

# MİLLÎ FOLKLOR

Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi

**TEİS**

**MANAS DESTANI**

**KAZAKÇA AKRABALIK İSİMLERİ**

**PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN'İ KAYBETTİK**

**DOSYA: DEDE KORKUT KİTABI'NIN YENİ NÜSHASI**

**SÜLEYMAN SÛDÎ'NİN TÜRK FOLKLOR TARİHİNDEKİ YERİ**

**ANKARA FERFENE GÜNLERİNİN TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA**

**FOLKLORİK BEBEKLERİN TEMSİL GÜCÜ: ELİF BEBEK PROJESİ ÖRNEĞİ**

**ALMANCA KONUŞAN ÜLKELERİN YAZILI MEDYASINDA "TÜRK SORUNU" KAVRAMI**

**ÇAVDARHİSAR'DA ÇEYİZ OLARAK HAZIRLANAN GELİN ODASI TAVANLARI**

**UZUNYAYLA ÇERKESLERİNİN ATÇILIK VE BİNİCİLİK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE**

**XIX. YÜZYIL ŞİİRİNDE METİNLERARASILIĞIN KADINLARARASI HÂLİ**

**EŞLERİN BİRBİRLERİNE SOSYO-EDİMSSEL HİTAP BİÇİMLERİ**

**DEDE KORKUT KİTABI'NDAKİ BİR KELİMENİN SIRRI**

**KÖROĞLU'NU GREİMAS'LA OKUMAK**

**KİTAP TANITIMLARI**

Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLİASUN

Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU

Prof. Dr. Vugar SULTANZADE

Doç. Dr. Zubaida SHADKAM

Dr. Venera NARİNOVA

Doç. Dr. Yunus Emre GÜRBÜZ

Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR

Prof. Dr. Nevide AKPINAR DELLAL

Prof. Dr. Özge ÖZTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim GÜMÜŞ

Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE

Doç. Dr. Hicran Hanım HALAÇ

Öğr. Gör. İpek DEMİR

Doç. Dr. Turgay HAN

Prof. Dr. Gencer ELKİLİÇ

Arş. Gör. Nilüfer AYBİRDİ

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR

Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN

Didem ÇATALKILIÇ

Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR

Prof. Dr. Timur KOC AOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Ümit EKER

Ashhan SÜMBÜLLÜ

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN

Erkan ASLAN

Dr. Emine ÇAKIR

Hilal ERDOĞAN AKSU



MİLLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi  
International and Quarterly Journal of Cultural Studies  
Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 16 Yıl/Year/Année: 31 Sayı/Number/Nombre: 123  
ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

**Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ-Neddet İLHAN - Prof. Dr. Türker ERGÜL - Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr)  
**Geleneksel Yayıncılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti.** • Yayın Yönetmeni/Editor/Editeur: Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr)  
• Yayın Yönetmen Yardımcıları/Vice-Editors: Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr-Yayın Takip) - Dr. Öğr. Üyesi Haydar YALCIN (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi)  
• Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Consultants: Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com -İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulum@yahoo.com -Fransızca) - Dr. Öğr. Üyesi Günül Özlem AYAYDIN CEBE (gunulcb@gmail.com - İngilizce)  
• Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs: Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition: Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulum@yahoo.com) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Yavuz KARTALLOĞLU (yavuzkartalloglu@gmail.com) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mkutlu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazimhpolat@hotmail.com) - Prof. Dr. Firat PURTAŞ (purtas@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet SAHİNGÖZ (mgöz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiye DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) - Doç. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) Doç. Dr. Tuba İşinsu İSEN DURMUŞ (isinsu@bilkent.edu.tr) - Doç. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) - Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) - Doç. Dr. Gülin ÖGÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (evrim.ozunel@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Bahar AKARPOL (rbahar@hacettepe.edu.tr) - Yrd. Doç. Dr. Himmet BIRAY (1958-1995) - Dr. Öğr. Üyesi Pınar KASAPOĞLU AKYOL (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Dilek TURKYILMAZ (dilek.turkyilmaz@hbv.edu.tr) • Düzelti/Redaction: Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr-Türkçe) Petek ERSOY İNCİ (petek.ersoy@hbv.edu.tr-Türkçe) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr-Türkçe)-Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr-Türkçe) - Yerkesh ÖZER (yerkesh.ozer@hbv.edu.tr-İngilizce) - Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr-İngilizce) • Sorumlu Müdür: Utku YAĞLIDERLİ

**Editörlük/Editorial:** AHBV Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Enstitüsü (Kurumsal editörlük işleri AHBV THBMER ve SOKÜM Enstitüsü tarafından yürütülmektedir. / The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Institute of ICH)

• Yazışma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance: P.K. 336 06420 Yenışehir/ANKARA-TÜRKİYE  
• E-Mail: geleneksely@yahoo.com (yazılar için / for article) - geleneksely@gmail.com (abonelik için / for subscription)  
• Web Sayfası: http://www.millifolklor.com • Tel: 0533 776 8890

İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration: Gazi Mah. Çakır Sok. 21/5A Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

Fiyat/Price/Prix: 25 TL / \$15

**Abone Bedeli/Subscription Price/Prix d'Abonnement:** 100 TL / \$ 50 Millî Folklor bahar, yaz, güz ve kış sayıları olmak üzere yılda dört kez yayımlanır (Öğretmen, Öğrenci, Halk bilimi Araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimlidir. Kuzey ve Tüzel Kişiler bu uygulamanın dışındadır. / Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor est publiée quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver.

**Abone Şartları/Payments/Paiement:** Abone olacaktır. Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. Posta Çeki 1911533'a veya Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. adına açılan ve Hesap No: 4286 0258016, IBAN No: TR46000640000142860258016 olan hesabımıza Abone Bedeli'ni yatırdıkları ve dekontunu yazışma adresimize istenilenleri takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. Dergimizin dağıtımını yalnızca abonelerimize yapmaktadır. / Payments must be charged to Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti.'s account number 4286 0258016 and TR46000640000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TÜRKİYE, or with post check, Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti.-1911533. Payment documents should be sent to correspondence address./L'argent doit être versé dans le compte bancaire de Geleneksel Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR46000640000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal sous le Geleneksel Yayıncılık Ltd. -1911533. Le paiement des documents doit être envoyé à l'adresse de correspondance.

#### AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITE URS CORESPONDANTS

YURT İÇİ/Turkey/En, Turkiye: •ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESEN •ADİYAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA •AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR •ANTALYA - Dr. Öğr. Üyesi Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL •ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVİÇ •BALIKESİR - Doç. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN - Dr. Öğr. Üyesi Berna AYAZ •BARTIN - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim GÜMÜŞ •BİNGÖL - Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz IRMAK •BOLU - Doç. Dr. Meral OZAN •BURDUR - Dr. Öğr. Üyesi Kadriye TÜRKAN •BURSA - Doç. Dr. Hülya TAŞ •ÇANAKKALE - Dr. Öğr. Üyesi Handan KASIMOĞLU •ÇANKIRI -Doç. Dr. Abdülselem ARVAS - Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Ahmet Serdar ASLAN •DENİZLİ - Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şükrü ÇELEPİ •DİYARBAKIR - Dr. Öğr. Üyesi Abdülbasit SEZER •EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Dr. Öğr. Üyesi Selma ERGİN SOL •ELAZIĞ - Dr. Öğr. Üyesi Birol AZAR •ERZURUM - Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Doç. Dr. Ömer YILAR •ESKİŞEHİR - Doç. Dr. Adem KOÇ •GAZİANTEP - Doç. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mehmet EROL •İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKŞİR •İZMİR - Doç. Dr. Selami FEDAKAR - Dr. Öğr. Üyesi Zülfiyalar BAYRAKTAR - Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERSAL •KAHRAMANMARAŞ - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN •KARAMAN - Dr. Hüseyin AKSOY •KARS - Dr. Öğr. Üyesi Adem Balkaya •KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Aτσız GÖKDAG - Doç. Dr. Aktan Müge ERCAN •KIRKLARELİ - Doç. Dr. Bülent BAYRAM •KIRŞEHİR - Prof. Dr. Salahattin BEKKİ •KOCAELİ - Prof. Dr. İşıltı Altun •KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Dr. Öğr. Üyesi Aziz Ayva •KÜTAHYA - Dr. Öğr. Üyesi Erdal ADAY •MANİSA - Dr. Öğr. Üyesi Gürrol PEHLİVAN •MARDİN - Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR •MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN •MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR - Dr. Öğr. Üyesi Baki Bora HANÇA •MUŞ - Dr. Öğr. Üyesi Canser KARDAS •NEVŞEHİR - Doç. Dr. Adem ÖĞER •NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN •ORDU - Dr. Emine ÇAKIR •SAKARYA - Dr. Öğr. Üyesi Selçuk Kürşad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN •SAMSUN - Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK - Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN •SİNOP - Dr. Öğr. Üyesi Songül ÇEK CANŞIZ •SİVAS - Adil ÇELİK •ŞİŞEK - Dr. Öğr. Üyesi Derya ÖZCAN •YOZGAT - Dr. Öğr. Üyesi Tuğçe ERDAL

YURT DIŞI/Abroad/À l'Étranger: •AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muharrem KASIMLI •FRANSA - Dr. Feryal ÇALIŞ •GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKIA •HOLLANDA - Mehmet TÜRÜNÇ •JAPONYA - Missuko KOJIMA •KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tattingül KARTEYEVA, Prof. Dr. Şakir İBRAHEM, Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV •KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. Eunkyung ÖH •KKTC - Yrd. Doç. Dr. Hasan YÜKSEL •NAHCIVAN M. C. - Doç. Muharrem CAFEROV - Doç. Esker GADIMOV •ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL •POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIELOWSKA •SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA •UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

Millî Folklor AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD ve TÜBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN tarafından kaydedilmektedir / Milli Folklor is abstracted in AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD and TÜBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN

Baskı/Press/Imprimerie: Feryal Matbaacılık, 395 22 37-395 22 38



MİLLÎ FOLKLOR

**Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi**

*International and Quarterly Journal of Cultural Studies*

*Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles*

Türkiye'de  
ilk halkbilimi  
enstitüsü 1966  
yılında bu adla  
kuruldu.

Cilt/Volume/Tome: 16 • Yıl/Year/Année: 31 • Sayı/Number/Nombre: 123 •  
Güz/Autumn/Automne 2019 • ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

**İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire**

Danışma Kurulu / Advisory Board/Comité de Conseillers .....	3
Birkaç Söz/Foreword/Par l'éditeur .....	4
M. Öcal OĞUZ	
MAKALELER/ARTICLES/LES ARTICLES	
Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası ve Üzerindeki Yayınlar / The New Manuscript of the Book of Dede Korkut and Relevant Publications.....	5
Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN	
Dede Korkut Kitabı'nın Üçüncü Yazmasının Bulunuşu / The Discovery of the Third Copy the Book of Dede Korkut .....	23
Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU	
Dede Korkut Kitabı'ndaki Bir Kelimenin Sırrı / The Secret of a Word in The Book of Dede Korkut .....	31
Prof. Dr. Vugar SULTANZADE	
Kazakça Akrabalık İsimleri ve Onların Sözlü İletişimde Kullanım Özellikleri / Kazakh Names for Relatives and Their Peculiarities in Oral Speech .....	40
Doç. Dr. Zubaida SHADKAM	
Çin ve Kırgızistan Arasındaki Bir Kültürel Unsur Olarak Manas Destanı / The Manas Epic as a Cultural Element Between China and Kyrgyzstan .....	54
Dr. Venera NARİNOVA	
Doç. Dr. Yunus Emre GÜRBÜZ	
Koroğlu'nu Greimas'la Okumak: "Koroğlu'nun İstanbul Seferi"ne Yapısalcı Bir Yaklaşım / Evaluating the Koroglu Epic by Greimas' Method: A Structural Approach to Koroglu's Journey to Istanbul.....	69
Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR	
Almanca Konuşan Ülkelerin Yazılı Medyasında "Türk Sorunu" Kavramı / The Concept "Turk Problem" in Printed Media of German-Speaking Countries.....	90
Prof. Dr. Nevide AKPINAR DELLAL	
XIX. Yüzyıl Şiirinde Metinlerarasılığın Kadınlararası Hâli / Intertextuality Between Female Poets in 19th Century Classical Poetry .....	111
Prof. Dr. Özge ÖZTEKİN	
Süleyman Sûdî'nin Türk Folklor Tarihindeki Yeri / Süleyman Sudi's Place in History of Turkish Folklore .....	124
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim GÜMÜŞ	

Folklorik Bebeklerin Temsil Gücü: Elif Bebek Projesi Örneği / <i>Representation Power of Folkloric Dolls: The Case of Elif Doll Project</i> .....	134
<i>Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE</i>	
Çavdarhisar'da Geçmişten Bir Gelenek; Çeyiz Olarak Hazırlanan Gelin Odası Tavanları / <i>A Tradition in Çavdarhisar; Ceilings of Bride's Rooms Prepared As Dowry</i> .....	150
<i>Doç. Dr. Hicran Hanım HALAÇ</i>	
<i>Öğr. Gör. İpek DEMİR</i>	
Eşlerin Birbirlerine Sosyo-Edimsel Hitap Biçimleri Üzerine Tanımlayıcı Bir Çalışma / <i>Descriptive Study on the Socio-Pragmatic Forms of Address Used by the Spouses</i> .....	166
<i>Doç. Dr. Turgay HAN</i>	
<i>Prof. Dr. Gencer ELKILIÇ</i>	
<i>Arş. Gör. Nilüfer AYBİRDİ</i>	
Ankara Ferfene Günlerinin Toplumsal Cinsiyet Bağlamında İşlevsel Olarak Değerlendirilmesi / <i>Functional Evaluation of Ankara Ferfene Days in the Context of Gender</i> .....	177
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR</i>	
<b>DERLEMELER / COMPILATION PAPER / PAPIER DE COMPILATION</b>	
Atım Yitiren Toplum: Uzunayla Çerkeslerinin Atçılık ve Binicilik Kültürü Üzerine / <i>The Society that Lost It's Horse: On the Circassian's Culture of Horse Breeding and Riding</i> .....	193
<i>Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN</i>	
<i>Didem ÇATALKILIÇ</i>	
<b>TANITMALAR/BOOK REVIEWS/ COMPTES RENDUS</b>	
Metin EKİCİ, Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019 .....	205
<i>Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR</i>	
Yusuf AZMUN, Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması: Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası (Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım). İstanbul: Kutlu Yayınevi, Haziran 2019 .....	210
<i>Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU</i>	
Necati DEMİR, Dede Korkut Destanı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019 .....	215
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ümit EKER</i>	
M. Öcal OĞUZ, Paldır Kültür Kentleşmeler. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2019 .....	222
<i>Aslıhan SÜMBÜLLÜ</i>	
<i>Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN</i>	
<b>HABERLER/NEWS/NOUVELLES</b>	
Türk Halk Bilimi Çalışmalarının Önemli İsmi Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'i Kaybettik .....	230
<i>Erkan ASLAN</i>	
Genel Ağın Büyük Ansiklopedi Projesi: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan Günümüze).....	231
<i>Dr. Emine ÇAKIR</i>	
<i>Hilal ERDOĞAN AKSU</i>	
Millî Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / <i>The Publication Principles/ Principes de publication</i> .....	236

# DANIŞMA KURULU

## Advisory Board/Comité de Conseillers

- Prof. Dr. Mehmet ACA  
C Prof. Dr. Ziyad AKKOYUNLU (1946-2013)  
C Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (1953-2019)  
Prof. Dr. İslil ALTUN  
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK  
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN  
C Prof. Dr. Erman ARTUN (1948-2016)  
Prof. Dr. Ensar ASLAN  
Prof. Dr. Tayfun ATAY  
Prof. Dr. Sarah G. Moment ATIS  
Prof. Dr. Gülhan ATUNUR  
Prof. Dr. Pakize AYTAÇ  
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI  
C Prof. Dr. Muhan BALI (1936-2008)  
Prof. Dr. İlhan BAŞGÖZ  
Prof. Dr. Salahatın BEKKİ  
Prof. Dr. Dan BEN-AMOS  
Prof. Dr. Hendrik BOESCHOTEN  
Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU  
Prof. Dr. Ali ÇELİK  
Prof. Dr. Ayşe Yücel CETİN  
Prof. Dr. İsmet CETİN  
Prof. Dr. Özkul COBANOĞLU  
Prof. Dr. Nilgün CIBLAK COŞKUN  
Prof. Dr. Faruk ÇOLAK  
Prof. Dr. George DEDES  
Prof. Dr. Habib DERZINEVESİ  
Prof. Dr. İbrahim DİLEK  
Prof. Dr. Ahmet DOĞAN  
Prof. Dr. Jean-Pierre DUCASTELLE  
Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ  
Prof. Dr. Ali DUYYMAZ  
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN  
Prof. Dr. Metin EKİCİ  
Prof. Dr. Armağan ELÇİ  
Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ  
C Prof. Dr. Şükrü ELÇİN (1912-2008)  
C Prof. Dr. Gürbüz ERGİNER (1945-2009)  
Prof. Dr. Metin ERGÜN  
Prof. Dr. Laszlo FELFÖLDI  
Prof. Dr. Henry GLASSIE  
Prof. Dr. Sinan GÖNEM  
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM  
Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN  
Prof. Dr. Seyma GÜNGÖR  
Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL  
Prof. Dr. Sakir İBRAHEV  
Prof. Dr. Hatice İÇEL  
Prof. Dr. Alimcan İNAYET  
Prof. Dr. Marc JACOBS  
Prof. Dr. Ali KAFKASYALI  
Prof. Dr. Metin KARADAĞ  
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT  
Prof. Dr. Muharrem KASIMLI  
Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV  
Prof. Dr. Chérif KHAZNADAR  
Prof. Dr. Aynur KOÇAK  
Prof. Dr. Şahin KOKTÜRK  
Prof. Dr. Muhtar KUTLU  
Prof. Dr. Wolfgang MIEDER  
Prof. Dr. Gülay MİRZAÖĞLU  
Prof. Dr. Töre MİRZAYEV  
Prof. Dr. Kamil V. NERİMANOĞLU  
Prof. Dr. James P. LEARY  
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL  
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN  
Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK  
Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN  
Prof. Dr. Karl REICHL  
Prof. Dr. Bengisu RONA  
Prof. Dr. Saim SAKAĞLU  
Prof. Dr. Mila SANTOVA  
Prof. Dr. Uli SCHAMİLOĞLU  
C Prof. Dr. Bilge SEYİDOĞLU (1941-2014)  
Prof. Dr. Ahmed SKOUNTI  
Prof. Dr. Rieks SMEETS  
Prof. Dr. Mahir ŞAUL  
Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN  
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK  
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN  
Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA  
Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ  
Prof. Dr. Nezir TEMUR  
Prof. Dr. Ali TORUN  
Prof. Dr. Nüket TOR  
Prof. Dr. F. Ahsen TURAN  
Prof. Dr. Laurier TURGEON  
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN  
Prof. Dr. Tülay UĞUZMAN ER  
Prof. Dr. Ali YAKICI  
Prof. Dr. Nerin YAYIN  
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM  
Prof. Dr. Naciye YILDIZ  
C Prof. Dr. Kemal YÜCE (1952-2016)  
Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye)  
Kocaeli Üniversitesi (Türkiye)  
Ardahan Üniversitesi (Türkiye)  
Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)  
Çukurova Üniversitesi (Türkiye)  
Ahi Evren Üniversitesi (Türkiye)  
Okan Üniversitesi (Türkiye)  
University of Madison-Wisconsin (A.B.D.)  
Atatürk Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)  
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)  
İstanbul Kültür Üniversitesi (Türkiye)  
University of Indiana (A.B.D.)  
Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)  
University of Pennsylvania (ABD)  
Johannes Gutenberg Üniversitesi (Almanya)  
Uludağ Üniversitesi (Türkiye)  
Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)  
Gazi Üniversitesi (Türkiye)  
Gazi Üniversitesi (Türkiye)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Mersin Üniversitesi (Türkiye)  
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)  
School of Oriental and African (İngiltere)  
Yakın Doğu Üniversitesi (KKTC)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)  
Kırıkkale Üniversitesi (Türkiye)  
La Maisen des Géant d'Ath (Belçika)  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)  
Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)  
Atatürk Üniversitesi (Türkiye)  
Ege Üniversitesi (Türkiye)  
İstanbul Üniversitesi (Türkiye)  
İstanbul Üniversitesi (Türkiye)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Üniversitesi (Türkiye)  
Gazi Üniversitesi (Türkiye)  
Associations for the European Centre for Traditional Culture (Macaristan)  
Indiana Üniversitesi (ABD)  
Selçuk Üniversitesi (Türkiye)  
Erciyes Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Üniversitesi (Türkiye)  
İstanbul Üniversitesi (Türkiye)  
Başkent Üniversitesi (Türkiye)  
Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi (Kazakistan)  
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)  
Ege Üniversitesi (Türkiye)  
Flemish Centre for the of Popular Culture (Belçika)  
Giresun Üniversitesi (Türkiye)  
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (KKTC)  
Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)  
Azerbaycan Devlet Üniversitesi (Azerbaycan)  
Kırgız Türk Manas Üniversitesi (Kırgızistan)  
La maison des cultures du monde (Fransa)  
Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Üniversitesi (Türkiye)  
Vermont University (ABD)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Bilimler Akademisi (Özbekistan)  
İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)  
University of Madison-Wisconsin (ABD)  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (Türkiye)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Üniversitesi (Türkiye)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Selçuk Üniversitesi (Türkiye)  
Bozok Üniversitesi (Türkiye)  
University of Bonn (Almanya)  
School of Oriental and African (İngiltere)  
Selçuk Üniversitesi (Türkiye)  
Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü (Bulgaristan)  
Nursultan Nazarbayev Üniversitesi (Kazakistan)  
Atatürk Üniversitesi (Türkiye)  
Institut National des Sciences du Patrimoine (Fas)  
University of Leiden (Hollanda)  
Illinois Üniversitesi, Urbana-Champaign (ABD)  
Çukurova Üniversitesi (Türkiye)  
Fırat Üniversitesi (Türkiye)  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)  
Temimi Vakfı (Tunuseli)  
Gazi Üniversitesi (Türkiye)  
K. Dumlupınar Üniversitesi (Türkiye)  
Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)  
University of Laval (Kanada)  
İzmir Ekonomi Üniversitesi (Türkiye)  
Başkent Üniversitesi (Türkiye)  
Gazi Üniversitesi (Türkiye)  
Ege Üniversitesi (Türkiye)  
Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)  
Çanakkale On Sekiz Martı Üniversitesi (Türkiye)

# BİRKAÇ SÖZ

## Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

Dergimizin yayın hayatına başlamasının 31. yılında Güz 2019 tarihli 123. sayımızı da her zamanki gibi basılı ve elektronik olarak on üç “öz”lü yazı, bir derleme, dört kitap eleştirisi/tanıtım yazısı ve iki haber ile takdirlerinize sunuyoruz ve ilgiyle okuyacağınızı umuyoruz.

### **Prof. Dr. Ali Berat Alptekin (1953-31 Ağustos 2019)**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Öğretim Üyesi ve Türk halk bilimi çalışmalarının önemli isimlerinden Millî Folklor dergisi yazarı, hakemi ve Danışma Kurulu Üyesi Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'i 31 Ağustos 2019 tarihinde kaybettik. Ailesine, Millî Folklor camiasına ve bilim dünyasına başsağlığı diliyorum.

### **DergiPark Üyeliliği**

TÜBİTAK TR DİZİN indeksleme kuralları gereğince “**makale geliş tarihi**” ile “**makale kabul tarihi**” bilgilerini sizlerle paylaşmaya ve yazarların ORCID üyelik bilgilerine iletişim bilgileri yanında yer vermeye daha önce başlamıştık. 9 Şubat 2019 tarihinde yapılan on birinci *Millî Folklor Dergisi: Dün ve Yarın Yuvarlak Masa Toplantısı*nda ise **DergiPark Üyelik Sürecinin** başlatılmasına karar verilmişti. Bu karar gereğince de Mart ayında başlatılan üyelik süreci, Mayıs ayında sonuçlanmış ve Haziran ayında DergiPark süreci başlamıştır. Bu nedenle, Dergimizde yayın yapmak isteyen yazarlarımızın makalelerini <<https://dergipark.org.tr/millifolklor>> adresine yüklemeleri gerekmektedir. Daha önce <[gelenekselyy@yahoo.com](mailto:gelenekselyy@yahoo.com)> adresimize gelen yazılarla ilgili süreçler, bu adres üzerinden sonuçlandırılacaktır.

### **Kör Yayın Kurulu ve Kör Hakemlik**

**Yayın İlkelerimiz** açısından Editörlük birimimiz uygun görülen yazılar, yazarlarının kimliğini belli eden kısımları çıkarılarak Yayın Kuruluna gönderilmektedir. Yılda dört kez **Ocak, Nisan, Temmuz** ve **Ekim** aylarında toplanan Yayın Kurulu, -oybirliği ile- **ret**, -oyçokluğuyla- **düzeltilme** ve **hakeme gönderme** şeklinde dergiye uygunluk açısından üç seçenektan biri üzerinden karar vermektedir. Hakeme gönderme kararı verilen yazılar için üç hakem belirlenmekte ve ilk etapta iki hakemle süreç başlatılmakta, ihtiyaca göre üçüncü hakem görüşü alınmakta ve her hakeme 100'er TL **hakemlik ücreti** ödenmektedir. İncelemenin hiçbir aşamasında Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler yazarın/yazarların, yazar/yazarlar da hakemlerin kimler olduğu hakkında bilgi edinmemektedir. Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler hiçbir şekilde reddettikleri yazının kime ait olduğunu öğrenmemektedir. Sadece olumlu görüş verdikleri yazıların dergide yayımlanmış olduğunu gördüklerinde yazarın kim olduğunu dolaylı olarak öğrenebilmektedirler. Editörlük birimimiz Yayın Kurulu ve Hakem görüşlerine uymayı ilke edinmiş olup, onların kararlarını uygulamakta ve raporlar hilafına yazarın lehine veya aleyhine bir tercih kullanmamaktadır. Dergimiz gönderilen makaleleri -özel sayılar ve dosyalar dışında- üç ay ile **bir buçuk yıl** arasında yayımlamayı öngörmektedir.

Aralık 2019'da yayımlanacak olan 124. sayıda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ

Yayın Yönetmeni/Editor/Éditeur

## DEDE KORKUT KİTABI'NIN YENİ NÜSHASI VE ÜZERİNDEKİ YAYINLAR\*

### The New Manuscript of the Book of Dede Korkut and Relevant Publications

Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN\*\*

#### ÖZ

Dede Korkut'un yeni bulunan Günbed nüshası, 12 Aralık 2018 tarihinde Veli Muhammed Hoca tarafından Tahran'daki bir kitabevinden satın alınmıştır. Yazmanın önceki sahibi Muhammed Hoca'ya, Kaçar hanedanı soyundan geldiğini, yazmanın da hanedanın kurucusu Ağa Muhammed Han Kaçar'ın kitaplığından yadigar kaldığını söylemiştir. Yazmanın İran Türkmenleriyle ilgisi, Türkmenahra'da yaşayan bir Türkmen tarafından satın alınmasından ve şu anda onun elinde bulunmasından ibarettir. Eserin dil özelliklerinin de bugünkü Türkmençe ile ilgisi yoktur. Yusuf Azmun'un eserinin önsözünde yazmanın Merv'den İran'a geldiğine dair bir kayıt olsa da eserin dili bütünüyle Azerbaycan Türkçesi özellikleri taşıdığı için Merv ile ilgili bu rivayette bir yanlışlık olmalıdır. Bu makalede Dede Korkut'un yeni bulunmuş olan Günbed nüshası üzerinde durulmuş, nüshanın mahiyeti ve dil özellikleri ele alınmıştır. Dil özelliklerinden hareketle yazmanın tarih ve coğrafyası belirlenmiştir. Nüshanın bulunışından hemen sonra yayımlanan üç çalışma da makalede değerlendirilmiştir. Karşılaştırmalar yapılarak aralarındaki farklar gösterilmiş, uygulanan transkripsiyon sistemine eleştiriler getirilmiştir. Bazı önemli hatalara da temas edilerek metnin doğru okunmasına yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Günbed nüshası; içinde yeni bir boyu barındırması, diğer yazmalardan farklı olması, nüshanın farklı bir koldan, başka bir dip yazmadan geldiğine dair kanıtlar taşıması, Dede Korkut anlatmalarının / yazmalarının 18. yüzyıla kadar geldiğini göstermesi ve Güney Azerbaycan, özellikle Tebriz ağızını yansıtan bir dille yazılmış olması açısından önem taşımaktadır. Dede Korkut Kitabı'nın sadece Dresden ve Vatikan yazmalarını dikkate alan bir kişi Günbed nüshasının onlara benzemediğini düşünebilir. Oysa irili ufaklı bütün Oğuznameler bir arada ele alındığı zaman yeni nüshanın da onlardan bazı parçalarla benzeştiğini veya onlardan bazı parçaları çağrıştırdığını anlamak mümkün olur. Dede Korkut'un Günbed nüshasının yalnız söylama ve yeni bir anlatma (boy) barındırması açısından değil dil açısından da ne kadar önemli olduğu anlaşılmalıdır. Bu açıdan, sorunlu kelime ve ibarelerin çözülmesi için metin üzerinde daha birçok çalışma yapılması gerekmektedir. Eserle ilgili üç yayın ve bu yayınlardaki tıpkıbasımlar ortaya çıkmadan önce, yazmanın sanal medyada dolaşan 5-6 sayfalık metnindeki dil özelliklerine dayanarak bu nüshanın 17-18. yüzyıllara ve Güney Azerbaycan sahasına ait olması gerektiğini yazmıştım. Yazmanın önceki sahibinin, eserin Ağa Muhammed Han Kaçar'ın kitaplığından yadigar kaldığına dair sözleri doğru ise istinsah tarihi, anılan Kaçar hanının dönemine veya az önceye ait olmalıdır. Ağa Muhammed Han Kaçar 1786-1797 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. Buna göre Dede Korkut'un Günbed nüshasının 1786-1797 yılları arasında veya 1786'dan bir süre önce, fakat mutlaka 1759'dan sonra istinsah edildiğini söyleyebiliriz. Eserin dil özellikleri de bunu desteklemektedir.

#### Anahtar Kelimeler

Dede Korkut, Günbed nüshası, dil özellikleri, dönem ve saha, transkripsiyon.

#### ABSTRACT

The new manuscript (named Günbed) of the Book of Dede Korkut was purchased by Veli Muhammed Hoca on December 12, 2018 from a book store in Tehran, Iran. The previous owner of the manuscript has told that he descends from Ağa Muhammed Han, the founder of the dynasty Kaçar whose library kept the book for a long time. However, when the language of the book is examined carefully, it is seen that its language has nothing to do with contemporary Turkmen. Therefore, there must be a mistake with the narrative regarding its relation to Merv. In this article, recently found Günbed manuscript of Dede Korkut has been elaborated and, characteristics and language properties of the new

\* Geliş tarihi: 28 Temmuz 2019 - Kabul tarihi: 1 Eylül 2019

Ercilasun, Ahmet Bican. "Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası Ve Üzerindeki Yayınlar" Milli Folklor 123 (Güz 2019): 5-22

\*\* Gazi Üniversitesi (emekli öğretim üyesi), Ankara/Türkiye, bercilasun@gmail.com

manuscript have been addressed. The Günbed manuscript is considered important for these reasons: It contains a new epic story; it is different from other manuscripts of Dede Korkut; various verses indicate that it belongs to a different branch at the roots; this manuscript shows that the narratives and manuscripts of Dede Korkut made its way till 18th century and the language of the book reflects the features of the vernacular of South Azerbaijan, Tabriz. Considering the manuscripts of Vatican and Dresden, one can claim that the Günbed manuscript is mostly different from these two manuscripts but when all Oğuznames are examined together, it is understood that the new manuscript is in harmony with some of the parts of the past manuscripts. The Günbed manuscript isn't only important for its verses and a new epic story but also in terms of the language. In this respect, it is necessary to elaborate the text with regard to problematic words and phrases. Before three new studies have been published regarding the new manuscript, I wrote that this new manuscript must be from 17 or 18<sup>th</sup> century, South Azerbaijan by examining the first pictures of the newly found manuscript that appeared on social media. We can say that this manuscript was obviously copied after the year 1759 as its language proves this assertion. In this study, some important issues and criticism has also been raised with regard to the transcriptions presented in recently published papers.

#### Key Words

Dede Korkut, The Günbed manuscript, language properties, period and domain of use, transcription.

Dede Korkut Kitabı'nın yeni nüshası, Veli Muhammed Hoca tarafından 12 Aralık 2018 tarihinde Tahran'daki Hüner kitabevinden satın alınmıştır. El yazması şu anda Türkmensahra bölgesinin Günbed şehrinde yaşayan Veli Muhammed Hoca'nın hususi kütüphanesinde bulunmaktadır. Yazmayı Hüner kitabevine getirip satan kişi, Veli Muhammed Hoca'ya, Kaçar hanedanı soyundan geldiğini, yazmanın da hanedanın kurucusu Ağa Muhammed Han Kaçar'ın kitaplığından yadigâr kaldığını söylemiştir (Shahgoli vd. 2019: 150).

Yazmanın İran Türkmenleriyle ilgisi, Türkmensahra'da yaşayan bir Türkmen tarafından satın alınmasından ve şu anda onun elinde bulunmasından ibarettir. Eser, Tahran'da ve Kaçar hanedanı soyundan geldiğini söyleyen birinden satın alınmıştır. Eserin dil özelliklerinin de bugünkü Türkmençe ile ilgisi yoktur. Yusuf Azmun'un eserinin ön sözünde yazmanın Merv'den İran'a geldiğine dair bir kayıt vardır: "Veli Muhammed Hoca'nın anlattığına göre bu el yaz-

ma yüz elli yıl önce Merv şehrinde İran'a gelmiştir." (2019: 8). Bu kayıt, yine Veli Muhammed Hoca'ya dayandırılan Kaçar hanedanına ait bilgiyle çelişmektedir. Eserin dili bütünüyle Azerbaycan Türkçesi özellikleri taşıdığına göre Merv ile ilgili bu rivayette bir yanlışlık olmalıdır.

Yazmayı Türkmenlere bağlayan bir başka sebep de 5b'deki şu kayıttır: *Cild-i duyum Kitâb-ı Türkman (e) s-sânî 1347*.<sup>1</sup> Özgün metnin ikinci satırı ile üçüncü satırı arasında bırakılmış boşluğa farklı bir yazıyla, üstelik "kursun kalemle" (Shahgoli vd. 2019: 154) kaydedilmiş olan bu satırın çok sonraları bir başkası tarafından yazıldığı açıktır. 1347 tarihi M. 1928-1929 yıllarına denk gelmektedir. Demek ki bu kayıt, o tarihlerde kitaba sahip olan biri tarafından düşülmüştür. Buradaki *Türkman* kelimesiyle de Türkmensahra ve Türkmenistan Türkmenleri değil Güney Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Irak Türkmenleri kastedilmiş olmalıdır.<sup>2</sup>

Günbed nüshası 31 yapaktır. İlk yaprağı eksiktir. Müstensihçe özel ola-



rak bırakılan boşluklar da sayılmak şartıyla her sayfada 14 satır vardır. Eser okunaklı bir nestalik hattıyla yazılmıştır. Metin, tezhipli ve hayli düzgün çizgilerle çerçevenlenmiştir. Eserde yazar, müstensih, yer ve zamanla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın ayrıntılı tasviri için Shahgoli vd. nin yayınına (2019: 153-154) bakılmalıdır.

Yeni nüshada 20'den fazla soylama ve bir boy vardır. Adı yazılmamış olan boy, Salur Kazan'ın yedi başlı bir ejderhayı öldürmesiyle ilgilidir.

Günbed nüshası şu açılardan önemlidir:

1. İçinde yeni bir boy (13. boy) bulunmaktadır.

2. Yazmadaki soylamalar, benzer ve çağrıştırmacı yönleri bulunmakla birlikte, Dede Korkut'la ilgili diğer yazmalardan farklıdır. Benzer soylamalar da bazı yeni bilgiler barındırmaktadır.

3. Diğer yazmalarda bulunmayan yeni boy ve değişik soylamalar bu nüshanın farklı bir koldan geldiğini göstermektedir<sup>3</sup>. Yani bu nüsha, Dresden ve Vatikan yazmalarının dayandığı dip yazmaya / yazmalara değil başka bir dip yazmaya dayanmaktadır.

4. Yeni nüsha, Dede Korkut anlatmalarının/yazmalarının 18. yüzyıla kadar geldiğini göstermektedir.

5. Eser, Güney Azerbaycan, özellikle Tebriz ağzını yansıtan bir dille yazılmıştır. Bu yazma sayesinde bugünkü Azerbaycan Türkçesine ait bazı özellikleri, eskiye doğru 18. yüzyıla kadar izleme imkânı bulabilmekteyiz<sup>4</sup>.

Eserle ilgili üç yayın ve bu yayınlardaki tıpkıbasımlar ortaya çıkmadan önce, yazmanın sanal medyada dolaşan 5-6 sayfalık metnindeki dil özelliklerine dayanarak bu nüshanın

17-18. yüzyıllara ve Güney Azerbaycan sahasına ait olması gerektiği belirtilmişti (Ercilasun 2019: 9-11). Shahgoli vd. eserin ilk sayfasında yer alan “uçmak” ve “sızdırdı” kelimeleriyle ilgili iki haşiyedeki beyitlerin Senglah sözlüğünden alındığını tespit ederek yazmanın istinsah tarihinin sözlüğün yazıldığı tarih olan 1759'dan önce olamayacağını göstermişlerdir (2019: 156-157). Yazmanın önceki sahibinin, eserin Ağa Muhammed Han Kaçar'ın kitaplığından yadigâr kaldığına dair sözleri doğru ise istinsah tarihi, anılan Kaçar hanının dönemine veya az önceye ait olmalıdır. Ağa Muhammed Han Kaçar 1786-1797 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. Buna göre Dede Korkut'un Günbed nüshasının 1786-1797 yılları arasında veya 1786'dan bir süre önce fakat mutlaka 1759'dan sonra istinsah edildiğini söyleyebiliriz. Eserin dil özellikleri de bunu desteklemektedir.

\*\*\*

Dede Korkut Kitabı, daha kapsamlı bir eser olan Oğuzname'nin bir parçasıdır. Bugün tek bir eser olarak elimizde bulunmayan Oğuzname içinde üç ana bölüm vardı: 1) Türklerin ve Oğuzların sözlü / efsanevi tarihi, 2) Dede Korkut'un ve ondan sonra gelen bazı ozanların anlatıp söyledikleri boyar ve soylamalar, 3) Dede Korkut'a atfedilen atasözleri ve çeşitli hikmetli sözler. 1310'larda Türkler arasında elden ele dolaşan ve bu üç bölümü de içinde barındıran bir Oğuzname'nin var olduğunu Mısırlı Türk tarihçisi Ebûbekir bin Abdullah bin Aybek ed-Devâdârî'nin *Dürerü't-Tican* adlı Arapça eserinde verdiği bilgilerden anlıyoruz (Ercilasun, 14 Tem-

muz 2019). Dede Korkut'un Vatikan yazmasının Oğuzname adını taşıması, Dresden nüshasında bazı boyların sonunda o boy için Oğuzname teriminin kullanılması, Berlin'de bulunan atalar sözü mecmuasının Oğuzname adını taşıması, başka bazı karma eserlerde ve hatta bazı Selçuklu tarihlerinde de Oğuzname adının bulunması bu sebeptendir.

Ebûbekir'den birkaç yıl önce yazdığı *Câmiü't-Tevarîh* eserinin "Târih-i Oğuzan ve Türkân" kısmında Reşideddin sadece sözlü/efsanevi tarih bölümünü vermiştir. Ancak Korkut Ata'nın yaşadığı döneme gelince "Güzel sözleri, söylenen kerâmetleri ve hakkındaki hikâyeler pek çoktur ve ayrıca zikredilecektir." kaydını düşmüştür (Togan 1972: 55). Bu kayıttan, Reşideddin'in de sözlü / efsanevi tarih yanında boyları ve atasözlerini de içeren bir Oğuzname'den haberdar olduğunu anlıyoruz. Yazık ki Reşideddin "ayrıca zikredilecektir" dediği hâlde bu "güzel söz ve hikâyeleri" zikretmemiştir.

Üç bölümü de içine alan en eski Oğuzname bugüne ulaşmamıştır ama bu bölümler ayrı ayrı yazmalar hâlinde elimize ulaşmıştır. Ancak bu yazmalar 14. yüzyıldan sonradır ve bu yüzyıldan sonraki rivayetleri yansıtır.<sup>5</sup> İşte yeni bulunan Günbed nüshası da Oğuzname'nin, soylamalar ve boylar bölümüyle ilgili olan bir parçasıdır.

Bazı yazmalar karmadır. Karma türün en tipik örneği Topkapı Oğuznamesi diye bilinen üç sayfalık (65 satır) parçadır. Bu parçada hem Oğuz boyuna ve Osmanoğullarına övgü, hem hikmetli sözler, hem Dede Korkut kahramanlarına ait sıfatlamalar (epitetler),

hem da Salur Kazan'ın soylaması vardır. Aslında Dede Korkut Kitabı'nın mukaddime kısmı da birçok hikmetli söz ile atasözlerini içine almaktadır. Dolayısıyla Dresden ve Vatikan yazmalarını da karma sayabiliriz. Karma türün bir başka tipik örneği Türk Tarih Kurumu Oğuznamesi'dir. Yakın zamanda Mustafa Kaçalın tarafından ortaya çıkarılıp tıpkıbasımıyla birlikte yayımlanan bu 22 sayfalık yazmada üç bölüm vardır. Özet bir sözlü/efsanevi tarih, Dresden ve Vatikan nüshalarındaki mukaddime, eksik bir Boğaç Han boyu<sup>6</sup>.

\*\*\*

Dede Korkut Kitabı'nın sadece Dresden ve Vatikan yazmalarını dikkate alan bir kişi Günbed nüshasının onlara benzemediğini düşünebilir. Oysa irili ufaklı bütün Oğuznameler bir arada ele alındığı zaman yeni nüshanın da onlardan bazı parçalarla benzeştiğini veya onlardan bazı parçaları çağrıştırdığını anlamak mümkün olur.

*Salur Kazan tutsak olup oğlu Uruz* çıkardığı boyda Salur Kazan'ın "Biñ biñ erden yağı gördüm-ise öyünüm didüm / Yigirmi biñ er yağı gördüm-ise yıylamadum" mısralarıyla başlayan soylaması (Ergin 1989: 236; Gökyay 2000: 136) Günbed nüshasında da vardır<sup>7</sup>:

*On min yağı geldüğini eşidende kol götürüb  
ak otak içinde oyuna girdüm.*

*İğirmi min yağı geldi deyende yerümden  
imrenmedüm.*

*Otuz min yağı geldi deyende heçe saydum.*

*Kırh min geldi deyende kara gözümün  
ucından kıya bahdum, kımzanmadum.*

*Elli min geldi deyende el verüb elleşmedüm,  
azdur dedüm.*

Altmış min geldi dèyende Allâhı andum,  
atlanmadum.

Yêtmiş min geldi dèyende yeltenmedüm.

Seksen min dèyende seksenmedüm<sup>8</sup>.

Doksan min yağı geldi dèyende arhalulukcak-  
idum<sup>9</sup>, donum gèydüm.

Yüz min yağı geldi dèyende yüz çevirüb  
kayıtmadum<sup>10</sup>.

Aynı soylama Topkapı Oğuzna-  
mesinin sonunda da bulunmaktadır:

Biñ eren gördüğümde ben Kazan bıyık  
burdum;

Beş biñ eren gördüğümde ben Kazan  
boşanmadum<sup>11</sup>;

On biñ eren gördüğümde oyunum dimedüm;

Yigirmi biñ eren gördüğümde yerinmedüm;

Otuz biñ eren gördüğümde utanmadum;

Kırk biñ eren gördüğümde kayıtmadum;

Elli biñ eren gördüğümde el virmedüm;

Altmış biñ eren gördüğümde alpım dimedüm;

Yetmiş biñ eren gördüğümde yilimedüm<sup>12</sup>;

Seksen biñ eren gördüğümde seksenmedüm;

Doksan biñ eren gördüğümde dolanmadum;

Yüz biñ eren gördüğümde ben Kazan yüz  
döndürmedüm.

Kara koç koñur atıñ kolanın katı çekdüm;

Sağdan girdüm, soldan çıkdum;

Soldan girdüm, sağdan çıkdum;

Arı dînli, görkli Muhammed'i yâda

getürdüm;

Allâh'ıñ inâyetinde, Muhammed

mûcizâtında,

**Ol yağıyı anda basdum; alpım, begim  
dimedüm.**

Bu dinde ögünmeñ, ögünmeñüz a beglerüm!

Ögünürse yir ögünsün!<sup>13</sup>

Günbed nüshasındaki soylama-  
dan sonra Salur Kazan adamlarıyla  
birlikte yapıp ettiklerini anlatır  
ve sonunda “**Anda alpam, erem  
dèyübeni güvenmedüm.**” der. Dede  
Korkut Kitabı'nda ise birkaç soylama  
sonra “**Anda dañı erem bigem diyü  
öginmedüm.**” (Ergin 1989: 238) iba-  
resi geçer.

Günbed nüshasının 20b sayfa-

sında “**Dedem dèr ay öte yıl dolana,  
zamâneler kopub gele, dağ otları tü-  
kene, tiken kala**” diye başlayan ve “**Ol  
günleri görmemişem, men Dedem  
/ Dede Korkud, görmüş gibi söyle-  
rem**” tekrarları ile biten soylamanın  
bir benzeri de Berlin yazmasında var-  
dır<sup>14</sup>.

“**Dağ otları dükene, Oğuz gün  
kala. Ulu ulu sular soğula, ancak eg-  
ren (?) kala. Yılanlar ve çıyanlar ge-  
lürler, akrebler, büyler kırıla, heman  
üremez kala. Tatlu dirlik, gökçek dü-  
zenlik kesile, dâvi kala. Dünyenüñ  
âdemi, kişisi ezile, hemin cadısı-y-ıla  
devi kala. Hakka kullıñ itmek gide,  
heman sevi kala.**”

Koñşı koñşı evine varmaktan egri  
hayal ala. Şara bazara seyr itmege ge-  
len Türkler Türkmenler oranı bir nes-  
neyi begenmeyeler, belki kâh kâh çal-  
mağa ve göñlini melâlet tutdukça eline  
almağa bir eyü kaval ala.

Göñlek çeken, taşra çağlağan  
kızlar ola. Ve onların her vaz'ına  
vağârına imrenip bakağan bizler ola.  
Begler paşalar öninde söylenen yalan  
yanlış sözler ola. Ulular ekâbirler,  
meclisinde söyletmek-içün kezzabları  
kallâşları özler ola.

**Ol günleri görmeden söyle-  
düm ben Dede Korkut, görmişçe.  
İnanuñ baña Oğuz kavımı! Ol gün-  
lere komagıl, benüm cânım algıl  
ğâdir Tanrum!**

Beyit:

Sanıp sanıp söyleyenler iş bitürür;  
Sapa sopa söyleyenler baş bitürür.

Hetüm-ile (?) kakinç-ıla söz söyle-  
yenler kendü başına savaş getürür. Ke-  
lecisin<sup>15</sup> begenenler yüzine kir getürür.  
Kılıçsızın kart<sup>16</sup> kurt er kocadır. Kız

*oğlanuñ yüzüsü<sup>17</sup> kov iletür, kov getürür; iki konşu biri biri-y-ile çekişdürür, tütün eyler.*

*Hak Teâlâ, yavuz, yüzüzsiz, utanmaz avrat kazâsından, belâsından beklesün, saklasun!*

***Ol günleri görmeden söyledüm ben Dede Korkut, görmişçe. İnanuñ başa Oğuz kavmı derler. Ol günlere komagıl beni, cânım algıl kâdir Tañrum!***

*Egrice bügrice ağaç uğaç kalmaya, saban ola. Çoluk çolak kalmaya, çoban ola. Kovukça sovukça ağaç kalmaya, boyunduruğ ola. At eşek kalmaya, öküz ola. Dere depe kalmaya, tarla ola. Dana tulpu<sup>18</sup> kalmaya, külük ola. Ulu kiçi kalmaya, melik ola. Yigitler kocalar, avratlar gibi cavlakı yülük<sup>19</sup> ola. Kimsenüñ kimse yanında ödünçden kerinçden (?) hâceti bitmeye; cebi ve kesesi delük ola. Bir kişinüñ bir kişi katında hürmeti, izzeti kalmaya. Atanuñ ananuñ oğula kıza şefkati ve merhameti olmaya. Oğul ve kız hod anları hergiz riâyet kılmaya. Ataları durur-iken oğullar söyleye; analar durur-iken kızlar buyruğ eyleye.*

***Ol günleri görmeden söyledüm ben Dede Korkut, görmişçe. İnanuñ başa Oğuz kavmı derler. Ol günlere komagıl; benüm cânım algıl kâdir Tañrum!<sup>20</sup>***

Nihayet... Bazı Korkutşinasların, Salur Kazan'ın ejderha ile dövüşeceği-ne dair bir boy olabileceği konusunda beklentileri olmuştur<sup>21</sup>. Böyle bir beklenti için bazı emareler yok değildi. İlk emare *Dede Korkut Kitabı*'nda Salur Kazan'ın şu soylamasında bulunmaktaydı<sup>22</sup>:

*Yidi başlı ejderhaya yetüp vardum  
Heybetinden sol gözüm yaşardı  
Hey gözüm nâmerd gözüm muhânnet gözüm  
Bir yıldandan ne var ki korhduñ didüm  
Anda dañı erem bigem diyü öginmedüm*  
(Ergin 1989: 237).

İkinci emare *Şecere-i Terâkime*'deki ünlü şiirin şu dörtlüğünde görülyordu:

*Kök asmândın inip keldi tinin yılan  
Her âdemni yutar irdi körgeñ zamân  
Salur Kazan başın kesti bermey amân  
Alplar Bigler kören bar mu Kazan kibi?*  
(Kargı Ölmez 1996: 209).

Aslında *Şecere-i Terâkime*'deki bu şiir bütünüyle, Günbed nüshasının aşağıdaki soylamasıyla karşılaştırılmaya değer:

*Buruldu-ısa<sup>23</sup> saraldum-ısa  
Göğ yüzinde bulut oldum.  
Alçak ava yerlere çiskin<sup>24</sup> oldum,  
Uca dağlar başına duman olan Kazan-ıdum.*

*Yeddi başlı yer evreni olubanı  
Kuyruk çaldum, dağ dolandum,  
Ağu saçdum, yer boyadum,  
Nefes çeküb son sömüren Kazan-ıdum.*

*Ağalarum götürmişdüm<sup>25</sup>,  
Ala Çakun, Çolpa Dağınun dibine  
Gêtmişdüm; buyurmuşdum:*

*Ala sâyeban çatılmışdı,  
Lâli çakur<sup>26</sup> süzülmişdi,  
Körpe kuzu çevrülmişdi,  
Ağalarumla içir-ıdum.*

*Kayadan bir kara daş ayrıldı geldi,  
Sağdaki beğler sağa kaçdı,  
Soldaki beğler sola kaçdı.*

*Sağ elümden sol elüme  
Piyâleni<sup>27</sup> tepretmedüm;  
Karılarumı<sup>28</sup> karşı verüb  
Kara daşı sahlayan Kazan-ıdum.*

Şecere-i Terâkime'den:

*Kazgurt Tagdın üñür taşnı yugarlatdı,  
Salur Kazan utru barıp karbap tutdı;  
İt Beçene körüp anı esi kitdi,  
Alplar begler, kören bar mu Kazan kibi?*

*Kazgurt Dağ'dan oyuk taşı yuvarlattı,  
Salur Kazan karşı varıp kavrayıp tuttu;  
İt Beçene görüp onu, aklı gitti,  
Alplar beğler, gören var mı Kazan gibi?*

Günbed nüshasından devam:

*Ala Demür kâfir hândan gelen  
Altı değül altmış batman kazan-ıdı.  
İç Oğuzun, Dış Oğuzun ağaları  
Boş yerinden götürebilmezdi<sup>29</sup>.*

*İçine lâli çakır doldurdum,  
Ak dalımın üstüne hûb götürdüm<sup>30</sup>,  
Kara kazanı boşadubanı yere koydum,  
Adum Delü Dönmez iken  
Ad kazanan Kazan-ıdum.*

Şecere-i Terâkime'den:

*Bir kazanga kırk bir atnı etin saldı,  
Ol kazanı sol eligi birlen aldı,  
Sağ eligi birlen ilge üleştiirdi,  
Alplar begler, kören bar mu Kazan kibi?*

*Bir kazana kırk bir atın etini saldı,  
O kazanı sol eli ile aldı,  
Sağ eli ile halka üleştiirdi,  
Alplar beğler, gören var mı Kazan gibi?*

Günbed nüshasından devam:

*Ala Demür kâfir hândan  
Gelmişdi ol kâfirün sarı yayı;  
On altı teke boynuzından  
Kurulmuş-ıdı katı yayı.*

*İç Oğuzun beğleri,  
Dış Oğuzun ağaları  
Tepredibilmezdi kevüreni (?).*

*Ağ bilekde, gen dalda<sup>31</sup>  
Yumşadub çekdüm;  
Pâdişahdan vekilluğu  
Alan Kazan-ıdum.*

*Ala Demür kâfir hândan  
Gelmişdi yeddi dutum  
Polad şiş ucı elmasdan.*

*Ağ dabanum-ıla  
Kara yere perçin êtdüm;  
Pâdişah kızı boyı uzun  
Borla Hâtunu cüldü kapan<sup>32</sup> Kazan-ıdum<sup>33</sup>.*

Bu benzerliklerden sonra Salur Kazan'ın dağdan yuvarlanan kayayı eliyle durdurduğunu, koca bir kazanı eliyle kaldırdığını anlatan boylarla da bir gün karşılaşabileceğimizi düşünmek mümkündür.

Efsane ve destanlarda olay ve şahısların birbirlerine aktarılması sıkça görülen olgulardandır. Aktarma sırasında birçok değişiklikler, eklemeler ve çıkarmalar olabilir. Aynı kahramanlara farklı olaylar yüklenebilir veya aynı olaylar farklı kahramanlara bağlanabilir. Günbed nüshasında bulunan Salur Kazan'ın ejderhayı öldürmesi boyu için de böyle bir olgu söz konusudur.

Reşideddin Oğuznamesindeki Kori Han gözlerine mil çekilerek bir ejderha ile mücadeleye gönderilir. Yoldaşı da Sarı Kulbaş'tır (Togan 1972: 64-67). Buradaki olaylar ve asıl kahramanın adı tamamen farklı olmakla birlikte ejderha motifi ile yardımcı kahraman, Günbed nüshasındaki boy ile benzerdir. Buradaki yardımcı kahramanın adı Sarı Kulbaş'tır. Sarı Kulbaş, Kori Han'ın antlığı ve ona bağlı bir kumandandır. Günbed nüshasında Salur Kazan'ın yardımcısı ise Lele Kılbaş'tır. Sarı Kulbaş da Lele Kılbaş

da kahramanın ejderhaya gittiğini sonradan öğrenip yardıma giderler<sup>34</sup>.

Bir benzerlik de gözlerle ilgilidir. Kori Han, gözlerine mil çekilip kör edilerek ejderha ile mücadeleye gönderilir. Kazan'ın gözleri ise ejderhayı görünce kanlanır:

*“Ejdehânun heybetinden Kazanın bir gözi bulaşdı, kana döndi. Kazan öz gözine acıklandı: Mere sen menüm nâmerd gözüm! Kara polad sav kılıcun yalmanından korhmazdun. Suhar oklar peykânından uşanmazdun. On altı batman kâfir gürzi tepemden değdi, pörtlemedün. Ejdehâ dedükleri bir yilandır, anda ne var ki bulaşursan, ölezürsen? Senün kim nâmerd göz me-nüm kimi merd igidde neyle?”*

Burada Salur Kazan'ın *Dede Korkut Kitabı*'ndaki soylamasını tekrar hatırlayalım:

*Yidi başı ejderhaya yetüp vardum  
Heybetinden sol gözüm yaşardı  
Hey gözüm nâmerd gözüm muhannet gözüm  
Bir yilandan ne var ki korhduñ didüm*  
(Ergin 1989: 237).

Çeşitli Oğuznamelerde adı geçen kahramanlar, onların yaptıkları ve onlar için söylenen sıfatlamalar karşılaştırılıp o kahramanlar hakkındaki hikâyelerin eksiklikleri tamamlanabilir. Günbed nüshası da bu bakımdan önemli bir metindir.

\*\*\*

Günbed nüshasının dili Güney Azerbaycan Türkçesidir, özellikle Tebriz ağzıdır. Daha önceki metin ve rivayetlere dayanan yeni bir metnin dilinin dönem ve coğrafyası hakkında hüküm verilirken eski kelimelerden hareket edilmez. Çünkü böyle metinlerde arkaik kelimeler daima buluna-

bilir. Arkaik kelimeler, yeni metnin dayandığı eski yazmanın dönem ve coğrafyası hakkında fikir verir.

Metnin dönem ve coğrafyası hakkında hüküm vermek için kelimelerden çok o metnin fonetik ve morfolojik özelliklerine bakılır. Asıl belirleyici unsurlar bunlardır. Arap harfli Türkçe metinlerde fonetik özellikler açıkça görülemediği için belirleyici olmada morfolojik özellikler öne çıkar. Bununla birlikte metnin bazı imla özellikleri, bilhassa yanlış yazılışlar dönemi ve coğrafyayı yansıtabilir.

Yukarıdaki teorik bilgilere dayanarak Günbed nüshasının dönem ve coğrafyasını belirleyebiliriz.

Metnin Azerbaycan sahasına ait olduğunu gösteren başlıca morfolojik ve fonetik özellikler şunlardır:

1. Teklik birinci şahıs emir ekinin *-(y)Im* olması: *kesim* (1a-14), *avlayım* (27a-1), *gétmiyim* (27a-1), *gédim* (30b-2)<sup>35</sup>.

2. Ünlü ile biten isimlerde yüklem hâli ekinin *+nI* olması: *ejdehâni* (27a-13, 27b-4), *piyâleni* (19b-11).

3. İkinci ünsüzü geniz sesi olan kelimelerdeki *b->m-*: *men* (20b-8, 21a-4 ...), *mana* (27b-6, 30b-1 ...), *min* (24b-11, 24b-12, 24b-13 ...), *min-* (1a-3, 1a-7, 14a-11), *minil-* (15a-1). Teklik birinci şahıs zamiriyle ilgili olarak bütün metinde sadece bir *b-'li* örnek vardır: *bana* (1a-14). Üç yerde geçen *beñze-* fiili ise hep *b-'lidir*: (15a-13, 23b9, 23b-11).

4. Söz başında *y* düşmesi: *ıldırım* (4a-1, 5b-6, 5b-9), *igid* (2b-13, 10b-11, 15a-4...), *iğirmi* (21b-8, 24b-13), *ilhi* (4b-6, 8a-7), *uca* (4a-12, 19b-2), *ucal-* (5b-10, 6a-10), *üz* (1a-9). Ön sesi düşmüş *üz* birkaç kez geçer, buna karşılık

yüz biçimi çok daha fazladır. Ayrıca *yıl, yılan, yulduz, yürek* kelimelerinde de *y-* düşmemiştir.

5. Şu kelimelerde *t*'nin korunmuş olması: *tik-* (18a-9, 26a-11), *tikil-* (11b-8), *toğun-* (4a-8, 14b-13), *tök-* (3b-1, 29a-7), *tökül-* (25b-8).

6. Şu kelimelerdeki *t->d-*: *daban* (5a-7, 24a-13), *dadlu* (6a-4), *dan* (17b-9, 24a-9), *dart-* (3b-4, 15a-3), *daş* (4b-12, 19b-9), *daş-* (7b-4, 27a-14), *dovşan* (8b-7), *dut-* (1b-9, 4b-13, 8a-8), *duz* (2b-13).

7. Şu kelimelerdeki *b->p-*: *pıçak* (1b-2), *pozğun* (3a-2), *pozul-* (22b-1).

8. Söz ortası ve sonunda *ķ>h*: *arğa* (2b-11, 6a-10), *bağ-* (14a-8, 27b-2), *ylğ-* (8b-10, 10a-3), *yoğ* (1a-13). *Yok* sözü bir kez *h* ile, diğer yerlerde *kaf* ile yazılmıştır.

9. *Kimi* kelimesinin *m*'li olması: (1b-12, 7a-1, 12a-11...). Kelimenin *kimi* biçiminin birçok kez geçmesine karşılık *kibi* biçimi sadece iki kez geçer: 20b-8, 21a-4.

10. Yedi sözündeki ikizleşme (*yèddi*): 5b-7, 19b-3, 29b-5. Birçok kez geçen *yèddi* sözündeki ikizleşme metinde dal üzerine şedde konularak gösterilmiştir (Şedde bulunmayan örnekler nadirdir.)

Yukarıdaki maddelerin Azerbaycan sahasına ait özellikler olduğunu kesin olarak tespit etmek için Oğuz grubunun diğer iki yazı diliyle, Türkmençe ve Türkiye Türkçesiyle karşılaştırmak gerekir. Çünkü bu özelliklerin bazıları bu yazı dillerinde de bulunabilir.

Ünlüyle biten isimlerde yüklenme hâli eki Türkmencede de *+nI*'dir (Kara 2007: 257). İkinci ünsüzü geniz sesi olan sözlerdeki *b-*, Türkmencede de *m-*

olmuştur; fakat *bin* ve *bin-* kelimeleri Türkmencede *mün* ve *mün-* biçimindedir (Tekin vd. 1995: 466-467). Metinde *y-*'siz olan kelimeler *-uca-* dışında Türkmencede *y-*'lidir: *yıldırım, yigirmi, yigit, yulku* (Tekin vd. 1995: 699-701). Metinde *t-*'li ve *d-*'li olarak geçen yukarıdaki kelimelerin *-tovşan* ve *tut-* dışında- tamamı Türkmencede *d-*'lidir (Tekin vd. 1995). *Pıçak* sözü Türkmencede de *p* ile, fakat *pozul-* fiili *b-* ile *bozul-*'dur. Söz ortası ve sonunda *h* sesi bulunduran kelimeler Türkmencede *k*'lidir: *arka, bak-, yık-, yok* (Tekin vd. 1995). *Kimi* kelimesi de Türkmencede *kimin* biçimindedir (Tekin vd. 1995: 410). Azerbaycan Türkçesindeki *yèddi* sözü de Türkmencede *yedi* biçimindedir (Tekin vd. 1995: 686). Teklik birinci şahıs eki ise Türkmencede *-AyIn*'dır (Kara 2007: 274).

Görüldüğü üzere, tamamı Azerbaycan Türkçesine ait olan bu özelliklerden sadece birkaçı Türkmencede de bulunmaktadır. İkisi de Oğuz grubundan olan bu lehçelerde benzer özelliklerin bulunması tabiidir. Metnin grubunu ve sahasını belirlemek için yukarıdaki özelliklerin tamamını göz önünde bulundurmamak gerekir. On maddenin tamamı da bugünkü Azerbaycan Türkçesiyle aynı olduğuna göre metin Azerbaycan sahasına aittir, Türkmen grubuna ait olamaz.

Yukarıdaki on maddede gösterilen özellikler Türkiye Türkçesinde de yoktur. O hâlde metin Türkiye Türkçesine de ait olamaz. Esasen bu maddelerdeki özelliklerin tamamı, Azerbaycan ve Türkiye Türkçesini ayıran tipik özelliklerdir.

Söz başı *k-* / *g-* meselesini yukarıdaki maddeler içine almadım. Çün-

kü metnin imlası, yani söz başında bu sesleri taşıyan kelimelerin sadece kef ile yazılması, *k* ile *g* seslerini ayırt edici bir işaretin bulunmaması, kelimelerin *k*-li mi yoksa *g*-li mi olduğunu anlamamıza imkân vermiyor. Oysa buna benzeyen *t*- / *d*- meselesinde *t*- sesleri te harfi ile, *d*- sesleri dal harfi ile yazılmaktadır ve biz imlanın verdiği bu imkânla kelimelerin *t*-li mi yoksa *d*-li mi olduğunu anlamaktayız.

İmla imkân vermediğine göre *k*- / *g*- meselesinde nasıl davranmamız gerekir? Bence bunun cevabı açıktır. Mademki yukarıdaki on maddeyle metnin Azerbaycan sahasına ait olduğunu tespit ettik, o hâlde kef ile başlayan Türkçe kökenli kelimeleri de bugünkü Azerbaycan Türkçesine göre okumalıyız. Bugünkü Azerbaycan Türkçesinde kelime *k*- ile söyleniyorsa *k*-li, *g*- ile söyleniyorsa kelime *g*-li okunmalıdır: *kêç*-, *köç*-, *kölge*, *könül*, *köks* “göğüs”, köksli “göğüslü”; fakat *gel*-, *gên*, “geniş”, *gör*-, *görk* “gösteriş, güzel”. Metinde beş kez geçen *köks* / *köksli* kelimelerinde ikinci kef harfinden sonra vav yazılmamıştır; kelime bugünkü Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi *köks* okunmalıdır.

Metinde özel bir yazılış olduğu için *n* / *ŋ* meselesini ayrıca ele alıyorum. Bilindiği gibi bugünkü Azerbaycan Türkçesinde *ŋ* yoktur; *ŋ*’lerin tamamı *n* olmuştur. Bence bu özellik Günbed nüshasında da vardır. Tam 19 kez geçen *min* kelimesi daima nun ile yazılmıştır. Metinde *min*- fiili altı kez, *minil*- fiili bir kez geçiyor; hepsi de nun ile yazılmış. Metinde birkaç kez geçen *son* kelimesi de nun’la yazılmıştır. Bu kelimelerin nun ile yazılmış olması müstensih’in döneminde *ŋ*>*n* değişme-

sinin artık gerçekleşmiş bulunduğunu gösterir. Buna karşılık *benze*-, *deniz*, *gên*, *könül*, *mana*, *ona*, *sonra* gibi kelimelerin ve ilgi hâli ekinin nun-kef ile yazılması, eski imlanın devamından ibarettir<sup>36</sup>; müstensih, muhtemelen elindeki yazmanın etkisinde kalarak bu kelimeleri nun-kef ile yazmıştır.

Günbed metninin en tipik imla özelliklerinden biri, Türkçenin hiçbir devir ve sahasında *ŋ* olmamış *n*’lerin de nun-kef ile yazılmasıdır: *içün*<sup>37</sup>, *iken*, çıkma hâli eki +*dAn*, emir eki -*sUn*<sup>38</sup>, sıfat fiil eki -*An*, pekiştirme eki -*GıAn*. Bu, Azmun’un da dediği gibi “müstensih hatası”dır (Azmun 2019: 16). Aslında bu bir “aşırı düzeltim” (hypercorrection)<sup>39</sup>, doğru sanarak düzeltme örneğidir. Müstensih kendi dilinde diş *n*’sine dönmüş olan damak *n*’sinin hâlâ nun-kef ile yazıldığını görünce “Demek ki diş *n*’si nun-kef ile yazılıyor.” diye düşünerek diş *n*’lerini nun-kef ile yazmıştır<sup>40</sup>.

Yukarıda belirttiğim aşırı düzeltim örnekleri de metnin, Azerbaycan coğrafyasında ve son dönemde istinsah edildiğini göstermektedir. Çünkü aşırı düzeltimin ortaya çıkabilmesi için eski metinlerde nun-kef ile yazılan *ŋ* sesinin *n*’ye dönmüş olması gerekir; *ŋ*>*n* değişmesi de son dönem Azerbaycan Türkçesi özelliğidir.

Benzer bir aşırı düzeltim de *k* / *ğ* meselesinde yapılmıştır. Son dönem Azerbaycan Türkçesinde -*ğ*-ya dönmüş bulunan -*k*- sesi metinde çoğunlukla kaf ile yazılmıştır: *uçmağın* (1a-7), *yaprakcuğı* (3a-7), *ağac* (4b-11), *kaynağının* “pençesinin” (9b-12), *tunçuğının* “gagasının” (9b-13), *ağır* (14a-14), *yanağından* (22b-5). İki ünlü arasında gayın ile yazılmış kelimeler



de vardır, fakat fazla değildir: *adaduğı* (1b-7), *oğuduğın* (1b-8), *ağac* (5a-13), *ağır* (10-2).

Yusuf Azmun ile Shahgoli vd. gayn yerine kaf yazılmasını Farsçaya bağlamışlardır: “Bu metinde gayn ile yazılması gereken sesler *ķāf* ile gösteriliyor. Bu da kitabın İran’da yazıldığını gösterir. Zira İran Farsçasında /ķ/ sesi yoktur.” (Azmun 2019: 13), “Birçok örnekte sözcük ortasındaki gayn harfi yerine kaf karfi kullanılmıştır. Bu, bir ses olayı olmaktan çok bir imla tasarrufu olmalıdır ve büyük olasılıkla Farsçada kaf ve gayn harflerinin aynı ses değerlerine sahip olmasından kaynaklanmaktadır.” (Shahgoli vd. 2019: 166)<sup>41</sup>. Bu görüş doğru olabilir çünkü *sağ*, *tuğ* gibi iki ünlü arasında olmayan kelimeler de kaf ile yazılmıştır: *sağ* (5a-5, 25b-2), *tuğ* (26a-13). Metinde aynı imlanın *z*, *l*, *y* gibi sızıcı ve akıcı seslerden sonra gelen ve bugün Azerbaycan Türkçesinde *đ*’ya dönmüş bulunan *đ* sesleri için uygulanmış olması da bu görüşü desteklemektedir: *pozđunu* (3a-2), *yalđuzluk* (3a-3), *ayđır* (4b-7).

Yusuf Azmun “... bu metnin söz varlığı arasında, Türkmencede çok sık kullanılan sözlerin bulunduğu da dikkati çekiyor.” diyerek şu örnekleri veriyor: *ılđar* “hücum”, *doğul-* “dünyaya gelmek”, *ırđa-* “hareket etmek, kıvıldamak”, *ķaba ķaz* “yaban kazı”, *satan* “bacak, bacak arası genişliği”, *yortmak / yörtmek* “koşmak”, *şunķar* “laçın”, *tumķuķ / tumşuķ* “ibik, gaga”, *tula* “köpek”, *büdre-* “tökezlemek”, *böğüs-* “delmek”, *yalanaç* “çıplak”, *sayra-* “ötmek”, *teñ tuş > deñ-duş* “akran, ahbap” (2019: 16).

Yukarıdaki kelimelerden *böđüs-*,

*deñ-duş*, *satan*, *sayra-* dışındakiler, aynı anlamlarda Azerbaycan Türkçesinde de vardır<sup>42</sup>. Bazılarında küçük fonetik farklar bulunmaktadır: *ılđar*, *ılđa-*, *guba gaz*, *yalanaç*.

Azmun’un *böğüjsmak* okuduğu kelimeyi Ekici ile Shahgoli vd. *bükse-* *mak* okumuşlardır. Be, vav, kef, sin ile yazılan kelime her iki okuyuşa da müsaittir. Azmun kelimeye Türkmencedeki “delmek” anlamından hareketle “(yol) delmek, katetmek” anlamını vermiştir (2019: 78). Ekicinin verdiği anlam “(yol) daraltmak”tır (2019: 181). Shahgoli vd. *bükse-* ile *bük-* arasında bağlantı kurarak “yarmak, yolu tayyetmek, aşmak, katetmek” anlamını tercih etmişlerdir (2019: 236). *Bük-* fiiline “yolu tayyeylemek” anlamı 3a/13’ün haşiyesinde doğrudan doğruya müstensih tarafından verilmiştir.

Azmun’un Türkmence olarak gösterdiği *deñ-duş* “akran, ahbap” metinde ikileme olarak geçmemektedir. Kitabının sonundaki sözlükçede *deñ* kelimesine “dek, kadar”, *tüş olmak* fiiline “rastlamak, karşılaşmak, uğramak” anlamı verilmiştir. Nun-kef ile yazıldığı için üç kitapta da *deñ* okunan kelime aslında *den* okunmalıdır. Anadolu ağızlarında “(+A) kadar” anlamında (+A) *dAn* vardır. Faruk Yıldırım, özellikle Orta Anadolu’da yaygın olan +*AdAn* ekinin örneklerini göstermiştir. Arpaçay’dan derlenen *ona tan* “o zamana kadar” örneği ise ekin Güney Azerbaycan’da olabileceğini de gösterir. Yıldırım aynı ekin Birgivi’de (Deny’dan naklen) ve Horasan Türkçesinde (Yong-Song Li’den naklen) bulunduğunu da belirtir (2009: 195)<sup>43</sup>.

Azmun’un Türkmence *satan* ile açıkladığı kelime, metinde (*đen*) *sa-*

*tanlı* olarak iki kez geçmektedir (9a-1, 11a-9). Azmun bunlara, *satın* kelimesinin Türkmencedeki “bacak arası genişliği” anlamından hareketle “uy-lukları geniş olan, geniş butlu” anlamını vermiştir. Shangoli vd.de *satınlı*, “kalçalı, kalçası olan” anlamıyla karışılmıştır. Ekici’de *satın*’ın anlamı “uyluk” olarak verilmiştir. Burhân-ı Kâti’da da *satın* “atın iki ayağı arası” anlamındadır (TS: 3325). Metinde attan bahsedildiğine göre Burhan’da verilen anlam buraya uygun düşmektedir. Azmun’dan kelimenin Türkmencede de var olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz.

“Ötmek” anlamındaki *sayra*- ise zaten *Dede Korkut Kitabı*’nda bulunmaktadır. *Satın* ve *sayra*- Tarama Sözlüğü’nde olduğuna göre onların da Günbed nüshasında geçmesi tabiidir. Daha önce ifade ettiğim gibi metinlerin dönem ve coğrafyası hakkında hüküm verilirken eski kelimelerden hareket edilmez. Bu tür kelimelerin diğer Türk lehçelerinde, özellikle aynı gruba giren Türk lehçelerinde ortak olması tabiidir.

\*\*\*

Günbed nüshası yayımlanmadan önce yazdığım makalede yeni nüshadaki hangi dil özelliklerinin bugünkü Azerbaycan Türkçesinde bulunduğunu, bunlardan hangilerinin Dede Korkut Kitabı’nın Dresden ve Vatikan nüshalarında bulunmadığını göstermiş ve onlara dayanarak Günbed yazmasının Dresden ve Vatikan yazmalarından daha sonra yazılmış olması gerektiği maddeler hâlinde belirtilmişti (Ercilasun 2019: 10-11). Maddelerden birkaçı Güney Azerbaycan

Türkçesine ait özelliklerdi. Bunları tekrar ele alıyorum.

1. *Tut-* fiili Kuzey Azerbaycan Türkçesinde *t*-li, Güney’de ise *d*-lidir (Gedikli 1990: 337).

2. Kuzey Azerbaycan ölçünlü Türkçesinde *b*-li olan *bıçak* kelimesi Güney Azerbaycan ağızlarında *p*- ile *piçag*’dır (Gedikli 1990: 372).

3. Kuzey ve Güney Azerbaycan’da *-ginen* / *-ginan* emir pekiştiricisi bulunmakla birlikte *-gilen* biçimi Şehriyar’da, yani Güney’de görülür.

4. Metni Güney Azerbaycan’a bağlayan en önemli özellik *-mak* ve *-duğı* eklerinin uyum dışı olmasıdır: *görmak* (1b-4), *eksilmak* (5a-6), *tükenmak* (5b-2), *étmak* (16a-5), *döğüşmak* (27b-1), *gelduğı* (5b-5), *gezdürduğı* (6b-12). Özellikle *-duğı* ekinin uyumlu örnekleri daha çok ise de uyumsuz eklerin varlığı, metni Güney Azerbaycan Türkçesine bağlamak için yeterlidir. Muharrem Ergin, Şehriyar’da geçen *gedağ* ve *gelduğ* kelimelerini açıklarken “kalınlaştırma” özelliğinin Tebriz ağzına ait olduğunu belirtir (Ergin 1971: 159, 180).

Aslında bazı ekleri kalınlaştırma eğilimi 15. yüzyılın ikinci yarısında Tebriz’de yaşamış olan Akkoyunlu emiri Hidayetullah Beğ’e dek gider: *görmağ*, *ğullığ* (Korkmaz 1995: 523-524). Coğrafya olarak da Azerbaycan ağızlarının uzantısı sayabileceğimiz Yukarı Aras ağızlarına dek uzanır: *gelduğ*, *gelağ*, *gözelliğ* (Gemalmaz 1978: 23).

### Üç Yayının Değerlendirilmesi

Üç yayında da metnin tıpkıbasımının yer alması son derece isabetli olmuştur. Ekici yayınında tıpkıbasım sayfalarıyla transkripsiyonun karşı-

lıklı sayfalarda bulunması metni takip etmeyi kolaylaştırmaktadır. Azmun ve Ekici’de metnin ilk sayfasından son sayfasına kadar olan bölümü tıpkıbasım olarak verilmiştir. Çünkü Veli Muhammed Hoca tarafından bilgisayarlarına gönderilen yazma bundan ibarettir. Shahgoli vd.de ise ön kapak ve arka kapak ile bunların iç yüzlerinin de tıpkıbasımı vardır. Anlaşıldığına göre eserin kendisini görüp fotoğraflamışlardır.

Shahgoli vd. ilk sayfaya 1a, Ekici 1b numarasını vermiştir. Doğrusu 1a olmalıdır. Sonunda çoban (rabıta, redade) bulunan sayfalar daima b yüzüdür. a yüzü için çobana ihtiyaç duyulmaz, çünkü b (arka) yüzü zaten aynı yaprakta ve karışması ihtimali yoktur. b yüzünün sonunda çoban olarak diğer yaprağın ilk kelimesi yazılır. Yusuf Azmun ise a, b yüzlerini belirtmeden sayfalara numara vermiştir. Daha az kullanılmakla birlikte bu da doğrudur.

Yusuf Azmun ve Metin Ekici metni bugünkü Türkiye Türkçesine de aktarmışlardır. Shahgoli vd. ise aktarma yapmamıştır. Shahgoli vd.de ayrıntılı bir gramer incelemesi, diplomatik (bilgisayarla yazılmış Arap harfli) metin ve tam bir gramatikal dizin vardır. Bu bölümler diğerlerinde yoktur. Azmun girişte kısaca gramer özelliklerinden bahsetmiş, eserin sonunda da bir “sözlükçe” vermiştir. Sözlükçede madde başı olarak “metnin söz varlığı açısından belirleyici özelliğini yansıta-cak arkaik öğeler, Türkmenceye özgü sözler, Azerbaycan Türkçesinin söz varlığında da yer alan Eski Anadolu Türkçesi ve Anadolu ağızlarında geçen sözler” alınmış (Azmun 2019: 10), keli-

melerin metinde geçtiği yerler de gösterilmiştir. Ekici’de ise sözlük ve dizin ayrı ayrı verilmiştir, ancak dizin tam bir gramatikal dizin değildir. Ekici metnin gramer özelliklerine hiç temas etmemiş, girişte eseri daha çok halk edebiyatı açısından değerlendirmiştir.

Metnin transkripsiyonlanmasında üç yayında önemli farklar vardır. Yayınlardaki transkripsiyonları değerlendirmeden önce transkripsiyon kavramı üzerinde durmak istiyorum.

David Crystal’in sözlüğünde “transcription” terimi “a method of writing down speech sounds in a systematic and consistent way”<sup>44</sup> olarak tanımlanır (2008: 490). Zeynep Korkmaz’ın *Gramer Terimleri Sözlüğü*’nde kavram “çevri-yazı” terimiyle verilmiş ve şöyle tanımlanmıştır: “Bir kelimeyi, bir yazılı metni veya bir konuşmayı, onların telaffuzdaki ses değerlerini dikkate alan özel alfabe işaretleri kullanarak yazıya geçirme.” *Türkçe Sözlük*’teki tanım da şöyledir: “Bir yazıyı bütün ses inceliklerini belirterek başka bir alfabeye çevirme yolu, yazı çevirimi.”

Tanımlardan açıkça anlaşılacağı üzere transkripsiyon, harflerin değil seslerin verilmesidir; harflerin verilmesi transliterasyondur. Dolayısıyla Türkiye’de bugüne dek yapılan tarihî metin yayınlarında daha çok transliterasyon uygulanmaktadır. Transkripsiyon denilerek Arap harflerinin Arap dilindeki ses karşılıklarını göstermek doğru değildir. Böyle yapmak, Türkçenin tarihî metinleri transkripsiyonlanırken ayın, hemze göstermek, zel, dat gibi harfler için özel işaretler kullanmak; tarihî dönemlerde yaşayan Türklerin, Arapçadan alınmış kelimeleri Araplar gibi telaffuz ettiğini kabul

etmek demektir. Ayın çatlatmak, bir kelimedeki dat'ları avurt sesi olarak çıkarmak, içinde se ve zel bulunan kelimeleri dış arası (peltek) sesle söylemek gibi. Türkler ayın çatlatmıyordu; se ve zel'leri peltek söylemiyordu; ortasında elif, vav, ye bulunan Arapça veya Farsça kökenli kelimelerdeki kapalı heceleri uzun telaffuz etmiyordu. Tarihi dönemlerde de bugün de -Türkçeyi güzel kullanmayan bazı hocalar dışında- Türkler Arapça ve Farsça ya mahsus sesleri çıkarmıyorlar(dı). Ayın ve hemze'nin yol açtığı bazı fonetik olaylar bugün olduğu gibi elbette tarihi dönemlerde de vardı ve kelimeler bu fonetik olayların sonuçlarına göre telaffuz ediliyordu. Hece sonundaki ayın ve hemzenin eriyerek uzunluğa yol açması gibi: *māmur*, *mēmur*. Veya hece başındaki ayın ve hemzenin Türkçeye aykırı hece bölünmesine yol açması gibi: *mes'ut*, *hey'et...*<sup>45</sup>

Dede Korkut'un Günbed nüshasını yayımlayanlar da Türkiye'deki geleneğe uymuşlardır. Yaygın olarak kullanılan bir geleneğe uydukları için onları eleştirmiyorum. Ben bu yaygın geleneğini eleştiriyorum ve kendi yayımlarımda -yukarıda da metinden alınmış parçalarda görüldüğü gibi- ayın ve hemze işareti kullanmıyorum, se, ha, zel, sat, dat, tı, zı, kaf<sup>46</sup> için harflerin altına veya üstüne işaretler koymuyorum. Damak n'si (ŋ) ve h seslerinin bulunduğunu düşündüğüm dönemler için elbette bu sesleri özel işaretlerle gösteriyorum. Bu yolla metnin yazıldığı dönem ve coğrafyadaki Türklerin telaffuzlarını göstermeye çalışıyorum. Tabii ki transkripsiyon bir yo-

rumdur ve bu yorum, metnin tarihi ve coğrafyası göz önünde bulundurularak yapılır.

Günbed nüshasını yayımlayanlar da metni geleneğe uyararak transkripsiyonlamışlardır. Ancak iki konuda yayınları eleştiriyorum.

1)İçün, iken gibi kelimelerdeki ve +*dAn*, -*An* gibi eklerdeki nun-kef yazılışlarını ñ / ng (üstü dalgalı) okudukları için. Bu kelime ve ekler Türkçenin hiçbir döneminde ŋ olarak telaffuz edilmemiştir. Yusuf Azmun bu yazılışları "müstensih hatası" kabul ettiği için dikkate almamış ve söz konusu kelimelerle ekleri *n* ile okumuştur. Bence doğrusu da budur.

2) Kaf harfiyle yazıldığı için *sağ*, *tuğ*, *ağac*, *ağır* vb. kelimeleri, -*duğu* ekini, *yalğuz*, *ayğır* vb. kelimeleri k ile okumalarını da eleştiriyorum. *Sağ*, *tuğ*, *ağac*, *ağır* Türkçenin hiçbir döneminde *sak*, *tuk*, *akac*, *akır* olmamıştır. -*duğu* eki Batı Türk yazı dilinde (Azerbaycan ve Osmanlı Türkçelerinde) -*duki* olarak telaffuz edilmemiştir. *Yalğuz*, *ayğır*, *pozğun* kelimeleri de Batı Türk yazı dillerinde k'lı söylenmemiştir. Son üç kelime bugünkü Azerbaycan Türkçesinde ğ iledir ve bu metinde de öyle okunmalıydı. Azmun ve Shahgoli vd. gayın sesi için kaf yazılışının Farsçaya özgü olduğunu belirttikleri hâlde imlaya uymak mecburiyetini hissetmişlerdir. Azmun söz konusu imlanın "muhtemelen", "Farsçada kâf sesinin gayn gibi telâffuz edilmesiyle ilgili" bulunduğunu belirtmiştir. Fakat yine de "Kâf seslerini değiştirmedim. Çünkü /k/ sesi Eski Türkçede yaygın olarak kullanılıyor." demiştir (Azmun 2019: 9-10). Metnin Eski Türkçeye göre değil geç dönem

Azerbaycan Türkçesine göre okunması gerektiği aşıkârdır.

\*\*\*

Yazmanın 24b sayfasından itibaren tespit ettiğim üç yayındaki farklı okuyuşlarla ilgili bazı örnekler şunlardır:

Azmun: *Kaysar Salur iyesi*, Ekici: *Kaysar Salur ayası*, Shahgoli vd.: *Kırsar Salur iyesi*.

Azmun, Shahgoli vd.: *Salur yégi*; Ekici: *Salur igi*.

Azmun, Ekici: *Eymür*; Shahgoli vd.: *Eymür*.

Azmun: *akalarum-ilen*; Ekici: *akalarum-ileñ*; Shahgoli vd.: *akalarum-lang* (üstü dalgalı).

Azmun, Ekici: *gétmişdüm*; Shahgoli vd.: *gétmiş-idüm*.

Azmun, Shahgoli vd.: çapar; Ekici: çâpâr.

Azmun, Ekici: *içersin ... üstüne* (Ekici: *üstine*); Shahgoli vd.: *içer-seng... üstünge*<sup>47</sup>.

Azmun: *imrendüm*; Ekici: *eymenmedüm*; Shahgoli vd.: *imrenmedüm*.

Azmun, Shahgoli vd.: *kımzanmadum*; Ekici: *kıymazanmadum*.

Azmun, Ekici: *arhalukca kaydum*; Shahgoli vd.: *arhalukcak-ıdum*.

Azmun, Shahgoli vd.: *kıldum namâz-ı Muhammedi*; Ekici: *kıldum namâz; Muhammedi (yaradañ)*.

Azmun: *öñümde*; Ekici, Shahgoli vd.: *ögümdé*.

Azmun, Ekici: *Adabasa yerinde*; Shahgoli vd.: *ada basa yeriyende*.

Azmun: *omrılan*; Ekici, Shahgoli vd. *omrılañ / omrılanğ*.

Azmun: *kavrub yiyen*; Ekici, Shahgoli vd.: *kavrub yeyen / yeyeng*.

Azmun, Ekici: çaya girse çalımlı; Shahgoli vd.: çapa girse çalımlı.

Azmun: *ik yaylı*; Ekici, Shahgoli vd.: *ig yaylı*.

Azmun, Ekici: *Kara Göne*; Shahgoli vd.: *Kara Güne*.

Azmun: *Bayındıruñ*; Ekici, Shahgoli vd.: *Bayındırdan*.

Azmun: *Alay han-ilen Bulay hanı devre basan*; Shahgoli vd.: *Alay Hanılang Bulay Hanı devre basang*; Ekici: *Alay Hanlınuñ Bolay Hanı devre basañ*.

Ekici, Shahgoli vd.: *Kaplantu Gedigi*; Azmun: *Kaplantofn] Gediki*.

Birkaç önemli hataya da temas etmek iyi olacaktır.

Azmun ile Shahgoli vd. 1b-1,2'deki *pıçak* kelimelerini *bıçak* okumuşlardır. Ekici ise *pıçak*. Kelime metinde *p* ile (üç noktalı) yazıldığına, Güney Azerbaycan ağızlarında da *pıçak* biçimi bulunduğuna göre bence Ekici'nin okuyuşu doğrudur.

Yazma 1b'de *gerek zekî* kelimeleri istinsah hatası olarak takdim tehir ile yazılmıştır. Müstensihin, kelimelerin üzerine *hı* ve *mim* koyarak *zekî*'nin önce, *gerek*'in sonra gelmesi gerektiğini belirtmesine rağmen Azmun ve Ekici kelimelerin yerlerini düzeltmemişlerdir. Shahgoli vd. ise gerekli düzeltmeyi yapmışlardır. Aslında iç kafiye de *zekî* sözünün öne alınmasını gerektirir.

2a-13,14'teki *ulalduka, böyüldüka* kelimelerini Ekici'nin *ulalduğica, büyüldüğüce* okuması doğru olmamıştır. Yazıda gayın'dan sonra *ı/i* olduğuna dair bir harf veya hareke yoktur.

Ekici yayınında, 2b-13'teki *aşuñ düzi* okunuşu da kabul edilemez; diğer

yayınlarda olduğu gibi ikinci kelime *duzu* “tuzu” olmalıdır.

4a-9’da “gaga” anlamında geçen kelime Ekici tarafından *tomçuk* okunmuştur, *tumçuk* olmalıdır. Ekici’nin *dutubeni* (4a-13), *bağlayubeñ* (6b-11) vb. örneklerde uyuma aykırı okuduğu zarf-fiil ekleri de uyumlu okunmalıdır.

*Méşe* Azerbaycan Türkçesinde “orman”, ince *k* ile *kol* “çalı” demektir. 3a-10’da geçen *gür méşenün kôllarında aslan enrür* ibaresi, “gür ormanın çalılarında aslan kükrer” olarak bugünkü Türkçeye aktarılmalıdır. İbare, Azmun tarafından “gür meşenin [olduğu yerin] çalılıklarında arslan kükrer” olarak aktarılmıştır (Azmun 2019: 69). Ekici ise *kôl* kelimesini *göl* okuduğu için ibareyi “gür ormanlık göllerde arslan kükrer” biçiminde aktarmıştır (Ekici 2019: 160). Shahgoli vd.de aktarma yoktur. Ancak dizinde *méşe* kelimesine “orman, ormanlık yer”, *kol* kelimesine “çalı” anlamını vermişlerdir.

5a-12, 13, 14’te çetin bir ibare var. Ben şöyle okuyorum:

*Hami sarp denizlerün kuymuncısı Muhit Denizi, sarı ala* uşak baluğun su döneği, sandal ağac sarp gemiler su oynağı, yayhandukca nöbet andan eksilür mi, *eksilmek yok*.

Metinde çözülmemeyen kelime kuymuncı / koymuncı’dır. Azmun aktarmada kelimeyi “kuymuncı” olarak bırakmış (2019: 70). Ekici “en zorlusu” anlamını vermiş (2019: 163). Shahgoli vd. kelimeyi Eski Türkçe *kud-* “dökmek” ve *kuyumcu* ile ilişkilendirerek soru işaretiyle “(su vb.) dökülen yer, döküldüğü yer” olarak anlamlandırmışlar (2019: 263). Ekici’nin verdiği anlam bağlama uygun düşüyor. Shah-

goli vd. gibi o da *sarı* kelimesine renk anlamı vermiş. Azmun ise “+a doğru”. İki kelime de Azerbaycan Türkçesinde vardır; ancak bağlama uygun olan renk anlamıdır. *Hami* “bütün” kelimesini yanlış olarak *hemi* okuyan Ekici’nin ibareye verdiği anlam daha doğru görünüyor:

“Tüm azgın denizlerin en zorlusu okyanus, sarı ala küçük balığın su döneği, sandal ağacından sağlam gemiler su oynağı. Sallandıkça sıra ondan geçer mi, geçmek yok.”

