** Gümüşhane ilimizin Kelkit ilçesine bağlı Öbektaş köyünde... köy halkının cin adını verdiği (al karası) mahluk 2-3 günlük doğum yapmış olan bir kadını rahatsız eder... Bir gece, kadının kocası... odada saklandığı yerden çıkar ve cinin üzerine bir iğne batırır. Böylece cin zararsız hale gelir ve iğne ile birlikte o eve yıllarca hizmet eder. Biryandan da cin, ev sahibine kendisini bırakmaları için yalvarır. Sonunda dayanamayan ev halkı iğneyi çıkarır ve o da ayrılıp gider. Köylülerin dediğine göre o eve bir daha al karası gelmemiştir (Sakaoğlu,2003:144-145).

Olağanüstü varlıklar üzerine anlatılan halk anlatıları, kolektif inancın kuşaklar bo-

yunca aktarılmasına ve dini inanışın kuvvetlenmesine yardımcı olur. Bu tür efsaneler Anadolu'nun pek çok farklı ilinde birbirine benzer motiflerle anlatılır. Örneğin alkarası inanışı; sadece Anadolu halk anlatılarında yer almamakta Orta Asya' yı da içine alan geniş bir coğrafyada görülmektedir. Özellikle bu inanışlara, Türklerin İslamiyet'i seçmeden önceki dini inanış biçimlerinden biri olan Şamanizm inancında da görmek mümkündür. Bu anlatının geniş bir coğrafya içinde temsil edilmesi toplumlar arasında ortak bir kültür bağına işaret eder.

#### Tarihi Efsaneler

Bu türden efsanelerde, daha ziyade topluma mal olan kahramanlık olayları ve kahramanların cesurluğu, akıllılığı ve bilge yönetimi konusu işlenir. Olağanüstü özelliklerle donatılan bu kahramanlar, aynı zamanda kutsallığın birer simgesi durumundadır. Topluluk içi anlam ve değerleri pekiştirerek kuvvetlendirirler. Özellikle savaşı konu alan efsaneler, toplumların geçmişini hatırlatarak ortak bir kimlik ve geçmiş yaratırlar. Örneğin bir efsanenin, olağanüstü motiflerle işlenerek savaşın yapıldığı yerin anıtlarla yaşatılması, resmedilmesi, öğretilmesi ve bu şekliyle simgeleştirilerek kültürel bellekte var edilmesi ulusal kimlik inşasında önemli bir işlevi yerine getirir. Bu anlatılar Seyidoğlu'nun topluma yön verme, oluştukları yere anlam kazandırarak simgeleştirilmesi; Bascon'un eğitime ve kültürel devamlılığı sağlama işleviyle yakından ilişkili olmakta; ayrıca psikolojik ve dinsel işlevleri de açıklamaktadır. Aynı zamanda tarihi efsaneler, yerleşim yerleri, belirli yerler veya yapılarla (köprü, cami, kale...) ilgili olabilmektedir.

Çanakkale Savaşı'nda Kaybolan İngiliz Alayı: Çanakkale savaşında,2760 tam teçhizatlı askerden, ağır makineli tüfeklerden ve 20 adet tanktan oluşan İngiliz Norfolk kraliyet alayı 12 Ağustos 1915 sabahı taarruza başladı. Türk askerleri ise hastalıktan, susuzluktan ve yorgunluktan dolayı oldukça bitkin haldeydi... Sıcak bir yaz günü olduğu için hava bulutsuz ve güneşliydi. Tepeye vardıklarında ise aşağıya doğru süzülen dev bir bulut, Norfolk kraliyet alayını içindeki askerleri ve ağır silahlarıyla birlikte yukarı çekti... Bu olaydan sonra tüm aramalara rağmen Norfolk kraliyet alayına ait hiçbir asker ya da malzeme bulunamadı. Çanakkale savaşından sonra olayın tanığı olan Yeni Zelandalı, İngiliz ve Türk askerleri alayın bir sis bulutu tarafından yutulduğunu imzalarıyla birlikte bizzat teyit etmişlerdir (<https://sizinti.com.tr/arsiv/sayi/135.html>).

Kıbrıs Savaşı: Kıbrıs Savaşında Beşparmak dağlarında... Türk askerleri, düşman askerlerini kuşatır... On kişi kadar yakalanarak teslim alınır. Yakalanan askerlere mücahit: "siz yüz kişiden fazlaydınız biz on kişiydik neden kaçtınız" diye sorar. Bunun üzerine Rum askerleri:"biz sizden kaçmadık sizin başınızda uzun boylu, sarıklı ve cübbeli birileri bizim mermilerimizi tutup gerisin geri atıyordu... Kimdi onlar biz ondan korkup kaçtık" derler (Çobanoğlu, 1998:109).

Kore Savaşı: Kore savaşı sırasında Diyarbakır ili Ali Pınar mahallesinde oturan Seyit Baba adında ermiş birisi varmış. Her gece Kore Savaşına gitmek için ortadan kaybolur, sabaha karşı hiç kimseye görünmeden yatarmış. Yine o gecelerin birinde Seyit Baba yaralanmış ve ev halkından biri yarasını görmüş ve bunun nedenini sormuş. Önce hiç bir şey söylemeyen Seyit Baba ısrarlar sonunda gerçeği anlatmış. Seyit Baba, sırrı ortaya çıkırtığı için hemen oracıkta ölmüştür (Hekimoğlu,2007:353).

## Sonuç

Anadolu coğrafyasına baktığımızda sözlü edebi türün ürünü olan pek çok esere rastlanılabilir. Bunlar içerisinde efsaneler, topluluk duygularını yansıtması ve halkın inanışlarıyla doğrudan ilişkili olması nedeniyle diğer anlatılardan ayrılmakta ve önemini her daim korumaktadır. Anadolu'nun hangi bölgesine ya da iline giderseniz gidin, her topluluğun kendi içsel dinamiklerinin bir sonucu olarak kendine özgü halk anlatıları bulunur. Buralarda bir şekilde dinsel, tarihi, mitolojik ya da ders verme amaçlı pek çok efsane türü hikâyelerle karşılaşılır. Böylesi bir durum, efsanelerin nicel anlamda yaygınlığının yanında, toplum nezdinde kabulü konusunda kuşku götürmez bir gerçekliği ifade eder. Ortak amaçların kabulü, olağanüstü olayları açıklamaya çalışması, toplumsal yaşamı düzenleyici rolü ile insanları doğruluğa yöneltmesi, öğüt vermesi gibi birçok olgunun kökenini oluşturması efsaneleri edebi bir anlatıdan çok daha fazla bir anlam yükler. Bu yönüyle efsaneler, ait olduğu toplumlara belirli bir nitelik ve kimlik kazandırır.

Özetle efsaneler, halkların yaşam biçimiyle, tarihiyle ve sahip olduğu değerleriyle yakından ilintilidir. Öyle ki, herhangi bir efsanede Anadolu coğrafyasına ait ya da toplumumuzu ilgilendiren bir olayla karşılaşılabilir. Dolayısıyla efsanelerin sanatsal özelliğinin yanında, halkın fikirlerine temel oluşturan inanışlara yer vermesi onu geleneksel özünü kaybetmeyen bir halk ürünü olarak ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış içinde efsaneler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de nitelikli araştırmalara konu olmaktadır. Ancak bunların yeterli olduğu söylenemez. Önyargıdan uzak, toplumumuz için önemli bir kültür birikimi olan bu anlatıların daha kapsamlı bir şekilde araştırılıp derlenmesi gerekmektedir. Ancak böylesine bir sonuç efsane metinlerini hak ettiği konuma getirecektir.

## Kaynakça

- Armstrong, K. (2005). Mitlerin Kısa Tarihi, (Çev: D. Şendil), İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- Balandier, G. (2010). Siyasal Antropoloji, (Çev: D. Çetin Kasap), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- Bates, D.G. (2009). 21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri, (Çev: S. Aydın ve ark.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bonnefoy, Y. (2000). Mitoloji Sözlüğü, (Çev: C. Yılmaz), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Çobanoğlu, A. (1998). İstanbul'da Buluşan Efsaneler, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Dundes, A. (1984). Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, E. (2005). Dini Hayatın İlkel Biçimleri, (Çev: F. Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.
- Eliade, M. (1973). "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries," Dictionary of the History of Ideas, Philip P. Wiener (ed.), New York: Charles Scribner's Sons.
- Eliade, M. (2003). Dinler Tarihine Giriş, (Çev: L. Arslan), İstanbul: Kabala Yayınları.
- Eliade, M. (2001). Mitlerin Özellikleri, (Çev: S. Rifat), İstanbul: Om Kuram Yayınevi.
- Erhat, A. (2012). Mitoloji Sözlüğü, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Ergun, M. (1997). Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi, Cilt I, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Eriksen, T. H. & Nielsen, F. S. (2001). *A History of Anthropology*, London: Pluto Press.
- Etöz, Z. (2011). Mitos ve İktidar, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3): 157-166.
- Eyüboğlu, İ.Z. (2007). *Anadolu İnançları-Anadolu Mitolojisi*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Fiske, J. (2006). Mitler ve mitleri yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi, (Çev: Ş. Duran), İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Frazer, J. (1991). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, (Çev: M. Doğan), İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, S. (2002). *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu Musa ve Tektanrıcılık ve Diğer Çalışmaları*, (Çev: A. Kapkın), İstanbul: Payel Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*, (Çev: H. Gür), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hekimoğlu, M. (2007). *Diyarbakır Efsaneleri*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Herzfeld, M. (2012). *Antropoloji: Kültürde ve Toplumda Teorik Uygulama*, (Çev: B. Toksöz), İstanbul: Say Yayınları.
- Kimball, D.J. (2013). *Savaşçı Kadınlar Amazonlar*, (Çev: M. Çağdaş ), İstanbul: İleri Yayınları.
- Kirk, G.S. (1973). *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley: Cambridge University Press.
- Levi-Strauss, C. (1986). *Mit ve Anlam*, (Çev: Ş. Süer ve S. Erkanlı), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, Bilim ve Din*, (Çev: S. Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Maspetiol, R. (1974). *Devlet, Mit ve İdeoloji*, Çev: R. Akkaya, M.Ü. Hukuk Araştırmaları Dergisi, 808-828.
- Pettazzoni, R. (1984). "The Truth of Myth", In. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, A. Dundes (ed.), Berkeley: University of California Press.
- Piaget, J. (1982). *Yapısalcılık*, (Çev:F. Akatlı), İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2003). *101 Anadolu Efsanesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2009). *Efsane Araştırmaları*, Konya: Kömen Yayınları.
- Segal, R.A. (2012). *Mit*, (Çev: N. Öрге), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (2005). *Erzurum Efsaneleri*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Yardımcı, M.(2008). *Türk Halk Edebiyatında Anlatmaya Dayalı Türler ve Halk Bilimi*, İzmir: Ürün Yayınları.

Özet

**GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA MİTLER: ANADOLU EFSANELERİ  
ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME**

Arkaik toplumlardan günümüze gelen birçok edebi ürün bulunur. Bunların içerisinde belki de en anlamlı olan kuşaklar boyunca sözlü olarak aktarılan mit, destan, efsane ya da masalsi anlatılardır. Çünkü bu eserler, o topluma özgü duygu ve düşünceleri yansıtmakta ve bu özelliğiyle, insan davranışlarının anlaşılması adına önemli bilgi kaynağı sağlamaktadır. Sözlü kültürün bir parçası olarak kabul gören mitlerin günümüz koşullarına uyarlanmasıyla kendisini destan, efsane ya da bir yönüyle masal gibi sözlü anlatılarla ifade ettiği düşünülebilir. Efsanelerin oluşum kökenine yönelik mitolojik, tarihsel, dinsel ve fantastik olmak üzere birden fazla unsur kaynaklık eder. Bir efsanenin ortaya çıkışı; sadece mitolojik veya mitolojik ve tarihsel ya da tüm unsurların bir araya geldiği bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkabilir.

Bu çalışmada, günümüz mit olgusunun bir sonucu olarak görebileceğimiz, toplumumuzun kültürel bir yönünü temsil eden efsanelerin, Anadolu halk anlatılarında yeri ve önemi analiz edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mit, Efsane, Destan, Anadolu Efsaneleri, Anlatı.

*Abstract*

**MYTHS IN TODAY'S SOCIETY: A GENERAL ASSESSMENT  
ON THE ANATOLIAN COMMUNITIES' LEGENDS**

There are many literal works handed down to us from the archaic communities. Maybe the most important ones are the oral narratives such as myth, epic, legend or tales which are handed down from a generation to another because these works mirror the feelings and attitudes of communities and they are important resources for understanding the behaviours of people better. Adapting myths which are accepted as a part of the oral narration to today's conditions, it can be thought that they explain themselves through such oral explanations as legends. There are several elements, namely mythological, historical, religious and fantastic elements, which are used as resources to explain the resource of legends. The creation of a legend can come into being as a result of the only mythological approaches or mythological and historical approaches or all these approaches' coming together.

In this study, the place and importance of legends, which can be seen as a result of the myth phenomenon and which represent a cultural side of our community, in Anatolian folk narratives.

**Keywords:** Myth, Legend, Epic, Anatolian Legends, Narrative.



## **RUS HALK KÜLTÜRÜNDE KOLYADA BAYRAMI**

**Leyla Çiğdem Dalkılıç\***

### **KOLYADA**

**G**üneş kültü eski çağlardan itibaren Slav halkları arasında kutsal sayılmış, güneş şerefine her biri aydınlık teması odaklı kutlamalar düzenlenmiştir. Eski Slav halklarının kutsal kabul ettiği güneş ile ilintili dört temel bayramından (Yaz gündönümü *Kupala*, Kış gündönümü *Kolyada*, İlkbahar ekinoksu *Komoeditsa* ve Sonbahar ekinoksu *Osenina*) biri olan Kolyada, Slav halklarının kış gündönümü bayramı olup güneşin doğuşunu ve yeni yılın başlangıcını sembolize etmektedir.

Doğayla iç içe yaşayan halk bu günde yeni bir dönemin başlangıcını, eski tarım yılının bitişiyle yeni tarım yılına geçişi, aydınlığın karanlığı yenerek günlerin uzayacak olmasını ve yakında gelecek olan hasat zamanını yaklaşık iki hafta süren eğlencelerle kutlardı. Eski Slav halk takviminin en eski bayramlarından sayılan Kolyada zamanı birçok ritüel gerçekleştirilmekteydi. Mitolojik kaynaklara göre, Slav halkları arasında eski çağlardan beri kutlanmış olan Kolyada, pagan kültüründe Kış Güneşi Tanrısı\*\* (bazı

\* Dr., St. Petersburg Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi, Rus Dili Bölümü doktora programı mezunu. [dalkilicleyla@hotmail.com](mailto:dalkilicleyla@hotmail.com)

\*\*Eski Slav mitolojisinde Kış Güneş Tanrısı olarak yer alan Kolyada'nın varlığına ilişkin şüpheler bulunmaktadır. Buna göre Kolyada'nın güneşin doğuşu kutlamaları sırasında gerçekleştirilen ritüellerden birinin adı olduğu düşünülmektedir. Bkz. S.A. Tokarev. *Religiya v istorii narodov mira*, 1986: 207).



kaynaklara göre Neşe Tanrısı) olarak bilinen Kolyada şerefine düzenlenmekteydi. Kış güneşinin yaza dönüşünü kutlayan halk Kolyada'nın adını yüksek sesle çağırır, Rusçada *kolyadki* olarak adlandırılan şarkılar söyler, güneş için hediyeler, kurbanlar toplar, toprak ve hayvan sahiplerine güzel övgü dolu sözler ifade eder, düzenlenen çeşitli oyunlar eşliğinde güneşin doğuşunu kutlardı. Bu kutlamalar sırasında ölümlerin ruhunun yeryüzüne indiğine, ancak ruhların bu günde kötülük için değil, iyilik dağıtmak ve iyi dileklerde bulunmak için geldiğine inanılırdı. Yeni yıla geçiş kutlamaları ölümlerin temsil edildiği ryajenye\* yani “kıyafet değiştirme” ritüeli ile gençler arasında yapılan aşırılık ritüelleri eşliğinde gerçekleştirilirdi (Graşina, Vasiliyev 2013: 65).

Rus halk kültüründe Kolyada bayramını ayrıntılarıyla ele almadan önce, söz konusu bayrama ilişkin birtakım geleneksel öğelerin daha iyi anlaşılabilmesi açısından Slav-Rus mitolojisinde yer alan Kolyada'nın hikâyesine göz atalım. Mitolojiye göre “çok eski zamanlarda iyi tanrılar yeryüzünde yaşardı. Yeryüzü onların elleri altında çiçek açar, meyve verir sevinirdi.

Tanrılar insanlara toprağı işlemeyi, evler inşa etmeyi ve şarkılar bestelemeyi öğrettiler. İnsanlar çalıştılar, tanrılar ise onlara ışık, ısı ve sihirli su verdiler.

Ekin biçme vakti geldiğinde halk hasadı toplar, sonra da tanrılara hasat ve şarkılarla övgü dolu sözler bahşederlerdi.

Hasadın hepsi toplandığı zaman hem tanrılar hem de insanlar yorulmuştu. İnsanlar evlerine, tanrılar ise Aydınlık İrij'in (*İrij ya da İriy. Slav mitolojisinde öteki dünyayı temsil etmektedir. Günümüz Slav dillerinde cennet anlamına gelen irey kelimesinden türemiştir. Bkz. M. Fasmer. Etimolojîşeskiy slovar Russkogo yazıka. <http://enc-dic.com/fasmer/Ire-4993.html>, 27.03.2014*) derinliklerine doğru yol almışlardı. Burada tanrılarının babası onların eski güçlerini yenisiyle değiştirir, böylece tanrılar güçlerini tazelerlerdi.

İyi tanrılar dışında onlara benzeyen fakat insanları umursamayan yaratıklar vardı. Bunlar ışık ve ısı vermezlerdi bu nedenle onlar “karanlıklar” olarak adlandırılırlardı. Bu tanrılar iyi olanlar kadar güç kaybetmemişlerdi, bu nedenle İrij'e gitmeyerek yeryüzünde kalmışlardı. Sayıları çoktu, ancak kimilerinin ismi bile yoktu, düzen nedir bilmezlerdi bu nedenle insanlar için hiçbir şey yapamazlardı. Onlara tanrılarının yolu lazım değildi, çünkü onlar nerede isterlerse orada gezmeyi arzu ediyorlardı. Bu tanrılarının içlerinde en güçlüsü Morena idi. Morena tanrılarının yollarını biliyordu ancak onları yönetemiyordu. “Karanlıklar” yol olmayan yerlerde dolaşmaya başladılar, oyunlar oynayarak Tanrılarının yollarını karıştırdılar. Düzen bozuldu ve yeryüzünde dolaşmak tehlikeli bir hal aldı. O zaman Morena yeryüzünü saklamak için onu beyaz karla kapladı, her yere uyku ve sessizlik gönderdi. Yeryüzü uykuya daldı, soğuk ve karanlık orta dünyayı kapladı. Tanrılarının yolları unutuldu. Altın Güneş At ise sahipsiz bir şekilde koşup durdu, gün ışığı ve sıcak kayboldu.

Yalnız yüce tanrılardan bir tanesi İrij'e gitmedi, çünkü o gücünü yeryüzü ve su

\*Ryajenye (ряженье) ritüeli, genelde at, keçi, ayı, geyik, kuş vb. kılığına bürünüp kıyafet değiştirme şeklinde gerçekleştirilen bir ritüeldir. Ritüelde kullanılan kıyafetler arasında hayvan derisi, maskeler, boynuzlar yer almaktadır. Bu ritüelde canlandırılanların öteki dünyanın temsilcileri, ölü ruhlar oldukları inancı hakimdir.

sayesinde yeniliyordu. Görüntüsünü değiştirebiliyordu. Su onun hafızasını korudu ve böylece yolların nerede olduğunu unutmadı. Orta dünyanın en uç noktasına kadar gitti, Aydınlık İrij'e açılan orman ve nehirle diğer yerleri korudu. Nehirden bir köprü geçmekteydi. Tanrılar bu köprüden İrij'e gitmişlerdi. O zamandan beri köprü iyice çürümüştü. Onu – Kâhini – rüzgâr alıp getirmiş, böylece köprüden geçebilmişti. Ancak tek başına köprüyü tamir edebilecek güçte değildi, diğer tanrılar ise henüz gelmemişlerdi.

İnsanlar karın, soğuşun ve acımasız rüzgârın ortasında kalakalmışlardı. Zor zamanlar geçirmekteydiler, çünkü "kötüler" etraflarını sarmıştı, sanki yeryüzü gökyüzüne karışmış, tepeler baş aşağı durmuştu. Gündüz ışığı ise sürekli azalmaktaydı, gece ve gündüz birbirinden ayırt edilemez hale gelmişti. Buna rağmen insanlar ümitlerini yitirmediler. Çünkü onlarda tanrıların hediyeleri kalmıştı ve insanlar tanrıların yardımıyla toprağı nasıl işleyip verimli hale getirdiklerini hatırlıyorlardı. Böylece tanrıların gücünün bir kısmı onlarla beraber kalmış oldu. Ancak İnsanlar tanrıların yeniden gelip gelmeyeceklerini bilmiyorlardı. Oduklar yedekleyip, hep birlikte toplanıp tanrılara övgüler yağdırdılar, onları çağırarak kutlamalar yaptılar.

Kâhin insanların şarkılarını duydu ve tanrıların güçlerinin bir kısmının insanlarda kaldığını anladı. Böylece bu güç sayesinde insanların ona köprüyü kurup tanrıların yolunu yeniden açmasına yardımcı olabileceklerini anladı. Kâhin insanları çağırdı ancak "kötüler" gürültü çıkardılar ve insanlar Kâhini duyamadılar. O zaman Kâhin yanına bir avuç tohum ile bir kıvılcım ışık olarak insanlara doğru yola koyuldu. Karanlık tanrılar üstündeki hayvan derisinden onu kendilerinden biri sandılar. İnsanlarsa Kâhin için kurban ettikleri hayvan derisini tanıdıkları için yanılmadılar.

Kâhin bir avuç tohumu çıkardı ve sordu: "Bu nedir?"

İnsanlar cevap verdi:

- "Bu ekmek ekmeği bilmediğimiz zamanlarda tanrıların bize verdiği tohum. Tanrılar yeniden gelecek ve bize tohum verecekler"

Kâhin onlara ışığı gösterdi ve sordu: "Bu nedir?"

"Bu bizi aydınlatan ve ısıtan ışık. Işık bize geri gelecektir" dediler.

İnsanlar kendilerine getirilen kıvılcımla dışarıda bir ateş yaktılar. "Karanlıktakiler" parlak ışığı sevmediklerinden kaçıştılar. İçlerinden bazıları insanların kutlamalar yaptıklarını gördüler, daha da yakına geldiler. Ve "bizi de doyurun" dediler. Ancak Kâhin onlara: "Eğer tanrılara boyun eğ ve insanlara yeryüzünü koruması için yardım ederseniz sizi doyururlar" dedi. Ve karanlık olanlar, ona ne yapmaları gerektiğini sordu. Kâhin anlattı: "İnsanların topraklarını ve evlerini kötülüklerden koruyun, insanlar da size tanrılara verdikleri gibi gerekeni verecekler". Ardından Kâhin insanları yanına çağırdı. "Karanlıklardan" korkmayan en cesurlar baltalarını alarak onunla birlikte ormana yola koyuldular. Geride kalanlar ise gidenlerin arkasından sevinçle gitmeleri için şarkılar söylediler. Kâhin onlara ulu ağacı gösterdi ve "Kesin" dedi. İnsanlar bir an için şüpheye düştüler: "O bizim kardeşimiz, ağacı nasıl keseriz" dediler. Bunun üzerine Kâhin ağaca bir darbe indirdi ve insanlar ağacın kurumuş olduğunu anladılar. Kâhin: "Bu tanrıların ağacıdır. Tanrılar onun yaşamına son verdiler, ancak ona yeni bir yaşam verecekler.

Ondan bir köprü yapacağız, tanrılar da dünyaya geri dönecekler” dedi. İnsanlar ağacı kestiler ve bir köprü yaptılar. Köprüden evlerine kadar giden bir yol uzandı. Köprü tanrılar tarafından yaratılan her şey gibi canlıydı.

İnsanlar köprüye bira döktüler, Kâhin ise düğünlerde damadın üzerine serptiği gibi köprünün üstüne tohumlar serpti. Ve ekledi: “Tanrılar bu köprü üzerinden geçerek size gelecekler, ancak yolları uzun, onları üç ay sonra bekleyin” dedi. İnsanlar tanrıların güneşi bir an önce kendilerine getirmesi için Kâhin’den ricada bulundular. Kâhin ise Güneşin yakında geleceği cevabını verdi.

Kâhin köprüyü koruduğu için güneşi insanlara getiremezdi. Bu nedenle insanlardan bir tanesi Güneşi karşılamak için yola koyuldu. Kâhin ise köprüde kalarak şarkı söylemeye başladı. Gökyüzünde Güneş Atı’nı yöneten ve onunla dünyaya ışığı getiren Güneş Tanrısı onun şarkısını duyarak İrij’de kış uykusundan uyandı. Uyandığında gücün kendisine geri geldiğini ve karanlığı yenecek güçte olduğunu anladı. Güneş Atını yakalamak için yola koyuldu. Güneş Atı’nı yakalayıp, eyerledikten sonra gökyüzü yolunda dörtnala koştu. “Kötüler” yolları karıştırdığından köprünün önünde düşünceli bir şekilde durakladı, daha önce geçmiş olduğu yolları hatırlayamadı. Ancak köprüde Kâhin durmaktaydı ve Güneş Tanrısı’na yol gösterdi. Seçilenler arasından olan bir kişi de ateşin önünde onu bekleyen insanların yerini gösterdi.

Güneş Tanrısı gelip gökyüzünde dörtnala koşmaya başlayınca, insanlar büyük bir sevinçle karşıladılar onu. Güneşi *kolo* olarak adlandırdıkları için güneşi karşıladıkları güne *Kolyada* ismini verdiler. Ve Kâhin şarkı söyledi, Güneşin ardından diğer tanrılar da uykudan uyandılar. Böylece tanrılar yeniden doğan, yeni ekim ve su bekleyen yeryüzüne geri dönmek için yeni güçlerle yola koyuldular.

Yeryüzünde kar ve soğuk vardı, ancak insanlar tanrıların geleceğini biliyor ve onları bekliyorlardı.”\*

Yukarıda verdiğimiz mitolojik hikâyeden de anlayacağımız üzere Kolyada Slav halkları arasında gün ışığının başlangıcı, aydınlığın ilk hareketi dolayısıyla yaklaşan hasat zamanıyla bolluğun ve bereketin sembolü olarak görülmüş, halk arasında kutsal sayılmıştır.

Eski çağlardan beri var olan ve pagan kökenli Kolyada gibi bayramlar, özellikle Hıristiyanlığın kabulünden sonra yoğun olarak dinin baskısı altında kalmışlardır. Sovyetler Birliği döneminde Kolyada, komünizm yapısına engel olan halk inanç ve geleneklerinin ortadan kaldırılması için oluşturulan Komünist Parti programının yoğun baskılarına maruz kalan bayramlardan biri olmuş; halkın hafızalarından, gelenekleri arasından silinmeye çalışılmıştır (Propp 1995: 13). Zamanla Kolyada’da yer alan güneşin doğuşu olgusu Hz. İsa’nın doğumu ile bağdaştırılmıştır. Böylece, eski çağlarda güneş takvimini kullanan ve yeni yılın gelişyle güneşin doğuşunu kış gündönümüne göre kutlayan Slav halkları, bundan böyle kilisenin yeni düzenlemeleriyle bu bayramı önce eski takvime göre Hz. İsa’nın doğum tarihi olan 25 Aralık günü (24 Aralık gecesi)

\* Mitolojik hikayenin çevirisi M.N. Graşina, M.S. Vasilyev’in “Yazıçeskiy kalendar. Mif, obryad, obraz” isimli kitabından yer alan hikayeden yapılmıştır M.: Veçe, 2013. s: 91-94.

kutlanmış, daha sonra yeni takvime geçişle birlikte Noel adı altında 7 Ocak tarihinde kutlanmaya başlamıştır. Daha önce Kolyada şerefine düzenlenen ve bir yılda on iki ay bulunmasını temsilen on iki gün süren kutlamalar ve ritüeller ise Rusçada Svyatki\* olarak adlandırılan kutsal günler adı altında birleştirilmiştir. (Propp 1995: 24). Böylelikle Rusya’da eski bir halk bayramı olan Kolyada zamanla Noel olarak kutlanmaya başlanmış ve Hz. İsa’nın doğumu ile (24 Aralık gecesi) Vaftiz Bayramı’na (6 Ocak) kadar olan dönemi kapsayan on iki günlük süre içerisindeki kutsal gün etkinliklerinde (Svyatki) yerini almıştır.

Günümüzde *kolyada*, Batı ülkelerinde Noel ilahisi söyleyen şarkıcıların geçit törenlerine verilen adın Slav dilindeki karşılığı olarak kabul edilmektedir. *Kolyada* kelimesinin, Latince’deki “*çağırma*” veya “*yüksek sesle ilan etmek*” anlamına gelen “*calare*” kelimesinden türediği sanılmaktadır. Bunun yanında, Eski Roma’da her yeni ayda, ayın ilk gününün başrahip tarafından yüksek sesle ilan edildiği belirtilmekte, bundan yola çıkılarak *kolyada* kelimesinin her ayın ilk gününün *kalenda* olarak adlandırıldığı *calendae* (calo “*çağırma*”) kelimesinden geldiği ya da dolaylı olarak Yunancadan (*καλάνδαι*) geçtiği düşünülmektedir. Örnek olarak Lehçede bu anlamda kullanılan *kolęda* kelimesi verilmektedir. Baltık dillerindeki mevcut benzer kelimeler ise Slav dillerinden geçmiştir (Fasmer 1986: 293).

A.B. Strahov, *kolyada* kelimesinin Hıristiyanlık öncesi döneme ait olduğunu gösterir kesin bir kanıt olmadığı, söz konusu terimde “pagan” unsuru bulunmadığı, Slavlar tarafından edebi dilde kullanılan bir diyalekte ait veya din adamları tarafından kullanılan bir kelime olduğu, anılan sözcüğün en eski anlamının “toplanan sadakalar, hediyeler” olduğu görüşünü savunmaktadır (Strahov 2003: 242-243). Mevcut diğer görüşlere göre D. Şçepkin *kolyada* kelimesinin *koled* (*вокруг идущий / etrafından dolaşan*), *koleda* (*круговые яства / yuvarlak masada elden ele dolaştırılan ziyafet yemekleri*); P. Bessonov (*зажжённый пень / yakılmış kütük*); N. Kostomarov *kolo* (*yuvarlak, tekerlek*) sözcüklerinden türediklerini düşünmektedirler (Kalinskiy, 1877: 17). *Kolyada* kelimesinden Rusçada hâlâ kullanılan ve bilinen, Türkçeye ise geçit töreni olarak çevirebileceğimiz ‘*kalyadovanie*’, ritüeller yapmak olarak çevirebileceğimiz ‘*kolyadovat*’ ve geçit törenine katılan, törende yer alan kişiler olarak çevirebileceğimiz ‘*kolyadovşçiki/kolyadniki*’ kelimeleri türemiştir.

Günümüzde bu bayram Balkan ve Slav ülkelerinde hala kutlanmakla birlikte, Rusya’da Noel olarak kutlanmakta ve Noel yortusuyla Vaftiz Arifesi arasındaki bayram kutlamalarının tümünü içermektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hıristiyanlık sonrası Kolyada bayramı gelenekleri Svyatki kutlamaları altında varlığını korumuş, Kolyada

\*Svyatki noel zamanı kutlamalarının tümünü kapsayan kutsal gün kutlamalarının antik çağlardan beri devam edip günümüze kadar gelen ve Hıristiyanlığına geçiş dönemiyle varlığını devam ettiren kutlamaları içine alan bir zaman dilimine verilen addır (Noel yortusu 24-25 Aralık– Vaftiz Bayramı 6-7 Ocak). Svyatki (*святки, святые дни*) eski Slavca bir kelime olup (*svęty, svętyjъ*), kutsal günler, bayram günleri anlamında gelmektedir (bkz. P.Y. Çernih. İstorko-etimologičeskiy slovar sovremennoĝo russkogo yazıka 1997: 57). Bayram döneminin “svyatki (kutsal günler)” adını İsa’nın doğuşuna ithaf edilmesinden dolayı aldığı sanılmaktadır. Diğer bir görüş ise, svyatki kelimesinin “svyatit’” (*святить*) kutsamak fiilinden geldiğidir. Buna göre, kutsal günler zamanı halk “kutsamaktadır”, yani İsa’yı ve İsa’nın doğuşunu tesbih etmektedir.

adı yerini Noel'e, Kolyada Tanrısı şerefine düzenlenen kutsal gün ritüelleri ise yerini Svyatki zamanı yapılan ve geleneğe dönüşen kutlamalara bırakmıştır. Bahsettiğimiz bu durumu aşağıda sunduğumuz şemayla görsel olarak ele almaya çalışalım:



Hıristiyanlık dönemi öncesi, kış gündönümü kutlamaları sırasında hasadın ve hayvancılığın bol olması için büyü ritüelleri gerçekleştirilir, fallara bakılırdı. Hıristiyanlık dönemi sonrasında büyücülük ve falcılık ritüelleri kilise tarafından yasaklanmış, kutlamalar yeni bir anlam kazanmıştır. Yeni anlayışa göre, kış güneşi yaz güneşine dönüşür, gündüz karanlıktan ışığa hareket eder, eski yıl son bulur yeni yıl başlar, Kurtarıcı doğar ve kaos dünyası yerini ilahi düzene bırakırdı. Böylece eski yıl ve yeni yıl kesin çizgilerle birbirinden ayrılırdı. Bu tarihlerde Ruhani Dünya'yla özel bir bağ kurulduğu düşünülürdü. Ahiretten ölümlerin ruhunun yeryüzüne indiğine, kış ortasında şeytani güçlerin etrafta dolaştığına inanılır, buna ilişkin düzenlenen törenlerle gösteriler yapılır, böylelikle eski yıl ve yeni yıl arasındaki mevcut değişikliklere dikkat çekilirdi (Myaçin 2004: 557).

Kolyada zamanı Svyatki kutlamalarda fakirlere ve yardıma muhtaçlara yardım edilir, hediyeler verilir, ev sahipleri sofralar kurar, lezzetli ikramlar hazırlarlardı. Köy sakinleri, geçit törenleri ve oyunlar düzenler, kılık değiştirir, köydeki evler tek tek dolaşarak misafirlğe gidilir, Noel şarkıları söylenirdi. Hıristiyanlığın kabulüyle birlikte Rus halk geleneğinde yer etmiş olan ve *kolyadovanie* olarak adlandırılan bu aktivitelerin tümünü ve Kolyada (Noel) kutlamalarını inceleyelim.

### Rus geleneğinde Kolyada zamanı gerçekleştirilen Svyatki kutlamaları

Rus halk geleneğinde önemli bir yere sahip olan Kolyada zamanı kutsal gün kutlamaları öncelikle kişinin evinde başlardı. Tüm aile masa başında toplanır, masa altına saman ya da saman balyası koydukları bir örtüyle örtülürdü\*. Masada mutlak olarak bulunan yiyecekler arasında üzerine bal veya reçel dökülerek kuru üzüm ve fıstıkla süslenerek hazırlanan pişmiş yulaf lapası (kutya)\*\*, *kozuli* olarak adlandırılan kurabiyeler ve *B* biçiminde bir tür simit (krendel) bulunurdu (Saharov 1849: 69). Genelde inek, kuzu, koyun, horoz, tavuk, keçi gibi hayvan ile çoban figüründe pişirilen kurabiyeler tüm evlerde

\*Saman koyma geleneği bayram kutlamalarına atlarıyla gelen olan Kolyada Tanrısı'nın yiyeceğe ihtiyacı olan atları ile bağdaştırılır. Hıristiyanlık sonrası dönemde ise bu gelenek Hz. İsa'nın doğduğu saman kaplı beşik ile bağdaştırılmaktadır.

\*\*Kut'ya (кутья) – Üzerine bal veya reçel dökülerek servis edilen, haşhaş, kuru üzüm, fındık ile süslenen, buğday tanelerinin haşlanması sonucu lapa kıvamında elde edilen Slavların geleneksel ritüel yemeğidir.

Noel'in gelişine doğru hazırlanır, masa, pencere ve kenarlarına konarak ev kurabiyelerle süslenir; eşe, dosta, komşulara dağıtılır ve çocuklara hediye edilirdi (Propp 1995: 38). Bunun yanında *kozuli* kurabiyelerinin yem olarak hayvanlara verildiği de görülmüştür. Hıristiyanlık dönemi öncesi eski bir inanış olan ve Hıristiyanlık sonrasında halk arasında bir gelenek halini alan bu inanışa göre, hayvanların bu kurabiyelerle beslenmesinin sihirli etkiler yaratacağına, böylece üreme zamanı daha fazla bereket olacağına inanılırdı (Propp 1995: 39). Şekil açısından benzer bir görünüme sahip olan ve *korovka* olarak adlandırılan kurabiyeler ise daha çok Rusya'nın orta ve güney bölgelerinde pişirilir ve sadece *kolyadovanie* ritüelini gerçekleştirenlere dağıtıldı (Çiçerov 1957: 76).

Noel arifesi tüm aile masa başında toplanır, büyükler iyi ve kötü yanlarıyla yılın nasıl geçtiğine dair konuşmalar yapardı. Rus geleneğinde yeni yıla girmeden önce uzun masa başı sohbetlerinde eski yılın uğurlanması geleneği de buraya dayanmaktadır. Yemekten arta kalanlar Noel'i kutlayabilmeleri için yaşlılara, muhtaç kişilere ve fakir evlerine götürülür ancak sofraya kaldırılmazdı. Çok eski zamanlara dayanan bir gelenek olan bayram sofrası esasında ölüleri anmak için kurulurdu. İnanışa göre Ruslar, ölmüş ebeveynlerinin, akraba ve yakınlarının sofraya geleceklerini düşünür, yemek yiyebilmeleri için bayram masasını toplamazlar, kutsal günler boyunca yeryüzüne inen rahmetli yakınlarının soğukta ısınmaları için evlerde ateşler yakarlardı (Propp 1995: 25, 38). Bu gelenekle birlikte eski Slav halklarındaki ölümler dünyasıyla bağlantı inancı korunmuştur.

Tüm bu hazırlıkların ve evde gerçekleştirilen bireysel kutlamaların ardından *kolyadovanie* olarak adlandırılan toplu ev gezme ritüelleri başlardı. Hıristiyanlık öncesi eski kutlamalarda şarkı ve şiirler eşliğinde gerçekleştirilen ev gezme töreninin doğaüstü etkilere sahip olduğuna inanılırdı. Hıristiyanlığın kabulü sonrasında da devam eden bu ritüel, inanışa göre, ev sahiplerine tarlada ve bahçede zengin hasat, hayvancılıkta verimlilik, evde refah ve bolluk sağlardı. *Kolyadovanie* ritüelini başlangıç ya da hazırlık aşaması için bir araya gelme, toplu gezme törenleri ve son aşama olan hediyelerin paylaşım töreni olarak üçe ayırabiliriz (Vinogradova 1982: 21). Eski zamanlardan kalan geleneklerle birlikte *kolyadovanie* ritüelinin nasıl gerçekleştirildiğine yakından bakalım.

*Kolyadovanie* öncesi katılımcılar bir evde bir araya gelir, eğer ritüel birkaç grupta birlikte aynı anda gerçekleştiriliyorsa, gruplar arasında ziyaret edilecek ev ve yerler grupların sokakta karşı karşıya gelmeleri hoş karşılanmadığından dolayı önceden belirlenirdi. *Kolyadovanie* akşam ve Noel sabahı olmak üzere farklı zamanlarda gerçekleştirilebilmekteydi. Ritüel katılımcıları gece vakti sokaklarda şeytani varlıkların dolaştığına ve bunların Noel şarkılarıyla kovulabileceğine duydukları inançla akşam ve gece saatlerinde ev ev gezerek törene başlardı. Gündüz vakti gerçekleştirilen gezmelere ise daha çok çocuklar, kadınlar ve gençler katılırdı. Gruplar yine aynı şekilde evleri dolaşarak şarkılar söyler, iyi dilekler eşliğinde geleneksel ritüelleri yerine getirirlerdi (Şangina 2008: 20). Köy çevresinde gerçekleştirilen gezi ve ev ziyaretleri sırasında şarkılar söylenir, müzik eşliğinde dans edilir, çanlar çalınırdı. Bu gruplar oldukça gürültücü davranırlardı. Ev gezme ritüelini gerçekleştiren kişiler *kolyadniki* ya da *kolyadovşçiki* olarak adlandırılırlar. *Kolyadnikler* öteki dünyanın temsilcileri olarak

kabul edilir ve kutlamalar sırasında halk inanışında bolluğun, bereketin, ölümsüzlüğün sembolü olan ve tahıl tohumu ekme töreni olarak adlandırılan ritüeli gerçekleştirmek üzere evleri dolaşarak tohumlar dağıtırlardı (Bogumil 2007: 22-23). *Kolyadnikler* genelde erkekler başta olmak üzere, kadın, erkek ve çocuklardan oluşan karışık gruplardan oluşabilmekteydi. Ritüel grubunda yaşlılar da bulunabilmekteydi ancak grup genel olarak genç ve bekar erkeklerden oluşmaktaydı. *Kolyadniklerin* sayısı, her biri ayrı bir ritüeli yerine getiren 5-6 veya 10-15 kişi arasında değişebilmekteydi. Grubun başını gelenekleri ve ritüelleri iyi bilen, deneyimli, yaşça büyük evli bir erkek çekerdi. Grubun başı süslü bir kıyafet, elinde çanlarla kaplı bir sopa veya üzeri süslü dallarla *ryajenie* geleneğini yerine getirerek gruba öncülük ederdi. Bu grubun arasında müzisyenler, şarkıcılar ve dansçılar da yer alabilmekteydi. Bunun dışında verilen hediyeleri toplayan ve hediye alımından sorumlu bir kişi belirlenirdi. Bu gruplar, çeşitli şekillerde süslenmiş kıyafetlerle evleri dolaşırlar. Bu gruplardaki öncüler, giydikleri kıyafet açısından “süslü giyimli olanlar” ve “kılık değiştirenler” olarak değişiklik gösterebilmekteydi. Birinci sıradakiler bayram kıyafetlerini giyer, şapkalarına yeşil bitkilerden ve kağıt çiçeklerden yapılmış çelenkler takar, ikinci sıradakiler ise üzeri çeşitli biçimlerde süslenmiş hayvan kürkleriyle örtünürlerdi. “Maskesiz katılımcılar” ve “kılık değiştirenler” arasındaki fark yalnızca kıyafetlerde değil, kutlama şeklinde, tören sunumunda, aktivitelerde ve adlandırmalarda da kendini gösterebilmekteydi. Örneğin, maskesiz katılımcılar genel olarak sadece *kolyadnikler* olarak adlandırılırken, maskeli gruplar *okrutniki* yani hayvan postuna bürünmüş olanlar, *kudesniki* yani büyücüler ve *kikimori* olarak adlandırılabilenmekteydi. “*Kikimora* kişinin evinde yaşayan, ev sahibine ve evde yaşayanlara zarar veren, sorun yaratan ve küçük sıkıntılar getiren mitolojik bir kadın karakteridir (Levkievskaya 1999: 494). *Kikimora* kelimesinin Rus dilinde yer ettiğini ve biçimsiz veya kötü giyimli kadın anlamında da kullanıldığını da belirtmek gerekir.

İkinci aşama olan toplu gezmeler (*kolyadny obhod*) grup katılımcılarının bir evde toplanması, köyün gezilmesi, her evin kapısının önünde veya penceresinin altında toplanma, ev sahipleriyle görüşme, evde kutlamalara devam edilmesi, ev sahibine ve aile üyelerine yönelik iyi dileklerde bulunulması, hediye dağıtımı ve alımı, ev sahibiyle vedalaşma ritüellerini kapsamaktadır.

Yukarıda sayılan tüm bu etkinlikler, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Rusçada *kolyada* olarak adlandırılan ve ritüellerin mutlak bir parçası olan Noel şarkıları eşliğinde gerçekleştirilmekteydi. Söz konusu bu Noel şarkıları Rusya'nın çeşitli bölgelerinde *kolyada*'nın yanında *ovsen* ve *vinogradye* olarak da adlandırılmaktadır. Ruslar, isimleri farklı da olsa bu şarkıları bir bütün olarak ele almakta ve *kolyada* ismini sadece Noel ilahisi (*rojdestvenskaya pesnya*) olarak adlandıran Ukraynalılar gibi birbirinden ayırmamaktadırlar. Ruslar için bu şarkılar Noel ve Vaftiz Bayramı ritüelleri gibi diğer kutsal günlerde ve düğün gibi özel günlerde de dile getirilebilmektedir (Çiçerov 1957: 115).

Toplu gezme törenleri sırasında *kolyadnikler* kimsenin evini gözden kaçırmamaya özen gösterirdi. Bir evin unutulması kırgınlık yaratacağı gibi halk arasında felakete davet anlamına gelirdi. Ancak kısa bir süre önce bir yakını kaybetmiş olan evler istisna oluştururdu. Grup köyde, geleneklere uygun olarak batıdan doğuya, dağlık alanda ise

refahın yukarılara çıkabilmesi için köyün en aşağı kısmından yukarıya doğru hareket ederdi. *Kolyadnikler* bir eve yaklaştıktan sonra kapı önünde veya pencere altında durur ve ev sahibini çağırırlardı. Grup öncüsü gelişlerini haber verir ve ev sahibinden içeriye girmek için izin ister, uyuyup uyumadığını ve gelenleri kabul etmeye hazır olup olmadığını sorar ya da şarkıcılar hemen şarkı söyleme kısmına geçerlerdi (Vinogradova <http://pagan.ru/slowar/k/kolyadowanie8.php>, 10.03.2014).

Rusya'da en bilinen ve yaygın olan *kolyada*'lardan bir tanesi şu şekildedir:

*Коляда, коляда!  
Пришла коляда накануне Рождества;  
Мы ходили, мы искали коляду святую  
По всем дворам, по проулочкам.  
Нашли коляду у Петрова-то двора.  
Петров-то двор – железный тын,  
Среди двора три терема стоят,  
Во первом терему, частые звезды.  
Светел месяц – Петрь сударь свет Иванович,  
Красно солнце – Анна Кириловна,  
Частые звезды – то дети их.  
Здравствуй, хозяин с хозяйюшкой,  
На долгие веки, на многие лета!\**

Yukarıda verilen *kolyada* giriş, gelişme ve sonuç bölümleri olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Giriş bölümünde *Kolyada*'nın gelişini haber verilmekte ve *Kolyada*'nın ritüeli gerçekleştirenler tarafından arandığı (ev ev, sokak sokak gezdik) dile getirilmektedir. Gelişme bölümünde, ev sahibi övülmektedir. Övgü ritüeli eski kült öğelerin yer aldığı şiirsel bir şekilde sunulmaktadır. Örneğin, demir çit sembolik olarak yuvarlakla çevrili bir alanı, demir ise kalenin yıkılmaz oluşunu temsil etmektedir. Şarkıda yer alan çit, kutsal gün kutlamaları çerçevesinde gençler tarafından gerçekleştirilen aşırılık ritüelleri (ritualnie beşçinstva)\*\* sırasında evlerin kapısını, çitleri çalan, yıkan ve aileye mutsuzluk,

\* Kolyada, kolyada!  
Noel arifesi geldi kolyada;  
Kutsal Kolyada'yı aradık, taradık  
Tüm avlularda, tüm sokak aralarında.  
Kolyada'yı Petr'in avlusunda bulduk.  
Petrov'un avlusu demir bir çit,  
Avlunun ortasında üç ev duruyor,  
Birinci evde sık yıldızlar.  
Parlak ay Petr İvanoviç beyefendi,  
Kırmızı güneş – Anna Kirilovna,  
Sık yıldızlar da onların çocukları.  
Selam olsun, ev sahibiyile sahibesi,  
Uzun yıllar, uzun yazlar size!

\*\*Aşırılık ritüelleri olarak adlandırdığımız *ritualnie beşçinstva* kutsal günler sırasında toplu gezme ritüelini gerçekleştirenleri evlerine, bahçe avlusuna sokmayan ya da hediye vermede cimri davranan ev sahiplerine karşı gerçekleştirilmekteydi. Ev sahibine maddi zararlara neden olan bu ritüellerde *kolyadnikler* odunları, kapıları çalmak,



kötü şans getiren eylemlere yorulmakta, bu sözlerle ev sahibinin evinin ne kadar sağlam olduğu ifade edilerek, övülmektedir. Bunun yanında, ev sahiplerinin güneşe, aya ve yıldızlara benzetilmesi ise güneş kültünün ve doğaya ait olguların eski dönemlerde kutsal sayılmasından ileri gelmektedir. Ev sahibine iyi dileklerde bulunulmasıyla şarkının ilk aşaması sona ermektedir. (Çernih 1957: 123-124). *Kolyadnik*lerin iyi dileklerine karşılık hediye talebi / sunumu, söz konusu ritüelin temelini oluşturmaktadır. Dile getirilen dileklerin içeriği aile bireylerinin cinsiyeti, yaşı, medeni durumu göz önüne alınarak farklılık gösterirdi. Genel olarak aile reisine mutluluk ve refah temennisinde bulunulurken, genç kızlara mutlu bir evlilik temenni edilirdi. Rus Noel şarkıları genel olarak zenginlik dileklerinde bulunma, hediye isteme ve soru cevap şeklinde eğlence amacıyla dile getirilen şarkılar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır (Çernih 1957). Aşağıda hediye talebini dile getiren örnek *kolyada* satırlarına bakalım:

...*Кишки, лепешки,  
Свинье ножки,  
В печи сидели,  
На нас глядели  
Каши захотели.  
Ты не режь, не ломай,  
Подай целый каравай....* \* (Çiçerov 1957: 124).

Bu geleneğin yerine getirilmemesi gruplara ikramda bulunmayan cimri ev sahiplerine yönelik beddua ve tehditlerde bulunma hakkını verirdi. Eğer ev sahibi beklenen ikramda bulunmazsa şarkıların sonuna tehdit dolu sözler eklenirdi:

*Не дадите пирожка –  
Мы коровку за рожка,  
Не дадите пышечки –  
Мы свинку за височки,  
Не дадите вы блинка –  
Мы хозяину пинка\*\** (Çiçerov 1957: 129).

pencereleri boyamak, el arabalarını, kayakları, kızakları çalıp köy boyunca sürmek, çitleri yerinden sökmek, odun, kapı, çit, kova gibi eşyaları. yola saçmak, yolda barikatlar kurmak, ev sahibi evden çıkmasını diye evin önünü ağır eşyalarla kapatmak gibi eylemlerde bulunurlardı.

\* Etler, ekmekler,

Domuz bacakları,  
Fırının içine oturmuşlar,  
Hepsi bize bakmışlar,  
Canları kaşa çekmiş.  
Tüm bir ekmek ver bize  
Kesmeden, bölmeden....

\*\* Eğer börek vermezseniz,

İneği boynuzlarından çekeriz,  
Pışçeki vermezseniz (Pışka “пышка/пышечка” hamurdan yapılan ve kızgın yağda kızartılan mamul)  
Domuzu şakaklarından çekeriz,

Blinok vermezseniz (Blinok “блин/блинок” genel olarak krep olarak adlandırılan ince ve yuvarlak bir şekil verilerek hazırlanan bir yiyecek)

Ev sahibine bir tekme atarız.

Ritüel görüşmelerinde ve selamlaşmalarda ritüel grubu katılımcıları Tanrı hizmetkârı, Tanrı misafiri, eşi görülmemiş misafir (bojie sujenki, bojie poslantsı, nebıvalie gosti) olarak kabul edilirdi (Vinogradova 1982: 142). Yukarıda da belirttiğimiz gibi, eski inançlarda da olmak üzere bu kişiler öteki dünyanın temsilcileri sayıldıkları için ev sahipleri misafirlerin iyi bir şekilde karşılanmasına özen gösterirdi. Ev sahibinin gelecek yıl boyunca refaha kavuşması buna bağlıydı. Eğer ev sahibi misafirleri iyi karşılamışsa karşılığını aynı şekilde iyi dileklerle ve övgülerle görür, kötü karşılamışsa lanetlenir bu ise o yıl boyunca kötü bir dönem geçireceğine işaret ederdi (Vinogradova 1982: 148). Birkaç örnekle sunmaya çalıştığımız bu şarkılar Rus kültürü başta olmak üzere Slav halkları arasında önemli bir yere sahip olup oldukça geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Sadece Noel zamanı değil, düğün gibi özel günlerde de dile getirilen bu şarkıların ayrıca ele alınıp incelenmesiyle *kolyadaların* (*kolyadka*) Rus kültüründeki yeri daha iyi anlaşılabilir.

Grup katılımcılarının bir araya gelip, aralarında topladıkları armağanları paylaşarak ortak bir ziyafet hazırlamaksa *kolyadovanie* ritüellerinin son aşamasını oluşturmaktadır. Ritüellerin bitimi şerefine, grup bir araya gelerek toplanan hediyeleri aralarında paylaşırdı (Rojdestvenskie radosti, <http://www.ihtus.ru/pr12.shtml> 19.03.2014).

## SONUÇ

Kolyada bayramı günümüze ancak özünde değişime uğrayarak gelebilmiştir. Dinin yoğun etkisi altında kalarak değişime uğrayan bu bayram eski zamana ait inanç ve geleneklerinin ancak bir kısmını koruyabilmiş, Noel zamanı kurabiyelerin pişirilmesi, sofraların kurulup kutlamalar yapılması gelenek olarak varlıklarını koruyabilmiştir. Başta Bulgaristan, Ukrayna olmak üzere bazı Slav ülkelerinde düzenlenen çeşitli festivallerle halen kutlanmakta olan Kolyada, günümüz Rusya'sında Noel Bayramı olarak kutlanmakta, eskinin gelenekleri olan misafir ağırlama, hediye alıp verme, bayram sofrası başında ev sahibine övgü dolu güzel söyler söyleme ve iyi dileklerde bulunma gelenekleri günümüz kutlamalarıyla bir nebze de olsa hâlâ canlı tutulmaktadır. Kiliselerde ise bu günde Hz. İsa'nın doğuşu vesilesiyle dini törenler düzenlenmekte, Ruslar kiliselerde düzenlenen Noel ayinlerine katılmaktadırlar.

Kolyada bayramının bir zamanlar var oluşu ise, Rusya'da şehir dışlarında bulunan yerleşim yerlerinde, okullarda ve gençlik derneklerde öğrenciler tarafından düzenlenen festivallerle anılmaktadır. Bu festivallerde kıyafet değiştirme, şarkı söyleme gibi eski gelenekler canlı tutulmaktadır. Kolyada olarak adlandırılan şarkılar ise Rusya'da kilise ve yönetim tarafından yapılan engellemelerle yaygınlığını kaybetmiş, buna karşılık kutlama ve övgü dolu ifadeler içeren ve *vinogradye* adıyla yaygınlık kazanan şarkılara yerini bırakmıştır. *Vinogradyeler* genel olarak kırsal kesimlerde, düğün gibi özel günlerde hayat bulmaya devam etmektedir. Bu ve benzeri şarkılar kutsal günler zamanı dile getirilmekte, Rusya'nın Avrupa bölümündeki kuzey bölgeleri ile Vladimirskaya, Nijegorodkaya, Ryazan bölgelerinin bazı yerleşkelerinde halen gözlenmektedir.

## KAYNAKÇA

- Bogumil Murin (2007) Osnovi sovremennogo kolyadovaniya: šuteynoe posobie dlya istinnih slaviteley Kolyadı (izdanie Velesova Kruga). M.: Sva Saund rekordz.
- Çiçerov V.İ. (1957) Zimniy period russkogo narodnogo zemledel'çeskogo kalendarya XVI-XIX BB.: Oçerki po istoriy narodnih veropaniy. Moskva.
- Çernih P.Y. (1999) İstoriko-etimologiçesky slovar sovremennogo ruskogo yazıka. M.: Russkiy yazık.
- Dal' V.İ. (2002) Koleda // Tolkoviy slovar Dalya. 1867. T. 1 M.: Olma-press.
- Dvoeverie // Bolşaya Şkolnaya Entsiklopediya "Russika". İstoriya Rossii. 9-17vv. / Veduşiy redaktör V.M. Karev. M.: Olma-Press (2001):181-182.
- Fasmer M. (1986) Etimologiçeskiy slovar' russkogo yazıka. T. II., M.: Progress.
- Graşina M.N., Vasilyev M.S. (2013). Yazıçeskiy kalendar: mif, obryad, obraz. Moskova: Veçe.
- Kabakoeva G.İ. (1995) Vol'çi dni // Slavyanskije dvrevnosti: Etnolingvistiçeskiy slovar / Pod. Red. N.İ. Tolstogo. İstitut slavyanovedeniya RAN. M.: Mejdunarodnie otnoşeniya. T.1.: 109-111.
- Kalinsky İ.P. (1877) Tserkovno-narodniy mesyatselov na Rusi. Zapiski Russkogo geografiçeskogo obşestva po otdeleniyu etnografii. T7.
- Kapitsa F.S. (2007). Tayni slavyanskij bogov. M.: PİPOL klasik.
- Levkievskaya E.E. (1999) Kikimora // Slavyanskije vrevnosti: Etnolingvistiçeskiy slovar v 5-ti tomah Pod. Red. N.İ. Tolstogo. İstitut slavyanovedeniya RAN. M.: Mejdunarodnie otnoşeniya. T.2.: 494-575.
- Mansikka B.Y. (2005) Religiya vostoçnih slavyan. M.: İMLİ im A.M. Gor'kogo RAN, 2005.
- Myaçin A.N. Mir ruskoy kulturi (2004) / Nauç. Red. A.N. Myaçin. M.: Veçe.
- Propp V. Y. (1995) Russkie agrarnie prazdniki. St. Petersburg. İzd: Azbuka, İzd. Tsentr Terra.
- Saharov İ.P. (1849) Skazaniya russkogo naroda. T.2. Kn. VIII. SPb: tip. Saharova,
- Strahov A.B. (2003) Noç pered Rojdestvom: narodnoe hristianstvo i rojdestvenskaya obryadnost na Zapade i u slavyan. Cambridge-Mass.: 242—243.
- Sibirskaya pravoslavnaya gazeta <http://www.ihus.ru/pr12.shtml> (17.03.2014).
- Şangina İ.İ. (2008) Russkie Traditsionnie prazdniki. SPb.: izd.: Azbuka-klassika.
- Şto takoe svyatki? / Argumenti i faktı <http://www.aif.ru/ny2014/tellings/1075846> (5.02.2014).
- Tokarev S.A. (1986) Religiya v istorii narodov mira. M.: izd-vo. polit. lit-rı.
- Tolstaya S.M. (1986) Ritualnie besçinstva molodyoji. Materiali k etnodialektiçeskomu slovaryu: K-P. // Duhovnaya kultura Polesya na obşeslavyanskoy fone. M.: Nauka.
- Vinogradova L.N. (1982) Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnih i vostoçnih slavyan. Genesis i tipologiya kolyadovaniya. M.: İzdatel'stvo Nauka.
- Vinogradova L.N. (1995) Vinogradye // Slavyanskije drevnosti: Etnolingvistiçeskiy slovar v 5-ti tomah / Pod. Red. N.İ. Tolstogo. İstitut slavyanovedeniya RAN. T1. M.: Mejdunarodnie otnoşeniya.
- Vinogradova L.N. Slavyanskaya Mifologiya-2 / Kolyadovanie <http://pagan.ru/slovar/k/kolyadowanie8.php> (10.03.2014)

Vinogradova L.N. Kolyadovanie // Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskiy slovar v 5-ti tomah / Pod. Red. N.İ. Tolstogo: İnstitut slavyanovedeniya RAN. M.: Mejdunarodnie otnoşeniya. T2, (1999): 570-575.