5b-6 ve 9’da iki kez geçen *uc ıldırım* kelimeleri Ekici tarafından *uç ıldırım* olarak okunmuş ve “uç yıldırım” anlamıyla karşılanmıştır (2019: 49, 164). Azmun tarafından ise *uc ıldırım* okunarak “uç yıldırım” biçiminde anlamlandırılmıştır (A 2019: 32, 71). Shahgoli vd. de kelimeyi *uc* “uç” olarak kabul ediyorlar (2019: 281). Günbed yazmasının imlası *c-ç* ve *b-p* konusunda istikrarlıdır. Öncekiler tek nokta ile, sonrakiler üç nokta ile yazılmaktadır. Bu kelime de tek nokta ile (cim ile) yazılmıştır. Bugünkü Azerbaycan Türkçesinde de kelime *uc* biçimindedir; o hâlde *uc* “uç” okunuşu doğrudur. Burada “uç” anlamından hareketle metaforik bir “sivri” anlamı düşünülebilir.

Yayınlara tamamının karşılaştırılmasıyla yukarıdakilere benzer daha birçok mesele ortaya çıkabilir. Dede Korkut’un Günbed nüshasının yalnız soylama ve yeni bir anlatma (boy) barındırması açısından değil dil açısından da ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Sorunlu kelime ve ibarelerin çözülmesi için metin üzerinde daha birçok çalışma yapılması gerekmektedir. Şimdilik ilk çalışma-

ları ortaya koyan meslektaşlarımıza Türkoloji ve Korkutşinaslık hesabına teşekkürlerimizi bildirmek benim için zevkli bir görevdir.

#### NOTLAR

- 1 İkinci cilt, Türkman Kitabı, ikinci (?) 1347. Shahgoli vd. üç noktalı se ile yazılmış olan *sâni* kelimesinin hatalı yazıldığını, doğru biçiminin *lisânu* olması gerektiğini, bunun da eserin adıyla ilgili olabileceğini ileri sürmüşlerdir (Shahgoli vd 2019: 154-155).
- 2 Azmun da şöyle diyor: “Çok sonradan yazılan bu adı bir Anadolu Türkmeni uydurmuş olabilir. Zira kitap Oğuzların yaşam felsefesini yansıtır.” (Azmun 2019: 12).
- 3 Shahgoli vd. yazmaların farklı kollarını bir şemada göstermişlerdir (s. 161). Günbed nüshasını Doğu Türkçesiyle yazılmış bir ilk biçime dayandırmaları -şüphe belirten bir soru işareti koymuş olsalar da- bence doğru değildir.
- 4 Türkoloji çalışmalarında fazla yer almamış başka yazmalar da aynı imkânı verebilir. İran kütüphanelerinde veya şahıslarda bulunan son asırlara ait yazmalar bu açıdan önemlidir.
- 5 Sadece Uzunköprü’de bulunmuş manzum Oğuzname 14. yüzyıla aittir. O da Oğuz Kağan’ın hayatıyla sınırlı, özet bir sözlü / efsanevi tarihtir ve Reşideddin’e dayanmaktadır.
- 6 Konudan ayrılmamak için bütün Oğuznamelerin özelliklerini burada anlatmıyorum. Çeşitli Oğuzname parçalarını içine alan küçüklü büyüklü 26 eser tespit ettim ve bütün bunları ayrıntılı olarak anlattım; eser ve yazmalardaki metinlerin gerekli yerlerini birleştirip karşılaştırarak tek mil bir Oğuzname oluşturdum. *Nehir Destan Oğuzname (Oguz Bitig)* adını verdiğim bu çalışma Dergâh Yaynevi tarafından yayımlanacaktır.
- 7 Dede Korkut Kitabı’ndaki soylama ile yeni nüshadaki soylama arasındaki benzerlik Azmun’un da dikkatini çekmiştir (Azmun 2019: 20).
- 8 Ürpermedim.
- 9 “Sadece arkalıkla idim”. Arxalıq: “Ev içinde giyilen kolsuz, kalınca bir tür kısa hırka” (Altaylı 2018: 207).
- 10 Geri dönmedim.
- 11 Boş kalmadım.
- 12 Koşamadım.
- 13 Günbed nüshası ile Topkapı Oğuznamesinden alınan bu iki soylamanın okunuşu bana aittir.

- 14 Berlin yazmasındaki kehanetlerle benzerlikler, Shahgoli vd.nin de dikkatini çekmiştir (2019: 160).
- 15 Sözüünü.
- 16 Metinde *karti*.
- 17 Metinde *yüzisizi*.
- 18 Sürüsü.
- 19 Tıraşlı, tüysüz.
- 20 Berlin yazmasından yapılan bu alıntının okunuşu bana aittir.
- 21 Metin Ekici, Dede Korkut hakkındaki doktora tezini yönettiği Gürol Pehlivan’ın “böyle bir anlatma olma ihtimali üzerinde” durduğunu belirtir (Ekici 2019: 11).
- 22 Bu durum Azmun’un da dikkatini çekmiştir (Azmun 2019: 20).
- 23 Kelime *bürüldüm* de okunabilir. *Bürül-*, “bürümek fiiline konu olmak” yani örtülmek, kaplanmak” demektir (Altaylı 2018: 560). Altaylı’da *burul-* için verilen “buram buram yükselmek” anlamı (2018: 545), gökte bulut olmak için bana daha uygun geldi.
- 24 Çişkin: ince yağış (Altaylı 2018: 719).
- 25 Ağalarımı kaldırmıştım.
- 26 Lal renginde şarap.
- 27 Kadehi.
- 28 Pazularımı.
- 29 Kaldıramazdı.
- 30 Ak sırtımın üstüne güzelce kaldırdım.
- 31 Geniş sırta. Metinde *dahda gen*. Kelimelerin yer değiştirmesi gerektiği müstensihçe harflerle gösterilmiştir. Bence burada Kazan’ın bileği ve sırtı söz konusu olduğu için kelimenin ya *dalda*, ya *dalumda* olması gerekir.
- 32 Ödül olarak alan.
- 33 Günbed nüshasından alınan parçanın okunuşu ile Şecere-i *Terâkime*’den alınan parçanın okunuşu ve aktarması bana aittir.
- 34 *Dede Korkut Kitabı*’nda, Salur Kazan’ın evinin yağmalandığı boyda da Eylik Koca oğlu Saru Kulmaş vardır; Kazan’ın evi yağmalanırken şehit olur (Ergin 1989: 96-97). Yani o da Salur’un yardımcılarındandır.
- 35 Kelimelerin bulunmasında Shahgoli vd.nin dizininden yararlandım. Fakat her kelimeyi yazmadan da kontrol ettim.
- 36 1928’den önce *alur, gelür* yazılıyordu ama *alır, gelir* diye okunuyordu; *başlıyor* yazılıyordu, *başlıyor* okunuyordu. Bugün de *başlayan* yazıyoruz, *başlıyor* diyoruz.
- 37 Buradaki ve bundan sonraki örneklerde kelimeleri imlaya göre yazmadım, okunması gerektiği gibi yazdım.
- 38 *-sUn*, bazı Anadolu ağızlarında *-sUŋ* olmuştur.
- 39 Terimi bana haber veren Leyla Karahan’dır.

- 40 Shahgoli vd. aynı coğrafyada 1710'larda yazılmış başka bir eserde de -bazi sayfalarının tıpkıbasımlarını koyup ilgili kelimeleri göstererek- aynı imla hatalarının (bence aşırı düzeltim örneklerinin) olduğunu belirtmişlerdir (2019: 158-159).
- 41 Ben harflerin adlarını gayin ve kaf olarak yazıyorum. Çünkü Türkler yaklaşık bin yıldan beri kullandıkları Arap alfabesindeki harflerin adlarını da Türkçeleştirmişlerdir. Râ değil rı, kâf değil kef gibi. Hareke adlarını da Türkçeleştirdiklerini biliyoruz. *Fetha* değil üstün, kesre değil *esre*, *zamme* değil ötre. Ötre, çok eski bir Türkçe sözdür. Hele *esre*, Türk bengü taşlarındaki *asra* sözüne dek gider.
- 42 (Bk. Altaylı 2018).
- 43 Faruk Yıldırım'ın makalesini haber veren Leyla Karahan'a teşekkür ederim.
- 44 "Konuşma seslerini sistemli ve tutarlı bir şekilde yazıya geçirme yöntemi".
- 45 Bu konuda bk. Ercilasun 2013: 235-244).
- 46 Altı noktalı k'yi sadece, hecede ince ünlü veya sonraki ünlüde düzeltme işareti varsa kullanıyorum.
- 47 Shahgoli vd.de η sesi, üstü dalgalı ng ile gösterilmiştir.

#### KAYNAKÇA

- Altaylı, Seyfettin. *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Azmun, Yusuf. *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması / Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası / Metin – Çeviri – Sözlük – Tıpkıbasım*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019.
- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Ekici, Metin. *Dede Korkut Kitabı Türkistan/ Türkmen Sahra Nüshası / Soylamalar ve 13. Boy / Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019.
- Ercilasun, Ahmet B. "Tarihî Metinlerin Transkripsiyonu Hakkında". *Yalın Kaya Bitigi-Osman Fikri Sertkaya Armağanı*. Editörler: Hatice Şirin User – Bülent Gül. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2013.
- Ercilasun, Ahmet B. "Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine / Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Okuyuş". *Dil Araştırmaları* 24 (Bahar 2019): 7-13.
- Ercilasun, Ahmet B. "Oğuzname Nedir?". *Yeniçağ Gazetesi*. İstanbul: 14 Temmuz 2019.
- Ergin, Muharrem. *Azeri Türkçesi*. İstanbul: İ-

- stanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I – Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1989.
- Gedikli, Yusuf. *Şehriyar ve Bütün Türkçe Şiirleri*. İstanbul: Türkyıldızı A.Ş., 1990.
- Gemalmaz, Efrasiyap. *Erzurum İli Ağzları (İnceleme-Metinler-Sözlük ve Dizinler)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Kara, Mehmet. "Türkmen Türkçesi". *Türk Lehçeleri Grameri*. Editör: Ahmet B. Ercilasun. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007: 23-196.
- Kargı Ölmez, Zuhale. *Ebulgazi Bahadır Han – Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin Soykütüğü)*. Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık, 1996.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Korkmaz, Zeynep. "XV. Yüzyıl Azeri Türkçesinin Değerli Bir Temsilcisi Emir Hidâyetullah ve Divânı". *Türk Dili Üzerine Araştırmalar Birinci Cilt*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995: 516-526.
- Shahgoli, Nasser Khaze ve Valiollah Yaghoobi, Shahrouz Aghatabai, Sara Behzad. (2019), "Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi Cilt 16/2* (Haziran 2019): 147-379.
- Tarama Sözlüğü V*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1971.
- Tekin, Talat ve Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zuhale Ölmez, Süer Eker. *Türkmence – Türkçe Sözlük*. Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık, 1995.
- Togan, Zeki Velidî. *Oğuz Destanı – Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: 1972.
- Yıldırım, Faruk. "Anadolu Ağızlarında Sınırlama Gösteren Yapılar", *Türk Dilleri Araştırmaları*. 19 (2009): 185-221.



# DEDE KORKUT KİTABI'NIN ÜÇÜNCÜ YAZMASININ BULUNUŞU\*

## The Discovery of the Third Copy the Book of Dede Korkut

Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU\*\*

### ÖZ

25-27 Nisan 2019 tarihlerinde, Bayburt'ta "Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu" düzenlenmişti. İlk oturumda, Prof. Dr. Metin Ekici; "Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" başlıklı bildirisini sundu. Ekici bu bildiride bilim dünyasına, daha önce iki yazması bilinen Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü bir yazmasının bulunduğunu haber veriyordu. Eseri Tahran'da bir kitapçıdan satın alan Veli Muhammed Hoca 1949 yılında Günbed'de doğar. Devlet okulu yanında babasından dinî eğitim de alır. Üniversite okuma yaşına geldiğinde devlet burusuyla Danimarka'ya gönderilir. Üniversitede elektrik mühendisliği okur. Ülkesine dönünce Tahran'da çeşitli fabrikalarda 25 yıl kadar yönetici olarak çalışır. Aynı zamanda öğretmenlik yapar. 45-50 yaşlarına gelince babası bir gün oğlunu yanına çağırır. Babasının ondan istediği iş el yazması kitapları arayarak bulup satın almaktır. Onları koruma altına alarak kültür değerlerinin kaybolmasını önlemektir. Babasının sözünü dinleyerek el yazması kitapları toplamaya başlar. Zaman içerisinde Veli Muhammed Hoca'nın bir el yazması koleksiyoncusu olduğu bilgisi yayılır. Hoca'dan Türkmenistan'dan bazı kitapların bulmasını isterler. Tahran'da İnkılap kitap pazarında Veli Muhammed Hoca'nın, Hüner adında kitabevi olan S. Rabiî adında bir Fars arkadaşı vardır. Hoca, bu Fars arkadaşından devamlı el yazması kitaplar almaktadır. Veli Muhammed Hoca, Türkmenistan'dan kendisine gönderilen listeyi arkadaşı S. Rabiî'ye gönderir. Rabiî, Hoca'nın listesindeki kitapların çoğunu bulmuştur. Hoca, kitapları taşıyamayacağını anlayınca Rabiî'ye kargoyla göndermesini söyler. Dışarı çıkıp biraz gidince susuzluğu aklına gelir. "Dönüp bir su içeyim de gideyim" diye dükkâna tekrar girer. Rabiî'den su ister. Rabiî su getirmek için içeri girdiğinde elinde bir kitapla bir kişi kapıda görünür. O kapıda görünen kişinin elindeki, Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü yazmasıdır. Veli Muhammed Hoca, kitapçı dostu Rabiî'nin tavsiyesi ile aldığı el yazması kitabın mahiyetinin ne olduğunu, kıymetli olup olmadığını merak eder. Kitabın PDF'sini yaptırır ve çeşitli bilim adamlarına verir. Metin Ekici de verdiği kişilerden biridir. Ekici PDF'nin bir Dede Korkut Kitabı yazması olduğunu anlar. Bayburt'taki bilimsel toplantıda tanıtımını yapar. Makalede eserle ilgili çalışmalar daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Dede Korkut, üçüncü yazma, Türkmen Sahra, Günbed.

### ABSTRACT

25 World Cultural Heritage Dede Korkut International Symposium Bay was held on 25-27 April 2019 in Bayburt. In the first session Dr. Metin Ekici; "A New Dede Korkut Epic Story: Salur Kazan's Seven-Headed Dragon Killing" presented his paper. In this statement, Ekici informed the scientific world that there was a third copy of the Book of Dede Korkut, which was previously known as two copies. In this article, the third copy Book of Dede Korkut, introduced by Metin Ekici to the world of science, will be explained how it was discovered. Veli Muhammed Hodja, who bought the book from a bookstore in Tehran, was born in 1949 in Günbed. In addition to public school, he also receives religious education from his father. When the university reaches the age of reading, it is sent to Denmark on a state scholarship. He studied electrical engineering at the university. Upon his return, he worked as a manager for 25 years in various factories in Tehran. He also teaches. When he turns 45-50, his father calls his son one day: "My son has a lot of people in the country to do engineering, there are a lot of people to teach but come on, you go ahead and do what I started." What his father wants from him is to find and buy manuscript books. It is to prevent the loss of cultural values by protecting them. He listens to his father and starts collecting manuscript books. In time, it is known that Veli Muhammad Hodja is a manuscript collector. They ask Hodja to find some books from Turkmenistan. In the book market of the Revolution in Tehran, Veli Muhammad Hodja has a Persian friend named S. Rabiî, a bookstore

\* Geliş tarihi: 5 Ağustos 2019 – Kabul tarihi: 9 Eylül 2019

Arıkoğlu, Ekrem. "Dede Korkut Kitabı'nın Üçüncü Yazmasının Bulunuşu" Milli Folklor 123 (Güz 2019): 23-30

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü. Ankara/Türkiye, ekrem.arikoglu@hbv, ORCID ID: 0000-001-9262-570X

named Hüner. Hodja constantly receives manuscript books from this Persian friend. Veli Muhammed Hodja sends the list sent to him to his friend S. Rabiî from Turkmenistan. Rabiî found most of the books on Hodja's list. When Hodja realized that he could not carry the books, he told Rabiî to send them by cargo. When he goes out and goes a little, his thirst comes to mind. Let me go back and have a drink of water, he enters the store again. He wants water from Rabiî. When Rabiî comes in to bring water, a person appears at the door with a book in his hand. It is the third copy of the Book of Dede Korkut in the hands of the person who appears at the door. Veli Muhammad Hodja wonders what the nature of the manuscript book he is, on the advice of his bookstore friend Rabiî, is worthwhile. He makes the PDF of the book and gives it to various scientists. Metin Ekici is one of the people he gives. Ekici understands that PDF is a copy Book of Dede Korkut. Make scientific presentation in Bayburt. In this article, the works related to the work are discussed in a wider way.

**Keywords**

Dede Korkut, third copy, Turkoman Sahra, Gunbed.

25 Nisan 2019 tarihi, Türkiye'de Türk kültür tarihi açısından unutulmaz bir gün olarak kayıtlara geçti. 25-27 Nisan 2019 tarihlerinde, Bayburt'ta "Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu" düzenlenmişti. Sempozyumun açılış konuşmalarından sonra ilk oturuma geçildi. İlk oturumun üçüncü konuşmacısı Prof. Dr. Metin Ekici; "Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" başlıklı bildirisini sundu. Ekici bildirisinde, Dede Korkut metinlerinde Salur Kazan'ın durumunu çeşitli kaynaklara dayalı olarak açıkladıktan sonra "Kazakistan'ın Mankışlak Eyaletinde karşılaştığı bir kişinin kendisine 61 sayfalık bir PDF metni gönderdiğini, bu metni incelediğinde "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boyu" adını verdiği bir boyla karşılaştığını anlatır. Bildirinin sonraki bölümlerinde Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi boyundaki olaylar, metinden örneklerle dile getirilir (Ekici, 2019a: 3-9).

Ekici bu bildiriyle: Öncelikle bilim dünyasına, daha önce iki yazması bilinen Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü bir yazmasının bulunduğunu haber veriyordu. İkinci olarak bu yazmada bulunan on üçüncü Dede Korkut boyunu "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" olarak adlandı-

ıyordu, yani boyun adını da kendisi veriyordu. Üçüncü olarak da yazmaya, bulunduğu yer Türkistan sınırları içinde olduğundan, "Türkistan Nüshası" denmesinin uygun olacağını teklif ediyordu. Ekici'nin bu bildiriyle birlikte sosyal medyada yer yerinden oynadı. İlk günler bilgiler o kadar muhtelif ve karışık ki âdeta her kafadan bir ses çıkıyordu.

25 Nisan 2019 tarihi Perşembe gününe denk gelmişti. Bu, Ahmet B. Ercilasun'un yıllardır devam eden "Perşembe Seminerleri" gününde bu bildirinin sunulduğu anlamına geliyordu. Ercilasun, bir yıldan fazladır her seminerde Oğuznamelerden bahsediyordu. Haberi aldığımızda Oğuznamelerle ilgili eserini bitirip yayınevine göndermişti. Seminer başlayınca Ercilasun'a durumun ne olduğunu sorduk. Yeni bir Dede Korkut Yazması bulunduğuyla ilgili tereddüt yoktu. Yeni yazmada kaç soy, boy varmış? Bu soylar ve boylar bilinenlerle aynı mı imiş? Eser neredeymiş? Kim bulmuş? Eserin yazılış tarihi ne zamanmış? Dil özellikleri nasılmış? Zaman içerisinde bütün bu sorular açıklığa kavuştu. Fakat eserin yayımlanması ile ilgili tartışmalar sosyal medyada başka herhangi bir eserde olmadığı kadar sert geçti.

Dede Korkut Kitabı'nın daha

önce iki yazması biliniyordu. 1815 yılında Almanya'nın Dresden kentinde bulunan ve içerisinde 12 boy olan Dresden Yazması ve 1952 yılında Vatikan Kütüphanesinde bulunan ve içerisinde 6 boy bulunan Vatikan Yazması. Türkiye'de Türklük Biliminin en önemli temsilcisi sayılan Fuat Köprülü'nün; "Dede Korkut'u terazinin bir kefesine koysanız, Türk edebiyatının diğer bütün eserlerini diğer kefesine koysanız yine de Dede Korkut ağır basar." şeklindeki sözleri bilim insanlarınca Dede Korkut Hikâyelerinin ne kadar kıymetli olduğunu değerlendirmek için sıkça kullanılmıştır. Bu kadar değerli olan bir eserin üçüncü bir yazmasının bulunuşu elbette Türklük Bilimi araştırmacıları arasında heyecan yaratacağı ve yarattı.

Eseri Tahran'da bir sahaftan satın alan Veli Muhammed Hoca, Avrasya Yazarlar Birliği'nin kendisine Onur Madalyası takdim etmesi vesilesiyle Türkiye'ye geldi. Avrasya Yazarlar Birliği'nin toplantısında eserin bulunuş hikâyesini anlattı. Hoca, Ahmet B. Ercilasun'u ziyarete geldi ve yaklaşık iki saat Dede Korkut'un yeni yazması hakkında sohbet ettiler, sohbette ben de bulundum. Aynı şekilde Veli Muhammed Hoca, TRT Avaz Televizyonunda "Kültür Sanat Avaz" (8 Temmuzda 15. Bölüm olarak yayımlanmıştır) programında, Avrasya Yazarlar Birliği Başkanı Yakup Ömeroğlu'nun konuğu olarak eserin bulunuş hikâyesini anlattı. Ayrıca Ömeroğlu, eserin bulunuşuyla ilgili Veli Muhammed Hoca ile yaptığı röportajı Kardeş Kalemler dergisinde yayımladı (Ömeroğlu, 2019: 17-22). Ben bu makalede bizzat Veli Muhammed Hoca'dan ve TRT Avazdaki programdan dinlediklerimi, Kardeş Kalemler dergisindeki

röportajdan okuduklarımı, eser üzerinde çalışanların yazdıklarını ve söylediklerini, sosyal medyada yapılan tartışmaları dikkate alarak eserin bulunuşu ile ilgili objektif bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Veli Muhammed Hoca'nın ailesi, aslen Türkmenistan'ın Balkan Bölgesindeki Koşa Oba'dandır. Türkmenistan'da Bolşevikler iktidara gelince varlıklı insanları ve din adamlarını sıkıştırmaya başladılar. Veli Muhammed'in ailesi, Yomutların Hocalar boyundandır ve Hocalar din bilginleri olarak buldukları bölgede saygı görürler. Hoca'nın babası Abdican Ahun, El-Ezher'de tahsil görmüş bir din âlimidir. Stalin yönetiminin baskılarına dayanamayarak 1930'lu yıllarda Günbed-i Kavus'a (Günbed) göç ederler.

Bu baskılar sonucunda pek çok insan göç etmiştir. Göç ederken her şeylerini arkalarında bırakmışlar fakat ellerinde bulunan kitapları, en kıymetli varlıkları olarak gördüklerinden, ne pahasına olursa olsun yanlarında götürmüşlerdir.

Veli Muhammed Hoca 1949 yılında Günbed'de doğar. Devlet okulu yanında babasından dinî eğitim de alır. Üniversite okuma yaşına geldiğinde devlet bursuyla Danimarka'ya gönderilir. Üniversitede elektrik mühendisliği okur. Ülkesine dönünce Tahran'da çeşitli fabrikalarda 25 yıl kadar yönetici olarak çalışır. Aynı zamanda öğretmenlik yapar. 45-50 yaşlarına gelince babası bir gün oğlunu yanına çağırır: "Oğlum ülkede mühendislik yapacak çok insan var, öğretmenlik yapacak çok kişi var fakat gel sen benim başladığım şu işi devam ettir." der. Babasının ondan istediği iş el yazması kitapları arayarak bulup satın almaktır.

Onları koruma altına alarak kültür değerlerinin kaybolmasını önlemektir. Hoca Muhammed'in anlattığına göre babasından kendisine 30-35 tanesi el yazması olmak üzere epeyce kitap kalmıştır. El yazmalarını satın alıp toplayacak maddi imkânları vardır. Babasının sözünü dinleyerek uzak yakın tanıdıklarıyla görüşür, onlara telefon numarasını bırakır. "Elinde satacak kıymetli el yazması olan kişiler olursa bana haber verin" der. Bu arada yaklaşık on yıl öncesine kadar topladıkları bu el yazması eserlerden kimseye bahsetmezler. Zaman içerisinde Veli Muhammed Hoca'nın bir el yazması koleksiyoncusu olduğu bilgisi yayılır. Türkmenistan'dan elçilik aracılığıyla kendisine bir kitap listesi gönderilir. Listedeki kitapların varsa İran'da bulunup kendilerine gönderilmesi talep edilmektedir.

Tahran'da İnkılap kitap pazarında Veli Muhammed Hoca'nın, Hüner adında kitabevi olan S. Rabiî adında bir Fars arkadaşı vardır. Hoca, bu Fars arkadaşından devamlı el yazması kitaplar almaktadır. Veli Muhammed Hoca, Türkmenistan'dan kendisine gönderilen listeyi arkadaşı S. Rabiî'ye gönderir:

"12 Aralık 2018 Çarşamba günü Tahran'daydım. İşim bitince saat on bir sularında İnkılap kitap pazarına gidip Hüner kitabevinin sahibi, eskiden tanıdığım S. Rabiî Beyi ziyaret ettim. Kitabevinde benim ilgimi çekecek yeni bir satılık yazma yoktu. Tesadüf eseri tam da bu esnada biri kapıdan içeri girdi. Elinde satmak istediği ince bir yazma eser vardı. Rabiî Bey bana, "Belki bu senin işine yarar!" dedi. Yazmanın ilk yaprağı eksik olduğundan künye sayfası yoktu. Eserin ne olduğunu çıkaramasam da, yalnızca

Türkçe olduğu için pazarlığa girip yazmayı uygun bir meblağa satın aldım." (Shahgoli vd. 2019: 150).

Shahgoli ve arkadaşlarının makalelerinde özetledikleri durumu biz biraz daha açalım: Muhammed Hoca, Rabiî'ye daha önce verdiği listedeki kitapları almak için gelmiştir. Rabiî, Hoca'nın listesindeki kitapların çoğunu bulmuştur. Hoca, kitapları taşıyamayacağını anlayınca Rabiî'ye kargoyla göndermesini söyler. Dışarı çıkıp biraz gidince susuzluğu aklına gelir. "Dönüp bir su içeyim de gideyim" diye dükkâna tekrar girer. Rabiî'den su ister. Rabiî su getirmek için içeri girdiğinde elinde bir kitapla bir kişi kapıda görünür. O kapıda görünen kişinin elindeki, Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü yazmasıdır.

"Yazmayı satan şahıs, adının açıklanmasını istemedi, ancak kendi ailesinin Kaçar hanedanı soyundan geldiğini, elindeki nüshanın da Kaçar devletinin kurucusu Ağa Muhammed Han Kaçar'ın kitaplığından yadigâr kaldığını dile getirdi." (Shahgoli vd. 2019: 150).

Dede Korkut Kitabının üçüncü yazmasının istinsah tarihinin ne olabileceği, eserin bilim dünyasına tanıtılmasından itibaren tartışılmaya başlandı. Ekici bildirisinde 14-16 yüzyıllar olabileceğini söylemişti. Sosyal medyada yer alan 5-6 sayfalık görüntüden hareketle Ahmet B. Ercilasun bir makale yazdı. Makalede, "sonuç olarak Dede Korkut'un yeni nüshası, 17-18. yüzyıllar Güney Azerbaycan coğrafyasına aittir." hükmüne varılıyordu (Ercilasun, 2019a: 11).

Ercilasun, Millî Folklor dergisinin 23 sayısında çıkacak olan ve tarafımızdan görülen makalesinde: "Eserle ilgili üç yayın ve bu yayınlardaki

tıpkıbasımlar ortaya çıkmadan önce, yazmanın sanal medyada dolaşan 5-6 sayfalık metnindeki dil özelliklerine dayanarak bu nüshanın 17-18. yüzyıllara ve Güney Azerbaycan sahasına ait olması gerektiğini yazmıştım. Shahgoli vd. eserin ilk sayfasında yer alan “uçmak” ve “sızdırdı” kelimeleriyle ilgili iki haşiyedeki beyitlerin Senglah sözlüğünden alındığını tespit ederek yazmanın istinsah tarihinin 1759’dan önce olamayacağını göstermişlerdir (s. 156-157). Yazmanın önceki sahibinin, eserin Ağa Muhammed Han Kaçar’ın kitaplığından yadigâr kaldığına dair sözleri doğru ise istinsah tarihi, anılan Kaçar hanının dönemine veya az önceye ait olmalıdır. Ağa Muhammed Han Kaçar 1786-1797 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. Buna göre Dede Korkut’un üçüncü yazmasının 1786-1797 yılları arasında veya 1786’dan bir süre önce, fakat mutlaka 1759’dan sonra istinsah edildiğini söyleyebiliriz. Eserin dil özellikleri de bunu desteklemektedir.” (Ercilasun, 2019b ) diyerek daha dar bir tarih aralığı vermektedir.

Veli Muhammed Hoca, kitapçı dostu Rabiî’nin tavsiyesi ile aldığı el yazması kitabın mahiyetinin ne olduğunu, kıymetli olup olmadığını merak eder. Kendisi el yazmalarını toplamaktadır ama konunun uzmanı değildir. Eseri Tahran’daki arkadaşı Muhammedzade Sıddık’a (Hüseyin Düzgün) götürür. Sıddık, Dîvânu Lügâti’t-Türk’ü Farsçaya çeviren kişidir. Sıddık eseri alır, bir müddet göz attıktan sonra kıymetinin olmadığını söyler. Veli Muhammed Hoca “İstersen 10-12 sayfa fotokopisini al da iyice bir bak” der. Eseri yanına alarak Günbed’e döner. Günbed’de tarih uzmanı olarak bilinen Annadurdu Unsuru’ya eseri vererek incelemesini ister. Eser 10-15

gün Unsuru’da kalır. Hoca, Unsuru’ya sorduğunda o da eserin “çok da kıymetli bir yazmaya benzemediğini” söyler. Eseri ondan alarak Eyüp Bahzat’a verir ve PDF’sini çıkarmasını ister. Eserin PDF’sini çeşitli bilim adamlarına gönderir. Gönderdiği kişiler arasında uzun yıllardır arkadaşı olan ve kendisi de Türkmensahralı olup Amerika’da yaşayan Yusuf Azmun da vardır. Yusuf Azmun e-mail’i açamaz. Hoca Azmun’dan ses çıkmayınca PDF’yi yine Türkmensahralı olan ve DTCF’de doktora yapan Shahrouz Aghatabai’ye de gönderir. Aghatabai, eseri okuyunca Dede Korkut’la ilgili olduğunu anlar. Kendisiyle birlikte doktora yapan Nasser Khaza Shahgoli ve Valiollah Yaghoobe ile PDF’yi paylaşır ve onlara da fikirlerini sorar. Shahrouz’un kendi deyişiyile “sabaha kadar eseri heyecanla okur.” Bir gün sonra Veli Muhammed Hoca’yı arayarak eserin kıymetli bir Dede Korkut metni olduğunu söyler ve arkadaşlarıyla birlikte üzerinde çalışmaya başlarlar.

Bu arada Yusuf Azmun, Shahrouz’dan eserin PDF’sini kendisine de göndermesini ister. Çünkü Veli Muhammed Hoca, Yusuf Azmun’a eseri Shahrouz’a da verdiğini söylemiştir. Shahrouz “eser üzerinde biz çalışıyoruz” diyerek Azmun’a göndermez. Fakat Azmun daha önce kendisine gönderilen yazmayı torununun yardımıyla açar. Azmun da eser üzerinde çalışmaya başlar.

Metin Ekici 2019 Mart ayında bilimsel bir toplantı için Kazakistan’ın Mankışlak Bölgesindeki Aktav şehrine gider. Toplantıda elinde Dede Korkut Kitabı’nın üçüncü yazması bir fotokopisi olan Veli Muhammed Hoca ile karşılaşır. Veli Muhammed Hoca, eseri Ekici’ye gösterir. Ekici esere bak-

tıktan sonra Hoca'ya eserin PDF'sini gönderip gönderemeyeceğini sorar. Hoca göndereceğini söyler ve gönderir. Ekici eser üzerinde çalışarak girişte bahsettiğimiz bildiriye sunar.

Yukarıda başlangıç noktalarını anlattığımız üç çalışma da bugün yayın olarak elimizde. Bu üç eser yayımlanmadan, Ekici Bayburt'taki bildiriye sunduktan kısa bir süre sonra Ahmet B. Ercilasun, çalışmalara ışık tutacak ipuçları içeren makalesini yayımladı (Ercilasun, 2019a). Ekici bildiriden hemen sonra yazdığı makalede Dede Korkut'un üçüncü yazmasının genel tanıtımından sonra "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" anlatmasının Türkiye Türkçesine aktarılmış metnini Millî Folklor dergisinde yayımladı (Ekici, 2019b: 5-13). Azmun, Ekici'nin bildirisinden sonra kaleme aldığı makalesinde kendi elinde bulunan eserle Ekici'nin sunduğu metnin farklı olduğunu düşündü. Elindeki yazmaya Türkmen Sahra Nüshası adını vererek "Türkistan Nüshası" ile benzerliklerini tartıştı ve eserdeki kendi deyişiyile 14. boydan örnekler verdi.

"Dede Korkut'un 13. boyu, Türkistan nüshası diye adlandırılan bir yazmada yer aldığı söylenmiştir. Bu çalışmanın konusu, Dede Korkut'un iki yeni boyunu içeren İran'da bulunan Türkmen Sahra nüshasıdır. İlan edilen Türkistan nüshası gibi İran'da bulunan nüsha da 61 sayfalık bir metindir. İran (Türkmen Sahra) nüshasının farkı ise 13. boyun yanı sıra iki yeni boyu da içermesidir. Çalışmada, yazma nüshada yer alan ve Kazan'ın adını nasıl kazandığını anlatan 14.

boydan bölümlere yer verilmiştir. Ayrıca nüshanın genel yazım ve dil özelliklerine değinilmiştir." (Azmun, 2019: 132).

Daha sonra iki bilim adamının elindeki metinlerin aynı olduğu anlaşıldı. Azmun, Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü yazmasının içinde iki yeni boy olduğunu düşünürken (1. Salur Kazan'ın Aras Suyu ile Kars kal'asını aldığı boy 2. Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürdüğü boy.), Ekici bir yeni boy (Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi) olduğu düşüncesindeydi. Araştırmacılar eserlerini yayımlamadan önce konu tartışılmasına rağmen yayımlanan eserlerde de görüş farklılığı devam etti.

Yazma etrafında yapılan tartışmalarda en ciddi konu eserin nasıl adlandırılacağı oldu. İlk bildiriye sunan Ekici eserin "Türkistan" coğrafyasında bulunmasından dolayı ve bütün Türklerin ortak mirası anlayışına daha uygun olacağı için esere "Türkistan Nüshası" demenin uygun olacağı görüşündeydi. Ekici sonraki çalışmalarında Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası terimlerini birlikte kullanmıştır. Yusuf Azmun, eserin (İran) Türkmen Sahra'da bulunmasından dolayı adının "Türkmen Sahra Nüshası" olmasının uygun olduğunu düşünüyordu nitekim kitabına "Dede Korkut'un Üçüncü El Yazması Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası" adını verdi (Azmun: 2019b).

Shahgoli ve arkadaşları yazdıkları makaleye "Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım" adını verdiler. Bu adlandırmadan onların Dede Korkut

Kitabı'nın üçüncü yazmasına "Günbet Yazması" adını verdikleri açıkça görülüyor. Böyle adlandırma gerekçelerini ise; "Sonuç olarak, eserin adını kesin olarak belirlemek olanaksız ise de, Dede Korkut Kitabı olduğu kesindir. Biz yayına hazırladığımız bu yazmaya, Türklük biliminin filoloji çalışmaları ile elyazması araştırmaları geleneklerine uyarak, saklandığı şehrin adının verilmesini uygun bulduk ve Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması adını verdik (Shahgoli vd. 2019: 155). Shahgoli ve arkadaşlarına göre yazmada 24 soylama ve bir boy vardır.

Osman F. Sertkaya, Azmun'un çalışmasının tanıtımını yaptı. "Ekici, Bayburt'ta sunduğu bildirisinde yazmada Salur Kazan ile ilgili bir boy lama olduğunu söylemişti. Azmun ise iki soylama olduğunu söylemiş ve bunu ispat etmiştir: *Salur Kazan'ın Aras Suyu ile Kars Kal'asını Aldığı Boy* (48/7-51/14) ve *Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejdehâyı Öldürdüğü Boy* (51/1-61/5)" (Sertkaya, 2019:642).

Veli Muhammed Hoca'nın Dede Korkut'la ilgisi bu yazmayı bulduğu zaman başlamıyor. Babası ona "Türkmen, Türk edebiyatında Dede Korkut gibi bir bilge, bugüne kadar gelmiş değil, hem de gelmeyecek" demiş. O da bu sözler üzerine Dede Korkut'un peşine düşmüş. "2011 yılının Eylül ayında Kazakistan'a gittim. Kızıl Orda'da Dede Korkut'un kabrini ziyaret ettim. Bir gazeteye röportaj verdim. "Burası bizim dedemize yakışmıyor, dedemize saygı göstermemiz lazım." dedim. Bu gazetede haber oldu. Bakımsız bir vaziyetteydi, sonra Kazakistan hükümeti orayı yaptırdı." (Ömeroğlu, 2019: 20).

Veli Muhammed Hoca, Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü yazmasını

bulmanın kendisine nasip olmasının mutluluğunu yaşıyor. Bunu, el yazmaları için verdiği emeğin bir karşılığı olarak görüyor. "Şöyle bir hissim var. Benim emeklerim ve ihlasımdan dolayı Dede Korkut'un kendisi bu yazmayı bana hediye etti. Benim kadar Dede Korkut'a saygı gösteren ve ihlas gösteren birisi Türkmenlerin arasında yoktur ve dolayısıyla da Dede Korkut bana lütuf gösterdi ve mükâfat verdi." (Ömeroğlu, 2019: 22).

### Sonuç

- Dede Korkut'un üçüncü yazması aslen Türkmenistanlı olan, İran'ın Türkmen Sahra Bölgesindeki Günbed'de doğup büyüyen Veli Muhammed Hoca tarafından 12 Aralık 2018 tarihinde, Tahran'da S. Rabi'nin Hüner adındaki kitapçı dükkânında doğrudan yazmayı elinde bulunduran kişiden satın alınmıştır. Hoca, kitabın mahiyetini anlamak için çeşitli bilim adamlarına göstermiş, PDF'sini göndermiştir. Muhammed Hoca, eserin dünya kamuoyuna duyurulmasıyla birlikte Avrasya Yazarlar Birliği'nin kendisine onur madalyası vermesi vesilesiyle Türkiye'ye gelmiş ve çeşitli platformlarda eserin bulunuş hikâyesini anlatmıştır.

- Metin Ekici, 2019 Mart ayında, Kazakistan'ın Mankışlak Bölgesindeki Aktav şehrinde Veli Muhammed Hoca ile ilmî bir toplantıda karşılaşmış, Hoca, Ekici'ye elindeki eseri göstermiş, Ekici eserin PDF'sini kendisine göndermesini istemiş ve Hoca Ekiciye PDF'yi göndermiş. 25 Nisan 2019 tarihinde, Bayburt'ta "Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu" düzenlenmiştir. İlk oturumun üçüncü konuşmacısı Prof. Dr. Metin Ekici; "Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yedi Başlı

Ejderhayı Öldürmesi” başlıklı bildiri-  
siyle Dede Korkut Kitabı’nın üçüncü  
yazmasının bulunuşunu dünyaya du-  
yurmuştur.

• Eserin bulunuşuyla birlikte  
sosyal medyada sıra dışı bir tartışma  
başlamış, eserin yayınlaması konu-  
sunda bilim adamları birbirleriyle  
yarışmıştır. Eser hakkında sadece Ha-  
ziran ayında Ahmet B. Ercilasun, Os-  
man F. Sertkaya, Youssef Azemoun,  
Metin Ekici çeşitli dergilerde bilimsel  
makaleler yayımlamışlardır. Eser pek  
çok gazetede haber konusu olmuştur.

• Kısa sürede eserin üç bilim-  
sel yayını yapılmıştır. Metin Ekici’nin  
hazırladığı çalışma Ötügen yayınları  
arasından, Yusuf Azmun’un hazırla-  
dığı çalışma Kutlu Yayınevi tarafın-  
dan basılmıştır. İran Türklerinden  
Shahgoli ve arkadaşlarının çalışması  
ise Modern Türklük Araştırmaları  
Dergisi’nde yayımlanmıştır. Bu üç çalı-  
şma birbirleriyle eş zamanlı yapıldı-  
ğundan mukayese yoluyla birbirlerini  
düzeltme, yorumlama imkânı olma-  
mıştır. Konunun yetkin uzmanları ta-  
rafından, yapılan bu üç çalışmayı mu-  
kayese ederek yapılabilecek dördüncü  
bir bilimsel yayın daha az kusurlu ola-  
bilecektir.

• Dede Korkut Kitabı’nın üçün-  
cü yazmasının yayımlanmasına kadar  
sosyal medyada yapılan tartışmalar  
daha çok “kim neyi ne zaman yaptı”  
şeklinde kısırdı ve konuya bilimsel  
katkıdan uzaktı. Eserin üç bilimsel  
yayınının yapılması, bu üç çalışmada  
da tıpkıbasım ve okunuşların, sözlük-  
lerin bulunuşu (Shahgoli ve arkadaş-  
larının çalışmasında Türkiye Türkçe-  
sine aktarma yoktur.) karşılaştırmalı  
çalışmalar için çok güzel imkânları bi-  
lim insanlarının önüne seriyor. Dedem  
Korkut’un dili onu iyi anlamamızı ge-

rektiren çabayı fazlasıyla hak ediyor.  
Dedemizi anlamak; geçmişimizi, anı-  
mızı ve geleceğimizi anlamak anlamı-  
na gelecektir.

#### KAYNAKÇA

Azmun, Yusuf. “Dede Korkut’un Üçüncü El  
Yazması Soylamalar ve İki Yeni Boy ile  
Türkmen Sahra Nüshası, Metin-Çeviri-Söz-  
lük-Tıpkıbasım”, Kutlu Yayınevi, İstanbul,  
2019:176, ISBN: 978-605-7680-06-8.

Azemoun (Azmun), Y. “Dede Korkut’un Yeni  
Nüshası ve İki Yeni Boy Üzerine” *Çukurova  
Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*.  
4 (1), 2019:132-142.

Ekici, Metin. “Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur  
Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi”,  
Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Ulusla-  
rarası Sempozyumu, Bayburt, 25-27 Nisan  
2019. (Bildiri metnini şahsıma gönderen  
sayın Prof. Dr. Metin Ekici’ye teşekkür edi-  
yorum.)

\_\_\_\_\_ “13. Dede Korkut Destanı: “Salur  
Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürme-  
si” Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!”, Millî  
Folklor, 122, Yaz 2019: 5-13.

Ercilasun, Ahmet B. “Dede Korkutun Yeni Nü-  
shası Üzerine Konu - Bağlantılar - Yer - Za-  
man - Okuyuş”, Dil Araştırmaları, Bahar  
2019a, 24: 7-13.

\_\_\_\_\_ “Dede Korkut Kitabı’nın Yeni Nüshası  
ve Üzerindeki Yayınlar, Millî Folklor”, S.  
123, Yaz 2019b.

Ömeroğlu, Yakup. “Dede Korkut Türkmen Sah-  
ra Nüshasını Bulan Veli Muhammed Hoca:  
Türkmen, Türk Edebiyatında Dede Korkut  
Gibi bir Bilge Bugüne Kadar Gelmiş Değil  
Hem de Gelmeyecek.” *Kardeş Kalemler*,  
S.151, Temmuz 2019:17-22

Sertkaya, Osman F. “Azmun, Y. Dede Korkut’un  
Üçüncü Elyazması, Yeni Soylama-  
lar ve Boylar (Hikâyeler) ile Türkmen Sahra Nü-  
shası, Giriş-Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım,  
Kutlu Yayınevi, İstanbul, 2019, ss. 176,  
ISBN: 978-605-7680-06-8” *JOTS*, 3/2, 2019:  
637-646.

Shahgoli, N, Yaghoobi, V., Aghatabai, Sh., Beh-  
zad, S. “Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yaz-  
ması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım”  
*Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt  
16, Sayı 2 (Haziran 2019): 147-379.



# DEDE KORKUT KİTABI'NDAKİ BİR KELİMENİN SIRRI\*

## The Secret of a Word in The Book of Dede Korkut

Prof. Dr. Vugar SULTANZADE\*\*

### ÖZ

Makale, *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden nüshasında (sayfa: 100b, satır: 11) geçen ve farklı araştırmacılar tarafından farklı okunan بيلدقده kelimesinin nasıl okunması gerektiğini tartışmaktadır. Bu kelime *Kan Turalı* boyunda şu soylamada geçer: “Kalkubanı Selcan hatun тұrdуғунда, yelisi қара қазлық атұғ bindüğünde, babamuz aғ ban [evi] eşigine düşüğünde, Oғuzuz ala gözli kızı gelini بيلدقده her kişi sözün söyledükde sen orada тұрасın öginесin, ‘Kan Turalı zebün oldı, at ardına aldum, çıkđum’ diyesin.” Dresden nüshasının harekesiz olması ve kelimenin konuşma diline has olduğundan dolayı anlaşılmasa, onun doğru okunmasını zorlaştıran sebeplerden olmuştur. Bazı araştırmacılar kelimeyi *boyladukda* olarak okumuş, onu ‘boyladığı zaman’ (O. Ş. Gökyay; M. Ergin; G. Lewis) veya ‘dikkatle dinlediğinde’ (S. Özcelik) olarak anlamlandırmışlar. Kelime, ‘toplandığında’ anlamında *yığıldukda* (S. Tezcan, M. Kaçalın, G. Pehlivan), ‘bildiğinde’ anlamında *bildukdа* (F. Zeynalov, S. Alizade), ‘yaylıya çıktığında’ anlamında *yayladukda* (V. V. Bartold) olarak da okunmuştur. Bahsedilen okunuşların ya biçim itibarıyla ya anlamına göre ya da her iki yönüyle kabul edilemez nitelikte olduğu, makalede gerekçeleri ile ortaya konmuştur. Bu okunuşlarda özellikle fiilin failinin “Oğuz’un kızı, gelini” olduğu, yani fiilin kadınlara has bir eylem için kullanıldığı göz ardı edilmiştir. Böylelikle, metni doğru anlamak ve anlamlandırmak için yeni bir okunuş ileri sürülmesi zorunlu olmuştur. Makalede kelimenin, genellikle kadınlardan kullanılan *buy/ bty* ünlemi üzerine *-la* fiil yapım eki ve *-dukda* zarf-fiil eki getirilmesi suretiyle oluştuğu iddia edilmiş ve bu okunuşu destekleyen deliller gösterilmiştir. Yeni öneride kelimenin yazılış biçimiyle okunuş biçimi arasında aykırılık olmaması, anlam itibarıyla bağlama uyması, geçişsiz fiil olarak bulunduğu nesnesiz cümlenin sentaktik bütünlüğünü bozmaması ve kadınlara has bir eylem belirtmesiyle özne ile uyumu göz önünde bulundurulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Dede Korkut Kitabı, Kan Turalı, kadın dili, ünlem, *-la* yapım eki.

### ABSTRACT

The article discusses how should one read the word بيلدقده that appears in the Dresden manuscript (page: 100b, line: 11) of *The Book of Dede Korkut*. The word, which read differently by different researchers, appears in the following verse in *The Story of Kan Turalı*: ‘Princess Saljan, when you rise up, when you ride the black-maned Kazilik horse, when you dismount at the threshold of my father’s white pavilion, when the chestnut-eyed daughters and daughters-in-law of the Oghuz بيلدقده when everyone says her say, you will stand there and boast, you will say, “Kan Turalı was helpless; I led the way on my horse and he followed after” (trans. G. Lewis). The character of the Dresden manuscript, written without *hareke*, and the colloquial character of the word in question made it difficult to understand, that is why there are different readings of the word. Some researchers have read the word as *boyladukda* and given the meaning as ‘when they tell their stories’ (O. Ş. Gökyay; M. Ergin; G. Lewis) or as ‘when they listen carefully’ (S. Özcelik). The word has also been read as *yığıldukda* ‘when they gather’ (S. Tezcan, M. Kaçalın, G. Pehlivan), *bildukdа* ‘when they know’ (F. Zeynalov, S. Alizade), *yayladukda* ‘when they summer’ (V. V. Bartold). The article presents the reasons why these readings are not formally or semantically (or both) acceptable. Particularly, the fact that the subject of the verb is “the daughters and daughters-in-law of the Oghuz”, that is, the verb should be a female action word, was ignored in these readings. Thus, it was necessary to introduce a new reading to understand and interpret the text correctly. It is argued in the article that the word is formed by adding the verb-forming derivational suffix *-la* with the gerundium suffix *-dukda* to the interjection root *buy/ bty*, which is generally used by women. The new proposal is supported by arguments that take into consideration the consistence with the written form of the word, its coherence with the context, its integrity with the syntactic environment as an intransitive verb and its semantic agreement with the subject as a female action word.

### Key Words

The Book of Dede Korkut, Kan Turalı, female language, interjection, derivational suffix *-la*.

\* Geliş tarihi: 20 Nisan 2017 - Kabul tarihi: 20 Ağustos 2019

Sultanzade, Vugar. “Dede Korkut Kitabı’ndaki Bir Kelimenin Sırrı” Millî Folklor 123 (Güz 2019): 31-39

\*\* Doğu Akdeniz Üniversitesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Gazimağusa, KKTC/ Mersin-10, Türkiye, vugar.sultanzade@emu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3587-9281

## 1. Giriş

Toplumun farklı ölçütlere göre sınıflandırılması, mesela, bölgelere, mesleklere, sosyal sınıflara göre gruplara ayrılması, dilde de yansımaları bulur. Ağızlar, meslek dilleri, argolar vs. bu yansımanın örnekleridir. Dilden istifade cinsiyete göre de değişir. Yapılan araştırmalar (Labov 1972; Coates 1986; Xia 2013; vs.) dilin bütün katmanlarında kadın ile erkek kullanımını arasında belirli farklar olduğunu ortaya koymuştur. Bu, mesela, kelime hazinesinden istifadede kendini gösterebilir; söz gelimi, Türkçede *ayol* kelimesi genellikle kadınlar tarafından kullanılır. Halk edebiyatı örneklerinin veya tarihî edebî kaynakların dilinin bu yönünün incelenmesi sadece toplumdilbilim açısından değil, kelimele- rin doğru algılanması ve anlaşılması, metin tamiri bakımından da önem arz etmektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nın bu bakış açısıyla incelenmesi, farklı araştırmacılar tarafından farklı okunan ve tartışmalara sebep olan kelimelerden birinin sırrının çözülmesinde belirleyici olabilir. Söz konusu kelime *Kan Turalı* boyunda geçer. Belli olduğu üzere, bu boy Vatikan nüshasında yoktur, sadece Dresden nüshasında yer almaktadır. Bu nüshanın harekesiz olması ve kelimenin, aşağıda görüleceği üzere, yazı dilinden ziyade konuşma diline has olması hasebiyle anlaşılmasa, onun doğru okunmasını zorlaştıran sebeplerden olmuştur.

Metinde بيلدقة şeklinde yazılmış söz konusu kelime, savaşta yaralanmış ve atı öldürülmüş Kan Turalı'nın, düşmanı yenmekte ona yardım eden

Selcan Hatun'un atının terkinde "yağı basıldıktan, düşmen sındıktan" sonra savaş meydanını terk edip yurda dönerken, aklından geçen düşünceleri yansıtan soylamada (Drs. 100b 8-13) geçer:

*Kalkubanı Selcan hatun (9) tırduğunda  
Yelisi kara kazılık atıñ bindüğünde  
Babamıñ (10) ağı ban [évi] eşigine düşdügünde  
Oğuzıñ ala gözli kızı (11) gelini بيلدقة  
Her kişi sözün söyledükde  
Sen orada (12) turasın öğinesin  
Kan Turalı zebun oldı, at (13) ardına aldum,  
çık dum' deyesin*

Soylama, Selcan Hatun'un onu "at ardına" alarak kurtardığını anlatıp övüneceğinden, bununla da alay konusu olup herkesin diline düşeceğinden kaygılanan, "gözüm döndü, gönlüm gétü" (Drs. 100b: 13) diyen Kan Turalı'nın sevgilisini öldürme isteğini ifade etmesiyle biter (Drs. 101a: 1).

Makalenin amacı, bu metinde geçen söz konusu kelimenin nasıl okunması ve anlaşılması gerektiğini göstermek ve bu okuma biçiminin gerekçelerini ortaya koymaktır.

## 2. Önceki Okunuşlar

M. Ergin (1994: D197/ 11) ve O. Ş. Gökyay (2004: 95/ 11) kelimeyi *boyladukda* olarak okumuşlar. Kelimenin transkripsiyonu bu şekilde yapılmış, gövdesinin *boyla-* 'destan söylemek, hikâye anlatmak' (Ergin 1997: 56) fiili olduğu düşünülmüş, anlamı 'boyladığı zaman' (Gökyay 2004: 179) olarak sunulmuştur. Destanı İngilizceye tercüme eden G. Lewis (1974: 130) de ilgili yerin çevirisinde kelimenin bu yorumunu temel almıştır:

“When the chestnut-eyed daughters and daughters-in-law of the Oghuz tell their stories.” Araştırmacıları çağrışım sonucu *boyladukda* olarak okumaya iten sebep, muhtemelen, destanda Dede Korkut’la ilgili olarak çok geçen *boy boyladı* ifadesi olmuştur. Ancak burada gerçekten *boyla-* fiili söz konusu olsaydı, geçişli bir fiil olan bu kelimenin nesnesi de olurdu; nitekim bu fiil destanda tek başına geçmez, nesne konumunu biçimsel olarak tutan *boy* kelimesi ile beraber hep ikileme olarak (*boy boyla-*) kullanılmıştır. Kelimenin yazılış şekli metinde her geçtiği yerde istisnasız olarak *vav*’la yazılmış *boyla-* fiilinden farklıdır. En önemlisi ise *boyladukda* anlam olarak burada metne hiç uygun değildir.

S. Tezcan (2001: 269) aynı gerekçelerle bu okunuşa karşı çıkararak yeni bir öneride bulunmuştur: “Ergin ve Gökyay’ın *boyladukda* okuyup *boyla-* ‘destan söylemek, hikâye anlatmak’ eylemine bağladıkları sözcüğü ben, *yığıldukda* ‘toplandığında’ olarak düzelterek okumayı öneriyorum. Çünkü *boyla-* eylemi yalnız *boy boyla-* deyimini içerisinde kullanılır ve her yerde *vav* ile yazılır. Üstelik anlamca da buraya uygun düşmemektedir. Belki *yığıl-* yerine daha başka bir düzeltme önerisi yapılabilir, ama buradaki sözcüğün *boyladukda* olmadığı bellidir.”

S. Tezcan’ın önerisinin M. Kaçalin (2017: 144), G. Pehlivan (2015: 125-126), M. Tulum ve M. M. Tulum (2016: 365) tarafından da kabul edildiği görülüyor. *Dede Korkut* üzerine en son yapılmış inceleme ve sadeleştirilmiş metin kitaplarının birinde kelimenin

çağdaş dile aktarımı (Genç vd. 2014: 707) bu yoruma dayanmaktadır. S. Özçelik (2005a: 100b/ 11) de önceleri S. Tezcan’ın görüşüne katılmış ve onun tamirine dayanarak kelimeyi, hazırladığı *Dede Korkut* metninde *yığıldukda* olarak sunmuştur. Ancak *yığıldukda* ile yazmada gördüğümüz biçim arasında hafife alınmayacak farklar vardır. Nitekim S. Tezcan kendi de önerisini tereddütle sunmuş ve S. Özçelik kelimenin yazılış biçimiyle *yığıldukda* olarak okunması arasında uyumsuzluğu göz önünde bulundurarak kısa bir süre sonra bu okunuştan vazgeçmiştir.

S. Özçelik (2005b: 192-194) *Dede Korkut Metinleri Üzerinde Yeni Düzeltmeler (I)* başlıklı makalesinde düzeltmeler listesine bahis konusu kelimeyi de almıştır. O, bu defa kelimeyi M. Ergin ve O. Ş. Gökyay gibi *boyladukda* olarak okumuş, ancak onların anlamlandırmasını bağlama uygun görmediği için farklı bir öneri sunmuştur. Kelimenin geçtiği satır, makalede “Oğuzun ela gözlü kızı gelini dikkatle dinlediğinde” olarak çevrilmiş (Özçelik 2005b: 194), yani soylamada olduğu iddia edilen *boyla-* fiiline ‘dikkatle dinlemek’ anlamı yüklenmiştir. S. Özçelik bu düşüncesinin gerekçelerini aşağıdaki şekilde sıralamıştır:

“1. Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü’nde *boyla-* fiilinden türemiş konu ile ilgili şu veriler geçmektedir:

“**Boylamağ** (...) 2. başını çıkarıp, boynunu uzatıp bakmak

**Boylanmağ** boynunu uzatıp, başını çıkarıp bakmak.// Etrafına bakınmak, göz gezdirmek, başını kaldırıp bakmak.// mec. Bakınmak

**Boylana-boylana** etrafına *baka baka, bakına bakında*” (Altaylı 1994: 147)

2. Azerbaycan Dialektolojisi Lüğeti’nde fiil, “*boylamax (Culfa) görmek, maxmaq. -Bılar istediler boyluyalar.*” (1999: 59) şeklinde tespit verilmiştir.

3. Tarama Sözlüğü 648’de *boylamak* fiilinin bir anlamı ‘3. *sürekli olarak izlemek*’ şeklinde verilmiş olup şu örnek verilmiştir:

“*Kengal: Cemmaş mânasınadır. Yâni ol ki mahfî şikârın ve dostun gözedir. A’câm kengalgî kerded derler. Ve şikârın gözedüp boylamak*”

4. Derleme Sözlüğü 4463’te *boylama* ‘*ayakla ölçme, adımlama*’ ve *boylam boylam aramak* ‘*kariş kariş her yanı aramak*’ tespit edilmiştir.” (S. Özçelik 2005b: 195)

Görüldüğü üzere, S. Özçelik’in başvurduğu sözlüklerin hiçbirinde –ki makalede fiilin bu kaynaklarda bulunan anlamları birer birer sıralanmıştır– fiilin ‘dikkatle dinlemek’ gibi bir anlamı söz konusu değildir. Fiilin böyle bir anlamı S. Özçelik’in (2017) kendisinin araştırdığı diğer tarihi kaynaklarda da yoktur. Ayrıca, Kan Turalı metnindeki fiilin geçişsiz olduğu hususunu da unutmamak lazım. Dolayısıyla, böyle bir okunuş ve anlamlandırma için yeterli delil yoktur.

F. Zeynalov ve S. Alizade (1988: 92) bu kelimeyi ‘bilmediğinde’ anlamında *bilduqda* olarak okumuşlar. Eğer kelimenin kökü *bil-* fiili olsaydı, ek ünlü uyumuna göre *-duqda* değil, *-dükde* olurdu, yani metindeki *kaf* harfi yerinde *kef* bulunurdu. Kelimenin bu şekil-

de okunuşu anlama göre de metne uymaz. Çünkü kelimenin geçtiği satırda ve bir sonraki satırda bahsedilen, Kan Turalı’nın kafasında kurduğu olayların gelişme sırasında bilme aşaması değil, merak aşamasıdır, yani yurttakilerin henüz bir şey bildiği aşama değil, konuyu merak ettiği aşamadır: Selcan Hatun’la beraber yurda ayak bastığında (*Babamuş ağ ban [ëvi] eşigine düşdüğünde*), “her kişi”, özellikle kadınlar (*Oğuzuş ala gözli kıızı gelini*) onun neden kendi atıyla değil, bir kızın “atının ardında” gelişinin sebebini merak edecek, herkes bu konuda bir şeyler söyleyecek (*Her kişi sözün söyledükde*), dedi kodu olacaktır. Bilme aşaması, Kan Turalı’nın kafasındaki senaryoya ve soylamadaki sıraya göre sonraki aşamadır, meraklılar karşısında Selcan Hatun’un kurtarma hikâyesini anlatıp övünmesi (*Sen orada turasın öginesin Kan Turalı zebun oldı, at ardına aldum, çıkdum dëyesin*) sonucu olacaktır.

Ayrıca, nesnesiz kullanılmasının, bahis konusu fiilin geçişsizliğine işaret ettiğini de tekrar hatırlatarak, bu özelliğin geçişli *bil-* fiiline (veya yukarıda iddia edilen ‘dikkatle dinlemek’ anlamında bir fiile) aykırı olduğunu söylemek gerekir. Böylelikle, hem biçim hem anlam hem de sentaktik özellikler açısından kelimenin *bilduqda* (Zeynalov vd. 1988: 92) şeklinde okunuşu pek ikna edici sayılmaz.

*Dede Korkut*’un Rusçaya tercümesinde bahis konusu kelimenin geçtiği satır şöyle çevrilmiştir: *когда светлоокие дочери-невесты огузов будут на летовках* (Bartold 1962:

71). Burada на летовках ifadesine dayanarak, V. V. Bartold'un kelimeyi *yayladuğda* biçiminde okuduğunu anlamak mümkündür: *Oğuzun ela gözülü kızları gelinleri yayladıkta. Yayla- 'yaylaya çıkmak, yazı yaylada geçirmek' anlamına gelen bir fiildir. Ancak V. V. Bartold'un okumasını da doğru kabul etmek zordur. Çünkü kelimenin sadece ikinci harfinin altında iki nokta var. İlk harfin altında tek nokta olduğu, yani harfin y değil b olduğu yazmada bariz şekilde görülmektedir. Anlamlandırma metne uygun olsaydı, bunu bir yazım hatası olarak görmek belki mümkündür. Ancak *yayladuğda* anlam olarak da bağlama uygun düşmemektedir: Kan Turalı'nın endişelerini yansıtan bu metinde yaylamanın ne işi var ve neden sadece kızlar, gelinler yaylasın?*

Özetle, yukarıda bahsedilen okuyuşlar ya biçim itibarıyla ya anlamına göre ya da her iki yönüyle kabul edilemez niteliktedir. Bu, metni doğru anlamak ve anlamlandırmak için yeni bir okuma önerisi ileri sürülmesini zorunlu kılmaktadır.

### 3. Yeni Öneri

Bahis konusu kelimeyle ilgili kesin olarak bilinen ve herkesin mutabık olduğu husus, onun bir fiil (zarf-fiil) olduğudur. Bu fiilin faili Oğuz'un kızı, gelinidir. Aslında bu, söz konusu kelimenin ne olduğunu anlamak için önemli bir ipucudur. Destanda *kız, gelin* kelimelerinin bir arada özne olarak genel anlamda kadınları belirtmek için kullanıldığı yapılarda fiil veya fiil grubu da genellikle kadınlara has bir eylemi belirtmiştir. Mesela:

*Qalın Oğuzun gelini kıızı bezenen çağda* (Drs. 12b: 7-8);

*Kızı gelini... kızıl kına ağ eline yakmaz oldu* (Drs. 47b: 10-11).

Demek ki, bu sınırlamanın bizi ilgilendiren soylamada da söz konusu olduğunu bekleyebiliriz; yani burada fiilin ifade ettiği eylem, erkeklere değil, kıza-geline (kadınlara) has bir eylemdir. Hâlbuki önceki okumalarda bu, göz önünde bulundurulmamıştır. Önerilen *yığılmak, bilmek, yaylamak, dikkatle dinlemek* gibi fiillerin belirttiği iş, durum her iki cinse aittir, hele *boylamak* fiilinin meydana getirdiği çağrışım kız-gelinle değil, tam tersi, bir erkekle, Dede Korkut ile ilgilidir. *Boylamak* fiili başka bir açıdan da bağlama kesinlikle uymamaktadır. *Boylamak* övmekle ilgilidir hâlbuki bahis konusu soylama kızın, gelinin övmesini bekleyen değil; rezil olmaksızın çekinen Kan Turalı'nın düşüncelerini yansıtır. Dolayısıyla, burada övmekle ilgili pozitif yan anlamlı bir fiilden ziyade, negatif yan anlamlı bir fiil beklemek daha mantıklıdır.

Söz konusu kelimenin kökünün bir fiil (*bil-, yığ-*) veya isim (*boy, yay*) değil, bir ünlem olduğu kanaatindeyiz. Bu ünlem, şaşkınlık, alay, hoşnutsuzluk belirten *buy* veya *bıy* biçimlerinde kullanılan kelimedir. Kelime bu biçimlerin dışında, *bıyy, bıy, boöy* vs. benzer şekillerde Türkiye'de (DS 1965: 445, 807) ve Azerbaycan'da (Orucov vd. 2006: 294, 366) hâlen yaygın şekilde kullanılmaktadır. Gözlemlerimiz ve daha önce yapılan araştırmalar (Cahangirov 2005: 202) *buy/ bıy* ünleminin genellikle kadınlar tarafından

kullanıldığını göstermektedir. Türkiye Türkçesi ağızlarında işlevi bu ünlemle aynı olan ve aralarında etimolojik ilişki olduğu iddia edilen (Akalin 2000: 437) *abu/ abo/ abov* ünleminin da bilhassa kadınlar tarafından kullanıldığı gözlemlenmiştir (Bazin 1958: 39-49; Tietze 2002: 79). Erkekler tarafından istifade edilirse, ünlemin dar ünlülü (*biy, buy*) değil, genellikle geniş ünlülü (*boy, abo* vs.) fonetik türleri kullanılır. Tabii ki, erkekler de *buy/ biy* ünleminin işlevini bilir, anlamını anlar, ancak kadınlardan farklı olarak, aktif dillerinde bu kelimedenden genellikle istifade etmezler.

Kelimenin Dede Korkut döneminde de kullanıldığına destanın kendisi tanıklık etmektedir. Ünlem, *Dede Korkut*'ta aşağıdaki örneklerde geçer:

Kısırca Yenge: “Buy! Bu zevâl gelecek delü beni görmüş gibi söyler” dedi. (Drs. 58b: 8-9) / Kısırca Yenge *eydür: “Buyy! Buyy! Zevâl gelecek delü delü beni görmüş gibi söyler, zeval başuña” dëyüb vardı yerine oturdu.* (Vat. 80b: 11-12);

*Böyle degeç, Boğazca Fâtima eydür: “Buy! Deli, boğma çıkaracak, olanca ‘aybumuzu kaçdı* (Drs. 59a, 5-7) / *Boğazca Fâtima eydür: “Buyy! Buyy! Boğmalar çıkar, delü ozan, gelüb datlıcak sohbetimüz bozan, olanca ‘aybumuzu başımuza kaçan...* (Vat. 81a, 7-8).

Kan Turalı boyundaki bahis konusu kelime işte bu *buy* ünlemine *-la* yapım eki getirilmesi suretiyle oluşturulmuş *buyla-* fiilinin zarf-fiil biçimidir: *buyladuğda*. Yapım eki olan *-la* Türkçede en işlek isimden fiil türeten

eklerdendir ve A. von Gabain'in (1988: 49) ifadesiyle, onun “sınırsız kullanıma imkânı vardır.” Ekin ünlemlere ilavesiyle de filler türetilir: *ahlamak, vahlamak, oflamak, puflamak* vs. Konuşma dilinde *-la* eki vasıtasıyla tek heceli ünlemlerin tamamından fiil oluşturulabilir. Bunlardan daha sık kullanılanları yazı dilinin de malı olarak sözlüklerde yer almıştır. Bu tür filler, köklerini teşkil eden ünlem seslerin çıkarılmasının yanı sıra, o ünlemlerin belirttiği hissiyatı (sevince, keder, hayret vs.) ifade eder; mesela, ‘ah sesi çıkarmak, ah etmek’ anlamlarına sahip *ahla-* fiili üzüntü, pişmanlık belirtir. Bu çerçevede *buyla-* fiilinin anlamının ‘*buy* diye şaşkınlık ve(ya) alay ifade etme’ olduğunu anlayabiliriz. Fiilin anlamı Kan Turalı boyundaki bağlama tam uygundur. Burada soylamadaki düşüncelerin özellikle neyin üzerine Kan Turalı'nın aklına geldiğine dikkat etmek lazım. Bunun için metinde soylamadan bir önceki cümleye bakalım:

*Selcan Hâtun Kan Turalıyı at ardına aldı çıkıdı.* Giderek Kan Turalı'nın fikrine bu geldi-kim: “Kalkubanı Selcan Hâtun turduğunda, yelisi kara kazılık atun bindüğünde, babamun ağban [évi] eşigine düşdüğünde ... (Drs. 100b: 6-10).

Soylamanın sonu da bir daha at konusunun vurgulanmasıyla biter: “*at ardına aldum, çıkdum*” *diyesin* (Drs. 100b: 12-13).

Evet, atı oklanmış, öldürülmüş ve kendisi de yaralanmış olan Kan Turalı, Selcan Hatun'la beraber düşmanı yendikten sonra onun atının terkisin-

de savaş meydanından çıkmak zorunda kalmıştır. Kan Turalı'nın içine kurt düşüren husus, işte kendi atının belinde değil, başkasının ve üstüne üstlük bir kızın atının terkinde yurda dönecek olmasıdır. Bu, boy boylanacak bir durum değil, Kan Turalı gibi bir yiğitten Oğuz'un beklemediği şaşırılacak bir durumdur. Kan Turalı'ya göre, yurda vardıklarında Oğuz'un kızı, gelini: “Buy, bir kızın atının terkinde gelmiş, bunun atı nerede?” diye şaşırarak, herkes bu sorulara cevap için bir fikir yürüterek sözünü söyleyecek, dedikodu olacak. Buradaki durumu ifade etmek için şaşırmak anlamında bir fiil yeterli olmuyor. Çünkü burada şaşırmakla beraber bir alay, beklentileri karşılamama, bir beğenmeme de söz konusudur. Bu ayrıntıların tamamını *buyla-* fiilinden daha güzel, daha canlı, daha kapsamlı ifade eden başka bir kelime yoktur.

Yukarıda ifade edildiği üzere, *buy* kadınların kullandığı ünlemdir. Dolayısıyla, bu ünlemden türemiş olan *buyla-* fiilinin ifade ettiği eylemi gerçekleştiren de genellikle kadınlar olur. Bu açıdan *buyla-* fiili, anlamına göre bağlama uymasının yanı sıra, öznen (metinde: *kız, gelin*) kaynaklanan kullanım alanı sınırlamalarının dışına çıkmadığı için de yerinde bir kelimedir.

Bahis konusukelimenin *buyladuğda* olarak okunuşuna tek itiraz, *buyla-* fiiline sözlüklerde tesadüf edilmemesi olur. Ancak aynı mantıkla benzer yapıya sahip *güvle-* (Drs. 61b: 1); *manla-* (Drs. 76b: 3) veya *sinle-* (Drs. 25b: 1) gibi fiillere de itiraz edilebilir, hâlbuki

bunlar *Dede Korkut* metninde var ve okunuşlarında tereddüt yoktur. *Buyla-* gibi bir fiilin sözlüklerde yer almasının sebebini tahmin etmek zor değildir. Ünlem bünyesinde spontane oluşan bu tür fiiller, az kullanıldığı da göz önünde bulundurularak bir edebî yazılı dil olgusu olarak değil, konuşma dili olgusu olarak (veya bir dil olgusu olarak değil, söylem olgusu olarak) algılanıp sözlüklere alınmaz. Mesela, benzer şekilde oluşan *vahlamak* fiiline Türkçe sözlüklerde madde başı olarak genellikle yer verilmez. Dolayısıyla, *buy* ünlemi ve onun fonetik türlerinin üzerine *-la* eki getirilmek suretiyle oluşan fiillerin sözlükte olmaması, bu fiillerin bir metinde olmaması anlamına gelmez. Tek heceli bir ünlemden *-la* eki vasıtasıyla fiil oluşturulması Türkçenin kelime türetme sisteminde doğal işleyiştir.

*Buy* veya aynı işleve sahip ünlemler üzerine *-la* eki getirilerek türetilen fiiller edebî dilde yoksa dahi, konuşma dilinde vardır. Bunları film ve dizilerde veya konuşma dilinin yazılı olarak yansıtıldığı internet sayfalarında bile görebiliriz. Mesela, konuşma dilinin örneği olarak *byla-* fiili “Ekşi Sözlük”te ve Azerbaycan Türkçesindeki bir sayfada tamamen konuşma dilini temsil eden yorum diyalogunda, *abo* ünleminden oluşan *abolamak* fiili *Baba Ocağı* adlı bir dizide geçer:

“Sevgili zevcem daha buzdolabında görür görmez başlıyor *bylamaya*” <<https://eksisozluk.com/rokfor--36329?p=5>>; “Çox *bylama* sen qetdandan qend oğruyanda o bu sayta idi” <<http://news.milli.az/country/511210.html>>;

“Murat: Ben size ‘*abo* demek yok’ demedim mi? Men ediyorum bu sözü. Bir daha *abolamak* yok, yoksa hepimizi tararım. Çıldırıttınız beni burda.” <<http://forum.dizifilm.com/forum/archive/index.php/t-59004-p-3.html>>.

*Dede Korkut* metninin de sadece edebî dil malzemesinden oluşmadığı, canlı konuşma dilinden örnekler içerdiği sır değildir. O. Ş. Gökyay’ın (1994: 79) belirttiği gibi, “esere, gereksiz edebiyat süsleri bulunmayan, kısa, yalın ifadelerle örülmüş, yapmacıksız, özenlisiz bir üslup hâkimdir. Üsluptaki bu canlı ifadenin kaynağı konuşma dilidir.” Böyle bir metinde *buyla-* fiiline tesadüf edilmesi doğaldır.

Kökün neden *u* ile okunmasına gelince, *Dede Korkut* metninde yuvarlak ünlülerin *vav*’sız yazıldığı durumlar var (bkz.: Özçelik 2005b: 193; Sultanazade 2013). Gerçi kelimenin kökü *bıy* olarak da okunabilir, hatta böyle bir okunuş *vav*’sız olan yazılış şekline daha uygundur. Sadece, metinde bu kökün ayrı bir kelime olarak geçtiği ve yukarıda transkripsiyonu verilen durumlarda her iki nüshada da ünlem *vav*’la yazıldığı için söz konusu fiil kökünde *buy* biçimi tercih edildi. Yoksa kökün *buy* veya *bıy* olarak da okunması arasında önemli bir fark yoktur, çünkü her iki biçimin anlamı ve işlevi aynıdır. Bunu ünlemin bugün Türkiye ve Azerbaycan’daki kullanım şekillerinden tespit etmek mümkündür.

#### 4. Sonuç

*Dede Korkut Kitabı*’nın Dresden nüshasında (sayfa: 100b, satır: 11) geçen بيلدقده kelimesinin hem anlam hem de biçim açısından *buyladuğda* olarak okunması kabul edilebilir. Bu kelime *buy* kökü, *-la* yapım eki ve *-duğda* zarf-

fiil ekinden oluşmaktadır. Harfiyen anlamı ‘*buy* söylemek’ olan *buyla-* fiili şaşkınlık, alay veya hoşnutsuzluk, ayıplama belirtir.

*Dede Korkut*’un *Kan Turalı* boyunda, yurda yaklaştığı sırada kahramanın aklından geçen düşüncelerin yer aldığı ve bunları Selcan Hatun’a söylediği soylama şeklindeki parçada kullanılmış söz konusu kelimenin anlamı metne uygundur: Bir kızın atının terkinde yurda dönmek mecburiyetinde kalan Kan Turalı, Oğuz’da şaşkınlık ve istihzayla karşılanacağını düşünmektedir.

Kelimenin geçtiği satırda failin ifadesinin Oğuz’daki her kişi ile değil, sadece kız, gelinle sınırlandırılmış olması, fiilin *buyladuğda* şeklinde okunması gerektiğini pekiştiren önemli hususlardandır, çünkü *buyla-* fiili kadınlara has eylemi belirtir.

Fiilin yazılış ve okunuş biçimleri arasında çifte bir uygunluk söz konusudur. Onun kökü *buy* veya *bıy* olarak okunacak biçimde yazılmıştır, bu kökün ifade ettiği ünlem de genellikle *buy* veya *bıy* şeklinde telaffuz edilir.

#### NOTLAR

- 1 S. Tezcan, H. Boeshoten (2001: 236-237) bu kelimeyi *buyı*, *buyı* ve M. Kaçalın (2006: 62-63) de *boyı*, *boyı* okumuşlar. Ancak Anadolu ve Azerbaycan’da bu ünlemin 20’ye yakın fonetik türü arasında *buyı* veya *boyı* diye bir biçime rastlanılmamaktadır. Biz transkripsiyonda hâlâ canlı olarak kullanılan *buyıy* türünü tercih ettik. Bu, ünlemlerin genel kullanıma özelliğine de uygundur: “Ünlem sözcüklerinin ünlüler ve f, s, z, ş, y, r ünsüzleriyle bitenlerinde seslerin uzatılarak söylendiği görülmektedir; abooo!, heee!, aaaa!, pffff!, vzzzz!, czzzz!, fızzzz!, pızzzz!, hırrrr!, pırrr!, vayyyy!, vıyyy! gibi” (Gedizli 2015: 130)



**KAYNAKÇA**

- Akalın, Şükrü Halûk. "Adana'nın Söz Varlığı". *Efsaneden Tarihe, Tarihten Bugüne Adana: Köprübaşı* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000: 431-437.
- Bartold, V. V. *Kniga Moego Deda Korkuta. Oguzskiy Geroişeskiy Epos* (V. M. Jirmunskiy ve A. N. Kononov, haz.). Moskova-Leningrad: Nauka, 1962.
- Bazin, L. "A Propos de l'exclamation Anatolienne Abao!". M. J. Eckmann, A. S. Levend ve M. Mansuroğlu, haz. *Jean Dery Armağanı / Mélanges Jean Dery*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958: 39-49.
- Cahangirov, Fikrət. *İngilis və Azərbaycan Dillərində Modallığın Struktur-Semantik Tədqiqi (Müqayisəli Tipoloji Tədqiqat)*. Bakı: Elm, 2005.
- Coates, Jennifer. *Women, Men and Language: A sociolinguistic account of sex differences in language*. London: Longman, 1986.
- DS: *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı* I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Dede Korkut Kitabı* II. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Gabain, Annemarie von. *Eski Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Gedizli, Mehmet. "Türkçede Ünlemler ve Temel İşlevi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 / 36 (2015): 126-134.
- Genç, İlhan ve diğer. *Dede Korkut Kitabı: Han'ım Hey*. Cilt 1. Ankara: TOBB, 2014.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Dede Korkut". İslâm Ansiklopedisi. Cilt 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994: 77-80.
- \_\_\_\_\_. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Kaçalın, Mustafa S. *Dede Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi*. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Labov, William. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- Lewis, Geoffrey, çev. *The Book of Dede Korkut*. Middlesex: Penguin Books, 1974.
- Orucov, E., ve diğer. *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti*. Bakı: Şerq-Qerb, 2006.
- Özçelik, Sadettin. *Dede Korkut*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005a.
- \_\_\_\_\_. "Dede Korkut Metinleri Üzerinde Yeni Düzeltmeler (I)". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* VI /1: (2005b): 181-200.
- \_\_\_\_\_. "Süheyl ü Nevbahâr ve Tarama Sözlüğü"nde Boyla- Fıli Üzerine Düzeltmeler. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(4) (2017): 2114-2121.
- Pehlivan, Gürol. *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım: Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2015.
- Sultanzade, Vugar. "Uşun Koca Oğlu'nun Kaç Kardeşi Vardı? (Dede Korkut Kitabı'ndaki Bir Kelime Üzerine)". *Millî Folklor* 100 (Kış 2013): 149-153.
- Tezcan, Semih. *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Tezcan, Semih ve Hendrik Boeshoten, haz. *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Tietze, Andreas. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Sprachgeschichtliches und Etymologisches Wörterbuch des Türkei-Türkischen*. Cilt 1: A-E. İstanbul-Wien: Simurg, 2002.
- Tulum, Mertol ve Mehmet Mahur Tulum. *Dede Korkut: Oğuznameler - Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zeynalov, F. ve S. Əlizadə, haz. *Kitabi - Dədə Qorqud*. Bakı: Yazıçı, 1988.
- Xia, Xiufang. "Gender Differences in Using Language". *Theory and Practice in Language Studies*. 3/ 8 (2013): 1485-1489.

# KAZAKÇA AKRABALIK İSİMLERİ VE ONLARIN SÖZLÜ İLETİŞİMDE KULLANIM ÖZELLİKLERİ\*

## Kazakh Names for Relatives and Their Peculiarities in Oral Speech

Doç. Dr. Zubaida SHADKAM\*\*

### ÖZ

Her toplumun yaşam tarihi boyunca dilinde oluşan ve kalıplaşan bir takım dil birimleri, kalıp sözleri ve atasözleri gibi kültür ürünleri vardır. Onlar aynı zamanda, o toplumun yaşam tarzını, düşünce sistemini, yaşadığı olayları ve hayallerini yansıtan bir mecmuadır. Böyle bir mecmuayı incelemek ve araştırmak herhangi bir toplumun kültürel geçmişini anlatabilecek ve gün ışığına çıkarabilecektir. Bilindiği gibi her ulusun kendine özgü milli özellikleri ve farklılıklarını özünde barındıran ve yansıtan birtakım kültür ürünü, örf ve adet dizini vardır ki bunlar, aynı zamanda hem maddi hem manevi ürünlerin taşıyıcısıdır. Bunlar arasında asırlara uzanan derin tarihiyle, sistematik yapısıyla, uluslararası ve kültürlerarası iletişimde sahip oldukları farklı tanımlarıyla ve çok önemli konularıyla akrabalık isimlerini gösterebiliriz. Akrabalık isimleri, ulusun manevi dünyasını tasvir eden, derin anlamı olan etno-kültürel içeriğe sahip olgulardır ve farklı bir yapıya sahiptirler. Milli değerlerimizden biri olarak toplumumuzun temel taşı niteliğindeki bu isimlerin anlamı son zamanlarda zayıflamakta ve unutulmaktadır. Bu bağlamda, aile ve akrabalık ilişkilerini korumada hayati önem taşıyan “akrabalık isimleri” konusunda etnolinguistik, kültüroloji ve sosyolinguistik açıdan yeni ve farklı bakış açılarıyla incelemeler yapma gereği hissedilmektedir. Makalemizde, hızla küreselleşen dünyada ulusal kültür ve kimliğimizi korumada önemli yer tutan aile ve akrabalık kavramının dildeki yansımaları ve kullanım özellikleri Kazakçadaki durumu daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için yer yer Türk kültüründeki görünümünden yararlanılarak ele alınacaktır. Amacımız Kazakçadaki akrabalık isimlerinin sınıflandırılmasını incelemek, bu sınıflandırmada rol oynayan önemli etkenleri ve ahntılanan bazı akrabalık isimlerini örneklerle değerlendirmek olacaktır. Bununla birlikte akrabalık isimlerinin bünyesinde saklı olan manevi kültür izleri, akrabalık isimlerinin sözlü olarak kültürlerarası iletişimde kullanım özellikleri ve alanı örneklerle sergilenecektir. Sonuç olarak aile ve akrabalık ilişkilerinin zayıflamasıyla gün geçtikçe kullanım alanı ve anlamı daralan akrabalık isimleri üzerine Kazakça ve yer yer Türkçe örnekler üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Akrabalık isimleri, isimlerin anlamları ve bu isimler arasındaki ilişkiler, Kazakça, kültürel değerler, sözlü iletişim.

### ABSTRACT

Every society has its own system of cultural products as trite speech units, cliches and proverbs and sayings which have been established during the development of their language. At the same time, they constitute a special system which reflects the society's life style, reasoning, past situations and dreams. As a result of studying this special system it is possible to explain the cultural bygone of a society and to reveal its peculiarities. Cultural products, traditions and customs, which comprise peculiarities and distinguishing features of every nation are at the same time the medium of physical and spiritual products of culture. Among all these, names for relatives are one of the most important part of this complex system with its rich and deep history, systematic structure, varied descriptions used in international and intercultural relations and with the extremely significant statuses. Names for relatives are units with ethno-linguistic content of deep meaning and revealing spiritual life of a nation and own a conceptually different structure. Meanings of these names which are the basis of our national values are being forgotten and weakened recently. Consequently, there is an urgent task to study the names for relatives which play an important role in preserving such values as family and kin relations from the new and varied ethnolinguistic, cultural and sociolinguistic viewpoint. In this paper, we will explore the reflections and usage characteristics of the concept of family and kinship, which have an

\* Geliş tarihi: 25 Eylül 2017- Kabul tarihi: 24 Ağustos 2019

Zubaida, Shadkam. "Kazakça Akrabalık İsimleri ve Onların Sözlü İletişimde Kullanım Özellikleri" Millî Folklor 123 (Güz 2019): 40-53

\*\* Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi Türksoy Bölümü, Kazakistan, zubaida.68@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2080-3671

important place in protecting the national culture and identity in a rapidly globalizing world, in order to reveal the situation in Kazakhstan more clearly. We also provide some examples of its usage in Turkish culture. Our aim is to examine the classification of kinship names in Kazakh, to consider the important factors playing a role in this classification and provide some examples of kinship names. Alongside this, spiritual peculiarities preserved in the world of names for relatives, specific features of using names for relatives in speech and intercultural relations are discussed and supplemented with examples. Last of all, names for relatives in the Kazakh and sometimes in Turkish languages whose meaning and sphere of use have been narrowing day by day with the weakening of the institution of family and kin relations are evaluated.

#### Key Words

Relatives' names, meanings of the names and relations between the names, Kazak language, cultural values, oral speech.

#### Giriş

Akrabalık anlayışının oluşması ve gelişmesi belli bir milletin yaşam tarzı, kültürü, örf ve âdetleri, gelenek görenekleri ve millî şuuruyla derinden bağlı ve ilişkilidir. Dolayısıyla bunun tarihsel ve etnik bir kavram olduğu söylenebilir. Kazakçada akraba ilişkileri ve isimleri sistematik olarak birkaç gruba ayrılır.

Ord. Profesör Abdüali Haydar “Kazaklar Anadili Dünyasında” adlı etno-linguistik sözlük çalışmasında insanlar arası ilişkileri akrabalık ve yakınlık bakımından iki gruba ayırarak incelemeye alır. Adı geçen çalışmada konu şu şekilde açıklanmaktadır: “... insanoğlunun toplumsal, kabilesel, akrabalık, yakınlık-uzaklık ilişkileri bir ulusun varlığının ve geçirdiği gelişim süreçlerinde ortaya çıkan çok eski ve geleneksel oluşumunun bir göstergesidir.” Eserde akrabalık ilişkileri neslin yetişmesi çerçevesinde ele alınarak “ata jurt” (baba tarafı), “nağaşı jurt” (anne tarafı) ve “kayın jurt” (eş tarafı) olarak üç ana gruba ayrılmaktadır.

Abdüali Haydar’a göre Kazaklarda akrabalık ilişkileri “diğer Türk boylarına nazaran daha derin ve kapsamlı olarak gelişmiş, şekillenmiştir”. Kendisi de çalışmasında bununla ilgili yüzlerce isim, binlerce deyim ve atasö-

zü ile kullanılan diğer kelimeler hakkında birçok örnek vermektedir (Haydar 2009: 312).

S. Emiroğlu “Türkçe Sözlük’teki Akrabalık Adlarının Tasnifi” adlı makalesinde, akrabalık ilişkilerine geçmişten beri önem veren Türkler “İslamiyet ile tanıştıktan sonra İslam’ın akrabayla ilişkiyi önemseyen; akrabayı korumak, sahip çıkmak gerektiğini vurgulayan anlayış temelinde de akrabalık ilişkilerini pekiştirip geliştirdiklerini söylemektedir. Kur’an’da ve hadislerde akrabalık ilişkilerinden söz edilmiş akraba ziyaretlerinin (sılayırahim) önemi belirtilmiştir. İslam dininin akrabaya verdiği önem Türk toplumunda yansımaları bulmuş ve güçlü akrabalık ilişkileri oluşturmuştur.” (Emiroğlu 2012: 1693) diye vurgulamıştır. Ancak kanaatimizce bu konu Anadolu Türklerinin diline Arapça ve Farsça kökenli akraba adlarının yerleşmesine neden olduğu gibi amca, dayı, hala ve teyze çocuklarının evlenmelerine izin veren İslam dininin özellikleri, bazı Türk boylarının akrabalık ilişkilerinin boyutunu da etkilemiştir. Orta Asya’nın geniş bozkırlarında yaşayan Kazak Türklerinin İslamiyet’i kabul etmelerine rağmen bu durumdan Anadolu Türkleri kadar etkilenmemiş olduklarını ve eski

Türklerin akrabalık, yakınlık, aile ilişkilerine ve adlarına bağlı kaldıklarını söyleyebiliriz. Kazakçada, Arapça ve Farsçadan alıntı akrabalık isimlerinin hemen hemen hiç olmamasının bunun bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Orta Asya'nın uçsuz bucaksız bozkırlarında konargöçer şekilde yaşayan Kazak toplumunun bu yaşam tarzını sıkı ve güçlü ilişki olmadan sürdürmeyeceği bellidir. Bu nedenle Kazaklar arasında aile ve akraba ilişkilerine dayalı dayanışmada yalnızca din ve inanç faktörü değil var olma, ekonomi, siyasi ve idari güç edinme faktörlerine de dayanmaktadır. Bunun izlerini Kazak toplumundaki boyculuk, soyculuk, amengerlik<sup>1</sup>, yedi göbeğini bilme ve yedi göbekten sonra evlenme gibi geleneklerde görebiliriz.

Genel olarak Türklerin kültüründe ve dilinde akrabalık isimleri birçok yönden Batı kültürü ve dillerindeki akrabalık ilişkileri ve isimlerinden farklıdır. Bunun nedeni onların akrabalık kavramı ve aile ilişkileri ile ilgili tamamen farklı anlayışa sahip olmalarıdır. Türklerde birey, akrabalık ve ailevi ilişkilerde kendi yeri, derecesi, görevi, yaşı ve cinsiyetine göre bir konuma sahiptir. Dolayısıyla aile üyelerinin kendi konumuyla ilgili çeşitli adlandırmaları olur. Örneğin Kazak Türklerinde herhangi birine *abısın* (elti), *aje* (nine), *kudaşa* (gelinin /damadın kız kardeşi) denilmediği gibi, Anadolu Türklerinde de herhangi bir şahsa *elti*, *baldız*, *enişte* diye hitap edilmez. Ancak Türk kültüründeki bu temayülün yanı sıra Anadolu Türklerinde, yerleşik yaşam tarzı ve Batı kültürünün etkisiyle *kuzen/kuzin*, *büyük anne*, *büyük baba* (grandmother,

grandfather) gibi sözcüklerin genel adlandırma olarak kullanımda olduğu görülürken Rusçada *дядя* (diyadiya), İngilizcede *uncle* (hem dayı için hem amca için kullanılır) şeklindeki ortak kullanımda olan akrabalık isimleri Kazaklarda bulunmamaktadır. Çalışmamızın amacı; Kazak Türkçesindeki akrabalık isimlerinin durumunu ortaya koymak, anlam, kullanım alanı ve kendi aralarında sınıflandırılışları konusuna açıklık getirmektir. Küreselleşme ve entegrasyon sürecinde toplumun temel taşı olan aile ve aile değerleri ile akrabalık ilişkilerini kuvvetlendirmede önemli etken olan akrabalık isimleri arasında güçlü bir bağ olduğu, dolayısıyla dilde akrabalık isimlerinin kullanımında anlam genişlemesine ve anlam genelleşmesine dikkat çekmek gerektiği düşünülmektedir.