Vinogradova L.N. Plotnikova A.A. (2009) Svyatki // Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskiy slovar v 5-ti tomah / Pod. Red. N.İ. Tolstogo. İnstitut slavyanovedeniya RAN. M.: Mejdunarodnie otnoşeniya. T4.: 584-589

### *Özet*

## **RUS HALK KÜLTÜRÜNDE KOLYADA BAYRAMI**

Başlangıçta şehirlerde ve kalelerde yaşayan Slav toplulukları arasında elit bir din olarak ortaya çıkan Hıristiyanlığın kabulünden sonra kiliseler, Slav halkları arasında önemli bir yere sahip olan ve pagan unsurlar içeren halk bayramlarına karşı yoğun bir savaşa girişmişti. Kilisenin ve dinin artan baskıları sonucu “halk bayramı” ya da “tarım bayramı” olarak adlandırılan bu kutlamaların kimi öz anlamlarını yitirerek kaybolmuş, kimisi de din ile harmanlanarak günümüze kadar gelmeyi başarabilmiştir. Mitolojik tanrıların kültleri ve Hıristiyan azizlerin idelleriyle harmanlanan eski inanışlar, Slav halklarının kırsal bölgelerinde yaşayan ve çoğunluğunu oluşturan kesimi arasında gücünü devam ettirmiştir. Hıristiyanlık dönemi öncesi Rus halkı arasında önemli bir yere sahip olan, ancak daha sonra dini unsurlarla harmanlanan bu bayramlardan bir tanesi Slav halklarının kış gündönümü bayramı olan güneşin doğuşunun kutlandığı Kolyada’dır. Kolyada, Hıristiyanlığın kabulünden sonra Noel olarak anılmaya başlanmış, yeni güneşin doğuşu olgusu Hz. İsa’nın doğumu ile bağdaştırılmıştır. Bu çalışmada, söz konusu bayramın tanımı, kutlanış şekli, geçmiş ve günümüz ile bağlantılarıyla Rus halkının kültürü ele alınacaktır.

**Anahtar sözcükler:** Kolyada, Noel, Slav halkları, Ruslar, inanç, gelenekler

### *Abstract*

## **KOLYADA BAI RAM IN RUSSIAN FOLK CULTURE**

After the adoption of the Christianity which is initially emerged as a elite religion among the Slavic community living in the cities and the castles, the churches waged war against the folk holidays which have attached a great importance among Slavic people and contained elements of pagan. As a result of increasing pressure of the church and the religion some of these holidays which are called as a “folk holiday” or “agricultural holiday” have been disappeared by losing its essence meanings or have been blended with religion and been able to come up to the present. The old beliefs which have been blended with the cults of mythological gods and the idols of Christian saints have continued their existence among Slavic people living in rural areas and forming the

majority of their part. One of these holidays that had a significant place before the advent of Christianity among Russian people but then were blended with religious elements is Kolyada the winter solstice holiday of Slavic people celebrated as a birth of sun. After the adoption of Christianity, Kolyada came to be known as Christmas, the event of a new birth of sun that has been associated with the birth of Jesus. In this paper the definition of the holiday mentioned, the way of its celebration, its connection with the past and the present and Russian folk culture will be discussed.

**Keywords:** Kolyada, Christmas, Slavic people, Russians, beliefs, traditions

# **İBN HALDUN'DA ASABİYYE OLGUSUNUN İŞLEVLERİ VE TOPLUMSAL TEMELLERİ**

**Mehmet Devrim Topses\***

## **1. Giriş**

**S**osyolojinin insan ve toplum olaylarını açıklarken kullanmış olduğu yöntem anlayışı, onu felsefe düşüncesinden, öykücülükten ya da diğer kurgusal açıklama (spekülatif) tarzlarından ayırmaktadır. Gerçekte bakıldığında, toplumu açıklama çabası sosyolojinin yanında felsefenin de belirleyici özelliğidir. Bununla birlikte felsefe düşüncesinin açıklamaları tümüyle mantıksal çıkarımlara dayanırken, sosyoloji somut olay ve olgular arasındaki nedensel ilişkilerden yola çıkmaktadır. 14. yüzyıl düşünürlerinden İbn Haldun'un Ludwing Gumplowich, Stefano Colosio ve Rene Mauiner gibi 19. ve 20. yüzyıl sosyal bilimcilerince "sosyolojinin öncüsü" olarak değerlendirilmesindeki başlıca neden İbn Haldun'un toplumsal olaylarla ilgilenmesi değil, toplumsal olayları açıklarken kullanmış olduğu bilimsel yöntemdir.

Gerçekten de İbn Haldun, kurucusu bulunduğu ümran ilminde toplumsal gerçekliğin doğal ve nesnel yasalarını ortaya çıkarmayı amaçlamış, toplumsal bir olguyu başka bir toplumsal olguyla açıklamıştır (Yıldız, 2010:35). Hassan (2010:131-133) 'a göre bu yöntem anlayışı, İbn Haldun'un doğanın kendisinde diyalektik bir süreç görmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi diyalektik bakış açısı, evrendeki tüm olayların nedensellik ilişkisiyle birbirine bağlı olduğu yaklaşımına dayanır. Doğa olaylarında neden-sonuç ilişkisinden bağımsız bir örnek gösterilemez. Nedensellik bağı,

\* Yrd. Doç Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

doğanın bir parçası olan toplum olaylarında da geçerlidir. Bu açıdan İbn Haldun, toplum olaylarının tarihsel, coğrafi, ekonomik, kültürel ve siyasi değişkenlerden bağımsız olarak incelenmesini doğru bulmamıştır. Mukaddime'nin giriş bölümünde toplumsal olayları tanrısal istençle ya da nedensellikten uzak, kapalı bir öykücülük anlayışıyla açıklayan dönemin diğer düşünürlerine yönelik metodolojik temelli sert eleştiriler görülmektedir.

İbn Haldun'u sosyolojinin 14. yüzyıldaki habercisi konumuna yükselten diğer yöntem özelliği, olay ve olgular karşısındaki tümevarımcı duruşudur. Toplumsal olay ve olgular arasındaki nedensellik ilişkisine nakilcilik yoluyla ulaşılamaz. Nakilcilik, toplumsal gerçekliği nesnellik sınırları içinde gözlemlemek yerine bu gerçekliği başkalarının söz ve yargılarında aramaktır. Oysa çeşitli söylentilere ve dogmatik inançlara dayalı tarihçiliğin ve açıklama yöntemlerinin bilimsel bir değeri yoktur. İnsanlar nesnel toplumsal gerçeklik karşısında kendi inanış ve görüşleri doğrultusunda yan tutma eğiliminde olduklarından, bilimsel bilgi haber aktarıcısının güvenilirliğinden bağımsızdır. Örneğin İskender'in camdan bir tabut yaptırıp denizin derinliklerine dalması, Fas'ta bakırdan bir kent kurulması ya da İsrailoğullarının büyük ordusuyla ilgili abartılı ve gerçeklikten çok uzak açıklamaların 14. yüzyılda geniş insan yığınlarınınca doğru kabul edilmesinin en açık nedeni, haber aktarıcısına duyulan koşulsuz güvendir. Nesnel gerçekliği yalnızca haber aktarıcısının sözlerinde arayan tarihçiler, yöntemlerindeki belirgin yanlışlık nedeniyle doğal yasalar açısından gerçekliği bulunmayan söz yığınları üzerinde şaşkıncı dolaşmışlardır (Haldun, 2009: 165). Toplumsal gerçekliğe ulaşmanın en açık yolu, onu doğrudan gözlemlemek ve gözlem yoluyla sonuçlara varmaktır. Gerçekten de Mukaddime'de ortaya konulan sosyolojik saptamaların mantıksal-kurgusal çıkarımlara ya da güvenilir tarihçilerin aktarımlarına değil, kabile ve devlet yönetimleri üzerindeki doğrudan gözlemlere dayandığı görülmektedir. Asabiyye olgusunun da yukarıda açıklanan bilimsel yöntem anlayışları kapsamında incelendiği söylenebilir.

## 2. Asabiyye Olgusunun Toplumsal İşlevleri

İbn Haldun'un kullanmış olduğu pek çok değişkenden birisi olan asabiyye kavramı "soya ya da kandaşlığa dayalı yakınlık bağından doğan yardımlaşma-dayanışma coşkusu" anlamına gelmektedir (Haldun, 2009:334; Haldun 2013:273). Aralarında kandaşlığa dayalı yakınlık bağı bulunan insanlar, uğruna savaşmayı ve can vermeyi de içine alan tümüyle doğal bir yardımlaşma ilişkisi oluştururlar. Yakınlık bağı efendi-köle ilişkisinin bazı türleri ya da and içmiş olmakla sağlanabilirse de, oluşan bağ asabiyye kavramının temelindeki soy kaynaşmasının gücüne erişemeyecektir. Burada daha önemli olan konu şudur ki, İbn Haldun'a göre asabiyye kavramı, başka toplumsal olay ve olguları etkileyen ve onlardan etkilenen toplumsal bir olgudur. İbn Haldun asabiyye olgusunu toplumsal yapının genel yaşantısı ve değişimi içinde işlev gören parçalardan (variables) birisi olarak görmüş, onu sosyolojik açıdan değerlendirmiştir. Mukaddime içinde asabiyye olgusunun işlevleriyle açıklanan toplumsal olgular üç temel başlık altında incelenebilir.

**2.1. Devletin Kurulması:** İbn Haldun'a göre devlet, zor yoluyla hükmetmek anlamına gelir (Haldun, 2009: 350; Haldun, 2013: 299). Bununla birlikte devlet türünde bir siyasal örgütlenme toplumsal yapı içindeki can ve mal güvenliği gereksinimine yanıt verdiği için açık bir zorunluluktur. İnsanlar arasındaki haksızlık ve saldırılar toplumun genelinde egemen olan düzenleyici ve yargılayıcı bir güçle önlenebilir. Diğer taraftan devlet, çok sayıda topluluk arasından asabiyyesi üstün gelen kabile tarafından kurulabilmektedir. Soydan gelen yardımlaşma ve dayanışma coşkusunun en güçlü olduğu kabile, doğal bir yasa olarak, çevredeki başka kabileler üzerinde egemen olmakta ve riyasete dayanan kendi otoritesini diğerleri üzerinde yaymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, asabiyye olgusunun sosyolojik işlevlerinden birincisi toplumu yasal kurallar sistemiyle buluşturan siyasal bir örgütlenmeyi oluşturmasıdır. Mukaddime'nin konuya ilişkin bölümleri incelendiğinde, İbn Haldun'un, asabiyye ve devlet arasındaki nedensellik ilişkisine Abbasi İmparatorluğu'ndaki Türkleri, Kütame Devleti'ndeki Sinhace ve Zenate kabilelerini, en son olarak da Abbasi İmparatorluğu ile ilişkileri içinde Hamdanoğulları kabilesini gözlemleyerek ulaştığı anlaşılmaktadır.

**2.2. Ülke Savunması:** İbn Haldun'un asabiyye olgusuna ilişkin gözlemlediği toplumsal işlevlerden ikincisinin ülke savunması olduğu görülmektedir. Bir insanın kendi hısım ve akrabalarına sevecenlik ve koruma duyguları taşıması, İbn Haldun'a göre "onun yaratılıştan gelen doğal bir özelliğidir" (Haldun, 2009:334; Haldun, 2013: 271). Soydan doğan yardımlaşma ve dayanışma coşkusu, ülkelerini canla-başla savunmaları yönünde bütün topluluk üyelerini birleştirmektedir. Topluluğun bir üyesi için kendisini fedâ etmek, yürekten dövüşmek, özveride bulunmak gibi üstün davranışlar soy bağlarının güçlü olduğu yapılar içinde görülebilir. Bu nedenle asabiyye duygusunun gücü, bir ülkeyi düşman saldırılarından korur. Tersinden düşünüldüğünde ise İbn Haldun'a göre soy bağları kopuk bir topluluk içinde başka birisi için öne atılma ve dövüşme eğilimi görülmez ya da çok az görülmektedir. Böylesine topluluklar dışarıdan gelen bir saldırı karşısında ülkelerini savunamaz ve genel olarak tüm üyeler yalnızca kendi canlarını kurtarmayı düşünürler. Söz konusu olgusal gerçeklikten yola çıkan İbn Haldun, ülke sınırlarının korunabilmesi için devleti kurup güçlendiren aile ve toplulukların ülkenin bütün bölgelerine dağıtılmasını önermektedir (Haldun, 2009: 383; Haldun, 2013: 355).

**3.3. Başka Kavimlere Üstünlük:** Soydan gelen dayanışma coşkusunun dinsel bir çağrıyla birleştiği topluluklar, soy bağlarının güçlü durumda bulunduğu fakat bu bağların henüz dinsel bir çağrıyla birleşmediği diğer kavimler üzerinde kesin bir üstünlük kazanmaktadırlar. Sayısal ve teknik açıdan en güçlü durumda bulunan topluluklar, teknik özellikler bakımından çok daha zayıf konumda bulunan fakat asabiyye duygusu ile dinsel çağrının birleşmiş olduğu kavimlere yenilmişlerdir. Bunun en açık nedeni, dinsel çağrının savaş sırasında ölüm korkusunu yok etmesi ve ileriye atılma yönünde güçlü bir cesaret duygusu yaymasıdır (Haldun, 2009:378; Haldun, 2013:347). İbn Haldun'un bu saptaması Zenate ve Masmude kabileleri arasındaki savaşa ilişkin gözlemlerine



dayanmaktadır. Söz konusu savaşta Zenate kabilesinin yenilmesinin en açık nedeni, soy bağlarını korumuş olsalar bile dinsel bir çağrı gücünden yoksun olmalarıdır (Haldun, 2013:348).

Bununla birlikte İbn Haldun'un dinsel çağrı değişkenini asabiyye duygusundan bağımsız olarak incelediği düşünülmemelidir. Zira İbn Haldun'a göre dinsel çağrı büyük zaferler üzerinde belirleyici bir değişken olmasına karşın, doğrudan asabiyye duygusundan beslenmektedir. Başka deyişle bir toplulukta dinsel çağrının etkinlik kazanmasına zemin hazırlayan asıl değişken asabiyye olgusudur. Soya dayalı dayanışma coşkusunun bulunmadığı topluluklar, ne kadar güçlü bir dinsel çağrıyla karşılaşmış olsalar da bu çağrı merkezinde birleşemezler (Haldun, 2009:379; Haldun, 2013:349). Buradan yola çıkarak, İbn Haldun'un sosyoloji anlayışında asabiyye olgusunun başka kavimlere üstünlük kurma üzerinde etkili olan toplumsal değişkenlerden birisi olarak saptanmış bulunduğu söylenebilir. Makalemizin bundan sonraki bölümü, İbn Haldun'un sosyolojik saptamalarına göre asabiyye olgusunu ortaya çıkartan toplumsal temellerin incelenmesine ayrılmıştır.

### 3. Asabiyye Olgusunun Toplumsal Temelleri

İbn Haldun'un toplumsal yapıyı basit biçimde asabiyye olgusu temelinde açıkladığını ileri sürmek doğru değildir. Toplumsal yapı içinde belirgin işlevler yürütmekte olan asabiyye olgusunu yaratan toplumsal dinamikler bulunmaktadır. Sosyal yapı içinde asabiyye olgusunun toplumsal işlevlerini saptamış bulunan İbn Haldun'un, daha derin bir çözümleme yaparak bu kez asabiyye olgusunu ortaya çıkartan belirleyici toplumsal değişkenleri inceleme kapsamına aldığı görülmektedir. Mukaddime içinde, asabiyye olgusunun toplumsal temellerine ilişkin geniş çaplı değerlendirmeler yapılmıştır. İlgili değerlendirmeler, asabiyye olgusunu ortaya çıkartan toplumsal değişkenler olarak iki temel başlık altında toplanabilir.

**3.1. Maddi Temeller:** Gerçekte bakıldığında, İbn Haldun'un toplumsal ilişki türlerinin tümünü maddi temellere dayanarak açıkladığı görülmektedir. Çünkü madde, İbn Haldun'a göre toplumu oluşturan ilk değişkendir. İnsanın biyolojik zayıflığı, onu, yaşamsal gereksinimlerini karşılamak için diğer insanlarla zorunlu bir işbirliğine yöneltir. Eğer insan zorunlu biyolojik gereksinimlerini tek başına karşılayabilecek bir fiziksel donanıma sahip olsaydı, toplumsal bir yapı da oluşmazdı (Haldun, 2009:213-214; Haldun, 2013: 121-122; Gürkan, 1967: 230; Hassan, 2010:138). Sonrasında insan karakterlerinde ve toplumsal ilişki türlerinde görülen farklılaşmalar, İbn Haldun'a göre insanların doğayla ve kendi aralarında girmiş oldukları maddi ilişkilerin değişimine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Mukaddime içinde, insanın ruhsal yapısından ahlak anlayışı ve kişilik özelliklerine kadar değişkenlerin coğrafya ve üretim tarzıyla ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Toplumsal açıdan konuya yaklaşıldığında ise İbn Haldun, bilim ve sanatların gelişmesinden, hadari toplum tipine geçilmesine kadar toplumsal boyutlu değişmelerin temelinde sosyoekonomik yaşam tarzı bulunduğunu saptamıştır (Hassan,

2010:139-147). Yukarıda belirttiğimiz toplumsal işlevleri yürüten asabiyye olgusu da İbn Haldun'un sosyoloji anlayışında bu kapsam dahilinde görülmüştür.

Toplum üyeleri arasındaki dayanışma ve yardımlaşma ilişkisinde görülen coşku düzeyi öncelikle soy bağlarının gücüne dayanmaktadır. Soy bağları ise İbn Haldun'a göre coğrafya ve bayındırlık düzeyi ile doğrudan ilişkilidir (Haldun, 2009:336-338; Haldun, 2013:275-278). Geçim darlığı ve ekonomik yoksulluklar karşısında insanların kendi hısım ve akrabalarıyla dayanışma ilişkisi korunabilmektedir. Zaten maddi içerikli yaşamsal zorluklar, aile ve kan bağından daha geniş toplumsal örgütlenmelere izin vermez. Coğrafi açıdan bereketsiz bölgelerin başka soyları üzerine çektiği de görülmemiştir. Bununla birlikte çeşitli üretim tekniklerinin gelişmesi, bayındırlık ve zenginleşmeye dayalı olarak soy bağları çözülme sürecine girmektedir. İbn Haldun'a göre soy bağlarındaki çözülme başlıca iki yoldan gerçekleşir. Birinci olarak yaşam koşullarında görülen iyileşme ve ulaşılan bayındırlık düzeyi, soy dayanışmasına duyulan yaşamsal gereksinimi zayıflatmaktadır. İkinci olarak ise verimli coğrafi bölgeler, pek çok soyu aynı bölgeye doğru çekmektedir. Gelineen noktada, soylar kaçınılmaz olarak birbirine karışacağı için soya dayalı yardımlaşma ve dayanışma coşkusundan (asabiyye) söz edilemeyeceği açıktır.

**3.2. Siyasal Temeller:** Asabiyye olgusunun ilişkili bulunduğu değişkenlerden ikincisi ise siyasal yönetimdir. İbn Haldun'a göre yönetim erki, "Tanrı'nın hükümlerini Tanrı'nın yarattıklarına uygulama yetkisine hak kazanmış kimse"dir (Haldun, 2009:356; 2013:308). Yöneticinin halk üzerinde üstlenmiş olduğu sorumluluklarını yerine getirebilmesi, toplumsal yapı içinde asabiyye duygusunun yaşamasını sağlayan değişkenlerden birisidir. Yoksulları ve düşkünleri gözeten, alçakgönüllü, güvenilir, saygılı ve adaletli yönetim en açık siyasal sorumluluk örnekleri olarak sayılabilir. Yakınlık bağından doğan coşku, halkın çıkarlarını gözeten bir yönetim erki içinde varlığını sürdürebilir. Ters açıdan konuya yaklaşıldığında ise halkın aşağılanması, asabiyye duygusunun başlıca düşmanıdır (Haldun, 2009:352; Haldun, 2013:303). Bir toplumsal yapıda haksız ve yüksek vergiler, ağır yaptırımlar ve hilecilik tutumu, halkın küçük düşmesi ve aşağılanmasıyla sonuçlandığı için böylesine yönetimler ile asabiyye duygusunun birlikte yaşaması olanaksızdır. Örneğin Mukaddime içinde belirtilen gözlemlere göre Zenate topluluğu vergi yükümlülüğü altında ezilmediği için bağımsız ve egemen bir devlet kurabilmiştir. Benzer şekilde başka toplulukların fiili işgali altında yaşayan kabile topluluklarında asabiyye duygusu yok olmuştur. Söz konusu gözlemden ve konuya yaklaşım biçiminden yola çıkarak, İbn Haldun'un asabiyye olgusunda siyasal bir zemin gördüğü ileri sürülebilir.

#### 4. Sonuç

Toplumsal olay ve olguların kendi aralarındaki ilişkiler temelinde incelenmesi, sosyolojik yöntemin özünü oluşturmaktadır. Buna ek olarak, İbn Haldun'un ulaştığı sonuçların bütünüyle dolaysız gözlemlere dayanmakta olduğu görülmektedir.

Ulaşılan bilimsel saptamaların kaynakları arasında nakilcilik ya da tündengelimcilik bulunmamaktadır. Toplumsal olaylar karşısındaki bilimsel ve tümevarımcı yöntemi, İbn Haldun'un günümüzde "sosyolojinin öncüsü" olarak tanımlanmasının belirleyici nedenidir. Asabiyye olgusu, mukaddime içinde incelenmiş bulunan çok sayıdaki toplumsal değişkenden yalnızca bir tanesi olarak kabul edilebilir. Örneğin İbn Haldun sosyolojisinde nüfus artışı, bürokrasinin gelişimi, falcılık ve kâhinlik, rüyalar, toplumsal yaşamın değişik biçimleri, devlet başkanının gücü vb. gibi çok sayıda değişken bulunmaktadır. Makalemizin temel konusu ise Mukaddime içinde asabiyye olgusunun diğer toplumsal olay ve olgularla nasıl ilişkilendirildiğidir. Bunun dışındaki değişkenler, İbn Haldun'un sosyoloji anlayışına ilişkin yapılmış ya da yapılacak olan başka araştırmaların konusudur.

İbn Haldun'un asabiyye olgusu üzerindeki bilimsel çıkarımları incelendiğinde ise bu olgunun devlet kurmak, ülkeyi savunmak ve başka kavimlere üstünlük sağlamak başlıkları altında üç temel toplumsal işlev yürütmekte olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte İbn Haldun, asabiyye olgusunun temelinde toplumsal-ekonomik gerçekliği görmektedir. Başka deyişle İbn Haldun'a göre asabiyyenin toplumsal yapının köklerinden gelen belirleyicileri bulunmaktadır. Siyasal temellerin ise asabiyye olgusuyla yakın bir ilişkisi kurulmuş olsa bile, bu ilişki soya dayalı dayanışma ve yardımlaşma coşkusunu yaratan değil, yaşatan bir işlev görmektedir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında, İbn Haldun'un asabiyye olgusunu incelerken diyalektik ve materyalist bir yöntem anlayışı izlemiş olduğu ileri sürülebilir.

### Kaynakça

Gürkan, Ülker, *Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 24(1), s. 223-246, 1967.

İbn Haldun, *Mukaddime, 1. Cilt*, (Çeviren: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2009.

İbn Haldun, *Mukaddime, 1. Cilt*, (Çeviren: Turan Dursun), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2013.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2010.

Yıldız, Mustafa, *İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:10, s.25-55, 2010.

Özet

**İBN HALDUN'DA ASABIYYE OLGUSUNUN İŞLEVLERİ VE TOPLUMSAL TEMELLERİ**

İbn Haldun'un "sosyal bilimlerin 14. yüzyıldaki öncüsü" olarak gösterilmesinin temel nedeni, onun, toplumsal olayları incelerken kullanmış olduğu bilimsel yöntemidir. Bu yöntem anlayışı toplumsal olay ve olgular arasındaki nedensellik ilişkisini keşfetme çabası ve tümevarımcılık olarak özetlenebilir. Makalemizde, İbn Haldun'un incelediği çok sayıda toplumsal değişken arasından asabiyye olgusuna odaklanılmış, İbn Haldun'un asabiyye olgusunun toplumsal belirleyicileri ve sonuçlarına ilişkin sosyolojik saptamaları konu edinilmiştir. Başlıca literatür kaynağı olarak Mukaddime'nin Türkçeye yönelik iki ayrı çevirisinden yararlanılmıştır. Sonuç bölümüne gelindiğinde, İbn Haldun'a göre asabiyye olgusunun devlet kurmak, ülke savunması ve başka kavimlere üstünlük sağlamak biçiminde toparlayabileceğimiz üç temel toplumsal işlevi bulunmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun, asabiyye olgusunun temelindeki toplumsal-ekonomik gerçekliği de inceleme kapsamına almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Materyalist yöntem, Determinizm, Devlet, Toplumsal Yapı

*Abstract*

**FUNCTIONS AND SOCIAL FOUNDATIONS OF  
IBN KHALDUN'S *ASABIYYAH***

The primary reason why Ibn Khaldun is regarded as "the pioneer of the 14<sup>th</sup> Century Sociology", is the scientific methodology he adopted so as to examine and describe social events. This methodological approach can be summarized as a combination of induction and the attempt to understand the causal relationship between social events and phenomena. For the purpose of the present study, the *asabiyyah* concept was chosen as the focal concern out of numerous social variables that Ibn Khaldun examined, and his sociological findings on social determiners, and results of this particular concept were discussed. The researcher used two translations of Muqaddimah as the primary sources. To conclude, the *asabiyyah* serves three basic social functions, namely founding a state, protecting the country, and ruling over other tribes. Moreover, Ibn Khaldun also investigates the socio-economic reality which underlies the *asabiyyah*.

**Keywords:** Materialist method, Determinism, State, Social Structure



## **TÜRKÇEYE ÇEVİRİLEN METİNLERİ ÜZERİNDEN FEROZ AHMAD'I ANLAMAYI DENEMEK**

**Ferhat Eroğlu\***

**T**ürkiye'nin 1908 hareketinden 2000'li yıllara kadar olan tarihinin hem ayrıntılı, hem de sathi bir okumasını Feroz Ahmad metinleri üzerinden yapmak mümkündür. Feroz Ahmad'ın erken dönem metinlerindeki sınırlı Türkiye ilgisi, yakın dönemlerde yazdığı metinlerde ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Bir başka ifadeyle Ahmad'ın 1960'larda yazdığı metinler daha mikro konulara yoğunlaşırken, 2000'li yıllara doğru genel bir Türkiye tarihi resmetme ilgisine dönüşmüştür. Feroz Ahmad metinlerinde göze çarpan önemli bir husus 1960'lı yıllarda da 1980'li yıllarda da bir sürekliliğin var olmasıdır. Erken dönemde yazdıkları ile yakın tarihlerde yazdıkları arasında, söylem ve tezler bakımından büyük kopuşlar veya ayrılışlar görmek pek mümkün değildir.

Feroz Ahmad'ın Türkçeye çevrilen altı kitabından üçü genel Türkiye tarihi üzerinedir. "Demokrasi Sürecinde Türkiye" ilk haliyle 1945 - 1975 arasını, "Modern Türkiye'nin Oluşumu" 1908 - 1991 arasını, "Bir Kimlik Peşinde Türkiye" ise ilk haliyle 1300 - 2003 arasını kapsamaktadır. Bu kitapların ilk yayınlanış tarihleri sırasıyla şöyledir: 1977, 1993, 2003. Fark edileceği üzere Ahmad'ın Türkiye ilgisinde yelpaze 1970'lerden 2000'lere

\* Ankara Üniversitesi, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi.

doğru genişlemiştir. Türkiye tarihi üzerine yazdığı metinlerde (Türkiye’de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945-1971)’ni de dahil edebiliriz) ters kronoloji izlediği görölmektedir.

Feroz Ahmad’ın daha dar bir zaman dilimine yoğunlaşan, diğerlerine göre daha akademik ve daha teknik kitabı ilk kitabıdır: “İttihat ve Terakki (1908 - 1914)”. İngilizce ilk baskısı 1969 yılında yapılan kitabın temel gayesi; İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin, gerek iç gerekse dış tazyikler, örgüt içi birlik yoksunluğu, ve hizipleşmeler nedeniyle, devrimden çıkan en güçlü grup olmasına rağmen tek başına hükmetme gücüne sahip olamayıp, iktidarı geleneksel kurumlarla paylaşma zorunluluğunu kanıtlamaktır. Kitap, başından sonuna İTC’nin devlet yönetimindeki sınırlı gücü ve iktidar mücadelesini konu almaktadır. Tez olarak hazırlanmıştır ve Bernard Lewis tarafından yönetilmiştir. Ahmad’ın daha sonraki tarihlerde İttihatçılık üzerine yazdığı metinlerin hemen hepsinde “İttihat ve Terakki» kitabının etkisini ve gölgesini görmek mümkündür. Müellifin düşünsel alt yapısını oluşturan çalışma “İttihat ve Terakki»dir.

İngilizce ilk baskısı 1977’de olup, Türkçe baskısı 1994 yılında Hil Yayınları tarafından yapılan “Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945 - 1980)», yazarın Türkçeye kazandırılan diğer kitaplarından daha ayrıntılı ve uzun olmakla birlikte, diğerlerinde görölen bütünlükten yoksundur. Bir başka deyişle Feroz Ahmad’ın diğer çalışmalarında, metnin başından sonuna ısrar ettiği bir meramı olmakla birlikte, “Demokrasi Sürecinde Türkiye»de dert edinilmiş bütünlüklü bir tez göze çarpmamaktadır. Fakat yine de “Modern Türkiye’nin Oluşumu» ve “Bir Kimlik Peşinde Türkiye» isimli eserlerinde sürdüreceği, asker - statüko ilişkisi üzerine geliştirdiği tezlerinin başlangıcını bu kitapla yaptığını kabul etmek gerekmektedir. Din - siyaset ilişkisinin incelendiği 13. bölümü kitabın en güçlü kısmı olarak görmek mümkündür. Diğer on üç bölümde ise yazar adeta bir vakanüvis tarzında olayları sıralamıştır. Fakat yine de eser bu kadar basite indirgenemez. “Demokrasi Sürecinde Türkiye» Feroz Ahmad’ın diğer metinlerinden bir anlamda farklı bir yerde de durmaktadır. Burada ister istemez akıllara şu soru gelmektedir: Feroz Ahmad’ın önemli üç kitabını yayınlayan yayınevi, “Demokrasi Sürecinde Türkiye» için herhangi bir girişimde bulunmuş mudur? Bu sorunun nedeni, Feroz Ahmad deyince hatıra gelen yayınevinin politikaları ile kitap arasında tam bir uyum olmadığı üzerinde yürütölen tahminden öteye geçemez. Küçük bir örnek olarak Ahmad’ın Yön Dergisi ile ilgili söylediklerine bakılabilir. Feroz Ahmad’a göre Yön: «*Kitle desteği yerine, süngünün ucuyla iktidara gelmeyi umarak ordudaki müdahaleci radikallerle flört eden seçkinci bir aydın hareketiydi.*»\* Yayınevleri konusunda üzerinde durulması gereken diğer bir husus çevirilerdeki kelime tercihidir. Örneğin Feroz Ahmad kitaplarında bir yayınevinin “ulusalcılık” kelimesini tercih ederken, diğerlerinin “milliyetçilik” i tercih etmiş olması dikkat çekmektedir. Bu durum Türkiye’de çeviri işinin yayınevlerinin politikalarına göre biçimlendiğini gözler önüne sermektedir.

“Modern Türkiye’nin Oluşumu” bir yönüyle diğer kitaplardan ayrılmaktadır. Yazar

\* Feroz Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980, Çeviren: Ahmet Fethi Yıldırım, 4. Baskı, İstanbul, Hil Yayınları, Nisan 2010, s. 272. Kitabın İngilizce ilk baskısı “The Turkish Experiment in Democracy” adıyla 1977 yılında yayınlanmıştır. İlk halinde 1975’de sona ermektedir. 1975 - 1980 dönemi daha sonra kitaba dahil edilmiştir. Türkçe ilk baskısı Ağustos 1994 tarihinde yine Hil Yayınlarından çıkmıştır.

bu kitabında diğerlerine yapmadığı bir şeyi yapmaktadır. Metne, Türkiye'nin askeri bir toplum yapısının olup olmadığını tartışarak başlamakta ve geleceğe yönelik öngörülerini belirterek sonlandırmaktadır. Yalnızca bunu da yapmamaktadır, aynı zamanda dış politika konusunda cüretkâr ve cesur alternatifler önermektedir. Sanki tüm kitap sonuç bölümü için yazılmış gibi görünmektedir. Ahmad, Türkiye'de en çok okunan kitabı olarak kabul edilebilecek olan “Modern Türkiye'nin Oluşumu”nda, “*Türk tarihini sınıf mücadelesi açısından açıklama*”yı denemektedir.\*

Feroz Ahmad'ın Türkçeye çevrilen en geç metni “Bir Kimlik Peşinde Türkiye”dir (İngilizce baskı tarihi 2003, Türkçe baskı tarihi 2006). Bu kitap müellifin düşünsel geçmişinin bir özeti gibidir. Ahmad, 1300'den başlayarak 2000'li yıllara değin temel düşüncelerini 229 sayfaya sığdırmıştır. Feroz Ahmad kitaplarında, metnin yazılış tarihi yaklaştıkça, başlangıç noktası daha eskilere gitmektedir. Sedat Cem Karadeli tarafından yapılan çeviri, diğer çevirilere göre daha anlaşılır görünmektedir. Kitabın dikkat çeken bir özelliği dipnot kullanılmamış olmasıdır. Diğer kitaplardaki tezler hemen hemen aynen tekrar edilmiştir. Ezber bozan, iddialı cümleler mevcut değildir.

Feroz Ahmad'ın Türkçeye çevrilen tek makale derlemesi “İttihatçılıktan Kemalizme»dir. Kitap, “İttihat ve Terakki» ile “Modern Türkiye'nin Oluşumu» arasında tamamlayıcı eser olarak düşünülmüş gibi görünmektedir. Makaleler öylesine isabetli seçilmiştir ki “İttihatçılıktan Kemalizme»nin tam da bu görevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Kitapta yer alan sekiz makalenin belirgin bir biçimde ortaya çıkardığı husus Feroz Ahmad'ın 1960'lı yıllarda yazdıkları ile 1980'li yıllarda yazdıkları arasında bariz bir süreklilik ve uyumun varlığıdır. İlk dört makale “İttihat ve Terakki» kitabına, üç makale “Modern Türkiye'nin Oluşumu» kitabına yakın durmaktadır. Son makale kitabın temel kaygısıyla ilgili değildir.

Feroz Ahmad'ın Türkiye'nin son 150 yılı ile ilgili hemen her önemli konuda bir kelamı vardır. Fakat temel tezleri Jön Türkler, İttihatçılık, Kemalizm ve ordu - siyaset ilişkisi üzerinde yoğunlaşır. “İttihat ve Terakki» kitabının temel derdi İTC'nin 1908'den 1914'e iktidar mücadelesinin anlaşılmasıdır. Ahmad'a göre; İttihat ve Terakki'nin sınırlı iktidarının nedeni «*Jön Türklerin toplumsal geçmişlerinde ve tutucu olan yapılarında*» aranmalıdır. Esasında Jön Türklerin çoğunluğu “*toplumsal değişiklik yanlısı*” değildir, haliyle “*tutucudur*”. Bu nedenle 1908 hareketi devrimci değildir. İlk andaki amaç anayasanın iadesi yoluyla devleti kurtarmaktır. Hareketin devrimci yönü «*uygulanan siyasetin başarısızlığı sonucu girilen ıslahat ve bu ıslahatın yol açtığı toplumsal değişikliklerle*» ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Jön Türkler selefleri olan Genç Osmanlılardan ayrılmaktadır. İki öncü grubun da ana amacı imparatorluğu kurtarmak olmakla birlikte; Genç Osmanlılar devlet yönetimi kendilerine verildiği takdirde imparatorluğu

\* Andrew Mango, “Türkiye Üstüne Yeni İngilizce Kitaplar - I”, Çeviren: Yasemin Saner Gönen, *Toplumsal Tarih*, Sayı: 22, Ekim 1995, s. 56 - 57. Andrew Mango'nun “Modern Türkiye'nin Oluşumu” üzerine yazdığı kritik önemsenmelidir. Mango kitapla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Zürcher Türk solunun mitolojisinden bazen etkilenmişse, Feroz Ahmad yeni kitabı *The Making Of Modern Turkey*'de bu mitolojiyi sıkıca kucaklamaktadır. Onun Türk tarihini sınıf mücadelesi açısından açıklama girişimi ve kötü niyetli muhafazakar, dindar, feodal, sonraları burjuva ve kapitalist, ABD destekli bencil ilerleme düşmanları karşısında iyi niyetli ilerici, demokratik, sosyalist, laik güçleri yan yana getirmesi tarih dışı ve tarihsel zamanlama açısından ters olan yargılara yol açmakta, nüansları silmekte ve tahminlerle söylentileri gerçeklerle karıştırmaktadır.”



kurtaracaklarına dair bir inanca sahipken, Jön Türklerde bu inanç bulunmamaktadır. Ayrıca toplumsal ortam “*tutucu*”dur ve İttihatçılar bunun farkındadır. Ahmad’a göre 1908 hareketi «*küçük rütbeli subayların, orta ve küçük memurların, serbest meslek sahiplerinin ve ulemanın hareketidir.*» Bu nedenle zaten yüksek memuriyetlerde bulunup daha da yükselme amacı taşıyan Genç Osmanlılarla, bürokrasinin üst noktalarına çıkmak için yeterli deneyim ve birikimden yoksun İttihatçılar (ya da Jön Türkler) arasında hayli ciddi farklar vardır.\* Feroz Ahmad, İttihatçıların, Gramsci’nin “*ikinci sınıf*”ı olarak tarif edilebilecek bir sınıfı temsil ettiklerini söylemektedir. Osmanlı’nın son döneminde bu sınıf politik alanda organize olarak sosyal ve ekonomik yapıda Osmanlı Müslümanlarına bir yer ve anayasal bir devlet talep etmiştir. Böylece anayasanın restorasyonundan sonra İttihatçılar sosyal inkılap gerekliliği üzerinde durmaya başlamışlardır.\*\* İttihatçıların amacı kapitalist bir devlet yaratmaktır. Modernleşme ve Batılılaşma anlayışlarında kurumları ıslah etmekten çok, devleti Avrupa denetimindeki yarı sömürge durumdan çıkarıp, kendi emperyal kaynaklarını kendi yararına sömüren bir kapitalist devlete dönüştürmek vardır.\*\*\* Hatta Ahmad İTC’yi “*Türk burjuvazisinin öncü partisi*” olarak tanımlamaktadır.\*\*\*\*

“İttihatçılıktan Kemalizme” isimle eser içerisinde yer alan “*Genç Türk Devrimi*” başlıklı makale ilk olarak Temmuz 1968’de “*Journal of Contemporary History*” de yayınlanmıştır. 1969’da yayınlanan “İttihat ve Terakki” kitabıyla çok bağlantısız değil, hatta hiç değil. Makale 1908 Meşrutiyeti ile 31 Mart Olayı arasında, Osmanlı’da şekillenen yeni güç dengelerini anlatmaktadır. “İttihat ve Terakki” kitabındaki ilgili bölümün temel problemlerinin toplandığı bir özet gibi düşünülebilir.

Feroz Ahmad metinlerinde dikkat çeken bir husus 31 Mart ayaklanmasının “*dinsel tutuculuğu*”ndan çok anti - İttihatçı tarafının vurgulanmasıdır. İsyancıların, Ahrar Fırkası, yabancılar ve Hıristiyanlara karşı değil, yalnızca İttihatçılara karşı olduğu, Hareket Ordusu’nun gelişine değin zaferin liberallerin tarafında görüldüğü belirtilmektedir. İsyanın bastırılması cemiyetin değil askerinin başarısıdır ve böylece asker siyasete dahil olmuştur.\*\*\*\* Burada Feroz Ahmad’ın önemlitezi; Hareket Ordusu’nun İstanbul’u girişinden sonra, dizginlerin ordunun elinde bulunması nedeniyle bir “tek parti diktatoryası”ndan sözedilemeyeceğini ifade etmesidir.\*\*\*\*\* Ahmad, “*Genç Türk Devrimi*” başlıklı makalesinde 31 Mart İsyanı’nın “*ne dini anlamda gerici ne de siyasal anlamda karşı devrimci*” olduğunu söylemektedir. Ona göre kalkışma dinsel değil siyasaldır. Dinle laiklik

\* Feroz Ahmad, İttihat ve Terakki (1908 - 1914), Çeviren: Nuran Yavuz, 9. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, Nisan 2013, s. 33 - 35. İngilizce baskısı: The Young Turks, Oxford, 1969. İlk Türkçe baskısı 1971 yılında Sander Yayinevi tarafından yapılmıştır. Çevirmeni ayındır. 2. baskıdan itibaren (1984) Kaynak Yayınlarından çıkmıştır.

\*\* Feroz Ahmad, “Jön Türkler Döneminde Savaş ve Toplum 1908 - 1918”, Tarih ve Toplum, Sayı: 64, Nisan 1989, İletişim yayınları, (sayfa 47 - 55), s. 48.

\*\*\* Feroz Ahmad, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu”, Marian Kent (Editör), Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu ve Büyük Güçler, Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Aralık 1999, s. 14. Özgün adı: The Great Powers and The End Of The Ottoman Empire, 1996. Kitabın birinci bölümü Feroz Ahmad tarafından yazılmış. Başlık: “Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu”, sayfa 6 - 35 arası.

\*\*\*\* Feroz Ahmad, “Doğmakta Olan Bir Burjuvazinin Öncüsü: Genç Türklerin Sosyal ve Ekonomik Politikası 1908 - 1918”, İttihatçılıktan Kemalizme, Çeviren: Fatmagül Bertay (Baltalı), 6. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, Eylül 2011, s. 25.

\*\*\*\*\* Ahmad, İttihat ve Terakki (1908 - 1914), s. 66 - 67.

\*\*\*\*\* Ahmad, İttihat ve Terakki (1908 - 1914), s. 69.

arasında bir çatışma olmaktan ziyade egemenliğinin kaynağı din ve şeriatın üstünlüğüne dayanan güçler ile İTC'nin temsil ettiği değişimden yana güçler arasındaki çatışmadır. Ayaklanmanın gerçekten dinci bir karaktere sahip olmamasının ya da Feroz Ahmad'ın tabiriyle “*yenicheri isyanlarındaki gibi “asker -softa” ittifakına*” dayanmamasının bir göstergesi, Gayrimüslim unsurların herhangi bir zarar görmemesi, tersine isyanın anti - İttihatçı yönü nedeniyle Gayrimüslimler tarafından alkışlanmasıdır.\* Burada “İttihat ve Terakki” kitabı ile “Genç Türk Devrimi” başlıklı makale arasındaki belirgin bir çelişkiye değinmekte fayda vardır. “İttihat ve Terakki”nin 63. sayfasında: “*Son hesaplaşmada, karşı devrim, Yenicheriler gününden kalma geleneksel bir “asker - softa” işbirliğinin devamıydı.*” şeklinde bir cümle mevcuttur. Fakat akabinde gelen sayfalarda okuyucuyu bu iddianın tam tersini düşünmeye iten cümleler gelmektedir. “Genç Türk Devrimi”nde ise ayaklanmanın gerçekten dinci ve gerici olmadığı ve yenicheri isyanlarındaki “asker - softa” işbirliğine benzemediği söylenmektedir (İttihatçılıktan Kemalizme, s. 19). Metinler arasındaki -ki iki metnin yayınlanma tarihleri arasında yalnızca bir yıl vardır- çelişkinin nedenini çevirmenlerde mi yoksa yazarda mı aramak gerekmektedir? Ayrıca “*karşı devrim*” kelimesi üzerinde de bir belirsizlik söz konusudur. Makaleye göre 31 Mart Ayaklanması dini anlamda gerici, siyasal anlamda karşı devrimci değildir.\*\* Fakat “Bir Kimlik Peşinde Türkiye” kitabında 31 Mart'ı anlatan bölümün başlığı “*Karşı Devrim*”dir.\*\*\*

“İttihat ve Terakki” kitabının belki de en önemli bölümü 7. bölümdür. Bu bölümü sonuç kısmı olarak okumakta mümkündür. Kitabın temel tezleri bu bölümde toplanmıştır ve yazarın meramı bu bölüm önemsenmeden anlaşılabilir. Ahmad'a göre 1908 - 1914 arasında Osmanlı Devleti kökten değişmiştir. 1908'in Osmanlı Devleti 1914'de tanınmayacak hale gelmiştir. Rumeli'nin yitirilmesi imparatorluğun çok uluslu vasfını zayıflatmış, bu da iktidarın ideolojisine etki ederek ağırlık merkezinin Anadolu'ya kaymasına neden olmuştur. Çok ulusluluğun yitirilmesi ve Rumeli'deki Gayrimüslim nüfusuna elden çıkması hakim düşünce konumundaki Osmanlıcılığı geriletmiş, Milliyetçilik ve İslamcılığın yükselmesine yol açmıştır. Böylece Türkler, imparatorluğun önemli bir ögesi haline gelmişlerdir. Araplarla uzlaşma arayışı ise İslamcılığı beslemiştir. Osmanlıcılık, Müslüman Türkler, Müslüman olmayan unsurlar ve Türk olmayan Müslüman unsurlar arasındaki karşıtlıkları çözmek amacıyla kullanılmaya devam edecektir.\*\*\*\* İTC'nin başarılarından biri Halkçılığı Türk siyasi hayatının bir parçası haline getirmiş olmasıdır. İttihatçılar, eskiyi ortadan kaldırıp yenisini kurmak yerine var olanı sürdürüp kendi yararlarına kullanmayı tercih etmişlerdir. Onlar için önemli olan ideoloji değil eylemdir, pragmatisttirler. Devrimi, devletin gücüne karşı değil devletin gücüyle yapmaya çalışmışlardır. Var olan toplumsal düzeni desteklemişler ve vatani kurtarma amacını ön plana çıkarmışlardır. Bürokrasiyi arkalarına almalarının nedeni de budur. Böylelikle 1914'de dizginlerin tamamını ele geçirip, toplumsal ve ekonomik devrimin

\* Ahmad, “Genç Türk Devrimi”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 18 - 19.

\*\* Ahmad, “Genç Türk Devrimi”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 18

\*\*\* Feroz Ahmad, Bir Kimlik Peşinde Türkiye, Çeviren: Sedat Cem Karadeli, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2006, s. 65.

\*\*\*\* Ahmad, İttihat ve Terakki (1908 - 1914), s. 185 - 187.

alt yapısını hazır hale getirmişlerdir.\*

Feroz Ahmad metinlerinde dikkat çeken bir diğer husus Osmanlı'da azınlıklarla (Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler) ilgili tezlerde Yahudi cemaatinin Ermeni ve Rumlardan ayrı bir yerde tutulmasıdır. Bu konuda iki makale önemlidir: “Doğmakta Olan Bir Burjuvazinin Öncüsü: Genç Türkler’in Sosyal ve Ekonomik Politikası (1908 - 1918)”\*\* ve “İttihatçıların, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Rum, Ermeni ve Yahudi Cemaatleriyle Olan İlişkileri (1908 - 1914)”\*\*\*. Bu makalelerde, Osmanlı’daki Rum, Ermeni ve Yahudi anasının sosyoekonomik durumları incelenmektedir. Ahmad’a göre; kapitülasyonlardan beslenen komprador burjuvazi gerektiğinde yabancı bir ülkenin vatandaşlığına geçip, Osmanlı’ya karşı yabancı bir devletin çıkarını savunabiliyordu. Bu sınıfa mensup olanlara, Osmanlı’yı, kendi toplumsal durumlarını yükseltebilecekleri kendi devletleri olarak görmedikleri, tam tersine devletin zayıflamasından fayda sağladıkları için “Osmanlı burjuvazisi” ismini vermek yanlıştır. Söz konusu burjuvazinin çekirdeğini oluşturan Rumlar ve Ermeniler, Osmanlı’yı kendi çıkarlarının temsilcisi olarak görmemişler ve İttihatçıların devleti millileştirme ve merkezileştirme çabalarını, iktisadi ağırlıklarına yönelik tehdit olarak algılamışlardır. Ancak Ahmad, durumun Yahudi Cemaati için farklı olduğunu söylemektedir. Yahudiler tıpkı Türkler gibi Avrupa’nın ekonomik üstünlüğünden zarar görmüşler, çıkarlarının devletin siyasal egemenliği ve ekonomik bağımsızlığında olduğunu düşünerek İTC’yi desteklemişlerdir.\*\*\*\* Osmanlı Devleti’nin Avrupa ekonomik sistemi içinde yarı sömürgeye dönüştüğü dönemlerde Türklerle birlikte geriledikleri için çıkarlarını güçlü bir Osmanlı ile özdeş görmüşler, bu nedenle Osmanlı bütünlüğünü savunmuşlar ve Siyonizm’emesafeli durmuşlardır.\*\*\*\* Feroz Ahmad, 1908 hareketini bir “Yahudi - Mason” hareketi gibi değerlendirmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Aslında makalede bir bakıma bu iddianın savunucularına yanıt vermektedir. Fakat yine de bu durum -özellikle tenkitsiz cümlelerin varlığı- objektiflik konusunda akıllara şüphe düşürmektedir. Ahmad’a göre Yahudiler İttihatçı hareket içerisinde yer almışlar ve İTC’yi “kayıtsız şartsız” desteklemişlerdir. Bunun nedeni 1652 - 1856 yılları arasında Hıristiyan unsurların zenginleşmesi karşısında Yahudilerin sürekli gerilemesidir. Kapitülasyonlar Hıristiyan unsurları güçlendirmiş, ekonomik ve ticari zemini Yahudilerin altından çekmiştir. Bu nedenle Hıristiyanların çıkarları ile Türkler ve Yahudilerin çıkarları çatışır olmuştur. Merkezi ve güçlü bir devletin kurulması halinde Hıristiyan unsurlar güçsüzleşecek, Türkler ve Yahudiler kazançlı çıkacaktır. Ahmad, Yahudilerin hiç bir zaman yabancı bir devletin tabiiyetine geçmediklerini iddia etmektedir. Fakat İtalyan tabiiyetine geçmelerini ise, İtalya’nın güçsüzlüğü nedeniyle önemsiz bulmaktadır. Özetle Rum ve Ermenilerin İttihat ve Terakki’den ayrılma nedeninin etnik veya dini değil, İttihatçıların küçük burjuva yaratmaya yönelik politikalarından ötürü sınıfsal olduğunu, ancak tarihin bu ortamda Türkler ve Yahudileri

\*Ahmad, İttihat ve Terakki (1908 - 1914), s. 197 - 199.

\*\* Ahmad, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 25 - 60.

\*\*\* Ahmad, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 84 - 129.

\*\*\*\* Ahmad, “Doğmakta Olan Bir Burjuvazinin Öncüsü: Genç Türklerin Sosyal ve Ekonomik Politikası 1908 - 1918”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 26 - 30.

\*\*\*\*\* Ahmad, “İttihatçıların Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Rum, Ermeni ve Yahudi Cemaatleriyle Olan İlişkileri”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 86 - 87.

yan yana getirdiğini anlatmaktadır.\*

Feroz Ahmad'ı fazlasıyla ilgilendiren konulardan biri de İttihat ve Terakki'nin dış politikasıdır. Ahmad, yaygın kanı olan İttihatçıların Almanya yanlılığı karşısında ciddiyle durmaktadır. Ona göre İttihatçılar Almanya yanlısı değildi, tam tersine geleceklerinin İtilaf Devletlerine bağlı olduğunu düşünmekteydiler. Bu nedenle 1914 öncesinde İngiltere, Fransa ve Rusya ile ittifak kurma çabasında olmuşlardır. Ancak bu çabaları sonuçsuz kaldığında yüzlerini Almanya'ya dönmüşlerdir.\*\* Esasında Ahmad'a göre Jön Türkleri İngiliz, Fransız ya da Alman yanlısı olarak görmek de yanlıştır. Çünkü Jön Türklerin büyük devletlere karşı tutumlarını genelde ulusal çıkarlar belirlemiştir. Örneğin; İngiltere'yi tuttıkları dönemde, İngiltere'nin Irak üzerinde denetim kurmasına kaşıydılar. Fransa ile borç konusunda görüşmeler yapıldığı 1910 yazında, Fransa'nın Türk maliyesi üzerinde baskı kurma çabalarını İngiltere'nin desteklemesi karşısında İngiltere'den uzaklaştılar. Fakat Trablusgarp Savaşı İttihatçıları yeniden İngiltere'ye yakınlaştırdı.\*\*\* Abdülhamit'in ve sarayın Alman yanlısı rejimini ortadan kaldıran 1908 Devrimi, Osmanlı - İngiltere ilişkilerinde bir dönüm noktasıdır. Meşrutiyetçiler, İngiltere'den esinlenerek anayasa rejimini getirmişler, Babıali'deki Alman nüfuzunu böylece geriletmişlerdir.\*\*\*\* Ahmad'a göre 1908 rejimi İngiltere taraftarıydı ve Jön Türkler Kamil Paşa'yı sadarete getirerek İngiltere'yi selamlamıştı.\*\*\*\*\* Alman taraftarlığı ise Abdülhamit döneminden kalan yüksek rütbeli subaylar arasında yaygındı. 31 Mart ayaklanmasının bastırılmasından sonra siyasal yaşama fiilen dahil olan yüksek rütbeli subay faktörü Alman yanlılığının belirleyicisiydi.\*\*\*\*\* İttihat ve Terakki'nin genç subaylardan oluşan kolu ise yüksek rütbeli subaylardan rahatsızlığı nedeniyle, pragmatik olarak Almanya'ya karşı idi. Fakat yine de genç subayların İngiltere yanlısı olduklarını söylemek aldatıcıdır. Basra Körfezi ve Irak'taki sorunlar İttihatçıları, İngiltere ile mesafeli durmaya itmiştir. Almanya taraftarlarının tasfiyesine rağmen Almanya ile ittifak kurmalarının nedeni ise Rusya'nın İstanbul üzerindeki emelleri ve İtilaf Devletlerinin kapıyı kapatmasıdır. İttihatçılar ancak yalnız bırakıldıklarını fark ettiklerinde karşı bloğa geçmişlerdir.\*\*\*\*\*

Feroz Ahmad'ın çabalarından biri Jön Türkler -ya da İttihatçılar- ile Kemalistlerin iktisadi politikalarındaki sürekliliği vurgulamaktır. Ahmad'a göre Jön Türkler de Kemalistler de iktisadi konuda devrimci fikirler taşımaktaydılar.\*\*\*\*\* "Kemalizmin

\* Ahmad, "İttihatçıların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum, Ermeni ve Yahudi Cemaatleriyle Olan İlişkileri", İttihatçılıktan Kemalizme, s. 124 - 125.

\*\* Feroz Ahmad, "1914 - 1918 Savaşı Sırasında Jön Türk Politikasının İkilemleri", Yadigâr-ı Meşrutiyet (Tarık Zafer Tunaya Anısına), Hazırlayan: Mehmet Ö. Alkan, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Şubat 2010. (Feroz Ahmad'ın makalesi sayfa 37 - 53 arası, Çeviren: Ebru Kılıç), s. 38.

\*\*\* Feroz Ahmad, "İttihat ve Terakki'nin Dış Politikası (1908 - 1919)", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt: 2, İletişim Yayınları, (s. 293 - 303), s. 295.

\*\*\*\* Ahmad, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C: 2, s. 293 ve "Doğmakta Olan Bir Burjuvazinin Öncüsü: Genç Türkler'in Sosyal ve Ekonomik Politikası", İttihatçılıktan Kemalizme, s. 31.

\*\*\*\*\* Ahmad, "1908 - 1914 Yılları Arasında İngiltere'nin Genç Türkler'le İlişkileri", İttihatçılıktan Kemalizme, s. 131 - 132.

\*\*\*\*\* Ahmad, "1908 - 1914 Yılları Arasında İngiltere'nin Genç Türkler'le İlişkileri", İttihatçılıktan Kemalizme, s. 148.

\*\*\*\*\* Ahmad, "1908 - 1914 Yılları Arasında İngiltere'nin Genç Türkler'le İlişkileri", İttihatçılıktan Kemalizme, s. 157 - 159.

\*\*\*\*\* Ahmad, "Kemalist Türkiye'de İdeoloji Arayışı", İttihatçılıktan Kemalizme, s. 166.

ekonomi politiğinin» öncelleri vardı. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi Jön Türkler Kemalist ideolojinin oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Jön Türkler, saray ve Babıali'nin ağırlığını azaltarak ve köylü - memur toplumu olan Türk toplumuna sınırlıda olsa burjuvazi faktörünü dahil ederek ardıllarının iktisadi politikasına katkıda bulunmuşlardır.\* Süreç Jön Türkler tarafından başlatılmış, Kemalistler Jön Türklerin yarattığı ivmeden faydalanmışlardır. Kemalizm'in önemli bir yönü Batının ekonomik sömürüsüne karşı olmasıdır. Kemalizm'e antiemperyalist duruş getiren mefhum yalnızca ulusal kurtuluşçuluk değil, Batı'nın ekonomik tahakkümüne gösterdiği reaksiyondur.\*\* Aslında Feroz Ahmad'ın temel sorunu Kemalizm'in anti emperyalist yönünü görmemeyi veya ciddiye almamayı tercih edenlere yanıt vermektir. Kemalistler siyasal devrimin ancak ekonomik ve toplumsal devrimle amacına ulaşacağına farkındaydı. Ulusal Kurtuluş Savaşı esnasında toplumun büyük kesimini oluşturan köylüye ulaşma adına yerel eşraf, din adamı, toprak ağası ve şeyhle uzlaşma zorunluluğu, savaşın sonunda kır statükosunun korunması mecburiyetini Kemalistlere dayatmıştı.\*\*\* Devraldıkları sosyoekonomik durum, ilk aşamada iktisadi bir seçim yapma özgürlüğünü sınırlıyordu.\*\*\*\* Türkiye, pre-kapitalist dönemi yaşamaktaydı ve yerleşmiş, modern sınıflardan yoksundu. Var olan cılız burjuvazi devleti yönlendirecek gücü sahip değildi.\*\*\*\*\* Kemalistlerin tam olarak derdi de kendilerinden önceki Jön Türkler gibi bir Türk burjuvazisi yaratmaktı. Ahmad'a göre Kemalizm'in tarihsel görevi; «burjuvazinin gelişmesi ve aynı zamanda da çoğulcu siyaset açısından gerekli koşulları yaratmak ve böylece tekparti rejimini geçersiz kılmaktı.» Fakat Kemalist devlet ile “çocukluk dönemindeki burjuvazi” arasında ciddi ihtilaflar vardı.\*\*\*\*\* Bunun nedeni Kemalistlerin sanayili bir ülke tahayyül etmeleriydi. Sanayinin uygarlık yolunu açacağına ve devrimci eylemlerin alt yapısını hazırlayacağına inanıyorlardı. Burjuvazi ise Avrupa denetimli bir ekonomide ticari aracılık rolüne teşneydi. Sanayi gibi külfetli işlerle uğraşmaktan ziyade Avrupa sanayisine pazar olarak hizmet eden bir Türkiye'de ticari aracılığını oynamak istiyordu.\*\*\*\*\* Bu zorluklar Kemalistleri 1920'lerde ekonomik siyasette pragmatik davranmak zorunda bırakmıştır. Feroz Ahmad'ın Kemalist devletin ekonomi politiği üzerine söyledikleri ile; Kemalistlerin Ulusal Kurtuluş Savaşı esnasında ittifak ortakları olan toprak ağaları ve derebeylerini geriletmeye yönelik acele adımlar atmasının pek mümkün olmadığı, büyütülmeye çalışılan burjuvazinin sanayi yatırımlarını önemsememesi ve Türkiye'nin o dönemde içinde bulunduğu prekapitalist ekonomik durumun varlığının yadsınamayacağı tezini işleyen Doğan Avcıoğlu'nun söyledikleri örtüşmektedir.\*\*\*\*\*

Genç Türkler ve Kemalistlerin iktisadi politikalarındaki sürekliliğin tartışılması, akıllara ekonomi dışı iki soruyu getirmektedir: 1. Kemalizm geçmişten bir kopuş

\* Ahmad, “Kemalizmin Ekonomi Politiği”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 178 - 179.

\*\* Ahmad, “Kemalizmin Ekonomi Politiği”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 185.

\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çeviren: Yavuz Alogan, 10. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, Şubat 2012, s. 96. Özgün adı: “The Making of Modern Turkey”, Türkçe ilk baskısı 1995 yılında Sarmal Yayınları tarafından yapılmıştır.

\*\*\*\* Ahmad, “Kemalist Türkiye'de İdeoloji Arayışı”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 166.

\*\*\*\*\* Ahmad, “Kemalizmin Ekonomi Politiği”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 187.

\*\*\*\*\* Ahmad, “Kemalist Türkiye'de İdeoloji Arayışı”, İttihatçılıktan Kemalizme, s. 166 - 167.

\*\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 115 - 116.

\*\*\*\*\* Bkz: Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2001.

mudur? 2. Kemalizm'in düşünsel referansları nelerdir? Feroz Ahmad, Jön Türkler ve Kemalistlerin ekonomi politikalarındaki sürekliliği vurgulamakla birlikte, Kemalizm'in eskiyle herhangi bir bağlantısının olmadığını savunmaktadır. Ona göre Atatürk rejiminin Osmanlı Devleti'yle hiç bir ortak özelliği yoktur ve bu anlamda “çürümüş geçmişten tam bir kopuşu” ifade etmektedir.\* Ahmad bu düşüncesini 2010 yılında verdiği bir röportajda daha net cümlelerle anlatmaktadır:

“...elbette tarihte devamlılık vardır, keskin kopuşlar yoktur. Ama tarihçi bir konuyu incelerken şunun cevabını arar: Hangisi baskındır; süreklilik mi yoksa kopuş ya da değişim mi? Ben Cumhuriyet’te ikincisinin baskın olduğunu düşünüyorum. Cumhuriyet’i kuranlar bir önceki dönemin Jön-Türkleriydi, bu doğru. Mustafa Kemal de öyleydi. Almanya’da 1945 sonrası başa geçen insanların çoğu eskiden Nazi’ydi. Bugünkü Papa, Hitler’in gençlik teşkilatının üyesiydi. ama bu onu Nazi yapmaz.

Dolayısıyla, mühim olan bireyler değildir, bireyler değişir. Cumhuriyet kurulduktan sonra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’ndan pek çok kişi Halife’nin Cumhurbaşkanı olmasını istiyordu. Halife’nin İslam dünyasındaki ağırlığının Yeni Türkiye’ye bir prestij sağlayacağını düşünüyorlardı. Ama Mustafa Kemal, “Hayır, geçmişten kopmalıyız, bu devamlılığı istemiyoruz” dedi. Bu devamlılık hâlinde reformlar yapılamazdı, ataerkil toplum yapısı devam ederdi. Cumhuriyet’te değişim baskındır, kopuş baskındır.”\*\*

Feroz Ahmad, Kemalizm'in referansları konusunda Fransız Devrimi ve Rus Narodnizmini ciddiye almaktadır. Kemalist harekete hakim “entelejansiya” Ahmad’a göre Rus fikirlerinden ve Fransız devriminin jakoben geleneğinden esinlenmiştir. Fransız devrimcilerinin yeni bir insan, Rus devrimcilerinin sosyalist insan yaratma çabalarında olduğu gibi Kemalistler de yeni bir Türk tipi yaratmak zorunda olduklarını biliyorlardı. Fakat devralınan mirasta halk kendisini dini kimlikle tanımlıyordu, İstanbul’da ise hakim kimlik Osmanlılık idi. İnisyatıfı ele alacak bir burjuva sınıfının var olmaması nedeniyle kendilerini sınıflardan özerk bir yurtseverler grubu olarak gören Kemalistler, İttihatçılardan yarım kalan bir görevi üstlenmişlerdir: “burjuva devrimini vekâleten gerçekleştirme görevi”. Fakat savaş esnasında burjuvazi ve eşrafla kurulan ittifak reformların önünde engeldi. Bu da Takrir-i Sükûn Kanunu ile aşılmaya çalışıldı.\*\*\*

Ahmad, Jön Türklerin halkçılık anlayışı ile Kemalistlerin halkçılık anlayışı arasında ayırım yapmaktadır: Genç Türk halkçılığı köylüyü üstte tutan Rus Narodnik hareketinden etkilenmiştir. Fakat Kemalist halkçılığın ve Kemalistlerin zihnindeki halk kavramının Narodniklerin “halk”ından daha kapsamlı olduğunu, bu nedenle Kemalist halkçılığın Narodnizmden çok Fransa’daki “Üçüncü Sınıf (Third Estate)” akımını andırdığını, bir başka deyişle Kemalistlerin zihnindeki “halk”ın, çeşitli toplumsal güçlerin eski düzene karşı birliği anlamını taşıdığını söylemektedir. Birlik fikri ister istemez sınıflaşmayı ve sınıf çatışmasını öteleyecektir. “Üçüncü Sınıf”ın önderliği konusunda Türkiye ile Fransa arasındaki fark ise; Fransa’da öncülüğün burjuvazi tarafından, Türkiye’de burjuvazi yoksunluğu nedeniyle Kemalistler tarafından yapılmasıdır.\*\*\*\* Bu konuda Feroz

\* Ahmad, Modern Türkiye’nin Oluşumu, s. 11.

\*\* <http://www.ntvmsnbc.com> (Burak Cop’un röportajı. İnternet sitesindeki tarih: 23 Eylül 2010, 13.29).

\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye’nin Oluşumu, s. 96 - 99.

\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye’nin Oluşumu, s. 165 - 166.

Ahmad'ın iki makalesi önemlidir: “Kemalist Türkiye’de İdeoloji Arayışı 1919 - 1939” ve “Kemalizmin Ekonomi Politikası”.

Kemalistlerin öncülleri ve Kemalizm’in geçmişten bir kopuş olup olmadığı tartışılırken, Osmanlı’da yenileşme hareketinin başlangıç noktası ile ilgili görüş ayrılıkları da kısaca değerlendirilmelidir. Tanzimatçılar, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler arasında bir süreklilik var mıdır? Bunlar birbirinin ardılı sayılabilir mi? “Modern Türkiye’nin Oluşumu” kitabının önemli ayrıntılarından biri; 19. yüzyıl başlarındaki reformlarla ortaya çıkan bürokratlar sınıfının ülkeye batılı fikirleri getirdiğinin, bu bürokratların Avrupa’nın başarısının temelinde özel mülkiyetin serbestliği ve sultanın otoritesinin sınırlılığının yattığını keşfettiklerinin, Tanzimatçılar, Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin özel mülkiyetin güçlenmesi ve sultanın otoritesini geriletme amacıyla mücadele ettiklerinin ve mücadelenin ilk adımının 1839 Gülhane Fermanı olduğunun söylenmesidir.\* Feroz Ahmad Osmanlı’daki değişim arayışlarında Tanzimatçılar, Genç Osmanlılar ve Jön Türkleri birbirinin ardılı gibi görerek; Tanzimat dönemi ve 1908 hareketi arasında ayırım yapan, Tanzimatçıların Batıyı anlama ve algılama konusunda sorunlu oldukları tezini işleyen Niyazi Berkes ve Doğan Avcıoğlu gibi aydınlardan\*\* farklı bir yerde durmaktadır. Hatta Feroz Ahmad, Tanzimat reformcularının modern ekonomiden anlamadıklarını ve teoriden yoksun reformlara giriştiklerini iddia etmenin anlamsız olduğunu, reformcuların “*sanayileşmiş Avrupa’nın imparatorluğa nüfuz etmesinin ve onu genişleyen dünya pazarı içinde özümlemesinin imparatorluğun devamı ve refahı için yegâne yol*” olarak düşündüklerini söylemektedir. Bu anlayışın 19. ve 20 yüzyıllarda devam ettiğini, 1908’den sonra Jön Türklerin İttihatçı kanadının ve Kemalistlerin bu anlayışı kısmen reddettiklerini belirtmektedir. Sol Kemalist tezlere de bir gönderme yapmaktadır: “*Türk eleştirmenler, nedenlerini kabul ettikleri bu teoriyi, biraz alaycılıkla, “Tanzimat zihniyeti”nin bir yansıması olarak betimlediler.*”\*\*\* Fakat Ulusal Savaş’ın değerlendirmesi ve savaşın “*tutucu*” müttefikleri konusunda ise Feroz Ahmad, sol Kemalistlerle aynı çizgide durmaktadır. Ahmad’a göre Ulusal Savaş antiemperyalist olmakla birlikte tutucudur. Bunun nedeni savaşta asker - sivil bürokrasinin, İttihatçıların güç verdikleri yükselen burjuvazi ve Anadolu eşrafı ile zorunlu bir ittifak içerisine girmesidir. Ancak Kemalistlerin statükoyla ittifakı statükoyu sürdürme niyetinde olduklarını göstermez. Amaçları sanayileşmiş, modern ve laik bir ülke yaratmaktır. Bu nedenle iktidarın bir şekilde alınması zorunludur, 1 Nisan 1923’de seçimlerin yenilenmesine karar verilmesinin ve Halk Fırkası’nın kurulmasının nedeni budur. Ankara’nın başkent yapılması da, eski emperyal başkentle güçlü bağları olan statüko yanlılarına indirilmiş ağır bir darbedir. Fakat Kemalistlerin iktidarı ele geçirmesi kolay olmamış, cumhuriyetin ilanından sonra geri çekilmeyen “*tutucular*” halifeyi muhalefetin sembolü haline getirip cumhurbaşkanını dengeleyen bir güç olarak kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bu konuda ise Feroz Ahmad bir başka noktaya dikkat çekmektedir: “*Rejimin laik muhalifleri*”. Ahmad’a göre Kemalist hareketin karşısındaki

\* Ahmad, Modern Türkiye’nin Oluşumu, s. 37 - 38.

\*\* Bkz: Niyazi Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, 1. Basım, İstanbul, Bilgi Yayınevi, Mayıs 1975 ve Doğan Avcıoğlu, Türkiye’nin Düzeni, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2001.

\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye’nin Oluşumu, s. 39.

muhalefetin genellikle dini renkler taşıması, laik muhaliflerin gözden kaçmasına neden olmuştur. Bunlar, savaş esnasında Mustafa Kemal'e destek veren küçük rütbeli subaylar ve İstanbullu aydınlardır. Aynı zamanda İstanbul burjuvazisi de çıkarlarını eski rejimin muhafazasında görmektedir. Haliyle yüzleri cumhuriyet'e dönük değildir. Muhalif generaller ise liberal ve modernist olmakla birlikte Mustafa Kemal'in kişisel yönetimi altında mutlak bir cumhuriyet kurulacağından endişe etmektedirler. Feroz Ahmad, bu konuda Mustafa Kemal ve rakipleri arasındaki toplumsal farklılığa dikkat çekmektedir. Mustafa Kemal orduyu geçim ve yükselme aracı olarak gören taşra alt - orta sınıfa mensuptur. Bu sınıfa mensup olanların hanedana sadakat duyguları yoktur. Rejim konusunda radikal ve popülisttirler. Muhalifler ise genellikle İstanbul'un üst sınıflarından ve hanedanla derin bağları olan ailelerden gelmektedirler. Ailelerinin sarayla olan bağlantılarından faydalanmışlardır. Onlar da reformisttir, fakat "saray", ideolojilerinin ciddi bir parçasıdır.\*

Feroz Ahmad, "Türkiye askeri bir toplum mudur?" sorusu ve Türk ordusunun özellikle 27 Mayıs müdahalesinden sonraki dönüşümü üzerinde ciddiyetle durmaktadır. Ahmad'ın asker - siyaset ilişkisine dokunan metinlerinin hemen hepsinde ordunun dönüşümü meselesi tartışılmıştır. Ona göre, Osmanlı'nın son dönemlerinde ordunun siyasallaşma nedeni, Abdülhamit'in liyakate değil, bağlılığa ve sadakate göre hareket eden politikasında aranmalıdır. Ahmad, küçük rütbeli subayların 1908'den itibaren üstyapıyı zorlayarak ve yüksek rütbeli subay hiyerarşisini kırarak orduyu halka yakınlaştırdıklarını, 1913 yılında iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki'nin orduyu gelenekten koparıp modernleştirerek cumhuriyetçi devletin altyapısını oluşturduğunu söylemektedir. Müellifin önem verdiği hususlardan biri küçük rütbeli subay - yüksek komuta kademesi ayrımıdır. Metinlerinde bu ayrım üzerinde uzun uzadıya durmuştur. 1923 - 1945 arasında siyasal hayattan tecrit edilen ordunun Truman Doktrini ve NATO üyeliği ile niteliği değişmiş ve sahneye çıkan yeni ordu hür dünya ideolojisinin simgesi haline gelmiştir. NATO üyeliği ile öne çıkan teknoloji ve modern savaş tekniklerine yabancı kalan yaşlı subaylar karşısında genç subayların önemi artmıştır. Genç subayları ihmal edip yüksek komutayı hoş tutan Demokrat Parti iktidarı ise ordudaki ayrışmayı derinleştirmiştir. Yüksek komuta kademesini kazanarak siyasal önderliğe hakim olan DP, seçim öncesi söz verdiği askeri reformlardan vazgeçmiş, subayların hayat standartları git gide düşmüş ve genç subaylar arasında ciddi bir homurdanma baş göstermiştir. Maddi sıkıntılar içindeki asker, toplumun maddi geriliğini fark etmekte gecikmemiştir.\*\* 1960'ta müdahaleyi yapanlar taşra alt - orta sınıfa mensup küçük rütbeli subaylardır. NATO üyeliği ile birlikte değişen askerlik mesleğini, teknoloji ve modern savaş stratejisini hızlı kavrayan genç subaylar eski itibar ve güvenlerini yeniden bulmaya başlamıştı. Bu subaylar iş adamlarından oluşan hakim sınıftan hazzetmemekteydi. Özellikle dış ülkeleri ziyaret etmeleri ve farklı bakış açıları kazanmalarıyla kendi dünyalarını diğerlerine kıyasla taşra gibi görmeye başladılar ve reform ve değişim ihtiyacı duydular. Zaten ordu içinde rütbe ve sosyoekonomik duruma göre ciddi bir bölünmüşlük söz konusuydu.

\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 68 - 73.

\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 18 - 19.



Böylece alt-orta sınıfın şikayetlerini paylaşan küçük rütbeli subaylar harekete geçmiştir.\* Feroz Ahmad'a göre 27 Mayıs müdahalesi, Türk Silahlı Kuvvetlerinin hiyerarşik yapısı dışından gelen ilk ve son başarılı askeri müdahaledir\*\* ve hükümet değişikliği ile birlikte toplum için yapısal değişikliklerde amaçlamaktadır. Bu yönüyle Jön Türk devriminin geleneği içindedir.\*\*\* Feroz Ahmad, müdahaleden sonra iktidarı ele geçiren Milli Birlik Komitesi'nin, "karmakarışık bir hizipler koalisyonu" olduğunu, ülke sorunlarına dair herhangi bir programı bulunmadığını fakat entelektüellerin anayasa çalışmalarında sürece dahil edilmesi ile hareketin sıradan bir hükümet darbesi olmaktan çıkıp kurumsal bir devrime dönüştüğünü söylemektedir.\*\*\*\* Ahmad'ın bu görüşü, 27 Mayıs'ın, aydınların sürece dahil olması ile darbe olmaktan çıkıp devrimin yolunu açan bir ihtilal haline geldiği, fakat yarım kaldığı için devrim sayılamayacağı, kısacası 27 Mayıs'ın darbe veya devrim değil ihtilal olarak isimlendirilmesinin doğru olacağı tezini öne süren Şevket Süreyya Aydemir'in düşünceleriyle benzerlik taşımaktadır.\*\*\*\*\*

Ahmad'a göre 27 Mayıs'ın bir diğer yönü yüksek komuta kademesi ve egemen çevreleri uyandırmasıdır. Bu çevreler 1960 benzeri bir darbenin önünü almak için harekete geçmekte gecikmemişlerdir. Yüksek komuta kademesi özellikle On Dörtler olayından sonra aşağıdan müdahale tehlikesinin iyice farkına vararak, muhalif unsurları denetlemek amacıyla Silahlı Kuvvetler Birliği'ni (SKB) kurmuştur (1961). SKB her rütbeden subayı kapsamakta, her türlü faaliyeti gözetim altında tutmakta, askeri müdahaleyi hiyerarşi ilkesiyle sınırlamayı amaçlamaktaydı.\*\*\*\*\* Yanı sıra Milli Güvenlik Kurulu ve askeri istihbarat birimi de oluşturulmuştu. Böylece yüksek komuta kademesi ülkenin siyasal hayatına derin bir şekilde girmiştir.\*\*\*\*\* OYAK'ın kurulması ise ordunun iş ve endüstri dünyasına adımı anlamına gelmektedir. Bu değişimlerden sonra generaller statükonun bir parçası haline gelmişler ve başlıca kaygıları istikrarın sürdürülmesi olmuştur. İstikrarı bozacaklarını düşündükleri her türlü siyasal girişime müdahale etme eğilimi göstermişlerdir. Statükonun korunması adına kendi düşüncelerini paylaşan partilere sempati duymakla birlikte geleceklerini bir parti önderine bağlamak zorunluluğu hissetmemişlerdir. Tam tersine parti önderleri generallerin desteğini sağlamak zorundadır.\*\*\*\*\* Rejimle bütünleşen generaller ideolojik olarak merkez sağa sempati duymaktadırlar.\*\*\*\*\* "Modern Türkiye'nin Oluşumu"nda 27 Mayıs müdahalesi ile ilgili kısımlarda dikkati çeken iki husus vardır. İlki Feroz Ahmad'ın 27 Mayıs'tan sonraki dönemi "İkinci Cumhuriyet" olarak adlandırmasıdır ki, bu 27 Mayısçıların o dönemde kullandığı terminolojidir. İkincisi 1960'ların TSK'si tartışılırken Feroz Ahmad'ın Talat Aydemir'e ve 21 Mayısçılara hiç değinmemiş olmasıdır.

12 Mart ile ilgili tezlerde de küçük rütbeli subay - yüksek komuta kademesi ayrımını belirgin bir biçimde görmek mümkündür. Feroz Ahmad, 12 Mart'ın zamanlamasına

\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 151.

\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 147.

\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 20.

\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 153.

\*\*\*\*\* Şevket Süreyya Aydemir, İhtilâlin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilâli, 7. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, Eylül 2007.

\*\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 155.

\*\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 21 - 22.

\*\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 158 - 159.

\*\*\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 22.

dikkat çekmektedir. 12 Mart, yüksek komuta kademesi dışından gelebilecek bir hareketi engellemek amacı taşımaktadır (Ahmad'ın kast ettiği 9 Martçılar olmalı). Böylece aşağıdan bir hareketin önüne geçilmiştir. Komutanlar radikal ve reformist görünümlü bir adım atarak alttaki hareketi etkisiz hale getirip inisiyatifi ele almışlardır.\* Ahmad'a göre askerlerle politikacılar arasındaki uyum 1970'lerde bozulmuştur. Bunun göstergesi 1973 cumhurbaşkanlığı seçimleridir.\*\*

“Demokrasi Sürecinde Türkiye» kitabında Erbakan ve Milli Nizam Partisi - Milli Selamet Partisi hareketlerinin ve MNP - MSP'nin toplumsal tabanının incelendiği bölüm kitabın belki de en güçlü bölümüdür. Ahmad'a göre Türkiye'de 1960'ların sonlarında, dinin ekonomik egemenlik mücadelesinde bir silah haline geldiğini anlayan pek kimse yoktur. Kapitalizm geliştikçe Anadolu'nun geleneksel sosyoekonomik temelleri gerilemekteydi ve bunu en iyi görenlerden biri Necmettin Erbakan'dı. MSP oluşumu, MNP'deki dini vurgudan çok adeta “İslâm sosyalizmi»ni savunan bir parti imajı yaratıyordu.\*\*\* Fakat yine de Feroz Ahmad, dinin Türk halkının oy verme şeklini belirleyen başat faktör olmadığını söylemektedir. Dikkat edilmesi gereken husus gelişen kapitalist sınıf ile değerleri aşınan Anadolu esnaf ve tüccar sınıfın arasındaki örtük çatışmadır. 1960'lı yıllarda Türkiye'de İslamcı siyaset antiliberal, antiradikal ve antisosyalist boyut kazanmıştır\*\*\*\* (Feroz Ahmad, İslamcı siyasetin antisosyalist boyutunun 1970'lerde etkisizleştiğine kanaat getirmiş olmalıdır. Zira aynı kitabında MSP'nin “İslâm sosyalizmi” savunucusu bir imaj yarattığını ifade etmesi iyi niyetli bir yaklaşımla bu düşüncenin tezahürü olarak kabul edilebilir. Tersî düşünülduğünde ise bariz bir çelişkinin göze çarptığı açıklıkla belirtilmelidir. Ahmad'a göre 60'lı yıllar ticari kapitalizmden sınai kapitalizme dönüşümü simgelemektedir. Bu dönüşüm toprak ve vergi reformu gibi önemli reformlar gerektirir. Aynı zamanda da büyük ölçekli sanayi ve girişimlerle rekabet edemeyen Anadolu tüccar ve zanaatçının gerilemesi anlamına gelir. Yukarıdan bu tehdide maruz kalan Anadolu küçük burjuvazi, Türkiye İşçi Partisi'nin ve sendikaların kurulmasıyla aşağıdan da işçi sınıfı tehdidiyle yüz yüze kalmıştır. Gelişen kapitalizm, küçük burjuvayı, geçimde işçi sınıfı ile aynı seviyeye inme olasılığı karşısında bırakmıştır. Böylece iki tehditle mücadele etmek zorunda kalan Anadolu tüccarı silah olarak geleneksel simgeleri kullanma yoluna gitmiştir. Bu nedenle reformist muhalefet 1950'lerde “dinsiz”likle ve “gavur”lukla itham edilirken, 1960'lı yıllarda liberaller ve sosyalistler “komünist”lik ve “Moskof”luk, modern kapitalizmden yana olanlarda “mason”luk ve “siyonist”likle suçlanmıştır.\*\*\*\*\* Kısacası laik sol ve laik sağ karşısında yeni bir güç ortaya çıkmıştır. Ahmad'a göre Milli Selamet Partisi açıkça gerici bir yapılanma değildi. Osmanlı geçmişini idealleştirse de geriye değil ileriye bakıyordu. Farklı olarak liderleri ve taraftarları büyük kentlerin kozmopolit ortamından değil, İslami geleneğin güçlü olduğu taşradan geliyordu. MSP'nin, içeride büyük sermayenin, dışarıda çok uluslu sermayenin sömürsüne ve bağımlılık ilişkisine karşı olması,

\* Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980, s. 262.

\*\* Hikmet Özdemir, Cumhurbaşkanlığı Seçimlerinde Ordunun Olağandışı Rolü Türkiye Örneği, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 13. (Önsöz Feroz Ahmad tarafından yazılmıştır, s. 11 - 14 arası.)

\*\*\* Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980, s. 395 - 396.

\*\*\*\* Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980, s. 478.

\*\*\*\*\* Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980, s. 478 - 479.

özellikle solun bastırılmasından sonra, solun dilinden yoksun olan halkın ilgisini çekmiş, ayrıca Erbakan'ın kalkınmada devleti öncelikli tutan görüşleri sempati toplamıştır. Fakat bu dönemde CHP'nin de MSP ile benzer bir programa sahip olması nedeniyle, MSP taraftarlarının yalnızca dini değerleri savunan kesimler olması anormal değildir.\*

1980'lerden itibaren İslamcılığın güç kazanması, serbest piyasa ekonomisine geçiş, askerin demokratik düzenin koruyucusu payesini kaybetmesi, toplumda ise İslami kültür ile Batıdan ithal edilen Hollywood, televizyon ve tüketim kültürünün yan yana gelişmesi üzerinde duran Feroz Ahmad, *“Yeni sınıfların siyaset sahnesine çıkması, Türkiye örneğinde bu gelişme, İslam hukukuna, şeriata göre yönetilen bir İslam devletinin kurulmasına yol açabilir mi?”* sorusuna yanıt aramaktadır. Ahmad, üç ayrı kuşağın laik rejimde yaşaması ve İran, Suudi Arabistan, Libya modellerinin cazip olmaması nedeniyle, bunun muhtemel olmayacağını söylemektedir. Laikliğin topluma nüfuz ettiğini kabul etmekle birlikte, *“birkaç dogmatik İslamcının siyasal hayata hakim olması halinde, ülkede bilimsel ve akılcı eğitimin niteliği zayıflatılabilir”* demektedir. Evrim yerine yaratılış teorisinin öğretilmesini savunan hareketin güçlenmesi halinde Türkiye'nin bilim alanındaki mütevazı gelişmesinin engellenebileceğini, fakat İslamcıların *“yaşamak zorunda oldukları dinamik dünya ile başa çıkmak için, pragmatik davranmak”* durumunda olduklarını, bu yüzden bu kişilerin başarı kazanmasının zor olduğunu söylemektedir.\*\* Feroz Ahmad'ın bu öngörülerini zaman farklılığı olmasına rağmen müspet ve menfi iki açıdan değerlendirmek mümkündür. 2000'lerin başında ayrışan İslamcı politikanın bir kanadı Batıya daha açık siyaset ve çok yönlü söylemlerle büyürken, diğer kanadı -ki bu kanat Türkiye'de İslamcı siyaset geleneğini yerleştiren kanattır- gerilemiş ve sessizleşmiştir. Feroz Ahmad'ın öne sürdüğü tezin merkezine MNP ve MSP geleneğinden gelen ikinci kanadı yerleştirdiğimizde Ahmad'ın öngörülerinin haklı çıktığını kabul etmek durumundayız. Ancak daha mutedil söylemlerle, biraz da geleneksel merkez sağın boşluğunu tutarak iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, Ahmad'ın tarif ettiği biçimde İslamcı bir güç olduğunu varsayarsak, bu tezlerin tamamen geçersiz olduğunu söylemek zorunda kalırız. Ahmad'ın önemli bir yanılgısı İslamcı siyasetin zamanla zayıflayacağını öngörmesidir. Ona göre İslamcılığın 1980'lerde kazandığı cazibenin nedeni solun ezilmesiyle ortaya çıkan boşluğu, İslamcılığın eşitsizliğe ve sömürüye yönelttiği eleştiriler doldurmuştur. Siyasal hayat normale döndükçe *“siyasete yönelen İslami dürtüler de zayıflayacaktır.”*\*\*\* Oysa kitabın yazılış tarihinden bir kaç yıl sonra Refah Partisi, ondan bir kaç yıl sonrada Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara gelmiştir. Feroz Ahmad yanılmış mıdır, yoksa siyaset halen normal dışı mı seyretmektedir? Bu sorunun yanıtı iki türlü de verilebilir.

Feroz Ahmad'ın tezleri arasında belki de en dikkat çekeni “Modern Türkiye'nin Oluşumu” kitabının sonunda Türkiye'nin dış politikası üzerine söyledikleridir. Türkiye'nin dış politika geçmişini özetledikten sonra, geleceğe yönelik öngörülerini ve Türkiye'nin nasıl bir dış politika izlemesi gerektiği hususundaki düşüncelerini açıklamaktadır. Çok daha önemlisi alternatif seçenekler üzerinde durmakta, hatta başlı

\* Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980, s. 493.

\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 250 - 259.

\*\*\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 260.

başına alternatif bir seçeneğin Türk dış politikasında uygulanabilirliğini tartışmaktadır. Ahmad, Türkiye'nin dış politika geçmişini şöyle özetler: Cumhuriyetin ilk yıllarında dış politikanın temelinde yeni bir Türkiye ideali ve maceradan kaçınmak vardır. Rusya ve Yunanistan ile geleneksel düşmanlık bir tarafa bırakılmış, onların yerini İngiltere, Fransa ve İtalya almıştır. Mussolini'nin On iki Ada üzerindeki tehdidi, 1930'lara kadar Rusya ile yürüyen Türk dış politikasına, İtalyan saldırısını püskürtebilecek deniz gücüne sahip İngiltere'nin dahil olmasına neden olmuştur. 1939'a gelindiğinde İngiltere ve Fransa ile imzalanan anlaşma, 1941'de Almanya ile dostluk kurulması, 1945'de ise Birleşmiş Milletlere üyelik amacıyla Almanya Ve Japonya'ya savaş ilanı görülmektedir. Stalin'in Doğu Anadolu ve Boğazlar konusundaki cüretkar tavrı Türkiye'nin Rusya ile olan dostluğunu gözden geçirip ihtiyatlı bir biçimde Batıya yaklaşmasına, dahilde ise Batı etkisi çok partili rejimin doğmasına, devletçilikten geri dönüşe ve dış yatırımlara kapı aralanmasına yol açmıştır. 1964 Kıbrıs krizi ve Johnson mektubu, Türkiye'yi NATO içerisinde Avrupalı bir çizgi izlemeye zorlamıştır. Türkiye bundan sonra uzun bir süre ABD ile Avrupa arasında dengeli bir siyaset izleyecektir. Sovyetler Birliğinin dağılması ile çözülen antisol algı ve nihayetinde statükonun korunaksız hale gelmesi önemlidir. Körfez Savaşından sonra ise Türk dış politikasında Avrupa ile ilişkiler öncelikli hale gelmiş, ilişkinin süreğenliği Avrupa'nın tavrına bağlanmıştır. Feroz Ahmad'a göre Avrupa Topluluğuna (şimdiki adıyla Avrupa Birliği) kısa süre içerisinde üyelik mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda Türkiye Washington'a daha yakın siyaset izlemek zorunda kalmış, ABD de Ankara ile iyi ilişkiler kurmuş, fakat bu durum Türkiye'nin zararına olmuştur. Ahmad, Türkiye'nin teoride bağımsız ve tarafsız bir siyaset uygulama seçeneğine sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Avrupa'nın dışında kalınması halinde ABD'den ziyade Rusya'ya makul biçimde yaklaşılabilir, laiklik ve serbest piyasa modeli İslam cumhuriyetleri üzerinde avantaj olarak kullanılabilir. Tarafsız bir Türkiye, Ortadoğu'da Batı ile olan bağlantısı nedeniyle yaratıcı bir rol oynayabilir.\*

### Sonuç

Türk düşünce dünyasında özellikle son dönemlerde iki yabancı aydının tezleri öne çıkmaktadır: Feroz Ahmad ve Erik Jan Zürcher'in. Daha doğrusu Türkiye'nin son 150 yıllık tarihi üzerine düşünen hemen herkes yönünü dışarıdan yazanlara döndüğünde ilk olarak bu iki aydını görmektedir. Bu da, söylemleri ve tezleri çok benzer olmayan Ahmad ve Zürcher'in farklı çevreler tarafından benimsenmesine ve düşüncelerinin adeta teraziye çıkarılmasına yol açmaktadır. Düşünce dünyamızdaki genel kabul Zürcher etkisinin baskın olduğu yönündedir. Ürettiği tezler Türkiye'deki genel düşünüşün paraleline düşen Zürcher, bugün daha makbul görülmektedir. Kıyaslama ölçütü mevcut baskın düşünce ile doğrudan ilintili olunca, belli bir zaman sonra hangisinin tezlerinin diğerine göre öncelikli kabul edileceğini tahmin etmek de güçleşmektedir. Aslında Ahmad ve Zürcher'in Türk müelliflerinin düşünsel yönelimleri üzerindeki etkilerini değil de; Türk müelliflerinin Ahmad ve Zürcher üzerindeki etkilerini anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Örneğin Feroz Ahmad'ın düşünceleri üzerinde Niyazi Berkes'in ve Doğan Avcıoğlu'nun gölgesi belirgin bir şekilde fark edilebilmektedir. Fakat bu etkinin

\* Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, s. 261 - 264.

Ahmad'ın yönelimlerinde hepten belirleyici olduğunu söyleyemeyiz. Bir başka deyişle Ahmad'ın Berkes ve Avcıoğlu'na olan düşünsel yakınlığı, Avcıoğlu'nun Berkes'e olan yakınlığı kadar değildir. Ürettiği karşı tezler küçümsenemeyecek miktardadır. Özellikle Tanzimat dönemi ve Jön Türk hareketinin Tanzimat'la bağı konusundaki yorumu mezkur aydınların düşünceleriyle bağlantılı değildir, hatta zıttır ve onlara eleştiridir.

Feroz Ahmad'ın düşüncelerinin şekillenişinde, Türkiye ilgisinden gelen müspet katkıyı fark etmemek mümkün değildir. Bu nedenle olsa gerek dar bir alanda başlayan (İttihat ve Terakki'nin 1908 - 1914 arası dönemi) Türkiye çalışmaları, Türkiye tarihini 14. yüzyıldan bugüne inceleme çabasına dönüşmüştür. Bir başka ifadeyle Ahmad, Türkiye'yi anlamak için başlangıç noktasını her adımda gerilere taşımış ve yelpaze düzenli olarak genişlemiştir. Son aşamada geldiği noktada, Kemalistleri anlamak için Jön Türkleri, Jön Türkleri anlamak için Genç Osmanlıları, Genç Osmanlıları anlamak için Osmanlı'nın gerileme nedenlerini, kısaca Türkiye'yi anlamak için Osmanlı Devleti'nin yapısını ve Anadolu'nun toplumsal düzenini anlamak gerektiği konusunda bir kanaat geliştirdiğini ya da daha öncesinde var olan kanaatinin güçlendiğini kabul etmek yanlış olmayacaktır. Ahmad'ın temel kaygısı Türkiye'de sınıflar ve ordunun siyasetteki rolünün anlaşılmasıdır. Burada başka kaygılarının olmadığını iddia etmek amacında değiliz. Ancak meseleye sınıfsal baktığı aşikar. Belki de bu nedenle cumhuriyetin geçmişten bir kopuş olduğunu savunmakla birlikte, İttihatçıların ve Kemalistlerin iktisadi politikalarındaki sürekliliği vurgulamaktan vazgeçmemektedir.

Feroz Ahmad metinlerinin temel özelliği; son dönemlerde yazılanın 1960'larda yazılanı inkar etmemesidir. Yani metinlerde bir süreklilik ve ısrar söz konusudur. Kendi ürettiği metinlere -erken dönem metinlerine- aradan zaman geçtikten sonra reddiye yazmamıştır. Bu oldukça önemlidir. Ahmad'ın, yelpazeyi zamanla genişleterek ve geliştirerek -küçük istisnalar dışında- aynı tezleri savunması, kendi düşünsel geçmişinden kopmadığının ve kolayına kopmayacağını da göstergesidir. Bunun nedeni belki meseleye uzunca bir süre dışarıdan bakmasıdır. Bugün Türkiye'dedir ve yerleşik düşüncelerinin değişip değişmeyeceğini zaman gösterecektir. Düşünsel süreklilik iki durumu ortaya çıkarır: ilki düşünenin düşünmeye başladığı yerde donup kalması, ikincisi ise atılan ilk adımdaki gelişkinliğin sonraki adımlarda da devam etmesidir. Feroz Ahmad'ın düşünce serüveninin birinci durumla herhangi bir ilgisinin olmadığını güzelleme yapmadan belirtmekte fayda vardır.

### Kaynaklar

- Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çeviren: Sedat Cem Karadeli, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2006.
- Feroz Ahmad; **Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945 - 1980**, Çeviren: Ahmet Fethi Yıldırım, 4. Baskı, İstanbul, Hil Yayınları, Nisan 2010.
- Feroz Ahmad; **İttihat ve Terakki (1908 - 1914)**, Çeviren: Nuran Yavuz, 9. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, Nisan 2013.

- Feroz Ahmad; İttihatçılıktan **Kemalizme**, Çeviren: Fatmagül Berkday (Baltalı), 6. Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, Eylül 2011.
- Feroz Ahmad; “İttihat ve Terakki’nin Dış Politikası (1908 - 1919)”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt: 2, s. 293 - 303.
- Feroz Ahmad; “Jön Türkler Döneminde Savaş ve Toplum 1908 - 1918”, **Tarih ve Toplum**, İletişim Yayınları, Sayı: 64, Nisan 1989, s. 47 - 55.
- Feroz Ahmad; **Modern Türkiye’nin Oluşumu** Çeviren: Yavuz Alogan, 10. Basım, İstanbul, Kaynak Yayınları, Şubat 2012.
- Feroz Ahmad; “Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu”, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu ve Büyük Güçler**, Marian Kent (Editör), Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Aralık 1999, s. 6 - 35.
- Feroz Ahmad, Bedia Turgay Ahmad; **Türkiye’de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945 - 1971**, 1. Baskı, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 1976.
- Feroz Ahmad; “1914 - 1918 Savaşı Sırasında Jön Türk Politikasının İkilemleri”, (Çeviren: Ebru Kılıç), **Yadigâr-ı Meşrutiyet (Tarık Zafer Tunaya Anısına)**, Hazırlayan: Mehmet Ö. Alkan, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2006, s. 37 - 53.
- Doğan Avcıoğlu; **Türkiye’nin Düzeni**, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2001.
- Şevket Süreyya Aydemir; **İhtilâlin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilâli**, 7. Basım, İstanbul, Remzi Yayınevi, Eylül 2007.
- Niyazi Berkes; **Türk Düşününde Batı Sorunu**, 1. Basım, İstanbul, Bilgi Yayınevi, Mayıs 1975.
- Andrew Mango; “Türkiye Üstüne Yeni İngilizce Kitaplar - I”, Çeviren: Yasemin Saner Gönen, **Toplumsal Tarih**, Sayı: 22, Ekim 1995, s. 54 - 58.
- Hikmet Özdemir; **Cumhurbaşkanlığı Seçimlerinde Ordunun Olağandışı Rolü Türkiye Örneği**, İstanbul, İz Yayıncılık, (Önsöz: Feroz Ahmad, s. 11 - 14).
- <http://www.ntvmsnbc.com> (Burak Cop’un Feroz Ahmad İle Röportajı, 23 Eylül 2010, 13.29).

### Özet

## TÜRKÇEYE ÇEVİRİLEN METİNLERİ ÜZERİNDEN FERÖZ AHMED’İ ANLAMAYI DENEMEK

Feroz Ahmad’ın Türk düşünce dünyasına katkısını düşünürken, iki belirgin özelliğini görmemek mümkün değildir. İlki Feroz Ahmad’ın tezlerindeki sürekliliktir. Yakın tarihlerde yazdığı metinlerde, erken dönemlerde ürettiği tezleri reddetmemiştir. İkincisi ise Türkiye’nin tarihini ya da gelişimini ve yapısını anlamaya çalışırken ters kronoloji izlemesidir. Genel Türkiye tarihine odaklanan kitaplarında başlangıç noktası her adımda biraz daha gerilere gitmiştir. Feroz Ahmad’ın düşünce dünyasında belirgin bir ağırlığı olan kitabı ilk kitabıdır: “İttihat ve Terakki (1908 - 1914)”. Daha sonra yazdığı metinlerin pek çoğunda “İttihat ve Terakki (1908 - 1914)” kitabının gölgesini görmek mümkündür. Öte yandan “Demokrasi Sürecinde Türkiye” ve “Modern Türkiye’nin

Oluşumu” kitapları Türk düşünce dünyasında başarılı kabul edilebilecek bir yer tutabilmişlerdir. “Bir Kimlik Peşinde Türkiye» ise yazarın düşünsel geçmişinin bir özeti gibidir. Feroz Ahmad, Türkiye'nin son yüz elli yıllık tarihi üzerinde hemen her konuda bir şey söylemiştir. Temel tezleri Jön Türkler, Kemalizm, ordu ve siyaset ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Türkiye'nin sınıfsal yapısını ve ordunun zamana, siyasete, iktisadi yapıya bağlı olarak dönüşümünü ciddiyle anlamaya çalışmıştır. Aslında biraz da temel kaygısı meseleyi sınıflar, statüko ve ordu üzerinden anlatmaya çalışmak gibi görünmektedir. Jön Türkler ve Kemalistlerin iktisadi politikalarında bir sürekliliğin söz konusu olduğu üzerinde dururken aynı zamanda cumhuriyetin geçmişten bir kopuş olarak değerlendirilmesinin doğru olacağını savunmuştur. Bunları yaparken yer yer Türkiye'deki sağ - sol tezlerle çatışmış, yer yer bu tezlerin paralelinde düşünceler üretmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Modernleşme, Kemalizm, Türkiye politikası, İttihat ve Terakki.

### *Abstract*

#### **TRY TO UNDERSTAND FERAZ AHMED OVER TEXTS TRANSLATED INTO TURKISH**

Considering Feroz Ahmad's contribution to Turkish world of thought, it is not possible not to see its two distinct features. The first one is the continuity in Feroz Ahmad's thesis. In the texts he wrote in the recent past, he did not reject the thesis that he produced in the early stages. Secondly, he pursued the reverse chronology while trying to understand the history or the development and structure of Turkey. In his books focusing on the general history of Turkey, the starting point goes backwards at each phase. The book which has a significant weight in Feroz Ahmad's world of thought is his first book: “The Young Turks”. One can see the shadow of the book “The Young Turks” on most of the texts he wrote afterwards. On the other hand, the books “The Turkish Experiment in Democracy” and “The Making Of Modern Turkey” are considered to have a successful place in the Turkish world of thought. “Turkey, The Quest for Identity” is like a summary of the author's intellectual history. Feroz Ahmad discussed almost every point in the last hundred and fifty years of history of Turkey. His main thesis concentrate on the Young Turks, Kemalizm and relation between military and politics. He seriously tried to figure out the class structure of Turkey and transformation of the army depending on time, politics and economic structure. In fact, his primary concern seems like trying to tell the matter over classes, status quo and the army. While putting emphasis on the idea that there is a continuity in the economic policies of Young Turks and Kemalists, he argued that it would be correct to consider the Republic as a disengagement from the past. While doing these, he partly conflicted with the right - left thesis and partly produced ideas in parallel with these thesis.

**Keywords:** Modernization, Kemalizm, Turkish politics, Union and Progress

## **ANTİK KAYNAKLARDA MİDAS**

**Makbule Muharreova Sabziyeva\***

*Prof. Dr. Taciser TÜFEKÇİ SİVAS'ın anısına...*

**T**arihte Frigya'nın (Phrygia) başkenti olarak bilinen, günümüzde kalıntıları Ankara'nın Polatlı ilçesinde, Sakarya Nehri ile Porsuk Çayı'nın birleştiği Yassıhöyük köyünde bulunan Gordion kentinin efsanevi kralı Midas hakkında birçok rivayet anlatılmaktadır. Ağızdan ağıza değişerek geçen bu rivayetler, aslında çok eski yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Bu kaynaklar Hesiodos, Herodot, Ovidius, Plutarkhos, Marcus Junianus Justinus gibi birçok Antik Yunan ve Roma tarihçilerin, filozofların eserleridir.

Bu makalede, antikçağda yazılan eserleri bir araya getirerek, Midas hakkında anlatılanları alıntılarla ortaya koymayı ve bu veriler doğrultusunda Midas'ın kimliği ile ilgili bilgilerimize hem zenginlik katmayı, hem de bilimsel nitelik kazandırmayı amaçlamaktayız. Makalede, göndermeler ve alıntılar yapacağımız kaynakların bir kısmının Türkçe çevirileri var olduğu halde, bir kısmı henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Bu eserlerin tanınması gerektiğini düşünerek orijinal dili olan Latincelelerini, kimi zaman ise Yunancadan İngilizceye ve Rusçaya yapılan çevirilerini ele alarak onlardan bahsetmeyi gerekli gördük. Alan üzerinde çalışan araştırmacıların Türkçedeki kaynaklara vakıf olduklarını düşünerek makalede daha çok Türkçeye henüz çevrilmeyen kaynakların

---

\*Doç.Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü öğretim üyesi.



yazarları hakkındaki bilgilerin açıklanması gereksinimini duyduk. Aşağıda geçen yazar isimleri alfabetik sıraya göre sıralanmıştır.

**Athenaeus.** (MS II-III. yüzyıl) Yunan dilbilimcisidir. Eski fıkraların anlatıldığı ve ikinci kaynak olarak görülen *Bilgelerin Ziyafeti* adlı 15 parçadan oluşan kitabın yazarıdır.

**Cassiodorus.** (MS I. yüzyıl) Romalı bilim adamı ve yazar.

**Claudius Aelianus.** (MS II.-III. yüzyıl). Antik Roma yazarı ve filozofudur. Günümüze 17 kitaptan oluşan *Hayvanların Doğası Üzerine* ve 14 kitaptan oluşan *Varia Historia* (Çeşitli Öyküler) eserleri ulaşmıştır. *Varia Historia* antik Yunanların hayatındaki ilginç olaylardan bahsetmektedir. Her iki eser Yunanca yazılmıştır.

**Hesiodos.** (MÖ VIII. yüzyıl). Yunan şairi. Türkçede de çevirileri bulunan *İşler ve Günler*, *Tanrıların Doğuşu* adlı eserleriyle tanınmaktadır. Şairin *Catalogue of Women or Ehoiai* eseri tanrılarla ilişkide olan kadınlardan bahsetmektedir. Makalede bu esere gönderme yapılmaktadır.

**Julius Pollux.** (MS II. yüzyıl) Yunan dilbilimcisi ve belagat ustası. *Onomastikon* başlıklı 10 ciltlik çalışması bir ansiklopedi örneğidir. Bu çalışmada kelimelerin açılımı, eski yazarlardan alıntılar, hükümdarlara methiyeler, haraç ve vergi toplayanlar için söylenebilecek kötü ifadeler yer almaktadır.

**Lycophron.** (MÖ III. yüzyıl). Yunan şairi ve dilbilimcisi, mitolojik konuların ele alındığı birçok trajedilerin yazarıdır.

**Marcus Junianus Justinus.** (MS III. yüzyıl). Roma tarihçisidir. *Pompeius Trogus'un Philippicae'in Tarihinden Parçalar* adlı kitabı I.yüzyılda yaşamış Roma tarihçisi Pompeius Trogus'un günümüze ulaşmayan Makedonya hükümdarı II. Philippicae'i anlatan 44 ciltlik külliyatından alıntılardan oluşturulmuştur.

**Marcus Tullius Cicero.** MÖ I. yüzyılda yaşamıştır. Romalı devlet adamı, filozof ve belagat ustasıdır. Makalemizde 45 yılında yazdığı *De Divinatione* (Kehanet Üzerine) eserinden bahsedilmiştir.

**Pausanias** (Gezgin). MS II. yüzyılda yaşamıştır, Yunan coğrafyacısıdır. 10 ciltlik *Periegesis tes Hellados* (Yunanistan'ın Tasviri) eserini kaleme almıştır.

**Platon.** (MÖ I. yüzyıl) *Phaidros* eseri, Platon'un diyaloglarından birinin adıdır, Sokrates (aslında Platon'un kendisi) ile Phaidros arasında geçer. Felsefe üzerine yapılan bu diyalogda Platon bilgi ve güzellik hakkında fikirlerini anlatmaktadır.

**Plinius.** (MS I. yüzyıl) *Naturalis Historia* (Doğa Tarihi) adlı 37 kitaptan oluşan Yunan ve Romalı yazarların kitaplarının özetinden oluşan bir derleme ile tanınmaktadır.

**Polyaenus.** (MS II. yüzyıl) Roma'da yaşayan ama Yunanca yazan Polyaenus 8 kitaptan oluşmuş ve en çok bilinen *Savaş Manevraları* mecmuasını Pers İmparatorluğu'yla savaşa giren Roma imparatorları Marcus Aurelius'a ve Lucius Verus'a ithafen yazmıştır.

**Ptolemaeus Chennus.** (MS II. yüzyıl) Yunanlı yazar. Mitolojik kahramanları konu eden *Bilgililer İçin Yeni Tarih* adlı 7 kitaptan oluşan eserin yazarıdır. Bu kitap Konstantinopolis patriği I. Fotios'un kütüphanesinde yer almaktaydı.

**Tyrtaios.** (MÖ VII. yüzyıl) Yunan şairi.

Yukarıda adı geçen eserler henüz XIX. yüzyılda orijinal dilleri olan Latince

ve Yunancadan yabancı dillere çevrildiği için inceleme sırasında yabancı kaynaklara başvurmak zorunda kaldık. Bunun yanı sıra çalışmamıza antikçağ döneminin ruhunu kazandırmak için internette bulunan Latin Edebiyatı E-Kütüphanesi sitesinde (<http://www.thelatinlibrary.com>) yer alan orijinal dilde kaynaklardan alıntılarını da sunmadan geçemedik.

Antik Yunan tarihçisi **Herodot**, çok sayıda ciltten oluşan geniş hacimli *Tarih* eserini yazarken amacını şu şekilde açıklar:

*Bu, Halikarnassoslu Herodot'un kamuya sunduğu araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların, gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın (Herodot, 1973, 21).*

Herodot'un *Tarih* eserinin *Klio* başlıklı 1. kitabının 14. bendinde Midas'ın **Gordias**'ın oğlu olduğunu (Herodot, 1973, 10) ve isminin Midai olarak eski Frigya anıtının üzerinde bulunduğunu öğrenmekteyiz (Геродот, 2004, 14). **Hesiodos**'a göre ise Midas, Tmolus'un ve Pessinus'ta yaşayan Cybele'nin oğludur (Эллинские поэты, 1999: 138). Fakat antikçağın Midas ile ilgili birçok kaynağında Midas'ın babasının Gordias olduğu söylenmektedir. Bu sebepten bu fikri temel olarak almaktayız ve Midas'tan bahsetmeye başlamadan önce onun babası olarak bilinen Gordias'tan bahsetmek yerinde olacaktır. III. yüzyılda yaşayan Roma tarihçisi **Marcus Junianus Justinus**'un *Pompeius Trogus'un Tarihi* adlı kitabında anlattıklarına göre, Gordius, Büyük ve Küçük Frigya arasındaki topraklarda, kiraladığı öküzlerle çalışan bir çiftçiymiş.

*Gordius cum in his regionibus bubus conductis araret, aves eum omnis generis circumvolare coeperunt. 6 Profectus ad consulendos augures vicinæ urbis obviam in porta habuit virginem eximie pulchritudinis; percontatus eam, quem potissimum augurem consuleret; 7 illa audita causa consulendi, gnara artis ex disciplina parentum, regnum ei portendi respondit polliceturque se et matrimonii et spei sociam. 8 Tam pulchra condicio prima regni felicitas videbatur. 9 Post nuptias inter Phrygas orta seditio est. 10 Consulentibus de fine discordiarum oracula responderunt regem discordiis opus esse. 11 Iterato quaerentibus de persona regis, iubentur eum regem observare, quem reversi primum in templum Iovis euntem plaustro repperissent. 12 Obvius illis Gordius fuit, statimque eum regem consalutant. 13 Ille plastrum, quo vehenti regnum delaturn fuerat, in templo Iovis positum maiestati regiae consecravit (Marcus Junianus Justinus, XI 7, 5–13).*

Çeviride:

*Günlerden bir gün etrafında birçok farklı kuşların uçtuğunu gören Gordius, 6 komşu şehirdeki kâhinlere bunu danışmaya gider. Şehrin giriş kapısında karşısına esrarengiz güzellikte bir kız çıkar. Gordius, hangi kâhine gideceğini ona sorar. 7 Kız, olayı öğrenince ebeveynlerinin ona fal bakmayı öğrettiğini söyler ve kuşların ona kral olacağını haber verdiklerinin kehanetinde bulunur, kendisinin ise onun eşi ve yoldaşı*

olacağına söz verir. 8 Bu güzel teklif Gordius tarafından kral olmak için atılan ilk mutlu adım olarak görülür. 9 Onların düğünleri sırasında Frigyalılar arasında karmaşa başlar. 10 Kâhine karmaşanın ne zaman biteceğini soran Frigyalılar, başlarında bir kral olduğu zaman karmaşanın biteceği cevabını alırlar. 11 İkinci defa kâhine kral olarak kimi seçmeleri gerektiğini sorduklarında, kâhin onlara, geri dönerken karşılıklarına çıkan ilk kişiyi seçmelerini önerir. 12 Karşılıklarına çıkan Gordius'u kralları olarak selamlarlar. 13 Kral olma şerefine eren Gordius, kral olduğunu öğrendiği zaman bulunduğu kağını Jüpiter'in tapınağına bağlar.\*

Rivayetlere göre Büyük İskender Gordion'a geldiğinde (MÖ 334) Gordius'un kağını tapınağına bağladığı düğümü çözmeye çalışır ama çözemeyince kılıcı çekip düğümü keser. Bu rivayet **Marcus Junianus Justinus Pompeius Trogu'un Tarihi** adlı kitabında anlatılmakla da destek kazanmıştır:

3 *Post haec Gordien urbem petit, quae posita est inter Phrygiam maiorem et minorem;* 4 *cuius urbis potiundae non tam propter praedam cupido eum cepit, sed quod audierat in ea urbe in templo Iovis iugum Gordii positum, cuius nexum si quis solvisset, eum tota Asia regnaturum antiqua oracula cecinisse...* 15 *Igitur Alexander capta urbe cum in templum Iovis venisset, iugurn plaustris requisivit, quo exhibitio, 16 cum capita loramentorum intra nodos abscondita reperire non posset, violentius oraculo usus gladio loramenta caedit atque ita resolutis nexibus latentia in nodis capita invenit* (Marcus Junianus Justinus, XI 7, 3-4; 15-16).

Çeviride:

3 (Büyük İskender- M.S.) Büyük ve Küçük Frigya arasında bulunan Gordius'un şehrine doğru hareket eder. 4 İskender'in bu şehri alma tutkusunun kaynağı aslında ganimet elde etme kaygısı değildir; o, Jüpiter'in tapınağında Gordius'un kağnisinin bulunduğunu duymuştu ve kağninin düğümünü çözen kişinin bütün Asya'da hükümdarlık edeceğine dair kâhinlerin çok eski kehanetlerini biliyordu... 15 Şehri alan İskender Jüpiter'in tapınağına gelir ve Gordius'un kağnisini sorar. 16 Kağni ona gösterildiğinde İskender, düğümler arasında saklanan ipin uçlarını bulamaz ve kehaneti zor kullanarak da olsa elde edebilmek için kılıçla düğümü keser ve bu şekilde ipin uçlarını bulur.

**Plutarkhos** (M.S. 46 – 120) ise *Paralel Yaşamlar* eserinde bu olayı şöyle anlatır:

(İskender- M.S.), "Pisidya halkının direnişini bastırdıktan sonra Frigya'yı işgal etti. Eski kral Midas'ın memleketi olduğu söylenen Gordion şehrini aldıktan sonra İskender, kızcılık dallarıyla düğümlenen ünlü kağını gördü ve bu düğümü çözen kişinin dünyanın hükümdarı olacağını anlatan rivayeti duydu. Düğümün çok karışık olduğunu ve uçlarının

\* Bu ve devamındaki metinlerin Latince, Rusçadan ve İngilizceden çevirileri Makbule SABZİYEVA tarafından yapılmıştır.

ustalıkla saklandığını anlatan birçok yazar, İskender'in düğümü çözemediğini ve kılıçla kestiğini bildirirler. Fakat Aristobulus'un anlattıklarına göre, İskender boyunduruğun kemerini tutan kancayı araba okunun ön ucundan çıkarınca düğümü çok rahatlıkla çözebilmiştir (Plutarkhos, 1994, Alexandr, 18).