Akrabalık isimleri; farklı kullanılışlarıyla ve görevleriyle, bize dilin gücünü ve kişiler üzerindeki etkisini gösteren sözlü kültür unsurlarımızdan biridir. Sözlü kültürde insanlar sözcüklerin büyümlü gücünü hissetmekle kalmaz onun etkisini de hissederler ve “en azından bilinç dışında inanmaları, kelimeleri zorunlu olarak söylenen, seslendirilen ve dolayısıyla bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak algılamalarına neden olur”. Bu anlamda, sosyolinguistik ve sosyo-psikolojik yönleriyle akrabalık isimleri, söylendikçe sadece bir söz edimi gerçekleşmez, aynı zamanda sözün “büyümlü gücü” ve insan üzerindeki etkisi de açığa çıkar. Sevgi, saygı, yakınlık, uzaklık (akrabalık açısından), yaşça ve aile ilişkilerinde büyüklük, küçüklük, cinsiyet gibi duygu ve durumları

ifade etmede ve dile getirmede kullandığımız sözcüklerin akrabalık ilişkilerimizin kan bağı yoluyla mı, evlilik yoluyla mı, ne derecede olduğunu açıklayıcı ve düzenleyici bir güç içerdiğine inanırız. Dolayısıyla akrabalık isimlerinin hem dilsel özelliğe, hem de psikolojik etkisi olan bir içeriğe sahip olduğunu görürüz. Ancak bunların psikolojik etkisi, tüm insanlarda ortak olmasına rağmen, dil ve kültür özellikleri açısından bakıldığında sosyolingüistik bağlamları birbirinden farklı olabilir. Bu yüzden akrabalık anlamını taşıyan sözler ve ifadeler her kültürde farklı ve değişik örf-âdet, inanç çerçevesinde tekrarlanan kavramlar olarak karşımıza çıkabilirler (Shadkam ve Demren 2017: 187).

Yöntemimiz, gerek basılı yayınlardan gerekse ağ ortamından Kazakçaya ait güncel ve kapsamlı sözlüklerin incelenmesiyle verilerin toplanması, değerlendirilmesi ve ihtiyaç hâlinde farklı dillerdeki görünümüne başvurularak yorumlanması şeklinde belirlenmiştir.

Kazaklarda akrabalık ilişkisi tek erkek tarafından oluşmayıp kızlar tarafından yani kızların çocukları yani “jiyenler/yeğenler” ile “nağaşı/dayı” arasındaki ilişki de dikkat edilmesi gereken önemli bir konudur.

Birçok kültürde olduğu gibi Kazaklarda da soyun devamı erkek tarafından devam ettiği için kızın çocukları yani yeğenler başka yabancı soydan sayılmaktadırlar. Halk ağzında bunu: “Jiyen el bolmas, jelke as bolmas/yeğenden el (halık, köy) olmaz, ense etinden de aş olmaz.” atasözü kızdan olan çocuğu yabancı kandan olduğu için yakın görmediğini ifade etse de

bu atasözüne karşılık olarak jiyender/yeğenler: “Jiyen nege el bolmasın malı bolsa, jelke nege as bolmasın mayı bolsa/ yeğen neden el (halk,köy) olmasın eğer serveti varsa, ense eti neden aş olmasın eğer yağlı olsa” diyerek kendilerine *nağaşı/dayı* tarafı ile sıkı akrabalık ilişkilerinin olacağını ve kopmayacağını vurgularlar. Yine de yeğenlerini kendi öz çocukları gibi benimsemek ve sahiplenmek Kazak kültürünün temel âdetlerindedir (Aygynbayev 1973: 49-50).

Kazaklarda akrabalık sistemi ve akraba isimleri yalnız ekonomik ve siyasi açıdan birlik beraberliği sağlamak için değil, aynı zamanda bireyin toplumdaki yerini ve pozisyonunu cinsiyet ve yaş faktörüne göre babası, annesi ve eşi ile olan bağ temelinde de açıklamaktadır. Burda cinsiyet faktörünü arap ya da uzak doğu kültüründe olduğu gibi kadın erkek ayrımcılığı temelinde bakmamak lazım diye düşünüyoruz zira konargöçer yaşam sisteminde bu faktörün olması yaşamda hiç kolaylık sağlamaz ayrıca Kazakların anlayış ve hayat felsefesine ters gelir.

Kazakların akrabalık sistemi sınıflandırılmış bir sistemdir. Bunu biz birçok etnografi çalışmalardan halk arasında yapılan araştırmalardan, incelemelerden ve derlemelerden de görebiliyoruz. Sınıflandırılmış bir sistem olmasının sebebi, bir akrabalık isminin hem dönürlük hem kan bağı akrabalık grubunda ortak bulunmasıdır.

Argynbayev Kazak akrabalık sistemini 4 gruba ayırır:

1- Kişinin baba tarafından yani kan bağı temelinde oluşan akraba adları: baba, ana, ata, ake,...

2- Anne tarafından (nağası/dayı) oluşan akraba adları: nağası aje, nağası ata, nağası ağa,...

3- Evlenme yoluyla edinilen akraba adları: kuyuw, ayel, baibişe, tokal, kayın, baldız,...

4- Dünürlük yoluyla edinilen akraba adları: kuda, kudağy, kudaşa, kuda bala gibi cinsiyetlerine ve yaşına göre ayrı ayrı sınıflandırmıştır (Argy-nbayev 1973: 55-58).

Akrabalık tarihî ve etnik bir kavramdır. Onun kalıplaşması ve gelişmesi belirli bir ulusun hayatı ile, yaşam ve geçinimi, kültürü ile, örf âdeti, gelenek ve şuuru ile bağlantılıdır.

Diuanova'nın aktardığına göre Kazakçadaki akrabalık isimleri iki çeşit akrabalık ilişkisini anlatmaktadır: 1- Kan bağı yolu ile (Kognatsiyalık), 2- Nikâh yolu ile (Materimoniyalık) oluşan ilişki. Buna göre de akrabalık isimleri iki çeşit olur:

1- Kan bağı yolu ile oluşan akrabalığın isimleri: a- direk ana grup (baba, ata,...), b- direk küçük grup (ul,kız,bala,...).

2- Nikâh yolu ile oluşan akrabalık isimleri: a- Metrimonial (küyev, abısın,...), b- Kognatsiyalık (kuda, kudaşa), ki her biri üç alt grupta toplanır.

M.Ş. Sarıbayev Kazak dilinde akrabalık ilişkilerini bildiren 105'i kan bağı yoluyla 42'si ise nikâh yolu ile oluşan toplam 147 akrabalık isimlerini bildiren teriminolojik birim olduğunu öne sürmektedir (Diuanova 2010: 11-12).

Kazakçadaki bazı akrabalık isimlerinin anlamlarını, görevleri ile kullanım alanlarını şöyle açıklayabiliriz.<sup>2</sup>

Çalışmamızda, söz konusu terimlerin yalnızca konu ile ilgili anlamları ele alınmıştır.

Abısın: Erkek kardeşlerin veya erkek akrabaların eşlerinin birbirleriyle olan münasebetine işaret eden akrabalık ismidir. Türkçe karşılığı "elti"dir.

Kazak toplumunda Abısınlar arasında eskiden günümüze kadar süren geleneksel kalıplaşmış adabımuaşeret kuralı vardır: Küçük eltinin (abısın) büyük eltisine ve onun kocasına karşı saygı ve hürmet göstermesi geleneksel Kazak toplumunda kalıplaşmış bir âdettir. Eltiler arasında birbirine karşı saygı ve sevgiye dayalı bir dayanışma olur. Bu vesile ile ailede, akrabalar arası hatta köydeki sorunları ve meseleleri çözümünde rol alıp hatta köyler arası bütünlük ve dayanışmaya etki edebilirler. "Abısın tatu bolsa as köp, ağayın tatu bolsa at kop/eltiler dost ve yakın olursa aş çok, kardeşler yakın olsa at çok." gibi Kazak atasözleri bu dayanışma gücünü anlatmaktadır. Buna dayanarak Abısınların etnokültürel tecrübede saygı ve sevgiyi, dayanışmayı, birlik ve beraberliği temsil ettiklerini söyleyebiliriz (Alimbay vd. 2017: 45).

Ağa: Akraba erkeklerin yaşça büyük olanıdır; genel olarak yaşı büyük olan erkeğe hitaben söylenen isim. Türkçe karşılığı "ağabey"dir.

Anne tarafından olursa ağa sözcüğünün önüne *nağası* sözcüğü getirilir ve *nağası ağa/dayı* olarak söylenir. Ağa kavramı genel olsa da, onu söyleyen kişi kendine kan bağına göre yakınlık derecesini: "birge tuğan ağa, tuskın ağa, atalas ağa, rulas ağa/öz ağabey, akraba ağabey, aynı deden

olan ağabey, aynı soydan olan yani soydaş ağabey” sözcükleri ile belirlenmektedir. Geleneksel Kazak toplumunda kendinden büyük erkeklere “ağa” demek görgü kurallarındandır.

Kazak kültüründe *ağa* ile *ini* yani *ağabey* ile *küçük erkek kardeş* ilişkisinin çok büyük önemi ve anlamı vardır. Bu ilişki ulusun koruma mekanizmasını düzenli ve devamlı kılıp ahlaki ve manevi değerler arasında yer alır. Bu değerler çerçevesinde ağaya öncelik verilmektedir. Kazak geleneği *ini*’den her zaman ağasına karşı saygılı, hürmetkâr olmasını beklemektedir. *Ağa* ise *ini*’sine her zaman yardım eder, destek gösterir. Ağabey-kardeş arasındaki ilişki ve bağı bu atasözlerinden de anlayabiliriz: “Ağası bardın jagası bar, inisi bardın tınısı bar/ağabeyi olan kişinin desteği ve arkası var, küçük erkek kardeşi olan kişinin huzuru var”, “ağağa karap ini osedi, apağa karap sinli osedi/ağabeye bakıp küçük erkek kardeş yetişir, ablaya bakıp küçük kız kardeş yetişir”, “öz ağasın ağalay almağan, kısı ağasın jağalay almaydı/öz ağebeyini ağabey görmeden başka birinin ağabeyinin desteğini ağabeyliğini alamaz”.

Kazak anlayışında “ağa” *ini* için büyük bir kale, bir sığınak, bir destek gibi övünç kaynağıdır. Kazaklar arasında kendinden büyük kişiye saygı ve hürmeti ifade etmek için “ağa tuttu/ağabey gibi görmek” kalıplaşmış kavram vardır. Kazak örf ve âdetinde kişi, kendi öz ağabeyi gibi gördüğü kişiye hürmetini göstermek için “ağay, ağatay, ağajan, ağajay” gibi hitap sözleri kullanır. Kazakistan’ın bazı bölgelerinde “ağa” sözcüğü yerine “tate”

ifadesine de rastlamak mümkündür (Alimbay vd. 2017: 46).

Eskiden Kazak kültüründe erken evlenip baba olan gençlere “ake” yani baba sözcüğü kullanılmamıştır. Genç babalara çocukları “ağa” diyorlardı. Yani ağabeyi gibi görürler ve “ake” yani baba sözcüğünü aslında dedelerine hitaben kullanıyorlardı. Dedelerinin ağabeyisine “ulken ata”, küçük kardeşine ise “kışı ata” sözcüğünü kullanıyorlardı. “Ağa” dedikleri babasının kardeşlerine yani amcalarına “ulken ağa”, bazen ata, bazen ağa, köke, ağatay, bazen de annelerinin verdiği takma ada “ağatay” sözcüğünü ekleyerek: “kenje ağatay, şırak ağatay” ya da isimlerinin sonuna “ağatay” sözcüğünü koyup “Sımagul ağatay” olarak da hitap ederlerdi. Bazen çocuklar kendileri *ağa* sözcüğünü ekleyip başka ad koyarlar mesela “tattı ağa, murttı ağa” gibi. Bu gelenek Kazakistan’ın yörelerinde hâlâ da süre gelmektedir (Argynbayev 1996: 45).

Ağayın: Aynı baba çocukları olan kardeşlerin akrabalığına işaret eden ortak isimdir; dedeleri bir veya aynı boydan olan yakın akrabalar; kardeş gibi yakın olan kişiler.

İlminski ağayın kavramını; Kırgızlarda (Kazaklarda) ağayınlık (akrabalık) baba tarafından sayılır. Bu kavram o kadar geniş ki 7 göbek ve ötesi de akraba sayılıp, yüzlerce hatta binlerce kişi bir soydan ve boydan olabilirler. Boy içinde akrabalık ilişkilerine saygılı ve vefalı kalmak için yedi göbeğe kadar Kazak akrabaları arasında evlilik gerçekleşmez (İlminski, 1860: 158). Türkçede ağayın kavramının tam karşılığı yoktur ama genelde akrabalar, kardeşler ifadesi kullanılır.

**Ağayın-tuwıs:** Bir köy ahalisi olarak günlük yaşam ve geçinim faaliyetlerini birlikte sürdürüp, birbirine destek olup, genetik olarak yakın akraba olan yani kan bağı olan ve dedeleri, cedleri bir olan kişiler ya da onlardan üreyen nesillerdir. Bu kavramı Kazakçadaki: “Sıylaskanga jat jaksı, jılıskanga ağayın artık/yabancılarla saygılı olmak, ağayınlar ile beraber göç etmek iyidir”, “Ağayın bir ölüde bir diride/akraba bir ölüde bir de yaşamda varlığını belli eder” gibi atasözleri “ağayın”ın yerini ve değerini açıklamaktadır.

Özellikle günlük yaşam ve geçinimde, hayvancılık, konargöçerlik yaşam döngüsüne bağlı örf âdet ve geleneklerin yerine getirilmesinde birlik ve beraberliğin yeri önemlidir. Bu görüşü “Tuwısı birdin uwısı bir, bölینگendi börü jeidi/akrabasıyla bir olanın avucu bir olur, bölünüp ayrı kalanı kurt yer.” gibi Kazak atasözleri birlikte dirlik olduğunu kişilerin ailede, toplumda ufak tefek dargınlıkları, yanlışları büyütmeden sevgi ve saygı ile davranmayı öğütlemekte ve öğretmektedir. Bu düşünce ve anlayış temelinde Kazak kültüründe *ağayın-tuwıstar* yedi göbeğe kadar akrabalık ilişkilerini kesmeden, aynı atadan doğmuş kardeşler gibi ilişkilerini canlı ve sıkı tutarlar ve kendi aralarında evlilik yapmazlar. Bu geleneğin günümüzde genetik olarak doğruluğu ve faydaları kanıtlanmıştır. Yedi göbeği geçtikten sonra boy aksakalları ve büyükleri toplanıp boz yıldı kesip artık “jeti atağa tolystyk, jeke el bolystyk/yedi göbeği geçtik, ayrı bir boy olduk” diye hayır dua edip bundan sonra artık ev-

lilik yapılabileceğine hüküm verirler (Alimbay vd. 2017: 49).

**Apa:** Çocuğun öz annesi; öz kız kardeşlerin büyüğü, ablası, babanın annesi için kullanılır (*bölgesel bir sözcüktür*); yaşça büyük olan kadına saygı göstermek için kullanılan isim (*bölgesel bir sözcüktür*). Türkçedeki karşılığı duruma göre farklılık göstermekle birlikte “anne” ya da “abla”dır.

Kazakistan’ın birçok bölgesinde annesine hatta ninesine de “apa” denilmektedir. “Apa” yerine Jetisu bölgesine “apke”, Çimkent bölgesinde “apşe”, diğer bölgelerde ise “apay” denilmesi yaygındır. Kazak kültüründe küçük kardeşler “apa/abla”nın sözüne kulak asıp, görüşlerine önem verip saygıda kusur etmezler. Ailede büyük kız abla olarak küçük kardeşlerinin eğitiminde büyük rol oynar (Alimbay vd. 2017: 233). *Apa* sözcüğü bazı bölgelerde farklılık göstererek “apke, apşe” şeklinde de karşımıza çıkmaktadır.

Geleneksel Kazak kültüründe kızlar *inisine* apke, ağabeysine karımdas, apkesine (ablasına) *siyli* olur. Bazı bölgelerin ağız ve şive özelliklerine göre apke sözcüğünün *apeke, apşe, tate, apa, apay* biçiminde de kullanıldığını görebiliriz. Bununla beraber *apke/abla* sözcüğü günlük konuşma dilinde kendinden yaşı büyük kızlar ve kadınların akrabalık bağına bakmadan saygılı biçimde dikkatini çekmek için kullanılan seslenme ve hitap sözcüğüdür.

**Aje:** Baba ve annenin annesi; yaşça büyük olan hanıma hürmetle hitap etmek için kullanılan ifade. Türkçe karşılığı “nine”, “büyük anne”dir.

Kazak ailesinde “aje” çok değerli ve önemli konuma sahiptir. *Aje* yalnız



ailenin değil bütün sülale ve hanedanın da birlik ve beraberliğini sağlayan bir anadır. *Aje* gençlerin, gelinlerin eğiticisi ve danışmanıdır. Kazak toplumunda genel olarak genç ailelerin ilk çocuğunu *aje* yani büyük annesi bağrına basıp büyütür. Çocuk *ata-ajesinin kenjesi* yani en küçük ve son çocukları olarak büyür.

Nemere: Anne babanın oğlunun evlatları. Dededen sonraki üçüncü kuşak; dedesi aynı veya dedeleri kardeş kişilerin evlatları (erkek çocuğun çocukları). Türkçe karşılığı “torun”dur.

Toruna *aje* bakar, onu eğitir, büyütür. *Aje* ve *nemere* arasındaki bağ çok hassas ve güçlüdür. *Aje* ve *ata* için torunları yalnızca bir uğraş değil, eğitilen özel varlıktır. Kazak kültüründe görgülü olmak geleneksel eğitim ve terbiyede en üst düzeydeki eğitimin kanıtı olarak bilinir. *Aje* ve *ata* yanında büyüyen torunlar manevi açıdan da daha terbiyeli, eğitilmiş ve görgülü olup ilerde toplumda saygın kişiliğe sahip olurlar (Alimbay vd. 2017: 430).

Ana: Bu terim tüm Türk lehçelerinde bulunmaktadır. Birçoğunda “ana” – “şeşe” aynı anlamda kullanılır. Bazılarında ise ana – “şeşe” ve “ene” – “kayın ene” şeklindeki iki örneğin de kullanımında olması dikkat çeker. Akrabalık münasebeti ve derecesini gösteren bu sözcüğün esas anlamıyla birlikte “ana” sözcüğünün taşıdığı diğer anlamları da vardır. Örneğin Radlov sözlüğünde “şeşe” – anne; “apay” – hanım; “salikalı ayel, baibişe” – hanımefendi; “ayel jımsı/kadın, dişi” olarak gösterilmiş olsa da Kazak dili materyalleri arasında “ana” sözcüğü hiç gösterilmemiştir (Diuanova 2010: 90).

Ata: Öz babası; büyük baba, dede;

insanların akrabalık, yakın soyiçi alt-grubu; eşlerin kayınpederi.

Bu anlamların yanı sıra H. Mahmudov ve Ğ. Musabayev Kazakça Rusça sözlüğünde “ata” sözcüğünü dede, büyük baba; cet, baba; ebeveyn ve deyim olarak geniş manada: “atadan tугan altau edik, öle öle yedi kaldık”. Yani “Halk ölmez, yok olmaz.” şeklinde göstermişlerdir (Mahmudov, Musabayev 1995: 44-45). “Ata” sözünün anlamını ve kullanım şeklini İlminski sözlüğünde, “cet, baba” olarak açıklamış; “*jeti atasın bilmegen mürted / yedi ceddini bilmeyen mürteddir*”, “Ata-babadan kalgan/ cedlerimizden, babalarımızdan kalan” örneklerini vermiştir (İlminski 1860: 146-147).

Baibişe: *Etnografik terimdir*. Kadim Kazak toplumundaki çokeşli bir erkeğin üst rütbeli ilk eşine verilen isim; yaşlı ve saygın kadın.-

İslam dini çerçevesinde erkeklere dört eş alma hakkı verilmiştir. Aile reisinin ilk eşi Kazak kültüründe *baibişe* lakabını alır. Diğer eşler ise sıralarına göre *büyük tokal*, *kışı tokal* ve *kışılık tokal* lakaplarını alırlar. Bir erkeğin ilk eşi vefat edip ikinci kez evlenirse ilk eşi *baibişe* olarak kalacaktır. Türkçede *tokal* karşılığı kumadır.

Tek eşi olan bir erkeğin hanımı akıllı, toplumda, akrabalar arasında saygı, sevgi, hürmete sahip ve olgunluk yaşta ise ona da *baibişe* denilir. *Baibişenin* toplumdaki yeri ve itibarı *tokala* göre yüksek ve ağırdır. *Baibişe* aile reisi olmadan da ev ve aile meselelerini idare etme ve yönetme hakkına sahiptir. *Baibişenin* evi “büyük ev” dir ve gelen misafirler ilk bu eve gelip saygı ve hürmette bulunurlar. Geleneksel Kazak aile ilişkilerinde *tokal baibişe*-

nin adını söylemeyip ona “şese (anahlık, anne)” diye hitap eder. O, *baibişe*-nin yönetiminde ev işlerini yapar. Örf âdetlere uyup ona göre davranabilen *baibişe tokahın* çocuklarını da kendi çocukları gibi sahiplenir. Çünkü o çocuklar kocasının kanını taşımaktadır. Dolayısıyla kendi çocukları ile denk ve eş görür. *Tokahın* çocukları *baibişeye* “şese”, kendi annelerine “jeşeşe” diye hitap ederler (Alimbay vd. 2017: 602).

*Baibişe* yalnız ailede değil toplumda da üst ve saygın konuma sahiptir. *Baibişe*, toplum sorunlarını çözme ve halletme faaliyetlerinde de yer alabilmektedir. *Baibişe* bulunduğu ortamda yaşlı erkek olmadığı zamanlarda Kazakçada “malga, aska bata beruw” denilen dua etme yetkisine de sahiptir. Yani *baibişe*, yetişkin yaşlı erkeğin bulunmadığı zamanlarda kesilecek hayvanı kesmeden önce dua edebilir ya da yemekten sonra da sofraya duası okuyabilir.

Türkçe-Moğolca olan *baibişe* sözcüğünün etimolojisi ve yapılışı konusunda araştırmacılar “bay” ve “bişe” sözcüklerinin birleşmesinden meydana geldiğini öne sürmektedirler. Ev sahibi, kadının eşi, “bastauşı” (önder), “rubası” (boybaşı), aile reisi, ocak babası anlamındaki “bay” ile kadın, hanım, genç kadın manasındaki “bişe” kelimelerinin birleşmesiyle ses değişimine uğrayarak başçı, yönetici kadın manasındadır (Alimbay vd. 2017: 602).

Kuda: Eşlerin aileleri, akrabaları arasındaki dünürlük vasıtasıyla meydana gelen akrabalık ilişkisini bildirir. Damat ile gelinin babası, dedeleri, ağabeyleri, kardeşleri ve diğer akrabaları birbiriyle *kuda* yani *dünür* olurlar. Kudalık ilişkisinde yaş ve cinsiyet

faktörlerine göre Kazak toplumunda reşit olan erkekler *kuda* reşit olmayan erkekler ise *kuda bala* olurlar. Kazak kültüründe kudaları: *bas kuda*, *bauzdau kuda*, *karsy kuda*, *suiek jangırtgan kuda* olarak sınıflandırabiliriz.

Kudağı: Evlenen kız ve erkeğin anneleri, dünürlük ilişkisinde iki tarafta bulunan bütün kadınlar. Kazak kültüründe evlenen kız ve çocuğun anneleri en saygın ve önemli “kudağı”lar olarak bilinir. Kazak geleneğinde bu iki dünürün yeri ve birbirine karşı münasebetleri çok önemli ve ayrıcalıklıdır.

Kuda Bala, Kudaşa: Evli olan çiftlerin kardeşleri, dünür olan aile ve akrabaların genç erkekleri *kuda bala*, genç kızları ise *kudaşa* olurlar. Kazak kültüründe “kuda bala ve kudaşa” yaş olarak genç ve küçük olmalarına rağmen dünürlük ilişkilerinde özel konum ve değere sahipler (Alimbay vd. 2017: 762-763).

Akrabalık ilişkileri, genetik açıdan göz önüne alınarak kan bağı olan akrabalar (anne-baba ile bağlı), kan bağı olmayan akrabalar (evlilik ile bağlı) şeklinde iki grupta sınıflandırılabilir. Bunlar da kendi içinde anne, baba ve çocuklar 1. derece, dede, nine, torun ve kardeşler 2. derece, amca, hala, dayı, teyze, yeğen 3. derece akrabalar olarak isimlendirilir.

Bu konuya Doğan Aksan şu şekilde değinmektedir: “Belli bir dilde akrabalık isimlerin çokluğu veya azlığı sosyal yaşamdaki ilişkilerle ve ailevi/akrabalık ilişkileriyle doğrudan bağlantılıdır” (Aksan 2000:7). Aynı konuyu Prof. Dr. Nihat Nirun şu şekilde destekleyici mahiyette açıklamaktadır: “Toplumsal değerlerle dilin

beslenerek güçlendiği ortam ailedir. Toplumun kültürel değerleri bireyin bir parçası olarak kabul edilir ve bu, ailede devam ettikçe daha derin yerleşir” (Nirun 1994: 220).

Bilindiği gibi bir toplumda akrabalık temeli ailede oluşur. Aile bütünlüğünün ve birliğinin zayıflaması akrabalık ilişkilerinin de zayıflamasına neden olur. Sonuç olarak akrabalık anlayışı egemen gücünü kaybeder. Dilde akrabalık ilişkilerini ifade eden net ve özel sözcüklerle terimlerin yerine genel ifadeler geçmeye başlar. Bazı isimler ve sözcükler tamamen kullanımdan çıkabilir (Güner 2008: 541-563). Örneğin Kazakların akrabalık isimlerinin ve ifadelerinin Anadolu Türklerine nazaran daha net ve dar anlamda olduğu görülmektedir. Kazakçadaki *siñli* (kızın küçük kız kardeşi), *ini* (küçük erkek kardeş), *karındas* (erkeğin küçük kız kardeşi), *baur* (kardeş), *nağası ata* (annenin babası), *kudaşa* (dünürün kızı), *kuda bala* (dünürün oğlu), vb. gibi akrabalık isimlerinin günümüz Türkçesinde kullanım dışındalar. Bunların yerine “küçük kız kardeş, küçük erkek kardeş, kız kardeş, babaanne, yengenin ablası, ablamın görümcesi” şeklindeki genel isimler birkaç kelime ile ifade edilir. Dilde bazı kavramların, öğelerin anlamlarının kaybolmasına sebep olan bu durumu birkaç yönden inceleyebiliriz. Mesela Anadolu’ya yerleşen Türklerin yaşam sistemi ve tarzının değişmesiyle konargöçerlikten yerleşik ve şehir hayatına geçmeleri büyük ve geniş aile şeklini şartlar gereği sınırlı ve çekirdek aile şekline büründürmüş olabilir. Bunun için de akrabalık ilişkilerinin alanı daralmış,

akraba isimlerinde zamanla anlam ve kavram değişimine sebep olmuş olabilir. Burada dikkat çekmek istediğimiz konu mevcut akraba isimlerinin kullanılmaması ve yerine yabancı öğelerin tercih edilmesi, dilimizin ifade gücünü azaltmaktadır. Mesela “aje, ata, karındas, baur” gibi akrabalık isimlerinin kullanımının azalması ve unutulması ya da “ini”, “siñli” yerine üç sözcükten oluşan “küçük erkek kardeş, küçük kız kardeş” ifadelerinin kullanılması, dilde tasarruf olayını yok etmektedir. Türkçenin gücü deyimlerde, atasözlerinde, akrabalık isimlerinde, ikilemelerde, alkış kargış gibi dil birimlerinde saklıdır. Yaş, cinsiyet, akrabalık derecesi ve şeklini bir tek sözcükle net ve açık ifade edebilme gücüne sahipken onların dilimizde yetkin ve etkin biçimde kullanılmaması düşünülmesi gereken bir durum olduğu kanaatindeyiz. Akrabalık ilişkilerinin güçlü olması bir ulusun sosyal, ekonomik, idari hatta siyasi olarak da güçlü olması demektir. Kazaklarda cinsiyete göre kadınlara, kızlara yönelik akrabalık isimlerinin olması ya da kızın çocuğuna “jiyen”, oğlun çocuğuna “nemere” denilmesi cinsiyet ayrımı olduğundan değil, tam tersine kızın çocuğuna ayrı önem verilmesindedir. *Jiyen* ile *nağası* arasındaki ilişkinin önemi ve gücünü Kazak kültüründeki *kırk serkeş verme*<sup>3</sup> geleneğinden anlayabiliriz.

Kazaklarda annelerin kardeş veya soydaş olması durumunda çocukları birbirlerine “böle” olur, Batı dillerinde ve bunun yansıması sonucu Türkiye Türkçesinde de *kuzen*, *kuzin* kelimelerinin son zamanlarda hem kız hem erkek kardeşlerin çocukları için kullanılmada olmasına dikkat çekmek

gerekir. Ne yazık ki dilimizden, konuşmalarımızdan kaybolan akrabalık isimleri ile beraber akrabalık ilişkilerinin anlamı, boyutu, özelliği ve değeri de kaybolacaktır.

Akrabalık isimleri aynı zamanda toplumun örf ve âdetini, dünya görüşünü, kültürel değerlerini kuşaktan kuşağa aktaran dil birimleridir. Bu birimler sırasıyla: toplumda, ailede bireylerin bağı, münasebetini düzenleyici; hitap, dikkat çekme, seslenme görevini üstlenmektedir. Yabancı bir şahsa, cinsiyeti ve yaşına göre seslenme görevinde akraba isimleri kullanıldığında yalnızca hitap etmek veya dikkat çekmek amacıyla kullanılmaz. “Ağa, ata, balam, kızım” gibi kelimelelere sevgi, samimiyet, yakınlık ve pozitif duygular yüklenir. Böylece bireylerarası iletişimin olumlu ve neticeli gerçekleşmesine vesile olur.

Örneğin *ağa* (ağabey) kelimesi, şahsın öz ağabeyi için kullanılmakla birlikte hem diğer erkek akrabalar hem de yaşça büyük olan herhangi bir erkek için kullanılır. *Otağası* ifadesi hem hanım tarafından kendi eşi için hem de yetişkin bir kimsenin başka bir evin sahibine yönelik hitap, dikkat çekme, seslenme görevinde de kullanılabilir. Burdaki *ağa* kelimesi baş, lider anlamındadır. Otağası eskiden halk ağası, el ağası olarak geniş manada kullanılmış olsa da günümüzde aile resisi, aile başı, saygın, yaşça büyük ve itibarlı kişiler için de kullanılmaktadır.

M. Tomanov ile T. Sayranbayev konuya şu şekilde açıklık getirmekte:

Konuşmacı *apa*, *ağa* dediğinde muhatap kişinin adını da birlikte zik-

rettiği bellidir. Yine de bu tür isim gruplarının kullanımındaki bir özelliği, bunların öncelikle herhangi bir kimse için de söylenebilmeleridir. *Apa* herhangi bir yaşlı kadın, *ağa* herhangi bir yaşça büyük erkek olabilir. Bu kişinin isminin Osman da, Ömer de, Ali de, Veli de veya Jandos da, Erbol da olması mümkündür. Yani şahısların *apa*, *ağa* diye adlandırdıkları gruplara işaret eder, özel bir grubun adı olabilir, fakat özel olarak bireyin şahsını açıklayıp ona işaret etmez. Diğer taraftan bunlar her zaman yalnızca akrabalığı, ailevi ilişkileri göstermek amacıyla kullanılmaz (Tomanov ve Sayranbayev 1980: 31).

İletişim süresinde kullanılan akraba isimlerinden ortaya çıkan hitap sözleri, Türkçede de yalnızca akrabalık bağına göre kullanılmaz. Türkçede hitap, dikkat çekme, seslenme görevi üstlenen *baba*, *ağabey*, *amca*, *dayı*, *anne*, *abla*, *teyze*, *kızım*, *yenge* gibi akraba isimleri hem akraba hem de tanıdık ya da yabancı herhangi bir kadın veya erkeğe (yaşına göre) hitaben söylendikleri bellidir. Konuşma esnasında bir kadına karşı ayrıca saygıyı ifade etmek amacıyla bu kelimelerin önüne *hanım* tabiri de eklenir:

-*Hanım teyze*, - *dedim*, - *Ömer evde mi?*

Kazak kültüründe *jeñge* ile *kayın singli* (görümce) ve *kaynısı* arasında sevgi, saygı ve güvene dayalı sıkı ve güçlü bağ vardır. *Jeñge*, *görümce* ve *kaynısının* sırdaşı ve güvenilir en yakın arkadaşı gibi olur. Özellikle gençlerin gönül işlerinde *jeñge* arabulucu, destekçi rol oynar. Örneğin M. Avezov'un eserinde Abay sevdiği kız Tokjan ile gizli buluşmasında *yenge-*

sinin ona ettiği yardım ve destekten dolayı yengesine teşekkür eder:

“*Abay jengesinin yeki kolın kapsı-  
ra ustap turıp:*

-*Jeşeşetay, umitpaspın! Ölsem de  
umitpaspın osı jaksılığındı! – dep koş-  
tastı”. (Abay yengesinin iki elini sıkıca  
tutarak: - Yengeciğim, unutmayaca-  
ğım! Ölsem de unutmayacağım bu iyi-  
liğini! diyerek vedalaştı) (Avezov 1997:  
190).*

*Jengenin* “jeşeş” olarak kulla-  
nımına da sık rastlanır. *Jeşeş* söz-  
cüğündeki “-şe” yapım eki günümüz  
Türkçesinde isimlere küçültme ifade-  
sini katan -ca, -ce, -ça, -çe yapım ekidir  
ki *jeşe* kelimesine eklenerek “*jeşeş*”  
yapar ve sevgi, samimiyet anlamı ka-  
tar.

Kazakçada evlilik yoluyla oluşan  
akrabalık münasebetlerini gösteren  
isimler çoktur. Bunlar anlamları ve  
kullanım çerçevesine göre gruplandı-  
rılarak belli bir sistemi oluşturmaktadır.  
Örneğin ailenin gelini, eşinin  
akrabalarına *kayın ata* (kayınpeder),  
*kayın ene* (kayınana), *kayın ağa*, *ka-  
yın apke*, *kayın apa*, *kayın siñli*, *ka-  
yın ini* (kayın), *kayın bike*, *kayın jurt*,  
vd. gibi *kayın* kelimesine eklenerek  
oluşturulan isimler kullanarak hitap  
eder. Kazak geleneğine göre kadın,  
kocasının küçük kardeşine *kayın* der.  
Aynı zamanda aile bireylerini ve köy  
ahalisini doğrudan isimleriyle çağır-  
mak yerine uygun bir lakap kullanımı  
(*at tergeu*) da vardır. Bunlar kişilerin  
yaşları ile otoritelerine, huyları ile dış  
görünümlerine, meslekleri ile görev-  
lerine göre verilir. Örneğin *kenje bala*  
(ufaklık, küçük çocuk), *mırza bala* (cö-  
mert çocuk), *külinköz* (güler gözlüm),  
*aynamköz* (ayna gözlüm), *jaksım* (gü-

zelim), *erkem* (nazlım), *erke bala* (nazlı  
çocuk), *jaksı ağa* (güzel ağabey), *ülken  
ağa* (büyük ağabey), *kara bala* (kara  
oğlan/esmer oğlan). Örneğin: Abay  
Jidebay’daki büyük eve geldiğinde ev  
ahalisi onu görüp sevinç ve heyecanla:

-*Koñır kozım!... Abayjan! -dep da-  
burlay söylep erekşe şat bop karşı aldı.  
(Esmer kuzum!... Abaycan! –deyip yük-  
sek sesle konuşup sevincini bu şekilde  
göstererek karşıladı) (Avezov 1997:  
116). Büyük evin ahalisinin sevgiyle  
Abay’a *Koñır kozım/esmer kuzum de-  
meleri, Abay’ın esmerliğini ve yaşça  
küçük olduğunu ifade etmektedir.**

-*Al, erkem, küyeu kalay eken?  
Unattın ba?-dep suradı. (Evet, naz-  
lım, güvey nasılmış? Beğendin mi?  
diye sordu) (Avezov 1997:202). Burada  
Dilda’ya (Abay’ın eşi) en yakın yenge-  
si gerdek gecesi sabahı görüncesine  
(Dilda’ya) adını söylemeden “*erkem  
yani nazlım*” diyerek Abay’ı beğenip  
beğenmediğini soruyor. Yenge ve gö-  
rümce ilişkisini ve *at tergeu* geleneğini  
burda açıkça görebiliriz.*

Kazak geleneklerindeki “tabu”,  
eskilerden süregelen mitolojik inanış-  
lara bağlı olarak hâlâ yerini korumak-  
tadır. Lakap ve ad verme esnasında  
kişi adları kısaltılır ya da hiç kulla-  
nılmaz, böylece yukarıda geçen hitap  
isimleri ortaya çıkar. Bu olgunun, dil  
ile maneviyatın etkileşimi sonucun-  
da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ad  
verme esnasında duygu ve heyecan ön  
plana çıkmaktadır (Shadkam, 2010:  
9).

Türkçede küçük çocuklara karşı  
samimiyet, sevme ve şımartma isteği-  
ni gösteren *çocuğum*, *oğlum*, *yavrum*  
vd. gibi kelimeler kullanılıyorsa, Ka-  
zakçada *balam*, *ulım*, *kızım*, *balakay*,

*köketay*, gibi akraba isimleri hitap için de kullanılır; *nemere (torun)*, *şöbere (torunun çocuğu)* sözcükleri yalnız akrabalık münasebetini bildiren isimlerdir; yani hitap, seslenme ifadesi olarak kullanılmaz. Hitap için *bala* sözcüğü *balam*, *balam-au*, *balam-ay*, *balakay* şekillerinde de kullanılır. Örneğin: Kazıbekbi daha çocukken babasına Tölebi'nin yanına gidip sohbetini dinlemek onunla tanışmak istediğini ısrarla söyleyince babası ona:

-*Oybay, balam-au, ol ülken kemenger kisi, ne dep barasın, aldında söz taba almay külki bolarısın, barma,- deydi. (Eyvah yavurucağım, o çok büyük bir usta, karşısına nasıl çıkacaksın, önünde söz bulamayıp/konuşamayıp maskara olacaksın, gitme demiş.)* (Kakışov 1992: 25). Kazıbekbi'nin babası Tölebi'nin konuşma ve doğaçlamada çok güçlü ve tecrübeli biri olduğunu biliyor ve daha çocuk olan Kazıbek'in onun karşısına çıkmasına kıyamamaktadır. Bu yüzden "balam-au" ifadesinde sevgi, hitap ve acıma duygusu yüküldür. Türkçede bu duygu "yavrucağım" kelimesi ile ifade edilir.

Akraba, aile ilişkilerine işaret eden dil birimlerinin duygu bildirme görevi de önem arz etmektedir. Bunlar yenge ile kayın, ağabey ile ini, anne ile çocuk, baba ile oğul arasında bağ oluşturmak için son derece önemlidirler. Bunların insanın iç dünyasının, akrabalık duygularının, saygı hissi ile dünya görüşünün olumlu yönde gelişmesi yolunda son derece etkili ve söz kudretini net biçimde gösteren dil enstrümanları olduklarını söyleyebiliriz.

## Sonuç

Sonuç olarak Kazakçanın söz varlığında bulunan akrabalık isimlerinin, hitap ve seslenme amacıyla kullanılan bazı örnekler dışında (apay, ağay, karımdas gibi) sahip olduğu anlamlardan uzaklaşmadan ve anlam genişlemesine maruz kalmadan esas anlamlarını koruduğunu söyleyebiliriz.

Kazakların jiyenlerinin (yeğenlerinin) başka yabancı kandan ve soydan olduklarını hissettirmemek için "nağışı-jiyen" ilişkisine çok önem verilmiştir. "Kırk serkeş verme" geleneği, jiyenlerin nazının geçmesi, dayıların jiyenlerin isteklerini yerine getirmeleri gibi gelenek de bunun bir göstergesidir. Burada yani akrabalık ilişkisinde ve akraba isimlerinde Kazakların kız çocuklarını erkek çocuklardan aşağıda görmesi gibi bir davranıştan kaynaklandığını düşünmek doğru olmaz. Konargöçer yaşam sisteminde, insanların dayanışma ve hayatta kalma çabasında, toplum birliği ve beraberliğini korumada, toplum üyelerinin sahip olduğu konumu net ve açık belirten bu akrabalık ilişkileri ve sınıflandırmalar da gerek jiyen-nağışı, gerek ağayın-tuwıs, gerek yedi göbek sayma, gerek *at tergeu*, gerek baibişe ve tokal ilişkisi olsun, hepsi Kazak kültüründe bireylerin toplumdaki yerini, görevini, vazifesini, birbiriyle olan ilişki ve konumunu sistematik bir şekilde sergilemektedir. Aslında yukarıda da belirtildiği gibi akrabalık ilişkisi ve akrabalık isimleri, Kazakların yaşam tarzı ve hayatta kalma mücadelesinin tarih boyunca edindiği tecrübelerle dayanarak saygı ve sevgi temelinde dayanışmalarını günümüze kadar sürdürdüğünü sergilemektedir.

Akrabalık isimleri dil, aile ve akraba ilişkilerinde esas olarak üç yön- de görev yapmaktadır: 1- düzenleyici, yani bireyin ailedeki konumunu, görevini, yakınlık derecesini belirlemede; 2- dilde yani konuşmada şahısların yaşına, cinsiyetine göre hitap ve seslenme ifadesi olarak kullanmada; 3- duygusal, yani aile bireyleri ile akrabalar arasında yakınlık, samimiyet, saygı, kardeşlik duygularını aşılama.

Dolayısıyla küreselleşme sürecinde millî değerlerimizi ve kültürel özgünlüğümüzü korumak, diğer Türk halklarıyla yakınlaşmak ve güçlü bir bağ kurmak, Türk dünyasının bütünlüğü için temel faktörlerden biri olan akrabalık isimleri; linguistik, etnolinguistik, psikolinguistik ve kültüroloji açısından yapılacak birçok araştırma- ya konu olabilmektedir.

#### NOTLAR

- 1 Amengerlik: Kazaklarda çok eskiden beri devam eden geleneklerinden biri. Kadını ölen eşinin yerine geçip himayesine ve nikâhına alabilen kişi "amenger"(Haydar, 2009:318), kadının ölen eşinin kardeşi ya da ağabeyi ile evlenip himayesine geçmesini sağlayan Kazak geleneğinin adı (Alimbay, 2017: 451).
- 2 Sözcüklerin anlamları "15 ciltlik Kazak Adebî Tilinin Sözlüğü"nden alınmıştır.
- 3 Kırk serkeş verme: Kazak geleneğinde nağâ- şı ile jiyen arasında saygı, sevgi ve mizaha dayalı ilişki çerçevesinde, jiyenin nağâşidan çok pahalı ve değerli 3 şeyini alabilmesidir (Uali vd., 2013: 873).

#### KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Türkçe'nin Sözcükleri*. Ankara: Engin Yayınevi, 2000.
- Alimbay N. ve diğerleri. Kazakistan Etnografyalyk Kategoriyalar Uğımı men Ataularının Dasturly Juyesi. I-IV cilt. Almaty: "Alem Damu İntegratsiya", 2017.
- Argynbayev H. A. Kazak Otbasy. Almaty. Kaynar Yayınevi, 1996.
- Argynbayev H. A. Kazak halkyndagy semiya men neke, Almaty: Gylym Yayınevi, 1973.

- Auezov, Muhtar. Abay Joly. Almaty: Jetý Jarǵy yayınevi, 1997.
- Diuanova R. K. "Kazak Tilindegi Tuwıstık Ataulardyn Maǵnalyk Kurulumy men Leksikografıyalanu Erekselikteri" (Doktora Tez Özeti) Almaty: Ahmet Baytursunul Dilbilim Enstitüsü. 2010. s: 11-13.
- Diuanova R. K. "Tuwıstyk ataulardy leksikografıyalau turaly. Izvestiya NAN RK seriya filologiya. 2010/1. s: 90-93.
- Emiroǵlu, Selim. "Türkçe Sözlükteki Akrabalık Adlarının Tasnifi", Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Volume 7/4, Fall 2012. Ankara. s. 1691-1710.
- Güner, Dilek Fiğen. "Altay Türklerinde Akrabalık". Ahmet Bican Ercilasun Armağanı (Ed. Ekrem Arıkoǵlu) Ankara: Akçağ Yay. 2008, s. 541-563.
- Haydar Abdüali. *Kazaktar Ana Tili Aleminde. Etnolingvistiklik Sözdik*. 1. Cilt. Almaty: 2009.
- Iskakov Ahmedi, Uali N., Kazak Adebî Tilinin Sözdigi (15 cilt), Almaty: Arys, 2006-2011.
- İlminski N.İ. "k İzuceniyu Kirgizskago nareçiya". Kazan: Kazan Üniversitesi Basımevi. 1860.
- Kakişov T, Beyler Sözü. Almaty: Kazak Üniversitesi yayınevi. 1992.
- Nirun, Nihat. *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları. 1994.
- Shadkam Zubaida, Demren Ö. "Türkçe ve Kazakça Alkış-Kargış Söyleme Geleneğinin Psikodinamiği Üzerine Sosyolingvistik Bir İnceleme". *Türkbilim*. 2017/34. s. 179- 188.
- Shadkam, Zubaida. "Kazak jane Türk Tilderinde Tuystık Katınastı Bildiretin Sözder jane olardıń appelyativtik kızmeti" (Kazakçada ve Türkçede Akraba İsimler ve Apelyativ görevi), Akikat, Almaty: 2010. s. 9-12.
- Tomanov, Marhabat ve Sayrambayev T. *Kazirgi Kazak Tilindegi Karatpalar*. Almaty: Kazak Memlekettik Üniversitesi yayınevi. 1980.
- Uali Nurgeldi, Şoybekov R, "Kazak Sözdigi (Kazak tilinin birtomdyk ulken sözdigi)". Almaty: Daur yayınevi. 2013.

# ÇİN VE KIRGIZİSTAN ARASINDAKİ BİR KÜLTÜREL UNSUR OLARAK MANAS DESTANI\*

## The Manas Epic as a Cultural Element Between China and Kyrgyzstan

Dr. Venera NARİNOVA\*\*  
Doç. Dr. Yunus Emre GÜRBÜZ\*\*\*

### ÖZ

Kırgızların milli destanı olarak kabul edilen Manas Destanı, 2009 yılında Çin Halk Cumhuriyeti adına, UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) listesine kaydedilmiştir. Konu, Kırgızistan kamuoyunda tepki uyandırsa da, devlet nezdinde 2011 yılına kadar ciddi bir girişim olmamıştır. Destan, bağımsız Kırgızistan'da asıl olarak 1995 ve 2011 yıllarında devlet nezdinde itibar görmüştür ki bu, Kırgızistan'ın 1993-1994 ve 2010 yıllarında yaşadığı siyasi ve ekonomik krizlerle bağlantılıdır. 1995 yılında ve 2011 sonrasında Kırgızistan'daki farklı boy ve bölgelerdeki Kırgızları, ayrıca farklı etnik toplulukları birleştirici bir unsur olarak kutlanması yönünde adımlar atılmış, bu bağlamda pek çok faaliyet gerçekleştirilmiştir. Kırgızistan, her iki dönemde de çetin koşullar karşısında varlık mücadelesi verirken, geçmişte zor koşullar karşısında Kırgız boylarını bir araya getirerek, bunu aşmak için savaştığı Manas'a başvurmuştur. Manas'ın halkını savunan bir kahraman olması özelliğinin yanında, 1995 ve 2011 yıllarındaki kutlamalar ile 2013 yılındaki SOKÜM başvurusu sırasında Manas'ın diğer milletleri de kucaklayıcı "yüce gönüllülüğü" vurgulanarak, günümüzdeki çok-etnili Kırgızistan için yol gösterici bir karakter olarak Manas temsiliyet kazanmıştır. Çin'in Manas Destanı adına başvurduğu 2009 yılı ise, devlet nezdinde destana verilen önemin azaldığı bir döneme denk geldiğinden, destan, başvuru sürecinin gereklerini yerine getiren Çin adına, Çin'in çok-milletli kültürel zenginliğini dünyaya duyurmayı hedeflediği bir dönemde listeye kaydedilmiştir. Çin'in başvurusu, ekonomik büyümesini imajını yenileme yönünde atacağı adımlarla taçlandırmak istediği, Pekin'de Yaz Olimpiyatlarının yapıldığı 2008 yılındaki kapsamlı bir yumuşak güç hamlesinin parçasıydı. Uzun hazırlıkların ardından 2009 yılında Manas Destanı ile birlikte Çin'deki pek çok azınlığın kültürel unsuru SOKÜM listesine aday gösterilmiş ve Çin kültürüne ait unsurlarla birlikte o yıl Çin'den rekor sayıda (25) unsur listelere kaydedilmiştir. Kırgızistan'da 1995 yılındaki kutlamalarının ardından Manas'ın geri plana düşmesi Çin'in destanı yalnızca kendi adına kaydettirmesinin önünü açmıştır. Ancak Çin'de Tibet'te (2008) ve Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde (2009) yaşanan ayaklanmaların ardından bu girişimin devamı gelmemiştir. 2011 yılında Manas'ın yine Kırgızistan'da bir kriz döneminin ardından önem kazanması, SOKÜM başvurusu için devlet nezdinde gerekli adımların atılmasını sağlamış ve destan Kırgızistan adına da listeye eklenmiştir. Daha adil bir bölgesel dağılım için SOKÜM başvuru süreci yeniden düzenlense de, asıl Çin'in değişen öncelikleri ve imajını düzeltmek adına giriştiği hamlenin aldığı darbe nedeniyle sonraki yıllarda başvuruları azalmıştır. SOKÜM listesine girmek için hazırlık ve başvuru süreci devlet tarafından yürütüldüğünden devletin rolü hangi kültürel unsurun listeye sunulacağı ve nasıl sunulacağı üstünde belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla liste, nesnel bir tavırla SOKÜM unsurlarının korunmasını amaçlasa da, aslında Kırgızistan ve Çin örneklerinde görüldüğü üzere devletlerin iç siyasetlerinden etkilenmektedir. Bu nedenle bu çalışma, Kırgızlar için değeri tartışılmaz olan Manas Destanı özelinde, SOKÜM başvurularında devletin rolünün dengelenebilmesi için duyarlılık oluşturmayı amaçlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Çin, Kırgızistan, kültür ve siyaset, somut olmayan kültürel miras, UNESCO.

\* Geliş tarihi: 17 Aralık 2018 – Kabul tarihi: 9 Eylül 2019  
Narinova, Venera; Gürbüz, Yunus Emre. "Çin ve Kırgızistan Arasındaki Bir Kültürel Unsur Olarak Manas Destanı" Millî Folklor 123 (Güz 2019): 54-68

\*\* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü, Kırgızistan, veneranarin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4701-6571

\*\*\* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, fromemre@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8047-9311



## ABSTRACT

The Manas Epic, which is accepted as the national epic of the Kyrgyz people, was registered on the Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity on behalf of the People's Republic of China in 2009. Although the issue aroused considerable reaction among the Kyrgyz public, there was no serious attempt at the state level until 2011. The epic obtained governmental support in Kyrgyzstan in 1995 and 2011, which was indeed related to economic and political crisis of 1993-1994 and 2010. In 1995 and after 2011, initiatives were made to celebrate it as a cultural element unifying the Kyrgyz divided in different clans and regions in addition to different ethnic groups in Kyrgyzstan. While Kyrgyzstan was struggling for survival under dire conditions in both periods, it referred to Manas fighting to overcome these hardships by bringing Kyrgyz clans together. In addition to his characteristic as protecting the Kyrgyz people, during the celebrations in 1995, 2011 and during the application to intangible cultural heritage list in 2013, "generosity" of Manas embracing other nationalities became a guiding principle for the recent multi-ethnic Kyrgyzstan. When China applied for the epic in 2009, the epic was not strongly supported at the state level, and China had a priority to display it as part of its multicultural richness to the world, and so it was registered under China, which had accomplished necessary conditions for the very application. Chinese application was realized at a period, when they were in preparation of a wide-ranging strategy to become a soft power at the height of its economic growth on behalf of the preparations for the 2008 Summer Olympics in Beijing. In 2009, after long preparations many cultural elements - including the Manas Epic - of different minorities in China were enlisted for application, and China broke a record with 25 cultural elements including Chinese cultural elements. However, after the uprisings in Tibet (2008) and Sinkiang Uighur Autonomous Region (2009), Chinese soft power attempt was not pursued. The revival of Manas Epic's governmental support was again after a crisis in 2011, which helped to the registration of the epic for Kyrgyzstan. The application process for intangible cultural heritage was revised to establish a more just regional distribution, but indeed it was China itself, which reduced its number of applications, after the failed attempt to enhance its soft power. Because of the fact that preparation and application for the Representative List can only be managed by state parties, the role of the state determines which and how cultural elements will be presented. Consequently, although the List targets to safeguard objectively the intangible cultural heritage, it is affected by the domestic policy of the state. This study aims – in the example of the Manas Epic, whose value is unquestionable for the Kyrgyz people – to raise awareness in balancing the role of the state in the applications for the safeguarding of intangible cultural heritage.

**Key Words**

China, culture and politics, Kyrgyzstan, intangible cultural heritage, UNESCO.

**Giriş**

Manas Destanı 2009 yılında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) listesinde Çin Halk Cumhuriyeti adına tescil edilmiştir. Kırgızistan'ın başvurusu üstüne 2013 yılında Manas'ın oğlu ve torunun destanlarıyla bir üçlü oluşturan Manas, Seytek, Semetey destanları da UNESCO SOKÜM'e Kırgızistan adına dâhil edilmiştir. Kırgızistan'ı tanıyanlar veya destanlar üstüne çalışanlar açısından Kırgızistan ile özdeş kabul edilen Manas Destanının öncelikle Çin adına SOKÜM'e kabul edilmesi, bu listenin nasıl hazırlandığı, temsili değeri ve güvenilirliği hakkında soru

işaretleri oluşturmaktadır. Ancak bu, sadece SOKÜM'ün iç işleyişi değil, Çin ve Kırgızistan'daki siyasi işlevi ile de bağlantılıdır.

Bu makalede konu, ilgili üç taraf açısından incelenmiştir. Öncelikle, UNESCO SOKÜM hakkında bilgi verilmiş; ardından Çin'in 2009 yılı için yaptığı başvurulara değinilerek, neden Manas Destanı için başvurduğu ve son olarak Kırgızistan'ın başvurusunun neden 2013'te yapıldığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ana araştırma sorusu olan Manas Destanının neden Çin adına SOKÜM'e alındığı yanıtlanmaya çalışılırken, destan öncelikle Kırgızistan ile özdeşleştirildiği

için, burada onun Kırgızistan'da devlet açısından değişen konumu öne çıkarılmıştır. Bir kültürel unsur olarak değeri tartışılmaz olan destana Çin ve Kırgızistan'ın devletler nezdinde gösterdiği itibarın siyasi koşullara göre değişebildiği ve SOKÜM'e başvurularında bunun belirleyici olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

### UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi

UNESCO SOKÜM Listesinin çerçevesi, 17 Ekim 2003 tarihli UNESCO Genel Konferansındaki *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi* ile oluşturulmuştur. Sözleşmenin amaçları, “somut olmayan kültürel mirası korumak; ilgili toplulukların, grupların ve bireylerin somut olmayan kültürel mirasına saygı göstermek; somut olmayan kültürel mirasın önemi konusunda yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde duyarlılığı arttırmak ve karşılıklı değerliliği sağlamak; uluslararası işbirliği ve yardımlaşmayı sağlamak” olarak belirlenmiştir (<https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>: 2). Bu çerçevede üç liste hazırlanması için esaslar saptanmıştır: *İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi* (Temsili Liste), *Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi* (Acil Koruma Listesi), *Korumanın İyi Uygulamaları Kaydı* (Oğuz 2013:238-239).

Temsili Liste, “bu mirasın çeşitliliğini ortaya koymaya ve önemi hakkında farkındalık yaratmaya yardımcı olan somut olmayan miras unsurlarından oluşmaktadır”. Acil Koruma Listesi, “ilgili topluluklar ve taraf devletlerin yaşatmak için acil önlemler alınmasını gerekli gördükleri manevi

miras unsurlarından oluşmaktadır”. Korumanın İyi Uygulamaları Kaydı ise, “Sözleşmenin ilke ve hedeflerini en iyi yansıtan program, proje ve faaliyetleri içerir” (<https://ich.unesco.org/en/purpose-of-the-lists-00807>); böylelikle onların deneyiminin örnek alınarak yaygınlaştırılmasını amaçlar.

2001, 2003, 2005 yıllarında üye ülkelerden gelen talepler değerlendirilerek, 4-8 Kasım 2008 tarihlerinde İstanbul'da toplanan *Hükümetler Arası Komite Üçüncü Oturumu*'nda Temsili Liste'ye kabul edilen ilk kültürel unsurlar açıklanmış, listeye 71 ülkeden 90 unsur girmiştir. (<https://ich.unesco.org/doc/src/00446-EN.doc:3>).

2009 yılında Birleşik Arap Emirlikleri'nin Dubai şehrinde yapılan Dördüncü Oturum'da üç listeye 32 ülkeden 87 unsur alınmıştır. 2001'de 19, 2003'te 28, 2005'te 43 olan başvuru sayısının 2008'de uygulamanın hayata geçirilmesinin ardından artarak 87'ye çıkması, farkındalığın oluştuğunu, dolayısıyla listenin başarılı bir başlangıç yaptığını göstermektedir. 2008 yılından itibaren her yıl yeni eklemelerle genişleyen üç listeye 2018 yılı itibarıyla 122 ülkeden 508 unsur alınmış (<https://ich.unesco.org/en/lists>) ve listeler UNESCO üyesi 195 ülkenin çoğunu temsil eder hâle gelmiştir.

Sürecin işletilişine yönelik eleştiriler sonucunda listelerin daha adil bir şekilde düzenlenmesi için değişiklikler gerçekleştirilmiştir. İlk yıllarda özellikle Çin Halk Cumhuriyeti, Japonya ve Kore Cumhuriyeti'nin (Güney Kore) içinde yer aldığı Doğu Asya ülkeleri listelere büyük ilgi göstermiş ve sonuçta listelerde onlar lehine dengesiz bir tablo ortaya çıkmıştır. 2008'de

Temsilî Liste'ye kabul edilen toplam 71 unsurun onu, 2009 yılındaki 86 unsurun kırkı, yani yüzde 47'si Çin (22), Kore Cumhuriyeti (13) ve Japonya'ya (5) aitti. (<https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-09-4.COM-CONF.209-13-Rev.2-EN.pdf>).

Dengeli bir listenin oluşması için unsurların seçimiyle ilgili süreç yeniden düzenlenmiş ve “yıllık başvuru ve dosya sayısı, öncelikli alan ve konular belirlenerek taraf devletlerin dosyalarının incelenmesinde belli kısıtlamalara” gidilmiştir (Oğuz 2017:8). Ayrıca ilk yıllarda üye ülkelerden gelen başvuruları değerlendirerek, Hükümetler Arası Komite'ye önerilerini sunan *Alt Organın* yerine 2014'te akredite altı Sivil Toplum Kuruluşu ile Hükümetler Arası Komite üyesi olmayan devletlerden altı uzmandan oluşan *Değerlendirme Organı* kurulmuş (Oğuz 2017:7, 8, 11) ve bu, listenin güvenilirliği hakkındaki bazı sorunları çözmüştür.

Ancak ülke temelli yaklaşarak, Çin'in örneğin Lüksemburg gibi küçük bir ülke ile aynı gözle değerlendirilmemesi, nüfus temelli bakılması gerektiği yönünde itirazlar da vardır (Steiner vd. 2011:8). Çin'in dünya nüfusunun yüzde 18,54'ünü barındırması nedeniyle (<http://www.worldometers.info/world-population/china-population>), listede Çin'in temsilinin yüksekliği normal karşılanabilir.

Çin açısından anormal olan 2008'de dört, 2009'da 25, 2010'da beş, 2011-2018 arasında ise sadece altı kültürel unsuru kaydettirmesidir. İlk üç yıldan sonraki düşüş ve özellikle 2009'daki ilgi, listenin oluşturulmasında devletlerin siyasetlerinin rolünü yansıtmaktadır.

### **Çin'in Manas Destanı Adına Başvurusu**

Manas Destanının Çin adına kaydedildiği 2009 yılında Çin, SOKÜM Listesi altındaki Temsilî Listeye 22, Acil Koruma Listesi'ne 3, toplam 25 kültürel unsurunu kaydettirmiştir. Çin, SOKÜM listesine rekor sayıda unsur ile başvururken, bu unsurların Çin'deki etnik çeşitliliği yansıtmasına özen gösterilmiştir. Bu hassasiyet ve Çin'in başvurularının yüksekliğinin nedeni 2008-2009 yıllarında Çin'in siyasi iddiasına bakılarak anlaşılabilir.

Çin'in adaylık başvuru formları incelendiğinde, 2005'e kadar 2008 listesi için, 2005'ten sonra ise 2009 listesi için hazırlanıldığı görülmektedir. Manas için başvuru hazırlıkları çerçevesinde Destanın korunması için yasal düzenleme ve Çince'ye çevirisi 2008'de tamamlanmış, 2009'da başvuru yapılmıştır (Nomination File No. 00209).

O dönemde Çin iki haneli ekonomik büyümesiyle dikkatleri üzerinde toplamıştı. 2008 Yaz Olimpiyatlarının Pekin'de düzenlenecek olması, o yılı Çin için özel bir konuma yükseltmişti. Dünyanın her köşesinden sporcular, turistler ve medyayı ülkesine çeken Çin'e, 40 milyar dolar bütçe ayırdığı, 4,7 milyar izleyiciye ulaştırılan Olimpiyatlar, ülkenin her alanda ulaştığı seviyeyi göstermek ve örnek alınacak bir “yumuşak güç” olma avantajı sunuyordu (Halper vd. 2014:246).

Bunu, etnik zenginliği ile renklendirmek dünyaya sunduğu ülke imajı açısından önemli bir siyasi adımdı. Çin, sınırları dâhilindeki etnik toplulukları koruduğu ve kolladığı

imajını yaratmaya çalışırken, komşu halkların da Çin'deki akrabaları aracılığıyla kültürel mirasının hamiliğine soyunmaktaydı. Böylece Çin bir merkez ülke olarak kendini uluslararası arenada üstün bir konuma yerleştirebilmek amacını taşımaktaydı.

Çin, resmen tanınan 55 etnik azınlığın “kendi gelenek ve adetlerini koruma ya da değiştirme özgürlüğü”ne sahip olduğunu ilan ederek, bu özgürlüğü dünya nezdinde taahhüt altına almaktadır. Nüfusun yüzde sekizini oluşturan azınlıkların ülke tarafından teminat altına alındığı ilan edilen kültürel hakları yanında 44 azınlığın özerk toprakları da vardır. (<http://www.china.org.cn/e-white/20050301/index.htm>). Devletçe kabul edilen bu çeşitlilik ve verildiği belirtilen maddi destek, Çin'e geniş listelerle kültürel unsurlarını SOKÜM'e sunma olanağı sağlamaktadır.

Nitekim Çin, 2009'da Kırgızlar dışındaki azınlıklardan Qiangların yeni yıl festivalini, Çin'deki Korelilerin geleneksel dansını; Tibetliler, Moğollar ve akraba toplulukların *Gesar Destanını*; Dongların “Büyük Şarkı”sını; Çin'deki dokuz farklı azınlığa ait *Hua'er* müzik geleneğini; Moğolların *Höömey* gırtlaktan şarkı söyleme sanatını; Minnan bölgesi halklarının *Nanyin* müzik sanatını; Tibetlilerin *regong* resim sanatı ile operasını listelere kaydettirmiştir.

Çin, Manas Destanı için başvurusunu Sincan Uygur Özerk Bölgesindeki Kızılsu Kırgız Özerk İli ile Tekes, Zhaosu, Uqturpan, Pişan ve Taşkorğan Tacik Özerk illerinde yaşayan,

yaklaşık 200 binlik nüfusa sahip Kırgızlar adına yapmıştır (Nomination File No. 00209). Bunlardan Kırgızistan ve Tacikistan sınırındaki Kızılsu Kırgız Özerk İli, son büyük Manasçı Cusup Mamay (1918-2014) dâhil Kırgızların çoğunun yaşadığı yerdir.

Çin, başvurusunda Manas Destanını şu bilgilerle tanımlamıştır:

Batıdaki Sincan bölgesinde yoğunlaşmış, Çin'deki Kırgız etnik azınlığı, (...) Manas Destanında yüceltilen kahramanları Manas ile gurur duymaktadır. (...) Uzun destan, Kırgız halkı için büyük önem taşıyan tüm önemli tarihî olayları kaydetmekte ve gelenekleri ile inançlarını kristalize etmektedir. Çin ve komşu Orta Asya ülkeleri Kırgızistan, Kazakistan ve Tacikistan'daki Kırgızlar Manas'ı kültürel kimliklerinin, kutlamalarının en önemli kültürel formu, tarihlerinin korunması, bilginin gençlere aktarılması ve baht açıklığı getirmesi için kilit önemde bir simge olarak görmektedirler. O, Çin'in üç büyük destanından biri, olağanüstü bir sanat ürünü ve Kırgız halkının sözlü ansiklopedisidir (Nomination File No. 00209).

Görüldüğü üzere Çin, Destanı ülkedeki kültürel zenginliğin bir parçası olarak takdim ederken, aynı zamanda tüm Kırgızlar adına onun hamiliğine soyunmaktadır; “Çin'in üç büyük destanı” olarak anılan diğer iki destan Oy-rat (veya Kalmuk)ların Cangar Destanı (Buyar 2016) ile Tibetlilerin *Gesar Destanı* için de bu geçerlidir. Çin'in kültürel zenginliği kucaklayıcı izlenimi uyandıran tavrının SOKÜM'ün hedeflerine uygun olduğu, destanın

Çin'in dev nüfusu ve zengin kültürü içinde kaybolmaması için yerinde bir girişimde bulunulduğu söylenebilir.

Çin'in, destanın ait olduğu Kırgızistan ile ortak başvuruda bulunmasının daha yerinde olacağı söylenebilir, ancak başvuru için gerekli süreç, devletin yürütebileceği hazırlıkları gerektirmektedir ve bunu gerçekleştiren Çin olmuştur.

Çin, başvuru formunda şimdiye kadar yapılan işleri sıralarken, 2005'te Akçi (Akqi) şehrinde Manas Sözlü Gelenegi Araştırma Merkezi'nin, 2006'da Artuş, 2007'de Akçi'de Manas Koruma ve Araştırma Merkezi'nin kurulduğunu; 2007'de Akçi Belediyesi'nin 42 manasçıya mali yardımda bulunduğunu; 2007'de Kızılsu'da Manas Konser ve Ödül Töreni yapıldığını; 2008'de aralıksız dört yıllık çabanın ardından Cusup Mamay'ın varyantının Çince'ye çevirisinin tamamlandığını ve yine 2008'de Sincan Uygur Özerk Bölgesi SOKÜM Koruma Düzenlemesi ile destanın korunmasının yasal dayanağa kavuşturulduğunu belirtmektedir (Nomination File No. 00209:4). Ayrıca 2009-2013 dönemi için 55 milyon yuan ayrıldığı ve bunların harcanacakları yerler açıklanmaktadır (Nomination File No. 00209:4-5).

Çin'in resmî haber sitesi, 2010'da yaptığı haberde Akçi'deki araştırma merkezinin "yılda 10.000 dize öğrenen 40 çırak" yetiştirdiği, Manas Müzesi ile Manas kültürüne atfedilen bir meydanın düzenlendiği, her yıl Cusup Mamay'ın doğum gününün kutlandığı ve kutlamalara 2009'da yaklaşık 10.000 yerli ve yabancı turist

geldiğini bildirmiş ve yeni turistik mekânlarla Kırgız kültürünün korunmasına yardımcı olunacağı vurgulanmıştır (Xiaohua 2010). Böylelikle Destan, bir iç turizm unsuru olarak ekonomik işlev de kazanmıştır. Gerek canlı bir folklorik unsurun turistik bir metaya dönüşümü, gerekse metalaşmanın devletin uygun gördüğü kalıplar içinde gerçekleşmesi, SOKÜM açısından üstünde durulması gereken genel bir sorundur. Nitekim bu, henüz 2004'te dillendirilen "kültür taşıyıcılarına odaklanmaktan ziyade hükümetlerin kendi kültürel zenginliklerini ilan ettikleri bir araç olmanın ötesine geçemeyeceği" eleştirisinin de haklılığını göstermektedir (Kirshenblatt-Gimblett 2004, Oğuz 2017:9'dan).

Dış mecraya sunulan, Çin devletinin hoşgörüsü ve halkların kardeşliğine dayalı ülke imajı, 2009 listesi için hazırlıkların yapıldığı 2008 Olimpiyatları arifesinde, Mart ayında Tibet'te başlayan protestolar ve kanlı olaylarla darbe yemiş (van Schaik 2011:264, <https://www.nytimes.com/2008/03/16/world/asia/16iht-tibet.1.11134870.html>), Çin'in yumuşak güç hamlesi iddialı başlasa da, kendi aleyhine dönmüştür (Whalen-Bridge 2015:10).

Ardından 2009 yılında Uygur bölgesinde çıkan kanlı olaylarla Çin tekrar "baskıcı, azınlıklar üstüne şiddet uygulayan bir devlet" imajıyla dünya gündemine oturmuştur. Hazırlıklarının uzun yıllara dayandığı 2009 yılı listesi için yapılan başvurularla dikkatleri üzerine toplayan Çin'in yumuşak güç hamlesi ters tepmiş; sonraki yıllarda Çin adına bu kadar yoğun bir

hazırlık ve başvuru süreci gerçekleşmemiştir.

### **Kırgızistan'da Manas Destanının Değişen Siyasi Konumu**

Kırgızlar için millî kimliğin temelini oluşturan Manas Destanının Kırgızistan'daki önemini şu sözler özetlemektedir:

Atalarımız arkalarında Hindistan, Fransa, İtalya, Yunanistan ve dünyadaki pek çok ülkenin gurur duyduğu büyük piramitler, tapınaklar, süslü saraylar, zafer takları ya da antik anıtlar bırakmadılar. Ancak atalarımızın bizim için yarattıkları ve korudukları miras, sanat şaheseri, kelimelerin sihirli kuvvetiyle yaratılmıştır: Kahramanlık destanı Manas. (...) Manas Destanı üstüne düşününce söylenebilir ki, o Kırgız halkının kendini ulus olarak korumasında başrolü oynamış; sayısız tarihî felaket içinde yok olmasını sağlayarak, Kırgız anadilini korumuştur (Imanaliev 2004:38).

Kırgızların en değerli tarihî mirası olan destan, dünyanın en uzun destanı olmasının da yardımıyla Kırgızların hayatlarının her alanıyla ilgili bilgi vermekte, zengin nasihatler içermektedir.

Kazak araştırmacı Çokan Velihanov tarafından 1856 yılında kayda geçirilen Destan üstüne çalışmalara SSCB döneminde Kırgız ulusunun oluşumunun desteklenmesi çerçevesinde genelde destek verilse de (Musaeov 1995:291), 1930'ların sonundaki baskı döneminde ve 1960'larda destancılar "burjuva milliyetçiliği" ile suçlanmış, Manas "eşkiya" olarak eleştirilmiştir. Yine de 1980'de Frunze

(Bişkek) şehrinde açılan yeni havaalanına Manas'ın adı verilmiş (Prokhorov 1982:36); 1981'de Filarmoni (Konser) Binasının önüne Manas, Manas'ın eşi Kanıkey ve akıl hocası ile dört çağdaş manasçının heykeli dikilmiştir.

SSCB döneminde destanın siyasi tavra göre değişen konumu, 31 Ağustos 1991'de elde edilen bağımsızlıktan sonra da, aynı keskinlikte olmasa da, devam etmiş; destanın "bininci yılı"nın kutlandığı 1995'te ve 2011 yılı sonrasında devlet nezdinde destanın saygınlığının arttığı veya iktidar desteğinden uzak kaldığı dönemler olmuştur. Çok-milletli demografik yapıya nüfusa sahip Kırgızistan'da devletin izlediği denge siyaseti, iç meselelerin gölgesinde, dalgalanmalara açık bir milletler siyaseti yaratmış, bu da Manas Destanının devlet nezdindeki konumunu etkilemiştir.

Kırgızistan, 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını kazandığında SSCB döneminden çok-milletli ve farklı milletlerin kültürlerinin bulunduğu bir yapı devralmıştı. 1989'da 4.257.755 olan Kırgız SSC nüfusu içinde 2.229.663 Kırgız, 916.558 Rus, 550.096 Özbek, 108.027 Ukraynalı, 101.309 Alman ve 70.068 Tatar vardı ([http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng\\_nac\\_89.php?reg=11](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php?reg=11)). 1990'da Güney Kırgızistan'da Özbekler ve Kırgızlar arasında çıkan etnik çatışmalar da durumun hassasiyetini arttırmıştı. Bu demografik olguların baskısıyla oluşturulan Kırgızistan'ın devlet politikası, bir yandan ülkenin çekirdek milleti Kırgızlara bağımsızlık öncesinde mahrum kaldıkları hakları vermek, bir

yandan da azınlıkları küstürmemek üstüne kurulu bir denge politikasını şart koşturmuştur.

1993-1994 yıllarında Kırgızistan'ın *şok terapi* yöntemiyle hızla piyasa ekonomisine geçmesinin yarattığı kriz de durumun hassasiyetini arttırmış; Ruslar, Ukraynalılar, Almanlar ile Tatarlardan oluşan kalifiye iş gücü ülkeyi terk etmeye başlamıştır (Gürbüz 2011:173). Bunu yavaşlatmak için dönemin Kırgızistan Cumhurbaşkanı Askarbek Akayev'in desteğiyle 1994'te *Halklar Asamblesi* kurulmuş (Utyaganova 2000), yönetimin "hoşgörü, iyi niyet, her etnik grubun haklarına saygı, uyum ve işbirliği" olarak sıralanan beş ilke üstüne temellenmesi benimsenmiş ve "halkların ortak evi" politikası kabul edilmiştir (Lud 1999:62-63).

Ancak Kırgızistan'ın çekirdek milleti olan Kırgızların da dışlanması gerekiyordu ve 1994'te Birleşmiş Milletler'in 1995 yılında "Kırgız Millî Destanı Manas'ın Bininci Yılı"nın anılması kararı (UN General Assembly 1993:87) gerekli fırsatı sundu. 1994 Ekim'inde Cumhurbaşkanı Akayev'in ekonomik krizle etkin mücadele adına meclisi feshedip iktidarı kendi elinde toplaması (Abazov 2004:34) da Manas gibi güçlü bir önderin öne çıkarılmasına vesile olmuştur. Akayev, 1995'in Aralık ayında yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde devlet ideolojisinin kaynağı olarak Manas'tan ve ona dayandığı vatanseverlik propagandasından yararlanmıştır (Marat 2008:37-38).

Manas Destanında çeşitli örnek-

leri verilen hoşgörü sayesinde (Yıldız 1995a), Manas'ın "Kırgız Millî Destanı" olarak kutlanması, yukarıda bahsedilen beş ilke ve çok-etnili siyasetin gerekleriyle ters düşmemiş; Manas, hem millî hem de hoşgürüsüyle çok-etnilige açık, vatanını savunan bir kahraman olarak temsil gücü kazanmıştır.

Kırgız devletinin bininci yıl kutlamaları için giriştiği kapsamlı hazırlıklar çerçevesinde Manas'ın anıt mezarı olarak görülen Talas Vadisindeki Manas Kümbetinin yanında uluslararası katılımı resmî kutlamalar düzenlenmiş, başkent Bişkek'te *Manas Aylığı* (Manas Köyü) adında bir ziyaret alanı inşa edilmiştir. 1995 yılında Türkiye ile Kırgızistan devletleri arasında imzalanan anlaşmayla, ortak kurulan üniversiteye Manas'ın adı verilmiştir: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.

İki devlet arası anlaşmalar çerçevesinde Manas yılına büyük önem atfeden Türkiye'de de devlet kurumlarının desteğiyle 1995'te Manas Destanının Türkçe çevirileri yayımlanmış (Naskali, Yusupov, Yıldız 1995b), telif eserler hazırlanmış (Cumakunova, AKM, TDK) ve resimli çocuk kitapları basılmıştır (Oktay, Dündar vd. 1996), dergiler özel sayılar yayımlamış (Bilge, Hagem-Türksoy, Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi) ve Ankara, Konya, Kayseri, Kırıkkale, Van, İstanbul ve Kırgızistan'ın başkenti Bişkek'te kongreler düzenlenmiştir.

Kutlamalar sırasında Manas'ın felaketlerle boğuşan halkın içinden çıkmış, dağınık Kırgız boylarını bir-

leştirerek, düşman Kalmuk (bazı varyantlarda Çin) halkının saldırıları karşısında onu yok olmaktan kurtarmış bir kahraman olduğu vurgulanmıştır. “Manas’ın Bininci Yılı Kutlamaları” sırasında Cumhurbaşkanı Akayev’in konuşması bu ruhu yansıtmaktadır: “Kırgız halkı[nın] bu dar dönem[in] de onları bebekler gibi besleyip, kuşlar gibi büyüterek, pek çok etnik topluluğu bir araya getirerek bir vatan, Manas gibi yüksek ruha sahip, cesur evlatlar yarattı.” (Akayev 1995:17)

Bununla birlikte diğer etnik topluluklar da unutulmamış ve sadece Kırgızlığa dayalı bir millî kimlik inşası yerine Manas’ın “pek çok etnik topluluğa (...) vatan” yaratan, çok-milletliliğe açık, kucaklayıcı bir kahraman olduğu vurgulanarak milletler arası uyumun pekiştirilmesine duyarlılık gösterilmiştir.

Manas Destanına dayanarak millî ideoloji oluşturma çerçevesinde, *Manas’ın Yedi Öğüdü* derlenmiş ve 1997’de okul kitaplarının başına eklenmiştir:

1. Millî birlik ve beraberlik,
2. Milletler (etnik topluluklar) arası uyum, dostluk ve iş birliği,
3. Millî şeref ve vatanseverlik,
4. Çalışkanlık ve bilgiyle refaha ulaşma,
5. İnsanlık (humanizm), yüce gönüllülük (cömertlik, alicenaplık) ve hoşgörü,
6. Doğayla uyum,
7. Kırgız devletinin güçlendirilmesi ve korunması.

Burada vurgulananların çoğu, ulus-devletlerin millî kimlik inşası

sırasında vurgulanan, farklı ülkelerde liderlerin ağzından dile getirilen hedef ve değerlerdir. Fakat ikinci öğütteki “milletler (etnik topluluklar) arası uyum, dostluk ve iş birliği” yine Kırgızistan’ın çok-milletli bir toplum olması, istikrarını koruma isteği ve diğer milletlerden uzmanlaşmış insan gücünü kaybetmek istememesi ile bağlantılıdır; bu, beşinci öğütle pekiştirilmektedir.

Ne var ki, Manas’ın siyasi seçkinler arasındaki desteği 1995 sonrasında zayıflamış; Bişkek’teki Manas Ayılı bakımsızlığa terk edilmiş, kutlamalar tekrarlanmamıştır.

2005’te başlayan Cumhurbaşkanı Bakiyev’in döneminde de destana gösterilen devlet desteği zayıf kalmıştır. Kırgız akademisyen Erica Marat 2008 yılında bunu şöyle değerlendirmiştir:

Bunun nedeni Manas’ın derinlerinde etnik merkezli, vatansever bir kimlik taşıması ve komşu milletlerle dostluk kurarken, Kırgız milletinin yabancıardan kendini koruma ruhunu vurgulamasıdır. (...) Destan, günümüzle ilgisi olmayan bir etnik ayrımcılık hikâyesi olarak algılanmıştır. Ruslar arasında hoşnutsuzluğu arttırmış ve devlete güvenlerini azaltmıştır. Vatandaşlık temelli ‘Kırgızistan ortak evimiz’ politikası bir ideoloji olarak Manas ile rekabete girmiş ve nüfusun bu kesimlerinde daha büyük popülerlik kazanmıştır (2008:39).

Destan, resmî söylemde birleştirici bir ideolojinin unsuru yapılmaya çalışılsa da, her iki cumhurbaşkanının döneminde, siyasi seçkinler destana açıktan karşı çıkmadan, destanın



millî ideolojiye dönüştürülmesine mesafeli durmuşlardır.

2009 Ekim’inde Manas Destanının Çin adına SOKÜM listesine kaydedilmesi, Kırgızistan’da bu ortamda gerçekleşmiş ve devletin ilgisizliği sert eleştirilere maruz kalmıştır. Skandal diye tanımlanan durum hakkında Kırgızistan’ın UNESCO Millî Komisyonu Başkanı Cıpar Cekşe, Çin ile Kırgızistan’ın ortak mirası olarak kararın çıkması için girişimleri olduğunu, Uygur Bölgesi’nin başkenti Urumçi’de destanla ilgili bir kültür merkezi olduğundan başvurunun orası adına yapıldığı ama kararın bu şekilde çıkmasına şaşırıldıklarını ifade etmiştir. 2003 yılında Manas Destanının listeye alınması için girişimde bulduklarını, ancak UNESCO’nun sadece kaybolan kültürel mirasları korumayı amaçladığı ve Manas dünyaca bilindiğinden korunmasına gerek olmadığı için “akınlar ve Kırgız destancılar” adına listeye başvurduklarını söylemiştir (Caparov 2009). Burada Başkanın verdiği “UNESCO’nun sadece kaybolan kültürel mirasları korumayı amaçladığı” bilgisi Temsilî Liste için değil Acil Koruma Listesi için geçerlidir. Temsilî Liste’ye Manas Destanı gibi hâlihazırda yaşayabilir durumdaki kültürel mirasları alınmaktadır. Nitekim 2008’deki başvuru da Temsilî Liste’ye yapılmıştır.

Asıl sorun Kırgızistan heyetinin hazırlıksızlığıdır ki Başkan da sonrasında bunu kabul etmiştir:

[L]isteye Çin’in altına Kırgızistan diye (...) yazmak doğru olmaz. Biz Kırgızistan tarafından çok büyük hazırlık

yapıp, o adaylığa çok emek verip sonra onların tümünü geçirmemiz gerekliydi. (...) Fakat bizde iş öyle yürümedi. Çünkü biz manasçıları, akınları kaydettirdikten sonra onunla yetinip kaldık (Caparov 2009).

Destanın Çin adına kaydedilmesini şikâyet konusu yapan Kırgız yönetmen Sadık Şer-Niyaz Kırgız devletinin konuya ilgisizliğinden yakınmaktadır. Tartışmalar üstüne UNESCO, Kırgızistan’ın da başvuruda bulunması için ek süre vermiştir; Şer-Niyaz kısa sürede hazırlanarak başvurunun gerçekleştirileceğini, ancak devlet tarafından girişimde bulunulmadığını açıklamıştır (Azattık TV 2009).

Eski hükümetlerin ilgisizliği hakkındaki şikâyetler Manas Destanını Koruma Komisyonu adlı sivil toplum kuruluşu (STK) tarafından da dile getirilmiş, imza toplanmış, cumhurbaşkanına dilekçeler yazılmış, fakat sonuç alınmamıştır (Makeş 2010).

Manas Destanının devlet düzeyinde desteklenmesi, 2010 yılında Kırgızistan’ın yaşadığı iki kanlı olayın, 7 Nisan’daki halk isyanı ve iktidar değişikliği ile Haziran ayında güney Kırgızistan’da yirmi yıl sonra (1990) tekrarlanan, Kırgızlar ve Özbekler arasındaki etnik çatışmanın ardından tekrar başlamıştır.

2011 Mayıs’ında bir Kırgız milletvekili Manas’ı “eşkiya” olarak tanımlamış (Osmongazieva 2011a) ve kabaaran hissiyatın da etkisiyle, 2011 Haziran ayında, güneydeki çatışmaların yıldönümünde Cumhurbaşkanı Roza Otunbayeva, manasçılara devlet desteği sağlanması, Manas ders kitapla-

rının hazırlanması, tarihî ve kültürel mirasın rönesansı ve Manas heykellerinin dikilmesini öngören bir kanun tasarısı imzalamıştır (Osmongazieva 2011b). Otunbayeva, “Manas Destanını sadece bir tür hikâye olarak düşünmemelisiniz” şeklinde uyarıda bulunarak, Destanı “Kırgız ideolojisinin parçalarından biri” olarak tanımlamış ve onun “Kırgızları birleştirdiği”ni öne çıkarmıştır (Osmongazieva 2011c).

Tasarı mecliste oybirliğiyle kabul edilmiş ve millî ideoloji olarak Manas ruhunun tüm gençlerce özümsemesi için *Manas Taanuu* (Manas Bilgisi/Bilimi) dersi okul ve üniversitelerde zorunlu ders olarak müfredata alınmıştır.

Kanunun kabulünün ardından Bişkek’in merkezi Ala-Too Meydanındaki *Erkindik* (Egemenlik) Heykelinin kaldırılarak, yerine Manas Heykelinin dikilmesi önerilmiş, bir ay içinde heykel tamamlanarak, 31 Ağustos 2011’de Bağımsızlığın Yirminci Yılı Kutlamaları sırasında açılmıştır. Ayrıca, güneydeki en büyük şehir olan Oş’ta 2012’nin Ocak ayında 24 metrelik dev bir Manas Heykeli dikilmiştir. Özellikle bölgesel ayrımların güçlü olduğu kuzey (Bişkek) ve güneye (Oş) heykellerin dikilmesi Manas’a Kırgızları birleştirici bir rol verilmesindedir. Pek çok Kırgız’ın yaşadığı Moskova’da da unutulmamış ve Başbakan Atambayev’in katılımıyla yine 2012’nin Şubat ayında millî benliğin sembolü olarak Manas Heykeli açılmıştır. 2017’de İstanbul’da da Kırgızistan Başbakanı Sooronbay Ceenbekov’un (24 Kasım 2017 itiba-

riyle cumhurbaşkanı) katılımıyla Manas Heykeli açılmıştır (<https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/sutluce-parkinda-manas-heykeli-acildi>)<sup>1</sup>.

1995’te olduğu gibi Manas, Kırgızlıkla birlikte anılsa da, Bişkek’teki yeni heykelde olduğu gibi, diğer milliyetleri kucaklayıcı ruhu unutulmamıştır. Heykelin altında “Yüce Gönüllü Manas” manasında “Ayköl Manas” ibaresi yer almakta ve heykelin ön tarafında Manas Destanından seçilen “Kuş yavrusu bulup kuş yaptım, toplulukları birleştirip halk yaptım” dizeleri bulunmaktadır. Anıtın açılışında dönemin Başbakanı Almazbek Atambayev bu dizeleri referans alarak, “kesinlikle eminim ki Manas’ın gelişiyle ülkemize mutluluk, refah, birlik ve kardeşlik gelecektir. (...) her zaman birlik ve kardeşlik çağrısı yapan Manas’ın öğütlerini asla unutmamalıyız” sözleriyle hem Kırgızlar arasında hem de ülkedeki tüm milletler arasındaki birliğe vurgu yapmıştır (<http://eng.24.kg/community/2011/08/31/20003.html>).

2011’de destanın yeniden değer kazanması 2013’te SOKÜM Listesine başvurulmasını sağlamıştır. Manas Destanı zaten Çin adına kaydedildiğinden Kırgızistan Manas’ın oğlu Semetey ve torunu Seytek’in destanlarını da ekleyerek, bir üçlemeyle SOKÜM’e başvurmuştur. Başvuru formunda UNESCO’nun 1995’i Manas’ın Bininci Yılı ilan etmesine ve kutlamalara referans verilerek destana sahip çıkılmakta; başvuru için yapılan çalışmalar sırasında destanın korunması için Manas ve Semetey’in videoya kaydedildiği, zorunlu ders olarak okul

programına alındığı, Millî Konservatuvar ile Millî Filarmoni Topluluğunda bölümler açıldığı, uzmanların ve manasçıların akademik çalışmalar yaptığı belirtilmektedir (Nomination file no. 00876:3-4). Devletin yanı sıra STK'ların da sürece katıldığı, Manas Muras, Aytış, Aigine Kültürel Araştırma Merkezi, Destan Mirasını Koruma ve Araştırma Merkezi ile Kırgız halkının da, “unsurun korunmasına büyük katkıda bulunduğuş” ifade edilmektedir (Nomination file no. 00876).

Yukarıdaki saptamalarda aktarıldığı gibi başvuru formunda “Destan üçlemesinin... Kırgızistan’ın tecrübe ettiği 2005 ve 2010 devrimlerinde bütünüleştirici” olduğu, “yerel topluluklara ve bireylere sosyal etkinlikler, çatışma ve felaketler sırasında moral ve ruhî destek verdiği” yazılmakta, “üçlemenin desteklediğı değerlerden birinin aykıldük [yüce gönüllülük] felsefesi, [yani] hoşgörü ve çokluk içinde birliğin geleneksel modeli” olduğu vurgulanmaktadır (Nomination file no. 00876:4). Destanın kültürel ve toplumsal işlevlerinden söz edilirken, “küreselleşme çağında üçlemenin gençlerin millî kimliklerini daha iyi anlamalarına yardım ettiği” yargısı ile birlikte “hoşgörü [ve] çok-etnili devlet düşüncelerini desteklediğı, ekolojik dünya görüşünün şekillenmesini güçlendirdiğı” yargısı bir bütünüün parçaları olarak sunulmaktadır (Nomination file no. 00876:5). Manas’ın en yakın dostunun “Çinli” Almambet, eşinin ise “Tacik” Kanıkey olarak (Nomination file no. 00876:5) tanımlanması da yine halkların kardeşliğı vurgusunun dev-

let açısından ne kadar can alıcı olduğunu tekrar göz önüne sermektedir.

1995 ve 2011’de gündeme taşınan, destanın zor zamanları aşmayı sağlama, halkları bütünüleştirici niteliğı, millî kimlik için bir dayanak sunması, halkların kardeşliğı ve ekoloji modern çağda Kırgızistan’ın siyasi gereksinimleri çerçevesinde yeniden yorumlanan motiflerdir. Bir kültürel unsur olarak Manas Destanı bu siyasi işlevleriyle devlet düzeyinde yerini sağlamlaştırmaktadır.

### **Sonuç**

UNESCO’nun 2003 tarihli Genel Konferansında attığı adım, küreselleşmenin bir örnekletirme tehdidi altındaki kültürlerin korunması ve dünyadaki kültürel zenginliğin sürdürülmesini sağlayacak önemli bir adımdır; süreç içinde kültürel unsurların koruma altına alınması ve yaşamasını sağlamak için giderilmesi gereken sorunlar olduğu da görülmüştür.

Bu sorunların bir kısmı, Kırgızlara ait Manas Destanının Çin adına listeye kaydedilmesinde kendini göstermiştir.

Çin, SOKÜM tarafından talep edilen şartları yerine getirmiş; mirasın korunması için yerel ve ulusal düzeyde envanterini yapmış, destanın yaşaması için fiziki, manevi ve yasal düzenlemeleri gerçekletirmiş; UNESCO da 2009’da başvuruyu olumlu sonuçlandırmıştır.

Kırgızistan ise 2011 sonrasında gerekli hazırlıkları yapmış ve 2013’te Manas Destanı bir üçlemenin parçası olarak Kırgızistan adına da SOKÜM’e eklenmiştir. Kırgızistan

2008'de listeye kaydettirdiği “akımlar ve destancılar”daki destancıların da manasçılar olduğunu belirtmektedir. Liste açısından bir sorun, destanın aslında üç kere Temsilî Listeye kaydedilmesi ve listenin güvenilirliği hakkında kuşku uyandıran bir mükerrerliğin doğmasıdır.

Burada uygun olan destanın bir kere ve Çin'de yaşayan Kırgızlar arasında da anlatılmasından hareketle, iki ülkenin ortak varlığı olarak kaydedilmesi olurdu. Ortak kültürel unsurlara sahip ülkelerin birlikte çalışmasını ve ayrı yapılan başvuruların ilgili ülkeler tarafından engellenmesini kolaylaştıracak mekanizmaların güçlendirilmesi sadece mükerrerlikleri veya ülkeler arası tartışmaları azaltmayacak, Birleşmiş Milletlerin temel amaçlarından olan, uluslar arasında dostça ilişkiler geliştirmeye de katkı sağlayacaktır.

Bir başka sorun, SOKÜM'e başvuru için devlet öncülüğünde uzun hazırlıklar yapılması gerektiğinden, hangi unsurun aday olacağına kültürel unsurların kendi değeri yerine, devlet siyasetinin belirleyici olmasıdır.

Kırgızistan'ın kendi içine kapandığı ve Manas merkezli millî ideoloji arayışının devletin temel dayanağı olmadığı bir dönemde destan için başvuran Çin, 2005'ten 2009'e uzanan çalışmaların ardından destanı listeye kaydettirmiştir.

Kırgızistan UNESCO Millî Komisyonu Başkanı'nın 2009'daki savunmasında sarf ettiği çelişik sözler, devlet desteği alamayan komisyonların dezavantajlarını yansıtmaktadır.

2011 yılında Kırgızistan, 1995'te olduğu gibi, siyasi kriz içine düşene kadar devletin Manas'a ilgisizliği devam etmiş, 2011'de devlet siyaseti değişince gerekli adımlar atılarak, 2013'te destan Kırgızistan adına tescil edilebilmiştir.

Devletin ilgisizliği adaylık başvurusunu engellerken, devletin ilgisi ise unsurların nasıl sunulacağını ve yeniden üretileceğini belirlemektedir. Destan, Kırgızistan'da devlet düzeyinde tekrar önem kazandığında Kırgızlar arasındaki bölgecilik ve kavmiyetçilik karşısında, millî kimlik için birleştirici bir unsur olarak önem kazanmış; ayrıca Kırgızistan'ın çok-milletli yapısını, “ortak evimiz” siyasetini sarsmayacak bir çerçevede “kucaklayıcı” özellikleriyle takdim edilmiştir.

Çin için ise bu liste, ülke içinde turizm, ülke dışında ise kültürel zenginliğini yansıtmaya vesilesi olmuş; bu çaba dünya medyasında çıkan “baskıcı devlet” tasviriyi geri teptikten sonra Çin siyasi alanda “düşük profilli” tutumuna dönmüştür. Adil küresel dağılım adına başvurular için ülke kotaları konya da, Çin'in başvurularındaki keskin düşüş, aslında kendi siyaset değişikliğinin sonucudur.

Burada devletlerin değişken siyasetleri karşısında unsurların korunabilmesi için dengeleyici olabilecek aktörler, UNESCO'nun da önemsendiği ve Değerlendirme Organına aldığı STK'lardır, ancak bunların özerk, UNESCO tarafından desteklenecek ve denetlenecek bir yapıda olması, mali ve hukuki olarak güçlendirilmesi gerekli görünmektedir. Devletler beş yıl

lk bir koruma planı ve bütçesi ortaya koysa da, koruma STK'larla güvence altına alınabilir.

Sonuç olarak, SOKÜM listeleri kültürel unsurların korunmasını hedeflese de, bunlar muhatap alınan devlet aygıtlarının siyasi ve ekonomik/turistik ihtiyaçlarına göre şekillendirilmektedir. Bu nedenle listelerin hazırlanması çok faydalı olsa da, devlet müdahalesini ve rolünü azaltacak, desteğin sürekliliğini sağlayacak formler üstünde durulması şarttır.

#### NOTLAR

- 1 Kırgızistan Başbakanı Ceenbekov, 9 Ağustos 2017 tarihindeki bu ziyareti sırasında Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB) tarafından, Manasçı Sabımbay Orozbakov'un doğumunun 150. Yıl dönümü vesilesiyle Türkçe'ye kazandırılan üç ciltlik Manas varyantının çevirisinin açılış törenine de katılmıştır. Bu iki açılış töreni Türkiye'nin Manas Destanına ilgi ve desteğinin sürdüğünü göstermektedir (<http://www.tdbb.org.tr/?p=9974&lang=tr>).

#### KAYNAKÇA

- 1995 Dünya Hoşgörü-Manas-Abay Yılı VII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri ve I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildirileri. (Kırkkale 9-11 Haziran 1995). İstanbul: Hoca Ahmet Yesevi Vakfı, 1996.
- Abazov, Rafis. *Historical Dictionary of Kyrgyzstan*. Oxford: The Scarecrow Press, 2004.
- Akayev, Askar. "Açış Konuşması". *Manas 1000 Bişkek Bildirileri*. (der.) Ogün Atilla Budak. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Azattık TV. "Manastın' barkına cete alabızı?". (30 Aralık 2009) 10.11.2018. [https://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan\\_IQ\\_Show\\_Manas/1918490.html](https://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan_IQ_Show_Manas/1918490.html).
- Bilge. "Manas 1000. Yılı Özel Sayısı". Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Yaz/5, Ankara, 1995.
- Bozkırdan Bağımsızlığa Manas. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Buyar, Cengiz. "Geçmişten Günümüze Cangar

- Destanı". *Milli Folklor* 109 (Bahar 2016): 113-127.
- Caparov, Amanbek. "Manas Eposu cana UNESCO'nun şedevrler tizmesi". (16 Ekim 2009) 10.11.2018. [https://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan\\_Manas\\_Eposu/1853386.html](https://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan_Manas_Eposu/1853386.html).
- Cumakunova, Gülzura. *Manas Destanı Kırgız Edebi Dilinin Tarihi Kaynağı*. Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) Yayınları, 1995.
- Dündar, Orhan ve Ertuğrul Kapusuzoğlu. *Manas Destanı (Kaplan Çocuk)*. (Çizen: Orhan Dündar ve Erhan Dündar). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Gürbüz, Yunus Emre. "Orta Asya'nın Ortasında bir Ada: Kırgızistan". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü 15 (Güz 2011): 419-447.
- Hagem-Türksöy. "Anayurttan Atayurda Türk Dünyası Manas 1000 Özel Sayı". Yıl 3, Cilt 3, Sayı 9, Ağustos 1995. <http://www.worldometers.info/world-population/china-population>. 16.11.2018. <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/sutluce-parkinda-manas-heykeli-acildi>. 06.09.2019. [http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng\\_nac\\_89.php?reg=11](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php?reg=11). 16.10.2018. <https://www.nytimes.com/2008/03/16/world/asia/16iht-tibet.1.11134870.html>. 26.10.2018. <https://ich.unesco.org/en/purpose-of-the-lists-00807>. 08.09.2018. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>. 08.09.2018. <https://ich.unesco.org/doc/src/00446-EN.doc>. 19.10.2018. <http://www.china.org.cn/e-white/20050301/index.htm>. 13.11.2018. <https://ich.unesco.org/en/lists>. 05.12.2018. <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-09-4.COM-CONF.209-13-Rev.2-EN.pdf>. 08.09.2018. <http://www.tdbb.org.tr/?p=9974&lang=tr>. 06.09.2019.
- Imanaliev, K. *Kyrgyzstan: The Word about Homeland*. Bishkek: Uchkun, 2004.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56. 2004: 1-15.
- Lud, L.A. *Kırgız Cumhuriyeti'nin İlk Cumhurbaşkanı Askar Akayev*. Ankara: TİKA, Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Basın Müşavirliği, 1999.
- Makeş, Kabil. "UNESCO Kırgız koomçulugunun ünün ugabı?". (7 Ocak 2010) 10.11.2018. [https://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan\\_Culture\\_Manas/1922706.html](https://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan_Culture_Manas/1922706.html).

- Manas 1000 Bişkek Bildirileri*. (Bişkek 26-31 Ağustos 1995). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997.
- Manas Bilgi Şöleni Bildirileri*. (12-13 Ekim 1995). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1995.
- Manas Destanı (Manas Destanı'nın 1000. Yılı Paneli)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995.
- Manas Destanı Üzerine İncelemeler (Çeviriler I)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*. (Ankara, 21-23 Haziran 1995 – Konya, 24-26 Haziran 1995). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Marat, Erica. "National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan". *Silk Road Paper*. Central Asia-Caucasus Institute (Ocak 2008) 16.09.2018. [http://edoc.bibliothek.uni-halle.de/servlets/MCRFileNodeServlet/HALCoRe\\_derivate\\_00002229/National%20Ideology.pdf](http://edoc.bibliothek.uni-halle.de/servlets/MCRFileNodeServlet/HALCoRe_derivate_00002229/National%20Ideology.pdf).
- Musaev, S. "The Epoch "Manas"". *Encyclopaedical Phenomenon of Epos "Manas"*. Bishkek: Glavnaya Redaktsiya Kyrgyzskoy Entsiklopedii Nauchno-Propagandistskiy Delovoy Proekt "Muras", 1995.
- Naskali, Emine Gürsoy. *Wilhelm Radloff Manas Destanı Kırgız Türkçesi Metin-Türkiye Türkçesi Çevirisi*. Ankara: Türksöy Yayınları, 1995.
- Nomination File No. 00209*. (28 Eylül - 2 Ekim 2009). 26.10.2018. <https://ich.unesco.org/en/RL/manas-00209>.
- Nomination file no. 00876*. (Aralık 2013) 08.11.2018. 6.11.2018. <https://ich.unesco.org/en/RL/kyrgyz-epic-trilogy-manas-semetey-seytek-00876>.
- Oğuz, Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2013.
- . "Onuncu Yılında Somut Olmayan Kültürel Miras Listeleri: Görünürlük, Değerlilik ve Güvenirlilik". *Millî Folklor* 116 (Kış 2017):5-17.
- Oktay, Osman. *Manas Destanı / Manas Diye Bir Çocuk - Arslan Manas*. (Çizen: Denge Animasyon). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Osmongazieva, Tolgonai. "Adilet Ayikeev: I can confirm MP Omurbek Abdyrakhmanov defamed Manas's dignity". (8 Temmuz 2011a) 29.07.2011. <https://eng.24.kg/community/2011/07/08/19148>.
- . "The President for Transitional Period of Kyrgyzstan signed the Bill on Manas Epic". (28 Haziran 2011b) 29.07.2011. <http://eng.24.kg/community/2011/06/28/18930.html>.
- . "You shouldn't Think about Manas Epic as Some Tale - Roza Otunbayeva" (28 Haziran 2011c) 29.07.2011. <http://eng.24.kg/community/2011/06/28/18933.html>.
- Prokhorov, B. *Frunze, A Guide*. Moscow: Raduga Publishers, 1982.
- Steiner, Lasse ve Bruno S. Frey. *Imbalance of World Heritage List: Did the UNESCO Strategy Work?*. Zurich: University of Zurich Working Paper No. 14: 2011.
- Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi*. "Manas Özel Sayısı". Ankara Üniversitesi, Tömer Yayınları, Sayı 3, 1995.
- UN General Assembly*. (25 Ekim - 19 Kasım 1993) 12.09.2018. <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000956/095621e.pdf>.
- Utyaganova, Maria. "Kyrgyzstan's Assembly Effective in National Unity" (16 Ağustos 2000) 19.05.2013. <http://cacianalyst.org/?q=node/498>.
- van Schaik, Sam. *Tibet: A History*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- Whalen-Bridge, John. *Tibet on Fire*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Xiaohua, Li. "Xinjiang preserves the Manas" 3 Kasım 2010 (17.11.2018). [http://www.china.org.cn/arts/2010-11/03/content\\_21265510.htm](http://www.china.org.cn/arts/2010-11/03/content_21265510.htm).
- Yıldız, Naciye. "Manas Destanı'nda Hoşgörü". *Millî Folklor* 26 (Yaz 1995a):47-50.
- . *Manas Destanı (Wilhelm Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995b (İkinci Baskı 2017).
- Yusupov, Keneş (Nesir Halinde Yazan). *Manas Destanı*. (Türkiye Türkçesine Aktaranlar: Fikret Türkmen-Alimcan İnayet), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.

# KÖROĞLU'NU GREİMAS'LA OKUMAK: “KÖROĞLU'NUN İSTANBUL SEFERİ”NE YAPISALCI BİR YAKLAŞIM\*

## Evaluating the Koroglu Epic by Greimas' Method: A Structural Approach to Koroglu's Journey to Istanbul

Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR\*\*

### ÖZ

Balkanlardan Doğu Türkistan'a kadar Türk Dünyası adını verdiğimiz bu geniş coğrafyada yaşayan Türk boylarının hemen hemen hepsinde, hatta yine bu coğrafyadaki Türk olmayan bazı milletler arasında anlatılan Köroğlu Destanı'nın ilk derlendiği yer İran'dır. 1830-1841 yıllarında Rusya'nın İran Büyükelçiliği'nde çalışan Alexander Chodzko tarafından yapılan/yaptırılan ilk derlemede kaydedilen Köroğlu Destanı'nın 13 kolu; 1842'de, Londra'da yayımlanmıştır. Bu yayından günümüze kadar Köroğlu Destanı hakkında Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan ve Doğu Türkistan varyantları hakkında Türkiye'de çeşitli derleme ve inceleme çalışmaları yapılmışken adı geçen destanın İran Türkleri anlatmaları hakkında maalesef herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Doktora tezimizde kullanmak amacıyla 2011-2018 yılları arasında İran'da Türklerin yaşadığı birçok şehirde derlediğimiz Köroğlu Destanı metinlerinden biri de “Köroğlu'nun İstanbul Seferi” adlı koldur. Tebrizli Âşık Meşi Paşayı tarafından anlatılan bu kol, Köroğlu'nun ilk evliliğini yaptığı Nigar Hanım'ı, onun isteği üzerine İstanbul'dan Çamlıbel'e getirmesini konu almaktadır. Âşık Meşi Paşayı'nın anlattığı bu kolun önemli bir özelliği, belki de Türk destancılık geleneğinde sadece Köroğlu Destanı'na özgü bir anlatım tekniğiyle anlatılmış olmasıdır. Çeşitli kollardan oluştuğunu ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu bildiğimiz Köroğlu Destanı'nın bazı kollarının anlatımında İran'daki anlatıcılar, “ilk kol” dışındaki başka bir kolu anlatacaklarsa anlatacakları kolun olay örgüsüne geçmeden önce ilk kolu “kısaca” anlatırlar. Böylece Köroğlu'nun ortaya çıkışı hakkında dinleyicilerine hem bilgi verir hem de onları dinleyecekleri destanın ortamına hazırlarlar. Bu usul, Âşık Meşi Paşayı'nın adı verilen koldaki anlatımında da uygulanmıştır. İncelememizde; bu anlatım tekniği sebebiyle özellikle kullandığımız kolu, Türkiye'deki destan incelemesi üzerine yapılan çalışmalarda pek fazla denenmeyen farklı bir yapı incelemesiyle “okumak” ve değerlendirmek istiyoruz. Günümüze kadar Köroğlu Destanı üzerine Türkiye'deki yapı incelemelerinde “epizot” ve “motif” temelli inceleme tercih edilmişken gösterebilim alanında V. Propp'un metodunu yeniden yorumlayan P. Larivaille, J. M. Adam ve A. J. Greimas'ın oluşturdukları “Sözdizimsel Model” ya da “Beşli Şema” ve yine Greimas'ın oluşturduğu “Eyleyenler Modeli” ile bu destanın bir incelemesi yapılmamıştır. Bu bağlamda incelememizde söz konusu destanın adı geçen kolunu, hem “Sözdizimsel Model” hem de “Eyleyenler Modeli”ne göre ayrı ayrı ele alıp inceleyeceğiz. Genel olarak söz konusu metnin kısa bir özetini verdikten sonra metni, “Kurgu Aşamaları” başlığı altında “Sözdizimsel Model”e göre değerlendirecek; “Eyleyenler ve Oyuncular” başlığı altında ise kesitlere ayrılan metnin her kesitini, bu modelde kullanılan 6 eyleyene ve bu eyleyenlerin oyuncularına göre inceleyeceğiz. Böylece herhangi bir anlatı unsurunun, metnin yapısını nasıl etkilediğini; bu unsurların anlatıya nasıl dâhil edildiğini veya anlatıdan çıkarıldığını ve son olarak bu unsurların anlatıya eklenip çıkarılırken yaratıcı ya da aktarıcının nasıl bir yol izlediğini göstermeye çalışacağız.

### Anahtar Kelimeler

Köroğlu, Tebrizli Âşık Meşi Paşayı, A. J. Greimas, sözdizimsel model, eyleyenler modeli

\* Geliş tarihi: 22 Temmuz 2019 - Kabul tarihi: 9 Eylül 2019  
Özdamar, Fazıl. “Köroğlu'nu Greimas'la Okumak: Köroğlu'nun İstanbul Seferi'ne Yapısal Bir Yaklaşım” Milli Folklor 123 (Güz 2019): 69-89

Bu inceleme, Ege Üniversitesi SBE Türk Halk Bilimi ABD'de tarafıma sunulan “Köroğlu'nun İran Türkleri Üzerine Bir İnceleme” adlı doktora tezimden üretilmiştir.

\*\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/Türkiye, fazilozdamar@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1729-0265

## ABSTRACT

The epic narratives of Koroglu has been told and known among all the Turkic speaking people who live in the geographical area from the Eastern Turkestan to Balkans that is called Turkic world. Besides the Turkic speaking people, the narratives of Koroglu has also been non-Turkic people in the region. As one of the neighbor country of Turks Iran is the first place where the epic narratives of Koroglu were collected. Alexander Chodzko, who worked as an officer at the Russian Embassy in Iran, in between 1830-1841, and while working at the embassy he had collected or had made collected 13 episodes Koroglu in Iran, and published those text in London, in 1842. Although there has been number of scholarly studies have been carried on the Koroglu epic narratives collected from Turkey, Azerbaijan, Kazakhstan, Uzbekistan, Kyrgyzstan, and eastern Turkestan, since A. Chodzko's first publication of Koroglu narratives collected from the Turks living in Iran, there has been no study or publication in Turkey. In order to make use in my PhD thesis, I have carried on number of fieldworks in Iran, in between 2011-2018 and during which I have collected number Koroglu epic narratives from the Turks living in different regions of Iran. One of the Koroglu episodes I had collected during those fieldworks is the episode named "Koroglu's Journey to Istanbul" that was narrated by Ashik Meşi Paşayi. The subject matter of this episode is Koroglu's marriage to Nigar Hanım who had fallen in love with Koroglu and asks him to take her from Istanbul to Chamlibel where Koroglu and his brave man reside. The importance of this episode is to be told in accordance with the narration technique special to the Koroglu narratives among Turkic epic narration traditions. As it has been known that as the whole Koroglu cycle consists of number episodes and a narrator may perform only episode at setting in Iran, and when a narrator of Koroglu is going to perform an episode other than the first episode, the narrator must begin with abstracting the first episode. As a result of summarizing the first episode the narrators both able to provides information on the previous happenings, and prepare their audience to the current episode he is going to narrate. This special Koroglu narration technique of Turkish ashiks living in Iran has also been applied by Ashik Meşi Paşayi while telling the episode of "Koroglu's Journey to Istanbul".

In this article, I would like to examine the above mentioned episode in accordance with the "structural reading" which has not been used much by the epic scholars. Most of the epic studies in Turkey based on the "episode" and "motif" analyses, whereas there have been no analyses have made use of the "Syntactical Model" or "Narrative Sequences" which was developed P. Larivaille, J. M. Adams and A.J. Greimas as a new interpretation of the structural analyses developed by V. Propp. Therefore, in my article on the evaluation of the episode of "Koroglu's Journey to Istanbul", I would like to fulfill this lack of the usage on this new method that I will make use of both the "Syntactical Model" or "Narrative Sequences", and the "Actantial Model". In my evaluation, first I would like to provide a summary of narrative, and then I will examine the text in accordance with the "Syntactical Model" under the "Narrative Sequences". Then, under the title "Actants and Players" the episode will be fractured into sequences that in accordance with the model there are six actants and each of them will be evaluated according to the players. In my final part, I would like to reach to the conclusions that I will be able to show how each element in the episode has been effecting the main structure of the episode; how each of those elements being included or excluded from the episode and also the result of those inclusion and exclusion, and also while structuring the episode as a whole what kind of a path the narrator is being implied.

### Key Words

Koroglu, Ashik Meshi Pashayi of Tebriz, A.J. Greimas, actantial model, syntax of narrative.

### Giriş

İran, barındırdığı 7 Türk âşık muhitiyle Köroğlu Destanı'nın aktif olarak anlatıldığı bölgelerden biridir. Bu muhitler arasında Tebriz âşık muhiti barındırdığı âşık sayısı, kullanılan çalgı aletleri, âşık havası ve destan çeşitliliği bakımından şüphesiz en canlısıdır. Bu muhitin genel özellikleri dışında, "usta âşık" olabilme koşulu-

nun Köroğlu Destanı anlatabilmesiyle eş değer tutulması sebebiyle birçok âşık, Köroğlu Destanı'nın çeşitli kollarını öğrenmekte hatta yeni kollar tasnif ederek bu destanın kol sayısını artırmaktadır.<sup>1</sup> Bu muhitte anlatılan Köroğlu Destanı'nın kollarından biri de "Köroğlu'nun İstanbul Seferi (KİS)"dir.



Alexander Chodzko'nun 1842'de Londra'da yayımladığı çalışmasının ardından Türkiye'den Doğu Türkistan'a kadar uzanan coğrafyadaki bölgelerde, Köroğlu metinleri üzerinde günümüze kadar Türkiye'de birçok inceleme yapılmıştır (Ekici 2004: 42)<sup>2</sup> ancak bu destanın İran Türkleri anlatmaları üzerine maalesef bir çalışma yapılmamıştır. Ayrıca günümüze kadar yapılan bu çalışmalarda genellikle “epizot” ve “motif” temelli inceleme tercih edilmişken göstergebilim alanında V. Propp'un metodunu yeniden yorumlayan Larivaille, Adam ve Greimas'ın oluşturdukları “Sözdizimsel Model” ve yine Greimas'ın oluşturduğu “Eyleyenler Modeli”, birlikte kullanılarak bu destanın bir incelemesi yapılmamıştır.<sup>3</sup> Bu bağlamda incelememizde; “anlatı” hakkında kısa bir tanım verildikten sonra Tebrizli Âşık Meşi Paşayî'nin anlattığı KİS adlı kol, adı geçen modellere göre incelenmiştir. “Kurgu Aşamaları” ve “Eyleyenler” olmak üzere iki başlık altında incelediğimiz bu metin, “*Kurgu Aşamaları*”nda beş alt başlık altında yapısal olarak çözümlenmiştir. “*Eyleyenler ve Oyuncular*”da ise modele uygun olarak metin, belli başlı kesitlere bölünüp eyleyenler ve bunları gerçekleştiren oyuncular ele alınmıştır. “Yüzeysel yapı”daki bu incelemenin ardından yine bu kısımda metnin “derin yapısı”nda yer alan unsurlar değerlendirilip bu unsurların hem Türk kültüründeki hem de Türk destancılık geleneğindeki önemi incelenmiştir. Böylece iki modelle yapılan inceleme sonucunda herhangi bir anlatı unsurunun, anlatının yapısını nasıl etkilediği; bu unsurların anlatıya nasıl ve

neden dâhil edildiği veya anlatıdan çıkarıldığı ve son olarak bu unsurların anlatıya eklenip çıkarılırken yaratıcı ya da aktarıcının nasıl bir yol izlediği ortaya konulmuştur.

## 1. Terim ve Yöntem:

### 1. 1. Anlatı Nedir?

Anlatı, “en az iki gerçek ya da kurgusal olayın belli bir zaman dizisi dâhilinde temsili” veya “nedensel olarak birbiriyle ilişkili bir olaylar dizisinin temsili” (Dervişcemaloğlu 2016: 50) olarak tanımlanır ve sözcüye karşılık gelir ve sözcü, bir metni kuran göstergeler bütünüdür kapsar. Anlatı, içerikten/hikâyeden söz eder. Hikâye, birisince (yazar, anlatıcı, eyleyen konumunda bir özne vb.) anlatılan olaylar veya eylemler dizisidir, bir başka anlatımla metinsel göstergelerin göndermelerine karşılık gelir (Aktulum 2015: 6).

Anlatı hakkındaki bu tanımın ardından incelemede kullanılan modeller hakkında kısaca bilgi vermek de yerinde olacaktır.

### 1. 2. Sözdizimsel Model veya Beşli Şema:

Metin incelemelerinde kullanılan yapı modellerinden ilki, V. Propp'un *Morfologiya Skazki*<sup>4</sup> adlı çalışmasında 31 işlev ve 7 eylemden oluşturduğu anlatı yapısı modelidir. Diğer araştırmacılar tarafından eleştirilse de bu modelin, daha sonra ortaya koyulan yapı modellerine kaynaklık ettiği söylenebilir. Propp sonrası modellerden biri, Propp'a eleştirel tarzda yaklaşan Larivaille, Adam ve Greimas'a ait bir ve bu kişilerden Greimas, Propp'un ortaya koyduğu modeldeki 31 işlevin bazılarının, diğerinin tekrarı olduğu ve dolayısıyla da indirgenmesi ge-

rektiğini söyler (Yücel 2015: 122). Greimas'a göre her anlatı, *başlangıç ve bitiş durumları* arasında bir geçiş ve bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu dönüşüm sürecinde eyleyenler, değişik roller üstlenir ve bu iki uç arasında başka eyleyenleri *dönüştürürken* kendileri de *dönüşüp değişir*. Dolayısıyla bir anlatıda az veya çok değişim vardır ve hiçbir şey başlangıçtaki gibi değildir. Üç aşamada gerçekleşen bu dönüşüm sürecindeki aşamaları ortaya koymak için ilk olarak okuyucu ya da dinleyicinin anlatıdaki başlangıç ve sonuç durumunu gözlemlemesi gerekir. İkinci olarak *geçişli dönüşümleri*, *dönüştürücü dönüşümleri* gözlemlemesi ve *metni kesitlere ayırması* gerekecektir. Kesitlere ayırma, kendi içinde bir çözümlemeyi oluşturarak metnin düzenlenişini ortaya koyar. Kesitler, olayların sunumunu ve anlatının anlatılış biçimini düzenler. Bir anlatı metninde “önce”, “esnasında” ve “sonra” diyebileceğimiz bölümlemeler vardır. Buna *başlangıç durumu*, *gerçekleşim durumu* ve *sonuç durumu* da denmektedir. Bu süreç içinde “özne ve nesne” bir bağlaşım ya da ayrışım içindedir. Başlangıç durumunu, bir özne gerçekleştirdiği eylemle bozarak yeni bir durumu başlatır. Bir başka özne ise yaptığı eylemle önceki durumu bir sonrakine taşımış olur. Buna “*anlatı izlencesi*” adı verilir (Kıran ve Kıran 2003: 245; Uçan 2016: 112-113). Bu üçlü oluşum modelinin ilki; Adam'ın, Larivaille'dan alarak sunduğu modeldir (Uçan 2016: 114):

I ÖNCE Başlangıç Durumu Denge	II ESNASINDA Dönüşüm (Mâruz Bırakma veya Mâruz Kalma) Dinamik Süreç			III SONRA Sonuç Durumu Denge
1	2 Provokasyon (Başlatıcı)	3 Eylem	4 Ceza	5

Üçlü oluşumdan ortaya çıkan modelin bir diğeri ise Adam ve Greimas tarafından oluşturulmuştur (Uçan 2016: 113-114):

	DÖNÜŞÜM			
Başlangıç Durumu	Karışıklık veya Bozan Güç	Dinamik	Çözüm veya Dengeye Getiren Güç	Sonuç Durumu
1	2	3	4	5

**Başlangıç Durumu:** Anlatıda kurulu düzenin bozulmasından önce *kişile- rin, zamanın ve mekânın* sergilendiği kısımdır. İlgi çekici olan başlangıçta, zaman ve mekânla ilgili bilgiler verilir; kahramanlar karşılıklı konuşurlar ve bir davranışta bulundurulur. Bir gerilim hazırlanarak dinleyicinin entrikaya katıl-

ması sağlanır. Kahraman/lar sahneye çıkar ve bu düzeni bozacak bir entrika başlar (Kıran ve Kıran 2003: 46-48).

### **Dönüştürücü Öge (Düğüm):**

Beklenmedik bir olay, başlangıçtaki durumu birdenbire sarsar, dengeyi bozar. Propp bunu; “eksik oluşması veya yasağın ihlali” olarak isimlendirir. Maceranın başlaması için kahramanın etrafında bir eksiklik oluşmalı veya bir yasak çiğnenmelidir (Kıran ve Kıran 2003: 21; 246; Pehlivan 2015: 31).

**Dinamik Olaylar Zinciri (Eylem):** Düzenin bozulmasıyla olaylar birbirini izler. Buradaki eylemler, başlangıçtaki dengeyi yeniden kurma girişimidir (Kıran ve Kıran 2003: 22; 246). Bu olaylar zinciri, destan bağlamında değerlendirildiğinde anlatıcının kabiliyetine, dinleyicilere, zamana ve mekâna göre değişiklik gösterir.

**Dengeleyici/Düzenleyici Öge (Çözüm):** Olaylar dizisine son veren ve durumu dengeleyen olay gerçekleşir (Kıran ve Kıran 2003: 22).

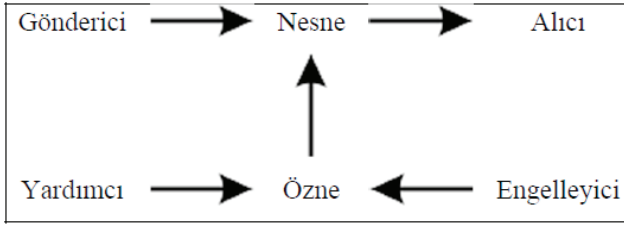
**Bitiş Durumu:** Başlangıç durumuna dönülür ya da yeni bir durumun başlangıcı ortaya çıkar (Kıran ve Kıran 2003: 22).

### **1. 3. Eyleyenler ve Oyuncular:**

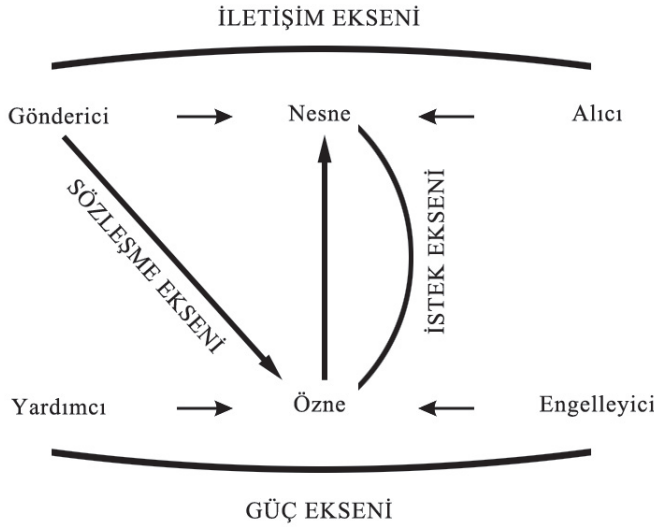
İncelememizde kullandığımız modellerden bir diğeri “Eyleyenler Modeli”dir. Model, yukarıda adı geçen çalışmada anlatı yapısını 7 “karakter”den oluşturan ve bir karakterin birden fazla “rol” üstlenebileceğini veya bir “rol”ün birden fazla karakter tarafından gerçekleştirileceğini söyleyen Propp’un sınıflandırmasından esinlenen ve sorunu bir *eyleyen*

sorunu olarak gören Greimas tarafından oluşturulmuştur. Propp’un oluşturduğu bu sınıflandırmayı, *eyleyenler modeline* dönüştüren ve bu terimi, “*bir eylem yapan veya bir eyleme maruz kalan kişi*” şeklinde tanımlayan Greimas’a göre varlık veya nesnenin gerçekleştirdiği eylem önemli olduğu için eyleyen kavramı, kişi bakımından daha geniş kapsamlıdır. Eyleyenler, insan veya nesne olabilir; tekil veya çoğul, somut veya soyut olarak görülebilir. Diğer yandan eylem önemli olduğu için bir öge, birkaç eyleyenin karşılığı olabilir (Yücel 2015: 146; Uçan 2016: 118; Dervişcemaloğlu 2016: 139).

Greimas’a göre “eyleyen” ile “oyuncu” kavramları, birbirinden farklıdır ve her ikisi de insanlar dışında cansız nesnelere (sihirli yüzük, elmas vb.) ve soyut kavramları (kader, talih, namus vb.) da içermektedir. Oyuncular, farklı anlatılarda kendilerine özgü ve çeşitli özelliklerle donanmışlarken eyleyenler, bütün anlatıların temelinde yer alan genel kategoridedir ve karmaşık kişilikle karşımıza çıkan bir oyuncu olmayıp bulunduğu durum ve çevresindekilerle ilişkileri açısından özellik kazanır. Dolayısıyla oyuncuların sayısı sınırsızken eyleyenler altıyla sınırlandırılmıştır. Bir eyleyen anlatının başından sonuna kadar hep aynı tutumu sürdürebilir veya sürdürmeyebilir. *Gönderici* iken *özne*, *yardımcı* iken *engelleme*ci durumuna dönüşebilir. Ayrıca birden çok kahraman, bir eyleyen rolü üstlenebilir (Kıran ve Kıran 2003: 216; Dervişcemaloğlu 2016: 139).



Eyleyenler, çeşitli eksenler üzerinde bulunur. *Gönderici* ve *alıcı*, “*iletişim eksenini*” üzerinde; *özne* ve *nesne*, “*istek eksenini*”nde; *yardımcı*, “*yardımcı eksenini*”nde; *engelleyici*, “*mücadele eksenini*”nde yer alır. *Yardımcının* ve *engelleyicinin* bulunduğu eksene “*güç eksenini*” de denir. Ayrıca *gönderici* ve *özne* arasında bir de “*sözleşme eksenini*” vardır (Uçan 2016: 118).



**İstek Eksenini (Özne ve Nesne İlişkisi):** *Özne*; bir nesneyi arzu eden ve önemli eylemlere katılan başkahramandır. Eksikliğini hissettiği ya da göndericinin istediği nesneyi/kişiyi bulmaya çalışır. Gerçekleştirdiği eylemlerle tüm engelleri aşarak nesneyi, alıcıya ulaştırır. *Nesne*; göndericinin elde etmek istediği somut ve soyut bir şey veya bir kişi olabilir. Bir eksikliğin giderilmesi, kaybolan bir kişi/nesnenin bulunması veya yitirilen bir yeteneği yeniden elde etmek, nesne olabilir (Kıran ve Kıran 2003: 216; 224-225; Yücel 2015: 147).

**İletişim Eksenini (Gönderici ve Alıcı İlişkisi):** *Gönderici*; eksik olan şeyi/kişiyi aramakla/getirmekle özneyi görevlendirendir. *Alıcı*; göndericinin gönderdiği nesneyi alandır. Genellikle anlatının ya da kesitin sonunda ortaya çıkar. Özneyi ödüllendirir veya aksine cezalandırır (Kıran ve Kıran 2003: 224-226; Uçan 2016: 118).

**Güç Eksenini (Yardımcı ve Engelleyici İlişkisi):** *Yardımcı*; anlatıda öznenin işini kolaylaştıran ve ona yardım edendir. *Engelleyici* ise yardımcının kar-

şısında öznenin amacına ulaşmasının önüne engeller koyan ve öznenin gücünü ortadan kaldırmaya çalışandır (Kıran ve Kıran 2003: 228; Uçan 2016: 118).

Göstergebilimsel bir okuma, söylemin öne çıkan öğeleri üzerinde durur. Bunlar; *eyleyenler*, *eyleyenlerin rolleri ve dönüşümleridir*. Anlatının “yüzeysel”, “söylem” ve “derin” yapılarının belirlenmesi için bu unsurlar önemlidir. Yüzeysel yapıda anlatı, içerik düzleminde “gösterilen”i incelemektedir. Okuyucu/dinleyici, burada anlatının biçimini ortaya çıkarır. İçerik biçiminin nasıl düzenlendiği ise “söylem yapısı”nda araştırılır. Figürler ve söylemsel görünümde eyleyenler (özne, gönderici vd.), anlam olarak çeşitli figürlerle kaplıdır, kendi aralarında ilişkiler kurup değişik bağlamlarda değişik anlamlar üretebilir ve bütün figürler birleşip metni tek bir anlama doğru götürebilir. Yine bu yapıdaki izleksel rollerde ise oyuncuların oluşumu veya eyleyenlerin davranışları, fizikî yapıları vd. incelenir ve bir kişinin sınıflandırması veya bir kişilik çözümlemesi söz konusudur. Son olarak “derin yapı”da ise metinde açıkça “görünmeyen”ler vardır. Okuyucuya düşen şey, metinde “gizli olan” anlamsal alanı gözlemlemektir (Kıran ve Kıran 2003: 184-186; Uçan 2016: 112-124; 157).

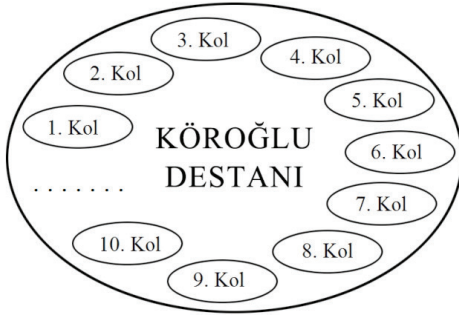
#### 1. 4. Modellerin Değerlendirmesi:

İncelememizin “Kurgu Aşamaları” kısmında, Propp’u örnek alarak Larivaille, Adam ve Greimas tarafından geliştirilen “beşli şema”nın kullanılması, Köroğlu Destanı kolları için uygulanabilir olmasının yanı sıra an-

laşılabilir bir somutluk üzerine inşa edilmesindedir. Zaten adı verilen bilim adamları da Propp’un modelini karmaşık ve tekrarlardan oluştuğu sebepleriyle eleştirmiş ve onun modelini basitleştirerek kendi modellerine dönüştürmüşlerdir.

İncelememizde “eyleyenler ve oyuncular modeli”nin tercih edilmesinin sebebi, yine incelediğimiz metinlerin yapısından kaynaklanmıştır.<sup>5</sup> Belki de Köroğlu Destanı’nı Türk Dünyası anlatımları arasında özel bir yere koyan husus, onun “karmaşık bir anlatı” olmasıdır. Birbiri içine geçmiş birden fazla anlatıdan oluşan anlatılara *karmaşık anlatı* adı verilmektedir. Bu anlatılarda *özne* olan kişi, başka bir anlatıda *gönderici* olabilir (Kıran ve Kıran 2003: 216). Dede Korkut Kitabı’ndaki destanlarda “kısmen” gördüğümüz bu yapı, postmodern edebiyatın üretimine kadar sadece bazı anlatılarda vardır. Kurgusu bakımından her biri ayrı bir destan özelliği taşıyan “kollardan” oluşan Köroğlu Destanı’nın her bir kolunda, eyleyenler ve oyuncular değişebilir. Yeni kahramanlar ve mekânlar, farklı bir kolla destana dâhil edilse de Köroğlu’nun ailesi ve Delileri, ilk dâhiliyetten sonra destanda kalıcı olurlar.

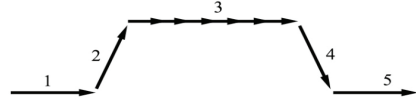
Bu yapıda karşımıza çıkan Köroğlu Destanı’na uzaktan veya fotoğraf karesi gibi “küçültüp” baktığımızda bu destanı oluşturan kollar kaybolur ve ortaya “Kahramanın Ortaya Çıkışı”, “Maceraları” ve “Sonu” şeklinde başlıklandırığımız tek bir destan çıkar. Bu durum Köroğlu Destanı’nın bazı kolları örneğinde aşağıdaki şemayla daha iyi anlaşılacaktır:



Köroğlu Destanı'nın karmaşık anlatı yapısına sahip olması sebebiyle incelememizde metni, "eyleyenler modeli"ne göre de inceledik. Karmaşık anlatılarda eyleyenlerin dönüşümü aynı kol içindeki farklı kesitlerde bile görülebilir. Bu sebeple incelediğimiz metni öncelikle "kesitlere" ayırdık ve her kesit içindeki eyleyenleri, ayrı ayrı değerlendirdik.

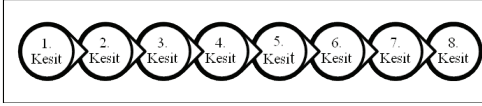
"Eyleyenler ve oyuncular modeli"ni tercih etmemizdeki bir diğer sebep de bu zamana kadarki çoğu yapı incelemesinin kahraman incelemesi kısmının, "dil gösterişi" yapan anlatıcının tasvirinin tekrar edilmesinden öteye gidememesidir. Köroğlu Destanı merkezli düşündüğümüzde kollardaki bir kahramanın tasviri, anlatıcının yeteneğine göre uzayıp kısalabilmektedir. Ayrıca anlatının kurgusunda önemli yer tutan ve bazen kolun yaratılma sebebi olan soyut ve somut kavramlar ile nesnelere, bu dil gösterişi içinde "pasif kalması", metnin anlamlandırılmasında önümüze engel olmaktadır. Köroğlu Destanı kollarında bir kolun yaratılma sebebi olan "turna eti" veya "turna teli"ni, "diğer" başlığı altında ötekileştirmemek ve bu nesnelere anlatıya kattığı anlamın etkisini vurgulamak da bu modeli seçmemizde etkili olmuştur.

Normal boyutlarında baktığımız fotoğraf karesindeki gibi bir metinde yukarıda açıkladığımız "beşli şema" adı verilen modelin tüm öğeleri genel hatlarıyla görebilir ve bu modelin beş ögesini şu şekilde açıklayabiliriz:



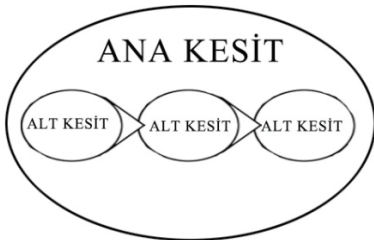
Fotoğrafı yakınlaştırdığımız herhangi bir ögenin içindeki bir kesiti incelediğimizde ise "eyleyenler ve oyuncular"la karşılaşırız. Bunlar, anlatının bütününde birer tane olabileceği gibi anlatıyı oluşturan her kesitte ayrı ayrı karşımıza çıkabilir. Bu bağlamda eyleyenler ve oyuncular, kesit sayısı; kesit sayısı da yaratıcının yeteneğiyle doğru orantılı olarak artar.

Yukarıdaki şemalarda da gösterdiğimiz gibi anlatıyı, başlangıç çizgisinden saptıran düğüm de onu yine başlangıç çizgisine getirecek eylemler ve çözüm ögesi de veya bunların içindeki her kesitte değişen eyleyenler ve oyuncular da aslında yaratıcının kullandığı modellerdir. Çünkü yaratıcı da tasnif ettiği bir anlatıyı aynı modelde kurgulamaktadır. Destancılık geleneğinde bu tasnifin sonrasında, onu ustasından öğrenen bir âşık için öğrenme yolu, anlatıya "uzaktan ve yakından bakmayla" ilgilidir. Beşli şemayı oluşturan öğelerde olay örgüsünün özeti öğrenilirken bu öğelerin içindeki kesitler, tıpkı zincir halkaları gibi birbirine geçirilerek öğrenilir. Zincir halkası örneğinden devam edersek kesitlerin sayısı ustasından öğrendiği kadar da kalabilir, bunlara yeni halkalar da ekleyebilir. Anlatıdaki bu sistemi, bir şemada gösterirsek:



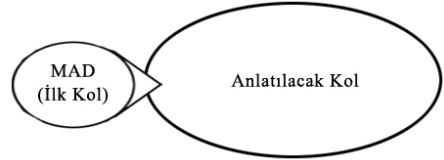
Mevcut halkalar arasında, anlatının kurgusu gereği ilişki olmak zorundadır. Nakledici bir âşık, ustasından öğrendiği bir destana yeni bir halka eklemek istiyorsa bu halka, “ustasından öğrendiği bir yemeğe yeni bir baharat ilave eden bir aşçı” titizliğinde, geleneksel tadını bozmadan onu lezzetlendirmek şeklinde olmak zorundadır. Bu baharatın yemeğe yakışıp yakışmadığına sadece kendisi karar veremez. Bu yemeğin önceki tadını bilenler de “güncellenmiş sunumu” kabul etmeli ya da onaylamalıdır. Bu sebeple nakledici âşıkların herhangi bir destana ilave ettiği bazı halkalar, muhitlerin birinde varken diğerinde bulunmayabilir.

Bazı anlatılardaki kesitler yukarıdaki şekilde olduğu gibi sıralanmayabilir. Bazen “ana kesit” adını verdiğimiz bir kesit, anlatının başlangıç durumundan bitiş durumuna kadar devam eder. Diğer kesitler ise “alt kesit” olarak “ana kesit”i besler. Bu şekildeki anlatı modelini de bir şemada gösterirsek:



Köroğlu Destanı'ndaki bir diğer anlatım tarzı da Türk destancılık gelenekleri arasında belki de sadece Köroğlu'na aittir. Çeşitli kollardan

oluşan bu destanın anlatımında bazı anlatıcılar, ilk kol dışındaki başka bir kol anlatacaklarsa anlatacakları kolun olay örgüsüne geçmeden önce ilk kolu “kısaca” anlatırlar.<sup>6</sup> Başka bir deyişle günümüz dizilerinde bir hafta önce yayımlanan bölümün özetinin verilmesi gibi bu destanın anlatımında da anlatıcı, anlatacağı kolun olay örgüsüne geçmeden önce ilk kolu kısaca anlatarak Köroğlu'nun ortaya çıkışı hakkında dinleyicilerine hem bilgi verir hem de onları dinleyecekleri destanın ortamına hazırlar.



## 2. Köroğlu'nun İstanbul Seferi'nin Yapısal Çözümlemesi

Köroğlu'nun İstanbul Seferi'nde; Köroğlu'nun namına âşık olan Nigar Hanım'ın Köroğlu'na bir mektup yazarak onunla evlenmek istediğini bildirmesi; mektubu okuyan Köroğlu'nun İstanbul'a giderek Nigar'la buluşması ve aralarında geçen konuşmalar; Nigar'ı alan Köroğlu'nun onu Çamlıbel'e getirmek için yola çıkması; kızının kaçırıldığını öğrenen Hasan Paşa'nın, Köroğlu'nun peşinden ordusunu göndermesi; Köroğlu ile bu ordunun savaşa başlaması; savaş sırasında Delilerin gelmesiyle Köroğlu'nun savaşı kazanması ve Nigar'ı Çamlıbel'e getirip evlenmesi anlatılmaktadır.

### 2. 1. Kurgu Aşamaları:

**Başlangıç Durumu:** Anlatıcı, anlatacağı asıl kola geçmeden önce Köroğlu'nun babasının kör edilmesini ve atların teminini, Çamlıbel'e yer-

leşmelerini, atların erginleşmesini ve Köroğlu'nun Delileri etrafına toplamasını kısaca anlatır. Bu özetin ardından asıl kola geçer. Artık koldaki her ayrintı, bundan sonra verilecektir.

Kol, İstanbul'da yaşayan Nigar Hanım ve nişanlısı Mustafa Bey'in takdimi ile başlar. İstanbul Paşası Hasan Paşa'nın kızı olan Nigar, Köroğlu'nu görmeden onun namına âşık olur.

**Dönüştürücü Öge (Düğüm):** Köroğlu'na âşık olan Nigar, onunla evlenmek istediğini bir mektupla bildirir ve gelip kendisini Çamlıbel'e götürmesini ister. Mektuptan habersiz, **Çamlıbel'de** normal bir hayat süren Köroğlu için bu mektup, anlatıda "düğüm"e sebep olacaktır.

Ulağın getirdiği mektubu okuyan ve Nigar'ın gönderdiği nesnelere alan Köroğlu, İstanbul'a gitmeye karar verir. Böylece eylemler dizisi başlar.

**Dinamik Olaylar Zinciri (Eylem):**

**1.Eylem: Verilen Karar:** Ulağın getirdiği mektubu alan Köroğlu, mektubu okur okumaz Kırat'a binerek tek başına İstanbul'a gitmeye karar verir. Aslında onu bu kadar acele ettiren şey, davetten ziyade Nigar'ın gönderdiği yazma ile onu kışkırtmasıdır ve Köroğlu'nun "bam teline dokunan" Nigar da böylece amacına ulaşmış olur.

**2.Eylem: Sefer Hazırlığı:** **Köroğlu'nun Sefere Yalnız Çıkmak İstemesi:** İstanbul'a gitmek için hazırlanan Köroğlu, Delilerin kendisi ile gelmek istemesine karşı çıkar ve bunun sebebini "kahramanlığın" gereği olarak açıklar. Delilerin Köroğlu'yla gitmek istemesinde onun geri dönmemesi durumunda kurulu düzenin

bozulacağı ve kendilerinin de sahipsiz kalacakları düşüncesi yatar.

**3.Eylem: İstanbul'a Yolculuk:** Hazırlıklarını tamamlayan Köroğlu, Kırat'a binip yola çıkar ve İstanbul'a varıp konaklamak için bir yer arar.

**4.Eylem: Misafir Olunacak Kişiyi Seçme:** Köroğlu, misafir olacağı kişiyi belirlerken bu kişinin, kendisini tanımayan ve "aklı başında olmayan" bir kişi olmasını ister. Bu kıstaslara uyan yaşlı bir kadına konuk olur.

**5.Eylem: Rüşvetle Sorun Çözme:** Köroğlu'nu evine kabul eden yaşlı kadın; onun cüssesinden, yemek yiyişinden ve sonrasında öğrendiği gerçek kimliğinden korkunca onu misafir etmekten vazgeçer ve evinden ayrılmasını ister. Kimliğinin ifşa olmasıyla ortaya çıkan bu sorunu, bir avuç altın ile çözen Köroğlu, artık istediği kadar kalabileceği bir "otel odası" bulmuştur.

Ertesi gün oradan ayrılan ve Nigar'ın yerini öğrenmek isteyen Köroğlu'nun kimliğini ve oraya geliş amacını öğrenen değirmenci de ondan korkar ve Nigar'ın yerini söylemek istemez. Ancak değirmencinin lâl olmuş dili, Köroğlu'nun verdiği altınlarla açılır ve Köroğlu, Nigar'ın nerede olduğunu öğrenir.

**6.Eylem: Kıyafet Değiştirerek Sevgiliye Ulaşma:** Köroğlu, Nigar'ı aramaya âşık kıyafeti giyip gider. Değirmenciden Nigar'ın bir bağa geleceğini öğrenen Köroğlu, Nigar'ı orada bulur.

**7.Eylem: Nigar'ın Kurları ve Köroğlu'nun Çözümü:** Karşısında âşık kıyafetinde bir kişi gören Nigar, gelen bu kişinin Köroğlu olduğunu anlasa da onu çeşitli sınamalardan geçirir. Önce onun karalığı/çirkinliği ile alay



eder ardından onun mal varlığını sorar. Nigar'ın bunları yapma amacı, Köroğlu'nun kendisi için mi, yoksa babasının mal varlığı ve nüfuzu için mi geldiğini öğrenmek istemesidir. Ancak Köroğlu, paranın önemli olmadığını söyleyerek bu sınamadan geçer.

Nigar'ı Çamlıbel'e götürmeye ikna etmeye çalışan ve bu süre zarfında Nigar'ın tüm sınamalarını ustalıklı aşan Köroğlu, Nigar'ın kendisini oradan nasıl kaçıracağı sorusuna "Kırat'ı" göstererek cevap verir ve Nigar'ı ikna etmeye çalışır.

**8.Eylem: Nigar'ın İkna Edilmesi:** Sonunda gitmeye ikna olan Nigar, Kırat'a biner. Nigar'ı terkisine alan Köroğlu, göz açıp kapayıncaya kadar Çamlıbel'e doğru yol almaya başlamıştır bile. Bunu gören cariyeler de Nigar'ın kaçırıldığını Paşa'ya haber vermeye giderler.

**9.Eylem: Çamlıbel'e Yolculuk:** Köroğlu, Nigar'la birlikte Çamlıbel'e gitmeye devam eder.

**10.Eylem: Paşa'nın Ordusunun Takibi:** Kızının kaçırıldığını öğrenen Paşa, ordusunu Köroğlu'nun ardından yollar ve yakalanmasını emreder.

**11.Eylem: Orduyu Gören Nigar'ın Korkusu:** Yolculuk esnasında kendilerini takip edeceğini bildiği babasının ordusuna yakalanmaktan korkan Nigar, Köroğlu'nun hızlı at sürmesini ister.

**12.Eylem: Başlayan Savaşın Üçlüsü: (Kır)At, Avrat, Pusat:** Ordunun gelmesiyle başlayan savaşta bir yandan Köroğlu diğer yandan Kırat, Paşa'nın askerlerini öldürmeye başlar.

Savaş devam ederken uzaktan gelen bir toz bulutu ile bir ordunun geldiği anlaşılır. Böylece "eylemler dizisi"

son bulur. Anlatı çözüme kavuşmaya başlar.

**Dengeleyici/Düzenleyici Öge (Çözüm):** Delilerin gelmesiyle savaş kaldığı yerden devam eder. Onların verdiği destekle savaşı Köroğlu kazanır ve Çamlıbel'e yolculuk yeniden başlar. Bir süre sonra Çamlıbel'e gelir.

**Bitiş Durumu:** Çamlıbel'e dönen ve Nigar'la evlenmek için düğün hazırlıklarına başlayan Köroğlu, bu hazırlıklar için gerekli altını kazanmaya Sepet Geçmez'e giderek Abdal Hacı'nın kervanını soymak ister. Ancak Hacı direnir.

Hacı'nın direnişi, Köroğlu'nu ilk olarak memnun etse de daha sonra mücadele, bir düelloya dönüşecektir. Köroğlu, ne kadar tehdit ederse etsin Hacı altta kalmaz ve bu söz atışması, uzadıkça uzar. Sonunda söz biter, dövüş için eylem hazırlıklarına başlanır.

Ancak kolda fiziksel dövüş olmaz. Çünkü Köroğlu, şiirinin son dördlüğünde narasını kullanır ve narayı duyan Hacı'nın dili tutulur, teslim olacağını ve malının yarısını onunla paylaşacağını söyler. Köroğlu'nu Köroğlu yapan özelliklerinden belki de en önemlisi onun narasıdır. Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarının ilk kolunda Koşa Bulak'ta içtiği su ile kazandığı bu özellik, onun birçok savaşı kazanmasında etkili olmuştur.

Teslim olsa da Hacı'nın mertliğini gören Köroğlu, kervanını soymaktan vazgeçer ve onun gibi biriyle sadece dost olacağını söyler. Birlikte geldikleri Çamlıbel'de Hacı'yi bir müddet misafir eden Köroğlu, Nigar'la burada evlenir. Kol bu evlilikle sona erer.

## 2. 2. Eyleyenler ve Oyuncular:

İncelememizin bir diğer kısmını, ilgili kolun “Eyleyen ve Oyuncular” ilişkisi oluşturacaktır. Modele göre kolda sekiz kesit vardır ve kesitteki öznelerin yolculukları şöyledir:

	Özne	Öznenin Yolculuğu		
1. Kesit	Ulak	İstanbul	→	Çamlıbel
2. Kesit	Köroğlu	Çamlıbel	→	İstanbul
3. Kesit	Köroğlu	İstanbul	→	Savaş meydanı
4. Kesit	Hasan Paşa'nın Ordusu	İstanbul	→	Savaş meydanı
5. Kesit	Deliler	Çamlıbel	→	Savaş meydanı
6. Kesit	Köroğlu ve Deliler	Savaş meydanı	→	Çamlıbel
7. Kesit	Köroğlu	Çamlıbel	→	Sepet Geçmez
8. Kesit	Köroğlu	Sepet Geçmez	→	Çamlıbel

### Birinci kesit:

Birinci kesitte amcasının oğlu Mustafa Bey'le nişanlı olan Hasan Paşa'nın kızı Nigar Hanım'ın, Köroğlu'na bir mektup gönderip kendisini kaçırmasını ve Çamlıbel'e götürmesini istemesi anlatılmaktadır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Nigar Hanım
Özne	Ulak
Nesne	Köroğlu
Alıcı	Nigar Hanım
Yardımcı	At Mektup, kılıç ve yazma
Engelleyici	-

Kesit, iletişim ekseninde değerlendirildiğinde *gönderici* de *alıcı* da Nigar'dır. Gönderici, aynı zamanda kesitte nesneyi elde etmek isteyen alıcı durumundadır. Bu kısmın derin yapısında dikkatimizi çeken ilk husus, Nigar'ın amcasının oğlu Mustafa Bey'le nişanlı olmasıdır. Bu bilgiden yola çıkarak destanın yaratıldığı/aktarıldığı bölgede akraba evliliğinin olduğunu söyleyebiliriz.<sup>7</sup> Ayrıca Köroğlu'nu görmeden ona âşık olan Nigar'ın aşkı da bir diğer yapı unsurudur. Bu aşk, nişanlı ile evlenmek istemeyen bir kızın macerası, Köroğlu'nun yiğitliğini sınamak isteme düşüncesi veya dillere destan bu yiğitle evlenme isteği olabilir. Nigar'daki bu âşık olma motifi, Köroğlu Destanı'nın birçok kolu başta olmak üzere-

re, bazı Türk destan ve hikâyelerinde de karşımıza çıkmaktadır (Güneş 2012: 145-149). Bir diğer âşık olma ise Nigar'ın gönderdiği resme bakıp ona âşık olan Köroğlu'nda görülecektir.

İletişim eksenini üzerinde değerlendirildiğinde kesitteki *özne*, Nigar'ın yazdığı mektubu, Köroğlu'na ulaştırma görevini yerine getiren ulaktır. “Destan çağının kuryesi” olan ulakların yaptıkları iş, aynı zamanda risklidir.<sup>8</sup> Çünkü getirilen haberin ya da eşyanın olumsuzluğu, ulağın canına mâl olabilir. Gerçekleştirdiği eylemle anlatının “dügüm”üne sebep olacak ulak, mektubun yanında getirdiği nesnelere Köroğlu'na vermekten çekinir. Bunun sebebi ise Köroğlu'na duyulan korkudur.

Kesitteki *nesne* Nigar'ın elde etmek istediği Köroğlu'dur. Metnin derin yapısında bekârlık/evlilik karşıtlığı vardır. Bekâr olan gönderici, burada seçici durumundadır. Belki de sadece “soylu” bir kadına mahsus olan ve evlenmek istediği erkeği seçme gücü, anlatının içine gizlenmiş yapılardan bir diğeridir. Bir başka unsur ise Nigar'ın mektubuyla birlikte Köroğlu'na gönderdiği resmidir. Bu resimle güzelliğini Köroğlu'na göstermek ve onu cezbetmek isteyen Nigar'ın bu eylemi, ayrıca destanın yaratıldığı/aktarıldığı dönemin özelliğini ifade etmesi bakımından bize ipucu verir. Çünkü geçmişte İslamiyet'in tesiriyle resim, daha çok minyatür olarak devam etmiştir.<sup>9</sup> Soylu ya da yönetici sınıfa mensup kişilerin, bazı ressamlar davet ederek resim veya minyatürlerini yaptırdıkları bilinmektedir. İşte Nigar'ın Köroğlu'na

gönderdiği resim de bu şekilde yapılmış olabilir.

Sözleşme ekseninde bir zorunluluk üzerine kurulu olan kesitte *gönderici* olan Nigar'ın emrini yerine getirmemek, *özne* durumundaki ulak için imkânsızdır. Çünkü gücü elinde bulduran kişinin yaptırımı vardır ve kesitte *özne*, eylemi gerçekleştirmek zorundadır.

Kesitte *öznenin* nesneye ulaşmasını *engelleyen* bir kişi ya da durum yoktur. Bu sebeple kesitte güç eksenini yerine yardımcı ekseninden bahsetmek gereklidir. Ulağın İstanbul'dan Çamlıbel'e gitmesini sağlayan at, ayrıca Nigar'ın düşüncelerinin ve isteğinin yazılı olduğu mektup ile kılıç ve yazma, burada *yardımcı* durumundadır. Nigar'ın sınama aracı olarak kullandığı kılıç ve yazma, bir sonraki kesitin başlaması için önem taşımaktadır. Bu nesnelere bir karşıtlık (kılıç-yazma) oluşturan Nigar, hem Köroğlu'nun namının gerçekliğini test etmeyi hem de onu tahrik ederek amacına ulaşmayı hedefler. Buradaki vurgu, kılıçtan ziyade “yazma”dadır. Anlatının derin yapısında bu nesne ile ilgili iki unsur gizlenmiştir. Öncelikle kolun anlatıldığı Tebriz'de bir kızın yazmasını bir erkeğe göndermesi, onda gönlünün olduğunu göstermek anlamına gelmektedir (KK 1). Yazmanın diğer özelliği ise erkeğin test edilmesidir. Bir erkeğin, Nigar'ın söylediği “Benim gibi kadın olursun.” sözü altında kalıp yazma takmayı veya “kadın kıyafeti giymeyi” kabul etmesi, destanın yapısı gereği mümkün değildir.

İkinci kesit:

Anlatının ikinci kesitinde Koroğlu'nun Nigar'ın mektubunu okuması; Kırat'a binip İstanbul'a gelmesi; İstanbul'da Nigar'ı bulma sürecinde ve Nigar'la karşılaştıklarında yaşadıkları ve Nigar'ı Kırat'a bindirip Çamlıbel'e doğru yola çıkması anlatılmaktadır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Erkeklik gururu
Özne	Koroğlu
Nesne	Nigar Hanım
Alıcı	Koroğlu
Yardımcı	Kırat Yaşlı Bir Kadın Değirmenci Bağban
Engelleyici	Korku

Kesitteki *gönderici* “erkeklik gururu” iken *alıcı* Koroğlu'dur. Nigar, ilk kesitte gönderdiği mektubun yanında davete icabet etmesi durumunda Koroğlu'nun kullanması için kılıç, daveti reddetmesi durumunda ise yazma göndermiştir. Yazma, Nigar'ın amacına kolaylıkla ulaşmasını sağlayacak tahrik aracıdır. Çünkü hiçbir erkek kahraman, bir kadının kullandığı bir aksesuarı kullanmaz. Nigar da gönderdiği bu kılıcı, Koroğlu'nun kuşanıp kendisini kaçırmaya geleceğini bilir. Ancak Nigar, bunun daha erken gerçekleşmesi için yazma da göndererek Koroğlu'nun erkeklik gururunu kullanır. Bu da destanın erkek egemen bir anlatı olması sebebiyle metne işlenmiştir ve bir önceki kesitte gönderilen nesnelere anlamsal boyutu, bu kesitin başlamasına sebep olacaktır.

Kesitteki *özne* Koroğlu iken *nesne* Nigar'dır. İkinci kesitte nesnelere yer değiştirmiş ve ilk kesitteki nesne, özneye; özne de nesneye dönüşmüştür.

Kesitte birkaç *yardımcı* vardır. Bunlardan ilki Koroğlu'nu taşıyan Kırat'tır. Diğer yardımcıları ise Koroğlu'nun İstanbul'da evinde kaldığı yaşlı bir kadın, Nigar'a nasıl ulaşacağını öğrendiği değirmenci ve bağda Nigar'la görüşmesini sağlayan bağbandır.

Bu kısımda kesitteki yardımcılarından birisinin korkmasına sebep olan bir söylemsel yapı verilir. Anlatıda Koroğlu'nun cüssesi abartılı bir şekilde tasvir edilir. Evine misafir ettiği Koroğlu'nu gören kadın onun cüssesinden korkar, ardından Koroğlu'nun yemek yemesini görünce korkusu daha da artar.

Kesitteki ilk *engelleyici*, öznenin nesne hakkındaki bilgiye ulaşmasını engelleyen ya da yardımcıların yardım etmesinde tereddüt yaşatan korkudur. Çünkü nesne durumundaki Nigar, Hasan Paşa'nın kızıdır. Onun kızının kaçırılmasına yardım edildiğinin anlaşılmasının cezası ölümdür. Metinde Koroğlu'nun evinde

kalmasına müsaade eden kadının, misafirinin Köroğlu olduğunu öğrendiğinde duyduğu korku da, adres sorduğu değirmencinin konuştuğu kişinin Köroğlu olduğunu öğrendiğindeki korkusu da, Nigar’la buluşacağı bağın bağbanının Köroğlu’nun geliş amacını öğrendiğindeki korku da Köroğlu’nun verdiği rüşvetle giderilir. Metnin derin yapısında; yaratıcı/anlatıcı, toplumdaki “çıkar ilişkisi” ile yapılan bu “iyiliği” ve sosyal hayattaki bozulmayı destana yerleştirdiği bu örneklerle gözler önüne serer.

Yaratıcı/aktarıcının metnin derin yapısına yerleştirdiği bir diğer husus âşıkların dokunulmazlığıdır. Tebriz’de düğünlerin tamamına yakını âşıklar tarafından yapılmaktadır. Âşıklar bazen başka şehirlere giderek düğüne katılırlar. Bu yolculukların güvenli oluşunu sağlayan, âşıkların bu dokunulmazlığıdır. Nigar’a ulaşmak için âşık kıyafetine bürünen Köroğlu, tıpkı Dede Korkut Kitabı’ndaki Kazan Han’ın Bamsı Beyrek’e verdiği dokunulmazlık gibi (Ergin 1997: 145) kendisini dokunulmaz kılar. Âşığın, diğer insanların yapamadıklarını yapabilmesi ve şehirde rahatça dolaşabilmesi sebebiyle kahramanlar, kimliklerini gizlerken âşık kıyafeti giyerler.<sup>10</sup>

#### Üçüncü kesit:

Üçüncü kesitte Nigar’ı Kırat’a bindiren Köroğlu’nun, Nigar’la Çamlıbel’e doğru yola çıkması ve bir süre gittikten sonra Paşa’nın ordusu tarafından yakalanması anlatılmaktadır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Nigar’ın Çamlıbel’e gelmeyi kabul etmesi
Özne	Köroğlu
Nesne	Nigar Hanım
Alıcı	Köroğlu
Yardımcı	Kırat
Engelleyici	Paşa’nın ordusu

Kesitteki *gönderici* Nigar’ın Çamlıbel’e gelmeyi kabul etmesi iken *alıcı* Nigar’ı Çamlıbel’e götürmek isteyen Köroğlu’dur. İlk kesitte Köroğlu’nu İstanbul’a davet eden Nigar’ın, bu kesitte Çamlıbel’e gitmemek için ileri sürdüğü nedenlerde çelişki ve karşıtlık vardır. Nigar’ın bu davetini, Köroğlu’yla karşılaşınca reddetmesindeki çelişki, anlatının bu kısmında karşıtlığa dönüşür. Paşa’nın kızı olması sebebiyle Nigar, sahip olduğu zenginlik karşısında Köroğlu’nun kendisi kadar zengin olmadığı ya da fakir olduğunu vurgular. Bu kısımdaki bir diğer karşıtlık ise Köroğlu’nun karalığı/çirkinliğinin Nigar tarafından beğenilmemesidir. Ancak Köroğlu, Nigar’daki bu çelişki ve karşıtlığı ortadan kaldırarak onu Çamlıbel’e götürmeye ikna eder.

Kesitteki *özne* Köroğlu, *nesne* ise Nigar’dır. Bir önceki kesitin devamı niteliğindeki kesitte özne, nesneyi elde etmiştir.

Kesitte öznenin nesneye ulaşmasını *engelleyen*, sonraki kesitin göndericisi olan Hasan Paşa ve onun görevlendirdiği ordudur. Öznenin nesneye ulaşmasına *yardım eden* ise özne ve nesnenin bindiği Kırat'tır.

Dördüncü kesit:

Anlatının dördüncü kesitinde Köroğlu'nun Nigar'ı kaçırdığını öğrenen Hasan Paşa'nın, arkalarından askerlerini göndererek onları yakalatmak istemesi ve yapılan savaş anlatılmaktadır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Hasan Paşa
Özne	Hasan Paşa'nın ordusu
Nesne	Köroğlu ve Nigar Hanım
Alıcı	Hasan Paşa
Yardımcı	Atlar ve silahlar
Engelleyici	Köroğlu ve Deliler

Kesitteki *gönderici* de *alıcı* da Hasan Paşa'dır. Köroğlu'nun, kızı Nigar'ı kaçırdığını öğrenen Hasan Paşa, onları yakalatmak için askerlerini gönderir.

Kesitteki *özne* Hasan Paşa'nın görevlendirdiği ordu iken *nesne* Köroğlu ve Nigar olmuştur. Bir önceki kesitlerde farklı eyleyenler olarak karşımıza çıkan bu kişiler, kesitte Hasan Paşa'nın getirilmesini istediği nesnelere dönüşmüştür. Kesitte gönderici amacına ulaşmamıştır. Ancak anlatıda özneye ceza verilip verilmediği geçmez. Çünkü anlatının bu kısmı, dinleyici için merak edilen bir durum değildir.

Kesit, sözleşme eksenli bağlamında bir zorunluluk üzerine kuruludur. *Gönderici* olan Hasan Paşa'nın emrini yerine getirmemek, *özne* için imkânsızdır.

Kesitte öznenin nesneye ulaşmasını *engelleyen*, bir önceki ve sonraki kesitlerin öznelere olacaktır. Özne olan askerler ile engelleyici olan Deliler arasındaki bir karşıtlık vardır. Öznenin nesneye ulaşmasına *yardım eden* ise orduyu Köroğlu'nun peşinden götüren atları ve onunla savaşacakları silahlarıdır. Birçok Türk destanında görüldüğü üzere sevgilisi ile yola çıkan kadını, ailesi geri getirmek için ordu gönderir. Burada Nigar, babası ile sevdiği arasında seçim yapmak zorunda kalır. Yaptığı seçim sonucunda sevgilisinin öldürülmesinden korkar. Tıpkı Dede Korkut Kitabı'ndaki Selcen Hatun gibi Nigar da babasının kendisini tekrar baba evine götüreceğinden korkar (Ergin 1997: 193). Nitekim bu korku gerçeğe dönüşür ve Paşa'nın ordusu Köroğlu ve Nigar'a yetişir. Ancak Nigar'daki korku ile aşk arasındaki gidiş geliş, yardımcıların anlatıya dâhil edilmesiyle son bulur.

Beşinci kesit:

Anlatının beşinci kesitinde İstanbul'a giden Köroğlu'nun uzun bir süre dön-

memesi üzerine onu merak eden Delilerin, İstanbul'a gitmeleri ve Köroğlu ile Hasan Paşa'nın ordusu arasında yapılan savaşa müdahale etmeleri anlatılmaktadır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Korku ve merak
Özne	Deliler
Nesne	Köroğlu ve Nigar Hanım
Alıcı	Deliler
Yardımcı	Atlar ve silahlar
Engelleyici	-

Kesitteki *gönderici* Köroğlu'nun yaşayıp yaşamadığı merakı ve Çamlıbel'de sahipsiz kalma korkusudur. Anlatının ilk kesitinde Köroğlu'nun İstanbul'a yalnız gideceğini açıklamasıyla Deliler, Köroğlu'nun başına olumsuz bir şey gelmesi durumunda sahipsiz kalacakları korkusunu yaşamışlardır. Bir önceki kesitteki yardımcılarından biri olan Delilerin özne olduğu bu kesitteki korku, özne/leri harekete geçirir ve kesit başlar. Kesitteki *alıcı* Delilerdir. Bu korkuyu yenmek, sadece Köroğlu'nun varlığıyla mümkün olur. Neticede kesitin sonunda Köroğlu'nu kurtarıp amaçlarına ulaşırlar.

Kesitteki *özne* Deliler iken *nesne* yine Köroğlu'dur. Delilerin Köroğlu'nu bulmasıyla nesneye Nigar da eklenecektir.

Kesit, sözleşme eksenli bağlamında değerlendirildiğinde zorunluluk üzerine kuruludur. Çünkü *gönderici* olan sahipsiz kalma korkusu, *özne*leri bu sefere çıkmaya zorlar.

Kesitte öznenin nesneye ulaşmasına *yardım eden*, Delileri Köroğlu'nun peşinden götüren atları ve Hasan Paşa'nın ordusuyla yaptıkları savaşta kullandıkları silahlarıdır.

#### Altıncı kesit:

Altıncı kesitte Hasan Paşa'nın ordusunu yenen Köroğlu'nun, Nigar ve Delileriyle Çamlıbel'e gelmesi anlatılmaktadır. Kesit, Köroğlu'nun Nigar'ı kaçırmak için İstanbul'a gittiği ikinci kesitin devamı niteliğindeki bir alt kesittir.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Savaşın kazanılması
Özne	Köroğlu ve Deliler
Nesne	Nigar
Alıcı	Köroğlu
Yardımcı	Kırat ve Delilerin atları
Engelleyici	-

Kesitteki *gönderici*, Hasan Paşa'nın ordusuyla yapılan savaşın kazanılmasıdır. İkinci kesitte Nigar'ı kaçırmak için Çamlıbel'den İstanbul'a giden Köroğlu, bu kesitte de *alıcı* durumundadır.

Kesitteki *özne* Köroğlu ve Delileri iken *nesne* yine Nigar'dır. Ana kesit olan ikinci kesitte de nesne durumunda olan Nigar'ı Çamlıbel'e getirmek isteyen Köroğlu, diğer kesitte gerçekleştirmediği eylemi bu kesitte tamamlar.

Kesitte öznelerin eylemi gerçekleştirilmesine *yardımcı olan* Kırat ve Delilerin atlarıdır.

Kesit, savaşın kazanılmasıyla başlayan bir yolculuğu anlatır. Bu yolculuk, geleneksel Türk anlatılarında olduğu gibi yüzeysel bir geçişle tamamlanır.

#### Yedinci kesit:

Yedinci kesitte Çamlıbel'e dönen ve Nigar'la evlenecek olan Köroğlu'nun düğün için gerekli parayı temin etmek amacıyla gittiği Sepet Geçmez'de Abdal Hacı adlı bir kervanbaşını soymak istemesi anlatılmaktadır.

Yedinci ve sekizinci kesit, Tebriz âşık muhitinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece Tebrizli Meşi Paşay'ın anlatımında vardır.<sup>11</sup> Bu bağlamda bu iki kesit, destanın aktarıcısı veya destanı öğrendiği ustaları tarafından eklenmiştir veya Tebrizli diğer anlatıcılar, yine aynı yorumla bu iki kesiti anlatıdan çıkarmışlardır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Düğün gideri
Özne	Köroğlu
Nesne	Altın
Alıcı	Köroğlu
Yardımcı	Kırat ve Köroğlu'nun narası
Engelleyici	Abdal Hacı



Kesitteki *gönderici* düğün için gerekli altındır. Nigar'ı İstanbul'dan kaçırın Köroğlu, yapacağı düğün için gerekli altını temin etmek amacıyla Sepet Geçmez'e kervan soymaya gider. *Alıcı* ise eylem gerçekleştirildiği durumda bu işten kazanç sağlayacak olan Köroğlu'dur.

Kesitteki *özne* Köroğlu iken *nesne* az önce belirttiğimiz altındır. Kesit, derin yapıda yine bir karşıtlık üzerine kuruludur. Düğün giderlerinin temini için kervan soymaya giden Köroğlu, burada kendisiyle mücadele etmeyi göze alan bir kahramanla karşılaşır. Bu kahraman ise *engelleyci* olan Abdal Hacı'dır. Köroğlu'nun nesneye ulaşmasına Hacı mâni olmak ister.

Kesitte iki *yardımcı* vardır. Bunlardan ilki Köroğlu'nu Sepet Geçmez'e götüren Kırat'tır. Diğer yardımcı ise Köroğlu'nun nesneye ulaşmasını engelleyen Hacı ile yaptığı mücadelede ona galip gelmesini sağlayan narasıdır. Sözlü mücadelede Köroğlu'na teslim olmayan Hacı, Köroğlu'nun narasını duyunca ona teslim olmak zorunda kalır. Derin yapıda anlatıcı, hak ve haksızlık ikileminde haksıza adalet biçer. Mücadelede kahramanın güçlülüğü ile engelleyicinin güçsüzlüğü karşısındaki sonuç belli olsa da güçlünün, güçsüzün malını almak yerine kendisini kahramanca savunmasına karşılık onunla dost olması yaratıcı/aktarıncının dinleyicilere verdiği mesajlardan biridir.

#### Sekizinci kesit:

Sekizinci kesitte Sepet Geçmez'de Abdal Hacı'yle giriştiği mücadelede onun kahramanlığını gören Köroğlu'nun, dost edindiği Hacı ile birlikte Çamlıbel'e dönmesi anlatılmaktadır.

Eyleyenler	Oyuncular
Gönderici	Köroğlu
Özne	Köroğlu
Nesne	Abdal Hacı
Alıcı	Köroğlu
Yardımcı	Kırat
Engelleyici	-

Kesitteki *gönderici* de *alıcı* da Köroğlu'dur. Önceki kesitte düğün giderleri için Sepet Geçmez'de haraç almaya çalıştığı Hacı'nın kahramanlığını gören Köroğlu, onunla dost olarak kendisiyle gelmesini ister ve Çamlıbel'de misafir eder.

Kesitteki *özne* Köroğlu iken *nesne* Hacı'dır. *Yardımcı*, öznenin eylemi gerçekleştirmesini sağlayan atıdır. Bir önceki kesitte güçlülük ve güçsüzlük karşıtlığı, bu kesitte yerini dostluğa bırakır. Adalet tesis edilmiş ve kahramanın, haksız bir eylem yapmasının önüne geçilmiştir.

## Sonuç

Tebriзли Âşık Meşî Paşayî'nin anlattığı ve Köroğlu'nun, Nigar Hanım'ı İstanbul'dan Çamlıbel'e getirmesinin anlatıldığı bu kol, "sözdizimsel model" ve "eyleyenler modeli" ile incelenmiştir.

Günümüze kadar destan çalışmalarında kullanılmayan bu yöntemlere göre bir destan metninin yapısal olarak çözümlenebilmesi için oldukça uygulanabilir. "Sözdizimsel model", anlatıyı beş başlık altında değişim ve dönüşümleri esas alarak çözümler. Bu kısımda, "yorumlamak" istediğimiz her epizot ya da motif ve bunların metne etkisi kolayca açıklanabilir. Ayrıca bu modelle; yaratıcının bir metni oluştururken nasıl kurguladığı ya da destan örneğinde çırağın, bir metni öğrenirken nasıl bir yöntem izlediği kolayca anlaşılabilir. Metnin "iskeletini" oluşturan yapının öğrenilmesinin ardından bu yapının içindeki her detay, bir diğer inceleme modelimiz olan "eyleyenler modeli" içindeki kesitlerde verilmiştir.

Birbiri içine geçmiş birden fazla anlatıdan oluşan ve Köroğlu Destanı gibi " karmaşık anlatı" olarak adlandırılan metinlerde metni kesitlere ayırarak çözümlmek, uygulanabilirlik açısından kolaylık sağlar. Yüzeysel yapı bakımından yapılan bu çözümlerde eyleyenleri gerçekleştiren oyuncuların belirlenip yorumlanması ve bunların, destanın yaratıldığı/aktarıldığı kültür içindeki rolü belirlenebilir. Ayrıca bu kısımda metnin derin yapısı içinde " gizlenmiş" birçok unsur (zenginlik-fakirlik, güzel-çirkin zıtlığı, toplumsal

aksaklıklar, iktidar-güç ilişkisi), yaratıcı/anlatıcı tarafından dinleyicilere nakledilmiş olur.

Sonuç olarak "anlatının sözdizimi" de "eyleyenler" de bizim yaptığımız gibi " karmaşık anlatı"larda veya herhangi bir destan hatta masal, efsane, roman, hikâye ve fıkra gibi "kurmaca anlatı"ların yapısal çözümlenmesinde uygulanabilirliği açısından tercih edilebilir. Yaratıcı ve anlatıcı bağlamında metni yapı olarak değerlendirdiğimiz bu incelemeyle Türkoloji alanında az bilinen İran Türkleri Köroğlu Destanı'nın bir kolunun epizot ve motif yapısı dışında farklı bir "okumayla" da incelenebileceğini ve yine bu çalışmanın, halk edebiyatı ürünleri ile ilgili bundan sonra yapılacak çalışmalar dışında gazete haberleri, film öyküleri de dâhil olmak üzere birçok anlatı türünün incelenmesi için bir temel oluşturacağını düşünüyoruz.

## NOTLAR

- 1 Tebriz âşık muhitinde Köroğlu Destanı'nın yeni bir kolunun tasnifi için bk. (Özdamar 2014: 101; 129; 132).
- 2 Köroğlu Destanı'nın ilk yayımı, 1830-1841 yıllarında Rusya'nın İran Büyükelçiliği'nde çeşitli görevlerde çalışan Alexander Chodzko tarafından derlenen veya derletilen (Ekici 2004: 42) ve 1842'de Londra'da yayımlanan eserdir. Eserde Köroğlu Destanı'nın 13 kolunun metni vardır (Chodzko 1842: 17-344).
- 3 Eyleyenler modelinin Köroğlu Destanı'nda uygulanması için bk. (Kırbaşoğlu 2000).
- 4 Türkçe çevirileri için bk. (Propp 1987; Propp 2011).
- 5 Eyleyenler modelinin Köroğlu Destanı'nda uygulanması için bk. (Kırbaşoğlu 2000).
- 6 Anlatılan kollarda bazıları, ilgili destana ait bir kolun ikiye parçalanıp farklı adlarla anlatılması veya iki kolun birleştirilip tek bir kol olarak anlatılması şeklinde de görülmektedir. Bu konu hakkında ayrıca bk. (Ekici 1997: 235-240).

- 7 Akkraba evliliği için bk. (Örnek 1971: 15-16; Örnek 1973: 43).
- 8 Ulak hakkında bilgi için bk. (Halaçoğlu 2012: 77-79).
- 9 Türklerde resim ve minyatür sanatının gelişimi hakkında bk. (Binark 1978: 271-290; Yetkin 1963: 5-10).
- 10 Türk destan ve halk hikâyelerinde sıkça karşılaştığımız bu motif için bk. (Aslan 2001: 1-10).
- 11 Meşî Paşayî hakkında bk. Özdamar, Fazıl. "Meşâî Paşayî, Fethullah Paşayî" Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985), 2019: [http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde\\_detay&md=ad8eda80d5b8a3ad710e04d2bd3a9c59.c6e356fdf62cb0a6](http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde_detay&md=ad8eda80d5b8a3ad710e04d2bd3a9c59.c6e356fdf62cb0a6)
- KAYNAKÇA**
- Aktulum, Kubilay. "Folklorik Bir Metnin Metinlerarası Çözümlemesinin Temel Kavramsal Bileşenleri", *Millî Folklor Dergisi*, 108, (2015): 5-17.
- Aslan, Ensar. "Halk Hikâyelerinde Kahramanların Kıyafet Değiştirme Motifi ve Arabizengi Tipi", *Turkbilig*. S 2001/2, (2001): 1-10.
- Binark, İsmet. "Türklerde Resim ve Minyatür Sanatı", *Vakıflar Dergisi*. S XII, (1978): 271-290.
- Chodzko, Alexander. *Specimen of the Popular Poetry of Persia, as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia, and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea; Orally Collected and Translated, with Philological and Historical Notes by Alexander Chodzko*. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842.
- Dervişçemaloğlu, Bahar. *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ekici, Metin. "Anadolu Sahası Köroğlu Kollarının İsim ve Tasnif Meselesi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S 2, (1997): 235-240.
- Ekici, Metin. *Türk Dünyasında Köroğlu (İlk Kol)-(İnceleme ve Metinler)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı-I (Giriş-Metin-Faksimile)*. Ankara: TDK Yayınları, 1997.
- Güneş, Asuman. *Oğuz Grubu Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Ulak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C 42, (2012): 77-79.
- Kıran, Ayşe ve Kıran, Zeynel. *Yazınsal Okuma Süreçleri (Dilbilim, Göstergebilim ve Yazın-bilim Yöntemleriyle Çözümlemeler)*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2003.
- Kırbaçoğlu, Filiz. *Köroğlu Destanı'nın Özbek Varlıkları Üzerine Bir Araştırma- Göroğlu'nun Doğuşu, Yunus Peri, Hasanhan, Miskal Peri, Avazhan, Göroğlu'nun Ölümü- (İnceleme - Metinler) 2 Cilt*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: AÜ SBE, 2000.
- KKI: Âşık Meşî Paşayî: 1931 doğumlu. Derleme, 25.07.2010'da Tebriz'de yapılmıştır.
- Örnek, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: AÜ DTCF Yayınları, 1971.
- Örnek, Sedat Veyis. *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1973.
- Özdamar, Fazıl. *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Tebrizli Âşık Ali (Ali Feyzullahî Vahid)*. Ankara: Berikan Yayınları, 2014.
- Özdamar, Fazıl. "Meşâî Paşayî, Fethullah Paşayî" Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985), 2019: [http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde\\_detay&md=ad8eda80d5b8a3ad710e04d2bd3a9c59.c6e356fdf62cb0a6](http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde_detay&md=ad8eda80d5b8a3ad710e04d2bd3a9c59.c6e356fdf62cb0a6)
- Pehlivan, Gürol. *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.
- Propp, Vladimir. *Masalların Yapısı ve İncelenmesi*. Çev.: Hüseyin Gümüş, Ankara: KTB Yayınları, 1987.
- Propp, Vladimir. *Masalın Biçimbilimi*. Çev.: Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Uçan, Hilmi. *Yazınsal Eleştiri ve Göstergebilim (Kuram-Uygulama, Çözümleme Örnekçeleri)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Yetkin, Suut Kemal. "Türk Resim Sanatının Menşei Hakkında", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C 11, (1963): 5-10.
- Yücel, Tahsin. *Yapısalılık*. İstanbul: Can Yayınları, 2015.

# ALMANCA KONUŞAN ÜLKELERİN YAZILI MEDYASINDA “TÜRK SORUNU” KAVRAMI\*

## The Concept “Turk Problem” in Printed Media of German-Speaking Countries

Prof. Dr. Nevide AKPINAR DELLAL\*\*

### ÖZ

Medyanın bugün insanlar ve kitleler üzerinde ikna edici ve etkili bir araç olduğu, hatta bir ülkede medyanın gücünün devletin gücünden daha fazla olduğu konusunda görüşler hâkimdir. Bu nedenle, bir halkın veya bir ülkenin, diğer bir ülkenin medya bileşenlerinde nasıl yansıtıldığı ve yansıtılma biçimi üzerindeki etkenlerin araştırılması ve yanlış yönlendirmelerin ortaya çıkarılması, insanlar arasındaki veya toplumlar arasındaki barışı sağlamak açısından önem taşımaktadır. Bu çalışmada Almanca konuşan ülkeler yazılı medyasının önde gelen haber organlarının çoğunda *Türk Sorunu* kavramı taranmış ve *Türk Sorunu* kavramıyla ilişkisi saptanan haberler derlenmiş ve incelenmiştir. Araştırma 1995-2015 yılları arasında ait 20 yıllık süreci kapsamaktadır ve araştırma çerçevesinde *Türk Sorunu* kavramı elinde tek bir sorun alanına eğilmiştir. Veriler, kronolojik olarak değil, bağlam ilişkileri ve içerik benzerlikleri doğrultusunda bir sırayla incelenmiştir. Araştırma, Almanca konuşan ülkelerin yazılı medyasındaki *Türk Sorunu*'nun çerçevesini belirleyen görünüşleri ortaya koymayı ve bu görünüşlerin tarihsel imgeyle nasıl ilişkilendirildiğine ilişkin değerlendirmeler ortaya koymayı amaçlamaktadır. Avrupa'nın Türkiye ile ilişkilerinin önünde engel oluşturan *Türk Sorunu*'nun bilimsel olarak çözümlenmesi ve aydınlatılması, her iki taraf arasındaki gelecekteki barışçıl işbirliğinin ve karşılıklı güvenin oluşması için gerekli koşulların hazırlanmasına katkı sağlayacaktır. Tarihsel süreç içerisinde oluşup gelen Türk tehlikesi, çok eski dönemlerde Avrupa Birliği düşüncesinin de doğmasına neden olan en önemli etkenlerden biridir. Bu nedenle geçmişten bugüne Türk konusu, Avrupa'da *Türk Sorunu* kavramı çerçevesinde ele alınmış ve işlenmiştir. Almanca konuşan ülkelerin ortak medyasının 1995-2015 arası 20 yılı araştırıldığında da, Almanların ortak belleğinde yer etmiş olan *Türk Sorunu* kavramı gerçeği bütün çiplaklığı ile gözler önündedir. Türklere ilişkin var olan tarihsel önyargıların çok açık bir şekilde gün ışığına çıktığı ve kökü çok eskilere dayanan *Türk Sorunu*'nun Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişinde belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Kökleri Türk ve Avrupa yönetim güçleri arasındaki ilişkiler tarihine dayanan önyargılar, Almanca konuşan ülkelerin ortak belleğinde ve algısında halâ canlıdır. Türkiye'nin farklı kültürü ve tarihsel kimliği ilişkilerin önünde önemli bir engel olarak durmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Türk sorunu, Türk imgesi, Alman yazılı medyası, Almanca konuşan ülkeler, önyargılar.

### ABSTRACT

Today, there is a prevailing idea that media is a convincing and effective mechanism for people and the masses, and that even the power of the media in one country is more than the power of the state. For this reason, it is important to investigate how a people or a country is reflected in the media components of another country and what factors feature in this reflection, and also to bring out misleading directions to ensure peace among people or communities. In this study, the concept of Turks problem was scanned in most of the leading news organs of the printed media of the German speaking countries, and associated news which was related to Turk Problem were compiled and examined. The research enclosed a duration of 20 years between 1995 and 2015, and a single problem area focusing on Turk Problem was investigated. The data were analyzed in accordance with context relations and content similarities rather than in a chronological order. The study aims to investigate the aspects that determine the framework of the Turk Problem in the printed media of German-speaking countries and also to make some evaluations in which way these aspects have been related to the historical

\* Geliş tarihi: 14 Nisan 2016 - 05 Eylül 2019

Akpınar Dellal, Nevide. “Almanca Konuşan Ülkelerin Yazılı Medyasında Türk Sorunu Kavramı” Millî Folklor 123 (Güz 2019): 90-110

\*\* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Muğla/Türkiye, nevakdel@mu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1167-0889

image. A possible solution and enlightenment of the Turk Problem that pose obstacles to the relations of Europe with Turkey will make contributions to establishing sound grounds for the development of peaceful cooperation and mutual trust between countries in the future. The Turk threat emerged in the historical process was one of the important factors that caused the emphasis on European Union. Therefore, Turkish issue from past to present was discussed in the framework of the concept of Turk Problem in Europe. This reality regarding Turk Problem that has a back in Germans' minds is also much clearer when it is investigated at printed media of German-speaking countries in the duration of a 20 years between 1995 and 2015. The Turk Problem that brings the light to the historical prejudices against Turks is seen as a determining factor in Turkey's accession to European Union. The prejudices rooted in history of the relationships between Turks and European powers are still alive in the collective memory and perceptions of the German-speaking countries. Turkey's different culture and historical identity stands as a major barrier on the current relationships.

#### Key Words

Turk problem, Turk image, German printed media, German-speaking countries, prejudices.