Tarihi olayların kronolojisini bozarak İskender'den bahsetmekte amacımız hem Midas'ın yaşadığı döneme ve mekâna ilişkin “Gordius’un düğümü” ibaresine açıklık getirmek, hem de o zaman insanların kehanetleri ne derecede önemsediklerini göstermektir. Kehanetlere çok inanan insanlar Gordius hakkında olduğu gibi Midas hakkında da kehanetlerin bulunduğunu ve gerçekleştiğini anlatmaktaydılar. Mesela, insanları, görenekleri ve mucizevî olayları fıkra biçiminde anlatan Romalı yazar **Claudius Aelianus** (II.-III. yüzyıl) *Varia Historia* (Çeşitli Öyküler) kitabında şöyle yazar:

*Фригийские сказания повествуют о том, что фригийцу Мидасу, когда он был еще малым ребенком, во сне заползли в рот муравьи и с великим прилежанием стали сносить туда пшеничные зерна. Во рту Платона пчелы устроили улей, а Пиндара, подкинутого в младенчестве, вскормили своим медом, вместо молока родительницы. (Aelianus / Элиан, 1963, XII, 45).*

Çeviride:

*Frigya rivayetleri, Frigyalı Midas'ın henüz çocukken uyuduğu sırada ağzına karıncaların girdiğini ve oraya büyük gayretle buğday tanelerini taşıdıklarını, Platon'un (Eflatun) ağzında arıların yuva kurduğunu ve bebekken bırakılan Pindar'ı anne sütü yerine kendi balları ile beslediklerini anlatmaktadır.*

Deneyimli insanlar bu türlü izlenimler sonucu kehanetler yapmışlar. **Cicero**'nun MÖ 45 yılında yazdığı *De Divinatione* (Kehanet Üzerine) eserinde şöyle demektedir. “*Midae illi Phrygi, cum puer esset, dormienti formicae in os tritici grana connesserunt. Divitissimum fore praedictum est; quod evenit*” (Cicero, I, 36). (Midas, henüz çocukken, ona buğday tanelerini taşıyan karıncalar, onun çok zengin birisi olacağıнын haberini verdiler.)

Midas'ın unutulmamasını, günümüzde de onun hakkındaki rivayetlerin anlatılmasını sağlayan olayları MÖ I. yüzyılda yaşamış Latin ozanı **Ovidius** *Metamorphoses* (Dönüşümler) adlı eserinin XI. bölümünde şu şekilde anlatmaktadır: Bir keresinde neşe dolu Dionysos, kalabalık kadın (maenad) ve erkek (satyr) arkadaşları eşliğinde Frigya'da Tmol nehrinin kayalık ormanlarında dolaşıyormuş. Maiyet arasında sadece Silenus eksikmiş. Çok sarhoş olduğu için Silenus epeyce geride kalmış ve ayakları dolanarak Frigya'nın çöllerinde yürümeye çalışıyormuş. Silenus'u gören çiftçiler onu çiçek çelenkleriyle sarmış ve Midas'ın yanına götürmüşler. Dionysos'un öğretmenini hemen tanıyan Midas, sarayında Silenus'u dokuz gün boyunca en güzel şekilde ağırlamış ve

daha sonra onu Dionysos'un yanına götürmüş. Dionysos, Silenus'u görünce çok sevinmiŝ ve öğretmenine gösterilen saygıdan dolayı Midas'a ondan istediğini dileyebileceğini söylemiŝ. O zaman Midas dokunduğu her şeyin altın olmasını istemiştir.

105

*Liber et indoluit, quod non meliora petisset.  
laetus abit gaudetque malo Berecyntius heros  
pollicitique fidem tangendo singula temptat  
vixque sibi credens, non alta fronde virentem  
ilice detraxit virgam: virga aurea facta est;*

110

*tollit humo saxum: saxum quoque palluit auro;  
contigit et glaebam: contactu glaeba potenti  
massa fit; arentis Cereris decerpsit aristas:  
aurea messis erat; (Publius Ovidius Naso, 1961, Liber XI).*

Çeviride:

105

*Liber,\* o (Midas; M.S.) daha iyi bir şey istemedi diye üzüldü  
Midas neŝeyle ayrıldı, aldığı beladan memnun Berecentius evladı\*\*  
Dokunarak her ŝeye sözü verileninin doğruluğunu yoklar;  
Kendi kendine inanmayarak koparır meşe ağacından bir dal,  
Yapraklarıyla birlikte kopardığı bu dal dönüşür altına.*

110

*Yerden kaldırdığı bir taş altın olarak parlar,  
Bir avuç toprak alır, dokunur dokunmaz toprak sertleŝir,  
Altına dönüşür. Kurumuş buğdayları koparmaya başlar,  
Tarla, altın sarısıyla tutuŝup parlar.*

Ovidius'a göre, dokunduğu her şeyi altına dönüştüren Midas daha sonra acıkmıŝ ama bir türlü yemek yiyememiŝ. Ağzına koyduğu her şey, içmek istediği su bile altına dönüşmüŝ. Susuzluğa dayanamayan Midas "*altın sarısı ellerini göklere doğru uzatarak*" bu gücün ondan alınması için Dionysos'a yalvarmaya başlamış. Dionysos ona acımıŝ ve onu Paktolos Nehri'nin (günümüzde Sart Çayı; M.S.) sularında yıkanmaya göndermiŝ. Nehirde yıkanan Midas bu beladan kurtulmuŝ. Ovidius, "*Paktolos Nehri'nin dibinde altınlar hâlâ parlamaktadırlar*", der.

Gene Ovidius'a göre, zenginlikten korkan Midas ormana yerleşmiş ve arkadaŝı Pan'la (diğer adı Marsias; Yunan mitolojisinde kırların, çobanların tanrısı) bir mağarada sade bir yaşam tarzı sürmeye başlamış.

\* Dionysos'un bir başka adı; not M.S.

\*\* Frigya'nın bir başka adı; Frigya'da bulunan Berecentu Dağı'nın adından alınmıştır; M.S.

150

*nam freta prospiciens late riget arduus alto  
Tmolus in ascensu clivoque extensus utroque  
Sardibus hinc, illinc parvis finitur Hypaepis.  
Pan ibi dum teneris iactat sua sibila nymphis  
et leve cerata modulatur harundine carmen* (Publius Ovidius Naso, 1961, Liber XI).

150

*Neredeki uzaklardan denizi seyrederek  
Gururla yükselir Tmolus Dağları,  
Sertçe iner bir taraftan yamaçları Sardibus'a.\*  
Diğer taraftan ise küçük Hypaepis'e.\*\*  
Orada Pan, genç nemflere nağmelerini söyler  
Onların nağmelerine flütüyle eşlik eder.*

Midas'ın eşek kulakları hakkında rivayeti gene Ovidius'ta şu şekilde okuyoruz:

155

*ausus Apollineos prae se contemnere cantus,  
iudice sub Tmolo certamen venit ad inpar.  
Monte suo senior iudex consedit et aures  
liberat arboribus: quercu coma caerulea tantum  
cingitur, et pendent circum cava tempora glandes.*

160

*isque deum pecoris spectans 'in iudice' dixit"* (Publius Ovidius Naso, 1961, Liber XI).

Çeviride:

155

*Apollo nağmelerini kendi nağmesinden değersiz  
Görerek, Pan eşitsiz bir yarışa çıkar.  
Tmolo\*\*\* da bu yarışa hakem kesilir.  
Çok ihtiyar hakem yerini tutar,  
Kulakları üzerinden yaprakları kaldırır,  
Kırlaşmış saçlarını tek bir meşe dalı sarar,*

160

*Bakınca, şakaklarından sarkan palamutları görür.*

Hakem Tmolos'un kararıyla yarışmayı Apollon kazanır. Bir rastlantı sonucu seyirciler arasında bulunan Midas bu kararın adil olmadığını söyler ve Apollon'un gazabına uğrar. Apollon, Midas'ın kulaklarını yukarıya doğru çeker, içini beyaz yünle doldurur ve eşek

\* Lidya Devleti'nin başkenti, günümüzde kalıntıları Manisa'nın yakınlarında bulunmaktadır; M.S.

\*\* Lidya Devleti'nde küçük bir şehir; kalıntıları İzmir yakınlarında bulunmaktadır; M.S.

\*\*\* Tmolus Dağlarının tanrısı; M.S.

kulaklarına benzetir. Ayrıca, kulaklar her zaman hareket halinde bulunurlar. Bundan sonra Midas başını erguvan renginde sargıyla bağlar. Bu kulakları gören Midas'ın berberi, bir sazlıkta kuyu kazar ve kuyuya bunu anlatır. Bir yıl sonra kuyunun yerinde yetişen sazlar, her rüzgâr estiğinde anlatılanları bütün köye fısıldarlar (Publius Ovidius Naso, 1961, Liber XI).

Ovidius'un Midas'ın kulakları hakkında verdiği bilgiye Yunan şairi ve dilbilimcisi **Lycophron**'un *Alexandra* eserinde de rastlanmaktadır.

*1397 Но вот опять фригиец (527), мстя за братьев кровь,  
Враждебно разорит страну, вскормившую  
Судью над мертвыми, что возвещает им*

*1400 Законы правды нелицеприятные (528).  
Фригиец тот отрежет уши некогда  
Ослиные свои; виски украсит он  
Мух-кровопийц пугающей повязкою (529).  
Поработит всю землю он Флегрейскую,  
Хребет Фрамбийский, ... (Lycophron.2011).*

Çeviride:

*1397 Gene de Frigyalı (527), kardeşlerinin öcünü almaya,  
Ülkeyi düşmanca talan edecek  
Ölülerin hâkimini besleyen ülkeyi*

*1400 O hâkim ki ölülere hoş olmayan gerçek kanunları beyan etmekte (528).  
Bir zamanlar eşek kulaklı o Frigyalı,  
Kendi kulaklarını kesecek; kan içen sinekleri korkutan  
Bantla şakaklarını süsleyecek (529).  
Phlegra toprağını, Thrambus Sıradağlarını işgal edecek... (530).\**

Ovidius'un sazlık hakkında anlattıklarına ise başka bir antik kaynakta da rastlamaktayız. Yunan yazarı **Ptolemaeus Chennus** ( MS II. yüzyıl) 7 ciltte *Çok Bilgililer İçin Yeni Tarih* külliyyatında tarihi olayları ve mitleri bir araya getirerek onlara farklı yorumlar katar. Külliyyatın 3.kitabında Midas'ın kulakları hakkında verilen bilgi Ovidius'un verdiği bilgiyle örtüşmektedir. (Photius, www.tertullian.org, 190).

Midas'ın Ankara şehrini kurduğu hakkındaki rivayet ise II. yüzyılın sonlarında yaşamış ünlü Yunan gezgini ve coğrafyacısı **Pausanias** (Gezgin) tarafından yazılan 10 ciltlik *Periegesis tes Hellados* (Yunanistan'ın Tasviri) isimli eserde anlatılmaktadır. Eski Yunan kültürünü ve topografyasını tanıma açısından *Yunanistan'ın Tasviri* eseri çok

\* Dipnotlar Lycophron tarafından yapılmıştır. Bu dipnotlarda Lycophron, Frigyalı olarak Midas'ı ima etmekte, onun kendi kulaklarını kestikten sonra görünmesini engellemek için kafasını bantla sardığından bahsetmektedir. Bu banttan sarkan ipler her harekette sallanarak sinekleri korkutmaktaymış. Lycophron ülke olarak Avrupa'yı, ölülerin hâkimi olarak Avrupa'nın oğlu Minos'u kastetmektedir. Minos öldükten sonra ölüler dünyasının hâkimi olur.

önemli eserler arasında yer almaktadır. Bu eserde Pausanias, dönemin Yunan mitlerini, gezdiklerini ve gördüklerini anlatmıştır.

*Большинство галатов, на кораблях переправившись в Азию, стало опустошать ее прибрежные области. Спустя некоторое время обитатели Пергама, в древности называвшиеся Тевфранией (2), прогнали их от моря. И вот галаты стали с тех пор занимать область по ту сторону реки Сангария, захвативши фригийский город Анкиру (якорь) (3), которую в прежнее время выстроил Мидас, сын Гордия, якорь, который нашел Мидас, еще в мое время находился в храме Зевса; существовал и так называемый «источник Мидаса» (4); говорят, что Мидас подмешал в него вина, чтобы поймать Силена. Так вот эту-то Анкиру они взяли...(Pausanias / Павсаний, 1994, Аттика. Фрагменты Галаты, 4,5).*

Çeviride:

*Galatların çoğunluğu gemilerle Asya'ya gelerek sahilde bulunan yerleşkeleri talan etmeye başladılar. Bir süre sonra eskiden adı Teuthrania olan Pergamon'un (şu anki Bergama; not M.S.) sakinleri onları sahilden uzaklaştırdılar. Bundan sonra Galatlar Sangariya Nehri'nin (şu anki Sakarya Nehri) karşı tarafına geçer ve Gordius'un oğlu Midas'ın kurduğu Frigya şehri Ankyra'yı (gemi çapası) istila ederler. Midas'ın bulduğu gemi çapası benim zamanımda Zeus'un tapınağında bulunmaktaydı. Bir de "Midas'ın çeşmesi" denilen bir yer vardı. Söylenilene göre, Midas, Silenus'u yakalamak için pınarın suyuna şarap karıştırmıştı. İşte bu Ankyra'yı onlar istila ettiler.*

Gördüğümüz gibi, Ovidius'un eserinde Silenus'un sarhoş olarak Midas'ın bahçesine girdiği anlatılırsa da, bazı kaynaklarda Midas'ın hile yaparak Silenus'un, kendi bahçesine girmesini sağladığı anlatılmaktadır. Aynı fikre MÖ 4.yüzyılda yaşayan Yunan filozofu ve tarihçisi, Sokrates'in öğrencisi **Ksenofon**'un İskender'in ilk seferlerinden bahseden *Anabasis* eserinde rastlamaktayız.

*Там, около дороги, находился источник, носящий имя Мидаса, царя фригийцев; здесь, говорят, Мидас поймал сатира, смешав воду источника с вином (Ksenofon/ Ксенофонт, 1976, I,2,13).*

*Orada, yolun kenarında, Frigyalıların kralı Midas'ın ismini taşıyan bir pınar vardı; diyorlar ki, Midas orada pınarın suyuna şarap katarak satyri (satyr Silenus kastedilmektedir; not M.S.) yakaladı.*

Bu fikir **Herodot**'un "*Tarih*" külliyyatının 8. kitabının 138. paragrafında şu şekilde ifade edilmiştir:

*...kardeşler Makedonya'nın başka bir bölgesine gidip yerleştiler. Burası Gordias oğlu Midas'ın bahçeleri denilen yere yakındır, bu bahçelerde güller kendiliğinden*



yetiştirler, taçyaprakları altmış tane olur ve kokusu başka güllerden daha incedir. Silenos'un tuzağa bu bahçelerde yakalanmış olduğu söylenir (Herodot, 1973, 506).

Pınarın bulunduğu yerin tespitine gelince farklı anlatımlarla karşılaşmaktayız. Herodot'a göre bu pınar Makedonya'da (VIII, 138); **Ksenofon**'a göre Kilikya'da ("Anabasis", 237); MÖ III. yüzyılda yaşamış **Athenaeus**'a göre ise bu pınar Makedonya'nın kuzeyinde Frigya ile Paeonia arasında bulunmakta ve İnn olarak adlandırılmaktadır (Athenaeus / Афинея. Пир мудрецов, 2003, II, 23).

Peki, neden Midas, satyr Silenus'u yakalamak istiyordu? Amacı neydi? Silenus ona niçin lazımdı? II.-III. yüzyıllarda yaşamış Antik Yunan belagat ustası **Athenaus** 15 ciltlik *Bilgelerin Ziyafeti* külliyyatında şöyle yazıyordu:

...фригийский Мидас, когда захотел сподить Силена... — Мидас, легендарный фригийский царь, хотел выведать у Силена ему одному ведомую мудрость. Для этого он и подпоил Силена, смешав с вином воду источника. О том, что именно сказал Силен Мидасу, в разных источниках сообщается по-разному. У Плутарха («Moralia». 115b) Силен говорит о том, что лучше человеку вовсе не родиться на свет и что умереть лучше, чем жить. (Athenaeus / Афинея, Пир мудрецов, 2003, II, 23).

...Efsanevi Frigya kralı Midas, Silenus'tan sadece ona malum olan bilgeliği öğrenmek istiyordu. Sırf bunun için o, pınarın suyuna şarap karıştırarak Silenus'u sarhoş eder. Silenus'un Midas'a neler anlattığı kaynaklara göre değişmektedir. *Plutarkhos*'ta ("Moralia." 115b) Silenus, insanın dünyaya hiç gelmemesi gerektiğini, ölümün yaşamdan daha iyi olduğunu söyler.

II.-III. yüzyıllarda yaşayan Roma yazarı **Claudius Aelianus** *Varia Historia* (Çeşitli Öyküler) eserinde, **Theopompus**'un (MÖ 4. yüzyılda yaşamış Yunan tarihçisidir. Tarihe dair yazdığı 72 eserden günümüze sadece parçalardan oluşan 2 kitabı ulaşmıştır; M.S.) yazdıklarına istinaden "Midas, Silenus'u yakaladıktan sonra Silenus'un serbest bırakılmasına karşılık ondan sadece tanrıların bildiği gizli bilgileri talep" ettiğini, Silenus'un da Midas'a yaşam alanı dışında büyük bir kıtanın var olduğunu, nesnelerin tabiatı hakkında gizli bilgileri anlattığını ve geleceğe dair kehanetlerde bulunduğunu yazar. Silenus'un Midas'a anlattıklarından biri, bu ilahi bilgiler olarak görülürse de, bir diğeri Midas'ın dokunduğu her şeyi altına dönüştürme becerisi (simyacılık) olarak kabul edilir. (Aelianus / Элиан, 1963, III, 18).

Midas'ın Delfi'de bulunan (günümüzde de Yunanistan'ın Parnasos Dağı'nın güneybatısında bulunmaktadır) Apollon'un tapınağına değerli armağanlar bıraktığına dair efsaneler de bulunmaktadır. **Justinus**, *Pompeius Trogus*'un *Tarihi* adlı kitabında şöyle yazar:

13 Ille plastrum, quo vehenti regnum delaturn fuerat, in templo Iovis positum maiestati regiae consecravit. 14 Post hunc filius Mida regnavit, qui ab Orpheo sacrorum sollemnibus initiatus Phrygiam religionibus inplevit, quibus tutior omni vita quam armis fuit (Marcus Junianus Justinus, Liber XI, VII).

Çeviride:

13 (Gordius; M.S.) kral olduğunu öğrendiğinde kağnısını kral olması şerefine Jupiter'in tapınağına koyar. 14 Ondan sonra kral olan oğlu Midas, Orfeus'un kutsal kerametler ayinlerine katılarak Frigya'da tanrılara itaati gerekli kılar ve bu da ona silahtan daha güçlü bir güvenceyi sağlar.

Lidya kralı Gyges'ten bahsederken **Herodot** da bu olaya değinir:

(14) Gyges başa geçince Delphoi'ye sunular yolladı, pek çok armağan: Delphoi'deki gümüş sunuların pek büyük bir bölümü ondan gelmiştir; gümüşlerden başka sayısız altın mücevher ve bu arada adı anılmaya değer olarak, altı tane iki kulplu som altın krateros vardı ki, bunları tapınağın içine koydurmuştu. Bugün bunlar Korinthos hazinesi içinde boy gösteriyorlar ve ağırlıkları otuz talantondur... Phrygia kralı Gordias oğlu Midas'tan sonra, Delphoi'ye sunular gönderen ilk Barbar; bizim bildiğimiz, işte bu Gyges'tir. Midas da üzerinde oturup alenen adalet dağıttığı krallık tahtını ki görülmeye değer bir şeydir; sunu olarak vermişti, bu da tam Gyges'in krateroslarının durduğu yerdedir. (Herodot, 1973, 25).

Antik kaynakları incelediğimizde Midas hakkında birbirinden çok farklı bilgilerin yer aldığını görmekteyiz. Bazen Midas bir mucit, bazen de bir tiran olarak karşımıza çıkar.

Romalı bilim adamı ve yazar **Cassiodorus** (MS VI. yüzyıl), Roma devlet adamı ve yazar **Plinius**'a (MS I. yüzyıl) istinaden kalayı ve kurşunu ilk olarak Midas'ın bulduğunu yazmaktadır (Gigin/Гигин, 2000, 274).

II. yüzyılda Roma'da yaşayan ve Yunan dilinde yazan **Polyaenus** *Savaş Manevraları* eserinde Midas'ın tiran olarak adlandırıldığını anlatır (Bkz: Polyaeus /Полиэн. Кн. VII, 2002).

Antik Yunan şairi **Tyrtaios** "*Hemşerilerime*" şiirinde Midas'ın çok zengin olduğunu belirtmektedir (Bkz: Эллинские поэты, 1999: 232—236).

Midas'ın eşine gelince, **Plutarkhos'un** *Paralel Yaşamlar* eserinin *Caesar* adlı bölümünde Midas'ın eşinin, "İyi Kalpli Tanrıça *Bona Dea*" ile eşleştirildiğini okumaktayız. Bu fikri edinmemizi Rus bilim adamları tarafından yapılan çeviri sağlamaktadır:

*У римлян есть богиня, которую они называют Доброю, а греки - Женскою. Фригийцы выдают ее за свою, считая супругою их царя Мидаса, римляне утверждают, что это нимфа Дриада, жена Фавна, по словам же греков - она та из матерей Диониса, имя которой нельзя называть. (Плутарх. 1994. Т. II. С. 169).*

Çeviride:

*Romalıların iyi kalpli olarak adlandırdıkları bir tanrıçaları vardır. Ve Romalılar, onun Faunus'un eşi orman perisi Dryad olduğunda ısrarlıdırlar. Grekler ona Kadın Tanrıçası derler ve adının söylenmesi yasak olan Dionysos'un annelerinden biri*

*olduğuna inanırlar. Frigyalılar ise onu Midas'ın eşi olarak g6rdükleri için tanrıçayı kendilerine ait olarak kabul ederler.*

Türkçe çeviride farklı bir bilgiyle karşılaşmaktayız. Muhtemelen Türkçe çeviri İngilizceden yapılmıştır; çünkü her iki metin aynı fikri iletmektedir. Karşılaştırma yapılması amacıyla örnekleri sunuyoruz:

*Romaluların kadından bir hayır tanrıları vardır; nasıl ki Grekler de Jinese isminde bir kadın tanrısı tanrılarıdır; hatta Frigler kendilerine mal etmek sevdasıyla bu kadının kral Midas'ın anası olduğunu ileri sürerlerdi. Romalılar kendi hayır tanrılarının aslan bir orman perisi olduğunu ve erkek tanrılardan Eon ile münasebette bulunduğunu kabul ederler; Grekler, Baküs'ü analarının perisi olduğunu iltizam eder ve adıyla anmaktan çekinirler. Roma'da kadınlar onun gününü kutladıkları zaman toplantı yerini asma dallar ile örterler ve hikâyeye göre kutsal bir ejder bu tanrının heykelinin ayakucunda nöbet bekler. Günümüzde bu ayin devam ettiği müddetçe ayinin yapıldığı yere hiçbir erkek giremez. Kadınlar yalnız başlarına böylece ayrı bir yere çekilmiş bulunarak (Orfe ayinlerinde olduğu gibi) birçok merasim yaparlar (Plutark, 1936, 18-19).*

*The Romans have a goddess whom they call Bona, the same whom the Greeks call Gynaecea. The Phrygians, who claim a peculiar title to her, say she was mother to Midas. The Romans profess she was one of the Dryads, and married to Faunus. The Grecians affirm that she is that mother of Bacchus whose name is not to be uttered, and, for this reason, the women who celebrate her festival, cover the tents with vine-branches, and, in accordance with the fable, a consecrated serpent is placed by the goddess (Plutarch, 1996, p.230).*

II. yüzyılda yaşayan Yunan dil ve belagat bilimcisi **Julius Pollux**, Midas'ın eşinin Miken kralı Agamemnon'un kızı Demodika olduğunu ve altın sikkelerin ilk olarak onun tarafından üretildiğini tahmin etmektedir (Белкин, Плахотская, /Belkin, Plahotskaya, 1998, 76).

Yaşamı gizemle dolu olan Midas'ın ölümünün de sıra dışı olduğu anlatılmaktadır. Türk arkeologu, Ord. Prof. Dr. **Ekrem Akurgal** “*Anadolu Uygarlıkları*” kitabında şöyle anlatır:

*Kral Midas ya da Assur kralı Sargon'un yıllıklarında Muşkili Mita MÖ 738'de ortaya çıkmış, MÖ 696 yılında ölmüştür”*(Akurgal, 2000, 431)... *Eusebios'un kroniğinde Midas iki defa anılmakta, krallığıının başlangıcı MÖ 738 ve boğa kanı içerek öldüğu yıl da MÖ 695 olarak verilmektedir. Eusebios'tan elde ettiğimiz bu iki tarih, Assur yazılı kaynakları ile aşığı yukarı uyum içindedir. Çünkü Midas'ın adı Assur kralı Sargon'un yıllıklarında ilk kez 717, sonra 712'de ve son kez 709 tarihlerinde anılmaktadır. Fryg krallığıının kronolojisi bakımından Assur yazılı kaynakları başka bilgi vermemektedir (Akurgal, 2000, 191).*

Eusebios'ta Midas, Kimmer istilası sonucu MÖ 696/695 boğa kanı içerek intihar etmiştir (Akurgal, s.191). Plutarkhos da MÖ VIII. yüzyılda Kimmerlerin istilası sonucu Midas'ın boğa kanını içerek öldüğünü anlatır (Bkz: Plutarkhos, Tit, 1994, 20).

**Justinus**, *Pompeius Trogus'un Tarihi* adlı çalışmasında Kimmerlerin baskınıni şu şekilde anlatır:

*Macedonia ante a nomine Emathionis regis, cuius prima virtutis experimenta in illis locis exstant, Emathia cognominata est... Sed et Caranus cum magna multitudine Graecorum sedes in Macedonia responso oraculi iussus quaerere, cum Emathiam venisset, urbem Edessam non sentientibus oppidanis propter imbrium et nebulae magnitudinem gregem caprarum imbrem fugientium secutus occupavit; revocatusque in memoriam oraculi, quo iussus erat ducibus capris imperium quaerere, regni sedem statuit; religionesque postea observavit, quocumque agmen moveret, ante signa easdem capras habere, coeptorum duces habiturus, quas regni habuerat auctores. Urbem Edessam ob memoriam muneris Aegaeas, populum Aegeadas vocavit. Pulso deinde Mida (nam is quoque portionem Macedoniae tenuit) aliisque regibus pulsus in locum omnium solus successit primusque adunatis gentibus variorum populorum veluti unum corpus Macedoniae fecit, crescentique regno valida incrementorum fundamenta constituit (Marcus Junianus Justinus, Liber VII, I).*

Çeviride:

*Makedonya eskiden, bu ülkenin ilk olarak kahramanlık gösteren hükümdarı Emathionis'in ismiyle Ematya olarak adlandırılırdı... Karan, kâhinin Makedonya'da kendine yer bulsun emri üzerine çok sayıda Yunanla birlikte Ematya'ya geldi. Bu sırada o, yağmurdan sığınak arayan keçi sürüsünün peşinden giderek yağış ve duman yüzünden sakinleri tarafından fark edilmeyecek şekilde Edessa kentini istila eder. Burada Karan, kâhinin ona hâkimiyeti keçi sürüsünün önderliğinde bulabileceği kehanetini aklından çıkarmaz. Sonraları da Karan bu âdete sıkıca riayet eder: ordusunu götürdüğü her yerde, ordunun önünde keçiler gider. Onu hâkimiyete getiren önderlerinin, her zaman onunla gitmesini ister. Keçilerin ona gösterdiği hizmetten dolayı Karan Edessa kentine Aegaeas, ahalisine ise Aegeadas adını verir. Sonra Karan (Makedonya'nın bir kısmına sahip) Midas'ı ve başka hükümdarları kovarak Makedonya'nın tek hükümdarı olur. Farklı kabileleri bir araya toplayan (gentibus variorum populorum) ve Makedonya'yı tek bir devlet haline getiren Karan gücü artan devletin daha da gelişmesi için temel atar.*

MÖ IV. yüzyılda yaşayan Yunan filozofu **Platon** *Phaidros* eserinde Midas'ın mezarı üzerinde yazılan şiiri anlatmaktadır:

*A bronze maiden am I; and I am placed upon the tomb of Midas.  
So long as water runs and tall trees put forth leaves,  
Remaining in this very spot upon a much lamented tomb,  
I shall declare to passers by that Midas is buried here (Plato,1925, 264d).*

*Tunçtan bir genç kızım Midas'ın mezar taşında  
Sular aktıkça ve ağaçların yaprakları açtıkça  
Burada, bu dertli mezarda kalarak  
Yolculara, Midas'ın buraya gömüldüğünü söyleyeceğim.*

Ruh göçüne inanan Pisagor, sürekli eski Pisagorculardan Krotonlu Millius'a Frigyalı Midas'ın ruhunun ona göç ettiğini söylerdi (Aelianus / Элиан, 1963, IV, 17).

Antik kaynaklara ve araştırmacı Akurgal'ın çalışmalarına dayanarak Frigya Devleti ve Midas hakkında verdiğimiz bilginin arkeolojik bulgulara dayanan verileri Akurgal'ın kitabında belirtilmiştir. Akurgal şöyle yazar:

*Phryg Krallığı'nın etki alanı, MÖ 9–7. yüzyıllar arasında, merkezi Ankara çevresi olmak üzere, Kızılırmak'ın (Halys) doğusundan, kuzeyde Samsun'a; güneyde Niğde ve Elmalı Ovası'na; batıda Eskişehir ve Bandırma'ya kadar yayılıyordu... Gordion, en parlak dönemini MÖ 725 ve 675 yılları arasında yaşamıştır. Bu kentte, Assur kralı Sargon'un MÖ 717–709 yıllarını kapsayan yıllıklarında "Muşkilerin Mita'sı" olarak adı geçen Midas yaşamıştır. Gordion MÖ 7. yüzyıl başlarında Kimmerlerin akımına uğramış olmakla beraber, Höyükte ve bazı Tümülüslerde ele geçirilen buluntulardan, kentin MÖ 6. yüzyılın sonuna değin bolluk içinde yaşadığı anlaşılmaktadır... Midas'ın adıyla sürüp giden parlak dönemin son bulmasına karşın Fryg kültürü Gordion'da güçlü varlığını korumuştur (Akurgal, 2000, 431–434).*

Midas'ın yaşamı üzerine anlatılanlar onu unutulamaz hale getirmektedir. Yıllardır Şarhöyük alanındaki çalışmalarda kazı başkanlığı yapan ve önemli tarihi bulguların çıkması için emek veren, Yazılıkaya ile ilgili birçok çalışması olan **Prof. Dr. Taciser Tüfekçi Sivas**, Midas'ın ne eşek kulaklı, ne de altınlar içinde yüzen bir kral olduğunu yazıyor. *Bugüne kadar Anadolu'da yapılan Phryg kazılarında yok denecek kadar az sayıda altın esere rastlandı. Ahşap, tunç ve çanak çömlek işçiliğinde son derece ileri olan Phrygler'in kralları için yapılan "altınlar içinde yüzdüğü" yakıştırmaları bir efsaneden öteye gitmiyor...* (Tüfekçi Sivas, 2008, 62). Benzer şekilde Akurgal da, Kral Gordius'un efsanevi arabasının ve düğümün olduğu tapınağın bugüne değin bulunmadığını yazmaktadır (Akurgal, 2000, 431). Akurgal ve Sivas'ın günümüzde Antik kaynaklarda yer alan rivayetleri doğrulayan verilere ulaşamadığını belirtmeleri bizi rivayetlerin metaforik boyutu hakkında düşünmeye sevk ediyor. Midas hakkında efsaneler sayesinde *dilden dile dolaşan Phrygler, yaklaşık 300 yıl Orta Anadolu'nun efendisi olsalar da, Sivas, onların yazılarının henüz tam olarak çözülemediği için, Anadolu'nun, hakkında en az bilgi edinilen uygarlıklarından biri olduğunu söylemektedir (Sivas, 2008, 62).*

Kral Midas hakkında verdiğimiz bilgilere XX. yüzyılda yaşamış İngiliz akademisyen **Robert Graves**'in açısından bakıldığında konu tartışılacak hale gelmiştir ve üzerinde daha çok araştırmalar yapılmasını gerektirmektedir. **Robert Graves**'e göre;

*Midas'ın her dokunduğunun altına dönüşmesi hakkında rivayet, Miga sülalesinin sahip olduğu muazzam servetinden ve Paktolos Nehri'nde bulunan altın kaynaklarından ileri gelmektedir. Midas'ın eşek kulaklarına gelince, bu rivayet, Atina Komedi Tiyatrosu'nda Midas'ın uzun kulaklı bir satyr olarak görüntülenmesinden ortaya*

çıkıştır. Dionysos, eşekleri kutsal hayvan olarak gördüğünden ve onlardan bir çiftini yıldızlar arasına yerleştirdiğinden Midas'ın bir eşek simgesi taşıyarak övülmesi de istisna değildir. Sazdan yapılmış hükümdarlık esasının ucuna takılan bir çift eşek kulağı Mısır'da sülale tanrılarının hükümdar olduklarını gösteren bir simgedir ve bu simge onların panteon hükümdarı olan eşek kulaklı Set'in zamanından süregelmektedir. Midas'ın berberi hakkında anlatılanlar ise aslında bir eşek hükümdarın ölümünün anlatılması olarak da görülebilir. Midas'ın güneş ışınlarını simgeleyen ve hükümdarlık hazinesi olan saçları tıpkı Samson'un saçlarının kesimindeydi. Kesilmiş başı, Ankyre şehrini düşman istilasından korumak için bir kuyuda saklanmaktaydı. Saz ikili imge taşır: bir taraftan on ikinci ayın ağacı olarak hükümdar için kaçınılmaz ölümün haberini verir de, diğer taraftan hükümdarlığın onun halefine verildiğini imgeler. Boğa kanının büyüleyici gücü olduğuna inanılırdı. Sadece ana tanrıçalar kendilerine zarar vermeden onu içebilirlerdi. Boğa kanı, Osiris'in (yeraltı dünyasının hâkimi; M.S.) kanı olduğu için bir eşek hükümdarı için çok zararlı olabilirdi (Graves/Грейвс, 1992, 217).

Robert Graves'in bu yöndeki yorumları Midas hakkındaki tartışmalara yeni boyutlar kazandıracak niteliktedir. Sivas'ın belirttiği Friglerin yazılarının tam olarak çözülememiş olması bir yana çözüldükleri takdirde bu yazılarda okunacakların da antik kaynaklarda verilen bilgiler ışığında yorumlanması araştırmaların doğru niteliklere ulaşması için önem arz etmektedir.

Yaptığımız bu çalışma antik kaynaklarda Midas'a (Anadolu medeniyetlerine) dair birçok belge olduğunu göstermektedir. Antik kaynaklarda yer alan veriler doğrultusunda Midas'a dair bilgilerimizi artırmanın yanı sıra, bu kaynaklarda Anadolu topraklarının tarihine ilişkin daha birçok gün yüzüne çıkmamış bilgi ve veri olduğunu da görmekteyiz. Ülkemizde Frigya uygarlığı hakkında öncü çalışmalar yapan akademisyenlerin başvuru kaynakları arasında yer almayan bazı antik kaynaklardan derlediğimiz verilerin, ileride bu konuda çalışma yapacak araştırmacılara yol gösterici olmasını umuyoruz. Zira antik kaynaklarda bu çalışmaların kapsamını açacak nitelikte Midas ve Frigya uygarlıklarına dair daha birçok bilgi yer almakta ve bu bilgiler yapılan arkeolojik çalışmalara ışık tutmaktadır.

## KAYNAKLAR

**Aelianus, Claudius** / Элиан. (1963). *“Varia Historia”*. Пёстрые рассказы. Перевод с древнегреческого, статья, примечания и указатель С.В.Поляковой. Москва—Ленинград: Издательство Академии Наук СССР. (Перевод выполнен по изданию: Claudii Aeliani *Varia Historia* ed. R. Hercher, Lipsiae MDCCCLVI.)

**Akurgal, Ekrem.** (2000). *Anadolu Uygarlıkları*. Net Turistik Yayınları, 7.baskı, İstanbul.

**Athenaeus / Афиней.** (2003). *Пир мудрецов*: В 15 кн. (Серия «Литературные памятники»).

- Книги I—VIII. Пер. Н.Т.Голинкевича. Комм. М.Г.Витковской, А.А.Григорьевой, Е.С.Иванюк, О.Л.Левинской, Б.М.Никольского, И.В.Рыбаковой. Отв. ред. М.Л.Гаспаров. М., Наука.
- Cicero.** *De Divinatione. (Kehanet Üzerine).* <http://www.thelatinlibrary.com>,
- Gigin/Гигин.** (2000). *Мифы.* Алетейя, СПб.
- Graves, R. / Грейвс, Р.** (1992). *Мифы Древней Греции / Р. Грейвс;* Пер. с англ. К. П. Лукьяненко; Под ред. и с послесл. А. А.Тахо-Годи. М., Прогресс.
- Herodot.** (1973). *Herodot Tarihi.* Türkçesi: Müntekim ÖKMEN. Yunanca aslıyla karşılaştıran ve sunan: Azra ERHAT. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Herodot./Геродот.** (2004). *История.* (Пер. и прим. Г. А. Стратановского.) М., ОЛМА-ПРЕСС.
- Justinus, Marcus Junianus.** *Historiarum Philippicarum T. Pompeii Trogi Libri XLIV In Epitomen Redacti.* <http://www.thelatinlibrary.com>,
- Ksenophon/Ксенофонт.** (1976). *Anabasis.* Анабасис. (Пер.С.Ошерова). В кн. Историки Греции. Сост. и пред. Т. А.Миллер, примеч. М.Л.Гаспарова и Т.А.Миллер. (Серия «Библиотека античной литературы. Греция»). М, Худож. лит., С. 227-390.
- Lycophon.** Alexandra. (2011). Перевод с древнегреческого и комментарий И. Е. Сурикова. Вступительная статья А. В. Мосолкина.«Вестник древней истории». 2011 г. № 1 (ст. 1—446) и № 2 (ст. 447—1474).
- Ovidius Naso, Publius.** (1961). *Metamorphoses.* Chr. n.ed. E. Rösch, München.
- Ptolemaeus Chennus.** *Bilgililer için Yeni Tarih.* 7 ciltte. 3. Cilt. (Photius, Bibliotheca or Myriobiblon, [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org)).
- Pausanias (Gezgin) / Павсаний.** (1994). *Periegesis tes Hellados.* Описание Эллады. Ладомир, М.
- Plato.** (1925). *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Plutark.** (1936). *Sezar.* Çev. Haydar Rıfat. İstanbul. Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı Yayınevi.
- Plutarch.** (1996). *Lives of the Noble Grecians and Romans.* Translated by John Dryden. Edited by A. N. Clough. The University of Adelaide. October,.
- Plutarkhos / Плутарх.** (1994). *Сравнительные жизнеописания.* В 2 т. Т.2. Изд. подг. С.С.Аверинцев, М.Л.Гаспаров, С.П.Маркиш. Отв. ред. С.С.Аверинцев. (Серия «Литературные памятники»). М., Наука.
- Polyaenus/Полиэн.** (2002). *Стратегемы.* Пер. И.В.Косинцевой (кн. V и VII), А.Б.Егорова (кн. VI и VIII). Под общ. ред. А. К. Нефёдкина. СПб., Евразия.
- Tüfekçi Sivas, Taciser.** (2008). *Frigler Midas'ın Ülkesinde,* National Geographic, Ocak, s.59-79.
- Белкин,М.В.; Плахотская,О./Belkin,М.В.;Plahotskaya,О.**(1998).*Античные писатели.* СПб., Изд-во «Лань».
- Эллинские поэты / Ellinskiye poeti.* (1999). М. Ладомир, С. 232—236.

## ANTİK KAYNAKLARDA MİDAS

Anadolu'nun merkezinde üç yüz yıl ayakta kalan Frigya Devleti, hem bir devlet olarak hem de tarihte isimleri unutulmayan hükümdarlarıyla her zaman araştırmalara konu olmuştur. Günümüze kadar ulaşan yazılı antik kaynakların incelenmesi, çoğunlukta rivayetler şeklinde anlatılan Frigya medeniyeti ile ilgili bu bilgilere yeni bir bakış açısı getirebilir. Milattan önceki ve sonraki dönemde birçok düşünür, bilim adamı, yazar Frigya Devleti'ni ve hükümdarlarını araştırma konusu etmiş, bu esrarengiz yaşamın sırlarını açıklamaya çalışmışlardır. Bu makalede, Frigya Devleti'nin kralı Midas üzerine yazılan ve Türkçeye henüz çevrilmemiş birçok kaynak bir araya getirilmiştir. Bu kaynaklar Hesiodos, Herodot, Ovidius, Plutarkhos, Marcus Junianus Justinus gibi birçok Antik Yunan ve Roma tarihçilerin, filozofların eserleridir. Bu eserlerin tanınması gerektiğini düşünerek orijinal dili olan Latince'leri, kimi zaman ise Yunancadan İngilizceye ve Rusçaya yapılan çevirileri üzerinden yola çıkarak bahsettik. Efsanevi kral hakkında antik düşünürlerin yanı sıra çağdaş bilim adamlarının farklı yorumları da ortaya konulmuştur. Kimi zaman örtüşen fikirler, arkeolojik kazılar ve bilimsel çalışmalar sayesinde yeni boyutlar kazanarak tartışmalara yol açmaktadır. Yaptığımız bu çalışma bize antik kaynaklarda Midas'a (Anadolu medeniyetlerine) dair birçok belge olduğunu göstermiştir. Antik kaynaklarda yer alan bu veriler doğrultusunda sadece Midas'a dair bilgilerimiz artmakla kalmaz, bu kaynaklarda o dönemde Anadolu topraklarının tarihine ilişkin daha birçok gün yüzüne çıkmamış bilgi ve veri olduğunu da görürüz. Bu çalışmayla Frigya uygarlığı hakkında araştırmalar yapacak olan akademisyenlerin göz ardı edemeyecekleri kaynakları ortaya çıkararak daha nitelikli, kapsamlı araştırmaların yapılmasını sağlayacağımızı umut ediyoruz.

**Anahtar Sözcükler:** Frigya Devleti, Midas, Antik Kaynaklar.

### *Abstract*

## MIDAS IN ANTIC SOURCES

The Phrygian Kingdom situated in central Anatolia has always attracted the attention of researchers both as a powerful kingdom and in terms of her kings whose names have always been remembered throughout the history. The research on the ancient sources can give way to the possibility of bringing a new point of view to this civilization, which has come to our present day through legends and myths. During the pre-historic period and also during the Christian era, various philosophers, scientists and writers have studied the Phrygian Kingdom and the ruling kings and have tried to explore this mysterious civilization.

This article aims to study various written sources on the great Phrygian king Midas, which have not yet been translated into Turkish. These sources are mainly the works of many ancient Greek and Roman philosophers, poets and historians such as Hesiodos, Herodotus, Ovidius, Plutarkhos, and Marcus J, Justinus. We believe that it is important for these works to be made known to the modern reader. Thus, we have studied these sources using their English and Russian



translations from Ancient Grek and Latin. We have observed that the ancient philosophers' ideas on the legendary Phrygian king Midas, as well as those of the modern researchers. These views sometimes overlap with one another, but sometimes do not. Nowadays, through scientific research and archeological excavations, the dispute on the king Midas has been gaining new perspectives.

This study has shown that the ancient sources are rich in terms of the documents related with Midas (Anatolian Civilizations). With the help of this data in the ancient sources it would be possible to better comprehend the different civilizations which have become sovereign states in Anatolia throughout history. We hope that this study will be a good reference for academicians and researchers who want to carry on their studies on the Phrygian Kingdom.

**Keywords:** Phrygian Kingdom, Midas, Antic Sources.

## **TÜRKİYE'DE DEĞİŞEN AİLE YAPISI: ILICA ŞEKER FABRİKASI ÖRNEĞİ**

**Nuray Karaca\***

### *Giriş*

**A**ile toplumsal grupların en doğalıdır. Hiçbir toplum aile olmadan varlığını gösteremez. Zaman zaman aileye uygulanan farklı uygulamalar onu ortadan kaldıramamış aksine daha da güçlendirmiştir. Bu konuda Rusya'dan göç eden Yahudilerin Filistin topraklarında kurdukları Kibbutz çiftliklerini, Sovyetlerdeki Kolhoz ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde yaşanan Komünler deneyimlerini örnek verilebiliriz. Kibbutzlarda çocukların bakımı ve eğitimi anne ve baba dışındaki bakıcılara bırakılmıştır. Metapelet denilen bu bakıcı eğiticiler, çocuklarla ayrı bir evdedirler. İş dönüşü anne ve babalar çocuklarını yanına alsalar da yatma vaktinde çocukları toplu bakım yerine götürmek zorundadırlar. Yaşanan sorunlarla 1950'lerden sonra çocukların gece evde kalması uygulamasına dönülmüştür. Yine Rusya'da 1927'de devrimden sonra bir deney başlatılmış boşanma ve evlenmeler kolaylaştırılmıştır. Birkaç çift bir çatı altında yaşayıp çocuklar ise yetiştirme yurduna gönderilmiştir. 1930'dan sonra deneyimin başarısızlığı sonucu çocuklar ailelerine geri edilmiş, boşanma zorlaştırılmış, aile kurumu yeniden diriltilmiştir. Çin'de de aile üzerine başlatılan bir uygulama 1961

\* Doç.Dr. Atatürk Üniv. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü.

yılına kadar sürdürülebilmiştir. Deneyim başarısızlıkla sonuçlanmış ve aile düzenine geri dönmüştür.\* Bu uygulamalar aileyi ortadan kaldıramamış tam tersine ne kadar gerekli bir kurum olduğunu göstermiştir. Antropolojik ve etnolojik araştırmalar belirli bir aile tipi ortaya konulamadığını gösterse de aile çeşitli tanımlarda sosyal bir grup, sosyal bir birlik, sosyal bir örgüt, sosyal bir kurum olarak tanımlanmaktadır. Örneğin Murdock'a göre aile "ortak yerleşim, ekonomik işbirliği ve üreme ile karakterize olmuş sosyal gruptur. Kaff'a göre ise aile, çekirdek aile özelliğiyle az ya da çok devamlılık gösteren bir birliktir. Summuer ve Keller aileyi sosyal bir örgüt olarak kabul etmekte ve aileyi en az iki neslin bir arada bulunduğu kan bağıyla ifade edilen küçük sosyal bir örgüt olarak tanımlamaktadır.\*\* Durkheim ise aileyi "kendilerini hakiki veya farazi olarak kandaş sayan ve aralarında cemiyetçe tanınmış karşılıklı haklar ve vazifeleri olan fertlerden mürekkep bir zümre olarak ifade eder."\*\*\*\* Fındıkoğlu aileyi yalnız erkek ve kadının birleşmesinden bir araya gelen bir birlikten daha fazla bir şey olarak düşünmeliyiz der. Ona göre aile bize birçok toplumsal ve hukuki kayıtların toplamından oluşmuş bir kurumu akla getirmektedir.\*\*\*\*\*

Sosyolojinin önemli bir dalı olan aile sosyolojisinin gelişiminde Le Play'in etkisi büyüktür. Ona göre aile toplumun atomudur. Toplumda meydana gelen değişimler aileye yansır. 19. Yüzyıl Avrupa'sında cinsiyete dayanan evrimci aile teorisi geliştirilir. Buna göre ilk aile cinsel ilişkilere dayanan bir aile tipidir.\*\*\*\* Bundan evrim yoluyla bir kadının aynı anda birden fazla erkekle evlenmesi olan poliandry oluşmuştur. Bunu takiben bir erkeğin yine aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi olan polijini, son aşamada ise bir erkeğin bir kadınla evlenmesi, monogomy sistemi oluşmuştur.\*\*\*\*\* Murdock'un yaptığı bir araştırmada ilkel kabilelerden 193 kabilede polijini üç kabilede de poliandry tipine rastlandığı ifade edilmiştir. Beals ve arkadaşları ise aile ilgili başka bir sınıflandırma yapmışlardır. Buna göre: yaygın aileler üç kategoriye ayrılır. Birincisi ilkel ailenin yayılması: Bu tip aile poligamy ve poliandry olarak ayrılır. İkincisi: Birleşmiş aile baba veya ana soyundan gelen iki veya daha fazla aileden ibarettir.\*\*\*\*\* Aile erkek soyuna dayanıyorsa kadını, erkeğin sosyal, kültürel, dini ve coğrafi çevresine dahil olur. Eğer çocuklar ana soyuna dayanıyorsa evlenen erkek kadının çevresine katılır.\*\*\*\*\* Üçüncü ise birleşmiş ailelerin zıttına klanların akrabalık sistemine dayanması durumudur. Ana soyundan ve baba soyundan olmak üzere akrabalık sistemi ikiye ayrılır. Ana ailesinde yalnız annenin tarafının akrabalaları bulunur. Çocuk annesinin totemine bağlıdır. Babasıyla toplumsal bir akrabalığı bulunmaz.\*\*\*\*\* Baba ailesi ise anne ve babanın beraber oturduğu

\* Bu çalışma Kayseri'de düzenlenen Ulusal Aile Sempozyumu'nda özet bildiri olarak sunulmuştur. Ö. Sayın, Aile Sosyolojisi, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1990, s.23-25.

\*\* G. İçli, Sosyal Sorunlar Çerçevesinde Kentsel Aile'de Aile İçi İlişkiler-Sivas İli Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, S. 3-4.

\*\*\* N. Sadak, Sosyoloji, Maarif Matbaası, Ankara, 1941, s. 99.

\*\*\*\* Z.F. Fındıkoğlu, "Türklerde Aile İhtimaiyatı", Aile Yazıları I, Der: Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem, Bilim serisi 5/1, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1990, s. 2.

\*\*\*\*\* O. Türkdöğen, Türkiye'de Köy Sosyolojisi, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.

\*\*\*\*\* N. Nirun, Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, sayı 73 Ankara, 1994, s.22

\*\*\*\*\* O. Türkdöğen, Türkiye'de Köy Sosyolojisi, s. 315.

\*\*\*\*\* N. Nirun, Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür, s.23.

\*\*\*\*\* Z. Gökalp, Türk uygarlık Tarihi, Haz: Yusuf Çotuksöken, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 227.

aile modelinde kadın belli bir konuma sahiptir. Çocuklar üzerinde anne ve babanın hakkı eşittir.\*

Evlenme çiftler arasında bazı görev ve imtiyazları kapsayan biçimsel bir kurallar sistemidir. Eş seçmede tabular vardır. Bu durum iki şekilde açığa çıkar. Eğer evlenecek insan eşini kendi grubun içinden değil, dışından seçerse exogamy yani dıştan evlenmedir.\*\* Bu kural daha sonraları yakın akraba ile evlenme yasağı haline gelmiştir.\*\*\* Evlenecek insan eşini kendi grubundan seçerse endogamy yani içten evlenme söz konusudur.\*\*\*\* Bu durum bazı kapalı toplumlarda katı bir şekil alarak, kutsal kanın dışarıya karışmaması için en yakın akraba ile evlenme kuralına dönüşmüştür.\*\*\*\*\* Evlilik durumuna göre oluşan yasaklar toplumdan topluma göre değişmektedir. Sosyolojik açıdan aile ana erkil, baba erkil ve eşitlikçi olmak üzere incelenebilir. Toplumlar ekonomik ve teknolojik olarak geliştikçe aile de buna bağlı olarak bir alt aşamadan bir üst aşamaya geçmiştir. G. Childe'e göre avcılığı yapan erkek toplayıcılığı yapan kadın olduğundan zamanla kadın, bitkiler konusunda bilgi sahibi oldu ve neolitik çağda küçük bir toprak parçasında tahıl yetiştirmesini öğrendi. Bu etkinlikler, onda deneyim birikimini oluşturdu. Bütün bunlar kadını toplumda önemli konuma getirdi. Üretim sürecinde kadının önemli rol oynaması, onutoplumdadaetkin konuma getirmiştir.\*\*\*\*\* Toplayıcılık ve avcılık döneminden çobanlığa, tarım düzenine geçilince kadın ve erkek arasındaki var olan iş bölümü son bulmuştur. Bu durum erkeğin statüsünü de değiştirmiştir. Ana egemenliği için ileri sürülen kuramlar baba egemenliği için de geçerlidir. Soy zincirinin babaya göre belirlenmesi ve üretimde erkeğin kadından daha önemli rol oynamasından kaynaklanır.\*\*\*\*\* Kapitalizm öncesi dönemde Batı Avrupa'da aile üretici bir birim olmuştur. Sanayileşmeyle birlikte üretim merkezli aile yapısı değişerek çağdaş toplumların aile tipi olan eşitlikçi aile yayılmaya başlamıştır.\*\*\*\*\* Ailede kadın erkek eşitliğine önem verilir. Bunu temsil eden çekirdek aile modern toplumların aile tipi olarak geniş aileye karşı bir alternatif oluşturmuştur. Ayrıca Ogburn'un ifadesiyle geleneksel geniş aile ile çekirdek aile arasında başka bir aile tipi vardır ki buna çözülen aile denmektedir. Çözülen aile endüstrileşen modern toplumlarda ailenin yok olduğunu savunanların ortaya koyduğu bir kavramdır. Bu aile karı koca ilişkilerini çok zayıf şekilde düzenler bu konuyla ilgili Pollak parçalanmış aile, tamamlanmamış aile diye kavramsallaştırma yapmıştır. Parçalanmış aile, çekirdek ailenin üyelerinin birinin yok olması sonucu oluşan ailedir. Tamamlanmamış aile ise çekirdek ailenin hiçbir zaman kurulmamış şeklindedir.\*\*\*\*\*

Ülkemizde ise Cumhuriyet öncesi dönemde Türkiye'de aileyi bilimsel anlamda inceleyen çalışmalara pek rastlanmaz. Z. Gökalp ve Prens Sabahattin'in çalışmaları aile sosyolojisine duyulan ilginin ilk ipuçları olarak kabul edilebilir. Gökalp Durkheim'in

\* Z. Gökalp, a.g.e., s. 229.

\*\* B. Gökçe, "Evlilik Grubuna Sosyolojik Yaklaşım", Aile Yazıları 4, s. 387.

\*\*\* H.Z. Ülken, Sosyoloji, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966. s. 275.

\*\*\*\* B. Gökçe, "Evlilik Grubuna Sosyolojik Yaklaşım", Aile Yazıları 4, s. 387.

\*\*\*\*\* H.Z. Ülken, Sosyoloji, s. 275.

\*\*\*\*\* Ö. Sayın, Aile Sosyolojisi, s. 76

\*\*\*\*\* Ö. Sayın, a.g.e., s. 76.

\*\*\*\*\* A. Giddens, Sosyoloji, Çev: Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 118

\*\*\*\*\* E. Kongar, İzmir'de Kentsel Aile, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Yayını, Ankara, 1972, s. 23.

etkisi ile Prens Sabahattin de Le Play'in etkisiyle aile konusuna eğilmişler ve onların sosyoloji anlayışları ile yorumlar yapmışlardır.\* 1950'lerle Türkiye'nin yaşadığı hızlı bir değişim süreci, sosyoloji alanında da çalışma konularının toplumsal değişimle ilgili olarak köy ve gecekondulara yönelmesine neden olmuştur. B. Boran, M.B. Kıray, İ. Yasa bu konuda ilk akla gelenlerdir. 1981- 1991 yılları arasında yapılan sosyoloji çalışmalarında aileyi temel alan çalışmalarda büyük bir artış kaydedilmiştir. Aile konusu tezlerde ilk sırada, makale ve tebliğler kategorisinde ise üçüncü sırada yer almıştır.\*\*

Aile politikası uygulamalarına yönelik ilk somut adım, Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı ile 1987 yılı programıyla atılmıştır. 1989 yılında aile Araştırma Kurumu'nun kurulmasıyla aile konusunun sosyal politikalar açısından önemi iyice açığa çıkmıştır. AAK'nun kurulmasıyla yapılan çalışmalarda aile bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Aile Araştırma Kurumu, "Aile Yazıları" ve "Sosyokültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi" gibi önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Kurum, 2004 tarihinde 5256 sayılı yasa ile Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü olarak yeniden yapılandırılmıştır.\*\*\* Bütün bu yapılandırılmalar toplumun en önemli kurumu olan ailenin toplumdaki değişim sürecinde bütün boyutlarıyla ele alınması açısından önemli gelişmelerdir. Bu çalışmalar değişim sürecindeki toplumda ailenin değişimden nasıl etkilendiğini göstermesi açısından da dikkate alınması gerekir. Ailenin değişimlerden olumsuz etkilenmesi buhranlara neden olur. Toplumsal değişimin buhransız olmasını sağlayan çözülmenin önüne geçen gerek yapı gerekse fonksiyon bakımından hem eski hem de yeni yapıdan farklı yönleri kurumlar, ilişkiler ve değerler ile fonksiyonları Kıray tampon mekanizmalar olarak tanımlar.\*\*\*\* Aileyi değişen bir toplum içinde makro düzeyde tampon mekanizma fonksiyonuna sahip bir kurum olarak ele alabiliriz. Doğal olarak değişen toplum içinde tek tampon mekanizma aile değildir. Fakat en önemlisi ailedir.

Gelişim düzeyi ne olursa olsun bir toplumun her an değişmekte olduğu kabul edilirse her toplumda mekanizmaların olduğu ortaya çıkar. Bu ise ailenin her toplumda mikro düzeydeki fonksiyonlarının yanında makro düzeyde de bir fonksiyon sahibi olduğu sonucuna ulaştırır. "Tampon mekanizma kavramı aileyi, sosyal yapı içinde çok yönlü bir etkileşim sonucu fonksiyon ve yapı değiştirerek toplumun bütünlüğünü ve kişinin güvenliğini sağlayan bir kurum olarak ele alır." Böyle bir kurum tek bir yapıya sahip değildir. Tampon kurum tanımı gereği de tek bir yapıya sahip olmadığı açıktır. "Toplumsal değişimler sonunda tampon kurumlarda meydana gelen yapı değişimleridir ki onlara tampon mekanizma fonksiyonlarını verir."\*\*\*\*\* Aile yönünden ampirik örneğini Kıray'ın Ereğli çalışmasında görmekteyiz. Kıray baba ile oğul arasındaki ilişki boyutunun değişmesinin ailenin iç yapısını doğrudan doğruya etkilediğini ifade eder. Ereğli'de büyük aile %27,5 gibi küçük bir orana düşmesi baba-oğul ilişkilerinin değişmesi ile

\* K. Canatan, E. Yıldırım, Aile Sosyolojisi, Açılım Kitap, İstanbul, 2009, s. 28.