### 1. Giriş

Medyanın bugün insanlar ve kitleler üzerinde ikna edici ve etkili bir araç olduğu, hatta bir ülkede medyanın gücünün devletin gücünden daha fazla olduğu konusunda görüşler hâkimdir. Medya, kitlelerin duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olabilmekte, tutum ve davranışlarını belirleyebilmektedir (Arslan 2016). Medya, özellikle kriz anlarında başta siyaset olmak üzere birçok alanda önyargılar oluşturabilmekte, mevcut önyargıları beslemekte ve kitleleri harekete geçirebilme gücünde mesajlara sahip olabilmektedir (Mora 2011: 24). Çoğu zaman *medya, sosyal gerçekliği tasarlamakta, yeniden üretmekte ve söyleminin geniş kitleler tarafından benimsenmesini sağlamaktadır* (Alver 2001: 136). Bu nedenle, bir halkın veya bir ülkenin, diğer bir ülkenin medya bileşenlerinde nasıl yansıtıldığının ve yansıtılma biçimi üzerindeki etkenlerin araştırılması ve yanlış yönlendirmelerin ortaya çıkarılması, insanlar arasındaki veya toplumlar arasındaki barışı sağlamak açısından önem taşımaktadır. Bu çalışmada, Türklere ilişkin Almanca konuşan ülkelerin yazılı medyasına yansıyan güncel görüş ve

tutumların, kökleri büyük ölçüde önceki yüzyıllara dayanan *Türk Sorunu* ("die Türkenfrage", "das Türkenproblem") nedeniyle olumsuz belirlendiği savından hareket edilmiştir.

Bu çalışmada Almanca konuşan ülkeler yazılı medyasının önde gelen tüm haber organlarında *Türk Sorunu* kavramı itina ile taranmış<sup>1</sup>, ancak *Türk Sorunu* kavramıyla ilişkisi saptanan haber ve yazılar derlenmiş ve incelenmeye alınmıştır. Araştırmada *Türk Sorunu* kavramı çerçevesinde tek bir sorun alanına eğilinmiş ve değerlendirmeler bu kavramsal sorun çerçevesinde yapılmıştır. Araştırma 1995-2015 yılları arasına ait 20 yıllık süreci kapsamaktadır. Çalışma genel olarak tarama modelinde şekillendirilmiş, çalışmaya konu olan haberler kronolojik olarak değil, bağlam ilişkileri ve içerik benzerlikleri doğrultusunda bir sırayla incelenmiştir. Çalışmanın başında *Türk Sorunu* kavramı, kavramın çerçevesini belirleyen tarihsel köken unsurları ve konuya ilişkin ikincil kaynak araştırma sonuçları belirtilmiştir.

Araştırma, Almanca konuşan ülkelerin yazılı medyasındaki *Türk Sorunu* sorunsalını ortaya koymayı ve

bu sorunsalın tarihsel imgeyle nasıl ilişkilendirildiğine ilişkin değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Türkiye-Avrupa ilişkilerinin önünde engel oluşturan *Türk Sorunu*'nun bilimsel olarak çözümlenmesi ve aydınlatılması, her iki taraf arasındaki gelecekteki karşılıklı olumlu etkileşimler ve barışçıl işbirliğinin gelişmesi için gerekli koşulların hazırlanmasına katkı sağlayacaktır.

## 2. Tarihsel Süreçte Türk Sorunu

Osmanlı Devleti Avrupa'da altı yüzyıl süren hâkimiyet süreci yaşamış, bu süreçte *Türk Sorunu* (Göllner 1978, Kula 2002, Akpınar Dellal 2006) kavramı oluşmuş ve bu sorun Avrupa'da geçen yüzyıllarda içinde önyargı, klişe ve imge barındıracak şekillerde (Reddig 1990, Steinbach 1989:7) resmedilmiştir.<sup>2</sup>

Türk Sorunu'nun neyi ifade ettiğine ve nasıl oluşup bugüne ulaştığına kısaca göz atmak gerekirse;

Osmanlı Türkleri 14. - 17. yüzyıllarda Avrupalılar için büyük bir *ezeli düşman* olarak algılanmıştır. Güçlü düşman karşısında duyumsanan tehlike ve bunun yarattığı korku ve endişe nedeniyle de bu uzun süreçte Türklere olumsuz özellikler atfedilmiştir. *Ezeli düşman Türklere* karşı mücadeleyi gerekçelendirebilmek, onlara karşı sürdürülecek savaşlar için Avrupa halklarını ikna edip birleşik ordular oluşturabilmek ve savaşları finanse edebilmek için, Türklerle ilgili her türlü olumsuz kavram ve kalıpyargı abartılarak tüm Avrupa topraklarında yayılmıştır.

14. yüzyılda Osmanlılar Balkan topraklarında egemenlik kurmuşlar-

dır. Avrupalıların Türklere ilişkin düşünceleri bu süreç sonunda yavaş yavaş oluşur. 14. ve 15. yüzyılda Türklerin yönetim şekli, devlet düzeni ve askeri yapısı ilgi ve merak konusu olmuştur. Bu yüzyıllarda Avrupa'da yaşayan halkların zaman zaman Türklere özendikleri, zaman zaman da onlardan korktuğu görülür (Akdemir 2007: 134 vd., Akpınar Dellal 2002). Ancak 1453'te İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesi sonrasında, kilise tarafından güçlü propaganda çalışmaları başlatılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda olumsuz imgeler belleklere kazınmıştır (Spohn 1996). 16. Yüzyıl ise Türk imgesi açısından tüm zamanlar için de belirleyici bir özelliğe sahiptir. Osmanlı Devleti'nin güçlü egemenliği ve büyük seferleri Avrupalı halklara korku salmış, Türk korkusu ve Türk tehdidi derinden hissedilmiştir. Bu durum Avrupa halklarının, Türklerle yoğun şekilde ilgilenmelerine yol açmıştır. Türkler, 16. yüzyıldaki tüm İmparatorluk Meclisi görüşmelerinin gündemini meşgul etmiştir. Bu ilgi yoğunluğu Avrupa halklarının hafızalarına "Türk" sözcüğüyle türetilmiş bir hayli kavram ve sözcük yerleştirmiştir: *Türk savaşları, Türk kafası, Türk akını/seferi, Türk tehdidi, Türkler gibi konaklamak, Türk korkusu, Türk çıkmazı/sıkıntısı, Türk kardeşliği, Türk alayı, Türk İmparatorluğu, Türk kuşatması, Türk şiddeti, Türk gibi zalim, Türk vergisi, Türk çanı, Türk felaketi, Türk narası, Türk çadırı* gibi (daha fazla bilgi için bk. Scholtze 1880, Galle 1995, Spohn 1996, Kula 2000, Coşan 2010, Öztürk 2015). Aynı yüzyılda ayrıca Alman, İspanyol ve İtalyan kaynaklarında

Türkler için yoğun şekilde “Türk köpeği” sözcüğünün kullanıldığı görülür (Kumrular 2005: 111). 16. yüzyıldaki Katolikler ve Protestanlar arasındaki kavgada, her iki tarafın da, Türkleri *Tanrı'nın cezası ve gazabı* olarak nitelendirdiği ve karşı tarafın işlediği günahlara karşı Tanrı'nın Türkleri ceza olarak gönderdiğini savundukları görülür (Akpınar Dellal 2001:70-76). Türkler konusu 16. yüzyıldan 17. yüzyılın ortalarına kadar öyle abartılmıştır ki, anormal doğan hayvan yavruları, anormal büyüyen bitkiler ve engelli bebek doğumları bile, Türklerle yaşanacak olumsuzluklara yorulmuş ve Türkler sayısız mucize öyküsüne konu olmuştur. Yine aynı zaman diliminde saray astrologları Türklere ilişkin sayısız kehanette bulunmuşlar, bunları yazıp çizmişlerdir (Ayrıntılar için bk. Coşan 2013: 1-29). Ebermann'a göre artan Türk korkusu insanları teselli amacıyla mucizevi işaretlere ve astrolojik kehanetlere sığınmaya zorlamıştır (akt. Coşan 2013: 10).

17. yüzyılda da “Türk” sözcüğüyle başlayan kavramlar kullanılmaya devam etmiş ve bunlara yeni başka kavramlar da eklenmiştir. *Türk elçileri, Türk hançeri, Türk kılıcı, Türk kurşunu, Türk yağmur topu, Türk kafası, Türk parası, Türk kuruşu, Türk sandığı, Türk ümidi, Türk savunması, Türk cephesi, Türk savaşı kahramanları* gibi (Coşan 2010).

Kısacası 16. yüzyıldan 17. yüzyılın ortalarına kadar Türkler, onlar için çok büyük bir sorun teşkil etmiştir. Yukarıda anılan tüm kavramlar ve nitelermeler, mucizevi işaret yorumları ve kehanetler, Avrupa halklarının Türk tehlikesi ve korkusunu ne den-

li güçlü hissettiklerine ve onlar için Türklerin nasıl bir ciddi sorun teşkil ettiğine kanıt olacak niteliktedir.

17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılın başlarında yaşanan Aydınlanma çağında ise, yavaş yavaş Türkler aydınlanan Avrupa insanının karşı tipini, “ötekini” ifade etmeye başladı. 19. yüzyıldaki “sanayileşme” ile atılan büyük atılımlar sonucunda ve akabinde yaşadığı “Sanayi Devrimi” (1848) sonrasında Avrupalı her yönden kendini ve Avrupa'daki hemen herşeyi “ötekinin” sahip olduğu özellikler bakımından üstün saymaya ve diğerini küçümsemeye başladı (Akpınar Dellal 2006: 63 vd). Önceki olumlu özellikler bile yerini büyük ölçüde aşağılayan kavramlara bıraktı (Öztürk 2015, 117-132). Öteden beri kullanılmakta olan *aşağı, üşengeç, barbar, ilkel, yabani, hilebaz, sefil, gaddar, çıkarıcı, rüşvetçi* gibi nitelermeler sıklıkla vurgulanmaya başlandı (Kumrular 2005: 156). Bir taraftan Avrupalı, Doğu'nun insanını bu şekilde son derece geri kalmış insan özellikleriyle tanımlarken, diğer taraftan da tam aksine Doğu'nun doğası ve kaynaklarından büyüleniyordu (Tutal, 2003:169).

Anılan tüm olumsuz nitelikler, o dönem için önemli bir işlev görüyordu. Sömürgeci devletler, gittikleri yerlerdeki halklara olumsuz özellikler yaftalayarak, kendilerinin daha iyi niteliklere sahip oldukları ve daha iyi yönetecekleri iddiasıyla, ülkeleri sömürgeleştirmeyi ve zengin kaynaklarına el koymayı kendilerine hak sayıyorlardı. Sömürgeleştirdikleri tüm topraklarda, yerli halkı işe yaramaz olarak nitelmişler ve hatta halkın kendisini de işe yaramaz olduklarına inandırmış-

lardır. Sonra da onların topraklarına ve kaynaklarına el koymuşlardır (bk. Said 1998, Galle 1995, Spohn 1996). Sözkonusu halklar, sefil, yoksul, üşengeç, entelektüel yeteneklerden yoksun vs. gibi kalıpsözlerle özünden koparılmış ve etkisizleştirilerek sömürgeleştirilmiştir. 19. yüzyılda bir takım iç ve dış sorunlar nedeniyle zorda kalan Osmanlı Devleti'ne de aynı muamele uygulanmaya çalışılmıştır (Akpınar Dellal 2006). Bu yüzyılda, “emperyalist politikaya” zemin hazırlamak için *Türk Sorunu* kavramının çerçevesi daha güçlü çizgilerle belirlenmiştir. Onlara göre Türkler, *göçebelikleri, dinleri, eve kapalı yaşam tarzları* nedeniyle, *uygarlık karşıtı olmalarıyla* ve *uyuşuk, tembel, eğitimsiz, kayıtsız ve gevşek, çok sigara tüketen, sürekli hayal kuran, hayal peşinde koşan, gelecek kaygısı taşımayan, pasif, güçsüz, katılsız, ilkel ve kadercı* Asya kişilikleriyle devleti iyi yönetmekten acizdirler (Schulzki-Haddouti 1995, Rasch 2004). Devleti yönetmekten ve ülkeyi reforme etmekten acizlerse, o zaman bu *değerli* toprakların onların ellerinden alınması, *iyi ellerde* yönetilmesi ve hatta Asya'nın bozkırlarına geri sürülmesi amaçlanıyor. Osmanlı Devleti ortadan kaldırılacak ve Türkler geldikleri topraklara, hatta yapılabilsen Asya bozkırlarına geri sürülecek ve böylece *Türk Sorunu* bir çözüme kavuşturulabilecekti (Rasch 2004). Kısacası bu doğrultuda Osmanlı Devleti kendi kendine yabancılaştırılma suretiyle güçten düşürülmeye ve topraklarına el konulmaya çalışıldı. Türkler, “Hasta Adam” damgası çerçevesinde sayısız olumsuz özelliğe maruz kaldı.

### 3. İkincil Kaynak Medya Araştırmalarında *Türk Sorunu*'na Genel Bakış

Yakın döneme ilişkin *Türk Sorunu* alanında yapılan birçok araştırmada, kökeni çok eskiye dayanan *Türk Sorunu*'nun güncel Türk ve Türkiye algısını belirlemeye devam ettiği sonucu ortaya konulmaktadır. Delgado, 1972 yılında yapmış olduğu araştırmada Almanya'nın Kuzey Ren Vestfalya Eyaleti'nde 1966- 1969 yılları arasında yayımlanan 84 gazetede haberleri analiz etmiştir. Delgado'nun “Basında Misafir İşçiler” adlı bu araştırmasında olumsuz haberlerin en çok Türklerle ilişkilendirildiği sonucu ortaya konulmuştur. Almanya basınında yabancılara ilişkin haberlerin yaklaşık dörtte üçünde yabancılardan *tehlikeli, kriminal ve şiddete eğilimli* olarak gösterildiğini ve bu anlamda da en çok Türklerin önplana çıkarıldığını saptar. Araştırma sonucuna göre, ekonomilerinin iyileşmesini onlara borçlu görenler ise, işçilere iyi ve dostça davranılması gerektiğini, onların da gereksinimleri olduğunu savunmuşlardır (akt. Alver 2001: 137). *Der Spiegel* dergisi 1973 yılı 31. sayısında yaptığı bir haberin başlığını *Türkler geliyor, herkes canını kurtarsın* olarak almıştır. Haberin ilk sayfadaki manşetinin ise hayli ilginç olarak altı çizilebilirdi. *Almanya'daki Gettolar – Bir milyon Türk* (Güdeklî 2016: 32).

Aynı 1970'li yıllarda olduğu gibi, 1980 ve 1990'lı yıllarda da Türkler yine olumsuz olarak yansıtılmaya devam etmiştir. Merten ve Ruhrmann'ın 1986 yılında gerçekleştirdiği çalışmalarında, 13 günlük gazete ve haftalık yayımlanan üç dergi ile iki magazin



dergisindeki 2216 haber incelenmiştir. Araştırmada haberlerin üçte birinin kriminal içerikli olduğu ve olumsuz içeriklerin de en fazla Türklerle ilişkilendirildiği sonucu ortaya konulmuştur. Haberlerin % 61'inde ise Türklerin kökenleri önplana çıkarılmıştır. Merten ve Ruhrmann, 1980'li yılların sonlarına kadar yabancı sorununun daha çok *Türk sorunu* olarak görüldüğünü araştırmalarına yorum olarak eklemiştir (akt. Alver 2001: 138).

2000'li yıllarda da olumsuz alımlamada süreklilik saptanabilmektedir. Ahmet Külahçı'ya göre, 11 Eylül 2001 yılı saldırıları 2000'li yıllar Türk imgesine damgasını vurmuş ve bu saldırı sonrası Alman medyası Türklerin başka bir yönünü keşfetmiş. 11 Eylül 2001 sonrasında yapılan haberlerde, Türklerin Müslüman oluşu ve Müslüman kadınların ezilmesi çoklukla önplana çıkarılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup>

1 Ocak - 31 Aralık 2000 tarihleri arasındaki bir yıllık bir süreçte yayımlanan *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* ve *Süddeutsche Zeitung (SZ)* gazetelerini Türk imgesi açısından inceleyen Alver de benzer bulgulara ulaşmıştır. Alver'in araştırma sonuçları *Türk Sorunu*'nun Türklere bakışı genel itibarıyla belirlediğini hem birincil hem de ikincil kaynaklara dayanarak ortaya koymaktadır. FAZ'daki Türkiye ve Türklerle ilgili haberlerin %56'sının, SZ'da ise % 47'si yorumlu ve negatif içerikli olduğunu saptamıştır. FAZ, Türkleri %45 oranında kriminal yansıtmıştır. (Alver 2001)

Said, Batı dünyasında hiç değişmeyen bir Doğu tasavvuru olduğunu defalarca dile getirmiştir (Said 1998). Duran'a göre de Türklere ilişkin dü-

şünceler değişmez bir şekilde kalıplaşmış ve Avrupalılar yeni olan herşeyi kafalarındaki eskimiş kalıba sokarak yansıtıyorlar (Duran 2016). Duran'ın yazısında genel olarak benzer sonuçların yer aldığı görülür. Ortaya çıkan sonuçlarla, E. Said'in ve 2001 yılı Avrupa Birliği Dışişleri Komitesi Başkanı Tom Spencer'in görüşleri de teyit edilmiş görünmektedir. Bunun dışında daha birçok araştırmacı da medyanın gücüyle Batı'da sunulan Türk imgesinin kökenlerinin *Türk Sorunu*'ndan ayrı ele alınamayacağını savlamıştır.

Ayrıca bunlara ek olarak belirtmek gerekirse, bugün Almanca konuşan ülkelerde kullanılan *bir Türk inşa etmek* (Alm. *einen Türken bauen*) veya *Türkleşmiş/Türk işi* (Alm. *getürkt*)<sup>4</sup> kavramlarının da kökeni 16. yüzyıla kadar gidebilmekte ve *sahte* ve *uydurulmuş* anlamlarına gelmektedir. Örneğin bir gazete veya televizyon haberi, uydurulmuş bir şekilde sahte içerik taşıyorsa, içeriğin gerçekle alakası yoksa, Türk sözcüğünden türetilmiş olan ve *uydurulmuş* veya *sahte* anlamlarına gelen bu sözcükler kullanılmaktadır.

İngiltere Başbakanı David Cameron da bu konuda benzer görüş bildirenler arasında yer almıştır. Avrupa Birliği'nin Türkiye'ye önyargılı davrandığını savunan Cameron, Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı çıkanların *gerçek İslam'la, aşırılıkçıların teşvik ettiği çarpık versiyon arasında hiçbir fark görmediklerini* ve *İslam'ın Hristiyanlık ve Musevilik gibi diğer dinlerle paylaştığı değerleri anlamadıklarını* belirtiyor. Cameron'a göre, Avrupalılar İslam ile bazı örgütler arasındaki farkı tabii ki anlıyor.

Ancak işlerine gelmiyor. Ona göre, Türkleri örf ve adetlerine bağlılıkla suçlayan Avrupalıların kendisine saygı duyan bir halkın örf ve adetlerini kolay bırakmayacağını anlaması lazımdır. Türklerin farklı kimliğini vurgulayanlar, aslında Türklere gerçekçi davranıyor. Ancak Avrupalılar anlamalılardır ki *Türkler ne İsrail halkı kadar savaştı, ne de terörist yetiştiren bir halktır.* (Caldwell 2010)

“Göçün 50. Yılı” vesilesiyle 2011 yılı ve sonrasında yine bu ülkelerde yoğun şekilde düzenlenen etkinlikler ve kutlamalar çerçevesinde, göçmenlerin yaşadıkları sorunlar enine boyuna tartışılmaya çalışılmış, kongrelere destek vermek gibi birçok güzel girişim yanında Avrupa’da yaşayan “göçmen Türklerin” başarı hikâyeleri sergilenmiştir. Medya da etkinliklere oldukça ilgi göstermiştir.

Daimler-Benz’in eski Yönetim Kurulu Başkanı Dr. Edzard Reuter, örneğin karşılıklı olarak birbirini tanımanın, önyargılardan arınmanın, birbirini önemsemenin uyuma giden yol olduğunu, farklı tarih ve geleneklerin birlikte yaşamının önünde engel oluşturmadığını anlamaktan geçtiğini dile getirmiş, söz konusu olanın asimilasyon olmaktan çok uyum olduğunu vurgulamıştır (akt. Güdekli 2016: 32). Buna benzer sayısız olumlu bakış açısı yazılı medyaya yansımıştır. Bu bağlamda belirtmekte yarar vardır ki, göçün 50. yılında öncelikle de Almanya’da ve Türkiye’de eş zamanlı gerçekleştirilmiş olan etkinlikler ve bunun sonucunda ortaya konulan yayınlar, ikili barışçıl ilişkilere ve Almanya’da yaşayan Türklerin bugünün penceresinden doğru alınlanmasına büyük katkı sağlamış olsa gerek.

#### 4. Almanca Konuşan Ülkelerin 1995-2015 Yılları Arası Yazılı Medyasında Türk Sorunu

##### 4.1. Avusturya Yazılı Medyasında Türk Sorunu

Avusturya’da bugün Türk kökenli 274.000 kişi yaşamaktadır. Bunun 183.000’i halâ Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıdır. Türkler, yabancı uyruklular arasında ülkedeki üçüncü büyük gruptur (Çakır 2016: 21). Bu nedenle haberlere konu olmaktadır. Ancak yazılı basında genellikle güncel gündemden uzak şekilde önyargılı bir biçimde ele alınmaktadırlar. Ayrıca Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne alınmaması gerektiğini hep güçlü şekilde savunan politikacıları olan bir ülkedir Avusturya. Özellikle de Avusturya kamuoyunun tutumunda 1990 sonrasında belirgin bir olumsuzluk göze çarpmaktadır. Yapılan kamuoyu yoklamalarında, Almanya, Danimarka ve Lüksemburg’ta Türkiye’nin üyeliğine halkın % 30-35’i karşı çıkarken, bu oran Avusturya’da % 80 gibi yüksek bir orana ulaşmıştır (Akpınar-Dellal 2006: 17). Avusturya yazılı medyasında, bu sonuçlar son yıllarda sürekli haber yapılmış ve bu kamuoyu yoklamaları arkaplanında Türkiye’nin üyeliğine sürekli karşı çıkmıştır. Avusturya’nın bu olumsuz tutumu, uluslararası medyada da sık konu olmuş ve bu tutumun arkasında genellikle Türklerin Viyana Kuşatmaları olduğu yorumu yapılmıştır.

Avusturya gazetelerindeki Türkler konusu araştırıldığında, bu bakış açısı açıkça göze çarpmaktadır.

Avusturya’da yayımlanan 22.05.2004 tarihli *Krone Zeitung*’un bir haberinde “Türkler”, suç ve saldırgan-

lıkla eşdeğer tutularak, Viyana Kuşatmalarına gönderme yapılıyor. Aynı gazetede 5 Ekim 2005 tarihinde yayımlanan Wolf Martin'e ait bir şiirde, *Viyana, Türkleri 3. kez püskürttü* ibaresi bulunabilmektedir. Yine aynı gazetenin 16 Ekim 2005 tarihli nüshasında, *1683-Türkler Viyana Kapısında*'dan yola çıkarak, aynı tarihi söyleme şekliyle *2005- Türkler, Brüksel kapısında* adlı Fritz Behrendt'e ait bir karikatür yayımlanmıştır. Karikatürün anlamı oldukça açıktır ve kamuoyunu tarihsel *Türk Sorunu* bakış açısıyla etkilemeye çalışmaktadır.



Diğer bir Avusturya Gazetesi *Kleine Zeitung*'un 10.05.2004 tarihli haberinde, *'EU-Girişi, Titanik'in Üzerinde Bir Seyahat gibi.'* *EU Seçim kampanyasında tüm partiler, Türkiye'nin alınmasından vazgeçtiler* yazmaktadır. Avusturya FPÖ Partisi'nin haftalık yayın organı *Neue Freie Zeitung*'da yayımlanan ve Parti Başkanı Heinz Christian Strache tarafından kullanılan bir karikatür, Winfried Werner Linde tarafından *FPÖ: Ajitasyona Devam. Açık Mektup* başlığıyla (Zeitjünder, Nisan 2012) detaylıca inceleniyor ve eleştiriliyor.



Karikatürde de görüldüğü gibi, verilmek istenen mesaj oldukça açık. Avusturya Cumhuriyeti tehdit altında gösteriliyor. Avusturya yazılı basını, ayrıca Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğini ve Avusturya'daki Türkleri, genel olarak Truva atı benzetmesiyle ele almıştır.

Viyana Üniversitesi Tarih Enstitüsü Öğretim Üyesi Peter Rauscher, 13.08.2008 tarihli Avusturya günlük *Presse* gazetesinde, Türkiye-Avusturya ilişkilerinin 1980'li yıllarda oldukça dostane geliştiğini, Viyana Kuşatmalarının 300. yıldönümünün kutlandığını ve her iki ülkenin birbiri karşısında karşılıklı anlayış içinde hareket ettiğini yazıyor. Ancak sonrasında Avusturya'da dinsel kimliğin önplana çıkarılması ve Hıristiyanlığın Ezeli Düşmanı gibi olumsuz tarihsel geçmiş imgelerine sarılınması nedeniyle ilişkilerin olumsuzlaştığını dile getirmiştir. Türk kuşatmaları, ona göre Avusturyalıların ortak bilincinde halâ korunmaktadır.

Avusturya basımına ilişkin derlenip burada incelenen belgeler, Avusturya'da geçmiş Türk imgesinin ve *Türk Sorunu* sorunsalının halâ ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Avusturya'da Türklere ilişkin

tarihsel kökenli görüş ve yargıların, bugünkü Türklere ilişkin görüşleri belli ölçüde belirlediği ve güncel yaşamı etkisi altında bulundurduğu açık. Türk sorunu, Avusturyalıların bilinçaltında halâ korunuyor olmalı ki, incelenen belgelerde bu bilinçaltı ve sorun canlandırılmaya çalışılmaktadır. Böylece bugünün, o günden hareketle etkilenmesi çabası gösterilmektedir.

#### 4.2. Almanya Yazılı Medyasında Türk Sorunu

Almanca konuşan en büyük ülke Federal Almanya'da *Türk Sorunu* kavramının yazılı basını oldukça meşgul ettiği görülmektedir. Kavram, Almanya'nın birçok yazılı medya arşivinde aranmış ve saptanabilen haber ve yazılar irdelenmiştir.

*Die Tageszeitung (taz)* gazetesinin arşiv belgeleri *Türk Sorunu* kavramını girilerek taranmış (<https://taz.de/?s=t%25C3%25BCrkenproblem/>) ve 1995-1918 yılları arasında 20 farklı haberde *Türk Sorunu* kavramının konu edildiği saptanmıştır. Almanya'daki yabancılar meselesini tartışan birçok yazı içinde 1995 tarihinden itibaren *Türk Sorunu* kavramına yer verilir. Eberhard Seidel 26.08.2000 tarihli *Die Tageszeitung taz*'daki *Yolun Cesaretlendirilmesi* adlı yazısında 1980'li yıllarda Orta Sağ tarafından göç konusunun Türk Sorunu çerçevesinde ele alındığını yazar ve bunun tehlikelerini açıklar. Helmut Kohl'ün, Helmut Schmidt'ten devraldığı politikayı sürdürdüğünü ve bu nedenle 13 Ekim 1982'deki ilk hükümet kuruluş konuşmasında 2 temel konuya değindiğini belirtir. Bunlardan biri *işsizliğe çözüm bulma*, bir diğeri ise *yabancılar politikası*. Seidel'e göre, Kohl bununla İçiş-

leri Bakanı Friedrich Zimmermann'ın 1983 yılında Alman Federal Meclisi önünde yaptığı konuşmaya bağlı kalacağını açıklamış oluyordu: *Çatışmasız bir birlikte yaşam, ancak ve ancak başta Türkler olmak üzere yabancıların sayısı sınırlanır ve uzun vadede azaltılırsa mümkün olacaktır*. Bunun ardından Seidel, *sokak bunu duymuştu ve sonuçları çok kötü oldu* yorumunu yaparak uyarıda bulunur.

31.11.2011 tarihli *Frankfurter Rundschau* gazetesindeki Sabine Rennefan'ın *Radikal Sağcılık*, Uwe Mundlos ve Ben adlı haberde Batı Almanların *Doğu Alman* algısı, Doğu Almanya sorunsalı, neo-nazi gençler ve gençlerin aileleri konu ediliyor. Uzun haberde *Her İki Kişiden Biri Yabancı Düşmanı* adlı bir alt başlıkta ise *Türk Sorununa* değiniliyor. Rennefan, tarihçi Karin Hunn'un 50 yıllık göç ile ilgili bir kitap yazdığından, kitapta Federal Cumhuriyet'te uzun süredir belirgin bir Türk karşıtlığının yaşandığına vurgu yapıldığından bahseder. Rennefan'ın aktardığına göre Hunn, Türklere yönelik büyük düşmanlığın başlangıcını 1980'lere götürür. Ona göre 70'li yılların sonundan itibaren *yabancı düşmanlığı*, *Türk sorunu* olarak algılanmaya başlanır. Aradan geçen otuz yıla rağmen bir değişim de olmamıştır. Sosyoloji Profesörü Wilhelm Heitmeyer'in 2011 yılında yaptığı bir ankette Almanya'da yaşayan neredeyse her ikinci kişinin yabancı düşmanı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yabancılar çok fazla bulunmakta ve Müslümanlarla aynı semtlerde oturmak istememektedirler.

21.05.2012 tarihli *Die Welt* gazetesi, Türklerin Avrupa ülkelerinden

aldıkları sosyal yardım paraları ile Türkiye’de emlak sahibi oldukları iddiasında bulunmakta, ancak bu konuda ne istatistiki ne de güvenilir bir bilgi olduğunu yazmaktadır. Bu haberi, haber yapan 8.12.2013 tarihli *News* haber portalı, konuyla ilgili şu karikatürü yayımlar. Haberin sonunda, böyle bir ülkenin Avrupa Birliği’nde işi olmadığı savunulur. Ayrıca bu habere yapılan okur yorumları oldukça düşündürücü ve Türklere ilişkin onlarca önyargıyı elevermektedir.



27.10.2015 tarihli *Süddeutsche Zeitung*, Münih kent merkezindeki Alman radikal ırkçı grup Pegida gösterilerini haber yapar ve Pegida’nın gösterilerinde 17. Yüzyıl Türk Savaşlarını göstererek halkı etkilemeye çalıştığını vurgular. 5 Kasım 2015 tarihli *Süddeutsche Zeitung* haberinde yine Pegida’nın tarihi geçmişteki 17. Yüzyıl Türk Savaşları dayanaklı hareket ettiğini ve sürekli bu savaşlardaki Bayerli kurbanları vurguladığını yazar. Ashında gazetenin haberi burada eleştirel olarak şekillendirilmiştir. 13-24 Mart 1995 tarihli Alman haftalık gazetesi *Die Woche*, Türkiye topraklarına dışarıdan gelen saldırılar nedeniyle Mart 1995’de Kuzey Irak’a askeri bir ope-

rasyon düzenlediğinde, ilk sayfasında, yaklaşık gazetenin kendi başlığı büyüklüğündeki *Türk Savaşı, şiddetin yeni bir dalgası Almanya’yı sarsıyor. Bonn şimdi harekete geçmeli* adlı bir manşet kullanıyor. Yazıda, gazetenin kurucu üyesi de olan Rosenblatt, operasyonu Irak’ın işgali gibi göstermeye çalışıyor ve Alman hükümetine Türkiye’yi Avrupa Birliği’ne almama çağrısında bulunuyor (Rosenblatt 1995: 1).

2002 yılı *Die Zeit* gazetesinde, Hans-Ulrich Wehler’in *Türk Sorunu* başlıklı yazısı dikkat çekiyor. Wehler’in düşüncesine göre bugün Almanya’da yaşananlar bir yabancı sorundan çok, *Türk Sorunu*dur. Ona göre tarihsel *Türk Sorunu* Avrupalı halkın ortak belleğinde halâ korunmaktadır ve Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne kabul edilmesi Avrupa’nın birleşmesi projesini temelden tehdit eden bir durumdur. Wehler, Hıristiyan geleneklerinin Avrupalı insanın hem özel yaşamını, hem de kamusal yaşam alanını etkisi altında bulundurduğunu ve Osmanlı’nın 450 yıl Hıristiyan Avrupa’ya karşı sürdürdüğü savaşların ve Viyana kapılarına kadar dayanmalarının, Avrupalı halkın ortak bilincinde halâ korunduğunu savlar. Almanya’da radikal örgütlerde birleşmiş 32 000 Müslüman Türk olduğunu ve bunların ülkede önemli sorunlara neden olduklarını iddia eder. Ona göre böyle bir ülkeyi Avrupa Birliği’ne almak doğru olmazdı. (Wehler 2002)

Hans-Ulrich Wehler’in *Türk Sorunu* adlı yazısı yine Alman basınında ve kamuoyunda büyük eleştiriler alır. Eberhard Seidel 23. 9. 2002 tarihli *Die Tageszeitung taz*’daki *Almanya’nın*

*Bir Türk Sorunu Var* adlı yazısında tümüyle 1960-1990 yılları arasındaki Almanya'daki Türklere bakışı belirleyen *Türk Sorunu* konusunu tartışıyor ve Hans-Ulrich Wehler'i sert eleştiriyor. Seidel, evet *Almanya'nın otuz yıldan beri bir Türk sorunu var, ama kimse buna karşı bir şey yapmıyor* diyor. Yazının başında Wehler'den, onun bu sorunu nasıl körüklediğinden bahsediyor ve sonra sorunun dünden bugüne nasıl ateşlendiğini detaylı bir şekilde betimliyor. 1973'te *Spiegel* dergisinin, daha henüz Almanya'da 1 milyon Türk yaşarken Berlin, Münih ve Frankfurt'un istila ediliyor diye uyarı yaptığı, ülkede 1980 yılının başından beri de Türk tehlikesi uyarısı yapıldığına vurgu yapıyor. 1981 yılında onbir profesör tarafından yayımlanan *Heidelberg Manifestosu*'na dikkat çekiyor, manifestoda Alman dili ve kültürünün yabancı istilası nedeniyle yabancılaştığından bahsedildiğini belirtiyor. Bunun üzerine *Türkler dışarı* diye şarkılar yapıldığından, hükümet tarafından Türkler için *Geri Dönüş Programları* hazırlandığından bahsediyor. Ayrıca Seidel'in verdiği bilgiye göre zamanın İçişleri Bakanı Friedrich Zimmermann 1983 yılında Alman Federal Meclisi önünde *çatışmasız bir birlikte yaşam, ancak ve ancak başta Türkler olmak üzere yabancıların sayısı sınırlanır ve uzun vadede azaltılırsa mümkün olacaktır* diye konuşma yapmıştır. Bu tür görüşlerin tırmanması, ırkçı söylemlerin artması, Hamburg'ta 2 Türk gencinin öldürülmesi, Mölln (1992) ve Solingen (1993) ev yangınları/kundaklamaları ile sonuçlanır. Seidel'e göre Türklerin evleri yandığından beri 1990'lı yılların ortalarında

ancak bu sorunlar ciddiye alınmaya başlar.

Sabine Am Orde de, Safter Çınar ile *Nefret Sınırında* başlıklı ve 19.09.2002 tarihli röportajında Hans-Ulrich Wehler'in *Türk Sorunu* adlı yazısını tartışmaktadır.

Almanya'da gençler tarafından uygulanan şiddet sorununu ele alan 20.11.2008 tarihli yerel gazete *Aachener Nachrichten, Ursachensuche abseits nackter Zahlen* adlı haberinde, gençlerden sorumlu polis şefi Udo Bertram'ın Alman, Rus ve Türk kökenli gençler arasında suç oranı konusunda Türklerin birinci sırada yer aldığını, *bir çocuğun ailesinin aynası* olduğunu ve şiddetin aile geleneği olduğu durumlarda çocuğun da şiddet yanlısı olduğunu bildirdiğini dile getiriyor. Bu haberi okuyan okurların 'Türklerde aile şiddetinin bir gelenek olduğu' sonucuna varacağı açıktır.

2010 yılından beri sıkça konu olmuş bir kitaba, yine Almanya yazılı basınındaki yankıları üzerinden dikkat çekmek gerekirse; Thilo Sarrazin'in, Türklerin Alman toplumuyla bütünleşmesinin mümkün olmadığını, kültür şoku yaşadıkları ve bütünleşmede başarısız olmaya mahkûm olduğunu anlattığı 2010 yılında yayımlanmış, kısa sürede en çok satanlar listesine girmiş ve halâ da listede yerini koruyan *Deutschland schafft sich ab* adlı kitabı, yayımlandığı andan itibaren Alman yazılı basınında oldukça geniş yer tutmuştur. Kitabın veya yazarın adı internet ortamında arandığında, basının bu ilgisi açıkça görülmektedir. Sarrazin, Türklerin devletin sırtından geçindiğini, çocuklarının eğitimi ile ilgilenmediklerini, dönercilik ve

manavlık dışında birşey yapamayacaklarını ve buna benzer nedenlerle entegre olamayacaklarını dile getiriyor ve Almanya'nın tehlikede olduğunu, ülkesinin giderek aptallaştığını ve küçüldüğünü belirtiyordu. Türklerin ve Arapların aptal, eğitimsiz, yararsız boş insanlar olduklarını, kendi çıkarlarını hiçbir şeye değişmediklerini, ülkenin umurlarında olmadığını dile getirmiştir.<sup>5</sup> Yazılı basına yansımalarından yola çıkarak söylemek gerekirse, Sarrazin'in, Gustav Rasch tarafından 19. yüzyılda Türklere atfedilen birçok özelliği yeniden Alman halkının gündemine sokmaya çalıştığı görülüyor. Hem Wehler'in hem de Sarrazin'in iddiaları, 19. yüzyılda, *anayasaları, kültürel durumları, dinleri, ülkelerinin içinde bulunduğu malî çıkmaz, gevşeklik, kayıtsızlık, eğitim durumları, topyekûn bilgisizlik, her türlü gelişme eksikliği* ve eksik olan diğer tüm temel koşullar nedeniyle Türklerin *asla* Avrupalı olamayacağını ateşli bir savunucusu olan G. Rasch'in<sup>6</sup> söylemleriyle oldukça benzeşmektedir. Ancak yazılı basında hem Wehler'in hem de Sarrazin'in, gazete yazarları tarafından yoğun olarak eleştirildiklerini de belirtmekte yarar var.

Sarrazin'in kitabından yola çıkılarak Almanya'da yapılan kamuoyu araştırmalarının sonuçları da aynı şekilde basında büyük yankı uyandırıyor.

Örneğin, *Süddeutsche Zeitung*'un 11 Ekim 2010 tarihli "İslam: Yeni Araştırma. Sarrazin Etkisi: Almanya İslam Düşmanı Oluyor"<sup>7</sup> adlı haberine göre, Sarrazin'in kitabı üzerine Almanya'da Leipzig Üniversitesi, Friedrich-Ebert-Stiftung ve ARD-

Politikmagazin *Report Mainz* tarafından yapılan anketler, Alman toplumunda peşin yargılı bir İslam düşmanlığının mevcut olduğu saptamasını yapıyor. ARD-Politikmagazin'in *Report Mainz* anketine göre, katılımcıların % 37'sinin İslam'sız bir Avrupa istediği, % 44'ünün İslama karşı olanların Sarrazin sonrasında eleştiri cesaretinin arttığı görüşünde olduğu ve % 35'inin de İslam'ın Almanya'da yükseldiği endişesi taşıdığı sonucu ortaya çıkıyor. *Report Mainz*'in araştırmalarına göre, Sarrazin'in tezlerine eleştirel fikir beyan eden bilim insanları, yüzlerce tehdit mesajı ve ölüm tehdidi alıyorlar. *Süddeutsche Zeitung* haberinde Berlin Humboldt Üniversitesi göçmen araştırmacısı Naika Foroutan'ın, eğer İslam, sürekli olumsuzluklarla, topluma uyuma karşı çıkışla, bazı genetik bozukluklarla ve zinayla içiçe anılırsa, bunun gelecek için daha büyük tehlike olarak görülmesi gerektiğini dile getirdiği belirtiliyor.

02.07.2012 tarihli Florian Welle'nin *Süddeutsche Zeitung*'daki haberinde, göçün yüzyılın en önemli sorunu olduğu ve uyum konularının son zamanlarda politik tartışmaların en önemli konusu olduğu belirtildikten sonra, 1960'lı ve 1970'li yıllarda en çok misafir işçiler konusunun konuşulduğuna ve bundan da bir *Türk Sorunu* oluşturulduğuna vurgu yapılıyor. 11.12.2014 tarihli Sebastian Gierke'nin *Süddeutsche Zeitung*'daki haberinin giriş cümlesinde ise 1980'li yıllardaki *Türk Sorunu*'nun yerini *sığınmacı sorununun* aldığı belirtiliyor.

16. 11. 2004 tarihli *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'a göre Edmund Stoiber için de Türk kültürü

Avrupa'ya ait görülemez. Stoiber, Avrupa Birliği'nin müzakereleri bu kadar uzun sürdürmesi ve sonra da halkın oyu ile hayır demesinin Türkiye gibi gururlu ve özgüvenli bir ülke için kabul edilemez olduğunu dile getirir. Ancak sadece *Türkün gururunun* değil, Avrupa'nın *korkularının* da önemsenmesi gerektiğini dile getirir.<sup>8</sup> Stoiber'in kullandığı korku kavramı, tarihsel Türk korkusuna, dolayısıyla *Türk Sorunu*'na bir göndermedir aslında.

11.01.1999 tarihli *Die Tageszeitung (taz)* gazetesindeki *Türk Medyası* başlıklı yazıda Bülent Tulay Türk mediasındaki haberleri özet geçmiştir. 01.09.1999 tarihli Sabah gazetesindeki Stoiber yorumu ele alınmıştır. Gazetede Stoiber'in Almanya'sında Türklere yer yok denilir. Stoiber'e göre Türkler ne Alman vatandaşı ne de çifte vatandaş olabilirler. Ve devamında şöyle bir cümle geçer: *Onun "Türk Sorunu" nun çözümü konusunda ne düşündüğünü tahmin edebiliyoruz: Onları uçaklara doldur, memleketlerine gönder. Ülkenin yöneten politikacıları böyle düşünürlerse, sokaktaki halktan ne beklenir. Türk Medyası* başlıklı yazıda aynı zamanda Hürriyet ve Milliyet gazetesindeki benzer yorumlara da yer verilir.

Yakın geçmişte vefat eden Federal Almanya Eski Başbakanı Helmut Schmidt'in yazılı basına yansıyan düşüncelerinin de, Sarrazin, Wehler ve Stoiber'inkinden pek farklı olmadığını söylemek mümkündür. Schmidt, Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği tartışmalarıyla bağlantılı tüm demeclerinde Müslüman Türkiye'nin üyeliğini, Avrupa Birliği için bir *tehlike alarmı*

olarak niteler (Timur 2001). 30.06.2000 tarihli *Die Tageszeitung (taz)* gazetesindeki *BT Uzmanlarının da Entegrasyona İhtiyacı Var* başlıklı yazıda Christoph Rasch, Helmut Schmidt'in Türklerle ilgili *Berlin'de genel bir yabancı sorunumuz yok, Türk sorunu var* düşüncesine yer verir ve Almanya'nın istihdam sorununu ele alır. Bu bağlamda Helmut Schmidt'in *tehlike alarmı* nitelemesinin doğrudan 16. yüzyılın *kitle psikozuna* (Kleinlogel, 1989: 7) dönüşen *Türk tehlikesini* anımsattığını söylemekte yarar var. Stoiber'in bahsettiği *Türk korkusu* ve Schmidt'in andığı *Türk tehlikesi* kavramları, tarihsel *Türk Sorunu* kavram çerçevesine ait kavramlardır. Zaten de her ikisi de açıkça *Türk Sorunu* kavramını kullanmışlardır.

MSN Almanya haber sayfasında<sup>9</sup> yayımlanan 12.05.2013 erişim tarihli bir *Türkiye Testi* de oldukça manidar olarak dikkat çekmektedir. Test, haber sayfasında Türkiye'ye seyahat etmek isteyenler için tanıtım amaçlı yer almıştır. 13 sorudan oluşan testin başlığı da zaten *Türkiye'yi ne kadar iyi tanıyorsunuz?* şeklindedir. Ancak sorular arasında, 4 soru ilk anda yanıtların ardından verilen ek bilgilerle dikkat çekmektedir. Bu dört sorudan biri *1974'te hangi Akdeniz Adası Türk ordusu tarafından işgal edilmiştir?* sorusudur. Yanıt Kıbrıs'tır. Soru okur tarafından doğru yanıtlandığında, *süper, doğru bildiniz* ibaresi çıkmaktadır. Bu soruda yanıtta ek olarak bir de, *Adanın kuzey bölümünün, sadece Türkiye tarafından tanınmakta olan Kuzey Kıbrıs Türkiye Cumhuriyeti tarafından kontrol edildiği* bilgisi verilmiştir. *Türkiye Mart 2010 başında*



*Washington elçisini ülkeye geri çağırdı. Bu ihtilafın nedeni nedir?* adlı diğer bir sorunun yanıtı için verilen şıklar, Türkiye'yi silah satın almakla ve soykırımla bağdaştıran bir içeriğe sahip. Şıklar şunlar: a) ABD Türkiye'ye artık silah satmak istemiyor, b) ABD Meclisi, soykırım suçlamasını kabul etti, c) ABD, Yunanistan'ı borçlarıyla mücadelesinde desteklemek istiyor. Bu soruda yanıt olarak b şıkkı düşünülmüş. Tüm sorularda soruyu doğru yanıtladığınız zaman, *süper, doğru bildiniz* yanıtı çıkmaktadır. Hem *süper, doğru bildiniz* hem doğru şıklar ve hem de bu soruların yanıtlarına ilişkin verilen ek açıklamalar, Türklerle ilgili olumsuz önyargıları pekiştirici ve destekler niteliktedir. Sorulan diğer bir soru ise, *Kendi verilerine göre, Almanya'daki en büyük Türk gazetesi hangisidir? (Hürriyet Gazetesi)* sorusu sorulmuştur. Bu ek bilgi verilen 4. sorudur ve verilen ek bilgi ilginç bir şekilde gazetenin genel merkezinin nerede bulunduğu bilgisidir. Bu soruda, neden gazetenin genel merkezinin nerede olduğu bilgisinin verildiği, nasıl açıklanabilir ki! Böyle bir ek açıklamaya neden gerek duyulmuştur?

Diğer tüm sorularda hiç ek bilgi verilmezken, neden sadece 4 soruda ek bilgi verilmiştir. Türkiye'yi olumsuz yansıtan sorularda, zaten *süper, doğru bildiniz* yanıtları okur üzerinde belli bir etki yaratıyor. Ancak okurların güçlü etkilenmesi hedeflenmiş olsa gerek ki, bununla da yetinilmeyerek ek olumsuz açıklamalar yapılmıştır. Soruların Almanlarda olumsuz Türkiye bakışını pekiştirmesi muhtemel olarak gözükmektedir.

Bu sorularla güdülen bariz amaçla

birlikte düşünüldüğünde, İstanbul'un alınmasına, kişi adlarına, Türkiye'nin nüfusuna ilişkin ve Almanya'daki göçmenlerin nüfusuna ilişkin başka soruların da amaçlı sorulduğu intibası uyanmaktadır.

Sözü edilen diğer sorular, *Türk metropolü İstanbul, eskiden başka bir imparatorluğun başkentiydi ve başka bir ad taşıyordu. İstanbul, eskiden hangi adı taşımadı? (Atlantis), Türkiye'nin nüfusu ne kadardır? (74 Milyon) ve 2008 verilerine göre Almanya'da ne kadar Türk yaşamaktadır? (1,7 milyon)* gibi sorularda sorulmuştur.

Bilindiği gibi Almanya'da "milliyetçilik" kavramının içeriği "ırkçılıkla" özdeşleşmiş durumda. Burada yöneltilen şu soru da kasten sorulmuş intibası yaratmaktadır. *Bugünkü Türkiye'nin tüm Türklerin babası olarak kabul edilen Kemal Atatürk temel ideolojisi çerçevesinde 1924 Anayasa'sına giren 6 ilke kabul etmiştir. Milliyetçilik, Laiklik, Devrimcilik, Cumhuriyetçilik, Devletçilik dışındaki diğer ilkenin adı nedir?* Türklerin milliyetçi olduğunu ima eden bu soruda, eğerki doğru açıklama yapılmaz ise, Türklerin ırkçı olabileceği ile ilgili ilginç bir yönlendirme sözkonusu olabilir. Oysa Atatürk Milliyetçiliği, ırk üzerine kurulu bir milliyetçilik değildir, vatan duygusuyla ilgilidir ve üzerinde yaşadığı vatana seven herkesi kapsar. Haber sayfasında bu konuda bir açıklamaya gerek duyulmamıştır.

Nitekim de Avrupa Birliği'ne üyelik konusunda, Türklerin milliyetçi tutumu bugüne kadar Almanya'da sıklıkla engel olarak gösterilmiştir (Röhrlich 2009: 36, 55, 115, 118).

Tüm bu sorular içerik ve soruların sorulma biçimi açısından tabii ki eleştirilebilir. Ancak belirtildiği gibi bir de dikkati çeken bir şey var ki, bundan Türkiye ile ilgili olumsuz bir imaj hedeflendiği açıktır. Diğer tüm sorularda herhangi bir açıklama yapılmadığı halde, sadece olumsuz imgeye katkı verecek sorularda yanıt ile birlikte açıklama yapma gereği duyulmuştur. Ne yazık ki, okurun Türklere karşı olumsuz yönlendirmesi sözkonusu olabilecek, sadece bu 4 soru için bu türden ek bilgiler verilmiştir. Sorulması gereken, haber sayfasındaki Türkiye tanıtımı amaçlı bir küçük testte, Alman okurların bu sorulara ve verilen ek bilgilere gerçekten ihtiyaçları olup olmadığıdır. Bu sorular Alman okurların düşüncelerini nasıl etkileyebilirdi ki?

Tüm bunlar, Almanya'daki Türkler veya Türkiye konusunu maksatlı bir şekilde önyargılı ve yanlış bakış açısından hareketle ele alanların ve bundan yararlanarak Almanya kamuoyunu Türklere karşı olumsuz etkilemek isteyenlerin var olduğunu gösteriyor. Almanya'da yaşayan Türkler ve Türkiye'ye ilişkin güncel görüş ve tutumlarda *Türk Sorunu* sorunsalının etkisi bariz bir şekilde görülmekte, günümüz ilişkileri kökeni geçmişe dayanan bu sorunsal ile gölgelenmektedir. Türklere ilişkin yinelene yinelene kalıplaşarak önyargılara dönüşmüş imgeler, Almanya medyasında belirli ölçüde saptanabilmektedir. Almanya yazılı medyasından yola çıkarak araştırma çerçevesinde elde edilen bu bulguların, 1990'lı yıllardaki araştırmalarında Türkiye ile ilgili nesnel haberler yapılmadığını, gerçeklerin çoğu

zaman çarpıtıldığını savunan Gerhard Brunn'un ve yine Doğu'yu karşıt olarak algılayan eskimiş görüşün günümüzdeki ilişkileri olumsuz etkilemesini Avrupa'nın kültürel mirası olarak gören Bernd Thum'un düşünceleri ile de örtüştüğü görülmektedir (Thum 1991, Brunn 1999).

Ama diğer taraftan, aynı tür önyargı ve eskimiş kalıpyargıların yine aynı yazılı medyada sert şekilde eleştirildiğine de tanık olunabilmektedir.

### 4.3. İsviçre'nin Almanca Yazılı Medyasında Türk Sorunu

Avusturya ve Almanya yazılı medyasından sonra İsviçre'nin Almanca yazılı medyasına göz atmak gerekirse;

*Türk Sorunu* kavramı çerçevesinde İsviçre yazılı medyası tarandığında, Türkler ve Türkiye konusunda birçok güncel haberin ele alındığı görülür. Örneğin *Berner Zeitung*, Türkiye'deki birçok güncel konuyu yoğun şekilde konuşturır. Ancak Türkler konusu, *Türk Sorunu* çerçevesinde İsviçre gazetelerinde pek yer almamıştır. *Türk Sorunu* kavramı birçok İsviçre gazetesinin arşivinde aranmasına rağmen, sadece *Neue Zürcher Zeitung*'un seyrek de olsa *Türk Sorunu* ile ilgili Almanya kaynaklı görüş ve düşüncelere ilgi gösterdiği saptanmıştır. 10.09.2002 tarihli İsviçre *Neue Zürcher Zeitung*, Halle'deki "44. Alman Tarihçileri Günü. Biz Duygusu Gelişme Tarihi" adlı toplantıyı haber konusu yapıyor. Haberde, toplantıya katılmamasına rağmen en çok konuşulan ismin Hans Ulrich Wehler adlı Alman tarihçi olduğunu yazılıyor. Wehler'in konuşulma nedeni ise, Almanya *Zeit* gazetesinde yayımlanan yukarıda bahsedilen

yazısı ve savunduğu düşünce. Çünkü Wehler yazısında *Müslümanlar entegre olamazlar, Almanya'da bir yabancı sorunundan daha çok bir Türk Sorunu var*, demiştir. Yine, 15.10.2002 tarihli *Neue Zürcher Zeitung*'daki Hanno Helbling'in yazısında da, yine aynı kişinin görüşleri detaylı tartışılıyor. Aynı haberde ayrıca St. Pölten Bişöfünün, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesini "3. Viyana Kuşatması" olarak gördüğünü anlatıyor. 18.01.2003 tarihli *Neue Zürcher Zeitung* ise, Hans-Lukas Kieser'e ait *Avrupa'nın Kültürel Sınırlarına İlişkin Tarihçiler Tartışması. Avrupa-Türk Birlikteliğinin Tarihi Derinliği* başlıklı haberinde Avrupa'nın kültürel sınırları üzerinde tarihçiler tartışmasındaki, Müslüman Türkiye'nin, tarihin içinden büyüyen gelen Avrupa'nın tarihi kimliği ile bütünleşemeyeceği tezini ele almış, *Türk Sorunu* ve bugünkü Türkiye arasındaki farklara dikkat çekmiştir. 15.12.2004 tarihli aynı gazete, bir haberinde *Türk Sorunu* çerçevesinde belirsizlikler olduğunu, Avrupa kalesinin Türkler nedeniyle zayıfladığını bildirmektedir. Yine 24.04.2008 tarihli *Neue Zürcher Zeitung*, sporla ilgili bir konuda, Türk sporcuların yaralanma ve başka nedenlerle futbol oynamalarının tartışıldığı haberde, dikkat çekmek için tarihi bir kavram olan *Türk Sorunu*'nu kullanılır ve dikkat çekici bir şekilde *Rüştü, tek Türk Sorunu değil* yazılır. Bu kavram burada bilinçli kullanılmış intibası yaratmaktadır. Çünkü Avrupa'daki tarihsel bir kavram olarak *Türk Sorunu*'nu iyi bilenler için, bu dikkat çekici bir manşet özelliği taşımaktadır.

Genel olarak İsviçre'nin Almanca

yazılı basınında *Türk Sorunu* kavramı odaklı haberler pek rağbet bulmamış gözüküyor. Ancak bu, İsviçre'de Türk kökenli az insan yaşadığı ve tarihte de Türklerin İsviçreli ile doğrudan olumsuz tarihsel bağlantılarının olmaması durumu ile belki açıklanabilir.

### 5. Değerlendirme ve Sonuç

Almanca konuşan ülkelerin 1995-2015 yılları arası yazılı medyasında *Türk Sorunu* konusunun incelendiği bu çalışmada, sözkonusu kavram çerçevesinde oluşan sorunlar alanına eğilinmiş, salt bu kavramsal sorun çerçevesinde ulaşılan haber ve yazılar incelenmiş ve elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. *Türk Sorunu* kavramı, Almanca konuşan ülkelerin birçok yazılı medya arşivinde aranmış ve konuyla ilgili saptanabilen haber ve yazılar irdelenmiştir.

Avusturya basınına ilişkin incelenen haber ve yazılar, Avusturya'da Türk imgesine ilişkin tarihi referansların ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Türk sorunu, Avusturyalıların ortak bilincinde halâ korunuyor olmalı ki, bu sorunun incelenen belgelerde bariz şekilde canlandırılmaya çalışıldığı ortaya çıkmaktadır.

Almanca konuşan en büyük ülke Federal Almanya'da ise *Türk Sorunu* kavramının yazılı basını çok daha fazla meşgul ettiği görülmektedir. *Türk Sorunu* kavramı çerçevesinde ortaya çıkan görünüm, Almanya'daki Türkler veya Türkiye konusunu maksatlı bir şekilde önyargılı ve yanlış bakış açısından hareketle ele alanların ve bundan yararlanarak Almanya kamuoyunu Türklere karşı olumsuz etkilemek isteyenlerin var olduğunu gösteriyor. Ülkede böylece belirli bir

kesimin, Türkleri Avrupamerkezci/oryantalist bir bakıştan *Türk Sorunu* çerçevesinde görmekte ısrar ettiği açık şekilde görülmektedir. Türklere ilişkin yinelene yinelene kalıplaşarak önyargılara dönüşmüş imgeler, Almanya medyasında belirli ölçüde saptanabilmektedir. Almanya yazılı medyasında ortaya çıkan *Türk Sorunu* kavramı çerçevesindeki görünüm, tarihsel süreçte yaratılan ve çalışmanın başında açıklanan arkaplan elinde olumsuz şekillenmiş önyargıların ve imge unsurlarının bugünkü Türklerin alnında yapay tarihsel bir leke olarak kaldığını göstermektedir. Ama diğer taraftan, *Türk Sorunu* kavramı çerçevesindeki önyargı ve eskimiş kalıpyargıların yine aynı yazılı medyada sert şekilde eleştirildiğine de tanık olunabilmektedir.

İsviçre yazılı basınında da, aynı Almanya ve Avusturya gibi, Türkler ve Türkiye konusunda sözkonusu tarihler arasında birçok güncel haber yer almaktadır. Ancak genel olarak İsviçre'nin Almanca yazılı basınında *Türk Sorunu* kavramı odaklı haberler pek rağbet bulmamış gözüküyor. Ancak bu, İsviçre'de Türk kökenli az insan yaşaması ve tarihte de Türklerin İsviçreliyle ile doğrudan olumsuz tarihsel bağlantılarının olmamasına bağlı bir durum olarak açıklanabilir belki.

Araştırma, Almanya ve Avusturya'da Türklerle ilgili önyargıların, dün olduğu gibi bugün de geçmişteki *Türk Sorunu* kavramı çerçevesinden etkilendiği ve Türklerle ilgili tarihsel önyargılı bakış açısının pek de değişmediği ve buna uygun olarak birçok olumsuz özelliğin tekrarlan-

maya devam edildiği sonucunu ortaya koymaktadır. Almanca konuşan her iki Avrupa ülkesinde de *Türk Sorunu* kavramı çerçevesinde belirginleşen eskimiş Türk imgesinin, bugünkü Alman kamuoyunda tazelenmesi çabası gösterilmekte ve *Türk Sorunu* çerçevesini belirleyen tarihsel kavram, tasavvur ve görüşler kullanılmaktadır. Oysa kökeni çok eskiye dayanan *Türk Sorunu* kavramının artık eskimiş olması beklenmez mi? Tam aksine incelenen haber ve yazılar, bu kavramın halâ günümüzdeki birçok insanın bilinçaltını meşgul ettiğini göstermektedir. *Türk Sorunu* kavramı, yazılı medyada bilinçli bir şekilde kullanılarak kamuoyu görüşleri etkilenmeye çalışılmaktadır.

Özetle, bu çalışmada birincil kaynaklara dayalı olarak elde edilen tüm bilgi ve görüşlerden yola çıkılırsa, Türklerin son elli yıllık yakın tarihte olumsuz yansıtılış biçiminde bir süreklilik gözlemlendiği görülmektedir. İkincil kaynaklarda belirtilenler de bu sonucu desteklemektedir. Değişen zamanlar, değişen yüzyıllar ve değişen ülkelerarası ilişkilere rağmen, değişmeyen düşünce ve görüşlerin medya sayesinde bugün halâ gündemde tutularak var olan güncel ilişkiler üzerinde etkili kılınmaya çalışıldığı görülmektedir.

Almanya ve Avusturya yazılı medyasındaki *Türk Sorunu* kavramını içeren yazı ve haberler, hiç şüphe yok ki eski önyargı ve kalıpyargıların yeniden üretilmesine katkı sağlama ve toplumdaki bireylerin huzurunu bozan ve mutsuz eden ötekileştirme unsurlarını körükleme potansiyelini içinde barındırmaktadır. Oysa bir *top-*

*lum, medyadan davranış ve eylemleri yönlendirecek güvenilir sunumlar beklemektedir* (Alver 2001:136).

Bu bağlamda dikkat çekmek gerekir; çok yakın bir tarihte Amerikan çizgi film dizisi South Park'ta Almanya'nın hedef alınması ve Almanların klişeleştirilmesi<sup>10</sup>, Almanya kamuoyunda ve Alman basınında büyük bir infiale yol açmıştır. Eleştirilerin ardı arkası kesilmemiştir. Alman toplumunun klişeleştirilmiş biçimde yansıtılması, Alman kamuoyunun hiç hoşuna gitmez ve bu üzüntüyle karışık büyük yankı uyandırır. Oysa insanlığın, kendisine yapılmasını istemediği birşeyi, başkasına yapması beklenmez. Ancak Almanya yazılı basınında da aynı şekilde, hatta daha sıklıkla Türkler hedef tahtasına konulmakta ve klişeleştirilmektedir. Her toplumun üyeleri sadece kendisine yapılanı değil, kendileri tarafından başkalarına yapılan haksızlıkları da görebilmelidir.

Bu araştırma, Türklere ilişkin Avrupamerkezci ve oryantalist bakış açısının canlı tutulduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Almanya ve Avusturya gibi ülkelerle yüzyıllara dayanan ilişki ve dostluk köprüsünün, geçmiş önyargılardan arındırılarak, bugünün insanının ve içinde yaşanılan koşulların temel alınarak pekiştirilmeye çalışılmasında *barışçıl bir gelecek için* yarar olsa gerek. Ortaya çıkan bu durumun, Avrupa Birliği'nin bugünkü yurttaşları arasında bilimsel ve nesnel aydınlanmış kimlik oluşturma istemi ve süreciyle de bağdaşmadığı açıktır. Bu nedenle, çok eski insanlık sorunlarının, bugünkü insan ve toplum ilişkilerini halâ belirliyor olmasının, bugün

Avrupa ülkelerinde de eleştirel bir bakış açısıyla ele alınması gereği vardır. Medyanın kitlelerde önyargı ve düşmanlıkları kışkırtma açısından etkili bir araç olması ve kitlelerarası barışı sekteye uğratma tehlikesi nedeniyle de (Mora 2011: 24), bu sorunun ivedilikle ele alınmasında yarar vardır. Medyanın bu anlamda kötüye kullanılması insanlık için önemli bir tehlike arz etmektedir ve bu durum nesnel ve bilimsel gerekçeler temelinde itinayla eleştirilmelidir.

Son olarak, Almanca konuşan ülkelerin yazılı medyasında Türklerle ilgili sayısız olumlu haberin ve görüşlerin de var olduğunu söylemekte yarar vardır. Türklerle ilgili başarı örnekleri ve birlikte gerçekleştirilen olumlu toplumsal projeler, haklıya hakkını veren adil bir Alman kamuoyu tarafından özenle izlenmekte ve bunlar yazılı ve görsel basına da yansıtılmaktadır. Türklerle ilgili toplumdaki haksız itham ve görüşlerin, yine yazılı basında nesnel bir şekilde eleştiriye tabi tutulduğu sıkça görülmektedir. Türkler konusunun bu yönüyle de araştırılabileceği açık.

#### NOTLAR

- 1 Örneğin bkz. <https://www.bild.de/suche.bild.html?query=T%C3%BCrkenproblem#>, Erişim tarihi 13.08.2019; <https://www.sueddeutsche.de/news?search=t%C3%BCrkenproblem&sort=date&all%5B%5D=dep&all%5B%5D=typ&all%5B%5D=sys&all%5B%5D=time>, Erişim tarihi 13.08.2019; <https://taz.de/Archiv-Suche/1071607&s=t%C3%BCrkenproblem&SuchRahmen=Print/> Erişim tarihi 13.08.2019; <https://taz.de/s=t%C3%25C3%25Bcrkenproblem/> Erişim tarihi 13.08.2019; <https://www.zeitung.de/medien/welt/T%C3%BCrkenfrage> Erişim tarihi 13.08.2019; <https://www.zeit.de/suche/index?q=t%C3%BCrkenproblem>, Erişim tarihi 13.08.2019

- 2 Türklerle Avrupalılar ilk olarak savaş, siyaset ve din alanlarında karşılaşırlar ve bu nedenle birbirlerine ilişkin ilk izlenimleri de bu alanlarda yaşanan olaylarla biçimlenir. Türklerle Almanlar, 1529'daki Birinci Viyana Kuşatması sonrasında yoğun askerî ve diplomatik ilişkiler kurarlar. Her iki halkın birbirlerine olan ilgileri, tarihsel süreçte o zamandan bugüne kadar kesintisiz bir şekilde süregelir.
- 3 <http://www.dw.com/tr/alman-medyas%C4%B1nda-t%C3%BCrklerin-de%C4%9Fi%C5%9Fen-ima%C4%B1a-15481882>
- 4 Türklerin kalelerini kuşatması sırasında, Avusturyalılar bir hileye başvururlar. Kaleye Türk kıyafeti giydirilmiş kuklalar/mankenler yerleştirir, kalenin fethedilmiş olduğu izlenimini yaratarak, fetihi engellemeye çalışırlar. Bunun dışında Türk kıyafetleri giydirilmiş insan ve kuklalara karşı satranç oynayıp, yani karşılarında olmayan ve sözde varolan düşmanı yenmeye çalışırlar (Coşan 2010: 168). Bugün kullanılan bu kavramlar ve anlamları o zamana dayanmaktadır (Daha fazla bilgi için bkz. Öztürk 2015).
- 5 Hans-Ulrich Wehler, "Ein Buch trifft ins Schwarze. Anstatt über Sarrazins Thesen zu diskutieren, erteilt die regierende Klasse dem Autor ein politisches Berufsverbot", *Die Zeit*, 07.10.2010 Nr. 41; Tina Hildebrandt und Heinrich Wefing (Interviewer) Thilo Sarrazin: "Sie können mich ja gern fragen, was ich täte, wenn ich Chef von Frontex wäre", *Die Zeit* Nr. 37/2015: 10. September 2016, 465 Kommentare; Lars von Törne, "Ein Jahr Deutschland schafft sich ab Integrationsbeauftragte wirft Sarrazin Verunglimpfungen vor", *Der Tagesspiegel*, 29.08.2011; Christian Geyer, Thilo Sarrazin: "Deutschland schafft sich ab. So wird Deutschland dumm", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.08.2010
- 6 Rasch, Türkleri anlattığı bir kitabında, *granit kayasından Medici Venüs, ay postundan frak ve filden kanarya yapılamayacağı gibi tembel, üşengeç ve kayıtsız Türkler de Avrupa halkına dönüştürülemez* demiş ve Türkler için daha onlarla olumsuz özellik kullanmıştır.. Bk. Rasch, Gustav, 19. Yy. *Sonlarında Avrupa'da Türkler*, İstanbul 2004: 193-194.
- 7 *Siddutsche Zeitung vom 11. Oktober 2010*. "Islam: Neue Studie: Der Sarrazin-Effekt: Deutschland wird islamfeindlich"
- 8 06.06.2006 tarihli *Spiegel Online*'a göre Stoiber, insanların dini inançlarının korunması gerektiği savıyla MTV'nin Papa'yla dalga ge-

çen "Popetown" çizgi filminin yayınlanmasına karşı çıkmıştır. *Mizah adı altında insanların dini inançlarına saldırdığını*, birilerinin *başkalarının kutsal olarak gördüğü şeyleri ayaklar altına alma lüksleri olmadığını ve bu tür davranışların cezalandırılması gerektiğini, dini sembollere hakaret edilmesine ve gülünç duruma sokulmasına karşı önlem alınması gerektiğini* söylemiştir. Oysa aynı Stoiber, diğer taraftan Müslüman dünyasında hiç hoş karşılanmayan Avrupa'da çizilen Hz. Muhammed karikatürlerinin fikir özgürlüğü olduğuna destek veren bir isimdir.

- 9 Bilindiği üzere, MSN bugün tüm dünyada ve Türkiye'de de en çok kullanılan Web haber Portalıdır. Almanya'da Türkiye'nin ne kadar tanıdığını ölçmek isteyen diğer sorular ve yanıtları şöyledir: *Türkiye'nin aşağıdaki ülkelerden hangisine sınırı yoktur?* (Romanya), Türkiye'nin şu andaki Başbakanının adı, ilk kadın başbakanı Tansu Çiller'in hangi yıllarda başbakanlık yaptığı, hangi antik kent bugün Türkiye'de olduğu, 2010 yılında Türkiye'deki hangi kentin Avrupa kültür başkenti olduğu soruları yer almaktadır. Bk. <http://quiz.msn.de/quiz/186-tuerkei-teil2>
- 10 Çizgi filmde Almanların espidren anlamadığı iddia ediliyor ve Almanlarla dalga geçiliyordu. Funnyboat adlı bölümde, seyirci bir ödül törenine tanık olur. En sevimli öğrenci ve Japonlar, Almanlar ve Eskimolar arasından "en espidren anlamayan halk" seçilecektir. Televizyonda Almanya Cumhurbaşkanı'nın öfkesini gören çocuklar paniğe kapılırlar. Sonra ise Almanların başbakanı, cumhurbaşkanı gibi en önde gelen yöneticileri Tirol şapkası takan Almanlarla birlikte bir okul işgal edip, öğrencileri rehin alırlar. Üstelik başbakanın eli silahlıdır. Çünkü Almanların espidren anlamadığının söylenmesi üzerine sinirlenmişlerdir. Sonra "Funnybot" görünür. Almanların aksine şakadan anlama yeteneklerinin olduğunu uşgunsuz sözlerle kanıtlamalıdır. Bir robota değişik komik ve komik olmayan karışık espriler yaptırarak, Almanların savunulanan aksine espidren anlamadığını kanıtlamaya çalışırlar.

## KAYNAKÇA

### Birincil Kaynaklar

- Aachener Nachrichten*, 20.11.2008, Erişim tarihi 25.06.2015
- Am Orde, Sabine, *An der Grenze zur Hetze*, 23.09.2002
- Die Welt Gazetesi*, 21.05.2012, Erişim tarihi 27.06.2016

- Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. 11. 2004, Erişim tarihi 12.11.2015
- Geyer, Christian, Thilo Sarrazin. "Deutschland schafft sich ab. So wird Deutschland dumm", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.08.2010.
- Gierke, Sebastian, "Warum "Asylant" ein Killwort ist", 11.12. 2014 tarihli *Süddeutsche Zeitung* Gazetesi, Erişim tarihi 13.08.2019
- Hildebrandt, Tina & Wefing, Heinrich (Interviewer), Thilo Sarrazin, "Sie können mich ja gern fragen, was ich täte, wenn ich Chef von Frontex wäre", *Die Zeit Nr. 37/2015*, Erişim tarihi: 10.09.2016.
- <https://www.bild.de/suche/bild.html?query=T%C3%BCrkenproblem#>, Erişim tarihi 13.08.2019
- <http://www.holycross.edu/departments/religiousstudies/ikaln/Turkish/Islam-ve-Bati-III.htm>, Erişim tarihi 08.12.2005, Erişim tarihi 13.08.2019
- <https://www.sueddeutsche.de/news?search=t%C3%BCrkenproblem&sort=date&all%5B%5D=dep&all%5B%5D=typ&all%5B%5D=sys&all%5B%5D=time>, Erişim tarihi 13.08.2019
- <http://quiz.msn.de/quiz/186-tuerkei-teil2>, Erişim tarihi 08.7.2012.
- <https://taz.de/Archiv-Suche/!1071607&s=t%C3%BCrkenproblem&SuchRahmen=Print/> Erişim tarihi 13.08.2019
- <https://taz.de/!s=t%25C3%25BCrkenproblem/> Erişim tarihi 13.08.2019
- <https://www.zeitung.de/medien/welt/T%C3%BCrkenfrage> Erişim tarihi 13.08.2019
- <https://www.zeit.de/suche/index?q=t%C3%BCrkenproblem>, Erişim tarihi 13.08.2019
- Kleine Zeitung*, 10.05.2004, Erişim tarihi 12.11.2015
- Krone Zeitung*, 22.05.2004, Erişim tarihi 14.11.2015
- Lars von Törne. "Ein Jahr "Deutschland schafft sich ab" Integrationsbeauftragte wirft Sarrazin Verunglimpfungen vor", *Der Tagesspiegel* vom 29.08.2011.
- Neue Freie Zeitung April 2012*, Erişim tarihi 14.11.2015
- Neue Zürcher Zeitung*, 10.09.2002, Erişim tarihi 25.06.2016
- Neue Zürcher Zeitung*, 15.10.2002, Erişim tarihi 25.06.2016
- Neue Zürcher Zeitung*, 18.01.2003, Erişim tarihi 25.06.2016
- Neue Zürcher Zeitung*, 15.12.2004, Erişim tarihi 25.06.2016
- Neue Zürcher Zeitung* 24.04.2008, Erişim tarihi 25.06.2016
- News Haber Portalı*, 8.12.2013, Erişim tarihi 25.06.2016
- Presse Gazetesi*, 13.08.2008, Erişim tarihi 27.06.2016
- Report Mainz*, 24.05.2016
- Rosenblatt, Sabine. „Der Türken-Krieg. Eine Welle der Gewalt erschüttert Deutschland. Bonn muß jetzt handeln“, *Die wöchentlich erscheinende deutsche Zeitung „Die Woche“ vom 13/24. März 1995*
- Seidel, Eberhard, "Deutschland hat ein Türkenproblem", *Die Tageszeitung taz*, 23.9.2002, Erişim tarihi 16.04.2017 ve 10.08.2019
- Seidel, Eberhard, "Ermunterung der Straße", *Die Tageszeitung taz*, 26.08.2000, Erişim tarihi 16.04.2017 ve 10.08.2019
- Spiegel Online vom 06.06.2006.*, Erişim tarihi 28.06.2016
- Süddeutsche Zeitung*, 27.10.2015, Erişim tarihi 27.06.2016
- Süddeutsche Zeitung*, 5. 11. 2015, Erişim tarihi 27.06.2016
- Süddeutsche Zeitung vom 11. Oktober 2010*. "Islam: Neue Studie: Der Sarrazin-Effekt: Deutschland wird islamfeindlich", Erişim tarihi 27.06.2016
- Wehler, Hans-Ulrich. "Ein Buch trifft ins Schwarze. Anstatt über Sarrazins Thesen zu diskutieren, erteilt die regierende Klasse dem Autor ein politisches Berufsverbot", *Die Zeit*, 07.10.2010 Nr. 41
- Wehler, Hans-Ulrich. "Das Türkenproblem", *Die Zeit* 38/2002. Erişim tarihi 27.06.2016 ve 10.08.2019
- Welle, Florian. "Wandern ist des Künstlers Last", 02.07.2012 tarihli *Süddeutsche Zeitung Gazetesi*, Erişim tarihi 10.08.2019

#### İkincil Kaynaklar

- Akdemir, Erhan. "Avrupa Aynasında Türk Kimliği", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, C. 7, No. 1, Güz 2007, 131-148
- Akpınar Dellal, Nevide. *Türkenbild in den deutschsprachigen „Neuen Zeitungen“. Zur Wahrnehmung der Türken im deutschsprachigen Gebiet am Beginn der Frühen Neuzeit*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag, 2010.
- Akpınar Dellal, Nevide. *Alman Kültür Tarihi'nden Seçme Tarihi ve Yazınsal Ürünlerde Türkler, Avrupa'da Türk İmgesi'ne Bir Katkı*" Ankara 2002, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Kültür Bakanlığı Yayınları
- Akpınar Dellal, Nevide. "Tanrı'nın Cezası ve Gazabı: Türkler!...", *Bilim ve Ütopya, Bilim, Kültür ve Politika Dergisi*, sayı 79, (Ocak 2001), 70-76
- Akpınar Dellal, Nevide. *Türk Sorunu, Asya Avrupa Ekseninde Türkler*, Büke Yayınları, Şubat 2006.
- Alver, Füsün. "Alman Basınında Türkler ve Türkiye", *Kurgu, Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Dergisi* No:18, Eskişehir

- 2001: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 135-155.
- Arslan, Ali. "Türkiye'de Medya-Toplum İlişkisi ve Medyanın Profesyonellik Etiği Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Akademik Bakış*, ISSN: 1303-5134, Erişim tarihi 08.02.2016.
- Bischof, Karin & Oberhuber, Florian & Stögner, Karin. *Säkularisierung und geschlechtsspezifische Konstruktion der anderen Religion*, Endbericht der IKF, Wien 2008
- Brunn, Gerhard. "Das Bild der Türkei in den Deutschen Zeitungen", in: *Uludağ Üniversitesi-Universitaet GH-Siegen Türk-Alman Sempozyumları Türkisch-Deutsche Symposien 23.-24.02.1998-Bursa, 23.-24.10.1996: Siegen 1999*, 85-95
- Caldwell, Christopher. "Why Turkey sits outside the tent", *Financial Times Gazetesi*, 31 Temmuz 2010.
- Coşan, Leyla. "Darstellungsformen der Türkenfurcht in den Wunderzeichenberichten der illustrierten Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts", içinde: Şeyda Ozil/Michael Hofmann/Yasemin Dayoğlu-Yücel (Hrsg.), *Deutsch-Türkische Studien Jahrbuch 2010 Türkisch-Deutscher Kulturkontakt und Kulturtransfer: Kontroversen und Lernprozesse, Türkisch*, Göttingen, 2011: V & R unipress GmbH, 169-186
- Coşan, Leyla. "15. ve 16. Yüzyılda Alman Kültüründe Türklerle İlgili Astrolojik Kehanetler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. Sayı 29, İstanbul 2013, 1-26
- Coşan, Leyla. "Alman Dilinde "Türk" Sözcüğünün Kullanım Alanlarına Geçmişten Günümüze Bir Bakış", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. İstanbul 2010, 167-192
- Çakır, Mustafa. Avusturya Türk Toplumunun Güncel Sorunları, *TİDSAD - Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 9, Aralık 2016, 21-36
- Duran, Ragıp. "Batı Medyasında Oryantalizm, BİA Haber Merkezi", <http://bianet.org/bianet/siyaset/14638-bati-medyasinda-oryantalizm>, Erişim 13.12.2016.
- Galle, Marc. *Sevilmeyen Ülke Türkiye*, (Çev.) Kaya Türkmen, Ankara 1995, Bilgi Yayınları
- Göllner, Carl. *Turcica. Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, Bd. 3, Baden Baden 1978.
- Güdekli, Aysad. "Alman Basını ve Türkiye", *Avrupa Birliği ve Küresel Araştırmalar Derneği* (ABKAD) Yayın No: 2016/4
- Kleinlogel, Cornelia. *Exotik-Erotik. Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit (1453-1800)*, Frankfurt/a.M. 1989.
- Kula, Onur Bilge. "Beiträge der 'Newen Zeitungen' zum Türkenbild in der ersten Hälfte des 16. Jhrs. (16. yy. İlk Yarısında Almanca Olarak Yayınlanan Yeni Haber Gazetelerinin Türk İmgisine Katkıları)", *X. Internationaler Germanisten Kongress*, Viyana 2000.
- Kula, Onur Bilge. *Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi*, İstanbul: Büke Yayınları.2002.
- Kumrular, Özlem, *Dünyada Türk İmgesi*, İstanbul 2005: Kitap Yayınevi
- Mora, Necla. "Tarihten Günümüze Alman Kolektif Belleğinde Türk İmgesi ve Medyada Yansıması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2011 15 (2): 21-33
- Öztürk, Ali Osman. *Alman Oryantalizmi*, İstanbul 2015: Vadi Yayınları, 2. Baskı
- Rasch, Gustav. *19. Yüzyıl Sonlarında Avrupa'da Türkler*, (Çev. Salihoğlu, Hüseyin), İstanbul: Yeditepe Yayınevi Yayınları, 2004.
- Reddig, Wolfgang F.. *Reise zum Erzfeind der Christenheit*, Pfaffenweiler:1990.
- Röhrlich, Elisabeth. *Endbericht: Konstruktionen des Anderen. Historische und kulturelle Bezüge in österreichischen Mediendebatten über einen EU-Beitritt der Türkei*, 2009.
- Said, Edward. *Oryantalizm (Doğubilim)*, çev. Nezih Uzel, İstanbul 1998, 4. Basım
- Scholtze, Christian A. *Die orientalische Frage in der öffentlichen Meinung des 16. Jahrhunderts*. Franckenberg 1880.
- Schulzki-Haddouti, Christiane. *Identität und Wahrnehmung bei Ida von Hahn-Hahn und Ida Pfeiffer anhand ihrer Orientberichte, Diplomarbeit im Studiengang Kulturpädagogik*, Hildesheim 1995.
- Spohn, Margret. *Herşey Türk İşi*, (Çev.) Leyla Serdaroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Steinbach, Ulrich. "Geschichtlicher Hintergrund", *Türkei. Informationen zur politischen Bildung*, Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), 223. 2. Quartal 1989, 1-12
- Thum, Bernd, "Orient-Fremde" als kulturelles Erbe Europas im Medium der deutschen Literatur", *Zeitschrift für Kulturaustausch* 41/1 1991, 35-41
- Timur, Feridun. "Avrupamerkezci Söylemde Monolitik Türkiye İmajının Değişmezliği", *Türkiye ve Siyaset Dergisi*, Mart Nisan 2001.
- Tutal, Nilgün. "Doğu ve Amerika Arasında Avrupa", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Vol.6, No.23, Ankara 2003.



# XIX. YÜZYIL ŞİİRİNDE METİNLERARASILIĞIN KADINLARARASI HÂLİ\*

## Intertextuality Between Female Poets in 19th Century Classical Poetry

Prof. Dr. Özge ÖZTEKİN\*\*

### ÖZ

Klasik Türk şiirinin her döneminde şair kadınlara rastlanmaktadır. XIX. yüzyıla gelindiğinde, şiir söyleyen ve divan sahibi olan kadınların sayısı olarak daha da arttığı görülür. Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Sırrî Hanım, Nakıyye Hanım, Âdile Sultan, Ayşe İsmet Hanım, Feride Hanım, Çeşm-i Âfet Hanım söz konusu şairelerden bazılarıdır. Şiirleriyle bir yandan geleneğin kurulu zincirine eklenirken, bir yandan da kendilerine özgü bir alan yaratmışlardır. Divanlarındaki birçok beyitte hem kendilerinden önceki kadın şairleri anmışlar, hem de kendi çağdaşları olan şair kadınlara yer vermişlerdir. Bu durum, XIX. yüzyıl klasik Türk şiirinde -âdeta bir grubun temsilcisi olarak- kendilerini nasıl konumlandıklarını da göstermektedir. Var olan düzenin ileri halkaları olarak düşünülebilecek kadın şairler, bu makaleye metinlerarası boyutta konu olmaktadır. Yazınsal eleştiri yöntemlerinden biri olarak metinlerarasılık, iki ya da daha fazla metin arasındaki açık ve/veya kapalı alışverişleri kapsar. Bir yazarın/şairin başka bir yazardan/şairden belli bir amaçla aldığı metinler (parça, sözcük vb.) anlamsal veya biçimsel dönüşümlerle her defasında yeni bir zaman ve uzamda yeniden üretilir. Klasik şiirde de en çok nazireler, hatta telmih tazmin ve bazı musammatlar da sahip oldukları niteliklerle metinlerarasılık kavramını karşılarlar. Nitekim Divan şiirinde metinlerarası ilişkiler üzerine yapılmış pek çok bilimsel inceleme mevcuttur. Bu makale ise, özel olarak XIX. yüzyıl şiirindeki metinlerarası ilişkilerin kadınlararası hâlini göstermeye çalışacaktır. Örneklem alanı oluşturulurken sekiz kadın şairin divanına ulaşılmış, bunlardan altı tanesinin konuyla ilgili malzeme verdiği tespit edilmiştir. Şair kadınlar arasındaki metinlerarası alışveriş, telmih nazire tahmis müstezad yoluyla, ortakbirliklilik ilişkileri (gönderge, alıntı), yenidenyazma işlemi ve yanmetinsellik ile üstmetinsellik üzerinden gerçekleşmektedir. Bu unsurların tek tek yer aldığı örnekler olduğu gibi, birkaçının bir arada olduğu örnekler de görülmektedir. Seçilen şiirler, çağın klasik edebiyatındaki bu kadınlararası alanda meydana gelen metinlerarası alışverişlere dair belirgin izler taşımaktadır.

### Anahtar Kelimeler

XIX. yüzyıl klasik Türk şiiri, metinlerarası ilişkiler, kadınlararasılık.

### ABSTRACT

Female poets are encountered in every period of classical Turkish poetry. The number of female poets has increased even more in 19th century. Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Sırrî Hanım, Nakıyye Hanım, Âdile Sultan, Ayşe İsmet Hanım, Feride Hanım, Çeşm-i Âfet Hanım are some of these poets. They are added to the existing chain of tradition and created a space that is unique to them. Female poets have included both the previous and contemporary women poets in their works ('divan's). These poets will be the subject of this article in the intertextual dimension. Intertextuality is one of the methods of literary criticism. It covers the exchange between two or more texts. This intertextual exchange becomes open or closed. Texts (parts, words, etc.) that a writer/poet gets from another writer/poet for a certain purpose are reproduced every time in a new time and space with semantic or formal transformations. 'Telmih', 'Tazmin', 'Musammat' and 'Nazire's are similar to the concept of intertextuality. In this respect there are many studies on intertextual relations in Divan Poetry. This article will show the intertextual relations between female poets in the 19th century Classical Poetry. While the sampling area was being created, eight female poets were reached. It was determined that six of them gave materials related to the subject. The intertextual exchange between female poets takes place through 'telmih', 'nazire', 'tahmis', 'müstezad' via 'reference', 'citation', 're-writing', 'paratextualite', 'architextualite'. These elements are arranged sometimes one by one and sometimes a few together. Selected poems carry clear traces of intertextuality among female poets in classical literature of the period.

### Key Words

19th century classical Turkish poetry, intertextuality, female poets.

\* Geliş tarihi: 19 Haziran 2017 - Kabul tarihi: 26 Ağustos 2019  
Öztekın, Özge. "XIX. Yüzyıl Şiirinde Metinlerarasılığın Kadınlararası Hâli" Millî Folklor 123 (Güz 2019): 111-123

\*\* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye,  
oozge@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6764-5047

*Gökyüzünün maviliğinde ipek bir sesin  
peşine düşen, bilgeliğiyle ince bir itirazı  
yazan, ruhuyla şiirin ömrünü uzatan  
tüm kadınlara...*

## Giriş

Kadın olmak, şair olmak, kadın ve şair olmak, rastlantısal bir oluş mudur? Kadının şiirde ortaya koyduğu varlık -çoğunlukla- toplumda ne kadar var olduğuyla birlikte sorgulanır. Sanat, felsefe, din, tarih -çoğu kez- erkek egemen bir kurguyla gelirken dünden bugüne ve kadın özellikle geleneksel kültür alanlarında örtük geçirtilen gizli bir 'mahremiyet öznesi' iken; kadının şairin sesini duyurması, dünya edebiyatları genelinde, bilhassa XX. yüzyıla kadar kolay olmamıştır.<sup>1</sup>

Peki ya İslam dünyası ve Osmanlı kültürünün geleneksel sürekliliği içerisinde gelişen klasik Türk şiirinin kadının şairleri? Belki de soruyu şöyle sormalı önce: Divan şiirinde cinsiyet var mıdır? Sevgilinin ve âşğın biyolojik cinsiyetinden öte, âşğın dilinin cinsiyetidir bu şiirde asıl püf noktası. İkili karşıtlıklardır sevgili-âşık arasındaki ilişkiyi belirleyen. Estetik bir yaratım olan şiirde kadın ve/veya erkek değil, sonu 'hüsni mutlak'a ulaşan ideal bir sevgili vardır edilgen âşğın edilgen diliyle anlatılan. 'Şiirde kadın'dan 'şair kadın'a yöneldiğimizde, algı biraz daha karmaşıklaşır. Erkek egemen bir yazılı alana kısıtlı da olsa girmiş olmaları, kadınları bir ölçüde 'görünür' kılmıştır. Bu durum, altı yüzyıl boyunca iktidar hiyerarşisinin erkek figürlerle biçimlendirildiği Osmanlı toplumundaki kadın kimliğinin 'fark edilebilir' kılınan bir toplumsal cinsiyet rolü ile özel alandan kamusal alana -küçük de olsa- açılması olarak adlandırılabilir

mi? Kadın şairlerin klasik şiirdeki durumu nasıldır? Eril dille yazıldığı kabul gören bu şiirin, kadın şairlerin kendilerine özgü söylemleriyle yeniden ürettikleri bir dişil dili olmuş mudur? Kendi diliyle konuş(a)mayan 'saklı' bir kadın algısı var mıdır? Yoksa onlar, bugün sanıldığı kadar gizli ve mahrem değiller midir? Ya da bütün bu sorgulama ayrıntılarını kapsayan bir üst soru olarak, Divan şiirinde 'şair' olmanın koşulları nelerdir? Kadın ya da erkek olmak, bu koşulların ne derece içindedir?

'Kadın şair / şair kadın / şaire'<sup>2</sup> olgularının gerçekliği, farklı söylemlerde çoğul görüntülerle kendini gösteren ve geniş çerçevede irdelenmesi gereken bir sorunsaldır. Şiirde Osmanlı kadınlarının görünürlüğü, yüzyıllar arasında farklılık gösterir<sup>3</sup>. Onlar öncü değil, kurulu bir düzenin ileri halkaları olarak karşımıza çıkarlar<sup>4</sup>. Pek çoğu, toplumun üst katmanlarına mensup köklü ailelerden gelmiş ve iyi eğitim almıştır. Özellikle XIX. yüzyılda bu durum daha da belirginleşmektedir. Padişah (Âdile Sultan), sadrazam (Münîre Hanım), kazasker (Leylâ Hanım), müneccimbaşı (Nakiyye Hanım), vali (Nesibâ Tefvika Hanım), paşa (Habibe Hanım), müderris (Şeref Hanım, Feride Hanım) çocuklarıdır bu şair kadınlardan bazıları. Kızların eğitim almalarına inandıkları için kendilerine özel *hocalar tutulan* ve ilk şiir zevkini baba evlerinde tatmış, yakın akrabaları tarafından da desteklenen bir aile yapıları vardır. Nesibâ Tefvika Hanım'ın erkek kardeşi, Leylâ Hanım'ın dayısı, Sırrî Hanım'ın ablası, İffet Hanım'ın kız kardeşi, Şeref Hanım'ın babası ve iki yeğeni, Nakiyye

ye Hanım'ın teyzesi ve erkek kardeşi, Habîbe Hanım'ın babası ve yeğeni şairdir. Büyük çoğunluğu İstanbul (Safvet Nesibe Hanım, Nesibâ Tefvika Hanım, Leylâ Hanım, Nakıyye Hanım, Cemile Hanım, Makbûle Leman Hanım, Âdile Sultan) doğumludur. *İstanbul dışından ise*; Diyarbakır (Sırrî Hanım, İffet Hanım), Hersek (Habîbe Hanım), Trabzon (Fıtnat Hanım), Kastamonu (Feride Hanım) ve Kahire (Ayşe İsmet Hanım) dikkati çeker. Yaşadıkları dönemin toplumsal koşullarına göre, genellikle 'özgür ruhlu, güçlü kadınlar'dır onlar.

### Metinlerarası İlişkiler

Yazının sonsuz alanı içerisinde yazmak hep bir 'yeniden yazmak' ise, estetik anlamda 'metinlerarasılık' süreci de işliyor demektir. Ayrışık parçaların alışveriş yeri olan her metin, önceki metinlere gönderen yeni birleşim düzenleri içerir. Yazınsallığın ölçütlerinden biri olarak metinlerarası ilişkiler, 'gelenek'-süreklilik-'evrenseller'-'tekrar'-dönüşüm' bağlamında düşünüldüğünde -modern edebiyatlarla birlikte- tüm klasik edebiyatların içerisinde de olgusal olarak mevcuttur. Yazınsallıkla birlikte düşünsel ve kültürel kesişmelerin de odağıdır. Bir metnin başka metinlerden hareketle yeniden üretildiği temel ilkesiyle metinlerarası bakış, edebiyat ile birlikte sanatın diğer dallarında da, her 'açık yapıt'ın taşıdığı 'çokseslilik' ve 'söyleşimsellik' nitelikleri üzerinden ilerler (Aktulum 2011, a.g.y 2014).

Metinlerarasılık olgusu ve metinlerarası kavramlar, sahip olduğu 'klasik' niteliğiyle eski Türk edebiyatında da mevcuttur ve bugüne dek birçok kez sorgulanmıştır. Bu yazıda

ise, klasik şiirin belli bir dönemindeki metinlerarasılık şairler cephesinden kadınlararası boyutuyla ele alınarak şiirlerinde birbirleriyle olan metinlerarası alışverişler gösterilecektir<sup>5</sup>. Örneklem alanını oluştururken, XIX. yüzyıl Türk şiirinden sekiz kadın şairin divanına ulaştık<sup>6</sup>. Onlardan iki tanesinde (Âdile Sultan, Ayşe İsmet Hanım), metinlerarasılığa dair hiçbir veri bulamadık. Diğer altı şair (Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Nakıyye Hanım, Sırrî Hanım, Feride Hanım, Çeşm-i Âfet Hanım) arasındaki metinlerarası alışverişin ise; telmih, nazire, tazmin, tahmis, müstezad yoluyla<sup>7</sup> ortakbirlik-telik ilişkileri (gönderge, alıntı), yeniden yazma işlemi ve metinselaşkınlık tipleri (yanmetinsellik, üstmetinsellik) üzerinden<sup>8</sup> gerçekleştiğini tespit ettik.

### Gönderge

Ortakbirliktelik ilişkileri bakımından açık bir metinlerarasılığı imleyen 'gönderge', "bir yapıtın başlığını ya da bir yazarın adını anmakla yetinmek"tir (Aktulum 2011: 435).

Bu tanıma göre düşünüldüğünde, Divan şiirinin her döneminde şairlerin birbirlerini ismen andıkları ve gönderge örneği sayılabilecek pek çok beyit vardır. XIX. yüzyılın şair kadınları arasında da bu gelenek sürmektedir. Leylâ Hanım dört gazelinin dört beytinde XVIII. yüzyıldan Fıtnat Hanım ile kendi zamanından Nesibâ Hanım'a, Şeref Hanım ile yeğeni Nakıyye Hanım birer şiirlerinde yine önceki dönemden Fıtnat Hanım ile çağdaşları Leylâ Hanım'a, Feride Hanım bir gazelindeki beytinde çağdaşı Leylâ Hanım ile Şeref Hanım'a, Çeşm-i Âfet ise önceki asırdan Fıtnat Hanım ile

kendi devrinden Leylâ Hanım ve Şeref Hanım'a telmih yoluyla adlarını doğrudan anarak açık birer göndermede bulunmaktadırlar. Söz konusu beyitleri aşağıya alıntılıyoruz:

Kandadır Fıtnat gelip olsun benimle imtihân  
İşte meydân-ı suhan işte kalem işte kitâb

\*

Şöyle merdâne hüner-perdâz olurdu ki sözüm  
Fıtnatın âsârını eylerdi bî-nâm u nişân

\*

Nice ben olmayam ol dergehiñ memnûn-ı  
ihsânı  
Bütûn Fıtnatdaki feyzi baña bahş etdi  
Mevlânâ

\*

Bunu eyler ise tahmîs Nesibâ Hanım  
Feyz alıp bu gâzelim elden ele gezse mahal  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 106,108,229, 278)

Hâh u nâ-hâh Şerefiñ kadrini bilsin yârân  
‘Âleme bir dahi Leylâ ile Fıtnat gelmez  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 347)

Şî'r ile ey dil-fezâ  
Râğba ol reh-nümâ  
Fıtnat ü Leylâyı tâ  
Etmeye hiç kimse yâd  
Nakiyye Hanım (Şentürk 2010: 217)

Gerçi devrândan teşekkî etdi Leylâ vü Şeref  
Bencileyin görmemişdir dîde-i çarh-ı berin  
Feride Hanım (Çağlayan 2006: 62)

Şeref Hânım idi güyâ musâhib  
Ederdi nakl âsâr u menâkib

\*

Beñzemez aslâ sözüm Leylâ vü Fıtnat şî'rine  
Bir olur mu şive-i Kur'ân 'aceb İncil ile  
Çeşm-i Âfet (Tunç 2012: 95, 212)

Yukarıdaki her örnek, bağlı olduğu edebi gelenek ve şairinin şiir anlayışı çerçevesinde metinlerarasılık kuramının unsurlarından olan gönderge kavramına uygun bir değer ve anlam

yüklenmiştir. Beyitlerde ismi geçen şaireler, onların şiirlerinden herhangi bir alıntı yapılmaksızın doğrudan anılmaktadır. Farklı şairlerin beyitlerinde aynı isimlerin olması, o isimlerle özdeşleşme algısı yarattığı gibi, sürekli aynı göndergelere başvurularak onların hep yeniden anlatıldığını da göstermektedir. Birer tarihsel iz sayılabilecek bu göndermelerin tercih edilmesinde hem diğer şaire beğeniden kaynaklanan bir yakınlaşma ve/veya aşma hissiyle meydan okuma esastır, hem kendi şiirini kimin yeniden yazacağını işaret etme ve dolayısıyla bir başka şairi görevlendirme söz konusudur, hem de metinlerarası okurun şiir imgelemine seslenilerek ondan göndergeleri tanınması ve yorumlaması beklenmektedir.

### Yenidenyazma

Çoğu kez 'anametinsellik' ile eşanlamlı kullanılan 'yenidenyazma', "hangi türden olursa olsun, önceki bir metnin onu taklit eden, dönüştüren, açık ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesi işlemleri"dir (Aktulum 2011: 481-482).

Bu tanıma göre, yenidenyazma yönteminin Divan şiirindeki kavramsal karşılığı olarak ilk etapta 'nazire'ler ve/veya 'model şiir'-'zemin şiir'ler düşünülebilir. Klasik şiirin belli bazı rediflerinin çoğu şair tarafından çağlar boyunca kullanılarak rağbet gördüğü ve böylece şiir geleneğinin sürekliliğine bu yolla katkı sağladığı açıktır. XIX. yüzyılda da aynı durum geçerlidir. Dönemin erkek şairlerinin divanlarında olduğu gibi, kadın şairlerinin divanlarında da rastlanan "ne derlerse desinler", "olmaz baña", "etdim bu şeb", "kendin gösterir", "eyler-

di yâr”, “hazz eyledim ammâ ne haz”, “kim gönlümdür ol”, “seni sevdim seveli”, “gurbet ellerde”, “ağlar baña”, “budur işte” redifli gazeller bu anlamda hep yeniden yazılmışlardır. Söz konusu şiirlerin ilk beyitlerini aşağıya alıntılıyoruz:

İç bâdeyi gülşende ne derlerse desinler  
‘Âlemde sen eglen ne derlerse desinler  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 254)

Gel bezmime erken de ne derlerse desinler  
Kıl çeşmimi rüşen de ne derlerse desinler  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 333)

Sevdiğim derd ü gamından gayrı yâr olmaz  
baña  
Hâk-i pâynı kuhl-ı ‘aynımdır gubâr olmaz  
baña  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 232)

Lâ’ubâlî-meşrebim kayd-ı vakâr olmaz baña  
‘Âşık-ı şûrideyim nâmûs u ‘âr olmaz baña  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 312)

Yâd-ı ruhsârînla eşkim cûy-bâr etdim bu şeb  
Dâğlarla sinemi reşk-i bahâr etdim bu şeb  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 235)

Subha dek baht-ı siyehle hasb-ı hâl etdim bu şeb  
Düşmene ey mâh-rû ‘arz-ı melâl etdim bu şeb  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 318)

Giryeler etdikçe ben dildâr kendin gösterir  
Bahr içinde mihr-i pür-envâr kendin gösterir  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 249)  
Her ne dem meclisde sâkî câm kendin gösterir  
Bûs-ı la’le sûret-i ibrâm kendin gösterir  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 331)

Hançer-i müjgân ile ceng ü cidâl eylerdi yâr  
‘Âşıkı hışm u gazabla pây-mâl eylerdi yâr  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 250)

Ol ne demlerdi dile ‘arz-ı cemâl eylerdi yâr  
Göz ucuyla dâ’im îmâ-yı visâl eylerdi yâr  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 333)

Geldi dildârım baña hazz eyledim ammâ ne haz

‘Ahdine kıldı vefâ hazz eyledim ammâ ne haz  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 265)

‘Aşka oldum âşinâ hazz eyledim ammâ ne haz  
Nârdan buldum safâ hazz eyledim ammâ ne haz

Nakiyye Hanım (Şentürk 2010: 179)

\*

Vechiñe âlufte vü hayrân kim gönlümdür ol  
Zulmüne her veçhile şâyân kim gönlümdür ol  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 276)

Lâ’ubâlî ‘âşık-ı cânâne kim gönlümdür ol  
Baş u cânın hep komuş meydâna kim gönlümdür ol

Şeref Hanım (Arslan 2002: 368)

\*

Haste-i zâr u nizârım seni sevdim seveli  
Kalmadı sabr u kararım seni sevdim seveli  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 310)

Küh-ı mihnetde kararım seni sevdim seveli  
Kays u Ferhâd ile yârim seni sevdim seveli  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 439)

\*

Gönül kan ağlamaz mı kaldı yâri gurbet ellerde

Yanında yok enis ü gam-güsârı gurbet ellerde  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 427)

Şerâr-ı âteş-i firkatle yandım gurbet ellerde  
Sirişk-i hûn-âltüde boyandım gurbet ellerde  
Nakiyye Hanım (Şentürk 2010: 198)

\*

Görse zahm-ı sinemi ol pür-vefâ ağlar baña  
Ehl-i rikkatdir o zâlim mutlakâ ağlar baña  
Nakiyye Hanım (Şentürk 2010: 151)

Murg-ı dil pervaza geldi láneler ağlar baña  
Çıkdı zünnârım bu kez humhâneler ağlar baña

Sırrî Hanım (Açıl 2005: 200)

\*

Çeşmi gibi mestâne kıyâfet budur işte  
Öz cânıma kasd eyleyen âfet budur işte  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 297)

Terk etmesi yârın dil-i lâli budur işte  
Zevk etmeniñ ellerle me’âli budur işte

Şeref Hanım (Arslan 2002: 422)

Yukarıda anametin ve altmetin hâlinde ilk beyitleri alıntılanan şiir-

ler, metinlerarası bir imge olan yenidenyazma kavramına uygun anlam alanlarıyla, bağlı oldukları edebî geleneğin estetik anlayışını öne çıkaran niteliklere sahiptirler. Bahsi geçen her yenidenyazma faaliyetinin arka planında, model alınan şiirlerdeki motif-söyleyiş-eda-konu ortaklığından yararlanma ve/veya daha güzeline yazarak öncekini geçme, ilham olma – kaynaklık etme, hemcinsinin şiirini beğenerek onunla dostluğunu vurgulama gibi gerekçeler yatmaktadır. Alıntılanan beyitlerdeki etki, yinelenenin öncelikle yapı olduğunu göstermekte; dolayısıyla yenidenyazma işlemi daha çok kurgu üzerinden gerçekleşmektedir. Aralarında bir dizi alışveriş vardır. Eşzamanlılık ilişkisi içinde aynı ölçü ve redifte yazılan, yapıları yeni bir metne uyarlayan, izlekleri dönüştürürken yer yer motif aynılığı da taşıyan bu benzer şiirler göstermektedir ki; birbirleri arasında benzeşik bir bütün oluşturacak şekilde yeniden düzenlenen ayrışık parçalar yoluyla önceki metin ona açık ve/veya kapalı bir gönderimde bulunan, onu dönüştüren diğer metinde yinelenmektedir. İç içe geçen bu metinler, redif ortaklığına rağmen, kadın şairler arasındaki aktarım ilişkisinin yarattığı anlam çoğulluğuyla yeni işlevler kazanmaktadır.

### Gönderge + Yenidenyazma

Ortakbirliktelik ilişkileri bakımından açık bir metinlerarasılığı imleyen 'gönderge'nin de içinde yer aldığı ve geleneğin sürekliliğinde dönüştürülerek kendi iyesi yapılmış bir 'yenidenyazma' işlemi karşımıza çıkmaktadır.

Metinlerarası bir imge olarak yenidenyazmanın Divan şiirindeki kav-

ramsal karşılıklarından ilk akla gelenler 'nazire' ve/veya 'model şiir'dir. Gönderge ile birlikte düşünüldüğünde, yapılan yenidenyazmanın bir 'nazire' olabileceği daha da somutlaşır. Zira bir şairin şiirine başka bir şair tarafından aynı ölçü ve redifte benzeri yazılırken, zemin şiirin şairinin de bir beyitte adının geçtiği görülmektedir. Leylâ Hanım, "kendin gösterir" redifli bir gazelini tanzir ettiği Fıtnat Hanım ile "bir dahi" ve "benim şimdi" redifli iki gazelini tanzir ettiği Nesibâ Hanım'ı her üç şiirinde ismen de anmaktadır. Yine aynı gazellerin birer dizesinde "tanzîre", "nazîremiz" ve "tanzîr" sözcüklerinin geçmesi de dikkat çekicidir. Ferîde Hanım ise, "âlem bu yâ" redifli gazeline nazire yazdığı Leylâ Hanım'ın ismini anarak ona "pey-rev" olamamaktan bahsetmektedir. Söz konusu beyitleri aşağıya alıyoruz:

Hazret-i Pir etmedi Leylâyı da mahrûm-ı feyz  
Tab'ımı mir'ât edip eş'âr kendin gösterir  
Fıtnat-ı merhûmeyi tanzîre yokdur kudretim  
Hâme taksîrin bilip nâ-çâr kendin gösterir

\*

Ey dil ma'ârif ehli Nesibâ-yı şâ'iri  
Görse bakar mı sendeki eş'âra bir dahi  
Leylâ safâdır cân u dile bu nazîremiz  
Olmazsa ğam mı zahm-ı dile çâre bir dahi

\*

Âsâr-ı Nesibâyı Leylâyâ edip tahrîr  
Etdim anı ben tanzîr bir dâne benim şimdi  
Olduñ ise üftâde mey verme sakın yâda  
Humhâne-i Monlâda meyhâne benim şimdi

Leylâ Hanım

(Arslan 2003:249-250,306-307)

\*

Olamazsam pey-revi merhûme Leylânñ çi  
ğam

Tab'ıma bir gün gele 'avn-i Hudâ 'âlem bu yâ  
Ferîde Hanım (Çağlayan 2006: 76)

Yukarıdaki örnekler, bağlı oldukları edebi geleneğin şiir estetiğindeki temel unsurlara paralel olarak, yenidenyazma işleminin gönderge ile birlikte gerçekleştiği beyitlerdir. Eski-yeni ve çağdaş kadın şairler arasında duygu birliğiyle koşutluk ilişkisi kuran bu buluşmada beğeni, kendini diğeriyle özdeşleştirme, onun izinden gitme vurgusu kadar; kendini gösterme, kendi şiirini eşsiz bulma, meydan okuma algısı da hissedilmektedir. Önceki şiire göre yeni bir eda ve yeni bir söyleyişle yazma gayreti sezilmektedir. Yapılan göndermeler hem şairlerin birbirlerini nasıl yorumladıklarını anlatmakta, hem de metinlerarası göndergelerin anlamlarının açığa çıkmasını kolaylaştırmaktadır. Dönüşüm ilişkisi her şairin bir diğer şairin şiirini kendi iyisi yapmasını sağlarken, klasik şiir geleneğini de süreklilik fikrine yerleştirmektedir. Şiirler arasındaki söyleşsellik, yaratılan yeni anlam alanları ile birlikte yenidenyazma sürecini okurun belleğinde de sürekli canlı tutan metinlerarası izlerle doludur.

### Alıntı + Yenidenyazma

Ortakbirliktelik ilişkileri bakımından açık bir metinlerarasılığı imleyen, “bir metnin başka bir metinde açıkça ve sözcüğü sözcüğüne yinelenmesi” (Aktulum 2011: 416) demek olan ‘alıntı’nın da içinde yer aldığı ve geleneğin sürekliliğinde dönüştürülmüş başka söylemlerin anametne katıldığı bir ‘yenidenyazma’ işlemi karşımıza çıkmaktadır.

Metinlerarası bir imge olarak yenidenyazmanın yine metinlerarası açık bir gönderme olarak alıntıyla bir-

leşiminin Divan şiirindeki kavramsal karşılıklarından ilki ‘tazmin’dir. Diğerleri ise ‘müstezad’, ‘terbi’, ‘tahmis’ ve ‘tesdis’tir. XIX. yüzyıl şiirindeki metinlerarasılığın kadınlararası hâlinde, ‘tahmis’lerin bolluğu dikkat çekicidir. Gazelin özel bir biçimi olan müstezad gibi tahmis de gazel üzerinden üretilmekte, her ikisinde de -bir çeşit biçimsel dönüşüm ile- yeni dizeler ekleyerek genişletme söz konusudur. Alıntı ise, aktarım yapılan önceki metinlerde geçen beyitlerin yinelenmesi şeklindedir. Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Nakıyye Hanım ve Sırrî Hanım; altmetin olarak aldıkları Nesibâ Hanım, Zeynep Hanım ve Şeref Hanım’ın şiirlerindeki her beytin önüne kendi anametnlerinde aynı ölçü-uyak-redifte üç dize daha ekleyerek gazeli tahmise dönüştürmüşlerdir. Ferîde Hanım ise, Leylâ Hanım’ın şiirini altmetin olarak seçmiş ve onun uzun dizelerine kendi anametninde birer kısa dize ekleyerek gazeli müstezada dönüştürmüştür. Söz konusu tahmislerin son bentleri ile müstezadı aşağıya alıntılıyoruz:

‘Afv etmese noksânını erbâb-ı mürüvvet  
Etmezdi bu Leylâ dahi tahmîse cesâret  
‘Arz etmege ahvâlini yok dilde liyâkat  
Lutfundan eger olsa Nesibâyâ da ruhsat  
Biñden birisin eyleye ahvâlini takrîr  
Leylâ Hanım (Arslan 2003: 139)

\*

Görüp binâ-yı çarhı kurulmuş düzen gibi  
Âlâyîşe kapılma sakın sen de ben gibi  
Ol sözüñün eri Şeref-i pür-mihen gibi  
Zeynep ko meyli zinet-i dünyâya zen gibi  
Merdânevâr sâde-dil ol terk-i ziver et  
Şeref Hanım (Arslan 2002: 248)

\*

Esîr-i tavk-ı zülfün olahdır bend-i hicrânım  
Bu bâr-ı hasreti yok çekmege tâkat kerem-  
kânım

Gece hem-çün Nakıyye subha dek bidâr u  
nâlanım  
Cünûn u mihnet ü cevr-i felek el verdi  
sultânım  
Bakılmaz saçma söylerse Şeref divânedir şim-  
di

\*

Billâh Nakıyye-i bi-kese 'ıydiyye o âfet  
Bahş etdi bu şeb câme-i ihsânını kat kat  
Bu bâbda gönül kimselere bulma kabâhat  
Her 'âşıkı rencide-i hâtır eder elbet  
Sabr eyle Şeref sen de budur 'âdet-i ağıâr

\*

Râh-ı 'aşk içre Nakıyye sen misin dil-hûn  
müdâm  
Ehl-i 'aşka etmiyor zâlim felek hiç ihtirâm  
Etmedin çün sen o gaddârdan da ahz-ı  
intikâm  
Olmadıñ 'ıyd ile nev-rûz ile mesrûr u bekâm  
Bilmedim gitti Şeref matlûbını hâlâ nedir

\*

Dün Nakıyye-zârı gördüm hâli diğer-gündür  
Sanki zencirini şikest etmiş keder-i Mecnûndur  
Eşk-i çeşmi güyiyâ bi-çâreniñ Ceyhundur  
Hâsîdân memnûn gönül mahzûn ciger pür-  
hündür  
Bu Şeref biñ derd içinde kaldı hayrân oldu gel  
Nakıyye Hanım  
(Şentürk 2010: 230, 236, 239, 242)

\*

Zülfün sarıldı boynuma cânâ resen gibi  
Peşmine içre kaldım Üveysü'l-Karan gibi  
Sırrı ta'alluk etme cihâna zağân gibi  
Zeynep ko meyl-i zîneti dünyâya zen gibi  
Merdânevâr sâde-dil ol terk-i zîver et  
Sırrı Hanım (Açıl 2005: 159)

\*

Yakdı yine yandırdı beni âteş-i firkat  
Hem derd-i mahabbet  
Fikr eylese refâtârını dil özge kıyâmet  
Bulmaz o selâmet  
Rahm etmediñ 'uşşâk-ı belâ-keşlere kat'â  
Nolduñ yine âyâ  
Ey şüh-ı cefâ-pişe yeter zulm ü felâket  
Gel eyle mürüvvet  
Ağıâra vefâ eyleyip etdiñ beni mehcûr  
Vaslından edip dûr  
Yetmez mi a zâlim çekilen derd ü meşakkat  
Gel eyle mürüvvet

Eşkim nola çağlarsa da cûlar gibi her bâr  
Ey yâr-ı sitemkâr  
Sönmez yine sînemdeki bu tâb-ı harâret  
Yanmak bana âdet  
Mahrem edip ağıârını ol bezm-i sa'ide  
Fehm etdi Feride  
Leylâyı edersin yine vakf-ı gam-ı hasret  
Hayf ola be-gâyet

Feride Hanım (Çağlayan 2006: 81)

Yukarıdaki beyitler, metinlerarası alışverişin hem alıntı hem yenidenyazma yoluyla yapıldığı örneklerdir. Takdir, beğeni, ruh yakınlığı ve duygu birliği içerisinde önceki şiirlerle bütünleşmek hatta daha güzeli yazmak amacı taşırlar. Gayet açık bir metinlerarası anlatımla, altmetin ve anametnin arasında temel yapı taşlarının üzerine kurulan yepyeni bir oluşum söz konusudur. Önceki metinlerden alıntılanan parçalar yeni bir bağlama yerleştirilirken, biçimsel ve anlamsal dönüşümlere uğramışlardır. Yapılan alıntı ve göndermeler, hem ayrışık unsurları hem de şiirsel malzemeyi yeniden kullanıma sokmaktadır. Alıntı yoluyla bilinçli olarak hatırlanan ve hep yenidenyazılan altmetinler, dönemler-şairler-okurlar arasında bir aktarım ilişkisiyle yaşamlarını sürdürmeye devam ederken; üretilen her yeni metin, var olan anlamlara bir üstanlamla bağlanmaktadır. Böylece yenidenyazma akışı içinde buluşan artsüremlilik ve eşsüremlilik algısı da alıntı katmanlarıyla sürekli devingen bir niteliğe bürünerek ortak mirasın ürünü olan yeni metinlerle belleği dai- ma canlı tutmaktadır.

### Yanmetinsellik

G. Genette'nin bahsettiği 'metinselaşkınlık' tiplerinden biri olarak



‘yanmetinsellik’, “bir metnin ilk başta aynı metnin dışında kalan ikinci dereceden metinsel unsurlarla yani başlıklar, alt-başlıklar, ara-başlıklar, önsözler, sonsözler, notlar, tanımlıklar, yer verilen resimler, kapağı ve metin-öncesi unsurlar (yani karalamalar, taslaklar) ile olan ilişkilerini kapsar” (Aktulum 2014: 69).

Bu tanımda yer alan unsurlardan ‘başlıklar’, birer yanmetinsel ölçüt olarak, bazı kadın şairlerin divanlarındaki kimi şiirlerde de göze çarpmaktadır. Onları aşağıya alıntılıyoruz:

Ferîde Hanım → “Şâire-i Merhûme Leylâ Hanımın Gâzeline Nazîre”

Ferîde Hanım → “Leylânın Gâzeline Nazîre”

Ferîde Hanım → “Şâire-i Merhûme Leylânın Gâzeline Müstezâd”

Leylâ Hanım → “Tahmîs-i Gâzel-i Nesîbâ”

Şeref Hanım → “Tahmîs-i Gâzel-i Zeynep Hanım”

Nakiyye Hanım → “Tahmîs”

Sırrî Hanım → “Tahmîs-i Gâzel-i Zeynep Hanım-ı Kadîm”

Yukarıdaki şiir başlıkları, yanmetinsellik bağlamında anametn ile doğrudan bağlantılıdır. Hatta bazı metinlerin ait olduğu nazım şekilleri de o başlıklarda belirtilerek ‘yanmetinsel göstergeler’ oluşturulmuştur. Şiirlerin alımlanması ve yorumlanması bakımından taşıdıkları biçimsel ipuçlarıyla bu başlıklar, okur ile metin arasında ilişki kurmaya yararlar. Metinlerin oluşum sürecine ait taşıdıkları her türlü bilgi ile birer metin-öncesi işlevi gösteren köprülerdir onlar.

## Üstmetinsellik

G. Genette’nin bahsettiği ‘metinselaşkınlık’ tiplerinden biri olarak ‘üstmetinsellik’, “metnin genel bir ulama sessiz, kapalı ya da kısa ve özlü olarak bağlanması yani bir metnin türsel olarak hangi ulama ait olduğunu belirlemektir” (Aktulum 2014: 70).

Bu tanıma göre, örneklem alanımızdaki metinlerin genel olarak ‘şiir’ türünde yazıldıkları özel olarak da ‘klasik Türk şiiri’ne ait oldukları açıktır. Aynı kategorideki diğer metinlerle alışverişleri söz konusudur. Bazı metinlerin başlıklarındaki yanmetinsel göstergeler de (bir önceki maddede listelemiştik), bu hükmü desteklemektedir. Aynı redifteki ya da aynı nazım şekillerindeki diğer şiirlerle etkileşim içinde olan bu göstergeler, bütün olarak hepsini kapsayan üst ulamı bildirmektedir.

## Sonuç

Şiirde dönüşümlerin meydana geldiği XIX. yüzyılda yeni gelişmeler heyecanla yaşanırken, eskinin klasik değerlerine bağlı kalarak şiir yazmaya devam eden pek çok şair vardır. Onların arasında da şair kadınlar önemli bir yer tutar. Önceki yüzyılların kadın şairleriyle kıyaslandığında, bu dönemdeki sayı oldukça yüksektir. Divanlarını taradığımız Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Sırrî Hanım, Nakiyye Hanım, Âdile Sultan, Ayşe İsmet Hanım, Ferîde Hanım, Çeşm-i Âfet Hanım başta olmak üzere, bu şaireler var olan klasik geleneğin ana rengindeki sürekliliğe kendi poetik tonlarını da katmışlardır. Şiirlerinde hem önceki

yüzyıllardaki şair kadınları anmaları, hem de çağdaşları *olan* kadın şairlere yer vermeleri; kendilerini XIX. yüzyıl klasik Türk şiiri bağlamında -adeta bir grubun temsilcisi olarak- nasıl konumlandıklarını da göstermektedir.

Dönemin edebî *dünyasındaki metinlerarası ilişkilerin* kadınlararası hâline ayna tutan bu yazıda derlediğimiz unsurlar, *şair örneklemimize* malzeme veren altı kadın şaire aittir. Klasik *şairin çokkatmanlı yapısına* ve geleneğin sürekliliğine uygun olarak, *şair kadınların* divanlarında da kendini gösteren bu alışveriş; anlamla ilgili sanatlardan biri olan ‘telmiḥ’in, beyitlerle kurulan nazım biçimlerinden biri olan ‘müstezad’ın, bentlerle kurulan nazım biçimleri arasında bir musammat örneği olarak ‘tahmis’in ve mesnevi geleneğinde de var olmakla birlikte daha çok gazele has bir nitelik olarak bilinen ‘nazire’nin, metinlerarası yöntemlerden ‘ortakbirliktelik ilişkileri’, ‘yenidenyazma’, ‘yanmetinsellik’ ve ‘üstmetinsellik’ ile kavramsal düzeyde benzerlikler taşıdığını *işaret etmektedir*.

Ortakbirliktelik özelliği gösteren kapalı gönderimler için ‘anıştırma’, açık gönderimler için ‘gönderge’ niteliği taşıyan ‘telmiḥ’, yalnız bir edebi sanat olmakla kalmayıp estetik belleğin ve şiir geleneğinin sürekliliği anlamında da önemli bir veridir. *Örneklem* evrenimizdeki kadın şairlerin kimi *şairlerinde*, takdir ve beğeni göstergesi olarak “Zeynep, Fitnat, Nesibâ, Leylâ, Şeref, Nakıyye, Feride” gibi *şairelerin* adlarını doğrudan andıklarını

görmekteyiz. Klasik şiire göre telmiḥ metinlerarası ilişkilere göre gönderge özelliğindeki bu beyitler, *açık gönderimler* halinde onların birbirlerine verdikleri değer ve kadınlararası dayanışmanın yalnız birer metinlerarası yansımasıdır.

Yenidenyazma işlemi, klasik şiirin pek çok niteliğini karşılayan metinlerarası imgelerden biridir. Özellikle gazel nazım şeklinde ortaya çıkan model şiirler ve nazireler, metinlerarası ilişkilere göre birer yenidenyazmadır. XIX. yüzyılın *çoğu şairinde* -tıpkı daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi- belli bazı redifler etrafında yenidenyazılmış model şiirlere rastlamaktayız. Bu estetik deneyimi sadece kadın şairlerin model şiirleri ile sınırladığımızda; seçtiğimiz on bir redifli gazelin, dört şairenin divanındaki yirmi iki örnekte yer aldığını görmekteyiz. Yenidenyazma örneği olan model şiirlerden üçü, klasik şiir açısından aynı zamanda ‘redd-i matla’ özelliği de göstermektedir.

İçinde bir göndergenin de olduğu yenidenyazma örnekleri, iki şairenin divanındaki dört gazelde mevcuttur. Bu şiirlerde göndergenin varlığı, yenidenyazmayı nazire boyutuna taşımıştır. Önceki metnin sahibi olan kadın şairlerin adlarına, *aktarım ilişkisine bağlı olarak anameatinin sahibi olan diğer kadın şair tarafından* telmiḥ yoluyla açık gönderimler yapılmış; zemin şiir aynı vezin ve redifte ama kendi iyisi yapılmış yeni bir dönüşüm ilişkisiyle yeniden üretilmiştir. *Böylece anlaşılmaktadır ki; bir yenidenyazma olarak nazireler ‘bıkr-i mazmûn’ ile*

bulunan yeni anlam daireleri eşliğinde yeni bir söz söylemek için yaratıcı taklide dayalı, geleneğin sürekliliği *içinde tekrarlanan* ve metinlerarası ilişkilerle genişleyen bir orijinallik olarak -tıpkı daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi- bu yüzyılda da devam etmektedir.

İçinde bir alıntının da olduğu yenidenyazma örnekleri, beş şairenin divanındaki sekiz şiirde mevcuttur. Bu şiirlerden yedisi tahmis, biri müstezaddır. Klasik şiire göre bunların gazelden üretilmiş yeni formlar olduğu düşünülürse, metinlerarası birer imge olarak yenidenyazmanın da bu kez adı geçen nazım şekilleri üzerinden gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Tahmis ve müstezadın klasik şiirdeki tanımları gereği, bir gazelin beyitlerinin önüne eklenen yeni mısralarla ve bir gazelin her dizesinin altına eklenen yeni kısa bir dize ile genişletilmiş yeni birer biçim olmaları; metinlerarası ilişkiler açısından alıntıyı da zemindeki gazel formuna ait dizelerin altmetin olarak yinelenmesinde ortaya çıkarmaktadır.

Metinlerarasılığı Genette'nin tanımıyla bir 'anametinsellik' olarak alırsak; devrin beş kadın şairinin divanlarındaki yedi şiirin başlıkları birer metin-öncesi oluşum olarak yanmetinsellik özelliği göstermekte, bu başlıklarda geçen yanmetinsel göstergelerin işareti ve şiirlerin içine-üzerine oturtulan her yeni şiir ile *üstmetinsellik niteliği taşımaktadır*.

XIX. yüzyıl şiirindeki metinlerarasılığın kadınlararası boyutu, örneklem evrenimize göre, yoğun olarak yenidenyazma üzerinden ilerlemektedir. Buna karşılık, sadece gönderge

yoluyla somutlaştırılıp ortakbirlikte-lik ilişkisi kuran metinler daha azdır. Yenidenyazılmış nazireler ve model şiirler vezin ve redif ortaklığının yanısıra mazmun ve motif benzerliğiyle de hem kendilerinden önce oluşturulmuş metinlerle, hem de eşzamanlılık ilişkisi içinde kendileriyle aynı dönemde oluşturulmuş metinlerle etkileşim hâlinde dirler. Malzemedeki bu ortaklık, yaratıcı benzetmeler sanatsal göndermelerde çağrıştıran anlam, *özgün* hayal dünyası ve farklı söyleyiş-anlatım biçimleri ile kadın şairleri taklit seviyesinde bırakmayıp kendi *üşluplarını* yaratmalarına olanak vermiştir.

Bugün bir yazınsallık ölçütü olarak metinlerarası ilişkiler yoluyla XIX. yüzyılın kadın şairlerinin *şiirleri* incelendiğinde; yaratılan ayrışik unsurların metinlerdeki çizgiselliği/ bütünselliği keserek onları hangi metinlerin uzamına gönderdiği, metinlerin birbirleriyle iç içe geçtiği biçimlerin ve bize metinlerarası olgulardan bahsettiren yöntemlerin neler olduğu, tespit edilen şiirlerden ayrıntılı olarak anlaşılmaktadır. *Yazılma sebebi (grup bilinciyle ortaklaşa hareket etme, dayanışma ve birbirini sahiplenme, kendini ve/veya hemcinsini öne çıkarma, zamanlarüstü bir şiir okulunda sohbet/arkadaşlık, poetik saygı ve beğeni, ilham olma – kaynaklık etme, şiirde daha güzeli elde etme gayreti vs.)* ne olursa olsun, seçtiğimiz örnekler dönemin edebiyatındaki bu kadınlararası alanda meydana gelen metinlerarası alışverişe dair belirgin izler taşımaktadır. Yazmak hep bir yenidenyazmak ise, kadın şairler de tıpkı tüm Divan

şairleri gibi ortak edebî mirası dönüştürerek klasik şiir geleneğinin sürerliliğini yeni aktarım biçimleriyle devam ettirmişlerdir.

#### NOTLAR

- 1 Yaşadığı çağda bir kadın şair/yazar olarak kendini kabul ettirme zorluğu çekmiş Batılı kadın edebiyatçılar için bkz. Ellen Moers, *Literary Women*. Newyork, 1976; Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*. Cambridge, 1984; Sharon Bryan (ed.), *Women Poets o-n Literary Tradition*. New York, 1993; Angela Leighton (ed.), *Victorian Women Poets: A Critical Reader*. Oxford, 1996; Marion Shaw, *An Introduction to Women's Writing: From the Middle Ages to Present Day*. London, 1998.
- 2 Toplumsal cinsiyet ve şair olma vurgularını öne çıkararak bu ifadelerin, bir edebî metnin değerlendirilmesinde ne derece poetik bir ölçüt olabileceği sorusu da ayrı bir bilimsel tartışmanın konusudur.
- 3 Klasik Türk şiirinde başlangıçtan XIX. yüzyıl sonuna dek öne çıkan kadın şairler şunlardır: Zeynep Hatun (ö.1474), Mihri Hatun (ö.1514), Ayşe Hubbî Kadın (ö.1587), Tütî Kadın (XVI.yy), Nisâyi (XVI.yy), Afife Kadın (XVII.yy), Fatma Âni Hatun (ö.1710), Fıtnat Zübeyde Hanım (ö.1780), Safvet Nesibe Hanım (ö.1837), Nesibâ Tevfika Hanım (ö.1844), Leylâ Hanım (ö.1848), Hayrân Hamım (ö.1860), Hatice İffet Hanım (ö.1860), Şeref Hanım (ö.1861), Fasiha Hanım (ö.1862), Sırrî Râhile Hanım (ö.1877), Mâide Hasibe Hanım (ö.1881), Habibe Hanım (ö.1890), Fâtıma Servet Hanım (ö.1890), Seher Hanım (ö.1893), Cemile Hanım (ö.1893), Makbûle Leman Hanım (ö.1898), Nakıyye Hanım (ö.1899), Âdile Sultan (ö.1899), Şerife Zibâ Hanım (ö.1902), Ayşe İsmet Hanım (ö.1902), Feride Hanım (ö.1903), Münire Hanım (ö.1903), Saniye Hanım (ö.1905), Çeşm-i Âfet Hanım (ö.1907), Fıtnat Hanım (ö.1909).
- 4 Makalemizde bu sorunsala metinlerarası boyutta konu olan şair kadınlar, klasik Türk şiirinin özneleridir. Bu vesileyle, Türk edebiyatındaki kadın şairler üzerine yapılmış yayınlardan hazırladığımız seçkiyi de burada paylaşalım: Mehmed Zihni, *Meşâ'irü'n-Nisâ*. İstanbul, 1878; Ahmed Muhtar, *Şair Hanımlarımız*. İstanbul, 1895; Murat Uraz, *Resimli Kadın Şair ve Muharrirlerimiz*. İstanbul, 1941; Mehmet Çavuşoğlu, "16. Yü-

yılda Yaşamış Bir Kadın Şair: Nisâyi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9, 1978: 405-416; Bedihan Tamsöz, *Osmanlıdan Günümüze Kadın Şairler Antolojisi*, Ankara, 1994; Zehra Toska, "Çağdaş Türk Kadın Kimliğinin Oluşumunda İlk Aşama: Tanzimat Kadını", *Tarih ve Toplum*, 21, 1994: 5-12; a.g.y. "Kadın Edebiyatına Dair", *Sanat Dünyamız*, 63, 1996: 45-49; a.g.y. "Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi", *Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 2, İstanbul, 2006: 672-682; Hikmet Özdemir, *Âdile Sultan Divanı*. Ankara, 1996; Sennur Sezer, *Türk Safosu Mihri Hatun*. İstanbul, 1997; Nazan Bekiroğlu, *Şair Nigâr Hanım*. İstanbul, 1998, a.g.y. "Osmanlıda Kadın Şairler", *Osmanlı*, C. 9, Ankara, 1999: 811; İskender Pala, "Kadın Şair Olursa Gör Başına Neler Gelir", *Aşinâ Güzeller*. İstanbul, 1998: 43-46; Mehmet Aydın, *Edebiyatımızda Kadın Şair ve Yazarlar Sözlüğü*. İstanbul, 2001; Şeref Bilsel, "Dünden Bugüne Şair Kadın Üzerine Saptamalar", *öteki-siz*, 7, 2003: 39-40; Didem Havlioğlu, "A Study on Mihri Hatun by Nicholas Martinovitch", *Journal of Turkish Literature*, 1, 2004: 51-54; a.g.y. "Valideler, Hemşireler, Keremeler: Osmanlı Şiirinde Kadınlararasılık", *Journal of Turkish Studies*, 34/II, 2010: 105-113; a.g.y. "On the Margins and Between the Lines: Ottoman Women Poets from the 15th to the 20th Centuries", *Turkish Historical Review*, 1, 2010: 25-54; a.g.y. "Erken-Modern Osmanlı Şiiri, Mekân ve Toplumsal Cinsiyet", *Osmanlıdan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet, Mekân*. İstanbul, 2013: 32-38; Nesrin Tağzade Karaca, *Edebiyatımızın Kadın Kalemleri*. Ankara, 2006; Mehmet Arslan, *Mihri Hatun Divanı*. Amasya, 2007; Seyhan Alkan İspirli, *Kadın Divan Şairleri ve Geleneğin Uzantısı*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2007; a.g.y. "Osmanlı Kadınının Şiiri", *Turkish Studies*, 2/4, 2007: 445-454; a.g.y. "Trabzonlu Kadın Divan Şairlerimiz: Fıtnat, Saniye ve Maşah Hanım", *Karadeniz Araştırmaları*, 16, 2008: 113-120; Ülkü Çetinkaya, "Divan Edebiyatında Kadına Genel Bakış", *Turkish Studies*, 3/4 2008: 283-328; F. Gülşen Çulhaoğlu, "Osmanlı Şiirinde Kadın Şairin Poetikası: Leylâ Hanım" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2009; Betül Dunder Bilsel, "Şairler Arasında Kadın Olmak: 80'ler Sonrası Türkiye'de Şair Kadınlarda Kimlik ve Temsil Sorunu" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul, 2010; Kemal Silay, "Erkeğin Ağzından Söylenen Gazel: Osmanlı Kadın Şairler ve Ataerkilliğin Gücü", *Mo-*

- dernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*. İstanbul, 2010: 202-210; Müjgân Cunbur, *Osmanlı Dönemi Türk Kadın Şairleri*. Ankara, 2011; Yasemin Ertek Morkoç, “Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi (Prof. Dr. Mahmut Kaplan Armağan Sayısı)*, 9/2, 2011: 223-235; Ayfer Yılmaz, “Geçmişten Günümüze Kadın Şairlerin Konumuna Genel Bir Bakış”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 1/2, 2012: 46-63; Türkan Yeşilyurt, “Toplumun Kadın Şaire Bakışı”, *folklor/edebiyat*, 73, 2013: 177-184; Hülya Argunşah, “Kadınların Şairliği ve Ahmet Mithat Efendi ‘Kadın Şairden Kadın Yazara’”, *Turkish Studies*, 11/4, 2016: 91-108; Metin Hakverdioğlu, *Mihri Hatun’u Anlamak*. Amasya, 2016.
- 5 Şiir alıntılarının imlasında, şair kadınların yaşadıkları çağ (XIX. yüzyıl) göz önünde bulundurularak mümkün olabildiği kadar günümüz Türkçesine göre okunmuştur. Çeviri-yazı işaretleri kullanılmamış; uzun ünlüler “â, î, û, Â”, nazal n ve gayın harfleri “ñ, ğ, Ğ”, ayın harfi ve hemze ise “” şeklinde tırnak işaretiyle yazılmıştır.
  - 6 Bu sekiz kadın şairin biyografilerine dair daha geniş bilgi için bkz. Özdemir 1996, Arslan 2002, a.g.y. 2003, Açıl 2005, Çağlayan 2006, Şentürk 2010, Tunç 2012, Kalyon 2013.
  - 7 Klasik Türk şiirine özgü bu terimlerin kavramsal karşılıklarına dair bkz. Dilçin 1995. (konuyla ilgili olarak diğer pek çok bilimsel yayından da bilgi almak mümkündür)
  - 8 Makale içinde bu terimlerin tanımlarına yer vereceğiz ama genel olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Aktulum 2014.

#### KAYNAKÇA

- Açıl, Berat. “Sırrı Râhile Hanım ve Divanı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2005.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarasılık / Göstergele-rarasılık*. Ankara: Kanguru Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Kanguru Yayınları, 2014. (2.Baskı)
- Arslan, Mehmet. *Şeref Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Leylâ Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Çağlayan, Bünyamin. *Baharzâde Ferîde Hanım Divanı*. Ankara: Çağhan Ofset, 2006.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Kalyon, Abuzer. *Ayşe Teymuri Divanı: Divan Şiirinin Nil'deki Sesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.

- Kurnaz, Cemal. *Osmanlı Şair Okulu*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.
- Özdemir, Hikmet. *Âdile Sultan Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Şentürk, Didem. “19. Yüzyıl Şairlerinden Hatice Nakıyye Hanım’ın Divan’ının Transkripsiyonlu Metni ve İncelenmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Tunç, Semra. *Kahire Sarayı’nda Bir Hanım Şair: Çeşm-i Âfet ve Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2012.
- TEİS, < <http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com> > 27 Mart 2017.

# SÜLEYMAN SÜDÎ'NİN TÜRK FOLKLOR TARİHİNDEKİ YERİ\*

## Süleyman Sudi's Place in History of Turkish Folklore

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim GÜMÜŞ\*\*

### ÖZ

Türkiye'de folklorun bir disiplin hâline gelmesi Avrupa'dan yaklaşık yüz yıl sonra başlar ve iki yüzyıl içinde bilimsel niteliğine kavuşur. Avrupa'da, İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesinden sonra başlayan folklor çalışmaları on dokuzuncu yüzyılda olgunluk kazanır. Avrupa'da J. Macpherson, Herder, Grimm Kardeşler, E. Lönnrot gibi öncü folkloristlerin çalışmaları folklorun bilimsel alt yapısını hazırlar. William J. Thoms'un Amberso Merton müstear adıyla 1846'da yayımladığı makalesinde "folklor" terimini kullanarak bu disiplinin isim babası olur. İstanbul'un alınması, Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform, Fransız İhtilali gibi siyasi ve sosyal hareketler, Avrupa'da halk bilimi açısından önemli toplumsal olgulardır. Bunların sonuçlarından biri olarak halk bilimi hümanizm ve romantizm gibi akımların etrafında gelişir. Osmanlı İmparatorluğu da bu süreçlerden etkilenir ve halk biliminin öncü çalışmaları Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra romantik milliyetçilik etrafında ele alınır. Ziya Gökalp, Fuad Köprülü ve Rıza Tevfik'in 1913-1914 yıllarında yayımladığı makaleler halk biliminin öncü çalışmaları olarak kabul edilir. Folklor terimi bu çalışmalarda *halkiyat*, *halk bilgisi*, *hikmet-i avam*, *budun bilgisi* gibi terimlerle karşılanır. Çalışmanın konusu Türkiye'de folklor hareketlerinin başlangıcında isimleri zikredilen Z. Gökalp, F. Köprülü gibi öncü folkloristlerin çağdaşı olan Süleyman Südi ve onun halk bilimi alanındaki yayın faaliyetlerinin Türk halk bilimi tarihindeki yerinin tespiti. Türk folklor tarihi çalışmalarında adına rastlanılmayan Süleyman Südi, Kırım-Bahçeşaray'da 1890 yılında doğar. Öğrenimini Kırım'da tamamladıktan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a gelir. Burada Vefa İdadisi'nde eğitimine devam eder. İş hayatına Cemiyet Kitabhanesi'nde tezgâhtar olarak başlar. Ardından kırtasiyecilik, komisyonculuk gibi pek çok ticari alanda çalışır. Südi'nin ticaret hayatının yanında siyasi, fikri ve edebi faaliyetleri de olur. Kırımlılar Derneği başta olmak üzere pek çok dernekte aktif olarak görev yapar. 1908 yılında kendi adım taşıyan bir yayınevini yani "Kitabhane-i Südi"yi kurar. Yayıncılık faaliyetlerinin yanı sıra *Haber*, *Kırım Mecmuası*, *Musavver Çocuk Postası* gibi pek çok derginin imtiyaz sahibi ve editörü olarak yer alır. Süleyman Südi'nin halk bilimi çalışmaları da daha çok popüler nitelikteki anlatılar üzerinde yoğunlaşmıştır. Onun ilk folklor çalışması aşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan "Arzu ile Kanber" adlı eseridir. Südi'nin sekiz tane halk hikâyesi başta olmak üzere halk bilimi çalışmaları fıkra, masal ve süreli yayınlardan oluşur. O, sözlü kültür ortamındaki metinleri tespit edip ikincil kültür ortamında yayımlayarak statik bir şekilde koruma yaklaşımı sergilemiştir. Türk halk bilimi tarihinde Südi'nin bu faaliyetleri geniş anlamda incelenmemiş olması ve bu konudaki eksiklik, çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda onun folklor tarihindeki yeri sorgulanmış ve tespit edilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Halk bilimi, Türk folklor tarihi, Süleyman Südi, yazılı halk hikâyeciliği, kültür.

### ABSTRACT

Become a discipline of folklore in Turkey begins after about a hundred years from Europe. The development in Turkey covers about two hundred year period. Folklore studies, which started after the conquest of Istanbul by the Turks in Europe, began to gain maturity in the nineteenth century. The work of leading folklorists such as J. Macpherson, Herder, Grimm Brothers, E. Lönnrot prepares the scientific background of folklore. William J. Thoms, in his article published in 1846 under the pen-name Amberso Merton, used the term 18 folklore, to become the father of this discipline. The movements such as the Renaissance, reforms and the French Revolution are important social phenomena in terms of folklore. As a result of these, folklore has developed around movements such as humanism and romance. The Ottoman Empire is also influenced by these processes, and the pioneering work of folklore is dealt with around the romantic nationalism after the proclamation of the Tanzimat Edict. The

\* Geliş tarihi: 21 Nisan 2019 - Kabul tarihi: 5 Eylül 2019

Gümüüş, İbrahim. "Süleyman Südi'nin Türk Folklor Tarihindeki Yeri" Milli Folklor 123 (Güz 2019): 124-133

\*\* Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bartın/Türkiye, igumus@bartin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6033-0234

articles published by Ziya Gökalp, Fuad Köprülü and Rıza Tevfik are accepted as the pioneering works of folklore. In these studies, the term folklore is covered by terms such as *halkiyat*, *halk bilgisi*, *hikmet-i avam*, *budun bilgisi*. The subject of the study onset of folklore movement in Turkey when describing forgotten or are overlooked have a name also Z. Gokalp, F. Köprülü contemporary of pioneering folklorist as Süleyman Sudi and publications activities in his public science. Süleyman Sudi was born in 1890 in Crimea-Bahçesaray. After completing his education in Crimea, he came to Istanbul, the capital of the Ottoman Empire. He continues his education at Vefa High School. He starts his business life as a shop assistant at the Cemiyet Bookshop. Then he works in many commercial fields such as paperwork and brokerage. In addition to his commercial life, Sudi has activities such political, intellectual and literary. It is actively involved in many associations, especially the Crimean Association. In 1908, he founded a publishing house named “Kitabhane-i Sudi”. In addition to her publishing activities, he also works as the concessionaire and editor of many journals such as Haber, Crimean Journal and Musavver Children’s Mail. Sudi’s folklore studies also focused on the more popular narratives. His first work of folklore is called “Arzu and Kanber”, described by minstrel and storyteller. Folkloric studies, especially eight folk story of the Sudi, consist of clauses, joke, folktale and periodicals. He adopted a conservative approach to identifying texts in oral culture and publishing them in a secondary culture setting. These activities of Sudi have not been studied in a wide area in the history of Turkish folklore. The main problem of this study is the determination of its place in the history of folklore and its lack. In this context, his place in the history of folklore has been questioned and determined.

#### Key Words

Folklore, Turkish folklore history, Suleyman Sudi, written folk story, culture.

#### Giriş

Osmanlı coğrafyasında folklor olan ilgi Avrupa’dan yaklaşık yüz yıl sonra başlar. 1846’da William J. Thoms, Amberso Merton müstear adıyla yayımladığı makalesinde “folklor” terimini kullanarak bu disiplinin isim babası olur. Nevzat Gözaydın’a (1991) göre terim ilk kez Almanca *volkskunde* sözcüğüyle Johann Felix Knaffel tarafından kullanılır. J. Macpherson, Herder, Grimm Kardeşler, E. Lönrot gibi öncü folkloristlerin çalışmaları folklorun bilimsel alt yapısını hazırlar. Avrupa’da daha ziyade romantizm olgusu etrafında gelişen folklor çalışmaları sadece kıta Avrupa’sını etkilemedi. Osmanlı İmparatorluğu da bu gelişmelerden ve romantizm fikrinden 20. yüzyılın başlarında etkilenerek değişim ve dönüşümler yaşadı. Bunun bir sonucu olan Tanzimat’ın ilanından sonra İbrahim Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa folklorla yönelen ilk isimlerdir. Bu anlamda Namık Kemal’in 1866-1882

yıllarında “dilini ıslâhı” konusundaki makaleleri, Ali Süavi’nin gazetelerin yazı dilinin halkın konuştuğu Türkçe olması gerektiğini belirten *Muhbir* ile *Ulûm*’daki yazıları ve Ziya Paşa’nın Hürriyet gazetesinde yayımladığı “Şiir ve İnşa” adlı yazısı Türk halk bilimi çalışmalarına dikkat çeken mihenk taşlarıdır (Yıldırım, 1994: 5). Öcal Oğuz, Ziya Paşa’nın makalesinin folklorcular tarafından göz ardı edildiğini ve “aslında Ossian veya Herder çizgisinde romantik bir öze ve köye dönüş çağrısı yapan manifesto” (Oğuz, 2013: 9) olduğunun altını çizer. Türkiye’de halk bilimine yönelişin temelinde Herder’in “halk ruhu” fikrinin benzeri hareketler yer alır. Bu yöneliş bilinçli bir durumdan ziyade daha çok merak olarak adlandırılabilir bir ilgiyle oluşmuştur. Osmanlı topraklarında “ulus, halk, vatan” gibi kavramlar etrafında romantik bir bakış açısıyla folklor çalışmaları hız kazandı. Oğuz’a göre Osmanlı devletinde halk bilimi çalışmaları ulus devletlerin oluşacağı,

“azınlıkların devletten kopmasını önleme düşüncesi kadar iktidarın yıkılmasını önleme” (Oğuz, 2013: 10) gibi nedenlerden dolayı baskılanmıştır. Bu baskılanma 1908 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali’nden kısa bir süre sonra Ziya Gökalp tarafından kırılır. Z. Gökalp’in 1913 yılındaki “Halk Medeniyeti”, 1914 tarihinde hem Mehmed Fuat Köprülü’nün “Yeni Bir İlim: Halkiyat “Folk-lore” hem de Rıza Tevfik’in “Folklor-Folklore” (Oğuz vd., 2006: 45-50) yazıları Türkiye’de folklorun bir bilim dalı olarak kabul edilmesinde ilk bilimsel makaleler olur. Folklor, bu yazılardan sonra Türkiye’de “halkiyat, halk bilgisi, hikmet-i avam, budun bilgisi” gibi terimlerle tanınarak bilimsel anlamda olgunluk kazanır.

Türkiye’de folklor “terimi” ilk kez sözlü kültür ortamında 1885 yılında I. Kunoş ile A. Vefik Paşa arasında geçen konuşmada, yazılı kültür ortamında ise F. Köprülü tarafından 1914 yılında İkdâm Gazetesi’nin 6091. sayısında yayımlanan “Yeni Bir İlim: Halkiyat: Folk-lore” başlıklı yazıda kullanılır. Ziya Gökalp ile başlayan süreç daha çok derleme faaliyetleriyle ilerler. Bu yaklaşım Avrupa’da J. Macpherson, Herder, Grimm Kardesler vd. gibi “o dönem Osmanlı topraklarında hissedilen romantik milliyetçi bakışın bir sonucudur. Toplumsal değişimi fark eden Osmanlı aydınları, âdeta ‘yangından mal kaçırma’ düşüncesiyle hareket ederek, folklor unsurlarını kurtarmak amacıyla derlemeyi zorunlu” (Çakır, 2013: 78) ve öncelikli amaç edinirler. Bu bağlamda Metin Ekici (2003, 2008), halk bilim çalışmalarının ilk evresini “tespit”, ikinci evresini “derleme” ve üçüncü evresini ise “tem-

sil/sunum/koruma” olarak belirtir. Türkiye’de halk bilim çalışmalarının başlangıcı genellikle tespit ve derleme evresi etrafında yoğunlaşmıştır. Üçüncü evreye daha çok sonraki yüzyıllarda ağırlık verilmiştir.

Çalışmanın konusu Türkiye’de folklor hareketlerinin başlangıcı anlatılırken unutulmuş veya gözden kaçmış bir isim olan aynı zamanda Z. Gökalp, F. Köprülü gibi öncü folkloristlerin çağdaşı Kırımlı Süleyman Sûdî ve onun halk bilimi alanındaki yayın faaliyetleridir. Sûdî’nin yayımladığı halk bilimi ile ilgili eserlerin yayımı ile birlikte akademik incelemelerin yer aldığı ilk çalışmayı Abdulkadir Emeksiz (2013) gerçekleştirmiştir. A. Emeksiz, makalesinde Sûdî’nin Şah Kasım eseri üzerinde yoğunlaşarak hem onun hakkında bilgi verir hem de hikâyeyi inceler. Süleyman Sûdî’nin çalışmaları kültür koruma yaklaşımının bilinçli olup olmadığı kesin olmayan bir biçimde folklorun üç evresini de barındırır. O, yayınlanacak metinleri önce tespit etmiş, sonra [muhtemelen] derlemiş ve son olarak da ikincil kültür ortamında yayımlayarak statik bir şekilde koruma yaklaşımı sergilemiştir. Sûdî’nin bu faaliyetleri Türk halk bilimi tarihinde geniş alanda incelenmemiştir. Onun folklor tarihindeki yerinin tespiti ve bu konudaki eksiklik, çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır.

### **Unutulmuş Bir Folklorist: Süleyman Sûdî (1890-?)**

Süleyman Sûdî, Kırım-Bahçesaray’da 1890 yılında dünyaya geldi. Babası “Bahçesaray eşrafından Süleymanzâde Abdullah Efendi”dir. İlk öğrenimini Kırım’da daha son-



ra Simferepol Rus Akademisi'nde" (Emeksiz, 2018: 70) tamamlar. Daha sonra İstanbul'a gelip Vefa İdadisi'nde eğitimine devam eder. İş hayatına Cemiyet Kitabhanesi'nde başlar. Ardından komisyonculuk, kırtasiyecilik, makine satışı (İşli, 1994) gibi pek çok alanda ticaret yapar. *Tokmak* adlı mizah gazetesinde sermuharrirlik yapar, *Fatih* isimli akşam gazetesi de çıkarır (Çapanoğlu, 1970: 84). Süleyman Sûdî, ticaret hayatının yanında siyasi, fikri ve edebi faaliyetleri de oldu. 1908 yılında Kitabhane-i Sûdî adını taşıyan bir yayınevi kurar. Kurulduğu günden "1933 senesine kadar bu müesseseyi güçlü ve büyük bir yayınevi halinde yaşatmayı başarmıştır. 1914 yılı, yayınevinin en aktif olduğu yıl olarak dikkat çeker" (Emeksiz, 2018: 70). Sûdî, sadece halk bilimi alanında değil yeni Türk edebiyatı alanında da pek çok eser yazmıştır. S. Sûdî'nin yayımlanan ilk eseri konusunda iki farklı görüş vardır. Emin Nedret İşli (1994: 34), Sûdî ilk eserinin 1911 yılında yayımlanan İtalya Cenginin Akıbeti olduğunu ifade eder. Çapanoğlu'na (1970: 84) göre Süleyman Sûdî, Cemiyet Kütüphanesine girmeden önce, o yayınevinden çıkan elli paralık küçük romanı Şefika (1914) ile yazarlığa başlar. Bu romanında Sudi Süleymanof adını kullanır. Bunların haricinde *Küçük Gülnaz'ın Hikâyesi* adlı eserinin yayım tarihi belli olmaması onun ilk eseri olabilme ihtimalini yaratarak üçüncü bir görüş olarak karşımıza çıkar. Sûdî'nin yayıncılık anlamındaki en verimli dönemi 1914 yılıdır, bu tarihte yirmi dört (İşli, 1994) adet eser yayımlamıştır. 1915 tarihinden sonra ise yazarlık faaliyetleri azalmıştır.

Bunun nedeni kendi yayınevi olan Kitabhane-i Sûdî'nin işlerine ağırlık vermesi ve yönelmesi olabilir.



Resim 1-Süleyman Sûdî (İşli, 1994: 34)

Abdulkadir Emeksiz (2018: 70), Kırmırlı Süleyman Sûdî ile aynı adı taşıdıkları için biyografileri karıştırılan pek çok kişinin olduğunu belirtir. Z. Koyuncu (2014: 15-16) da bu yanlışla düşerek Sûdî'yi farklı bir kişi olan "mabeyin kâtiplerinden Zorlu-zade Hacı Aziz Hüsnü Bey'in" oğlu S. Tevfik (Öz) Zorluoğlu (bkz. Cündioğlu, 1998; Koz, 1994) olarak aktarır. Sûdî, yazarlık hayatında pek çok müstear ad kullanmıştır: "Himmetzade, Himmetzade S. Abdullah, -kelime oyunu yaparak adının tersten okunuşuyla- İdus Nemyelüs, Kırmırlı, S. Abdullah, S. Abdullah Himmetzade, S. Sûdî, S. Süleymanof, S.S., Sûdî Himmetzade, Sûdî Süleymanof, Sûdî Süleymanof

Kırımı, Süleymanof, Süleymanof Kırımı, Ydos Namiles” (Emeksiz, 2018: 71). Onun bu kadar çok müstear ad kullanmasının nedeni yaşadığı dönemde uygulanan politika ve sansürler olabileceği gibi bireysel bir tercih de olabilir. Sûdi, halk hikâyeleri, masal gibi çalışmalarında genellikle *Himmetzade* ve *Himmetzade S. Abdullah* müstear ismini kullanmıştır. N. E. İşli (1994), Sûdi'nin yayımladığı eserlerin toplam sayısını kırk dört olarak verir. Ancak A. Emeksiz (2016), yazara ait başka eserlerin ortaya çıkabileceğini belirterek bu sayıyı kırktan fazla olarak belirtir. Bizim yaptığımız araştırmalar neticesinde *Asuman ile Zeycan*, *Şah İsmail* ve *Melik Şah ile Güllü Hanım* (Himmetzade S. Abdullah, 1332) eserleri de yayımlanmış olup toplam sayı şimdilik kırk yediye yükselmiştir. Ayrıca Sûdi Bey yayımlanacak olan *Tacir Başı ile Harâmî* (Himmetzade S. Abdullah, 1332) adlı bir eserden de bahseder. Bu eserin ise yayımlanıp yayımlanmadığını henüz tespit edemedik. Süleyman Sûdi'nin yaşamı hakkında pek bilgi yoktur, bu nedenle ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir.<sup>1</sup>

Peter Burke (1996: 281), Avrupa'da 16. yüzyıldan 19. yüzyıla gelinceye kadar okur-yazarlığın hızla arttığını buna bağlı olarak da kitap basımının da yaklaşık dört kat çoğaldığını belirtir. Avrupa ülkelerinde matbaa kullanımı yaygınlaşırken Osmanlı İmparatorluğu'nda “Uygur Türklerinin basmacılık geleneği, yazmacılığın esas olduğu İslam medeniyeti dairesine girilmesinden” (Özdemir, 2008: 21) dolaylı 18. asra kadar gelişmemiştir. Her ne kadar ilk mat-

baa azınlıklar tarafından 1503 olarak tarihinde kurulmuş olsa da Türkçe eserler için ilk açılışı 1728 tarihinde olmuştur (Altuntek, 1993: 191). Ancak sözlü ve yazma kültüründen yazılı kültür ortamına “geçiş sürecinin içselleştirilmesi, özümsemesi, dolayısıyla Osmanlı matbaacılığının beklenen seviyeye gelmesi, tıpkı Avrupa'daki gibi yaklaşık bir buçuk asırlık bir” (Özdemir, 2008: 24) zamanın geçmesiyle oluşur. Osmanlı'da folklorun basılı ilk kitapları “Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye” ve “Müntehabat-ı Durûb-ı Emsâl-i Türkiye” gibi atasözleri konulu eserler olmuştur. Türkiye'de halk biliminin bilimsel bir disiplin olarak görülmesini sağlayan öncü çalışmalardan itibaren “folklor eksenli yazılar, başta bilimsel ya da popüler nitelikli kültür, sanat, edebiyat ve çeşitli araştırma dergileri olmak üzere birçok süreli yayında yer almıştır” (Çevik, 2016: 115). Sûdi Bey'in halk bilimi çalışmaları da daha çok popüler nitelikteki anlatılar üzerinde yoğunlaşmıştır. Onun ilk folklor çalışması âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan “Arzu ile Kanber” adlı halk hikâyesinin H. 1332 (M. 1914) yılındaki matbu baskısıdır. Eser, Himmetzade S. Abdullah müstear adıyla yayımlanmış ve resimli olup kırk iki sayfadan oluşmaktadır. Eserde, hikâyeyi sözlü kültürden derleyip derlemediğine ait bir bilgi yer almaz. Sûdi, Avrupa'daki halk kültürü reformundan sonra ortaya çıkan “halk kitaplarını yenileme, değiştirme ve yeni halk kitaplarını geniş toplum katmanlarına yayma” (Öztürk, 2006: 47) çalışmalarından yaklaşık yüz yıl sonra Türkiye'de bu girişimlere yönelmiştir.

Sözlü metni yazılı olandan ayıran

“kabaca icranın kendisi değil, yaratma sürecinin yöntemidir” (Goody, 2011: 46) ve metnin icra anında oluşmasıdır. Çünkü söz ağızdan çıktığı anda “geçmişe ait olur. Fakat bu geçmişin hiçbir gerçekliği yoktur; bu yüzden söz geri dönmez” (Ellul, 2004: 151), yazılı kültürde ise metinler okunduğu anda geçmişten o ana geri dönerek harf teknolojisi gerçekliğinde var olur. Örneğin, “Ortaçağ baladları sadece farklı devirlerde bestelendiği için değil, aynı zamanda bestelenme sürecini etkileyen farklı aktarım süreçlerini de içinde barındırdığı için XX. yüzyıl baladlarından farklıdır” (Goody, 2011: 46), ancak yazıya aktarılan baladlarda bu ayrım görünmez. Yine “bir masalın bir kerelik anlatımının bir biçimde yazıya geçirilmesi, nasıl ki o masalın kendi anlatım ortamındaki yeni anlatımlarına engel oluşturmazsa, halk şairi tipi adına üretimleri de bir defalık yazıya geçirmeler durduramaz” (Oğuz, 2003: 33). Sözlü yaratımın icra amacı halk için olmasına rağmen performans dayalı olması nedeniyle yaratma süreci de bireyseldir. Avrupa’da “sözlü kültür yerini giderek kitap basımcılığının ve basın faaliyetlerinin yer aldığı” (Öztürk, 2006: 47) yazılı kültür ortamı yaygınlaşarak birincil sözlü kültürün yerini almaya başlar. Ancak, bu geçiş ağırlıklı olarak önceki devirlerde ve 1900’lü yıllardan itibaren yazıya aktarılarak sağlanır. Yazılı olma terimi ise “daha sonraki, yani sözlü olmanın devamı niteliğinde bir özelliktir. İlk şekilleri sözlü olarak yaratılan halk bilgisi ürünlerinin büyük bir kısmı, çeşitli amaçlara bağlı olarak sözlü ortamdaki alınıp, yazıya geçirilirken, bir kısmı ise, sözlü şekilleri tür özellikleri

bakımından kesinleştikten sonra, yazılı olarak da yaratılmaya başlanmıştır. Örneğin, bazı destanlar, hikâyeler ve türküler bu şekilde, ilk örneklerinin özellikleri kesinleştikten sonra yazılı olarak da yaratılmışlar veyahut da bu metinlerin, eğer varsa bile, sözlü şekilleri unutulmuş ve artık günümüzde bilinmemektedir” (Burke, 1996: 281). Yazı, insanoğlunun iletişim biçimine “çok daha geniş bir zaman aralığından bakmasını sağlayarak, bir yandan eleştiri ve yorumu bir yandan da kitabın uygunluğunu” (Goody, 2011: 60) gösterir.

Benzer yaklaşım ve süreç Osmanlı’da ağırlıklı olarak matbaanın yaygınlaştığı 20. yüzyıldan itibaren başlar. Atasözleri, halk masalları, halk hikâyeleri vd. türler ikincil kültür ortamına aktarılır. Ancak “Türkiye’de masal çoğunlukla sözlü bir tür olarak kabul görmüş ve yazılı bir türe dönüştürülmesi fikri üzerinde çok da fazla” (Özünel, 2011: 63) durulmadığı gibi halk hikâyelerinin de yazılı özelliği halk bilimciler tarafından göz ardı edilmiştir. Süleyman Sûdî, “bir yandan idareci olarak kitap basım işleri ve dergi yayıncılığı ile bir yandan takma adlarla hazırlanmış kitapların basımı ile” (Emeksiz, 2018: 74) uğraşır. Sûdî, başka bir deyişle sadece halk hikâyeleri yayımlamakla kalmaz aynı zamanda yayıncılığın merkezi Bab-ı Âli caddesi 121 numarada Kitabhane-i Sûdî adında bir yayınevi kurarak farklı türlerde eserler de yayımlar. Yayıncılık faaliyetlerinin yanı sıra *Haber*, *Kırım Mecmuası*, *Musavver Çocuk Postası*, *Menekşe*<sup>2</sup> gibi on beş<sup>3</sup> derginin (İşli, 1994: 38) hem imtiyaz sahibi hem de editörlüğü ile yazarlığını ya-

parak Türkiye’de yukarıda bahsettiğimiz sürecin özellikle de yazılı halk hikâyeciliği geleneğinin öncülerinden olmuştur.

1908 yılında kurulan Kitabhâne-i Sûdî’nin Hikâye Külliyyâtı, harp sonrası dönemdeki Türk hikâyesinin dilini ve ruhunu aksettirmekteydi. Bununla birlikte harpten artık yorgun düşmüş halka, okura Süleyman Sûdî Efendi’nin ifadesiyle “en zarif eserleri, en mükemmel şekilde, en ucuz olarak” ulaştırma niyetindeydi (Akyol, 2018: 101). Bu amaçla Hikâye Külliyyatı’nda otuzdan fazla modern hikâye yayımlanmıştır. Ayrıca Vassaf Kadri ile birlikte on serilik “Millî Cinâyât Koleksiyonu”nu (bkz. Büyükarman, 2010) yayımlar. Halk bilgisi ürünlerinden sözlü ve görsel olanlar farklı gereksinim ve amaçlarla üretilip, sergilenirken, maddi alana ait olanların üretimi kendi doğal ortamlarında belli gereksinimlerin karşılanması ve bunun biraz daha ötesinde ticari amaçlar için yapılmaktadır” (Ekici, 2008: 20). Bu bağlamda Süleyman Sûdî, yalnızca halk bilimi ürünlerini ticari alanda kullanmamış modern edebiyattan da faydalanmıştır. Bununla birlikte yayın faaliyetlerinin romantik milliyetçilik benzeri bir amacı da vardır. Ama onun milliyetçilik anlayışında turan ülküsü ön plandadır. Kırım Mecmuası’nın ilk sayısında bunu açıkça ifade etmektedir: “Türk dünyası üzerinde gezinen gaflet bulutunun yok edilmesi, Osmanlı Devleti’ye Rusya Müslümanları arasında birliği sağlamak, Rusya’nın takip ettiği bölücülük ve kabilecilik politikasının önüne geçmek, Türk milletini aydınlatmak ve Gaspıralı İsmail Bey’in “dilde, fikirde, işte birlik” düş-

туру doğrultusunda Turan ülkeleri arasındaki birliği temin etmek” (akt. Doğan, 2000: 9-10). Çapanoğlu, (1970: 84) Sûdî’nin Türkçülük fikri yaymaya çalıştığını hatta onun Agayef ve Ahmedof tarzında yazılar kaleme aldığını söyler.

Süleyman Sûdî’nin halk bilimi çalışmalarını halk hikâyeleri, fıkra, masal ve süreli yayınlar şeklinde tasnif edebiliriz. Halk hikâyeleriyle ilgili yayınlarında eserlerin başında genellikle “şarkın eski masallardan” ibaresi yer alır. Bu hikâye metinlerini hangi sözlü veya yazılı kaynaklardan aldığını belirtmez. Hikâyeler, genellikle birincil kültür ortamında âşık veya meddahın icraya başlarken kullandığı “râviyân-ı ahbâr ve nakilân-ı âsâr” şeklinde ilerleyen giriş formeliyle başlar. Metinler içerisinde ara sözler de kullanılır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde hikâyelerin usta bir kaynak bir kişiden derlendiği veya bu yolla aktarılan el yazması eserlerden alındığı söylenebilir. Ancak unutulmamalıdır ki yazılı metin ya da “dil, öyküleme ve şaka adını verdiğimiz ikiz kardeşleri doğurur ve bu kardeşler, formülünde üçte bir gerçek, üçte bir yalan, üçte bir de edebiyat eleştirmenlerinin gerçek dışı dediği şeyi” (Sanders, 2010: 93) barındırır. Her yazar metnin ciddiye alınması için “karmaşık ve güzel bir yalan, -metaforik bir gerçeklik-”le (Sanders, 2010: 94) ördüğünü düşündüğümüzde Sûdî sözlü metinler üzerinde müdahaleler yapmış olabilir. Sûdî’nin yayımladığı halk hikâyeleri şöyledir:

1. Arzu ile Kanber: 1341 tarihinde İstanbul’da Cemiyet Kitabhanesi yayınlarından çıkmıştır. 42 sayfa olup içerisinde resimler yer alır. Kamber’in

babası Hacı Behram, Horasan şehrinde zengin bir tüccardır ve iki oğlu vardır. Büyük oğlunu yerine vekil bırakıp küçük oğlu ve eşiyle Hicaz'a yola çıkar. Hacca giderken eşkıyalar tarafından öldürülür. Küçük oğlu Kamber'i yoldan geçen Çavuş evlatlık olarak yanına alır ve küçük kızı Arzu ile birlikte büyürler. Hikâye okul döneminde âşık olmalarıyla başlayan macerayla devam eder.

2. Elif ile Mahmud:<sup>4</sup> 1330'da İstanbul basılarak Cemiyet Kitabhanesi yayınlarından çıkmıştır. 75 sayfa olup resimlidir. Hikâyede Buhara'da Mahmut'un doğumuyla başlayıp, Elife âşık olup Hutem memleketine gitmesi ve sonra geri dönüp padişah olması arasında yaşadığı maceralarıyla son bulur.

3. Derdiyok ile Zülfüsiyah: 1332 yılında İstanbul'da basılmıştır. 64 sayfa olup resimlidir.

4. Şah Kasım: 1917 yılında İstanbul'da yayımlanmış olup resimli ve 48 sayfadan oluşmaktadır. Bey Böyreğ hikâyesini anlatmaktadır.<sup>5</sup>

5. Şahmeran: 1333'te İstanbul'da Cemiyet Kitabhanesi yayınlarından çıkmıştır. 96+7 sayfadan oluşmaktadır. Eserin başlangıcında "eski masallardan" ibaresi yer almaktadır. Danyal aleyhisselamin insanların ömrünü uzatan bitkiyi aramaya çıkmasıyla başlayan hikâye onun ölmesi ve oğlu Camesab'ın doğumu ve Şahmeran'la karşılaşma maceralarıyla devam eder.

6. Asuman ile Zeycan

7. Şah İsmail

8. Melik Şah ile Güllü Hanım<sup>6</sup>

Südü'nin fıkra türündeki ilk eseri "Letâif-i Ebu Nüvas" olup 1921 yılında yayımlanmıştır. İkinci eseri "Bek-

ri Mustafa" ise üç kere basılmıştır. 4. Murat döneminde toplumsal konularda bir sembol olmuş fıkra kahramanı Bekri Mustafa, A. Emeksiz (2010) tarafından yayımlanmıştır. Masal türünde yayını ise Binbir Gece Masallarından "Alâattin ve Sihirli Lambası" adlı eseridir. Eserde tercüme mi yoksa sözlü kültürden derleme mi olduğuyla ilgili bilgi yoktur. Şarkın eski meşhur masallarından ibaresi kapağında yer almaktadır. Eser resimli olup altmış sekiz sayfadan ibarettir.

Süleyman Südü'nin süreli yayınlardaki halk bilimi yazılarının tespiti henüz tam olarak gerçekleşmemiştir. Bunun nedenlerinden biri çok fazla müstear ad kullanması diğeri de dergilerin çoğunun imtiyaz sahibi olması sebebiyle farklı isimlerle ya da isimsiz yazılar da kaleme almış olma ihtimalidir. Örneğin Musavver Çocuk Postası dergisinde "İspatına mukadder olamadığın şeyi söyleme! Âdem, âdem sayesinde âdem olur, Âdemin kıymetini âdem bilir" (akt. Koyuncu, 2014: 22) gibi atasözleri, bilmece, masal vb. pek çok halk bilimi türünde yazılar vardır ancak bunlar genellikle isimsiz yazılardır. İmtiyaz sahibi olduğu başka bir yayın organı olan Kırım Mecmuası'nda da isimsiz pek çok yazı yer alır. Mecmuada S. Südü adıyla gelenekler üzerine üç makale yayımlanmıştır. Onun ilk yazısı iki bölümden oluşmakta 1919 yılında derginin 18. ve 19. sayılarında yayımlanan "Rumelinin Makedonya Kısımında Düğün Adetleri (s. 322-325; 342-344) başlıklı makalesidir. Üçüncü yazısı 1919 yılında yayınlanan 20. sayıdaki "Rumeli Düğün Adetleri"(s.358-360)dir. Südü'nin bu makaleleri de gösteriyor

ki o halk biliminin pek çok alanına ilgi duymuş, araştırmalar yapmış, metinler tespit edip onları yayımlamıştır.

### Sonuç

Kırımlı Süleyman Sûdî, polisiye roman türü başta olmak üzere gerek yayımladığı eserlerle gerekse kurmuş olduğu Kitabhane-i Sûdî adlı yayineviyle Türk edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır. Türkiye’de folklor hareketlerinin bilimsel anlamda başladığı dönemde halk biliminin farklı türlerindeki metinleri de yayına hazırlayarak yazılı kültür ortamında statik bir koruma yaklaşımı sergilemiştir. Sûdî’nin halk hikâyesi, masal, fıkra ve sürelî yayınlardaki çalışmaları genellikle salt metinlerin neşri şeklindedir. Sûdî, yayımladığı metinleri sözlü kültürden mi yoksa yazılı kültürden mi aldığıyla ilgili bilgilere yer vermemiştir. Özellikle birinci kültür ortamında icra edilen halk hikâyeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Sûdî, Türkiye’de özellikle yayımladığı eserlerle yazılı halk hikâyeciliği geleneğinin öncülerinden olmuştur. Onun bu faaliyetleri bilinçli bir kültür koruma yaklaşımına sahip olup olmadığını muallakta bırakır. Ancak Sûdî’nin folklor hareketleri, yayımladığı pek çok eserindeki metnin geçmişten günümüze sürekliliğini, değişim ve dönüşümlerini izlememize olanak sağlaması bakımından önemlidir. Bununla birlikte halka yönelme hareketlerinin bir sonucu olarak halk kitaplarının basımını romantik bir yaklaşımla veya ticari bir amaçla da gerçekleştirmiş olabilir. Çünkü incelediğimiz metinlerde folklorla dair görüşlerine yer verilmemiştir. Buna rağmen Sûdî’nin çalışmaları halk bilim çalışmalarının “tespit”, “derleme” ve “temsil-

sunum/koruma” olan üç evresini de içerir. Sûdî’nin çalışmaları, kültür koruma yaklaşımı ve sunum noktasında ilk tecrübeler olarak değerlendirilebilir.

### NOTLAR

- 1 Şubat 2019’da Nedret Emin İşli ile Taksim’de bulunan iş yerinde yüz yüze görüşmemizde, kendisi Sûdî’nin yayinevini kapattıktan sonra Nuri Demirağ’ın fabrikasında bir süre çalıştığını daha sonra ise kendinden haber alınmadığını söyledi. Sûdî’nin evinin Fatih civarında bulunduğunu da belirtti.
- 2 *Haber*, siyasi içerikli haberler yapan bir yayın organıdır. *Kırım Mecmuası*, Kırım Derneği’nin yayın organı olarak faaliyet gösteren bilimsel ve edebî bir dergidir (bak. Doğan, 2000). *Musavver Çocuk Postası*, çocuklara yönelik faaliyet gösteren masal, bilmece, fıkra gibi türler yer alır (bak. Koyuncu, 2014). *Menekşe*, Süleyman Sudi’nin imtiyaz sahibi olduğu ilk sayısı 27 Mart 1328 yılında çıkan ve on beş günde bir yayımlanan edebî bir dergidir.
- 3 Bu dergilere *Ahenk*, *Akıbet*, *İzci Ocağı*, *Zuhâl* gibi dergileri de eklemek mümkündür. Ancak Süleyman Sûdî’nin kim olduğu noktasındaki karışıklıktan dolayı bunlardan bazılarının Sûdî’ye ait olmayabilir. Diğer taraftan İşli’nin (1994: 38-39) belirttiği katalog ile çalışmalarındaki farklılıklar ve adı geçen pek çok dergiye rastlanılmaması gibi durumlar nedeniyle bu dergilerin yayımlanmamış olma ihtimali de vardır. Ayrıca Sûdî, *Resimli Ay* gibi pek çok dergiye de ticari anlamda ortaklık yapmış ve pek çoğunda yazı yazmamıştır. Sahibi olduğu dergilerde isimsiz yazılar da fazladır. Adı geçen yukarıdaki dergilerde Sûdî’nin yazılarını tespit etmek bu tür zorluklar nedeniyle güçtür.
- 4 Tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.
- 5 A. Emeksiz (2016) tarafından yayımlanmıştır.
- 6 Açıklama yapılmamış olan *Asuman ile Zeycan*, *Şah İsmail* ve *Melik Şah ile Güllü Hanım* hikâyelerinin baskılarına ulaşılamamıştır. Bu eserlerin yayımlandığı bilgisine Sudi’nin *Elif ile Mahmut* eserinden ulaşıyoruz.

### KAYNAKÇA

- Akyol, Ufuk. Kitabhâne-i Sûdî’nin Hikâye Külliyyâtı. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2018 (801): 101-106.

- Altuntek, N. Serpil. İlk Türk Matbaasının Kuruluşu ve İbrahim Müteferrika. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1993 10(1): 191-204.
- Burke, Peter. *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. İstanbul: İmge Kitabevi, 1996.
- Büyükarman, Didem Ardalı. Moralzade Vassâf Kadri ve Süleyman Südü'nin Ortak Romanları Millî Cinâyât Koleksiyonu. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2010 16(40): 191-208.
- Cündioğlu, Dücan. Türkçe Kur'an Çevirilerinin Siyasî Bağlamında Bir Kur'an Mütercimi: Süleyman Tevfik. *Müteferrika*, 1998 (11): 21-52.
- Çakır, Emine. Türk Folklor Tarihinde Gizli Kalmış Bir Manifestocu: Abdülaziz Bey ve Kültür Koruma Yaklaşımı. *Millî Folklor*, 2013 (99): 77-90.
- Çapanoğlu, Münir Süleyman. *Basın Tarihimizde Mizah Dergileri*. İstanbul: Garanti Matbaası, 1970.
- Çevik, Mehmet. Türkiye'de Folklor Dergiciliğinden Bir Kesit: "Anadolu Folkloru" Dergisi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016 7(04):113-131.
- Doğan, Ahmet. *Kırım Mecmuası*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Ekici, Metin. Halk Bilim Araştırmalarında Üçüncü Boyut. *Millî Folklor*, 2003 (60): 72-77.
- Ekici, Metin. Türk Halk Kültürü Araştırmalarında Dün, Bugün ve Yarın. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2008 1(1): 11-26.
- Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü* (Çev. Hüsаметtin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Emeksiz, Abdulkadir. *Bir İstanbul Kahramanı Bekri Mustafa (İnceleme- Metin)*. İstanbul: Mühür Yayınları, 2010.
- Emeksiz, Abdulkadir. Dedem Korkud'un Saklı Kalmış Bir Hikayesi. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2013 (206): 379-396.
- Emeksiz, Abdulkadir. *Dede Korkut'un Paltosu*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2016.
- Emeksiz, Abdulkadir. Edebi Sosyal ve Kültürel Faaliyetleriyle Kıvrımlı Süleyman Südü Bey. *100. Yılında Kırım Halk Cumhuriyeti, Kurultay ve Numan Çelebi Cihan'ın Şهادeti Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul: y.y.y., 2018.
- Goody, Jack. *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* (Çev. Koray Değirmenci). İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Gözaydın, Nevzat. *Folklor Dünyasından*. Ankara: Yargı Yayınları, 1991.
- Himmetzade S. Abdullah. *Elif ile Mahmud*. İstanbul: Sada-yı Millet Matbaası, 1332.
- Himmetzade S. Abdullah. *Derdiyok ile Zülfüsiyah*. İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye, 1332.
- Himmetzade S. Abdullah. *Şahmeran Hikâyesi*. İstanbul: Cemiyet Kitabhanesi, 1333.
- Himmetzade S. Abdullah. *Arzu ile Kamber*. İstanbul: Cemiyet Kitabhanesi, 1341.
- İşli, Emin Nedret. Kitabhane-i Südü Tarihçesi ve Süleyman Südü Bey (Bir Deneme). *Müteferrika*, 1994 (4): 33-44.
- Koyuncu, Ziya. *Musavver Çocuk Postası Adlı Çocuk Dergisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Koz, M. Sabri. Mehmed Tevfik ve Süleyman Tevfik. *Müteferrika*, 1994 (4): 45-58.
- Oğuz, M. Öcal. Birincil Sözlü Kültür Çağı ve Karac'oğlan Şiiri. *Millî Folklor*, 2003 (58): 31-38.
- Oğuz, M. Öcal. Türkiye'de Folklorun İlk Makaleleri. *Millî Folklor*, 2013 (99): 5-14.
- Oğuz, M. Öcal vd. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2006.
- Özdemir, Nebi. *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2008.
- Öztürk, Serdar. Cumhuriyetin İlk Yıllarında Halk Kitaplarını Modernleştirme Çabaları. *Kebikeç Dergisi*, 2006 (21): 47-72.
- Özünel, Evrim Ölçer. Yazının İzinde Masal Haritalarını Okuma Denemesi: Masal Tarihine Yeniden Bakmak. *Millî Folklor*, 2011 23(91): 60-71.
- Sanders, Barry. *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. (Çev. Şehnaz Tahir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Dursun. Türkiye'de Folklor Araştırmalarının Gelişme Devreleri. *Millî Folklor*, 1994 (21): 3-15.

# FOLKLORİK BEBEKLERİN TEMSİL GÜCÜ: ELİF BEBEK PROJESİ ÖRNEĞİ\*

## Representation Power of Folkloric Dolls: The Case of Elif Doll Project

Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE\*\*

### ÖZ

Folklorik bebekler geleneksel giyim kültürünün gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir aracı olarak görülürler. Geleneksel giyim kültürünün milli kimlikle ilişkilendirilmesi onlara uluslararası alanda bir temsil gücü kazandırır. Bu sayede folklorik bebekler kültür turizminin dikkate değer bir bileşeni olarak yorumlanır. Türkiye'nin farklı illerinde farklı teknikler ve malzemelerle geleneksel kıyafetli folklorik bebekler üretilmektedir. Türkiye'de üretilen folklorik bebekler, kıyafet açısından yörelerin geleneksel kıyafetlerinin minyatürleri gibidir. Geleneksel kıyafetlerin yansıtılmasındaki bu başarı, bebeklerin beden tasarımlarında pek karşılığını bulamamıştır. 1970'li yıllardan beri Kültür Bakanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı gibi resmî kurumlar millî bir bebek tasarımı için çalışmaktadır. Bebeğin dış görünüşünün Türk insan tipolojisine uygunluğu, geleneksel kıyafetleri aşına uygun bir şekilde sergilemesi, seri üretime elverişlilik gibi kriterler bebeklerin tasarlanmasında öne çıkmaktadır. En iyi millî bebek tasarımının bulunması için ulusal çapta yarışmalar düzenlenerek alt yapı çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Olgunlaşma Enstitüleri tarafından 2009 yılında başlatılan Elif Bebek Projesi, millî bir bebek yaratma idealinin son örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Elif Bebek de Türkiye'de üretilen folklorik bebeklerden biridir, ancak diğer yöresel folklorik bebeklerden tipoloji, kıyafet tasarımları ve arkasındaki kurumsal destek açısından farklılaşır ve daha ulusal bir temsil gücü kazanır. Dönemin Millî Eğitim Bakanı tarafından yapılan bir basın toplantısıyla "Türkiye'nin ilk geleneksel bebeği" olarak tanıtılan Elif Bebek, ulusal karakteri ve giyim kültürünü yansıtan bir bebek olarak lanse edilir. Olgunlaşma Enstitüleri farklı bölgelerin geleneksel giyim kültürlerini temsil eden yirmi Elif bebek tasarlarlar. Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü bebeklerin beden üretiminden, Antalya Olgunlaşma Enstitüsü bebeklerin takılarından sorumludur, Ankara ve İstanbul Sabancı Olgunlaşma Enstitüleri kıyafetlerin işlenmesini ve dikimini, kalite kontrol ve paketlenmesini yapmaktadır. Bu makalede, millî kimliğin Elif Bebekler aracılığıyla nasıl sunulduğu sorusu tartışmaya açılacaktır. Bebeğin adının belirlenmesi, tipolojisi, taşıdığı kıyafetlerin seçilmesi gibi süreçler millî imaj yaratma açısından ele alınacaktır. Olgunlaşma Enstitülerinde Elif Bebek projesine ilişkin öğretmenlerle yapılan yarı yapılandırılmış görüşme verileri ve basında yer alan haberlerden elde edilen bilgiler eşliğinde Elif Bebek projesi değerlendirilecektir. Elif Bebeklerin bedenlerinin kitre görünümlü döküm olması ve Türkiye'nin geleneksel giyim kültürünü bölgesel olarak yansıtmaktan ziyade estetik bulunan kompozisyonların yapılması açısından eleştirildiği görülmüştür. Sonuç olarak, Elif Bebek'in kıyafet ve tipoloji anlamında millî kimliği yansıtmayı yansıtmadığı konusunun Olgunlaşma Enstitülerinin içerisinde dâhi tartışılmalı bir alan olarak kaldığı tespit edilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Olgunlaşma Enstitüleri, Elif bebek, millî kimlik, tipoloji, geleneksel kıyafet.

### ABSTRACT

Folkloric dolls are perceived as an important agent in transmitting the culture of traditional clothing to the next generations. Associating the traditional clothing culture to the national identity brings into an authority to them at international level. Thus, folkloric dolls are accepted as a significant component of cultural tourism. In different parts of Turkey, varied traditional clothed folkloric dolls have

\* Geliş tarihi: 4 Mayıs 2019 - Kabul tarihi: 10 Eylül 2019

Gürçayır Teke, Selcan. "Folklorik Bebeklerin Temsil Gücü: Elif Bebek Projesi Örneği" Milli Folklor 123 (Güz 2019): 134-149

Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitülerinde Elif Bebek özelinde yapılan görüşmelere ilişkin veriler, 2013 yılında tamamlanan Resmî Eğitim Kurumlarında Gelenek Aktarımı ve Kadın: Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüleri adlı yayımlanmamış doktora tez çalışmasından alınmıştır.