\*\* H.B. Kaçmazoğlu, 1960 Sonrasında Türkiye'de Yapılan Sosyoloji Çalışmalarına Genel Bir Bakış", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, Sosyoloji Dergisi Yayınları III, Ankara, 1994, s. 53.

\*\*\* K. Canatan, E. Yıldırım, Aile Sosyolojisi, s. 30.

\*\*\*\* M.B. Kıray, Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 20.

\*\*\*\*\* E. Kongar, "Türkiye'de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri, Aile Yazıları 2, Der: Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem, Bilim serisi 5/2, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1990, s. 86.

açıklanabilir. En çok laf edilen çatışma oğulun kiminle evleneceği ve nerede oturacağı sorusudur. Aynı oturma isteği çatışma konusudur. Özellikle aynı mağazadan ya da imalattan geçiniyorlarsa gelirin ayrılması çatışmayı iyice körükler.\* Ereğli’de derece derece değişme vardır. Tam çözüme hali görülmez. Toplum baba oğul dayanışmasının çözümlenmesi ile kaybettiği sosyal güvenilirliğin yerine ne koyacağını bilmemektedir. Bu endişe kız çocuğunun konumunu değiştirmiştir. Bir zamanlar kız evladın sadakati yerine kız evlat daha hayırlıdır kavramı ortaya çıkmıştır. Eski feodal ilişki biçimi olan baba otoritesi baba-oğul ilişkilerinin çözülmeye doğru gitmesi çok önemli fonksiyonların ifa edilememesine neden olur. Bunların başında ailenin güvenliğinin sağlanması gelir. Bu konuda ilk tampon mekanizma ev sahibi ve rantiye olmaktır. İnsan ilişkileri bakımından kız çocuğu değişen yeri ve yeniden yüklendiği sorumluluklarla güvenlik sağlayan diğer bir tampon mekanizmadır. \*\* Kıray’ın Ereğli’de tespit ettiği bu durum aslında şimdi Türkiye gerçeğidir. Çalışmamızda örneklemimizi oluşturan Ilıca Şeker Fabrikası lojmanlarındaki kadınlar, yaptığımız görüşmelerde kız çocuğuna daha fazla güvendiklerini ifade etmişlerdir. Bu nedenle aileler kız çocuklarının eğitimini çok önemsemektedirler. Öte yandan Weberyan bakışla statü toplumu oluşumuz, en kalıcı statü değişikliğinin eğitimle sağlandığı gerçeği ile anneler kızlarının özellikle üniversite eğitimini almalarını istemektedirler. Kızlarının okumalarından endişe duymayan aileler hem muhafazakâr hem de modern olunabileceğini anlatmaktadırlar. Yani görünen resim muhafazakâr modern görüntünün aileye yansımış şeklidir. Artık kırsalla kent arasında sıkışmış ne köylü ne de kentli aile görüntülerinin yerini kendilerini hem geleneksel hem de modern olarak yeniden üreten modern algılarla hayata bakan ve bunu günlük pratiklere yansıtan aileler söz konusudur. Bu tam da N. Göle’nin tanımladığı Batı dışı modernleşme ile anlattığı Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeniden besteleme biçimleridir. Yoksa modernliğin dışında kalmaları ya da karşı olmaları durumu değildir. Artık kadınlar yüksek eğitime ve İslamcı politikalara katılım yoluyla bireysel hedeflerini gerçekleştirmek için meşruiyet ve görünürlük kazanmıştır.\*\*\* Günümüzde liberal hareket politik kültürü besliyorsa İslamcı hareket de muhafazakâr değerler ile politik kültüre yansımaktadır. Modernliğin kültürel programı, medeni insanı, Batılılaşmış insanla eşitlemeye çalıştığı için bütün bir habitusun zorunlu olarak değişimine neden olmuştur. Bu alan vücut dilini, yeme içme adabını, toplumsallaşma ve yerleşim biçimlerini zevki, moda gibi pek çok pratiği kapsar. Aslında Batılı olana karşı İslami bir habitus’u bilinçli olarak yeniden yaratmak zor olmaktadır. Son yıllarda çok fazla vurgulanan Müslüman İslamcı kimliğe geçiş habitus üzerindeki bu bilinçli çatışmayı zorunlu kılar.\*\*\*\* Bu nedenle İslami yaşam biçimiyle ilişkili ahlaki ve kültürel meseleler siyasal alanın içine girerek kız öğrencilerin üniversiteye gitmesi sorunu bir türlü aşamaz. Özetle bunlar yeni ahlaki pratikleri ve İslami yaşam biçiminin simgelerle olan ilişkisini yansıtmaktadır. Bunun sonucunu kırsal bölgede yaşayan ailelerin kendilerini

\*M.B. Kıray, Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, s. 138.

\*\* M.B. Kıray, a.g.e., s. 142.

\*\*\* N. Göle, İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 144.

\*\*\*\* N. Göle, a.g.e., s. 33.

muhafazakâr modernleşme imgesiyle sergileyen ve değişen modernlik deneyiminde gözlemlemek mümkündür.

### **Uygulama**

Bu çalışma kırsal bir sanayileşmenin araştırma konusu olan Ilıca Şeker Fabrikası'ndaki survey esnasında elde edilen aile ile ilgili veriler üzerine bir incelemedir. Fabrikada 11 kadın 155 erkek olmak üzere toplam 166 kişiye anket uygulanmıştır. 166 çalışanın katıldığı araştırmada, fabrikaya yakın olan fabrika çalışanlarının oturduğu lojmanlarda kadınlarla görüşme imkânı bulmamız az olan kadın sayısından kaynaklı bazı olumsuzlukların giderilmesi açısından önemlidir.

Ilıca Şeker Fabrikası merkeze yaklaşık 15 km. uzaklıktadır. Fabrika henüz özelleşmediği için fabrika çalışanlarının bir bölümü tayinle başka illerden gelmiştir. Çalışanlar için lojman imkânı vardır. Katılımcılar en fazla, 45-54 yaş aralığı ile 35-44 yaş aralığındadır. Katılımcıların %39,8'inin doğum yeri Erzurum ilçe, %36,7'sinin doğum yeri Erzurum il merkez, %11,4'ü ise başka illerden şeker fabrikasına tayin ile gelenlerdir. Fabrika çalışanları en fazla meslek lisesi ile düz lise mezunudur. Üst yönetim üniversite mezunudur. Katılımcılardan 12 bekâr, 149 evli, ikisi boşanmış, iki de dul vardır. Katılımcıların modern toplumun beklentilerine uygun olarak aile yapısı çekirdek ailedir. Akraba evliliği yapan 36 kişi, akraba evliliği yapmayan 123 kişidir. Katılımcılar ortalama üç çocuk sahibidir. Yaptığımız görüşmelerde kadınlar, iyi yaşam koşullarının ancak iyi bir eğitimle olacağına inanmaktalar. Bunun doğrudan ekonomiyle ilişkisine dikkat çekilerek rasyonel bir bakışla hayata baktıkları gözlemlenmiştir. Katılımcılarda çok çocukla mahrum edilmiş bir yaşam yerine az çocukla onlara daha iyi imkânlar sunma arzusu hâkimdir. Katılımcıların %59,6'sının kendine ait evi vardır. Çocukların küçük olduğu dönemlerde birikim yapabildiklerini, bu birikimi de Erzurum'da yaygın bir düşünce olan emlakta (güvence/tampon kurum) birikimlerini değerlendirme yoluna gittiklerini ifade etmişlerdir. Fabrikada görüşme yaptığımız çalışanların 30'u lojmanda, 41 kişi kirada, 95 kişi ise kendi evinde oturmaktadır. Katılımcıların % 30,7'sinin geliri 1501-2000, %38,6'sının geliri 1001-1500 arasında, %5,4'ünün geliri 2001-2500 arasındadır. Katılımcıların en büyük kaygısı fabrikanın özelleştirilme olasılığıdır. Özelleştirilme durumunda maaşlarının düşmesi onlar için alıştıkları yaşam standartlarının da düşmesi anlamına gelmektedir. Katılımcılar içinde üst düzey yöneticilerden başka şeker fabrikasının özelleştirilmesini isteyen yok.

**Tablo 1: Katılımcıların çocuğunun kendisinden farklı yaşam tarzına sahip olmasını istemesine göre dağılımı**

	n	%	
Çocuğunuzun sizden farklı bir yaşam tarzına sahip olmasını ister misiniz?	Evet	104	62,7
	Hayır	48	28,9
	Cevap Vermeyen	14	8,4
	Toplam	166	100

Katılımcıların % 62,7'si çocuğunun kendinden farklı bir yaşam tarzına sahip olmasını istemektedir. Anne ve baba olarak çocuklarının kendi yaşam standartlarından daha iyi standartlarda yaşamalarını istemesi olağan bir eğilimdir.

**Tablo 2: Katılımcıların çocuğunun ne şekilde evlilik yapmasını istemesine göre dağılımı**

Çocuğunuzun ne tür bir evlilik yapmasını istersiniz?		n	%
	Görücü Usulü	81	48,8
	Flört	68	41,0
	Cevap Vermeyen	17	10,2
	Toplam	166	100

Katılımcıların %48,8'i çocuğunun görücü usulü evlilik yapmasını, % 41'i flört usulü evlilik yapmasını istemektedir. Çocuklarının eğitimleri sırasında kendilerine uygun biriyle flört ederek evlenmeyi geleneksel yaklaşıma sahip olan katılımcılar dahi uygun evlilik yapmak adına normalleştirmiştir. Görücü usulü ile evlilik yapılmasını uygun gören katılımcılar ise ailelerin bu sürece dâhil edilmesi ile kurulacak ailenin daha sağlam temellere oturacağına inanmaktadır.

**Tablo 3: Katılımcıların kız çocuğunun il dışında üniversite okumasını isteme durumuna göre dağılımı**

Kız çocuğunuzun il dışında üniversite okumasını ister misiniz?		N	%
	Evet	81	48,8
	Hayır	72	43,4
	Cevap Vermeyen	13	7,8
	Toplam	166	100

Yaygın bir kanaat olarak kırsalda ailelerin kız çocuklarının kendi buldukları ilin dışında okumalarını istememe durumu günümüzde önemli bir boyutta kırılmıştır. Kırsalda artık kız çocuklarının değeri erkek çocuğu kadar önemlidir. Hatta katılımcılar Kıray'ın Ereğli çalışmasındaki değişime paralel olarak, erkek çocuğundan daha çok kız çocuklarının kendileri ile ilgilendiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca kız çocuklarının eğitimde başarılı olması ailenin kızıyla övünmesi onun sadece ev içinde anneye yardımcı olma konumunu da değiştirmiştir. Öyle ki artık aile içinde okuyan kız çocukları ev işlerinde zaman kaybetmek yerine o zamanı eğitimde harcaması gerekliliği yaygın bir kanaat olmuştur. Toplumumuzda kız çocukları kaderlerinin eğitimle değişebileceği örneklerini çoğalttıkça kız çocuğuna geleneksel yaklaşım içindeki olumsuz bakış açısı kırılmaktadır.



**Tablo 4: Katılımcıların çocuğunun ileride kendisi ile aynı mesleği yapmasını isteme durumuna göre dağılımı**

	n	%	
Çocuğunuzun ileride sizinle aynı mesleği yapmasını ister misiniz?	Evet	22	13,3
	Hayır	<b>127</b>	76,5
	Cevap Vermeyen	17	10,2
	Toplam	166	100

Katılımcıların % 76,5'i ileride çocuklarının kendisi ile aynı mesleği yapmasını istememektedir. Üniversite mezunları üst düzey yetkililer aynı mesleği yapmalarını onaylamaktadır. Maaş durumu iyi olanlar dahi istememektedir. Bunun nedeni ise sosyal statülerindeki memnuniyetsizliklerinden kaynaklanmaktadır.

**Tablo 5: Katılımcıların aile ile ilgili önemli kararlar alırken aile büyüklerine danışma durumuna göre dağılımı**

	n	%	
Ailenizle ilgili önemli kararlar alırken aile büyüklerinize danışır mısınız?	Evet	133	80,1
	Hayır	29	17,5
	Cevap Vermeyen	4	2,4
	Toplam	166	100

Katılımcıların %80,1'i önemli kararlar alırken aile büyüklerine danışmaktadır. Fakat bu danışmanın geçmişte olduğu gibi büyüklerin verdiği karara doğrudan bir itaati barındırmadığını daha çok büyükleri kırmamak için yapıldığı ifade edilmiştir. Bu durum Kıray'ın Ereğli çalışmasında ifade ettiği gibi (feodelden moderne) toplumsal değişim süreci içindeki büyüklerin karar mekanizması olarak işlevlerinin azaldığı sonucuyla örtüşmektedir.

**Tablo 6: Katılımcıların başı sıkışınca ilk önce kimden yardım aldığına göre dağılımı**

	N	%	
Başınız sıkışınca ilk önce kimden yardım alıyorsunuz?	Akraba	<b>119</b>	71,7
	Arkadaş	26	15,7
	Cevap Vermeyen	19	12,7
	Toplam	166	100

Katılımcıların %71,7'si başı sıkıştığında ilk önce akrabasından yardım almaktadır. Kana dayalı dayanışma biçimi hâkimdir. Aile şekli çekirdek, aile yapısı ise gelenekselidir. Ayrıca akraba ilişkileriyle kurulan ilişkiler, birincil türden ilişkilerdir. Dayanışma, fekârlık ve biz duygusu, insanların başı sıkıştığında ilk önce akrabalarına yönelmelerinin nedenidir.

**Tablo 7: Katılımcıların çocuklarının eğitim düzeyi yükseldikçe dinsel vecibelerden uzaklaşacağına dair endişe taşıma durumuna göre dağılımı**

	n	%	
Çocuklarınızın eğitim düzeyi yükseldikçe dinsel vecibelerden uzaklaşacağına dair bir endişe taşıyor musunuz?	Evet	20	12,0
	Hayır	<b>143</b>	86,1
	Cevap Vermeyen	3	1,8
	Toplam	166	100

Katılımcıların %86,1'i çocuklarının eğitim seviyesi yükseldikçe dini vecibelerden uzaklaşacağına dair bir endişe taşımamaktadır. Böyle bir algılamının din ile eğitim çatışma yaşıyor gibi bir yanlış anlamaya yol açacağını ifade etmişlerdir. Katılımcılar muhafazakâr modernleşmekten yana bir tavır sergilemiştir.

**Tablo 8: Katılımcıların çocuğunun ileride büyük şehirde yaşaması durumunda geleneklerden uzaklaşacağına dair bir endişe taşıma durumuna göre dağılımı**

	n	%	
Çocuğunuzun ileride büyük şehirlerde yaşaması durumunda geleneklerden uzaklaşacağına dair bir endişeniz var mı?	Evet	55	33,1
	Hayır	106	63,9
	Cevap Vermeyen	5	3,0
	Toplam	166	100

Katılımcıların %33,1'i çocuklarının ileride büyük şehirde yaşaması durumunda geleneklerden uzaklaşacağına dair endişe taşımaktadır. Bu endişeler Durkheim'in organik dayanışma dediği uzmanlaşma ve farklılaşmadan kaynaklanan, nüfus yoğunluğunun fazla olduğu yerlerde karşımıza çıkan özellikleri ile örtüşmektedir. Biz duygusu yerine ben duygusunun hakim olduğu bu topluluklarda bireysellik hakimdir. Geçmiş nostalji olarak algılamaya yaklaşımı geleneği sürdürmek yerine geleneğin bugündeki geleneksizliğini, dün içindeki anlama hapsederek sürekliliğini engellemiştir. Katılımcıların % 63,9'u ise çocuklarının ileride büyük şehirde yaşaması durumunda geleneklerden uzaklaşacağına dair endişe taşımamaktadır. Katılımcılara göre çocuklarını geleneklerine bağlı insanlar olarak yetiştirenlerin endişe duymamaları gerekir.

**Tablo 9: Katılımcıların kızının başını kapatmasını isteme durumuna göre dağılımı**

	N	%	
Kızınızın başını kapatmasını ister misiniz?	Evet	140	84,3
	Hayır	13	7,8
	Cevap Vermeyen	13	7,8
	Toplam	166	100

Katılımcıların % 84,3'ü kızının başını kapatmasını istemektedir. Çünkü farklı bir modernlik olarak bizdeki modernlik kişinin hem modern hem de Müslüman olarak istediği şekilde yaşayabileceğini göstermiştir. Çevre Batılılaşmanın boyutunu merkezin koyduğu mesafeye göre belirlemiştir. Fakat artık çevre bu mesafeyi doğrudan kendisi ayarlayabiliyor. Böylece çevre merkezin dayattığı modernlikten uzaklaşarak kendi modernlik algısını yaratmıştır. Bunun sonucu kızının başındaki örtüsü Müslüman, modern ve eğitilmiş olmayı engelleyen bir örtü olmaktan çıkmıştır. Bu değişim, N. Göle'nin Batı-dışı modernlik kavramıyla açıkladığı modernliğin kendisini yeni bir okuma şeklidir (Göle, 2000).

**Tablo 10: Katılımcılar için hayatta en önemli olana/değerli olana göre dağılımı**

	n	%
Sivil/Ahlaki/Dini Değerler	96	57,8
Siyasi Değerler	11	6,6
Sağlık	46	27,7
Ekonomik Çıkarlar	1	0,6
Cevap Vermeyen	12	7,2
Toplam	166	100

Katılımcıların % 57,8'i için hayatta bir insan için en önemli/değerli olan sivil/ahlaki/dini değerlerdir. Kırsal alanda yaşayan insanlar toplumu ekonomik akışkanlıktan değil kültür mobilitesinden hareketle açıklar. Kültürel yapı içinde değersel ilişki biçimleri insan ilişkilerini de belirler. Bu nedenle insan hayatı somut olgulardan değil soyut/etik üzerinden açıklanır ya da yargılanır. Etiğin kuşatıcılığı bireyi toplumda emeğiyle yüceltmek yerine toplumdaki değersel aktarımıyla yüceltir.

Kırsalın insanı muhafazakârdır. Fakat bu muhafazakârlık statükoculuk değildir. Geleneğin sürekliliğidir. Bu gelenekte merkezin belirlediği ilkelerin sürekliliği değildir. Merkezin dışarda bıraktığı değerlerin sürekliliğidir. Aynı kırsal/çevrenin muhafazakârlığı, dini ön plana çıkararak merkeze karşı özne olma mücadelesinde geleneğindeki başörtüsünün modern toplum algısında türbana dönüşüm süreci içinde hem inancından/geleneğinden kopmadan artık merkezde de var olma halidir. Kırsaldaki insanlar başörtü olayını siyasi olarak değil, inanç meselesi olarak algıladıkları için siyasetin bu konuyla olan meşguliyetini anlamakta zorluk çekiyorlar. İnsanların, “Müslüman olduğumuza göre çocuğumuz başını niye kapatmasın neden bu sorun?” Sorusunun altında şimdiye kadar yaşananların trajik komedi olduğunun anlatılması oldukça zor olsa gerek.

İl merkez doğumlularda ilçe merkez doğumlularda çocuklarının eğitim düzeyi yükseldikçe dinsel vecibelerden uzaklaşacaklarına dair bir endişe duymuyorlar. Böyle bir endişenin önceden var olduğunu fakat yeni siyasal ve kültürel yapılanmalarla bunların aşıldığını ifade etmişlerdir. Çalışmada başat değişken eğitimidir. Eğitim seviyesine fark etmeksizin katılımcılar farklı yaşam tarzlarını arzu etmekte. Çocuklarının kendi yaşam tarzları gibi yaşamasını arzu edenler yine üniversite mezunu olan katılımcılardır.

**Tablo 11: Eğitim Durumu ve Çocuğun Yaşam Tarzı**

	Çocuğunuzun sizden farklı bir yaşam tarzına sahip olmasını ister misiniz?			Toplam
		Evet	Hayır	
Eğitim Durumunuz?	Okur-yazar	<b>100%</b>	0,0%	100%
	İlkokul mezunu	<b>64,3%</b>	35,7%	100%
	Ortaokul mezunu	<b>78,1%</b>	21,9%	100%
	Düz Lise	<b>61,3%</b>	38,7%	100%
	Meslek Lisesi	<b>78,0%</b>	22,0%	100%
	Meslek Yüksek Okulu	<b>70,0%</b>	30,0%	100%
	Üniversite mezunu	47,1%	<b>52,9%</b>	100%
	Genel Toplam	69,4%	30,6%	100%

### *Sonuç Yerine*

Farklı yaşam tarzı isteğinin ekonomik durumla yakından ilgisi vardır. Katılımcılar çocuklarının kendileri gibi kaygılarla yaşamalarını, sürekli bir şeylerden taviz vererek hayatı erteleyerek yaşamalarını istemiyorlar.

Üniversite mezunu olan katılımcıların % 64,7'si meslek yüksekokulu mezunlarının % 60'ı okurken gençlerin flört ederek evlenmelerinin yanlış olmadığını ifade etmişlerdir. Kendilerinin de bunları yaşamış olması olaya daha rasyonel bakmalarını sağlamaktadır. Eğitim seviyesi düştükçe geleneksel yaklaşımlar hâkimdir. En doğru evliliğin ailelerin için içerisine girmesiyle olduğunu ifade ederek ilkökul ve ortaokul mezunu katılımcılar görüşü usulü ile evliliği uygun bulmaktadırlar.

İlkokul mezunu katılımcıların %50'si, okur-yazarların %100'ü, ortaokul mezunu katılımcıların %54,5'i eğitim söz konusu olduğu zaman kızlarının il dışında üniversite okumalarına izin vereceklerini ifade etmişlerdir. Her kesim tarafından eğitim başat bir ögedir.

Genellikle katılımcıların eğilimi çocuklarının kendi yaptıkları mesleği yapmalarını istemiyorlar. Eğitim seviyesi düştükçe bu durum çok daha bariz bir şekilde ortaya çıkıyor. Okur -yazar %100 hayır derken, ilkökul mezununun %78,6'sı hayır demektedir. Üniversite mezunu katılımcıların %12,5'i aynı mesleği yapmasını uygun bulmaktadır.

Eğitim seviyesi fark etmeksizin önemli kararlar alınırken aile büyüklerine danışılmaktadır. Geleneksel yapı en çok aile içinde korunuyor.

Eğitim durumu ile çocukların eğitim düzeyi yükseldikçe dinsel vecibelerden uzaklaşacağına dair endişe taşıyıp taşımadıklarına baktığımızda ilkökul mezunu katılımcıların %78,9'u, üniversite mezunu katılımcıların %100'ü endişe taşımadığını belirtmiştir. Eğitim düzeyi arttıkça endişe azalıyor. Eski modernleşme endişeleri azalmıştır. Muhafazakâr modernleşme süreci insanlardaki endişeyi aşındırmıştır. Hem geleneğini, dinini yaşayıp hem de modern olunabiliyor. Yerleşik kanı, modernleşmeye din engel değildir.

Eğitim durumu ile kızının başını kapatmasını isteme arasındaki ilişkiye baktığımızda;

Eğitim düzeyi fark etmeksizin, katılımcılar kızlarının başını kapatmasını istiyor. Üniversite mezunu katılımcıların %100' , meslek yüksekokulu mezunu katılımcıları % 88,9'u kızlarını başını kapatmasını istiyor. Eğitim düzeyi arttıka kapanma oranı artıyor. Bunun Türkiye'nin özellikle 2002 sürecinden sonra girdiği siyasi yapılanmayla doğrudan ilişkisi vardır. Yapılan araştırmalar üniversitede okuyan kız  ğrencilerinin başlarını kapatma oranının bu dönemden sonra arttığını göstermekte (Karaca, 2010). Eğitimi türbanlı modern genç kızlar kendilerine göre şekillendirdikleri modernlik algısı içinde din ile geleneği, din ile modernleşmeyi birbirine eklemleyerek süreci normalleştirmişlerdir.

Çalışmamızda  niversite mezunların % 66,7'si, meslek yüksekokul mezunu katılımcıların % 80'i, ilkokul mezunu katılımcıların %55,6'sı insan için hayatta en önemli şeyin değerler olduğunu ifade etmiştir. Eğitim seviyesi düşük katılımcılarda gelenek hakim iken eğitim seviyesi yükseldikçe muhafazakar modernleşme örüntüsü hakimdir.

Kırsalın modernlik algısı ile yaşadığı kaygıları, muhafazakâr modernleşme azaltmıştır. Eğitim seviyesi düşük katılımcılara geleneğin hakim olduğunun  rneği evlenme çeşidinde kendini göstermektedir. İlkokul ve ortaokul mezunu katılımcılar evlilikte ailelerin işin içerisine girmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ailelerin görüşleri doğrultusunda gerçekleşen görücü usulü ile evliliği uygun bulmaktadırlar. Eğitim düzeyi ne olursa olsun insanların başı sıkışınca ilks nce akrabalarından yardım isteme durumu kana dayalı aile ilişkilerin, insanlara güven duygusunu verdiğini gösteriyor.

Görüştüğümüz kadınlarda modernleşme bilinci hakim. Eşlerinden şik yet etmeyen son derece özgüvenli hanımlar, kamuda çalışmanın getirisi olarak bürokrat ilişki biçimini yansıtıyor. Tayinle gelenlerin günlük yaşam ve pratikleri var olan kültürel ilişki biçimini değiştirmede önemli bir etkidir. Kadınlara dışarıya açık oluşu modernleştirici kalıpları daha kolay benimsemelerini sağlıyor. Az çocuklu olmanın getirisi olarak kendilerine vakit ayıran kadınlara özne olmanın bilinciyle hareket ediyorlar. Çocukların doğayla ilişkisinde ancak özgürlük kazanacağını söyleyecek kadar da rasyoneller. Kadınlara göre çocuklar sanal alemde zaman geçirerek gerçeklik algısından uzaklaşıyor, doğayı bilmiyorlar. Kadınlara büyük şehirlerin modern, küçük şehirlerin geleneksel olduğunu belirtirken, modern kentlerin disipline edici olduğu konusunda rahatsızlıkları gözden kaçmamaktadır. Erkek dışarıda hayatın zorluklarını yaşadığı için rasyonel, kadınlara ise talep eden konumdadır. Görüştüğümüz kadınlara elişi yaparak ve yaptıkları elişleri bazen kendi aralarında değiş tokuş şeklinde, bazen de para karşılığı yaparak ev ekonomisine katkıda bulunuyorlar. Lojmanlardaki kadınlara domates, fasulye, turşu gibi pek çok ihtiyaçlarını bahçede yetiştirdikleri ürünlerden karşılamaktalar. Kadınlara üretime katkıda buldukları zaman işe yaradıkları düşüncesinin kendilerini mutlu ettiğini anlatırken anlatılan emeğin kutsallığıydı. Kadınlara da erkekler gibi eğitimi çok  nemliyor. Kendileri okumadıkları için tek maaşla ayın sonunu zor getirdiklerini bu nedenle kızlarının okuyup iki maaşla daha rahat yaşamalarını arzu ediyorlar. Erkeklerin kadınlara erkek ocuk doğurana kadar doğum yapmasını istemesi ailede erkek çocuğun hâlâ çok önemli olduğunu bize göstermektedir. Kadınlara evde otoritenin erkeklerde olduğunu kendilerinin özellikle erkek çocuklarla baba arasında idare edici konumda bulduklarını ifade

ederken kadınlar tampon birey konumundadır. Değişen aile yapısında annenin, baba ile erkek çocuk arasında sürekli dengeleyici bir rol oynadığını Kıray Tampon “Birey” kavramıyla kavramsallaştırmıştır. Örneklelimiz günümüzde bu durumun değişmediğini göstermiştir. Ataerkil bir toplumda erkeğin önce kendi yetiştiği ailede sonra kendi kurduğu ailede değişmeyen ataerkil zihniyet, ailede annenin çocuklarla baba otoritesi arasındaki tampon işlevine süreklilik kazandırmıştır. Şu an yaşadıkları ülkeden memnun olduklarını kaygıları olsa da güvendiklerini belirten kadınlara göre toplumda başı açık da başı kapalı da rahat bir ortamda yaşıyor. Kimse bu durumu siyasileştirmese sorun olmaz deniyor. Kadınlar hesapsızca harcama yapmak için ekonomik bağımsızlık istiyorlar. Ayrıca kadınlar beylerin önemli günleri hatırladıklarını, kendilerine hediyeler aldıklarını ayda bir kez dahi olsa sinema ve lokantaya gittiklerini belirtirken muhafazakâr modernliğin pratiğe yansımalarının örneğini sergilemişlerdir.

#### KAYNAKÇA

- A. **GİDDENS**, Sosyoloji, Çev: Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- B. **GÖKÇE**, “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Yaklaşım”, Aile Yazıları, (Derleyenler, Beylü Dikeçligil-Ahmet Çiğdem), Bilim Serisi 5/4. T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1990.
- E. **KONGAR**, “Türkiye’de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri, Aile Yazıları 2, Der: Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem, Bilim serisi 5/2, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1990, s. 86.
- E. **KONGAR**, İzmir’de Kentsel Aile, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1972.
- F. **FINDIKOĞLU**, “Türklerde Aile İçtimaiyatı”. Aile Yazıları I, Der: Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem, Bilim serisi 5/1, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1990.
- G. **İÇLİ**, Sosyal Sorunlar Çerçevesinde Kentsel Ailede Aile İçi İlişkiler - Sivas İli Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas, 1994.
- H.B. **KAÇMAZOĞLU**, 1960 Sonrasında Türkiye’de Yapılan Sosyoloji Çalışmalarına Genel Bir Bakış”, Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, Sosyoloji Dergisi Yayınları III, Ankara, 1994, s. 53.
- H.Z. **ÜLKEN**, Sosyoloji, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.
- K. **CANATAN**, E. **YILDIRIM**, Aile Sosyolojisi, Açılım Kitap, İstanbul, 2009.
- M.B. **KIRAY**, Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 20.
- N. **GÖLE**, İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 144.
- N. **NİRUN**, Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 73, Ankara, 1994.
- N. **SADAK**, Sosyoloji, Maarif Matbaası, Ankara, 1941.
- O. **TÜRKDOĞAN**, Türkiye’de Köy Sosyolojisi, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Ö. **SAYIN**, Aile Sosyolojisi, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1990.
- Z. **GÖKALP**, Türk Uygarlığı Tarihi, Hazırlayan Yusuf Çotuksöken, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1991.

Özet

**TÜRKİYE’DE DEĞİŞEN AİLE YAPISI:  
ILICA ŞEKER FABRİKASI ÖRNEĞİ**

Toplum sürekli, bir değişim içindedir. Sosyal değişme sürecinde kurumlar çözülme ve yeniden birleşme yaşarlar. Bu süreçte toplumsal bütünlüşme gevşer ve gerginlikler ortaya çıkar. Bu durumdan etkilenen en önemli kurumlardan biri olan aile sosyal ilişkilerin en küçük ve en temel birimi olarak işlevleri, ilişki biçimleri ve ekonomik faaliyetleri ile farklılaşp değişikliğe uğrar. Cumhuriyetle birlikte değişen toplumsal yapı, değişimin göstergesi olan kadının modernleşme süreci aynı zamanda ailenin de geleneksel yapıdan modern yapıya adapte olma sürecidir. Kıray, toplumsal değişme modeli olarak seçtiği feodal yapıdan modern yapıya geçişi örneklendirdiği Ereğli çalışmasında ailede meydana gelen değişimlerden bahsederken toplumda meydana gelen değişimlere bağlı olarak aile bireylerinin değişen rolleri ile birlikte toplumdaki yerleşik pek çok kanının da değiştiğini sergiler. Bu bağlamda çalışmamız hızlı bir değişim yaşayan toplumumuzda bundan en çok etkilenen ailenin kırsaldaki uzantısından (Ilica Şeker Fabrikası çalışanlarının aileleri ) hareketle dün ve bugün arasında yaşanan sosyokültürel sorunları sosyolojik bir perspektifle analiz etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar kavramlar:** Aile, toplum, değişim, muhafazakâr, modern, ataerkil, kırsal, kent

*Abstract*

**CHANGING FAMILY STRUCTURE IN TURKEY:  
THE EXAMPLE OF ILICA SUGAR FACTORY**

The society is always changing. In the process of social change, institutions experience dissociation and reunification. In this process, social integration loosens, and tension emerges. The family, one of the most important institutions influenced by this situation, differentiates and changes as the smallest and the most basic unit of the social relations with its functions, relation forms and economical activities. The changing social structure, the modernization process of the woman, which is the sign of the change, through the republic is also the process adaptation of family from traditional structure to modern one. While mentioning the changes in the family in his Ereğli study, which he has chosen model of social change and exemplified the transition from feudal structure to modern one, Kıray states that many fixed opinions in society also change along with the changing roles of family members depending upon the changes in the society.

With this regard, our study aims to analyse socio-cultural problems between present and past through a sociological perspective from the rural extension of the family (families of the workers in Ilica Sugar Factory) influenced by the fast change in our society.

**Key words:** Society, family, change, conservative, modern, patriarchal, rural, urban.

## ÜÇ ÇARIN HİZMETİNDE BİR İSTANBULLU

**E.Zeynep Günal\***

**F**yodor A. Emin (~1735-1770) 18.yüzyıl Rus edebiyatının\*\* Kantemir, Lomonosov, Sumarokov, Novikov, Fonvizin ve Çulkov gibi şair ve yazarlarının gölgesinde kalan, hatta çağdaşları tarafından edebiyatçı olarak pek ciddiye alınmadığı söylenebilecek, ancak bir o kadar üretken ve gizemli tek yazardır. Yedi yılda roman ve çeviri türünde yirmi beş kitap ortaya koyan Emin, Rus edebiyat dünyasına klasisizmin ciddiyetle dolu, devletçi ve yetkinlikçi özelliklerine karşılık sentimentalizmin filizlendiği, halkçı anlayışın sesini yükselttiği ve gazetelerin o güne değin verilen yapıtlara hiciv yoluyla ateş açtığı, düzyazı sanatının henüz küçümsendiği bir dönemde cesaretle girmiştir.

Bu dönemde klasisizm taraftarları, sınırlı teması ve dar kapsamlı bireyselliği nedeniyle düz yazı türüne hem umursamazlık, hem de önyargıyla yaklaşmaktadırlar. Klasikler için düz yazı türünde tek istisna Fénelon'un politik devletçi “Télémaque” romanıdır. Bununla birlikte el yazması öykü ve romanlar taşralı soylular, tüccarlar, yarı zengin şehirliler ve ayrıcalıklı köylü kesim arasında son derece popülerdir. Basılı

\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

\*\* Detaylı bilgi için bkz.: İnanır Emine, I.Petro ve II.Yekaterina'nın Kanatları Altında XVIII.yy.Rus Edebiyatı, İskenderiye Yayınları, 2008.



düzyazı edebiyatında ise çeviriler çok önemli bir yer tutmaktadır. Ülkenin sosyal yaşamındaki değişimlerin edebiyatı da yönlendirdiği 18.yüzyılın ikinci yarısında, dünya edebiyatındaki düzyazı sanatının önde gelen örneklerinin Rusça çevirileri de yayımlanır. Böylece soylu kesimden olmayan ve yabancı dil bilmeyen Rus okuyucusu “Binbir Gece Masalları”, “Don Quijote” ve “Robinson Crusoe” gibi yapıtları Le Sage, Prévôt, Scarron, Voltaire, Rousseau, Swift, Fielding, Richardson, Stern ve Goethe’yi tanıma fırsatı bulur. 60’lı yıllardan itibaren de özgün Rus romanları kaleme alınmaya başlanır. (Blagoy, 1955: 365-367).

Rus roman sanatının ilk örneklerini veren Emin iç dinamiklerinin görünmez bir fırtınayla sarsıldığı, aşağı tabakadan olanlar arasında popülerleşen düz yazı yapıtların, D.D.Blagoy’un vurguladığı gibi soylu kesime karşı çıktığı ve demokratik eğilimlerin duyumsandığı bu ortama 1763’de İtalyancadan çevirdiği “Talihsiz Floridor, Racalmuto Prensi Hakkında Bir Öykü”yle (Beşçastnoy Floridor, istoriya o printse rakalmutskom) adım atar. Bunun hemen ardından taklit mi yoksa çeviri mi olduğu konusunda şüphe duyulan, ancak sanatçının kendisinin Portekizceden çeviri olduğunu belirttiği “Sevda Bahçesi ya da Kamber ve Arisena’nın Yenilmez Sadakati” (Lyubovnyy vertograd ili nepreoborimoe postoyanstvo Kambera i Arisenı) adlı yapıtı yayımlanır. Okurun beğenisini kazandığı içindir ki, yapıtın iki kez baskısı yapılır. Edebiyat bilimci Blagoy’a göre, tüm özelliklerine bakıldığında yapıt Emin’in kaleminden çıkmış olmalıdır ve Avrupalı aşk-macera romanlarının etkisiyle yazılmış bir tür “kendini deneme” niteliğindedir (Blagoy, 1955: 368). Bunları üç kez baskısı yapılan ve o sıralarda henüz bir çocuk olan ünlü Rus sentimentalist yazar N.M. Karamzin’in de okuduğu “Vefasız Talih ya da Miramond’un Maceraları” (Nepostoyannaya fortuna ili pohojdenie Miramonda, 1763), devlet ve politik ahlak öğretisi üzerine yazılmış ilk Rus romanı örneği olan “Femistokl’un Maceraları” (Priklyuçeniya Femistokla, 1763), iki kez basılan “Ödüllendirilmiş Sadakat ya da Lizark ve Sarmanda’nın Maceraları” (Nagrajdyonnyaya postoyannost’ ili priklyuçeniya Lizarka i Sarmandı, 1763 ve 1788), “Düz Yazı Biçiminde Ahlak Dersi Veren Fabller” (Nravouçitel’nie basni v proze, 1764), “Markiz de Toledo’nun Acıklı Aşkı” (Gorestnaya lyubov’ markiza De Toledo, 1764), sanatçının kölelik sistemi üzerine düşüncelerini de dile getirdiği “Ernest ve Dorovara’nın Mektupları” (Pis’ma Ernesta i Dorovarı, 1766), Fransızcadan çevirdiği “Rahip Solignac’ın Derlediği Leh Tarihi” (İstoriya pol’skaya, soçineniya abbata Solinyaka, 1766) ve Rus araştırmacılar tarafından en önemli çalışması kabul edilen, ancak 1213 yılına kadar olan dönemi kaleme alabildiği “Rusya Tarihi” (İstoriya Rossii, 1767-1769) gibi bazı yayınları izler. Emin 1766 yılında altı ay boyunca, yazılarının çoğunu kendisinin yazdığı “Cehennem Postası” (Adskaya Poçta) adlı bir dergi de çıkarır. (Tsimmerman, 1912:230) Kısacık edebiyat yaşamına çok sayıda çeviri ve özgün yapıt sığdırabilen, hatta okuma yazma bilen sıradan halk arasında popüler olduğu için yapıtlarının bazıları birkaç kez basılan Emin’in, Rusya’ya 1761’de geldiğini ve Rusçayı sonradan öğrendiğini bilmek oldukça şaşırtıcıdır. Daha şaşırtıcı olan ise Emin’in, gün ışığına çıkarılan arşiv belgelerine rağmen, yaşam öyküsü açısından gizemini günümüzde de hâlâ koruyabilmesidir. Emin’in yaşam öyküsü üzerine

çalışmaları yazarın çağdaşı olan, onu bizzat tanıyan dostları ve 19.yüzyılın Rus edebiyat tarihi araştırmacılarıyla günümüzde Rusya Dışişleri Bakanlığı Devlet arşivlerindeki belgelere ulaşan araştırmacılar tarafından yapılanlar olarak ikiye ayırmak olasıdır. 1898'de araştırmacı A.Lyaşçenko'nun hakkında "Emin'in Rusya'da ortaya çıkışından önceki yaşamı bizim için belirsiz kalmıştır, çünkü başından geçen *kötü maceraları* bizzat kendisi farklı biçimlerde anlatmaktadır," (Lyaşçenko, 1898:5) dediği Emin, biyografisinin bir kısmını çağdaşlarına yaptıkları aracılığıyla öylesine değişik biçimlerde sunmuş ya da onlara öyle değişik biçimlerde anlatmıştır ki, arşiv belgelerinde bulunan bilgiler bile onun gerçek kimliği ve Rusya'ya gelmeden önce neler yaşadığı konusundaki tüm sorulara yanıt verememiştir.

Emin'in biyografisini oluşturma konusundaki ilk çalışmalar, ölümünün hemen ardından ünlü gazeteci ve yazar N.İ.Novikov, ilk yayıncısı S.L.Kopnin ve yayın haklarını daha sonra Kopnin'den alan M.K.Ovçinnikov tarafından yapılmıştır. Hepsini ilgilendiren ilk soru Emin'in kökeninin ne olduğudur ve her biri buna kendince yanıtlar vermiştir. Novikov'un düzenlediği biyografiye göre Emin, yaklaşık 1735'de Polonya'da ya da Polonya-Rus sınırındaki küçük bir şehirde yoksul bir ailede doğmuştur (Beşenkovski, 1974:187). Yayıncı Kopnin, bir yandan Emin'in söylediklerine dayanarak ve diğer yandan da onun "Kurtuluşa Giden Yol" yapıtında (Put' k spaseniyu, ilk yayın yılı 1806) ek olarak yer alan bölümden edindiği bilgileri kullanarak bir biyografi oluşturur. Buna göre, Emin 1735'de Türk sınırında küçük bir Macar kasabası olan Lippa'da dünyaya gelmiştir ve babası Macar, annesi Leh'tir (Beşenkovski, 1974:187). Ovçinnikov ise, Emin'i çocukluk yıllarından tanıyan güvenilir bir kişinin söylediklerini kullanır. Bu eski tanıdığına göre Emin, onunla birlikte Kiev Akademisi'nde Latince öğrenmiş gramer, retorik, felsefe ve din dersleri görmüştür. Yani Emin, aslında, ya Rusya'da ya da Kiev yakınlarındaki bir Leh köyünde doğmuştur (Beşenkovski, 1974:187).

Novikov'un ve Kopnin'in, Emin'in daha sonraki yılları için verdikleri bilgiler benzerlikler taşımaktadır. Novikov'a göre bir Cizvit papazı Emin'e, Latince ve o dönemde okullarda okutulan tüm konuları öğretmiş, beraberinde Avrupa ve Asya'ya geziye götürmüş ancak Türkiye'de başlarına nahoş bir olay gelmiş, bu olay sonucunda sonsuza dek esir kalmaktansa Müslümanlığı kabul etmiş ve yeniçeri olmuştur. Kopnin, 'keskin zekâsı ve başarısıyla' öğretmenlerin dikkatini çeken Emin'in bir Cizvit okulunda öğrenim gördüğünü ve misyoner olarak Asya'ya giden bir öğretmenin onu yanına aldığını belirtir. Kopnin'in oluşturduğu biyografinin devamı Novikov'unkiyle aynıdır. Ovçinnikov ise 'güvenilir dostun' bilgilerine dayanarak Emin'in Kiev'deki bir din okulunda öğrenim gördüğünden, yolculuk yapmayı sevdiği için Kiev'den ayrıldığından ve daha sonraları kulaklarına 'İstanbul'da bulunduğu bilgisinin geldiğinden söz etmektedir (Beşenkovski, 1974:187). 1873 yılında konu üzerine analiz bağlamında ilk kez çalışan ve kendinden sonraki tüm araştırmacıları da etkileyen M.N.Longinov, Emin'in kökeni ve sonraki yaşamıyla ilgili bilgilerin ortak verilerini aşağıdaki gibi değerlendirir: "1. Emin'in anne ve babası Rus değillerdi. 2. Rusya'da doğmamıştı. 3. Ortodoks değildi. 4. Yetenekli olduğu için bir şekilde çeşitli konularda bilgi edinmiş ve birkaç dil öğrenmişti.

5. Değişik ülkelere pek çok gezi yapmıştı. 6. Büyük olasılıkla, onu lekeleyecek bir olay yaşamıştı ve kendisiyle ilgili bilgileri bu nedenle karmaşıktırıyor.” (Beşenkovski, 1974:189). 1912’de Rus İmparatorluğu Tarih Topluluğu’nun yayımladığı “Rus Biyografi Sözlüğü”nde, Emin’le ilgili bölümü yazan A.Tsimmerman da Longinov’unkine benzer bir saptamada bulunur. Tsimmerman, Emin’in büyük olasılıkla Rusya’da değil Polonya’da doğduğunu, anne ve babasının Rus olmadığını, ilk öğrenimini evde ya da bir Cizvit okulunda aldığını, çok yetenekli olduğu için altı ya da dokuz dil öğrendiğini, çok geniş bir ansiklopedik bilgisi bulunduğunu, farklı ülkelere macera dolu yolculuklar yaptığını ve İstanbul’da başına büyük bir özenle sakladığı kötü bir olay geldiğini, bu nedenle Katoliklikten Müslümanlığa geçtiğini ve yeniçerilik yaptığını dile getirmektedir (Tsimmerman, 1912: 228).

Peki Emin’e Rusya yolu nasıl açılmıştı? Novikov’a göre, Emin yeniçeri olarak Türk topraklarında yaşamaya devam etmesine rağmen, ülkesine dönmeyi düşlemektedir. Bir gün şans eseri bir İngiliz gemisinin kaptanı ile tanışır ve ondan kendisini yanına almasını rica eder. Böylece, Osmanlı İstanbul’undan ayrılarak Londra’ya ulaşır, bir süre burada Mehmet Emin adıyla yaşar ve gerçek dini olan Hıristiyanlığa dönme kararı vererek İngiltere’nin Rusya elçisi prens Golitsın’a başvurur, 1758’de vaftiz edilir ve 1761’de Londra’dan Peterburg’a geçer. Kopnin’in verdiği bilgilerdeki tek farklılık, Emin’in Londra’da Magomet Emin adıyla yaşarken Hıristiyanlıkla ilgili her şeyi incelemesi sonucunda kendince adaletli bulduğu Ortodoksluğa geçmiş olmasından ibarettir (Beşenkovski, 1974:187). Tsimmerman’ın bu konuda yazdıkları bazı ilginç detaylar içermektedir. Emin vaftiz töreninden sonra Fyodor adını almış, Peterburg’a geçerken kendisine elçilikte verilen pasaportta, vaftizden önceki adı Mehmet Yemin kullanılmış ve Rus anne babadan dünyaya geldiği yazılmıştır (Tsimmerman, 1912: 229). Emin’in Rusya’ya giderek orada yaşama isteği, aslında ilgi çekici bir durumdur. Çünkü Rusya’yla doğrudan bağlantısı yoktur. Rusça konusundaki bilgisi için ise Tsimmerman şöyle bir değerlendirme yapar: “Emin’in parlak yetenekleri arasında en şaşırtıcı ve karakteristik olan şey, 1761’de Peterburg’a geldiğinde Rusçayı bilmediği ya da neredeyse hiç bilmediği halde, iki yıl sonra Rus yazarı olması ve Sumarokov’la edebiyat tartışmalarına girişmesidir” (Tsimmerman, 1912:229). Buraya kadar çağdaşlarının ve 19.yüzyılda yaşamış edebiyat tarihçilerinin verdiği bilgiler, Emin’in Osmanlı Türkiye’siyle bağlantısının yalnızca yolculuk yaptığı ve bir süre yaşamak zorunda kaldığı bir ülkeden öteye geçmediği izlenimi vermektedir. Hatta kanıt olarak A.L.Şletser’in, Emin’in Türkçeyi de pek bilmediği üzerine yazdıkları gösterilmektedir (Beşenkovski, 1974:189).

Ancak günümüzde Rusya Dış Politika Arşivi’nde bulunan ve Emin’in kendisine ait belgeler, onun kökeni ile Peterburg’a gelmeden önceki yaşamına ilişkin birinci elden bilgiler sunmaktadır. Söz konusu belgeleri Beşenkovski ve Arzumanova’nın çalışmalarında görmek olasıdır. Bu çalışmalarda verilen bilgilere göre, Emin Peterburg’a yeni geldiği sıralarda Çariçe Yelizaveta’ya İtalyanca yazdığı ve Rusça çevirisi bulunan dilekçesinde, kendisiyle ilgili bilgiler vermekte ve devlet bünyesinde işe alınması ricasında bulunmaktadır: “Dedem doğuştan Polonyalıdır ve Türklerle sınır olan

bölgelerde görev yapan bölüklerde süvari olarak hükümdarın hizmetinde bulunmuştur. Bir olay sonucunda bu bölgeden Boşnak eyaletinin Zvornik şehrine geçmiştir. Arandığı için, yaşamını kurtarmak amacıyla Müslümanlığı kabul etmiş, sonra oranın valisi kısa sürede onun askeri konulardaki ustalığını öğrenince dedemi general yaveri yapmış ve bir çiftlik almasını, bölge savcısının kızıyla evlenmesini sağlamıştır; bu evlilikten babam dünyaya gelmiş ve sözü geçen general valinin sarayında eğitim almıştır. Babasının ölümünden sonra babam, İstanbul'a gelerek Boşnak valiliğinin kendisine geçmesi için çabalamış, satın aldığı esir bir Hıristiyan olan ve kulunuz bendenizi doğuran kadınla evlenmiştir. Bir süre sonra Boşnak valisi olamayacağını anlayan babam, Bâb-ı Âli'nin kendisine uygun gördüğü Lepanto valisi olmakla yetinmek zorunda kalmıştır. Oraya giderken annemle beni İstanbul'da bırakmış ve beş yıl sonra beni yanına almıştır, iyi bildiği Latinceyle Lehçeyi on yıl boyunca bana öğretmiş, sonra İtalyanca öğrenmem için Venedik'e yollamıştır. Oradan döndüğümde, atılan iftiralar sonucunda valilik unvanı elinden alınan ve takımadalardan olan Mettelina'ya sürgün edilen babamı buldum. Babam üç yıl sonra oradan kurtulmanın yolunu bularak Cezayir'e gitmiş ve burada yöneticiyi tanınması nedeniyle, onun tarafından Konstantin ve Bigi eyaletlerinin valisi tayin edilmiş, Cezayir ve Tunus arasında savaş çıkınca Tunus devletine karşı olan birliğin başına *serasker*\*\* ya da başkumandan olarak getirilmiştir. Bu sefer sırasında, şansına, babam yalnızca tüm Tunus'u geçmekle kalmamış, yenilen yöneticinin oğlunu esir alarak yanındaki diğer kişileri ve elde edilen ganimetleri Cezayir beyine, benimle yollamıştır. Ben de yukarıda sözü geçen yöneticinin sarayına hepsini getirdiğimde, süvari birliğinde albaylıkla ödüllendirildim. Babam başkent Cezayir'e geldikten bir süre sonra savaşta aldığı yara nedeniyle öldü, ben kulunuz sözünü ettiğim yöneticiden ayrılma izni alarak İstanbul'a döndüm. Bir süre yanında kaldığım anneme geldiğimde, ona Avrupa ülkelerine gitme ve bana küçük yaşta öğütlediği gibi Hıristiyanlığı kabul etme niyetimi açıkladım. Her tür şüpheden uzak kalmak için İstanbul'dan İzmir'e geçtim, orada üç bin altınlık mal alarak İsveç gemisine yükledim ve Cebelitarık'a doğru yola çıktım, ama talihsizlik sonucu Salatinolu deniz korsanları gemiyi ele geçirdiler ve Maroc şehri olan Zummura'ya getirdiler. Oranın valisinden, herkes için aynı şekilde işleyen kanunlara sığınan bir Müslüman olarak mallarımı geri istedim, ama bunun yerine benim o malların sahibi değil geminin koruyucusu olduğumdan şüphelenerek beni tutuklamaya ve öldürtmeye kalkıştı. Şansına valinin kapısında bağlı duran atı görüp üstüne atladım ve oradan beş verst uzaklıktaki Portekiz şehri Marsagam'a kaçtım, orada Türk olduğum için beni köle yapmak isteyen valinin karşısına kısa süre sonra çıkarıldım, Hıristiyan topraklarına din değiştirmek için geldiğimi bildirdim. Sonra vali beni, Portekiz kralının tüm yabancıları bizzat kabul etme geleneği olduğu için sarayına almalarını emrettiği ve Hıristiyan olma niyetimi öğrenince de kendi kardinali Carvallo'ya tüm Hıristiyanlık dogmalarını bana öğretmesini buyurduğu Lizbon'a gönderdi. Bu kardinalin yanında kaldığım birkaç aylık süre içinde bana yalnızca Hıristiyanlık gelenekleri değil, orada

\*Bu sözcük aslı İtalyanca olan dilekçede Emin tarafından Türkçe (saraschere) olarak kullanılmıştır. (Beşenkovski, 1974:199)

çoğunluğun konuştuğu Portekizce ve İngilizce de öğretildi. Grek ve Latin kuralları arasındaki farkları öğrendikten sonra, aynı zamanda Rusya'ya gitmeyi ve Ortodoks olmayı çok istediğimden, kralın huzuruna çıktım ve Fransa'ya gitmeme izin verilmesini rica ettim. Onun dinini kabul edersem vaftiz babam olmaya söz veren kral, benim kesin kararlı olduğumu görünce gitmeme izin verdi. Böylece bir İngiliz gemisine binerek Londra'ya doğru yola çıktım, oraya ulaştığım ilk gün Rusya'yı temsil eden elçiye gittim ve onun yanında vaftiz edildim ve yine İngiliz gemisiyle Rusya'ya gönderildim. Buraya geldiğimde elimde bulunan değişik belgeleri Devlet Dışişleri Komisyonuna verdim. Siz yüce imparatorumuzdan, köleniz olarak, Ortodoksluk kurallarına bağlılığımı ve yönetiminizdeki şanlı imparatorluğunuza sığınmama neden olan derin isteği göz önünde buldurarak, ben zavallı yabancıya merhametinizi göstermenizi Türkçe, İtalyanca, İngilizce, Latince, Portekizce ve Lehçe bilgim nedeniyle yüce imparatorluğunuzda hizmete almanızı, ihtiyaç içinde kalmadan yaşamaya yetecek ve siz majestelerine hizmet edebilecek kadar bir maaşla uygun olduğum göreve tayin etmenizi arz ediyorum.” (Beşenkovski, 1974:201)

Emin 1762'de verdiği ve maaşının artmasını talep ettiği belgede ise, kendisini bu kez şu sözlerle tanıtmaktadır: “Devlet Dışişleri Komisyonunun çoktandır bildiği gibi, İstanbul doğumluyum, Türk milliyeti ve kanunundan bir kişi olarak anavatanımı ve albaylık rütbemini terk ederek, Ortodoksluğu kabul etmek ve de bu kabulüm sonucu siz majestelerine sonsuza kadar sadık kalmak üzere majestelerinin devletine geldim. (...)” (Arzumanova, 1961:182). Bu belgelere göre Emin'in birden fazla dil bilmesi, Avrupa edebiyatını yakından tanınması, yabancı ülkelere özellikle Hıristiyan ülkelere yolculuklar yapma cesaretini göstermesi, nihayet ticaretle uğraşması ya da korsanlara esir düşmeseydi ticaretle uğraşacak olması ve İzmir'le bağlantısı onun bir Levanten olduğu düşüncesini ileri sürme hakkı vermektedir. Zira Beşenkovski, çalışmasında L.V.Pumpyanski'nin “Türkiye'deki Polonyalıların Yaşamı” (O jizni polyakov v Turtsii, 1935) adlı makalesinden yola çıkarak, Emin'in İtalya'da öğrenim görmesini ve 18.yüzyılın ortalarına kadar üst düzey bir Levanten'in öğretiminde zorunlu ders olduğu için İtalyancayı iyi bilmesini onun Levanten olmasıyla bağdaştırmaktadır (Beşenkovski, 1974: 192).

Muhtemelen Rusya'ya yeni adım attığı sırada annesine ve gerek İstanbul'daki gerekse İzmir'deki akrabalarına yazdığı mektuplara göre, Emin'in Osmanlı Türkiye'siyle olan bağları, sanıldandan daha sıkıdır. Annesine yazdığı mektuptan, annesinin adının Rukiye Laden olduğu ve İstanbul'da yaşadığı, her zaman sağlık haberlerini beklediğini dile getirdiği birkaç kız ve erkek kardeşinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Emin annesine sağlığının yerinde olduğunu, her ikisinin de onun yaşamasını istedikleri Rusya'ya geldiğini ve burada devlet hizmetine girmeyi umut ettiğini bildirmektedir. Bunların yanı sıra mektubun başlangıç bölümü, bizim açımızdan, Rus araştırmacıların pek fark edemeyeceği bir detayı içermektedir. Emin, mektubuna önünde saygıyla eğildiği annesinin *ellerinden öpmekte* olduğunu bildirerek başlar (Beşenkovski, 1974: 191). Bir büyüğün ellerinden öpmek Türk kültürüne özgüdür ve Emin'in mektubuna bu

şekilde başlaması, yabancı kökenine rağmen onun Türk geleneklerini benimsediğini göstermektedir. Türkiye'ye yollanan mektuplardan bir tanesi yine İstanbul'da yaşayan akrabası Emine Laden'e, diğer ikisi ise İzmir'e soyadları Melement olan Hasan ve Mehmet ağalara yazılarak *Cezayirli Muhammed Ali* adıyla imzalanmıştır (Beşenkovski, 1974:191). Rusya'nın Türkiye'deki elçisi Obreskov'un ülkesine bildirdiği üzere, Emin'in yazdığı mektup birkaç ay önce öldüğü için annesinin eline geçmemiştir. İş başvurusunda anlattıkları Rus makamlarına fazlaca hayal ürünü geldiği için, Emin'in dilekçesini kabul eden kont Vorontsov, Rus elçisi Obreskov'dan Emin'in anlattıklarını doğrulamasını ve hakkında bilgi vermesini istemiştir. Obreskov verdiği yanıtta, Emin'in annesine yazdığı mektubun kendisinde olduğunu, önce mektubu akrabalarına teslim etmeyi düşündüğünü ancak Emin'in Rusya'da nerede yaşadığı ve ne yaptığı konusunda merak duyabilecekleri için vazgeçtiğini bildirmektedir. Ayrıca Emin'in nasıl bir kişi olduğunu bilmediğini de vurgulayan Obreskov, Rus makamlarını, onu devlet hizmetine kabul ederlerse Türkiye'yle ilgili her alandan hatta sınırdan bile uzak tutmaları ve Türkiye'yle yapabileceği tüm yazışmaları engellemeleri konusunda uyarır (Beşenkovski, 1974:193).