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, selcan.teke@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2340-7378



been manufactured by means of several techniques and materials. Folkloric dolls produced in Turkey, like a miniature, reflects the concerning regions' traditional clothing culture. However, the success of reflecting traditional clothes has not equally worked out in body designs of dolls. Government agencies i.e. the Ministry of Culture and the National Ministry of Education have been working on the designs of a national doll since 1970. Criteria like the similarity to the typology of Turkish people in terms of physical appearance, a reflection of traditional clothes realistically, and being convenient for mass production become prominent in a doll design. Aiming to find the best national doll design, several background works have been realized by means of organizing folkloric dolls competitions at the national level. Elif Doll Project, started by Olgunlaşma Institute in 2009, can be accepted as one of the latest examples of the goal of national dolls creation. Elif Doll is one of the folkloric dolls in Turkey whereas it becomes distinctive in terms of typology, clothes designs, and its institutional support thereby relatively gains more power of national authority. Elif doll has been introduced as the folkloric doll that is reflecting the national characteristics and traditional clothing culture as well as announced as "The first traditional doll of Turkey" in a press conference given by the Minister of National Education chairing at that term. Olgunlaşma Institutes has designed twenty types of Elif dolls representing the traditional clothing culture of Turkey's varied regions. The Trabzon Olgunlaşma Institute was responsible for manufacturing the doll's body, Antalya Olgunlaşma Institute for the doll's jewelry, and Ankara and Istanbul Sabancı Olgunlaşma Institutes were responsible for the embroidery, sewing, the quality control and packaging for sale. In this article, the question of how the national identity was presented through Elif Doll will be discussed. The processes like the determination of the doll's name, typology, selecting clothes will be addressed from the point of creating a national image. Elif Doll Project will be evaluated by means of benefiting from the semi-structured interviews with the teachers of Olgunlaşma Institutes and the gathered news in written and visual media on Elif Dolls. Elif Dolls are basically criticized with regards to the gum tragacanth-like casting bodies and aesthetical clothing compositions instead of reflecting the traditional clothing culture of Turkey regionally. As a concluding remark, it is revealed that whether the clothes and typology of Elif Dolls are reflecting the national identity or not still remains a controversial issue even inside Olgunlaşma Institutes.

#### Key Words

Olgunlaşma Institutes, Elif Doll, national identity, typology, traditional clothes.

#### Giriş

Folklorik bebek, folklorik yapma bebek, folklorik giysili bebek, dekoratif bebek isimleriyle bilinen bebekler, ülkelerin yöresel kıyafetlerini yansıtmada önemli birer aracı olarak görülmüştür. Modernleşme, seri üretimin yaygınlaşması gibi pek çok etken neticesinde gündelik yaşantıdan çekilen geleneksel kıyafetler, folklorik bebekler aracılığıyla kendilerine başka bir mecrada yaşam alanı bulmuşlardır. Oldukça çeşitli bir yöresel giyim kültürüne sahip olan Türkiye'de folklorik bebeklerin giyim kültürlerini sergileme özelliği, sadece ulusal çapta düşünülmemiş bebeklerin uluslararası alanda da ülkeyi temsil edici gücü üzerinde durulmuştur. Folklorik bebeklerin ulusal bir kimlik ve imaj

yaratmadaki etkisi diğer ülkelerdeki örneklerden yola çıkılarak destek bulmuş ve folklorik bebek yapımı konusunda devletin ilgili kurumları harekete geçmiştir. Folklorik bebeklerin milli kimliği temsildeki gücü bebeklerin turistik hediyelik eşya olarak değerlendirilmelerini sağlamıştır. 1970'li yıllardan itibaren folklorik bebekler aracılığıyla ulusal bir imaj yaratma çabası içerisinde olunmuş ancak bu düşünce doğrultusunda yapılan çalışmalardan isabetli sonuçlar alınamamıştır. Folklorik bebek yapımı ile ilgilenen pek çok kurum, kuruluş ve birey bulunmaktadır. 2009 yılında Türkiye genelindeki folklorik bebekler üzerine yapılan bir yüksek lisans tezinde Adıyaman, Antalya, Batman, İstanbul, Ardahan (Damal), Muğla (Bod-

rum ve Milas), Nevşehir (Ürgüp) ve Trabzon (Düzköy)'deki 82 folklorik bebek örneği tespit edilmiştir (Ünlüyücü 2009). Bu bebeklerin dışında devletin ilgili kurumlarının ulusal bir folklorik bebek tasarımı gerçekleştirmeye çalıştıkları bilinmektedir. Bu yazı devlet kurumları aracılığıyla folklorik bebek yapımı konusunda atılan adımlar ve ulusal bir bebek tasarımı için yapılan çalışmalar üzerine odaklanacaktır. Bu çalışmaların geldiği son nokta olan Elif Bebek'in hangi nedenlerle nasıl bir süreç sonucunda üretildiği ve millî bir bebek olma vasfını ne ölçüde kazandığı sorularına yanıt aranacaktır.

Folklorik bebeklere ilişkin ilk sergi 1936'da açılmıştır. 1936 yılında Kızılay, Kızılhaç, Kızılaslan ve Güneş Derneklerinin katılımıyla ilki gerçekleştirilen sergi, 1950'de İstanbul Galatasaray Lisesinde, 1955'de Gülhane Parkında, 1958 yılında ise Spor ve Sergi Sarayında açılır (Bilgin 1997: 52; Toygar 1987: 103-104).<sup>1</sup> Kamil Toygar, folklorik bebeklere “turistik hatıra eşya yapımı olarak bakan ilk çalışmaların Kız Teknik Öğretim Okullarında” başladığına dikkat çeker ve Kız Sanat ve Olgunlaşma Enstitülerine bebekçilik dersleri konulduğunu ifade eder (1937-1938) (Toygar 1987: 103).<sup>2</sup> Bebek sergileri, resmî eğitim kurumlarında bebek yapımına ilişkin derslerin konulması gibi çalışmalar folklorik bebek yapımına ilişkin altyapıyı güçlendirmek amacıyla taşır. İlerleyen yıllarda bu girişimler yerini ulusal çapta organize edilen bebek yarışmalarına bırakır. Ülkeyi temsil edici gücü olan bebek arayışı olarak da değerlendirilebilecek bu yarışmalar farklı kurumlar tarafından farklı zamanlarda tekrarlanmışlardır. İlk Folklorik bebek ya-

rışması, 1973 yılında Turizm ve Tanıtma Bakanlığı ile Türk El Sanatlarını Tanıtma Derneği tarafından “Turistik Hatıra Bebek Yarışması” adıyla organize edilir. Yarışmanın amacı “Turistlerin ilginç bularak satın alıp memleketlerine götürmek isteyecekleri, taşınması kolay, pahalı olmayan, Türk özelliklerini yansıtan, orijinal ve çeşitli malzemelerden meydana gelmiş biblo bebek yapımı” olarak ifade edilir (Türk Folklor Araştırmaları 1973: 6519). Bebek yarışmasına katılacaklardan beklenen bebeklerin “Türk özelliğini yansıtması, turistik hatıra eşya imajına uygunluğu ve seri imalata elverişli olmasıdır.” Yarışma sonucunda derece alan bebeklerin Bakanlığın Döner Sermaye Müdürlüğü tarafından sanatkârlara sipariş verilerek çoğaltılacağı, sergiler açılacağı, turistlerle halka satılışının sağlanacağına yönelik bilgi verilir (Türk Folklor Araştırmaları 1973: 6590). Yarışmanın sonucunda yapılması planlananların ne kadarının yapıldığına ilişkin bir değerlendirme ya da sonuca ulaşmak mümkün değildir ancak şu net bir şekilde söylenebilir ki üretilen ve dereceye giren bebekler seri üretimin bir parçası hâline getirilmemiş ve Türkiye'yi temsil ettiği düşünülen folklorik bebekler yaygınlaştırılmamıştır.<sup>3</sup>

1986 yılında Millî Folklor Araştırma Dairesi (MİFAD) bir folklorik bebek yarışması düzenler. Bu yarışmanın Polonya'nın Krakow kentinde iki yılda bir yapılan bir yarışmadan esinlendiği Toygar'ın makalesinden rahatlıkla anlaşılabilir<sup>4</sup>. Polonya'daki yarışmanın aksine ulusal çapta düzenlenen yarışmanın amaçları: “folklorik kıyafetli bebek yapımcılarını teşvik etmek, geleneksel kıyafetlerle ilgili kültürel

mirası belgelemek, halkın folklorik kıyafetli bebeklere ilgisini artırmak, turizm için gerekli olan hediyelik eşya sanayiine katkıda bulunmak, yarışma sonucunda sergiler açarak folklorik kıyafetli bebekleri ve dolayısıyla çeşitli yörelere ait geleneksel kıyafetleri geniş kitlelere tanıtmak, boş zamanların ve artık iş gücünün değerlendirilmesi ile aile ekonomisine katkıda bulunulmasını sağlamak, ileriki yıllarda kurulması düşünülen folklorik kıyafetli bebek müzesi için gerekli birikimi sağlamak” olarak ifade edilir (Toygar 1986: 106).<sup>5</sup> Yarışmada dereceye giren ya da mansiyon ödülü alan bebekler ile ilgili MİFAD’ın etnografik eser arşivine kazandırılmasının ötesinde bir girişim yerine getirilememiştir.<sup>6</sup> MİFAD tarafından organize edilen yarışma, turistik hediyelik eşya sanayiine katkıların yanı sıra “artık iş gücünün değerlendirilmesi ve bebek müzesi için altyapı oluşturmak” gibi yeni amaçları da yerine getirmeye çalışmıştır. Ancak her iki yarışmanın da öncelikli hedefinin turistik hediyelik eşya üretimine katkı, yani bebeklerin uluslararası imaj tasarımlarından yararlanmak olduğu açıktır.

1973 ve 1986 yılında gerçekleştirilen folklorik bebek yarışmaları, pratikte bebek yapımını hâlihazırda yürütmekte olan Olgunlaşma Enstitülerinin girişimleriyle devam eder. Millî Eğitim Bakanlığı ve Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğü iki folklorik kitre bebek yarışması düzenler.<sup>7</sup> 2009 yılında düzenlenen yarışma sonucunda yayımlanan *Katalog*’a yazdığı “Sunuş” yazısında Kız Teknik Öğretim Genel Müdürü Emine Kıracı, “folklorik bebekleri taşıdıkları anlam ile ülkelerin sembolü ve simgesi” olarak nitelendi-

rir. (*Katalog*: s.n.y.)<sup>8</sup> Bu yarışmanın hemen akabinde Elif Bebek Projesi hayata geçirilir ve Türkiye’nin hem tipolojik<sup>9</sup> açıdan hem de kıyafet açısından “simgesi” yaratılmaya çalışılır.

### **Folklorik Bebeklerin Temsil Gücü ve Kültür Elçisi Olarak Elif Bebek**

Folklorik bebeklerin turistik eşya olarak görülmeleri hem ekonomik bir meta olarak hem de yaratılmak istenen ülke imajını yansıtan bir ürün olarak değerlendirildiklerini ortaya koyar. Bu sadece Türkiye’ye özgü bir durum da değildir. Pek çok ülke, turistler için hediyelik eşya olarak geleneksel kıyafetli bebekler üretmişlerdir. Bu bebeklerin bir kısmının kıyafetleriyle bir kısmının ise tipolojileri ile ülkelerini temsil ettikleri düşünülür. Bu temsil gücü bazı siyasi dönemlerde millî kimliğin devam ettirilmesinde önemli bileşenlerden biri olarak görülebilir. Litvanya’da geleneksel kıyafetli folklorik bebekler, Sovyet dönemi hükümeti tarafından millî kimliği ifade ettiği için yasaklanmış, sanatçıların sosyalizm ve Sovyet rejiminin önemli olaylarını yansıtan bebekler yapmaları istenmiştir. Ancak iki bebek ustasının geleneksel bebek üretimini sürdürerek Sovyet dönemi boyunca millî kimliği ve etnik kültürü koruduğu iddia edilir (Pliuraitė Andrejeviene 2019: 73-74). Bazen de ülkelerin aşırı turistik gelir beklentisi yanlış temsil örnekleri yaratabilir ya da var olan örneklerin içini boşaltabilir. Afro-Kübalı folklorik bebeklerin, Küba’da siyahiliğin metalaştırılmasının ırksallaştırma, cinsiyetçileştirme ve cinselleştirme söylemini destekleyerek yanlış temsil örneği ortaya koyduğu ifade edilir. Zaman içerisinde bu bebeklerin

yerel halk nezdinde de normalleştiği ve doğallaştığı bunun da ciddi bir tehlike olduğu ileri sürülür (Jiménez 2019). George Ritzer, Rus kültürü ile özdeşleşen Matruşka bebeklerin popüler kültürün bir parçası hâline gelmesinin hem yapım tekniklerini hem de geleneksel tasarım örneklerini değiştirdiğini iddia eder (Ritzer 2003). Matruşka bebekler, Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra önemli turistik destinasyonlardan biri hâline gelen Rusya'nın öne çıkan turistik hediyelik eşyalarından biridir. Artan turist taleplerini karşılamak için Matruşka bebekler, makineler tarafından kurulmamış keresteden yapılır, otomatik olarak boyanır, ayrıntıları iyice azalır ve kalitesi düşer. Geleneksel tasarımların yerini Bill Clinton, Mihail Gorbaçov ve Usame Bin Ladin gibi küresel ölçekteki ünlüler alır. Bu Ritzer'e göre küreselleşme ile birlikte gelen kayıptır (Ritzer 2003: 204).

Türkiye'de folklorik bebeklerin her ne kadar hediyelik eşya sektörünün bir parçası hâline getirilmesine yoğunlaşmış ve ulusal/uluslararası ölçekte temsil edici gücü üzerinde kafa yorulmuşsa da yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi öne çıkan bir folklorik bebek yoktur. Ancak geleneksel özellikler taşıması beklenen bu bebeklerin ülkeyi nasıl ve ne şekilde temsil ettiği konusu sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Zira bu alan boş bırakıldığında yerini "özensiz" üretimler almaktadır:

Son yıllarda turistik hatıra eşya sanayii olarak yapma bebek konusuna eğilen üretici firmalar için kolayına kaçarak dış ülkelere aynen kopye ettikleri kalıplarla özensiz plastik bebekler üretmekte, bunları hiçbir araş-

tırma ve incelemeye tabi tutmadan gelişigüzel kumaşlarla giydirerek piyasaya sürmektedirler. Türk bebekleri adıyla lanse edilen bu yapma bebeklerin yüz ve vücut hatları insanımızın fiziki özelliklerini yansıtmamaktadır. Batı Avrupa oyuncak sanayiinin ürettikleri bebeklerin bu kötü kopyaları ülkemize gelen yabancılar tarafından beğenilmemekte, ancak mecbur kaldığı için satın alınmaktadır. Yabancılar haklı olarak Derinkuyu, Soğanlı vb. merkezlerde köylü kız ve kadınlarımız tarafından imal edilen çatma bebekleri tercih etmektedirler (Toygar 1987: 108).<sup>10</sup>

Yöresel folklorik bebeklerden farklı bir yerde duran Elif Bebek, hem fenotip hem de kıyafet açısından Türk kimliğini yansıtmaya çalışmasıyla dikkate değerdir. Elif Bebek, "Türkiye'nin Bebeği Elif Bebek" olarak tanımlanır, hatta Türk Patent Enstitüsü tarafından bu adla marka tescilinin yapılmasına yönelik çalışmalar başlatılır. Alt yapısı kitre, üstü polyester olan Elif Bebeklerin Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü aracılığıyla bulunan bir firma tarafından dökümü yapılır. Aynı yüzün değişik makyajlarla ve değişik göz renkleriyle farklılaştırıldığı Elif Bebek Projesi sonucunda yirmi farklı yöresel kıyafet taşıyan bebek üretilir (Bkz. Fotoğraflar). Üçü gold serisi olarak tanımlanan bu bebeklere satışta kolaylık sağlamak amacıyla yöresel kıyafetlerin isimleri ya da bölge isimleri verilmemiştir. Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü bebeklerin beden üretiminden, Antalya Olgunlaşma Enstitüsü bebeklerin takılarından sorumludur, Ankara ve İstanbul Sabancı Olgunlaşma Enstitüleri kıyafetlerin

işlenmesini ve dikimini, kalite kontrol ve paketlenmesini yapmaktadır. Üretilen bebeklere Elif ismi Millî Eğitim Bakanlığı tarafından verilmiştir. Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenleri Elif isminin Anadolu'da yaygın olmasından yola çıkarak verilmiş olabileceğini ifade etmişlerdir.

Elif Bebek projesinin hedefleri, projenin yaratıcısı Olgunlaşma Enstitülerinin misyonlarıyla da uyumludur. Olgunlaşma Enstitüleri tarafından 2009 yılının sonlarında gerçekleştirilen “Elif Bebek” Projesi, yurt dışında geleneksel Türk sanatlarının ve imajının yansıtılmasına yönelik projelerdendir. Proje, millî kimliğin nasıl el sanatlarının bir parçası hâline geldiğini görmede önemli örnek olaylardır. Proje sonucunda üretilen Elif Bebekler, Dönemin Millî Eğitim Bakanı Nimet Çubukçu tarafından bir basın toplantısıyla tanıtılmıştır. Gazete manşetlerinde kendisine geniş yer bulan Elif Bebek, “yeni kültür elçisi” “Türkiye’yi ve Türk kıyafetlerini dünyaya tanıtmaya aracı” olarak değerlendirilir.<sup>11</sup>

Elif Bebek (Geleneksel Türkiye Bebeği Elif Bebek) Projesinin temelinde Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğünün “Üreten Kadın projesi” kapsamında ev hanımlarını istihdam etme düşüncesi yatmaktadır. Proje, 2009 yılı Temmuz ayında Ankara, Trabzon ve İstanbul Olgunlaşma olmak üzere üç enstitü arasında başlamıştır, daha sonra proje bütün Olgunlaşma Enstitülerine yayılmıştır. Ancak Elif Bebek projesinin temelinde Ankara Olgunlaşma Enstitüsü tarafından Türkiye genelindeki Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenlerine verilen kitre bebek

yapım kursu vardır. Öğretmenlere verilen bu kitre bebek yapımı kursunda Elif Bebek projesinin tohumları atılır. Bedeni ve yüzü fabrikasyon tarzı ancak kıyafetlerde değişiklik olmayan bebekler tasarımları için öğretmenlerin araştırma yapmaları istenir:

Onun öncesinde bir seminer vardı. Seminere gittim. O çalışma esnasında kitre bebek yapımını öğrendik. Oradaki Melek Hanımdan. Sonra Genel Müdürümüz Emine Hanım yapılan kitre bebeklere baktı. Hangisi iyidir hangisi uygundur. Sonra bizimle bir konuşma yaptı. Seri üretime uygun, satılabilir, yöreleri yansıtan, kitre bebek çalışması zor ve fabrikasyon olayı mümkün değil. Çünkü her elin yapımı farklıdır. O nedenle o daha çok fabrikasyon tarzı, biri diğeriyle aynı, kıyafetinde değişiklik olmayan bebekler istiyordu. Bununla ilgili birtakım çalışmalar yapın araştırın demişti. Sonra ben ne yapabiliriz diye düşündüğümde bizim daha önce farklı dökümler yaptığımız bir esnaf vardı. Onunla görüştüm, bu fikri ona açtım. Birtakım denemeler yaptık. Barbie bebekten yola çıkarak. Başarılı oldu sonuç. Sonra ikinci kez çalıştığımız bebekleri Bakanlığa gönderdik. Diğer Olgunlaşmalar da öyle yaptı araştırmalarını. Hepsi gene kitre çalışmıştı. Tek farklı olan bizimkiydi. Döküm olmasıydı. Kollarının mknatsızlı, takılıp çıkarılabilir olması, giydirme açısından daha rahattı. O şekilde özellikler düşünmüştük. O bebek orda çok beğenildi. Birinci oldu. Fakat Barbie bebekten yola çıkılarak yapıldığı için üzerinde birtakım değişiklikler yapıldı sonrasında. Sonra onun dökümüne başladık. O yaygınlaştı. Bakanlık adına üretimler yapılmaya

başlandı. (Melek Özer, El Sanatları Teknolojisi, Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü)

Kitre bebek kurslarıyla başlayan Elif Bebek macerasının altında yatan asıl neden bu kursların sonunda öğretmenlere ifade edilir:

Emine Kıraç, yurt dışına çıktığında yaptığı birtakım gezilerde yörelere ait ülkelere ait folklorik bebekler satın aldığını böyle bir ihtiyacın olduğunu bunu yapmamız gerektiğini... Olgunlaşmalı olarak bizlere bu görevin düştüğünü belirtti. Bu amaçla böyle bir kurs düzenlemiş. Dediğim gibi biz sonradan amacımı öğrendik.(Melek Özer, El Sanatları Teknolojisi, Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü)

Türkiye'ye özgü ve Türkiye'yi yansıtan bebekler tasarlama görevinin Olgunlaşma Enstitülerine biçilmesi aslında kurum tarihine bakıldığında oldukça anlaşılırdır. Günümüzde bu özelliklerini eskisi kadar sürdürmeleri de geçmişte Olgunlaşma Enstitüleri, devlet erkânının eşlerini giydiren, yabancı devlet adamlarının eşlerini ağırlayan, yabancı devlet erkânına hediyeler üreten, güzellik yarışmalarında Türkiye'yi temsil eden kıyafetler tasarlayan okullardı<sup>12</sup>. Millî kimliği yansıtan bir folklorik bebek üretme bu anlamda Olgunlaşma Enstitülerinin misyonlarıyla uyumludur. Kitre bebeğin seri üretimden uzak oluşu Olgunlaşma Enstitülerinin döküm bebek yapma ve seri üretimi sağlama fikrini geliştirmelerine neden olur. Ancak bu haute couture çalışan, başarısını seri üretimden ve fabrikasyondan uzak olmasına bağlayan Olgunlaşma Enstitüleri için bu bir tartışma konusu hâline gelir. Bazı öğretmenler fabrikasyon tarzı üretilen bebeklerden okulun kimliği/geleneği adına rahatsız olurlar:

Kitre bebek. Kitre ama elde yapılan kitre. Şimdi aşağıda satış odasında satıyorlar ama çakma, döküm, nefret bebekleri onlar. Standart, bu okulda olmaması gereken bebekler onlar (Fatma Yürek, Kuyumculuk Teknolojisi Alanı, Atölye Şefi, Ankara Olgunlaşma Enstitüsü).

Bazı Enstitülü öğretmenlerin rahatsızlıklarına rağmen Elif Bebekler, bakan, milletvekili ve valiler olmak üzere protokol tarafından yurtdışı ziyaretlerde hediye olarak götürülür. Türk cumhuriyetleri ve Balkan ülkelerinde tanıtımı yapılır. Elif Bebek yoluyla Türkiye'nin giyim kültürünün zenginliği ve el sanatlarının inceliği gösterilmeye çalışılır. Diğer ülkelerde ülkelerin yöresel giyimlerini ve fenotiplerini temsil eden bebek örneklerinin karşısında hediyelik/turistik bebek eksikliği Elif Bebeklerin temsil gücü ile bir nebze de olsa giderilir. Dönemin Millî Eğitim Bakanı Nimet Çubukçu'nun Elif Bebek'in tanıtım toplantısında geleneksel giyim ve süsleme geleneklerinin bir arada sunulabileceği bir simge oluşturma fikriyle işe başladıklarını belirterek ülke tanıtımlarında folklorik özellikler taşıyan bebekler kullanıldığına dikkat çekmesiyle de Elif Bebek'e biçilen kültür elçisi rolü açıkça ortaya konulur.<sup>13</sup>

### **Barbie Bebek Tartışması: Elif Bebeklerin Tipoloji ve Kıyafet Sorunları**

Türkiye'de folklorik bebekler söz konusu olduğunda dikkatin iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Bebeklerin dış görünüşlerinin stereotipik bir Türk fizyolojisini yansıtmaması ve bebeğin kıyafetlerinin orijinalliği konusu. Çeşitli illerde belediyeler ya da Halk

Eğitim Merkezlerinin açtığı kurslarla üretilen bebeklerde tipolojik sorunlar gözlemlenmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, yörelerin geleneksel kıyafetlerinin orijinallerini gösterme/sergileme isteklerinin bebeklerin beden tasarımlarının önüne geçmesi olarak değerlendirilebilir. Bir diğer neden de insan yüzüne en yakın tasarımların yapılacağına iddia edildiği kitre bebek yapımının hem uzun sürede öğrenilmesi hem de çok emek gerektirmesidir. 3-4 aylık kurslarla öğretilen folklorik bebek yapmada kitre bebeğin bütün tekniklerinin öğretilmesi teorik olarak da mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu kurslara katılanlar, pamukla doldurulmuş bez bedenler ve yüzler ya da Çin'den ithal edilen plastik bebekler kullanırlar. Damal bebekleri kıyafetinin orijinalliğine rağmen plastik bebek kullanılması dolayısıyla sıklıkla eleştirilir.

Elif Bebeklere millî bir bebek imajı kazandıracak temel etmen tipolojisinin Türk kadınının fenotip özelliklerine uygunluğudur. Türkiye'de üretilen diğer yöresel folklorik bebeklerde pek belirleyici olmayan bebeğin dış görünüşü endişesi, Olgunlaşma Enstitüleri için ayrı bir çalışma alanı hâline getirilir. Barbie bebeklerden esinlenilerek yapılan bebekler, Türk kadınının fenotip özelliklerini yansıtmadığı gerekçesiyle Ankara Olgunlaşma Enstitüsü Kitre Bebek Atölyesi tarafından tekrar çalışılır:

Bebeği ortaya çıkartırken önce barbie bebekten yararlandık. Onun vücut hatlarını baz aldık. Fakat sonra bu bebek çok beğenildi, ama bizi yansıtmıyordu. Fikir güzeldi, kullanılabilirliği, seri üretime uygun olması

fikri güzeldi, fakat işte Melek Hanım o bebeği aldı... Ama ondan sonra o bebeğe rötuş yapıp da bir Türk kadını hatlarının kazandırılması yine Melek Hanıma ait. İşte göğüsler daha büyüdü... Kalça daha geniş oldu. Yüz hattı biraz daha değişti. O değişiklikler Ankara Olgunlaşma tarafından yapıldı.. (Melek Özer, El Sanatları Teknolojisi, Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü)

Müsteşarlığı döneminde projeyi uygulamaya geçiren Emine Kırac, Türk kadınının fenotipine uygunluk konusunda bir üst komisyon kurulduğunu Anadolu'dan gelen ölçülerin bu komisyonlar tarafından bir ölçü sistemi çıkarılarak Elif Bebek'e uygulandığını belirtir. Komisyonun nasıl çalıştığı hangi bölgelerde çalışılarak Anadolu kadınının anatomik ölçülerini çıkardığı bilgisine ayrıntılarıyla ulaşamamıştır. Ancak üretilen bebeklerin göğüs kısımlarının defalarca çalışıldığı, kitre bebeklerin göğüs kısımlarının geleneksel kıyafetleri taşımadığının keşfedildiği bu nedenle göğüslerin genişletildiği ve omuzların dikleştirildiği Emine Kırac tarafından dile getirilmiştir.

Dekoratif bebek olarak tasarlanmasına rağmen Enstitüleri öğretmenlerin fenotip noktasında barbie bebeklerden esinlenmeleri ilginçtir. Folklorik bebeklerin üretiliş amaçları dikkate alındığında oyuncak bebeklerle pek karıştırılmadıkları ve ayrı işlevlere sahip bebekler olarak değerlendirildikleri görülmektedir. Folklorik bebekler bir yörenin kültürünü, giyim tarzını yansıtan ve gidilen yere dair hatıra ya da nostaljik bir nesne olarak düşünülen ürünlerdir. Genellikle el yapımı olan folklorik bebekler, çocuk-

ların oynayabilecekleri kadar sağlam, kolay taşınabilir, eğilip bükülebilir, giysileri rahatlıkla çıkarılabilir giydirilebilir tasarlanmamışlardır. Bu onların oyun amaçlı değil süs eşyası olarak düşünülmesinin bir sonucudur. Elif Bebek söz konusu olduğunda yalnızca tasarım aşamasında değil ürün ortaya çıktıktan sonra da Barbie bebeklerin işlevini üstleneceği düşüncesi bu anlamda ilginçtir. Tasarım aşamasında üretilen bebeğin seri üretime uygun olması beklentisinin, dünyada ve Türkiye’de bebek denilince akla gelen ilk örneklerden biri olan Barbie bebekleri çağrıştırmaması oldukça anlaşılırdır. Dolayısıyla tasarımda Barbie bebeğin seri üretime uygunluğuna benzer bir bebek tasarlanması fikri doğmuştur. Ancak yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi Barbie bebekler, Türk kadınının fenotipini yansıtmadığı için tasarım üzerinde tekrar tekrar çalışılmış ve Barbie bebek görüntüsü yok edilmiştir. Elif Bebekler hem boyut olarak hem de görünüm olarak Barbie bebeklerden ciddi farklılıklar gösterirler. Ancak Elif Bebek üretildikten sonra da Barbie bebeklerle kıyaslanmaları son bulmamıştır. Bu kıyaslamalar ve Barbie bebeğin rakibi olarak görülmesinin altında Elif Bebek’in millî kimliği yansıttığı vurgusunun etkili olduğu düşünülmektedir. “Çocuklarımız Elif İle Büyüsün,” “Çocukların Yeni Oyuncakları Elif Bebek” “Elif Bebekler Barbie’ye Rakip” ve “Barbi’ye Geleneksel Çözüm” biçimindeki manşetler, Barbie’nin rakibi olarak değerlendirilen Elif Bebeklerin desteklendiği ve çocuklar tarafından oynanması dileklerinin iletildiği manşetlerdir.<sup>14</sup> Aslında bu haberlerin bir kısmında,

Elif Bebeğin tüketim kültürünü teşvik ettiğini düşündükleri Barbie bebeğin karşısında bir alternatif bulma arayışının sonucu olduğu yönündeki yaklaşımlar dillendirilir:

Elif bebek Türk Kültürünü tanıtmak için piyasaya sürülmüş. Üzerinde klasik Türk kıyafetleri var ve doğal olarak başında bir yemeni... Takıları ve aksesuarları tamamıyla Anadolu kültürüne ait. Üzerinde tüketimi teşvik edecek herhangi bir unsur yok. Daha çok bir çeşit biblo Elif Bebek. Keşke Elif Bebek biblo değil de oyuncak olarak üretilse. Makul bir fiyata herkes alabilse. Ve keşke Elif Bebekler on binlerce ailenin evine girse. Elbette erkek çocuklara Hamza, kız çocuklara Hatice bebeklerle, ideal / kâmil insanlığı teşvik edecek İslâmî modeller beklemiyoruz. Fakat birileri artık hiç olmazsa ilk model alınan şeyden yani oyuncaktan başlamalı. Keşke Elif Bebek gibileri yaygınlaşsa ve bilinçli aileler çocuklarına bu tip oyuncaklar alsalar (Bahadıroğlu 2010).

Türkiye’de özellikle dinî hassasiyetleri olanların cinsel çağrışımlara sahip olduğu, kız çocuklarında ideal beden anlayışına yönelik yanlış tasarımlar sunduğu gibi nedenlerden dolayı pek de sıcak bakmadıkları Barbie bebekler, Turgut Özal döneminde Türkiye’ye girer. Fiyatlarının pahalı olması dolayısıyla Fatoş Oyuncak tarafından yerli Barbie bebekler üretilir. Bu bebekler bir dönem neslinin Barbie bebek furçasına dahil olmasını sağlar (İçke 2013: 88) Ankara Olgunlaşma Enstitüsü ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenleri her ne kadar seri üretimi sağlama açısından örnek olarak Barbie bebekleri örnek almış



olsalar da Elif Bebeklerin amacının çok daha başka olduğunu vurgularlar:

Barbie bebeklerle biz onları bağdaştırmıyoruz. Biz Türk kültürünü, Türk kültürüne ait kıyafetlerimizi ortaya çıkartarak hem turistik anlamda ülkemizin bir sembolü bebek olsun yurtdışından gelen insanlar hediyelik eşya alsın hem Türkiyemizde de kadınlar istihdam alanı kazansın diye... (Tuğba Salın, El Sanatları ve Teknolojisi Alanı, Kitre Bebek Atölyesi, Ankara Olgunlaşma Enstitüsü)

Barbie bebeklerden ebat olarak da büyük olan dekoratif amaçlı üretilen Elif Bebekler fiyatlarıyla da oyuncak bebek fiyatlarından oldukça farklıdır. 1959 yılından itibaren oyuncak şirketi Mattel tarafından üretilen ve günümüzde küresel bir bebeğe dönüşen Barbie bebekler, ciddi bir ticari başarı örneğidir. Bir Amerikan ikonu olan ve Amerika kültürünün küresel ölçekte yayılmasını sağladığı düşünülen Barbie bebekler, Dünya Bebekleri Koleksiyonu ile millî bebekler tasarımlarıdır. Ancak millî bebekler ülkelerin kültürlerini tanıtmaya düşüncesinden ziyade ticari bir genişleme düşüncesi- nin ürünü olarak değerlendirilirler:

Avusturalya Barbiesi ve diğer “Dünya Bebekleri” Barbieleri, terzi-liğe ait belirli özellikler aracılığıyla zahmetsizce oluşturulan çekici imajın avantajından yararlanma anlamına gelir. Terzilikle ilgili özellikler de ağırlıklı olarak mitten ve kültürlerin içine girip çıkılabileceğine ilişkin fikirden ödünç alınır. Bütün bunlar da kültürel karakteristiklerin ticari eşyalarda ve herhangi bir ön bilgi olmaksızın bir kültürü “hissetmeyi” anımsatan basitleştirilmiş temsillerde bulunacağı dü-

şüncesine dayanır. Bu kendi içerisinde ayrı, ciddi bir biçimde Hollywood’un diğer kültürleri anlayışına ve dünyayı büyük bir miktarda tadılabilir ve az bir miktarda dışsal terimlerde anlaşılabilir ihtiyacı duyan birçok çeşitlilik olarak görme eğilimine güvenen Amerikan kültürünün bir parçasıyla ilişkilidir (Varney 1998: 170).

Anadolu kadınının fenotipini ve giyim özelliklerini yansıttığı düşünülen Elif bebekler, beden tasarımı ve giyim açısından daha Avrupalı bir görünüme sahip ve her bir tasarımı ile sürekli tüketimi teşvik eden Barbie bebeklerden daha millî olarak değerlendirilir. Elif Bebeklerin ülke çapında pek yaygınlık kazanmamış olsa da oluşturdukları millî bebek algısı, oyuncak olarak üretilmemiş olmalarına rağmen sürekli bir biçimde Barbie bebeklerle kıyaslanarak Barbie bebeklerden üstün görülmesi sonucunu doğurur.

Elif Bebek değişik yörelerden kıyafetleri taşır ve aslında Türkiye’nin farklı bölgelerindeki geleneksel kıyafetleri tanımayı sağlayan bir projedir. Emine Kırış, Elif Bebeklerin tasarlanmasında Mesleki Eğitim Fakültelerinden, tarihçilerden oluşan akademik bir jürinin rol aldığını ifade etmişlerdir. Ancak Türkiye’yi temsil eden bebeklerin kıyafetlerine ilişkin Olgunlaşma Enstitülerinin kendi içerisinde bile birtakım anlaşmazlıklar ve kafa karışıklıkları vardır:

Parça parça oldu kıyafetler. Bölge bölge çalışılsaydı belki çok daha sağlıklı olacaktı. Ege’yi, Karadeniz’i yansıtan öyle bir çalışma olsaydı, belki gerçekten yöre bebeği diyebilirdik. Ama şimdi burada Ege başlığı var, Ege

başlığının altında üç etek var. Böyle biraz karışık oldu. Hani şu bebek şu yöreye aittir diyemiyorsunuz öyle bir çalışma. Bence güzel bir çalışmaydı, fakat sonuçlandırılmadı. Başarılı olamadı... Alt yapısında projenin çok sağlam olmadığına inanıyorum. Düşünce güzel ama bunlar oluşturulurken profesyonel yardımlar alınmadı. Orada bir halkbilimci olup, bir yöre kıyafetlerinin nasıl olduğunu danışabileceğimiz birileri olsaydı, yönlendirseydi çok daha sağlıklı olurdu. Reklam ve tanıtım ayağı çok iyi gelişmedi. Sadece o anlık bir tanıtım oldu kaldı. Belki işte Kültür Müdürlüğü ile anlaşılıp yurtdışında tanıtılacaktı. O ayağı gerçekleştirilmedi. Gerçek bir tanıtım olsaydı belki çok daha başarılı olacaktı. (Melek Özer, El Sanatları Teknolojisi, Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü)

Elif Bebeklerin kıyafetlerinin yöresel kıyafetleri yansıtmaktan ziyade kişisel beğeniler sonucunda oluşturulmuş olduğu ancak Türkiye'nin geleneksel bebeği olarak tanıtıldığı yargısına karşı çıkan Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenleri de koleksiyonda yer alan kıyafetlerin ciddi bir çalışmanın ürünü olduğu düşüncesindedirler.<sup>15</sup> Elif Bebeklerin kıyafet tasarımları gerçekleştirilirken Türkiye'nin en ücre yörelerinin giyim ve süsleme kültürlerinin araştırıldığı, Türkiye'nin giysi tarihinin ortaya çıkarıldığı vurgusu Elif Bebek'in kıyafetleri üzerine yapılan tartışmaların önüne geçemez. Elif Bebek Atölyesi şefi Hürrem Melek Öcalan, Elif Bebek kataloğunda yer alan bebek kıyafetlerinin bir kısmının saray kıyafeti olduğunu, birkaç kıyafetin de Ankara Olgunlaşma Enstitüsü giyim atölyesine ait olduğunu

ifade etmiş ve bu kıyafetlerin yöreleri hakkında bilgi vermiştir.<sup>16</sup> Bebeklerin kıyafetleri ve süslemeleri konusunda katalogta, hangi yörelere ait giysiler taşıdıklarını ifade etmekten ziyade kıyafetlerin ve süslemelerin tek tek elde yapıldığına ilişkin bir vurgu tercih edilmiş ve kıyafetlerin hangi yörelerden alındığı yuvarlak cümlelerle geçirilmiştir:

Bazı giysiler aslının aynı örnek alınarak, örneğin Ankara Gelini, 100 yıllık bir bindallı birebir küçültülerek; Samsun Gelini ise tamamen aslına sadık kalınarak hazırlanmıştır. Tüm giysiler Anadolu kültürünün yöresel giyim, gelenek ve göreneklerine göre hazırlanmış, dokuma, oya gibi giyim süsleme özellikleri özenle elde üretilmiştir (*Elif Bebek Katalog*)

Elif Bebekler, kitle bebek yapımının uzun zaman alması nedeniyle polyester döküm bebeklerini tercih eden, kıyafetler söz konusu olduğunda elde yapmayı seçen bir bakıma çelişkili bir bakış açısının ürünüdürler. Elde yapılan kıyafetlerin bebeklerin orijinalliğini ve dolayısıyla milliliğini arttırdığı düşünülür. Oysaki elde yapılan kıyafetler Elif Bebeklerin maliyetini arttırmış, Elif Bebekler fiyatlarıyla basında kendisine oldukça geniş bir yer bulmuştur.<sup>17</sup> Elif Bebeğin pahalılığı seri üretimin yanı sıra el emeği ile üretilen yanlarına dikkat çekilerek açıklanmaya çalışılır. Elif Bebek'in kıyafetleri üzerindeki işlemleri makinede yapılırsa da boncuk süslemeleri, tığ oyaları ve iğne oyaları elde yapılmaktadır. Bu özellikleriyle Elif Bebek çocuklara oyuncak amacıyla üretilmiş olan bebeklerden ayrılmaz aynı zamanda geleneksel olarak bildiğimiz ve dünyada olmasa da Türkiye genelinde ünlenmiş bebeklerden de kesin çizgilerle ayrılır:

Soğanlı bebekleri yöresel kadınların oluşturdukları bir bebek. Damal bebeklerinin kıyafetleri gerçekten çok nitelikli, ama seri üretimi kolaylaştırmak amacıyla Çin'den ithal edilmiş yapma bebekleri kullanıyorlar. Oysaki biz sadece kıyafet bazında değil, fiziksel olarak da Türk kadınına Türk kimliğini yansıtan bir bebek tasarlıyoruz. Fiziksel özellikleriyle birlikte, yüz ifadesi çok önemli. Elif Bebek çok beğeniliyor. Bu kadar özelliği olan bir bebek ben diğer ülkelerin arasında görmedim. Üzerindeki şeylere bakarsanız hepsi hep ipekten. (Tuğba Salın, El Sanatları ve Teknolojisi Alanı, Kitre Bebek Atölyesi, Ankara Olgunlaşma Enstitüsü)

Elif Bebeklerin hem fenotip hem de kıyafet olarak Türk kadınına ve kimliğini yansıttığı fikri Olgunlaşma Enstitüleri öğretmenleri tarafından sıklıkla vurgulanır. Türk kadınının fenotipini yansıtmadaki başarısı ve kıyafetindeki orijinallik Elif Bebeklerin örnek bebek olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini doğurur.

... En azından Türk bebeği denildiği zaman Türk kadınının yapısına yüzüne ağzına burnuna uygun bebek bu. Bunu herkes örnek alsın. Ama dejenere etmesinler diye patentini aldık. Öylelikle çıkmış oldu Elif Bebek... Şimdi o kıyafetler orijinali bozulmasın dersek tabi bu haliyle pahalıya mal oluyor... Şimdi ben şu anlamda rahatım. Yani birileri bunu alalım geliştirelim ihtiyaç duyarsa bütün bu alt yapı çalışılmış oldu... Yani bunun üstüne pazarı çalışacak. Biz engellemiyoruz, kimse satmasın, kimse yapmasın diye yasa masa çıkarmadık. (Emine Kıraç, Kız Teknik Öğretim Genel Müdürü).

Elif Bebek projesi “geleneğin icadı” ve “fakelore” gibi kavramlar eşli-

ğinde okunabilecek tartışmaları da beraberinde getirir. Proje sonucunda üretilen bebekler Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenlerine göre Türk kadınının fenotipine uygun tasarlanmışlardır ancak Barbie bebekten esinlenen bir tasarım oldukları Enstitülü öğretmenler tarafından da dile getirilir. Bebeklerin kıyafetlerinin orijinallliği konusu da ayrı bir tartışma konusudur. Bebeklerin kıyafetleri, bölgesel özellikleri yansıtan kıyafetler yerine estetik açıdan hoş duran kompozisyonları tercih eden bir anlayışın ürünüdür.<sup>18</sup> Estetik açıdan kusursuz bebekler üretme ideali, Enstitülü öğretmenleri E. Hobsbawm'ın tabiri ile gelenek icat etmeye R. Dorson'un adlandırmasıyla fakelore yaratmaya götürmüştür. A. Dundes, ülkelerin millî birliklerini sağlama sırasında sözlü kültür ürünlerinde yaptıkları oynamalardan hareketle millî kimlik ve fakelore arasında yakın bir ilişki olduğunu vurgular. Bu durumun sadece sözlü ürünlerle sınırlandırılmayacağına dikkat çeken Dundes, “halkların üstünlüklerini kanıtlamak için kendilerini bu göreve tayin etmiş kişilerin yeniden sunumlarında otantik malzemelerle bilinçli bir şekilde oynama ya da uydurma sorumluluğunu kendilerine verilmiş bir hak gibi görebildiklerini” ifade eder (Dundes 2018: 83). MEB Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğü aracılığıyla geleneksel bir folklorik bebek tasarımı görevinin Olgunlaşma Enstitülerine verilmesi ve Enstitülü öğretmenlerin “herkes örnek alsın” diye millî kültürü yansıtan bir bebeğin en azından alt yapısını oluşturduklarını düşünmeleri Dundes'in söylemiyle benzerlik taşır. Bu anlamda Elif Bebek'in geleneğin

orijinal ve otantik bir sunumu olmak-tan ziyade gelenekten beslenen belirli estetik kaygıların ürünü bir bebek ol-duğunu söylemek doğru olacaktır.

### Sonuç

1970’li yıllardan itibaren millî kültürü temsil eden bebek yaratma fikri, farklı kurumlar ve kişiler ta-rafından farklı ürünlerle sonuçlan-mıştır. Ancak bu folklorik bebeklerin “millî kimliği temsil başarısı” üzerin-deki aşırı vurgu ve kurumsal sürekliliğin olmayışı millî bir folklorik be-bek yaratma idealine ket vurmuştur. Olgunlaşma Enstitüleri, seri üretime uygun geleneksel özellikler sergileyen bebek üretme hedefini kısmen de olsa başarmışlardır. Yirmi farklı model olarak üretilen Elif Bebekler özellikle ilk yıllarda hediyeelik eşya olarak yurt dışı ziyaretlerde tercih edilen bir obje olmuştur. Ancak Elif Bebekler ülke içerisinde pek popülerlik kazanmamış ve yaygınlaşmamıştır. Türkiye’nin sembolü hâline gelecek bir ürünün her şeyden önce ilk olarak ülke içerisinde tanınır ve bilinir olması gerektiği dü-şüncesi göz ardı edilmiştir. Projenin arkasında kurumsal sürekliliğin sağ-lanamaması da başarısızlığa uğraması-ndaki en temel nedenler arasındadır. Elif Bebek fiyatları hem yurtdışından gelen yabancı ziyaretçiler hem de Türkiye’deki alıcıları tarafından pa-halılı bulunmuştur. Adına bir site açılacağı ve satışların bu site üzerinden de yapılacağı duyurulmuş ancak site bir türlü aktifleştirilememiştir. Seri üretime uygun bir bebek tasarlanma-ya çalışılsa da el işçiliği bebeklerden tam anlamıyla soyutlanamadığı için maliyeti artmıştır. Bebeğin yüzünün döküm olarak yapılması buna karşın

kıyafetler de “bebeğin özelliğini arttır-dığı ve onu dünyadaki diğer geleneksel bebeklerden ayırdığı” ifade edilen el işçiliğinden de vazgeçilememesi tezadı Elif Bebeklerin yurtdışından önce yurt içinde bile tanıtımını ve yaygınlaş-masını sağlayamamıştır. Gelenekten beslenen estetize edilmiş bir tasarım sunan Elif Bebekler, fakelore’un tica-ri başarısından da yararlanamamış, turist ve ihracat pazarlarının aranan ürünü hâline gelememişlerdir.

### NOTLAR

- 1 22 Temmuz 1936 tarihli *Cumhuriyet Gazete-sinde* serginin Eminönü Kızılay Kurumu ta-rafından Taksim bahçesinde açılacağı, yerli ve yabancı bebeklerin sergiye katılacağına ilişkin küçük bir haber yayımlanır. Haberin bir de Suzan Adil’in sergi için ürettiği “her şeyi yerli mamulattan” hazırlanan Efe be-beği fotoğrafı vardır. *Cumhuriyet Gazetesi*, 28 Temmuz 1950’de bir haber daha yapılır. 37 farklı ulustan bebeğin sergiye katıldığı bilgisi haberde yer alır. Haberi kaleme alan kişi, özellikle Türk bebeklerinin büyük ço-ğunlukla balmumundan yapıldığını belirttikten sonra “sergiyi her gezdiğim zaman, en büyük kalabalığı, muntazam bir kuyruk halinde bizim Türk bebeklerinin etrafını tavaf eder gördüm” sözleriyle Türk be-beklerinin “zarafetine” dikkat çeker. Öyle ki 31 Temmuz’da kapanacak olan serginin aynı gün Türkiye’ye gelecek Amerikan filosunu da göz önünde bulundurarak bir hafta daha uzatılması talep edilir. Böylelikle Amerikalı denizciler, “Türkün medeni zarafeti hakkın-da bir mukayese” yapabileceklerdir.
- 2 Toygar, Kız Teknik Yüksek Öğretmen Okulu’nda sırasıyla Hamiyet Öztoprak, Di-dar Özerge, Nurten Tanırkulu ve Aysel Güç tarafından bebek yapımının öğretildiğini sonradan Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi olan okulda 1977 yılından beri derslerin Nuran Bilgin tarafından verildiği-ni belirtir (Toygar 1987: 103).
- 3 Yarışmanın sonuçlanmasına ilişkin haber *Türk Folklor Araştırmaları*’nda “Turistik Hatıra Bebek Yarışması Sonuçlandı” baş-lığıyla verilir. Yarışmaya 50 sanatkârın 150 bebekle katıldığı ifade edilir. Yarış-mada birinciliği “Köylü Kadın” bebeği ile

- İzmir'den Nevra Yener, ikinciliği "Davulcu" ile İstanbul'dan Lale Sözer, üçüncülüğü İzmir'den "Efe" bebeği işe Şermin Tan kazanır. 10 sanatkar birinci, 20 sanatkârda ikinci mansiyon alırlar. (Türk Folklor Araştırmaları 1973: 6589)
- 4 Polonya'da yapılan yarışmanın dördüncüsüne ve beşincisine Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi Nuran Bilgin de katılmış, 1981 yılında şeref ödülü alan Bilgin, 1983 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Arşivi'nden yararlanarak hazırladığı Kars/Hanak yöresi kıyafetli bebeğiyle üçüncülük ödülü olan "Bronz Tavuskuşu Tüyü" ödülünü almıştır. 1985 yılında yapılan altıncısında grup bebekler dalında Ankara Olgunlaşma Enstitüsü "Kına Gececi" kompozisyonu ile birincilik ödülünü almıştır.
- 5 Yarışmanın Seçici Kurulu 14 Kasım 1986 tarihinde Millî Folklor Araştırma Dairesi Başkan Yardımcısı Hayrettin İvgin başkanlığında toplanır. Seçici Kurulda Şube Müdürleri Mahmut Bahadır, Ahmet Çakır, Tanıtma ve Pazarlama Genel Müdürlüğü Şube Müdürü Ünal Beningat, Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Nuran Bilgin, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı temsilcisi Sevim Arabacılar görev almışlardır. Yarışmanın sergisi amaçlarında da belirtildiği üzere 2 Aralık 1986 tarihinde Ankara'da Kültür ve Turizm Bakanlığının Döner Sermaye İşletmesi Merkez Müdürlüğü Sanat Galerisinde açılır.
- 6 132 eserin katıldığı yarışmada *Bambi* rumuzuyla yarışmaya katılan Lütfiye Batukan birincilik, *Gelin* rumuzuyla Ankara Kız Teknik Olgunlaşma Enstitüsü Müdürlüğü ikincilik, *Lahin* rumuzuyla Nihal Karabol üçüncülüğü kazanırlar. Yarışmada üç de mansiyon ödülü verilir. *Eylül* rumuzuyla Sümer Tuncay, *Tekem* rumuzuyla Mustafa Karaca, *Doruk* rumuzuyla Mülkiye Binnaz Taşer mansiyon ödülü alır. 2010 yılında yukarıda bahsedilen bebeklerin de yer aldığı folklorik bebekler fotoğraflanarak Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından kataloglaştırılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Yapma Bebekler*. (Ed. Doğanay Çevik). 2010. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- 7 Folklorik bebekler deri, ahşap, yün, kumaş vb. Pek çok malzeme ile yapılabilmektedir. Kitrenin insan yüzünü ve bedenini oluşturmada daha isabetli sonuçlar vermesi Olgunlaşma Enstitülerini kitreden bebek yapımı konusunda motive eder. Okul bünyesinde
- Kitre Bebek adıyla atölyeler kurulur, Elif Bebek projesi sırasında bu atölyenin ismi Elif Bebek Atölyesi olarak değiştirilir.
- 8 Yarışmaya 74 ilden 169 okul 217 Gelin Başlı Kitre Bebek büstü ile katılır. Yarışmanın seçici Kurulunda Kültür Bakanlığı Eğitim Genel Müdürlüğü Daire Başkanı Yener Altuntaş, Arkeolog, Araştırmacı-Yazar Altan Türe, Sahne Tasarımcısı, El Sanatları Araştırmacısı ve Koleksiyoncusu, Kostüm Kreatörü Mine Erberk, El Sanatları Uzmanı, MEB Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğü Projeler Şube Müdürü F. Sema Şentürk ve MEB Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğü Uzman Öğretmen Şehnaz Çivici yer almışlardır (Katalog: s.n.y.)
- 9 Makalede kullanılan tipoloji kelimesi "ırksal karakteristikler" anlamında kullanılmıştır. Bozkurt Güvenç, antropoloji disiplini için temel tartışma alanlarından biri olan ırk sınıflandırmalarının, başlangıçta görünür ırk özelliklerine göre gerçekleştirildiğini ifade eder. Linnaeus'un ırk ve insan sınıflandırmasının bunun ilk örneklerinden sayılabileceğini belirtir. Güvenç'e göre "bu geleneğe sadık kalan antropologlar görünür benzerlikler ve farklarla başka bir deyimle fenotiplerle ilgilenmişlerdir. Oysa bilimsel açıdan önemli olan, benzerliğin kendisi değil onun genetik nedenidir. Çağdaş biyologlar işte bu gerekçe ve düşünce ile fenotipleri bırakarak, genetik benzerlikleri veya genotipleri incelerler"(Güvenç 2002: 45-46). Elif Bebek projesi kapsamında üretilen folklorik bebeklerin bedensel tasarımlarının Anadolu Türk kadınının fenotipi ile uyum göstermesi düşüncesinin altında ırk tartışmaları özelinde değerlendirilebilecek bir felsefe yatmamakla birlikte Türk kadınına ait karakteristik özellikleri barındıran bir bebek tasarımının daha temsil edici olacağı düşünülmektedir. Makalede folklorik bebeklerin fiziksel görünüşlerini adlandırmak amacıyla yerine göre tipoloji ve fenotip kelimeleri kullanılacaktır.
- 10 Soğanlı bebeklerinin tarihine ve yapımına ilişkin bkz. Sakin, Neval. (2010/3) "Yerel Bir Kültür Ürünü Örneği: Soğanlı Bebekleri." *Folklor/Edebiyat*. Cilt: 16, Sayı: 63: 179-190).
- 11 "Türkiye'nin Bebeği Elif Bebek." SkyLife, 30 Kasım 2009. <https://www.skylife.com/tr/2009-11/turkiye-nin-bebegi-elif-bebek> erişim tarihi 20.04.2019. Türkiye'yi Elif Bebek Tamıtacak." "<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/turkiye-yi-elif-bebek-tanitacak-12872169>" erişim tarihi 23.04.2019 "Yeni Kültür Elçimiz: Elif Bebek"

- <https://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/184419-yeni-kultur-elmimiz-elif-bebek> 5 Kasım 2009. Erişilen tarih 20 Mart 2019. ‘Elif Görücüye Çıkıyor. Yeni Asır Gazetesi, 28 Kasım 2009. [https://www.yenisiasir.com.tr/sarmasik/2009/11/29/elif\\_gorucuye\\_cikiyor](https://www.yenisiasir.com.tr/sarmasik/2009/11/29/elif_gorucuye_cikiyor) erişim tarihi 23.04.2019.
- 12 Olgunlaşma Enstitüleri ve çalışmalarını hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gürçayır, Selcan (2012). Resmî Eğitim Süreçlerinde Gelenek Aktarımı ve Kadın: Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü Örneği. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış doktora tezi.
- 13 “Kültür Elçimiz Elif Bebek” <https://www.yenisafak.com/aktuel/kultur-elmimiz-elif-bebek-221275> erişim tarihi: 29.04.2019.
- 14 Mehmet Bahadroğlu. “Çocuklarımız Elif İle Büyüsün.” 25 Aralık 2010, <https://www.dunyabizim.com/mercek-alti/cocuklarimiz-elif-ile-buyusun-h5210.html> erişilen tarih 20 Nisan 2019. “Çocukların yeni oyuncuğu Elif Bebek, ülke geneline yayılıyor” <http://www.zohreanforum.com/agora-meydan-yeri-/37072-cocuklarin-yeni-oyuncagi-elif-bebek-ulke-geneline-yayiliyor.html> erişim tarihi 25.04.2019. “Elif Bebekler Barbie’ye Rakip.” <https://www.takvim.com.tr/guncel/2013/01/01/elif-bebekler-barbieye-rakip> erişim tarihi 26.04.2019. “Barbi’ye Geleneksel Çözüm.” <http://www.tevhidhaber.com/barbiye-geleneksel-cozum-63124h.htm> erişim tarihi 27.04.2019.
- 15 Atatürk Kız Meslek Lisesi’nde düzenlediği bir basın toplantısıyla Elif Bebek’i tanıtan Nimet Çubukçu Elif Bebek çalışmasıyla birlikte Türkiye’nin giysi tarihinin çıkarıldığını belirtir: “Türkiye’yi simgeleyecek dekoratif bir bebeğin üretilmesi konusunda alt yapıyı oluşturmak amacıyla Geleneksel Folklorik Kitre Bebek Yarışmaları düzenlendiğini ifade eden Çubukçu, bu kapsamda Türkiye’nin en ücra yörelerine kadar giyim ve süslenme geleneklerinin araştırılarak Türkiye’nin giysi tarihinin de ortaya çıkarıldığını dile getirdi.” <http://yenisafak.com.tr/Aktuel/?t=03.08.2009&c=5&i=221168> erişilen tarih 24.04.2019.
- 16 Hürrem Melek Öcalan katalogda yer alan kıyafetlerin bir kısmının yörelerine yönelik şu bilgileri vermiştir: 001 numaralı bebek (Ankara Geline, 100 yıllık bir bindallı), 002 ve 003 (Beylerbeyi Müzesinden alınmıştır. Bu bebek kıyafetleri Bursa Olgunlaşma Enstitüsü tarafından üretilmektedir.) 005 (Kaftan türü bir kıyafet), 009 (İç Anadolu kıyafeti) 015 (Ankara Geline), 017 (Samsun Geline).
- 17 “Elif Pahalı Barbie Ucuz.” <http://habereks-pres.com.tr/elif-pahali-barbie-ucuz.htm>, 14 Mart 2012. Erişilen tarih 20.04.2019. Haberde 100. Yıl Olgunlaşma Enstitüsü el sanatları öğretmeni Ayşen Demirkapı şunları söylüyor: «Elif Bebek satışları sadece 100. Yıl Olgunlaşma Enstitülerinde yapılıyor. 150-400 TL arasında değişen fiyatlar yüzünden satışlar çok kısıtlı sayıda kaldı. Proje, kolektif bir çalışmanın ürünüdür. Bu yüzden maliyet açısından oldukça yüksektir. Halkın alışverişine uygun olan türde bebekler üretmek biz de isterdik fakat Olgunlaşma Enstitüleri kaliteye önem verdiği için bebeklerin de son derece titiz bir çalışma eseri olması gerekiyordu. Çocukların oynayabileceği tarzda bebekler yapmak bizim işimiz değil. Bu işe başlarken tamamen koleksiyon bebeği amaçlayarak yola çıktık. ...Herkes tarafından çok tanınan Barbie Bebek, maliyeti düşük olduğundan her gelir seviyesindeki insana hitap edebiliyor fakat Elif Bebek en ince ayrıntısına kadar özel yapıldı. Bebeğin kıyafetinin kumaşının belli kısmı Antep’ten özel geldi ve dokundu. Bunlar sıradan bir kumaştan yapılmadı. Yöresel kumaşlarla yapıldığı için Barbie ile kıyaslanamaz.»
- 18 Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenlerinin gelenekten beslenen ancak geleneği “estetik bir süzgeçten” geçiren ürünler ortaya koyduklarına ilişkin bkz. Gürçayır Teke, Selcan (2017). “Seçkinleştirilen El Sanatları ve Gelenegin Sınırları: Olgunlaşma Enstitüleri Örneği. *Millî Folklor*. S. 116, s. 58-72.

#### KAYNAKÇA

“Bebek Sergisi.” 28 Temmuz 1950. *Cumhuriyet Gazetesi*.

“Bebek Sergisi.” 22 Temmuz 1936. *Cumhuriyet Gazetesi*.

Bilgin, Nuran. (1990). *Folklorik Yapma Bebekçilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

Dundes, Alan (2018). “Fakelore Fabrikasyonu”(Çev.: Selcan Gürçayır-Aslı Uçar). *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. (Ed. Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayınları.

*Elif Bebek Katalogu*. Ankara: Ankara Olgunlaşma Enstitüsü.

Gürçayır, Selcan (2012). Resmî Eğitim Süreçlerinde Gelenek Aktarımı ve Kadın: Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü Örneği. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış doktora tezi.

Gürçayır Teke, Selcan (2017). “Seçkinleştirilen El Sanatları ve Gelenegin Sınırları: Olgun-

laşma Enstitüleri Örneği. *Milli Folklor*. S. 116, s. 58-72.

Güvenç, Bozkurt (2002). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

İçke, Seçil (2013). *Representation of Gender in Contemporary Toy Design: An Analysis of Barbie Doll*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış yüksek lisans tezi.

İkinci Geleneksel Folklorik Kitre Bebek Yarışması (2009). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğü.

Jiménez, Hortencia. (2019). "Objectification and Commodification of Blackness: The (Mis) Representation of Afro-Cuban Women in Figurines and Dolls. *Women of Color (WOC) in Collaboration and Conflict Graduate Working Group Journal*.

Pliuraitė Andrejeviėnė, Nijolė (2019). "Toys and Expressions of Ethnic Identity in Soviet Lithuania Ethnographic Dolls and Figurines." *International Society of Balkan and Baltic Studies*. (Ed. Ekaterina Anastasova, Mare Kõiva, Žilvytis Šaknys). Vilnius-Tartu-Sofia: Elm Scholarly Press. ss. 72-86.

Ritzer, George (2003). "Rethinking Globalization: Glocalization/Globalization and Something/Nothing." *Sociological Theory*. Cilt 21, Sayı 3, s. 193-209.

Toygar, Kamil (1987). "Ülkemizde Folklorik Yapma Bebekçilik." *Türk Folklor Araştırmaları*. Ankara: MİFAD Kültür ve Turizm Bakanlığı.

"Turizm ve Tanıtma Bakanlığının Açtığı Bebek ve Gümüş Telkârı Gerdanlık Yarışması." (1973). *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*. 282: 6519-6520.

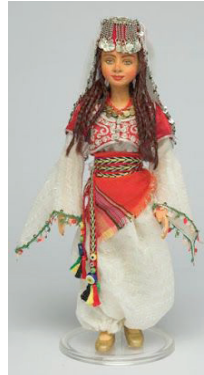
"Turistik Hatıra Bebek Yarışması Sonuçlandı" (1973). *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*. 284: 6589-6590.

Ünlüyüçü, Muhlise. (2009). *Günümüzde Türkiye'de El Yapımı Bebekçilik -Kişiler, Kurumlar ve Turizm Sektörü*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

Varney, Wendy. (1998). "Barbie Australis: The Commercial Reinvention of National Culture." *Social Identities*. 4:2, 161-176. DOI: 10.1080/13504639851780.

*Yapma Bebekler*. (Ed. Doğanay Çevik). 2010. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

## FOTOĞRAFLAR



# ÇAVDARHİSAR'DA GEÇMİŞTEN BİR GELENEK; ÇEYİZ OLARAK HAZIRLANAN GELİN ODASI TAVANLARI\*

## A Tradition in Çavdarhisar; Ceilings of Bride's Rooms Prepared As Dowry

Doç. Dr. Hicran Hanım HALAÇ\*\*  
Öğr. Gör. İpek DEMİR\*\*\*

### ÖZ

Toplumun en küçük yapı taşını oluşturan aile kavramının oluşum süreci, tüm toplumlarda olduğu gibi Türk toplumunda da yöresel farklılıklarla birlikte çeşitli âdet ve geleneklerle oluşmaktadır. Bunlardan birisi de gelinler için hazırlanan her türlü eşyayı tanımlayan çeyiz kavramıdır. Somut olmayan kültürel miraslarımız arasında yer alan Çeyiz Geleneği, yöreden yöreye, dönemden döneme farklılık gösteren bir âdettir. Bu çalışmada, Kütahya ili Çavdarhisar ilçesinde 1940-1950 yılları arasında yapılan bir çeyiz geleneği; işlengili gelin odası tavanları incelenmiştir. Geleneksel Türk evinde detaylı işçiliklere sahip başoda olarak tabir edilen odalar, bölgede gelin odası olarak anılmaktadır. Gelin odaları, yapı inşasından bir müddet sonra yapı sahibinin erkek çocuğunun evleneceği zaman duvar ve tavan ahşap işçilikleri yapılarak hazırlanmaktadır. Yapılan bu ahşap süslemeler, geline çeyiz olarak hazırlanmaktadır. İşlengili tavanlar bölgede tekne tavan veya bindirmeli tavan olarak iki şekilde yapılmaktadır. Çalışma kapsamında, alanda birçok yapı olması ve bunların bir kısmının terk edilmiş, bir kısmının ise harabe durumda olması nedeniyle sözlü kaynaklardan geçmiş bilgisine ulaşılmış ve alanda incelemesi yapılmış dört eve ait beş işlengili gelin odası tavanı örneklem olarak ele alınmıştır. Üç yapıda birer odada işlengili tavan bulunurken, bir yapının iki odasında işlengili tavana rastlanmaktadır. Bu tavanlardan üç tanesi tekne tavan iki tanesi bindirmeli tavadır. Bölgede gelinin kıymetini anlatmak amacıyla yapılan detaylı ahşap işçiliklerine sahip tavanlar mimariyi süsleyen son derece önemli mimari elemanlar olmaktadır. Bölgede çoğu yapının terk edilmesi ve bir kısmının harabe durumuna geçmesi eski bir geleneğin belgelenemeden yok olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle günümüze ulaşamayan bu geleneğin tamamen hafızalardan silinmemesi ve belgelenmesi için bu çalışma önem arz etmektedir. Sonuç kısmında ise bu yapıların korumasına dair yapılar, iyi durumda olan, basit onarım gerektiren ve esaslı onarım gerektiren şeklinde üç kategoriye ayrılarak çeşitli koruma önerileri sunulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Çavdarhisar, gelin odası, başoda, çeyiz, işlengili tavan.

### ABSTRACT

The formation process of the family concept, which constitutes the smallest building block of society, is formed by various customs and traditions along with regional differences in Turkish society as it is in all societies. One of them is the concept of dowry, which defines all kinds of things prepared for brides. Dowry tradition among intangible cultural heritage, from place to place is one that differs from period to period. In this study, a dowry tradition made in the 1950s in the province of Çavdarhisar, Kütahya province; embroidered bridal ceilings have been examined. The rooms, which are described as the head room with detailed craftsmanship in the traditional Turkish house, are referred to as the bride's room in the region. The bride's rooms are prepared by wooden craftsmanship a while after the construction of the building takes place, when the son of the owner of building is to be married. These wooden ornaments are made as a dowry for the bride. The embroidered ceilings are striking in the region as a 'tekne' ceiling or a 'bindirme' ceiling. In the scope of the study, the four embroidered bridal room ceiling

\* Geliş tarihi: 27 Nisan 2018 - Kabul tarihi: 4 Eylül 2019

Halaç, Hicran Hanım; Demir, İpek. "Çavdarhisar'da Geçmişten Bir Gelenek; Çeyiz Olarak Hazırlanan Gelin Odası Tavanları" Milli Folklor 123 (Güz 2019): 150-165

\*\* Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Eskişehir/Türkiye, hicranhalac@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8046-9914

\*\*\* Giresun Üniversitesi, Şebinkarahisar Teknik Bilimler Meslek Yüksek Okulu, Mimari Restorasyon Bölümü, Giresun/Türkiye, ipek.demir@giresun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7516-4259



which has reached to the story of verbal sources and has undergone the examination is considered as a sample because the area has many buildings and some of them are abandoned and some of them are in ruins. In three buildings, there is an embroidered ceiling, and in one building there are two embroidered ceiling. Three of these ceilings is a tekne ceiling and two of them are bindirme ceiling. The ceilings with detailed wooden craftsmanship designed to describe the value of the bride in the district are the most important architectural elements decorating the architecture. The abandonment of most buildings in the region and the passage of some of them to ruin cause an old tradition to disappear without being documented. Therefore, before this tradition is completely erased from the collective memory, it is important to document this work. In the conclusion section, various conservation proposals are made according to the structures that are in good condition, requiring simple repairs and divided into three classes as the structures requiring substantial repairs.

#### Key Words

Çavdarhisar, bride's room, chief room, dowry, embroidered ceiling.

### Giriş

Türk kültürünün temel unsuru olan ailenin kuruluş aşaması da oldukça teferruatlı ve önemlidir. Bu nedenle içinde farklı ritüeller barındırır. Bu ritüellerden biri de çeyizlerdir. Bir milletin, tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde oluşturulan bütün maddi ve manevi değerler olarak tanımlanabilen kültür, tüm alanlarda olduğu gibi çeyizlerimizde de izlerini barındırmaktadır.

Çalışma kapsamında, Kütahya ili Çavdarhisar ilçesinde geçmişte var olan bir çeyiz ritüeli *'işlengili gelin odası tavanları'* incelenmiştir. Çalışma günümüzde kaybolmuş bir geleceği ve onun yapımında kullanılan kaybolmaya yüz tutmuş ahşap işçiliğini hatırlatmayı, tanıtmayı ve koruma önerileri sunmayı amaçlamaktadır. Yapılan literatür taramasında Çavdarhisar ilçesinde yer alan kırsal mimaride kullanılan ahşap işçiliğe değinen bir bilimsel çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu nedenle Türk kültüründe önemli bir yer tutan çeyiz geleceğinin bölgeye özgü bir parçası olan gelin odası tavanları inceleme konusu olarak seçilmiştir.

Çalışma alanını, Kütahya ili Çavdarhisar ilçesi Kentsel Arkeolojik sit

alanı oluşturmaktadır. Sit alanında 356 adet konut ve işyeri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı harabe, bir kısmı terk edilmiş olmasının yanında bölgede yaşanan göçler nedeniyle yapıların büyük bir çoğunluğunun sahiplerine ulaşılamamaktadır. Bu nedenlerle çalışma kapsamında işlengili gelin odası tavanına sahip, girerek üzerinde inceleme yapabildiğimiz ve sahipleriyle görüşebildiğimiz sit alanında tespit edilen dört örnek yapıda bulunan beş işlengili tavan ele alınmıştır.

Nitel araştırma açısından ilginç ve önemli bir çalışma konusu oluşturan kültür kavramının analizine yönelik (Anonim, t.y: 70-71) bu çalışmada amaç Çavdarhisar halkının çeyiz kültürüne dikkat çekmektir. Muğlak ve standardize edilmeye pek de uygun olmayan kültür, veri toplama araçları ile ölçülme yerine gözlenir, yaşanır ve hissedilir. Bu noktada toplanacak veriler; gelin odası, başoda, düğün ritüelleri ve çeyiz konularında literatür taraması, kişisel gözlemler, alan çalışması ve fotoğrafla belgeleme ile toplanmıştır. Ayrıca dört ana başlıkta (anıtsal, yazılı, sözlü ve simgesel) ele alınan restitüsyon bilgi kaynaklarından olan sözlü kaynaklardan (görüşmeler) da yararlanılmıştır. Sözlü

kaynaklar, yapıya ait bilgilerin yapıda yaşamış kişilerden veya yapının inşasında bulunan kişilerden alınan bilgileri kapsamaktadır (Uluengin, 2007: 27). Güvenilirlik derecesi düşük olmasına rağmen farklı bakış açıları ile yapının yeniden incelenmesine olanak sağlamaktadır. Görüşmeler süresince yarı yapılandırılmış görüşme tekniği uygulanmıştır. Görüşme soruları Çavdarhisar'da düğün, çeyiz ve gelin odası kavramı üzerinde şekillendirilmiştir. Elde edilen tüm veriler nitel araştırma desenlerinden kültür analizi desenine göre incelenmiştir. Kültür analizi metodu, bir gruba ait kültürü tanımlamak ve yorumlamak için kullanılmaktadır. Temel amaç araştırmaya konu olan gruba ait kültürün kendi bakış açılarından aktarılmasıdır (Anonim, t.y: 70-72).

“Bölgeye özgü yok olmaya yüz tutmuş bir geleneğin, korunması ve belgelenmesi için ne yapılabilir?” sorusuna cevap bulmak amacıyla gerçekleştirilen bu çalışmanın sonraki bölümlerinde çeyiz ve gelin odası kültürü irdelenmiş, Çavdarhisar'da geçmişte çeyiz geleneği olarak yapılan gelin odası tavanlarından örnekler sunulmuş ve korunmasına ilişkin öneriler sunulmuştur.

### **Geçmişte Çeyiz ve Gelin Odası Kültürü**

Türk Dil Kurumuna göre çeyiz (cihaz), gelin ve damadın aileleri tarafından hazırlanan, yaptırılan veya satın alınan eşya, taşınır-taşınmaz mallar, mülkler olarak adlandırılmaktadır. Eski Türklerde ise baba malından kızı düşen pay olduğu ifade edilmektedir (Ögel 1988: 258-260). Dede Korkut'a bakıldığında ise bu durum “oğlı olan

ivermiş, kızı olan köçürmüş” ifadeleriyle gelinin baba evindeki malı damat evine götürmesi olarak ifade edilmektedir. Ögel, islâm hukukuna göre gelinin çeyiz yükümlülüğü olmadığı halde Türk kültüründe babanın kızına çeyiz yapmasının bir yükümlülük olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Divan-ı Lûgat’it-Türk’te baktığımız zaman ise çeyiz kavramı “kahn”, “sep”, “septürmek” ve “yüfüş” kavramlarıyla anılmaktadır. Örneğin “*ol anıng kızın septürdi*” ifadeleriyle bir bey, bir babaya kızını çeyizli olarak evlendirmesini emretmektedir.

“Kız kundakta, çeyiz sandıkta” atasözü ile de ifade edildiği üzere geçmişten günümüze Anadolu’nun hemen hemen her bölgesinde evin kızı için çeyiz hazırlıkları yapıldığı bilinmektedir. Geçmişten günümüze yapılan çeyizler içerisinde el emeği önem arz eden unsurlar arasında yer almaktadır. Çeyizler ailelerin ekonomik durumlarına göre çeşitlenmektedir. Osmanlı ve Anadolu beyliklerinde kimi çeyizlerin nesnelere üstüne çıkararak, büyük araziler veya eyaletler olduğu görülmektedir. Ayrıca tek tek ya da sürü halinde hayvan, bağ, bahçe, tarla, ev, araba ve hizmetçinin (hala-yık) çeyiz olarak verildiği bilinmektedir (Anonim 1960: 503, Anonim 1986: 2668, Nutku 1988: 297). Ayrıca evlenme geleneğinde kullanılan hemen hemen tüm ürünler simgesel bir anlam da barındırmaktadır. Bu açıdan da çeyiz sadece yeni kurulan aile için madde bir kaynak değildir. Aynı zamanda geline toplum içindeki rolünü de anlatan bir araç olarak kullanılmaktadır (Kara, 2009: 340).

Bu bağlamda geçmişten günü-

müze Türk kültüründe önemli bir yer kaplayan çeyiz kavramı, 2014 yılında, 01.0070 envanter numarasıyla 'Çeyiz Geleneği' adıyla Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanter Listesinde (Anonim, t.y.) de yer alarak kültürel mirasımızın önemli bir parçası olduğu belgelenmiştir.

Kütahya bölgesinde ise çeyizin bir diğer adı da 'yük'tür. Erkek tarafı hazırladıkları bohçaları pazartesi, perşembe ve cuma günleri kız evine götürmektedirler. Erkek tarafından kız evine gelen çeyiz içerisinde şalvarlar, entariler, hırkalar ve basmalar gibi çeşitli hediyeler yer almaktadır. Kız evinin hazırladığı çeyizde ise çeşitli giysiler, gümüşler, takılar gibi nesnelere yer almaktadır. Çini diyarı olmasına rağmen Kütahya'da çeyize çini konması ayıp karşılanmaktadır. Çeyiz, önceleri geldiği gün daha sonraları ise geldikten iki gün sonra kızlar tarafından maniler ve türkülerle ortam şenlendirilirken, bir odaya ip çekilerek erkek tarafından gelenler ve kız tarafının hazırladığı çeyizler olarak ipe serilerek, yaklaşık bir hafta kadar ziyaretçilere sergilenmektedir. Serilen çeyiz bir haftanın sonunda toplanarak erkek tarafına gönderilir ve çeyiz orada da sergilenir (Efe vd. 1963: 22-30, Anonim 1981: 5367). Ayrıca Kütahyalı genç kızların kentin yerlisi olduğunu ifade eden ağır elbiseler ve şalvar takımları da çeyizlerinde yer almaktadır. Çeşitli sebeplerden ötürü her kesimden Kütahyalı genç kızlar bu elbiseleri giymekten hoşlanmaktadırlar. Kütahya'da geline ve damada verilen önemi göstermek için ise emek isteyen el örgüsü kazak, hırka ve çoraplar çeyize dahil olmak üzere hazırlanmakta-

dır (Koç 2006: 55-216, Koç 2009: 246-252, Koç 2012: 197).

Günümüzde ise çeyiz kültürü büyük oranda devam etse dahi değişen yaşam koşulları, sosyal ve ekonomik hayat çerçevesinde değişikliğe uğramaktadır. Kişilerin ekonomik durumlarıyla doğru orantılı olarak değişmektedir. Genellikle yatak odası ve mutfak eşyasını kız tarafı alırken salon ve oturma odası eşyaları ile beyaz eşyayı erkek tarafı almaktadır. Günümüzde bu ayırım devam etmekle birlikte müstakbel eşlerin ikisi de çalışıyorsa ortak bütçelerle tüm evi beraber döşemeye başlamışlardır.

Türk kültüründe aile kavramında önemli bir yeri olan, soyun devamlılığını sağlayan, yuvayı kuran, fedakarlık ve sadakatiyle ön planda olan kadına verilen değer ortadadır. Yuvanın ana karakteri olan yeni gelin içinse ona özel odalar hazırlanmaktadır. "Gelin odası" olarak anılan bu odalar süslü ve güzeldir. Kuzey Türklerinin Muradım Destanında bu kavram süslü ve mükemmel ev anlamına gelen "yıbalu ev" olarak anılmaktadır (Sarı, 2017: 46).

Türk evini oluşturan en önemli unsur odadır. Odaların en önemli özelliği ise yapı içinde belirli görevleri tek başlarına karşılayabilmeleridir. Oda kavramının kendi içinde özelleştiği ve farklı isimlerle anıldığı (Başoda, Kışık Oda, Yazlık Oda, Kırmızı Oda ve Yeşil Oda gibi) mekanlar vardır. Geleneksel Türk evlerinde, evin en ehemmiyetli odası ise bunlardan biri olan "başoda"dır. Bazen bu odalara "köşk oda" da denmektedir. Başodalar genellikle aile reisinin odası olarak kullanılmaktadır (Eldem, 1954: 15, Küçükerman, 2007: 69 ve Kutlu, 1999,

Arseven 1962'den: 41, Dikmen ve Toruk, 2015: 111).

Geleneksel Tük evlerinde odalar genellikle sade ve yalın bir şekilde düzenlenirken başodalara baktığımız zaman, diğer odalardaki dolaplara oranla daha süslü ve görkemli dolaplara sahip olduğu gözlenmektedir. Tavan süslemeleri odadan odaya farklılık göstermekle birlikte başoda tavanlarının çoğunlukla daha özenli olduğu görülmektedir. Gösterişin arttığı başodalarda, işlevselliğinin yanında ocaklar, estetik algıyı artırmak için de kullanılmaktadır. Ayrıca genç evli çiftlerin odası olarak düzenlenen ve gelin odası olarak anılan odalar vardır. Bu odalar başodalarda olduğu gibi duvar ve tavan süslemeleri bakımından oldukça gösterişlidir (Hacıbaloğlu, 1989: 23).

Kütahya ili, Çavdarhisar ilçesinde yer alan sivil mimarlık<sup>5</sup> örneklerine baktığımız zaman da gelin odası olarak anılan odalara rastlanılmaktadır. Bu odalar, sözlü kaynaklardan elde edilen verilere göre yapı inşasından ortalama 10-15 yıl sonra evin büyük oğlu evleneceği zaman özelleştirilmektedir. Gelin için hazırlanan bu odalar başodalar gibi süslü tavanlara, dolaplara ve ocaklara sahiptir.

### **Çavdarhisar'da Geçmişte Düğün ve Çeyiz Olarak Yapılan Gelin Odası Tavanlarına Örnekler**

Yapıların sahipleri ve yerel halktan 10 kişi ile alanda yapılan görüşmeler sonucunda, alanda geçmiş dönemlerdeki düğün ritüelleriyle ilgili bilgiler toplanmıştır. Alınan bilgiler;

Anadolu'nun her yöresinde olduğu gibi Çavdarhisar'da da çeyizin önemli olduğunu ifade eden, 85 yaşın-

daki Fatma Evkaya ve 90 yaşındaki Hatice Keleş'in verdiği bilgilere göre 3 gün boyunca hazırlanan çeyizler odaya gerilen ipler üzerinde sergilenmiş. Daha sonra da toplanan çeyiz, sandıklara yerleştirilerek gelinle birlikte yeni gelin odasına gidermiş (bkz. Görsel 1, Görsel 2). Yukarıda bahsettiğimiz gibi Evkaya ve Keleş'in verdiği bilgileri literatür de destekler niteliktedir.



Görsel 1. Bölgedeki Çeyiz Sandıklarına Örnekler (kişisel arşiv)



Görsel 2. Bölgedeki Çeyiz Sandıklarına Örnekler (kişisel arşiv)

Hatice Keleş, uzun yıllar Çavdarhisar'da yapılan düğünlerde düğün yemeklerinin hazırlanmasında görev aldığı ifade etmiştir. Keleş'in beyanına göre bir hafta boyunca kız ve erkek evinde yemekler hazırlanıp misafirlere ikram edilmiştir. 86 yaşındaki Halil Berber, M.S. 3. yy'a tarihlenen 1981-1982 yıllarında Alman Arkeoloji Enstitüsünün yaptığı çalışmalar sonu-

cunda açığa (Naumann, 1982: 184 ve Naumann, 1983: 197) çıkarılmış mozaikli hamamın geçmişte köy meydanı olduğunu ve düğünlerin bazen orada bazen de evlerin önünde çalgılı veya mevlütlü olarak yapıldığını beyan etmiştir. 80 yaşındaki Ahmet Erdem ise düğünlerin köy odalarında yapıldığını ifade etmiştir. Berber ayrıca, para ve ağaç konusunda zengin ailelerin gelinleri için yörede “işlengi” olarak adlandırılan tavan işlemeli gelin odaları hazırladıklarını ifade etmiştir. 85 yaşındaki Hüseyin Tanrıverdi, 1945-1950’li yıllarda yapılan düğünlerde gelinin kıymetli olduğunu göstermek amacıyla geline çeyiz olarak işlengili tavanlar yapıldığını ifade ederek Berber’in söylemlerini desteklemiştir. Geçmiş yıllarda işlengili tavanları yapan ahşap ustası Mehmet Akmeşe’nin çırağı olup günümüzde marangoz ustası olan 54 yaşındaki Mehmet Kuyulu, işlengili tavanların 1 ay gibi uzun bir sürede tek ustanın çalışmasıyla oluşturulduğunu ifade etmiştir. Kuyulu, eskilerden edindiği bilgilere göre 1950 öncesi gelinlerin atla, 1950’lerde at arabasıyla, 1960’larda askeri ciple daha sonraları da taksilerle köyde gezdirildiğini ve düğünlerin geniş evlerde veya bahçelerde yapıldığını anlatmıştır. Ahmet Erdem, 1950’lerde Roma döneminden kalan iki köprüden gelinlerin atla geçirildiğini ve köprünün üstünden ırmağa para atıldığını ifade ederek Kuyulu’nun anlattıklarını doğrulamıştır. 80 yaşındaki Ahmet Erdem ise düğünlerin köy odalarında yapıldığını ifade etmiştir.

Sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler incelendiğinde, 1940-1960 yıllarında yapılan düğünlerin mevlütlü

veya çalgılı olduğu, gelinlerin atla, at arabasıyla, askeri ciple daha sonraki yıllarda ise taksilerle gezdirildiği ve gezdirilirken iki Roma köprüsü üzerinden geçirildiği, parası veya ağacı olan kişilerin geline kıymetli olduğunu ifadelendirmek için işlengili tavanlı gelin odası hazırlatıldığı bilgilerine ulaşılmıştır. Ayrıca el emeği göz nuru hazırlanan tekstil işleri ve bunların yerleştirilmesi için hazırlanan sandık gelinin çeyizini oluştururken, hazırlanan gelin odasının ahşap işçiliğini barındıran tavan ve dolap erkeğin çeyizini oluşturmaktadır. Günümüzde gelinin beyaz eşya, mutfak gereçleri ve yatak odasını almasının yanında erkeğin oturma odası, salon hatta mümkünse evi satın alması bu kültürün günümüzdeki yansıması diyebiliriz.

Kuban (1975: 192-211), Türk toplumundaki ataerkil yaşam tarzından dolayı evlerin büyük aileleri barındırdığına ve her yeni kurulan ailenin gereksinimleri için bir oda ayrıldığına değinmektedir. Çavdarhisar geleneksel konut mimarisinde de bu, çok net bir şekilde görülmektedir. Evin en büyük erkek çocuğu evlendiği zaman bir oda yeni aileye tahsis edilmektedir. Aynı şekilde evin başka erkek çocuğu varsa onun için de başka bir oda tahsis edilmektedir. Bu şekilde büyük aile bir çatı altında yaşamaya devam etmektedir.

Çavdarhisar’da sözlü kaynaklarla yapılan görüşmelerde, 75 yaş üstü kişilerin kendilerine işlengili gelin odaları hazırlandığı 45-55 yaş arası kişilerin ise babaları için bu odaların hazırlandığı daha sonra kendilerinin bu odalara geçtikleri bilgisine ulaşılmıştır. Ayrıca yapılan görüşmelerde,

işlengili tavanları bölgede yaygın olarak yapan ustaların Hüseyin Dülger, Mehmet Akmeşe ve Kazım Öztürk olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bölgede işlengili gelin odası tavanı olarak bindirme ve tekne tavan çeşitlerinin uygulanmış olduğu tespit edilmiştir. Kirişlerin birbiri üzerine bindirilmesiyle üsttekilerin, alttaki kirişler tarafından taşındığı, belli açılarla döndürülen kirişlerin oluşturduğu bindirmeli tavanların, Anadolu'daki varlıkları Friglerdeki konut tavanlarına kadar uzanmaktadır (Parlar vd. 2016: 1-7). Bölgenin yakın çevresinin geçmişinde bu kültürün var olması ve farklı bir ritüelle hayata kazandırılması son derece önemlidir. Tekne tavan ise kirişlerin altına ana zemin oluşturulduktan sonra kenarlara pervazlar takılarak yapılan tavanlardır. Ortalama 15-20 cm derinlik verilerek oluşturulur (Yıldırım vd. 2006: 334).

Yapılan tavan çeşitleri, kaliteli işçilik ve düz bir tavana kıyasla daha fazla ahşap gerektirmektedir. Bu nedenle bu tip tavanlar zengin ailelerin tercih ettiği ve evin önemli odalarından biri olan başodada kullanıldığı yaygın olarak görülmektedir. Bu nedenlerle çeyiz olarak yapılması, bölgede gelinin kıymetini ve ailenin para veya ahşap yönünden zenginliğini ortaya koymaktadır.

Yapılan alan çalışmasında ve görüşmelerde elde edilen verilere göre bindirme tavan veya tekne tavan bölgede yaygın olarak inşa edilen tavan tipleri olduğu görülmektedir. Yapılan görüşmeler ve incelemeler sonrasında bu tavanların yapı inşasından daha sonraki yıllarda evin büyük oğlu evle-

neceği dönemde yapıldığı tespit edilmiştir.

Çalışma kapsamında örnek olarak sözlü kaynakların geçmişteki durumlarını ve sürecini anlattıkları Erdem, Yaşar, Damar ve Evkaya ailelerine ait evlerin işlengili gelin odası tavanları incelenmiştir.

### **Damar Ailesine Ait İşlengili Gelin Odası Tavanı**

Damar ailesine ait ev, evin günümüz sahibi Kazım Damar'ın ve annesi Kadriye Damar'ın verdiği bilgilere göre Kazım beyin büyük dedesi Mehmet Damar tarafından oğlu Hasan Damar için 1945-1950 yılları arasında gelin evi olarak yapılmıştır. Evin inşasından bir müddet sonra gelin odası işlengileri marangoz Hüseyin Dülger tarafından yapılmıştır (bkz. Görsel 3).



Görsel 3. Damar Ailesine ait evin gelin odası (kişisel arşiv)



Görsel 4. Damar ailesine ait evin gelin odası tavanı (kişisel arşiv)

Gelin odası bindirme tavan olarak yapılmıştır (bkz. Görsel 4). Duvardan tavana geçiş pervazlarla sağlanmıştır. Pervazların ortasında zikzak motifler yer almaktadır. Tavan kurgusu iç içe iki kare, ikinci karenin içine çapraz yerleştirilmiş kare ve onun içinde bir kare olmak üzere toplam 4 kareden oluşmaktadır. En içteki karenin merkezinde sekiz köşeli bitkisel bezemelere sahip yıldız pano bulunmaktadır. Yıldız kolları merkezde daire formulu bir ahşapla birbirine bağlanmaktadır. İkinci karenin ve en içteki karenin dört köşesinde iç içe karelerden oluşan bir motif bulunmaktadır. Bu motifler applike denilen ahşap işleme tekniğiyle yapılmıştır. Çıtakârî tekniği kullanılan tavanda yer alan çıtalar düz çıta değil geometrik motifli çıtalar olarak tercih edilmiştir. Çapraz yerleştirilen karenin birleşim noktalarında çeyrek daire bitkisel motifli panolar bulunmaktadır (bkz. Görsel 5). Bu çeyrek daire şeklindeki motiflere baktığımızda her birinde farklı detaylar kullanıldığı görülmektedir.



Görsel 5. Çeyrek daire panolar (kişisel arşiv)

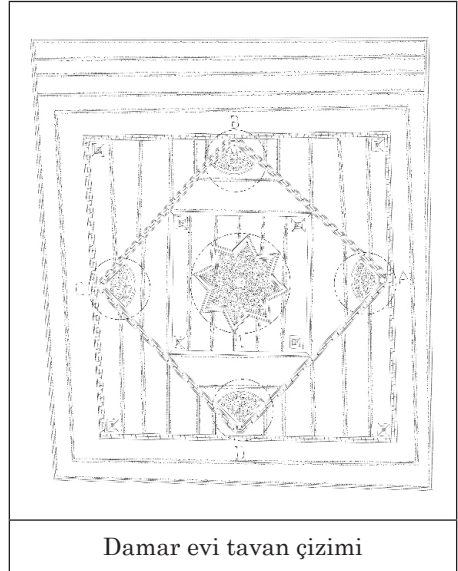
Tavan göbeğinde yer alan yıldız panonun kollarında iki farklı motif kullanıldığı görülmektedir. Ana hatlarıyla iki motif birbirine benzese de yıldızın uç noktasında bitişleri farklı

desenlerle sağlanmıştır. Yıldız kollarının birleştirilmesi sırasında motifler, tekrar etmeyecek ve birbiri arkasına gelecek şekilde yerleştirilmiştir. (bkz. Görsel 6, Tablo 1).

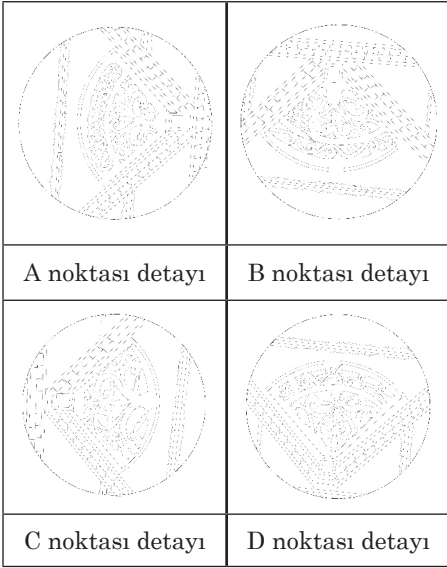


Görsel 6. Tavan göbeğinde yer alan sekiz köşeli yıldız motifi (kişisel arşiv)

Tablo 1: Damar evi işlengili gelin odası tavanları çizimleri



Damar evi tavan çizimi



Bu motiflerin ve tavan göbeğinde yer alan panonun ahşap oymalarının alt kısmının kırmızı renkte boyandığı görülmektedir. Ayrıca bu kesişim noktalarında, ortasında ayna bulunan kare panolar yer almaktadır (bkz. Görsel 7). Sözlü kaynaklarla yapılan görüşmelerde aynanın neden kullanıldığına dair sorduğumuz sorulara herhangi bir cevap alamadık. Aynanın mitolojik anlamlarına baktığımız zaman ise Türk kültüründe fani dünya ile ölümden sonraki hayat arasındaki sınırı sembolize ettiği bilinmektedir. Ayrıca İslam kültüründe de kişiye güzelliği gösteren bir imge olarak anılmaktadır. Bu nedenle tavadaki aynaların hem diğer dünyanın varlığını hem de yeni çifte güzelliklerini hatırlatmak için yerleştirildiği varsayılabilir.