Emin, Rus devleti tarafından işe kabul edilinceye kadar geçimini önüne rastlantıyla çıkan işlerden elde ettiği paralar ve ülkeye gelen yabancılara verilen elli rubleyle sağlar. Obreskov'dan gelen bilgiler sonucunda Emin öğretmen olarak Kara Harp Okulu'na girer, buradan dışişlerine çevirmen olarak geçerse de üst makamlar tarafından teğmenlik rütbesinden ileriye gitmesi engellenir. (Beşenkovski, 1974: 193)

Azumanova tarafından bulunan arşiv belgelerinden, Emin'in geçim sıkıntısının hiçbir zaman sona ermediği anlaşılmaktadır. Emin, 1762'de çar II. Petro'ya aylığının artırılmasını istediği bir dilekçe verir. Dilekçede Latince, İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, İngilizce, Lehçe ve Rusça çeviri yaptığı halde yılda yalnızca yüz elli ruble aldığını, yabancı olan pek çok kişinin Rusya'da kısa bir süre önce çalışmaya başlamalarına rağmen kendi ülkelerinde kazandıkları rütbeleri burada da koruduklarından, Ukraynalı ve yalnızca dört dil bilen bir öğrencinin bile üç yüz ruble aldığından yakınmakta, aylığının dört yüz rubleye çıkarılmasını istemektedir. Emin, çarı ikna edebilmek için Osmanlı Türkiye'sindeki albaylık rütbesini bırakıp yaşamını tehlikeye atarak büyük bir sadakatle bağlı olduğu Rusya'ya geldiği ve Ortodoksluğa geçtiği gerçeğini de dile getirir. Eğer bu görevde rahat yaşamasını sağlayacak bir ücret verilmeyecekse, daha iyi ücret alabileceği başka bir devlet görevine gönderilmeyi kabul edeceğini ekler. Dilekçesi üzerine kont Vorontsov, Emin'in aylığının üç yüz rubleye çıkarılmasını ve dışişlerinin kamu diplomasisi bölümünde çalıştırılmasını emreder. Böylece Emin, Rus makamlarınca bir dil sınavına tabi tutulur. Zira Ruslar bu garip İstanbullunun belirttiği dilleri gerçekten bilip bilmediğinden emin olmayı istemektedirler. Dışişlerine çağrılan Emin'e Rusçadan İtalyanca, Portekizce, Lehçe ve Latinceye, başta İtalyanca olmak üzere bu dillerden de Rusçaya çevirmesi için çeşitli makaleler verilir. Türkçe çeviri ise, bu dilde yalnızca konuşabildiği gerekçesiyle Emin tarafından reddedilir. Ancak kamu diplomasisi bölümü kont Vorontsov'un emrini göz ardı edecek ve sınavdaki başarısına rağmen özgeçmişinin sıra dışılığını, yabancı uyruklu oluşunu ve bölümde zaten çevirmenler bulunduğunu

bahane ederek Emin'i göreve almayacaktır. Emin'in başvurusu, dışişlerine bağlı olan Kara Harp Okulu ve Güzel Sanatlar Akademisinde İtalyanca öğretmenliği yapmaya devam etmesi ve aldığı yüz elli rubleye ek yılda yüz ruble daha alması kararıyla sonuçlanır (Beşenkovski, 1974:183-184). Emin 1762-1764 yılları arasında öğretmen olarak çalışırken Fransızca hazırladığı İtalyanca ve İtalyanca hazırladığı Rusça gramer kitapları yazar, Fransızca İtalyanca bir sözlük kaleme alır. Yazarın bu gayreti aylığına elli rublelik bir artış getirir (Beşenkovski, 1974:194).

Tüm bunlar borç içindeki Emin'in parasal sorununa çözüm getirmeyecektir. "Tüccarlar devletin ruhu, kentin süsü ve çıkarıdır" (Blagoy, 1974:370) diyen Emin, çareyi Rusya'da I.Petro zamanında doğan bu sınıfta arayacaktır. Beşenkovski makalesinde Emin'i borç para almak konusunda *olağanüstü bir figür* olarak nitelerken, 1763-1765 yıllarında borçlu olduğu kişilerin uzun bir listesini de yapar. Bu, çoğunluğunu tüccarların oluşturduğu on bir kişilik uzun bir listedir. Emin'in bu kişilere, 1763-1764 yıllarında yaklaşık dokuz yüz yirmi yedi rublelik borcu vardır (Beşenkovski, 1974:194). Sanatçı durumunu "Femistokl'un Maceraları"nda yer alan satırlarda şöyle aktarmaktadır: "Aldığım aylık, açlığımı bastırmak bir yana daha da artırıyordu; o zamanlar, bir lokma ekmeği nereden bulacağımı bilmeden yazma konusunda alıştırma yapmaya başladım" (Beşenkovski, 1974:194).

Edebiyat dünyasına girmesi umut ettiği aksine Emin'e maddi anlamda yarar sağlamadığı gibi, yeni bir külfet getirir. Zira bu kez de yazdıklarının yayımlanması için paraya ihtiyacı vardır. Yayımlananların ise beklenenden düşük fiyata satılması, yayımcıya olan borcun üstüne yeni bir borç oluşturur. 1764'de II.Yekaterina'ya yazdığı rica mektubunda hem yazdıklarını yayımlayabilmesi, hem de yukarıda sözü edilen borçların kalanını ödeyebilmesi için dört yılda iade edeceği bin ruble talep etmektedir. II.Yekaterina bu talebi 27 Kasım 1764'de: "Emin'e borç olarak dört yıl içinde geri ödemek üzere bin ruble verilecektir, ayrıca ikramiye ödenmesi için yapmaya söz verdiği her yeni çeviri tarafıma haber verilecektir" (Arzumanova, 1961:185) sözleriyle onaylar. Emin'in ticarete yeteneği ve elbette her şeyden önce Rusya'da yazar olarak elde ettiği ün o kadar etkileyicidir ki, Peterburg'lu tüccar Kopnin henüz kaleme alınmamış olan yapıtlarının yayın hakkını yazardan yaklaşık sekiz bin rubleye satın alır. Ancak Emin verdiği sözü yerine getiremeyecektir, çünkü 16 Nisan 1770'de tam olarak ne olduğu bilinmeyen bir hastalık nedeniyle otuz beş yaşında ölür (Beşenkovski, 1974:195).

Rusya'daki varlığını rahatça sürdürebilmesinde edebiyatın Emin'e çözüm olmadığı biyografisinden de anlaşılacağı gibi bir gerçektir. Ancak Emin'in, 18.yüzyıl Rus edebiyatına düzyazı alanında yepyeni bir soluk getirdiği de o kadar gerçektir. Emin, Rus halkının soylu kesim dışında kalan kısmının çoğunluğu temsil ettiğini ve dönemin hâkim edebiyat anlayışının bu çoğunluğa uzak kaldığını görebilmiştir. Böylece bu geniş kitleye seslenen, macerayla aşkın iç içe geçtiği, okuyucunun belki de asla gidemeyeceği egzotik ülkeleri fon haline getirerek kendi başından geçenleri olay örgüsüne kattığı ve incelikten yoksun (Alpatova T.A., 2012:86) ama sıradan Ruslar için okuması zevkli bir Rusça kullandığı roman türü oluşturmuştur. İstanbullu Emin, dönemin otoriter şairleri

tarafından küçümşenen bu düzyazı türüyle, Rusya'da roman sanatının temellerini farkına varmadan atan ilk edebiyatçılardan olmuştur.

### KAYNAKÇA

- Alpatova, T.A. (2012). *Problema transformatsii individualnoy biografii v hudojestvennoe povestvovanie (Roman F.A.Emina "Nepostayannaya fortuna ili pohojdenie Miramonda")*. Elektronnyy jurnal "Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblsstnogo universiteta". 3. s. 83-89.
- Arzumanova, M. (1961). *Novoe o F. Emine*, Russkaya Literatura, No:1. İzd. Akademiya Nauk SSSR. Leningrad. s.182-186.
- Beşenkovski, Ye.B. (1974). *Jizn Fyodora Emina*. XVIII vek. Sbornik 9. İzd. "Nauka" Leningradskoe otdelenie. Leningrad,. s. 186-203.
- Blagoy, D.D. (1955). *İstoriya russkoy literaturı XVIII veka*. Gosudarstvennoe Uçebno-Pedagogičeskoe İzdatelstvo Ministerstva Prosveşçeniya RSFSR. Moskva.
- İnanır, Emine. (2008). I.Petro ve II.Yekaterina'nın Kanatları Altında XVIII.yy.Rus Edebiyatı, İskenderiye Yayınları.
- Lyaşçenko, A. (1898). *Publitsistiçeski element v romanah F.A.Emina. K istorii russkago romana*. Tipo-litografiya R. Golike. S.-Peterburg.
- Tsimmerman, A. (1912). *Emin Fyodor Aleksandroviç*. Russkiy biografiçeski slovar, t.24. Tipografiya Glavnago Upravleniya Udelov. S.-Peterburg. s. 228-230.

### Abstract

#### A WRITER FROM ISTANBUL WHO SERVED THREE TSARS

Fyodor A.Emin is one of the most interesting writers of the 18th century Russian literature, because when he came to Russia and began to live there it was not well known where he was born and who he was. The famous writer and journalist Novikov and the publisher Kopnin who were his contemporaries tried to write Emin's biography on the basis of his works and on what he had told them. But the Soviet researchers Beshenkovsky and Arzumanova found several documents in the Russian government archives, which proved that Emin's ancestors were from Poland and they migrated to Ottoman Turkey. According to these documents, Emin, who had to become a muslim, couldn't continue to live in Istanbul as an Otoman soldier because of some uncertain reasons and went to Russia. He lived in Russia until the end of his life serving three tsars. Emin as



an immigrant was always in need of money and in debt. Several times he wrote official letters to the tsars about his insufficient salaries. At the end Catherine the Great lent him money, and asked to be notified about his every future translation, which would pay back the debt, given by her. Besides, Emin tried to find a kind of solution in the literature life by publishing novels, which were very attractive for the Russian people. In spite of his short literature life and learning Russian quite late, Emin had managed to become a very productive and popular adventure-romance novel writer among the ordinary people. Today Emin from Istanbul is considered to be one of the founders of the Russian novel.

**Key Words:** Fyodor A.Emin, 18th century Russian literature, Novikov, Kopnin, Beshenkovsky, Arzumanova

### Özet

## ÜÇ ÇARIN HİZMETİNDE BİR İSTANBULLU

Fyodor A.Emin, 18.yüzyıl Rus edebiyatının en ilginç yazarlarından. Çünkü Rusya'ya geldiği ve burada yaşadığı süre içinde, nereli olduğu ve kim olduğu konusunda kesin bilgi elde edilememiştir. Çağdaşları olan gazeteci ve yazar Novikov'la yayıncı Kopnin, edebiyat çalışmalarından ve kendilerine anlattıklarından yola çıkarak Emin'in biyografisini oluşturmuşlardır. Ama Sovyet araştırmacılar Beşenkovski ve Arzumanova, devlet arşivlerinde Emin'in atalarının Polonya'dan gelerek Türkiye'ye yerleştiklerini kanıtlayan belgeler bulmuşlardır. Bu belgelere göre Müslümanlığı kabul eden bir yeniçeri olarak Emin bilinmeyen bazı nedenlerle İstanbul'da yaşamaya devam edememiş ve Rusya'ya gitmiş, burada ölünceye kadar üç çar için çalışarak yaşamıştır. Emin göçmen olarak Rusya'da parasal sorunlarla uğraşmak zorunda kalmış ve üç çara maaşının azlığından yakındığı dilekçeler yazmıştır. En sonunda II.Yekaterina Emin'e borç vermiş ve bu borç karşılığında gelecekte yapacağı çeviriden bizzat haberdar edilmeyi istemiştir. Emin ayrıca sıradan Rus okuyucusunu cezbeden romanlar yazarak, parasal sıkıntılarına edebiyat aracılığıyla çözüm getirmeye de çalışmıştır. Emin, kısa edebiyat yaşamına ve Rusçayı sonradan öğrenmesine rağmen üretken bir edebiyatçı ve sıradan halk arasında popüler bir macera romanı yazarı olabilmıştır. Bugün İstanbullu Emin, Rus romanının kurucularından biri olarak kabul edilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Fyodor A.Emin, 18.yüzyıl Rus edebiyatı, Novikov, Kopnin, Beşenkovski, Arzumanova

## **ANKARA İLİ BAKIRCILIK SANATI**

**Asena Ertaş\***

### **1.GİRİŞ**

**S**anat; İnsanların doğa karşısındaki duygu ve düşüncelerini çizgi,renk,biçim,ses,söz ve ritim gibi araçlarla güzel ve etkili bir biçimde kişisel bir üslupla ifade etme çabasından doğan ruhsal bir faaliyettir.(Çetin,1981;s.11)

El sanatları; bireyin bilgi ve becerisine dayanan genellikle doğal hammaddelerin kullanıldığı elle ve basit aletler dışında makine gücüne ihtiyaç duyulmadan yapılan ve toplumun kültürünü gelenek ve göreneklerini folklorik özelliklerini taşıyan, yapan kişinin zevk ve becerisini yansıtan gelir sağlayıcı ve üretime yönelik etkinliklerdir. (Öztürk.1994;s.1)

Köklü el sanatlarımız içinde önemli yeri olan sanat türünden biri de maden sanatıdır. Bu durumda öncelikle madeni tanımlamamız gerekirse, Maden: Toprakta “filiz” denilen birleşimler halinde çıkarılıp eritilerek arı haline getirilen maddedir.(Tan,1976;s.34)

Maden sanatı, yaşamın her kesintisinde kullanılarak genişlemiştir. Yapımındaki incelik ve motiflerinin resim sanatına yakınlığında dolayı el sanatlarında önemli bir yer tutar. Madeni kullanım eşyaları da maden sanatının bir uzantısı olarak yapıldığı dönemin kültürü, yaşam biçimi, refah düzeyi ve teknolojisi bakımından bizlere yol göstermiştir.

---

\* Gazi Üniversitesi,Güzel Sanatlar Enstitüsü,Geleneksel Türk Sanatları Yüksek Lisans öğrencisi

Maden sanatının uzun bir gelişim süreci vardır. Bu sanat içinde altın, pirinç, tunç, bakır, gümüş gibi madenler işlenerek birçok ürün ortaya çıkmıştır. En fazla kullanılan maden ise bakır olmuştur.

Bakır, kızıl kahve renkli, kolay işlenebilir bir madendir. Çok çeşitli fonksiyonel eşyanın yapıldığı bakır; doğada hem doğal maden hem de cevher olarak bulunmaktadır. Dere yataklarında rastlanan doğal bakır, okside olabilen bir madendir. Altın ve gümüşten daha sert olan bakır madeninin kullanım alanı bu nedenle çok yaygındır. Metalik haldeki bakır dış etkilere karşı çok dayanıklı olması bakımından “tükenmez metal” adını almıştır. Bakırın yüzeyi üzerinde oluşan bileşikler bakırın değişik renklerde görünmesini ve dış koşullara uzun yıllar dayanmasını sağlamaktadır.(Bezirci;2001;s.23)

Anadolu sanatında önemli bir yeri olan bakır, kap kakak yapımında, süs tabaklarına miğferlerden kapılarda değişik yapı unsurlarına vb. kullanılan ve süslemeye çok elverişli olan bir madendir. Anadolu insanı bakırı oya gibi, kilim gibi işleyerek doğadaki günlük olayları örnek alarak beğendiği, sevdiği ,saygı duyduğu ne varsa ona işlemiştir.

Ankara ilinde de günümüzde yapılan bakırcılık sanatı, bu bölgenin tarihi, kültürel sosyal ve sanatsal karakterlerini yansıtmaktadır. Bu nedenle hem ekonomik hem de turizm açısından yararlanan bu sanatın geliştirilmesi ve tanıtılması, bu işle uğraşan ve ilgilenen kişilere kaynak oluşturması açısından değer taşımaktadır. Ankara’da bakırcılık sanatının başlama tarihi bilinmemekte ve çok eski tarihlerden bu yana bakır eşyası üretimi ve süslemesi yapılan, Ulus’ta bulunan Bakırcılar Çarşısı’nda bugün üretime devam etmektedir.

Bu doğrultuda Ankara bakırcılık sanatı araştırmaya konu olmuş ve kültürel açıdan ülkemizde büyük bir yeri olan Ankara bakırcılık faaliyetlerini, bakırcılıkla uğraşan kişileri, bakır ürünlerini incelemek, ortaya çıkarmak ve belgelemek,Ankara bakırcılık sanatının unutulmamasını ve bu konudaki bilinmeyenlerin ortaya çıkmasını sağlamak, bulunan bilgileri belgelemek ve tanıtmak amaçlanmıştır.Buna bağlı olarak yöredeki bakırcılık geçmişi,bakırcılık sanatıyla uğraşanların özellikleri,bakırcıların bu mesleği yapmadaki amaçları,kullanılan malzeme özellikleri,kullanılan araç özellikleri,teknikleri,ürün çeşitleri ve kullanım alanları,üretim ve pazarlama faaliyetleri,yöreye gelen turistlerin bu sanata ilgileri ve karşılaşılan sorunlar ele alınmıştır. Araştırmanın evrenini Ankara ilinde bulunan bakırcılık sanatı ile uğraşan bireyler ve atölyelerde üretilen bakır ürün örnekleri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise Ankara ilinde 20 bakırcı ustası ve 15 bakır ürün örneği oluşturmaktadır.

Ankara ilinde yapılacak olan, bakırcılık faaliyetlerinin ve bakır örneklerinin araştırılması ve tanıtılması, bu konuda yapılacak diğer araştırmalar ve çalışmalar açısından oldukça önemlidir. Bu yörede yapılan bakırcılık sanatının ortaya çıkarılması, bakır ürünlerinin ve özelliklerinin bilinmesi ve bu sanatın halen yapıлып sürdürüldüğünün belgelenmesi el sanatlarımızın yaşatılması açısından önemlidir.

Geçmiş yıllarda önemli bir el sanat ve küçük sanayi kolu olarak sürekli gelişen bakırcılık hızlı şehirleşme, sosyal ve kültürel değişimler, ekonomik nedenler, teknolojik yenilikler ve özellikle mutfak eşyası yapımında çelik, alüminyum, çinko, cam ve plastiğin kullanılır olması ile önemini kaybetmiştir.(Karpuz;2002 s. 425-432) Buna

rağmen atadan kalma el sanatlarından biri olan bakırcılığın Türkiye’de bazı merkezlerde hâlâ geçerli olduğu ve bu sanatla geçimini sağlayanların varlığı bir gerçektir. Bakırcılık günümüzde eski yerini koruyamamakla birlikte yine de Türkiye’nin İstanbul, Ankara, Çorum, Kahramanmaraş, Gaziantep, Şanlıurfa, Erzincan, Tokat, Diyarbakır, Muğla gibi yörelerinde bir el sanatı olarak sürdürülmektedir.(Arlı.1984;s.64)

Geçmiş kültürlerin izlerini gelecek nesillere aktarmada, yazılı kaynaklar kadar el sanatları ürünleri de tarih boyunca, iyi bir iletişim ve etkileşim aracı olmuştur. El sanatlarının önemli bir dalı olan madeni eserlerden bakır olanlar; ahşap, deri, seramik ve dokumalara nazaran daha sağlam olduklarından günümüze daha fazla sayıda ulaşmıştır. Bu eserler yapıldıkları döneme ışık tuttuklarından, birinci derecede belge niteliği taşırlar. Bu açıdan günümüzde yok olmaya yüz tutmuş bakırcılık sanatının gelecek nesillere aktarılması gerekmektedir.

## 2. BULGULAR ve YORUMLAR

Günümüzde zevkle kullandığımız bakır ürünlerinin yapılışını ve bakırcılığın durumunu konu alan bu araştırma Ankara’da yapılan bakırcılıkta kullanılan malzeme, renk, motif, teknik, kompozisyon ve yöreye ait geleneksel özellikler bakımından incelenmiş,değişik tipte ve belli sayıda örnek üzerinde incelemeler yapılarak yöresel özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

### 2.1.Bakırcı ustalarının kişisel özelliklerine ilişkin bilgiler

Ankara bakırcılık sanatı ile uğraşan bireylerin hepsinin erkek olduğu, medeni durumlarının çoğunluğunun evli olduğu, öğrenim durumlarının ise çoğunluğunun ilköğretim mezunu olduğu tespit edilmiştir.(%50)

**Tablo 1. Bireylerin Öğrenim Durumlarını Gösteren Sayısal Dağılım**

Öğrenim Durumları	F	%
Okur- yazar değilim	-	-
Okur- yazar	5	25
İlkokul mezunu	10	50
Lise mezunu	5	25
Yüksek okul mezunu	-	-
Üniversite mezunu	-	-
Toplam	20	100

Arlı (1984) Beypazarı ilçesinde dövme bakırcılık üzerinde yaptığı araştırmada bakır-

cılıkla uğraşanların çoğunluğunu (% 77.14) ilkokul mezunlarının oluşturduğunu belirtmiştir. Kayabaşı (1996) Çorum’da dövme bakırcılık üzerinde yaptığı araştırmada bakırcılıkla uğraşanların çoğunluğunu (% 82) ilkokul mezunlarından oluştuğunu belirtmiştir.

Yapılan bu araştırma, Arlı’nın ve (1984) Kayabaşı’nın (1996) yaptıkları araştırmalar ile benzer durum göstermektedir ve bakırcılıkla uğraşan bireylerin eğitim seviyelerinin düşük olduğunu ortaya koymaktadır.

Bireylerin yaş durumuna bakıldığında ise Ankara’da bakırcılık sanatı ile uğraşan bireylerin çoğunluğunun 45-49 yaş grubunda olduğu, bu sonuç bakırcılığın orta yaş grubunun yaptığı bir meslek olduğunu, bakırcılık sanatının gelecekte yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağına işaret etmektedir.

Bakırcıların bu sanat dalıyla uğraşma sürelerine bakıldığında çoğunluğunun 15-19 yaşından itibaren bakırcılık sanatı ile uğraştıkları görülmüş olup bireylerin bu mesleği ne kadar sürede öğrendiklerine bakıldığında bu sanatı 3-4 yıl gibi bir sürede öğrendiği belirlenmiştir.

Bireylerin bakırcılık sanatını kimden öğrendiklerini gösteren dağılımda ise çoğunluğunun bu sanatı ailesinden öğrendiği saptanmıştır.(%75). Bu mesleği öğrenmek için özel bir eğitim alıp almadıklarını gösteren dağılıma göre de hiçbirinin bakırcılık sanatını öğrenmek için özel bir eğitim almadığı tespit edilmiştir

## 2.2. Bakırcıların bakır ürün üretimine ilişkin bilgileri

Bakırcıların çalıştıkları iş yerindeki konumlarına bakıldığında çoğunluğun usta konumunda olduğu, bakırcılık dışında başka bir gelir kaynakları olup olmadığını gösteren dağılımda ise %65’inin başka bir gelir kaynağının olmadığı anlaşılmıştır.

**Tablo 2. Bireylerin Çalıştıkları İş Yerindeki Konumlarını Gösteren Sayısal Dağılım**

İş yerindeki konumları	F	%
Usta	13	65
Kalfa	5	25
Çırak	2	10
Toplam	20	100

Bu mesleği sürdürme amaçlarına bakıldığında ise Ankara bakırcılık sanatı ile uğraşan bireylerin çoğunluğunun bu mesleği, para kazanmak amacıyla sürdürdüğü saptanmıştır. (%65)

Kullanım alanları açısından ise en çok rağbet gören bakır ürünlerinin süs eşyaları olduğu tespit edilmiş olup, Ankara bakırcılık sanatı ile uğraşan bireylerin yaptıkları ürünlerin en çok hediyelik eşya olarak satın alındığı elde edilen verilerden tespit edilmiştir.(%65)

Bakırcılık sanatı ile uğraşanların günde kaç saat çalıştıkları incelenmiş ve çoğunluğunun günde 8-10 saat çalıştıkları anlaşılmış olup(%55) yaptıkları ürünleri perakende satış olarak pazarladığı saptanmıştır. Ürünlerin pazarlanmasını etkileyen faktörlerin neler olduğunu incelenmiş ve bu faktörlerin çoğunluğunun kullanım alanları olduğu da tespit edilmiştir.Bakırcı ustalarının ürünlerini pazarlarken sorun yaşayıp yaşamadıkları da incelenmiş ve çoğunluğunun sorun yaşadığı saptanmıştır.(%60)

Arlı ( 1984), Beypazarı ilçesinde dövme bakırcılık üzerinde yaptığı araştırmada bakırcılıkla uğraşanların çoğunluğunu (% 48.15) ürettikleri ürünü ucuz satanların oluşturduğunu belirtmiştir.Yapılan bu araştırma, Arlı'nın (1984) yaptığı araştırma ile benzer durum göstermektedir.

Gençlerin bu mesleğe ilgisinin eskiye oranla azaldığı da yapılan araştırmalar doğrultusunda anlaşılmıştır.

### 2.3. Bakır ürün üretimine ilişkin teknik bilgiler

Bakır ustalarının ürün yapmak için kullandıkları araç-gereçlerin çoğunluğunu yöreden temin ettikleri anlaşılmış olup (%65) ürün yaparken bakır dışında en çok kullandıkları hammaddeye bakıldığında ise en çok pirinç kullanıldığı saptanmıştır.

Ustaların yapısal şekillendirmede en sık kullandıkları tekniğin dövme tekniği olduğu görülmüş olup yüzeysel şekillendirmede ise en çok kazıma tekniği kullanıldığı saptanmıştır. Bireylerin ürünlerin üzerine işledikleri desenleri ise yapılan araştırmalara dayanarak yöreden temin ettikleri anlaşılmıştır.(%65)

**Tablo.3 Bakırcı Ustaların Yapısal Şekillendirmede En Sık Kullandıkları Tekniği Gösteren Sayısal Dağılım**

Yapısal şekillendirmede kullanılan teknik	F	%
Dövme	11	55
Presleme	5	25
Sıvama	2	10
Döküm	2	10
Toplam	20	100

**Tablo.4 Bireylerin Yüzeysel Şekillendirmede En Sık Kullandıkları Tekniği Gösteren Sayısal Dağılım**

Yüzeysel şekillendirmede kullanılan teknik	F	%
Kazıma	8	40
Ajur	2	10
Kakma	6	30
Boyama	4	20
Toplam	20	100

### 2.3.1.Bakırcılıkta Kullanılan Araç ve Gereçler

#### 2.3.1.1.Kullanılan Araçlar

**Oksijen Tüpü:** Bakırın eritilmesi için kullanılmaktadır(Arlı;1984.s.20)

**Örs:** Bakırın biçimlendirilmesi için, dövme işleminin üzerinde yapıldığı araçlara örs denilmektedir. (Arlı;1984.s.20)

**Çekiç:** Çekiçler örsün üzerinde şekil verilecek bakır parçasını darbelemeye yarar. Çekiçlerin de değişik yapıda, büyüklükte ve ağırlıkta olanları vardır.

**Tokmak:** Dövülen parçaları düzelmek amacıyla tokmaklar kullanılmaktadır. Bu araçlar sert ağaçtan (dut, gürgen, şimşir vb.) değişik şekillerde yapılmakta iseler de genellikle 7-8 cm. çapında 18-24 cm. uzunluğunda silindir şeklinde bir baş ile bir saptan oluşan araçlardır.

**Makas:** Bakırcılıkta en çok kullanılan makastır. Bakır levhanın kesilmesinde iş görmektedir.

**Pergel:** Yuvarlak, tepsi, sini vb. bakır kapların merkezini bulmayı ve işaretlemeyi sağlayan her iki ucu demir araçtır.(Kaya;2010.s.43)

**Polisaj (Cila) Makinası:** Bakırları parlatmayı ve yüzeyindeki çok ufak pürüzleri, çizikleri gidermeyi sağlamaktadır.

**Sıvama Makinesi:** Bakır levhalara çeşitli ölçülerde önceden hazırlanmış kalıplarla şekil vermeyi sağlamaktadır. Bakır levha belirlenen kalıba uyana kadar mazgal denilen uzun demir şeklindeki araç kullanılmaktadır. İstenilen bakır eşya oluşuncaya kadar sıvama makinesinde işlemden geçirilmektedir.(Kaya;2010.s.43)

**Perdah Makinesi:** Bakır eşyanın yüzeyinde bulunan pürüzlerin giderilmesini, yüzeyinin düzgün görülmesini sağlayan elektrikli makinedir. Tüm bakır eşyalar en son perdah makinesinden geçirilerek son halini almaktadır. Eskiden bu işlem perdah çekiçleri ile yapılmaktadır.

**Kaynak Makinesi:** Cezve, maşrapa gibi bakır eşyaların sap, emzik (ağız), kapak, menteşe vb. kısımlarını birleştirmeye yarayan makinedir.

### 2.3.1.2.Kullanılan Gereçler

Bakırcılıkta kullanılan gereçler bakır levha, gomalak boyası, renkli asetat boya kalemleri, meşe odunu, oksijen kaynağı olarak sıralanmaktadır.

### 2.3.1.3.Bakırcılık Sanatında Kullanılan Teknikler

**1. Dövme Tekniği:** En eski yüzeysel, dövme yöntemiyle elde edilmiş bakır eşyanın yüzeyinde dövme izleri bırakılmasıyla sağlanmıştır. Daha sonraları sıvama ve presleme yöntemleriyle elde edilmiş yapılara hem dövme bakır görünümü vermek hem de yüzeysel dizaynı sağlamak için dövme yöntemi uygulanmıştır.(Sözen;1998.s.44)

**2. Sıvama Tekniği:** Tornaya bağlanmış bir kalıba demir çubuklar yardımıyla bakırın sıvaması yani bakır levhanın kalıbın şeklini almasının sağlanması işlemidir.

**3.Döküm Tekniği:** Önceden hazırlanmış kalıplara erimiş madenin dökülerek istenilen kabın elde edilmesi işlemidir.

**4.Preste Basma Tekniği:** En modern yöntemdir. Seri üretimde kullanılır. “Pres” adı verilen makinelere yapılacak kabın büyük bir güçle bakır levha üzerine vurulması suretiyle kap elde edilir.

### 5.Süsleme Teknikleri:

Bakır kaplar üzerindeki süslemeleri yapmak için beş ana teknik uygulanır.

- a)Kazıma Tekniği
- b)Kabartma Tekniği
- c)Zimba Tekniği
- d)Ajur(oyma) Tekniği
- e)Kakma Tekniği



## 2.4.Ankara İlinde Yapılan Bakır Ürün Örnekleri

### Bilgi Formu 1



Örnek no: 1

**Türü:** Cezve

**Boyutları:** Boy: 9 cm. Çap: 8 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır

**Kullanılan teknikler:** Dövme

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi (kahverengi) ve gümüş rengi(gri)

**Kompozisyon:** Cezvenin iç kısmı kullanışlılığı ve sağlık açısından kalaylanmıştır. Dış kısmında desen vardır. Perdah çekici ile yuvarlak kalem ucu ile dövme tekniği uygulanmıştır. Kulp olarak dökmeden uzun kulp takılmıştır.

## Bilgi Formu 2



Örnek no: 2

**Türü:** Şekerlik

**Boyutları:** Boy: 10 cm. Çap: 13 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır ve pirinç

**Kullanılan teknikler:** Ajur,sıvama,kakma

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi (kahverengi )

**Kompozisyon:** Şekerlik kapaklı olup oyma tekniği ile çalışılmıştır. Şekerliğin alt kısmı zeminden ağzına doğru genişletilerek form verilmiştir. Zemin ve ağız kısmı yuvarlak dilimler şeklinde kesilmiştir, ağız ve zemin kısmındaki dilimlerin içine çiçek motifi yerleştirilmiştir. Şekerliğin alt ve kapak kısmı Osmanlı desenleri kullanılarak oyma tekniği ile süslenmiştir. Üzerindeki pürüzler silinmiştir. Kapağa ağızdan tepeye doğru daraltılarak bombelik verilmiştir. Tepe kısmına doğru kademeli bir şekilde daraltılarak tutmak kısmı da kendinden yapılmıştır. Şekerlik kalay rengine boyanmış, üzerine az miktarda siyah boya sürülerek rengi koyulaştırılmıştır.

**Bilgi Formu 3**



Örnek no: 3 ,

**Türü:** Sahan

**Boyutları:** Boy 16 cm. Çap 7 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır, pirinç

**Kullanılan teknikler:** Kakma, boyama, kazıma,dökme

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi

**Kompozisyon:** Havan, bakır-pirinç alaşımı kullanılarak döküm tekniği ile yapılmıştır. Kulpları da aynı şekilde bakır-pirinç alaşımı ile döküm tekniği kullanılarak yapılmıştır. Parlatma yapılarak tamamlanmıştır.

**Bilgi Formu 4**



**Örnek no:**4

**Türü:** Saat

**Boyutları:** Çap: 27 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır

**Kullanılan teknikler:** Dövme, boyama, kakma

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi(kahverengi) ve gümüş rengi(gri)

**Kompozisyon:** Ürünün orta kısmına mine ve yapraklardan oluşan bir desen çizilmiş, kalem ucu ile kabartılmış, zımba ile dövülmüştür. Rakamların bulunduğu alanda rakamlar kalem ile oyulmuş etrafından kalemlle şerit oluşturulmuş ve boşluk kısmı zımba ile dövülmüştür. Kenar kısmına yuvarlak kalem ucu ile papatya deseni yapılmıştır. Papatyaların etrafına üçgen bir yaprak motifi yapılmış, üçgenlerin arasına küçük baklava dilimi deseni yerleştirilmiştir. Kenar dilim makinesinde kenarlarına dilim

formu verilmiştir. Motif ve rakamlar bakırın kendi renginde bırakılmıştır. Parlak durması için kalaylama ve boyama işlemi uygulanmıştır. Orta kısma saat kadranı koyulmuştur.

### Bilgi Formu 5



Örnek no:5

**Türü:** Duvar süsü

**Boyutları:** Çap: 18 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır ve pirinç

**Kullanılan teknikler:** Dövme, kakma

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi( kahverengi )ve gümüş rengi(gri)

**Kompozisyon:** Duvar süsü yuvarlak formdadır. Yapımında dövme ve kakma tekniği kullanılmıştır. Ev dekorasyon eşyasıdır. Süslemesinde kakma tekniği ile panonun ortasına yaprak ve çiçeklerden oluşan bir desen çalışılmıştır. Desenin etrafına daire şeklinde

bordür geçilmiş ve bordürün üzerine belli aralıklarla çiçek motifi yerleştirilmiştir. Panonun kenarına üçgen motiflerden oluşan bir bordür yerleşmiş ve üçgenlerin içine baklava dilimi yapılarak süsleme tamamlanmıştır.

### Bilgi Formu 6



Örnek no: 6

**Türü:** Kapaklı sahan

**Boyutları:** Boy: 14 cm. Çap: 24 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır,pirinç

**Kullanılan teknikler:** Dövme,kakma,kazıma,işleme

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi (kahverengi) ve gümüş rengi(gri)

**Kompozisyon:** Tabak kısmı yayvan, düz dipli dışa dönük kenar ağızlı olup kapak kısmı ise yukarıdan aşağıya doğru kademelenen ve genişleyen bir forma sahiptir. Hafif yüksek kaideli, yayvan sırt yaparak dışa doğru genişleyen 2 cm. genişliğinde düz kenardan oluşan sahan (tabak) kısmı bulunmaktadır. Yapımı sahan içerisine geçen kapak ağız kısmı düz, içe doğru çukurlama tekniği ile daralarak yükselir. Dövme,kakma,kazıma tekniği ile yapılmıştır. Süslemede çiçek motifleri kullanılmış ve kalaylanmıştır. Kapaklı

sahan mutfak kullanım eşyasıdır. Kapağın üst kısmına tutamaç tutturulmuş ve tabağın 3cm. kenarlarına belli aralıklarla motif işlenmiştir.

### Bilgi Formu 7



Örnek no: 7

**Türü:** Çaydanlık

**Boyutları:**

**Çaydanlık:** Boy: 25 cm. Çap: 20 cm.

**Demlik:** Boy: 25 cm. Çap: 17 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır ve pirinç

**Kullanılan teknikler:** Ajur, kakma

**Kullanılan renkler:** Gümüş rengi(gri rengi)

**Kompozisyon:** Çaydanlık ve demlik dip kısmından orta kısmına doğru genişleyen boyun kısmında daralıp ağız kısmına doğru hafif genişleyen bir formdadır. Demliğin kapağı ağızdan tepeye doğru kademeli daralan ve tutamaç kısmı kendinden oluşmuştur. Emzikleri kaynatılarak yapıştırılmış, üzerine oyma(ajur) tekniği ile süsleme yapılmıştır. Dökme demirden kulp takılmıştır.

**Bilgi Formu 8**



Örnek no: 8

**Türü:** Gaz lambası

**Boyutları:** Boy: 27 cm. Çap: 15 cm.

**Kullanılan malzemeler:** Bakır ve bronz.demir

**Kullanılan teknikler:** kazıma,kakma,kabartma

**Kullanılan renkler:** Bakır rengi (kahverengi )ve gümüş rengi(gri)

**Kompozisyon:** Gaz lambası üç bölümden oluşmuştur. Lambanın alt kısmı zemin-  
den boyuna doğru kademeli bir şekilde daralmıştır. Zeminden başlayarak bir sıra bordür  
işlenmiş. Gövde kısmına kabartma tekniği ile çiçek ve yapraklardan oluşan bir desen  
işlenmiştir. Boyuna doğru daralan kısmına da bir sıra bordür işlenmiştir. Desen ve bor-  
dürler dışında kalan kısımlara kalay sürülmüştür. Kulpu dökme demirden yapılmış ve  
kaynatılarak yapıştırılmıştır. Ateşleme düzeneği takılarak camı üzerine yerleştirilmiştir.



### 3. SONUÇ ve ÖNERİLER

#### 3.1. Sonuç

Bakırcılık sanatının çok eski yıllardan beri yapıldığı yerlerden biri Ankara ilidir.

Günümüzde Ankara atölyelerinin bakırcılık açısından en önemli ve ayırıcı özelliği dövme tekniğinin yoğun olarak kullanılmasıdır.

Ankara bakırcılığında diğer yörelere göre çeşitli eşya ile mutfak kaplarının oldukça sade olduğu görülmektedir. Üretilen ibrik, çaydanlık, tas, kazan vb. eserlerin tümünde yöreye ait bir şekillendirme mevcuttur.

Ürünlerin tamamında kendine özgü köşegen ya da yuvarlak hatlar bulunmaktadır. Bakır ürünleri yapılırken bakır dışında hammadde olarak en çok pirinç kullanılmakta olup yüzeysel şekillendirme olarak da daha çok kazıma tekniği kullanılmış ve ürünlerin üzerine işledikleri desenleri ise yöreden temin ettikleri tespit edilmiştir.

Eskiden revaçta olan ağır ve güzel bakır eşyaların yerini makineyle yapılan ince ve hafif bakır eşyalar almaktadır. Bu makine işi bakır eşyaların yerini de alüminyum, çelik, plastik ve cam gibi malzemelerden yapılmış kap, kacak almaya başlamış ve bakır eşyaya olan talep azalmaktadır. Bu yüzden geleneksel bakırcılık sanatı her geçen gün gerilemektedir.

Bakırcılığın, kaybolmasını ve yozlaşmasını önlemek, ekonomiye katkılar sağlayacak şekilde gelişmesi ve yaygınlaşmasını sağlamak için zaman geçirilmeden önlemler alınması yerinde olacaktır.

#### 3.2. Öneriler

Anadolu kültürünün en önemli hazinelerinden olan Türk el sanatlarının bir kolu olan bakırcılık sanatının yaşatılması, canlandırılması ve ülke ekonomisine sağlayacağı olumlu katkılarının gerçekleşmesi için gerekli çabanın gösterilmesi gerekmektedir.

Yapılan araştırmanın ortaya koyduğu bulgular ve elde edilen sonuçlar incelendiğinde Ankara ili bakırcılık sanatının en önemli sorunlarından birinin tanıtım ve pazarlama sorunu olduğu belirlenmiştir. Bu konuyla ilgili devletin ilgili kuruluşlarının ve bakırcı ustalarının kataloglar hazırlayarak insanların incelemesine sunmaları çok yerinde olacak ve böylece bu sanatın ve ürünlerin tanıtılması sağlanacaktır.

Günümüzde bakırcılık sanatına gençlerin ilgisi azdır. Bu nedenle Milli Eğitim Bakanlığı tarafından halk eğitim kursları düzenlenmelidir.Önemini yitiren en önemli sanatlarından biri olan bakırcılık sanatı yeniden canlandırılmalı, gençler tarafından öğrenilip yeni nesillere aktarılması sağlanmalıdır.

## KAYNAKÇA

- ARLI, Mustafa.(1984) “Beypazarı’nda Dövme Bakırcılık.”Ankara: s.20
- BEZİRCİ, Z.( 2001). “Konya’da Bulunan Bakır İşçiliğinin Bugünkü Durumu.” Yayımlanmış yüksek lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Konya .Konya: s.23
- BELLİ, Oktay- KAYAOĞLU,İ.Gündağ.(1993)“Anadolu’ da Türk bakırcılık sanatının gelişimi” . Sandoz kültür yayınları. Sayı 14. İstanbul: s.299
- KARPUZ, Emine.(2002).»Anadolu Mutfak alanında Kullanılan Bakır Kaplar ve Osmanlı Dönem] Örnekleri», Türkler, C. 12, Ankara, s. 425-432
- KAYA,Fatma.( 2010) “ Gaziantep ve Şanlıurfa illerinde yapılan bakırcılık sanatının incelenmesi.” G.Ü. yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara.s.43
- KAZMAZ, Süleyman.( 973) Küçük sanat alanında bir inceleme. Ankara: s.89
- ÖZTÜRK,İsmail.(1994)el sanatlarına giriş.İstanbul: s1
- SÖZEN, Metin.(1998)”Maden.” Geleneksel Türk El Sanatları.”İstanbul..s.44
- TAN, Nail. “Bakırcılık sanatı”. Sümerbank Aylık Endüstri ve Kültür Dergisi. Cilt 15. Ankara

## Özet

### ANKARA İLİ BAKIRCILIK SANATI

Kültürel açıdan ülkemizde büyük bir yeri olan Ankara bakırcılık faaliyetlerini, bakırcılıkla uğraşan kişileri, bakır ürünlerini incelemek, ortaya çıkarmak ve belgelemek amacıyla yapılan bu araştırma, Ankara bakırcılık sanatının unutulmamasını ve bu konudaki bilinmeyenlerin ortaya çıkmasını sağlamak, bulunan bilgileri belgelemek ve tanıtmak için hazırlanmıştır.

Tarama modelinde betimsel bir çalışma olan araştırmanın çalışma evrenini Ankara ilinde bakırcılıkla uğraşan bireyler ve bakır ürünleri oluşturmakta olup örneklemi ise, Ankara ilinde bakırcılıkla uğraşan 20 birey ve 15 adet bakır ürünü oluşturmaktadır.

Ankara ilinde araştırma kapsamına alınan bakırcılara ve üretimlerine ilişkin özellikler, bireylerle karşılıklı görüşme yoluyla uygulanan anket soruları ile elde edilmiştir. Bakır ürün üretiminde kullanılan hammadde, araç, teknik, boyut, desen, ürün çeşit ve özellikleri,ürün örnekleri üzerinde yapılan gözlem ve incelemelerle belirlenmiştir.

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre Ankara ilinde bakırcılık önemli el sanatlarından biridir ve bu sanatla geçimini sağlayanlar bulunmaktadır. Bakır ürünlerinde yapısal şekillendirmede

dövme tekniği yoğun olarak kullanılmakta olup yüzeysel şekillendirme olarak da daha çok kazıma tekniği kullanılmıştır.

Ankara ilinde üretilen bakır ürünler, kullanım (mutfak, banyo) ürünleri, dekoratif (süs, turistik) ürünler olarak üretilmektedir. El sanatlarının birçok dalında olduğu gibi Ankara bakırcılığının da bazı sorunları bulunmaktadır. Geleneksel kültür zenginliklerinden olan bakırcılık sanatının turizm açısından değerlendirilmesiyle ekonomik açıdan yarar sağlayacağı düşünölmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat,El Sanatı,Maden Sanatı,Bakır,Bakırcılık

### *Abstract*

## **THE ART OF COPPERSMİTHİNG IN ANKARA**

The study that is prepared with the aim of examining, emerging and documenting the Ankara coppersmith craft having an important role in our country in terms of culturally and the people making artifacts from copper is catered for not forgetting Ankara coppersmith craft in addition to bring to light the unknown related to the this issue, document this new information and publicize it.

The target population of this descriptive survey model is composed of the people making artifacts from copper in Ankara and copper products; the sample group of the is composed of 20 people making artifacts from copper in Ankara and 15 copper products.

For this study, the characteristics of people whose jobs are coppersmith, and their products in Ankara have been obtained through survey questions by interviewing with each person. The raw materials, devices, technique, size, design, the range and qualification of the products , observation and examination being made on the sample products that are used in producing of the copper are ascertained.

According to findings obtained from the research, in Ankara, the coppersmith is one of the main handicrafts and there are ones available who live off this art. In copper products, the technique of “forging” is used extremely during structural forming. However, in superficial forming, the technique of “scraping” is generally used.

Copper products in Ankara are produced as usage products (such as kitchen, bath etc.) and decorative products (such as ornament, touristic etc.). Like in many branches of handicrafts, the coppersmith of Ankara has some problems, too. It is thought that it will provide benefits in terms of economic situation if the coppersmiths which are one of the traditional culture prosperities is utilized in tourism.

**Keywords:** Craft, Handcraft, Mineral Craft,Copper, Coppersmith

# **TÜRKİYE’DE BİR EĞİTİM ORTAMI OLARAK MÜZELERİN KULLANIMINA İLİŞKİN EĞİTİMCİLER TARAFINDAN HAZIRLANAN RAPORLAR \***

**Zekiye Çıldır\*\***

## **GİRİŞ**

**T**arihi çok eskiye dayanmakla birlikte, müze eğitimi yazınında özellikle 1990’lardan sonra “müze eğitimi” kavramı ve bu kavramın önemi, müzelerin etkin öğrenme ortamı olarak kullanımının öğrenmeye olumlu yöndeki etkisi üzerinde önemle durulan konular haline gelmiştir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren müze eğitimi bir uzmanlık alanı olmuştur. Müze eğitimi kavramının eğitim kuramları ile ilişkilendirilerek müze eğitimi yazınına yerleşmesinde Harrison (1963), Hooper-Greenhill (1996; 1999), Shabbar (2001), Ambrose ve Paine (2006)’in yayınları önemli rol oynamıştır.

Bu çalışmada tarihsel süreç içerisinde bir eğitim ortamı olarak müzelerin kullanımına ilişkin eğitim kuramcılarının yaptıkları çalışmalar ve hazırladıkları raporlardan yola

\* Bu çalışmanın bir bölümü 1-3 Ekim 2009 tarihinde 18.Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı Bildiri Özetleri Kitabında yer almıştır.

\*\* A.Ü Eğitimin Kültürel Temelleri Bölümü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

çıkarak müze eğitiminin felsefi gelişimi çözümlenmeye çalışılmaktadır. M. Necati, İ. Baltacıoğlu, İ.H. Tonguç, J. Dewey, Sir Frey ve G. Stiehler tarafından hazırlanan raporların müzelerin amacıyla kullanımı, nitelikleri ve işlevlerini tartışmaya açarak müze eğitim felsefesinin gelişmesinde etkili olmuşlardır.

Bu bağlamda müze ve müze eğitimi kavramsal olarak ele alınarak, müze eğitimi çalışmalarının gelişim sürecine katkıda bulunan eğitim kuramcılarının çalışmaları incelenerek müze eğitiminin “tematik” çerçevesi belirlenecektir.

### **Müzeler ve Müze Eğitimi**

Bir kurum olarak müze, Avrupa’da mevcut koleksiyonların ziyarete açılmasıyla ortaya çıkmıştır. Ambrose ve Paine’in (2006) aktardığına göre müzeler; insanlara ilham verir ve insanların yaşam kalitelerini artırır. İnsanlar için, kimlik geliştirme ve topluluk içine karışmada önemli bir rol oynarlar. Bunu yanı sıra müzeler önemli öğrenme merkezleridir ve her düzeydeki formal ve informal eğitime kaynak sağlarlar.

Müzelerin halka yönelik eğitim misyonu ile kurulmaları halka açılmalarıyla başlamıştır. On dokuzuncu yüzyılda müze ve eğitim ilişkisi Endüstri Devrimi’nin etkileriyle gelişmiştir. Bu dönemde doğrudan eğitim amacıyla pek çok müze kurulmuştur. Müzeler eğitsel, teknolojik, toplumsal ve popüler gelişmeleri yakından takip ederek toplumun bu gelişmelere ilişkin farkındalığını artırmaktadır. Nesnelere toplamak, araştırmak, yorumlamak, ilgi çekecek biçimde sergilemek, eleştirmek, sorgulamak veya olumlamak artık günümüz çağdaş müzesinin öncelikleri arasında yer almaktadır (Lord, 2007:13-19).

Müze eğitimi on dokuzuncu ve yirincinci yüzyılın ilk yarısı boyunca izleyiciye bilgi aktarımı ve öğrenenin olabildiğince çok bilgiyi alması olarak görülmüştür. Fakat yirincinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak müzelerde eğitimin anlamı tamamen değişmiştir. Bu dönemde müze eğitiminde bilimsel yaklaşım önem kazanmıştır. Bunun en büyük etkenlerinden biri UNESCO ve ICOM gibi uluslararası organizasyonların kurulmasıdır. Aynı dönemde müze eğitiminde yaşanan diğer önemli bir gelişme, 1950’lere kadar daha çok okul gruplarına yönelik çalışmalara ağırlık verilirken, 1950 sonrasında yetişkin izleyiciye yönelik çalışmalara da önem verilmeye başlanmasıdır.

Günümüzde müzelerin eğitimde büyük rol oynadığı ve bu rolün öneminin de gittikçe arttığı yadsınmaz bir gerçektir. Hooper-Greenhill ve Mousouri’ye (2002) göre, günümüzde eğitim, müze ve galerilerin temel işlevidir. Müzelerin eğitsel rolü hem müze çalışanları hem de halk tarafından kabul edilmiştir. Eğitim süreci açısından baktığımızda, müze koleksiyonlarında yer alan yapıt ve nesnelere bilgiyi kendi varlıkları yolu ile iletirler. Müzeler, formal öğretimde kullanılan kitaplar ve derslerde yer alan nesnelere arasındaki mevcut bağları göstererek, gözlem yapma, izleme ve karşılaştırma yollarını öğretebilirler. Özetle, müzede yapılan her şey eğitici bir değer taşımaktadır.

ICOFOM (2010) tanımına göre müze eğitimi pedagojik yöntemleri kullanarak yeni bilgiler edinmek ve ziyaretçilerin gelişiminin sağlanması amacıyla çeşitli kavram, değer, içerik ve bilginin uygulandığı kültürlenme sürecidir. Müze eğitimi insanların var olan bilgi, yetenek ve kişisel ilgilerine göre müze koleksiyonlarından deneyim

kazanmalarına, kendi anlamlarını çıkarmalarına olanak sağlamaktadır. Günümüzde müzelerin temel görevleri arasında yer alan sergileme işi eğitim amacı ile yapılmaya başlanmıştır. 1990'lardan başlayarak dünyadaki büyük ulusal müzelerin hemen hepsinde, taşra müzeleri ve bağımsız müzelerin çoğunda da eğitim birimleri kurulmuştur. Pek çok müzede eğitim bölümü diğer bölümlerden ayrı bir birim olarak yer almakta, farklı izleyici türlerinin ilgi ve ihtiyaçlarına göre okul eğitimi (formal) ve okul dışı (informal) eğitime katkıda bulunan çeşitli eğitim etkinlikleri sunulmakta, değerlendirilmekte ve geliştirilmektedir.

### **Türkiye’de Müzelerin ve Müze Eğitiminin Gelişimine Katkı Sağlayan Eğitim Kuramcıları**

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında hem genel hem de mesleki eğitimin iyileştirilmesi amacıyla yurtdışından J. Dewey, Kühn, Jung, Sir Frey ve G. Stiehler gibi eğitimciler getirilerek, yeni eğitim dizgemizin belirlenmesi konusunda fikirlerinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Ülkedeki başarılı gençler de eğitim görmek amacıyla yurtdışına gönderilmiştir. 1925-1929 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı yapan Mustafa Necati'nin sanat eğitiminin gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Avrupa'ya giderek eğitim kurumlarında incelemelerde bulunarak gözlem ve deneyimlerini artıran Mustafa Necati'nin döneminde; müdürlüğüne İsmail Hakkı Tonguç'u getirdiği Mektep Müzesi kurulmuştur. O dönemde çok ihtiyaç duyulan Sanayi-i Nefise Encümeni (Güzel Sanatlar Kurulu) uzman kurulunu örgütlemesi ve Alman eğitimci Frey ve Stiehler'in öğretmenliğinde hizmetiçi eğitim amaçlı olarak okullardaki resim ve el işi öğretmenlerinin katıldığı “İş Prensiplerine Müstenit Tedrisat Kursu”nun açılması önemli uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte Frey; Mektep Müzesi ve İş Okulu Akımı, Stiehler ise; sanat eğitimi konularında raporlar hazırlayarak Eğitim Bakanlığı'na sunmuşlardır (Telli, 1990:14). Yurtdışına gönderilen eğitimci, sanatçı ve sanat eğitimcileri ile eğitimin, özellikle de sanat eğitiminin sağlam temellere oturtulması hedeflenmiştir.

Gönderilen eğitimciler ile, edilgen değil etken, tüketen değil üreten bir nesil ve böylece sanatsal kişiliğini kanıtlamakla birlikte ekonomik bağımsızlığın tadını çıkararak bir kuşak yaratmak amaçlanmıştır. Bu yıllarda Dewey, Stiehler ve Frey gibi bilim adamlarının bilgi ve deneyimlerinden faydalanma girişimleri de bu amaçla düşünülmüş olabilir (Etike, 1991: 53-54). Eğitimci, sosyolog, toplumbilimci, felsefeci yönleriyle tanınan Baltacıoğlu Avrupa'nın birçok ülkesinde yer alan vilayet müzelerini gezdiği için, oradaki müzelerin oluşumuna katkı sağlayan felsefeyi Türk halkına da aşılacak istemiştir. 1915 yılında İzmir’de gerçekleştirdiği konuşmasında ziraat, eğitim, doğa tarihi müzelerinin oluşturulması konularına değinmiştir. Asıl vurgulamak istediği konu ülkede vilayet müzelerini oluşturma düşüncesidir. Kent müzeleri, şehir halkında tarihsel bir bilinç ve değerler sistemi oluşturarak, onları şehrin geçmişi ve mirası konusunda aktif hale getirmeyi amaçlamaktadır. Baltacıoğlu konuşmasında bu müzelerin amaçlarını ve işleyişini ortaya koymaktadır. İzmir Milli Kütüphanesi’nde 21 Ağustos 1915 tarihinde şehir müzelerinin kurulması ve görevleri hakkında verdiği konferansta

(Akt. Bostancı, 2002: 23-29) asıl vurgulamak istediği düşünce illerde *ziraat, ticaret, bitki, hayvan, sanayi, eğitim, tarih ve sanat müzelerinin* açılmasının gerekliliğidir. Baltacıoğlu'na göre müze olan yerlerde bir inceleme, gözlem, araştırma vardır. Eşya; merakın, araştırmanın kaynağı, etkenidir. Müzenin en büyük faydası, halkta bir merak düşüncesi uyandırmasıdır. Baltacıoğlu halk eğitiminde eşya müzeleri, dağlar, tepeler, makinelere ait şekiller ve eşya modellerinin önemine değinmektedir. Ona göre; bu tarz müzelerin etrafında öğrenim gören gençlerde, düşünen bilim adamlarında ve halkta ekonomi ve dünya ile ilgili düşünceler gelişmiştir. Müzelerin oluşturulması; halkın dünya ile ilgili düşüncelerinde değişmelere yol açması bakımından önemli bir etkidir. Müzeler; akıl ve düşünce sahiplerine ziraate, ticarete ve sanata vb. ait şeyler, şekiller verir. Bu yolla ufak ufak müzelerden büyük büyük düşünce, sosyal değişimler meydana gelir. Şehir müzeleri kurmak, o il merkezinde yaşayan ve ona bağlı olan ilçelerin düşünce ve ilmini kolaylaştırmak demektir. Herhangi bir yerde geometri, tarih ve vb. derslerin şekilleri, karşılaştırmaları ve bu şekilleri, karşılaştırmaları verecek müzeler vardır. Bu ortaöğretim ve yükseköğretimde eğitim müzelerinin olması gerektiğini ifade etmektedir. Baltacıoğlu müzeleri; halkın tutuculuğunu, gelenekçiliğini süzen süzgeçler olarak ifade etmektedir. Müzeler nesillerin tarihi okulları, tarihi evleridir. İnsan müzeye girince, her şeyin, her varlığın sürekli sabit olmayıp hareket etmiş ve gelişmiş olduğunu görür. Bu gelişme zihnimizde dönüşmeye başlar. Müzeler; asırlar içinde meydana gelen gelişme ve dönüşümleri insanın gözünün önüne dizen araçlardır.

Baltacıoğlu'nun önerdiği son müze, eğitim müzesidir. Avrupa'da her büyük şehirde eğitim müzesi vardır. Her memleket okul binalarına, sıralarına, öğretmenlerine, sinemalarına, öğrencilerine, sağlık durumlarına, yedikleri yemekleri, kullandıkları metotların türüne ait ne kadar şekil, araç varsa hepsini bir bina içerisinde toplar. Her memleket kendi öğrencisinin yazdığı defterleri, yazımları, ödev resimlerini, eliş örneklerini biriktirir; bunlarla ilgili karşılaştırmalar yaparak, düşünceler çıkarır. Eğitim müzesi her türlü öğretim düşüncesinin yayılması için son derece önemli bir ocaktır. Müzelerin görevi yalnızca göstermek değil, aynı zamanda telkin, öğüt ve nasihattir. Buralarda zaman zaman eğitim konferansları da verilir. Müzenin memuru bir öğretmenin yapacağı eğitimle ilgili, dersle ilgili gezinin temel sınırlarına, gezinin tarzına, masraflarına ait bilgi verir. Şu halde bir köy öğretmeni şehre geldiği zaman, müze müdürlüğüne başvurarak ne yapacağını, filan kitabı nasıl getireceğini, en yakın ve en ucuz yolun hangisi olduğunu öğrenir... Ona göre her şey müzede önem kazanacak; çünkü müzeden amaç kazanmak değildir, müzenin yalnız bir amacı vardır, o da düşünceye ait bir kazançtır.

### ***Eğitim Kuramcılarının Müzede Eğitime İlişkin Yorumları***

Türkiye'de sanat eğitiminin gelişimine önemli katkıları olan Tonguç, yurdun çeşitli yerlerinde özellikle öğretmen okullarında öğretmenlik yapmış, Millî Eğitim Bakanlığı Pedagoji Müzesi Müdürlüğü, İlköğretim Genel Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur. 1940'lı yıllarda köy enstitülerinin kurulmasına öncülük eden Tonguç, iş ve meslek eğitimi konusunda eserler vererek, uygulamalı eğitimci olarak Türk eğitim tarihine

geçmiştir. (<http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi44/turan.htm> Son erişim 09.01.13)

Türkiye’de sanat eğitiminin sistemleştirilmesinde, davet edilen yabancı uzmanlardan J. Dewey’in hazırladığı raporun önemli bir yeri vardır. Dewey raporunun etkileri ile Türkiye’de “iş eğitimi” önem kazanmış ve bu etki 1960’lara dek sürmüştür. John Dewey Cumhuriyet Dönemi Türk Milli eğitiminde etkili olmuş bir eğitim bilimcidir. Türk eğitim bakanlığının davetlisi olarak 1924 yılında Türkiye’ye gelerek incelemelerde bulunan Dewey, hazırladığı iki bölümden oluşan otuz sayfalık raporu Milli Eğitim Bakanlığı’na sunmuştur. Dewey’in hazırladığı ön raporda *gezici sergiler* düzenlenmesi için ödenek ayrılmasını istemektedir. Gezici sergiler kapsamında Cumhuriyet’in 10. yıl etkinlikleri arasında gerçekleştirilecek sergiler, Gezici Eğitim Sergisi (Seyyar Terbiye Sergisi) adıyla tüm Anadolu’yu trenle dolaşacaktır (Etike, 1993). Müzenin eğitim değerlerini kabul ederek, müzeleri sıklıkla ziyaret eden J. Dewey, kendi eğitim kuramında müzeyi deneyimin tamamlayıcı parçası olarak görmüştür. Onur (2012:167-168)’un aktardığına göre müzeler eğitim etkinliğinin bütünlüğü bir parçası olmalı ve eğitsel amaçlarla kullanılmalıdır. 1896 yılında Chicago Üniversitesi’nde “Laboratuvar Okul” kurarak bu okulda, okul yaşamını dışarıdaki dünyaya bağlamak amacıyla öğrencilere yoğun bir biçimde müze ziyaretleri yaptırmıştır.

Alman eğitimci Frey gezici sergilerin düzenlenmesini, bu sergilerde sergi tekniğinin örnek olması gerektiğini vurgulamıştır. Frey yurda ait coğrafya ve doğa koleksiyonları içeren müzelerinin de birer okul müzesi olarak nitelendirildiğini belirtmiştir. Frey’e göre; coğrafya ve doğaya ait eserleri bir araya getiren bu gibi koleksiyonlar, halkın ilgisini çekerek çocuklar ve ailelerini yararlandırılarak halk eğitimine hizmet edilmiş olur.

Stiehler’in raporunda devlet, mahalli ve ulus müzelerinin ziyareti ile ilgili olarak; “uzman öğretmenlerin ön çalışmaları ile mahalli müzelerin kurularak halk sanatının yerinde kayıt altına alınması gerektiğini ifade etmektedir. Resim ve iş öğrenimi için öğretmenlere yönelik olarak, halk sanatı konularında müzelerde konferanslar verilmesi gerektiğini ve bunu gerçekleştirebilmek için bir kurum çatısı altında toplanılması gerektiğini vurgulamıştır.

Günümüzde gerçekleştirilen müze eğitimi çalışmaları incelendiğinde Türkiye’de eğitim amaçlı ilk “müzedeki atölye çalışmaları” 1980 yılında İstanbul Resim ve Heykel Müzesi Derneği tarafından başlamıştır. Aynı yıl içinde günümüzde müze eğitimi bağlamında önemli adımlar atan Vehbi Koç tarafından Sadberk Hanım Müzesi’nin açılması ile özel müzeciliğin de ilk temelleri atılmıştır. 1982 yılında I. Milli Kültür Şurası’nda “müzedeki eğitim” vurgulanmış, müzelere çocuklar için özel bölümler kurulması önerilmiştir. 1990’da Antalya ve 1995’te İstanbul Arkeoloji Müzelerinde müze eğitimi amacıyla çocukların oynarken öğrenebilmeleri, tarihi yaşamaları ve eğlenmelerine yönelik hizmet veren çocuk bölümleri oluşturulmuştur. Anadolu Medeniyetleri Müzesi’nde 2002 yılında müze müdürlüğüne bağlı bir birim olarak Eğitim Birimi hayata geçirilmiştir. Ankara’da Ankara Üniversitesi Oyuncak Müzesi (1990), Feza Gürsey Bilim Merkezi (1993), MTA Doğa Tarihi Müzesi (2003), ODTÜ Bilim ve Teknoloji Müzesi (2005), Vakıf Eserleri Müzesi (2007), müze eğitimi yapan



kurumlardır. Bu müzelerin dışında İstanbul Arkeoloji Müzeleri, İTÜ Bilim Merkezi, Deniz Müzesi gibi devlet kurumları; İstanbul Vehbi Koç Müzesi, İstanbul Modern Sanatlar Müzesi, Sakıp Sabancı Müzesi gibi özel müzelerde de eğitim birimleri faaliyet göstermektedir. Bu müzelerin dışında İzmir Ümran Baradan Oyuncak Müzesi, İstanbul Oyuncak Müzesi, Gaziantep Belediyesi Oyuncak Müzesi faaliyet gösteren oyuncak müzeleridir. Ayrıca Ankara’da Altındağ Belediyesi ve Ankara Üniversitesi’nin yaptığı protokol kapsamında Çocuk Müzesi kurulma aşamasındadır.

Ziyaretçilerine etkili bir öğrenme ortamı oluşturan bilim müzeleri son yıllarda yükselmeye başlayan değerdir. En güzel örnekleri ODTÜ bilim merkezi ve Tübitak tarafından Konya’da kurulan bilim merkezidir. Yine Tübitak tarafından belediyelerle yapılan işbirliği çerçevesinde, 8.merkezin Gaziantep’te kurulması için protokol imzalanmıştır.

Son yıllarda farklı müze türlerinin sayısında da artış gözlenmektedir. Bugünün müzesinde her türlü nesnenin müzesi kurulabiliyor, her şey müzeye konulabiliyor. Eskişehir Balmumu Müzesi, Cam Müzesi, Kastamonu Dantel Müzesi, Ankara Ulucanlar Cezaevi Müzesi bunlardan bazılarıdır.

### **Bulgular**

Çağdaş toplumun yaşam biçimlerini halka göstermek demek olan müzeler, modern Türk toplumunu yaratmanın aracı olarak gören yerli ve yabancı eğitimciler, sanat eğitimine yönelik olarak halkın kültür seviyesini yükseltmek amacıyla ‘göstermek’ eylemini vurgulamaktadırlar. Bu doğrultuda yapılacak olan şey halk müzeleri, okul müzeleri, vilayet müzeleri vb. kurmaktır. Kurulacak müzeler, toplumun estetik ve yaşam seviyesini yükseltme aracı olarak kullanılmalıdır.

Cumhuriyet döneminden itibaren gelişme gösteren ‘müze pedagojisi’nin etkili bir öğretim yöntemi olarak ele alınması, günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Baltacıoğlu’na göre; müze olan yerlerde bir inceleme, gözlem, araştırma vardır. Müzenin en büyük faydası, halkta bir merak düşüncesi uyandırmasıdır. Günümüz müze eğitiminde bilincine erişen bu düşünce, müze eğitim bilimin temellenmesinde önemli rol oynamaktadır. Ayrıca, Baltacıoğlu’nun, “eğitim müzesi her türlü öğretim düşüncesinin yayılması için son derece önemli bir ocaktır. Müzelerin görevi yalnızca göstermek değil, aynı zamanda telkin, öğüt ve nasihatır” düşüncesi müzeyi bir eğitim kurumu olarak ele alması açısından dikkat çekicidir.

Dewey hazırladığı raporda “Gezici Eğitim Sergileri” düzenlenmesini önermektedir. Gezici müzeler, müzeye ulaşamayan veya maddi imkânları elvermeyen okullarda okuyan öğrencilerin koleksiyonlarla ilgili çalışmalarına olanak sağlar. Amaç okullarda küçük sergiler ve dokunma dersleri ile etkinlikler yapmaktır. Günümüzde müze-okul işbirliği programları çerçevesinde düzenlenen eğitim amaçlı okul ziyaretleri, gezici müze kamyonu, sergi ve müze eğitim paketi, ödünç verme, kiralama, konferanslar ve seminerler düzenleme, öğretmen kursları gibi uygulamalar bu kapsamda değerlendirilebilir. Dewey’in hazırladığı raporda yer alan öneriye paralel olarak günümüzde de bazı özel müzelerin eğitim programları içerisinde yer alan ‘müzebüs’

adı altında bir otobüs içinde oluşturulan gezici müze Türkiye'nin çeşitli yerlerinde sergiler düzenlemekte, eğitim faaliyetlerini sürdürmektedir. Gezici müze uygulaması, müzeye ulaşma imkanı bulamayan kişilere müzenin olanaklarını sunması bakımından önemlidir. Seidel ve Hudson (1999:21)'un aktardığına göre; gezici müze etkinlikleri kapsamında yer alan nesne ödünç verme hizmetleri, rehberli müze turları, müze-atölye çalışmaları, görsel müze düzenlemeleri, dijital müze uygulamaları, ulusal ve uluslararası ortaklı projeler vb. etkinlikler müzeleri daha çok izleyiciye açmak ve müzeyi sistemli bir öğrenme ortamı haline getirmek için harcanan çabaların önemli göstergeleridir.

Benzer şekilde Frey gezici sergilerin düzenlenmesini, bu sergilerde sergi tekniğinin örnek olması gerektiğini vurgulamıştır. Frey'e göre; coğrafya ve doğaya ait eserleri bir araya getiren bu gibi koleksiyonlar, halk eğitimine hizmet ederler. Bu düşünce yaygın eğitim kapsamında halk eğitiminin de gerçekleştirileceği mekanlar olarak müzelerin kullanımını destekler niteliktedir.

Stiehler raporunda halk sanatı konularında müzelerde konferanslar verilmesinin önemini ve bunu gerçekleştirebilmek için bir kurum çatısı altında toplanılması gerektiğini vurgulamıştır. Müze eğitimi kapsamında müzelerde sanat eğitimi çalışmalarında öğretmen-okul- müze işbirliği önemlidir. Stiehler'in bu değerlendirmesi, günümüz uygulamalarıyla örtüşmektedir.

Bir milletin eğitim sisteminin geleceği, geçmişte yaşananların bilinmesine, günümüze taşınmasına ve geleceğe aktarılmasına bağlıdır. Bu noktadan hareketle eğitim kurumlarının göstereceği kültür ve sanat eğitimi çabalarında geçmiş tecrübelerden yararlanılması faydalı olacaktır. Baltacıoğlu, Tonguç, Dewey, Frey, Stiehler gibi eğitimcilerin müzeler konusunda yapmış olduğu çalışmalar, günümüz müzecilik ve müze eğitimi çalışmalarına yol göstermesi bakımından önemlidir.

## Sonuç

Bir eğitim ortamı olarak yapısında önemli olanakları barındıran müzeler ile eğitim kurumları arasında gerekli düzeyde iletişim ve işbirliğinin henüz kurulamamış olması bir sorundur. Bu sorun, bir ölçüde müzelerin eğitsel işlevlerinin eğitim sistemi içinde henüz yeterince anlaşılmamış olmasından da kaynaklanmaktadır. Günümüzden yaklaşık seksen yıl önce müzelerin eğitim amaçlı kullanımının önemine değinen raporlar, eğitim sistemimizle ilgili durum saptamaları, eğitim sistemimizin gelişmesinde önemlidir. Bu kapsamda;

- Görsel sanatlar eğitimi, müzecilik, müze eğitimi gibi programların içerisinde okutulan derslerde Mustafa Necati, Baltacıoğlu, Tonguç, Dewey, Frey, Stiehler gibi eğitimcilerin müzeler, müze eğitimi konusunda yapmış olduğu çalışmalar ve hazırladıkları raporlar yer almalıdır.

- Müzeler sadece arkeoloji, sanat ve etnografi eserlerinin barındığı, korunduğu ve sergilendiği mekânlar değildirler. Müzelerin çeşitlenmesi ve görev alanlarının genişlemesi, milletlerin ve toplumların kültürleri ile bire bir ilişki içerisinde olduğu

anlamını yüklemekte ve “müze ile eğitim” daha fazla ön plana çıkarılmalıdır.

• Müzeler kültür, sanat ve diğer alanların eğitimi amacıyla bir uygulama okulu gibi etkin bir şekilde kullanılmalıdır.

• Eğitim kurumlarının kültürel ve sanat değerlerinin korunması ve yaşatılması yönünde göstereceği çabalarının bir bölümünü müzeler, galeriler ve ören yerlerinde gerçekleştirmeleri, uygulanacak eğitimin niteliğini (daha kalıcı ve heyecanlı öğrenme) artıracak avantajlar sağlayacaktır.

• Müzecilik alanında en yeni eğilim çağdaş müzenin toplumsal işlevidir. Türkiye’deki müze sayısındaki artış bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

• Müzeler; yerel ve küresel toplumsal sorunlara tepki göstermeye, değerini toplumsal alanlara eklemeye, etkilerini göstermeye ve yeni çalışma pratikleri geliştirmeye yönelik yeni amaçlar kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda insan hakları söylemlerinin küresel etkisindeki artış, çok kültürlülüğe, kültürel çeşitliliğe duyulan uluslararası ilgi, kültürel ve etnik farklılıkların onaylanması vb. geniş kapsamlı etkilere yanıt olarak müzelerin toplumsal yaklaşımlarını gözden geçirerek, yeniden biçimlendirdiği görülmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Adıgüzel A. ve Öztürk, F., (1999) . Türk Eğitim Düşüncesinde Okul Müzesinden Müze Pedagojisine Değişim, **Eğitim ve Bilim**, Cilt : 14 Say : 114 , Ekim , say:73-81.
- Ambrose, T. ve Paine, C., (2006). *Museum Basics*, London: Routledge.
- Anıtları Koruma Komisyonu (1935) **1933-1935 Yıllarındaki Çalışmalar**, Anıtlar ve Müzeler Dairesi Anıtları Koruma Komisyonu, Devlet Basımevi, Ankara.
- Artun, A., (2006) **Tarih Sahneleri- Sanat Müzeleri 1: Müze ve Modernlik**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atagök, Tomur (1999a). “Çağdaş Müzeciliğin Anlamı; Müze ve İlişkileri”, **Yeniden Müzeciliği Düşünmek** (Der. Tomur Atagök), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Basım-Yayın Merkezi.
- Atagök, T., (1999b). Yaşayan Müze ve Eğitim, **Sanat Dünyamız**, Sayı 71, s.223-227.
- Atik, Şeniz (1999). “Müzelerin Yeniden Yapılanması Kapsamında Müze-Toplum İlişkisi, Müze-Toplum İlişkisi Bağlamında Müze Tanıtımı ve İletişim”, **Yeniden Müzeciliği Düşünmek**. (Der. Tomur Atagök), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Basım-Yayın Merkezi.
- Birinci Milli Kültür Şurası** (23-27 Ekim 1982) Genel Kurul Görüşmeleri, 1. Baskı, Başbakanlık Basımevi, Ankara.
- Bostancı,K., (2002). İsmail Hakkı'nın (Baltacıoğlu) Bir Konferansı:Vilayet Müzeleri Nasıl Teşkil Edilir ve Neye Yarar? **Türkiye’de Sanat**, s.24.
- Çakır-İlhan, A., (2007). “Müzede Yaratıcı Düşüncenin Geliştirilmesi”; **İlköğretmen**, Sayı:13, Kasım 2007.
- Dewey, J., (1939). Türkiye Maarifi Hakkında Rapor, **T.C Maarif Vekilliği**, Devlet Basımevi, İstanbul.
- Dizdar Terwiel C., (2007). “ Sanat Eğitiminde Bir Yöntem Olarak Müzelerden Yararlanma, **Eğitim ve Müze Semineri**, Kök Yayıncılık, Ankara.
- Etike, S. (1991). Türk Sanat Eğitiminin Tarihsel Gelişim Süreci İçinde Ortaokul Resim Eğitimi ve

- Resim Öğretmeni Yetiştirme (1923-1950), Ankara: Gazi Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Erhat, Azra (1996). **Mitoloji Sözlüğü**. 6. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Frey, (1926). Mektep Müzesi Hakkında Rapor, **Maarif Mecmuası**, sayı.9, s: 45-49, İstanbul.
- Grimal, Pierre (1997). **Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma**, (Çev. Sevgi Tamgüç), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Gültekin, G., (1993). Cumhuriyet Dönemi Halk Sanat Eğitimi ve Halkevleri Resim Heykel Sergileri (1923-1938), **A.Ü Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Ulusal Kongresi, 24-28 Eylül 1990 Bildiriler II**, Eğitim Programları ve Öğretim, M.E.B Basımevi, Ankara.
- Hooper-Greenhill, E. ve Moussouri, T. (2002). **Researching Learning in Museums and Galleries 1990-1999: A Bibliographic Review**. Research Centre for Museums and Galleries. Department of Museum Studies, University of Leicester.
- Hurwitz, A., and Day M. (1995). **Children And Their Art** ( Methodos for the Elementary School), Florida: Harcourt Brace College Publishers.
- ICOFOM (2010). *Key Concepts of Museology* (Ed. André Desvallées and François Mairesse). Paris: ICOM International.
- Kavcar, C. (1983). **Güzel Sanatlar Eğitimi**. Cumhuriyet Döneminde Eğitim, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi, Atatürk Kitapları, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Lord, B. (2007). What is museum-based learning? (ed.: Lord, B.), *The Manuel of Museum Learning* içinde, 13-19. New York: AltaMira Press.
- Moffat, H. and Woollard, V., (1999). **Museum and Gallery Education: A Manual Of Good Practice**, The Stationery Office, London.
- Onur, B., (2012). Müze ve Eğitim, **Çağdaş Müze Eğitim ve Gelişim Müze Psikolojisine Giriş**, İmge Kitabevi, Ankara.
- Paykoç, F., (2002). “Türkiye’de Müze Eğitimi Uygulamaları: Tarih ve Örnekler”, **Müze Eğitimi Seminerleri(1) Akdeniz Bölge Müzeleri**, Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, Antalya.
- Sözen, Metin ve Uğur Tanyeli (1986) **Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü**. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Telli, H., (1990). “Türkiye’de Resim-iş Öğretimine Genel Bir Bakış”, **Ortaöğretim Kurumlarında Resim-İş Öğretimi ve Sorunları**, Ankara: T.E.D. Yayınları.
- Türk Devleti Tarihi Enstitüsü, **Müze Bülteni**, no:2.
- Ülkü Halkevleri Mecmuası** (1933). Ulus Basımevi, Ankara.
- Yolcu, E., (2004). **Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.

#### ELEKTRONİK KAYNAKLAR

- <http://kultur.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF1279C58074C31537B39AF7D896DAF648> son erişim **19.12.12**
- <http://www.kultur.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF1279C58074C315376A6A343C33282372> son erişim **09.01.13**
- <http://www.gorselsanatlar.org/v2/index.php/topic,145.msg350.html#msg350> son erişim **12.05.12**
- <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi44/turan.htm> son erişim **19.06.12**
- <http://stu.inonu.edu.tr/~sebil/ata2.htm> son erişim **09.06.12**

*Özet*

**TÜRKİYE’DE BİR EĞİTİM ORTAMI OLARAK MÜZELERİN KULLANIMINA İLİŞKİN EĞİTİMCİLER TARAFINDAN HAZIRLANAN RAPORLAR**

Müzeler eğitim ve toplum yaşamında farklı dönemlerde farklı roller üstlenmiştir. Eğitim bilimleri ve müzecilik anlayışındaki değişimler müzelere temel işlevlerinin yanında farklı görevler de yüklemektedir. Eğitim yirminci yüzyıl ortalarından başlayarak müzelerin temel işlevlerinden biri olmuş, eğitim aracılığıyla izleyicilerin müze koleksiyonlarına ulaşmalarını sağlamak müzenin en önemli görevleri arasında kabul edilmiştir. Bir milletin eğitim sisteminin geleceği geçmişte yaşananların bilinmesine, günümüze taşınmasına ve geleceğe aktarılmasına bağlıdır. Bu noktadan hareketle eğitim kurumlarının göstereceği eğitim çabalarında geçmiş deneyimlerden yararlanılması faydalı olacaktır. Bu çalışmada ilgili alan yazın taranarak, Türkiye’de “müze eğitimi” alanında yaşanan gelişmeler ile eğitimcilerin müzelerin eğitim amacıyla kullanımına ilişkin raporların önemini vurgulamak amaçlanmaktadır. İlgili alan yazınına bakıldığında John Dewey, Sir Frey, G. Stiehler, Mustafa Necati, İsmail Baltacıoğlu ve İsmail Hakkı Tonguç gibi eğitimcilerin müzeler konusunda yapmış olduğu çalışmaların ve hazırladıkları raporların günümüz müze eğitimi çalışmalarında olumlu bir katkı sağladığı söylenebilir.

**Anahtar Sözcükler:** Eğitim, Müze, Müze Eğitimi, Uzman Raporları

*Abstract*

**REPORTS WHICH WERE PREPARED BY EDUCATORS ABOUT THE USE OF MUSEUMS AS EDUCATIONAL ENVIRONMENTS IN TURKEY**

Museums have taken different roles in education and social life in different periods. Education has become one of the major functions of museums since the middle of the 20th century and enabling the viewers to reach the museum collections through education has been accepted as one of the most important missions of the museums. The future of the educational system of a nation depends on awareness of the past, bringing the facts to the present and passing them to the future. Due to this fact, it will be benefiting to utilise the past experiences in efforts of educational institutions in art educations. In this study it is aimed to emphasize the reports about using museums in educational process and indicating the historical process of the “museum education” with the developments in the field of museology referring to the importance of educators’ through important reports. When we look through the literature, educators such as J. Dewey, Sir Frey, G. Stiehler’s M. Necati, İ. Baltacıoğlu and İ.H. Tonguç, reports on museum education, it could be emphasized that they positively affect contemporary museum studies.

**Keywords:** Educations, Museums, Museum Education, Expert Reports

# **ANADOLU KÖY SEYİRLİK OYUNLARINDA İNSANLIK SERÜVENİ: "ÖLÜ OYUNU" ÖRNEĞİ**

**Aynur Koçak\***

## **Giriş**

**B**irileri yaşar, birileri oynar, birileri seyrederek, birileri de onları anlamaya çalışır. Oynamak ve seyretmek kolaydır. Çünkü bunlar binlerce yıldır yaşanıyor, devam edip gidiyordur. Aksakallı bir ihtiyar, genç bir gelin, kamburu çıkmış bir Arap vardır Anadolu köy seyirlik oyunlarında. Oyunlarda yaşlı adam ölür dirilir, arada bir kavga çıkar. Seyredenler güler, bazen oyuna katılır, ceza veya ödül verir. Oyunlar neden ve nasıl asırlar boyu oynanır durur? Bunlar neyi anlatır, hangi gizleri muhafaza eder? Kolay değil bunları cevaplamak. Deli Dumrul'u "psikomitoloji" bağlamında inceleyen *Bilgin Saydam* bunlara bakmanın ve yorumlamanın kolay olmadığını şöyle dile getirir:

*"Bakan/yorumlayan her gözün kör noktaları vardır; ayrıca bir 'bütün' olarak insan ve insan olma serüveni, tek ve aynı bir açıdan anlaşılabilir/ tanımlanabilecek kadar dar ve yalınkat değildir"* (Saydam 1997: 14).

Bu çalışma bir oyun vasıtasıyla insanın gizemli dünyasına girerek şifreleri çözme

\* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi..

çabasıdır. Çalışmada Anadolu’da asırlardır oynanan köy seyirlik oyunlarından “Ölü Oyunu” psikolojik yöntemin içerdiği “arketipsel yaklaşım”la incelenecektir. Simgesel anlamın çözülmesinde yararlanılabilecek uygun ve çağdaş yöntemlerden biri olan arketipsel yaklaşım, temel ilkelerini Jungçu psikolojiden (1968, 1969a) ve Neumann’ın, bilincin gelişmesinde arketipsel evreleri saptamakta uyguladığı, modern derinlik psikolojisinden (1969) alır.

Psikanalitik okulun yaklaşımında esas, bir işaretin arkasına, derinine girmektir (Freud 1989, 1996; Jung 1966, 1968, 1969; Neumann 1955, 1973; Fromm 1950, 1990). Jung’un “Dört Arketip” adıyla yayınlanan çalışmasına “Sunuş” yazan Bilgin Saydam, konuyla ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Jung’u bir okul yapan, bütün insan-bilimlerine yansıyan türevleriyle sembol-bilim alanındaki çalışmaları ve (kişisel/ortak) bilinçdışının dinamik ve görüngülerini irdeleyen yaşam eseridir. Bu katkı antropolojiden teolojiye, psikolojiden felsefeye, etnolojiden sosyolojiye geniş bir alanda değişim ve dönüşümlere yol açmış ve hatta kuantum fiziği gibi uç doğa bilimlerinde yeni açılımları (örn. eşzamanlılık sinkronisite) öngörmüş, önermiştir” (Saydam 2005:8).

İnsanın ruhsal varlığı bilinç ve bilinçaltından oluşur. Bilinç ve bilinçaltı, kişisel olduğu kadar da insanlığın ortak yaşamıdır. Jung, ortak bilinçaltının yapısını oluşturan öğeleri “arketipler” (ilk örnek/ana model) olarak nitelendirir (Jung 2005). Arketipler insan ruhunun karanlık ve bilinmeyen bir parçası olan ortak bilinçaltında yatan ve bize çok derinlerden seslenen ruhsal davranış biçimleridir. Bir yer ve durumun imgesi olan arketipler, kendilerini bu imge ve resimler aracılığıyla bilince yansıtırlar.\* Jung’a göre bu bilinç ortak bilinçaltıdır, bu anlamda da arketipler evrenselidir (Jung 2005). Ortak bilinçaltının öğeleri olan arketipler evrensel oldukları için farklı toplumlarda ortak olarak görülebilir. Bu nedenle arketipler, kişisel deneyimlerimizden farklı, ilk çağlardan bu yana insanları etkileyen kolektif bilinçaltı unsurlarıdır. Arketipler evrensel olduklarından kişisel ilerleme veya çöküşten etkilenmezler.

Arketipsel imgeler genellikle başka içerikler tarafından örtülmüştür. Biz belirli bir dereceye kadar bilinçdışının içeriğini kontrol edebiliriz, ancak genel anlamda bilinçdışı bizim etkimizden bağımsızdır. Arketipler ancak onun merkezi ve güç alanlarıdır (Jalobi 2003: 65). Onlar için önemli olan bilinç tarafından algılanıp algılanmamaları durumudur. Çağdaş psikanaliz, arketipsel dönüşüm ilkesinin insan bilincinde hâlâ canlı durduğunu ve çağdaş yaşamın her anında özünde mitsel olan dönüşümlerden geçtiğimizi söyler (Jung 2001; Neumann 1955; Eliade 1991).

Kolektif bilinçaltının asıl içeriklerini oluşturan arketiplerin sayıları sınırlıdır ve bu

\*“Jung’un kuramsal temelini sunduğu, arketipoloji ve bilinçdışı dinamiklere yoğunlaşan “Analitik Psikoloji” okulu, arketiplerin doğası gereği imgeler, resimlerle çalışır. İmgelerin çok-anlamlılık ve muğlaklıkları, çok daha belirli ve keskin ifadeyi taşıyan sözcüklerin apaçıklığından farklıdır. İmgeler çocukluğu ve çocuksuluğu çağırıştırır. İmgelerin gerçeklik çıpası, sözden çok daha derinlere, gerilere gider (...) Arketiplerin işlevi, kristalizasyon odakları gibi “mevcut” türe özgü biyolojik-evrimsel algılama-duyumsama-yorumlama-tepkile(ş)me şemalarını oluşturmak değildir. Arketipler, o şemaların mihenk noktalarında beliren, kendini gösteren ve kendini zorlayan görüngülerdir. Arketiplerin gücü kendilerinden menkul değildir; bir yer ve durum imgesidirler ve o yer ve durumun kendisinden kaynaklanan bir zorlayıcılıkları vardır. Bu olgu –paradoksal gözüke de-, daha bir vazgeçilmez kılar”(Saydam 2005:11-12).

sayı insanoğlunun ezelden beri yaşadığı tipik ve belli başlı deneyimlerin sayısına denktir (Jalobi 2003:71). Kolektif bilinçaltında yer alan binlerce yıllık deneyimler, çeşitli inançlarda, rüyalarda, mitlerde, masallarda ve ortak olarak icra edilen ritüel nitelikteki oyunlarda kendini gösterir.

Oyun, gündelik hayat sınırlarından çıkarak kimi zaman kendi kuralları içinde sınırlandırıldığımız, kimi zaman da özgürce hareket ettiğimiz bir kavramı karşılar. Dinî ayinlerden çocukların eğlencelerine, kadın erkek ilişkilerinden yetişkinlerin eğlencelerine kadar birçok eylem oyun olarak nitelendirilebilecek bir yapıya sahiptir (Huizinga 2006). Bu eylemlerden biri de kimi zaman dinî bir ayin sayılabilecek olan köy seyirlik oyunlarıdır. Birçok toplumda ortak olarak icra edilen bu oyunların amacı belirli zamanlarda bolluğu bereketi artırmak, verimliliği sağlamaktır (And 1974).

Anadolu’da bu türden oyunlar, “köy tiyatrosu” (Kazmaz 1950), “köy orta oyunları” (Elçin 1977) ve “köy seyirlik oyunları” (And 1962, 1974; Artun1993, 1994) olarak adlandırılmıştır. Yapılan bu incelemede oyunlardan, “köy seyirlik oyunları” şeklindeki adlandırma tercih edilmiştir. İncelenen oyun, *Süleyman Kazmaz*’ın “Köy Tiyatrosu” adlı eserinde metni verilen “Ölü Oyunu”dur (1950: 21-22). Arketipsel bir yaklaşımın sergileneceği incelemede bu oyun, “arketipsel motif ve kalıplar” ve “arketipsel imajlar” olmak üzere iki başlıkta değerlendirilecektir.

## 1. ÖLÜ OYUNU

Ölü Oyunu’nda “gelin”, “ihtiyar”, “Arap”tan oluşan üç kişilik bir kadro bulunur. “Koca”, uzun beyaz sakallı bir ihtiyardır. Başında beyaz, iri bir başlık ve sırtında beyaz bir post vardır. “Gelin”, bir erkek tarafından canlandırılır. “Arap” ise yüzü ve elleri isle siyaha boyanmış, sırtında kamburu olan bir tiptir. Arap’ın da başında bir başlık, elinde bir değnek ya da silah bulunur.

Oyunun oynanışı ise şu şekildedir: Bu üç şahıs, başta ihtiyar, sonra kadın, sonra Arap olmak üzere ortaya gelirler. Açık yerde yapılan temsillerde deve ile tilkiler de birlikte bulunur. Hatta bazen asıl temsile girişmeden evvel, küçük bir “Ön Oyun” da yapılır. Bu ön oyun, asıl temsil için bir giriştir. Bu ön oyun şöyledir: Arap deveci olur, gelin deveye biner, ihtiyar da yanı sıra yürür. Yaylaya göç ederler. Fakat Arap yolda geline sarkıntılık etmeye yeltendiği için ihtiyar ile aralarında bir kavga başlar. Gelin, yerine göre her ikisine de yüz verir. Böylelikle asıl temanın da temsiline geçilmiş olur.

Seyirciler halka halinde oyuncuların etrafını alırlar. Oyunun başlangıcında her tip ayrı ayrı neşeli bir tavır takınır ve kadın bir yandan ihtiyar ile bir yandan da Arap’la şakalaşır. Bu şakalaşma sahnesi taşkın hareketler ve seyircilerin kahkahalarıyla bir müddet devam eder. Arada çalgı ile birlikte (davul, zurna) halay çekerler. Tekrar şaka devam eder, fakat ihtiyar rakibini kıskanmaya başlar. Bu suretle aralarında kavga kopar, nihayet Arap ihtiyarı öldürür. Fakat Arap kadını elde etmeyi başaramaz. Çünkü kadın ölünün üstüne kapanmış ağıtlar söylemektedir. Oyunun bu safhasında bütün neşeli hareketler durur, seyircilerde bir ıstırap, bir sıkıntı başlar. Kadın ağıt yakarken hazır olanlar da mateme iştirak eder. Birçok niyazlar, yalvarmalar boşunadır. O zaman



seyirciler ya bizzat veya kadının eli ile ölünün ağzına çerez, yani leblebi, kuru üzüm gibi kuruyemişler yahut bazı yerlerde olduğu gibi, para koyarlar. Oyuncular tarafından bu sahnenin devamı yeterli görüldüğü zaman, ölü yavaş yavaş tedrici dirilmeye başlar. Fakat bu sahne o kadar heyecanlıdır ki bu yeniden hayata dönmenin sevinç ve heyecanı ile bütün seyirciler sarsılır, bütün göğüslerden bir ferah dalgası taşar. Tekrar musiki ve raks başlar. Bu defa hemen herkes yerinde dans eder gibi içinden ferahla güler, söyler, oynar (Kazmaz 1950: 21-22).

## 2. ARKETİPSEL MOTİF VE KALIPLAR

### a. Ölümsüzlük Arketipi

Ölümsüzlük arketipinin iki farklı ifade ediliş şekli vardır. Bunlardan ilki “zamandan kaçış, cennete dönüş”, yani ölümden önceki mutluluğa yeniden kavuşmadır. İkincisi ise “tekrarlanan doğum ve ölüm olgusu”, tabiata bu olgunun ve ölümsüzlüğün yansımasıdır (Jung 2005: 46-77). Geçmiş çağlardan bugüne bir mevsimden ötekine geçerken toprağın, tabiatın uğramış olduğu değişiklikler, insanoğlunu hem uğraştırmış, hem de düşündürmüştür. Hayatının bu değişimlere sıkı sıkıya bağlı olduğunun farkına varan insanoğlu ise onun üzerinde düşünmenin yanında onlara karşı önlem de almıştır. Bu değişim insanoğlu tarafından “ölüp-dirilme” olarak algılanmıştır.

*Osiris, Adonis, Tammuz, Attis ve Dionysos* gibi tanrıların ölüp-dirilmeleri de tabiattaki bu durumun dinsel törenlerle temsilinden başka bir şey değildir. Doğa aslında ölüp tekrar dirilerek ölümsüzlüğe kavuşmuştur. Bu döngüyle o, her zaman vardır. Anadolu insanı bilerek ya da bilmeyerek sürekliliği olan bu değişimi oyunlarına yansıtmıştır (And 1962).

Ölü Oyunu’nda da tekrarlanan doğum ve ölüm olgusuyla karşılaşılır. İhtiyar ölür ve tekrar dirilir. Bu durum sürekli devam eder. Mevsimlerin birbirini takip etmesi, ölümsüzlüğün bir dönüşüm olgusu içinde oyunlarda tasavvur edilen şeklidir.

### b. Aşama Arketipi

Bu arketip, “ayrılma, aşama, dönüş” öğelerini içeren bireysel dönüşümdür. *Campbell*, bu kalıba “monomitos” (monomythos) adını verir ve bunu “yolculuk” olarak değerlendirerek “mitolojik kahramanın arayışı, her zaman aynı arketipsel modeli izle”diğini belirtir (Campbell 2000).

Kahramanlık yolculuğunun ilk kısmı “ayrılış”tır. Kahraman kendi isteğiyle, bir durum veya otoritenin zorlamasıyla ya da yanlışlıkla, tesadüf eseri bu yolculuğa çıkabilir. Oluşum şekli ne olursa olsun burada önemli olan kahramanın günlük yaşam alanından çıkmasıdır. Bu aşamaya gelen kahraman artık serüvenin eşiğindedir, ancak eşikte bir bekçi, bir gölge ya da karanlıkla karşılaşır. Kahramanın bu durumda ya bekçiyle dost olması ya da mücadeleye girerek onu yenmesi gerekir. Bu şekilde kahraman farklı bir dünyaya gidebilir, yaşamın zorluklarını aşabilmek için gerekli olan ödüllere kavuşabilir.

Yolculuğun ikinci kısmı “aşama”dır. Kahraman kendi yaşam ortamından farklı, hiç bilmediği bir dünyaya yolculuğa çıkmıştır. Burada çeşitli sınavlardan geçecek, çeşitli güçlerle mücadele edecektir. Mücadeleden zaferle çıkan kahraman hayatın zorluklarını,

içinde bulunduğu zor durumu ortadan kaldıracak ödüller elde edecek ve son basamak olan “dönüş” yoluna girecektir. Kahramanın bu dünyadan elde ettiği ödül ve ihsanlar sayesinde dünya eski hâline dönecektir.

Ölü Oyunu’nda kahraman olarak değerlendirdiğimiz ihtiyar için, gelin ve Arap’la çıktığı yolculukta Arap’ın geline sarkıntılık etmesi, içinde bulunduğu zor durumdur. İhtiyar rakibini kıskanır. Gelin, Arap’a yüz vermektedir. Hayat artık bir çıkmaza girmiştir. Çünkü ihtiyarın gelini kaybetmesi demek bolluk-bereketin, verimliliğin daha doğrusu hayatın kaybedilmesi demektir. Bu durum hem kendi dünyası için hem de yaşamın devamı için bir felaket, bir sondur. Gelinin elde edilememesi, baharın hiç gelmemesi, kışın sürüp gitmesi, kısırlığın devam etmesi anlamındadır. Bu kısırlığı ortadan kaldıracak olan yolun eşiğinde ise bir bekçi, koyu bir gölge durmaktadır; o da Arap’tır. İhtiyar gelini elde tutmak için Arap’la mücadeleye girer. Çıkan kavgada Arap, ihtiyarı öldürür.

İhtiyar, artık kendi alıştığı gündelik hayatından koparak bir başka dünyaya adım atmıştır. Burada kahramanımızın yolculuğu fiziksel bir yolculuk değil, kendi içine yaptığı ruhsal bir yolculuktur. Tıpkı *Dionysos*’un öldürülüp tekrar yaşama döndürülmesi gibi, ihtiyar da toprakla, toprak anayla birleştikten sonra yaşama dönecek, verimliliği, hayatın devamını sağlayacaktır. *Adonis*, *Osiris* tanrıları da güneştir. Güneş nasıl batıp yeniden doğarsa tanrılar da ölüp dirilirler, güneş gibi batıp tekrar doğarlar. Aynı durum Şaman’ın bir tedavi seansı sırasında kendinden geçip bayılması, orada hastalığa neden olan kötü ruhlarla savaşmasında da görülür. Şaman da ayıldığında hastayı iyi edecek sırlara vakıftır artık. İhtiyarın ölüm yolculuğundaki deneyimleri ise bizim için karanlıkta kalan bir durumdur.

İhtiyar, ölümlü kısa bir uykuya daldıktan sonra bazı sınavları aşmış dönüş yoluna geçecek, bu yolculuktan ya gelini kazanarak zaferle çıkacak ya da gelini kaybederek gerçek anlamda ölecektir. Gerçek anlamdaki ölümse baharın bir daha gelmemesidir. Kahramanın bu aşamayı geçmesi için *Jung*’un da belirttiği gibi bireyleşim sürecini gerçekleştirmesi gerekir (Jung 2005). Kahramanımız bireyleşim sürecini gerçekleştirir ve dönüşün bir simgesi olarak dirilir. Bu durum seyirciler tarafından da büyük bir sevinçle karşılanır. Nitekim ihtiyar, kış ölmüş, yenilenecek tekrar dirilmiş, bahar gelmiştir. Kahraman bu zorlu yolda ödülleri kazanarak hayatı kurtarmıştır.

Kahramanı diriltmek için seyircilerin, kadının onun ağzına çerez, leblebi, kuru üzüm gibi şeyler koymasına da sıkça rastlanan bir motiftir. *Temmuz* için yapılan yas törenlerinde çeşitli kuruyemişlerden bir yemek pişirilir. *Aşure* gününde yani *Muharrem* ayında çeşitli yemişlerden bir yemek pişirilir. Bu kuruyemişler doğayı canlandırma, bolluk ve bereketi sağlama ritüellerinin bir motifidir (And 2002: 37). Bu yaklaşım arketipsel anlamda yemişleri, kahramanın karanlık ülkesinden getirdiği sihirli güç, ödül olarak da algılamamızı sağlar. Kahraman ağzına yemişler konulduktan sonra canlanır.

### c. Bireyleşme Arketipi

Bireyleşme kendiliğinden ortaya çıkan, her insanda bulunan ruhsal bir gelişim ve olgunlaşma sürecidir. Bireyleşme sürecinin temel düzeneği bilinç ve bilinçdışının

karşılıklı eyleşimidir. Kişinin kendi merkezine doğru büyük yolculuğunu tarif ederken *Jung*'un başvurduğu referanslar arketipsel sembollerdir. Bireyleşme sürecinin iki önemli aşaması vardır: Bunlardan ilki “gölgeyi tanıma”, ikincisi ise “animus” ya da “anima”yla karşılaşmadır (Saydam 2005: 13).

Bireyleşme, kişinin farkındalığı ile başlar. Kişi kolektif ve milli bilinçaltı ile bütünleşebilmek için eksik yönlerini bulmalı, onlarla mücadele etmelidir (Şenocak 2007:63). *Ölü Oyunu*'nda ihtiyar gelini elinde tutmak için Arap'a karşı mücadele verir. Bu, ilk bakışta bireysel bir çaba olarak gözükse de, aslında kahramanın bireyleşme yolunda attığı bir adımdır. Onun mücadelesi tüm doğa için faydacı bir tutumdur. Mücadele sonunda hem sevdiğini elinde tutacak hem de doğayı canlandıracaktır.

Uzun ve zorlu, bezemelerinde zengin alternatifli, ancak aşamalarında zorunlu geçiş ve dönüşümleri telkin eden birleşme süreci kapsamında, bireyin öncelikle tanışması ve entegre etmesi gereken arketipsel öge, “gölge”sidir (Saydam 2005:13). “Gölge”, bireysel anlamda kişisel olarak bastırılmış olanları içerirken, kolektif anlamda evrensel karanlığı temsil eder. Gölge insanların ilkel düzeyde olan ve ortaya çıkmaması için toplumun baskı yaptığı duyguları, tutumlarıdır. Gölge, insanın benliğinden ayrılan, ancak buna rağmen kişiye bir gölge gibi yapışan bölümdür. Gölge eğer bilinçteyse kontrol edilebilir. Bilinçten çıkarılması, yok sayılması ise tehlikeli bir durumdur. Çünkü o, ne kadar derinlere atılırsa o kadar koyu ve yoğun olur, mücadele edilmesi o oranda zorlaşır.

Gölge kahramanın “esmer kardeşi”dir. *Ölü Oyunu*'nda gölge arketipini Arap temsil eder. Gölge çoğu zaman yeraltı dünyasının ya da sihirli ülkenin eşliğinde bekleyen bir bekçidir. Arap da oyunda ihtiyarın gideceği karanlıklar diyarının âdeta bekçiliğini yapar. İhtiyar bu yolun eşliğinde Arap'la karşılaşır. Genel anlamda olumsuz olarak görülen bu arketip kimi zaman olumlu olarak da karşımıza çıkar. Onun olumsuzluğu tanınmadığı, umursanmadığı, derinlere gömüldüğünde yaratacağı yok edici etkilerdir. Gölge, kahramanla uyuşmadığı durumlarda olumsuzluğa yol açar. Eğer gölge tanınır ve onunla uyumlu hareket edilirse gölge de olumlu bir karakteri temsil edebilir.

Oyunda ihtiyar, gölgeyi yani Arap'ı yok saymamıştır. Geline karşı samimi davranışlarını kıskanmış, ölmek uğruna onunla mücadele etmiştir. İhtiyarın Arap'ı yok sayması belki daha kötü sonuçlara yol açacak, gelin elden gidecekti. İhtiyarla gölgesi arasında var olan uyumsuzluk onları bir çatışmaya itmiş, bu çatışma ihtiyarın ölümüyle sonuçlanmıştır. Arap, ölüme sebebiyet vermesinden dolayı, gölge olarak olumsuz bir görüntü çizmektedir. Ancak ölüme sebebiyet vererek ihtiyarın karanlıklar diyarına gitmesini, gelini kazanarak, bolluğu-bereketi elde ederek, yenilenecek dönmesini sağlamıştır. Bu açıdan olumlu bir durum sergilemektedir.

Gölgenin, toplum tarafından bastırılan, sergilenmesi istenmeyen yönü Arap'ta onun geline sarkıntılık etmesi şeklinde görülür. İhtiyarın oyunda kullanılan bir ismi de “Koca”dır, gelinin kocası. Bu anlamda gelinin bir sahibi vardır. Gelinin bir kocası olmasına ve gelinin kocasının da onların yanında olmasına rağmen Arap geline sarkıntılık etmekten geri durmaz. En ilkel toplumlarda bile sahibi olan bir kadına sarkıntılık etmek hem eşi, hem de toplum tarafından hoş karşılanmaz. Hatta sahibi olmasa bile bir erkeğin bir kadına sarkıntılık etmesi hoş karşılanmaz. Bu durum tüm toplumlarda

görülen evrensel insani karanlıktır. Toplumların çoğunda görülen yasaklanmış, belki çok az yaşanmış yönümüzdür (Jalobi 2003:152). Evrensel karanlık olan bu yön, toplum tarafından bastırıldığı için bilicinin derinliklerine gömülmüş, burada olabildiğince koyulaşmıştır. Ortaya çıkışı ise yıkıcı bir etki bırakmış, yaşanan çatışmayla ihtiyarın ölümüne sebep olmuştur.

Daha ileri aşamada cinsiyetler arası ötekiliğin de çözümleneceği ve aşılabileceği bir karşılaşma belirleyicidir: Erkek, bilinçdışında bütünlüğü öge olarak yer alan dışi imgesi “anima” ile tanışır. Anima, erkeğin bilinçdışını bütünlüğü dışi bir ögedir. Anima erkeğin ruhsal gelişimine önemli bir yere sahiptir (Saydam 2005: 13). Anima, kahramanı iç dünyasına yöneltir, ona yol gösterir. Oyunumuzda gelin ihtiyarın animasıdır\*. Bir yandan ihtiyara bir yandan Arap’a yüz vererek çıkan çatışmayla onun ölümüne, kendi bilinçaltına yolculuk yapmasına neden olmuştur. Bu durum ilk bakışta gelinin olumsuz olduğunu gösterir bize. İhtiyarla birlikte, kendisine sarkıntılık eden Arap’a yüz vermesi pek de olumlu bir imaj yaratmaz zihnimizde. Ancak onun olumsuz gibi görünen bu davranışı, kahramanı yenilenip döneceği yolculuğa çıkarır.

*Anima*, genç bakire, tanrıça, cadı, melek, dışi şeytan, dilenci kadın, fahişe, amazon, sadık arkadaş... gibi değişik şekillerde görülebilir (Jalobi 2003:156). Erkeğin dış dünyada çokeşliliğe yatkın olması, animanın tekil olarak simgelenmesini sağlamıştır. İhtiyarın animası tek bir kişi, yani gelindir. Kadının bilinçdışını simgeleyen öge animustur. Kadının dünyada tekeşlilik eğilimi, animusun çokeşlilikle simgelenmesine neden olmuştur (Jalobi 2003: 162). Bu nedendir ki, ihtiyarın sadece gelinden oluşan animasına karşılık, gelinin hem ihtiyar hem de Arap’tan oluşan çokeşli yapıda bir animusu vardır.

Kahramanın yolculuğunu başarıyla tamamlaması için animayla bütünleşmesi, uyuşması gerekir. Oyunun başında gelinin Arap’a yüz vermesi ihtiyarın ölümüyle Arap’a döneceğini düşündürebilir bize. Bu bizim yanılmamızdır. Çünkü gelin, onu bırakıp gitmek yerine üzerine kapanıp ağlar, ağıtlar yakar. Nasıl ki *Adonis* erkekler tarafından öldürülmüş, kadınlar ise onun için ağlayıp ağıtlar yakarak tekrar canlanmasını sağlamışlarsa (And 1962: 15) bu oyunda da bir erkek olan Arap tarafından öldürülen ihtiyar için, bir kadın olan gelin ağlar ve ağıt yakar. Bu ağlama ve ağıt o kadar içtendir ki, izleyiciler de bu durumun gerçekliğine inanıp ağlar ve ağıt yakar. Gelin bununla da kalmaz ihtiyarın ağzına bazı kuruyemişler koyar, izleyiciler de bu harekete katılırlar. Bunlar kahramanın animasıyla bütünleştiğinin göstergesidir. Bu bütünleşmenin sağlanmasıyla da kahraman ölüm adlı zor sınavı başarıyla geçmiştir. İlk doğuma olduğu gibi ikinci doğuma da bir kadın sebep olmuştur.

Gölgeye bilincin yansımasıyla, karanlıkta kalan aydınlığa alınır. Kahramanın zorlu sınavını geçmesiyle elde ettiği ödül, bereket simgesi kuruyemişlerdir. Bir başka ödülse gelinin kendisi yani bahardır.

\*“Bu çift cinsellik biyolojik bir gerçektir. Her erkek, o ya da bu kadına ait olmayan sonsuz bir kadın imgesi taşır. Bu imge özünde bilinçdışıdır ve erkeğin organik sistemindeki asıl kadın biçiminin, yani bir arketipin, kalıtımsal bir ögesidir.” (Jung 2001: 16)

### 3. ARKETİPSEL İMAJLAR

Arketipsel imajlar, “renkler”, “kadın” ve “çember” olarak incelenmiştir. Oyunda özellikle siyah ve beyaz renkleri dikkat çeker. “Siyah”, karanlık, karmaşa, ölüm, kötülük, bilinçsizlik simgesidir (Guerin 2006: 295). Köy oyunlarında siyah, ölümle, Arap’ın yüzünü boyamasıyla karşımıza çıkar. Ölüm karanlığı bir anlamda anne arketipinin sayısız görüntülerinden biridir. Toprak, yeraltı dünyası anne arketipini sembolize eder (Neumann 1955). Zira hem toprak hem de yeraltı dünyası karanlıktır. Annenin önemli bir özelliği yeraltı dünyasına özgü karanlığıdır (Jung 2005: 22). Anne rahmi de karanlıktır. Bu nedendir ki, kahramanımızın dirilmesi, bir anlamda yeniden doğumu ölümün, yeraltı dünyasının karanlığından geçmektedir.

Yüzü karaya boyama, bir görüşe göre, ateşteki bolluk görüntüsü veya cinine küller ve is aracılığıyla ulaşmak için yapılmaktadır. Yüzü ise, karaya boyayarak isten uğur alınacak, bolluk ve berekete ulaşılacaktır. Bu anlamda bolluk, bereket sağlamak amacıyla oynanan Ölü Oyunu’nda yüzü siyaha boyama tesadüfi yapılmamaktadır. Avrupa’da, baca temizleyicileri mayıs ayının bir gününü özel bir gün olarak kabul etmişlerdir. Bu günde yüzlerini isle siyaha boyamakta ve ısıdan bir anlamda da ateşten uğur sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu nedenle Avrupa’da özellikle Noel kutlamalarında baca önemli bir yere sahiptir. Yüzü siyaha boyama bir anlamda da sempatik büyü yoluyla siyah yağmur bulutlarının gelmesini sağlamadır (And, 1962: 43). Yağmur da bu oyunun amacı olan bolluğu sağlamada önemli bir yere sahiptir. Yağmur bulutlarının siyah rengi ve ıslaklığı anne arketipinin bir simgesidir, çünkü karanlık ve ıslak olan her şey ana rahmi yani doğum, bolluk, bereket, verimlilik (Neumann 1955).

“Beyaz”, aydınlatma, yol gösterme, masumiyet simgesidir (Guerin 2006: 295). Ölü Oyunu’nda kahramanımız uzun bembeyaz sakallı bir ihtiyardır. Başında beyaz, iri bir başlık, arkasında ise beyaz bir post vardır. Burada beyaz sakallı ihtiyar, birçok türde gördüğümüz yol gösterici, bilge adam tipi değildir. Burada beyaz sakalın tercih edilmesi yaşlılığı ve eskiliği ifade etmek içindir. Eski ve yaşlı olan ölür, yerine yenisi gelir. İhtiyar kıştır. Artık kışın gitme zamanı gelmiştir. Kış gidecek yerine bahar gelecektir.

Hayatın kaynağı olan “kadın” (ulu ana) hem olumlu, hem de olumsuz yönleriyle karşımıza çıkan bir arketiptir (Jung 2005: 17-45; Neumann 1973: 39-101). Olumlu yönleriyle bakıp büyüten, besleyen, koruyan, verimliliği sağlayandır. Olumsuz olarak ise cadı, ejderha, kimi zaman da büyücüdür. Ölü Oyunu’nda kadın doğurganlığın ve verimin simgesi olan gelin olarak karşımıza çıkar. O, doğadır ve yaşam kaynağıdır. İhtiyarın gelinin verdiği yemişlerle ve onun ağıtlarıyla canlanması, erilin canlanmasında dişilin rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum kadının doğanın kendisi olmasıyla alakalıdır. O, doğanın kendisidir, çünkü kadın doğurgandır, esirgeyendir, hayat kaynağıdır. Onun ihtiyarın ölümünün ardından ihtiyarın üzerine kapanıp ağlaması merhametin ve sevgisinin göstergesidir. Kadın anne, gelin, eş, bilge kadın, fahişe vb. şekillerden hangisine girerse girsin o doğadır (Saydam 1997:141). Nasıl ki doğum kadın vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, “yeniden doğum” da onun vasıtasıyla gerçekleşir.

“Çember” bütünlük, teklik, doğanın sonsuz döngüsü, üretim, eril ve dişil ilkelerin

birleşimidir (Guerin 2006: 295). Birçok oyun, halkın yuvarlak bir şekilde dizilerek oluşturduğu sahnede oynanır. Sahnenin etrafının bir çember gibi sarılması izleyici ile oyuncunun bütünleşmesini sağlamakla birlikte, bir anlamda da oyun mekânının sınırlandırılmasıdır. Kutsal ya da dinsel ayinler, kutsal bir alan gerektirir. Bu anlamda alanın sınırlandırılması kutsal eylemin önemli bir özelliğidir (Huizinga 2006: 39). Ölü Oyunu’nda da halk yuvarlak bir şekilde dizilerek oyunu seyrederek ve oyuna katılır. Böylece bereket için oynanan bu oyunda da seyirciler oyunla bütünleşmekte ve mekân sınırlandırılmaktadır.

## Sonuç

Köy seyirlik oyunlarından biri olan “Ölü Oyunu”nda “ak-kara” ögesi ve “ölüp dirilme” gibi unsurlar yer almaktadır. Bunlar, doğanın canlanması açısından değerlendirildiğinde “kaostan kozmosa geçiş”in ve “yeniden doğum”un açıkça sergilendiği dikkati çeker. Özellikle ölünün bereket sembolü unsurlarla dirilmesi de ritüelistik niteliğin önemli bir göstergesidir.

Arketipsel yaklaşımın “yaratılış”, “ölüm” ve “kahramanlık” (bireyselleşme) motifleri çerçevesinde değerlendirilen bu oyunun bir ritüel kalıntısı olduğu da açıkça görülmektedir. Ancak “her gözün kör noktalarının bulunduğu” gerçeğini de unutmamak gerekir. İnsanlık serüvenine eşlik eden bu oyunların bize anlatacakları daha pek çok şey var. Bu bağlamda nice anlatılar, oyunlar, türküler, bilmeceler farklı disiplinlerin yeni yaklaşımlarıyla sessizce yeniden yorumlanmayı, anlamlandırılmayı, unutulmayarak insanlığa hizmet etmeyi beklemekteler.

## KAYNAKLAR

- AND, Metin (1974) *Oyun ve Bügü*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.  
----- (2002) *Ritüelden Drama*, İstanbul: YKY.  
----- (1962) *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*, İstanbul: Elif Yay.  
ARTUN, Erman (1993) *Cemal Ritüeli ve Balkanlardaki Varyantlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay..  
----- (1994) “Ritüel Kökenli Trakya ve Balkan Köy Seyirlik Oyunlarında ‘Ölüp-Dirilme, Kız Kaçırma’ Motifleri”, *Millî Folklor*, Sayı: 22.  
CAMPBELL, Joseph (2000) *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kocabacı Yay.  
GUERIN, W. L.- LABOR, E.- MORGAN, C.-vd. (2006) “Edebiyatta Mitolojik ve Arketipsel Yaklaşım Tarzları”, (2003) çev. Mustafa Sever, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, haz. Gülin Ögüt Eker vd., Ankara: Millî Folklor Yay., s.257-265.  
ELÇİN, Şükrü (1977) *Anadolu Köy Orta Oyunları*, Ankara: Türk Kültürü ve Araştırma

- Enstitüsü.
- FROMM, Erich (1990) *Rüyalar Masallar Mitoslar: Sembol Dilinin Çözümlemesi*, çev. Kaan H. Ökten-Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yay.
- HUIZİNGA, Johan (2006) *Homo Ludens*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- JALOBİ, Jolande, (2003) *C. G. Jung Psikolojisi*, çev. Mehmet Arap, İstanbul: İlhay Yay.
- JUNG, Carl Gustav (1966) *The Spirit in Man, Art and Literature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (1968) *The Archetypes and the Collective Unconscious*, çev. R. F. C. Hull, Princeton, New Jersey: Prince University Press.
- (1969a) *Four Archetypes; Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, , Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- , M. L. Von Franz, Joseph, L. Henderson, Jolande Jacobi, (1969b) *Man and His Symbols*, haz. Aniela Jaffe, Garden City, New York: Doubleday and Company Inc..
- (2001) *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir, İstanbul: Can Yay.
- (2005) *Dört Arketip*, Çev. Zehra Aksu Yılmaz, , İstanbul: Metis Yay.
- KAZMAZ, Süleyman (1950) *Köy Tiyatrosu*, Ankara: Ulus Basımevi.
- NEUMANN, Eric (1955) *The Great Mother: An Analysis of the Archtype*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (1969) *Depth Psychology and A New Ethic*, London: Hodder&Stoughton.
- (1973) *The Origins and History of Consciousness*, New Jersey: Bollingen Series XLII, Princeton University Press.
- SAYDAM, M. Bilgin (1997) *Delî Dumrul'un Bilinci*, İstanbul: Metis Yay.
- (2005) "Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı", *Dört Arketip*, C. Gustav Jung, İstanbul: Metis Yay.
- ŞENOCAK, Ebru (2007) *İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman: Nasreddin Hoca*, Konya: Unimat Ofset.

## Özet

### ANADOLU KÖY SEYİRLİK OYUNLARINDA İNSANLIK SERÜVENİ: "ÖLÜ OYUNU" ÖRNEĞİ

Gündelik hayattan çıkarak kendi kuralları içinde sınırlandırılan veya özgürce hareket edilen bir kavramı karşılayan oyun, dinî ayinlerden çocukların eğlencelerine, kadın erkek ilişkilerinden yetişkinlerin eğlencelerine kadar birçok eylemi içerir. Böyle bir yapıya sahip seyirlik özelliği bulunan oyunlardan bir grubu da köy seyirlik oyunlarıdır. Bu oyunlar din dışı, eğlence nitelikli olabildiği gibi ortak olarak icra edilen ve amacı belirli zamanlarda bolluğu bereketi artırmak, verimliliği sağlamak olan ritüel nitelikli oyunlar da olabilmektedir. Anadolu'da asırlardır oynanan köy seyirlik oyunlarından ritüel kökenli bir oyun da "Ölü Oyunu"dur. Bu çalışmada amaç, kolektif bilinçaltının bir oyun aracılığıyla izlerini sürerek binlerce yıllık insan deneyimlerini

ortaya koymaktır. Ritüel nitelikli Ölü Oyunu, içinde pek çok simgeyi barındırmaktadır. Simgesel anlamların çözümlenmesinde yararlanılan yöntemlerden biri de arketipsel yaklaşımdır. Burada kolektif bilinçaltının yapısını oluşturan arketipler önem kazanır. İlk örnek olan arketipler insan ruhunun derinliklerinde saklıdır. Ortak bilinçaltının öğeleri olan arketipler evrenselidir. Kolektif bilinçaltında yer alan deneyimler çeşitli inançlarda, rüyalarda, mitlerde, masallarda ve ortak olarak icra edilen ritüel nitelikteki oyunlarda kendini gösterir. Bu bağlamda bir oyundan yola çıkılarak ortak bilinçaltının öğeleri olan arketipler ekseninde inceleme gerçekleştirilecektir. Çalışmada Ölü Oyunu “arketipsel motif ve kalıplar”, “arketipsel imajlar” olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Oyun, köy seyirlik oyunu, arketipsel yaklaşım, arketip.

### *Abstract*

## **ANADOLU KÖY SEYİRLİK OYUNLARINDA İNSANLIK SERÜVENİ: “ÖLÜ OYUNU” ÖRNEĞİ**

Game which is limited by its rules by crossing the borders of daily life or which is defined as to act independently, involves different actions from religious ceremonies to children amusements, from women-men relations to adult amusements. Including these, village dramatic village performances are a type of plays that has theatrical specialties. They may be profane, entertaining or collectively practiced and maybe sometimes they have rituals in order to increase wealth and richness. One of the dramatic village performances theatrical plays in Anatolia practiced since centuries is a ritual-based “Dead Play”. This work aims to show people’s experiences by tracing the path of collective sub-consciousness plays. There are a lot of symbols at “Dead Play” which has ritual character. One of the methods used in the analysis of the symbolic meaning of the archetypal approach. It is important that archetypes formed at collective unconscious. The first example of archetypes which located in the depths of the human spirit. Archetypes of the unconscious elements are universal. Thousand-aged collective experiences are demonstrated in people’s beliefs, dreams, myths, fairy tales and collectively practiced ritualistic plays. In this context, by examining pay, mutual sub consciousness archetypes will be analyzed. Also, as archetypes are global, from play to mankind adventure’s reflection to plays will be evaluated. In this study, Dead Play will be considered under two main heading as “archetypal patterns and molds”, “archetypal images”.

**Keywords:** Play, village dramatic play, archetypal approach, archetype.





# **CREATING NEW FROM THE OLD: COMPARISON BETWEEN MODERN AND OTTOMAN ARCHITECTURAL DESIGNS IN TURKISH MOSQUES AND DWELLINGS**

**İlkyaz Ariz Turan\***

## **Introduction**

**E**xpressions of architecture have changed with time, as architects tend to use architecture as an agent of civilization and a passion to delink Turkey from Islamic past and Ottoman rule. Such passion by architects has brought about notable alterations in architectural styles and the approach taken since time immemorial (Minana, 2005). For instance, the declaration of a Turkish republic by Mustafa Kemal Atatürk in 1923 led to political and intellectual elites' efforts to forge from Ottoman Empire to modern secular European nation-state. Additionally, architects' changing passions and constantly created circumstances have seen architecture experience continuous evolution evident on its expression of culture and the use of space according to aesthetic cannons and European rationalist doctrines (Minana, 2005). Currently, the concept of architecture combines aesthetics, cultural meaning, symbolism, and socioeconomic factors from the perspective of modernism and secularism and away from Islamism (Urey,

---

\*Yüksek İç Mimar.

2010: 15). Closer examination of how modernism architecture has altered traditional ottoman architecture and the continually evolving influences creates a deeper understanding of what is required with the architecture in use. The ability to understand what tradition means, how this affects the contemporary period, and how this relates to a given culture, such as Turkey, then establishes a deeper meaning and understanding of the evolution of architecture.

## **Traditional Styles and Architecture**

### **Dwellings of Turkey**

Architecture in Turkey continually utilizes various symbols and meaning within its culture. This way, architecture plays an important role of Turkish lifestyle presentation, cultural affiliations, religions, and spirituality, and expressions of artistic work as present in the country. The attributes of dwelling areas, for instance, reflect communal dwelling established in the region and the link that this holds to the developments of culture. For instance, Turkish homes modern home like the traditional ones appear on square edges indicating strong respect for neighbours (All about Turkey, 2013). The dwellings also established specific forms and styles to make living comfortable and simplistic within the communal household like arranging rooms to meet the needs of the occupants. The ideologies which follow these are based on the institutions established in Turkey, specifically which were known to begin in the household and become revered throughout society. Larger dwellings, connected buildings, and outlines of specific styles and rooms are some of the elements defining different traditional styles to represent the lifestyle of the region (Nalbantoglu, 1993: 66).

The mosque has also retained most of its aspects including the beautiful domes cascading down from the central dome. In both ancient and the contemporary Turkish architecture, several domes on the exterior with the main dome extending several meters in height and diameter characterize mosques. Additionally, mosques have minarets, mostly four in number. The Blue mosque or the Sultan Ahmed mosque in Istanbul is unique in that it has a 43-meter high dome with a diameter of 23.5 meters. The mosque also has six minarets unlike the common four and floor covered with blue ceramic tiles hence the blue mosque. These elements remain unchanged to date, represent the religious believes, and norms within Islamic religion which makes it impossible for modern architecture to have any influence on them. The interior of the most has also retained the Mihrab that is made of sculptured marble and that is closely located to the pulpit where the imam stands to deliver his sermon. The location of the pulpit is dependent on the mosque space since everyone in the mosque should see and hear the imam (Sozen, Gedik, 2007: 1810).

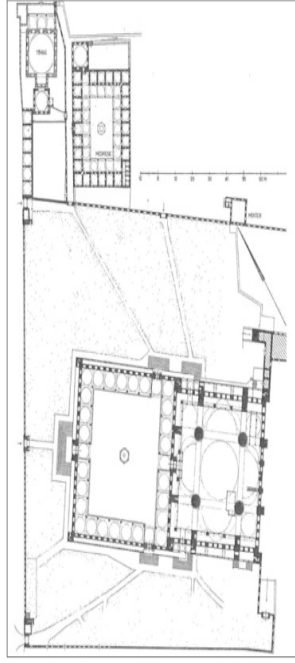


Figure 20: Sultan Ahmet I Camii, plan of the complex (from Müller-Wiemer).

**Figure 1: The plan of the Blue mosque in Istanbul. Source: (Freely & Baker, 2010)**

In addition, mosques retain high level of natural lighting with light coming from numerous windows. Originally, the windows were made of Turkish stained glass during the early century but recently, the windows are made of more softened material that is inferior imitations. In the Blue Mosque for instance, the decorations of the interior retains the use of tiles with magnificent floral designs that display ancient lily, carnations, tulip and rose motifs, as well as trees like cypresses. The six minarets of the Blue mosque make it unique and were originally made of gold. The minarets combined with the cascading domes remain a striking feature even in mosques today. Domes are also common features of early churches like Hagia Sophia that later converted into a mosque.

In addition, dwellings in cities like Diyarbakir and Mardin utilized suitability that reached height during the Ottoman Empire, both in terms of climate and with the cultural lifestyle established in the region (Karasozen, 2000: 145). For instance in Diyarbakir, traditional houses followed bioclimatic architecture with general characteristics like utilization of courtyards, subterranean rooms, and tremendously thick walls. The characterizations of rooms include high ceilings and stone or tile paved interior surfaces from materials with low mean radiant temperatures. In addition, special cool rooms with small pools have unique advantages of low temperatures and relatively high humidity (Tuncay, 2007). The construction of traditional Diyarbakir houses was natural and intended to reduce climatic stress. The courtyard-type houses constructed in castles were inward

looking with notable differences depending on one's social status, power, privacy, and building site. In general, Diyarbakir traditional and modern day houses comparison is founded on element as design features that make the house to be considered as ecological, sustainable, and environmentally influential. In search of comfort, traditional Diyarbakir dwellers moved from one room to the other within a season and this contrasts modern house styles where one has to remain within a single house but extensively depending on energy systems for additional comfort.

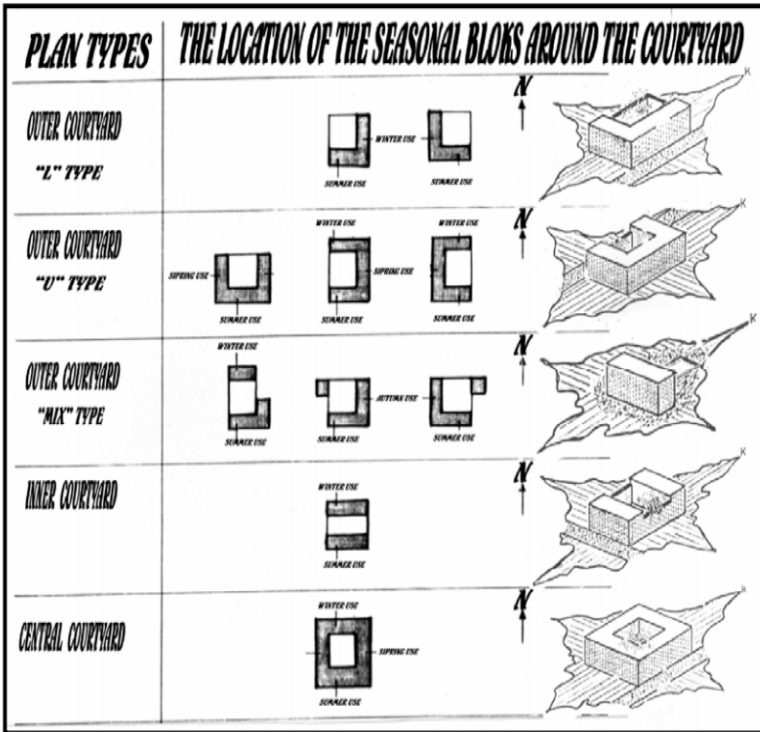


Figure 2: Five Different Plan Topology for Diyarbakir traditional houses. Source: (Tuncay, 2007)

### Political History and Architecture

The dwellings of Turkey follow different elements of the history of Turkey that have continually influenced the dwellings throughout time. The association with traditional styles is one, based on the religious orientation and with Turkish politics. The politics of the Ottoman Era were known to shape most of the traditional aspects of Turkey, specifically with the relationship to religious beliefs. The cityscape, for instance, was in close proximity to different mosques and religious landscapes. The political buildings were known to hold an area in the cityscape to show wealth and power, combined with the religious buildings that were represented next to the main political areas. This created a

different approach to the communal living of different dwellings that held a structure of politics that were over the cities (Schechter, Yacobi, 2005: 183).

The concept of political power with the various buildings was known specifically to create a sense of symbolism to the religious and economic power that was held over different locations and settlements. The symbolism was one which was developed with the idea of wealth and power first. This was combined with the ideas of patronage that were established, specifically with the powers of the Ottoman Empire. The symbols which were recognized were based on urban transformation and investment from the dynasties and into a modern Turkey. This was furthered with buildings such as dervish lodges. These were used exclusively for political leaders to show their wealth and power over the country and to create a statement that the lodges were to be used for political affiliations that were based on expanding influences to transform the country. The main ideology was to expand the financial and social control over a given area by having more subtle locations whose use was exclusively for the political leaders (Wolper, 1995: 39).

### **Religious Associations with Buildings**

The concept of architecture is furthered with the religious viewpoints that are a part of the Turkish culture. This provides a different attribute that continues to be reflected within the works of buildings. Mosques to dervish lodges are the main associations with the architecture which was created, specifically which becomes a symbolic representation of worship with the internal and exterior looks of the building. The importance of the mosques is reliant not only on the symbolic viewpoints but also the Islamic associations with the buildings. Most of the structures are designed to combine art as an expression of worship by different architects. This has created standards for the worship to be placed within society, all which assist in the devotional values that are traditionally accepted within Turkey. It is believed that the religious buildings are the main staple of the heritage of both Islam and Turkey and are held in reverence with the devotees of the religion, specifically because of the methods which are continuously used with the mosques and other religious centers that are within Turkey (Hillenbrand, 1989: 186).

The mosques and religious centers of Turkey are noted for the symbolism that is associated with the buildings. These are often defined as opportunity spaces, specifically because of the functions and symbolism behind the religious centers. The spaces within the community were known to be placed in central areas or in higher areas of Turkey to show the power and dominance over the religious thoughts that were a part of the time frame. This was combined with ways in which the religious centers could be used to monitor different communities while using the spaces for both political and social change. The public appeal continued with the outer look of the mosque, which includes a main dome and two to three towers surrounding the main dome. This structure was able to have a higher structure than other buildings to create a sense of dominance in each region. This continued with the archways and high ceilings within the mosques and religious centers. This was used to show the dominance of the religious beliefs while

creating a sense of symbolism with the structure. This showed the same dominance over a given area and caused community members to carry the religious symbolic belief of humility when using the mosques or religious centers (Yavuz, 2003: 270).

The symbolic structure that was associated with the main construction of the religious centers continued with the artistic expressions which combined with the religious centers. The use of mosaics, tiles and other ornamentation was a part of many of the mosques and dervish centers that were built from the Ottoman Empire and were known to begin in the Early Safavid Period. The main concept was based first on purely decorative expressions which were a part of the natural elements of the religion and artistic expressions which were associated with religious beliefs. Birds, nature, animals, plants and human beings were some of the concepts which were used. These combined the ideologies of luxury with the political powers, as well as artistic expressions which linked to the religious centers. The buildings then began to evolve with the Sufi mystics and others which began to practice devote religious beliefs. The ideologies transformed into mythologies and representations of religion through the symbolism of the area. These symbolic interpretations separated the traditional components of the Turkish buildings while creating a different understanding of the mosques, dervish centers and other areas of religious power that were renowned during each time frame (Cammann, 1976: 193).

### **Examples of Traditional Buildings**

Numerous styles and formats exemplify the traditional buildings for Turkish traditional architectural period. Each shows the cityscape and structure that was associated with Turkey and how this was associated with the different concepts of symbolism and power during each Turkish era like the Ottoman period (1299-1922) and Turkish Republic Architecture (1923- date). The traditional buildings are able to, provide an examination of architectural elements and not only the basics of the architectural structure; this approach also becomes a representation of the overall understanding of the culture and the symbolic expressions which established the nation. The specific examples of Turkish traditional buildings then become essential in identifying the basis of the culture and the establishment of this through the political, cultural, and religious affiliations (Urey, 2010).

### **Sinan Selimiye Mosque**

The Selimye Mosque (see Appendix A) created by Mimar Sinan, the chief architect of the Sultans at the end of the Ottoman architecture era. The creation of the mosque was between the years of 1569 - 1575 and recognized as a powerful religious centre to express both the political and religious affiliations that continued to reign during this time. The mosque noted not only as a basic religious structure to show the powers of the time, but also representative of expressions of art that were a part of the period. The aesthetics, which presented throughout the mosque, highlight the combination of political and religious affiliations and the belief that power reigns between both in unison. Further

examination of symbolism i through the change in powers that was occurring, specifically by creating a traditional mosque that made a statement that the ideas of tradition would continue to reign in Turkey, allowing the transition to lead to both height in power and wealth within the region. The aesthetics furthered this by keeping with the ornamentation that was oriental in form and which represented the traditional aspects from the earlier Ottoman Empire and the past culture that as embraced in Turkey (Erzen, 1991: 1).

The concepts which are associated with the mosque are inclusive of four minarets that are spaced equally on each side of the mosque. Each stands over 70 meters tall and has three balconies that are spaced around the minarets. These are available through three nested helical staircases that surround the mosque. The central area is combined with 4 smaller minarets that help to geometrically space the mosque and to show the cultural aspects that relate to the architecture. This is followed by the system which was known as the “has” or “hassa”, or the sultan’s property, and which signified the power used with an imperial viewpoint that was created. The dominance of the building continues with the imperial style on the interior, which includes the higher arch in the middle of the mosque among other elements. The mosques’ higher arches are significant especially in their representation of the transition to heaven that the Islamic viewpoint always tried to obtain (Cerasi, 1988: 87) The high amount of ornamentation and structure with gold figures becomes the dominant component of the interior area, followed by natural and candle light that creates a pathway through the interior of the building. The design is then able to represent the movement to the power of religious beliefs and the movement up toward a higher sense of enlightenment (Cerasi, 1988: 87).

### **Suleymaniye Mosque**

A second representation during this time frame is the Suleymaniye Mosque (see Appendix B). This mosque was built on the order of Sultan Suleiman by the architect Sinan. It began in 1550 and was completed in 1557. The approach includes the architecture of the Byzantine basilica to create a connection to the past of Turkey. The mosque is 59 meters in width by 58 meters in length. The main dome is 53 meters high and has a diameter of 27.25 meters, making it one of the larger mosques in Turkey (Sacred Destinations, 2011). There is a separate prayer hall, courtyard and separate living areas, including a kitchen, bathing quarters and a hospital which was used to help the poor during the time frame. There are two mausoleums behind the main mosque that were used by the sultan and which now contains the tomb of sultan Suleyman. The interior area is known for the natural light that surrounds the main centre, specifically which combines with the external features of the garden to establish the ideology of the natural combining with the religious building, both which compliment the main structure of the mosque (Sacred Destinations, 2011).

The building of the Suleymaniye Mosque is one which shows a representation of the combined political, cultural and religious powers that dominated over Turkey during the reign of the Ottoman Empire. The concept is one which shows reversals from one to the



other, specifically with the interior and exterior of the area. The ideology was to create an intricate religious center with the dome. This is noted with the light, ornamentation and the mystical appearances that are within the mosque. The exterior reverses this with the greenery and the natural substances that are highlighted in the courtyards and other areas. The reversal becomes significant because of the smaller areas used for the sultan and the connection to the community through a hospital and area for feeding those in need. This adds into the reversal by showing how the religious center is able to symbolically move into the community and into the power of the political leaders. This association then creates a specific interpretation that is practical, functional, and symbolic while showing intentions both politically and artistically (Kafadar, 1985: 92).

### **Cityscapes and Political Centers (Ottoman era)**

The concepts associated with the mosques were known to compliment the main cityscape, dwellings and political centers of Turkey. Districts and areas of each city were known to carry specific symbols and associations with building which reflected a specific level of practicality for the area (see Appendix C). When looking at the cityscapes, the practical aspects of materials were the most important elements. The dwellings all have the same construction to keep a uniform approach to the dwellings, which were available and the zone or region where these dwellings existed. For instance, most zones had heights that could support the growth of families and communal living. The cityscape is further identified with the mosques that dominate over each area, specifically by the minarets and dome that is seen through the cityscape and which remains in the centre of each area. This is followed by different materials, colors and structures to help the religious affiliations stand out from others. In some cityscapes, this continues with an administrative centre which remains by the mosques and in the center of the area. The main ideology is to show the central area being based on religious beliefs and political powers while the communal living centers around this main cityscape to create a system of organization that was based on the political and religious powers (Goodwin, 1971: 19).

### **Modern Architecture**

The developments established in the traditional arenas of Turkey have altered and transformed through time. The contemporary and modern approaches to architecture began in the 1950s, after the collapse of the Ottoman Empire and the rise into secularism of the country. The modern history of Turkey is one which is based on embracing the arts, literature and the ideas of expressing independent thought. This particular structure occurred specifically because of the fall of the Ottoman Empire and the political alterations that occurred during this period and the split in thought toward how the country should work and what the time frame should be. The opposition which occurred within from the Turkish culture was based on constraints that were a part of the past political affiliations, specifically which led to a secular society based on expression and freedom. The concepts that were associated with the new Turkey included a movement into architecture based

on artistic expressions, ideologies of freedom and the movement away from the religious centers that had before dominated over the cityscapes of the area (Zurcher, 2000, 135).

### **Sakirin, Mosque Istanbul-Turkey (2009)**

An example of the revolution into modern architecture is evident through actual buildings such as the Sakirin Mosque Istanbul. The main architect was Husrev Tayla with a proven record of works in mosques including Kocatepe Mosque in Ankara. Apart from being one of the most modern mosques in Turkey, the Sakirin Mosque is the first with a feminine touch with interior design work belonging to Zeynep Fadilloğlu. With four years of construction, the Sakirin mosque covers 10000 square metres area with two minarets as high as 35 meters and an aluminium composite dome. The mosque's interior is also decorated with calligraphy by Semih irtes. The prayer hall design is by Orhan Kocan, the minbar designed by tayfun Erdogmus is acrylic, while Nahide Buyuk-kaymakci modelled the assymetrical chandelier with waterdrop-fashioned glass globes. These globes are a reflection that like rain, the light of Allah should fall on his people. Another modern element in the mosque is the women section designed to ensure that female worshipers can view the chandelier while William Pye was the designer responsible for the fountain in the courtyard (Beautiful Mosque, 2013, p. n.p). As a modern mosque, the Sakirin Mosque combines numerous ottoman design elements examined later in this paper.

### **Picture of Sakirin Mosque's modern design (2009)**



**Figure 3: Sakirin Mosque Istanbul. Source: (Beautiful Mosque, 2013)**

Today, Turkey is continuing with the idea of the contemporary and new that is continuing to change the landscape of each region. The approach now uses trends within the culture met by political affiliations of the region. The influences are continuing to alter according to political agendas, cultural affiliations and the meaning of freedom of expression within the contemporary lifestyle. The approach has become one of creating icons of cultural expression and freedom. The concept of personal lives is beginning this, specifically with demands for creative and free expressions within society. This has combined with the popular culture that is creating new demands and trends within society, many which are influenced by the Western concepts and the portrayal of the modern which comes from entertainment, politics and other secular areas. Rather than a focus on the art and expressions which relate to religious and political power, there is an affinity toward symbolism which is based on individual expression and independence that is a part of society. Businesses, homes, cultural centers and public areas are all reflecting the authority and metaphor of freedom, expression and remaining connected to the nostalgia of the new and modern within society (Ozyurek, 2007: 95).

### **Combining the Old and the New**

The concepts which have been based on the freedom and expression of the new as well as the secular ideologies which have transformed Turkey create new ideologies of the architecture which should be used. The controversy which has been created is one which poses the secular and modern ideologies which move against the traditional ideologies of architecture within the traditional components of Turkey. The postmodernism that is continuing to dominate Turkey is leading to image production of different ideologies and the idea of keeping with the themes and trends of popular culture. To move in with these themes from the traditions of the past is the need to create the ideologies of Islamic themes from the past while moving these into more contemporary ideologies within society. This challenge is one which is leading to creating an eclectic viewpoint of Turkish history or which combines the aesthetics of the past traditions of Turkish history. Without combining these aspects, there is the inability to hold onto the architecture and style that is a part of the culture and traditions of Turkey's past while moving into trendy and secular concepts that are now dominating the different areas of Turkey (Ozslan, Akalin, 2011: 14).

An example of combining the contemporary with the past is seen through architects such as Husrev Tayla and the mosque which was currently created to combine both the modern and traditional concepts of Turkey (see Appendix D). The mosque was built in memory of Ibrahim Sakir and Semiha Sakir and launched on 7 May 2009. The mosque is one which represents the new and contemporary with the materials that are used, specifically which stands out from the contemporary landscape. The architecture combines with this, specifically by keeping the traditional dome and minarets that are surrounding the mosque. However, instead of an upper court yard, there is a building with rounded and specialized arches as well as a front building. These are used as a combination

of prayer rooms and alternative options that are provided for contemporary trends and needs, as opposed to the traditional courtyards which are a part of mosques. Keeping the main structure of the dome and combining this with the contemporary needs and trends offers a different form of practicality to the mosque while creating a different understanding of how to use the architecture for the modern needs in Turkey (Urey, 2010: 15).

The approach which is being used in Turkey is developing into the ideology of the open building structure, both with the family homes and with the industrial and religious development which has occurred. The open building structure is the philosophy which is able to create a direct link to the traditional cultures that held centers with the political and religious powers, while combining these with the developments of each region. By creating the newer expressions and more practical applications to the trends of Turkey in 21<sup>st</sup> century, there is the ability to build a traditional foundation that preserves the past while creating trends for future capacities. This is developing into a hybrid approach to the development of new architecture while preserving the ottoman era structures which held the expressions of Turkish culture, politics and religion. The result is integration into the older styles which continue to be preserved in Turkey while creating expressions of the new that hold to the traditions and styles that were a part of the architectural landscape of the past (Pecar, 2005: 3).

### **Conclusion and Recommendations**

The concepts of architecture in Turkey were based on the political and religious affiliations as well as cultural associations of the past. The architectural designs, cityscape and the approach to the buildings were based on creating a symbolic meaning to the daily life and activities of those within the region. Traditional architecture combined the symbolism of power, religious reverence, artistic expression and affiliations to the beliefs of the community. This was combined with the wealth and prestige, specifically from the Ottoman Empire that was a part of the region. The architecture continued to develop and be built based on the expectations with tradition for neighbourhoods and communal living that centred on the traditional beliefs and religions. The centres and the affiliations with the community then created a sense of symbolism with the past architecture and the association made with power and reverence during this time.

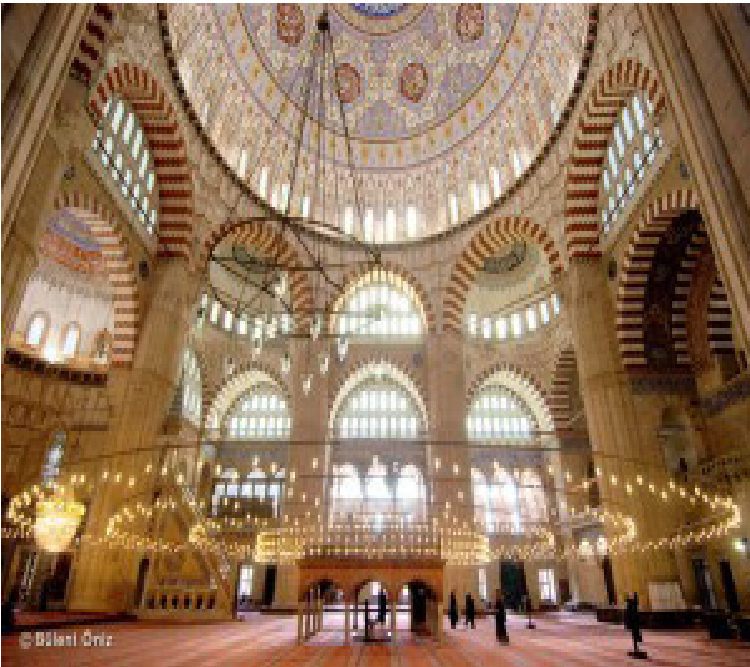
The past ottoman or Islamic traditions of Turkey and the resulting Ottoman architecture then has been altered by current trends and changes within the community. This began with the understanding of freedom from the past religious beliefs and the movement into the secular ideologies from the political viewpoints. This led to the ideas of expression that became a part of Turkey, specifically which is led by reverence for the arts and different forms of entertainment in the community. The architecture, which built in the present years, affiliates with the new, luxurious and the expressions of a culture based on the arts and somewhat freedom of expression. Newer interpretations of the cultural expressions have moved outside of the Turkish beliefs of the past and the reverence for religion as well as the power of politics. Instead, the landscape mixes with a variety

of diverse expressions and architecture noted for artwork as opposed to the traditions of Turkey.

While there are changes in the contemporary trends and architectural expressions, some of the architects continue to combine the past with the contemporary ideologies. Changing the practical functions of mosques, altering the materials used and combining the contemporary trends with the artistic structures of the past continue to remain present in the community. This is combined with the landscape that is associated with the expressions and artistic works that are a part of the present associations with Turkey. This combination is one, which shows a specific set of expressions that continue to expand with what types of artwork, and architecture is present for the trends and modern images that are prevalent in Turkey. The demands that remain in the culture continue to remain a part of the main aspects of the building of architecture while the past associations remain historical areas or revered through newer approaches to the creation of mosques or other areas.

When investigating the architectural structures, it was noted that the vast change in the landscape of architecture for Turkey also demands an examination of restoring and keeping the culture of Turkey alive. Most of the structures which are a part of contemporary society are based on the new and changing trends while creating the idea of building culture that is created from newer expressions. Without the continuous approach to keeping the traditions of Turkey combined with the modern approaches is also the inability to create a reverence for the culture and power which is affiliated with Turkey. Changing this with concepts that are a part of architectural structures can be used to further develop and remember the past culture of Turkey. The examples of hybridization of mosques and other areas is an approach which can be considered with the development of Turkey. Further examining the ways in which contemporary styles can be used with the traditional expressions of Turkey can then create more hybrid approaches to the expressions, artistic works and alternatives that are associated with the architecture of Turkey. By examining this, there is the ability to create and develop new approaches to the architecture of Turkey while restoring and remembering the past history of expression from this cultural affiliation.

Appendix A: Selimiye Mosque



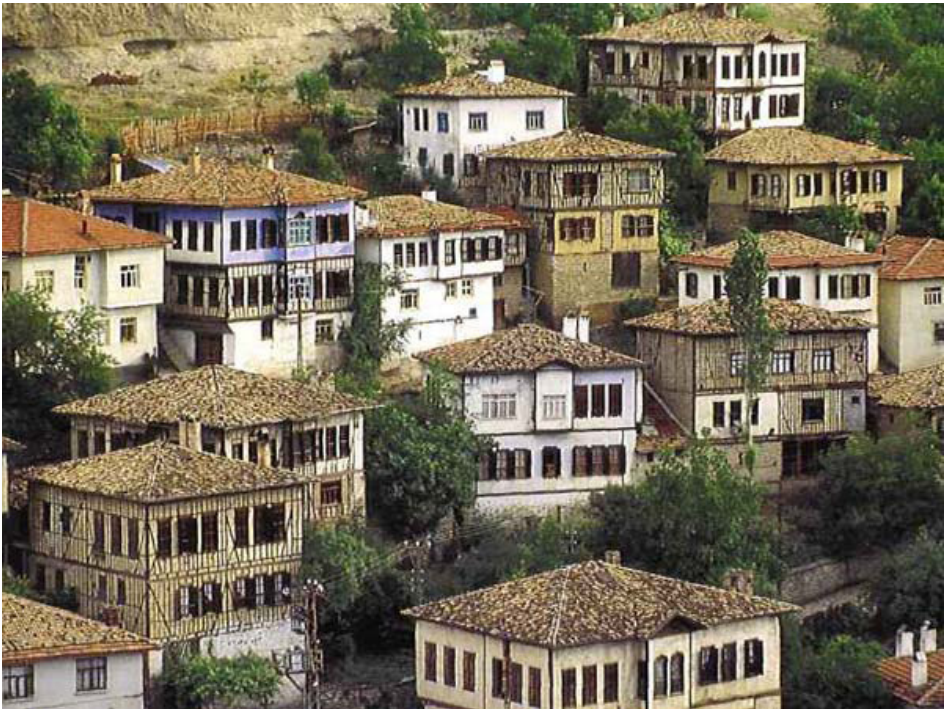
(Bhramachari, 2011:1).

## **Appendix B: Suleymaniye Mosque**



(Sacred Destinations, 2011).

**Appendix C: Turkey Cityscape**



(Asya, 2011).



## Appendix D: Mosque of Husrev Tayla



(Taylor, 2011)

### References

- All about Turkey. (2013). *Traditional Turkish Houses*. Retrieved June 19, 2014, from All about Turkey: <http://www.allaboutturkey.com/turkish-houses.htm>
- Asya. 2011. "Ottoman Heritage." Retrieved November 17, 2011 from: <http://www.wayfaring.info/2011/06/10/ottoman-heritage/>
- Beautiful Mosque. (2013, May 4). *Şakirin Mosque Istanbul – Turkey*. Retrieved June 22, 2014, from The Beautiful Mosque Gallery: <http://www.beautifulmosque.com/sakirin-mosque-istanbul-turkey/>
- Bhramachari, R. 2011. "Democracy: The Trojan Horse of Islamization" *Faith Freedom*. Retrieved November 17, 2011 from: <http://www.faithfreedom.org/articles/op-ed/democracy-the-trojan-horse-of-islamization-part-1/>.
- Cammann, Schuyler. 1976. "Religious Symbolism in Persian Art." *History of Religions* 15 (3).
- Cerasi, Maurice. 1988. "Late – Ottoman Architects and Master Builders." *Muqarnas* (5).
- Erzen, Jale. 1991. "Aesthetics and Aisthesis in Ottoman Art and Architecture." *Journal of Islamic Studies* 2 (1).
- Freely, J., & Baker, E. A. 2010. *A history of Ottoman architecture*. SouthAmpton: WIT Press.
- Goodwin, G. 1971. *A History of Ottoman Architecture*. London: Thames and Hudson.
- Hillenbrand, Robert. 1989. "Traditional Architecture in the Arabian Peninsula." *Bulletin: British Society for Middle Eastern Studies*.16 (2).
- Kafadar, Gulru. 1985. "The Suleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation." *Muqarnas*. (3).
- Karasozen, R. 2000. "Sustainable Aspects of Traditional Ottoman Neighborhoods in Modern Turkish

- Settlements.” *Sustainable Development and Planning*. New York: WIT Press.
- Minana, R. 2005. Saving Arnavutkoy: The Contemporary Cultural Politics of Turkey. *Macalester International*, 15, 241-249.
- Nalbantoglu, Gulsum. 1993. “Between Civilization and Culture: Appropriation of Traditional Dwelling Forms in Early Republican Turkey.” *Journal of Architectural Education* 47 (2).
- Ozasalan, N, AAkalin. 2011. “Postmodernism and Consumer Culture: Image Production via Residential Architecture in Post 1980s Turkey.” *African Journal of Business* 52 (1).
- Ozyurek, Esra. 2007. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. New York: Duke University Press.
- Pecar, M. 2005. “Integration of Multi – Family Housing Using Open Building Methods in Turkey.” *IRB Direct* (41).
- Risbero, Bill. 2005. *Modern Architecture and Design: An Alternative History*. New York: the MIT Press.
- Sacred Destinations. 2011. “Suleymaniye Mosque, Istanbul.” *Sacred Destinations*. Retrieved November 17, 2011 from: <http://www.sacred-destinations.com/turkey/istanbul-suleiman-mosque>.
- Shechter, Relli, Haim Yacobi. 2005. “Cities in the Middle East: Politics, Representation and History.” *Cities* 22 (3).
- Sozen, Mujgan, GulayGedik. 2007. “Evaluation of Traditional Architecture in Terms of Building Physics: Old Diyarbakir Houses.” *Building and Environment* 42 (4).
- Taylor, Paige. 2011. “Istanbul: A Combination of Modern and Tradition in Turkey.” Retrieved November 17, 2011 from: <http://travel.ezinemark.com/istanbul-a-combination-of-modern-and-tradition-in-turkey-77365c1b4878.html>.
- Tuncay, A. C. 2007. “Comfort to be Informed from Traditional Buildings: Traditional Diyarbakir Houses”. Retrieved June 19, 2014, from BioClimatic Archircture and Traditional Houses Diyarbakir: <http://ideas.repec.org/p/wiw/wiwrta/ersa06p465.html>
- Urey, O. 2010. “Use of Traditional Elements in Contemporary Mosque Architecture in Turkey.” *The Muslim World* 52 (1).
- Wolper, Ethel. 1995. “The Politics of Patronage: Political Change and the Construction of Dervish Lodges in Sivas.” *Muqarnas* (12).
- Yavuz, Hakan. 2003. “Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey.” *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Indiana: Indiana University Press.
- Zurcher, Erik. 2000. *Turkey: A Modern History*. London: IB Tauris.

### Abstract

## CREATING NEW FROM THE OLD: COMPARISON BETWEEN MODERN AND OTTOMAN ARCHITECTURAL DESIGNS IN TURKISH MOSQUES AND DWELLINGS

The developments in architecture make a statement not only in practicality but also in lifestyles needs for a particular period. There is also a direct association with the architecture with a link to lifestyle, culture, social order, and specific needs within the various areas. The current architecture in Turkey, like most parts of the world including Rome and Greece indicates the development of the landscape as well as the historical, religious, cultural, and home areas reflects understanding of architecture, evident in ottoman rule. Modern develop-

ment is often one based on urban spaces while the traditional means created with religious formations that were a part of Turkey. The research will examine the different pieces of architecture associated with Turkey's Ottoman era and contemporary classic-style influenced by European cubism and modernism and introducing westernization and secularization. Consequently, this paper intercepts the ottoman rule with contemporary architecture using literature on architecture from the perspective of historical affiliations and contemporary changes as a part of culture. The concept of architecture in contemporary times in Turkey then will look examine the contemporary artefacts. The paper also examines Ottoman architecture design elements present in modern day mosques. One such element is the dome that has continually characterized the structure of mosques and without which this Islamic symbol loses contact with the audience.

**Keywords:** Ottoman Architecture, Contemporary or Turkey Republic Architecture, Dwellings and Mosques in Turkey,

*Özet*

**ESKİDEN YENİYİ YARATMAK: TÜRK CAMİİ VE KONUTLARINDAKİ  
GELENEKSEL/OSMANLI VE MODERN MİMARİ TASARIMLARIN  
KARŞILAŞTIRILMASI**

Mimarideki gelişmeler, sadece pratikte var olan değişimlere değil ayrıca belirli bir zamanda değişen hayat tarzı ihtiyaçlarına da açıklık getirmektedir. Dolayısıyla mimarideki gelişme, eğilim ve yönelimler de bu değişim ve ihtiyaçlara paralel olarak ilerleme göstermektedir. Mimarinin hayat tarzı, kültür, sosyal düzen ve çeşitli alanlardaki özel ihtiyaçlarla doğrudan ilişkisi vardır. Türkiye'nin mevcut mimari anlayışı, Roma ve Yunanistan da dahil dünyanın birçok yerinde olduğu gibi , peyzaj gelişimin yanı sıra, tarihi, dini, kültürel ve konut ile ilgili alanlarda Osmanlı mimari anlayışının belirgin kurallarını yansıtır. Modern mimari oluşumlar genellikle şehir bölgelerinde konumlanmışken, geleneksel mimari oluşumlar ,Türkiye mimarisinin ayrılmaz bir parçası olan dini yapılarda sıklıkla karşımıza çıkar. Bu araştırmada batılılaşma ve laikleşmeyi ortaya koyan Avrupa kübizmi ve modernizminden etkilenmiş Türkiye'nin Osmanlı dönemi ve çağdaş klasik stiline çeşitli mimari parçaları ele alınıp, değerlendirilecektir. Dolayısıyla, bu makalede, tarihi yakınlık ve mimari kaynağı kültürün parçası olan günümüz değişimlerinin perspektifinden, Osmanlı zamanı ve günümüz mimarisinin sınırlarının keşifi gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken, günümüz Türkiye'sinde mimarlık kavramının ne anlama geldiği örnekleri üzerinde durularak bazı çağdaş sanat eserleri incelenecektir. Çalışmamızda, aynı zamanda günümüzün modern olarak nitelendirilen bazı camilerinde mevcut olan Osmanlı tasarım unsurlarına da işaret etmektedir. Bu unsurlar, bunlar olmaksızın camiye gelenlerin islamik sembollerle olan bağlantısını kaybetmesine yol açacak olan süregelen cami yapısı karakteristiklerini belirlemektedir.

**Anahtar sözcükler:** Geleneksel mimarlık, Osmanlı Mimarisi, Çağdaş Mimari , Türkiye Dönemi Mimarisi, Türkiye'deki Konutlar ve Camiler.

## **BİR BÜYÜK GÖLGE OYUNU VE KUKLA USTASI TACETTİN DİKER**

**Nail Tan\***



UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Yaşayan İnsan Hazinesi, ünlü gölge oyunu ve kukla ustası Tacettin Diker, 31 Mart 2014 sabahı İstanbul'da Özel Göztepe Hastanesinde hayata veda etti. Uzun zamandan beri prostat kanserinden muzdaripti. Cenazesi, 1 Nisan 2014 Salı günü İstanbul Şakirin Camisi'nde kılınan öğle ve cenaze namazlarının ardından Edirnekapı Şehitliği'ndeki aile kabristanında, 15 Temmuz 2013 tarihinde kaybet-

tiği eşi Nezahat Hanım'ın mezarının yanında toprağa verildi.

Diker, 31 Mayıs 1923 tarihinde İstanbul'da doğdu. İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi (1941). 20 yıl TC Ziraat Bankasında memurluk yaptıktan sonra kendi isteğiyle emekliye ayrıldı (1974).

Karagöz ve kukla sanatlarıyla 1940'lı yıllarda İstanbul Halkevi'nde tanıştı. İlk kez 1948 yılında Beylerbeyi'nde bir bahçede Karagöz gösterisi yaptı. 1960'lı yıllarda

Karagözcü Camcı İrfan Açıkgöz (Karagözcü Nevzat Açıkgöz'ün babası)'den gölge oyununun inceliklerini öğrendi. Karagözcü Ragıp Tuğtekin ve İrfan Açıkgöz'den öğrendikleriyle tasvir yapımına da başladı. El kuklası oynatmayı kavradı. 1972 yılında Millî Folklor Enstitüsü'nce İstanbul Atatürk Kültür Merkezi'nde Nureddin Sevin yönetiminde

\* HAGEM, Emekli Genel Müdürü.



düzenlenen Karagöz Oynatma Kursu'na katılarak tekniğini geliştirdi ve Karagöz-cü belgesi aldı. 1974 yılında İstanbul'da Kültür Bakanlığı MİFAD tarafından düzenlenen Karagöz Tasviri Yapım ve Oynatma Kursu'nda Orhan Kurt'la birlikte öğretmenlik yapacak kadar ustalaştı. Nitekim, iki yıl sonra 1976 yılında Akbank Karagöz-Kukla Tiyatrosu'nun başına getirildi. Bu görevini kırk yıla yakın, ölüncüye kadar sürdürdü. Akbank Genel Müdürlüğü 2 Nisan 2014 tarihli *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan ölüm ilanında şu satırlarla meslektaşlarına başsağlığı diledi: "Akbank Karagöz ve Kukla Tiyatrosu'nu 40 yıl yöneten usta sanatçı Tacettin Diker'i kaybetmenin derin üzüntüsü içindeyiz. Ailesine, tiyatro camiasına ve tüm sevenlerine başsağlığı dileriz."

Ayrıca, 1997 yılında açılan Çocuk Vakfı Karagöz Okulu'nun sanat yönetmenliğini yaptı.

Diker, kadrolu olarak çalıştığı Akbank Karagöz ve Kukla Tiyatrosu'nun dışında mahallî ve uluslararası festivallere, Kültür

ve Turizm Bakanlığı'nın UNIMA işbirliğiyle düzenlediği uluslararası ve ulusal geleneksel tiyatro festivallerinin hemen tamamına katıldı. Uluslararası Folklor / Türk Kültürü kongrelerinde konuklara temsiller verdi.

Dışişleri Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı'na Karagöz ve kukla sanatlarımızı tanıtmak üzere 1975 yılından itibaren Almanya, Hollanda, İngiltere, İtalya, Fransa, Avusturya, Tunus ve KKTC'ye gönderildi.

Başta TRT olmak üzere birçok TV kanalı tarafından temsilleri filme alındı, hakkında belgesel yapıldı. Yurtdışı TV kanalları için oyunları kaydedildi. UNIMA Türkiye Millî Komisyonu repertuarını kamerayla belgeledi. Tasvirleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Folklor Arşivi'ne konulmak üzere satın alındı.

Kültür ve Turizm Bakanlığı, üniversite ve belediyelerin birçok gölge oyunu kurusunda öğretmenlik yapıp yeni sanatçılar yetişmesi için çaba gösterdi.

Tacettin Diker, geleneksel Karagöz repertuarı (Kar-i kadim gelenek) yanında, yeni oyunlar ( Nev-i icat ) yazmış ve sahneye koymuştur. Yazdığı ve sahneye koyduğu oyunların adları sırasıyla şöyle: Mani Muhaveresi, Mehter Takımı, Palyaçolar, Rüya, Sandal, Saz Takımı, Sünnet Oyunu, Ters Evlenme (Görücüler), Ters Evlenme (Final), Balet, Caz Topluluğu, Çengi, Futbol, Hacivat Balık Tutuyor, Hacivat'ın Karagöz'ü Aşağıya Çağırması, Karagöz TV, Karagöz'ün Balık Tutması, Macar Dansı.

Aldığı ödüller içinde en önemlileri şunlardır:

• İstanbul Erkek Lisesi 90. Yıl Şildi (1974).

• Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Türk Kültürüne Hizmet Ödülü (1985).

• Folklor Araştırmaları Kurumu İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü (1987).

• Türk Edebiyatı Vakfı Türk Folkloruna Hizmet Ödülü (1988).

• Çocuk Vakfı Sanat Hizmet Ödülü (1991).

• Çanakkale Troya Festivali Başarı Ödülü (1994).

• Ankara BB I. Temaşa Sanatları Festivali Hizmet Ödülü (1994)

• Uluslararası 3. Bursa Festivali Hizmet Ödülü (1995).

• UNIMA Türkiye Millî Merkezi Ödülü (1996).

• Akbank Çocuk Tiyatrosuna 25 Yıl Hizmet Ödülü (1999)

• 3. Uluslararası İstanbul Kukla Festivali Onur Ödülü (1999).

• UNESCO SOKÜM Yaşayan İnsan Hazinesi unvanı (2008).

Tacettin Diker'in aldığı ödül ve unvanlar içinde 2008 Yaşayan İnsan Hazi-

nesi en önemlisidir. UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (2003) çerçevesinde gündeme getirdiği SOKÜM Yaşayan İnsan Hazinesi Envanteri her ülke tarafından ayrı ayrı tutulmaktadır. Ülkemizde Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü bünyesindeki yedi uzmandan oluşan kurul Türkiye'nin yaşayan insan hazinelerini belirlemektedir. Tacettin Diker, bu unvanın verildiği ilk yıl 2008'de; meslektaşları Orhan Kurt ve Metin Özlen'le birlikte bu unvana layık görülen ilk sanatçılardandır.

Nezahat Hanım'la evliliğinden kızı Gülderen Diker bulunmaktadır. Gülderen Hanım da TC Ziraat Bankası'ndan emeklidir.

Tacettin Diker, gölge oyunu ve kukla temsillerinde yeni tipler kullanmış, günümüz olaylarını perdeye taşıyarak daima canlı bir seyirci topluluğuna hitap etmeyi bilmiştir. Eski, geleneksel gölge oyunlarını da aynı başarıyla seyirciye ulaştırabiliyordu. Bu yönüyle, gölge oyunumuza yenilik getiren bir sanatçı olarak da halk kültürümüzde saygın bir yer edinmiştir.

Kızı Gülderen Hanım'ın verdiği bilgiye göre; rahatsızlığı sebebiyle Kültür ve Turizm Bakanlığı Özel Tiyatrolara Yardım Yönetmeliği çerçevesinde aldığı ödeneğin gereğini yerine getirememiş, taşrada temsiller verememiş, bunun üzerine verilen yardım faiziyle birlikte 8 Nisan 2014 tarihine kadar geri istenmiştir. Sağlık mazaretinin dikkate alınmaması Gülderen Diker'i çok üzmüştür. UNESCO Yaşayan İnsan Hazinesi Yönergesine göre bu unvanı alan kişilere maaş dahi ödenmesi mümkündür.

Mekânı cennet olsun!

## DUYURU

### Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı

*Folklor/Edebiyat Dergisi* olarak, 81. sayımızı halkbilim alanına etnoloji perspektifinden bakışıyla ayrıcalıklı bir yer kazandıran Sedat Veyis Örnek özel sayısı olarak çıkartacağız. Türkiye’de ilk halkbilim programını 1980 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde kuran Prof.Dr. Sedat Veyis Örnek 1927 yılında Sivas’ta doğmuştur. Sivas Lisesi’nden 1948 yılında mezun olduktan sonra, verilen bir burs imkânından faydalanarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne kaydolun Sedat Veyis Örnek 1953 yılındaki mezuniyetinin ardından 1955 yılına kadar gönüllü olarak Kore Savaşı’na katılmış; ardından Tübingen’de (Almanya) bulunan EberhardKarls Üniversitesi’nde dinler tarihi ve etnoloji alanında doktorasını “Diereliğiöen, Kulturellen und Sozialen Reformen in der neuen Türkei (von 1920 bis 1938) verglichen mit der Modernisierung Japans” (“1920’den 1938’e kadar yeni Türkiye’de yapılmış olan dini, kültürel, sosyal reformlar ve Japon Modernleşmesiyle karşılaştırılması”) başlıklı çalışmasıyla 1960 yılında tamamlamıştır. 1961 yılında doktor asistan olarak girdiği Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü’nde 1980 yılında vefat edene kadar aralıksız çalışmıştır. *Anadolu Folklorunda Ölüm* (1971), *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (1966), *Etnoloji Sözlüğü* (1971), *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane* (1971), *Budunbilim Terimleri Sözlüğü* (1973) *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk* (1979), *Türk Halkbilimi* (1977) kitaplarının yanı sıra çok sayıda makalesi ve AÜ DTCF’de uzun yıllar verdiği halkbilim derslerinin sonucunda DTCF’de bir disiplin olarak yapılandığı halkbilimin 1980 yılında vefatından kısa bir süre önce bir kürsü olarak kurulmasını sağlamıştır. *Folklor/Edebiyat Dergisi*’nin Sedat Veyis Örnek’e ayrılan bu özel sayısı, Sedat Veyis Örnek’in gerek bilimsel gerekse sanatsal çalışmalarıyla çok yönlü akademik kişiliğine koşut olarak her alandan gelecek değerlendirme/inceleme yazılarına açıktır. Bu özel sayımıza katkıda bulunmak isteyenlerin [folkloredebiyat@gmail.com](mailto:folkloredebiyat@gmail.com) adresine 10 Ağustos 2014 tarihine kadar 200-250 kelime arası özet metin göndermeleri gerekmektedir. Kabul edilen çalışmalara dair en geç 15 Eylül’de geribildirimi yapılması ve 10 Ekim 2014 tarihine kadar da tam metin olarak teslim edilmesi planlanmaktadır.

*Folklor/Edebiyat Dergisi 82.sayı*

**“Türkiye’de Yeni Medya Çalışmaları”  
Özel Tema Çağrısı**

Folklor/Edebiyat Dergisi’nin Nisan 2015’de yayınlanacak olan 82.sayısının özel teması “Türkiye’de Yeni Medya Çalışmaları” olarak belirlenmiştir.

1990’lı yılların ortalarında yeni enformasyon teknolojileri, bilgisayar dolayımı ile iletişim teknolojileri veya dijital medya olarak adlandırılan siber uzam dolayımı ile iletişim ortamları, 2000’li yıllarda “yeni medya” sıfat tamlaması içinde başta İnternet’i, web 2.0 uygulamaları olan sosyal medya ortamlarını, cep telefonlarını, dijital oyunlar ile oyun ortamlarını ve diğer ağ tabanlı/dolayımı ile iletişim ortamlarını ifade etmektedir. Hiç kuşkusuz, “yeni medya” tamlamasının kendisi “yeni” değildir. İletişim tarihine, özellikle kitle iletişim araçlarının toplumsal yayılmasına bakıldığında her aracın, bir önceki araçtan yeniliğinin, aşkınlığının vurgulandığını görülecektir. Her yeni iletişim teknolojisi bir önceki teknolojinin içine yerleştiği zeminden ve kültürel pratiklerden-alışkanlıklardan yararlanırken, yeni bir takım üretim ve kullanım pratikleri de geliştirmektedir.

Bugün “yeni medya ortamlarını” “yeni” sıfatı ile kullanmamızın nedeni, bu ortamların geleneksel medya metinlerindeki üretim ve tüketim sürecindeki kurumsallaşmayı, profesyonelleşmeyi, izler-kitlenin pasifliğin ve tüketiciliğini ortadan kaldıran bazı bileşenlere sahip olmasıdır. “Yeni medya ortamlarını” yeni kılan bu bileşenler, etkileşimsellikten, kullanıcı türevli içerik üretimine, hipermetinsellikten, orada bulunma hissine ve ağ tabanlı yayılıma değin uzanmaktadır. Yeni medyanın bileşenlerinin bir yandan bireyin siyasal katılımını desteklemesi, içerik üretmesine olanak sağlaması, öte yandan da gündelik yaşamda üretilen ayrımcılık ve nefret söylemini siber uzamda da üretmeye ve yaymaya, kişisel verilerin güvenliğini daha korunaksız kılmaya, hem ticari hem de istihbarat amaçlı artan dijital gözetime, tröllüğe zemin hazırladığı da bu noktada belirtilmeli. Yeni medyanın bileşenlerinin arayüzeyde kendi metnini üreterek dolaşıma sokan ve diğer kullanıcılarla etkileşime giren birey üzerindeki çeşitli etkileri düşünüldüğünde, bu değişen üretim ve tüketim pratiklerinin ekonomilere, siyasete, toplumlara olası yansısı sosyal bilimcilere oldukça heyecan verici “yenilikler” gibi görünmektedir. Aslında yeni medya ortamlarının ekonomi politiğine, kamusal ve özel alan arasındaki ilişkiye yönelik üretilen sorular daha önce de yazılı basın, radyo, sinema, televizyon için üretilmişti. Ancak, yeni medya ortamlarının yukarıda kısaca sıralanan bileşenleri araştırmacıları geleneksel medya metinleri üzerine yaptıkları araştırma tasarımlarını ve yöntemlerini gözden geçirmeye ve “Yeni Medya Çalışmaları” adı altında araştırma yöntem ve tekniklerini, araştırma etiği üzerine yeniden tartışmaya yönlendirmiştir.



Türkiye’de de yeni medya ortamları gündelik yaşamımıza daha derinden nüfuz etmekte, genç kuşaklar diğer bir deyişle “dijital yerliler” sosyal medya uygulamalarını, cep telefonlarını, dijital oyunları gündelik yaşam rutinlerinin doğal bir parçası olarak kullanmaktadır. Bu kullanım pratikleri gerek siyasal aktörlerin söylemlerinde gerekse geleneksel medya metinlerinde yeni medyanın toplumsal yaşama ve kültüre olumsuz etkileri şeklinde bir panik diliyle gündeme getirilmektedir. Türkiye’de gerek Gezi Olayları sırasında #direngezi başta olmak üzere sosyal medya ortamlarının eylemciler tarafından örgütlenme, alternatif haber mecrası ve delil paylaşma ve yayma aracı olarak kullanılması gerek 17 Aralık Yolsuzluk Operasyonu ardından sosyal medya hesaplarında gerçekleşen AKP hükümeti ve Cemaat çatışmasına müteakip “sosyal medyanın baş belası” olarak nitelendirilip, 5651 sayılı yasada yapılan değişikliğin ardından önce Twitter’in ardından YouTube’un 2014 Mart’ın da kapatılması siyasi olaylarını bu panik oluşturma ve günah keçileştirme politikası bağlamında değerlendirmek gerekli.

Yeni medyanın siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve psikolojik yansuları konusu sosyal ve beşeri bilimlerin gündemini de etkilemiş, disiplinlerarası bir işbirliği zemini yaratarak, yeni medya ortamları Türkiye’de de araştırılmaya başlanmıştır. “Türkiye’de Yeni Medya Çalışmaları” konulu Folklor/Edebiyat Dergisi’nin bu özel sayısında, özellikle Türkiye’de yeni medya ortamlarını inceleyen; kamusal alandan özel alana, siyasal hareketlerden bireyselliğe, kolektif aklın üretiminden tekil kimliklerin inşasına değin farklı hususlarda, yeni medya ortamlarını üretim-metin ve kullanım düzleminde analiz eden, kuramsal-kavramsal tutarlılığa sahip saha çalışmaları davet edilmektedir. Dergiye davet edilen bu çalışmalarının, yeni medyanın üretim ve tüketim pratiklerinin siyasete, kültüre, topluma ve ekonomiye olası etkilerini, kamusal ve özel alanın tecrübe edilmesini irdeleyerek, yeni araştırma yöntem ve teknikleri uygulamasını ortaya koyacağını, araştırma etiği, araştırmacının öz-düşünümelliği ile bilginin konumlandırılması sorununu gündeme getirerek, akademik bilgi üretimi hususunda yeni ufuklar açacağını düşünüyoruz.

Ayrıntılı bilgi ve makale gönderimi için aşağıdaki adreslere yazabilirsiniz:

**binark@hacettepe.edu.tr**

**folkloredebiyat@gmail.com**