Görsel 7. Köşelere yerleştirilen aynalara örnek (kişisel arşiv)

### Yaşar Ailesine Ait İşlengili Gelin Odası Tavanı

Yaşar ailesine ait ev, evin günümüz sahibi Ahmet Yaşar'ın verdiği bilgilere göre 1945-1950 yılları arasında dedesi Mehmet Yaşar tarafından babası ve amcası için yaptırılmıştır. İşlengili gelin odası tavanı (bkz. Görsel 8) ev inşasından ileri bir tarihte Mehmet Yaşar'ın büyük oğlunun evliliği nedeniyle geline hediye olarak marangoz Hüseyin Dülger ve Mehmet Yaşar tarafından 17 günde yapılmıştır. Babasından sonra günümüz sahibi Ahmet Yaşar 1969 yılında evlenerek gelin odasına geçmiştir.



Görsel 8. Yaşar ailesine ait evin gelin odası

Gelin odası tavanı tekne tavan şeklinde yapılmıştır. Duvardan tavana geçiş pervazlarla sağlanmıştır (bkz. Görsel 9). Pervazların ortasında zikzak motifler yer almaktadır. Göbeğin



etrafında kalan tavan yüzeyi, 6 çatalı düz ahşaplardan oluşmaktadır. Çukur kısmı çevreleyen pervazın ortasında zikzak motifler yer almaktadır. Ayrıca pervazın alt ve üst yüzeyleri geometrik motiflerle şekillendirilmiştir.



Görsel 9. Gelin odası tavanı pervazları

Ayrıca her duvarın orta noktasında iç içe iki kareden oluşan bir kare yer almaktadır. Pervazdan iç tavana kadar olan kısım ahşaplarla kaplanmıştır. Birleşim noktalarında üç köşede iki, bir köşede üç adet çıtayla kapatılmıştır. İç tavanın merkezinde altıgen şeklinde bitkisel bezemelere sahip bir pano bulunmaktadır. Altıgeni oluşturan üçgen parçalar, merkezde dairesel formlu bir ahşapla birbirine bağlanmaktadır (bkz. *Görsel 10*). Göbek yapımında aplike tekniği kullanılmıştır.



Görsel 10. Gelin odası tavan göbeği

### Evkaya Ailesine Ait İşlengili Gelin Odası Tavanı

Evkaya ailesine ait ev, 85 yaşındaki Fatma Evkaya ve oğlu 49 yaşındaki Mevlüt Evkaya'nın verdiği bilgilere göre 1940-1945 yılları arasında Mevlüt beyin babası ve iki amcası tarafından yapılmıştır. İşlengili oda Mevlüt beyin en küçük amcası için hazırlanmıştır (bkz. *Görsel 11*). Daha sonra Mevlüt beyin abisi Ahmet bey 1973 yılında evlenince o odaya geçmiştir. 1992 yılında ise Mevlüt bey evlenerek odaya geçmiştir.



Görsel 11. İşlengili gelin odası tavanı

Gelin odası tavanı tekne tavan şeklinde yapılmıştır. Duvardan tavana geçiş pervazlarla sağlanmıştır (bkz. *Görsel 12*). Pervazdan iç tavana kadar olan kısım çatalı ahşaplarla kaplanmıştır. Göbeğin etrafında kalan tavan yüzeyi, 6 çatalı düz ahşaplardan oluşmaktadır. Çukur kısmı çevreleyen pervazın üst yüzeyleri geometrik motiflerle şekillendirilmiştir.



Görsel 12. Pervaz detayı

İç tavanın merkezinde yedi kollu bitkisel bezemelere sahip yıldız pano bulunmaktadır. Yıldız kolları merkezde daire formu bir ahşapla birbirine bağlanmaktadır. Tavan göbeğinde yer alan yıldız panonun kollarında farklı motiflerin kullanıldığı görülmektedir. Aplike tekniğiyle yapılan göbek yıldızı, ana hatlarıyla birbirine benzer motifler barındırır da el işçiliğinin de yaratmış olduğu farklılıklar göze çarpmaktadır (bkz. *Görsel 13*).



Görsel 13. İşlengili tavan göbeği

### Erdem Ailesine Ait İşlengili Gelin Odası Tavanı

Erdem ailesine ait ev, sözlü kaynakların verdiği bilgilere göre 1940-1945 yılları arasında yapılmış ve evin inşasından 10-15 yıl sonra evin iki oğlu için iki gelin odası hazırlanmıştır (bkz. *Görsel 14*, *Görsel 15*). 85 yaşındaki Ahmet Erdem'in ifade ettiğine göre babası, kendisi ve abisi Mustafa Erdem için ablasının eşi ahşap ustası Kazım Öztürk'e işlengili tavanları yaptırmıştır. Ahmet Erdem ve abisinden sonra işlengili odalara kendi oğullarından büyük olanlar evlendikleri zaman geçmiştir.



Görsel 14. Damar ailesi evi işlengili gelin odası tavanı-1



Görsel 15. Damar ailesi evi işlengili gelin odası tavanı-2

Yapılan görüşmelere göre, işlengili tavanlardan tekne tavan (bkz. *Görsel 14*) olan evin büyük oğlu Mustafa bey için, bindirmeli tavan (bkz. *Görsel 15*) ise Ahmet bey için hazırlanmıştır. Tekne tavanın duvardan tavana geçişi pervazlarla sağlanmıştır (bkz. *Görsel 16*). Pervazdan iç tavana kadar olan kısım çıtalı ahşaplarla kaplanmıştır.



Görsel 16. Tekne tavan pervaz detayı

İç tavanın merkezinde on iki kollu oyma metoduyla yapılmış geometrik motiflere sahip yıldız pano bulunmaktadır (bkz. *Görsel 17*). Yıldız kolları

merkezde daire formlu bir ahşapla birbirine bağlanmaktadır. Göbeğin etrafında kalan tavan yüzeyi, çıtalı düz ahşaplardan oluşmaktadır. Çukur kısmı çevreleyen pervazın üst yüzeyleri motiflidir. Aplike tekniği kullanılan tekne tavanın göbeğindeki yıldız kollarında detaylarda farklılıklar gözlenmektedir.



Görsel 17. Tekne tavana göbeğinde yer alan yıldız pano

Bindirme tavanın duvardan tavana geçişi ince pervazlarla sağlanmıştır. Tavanda yer alan çıtalar için, düz çıta değil geometrik motifli çıtalar tercih edilmiştir. İç içe kareler arasındaki geçişlerde kullanılan pervazların ortasında zikzak motifler yerleştirilmiştir (bkz. Görsel 18).



Görsel 18. Bindirmeli tavan pervaz detayı

Tavan kurgusu iç içe iki kare, karenin içine çapraz yerleştirilmiş kare ve onun içinde bir kare olarak toplam 4 kareden oluşmaktadır. En içteki karenin merkezinde on bir köşeli bitkisel bezemelere sahip yıldız pano bulunmaktadır (bkz. Görsel 19). Yıldız kolları merkezde daire formlu bir ahşapla birbirine bağlanmaktadır. Bindirmeli tavanın göbeğindeki yıldız kollarında, el işçiliğinden kaynaklı ufak farklılıklar dışında herhangi bir fark bulunmamaktadır.



Görsel 19. Bindirme tavan göbek detayı

## Sonuç ve Öneriler

Kütahya ili, Çavdarhisar ilçesinde yapılan bu çalışmada yapı sahipleri ile yapılan görüşmelerle ve yapılarda yapılan incelemeler sonucunda dört yapının işlengili gelin odası tavanlarının değerlendirilmesi sunulmuştur. Bu yapıların üçünün tek odasında birinin ise iki odasında işlengili gelin odası tavanına rastlanmaktadır.

Tablo 2: İncelenen yapıların durumları

DAMAR AİLESİ EVİ	Tavan Türü	Yapım Yılı	Yaptıran Kişi	Yapan Kişi/Usta
	Bindirme Tavan	1945-1950*	Damar Ailesi	Hüseyin Dülger
YAŞAR AİLESİ EVİ	Tavan Göbeği	Motifler	Teknik	Yapının Bugünkü Durumu
	8 Köşeli Yıldız	Zikzak, yıldız	Aplike ve Çıtakâri	Esaslı onarım gerektiren yapı
YAŞAR AİLESİ EVİ	Tavan Türü	Yapım Yılı	Yaptıran Kişi	Yapan Kişi/Usta
	Tekne Tavan	1945-1950*	Mehmet Yaşar	Mehmet Yaşar Hüseyin Dülger
EVKAYA AİLESİ EVİ	Tavan Göbeği	Motifler	Teknik	Yapının Bugünkü Durumu
	Altıgen	Zikzak, geometrik, bitkisel	Aplike ve Çıtakâri	Esaslı onarım gerektiren yapı
EVKAYA AİLESİ EVİ	Tavan Türü	Yapım Yılı	Yaptıran Kişi	Yapan Kişi/Usta
	Tekne Tavan	1940-1945*	Evkaya Ailesi	?
ERDEM AİLESİ EVİ	Tavan Göbeği	Motifler	Teknik	Yapının Bugünkü Durumu
	7 Köşeli Yıldız	Yıldız, bitkisel	Aplike ve Çıtakâri	Basit onarım gerektiren yapı
ERDEM AİLESİ EVİ	Tavan Türü	Yapım Yılı	Yaptıran Kişi	Yapan Kişi/Usta
	Tekne Tavan	1940-1945*	Erdem Ailesi	Kazım Öztürk
ERDEM AİLESİ EVİ	Tavan Göbeği	Motifler	Teknik	Yapının Bugünkü Durumu
	12 Köşeli Yıldız	Bitkisel, yıldız	Aplike ve Çıtakâri	Basit onarım gerektiren yapı
ERDEM AİLESİ EVİ	Tavan Türü	Yapım Yılı	Yaptıran Kişi	Yapan Kişi/Usta
	Bindirme Tavan	1940-1945*	Erdem Ailesi	Kazım Öztürk
ERDEM AİLESİ EVİ	Tavan Göbeği	Motifler	Teknik	Yapının Bugünkü Durumu
	11 Köşeli Yıldız	Bitkisel, zikzak, yıldız	Aplike ve Çıtakâri	Basit onarım gerektiren yapı

\*Kesin tarih bilinmemekle birlikte bu yıllar arasında olduğu ifade edilmektedir.

İncelenen beş işlengili gelin odası tavanının, 1940-1950 yılları arasında yapıldıkları tespit edilmiştir. Bu tavanların türlerine bakıldığında üçü tekne tavan iken ikisi bindirme tavan şeklinde yapılmıştır. Tavanları yaptıran kişiler ve yapıların günümüz sahiplerine bakıldığında yapıların el değiştirmedeği aynı ailede kaldığı görülmektedir. Beş işlengili gelin odası tavanından dördünü yapan usta belli iken biri tespit edilememiştir. Hüseyin Dülger isimli usta Damar ailesi ve Yaşar ailesine ait evlerin tavanını Yaşar ailesinin ev sahibi Mehmet Yaşar ile birlikte olmak üzere yapmışken, Hüseyin Erdem ailesine ait iki odanın tavanını da Kazım Öztürk yapmıştır. Tavan göbeklerinden dördü yıldız motifi şeklindeki biri altıgen şeklindedir. Yıldız göbekler 7, 8, 11 ve 12 köşeli olarak değişiklik göstermektedir. Tavan motiflerine bakıldığında zikzak, bitkisel, yıldız ve

geometrik motifler görülmektedir. Tüm tavanlarda applike ve çıtakâri teknikler kullanılmıştır. Yapılardan Damar ve Yaşar ailelerine ait olanlar esaslı onarıma ihtiyaç duyarken Evkaya ve Erdem ailelerine ait evler basit onarıma ihtiyaç duymaktadır (bkz. Tablo 2).

Bu tavanlar 1940-1950 yılları arasında gelinlerin kıymetini göstermek için hazırlanmış erkek çeyizlerindedir. Geleneksel Türk evlerinde önem arz eden tavanların, çeyiz olarak mimariye dahil edilmesi oldukça önemlidir. İnce işçilik ve detaylarla üretilen bu tavanların belgelenmemiş olması, bu yapıların koruma altında olmaması, bu kültürün geleceğe aktarılamaması adına son derece büyük bir tehlike arz etmektedir. Bu gelenek; kalifiye eleman olmayışı, maliyetinin yüksek oluşu ve günümüz modern yaşam şartlarında tercih edilmemesinden kaynaklı olarak unutulmakta ve geleneğin devamlılığı sağlanamamaktadır.

Günümüz yaşam şartlarının götürüsü olarak bu geleneği yaşatamamak bile, en kısa sürede yok olmadan bu kültürün belgelenerek gelecek nesillere aktarılması gerekmektedir. Bölgede bu geleneği yaşatmış azımsanamayacak sayıda olan bu yapılar genel hatlarıyla üç durumdadırlar. Bunlar; yaşamın devam ettiği iyi durumda olan yapılar, bakımsızlıktan hasar görmeye başlamış basit onarıma ihtiyacı olan yapılar ve harabe durumuna gelmiş esaslı onarım gerektiren yapılar olarak sınıflandırılabilir. Geleceğe bilgi ve belgenin aktarılabilmesi için her yapıya, yapının durumuna uygun, ona özgü müdahale yöntemi seçilmesi gerekmektedir (bkz. Tablo 3).

Tablo 3. Yapıların Durumlarına Göre Müdahale Önerileri

YAPILARIN DURUMLARI				
MÜDAHALE ÖNERİLERİ	İyi Durumda Olan Yapılar	Basit Onarım Gerektiren Yapılar	Esaslı Onarım Gerektiren Yapılar	
			Yapıların tescillenmesi	
			Halka koruma bilincinin verilmesi	
			Fotoğraf belgelemesinin yapılması	
			Rölövelerinin alınıp belgelenmesi	
			Hasar tespitlerinin yapılması	
			Koruma müdahale kararlarının alınması ve uygulanması	
			Eğer yıkım kararı alınma durumu söz konusuysa tüm mimari elemanlarının sökülüp farklı bir noktada muhafaza edilmesi ve restorasyon esnasında özgün malzemeye gerekli müdahalelerin yapılarak tekrar yapı üzerinde kullanılması	

İyi durumda olan yapılar, basit onarım gerektiren yapılar ve esaslı onarım gerektiren yapılarda, ilk olarak yapıların tescillenmesi gerekmektedir. Tarihi yapıların tescil önerileri yapılırken ise birkaç noktadan çekilen fotoğraflar yeterli olmamaktadır. Bunun yerine detaylı fotoğraf albümlerinin hazırlanması gerekmektedir. Bu şekilde erken belgeleme adına oldukça önemli bir adım atılarak sonraki çalışmalara doğru yol gösterilecektir. Ayrıca koruma alanında eğitim almış kişiler tarafından rölöve projelerinin hazırlanması gerekmektedir (Halaç vd. 2017). Yapıyla ilgili yapılacak çalışmalar dışında bir diğer önemli nokta da halka koruma bilincinin verilmesidir. Bilgi-belge değerinin farkına varan bireyin tarihi yapılara yaklaşımı değişmektedir. Küçük yaşlardan başlayarak verilecek koruma bilinci sayesinde geleceğe sağlıklı bilgi-belge aktarımı sağlanabilecektir.

Basit onarım ve esaslı onarım gerektiren yapılarda tüm bunların yanında detaylı hasar tespitlerinin yapılması, koruma müdahale kararlarının alınması ve uygulanması gerekmektedir. Koruma müdahale kararları alınırken problem ve sonuç ilişkisi değerlendirilerek alınmalıdır. Tüm bunlar yapılırken yapılar detaylı olarak fotoğraflanmalı ve yerinde gözlemler yapılmalıdır.

Esaslı onarım gerektiren yapılar da ise yukarıda bahsedilen çalışmaların dışında, eğer yapıyla ilgili yıkım kararı alınma durumu söz konusu ise tüm mimari elemanlarının sökülüp farklı bir noktada muhafaza edilmesi

ve restorasyon esnasında özgün malzemeye gerekli müdahalelerin yapılması olarak tekrar yapı üzerinde kullanılması oldukça önemlidir.

#### NOTLAR

- 1 Öncül mihir olarak kadına verilen çeyiz: III, 371, 372
- 2 Gelinin malı olan çeyiz: I, 319
- 3 Çeyizlemek, çeyizle güveyin evine göndermeyi emretmek: II, 182
- 4 Hısımların (çok kere gerdeğe konulan gelini çeyiz sahibi etmek üzere) elbise veya mal ile yardımlaşması. III, 11
- 5 Sivil mimari, sivil mimarlık Han, hamam, çarşı, ev, çeşme, saray köprü, anıt gibi yapıları kapsayan mimarlık kolu. (Hasol D, 1993:410)

#### KAYNAK KİŞİLER

- Berber, Halil. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Tannıverdi, Hüseyin. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Damar, Kazım. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Damar Kadriye. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Kuyulu, Mehmet. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Erdem, Ahmet. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Erdem, Bekir. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Evkaya, Fatma. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Yaşar, Ahmet. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.
- Keleş, Hatice. 09 Nisan 2017, Çavdarhisar/Kütahya.

#### KAYNAKÇA

- “Cihaz (Çeyiz)”, *Türk Ansiklopedisi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960), 10: 503
- “Çeyiz Geleneği” (t.y.) 30 Ocak 2018. <<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,131403/ceyiz-gelenegi.html>>
- “Çeyiz”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1986), 5: 2668.
- “Nitel Araştırma Desenleri” (t.y.) 19.06.2019 [http://acikders.atauni.edu.tr/pluginfile.php/77629/mod\\_resource/content/0/SEC.pdf](http://acikders.atauni.edu.tr/pluginfile.php/77629/mod_resource/content/0/SEC.pdf)
- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini* “Endeks” IV, Ankara: TTK Basımevi, 1991.

- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I*, Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi II*, Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III*, Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Dikmen, B. “Çiğdem ve Toruk, Ferruh. Geleneksel Göynük Evlerinin Mekansal Yapısı ve Koruma Önerileri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2015) 17/1: 99-128.
- Eldem, S. Hakkı. *Türk Evi Plan Tipleri*. İstanbul: Pulhan Matbaası, 1954.
- Hacıbaloğlu, M. *Geleneksel Türk Evi ve Çağımıza Ulaşamamasının Nedenleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Matbaası, 1989.
- Halaç, H. Hicran. ve Demir, İpek. “Alanya Geleneksel Tophane Evlerinin Cephelerinde Mimari Eleman ve Malzemenin Dönüşümü.” *SDÜ Art-E* (Aralık'17): 601-629.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, 1993
- Kara, Çiğdem. “Evlenme Geleneğinin Temel Dinamikleri”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* (Ocak'09) 2/3-4: 333 – 343
- Koç, Adem. “Kütahya Merkezinde Giyim-Kuşam Kültüründeki Değişmelerin Çözümlemesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (Sonbahar 2009, Cilt 2/9): 243-261.
- \_\_\_\_\_. *Kütahya Merkezinde Giyim-Kuşam Kültüründeki Değişmelerin Çözümlemesi*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2006.
- \_\_\_\_\_. “The Significance And Compatibility of The Traditional Clothing-Finery Culture of Women In Kutahya In Terms of Sustainability”, *Milli Folklor*, 2012, (93): 184-199.
- Kuban, Doğan. *Sanat Tarihimizin Sorunları*. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1975.
- Kutlu, Rana. *İkinci Konutların Tasarımda Geleneksel Türk Evi Tasarım İlkelerinin Kullanılması*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 1999.
- Küçükerman, Önder. *Türk Evi*. İstanbul: Euro-mat Entegre Matbaacılık, 2007.
- Naumann, Rudolf. “Die Ausgraben in Aizanoi 1981”. *V. Kazı Sonuçları Toplantısı* (8-12 Şubat 1982): 183-192.
- \_\_\_\_\_. “Die Ausgraben in Aizanoi 1982”. *V. Kazı Sonuçları Toplantısı* (23-27 Mayıs 1983): 195-198.
- Ögel, Bahaeddin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.
- Özdemir Nutku. “Çeyiz Geleneği”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (1993), cilt: 8, İstanbul.
- Parla, Canan. ve Altınşapan, Erol. “Sivrihisar Akdoğan Mescidi”, *Asos Journal The Journal of Academic Social Science* (32-2016): 1-11.
- Sarı, İbrahim. *Türk Gelenekleri*, İstanbul: Nokta E-Book Publishing, 2017.
- Türk Dil Kurumu, “Çeyiz” (t.y), 01.06.2019 <<http://sozluk.gov.tr/>>
- Uluengin, M., Bülent. *Rölöve*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yem Yayın, 2007.
- Yıldırım, Kemal ve Hidayetoğlu, M.Lütfi. “Geleneksel Türk Evi Ahşap Tavan Süsleme Özelliklerinin ve Yapım Tekniklerinin Çeşitliliği Üzerine Bir İnceleme”. *9. Uluslararası Geleneksel Sanatlar Sempozyumu*. İzmir. 16-18 Kasım, 2006.

# EŞLERİN BİRBİRLERİNE SOSYO-EDİMSSEL HİTAP BİÇİMLERİ ÜZERİNE TANIMLAYICI BİR ÇALIŞMA\*

## A Descriptive Study on the Socio-Pragmatic Forms of Address Used by the Spouses

Doç. Dr. Turgay HAN\*\*  
Prof. Dr. Gencer ELKİLİÇ \*\*\*  
Arş. Gör. Nilüfer AYBİRDİ \*\*\*\*

### ÖZ

İnsanlar arasında yakın veya uzak ilişkiyi gösteren hitap biçimleri farklı bağlamlarda sıklıkla araştırılmıştır. Ancak, eşlerin birbirlerine olan hitap biçimleriyle ilgili sosyo-edimsel çalışma Türkiye’de yok denecek kadar azdır. Bütün bunlara bağlı olarak bu çalışmada Türkiye’de Kars ilinde yaşayan ve rastgele yöntemle seçilmiş gönüllü 207 evli çiftin eşlerine karşı kullandıkları hitap biçimlerinin değişik ortamlara göre değişip değişmediği araştırılmıştır. Katılımcıların seçiminde evli olma ve çocuk sahibi olma, şehirde veya köyde yaşama ve akrabalarının olması kriterleri uygulanmıştır. Konuyla ilgili veri toplamak için alan taramasına göre araştırmacılarca hazırlanan iki bölümden oluşan anket kullanılmıştır. Ayrıca çeşitli ortamlara göre eşlerin birbirlerine nasıl hitap ettiklerini tespit etmek için dört adet ucu açık soru sorulmuştur. Çalışmanın sonucunda hem köy hem de şehirde yaşayanların eşlerine yalnızken en çok isimleriyle ve sevgi sözleriyle hitap ettikleri, ancak şehirde yaşayanların eşlerine sevgi sözcüklerini köydekilere göre daha çok kullandıkları belirlenmiştir. Ayrıca kadınların erkeklerle nispeten sevgi sözcüklerini daha çok tercih ettiği, erkeklerin eşlerine isimleriyle hitap etmeyi daha çok tercih ettikleri, hem kadınlar hem erkeklerin eşlerine çocuklarının yanlarındayken en çok isimleriyle, sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettiği belirlenmiştir. İlaveten çalışma, erkekler isim ve saygı sözüyle kadınlar ise sevgi sözüyle hitap etmeyi daha çok tercih ettiklerini ve şehirde yaşayanların eşlerine isimlerini, sevgi ve saygı sözcüklerini köydekilere göre daha çok kullandıklarını göstermiştir. Eşlerin kayınvalide, kayınbaba ve arkadaş gruplarının yanındayken en çok isimleriyle ve sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettikleri, erkeklerin isim ile hitap etmeyi kadınlara göre daha çok tercih ettikleri görülmüştür. Bu duruma ek olarak, hem köyde hem de şehirde yaşayanlar eşlerine kayınbaba ve kayınvalidelerinin yanındayken ve arkadaş gruplarının yanındayken en çok isimleriyle ve sevgi-saygı sözleriyle hitap ettiklerini, ancak şehirde yaşayanların eşlerine isimlerini köydekilere göre daha çok kullandıkları anlaşılmıştır. Ayrıca yaş, cinsiyet, sosyal statü ve samimiyet gibi birkaç faktörün hitap biçimlerinin kullanımını etkilediğini ortaya çıkmıştır. Kısaca bağlam, eşlere hitabı çok yönlü ve doğrudan etkilemektedir.

### Anahtar Kelimeler

Eşlere yapılan sosyo-edimsel hitap biçimleri, sosyal bağlam, eşlerin davranışları, hitap biçimlerinin içtenliği, aile üyelerine hitap.

### ABSTRACT

Address forms that indicate close or distant relationship among people have been frequently researched in different contexts. However, in Turkish context, there is little research on the address forms between spouses in relation to different socio-pragmatic forms. To this end, the aim of this study is to investigate address forms of the spouses living in the city of Kars in Turkey. The participants of the

\* Geliş tarihi: 16 Kasım 2017 - Kabul tarihi: 9 Eylül 2019  
Han, Turgay; Gencer Elkılıç ve Nilüfer Aybirdi. “Eşlerin Birbirlerine Sosyo-Edimsel Hitap Biçimleri Üzerine Tanımlayıcı Bir Çalışma” Milli Folklor 123 (Güz 2019): 166-176

\*\* Ordu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ordu/Türkiye, turgayhan@yahoo.com.tr, ORCID ID: 0000-0002-9196-0618

\*\*\* Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars/Türkiye, gencerelekilic1322@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8225-3559

\*\*\*\* Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars/Türkiye, niluferaybirdi@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1223-3050



study are randomly selected 207 married individuals, living in Kars province of Turkey. The criteria used in the selection of participants are: being married and having child(ren), living in villages and city centers, and having relatives. A questionnaire prepared by the researchers based on the literature search containing two sections was administered to the participants. Further, four open-ended questions were asked to elicit information related with how spouses address each other according to various socio-pragmatic situations. The results indicated that the spouses living both in villages and in city center address each other mostly with their names and love words while they are alone and that those living in city center use love words more than those who live in villages and that females use more love words than males. While they are with their children both males and females address each other mostly with names, love words and respect words, but males prefer names and respect words whereas, females prefer love words. The spouses living in city center addressing each other more with their names, love words and respect words as compared to those living in villages. With their fathers' in-law or mothers' in-law and with their friend groups spouses address each other mostly with names, love words and respect words but males prefer names more than females do. The results also indicated that the spouses living both in villages and in city center address each other mostly with their names and love words and respect words while they are with their fathers' in-law or mothers' in-law and with their friend groups but that those who live in the city center address their spouses with their names more than those who live in the villages. It is implicated that several factors such as age, gender, social status and intimacy affect the use of the address forms.

#### Key Words

Socio-pragmatic forms of address used by spouses, social context, spouses' behaviors, intimacy of address forms, addressing family members.

#### Giriş

Sosyal yaşamda, insanların çeşitli amaçlar doğrultusunda (seslenme, saygı belirtme, aşk, sevgi ve şefkat gibi) birbirlerine yönelttikleri çeşitli hitap sözcükleri vardır. Hitap konuşulan veya kendisine yazılan kişiye karşı kullanılan kelime veya öbek olarak tanımlanır ve yerel kültürlerde farklılık gösterebilir (Yule, 2006). Esmaeli (2011:183) ise hitap terimini “insanlar arasında belirli ilişkileri veya kimlik, mevki ve sosyal statü farklılıklarını göstermek için kullanılan kelime veya ifadeler” olarak tanımlamaktadır. Hitap biçimleri bir konuşmacının hitap ettiği birey ile arasındaki ilişkinin yorumlanmasına olanak sağlayan birtakım önemli dilbilimsel mekanizmalar olarak adlandırılabilirler (Akindele, 2017).

Yang (2007) insanların dili ustaca kullanarak birbirleriyle olan ilişkilerini tanımlayabilmenin yanı sıra kendilerini bir sosyal grubun parçası olarak

belirleyebildiğinden, Wodak (2001:2) ise hitap terimlerinin dil kullanımında özel örnekler olduğundan bahsetmektedir. Rokni'ye göre (2012:2) hitap biçimleri bir dilin toplumsal yapı şekillerinin yansımalarının güzel bir örneğidir. Çünkü bildirimde bulunan kişinin sosyal sınıfı, cinsiyeti, yaşı, yakınlık seviyesi ve bağlamın resmiliği hitap biçimlerinde şifrelenmiştir. Kişilerin birbirlerine hitap ederken kullandıkları ifadeler, bu bireyler arasındaki ilişkilerin derecelerini göstermektedir (Yıldırım, 2017). İnsanların birbirlerine hitap ederken kullandıkları ifadeleri belirlemek o toplumun kültürel yapısını kavramada ve insanların neden farklı durumlarla karşılaştıklarında farklı tutumlar sergilediklerini anlamada önem arz etmektedir (Akindele, 2017).

Hitap biçimleri toplumlara göre farklılık göstermesine karşın, bunların belirli bir kurala dayanması ve sistematik olması, yaş, cinsiyet ve sosyal

sınıfa göre değişmesi en önemli özelliklerindedir. Yang (2007) “Married Women’s Address Forms Variation in China” başlıklı çalışmasında Güney Çin’in Chaoshan bölgesinde geleneksel olarak evli kadınların kendi eşlerinin aile bireylerine kendi çocuklarının hitap etme biçimleriyle hitap ettiklerini, bunun nedeninin ise evli kadınların çocuklarla eşdeğer olduğunu bildirmektedir. Ancak, aile içerisinde eşlerin birbirlerine olan hitap şekilleri çoğunlukla yukarıda bahsedilen kurala uymamakta, daha çok şahısların duygularına göre uyarlanmakta ve çoğu zaman bulunulan ortamlara göre de değişebilmektedir (örneğin: Yalnızken, çocuklarının yanlarında, kayınbaba- kayıinvalidede yanında veya yabancılarla beraber iken vb. gibi).

Eşlerin birbirlerine karşı hitap şekillerinin aslında evliliklerinin devamı ve mutlulukları açısından da önemli olduğu bilinmektedir. Çünkü birbirlerine karşı iyi hitap eden kişilerle kötü hitap eden kişilerin psikolojik bakımdan aynı olamayacağı; kötü hitap şekillerinin ailede geçimsizliğe ve mutsuzluğa yol açabileceği kaçınılmazdır. Toplumun değişen ve gelişen yönü geçmişten bugüne kullanılan hitap ifadelerinde de değişikliğe yol açmıştır. Küçük’ün (2016) verdiği örnekte olduğu gibi önceden Anadolu’da kadınlar kocalarına “bey, ağa, herif, efendi” gibi ifadelerle ve erkekler de karılarına “karı, hatun, hanım” gibi ifadelerle hitap ederken günümüzde bu ifadeler yerini “canım, hayatım, aşkım” gibi sözcüklere bırakmışlardır.

Türkiye’de ve dünyada günlük hayatta başkalarına karşı hitap şekilleriyle ilgili bir dizi çalışma yapılmış

olmasına rağmen, eşlerin birbirlerine olan hitap şekilleriyle ilgili çalışma yok denecek kadar azdır. Bu çalışmada, Performans Teori’ye göre, belli bir toplumda var olan sözlü kültür ürünlerinden eşlerin hitap biçimleri belirlenecek ve çeşitli bağlamlarda incelenecektir. Çalışmanın kuramsal dayanağı halk biliminde analiz modellerinden Performans Kuramına dayanmaktadır. Halk bilimi analiz çalışmalarında kültürel dönüşümsel süreçleri inceleyen bu kuram, icra gösterimini dil ve dil ötesi yaklaşımlarla yorumlamak ve belirli bir kültürel bağlamda yer alan olguları ve olayları o kültüre ve topluma bağlı olarak taşıdıkları özellikleri incelemek için bir çerçeve çizer. Bu çerçevede, sözel sanatları incelemede sınırlarını insanın ‘sözel davranış biçiminde yer alan artistik veya sanatsal dışı vurumlar’ olarak koyar. Ayrıca, sosyo-dilbilimcilere göre ‘sosyo-dilbilimsel performans’ kuramı folklorun yapısını açıklayabilmekte ve halk bilimi çalışmalarına uygulanabilmektedir (Çobanoğlu, 1999: 258).

Bu anlamda, mevcut çalışmada Kars il merkezi ve merkez köylerde yaşayan rastgele yöntemle seçilmiş gönüllü, medeni hâli evli olan 113 erkek ve 94 kadının eşlerine hitap ederken hangi sözcükleri kullandıkları ve hitap etme biçimlerinin buldukları ortama göre (Örneğin, eşleri ile baş başayken ve diğer akrabalarının yanındayken) değişiklik gösterip göstermediği incelenmiştir.

#### **Alan yazın**

Toplum dilbilimin en önemli çalışma konularından biri olan hitap biçimleri üzerinde son yıllarda bir dizi çalışmalar yapılmıştır (Brown & Gimán,

1972; Fadsold, 1990; Dickey, 1996, 1997; Wodak, 2001; Throm-Williams, 2004; Salami, 2004; Esmaeli, 2011; Rokni, 2012). Örneğin, toplum dilbilim alanında hitap biçimleriyle ilgili ilk çalışmayı Brown ve Gilman (1972) yapmış ve Latin dilinde T (tu) “sen” ve V (vos) “siz” hitaplarının ikinci tekil şahıslar için kullanımını sembolleştirmişlerdir. Başka bir çalışmada ise Salami (2004), Yoruba hitap biçimleri üzerinde inceleme yapmış ve Yoruba dili konuşan kadınların eşlerine adlarıyla, meslek durum adlarıyla ve takma adlarla hitap ettiklerini ve dil kullanımının eşler arasında ilişkiyi nasıl sağladığı ve güçlendirdiğini belirlemiştir.

Esmaeli (2011) eşlerin birbirlerine karşı hitap şekillerini araştırmak için 200 evli ve çocuklu kişi üzerinde çalışma yapmış ve çalışmada eşlerin kendileri baş başayken, çocuklarla beraberken ve eşlerin anne-babalayla beraberken gibi değişik bağlamlarda birbirlerine nasıl hitap ettiklerini belirlemeye çalışmıştır. Çalışmanın sonucunda kadın ve erkeklerin eşleriyle baş başayken takma ad kullandıklarını, eşlerinin ebeveynlerinin yanındayken ise daha çok adlarıyla hitap ettiklerini tespit etmiştir. Ayrıca aynı çalışmada hitap terimlerinin kullanımında kadın ve erkekler arasında eğitim seviyesi ve yaşa göre önemli bir fark bulunmamıştır.

Rokni (2012) ise İran’da işçi sınıfının hitap biçimiyle, orta sınıfın hitap biçiminin aynı olmadığını ifade etmekte ve işçi sınıfındaki bir kadının kendi eşine isminin önüne Bey (Mr.) getirecek seslendiğini, oysa orta sınıftaki bir

kadının sadece eşinin adıyla seslendiğini belirtmektedir.

Öte yandan, Esmaeli (2011) hitap biçimlerini etkileyen önemli bir sınıf kategorisinin de eğitim seviyesi olduğundan ve eğitim seviyesi yüksek olan kişilerin diğer kişilere göre daha nazik ifadeler kullandığından bahsetmektedir. Ayrıca Esmaeli (2011) hitap biçimlerini etkileyen diğer en önemli nedenlerden birinin de yaş faktörü olduğunu ve buna örnek olarak da İran kültüründe kendilerinden yaşça büyüklerle konuşan bireylerin kendilerinden küçüklere nazaran daha kibar dil kullandıklarını belirtmektedir.

Koul (1995) herhangi bir dildeki hitap biçimleri çalışmalarının toplum dilbilim araştırmalarında çok önemli bir rol oynadığını vurgulamakta ve bu tür ifadeleri toplumsal yapı, kültürel birikim ve coğrafi konum gibi belirli faktörlerin belirlediğinden bahsetmektedir. Hitap biçimleri, bildirimde bulunan kişilerin birbirlerine karşı olan tutum ve ilişkilerini yansıtması bakımından önemlidir.

Fasold (1990) günlük hayatta insanların birbirlerine karşı resmî ve gayri resmî durumlara bağlı olarak iki şekilde hitap ettiklerinden bahsetmektedir: 1.adlarıyla, 2.unvan veya soyadlarıyla.

Esmaeli (2011) sosyal bağlamın eşlerin farklı ortamlardaki durumlarına göre çeşitli hitap şekilleri üzerinde etkisini araştırmıştır. Bunlar: a) eşlerin yalnızken birbirlerine hitap şekilleri, b) Çocuklarının yanında birbirlerine hitap şekilleri ve c) eşlerin ebeveynlerinin yanında iken birbirlerine hitap şekilleridir.

Rai (2001) ise Nepal dilinde eşlerin birbirlerine hitaplarında sekiz adet zamir kullandıklarını, bunların bazılarının yüceltici, bazılarının ise sosyal statüce üstün kişilere kullanıldığını ve özellikle kadınların eşlerine karşı yüceltici zamir kullandığını, kocaların ise eşlerine çok özel durumlar hariç, yüceltici zamir kullanmadıklarından bahsetmektedir. Rai'ye göre bu durum yaş, konum, akademik durum veya maddiyattan değil, aslında toplumda erkeklerin kadınlardan üstün tutulmasından kaynaklanmaktadır.

Wardhaugh'a göre (2006) hitap biçimleri seçimini birçok sosyal etken belirler. Bunlardan bazıları; özel durumlar, sosyal statü veya rütbe, cinsiyet, yaş, aile ilişkileri, mesleki hiyerarşi ve yakınlık derecesidir.

Hudson (1980) ise hitap şekillerinin farklı olmasının temelinde toplumsal değerlerin, inançların ve geleneklerin yattığını savunur. Bu duruma paralel olarak da Afful (2006) Gana Devlet Üniversitesi öğrencileri üzerinde yaptığı bir çalışma sonucunda belirlenen hitap biçimlerinin kurumsal ortamda bile Afrika kültürünün sıcak ve pozitif doğasından kaynaklandığını belirtmiştir. İran'da eşlerin birbirlerine karşı hitaplarını araştıran Katayon (2011) ise toplumda din ve millî değerlerin hitap biçimleri üzerinde etkili olduğunu tespit etmiştir.

### **Yöntem**

Çalışmanın verileri araştırmacılar tarafından alan yazın taramasından sonra oluşturulan anket ve açık uçlu sorularla toplanmıştır. Anketin birinci kısmını katılımcıların yaşadığı

yer (köy veya şehir merkezi), cinsiyeti, yaşı, eğitim seviyesi ve kaç yıldır evli olduğu bilgisini içeren 5 maddelik demografik bilgileri içermektedir. Anketin ikinci kısmını çeşitli ortamlarda eşlerin birbirlerine karşı nasıl hitap ettiklerine dair 5 maddelik durum belirten seçenekler oluşturmuştur (Ek 1). Dört adet açık uçlu soru ile eşlerin birbirlerine karşı nasıl hitap ettikleri sorulmuştur.

Eşlerin birbirlerine karşı kullandıkları hitap biçimleri için toplanan veriler tanımlayıcı hesaplamalar ile (örneğin yüzdeler ve frekanslar) analiz edilmiş ve Tablo 1 verilmiştir (Ek 2).

### **Katılımcıların profilleri**

Katılımcıların ikamet ettikleri yer (şehir merkezi veya köy), eğitim durumları ve cinsiyetlerine dair profilleri belirlenmiştir. Toplam 207 katılımcının yaklaşık yarısı üniversite eğitime sahipken yarısı ortaöğretim mezunudur. Ayrıca kadın ve erkeklerin sayısı birbirine yakındır. Erkeklerin çoğu şehirde yaşarken katılımcıların çoğu şehirde yaşamaktadır. Son olarak, üniversite eğitime sahip erkeklerin sayısı üniversite eğitime sahip kadınların sayısının neredeyse iki katıdır (Tablo 1 Ek 2'te).

Ayrıca katılımcıların evli olma süreleri ve yaş aralıkları da belirlenmiştir. 15-20 yaş arasındaki katılımcıların sayısı sadece 3'tür ve bunların evlilik süresi 1-5 yıl aralığındadır. Katılımcıların çoğu 21-25, 26-30 ve 31-40 yaş aralıklarında olup sayıları neredeyse birbirine eşit ve evli olma süreleri 1-5 yıl aralığındadır. Son olarak,

31 yaş üzeri katılımcıların evli olma süreleri 11-20 ve 21-30 yıl aralığındadır.

### **Eşlerin Birbirlerine Hitap Etme Söylem Biçimleri**

#### **a. Eşlerin Yalnızken Birbirlerine Hitap Etme Söylem Biçimleri**

Eşlerin birbirlerine hitap etme biçimleri yalnız olma, köy veya şehirde bulunma, çocuklarının yanında olma, diğer akrabalarının yanında olma ve cinsiyet değişkenine göre incelendi.

Bulgulara göre, hem kadınlar hem erkekler eşlerine yalnızken en çok isimleriyle ve şu sevgi sözleriyle hitap ederler: 'sevgilim', 'aşkım', 'balım', 'bitanem', 'böcüğüm', 'hayatım', 'ay göyçeyh', 'ay maral', 'ceylan', 'guzum', 'gülüm', 'canım', 'canem', 'elim günüm', 'ömrüm', 'gözümün nuru', 'gözümün ışığı', 'döylet malım', 'ay ahiret-tiyh', 'dert darmanım', 'ay durna', 'ay güleş', 'bahdavar', 'ay güzel', 'guzum', 'ciğerim', 'evimin direği', 'ay atamanam', 'gadasını aldığım', 'güzelim', 'sol yanım', 'yavrum', 'iki gözüm', 'balamın anası', 'çiçeğim', 'güneşim', 'ay yüz-lüm', 'yiğidim', 'yavru ceylan', 'süm-bülüm', 'ciğer parem', 'gözümün ışığı', 'erim', 'paşam').

Ancak, saygı gösteren ifadeleri (Örneğin; 'Bey', 'Hanım'), lakap ve diğer sözleri daha az sık kullandıkları belirlenmiştir. Öte yandan, kadınların sevgi sözcüklerini daha çok tercih ettiği, erkeklerin ise eşlerine isimleri ile hitap ettiği görülmüştür.

Hem köyde hem de şehirde yaşayanların eşlerine yalnızken en çok isimleriyle ve sevgi sözleriyle hitap ettiği; saygı, lakap ve diğer sözleri nadiren kullandıkları bulunmuştur. Ancak şehirde yaşayanların eşlerine sevgi

sözcüklerini köyde yaşayanlara nazaran daha çok kullandıkları saptanmıştır. Aynı zamanda eşlerin birbirlerine en çok sevgi sözleriyle (canım, sevgilim, aşkım vs.) (%49,8), isimleriyle (%26,1) ve saygı sözleriyle (hanım, bey vs.) (%10,6) hitap ettikleri ve en az ise lakap (6,3) ve diğer sözlerle (%7,3) hitap ettikleri belirlenmiştir.

#### **b. Eşlerin Çocuklarıyla Bera-berken Birbirlerine Hitap Etme Söylem Biçimleri**

Hem kadınların hem de erkeklerin eşlerine çocuklarının yanlarındayken en çok isimleriyle, sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettikleri, nadiren lakap ve diğer sözleri kullandıkları belirlenmiştir. Öte yandan erkeklerin isim ve saygı sözcüklerini, kadınların ise daha çok sevgi sözcüklerini tercih ettiği saptanmıştır.

Ancak şehirde yaşayanların köydekilere nazaran eşlerine hitap ederken isim, sevgi ve saygı sözcüklerini daha çok kullandıkları bulunmuştur. Aynı zamanda eşlerin birbirlerine en çok isimleriyle (%37,7), sevgi sözleriyle (canım, sevgilim, aşkım vs.) (%37,2), ve saygı sözleriyle (hanım, bey vs.) (%15,5) hitap ettiklerini ve en az ise lakap (%2,9) ve diğer sözlerle (%5,8) hitap ettikleri tespit edilmiştir.

#### **c. Eşlerin Kayınvalide ve Kayınbabalarının Yanındayken Birbirlerine Hitap Etme Söylem Biçimleri**

Hem kadınların hem de erkeklerin eşlerine kayınbaba ve kayın validelerinin yanındayken en çok isimleriyle, sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettiği; en az lakap ve diğer sözlerle hitap ettikleri belirlenmiştir. Ayrıca, erkeklerin eşlerine daha çok isimleri

ile hitap etmeyi tercih ettikleri görülmüştür.

Hem köyde hem de şehirde yaşayanların eşlerine kayınbaba ve kayınvalidelerinin yanında en çok isimleriyle ve sevgi-saygı sözleriyle hitap ederken en lakap ve diğer sözlerini kullandığı belirlenmiştir. Ancak şehirde yaşayanlar eşlerine hitap ederken isimlerini köydekilere göre daha çok kullandığı belirlenmiştir. Aynı zamanda eşlerin birbirlerine en çok isimleriyle (%66,2), saygı sözleriyle (hanım, bey vs.) (%16,9) sevgi sözleriyle (canım, sevgilim, aşkım vs.) (%11,6), hitap ettiklerini ve en az ise lakap (%5) ve diğer sözlerle (%4,8) hitap ettiklerini göstermektedir.

#### **d. Eşlerin Arkadaş Gruplarının Yanımdayken Birbirlerine Hitap Etme Söylem Biçimleri**

Hem kadınların hem de erkeklerin eşlerine arkadaş gruplarının yanında en çok isimleriyle, sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettiği, lakap ve diğer sözleri nadiren kullandıkları belirlenmiştir. Bununla birlikte, erkeklerin isim ve saygı sözcüklerini, kadınların ise sevgi daha çok sevgi sözcükleriyle hitap etmeyi tercih ettikleri bulunmuştur.

Hem köyde hem de şehirde yaşayanların arkadaş gruplarının yanında en çok isimleriyle ve sevgi-saygı sözcükleriyle hitap ettikleri, lakap ve diğer sözcükleri nadiren kullandıkları saptanmıştır. Ancak, şehirde yaşayanların köyde yaşayanlara nazaran eşlerine daha çok isimleriyle hitap ettikleri belirlenmiştir. Aynı zamanda eşlerin birbirlerine en çok isimleriyle (%44,9), sevgi sözleriyle (canım, sevgilim, aşkım vs.)

(%29,5), saygı sözleriyle (hanım, bey vs.) (%18,8) hitap ettiklerini ve en az ise lakap (% 1) ve diğer sözlerle (%5,8) hitap ettiklerini görülmüştür.

#### **e. Eşlerin Samimi Olmadığı ve Yabancı Kişilerle Birbirine Hitap Etme Söylemleri**

Hem kadınların hem de erkeklerin samimi olmadıkları ya da yabancı kişilerin yanında en çok isimleriyle, saygı ve sevgi sözcükleriyle hitap ettiği, nadiren lakap ve diğer sözcükleri kullandıkları belirlenmiştir. Öte yandan, erkeklerin eşlerine daha çok isimleriyle, kadınların ise saygı sözcükleriyle hitap etmeyi tercih ettikleri saptanmıştır.

Hem köyde hem de şehirde yaşayanların eşlerine yabancı kişilerle en çok isimleriyle, saygı ve sevgi sözcükleriyle hitap ettiği, nadiren lakap ve diğer sözcükleri kullandıkları belirlenmiştir. Öte yandan, erkeklerin eşlerine daha çok isimleriyle, kadınların ise saygı sözcükleriyle hitap etmeyi tercih ettikleri saptanmıştır. Aynı zamanda eşlerin birbirlerine en çok isimleriyle (%53,4), saygı sözleriyle (hanım, bey vs.) (%26,1) ve sevgi sözleriyle (canım, sevgilim, aşkım vs.) (%14,5) hitap ettiklerini ve en az ise lakap (% 1) ve diğer sözlerle (%5,3) hitap ettiklerini görülmüştür.

Nitel veri toplama amacıyla sorulmuş 4 adet sorunun her birine rastgele seçilen köyde yaşayan 10 kişi ve şehir merkezinde yaşayan 10 kişinin cevablaması istenmiştir. Her iki yerde yaşayan katılımcıların cevapları aşağıdaki gibidir:

#### **f. Eşe Hitap Etme**

Bu soruya cevap olarak köyde yaşayan katılımcılar: Dört kişi “ismiyle”

hitap ettiğini, iki kişinin ‘aşkım’ diye hitap ettiğini ve diğerlerinin ise, ‘dert ortağım’, ‘gülüm’, ‘canım’, ‘ula’ (köy dilinde erkeklere seslenme biçimi) gibi hitap ettiklerini belirtmişlerdir.

Şehirde yaşayan katılımcılar ise aynı soruya verdikleri cevaplarda eşlerine 6 kişi “hayatım” diye hitap ettiğini, diğerlerin ise ‘ceylanım’, ‘hatun’, ‘hanım’ ve ‘isim+hanım’ olarak hitap ettiklerini belirtmişlerdir.

### **g. Eşe Hitap Tercihi**

Köyde yaşayan 10 kişiden 6’sı farklı ortamlarda eşlerine farklı hitap etmediğini, ancak şehirde yaşayanların 7’si farklı hitap ettiğini belirtmiştir. Büyüklerinin, yabancıların ve arkadaş gruplarının buldukları ortamlara göre hitaplarını değiştirdiklerini belirtmişlerdir. Katrarı (2001: 122). “...orta yaşlı bir erkeğin, konuk olarak bulunduğu evin kızına ‘yavrum’ diye hitap etmesi ile yoldan geçen bir genç kıza başka bir tonlama ile ‘yavrum’ demesi aynı anlamı taşımaz” ifadesiyle bağlamın ve paradilbilimsel değişimin kelimelerde anlam değişikliği bile yaratacağını vurgulamıştır.

### **h. Eşe Hitap ile İlgili İnançlar**

Köyde yaşayan 10 kişiden 8’i hitap tercihlerinin zamanla değişmediğini, ancak 2’ si değiştiğini belirtmiştir. Değiştiğini söyleyenlerin ifadeleri şu şekildedir: 1) “Eşimle görücü usulü evlendiğimiz için başlarda ismiyle hitap ediyordum. Zaman geçtikçe eşimi daha çok sevdiğim için sevgi sözcükleri kullanmaya başladım”. 2) “Değişti, gençken sevgi sözcükleri kullanırdım, şimdi sadece hatun diyorum”. Şehirde yaşayanların ise 3’ü hitap biçimlerinin değişmediğini, 7’si değiştiğini belirtmiştir. Değiştiğini ifade edenlerin

cümleleri şu şekildedir: 1) “Henüz değişmedi ama değişeceğini düşünüyorum. Yaşlanınca farklı hitaplar kullanabilirim”, 2) “Gençken eşimle şakalaşırdım, bazen lakap takardım. Çocuklarımız olduktan sonra daha saygılı sözcükler kullanmaya başladım”. 3) “Aramızdaki sevgi ve saygı durumuna bağlı olarak değişeceğini düşünüyorum”. 4) “İlişkimiz zamanla kötüye giderse, eşime hitap biçimim de değişebilir”. 5) “Eşimle aramız açılırsa farklı hitap ederim”. 6) “Evliliğimizin başlarında ismiyle hitap ediyordum, şimdi ceylanım diyorum”. 7) “Bir zamanlar sevgi sözcükleri kullanırdım, şimdi kontrol memuru diyorum”. Katılımcıların verdiği yanıtlardan yola çıkarak eşlerin birbirlerine hitap biçimlerinin zamanla değişmesinin sebebini ilişkilerinin iyiye ya da kötüye gitmesine ya da olgunlaşma ile birlikte yaş faktörüne bağlayabiliriz.

Köyde ikamet eden ve eşlerine başkalarının yanında (çocukları, akrabaları veya yabancılar) sevgi sözcüğüyle hitap etmenin ayıp olup olmadığı ile ilgili soruya yanıt veren 10 kişiden 9’u ayıp olmadığını, 1 kişi ise ayıp olduğunu belirtmiştir. Ayıp olmadığını düşünenlerin verdiği cevaplar şu şekildedir: “Ayıp olduğunu düşünmüyorum”, “Sevgi sözcükleri ayıp mı ki kullanmak ayıp olsun”, “Ayıp değil, eşime her zaman sevgi sözcükleriyle seslenirim”, “Ayıp değil” (5 kişi), “Ayıp değil aksine güzel bir davranış”. Ayıp olduğunu belirten 1 kişinin ifadesi şu şekildedir “Aile büyüklerinin ve akrabaların yanında eşime ismiyle hitap ederim. Büyüklere saygısızlık olacağı için özellikle ayıp olduğunu düşünüyorum”. Şehirde yaşayan 10 kişiden 7’si

aynı soruya cevaben ayıp olmadığını, 3'ü ise ayıp olduğunu belirtmiş. Ayıp olmadığını düşünenlerin ifadeleri şu şekildedir: “Neden ayıp olsun?”, “Ayıp olduğunu düşünmüyorum” (3 kişi), “Hiç ayıp olduğunu düşünmedim. Eşime her zaman hayatım derim”, “Ayıp olduğunu düşünmüyorum. Artık eski zamanlarda yaşamıyoruz”, “Eşime çekinmeden sevgi sözcükleriyle hitap ederim. Ayıp olduğunu düşünmüyorum”. Ayıp olduğunu belirtenlerin yanıtları da şu şekildedir: “Anne babamın yanındayken eşime sevgi sözcükleriyle hitap etmeyi ayıp buluyorum”, “Bence ayıp, büyüklerimiz var sonuçta, sadece yalnızken sevgi sözcükleri kullanıyorum”, “Ayıp olduğunu düşünüyorum. Başkalarının yanındayken kocama ismiyle hitap etmeyi tercih ediyorum”. İlgili soruya cevaben ayıp olduğunu belirtenlerin bu tavırlarını geleneksel bir karaktere sahip olan geniş aile biçiminin egemen olması sebebiyle, genç çiftlerin aynı evde yaşadıkları aile büyükleri ile ilişki dengelerini gözetmeleri ve birbirlerine hitap biçimlerinde oto sansür uygulamayı tercih etmelerine bağlayabiliriz (Aça, 2018). Ayrıca, aynı kültüre ait bireylerin iletişim davranışlarında, yetişmiş oldukları kentsel ve kırsal çevreye göre farklılıklar görülebileceği de unutulmamalıdır (Kartarı 2001: 112).

### **Sonuç ve Öneriler**

Mevcut çalışmanın sonucunda hem kadınların hem de erkeklerin yalnızken eşlerine en çok isimleriyle ve sevgi sözcükleriyle hitap ettikleri, saygı sözcükleri, lakap vd. nadiren kullandıkları belirlenmiştir. Ancak,

kadınların sevgi sözcüklerini erkeklerle nazaran daha çok tercih ettikleri saptanmıştır.

Yaşadıkları yer bakımından hem köy hem de şehirde ikamet edenlerin eşlerine yalnızken en çok isimleriyle ve sevgi sözcükleriyle hitap ettikleri saygı sözcükleri, lakap vd. nadiren kullandıkları bulunmuş ancak şehirde yaşayanların köydekilere nazaran eşlerine sevgi sözcüklerini daha çok kullandıkları belirlenmiştir.

Çalışmanın sonucunda, erkek ve kadınların eşlerine çocuklarının yanındayken en çok isimleriyle, sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettiği, en az lakap ve diğer sözcükleri kullandıkları saptanmıştır. Ayrıca, erkeklerin isim ve saygı sözcüklerini, kadınların ise daha çok sevgi sözcüklerini tercih ettikleri belirlenmiştir. Bulgular şehirde yaşayanların eşlerine isimlerini, sevgi ve saygı sözcüklerini köydekilere göre daha çok kullandıklarını göstermiştir. Bu durum Wardhaugh ve Hudson'ın (2006) çıkarımıyla paralellik göstermektedir. Araştırmacılara göre, erkekler hitaplarında isim ve saygı sözcüklerini kullanırken, kadınların daha duygusal olmaları sebebiyle hislerini yansıtmak için eşlerine hitap ederken daha çok sevgi sözcükleri kullandıkları görülmektedir.

Öte yandan hem köyde hem de şehirde yaşayanlar eşlerine çocuklarının yanındayken en çok isimleriyle ve sevgi sözleriyle hitap ettiği, en az saygı, lakap ve diğer sözleri kullandıkları görülmüştür. Benzer şekilde, Esmali (2011) çalışmasında eşlerin ebeveynlerinin yanındayken birbirlerine daha



çok adlarıyla hitap ettiklerini tespit etmiştir. Bu durum mevcut çalışma ile aynı paralelliktedir. Çünkü eşlerin kayınvalide ve kayınbabalarının yanındayken en çok isimleriyle ve saygı sözcükleriyle hitap ettiği belirlenmiştir.

Wardhaugh (2006)'a göre hitap biçimleri seçimini birçok sosyal etken belirler. Bunlardan bazıları, özel durumlar, sosyal statü veya rütbe, cinsiyet, yaş, aile ilişkileri, mesleki hiyerarşi ve yakınlık derecesidir. Mevcut çalışmada eşlerin arkadaş gruplarının yanındayken birbirlerine en çok isimleriyle ve sevgi ve saygı sözleriyle hitap ettiği saptanmıştır. Bu durumun ise Wardhaugh'ın düşüncesini destekler nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

Köyde ve şehirde yaşayan eşlerin arkadaş gruplarının yanındayken birbirlerine en çok isimleriyle ve sevgi-saygı sözleriyle hitap ettiği, en az lakap ve diğer sözleri kullandıkları, bununla birlikte şehirde yaşayanların eşlerinin isimlerini köydekilere göre daha çok kullandıkları belirlenmiştir.

Eşlerin samimi olmadığı ve yabancı kişilerleyleken ise birbirlerine en çok isimleriyle saygı ve sevgi sözleriyle hitap ettiği; erkeklerin isimleri kullanmayı, kadınların ise saygı sözcükleriyle hitap etmeyi tercih ettikleri görülmüştür.

Köyde ve şehirde yaşayan eşlerin samimi olmadığı ve yabancı kişilerin yanında en çok isimleriyle ve sevgi-saygı sözleriyle hitap ederken en çok lakap ve diğer sözleri kullandıkları, ancak şehirde yaşayanların eşlerine isimleriyle köydekilere göre daha çok hitap ettikleri tespit edilmiştir.

#### KAYNAKÇA

- Mustafa, Aça. "Balıkesir Yöresinde Eşlerin Birbirlerine Hitap Biçimlerinin Bir Türü Üzerine." *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4.5 (2018): 155-165.
- Afful, Joseph Benjamin Archibald. "Address terms among university students in Ghana: A case study." *Language and Intercultural Communication* 6.1 (2006): 76-91.
- Akindele, Dele Femi. "Sesotho Address Forms." *Linguistik online* 34.2 (2013).1-9.
- Brown, J., and D. Gilman. "The Pronouns of Power and Solidarity in Language and Social Context: Selected Readings. Ed. pp Giglioli." (1972): 252-282.
- Çobanoğlu, Özkul. "Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş." Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Dickey, Eleanor. "Forms of address and terms of reference." *Journal of linguistics* 33.2 (1997): 255-274. <https://doi.org/10.1017/S002226797006488>
- Dickey, Eleanor. "The ancient Greek address system and some proposed sociolinguistic universals." *Language in Society* 26.1 (1997): 1 <https://doi.org/10.1017/S0047404500019382>
- Esmâe'li, Saeedeh. "Terms of address usage: the case of Iranian spouses." *International Journal of Humanities and Social Science* 1.9 (2011): 183-188.
- Fasold, Ralph W., and Elisabeth Stephens. *The sociolinguistics of language*. Vol. 2. Oxford: Blackwell, 1990.
- Hudson, Richard Anthony. *Sociolinguistics*. New York: Cambridge University Press, 1980. Kartarı, Asker. "Farklılıklarla Yaşamak: Kültürlerarası İletişim", Ankara: Ürün Yayınları, 2001.
- Afzali, Katayoon. "The address forms of spouses in different social strata in Iran and its sociolinguistic implications." *International Journal of Linguistics* 3.1 (2011): 1-10.
- Koul, Omkar Nath. "Personal names in Kashmiri." *Sociolinguistics: South Asian perspectives*. New Delhi: Creative Books, 1995.
- Küçük, Abonoz. "Türk Ailesinde Kadının Statüsündeki Değişime Üç Kuşağın Eşlerine ve Sevgilerine Hitap Biçimleri Bağlamında Bir Yaklaşım." *Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi* 1.5 (2016): 36-47.
- Rokni, T.D. "Address Forms in Persian Based on Iranian Movies". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İran: Faculty of Humanities,

- Social Sciences and Education University of Tromsø., 2012.
- Rai, Vishnu S. "T/V Forms between Husband and Wife in the Napali Language". Rapor (2001). (Erişim tarihi: 10.11.2017) <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED464492.pdf>
- Salami, L. Oladipo. "Deference and Subordination. Gender Roles and Other Variables in Addressing and Referring to Husbands by Yoruba Women." *Linguistik online* 21.4 (2004): 65-80.
- Thomé-Williams, Ana Clotilde. "Sociolinguistic aspects of forms of address in Portugal and Brazil: Tu or Voce?" *Intercultural Communication Studies* 13.3 (2004): 85-99.
- Wardhaugh, R. An introduction to sociolinguistics. 5th ed. 2006. Oxford.[www.linguistik-online.de/35-08/aliakbari.html](http://www.linguistik-online.de/35-08/aliakbari.html).
- Wodak, Ruth, ve Michael Meyer. *Methods of critical discourse studies*. London: Sage publication ltd., 2001.
- Yang, Miao. "Married women's address forms variation in China." *Academic Exchange Quarterly* 11.1 (2007): 56-61.
- Yıldırım, Nilüfer. "Çağdaş Türk Yazı Dillerinde Kadına Yönelik Hitaplar." *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRK-LAD)* 1.1 (2017): 123-137.
- Yule, George. *The Study of Language*. UK: Cambridge University Press (3rd Ed.), 2006.

## EKLER

Tablo 1. Katılımcıların ikamet ettikleri yer, eğitim ve cinsiyet bakımından profilleri

Cinsiyet		Eğitim					Toplam
		İlkokul	Ortaokul	Lise	Lisans Üstü		
Kadın	İkamet	Köy	24	22	1	0	47
		Şehir	2	3	9	33	47
	Toplam		26	25	10	33	94
Erkek	İkamet	Köy	13	12	2	3	30
		Şehir	0	5	13	65	83
	Toplam		13	17	15	68	113
Total	İkamet	Köy	37	34	3	3	77
		Şehir	2	8	22	98	130
	Toplam		39	42	25	101	207

# ANKARA FERFENE GÜNLERİNİN TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA İŞLEVSEL OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ\*

## Functional Evaluation of Ankara Ferfene Days in the Context of Gender

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR\*\*

### ÖZ

Toplumsal hayat, insanların gündelik hayatın telaşından kısa bir süreliğine uzaklaşmalarına imkân tanıyan yeme-içme, mizah ve müzik gibi birçok ögeyi içinde barındıran geleneksel eğlenceler açısından zengindir. Hemen her yörenin kendine has yapısıyla şekillenen eğlenceleri vardır. Geleneksel toplumlarda düzenlenen eğlenceler, toplumun dünya görüşünden ve tarihi bellek algısından bağımsız değildir. Geleneksel eğlenceler toplum ve ritüel arasında ilişkiler ağı örür. Kimliğine ve tarihine vurgular yapılan toplumun, dayanışma duygusu artar ve iletişimi güçlenir. Günümüz toplumlarının gündelik hayatındaki değişimler eğlence anlayışını ve ritüellerini yeniden şekillendirmektedir. Geleneksel sohbet toplantıları ve geleceğe dair tüm pratikler, kültürel kimliğin işlevsel bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu makalede, Anadolu'nun geleneksel eğlencelerinden Ankara Ferfeneleri, toplumsal cinsiyet bağlamında işlevselci yaklaşımla ele alınmıştır. Geleneksel eğlencelerde cinsiyete göre değişen rollere uygun davranışların çeşitliliği; ekonomik, medeni durum, eğitim gibi çoklu değişkenlere bağlı olarak şekillenmektedir. Çalışmada yeri geldikçe cinsiyet ayrımına ilişkin farklılıkların olası nedenleri tartışılmıştır. Geleneksel eğlence ortamları, cinsiyete bağlı rol dağılımı ve kadınların sosyalleşebildiği bir alan oluşturması açısından önemlidir. Eğlencede yaşanan cinsiyet ayrımının nedenleri arasında sosyal, ekonomik, dini, psikolojik gibi pek çok etken sayılabilir. Toplumsal cinsiyet açısından geleneksel eğlenceler “Sosyal Kuram” esas alınarak değerlendirilmiş; kültür ve eğlence kavramları üzerinden geleneksel eğlencelerin toplum hayatındaki önemi, katkıları, değişim ve dönüşümlerin geleneksel eğlencelere etkisi ele alınmıştır. Bununla birlikte, çok işlevli eğlenceler olarak varlığını sürdüren Ferfeneler; eğitim, eğlence ve iletişim gibi çok katmanlı bir zeminde bireylerin kazanımlarını artırması, sosyal dayanışmayı, eğlenmeyi ve öğrenmeyi sağlaması bağlamında halkbilimsel açıdan da değerlendirilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Ferfene, Ankara, toplumsal cinsiyet, işlevsellik, geleneksel eğlence.

### ABSTRACT

Social life is rewarding in terms of traditional entertainments which involve many elements as laugh, catering, music that enable people from the rush of daily life. Almost all regions have some specific inherent ways of entertainment. Entertainments in traditional societies are not independent from society's world vision and historical memorial perception. Traditional entertainments tie relationships between society and ritual. The spirit of solidarity increases and the communication is strengthened in societies where identity and history are emphasized. Daily changes in today's society reshapes the concept of entertainment and rituals. Generally, traditional entertainments and specifically “Ferfene Days”, collective concept of regions and all practices regarding the tradition have been considered a functional portion of cultural identity. In this study, Ankara Ferfeneleri, which is an Anatolian traditional entertainment, has been approached from functional perspective in terms of gender. In traditional entertainments, the diversity of appropriate actions which change according to gender are shaped pursuant to multi-variables such as economic situation, marital status, education level. That fact causes a distinction and stereotype within traditions. Potential causes of the differences regarding gender gap have been discussed in this study where appropriate. Traditional entertainment platforms are important in terms of female socialization and distribution of roles in society. Causes of gender discrimination in entertainment may be listed and based on social, economic, religious, and psychological

\* Geliş tarihi: 13 Ağustos 2018 – 1 Eylül 2019

Uygur, Hatice Kübra. “Ankara Ferfene Günlerinin Toplumsal Cinsiyet Bağlamında İşlevsel Olarak Değerlendirilmesi” Milli Folklor 123 (Güz 2019): 177-192

\*\* Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin/ Türkiye, uygur\_haticekubra@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6549-9218

factors. Hence the subject here has been examined based on social doctrine. Influence of importance, contribution, modification and transformation of traditional entertainments to traditional entertainments in terms of notion of culture and entertainment have been also embraced in this study. Nevertheless, ferfenes which have existed as multifunctional entertainment have been evaluated as causes for achievement of individuals, social solidarity, entertainment and learning on multi-layer basis from folkloric perspective.

**Key Words**

Ferfene, Ankara, gender, functionality, traditional entertainment.

**Giriş**

Anadolu kültürü, yılların tecrübesinden süzülen, toplumsal hayatı düzenleyen pek çok geleneğe ve bunlara bağlı ritüellere ev sahipliği yapmaktadır. Bir bütün olan kültür, insanoğlunun yaptığı ve yapmaktan kaçındığı her şeyi kapsamaktadır. Pek çok öğeden oluşan kültürün işlevsel yapıya sahip parçalarından biri olan eğlence, tüm bu bileşenleri ile geleneğin sürdürülmesini sağlamaktadır. Ankara ferfeneleri de çalışmada geleneğin işlevsel ve sürdürülebilir olduğu yönündeki tezin örnekleme olarak değerlendirilmiştir.

**1. Çalışmanın Yöntemi**

1900'lerin başından beri halk bilimciler geleneksel boş zaman örüntülerine daha az ilgi göstermiştir. Georges'a (2009: 323-330) göre, geleneksel eğlence ve oyunların, halk bilimciler için çalışılması gereken en karmaşık yansıtıcı davranış çeşitlerinden olduğu açıktır. Bu nedenle çalışmada, ferfene eğlencesinin ait olduğu yörenin kültürel unsurları incelenirken, geleneksel sohbet toplantılarından Ankara ferfeneleri hakkında genel bir bilgi verilmiştir. Ankara Abidin Paşa Konağı'nda düzenlenen ferfenelere KK1 eşliğinde gidilerek katımlı gözlem yapılmış, geleneği sürdüren Ankaralı kaynak kişilerle görüşülmüş-

tür. Ankara Kulübü başkanı ve üyesiyle temasa geçilmiştir. Ancak hemen herkes bu konuyu en iyi şekilde Haluk Balaban'ın anlatacağını söyleyerek kendisine yönlendirmişlerdir. Dolayısıyla çok sayıda kişiyle görüşülmesine rağmen derinlemesine mülakat Haluk Balaban ile yapılmıştır. Sosyal medya hesaplarından 801 üyeli ferfene grubu takip edilmiştir. Çalışma halk bilimsel veriler ışığında açık ve örtük işlevleriyle değerlendirilmiştir.

**2. Kültür ve Eğlence**

Kültürel mirasın bir parçası ve yaratıcı ifadesi olan geleneksel toplu eğlenceler, "aktarımın sağlandığı ve korunduğu" (Briggs 2009: 10) toplumsal hayatın öğeleridir. Topluluğun bir araya gelerek değer ve deneyimlerini aktarmaları eğlencelerin yapıldığı mekânlarda doğal yollarla olmaktadır. Bireyin, grup olduğunu hissettiği noktada davranışlarını şekillendiren kalıplar olduğu bilinmektedir. Bu kalıpların ritüel bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Anadolu'nun hemen her bölgesinde karşılaşılan geleneksel toplu eğlencelerin; halkı bir arada tutan, eğlendiren, öğretene ve geleneği aktaran ritüelleri vardır. Geleneksel eğlenceler; toplumun devamlılığını sağlaması, kolektif belleğin canlı tutulması ve daha pek çok açıdan Stoeltje'nin festival tanımılması çerçevesinde "açık ve örtük

işlevlere” (Stoeltje 2009: 334) hizmet eder.

Bir toplumun eğlence anlayışı, o toplumun kültür hayatının aynasıdır (Uygur 2014: 94). Geleneksel eğlencelerin coğrafyadan, iklimden, gündelik hayattan bağımsız olmadığı düşünüldüğünde popüler kültür zemininde şekillenen yeni işlevler, bir yandan geleceğin sürdürülmesini sağlarken diğer yandan da dönüşümünü destekler.

Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettikleri sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Her ritüel uygulaması, bir önceki uygulamaya benzer ve yazısız kültürler için tipik olan “zamanın döngüselligi” olgusunu ortaya çıkarır. Bu yüzden “tekrarlama zorunluluğundan” söz edilebilir (Assmann 2001: 92-93). Geleneksel eğlencelerin ritüellerinde, hatırlamanın başat şartı “döngüselligi” sürdürmesidir. Geleneksel bir eylemin ifadesel ve sembolik yönü olan ritüeller (Uygur 2015: 455) gündelik hayatın her alanında yaşanan değişimlerle zaman içinde dönüştürülebilirler veya unutulabilirler.

Anadolu'nun çeşitli yörelerinde eğlence kültürü ile ilgili yapılan saha araştırmalarıyla günlük yaşamdan sahneler, tarımsal oyunlar, hayvan benzetmeleri, mevsimlere bağlı eğlenceler ve çeşitlerinin (Ersan 2006: 78) varlığı bilinmektedir. Eğlenceyi ihtiyaçların şekillendirdiği varsayımından yola çıkılırsa ritüellerin kökenlerine dair fikir sahibi olunabilir.

Sosyal uygulamalar, festivaller ve ritüeller zamanla modern hayattan etkilenerek küreselleşmenin yaygın etkisine karşı koyamaz hâle gelirler. Bu

geleneksel eğlence şekillerinden bazıları zamanın şartlarına göre güncellenerek varlığını sürdürürken, bazıları da zamanla unutulmuş uygulamadır. Metin Ekici (2008:33), “*Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme*” adlı makalesinde “gelenek”, “değişme”, “gelişme”, “bozulma” ve de “güncelleme” kavramlarını değerlendirmiştir. “Gelenekğin değişmeye izin veren bir yapıda olduğu, değişmeye izin vermenin ise güncellemeyi getirdiğini vurgulamıştır. Gelenekğin izin verdiği değişimin temeli bireysel yaratıcılık düşüncesinde aranmalıdır. Sonuç olarak; gelenekğin içinde yenilemeye, güncellemeye veya değişiklik yapmaya ve böylece geleceği sürekli kılmaya izin veren bir öz vardır. Bu öz kaybolmadığı sürece her gelenek değişerek gelişir (Ekici 2008: 35-36). Gelenekği oluşturan özün kaybolması durumunda gelenekğin kaybolacağı vurgusu önemlidir. Somut ve somut olmayan kültürel aktarımı sağlayan geleceğe taşıyan sosyokültürel yapıya yön veren tüm geleneksel eğlenceler gibi Ankara Ferfeneleri; bu bağlamda sosyal bir kurum işlevi üstlenmektedir.

### 3. Geleneksel Sohbet Toplantıları

Geçmişten günümüze kadar hem geleneksel sözlü kültürün taşıyıcısı hem de bir eğlence biçimi olarak gelen sohbet toplantıları, özellikle uzun kış gecelerinde insanların bir araya gelerek hoşça vakit geçirmesini ve toplumsal dayanışmayı sağlayan sosyal bir organizasyondur. Çalışmaya konu olan ferfene; Somut Olmayan Kültürel Miras ulusal envanterinde “Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Festivaller”

grubuna giren, aynı zamanda “dilin somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında bir araç işlevi gördüğü sözlü anlatımlar ve sözlü gelenekler” grubuna da dâhil edilebilen, temelde sohbet ve eğlenceye dayalı bir geleneksel kültür unsurudur (Mete-Candeğer vd. 2017: 100). Zamanın getirilerine bağlı olarak küresel-popüler kültürün etkisi altında kalıp icra zeminini kaybetmeye başlayan “sohbet toplantıları”, 2010 yılında “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi’ne” girmiştir. Türkiye’nin farklı bölgelerinde; “barana, kürsübaşı, yârân, erfene, ferfene, oturak âlemleri, sıra yârenleri, oda sohbetleri, sıra gecesi, gezek, sıra gezmesi, velime geceleri (eyvan geceleri), ateş gezmesi (birikme geceleri), cümbüş, oturmah (Atlı 2015: 8), leyli geceleri gibi çeşitli isimlerle sohbet toplantıları yapıldığı ve geleneğin yaşatıldığı bilinmektedir.

#### 4. Ankara Ferfeneleri

Anadolu’nun toplumsal hayatında geçmişten günümüze yer alan toplu eğlenme anlayışında önemli yer alan eğlencelerden biri, Ankara’da yapılan ferfene günleridir. Aydınlanma, aydınlatma anlamlarına gelen ve toplumsal hayatta önemli işleve sahip bu geceler “hemşehri” toplantısı olmasının yanı sıra sınıf farkı gözetmeksizin birlikteliğin yaşandığı eğlence ve kültür ortamlarıdır (Uygur 2016: 479). Kültürlerin yaşatıldığı ve kültürel kodların kuşaklar arası aktarım görevini üstlendiği “geleneksel eğlence ortamları” aynı zamanda işlevsel bir yapıya sahiptir. Ferfenelerde hikâyeler, hatıralar anlatılır, tarihsel olaylar tanıkların anlatımıyla aktarılır, ihtiyaç sahiplerine yapıla-

cak yardımlar görüşülür (KK1). Böylece Ankaralı olmanın, bu kültürden gelmenin gururu, kimlik bilinciyle eğlence mekânlarında pekiştirilir. Ferfenedeki eğlenceler; yöreye ait türkü, eğlenme, yeme-içme, gelenek ve göreneklere ait unsurları barındırmaktadır. KK1 ferfeneyi, “Ankara’da fakir ile zenginin, zade ile avamın, makam sahibi ile sade vatandaşın aynı sofrada oturduğu yemekli eğlence; sohbet, muhabbet, saz, söz ve oyunların oynandığı, arifane sözlerin söylendiği eğlenceler” şeklinde tanımlamaktadır. Genelde eğlencelerin, özelde ise ferfenelerin işlevsel yönlerinin ortaklığının toplumsal hayattaki önemini anlamak, benzer ve farklı uygulamalarını öğrenmek bu sosyal yapıları anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu çalışmada Ankara Ferfeneleri; üyeleri ve idari yapısı, zaman ve süre, mekân, eğlence, katılım ya da katılma şartları, kurallar, yeme-içme/sofra adabı, işlev başlıkları altında değerlendirilmiştir.

##### 4.1. Üyeleri ve İdari Yapı

Ferfenede divan üyeleri, birisi mutlaka en iyi saz çalan biri olmak üzere en yaşlı, en bilgili seymen büyükleri ve eşrafın bilgili görgülü kişileri arasından en az üç kişi olarak seçilir. Her sözleri emir telakki edilen bu kişiler Oğuz kocaları, akıl adamlar veya kart seymenler adıyla anılırlar. Ölüm veya göçten dolayı üyelerin değişmesi durumunda yörenin ileri gelenleri bir araya gelerek baş seçerler (KK1).

Erkeklerin düzenlediği ferfeneler gibi kadınların tertip ettiği ferfenelerin düzenleyicisi ve eğiticisi yörenin en yaşlı, hayırsever, saygın, bilgili kadını olur. “Ana Kadın”, “Kadın Ana”

veya “Hanım Ana” adıyla bilinen bu kadın ferfeneyi düzenleyen, yaşatan, sözü otorite kabul edilen kişisidir. Ferfeneyi düzenlerken en iyi tef çalan, en iyi mani ve türkü söyleyen, en iyi yemek yapan, sofrayı düzenini iyi bilen kişi Kadın Ana’ya yardımcı olarak seçilir (KK1, 3).

Ferfenede “Ocakbaşı” olarak görev verilen kişi, mutfağın ve yemeğin düzeni, yemeğin dağıtımını, içecek servisi gibi konularda yetkilidir. Ocakbaşı, ferfenenin düzeninden sorumlu kişiye bağlıdır, bir tek ondan emir alır, ondan aldığı işaretle servise başlar (KK1,4). Geleneksel eğlencenin hemen her aşaması belli kurallara gelenekten gelen ve geleneği bilen kişilerle aktarılır. Divan üyelerinin toplum tarafından kabul gören, sayılan kişiler olması dikkat çekicidir.

#### 4.2. Zaman ve Süre

Geleneksel eğlenceleri kadınlar ve erkekler arasındaki farklı uygulamalar açısından ele almak gerekirse ferfenenin düzenlendiği saatteki farklılık özellikle bu noktada dikkat çekmektedir. Geçmişte bayramın ikinci günü yatsı namazından sonra düzenlenen ferfene, gündüz de yapılabilir. “Erkek Ferfene”si genellikle yatsı namazı sonrasında başlar, tanyeri ağarana kadar devam eder. “Kadın Ferfene”si ise öğleden önce başlar, ikinci namazının sonuna kadar devam eder.” (KK1, 2). Yapılan görüşmelerde katılımcılar geçmişte kadınların geceleri dışarı çıkmalarının hoş görülmediğinden bahsetmişlerdir. Bu nedenle kadın etkinliklerinde özellikle gündüz vakitlerinin tercih edildiği yönünde açıklamalarda bulunmuşlardır. Günümüzde ferfenelere katılımda cinsiyet

farkı gözetilmediğinden topluluk için uygun olan gün ve saatte ferfene düzenlenmektedir.

Seymen büyükleri tarafından çağrısı yapılan ferfeneler, Ankara’da genellikle haftada-on beş günde veya ayda bir gün/gece yapılan, “ilim irfan sahibi kişilerin de katıldığı ve toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın sağlandığı geleneksel toplu eğlencelerdir.” (Uygur-Altıntop 2017: 515). Görüşmeciler zaman konusunda net bir bilgi vermemişlerdir. Ferfenenin zamanı katılımcıların yoğunluğuna veya dernek faaliyetleri altında kararlaştırılan gün ve saate göre değişmektedir. Ferfenenin çağrısı sosyal medya üzerinden de yapılmaktadır. Bu durum geleneksel eğlencede yaşanan değişimi örneklemek açısından önemlidir.

#### 4.3. Mekân

Toplumsal eğlencelerin ritüelleri kadar, eğlencenin gerçekleştirildiği mekânlar da kültürel bir öneme sahiptir. Geleneğin ve hatırlamanın icra ortamı olan, toplu eğlencelere ev sahipliği yapan mekânlar, günümüzde yapısal ve işlevsel değişimlere uğramaktadır.

Yalın “mekân” yoktur, sadece farklı türden mekânlar ve mekânın işlevselliği vardır (Urry 1999: 97). Mekânsal pratikte toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimi ise başattır. Lefebvre’ye (2014: 78-87) göre, uygun bir mekân üretimi yoksa “hayatı değiştirmek”, “toplumu değiştirmek” bir anlam ifade etmez. Bu nedenle “bireyler kültürel mekân olma özelliğini ve etkinliğini koruyan mekânlarda, korunması amaçlanan kültüre kolaylıkla eklenilebilmekte ve geçici bir süre de olsa bu mekâna ait biri gibi davran-

maktadır.” (Oğuz 2009: 98). Bu aitlik, kimlik ve aidiyet bağlamında sürekliliği sağlamakta, geleneksel sohbet toplantıları çatısı altında geleneği yaşatmakta ve aktarmaktadır. Nora’ya (2006: 32) göre, geleneksel toplu eğlencelerin icra edildiği mekânlar, aynı zamanda kültür aktarımının yapıldığı alanlar olması sebebiyle bünyesinde tarihî bir hafızayı barındırır. Mekânsal olarak Anadolu’da köy odalarında, konaklarında yapılan eğlenceler, geçmişte Ankara’da büyük ev ve konaklarda, hamamlarda, mesire alanlarında düzenlenmekteydi (KK2, 3). Genellikle kapalı alanda düzenlenen ferfeneler, yemekli sazlı sözlü eğlenceli açık havada piknik şeklinde olursa “tava günleri” olarak adlandırılmaktadır (KK1). Günümüzde ise vakıflara ait köşklere, dernek lokallerinde ve turistik mekânlarda sadece mekânsal değil, işlevsel dönüşüme de uğrayarak varlığını sürdürmektedir. Bu mekânlar, şimdilerde “kültürel mirasın alınıp satılan bir değer olarak tüketildiği eğlence alanları” (Satır 2014: 207) olarak değerlendirilmektedir. Gelin hamamları bu durumu örneklemektedir. Bu nedenle ferfeneler günümüzde geleneği sürdürmeye çalışan ya da “otantiklik” duygusuyla kadınlar arasında yapılan gelin hamamlarında da düzenlenmektedir.

Mekânsal açısından, kadın ve erkek ferfenelerini karşılaştırmak gerekirse, erkek ferfeneleri büyük konaklarda yapılırken; kadın ferfeneleri konakların yanı sıra katılımcı kadınların evlerinde sıra takip edilerek de yapılabilmektedir. Kadınların,

eğlenceyi evleri yerine “Hanım Ana” ve “Ana Kadın”ın konağında tertip etmesi de mümkün olmaktadır (KK1, 5).

#### 4.4. Eğlence Şekilleri

Geleneksel sohbet toplantılarının kendine has eğlence anlayışı ve kuralları bulunmaktadır. Bu anlayış aynı zamanda eğlencenin işlevsel yönünü de ortaya çıkarmaktadır. Bu bölümde müzik, dans, çalgılar varsa kadın erkek ferfenesi arasındaki farklılıklara değinilecektir.

Müzik, ait olduğu toplumun kültürel kimliği içerisinde tanımlanır ve anlamlandırılır. Bu bakımdan müziğin sosyokültürel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda kültürel belleğin oluşum, aktarım ve devamlılığının sağlanmasındaki işlevlerini daha belirgin kıldığı görünür. Bu bakımdan müziği, ait olduğu toplumun kültürel belleği içerisinde değerlendirmek (Akın 2018: 106) doğru bir yaklaşım olacaktır. Müzik aracılığıyla kültürel bellek, aynı derecede canlanır ve bireyleri bir arada tutan bir sisteme evrilir (Sagır-Öztürk 2015: 135). Müzik belli bir kültürel birikim sonucu oluşan ve toplumun bilincini yansıtan bir araç olarak da kabul görmektedir. Toplu eğlence ve festivallerde, yemek gibi dans da bir grup içerisinde icra edilmektedir. Katılımcıların büyük bir kısmının aynı anda benzer hareketlerle eyleme geçmesiyle gerçekleşmektedir. Müzik ve dans, festivalin içine işler, hatta o kadar ki pek çok aktivitenin gidişatını belirler ve katılımcıların duygularının anahtarıdır (Stoeltje 2009: 335-vazgeçilmezlerindedir).

Kültürü meydana getiren somut ve soyut öğelerin büyük bir bölümü eğlence ortamlarında ve eğlenmek amacı



ile yaratılmakta, sunulmakta ve yeni nesillere aktarılmaktadır (Özdemir 2005: 25-30). Ferfene eğlencelerinin belirli ritüelleri bünyesinde barındırması sebebiyle, eğlencelere katılanlar geleneksel kurallara uymak zorundadırlar. Kadın ve erkek ferfeneleri fark etmeksizin yemeğin ardından sıra eğlenceye gelmektedir.

Kadın ve erkeklerin ayrı olarak düzenledikleri ferfenelerde geleneğin ve dinin etkisi dikkat çekmektedir. Bu eğlenceler sayesinde katılımcıların psikolojik olarak rahatladıkları, sosyalleştikleri, kendilerini ifade edebildikleri bir ortama kavuştukları söylenebilir. Carnaghan ve Bahry (1990) “kadınların kendilerine ilişkin algılarının davranışlarını da etkileyeceğini” (Güldü; Kart-Ersoy 2009: 99) söylemişlerdir. Kadınlar gündelik hayat içerisinde temel alınan kadın rolleri nedeniyle kendilerine biçilen kalıpların içinde sıkışıp kalabilmektedir. Ancak kadınların bu toplantılar sayesinde kendilerini ifade edebildikleri psikolojik işlevin ön plana çıktığı ortama kavuştukları söylenebilir.

Geleneksel sohbet toplantılarında eskiden beri kullanılan esas müzik aleti saz, bağlamadır. Saz âlemlerinde Divanlar, Âşık ağızlarından başka, asıl yerli ezgi çeşitleri olarak misket, yandım şeker, şeker fındık, hüdayda, mor koyun, zabahi (sabahi), topal koşma gibi havalar çalınıp söylenirdi (Yönetken 2006). Ferfenenin önemli işlevlerinden biri halk müziğiyle kültürel belleğe canlılık ve devamlılık kazandırmış olmasıdır. Ferfenede söylenen türküler halkta bir benlik duygusu ve aitlik hissi yaratmaktadır.

Geleneksel eğlencenin kadın mer-

kezli veya erkek merkezli oluşuna göre müzik aletlerinde farklılık görülebilmektedir. Erkeklerin düzenlediği ferfenede; divan sazı, cura, bağlama, zilli maşa, şimşir kaşık çalgı olarak kullanılırken kadınların tertip ettikleri ferfenelerde; tef ve zilli maşa kullanılmaktaydı. Kadınlar eğlence ortamında tef bulamadıkları zaman bakır tepsiyi tef gibi çalarak eğlenmekteydiler. Çalgıcılar üyelerin arasından oluşturulan bir grup olabildiği gibi ücretli çalgıcılar da olabilir (KK1, 2, 3). Kadınlar arasında düzenlenen ferfenelerde, tef çalan ve sesi güzel olan kadınlar ağır havalardan başlarlar. Ana Kadın’ın, “Oyun bilenler kalksın.” sözü ile kadınlar en iyi oynadıkları oyunlara, türkülere iştirak ederler. Geçmişte yapılan kadın ferfenelerinde ise adı unutulmuş birçok oyunun oynandığı ve türküler söylendiği ifade edilmektedir (KK1).

Ferfene, yemekten sonra dua faslıyla devam eder, ağıtlar ve bozlaklarla sürdürülür, devamında birçok oyun sergilenir. Robert A. Georges’a (2009: 322) göre, oyun yaşama bağlantılı, biyolojik gereksinimlerle doğrudan ilgili olmadığı için gönüllü yapılan bir harekettir. Ferfenelerde ara sonrası oyunlara geçilir. Bunlar, türkülü oyun havaları olduğu gibi kış gecelerinde ise seyirlik oyunlar olur. Bu oyunlardan; “arap oyunu, deveci oyunu, kazan karası, fincan oyunu, evci oyunu, sınır taşı oyunu, yoğurt yeme” bazılarıdır. Daha sonra sazlar ile Ankara oyun havaları çalınıp zeybek oynanır. Ankara kadın oyunlarından bazıları şunlardır: allılar, pazarda kına, dımt, düz oyun, kıyılama, hoplama- kıvrak oyun, mor koyun, ayaş yolları, Eminem, kalkma,

kaşıklı, şıkıdım, düz hava, hoplama, ağır oyun ve tık tıki, Ankara koşması (yürü dilber yürü), et aldım kasap esnafından, Beypazarı, eski evin merteği (Kalecik türküsü), mavilim, su sızıyor sızıyor vb. Beypazarı ve Kazan'da ise farklı kadın oyunları da mevcuttur Nihayetinde Cezayir havası ile ferfene son bulur (KK1, 6). Eğlencelerde müziğin gücü o kadar belirgindir ki, icracılarla aynı kültürel kimliğe sahip izleyiciler, çoğu zaman ezgiyi duyar duymaz belleklerinde icra edilecek halk dansını, bu dansın figürlerini, tarihî ve kültürel arka planını doğrudan canlandırabilirler (Akın 2018: 110). Söz konusu geleneksel oyunlar ve danslar sayesinde kültürün korunması, aktarılması ve sürekliliği sağlanabilmektedir. Bu işlevlerin yanı sıra bireyin mensubu olduğu toplumdaki gelenek ve göreneklere göre yetişkinliğe hazırlanması, toplumsal otokontrolü sağlanması da sayılabilir.

#### 4.5. Kurallar

Ferfene eğlenceleri, belirli kurallar etrafında şekillenmektedir. Geleniğin icrası genellikle ferfenenin gereklerini bilen "Seğmen" büyüklerinden yapılır. "Okuyucu" adı verilen kişiler tarafından topluluğa ulaştırılır ve insanlar ferfeneye davet edilir.

Bu toplantılardaki sohbetler sayesinde katılımcılar pek çok konuda bilgi sahibi olurlar. Bir sonraki ferfenenin yapılacağı yer hakkında karara varırlar. Ferfenelerde, söz alınması da belirli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilir. "Söz başlayınca lakırdı susar"/ "Saz başlayınca söz susar" bir düstur olarak uygulanır. Sohbet bitince önce garip ve divan ayağından ezgiler çalı-

nır, sonra da türkülerle ve kırık havalarla devam edilir (KK1).

Topluluğa ait olma bilincinin verildiği geleneksel eğlencelere katılmak, ritüellere uymak, doğal ortamında kültürü öğrenmeye ve onun doğal yollarla parçası olmaya da vesile olmaktadır. Geleniğin icrasında her aşama kurallara bağlı gerçekleşmektedir. Ferfenede edep gereği büyüklere hürmet ve saygı esastır. Küslerin barıştırıldığı ferfenede, kimse bir başkasına tarizde bulunamaz. Ferfene eğlenceleri sırasında yanlış hareket eden kişi önce uyarılır, ardından ayakkabısı kapının önüne ters çevrilerek bırakılır (KK1). Bu durum geleniğin aktarılmasında sözün yanı sıra simgelerin de kullanıldığını göstermektedir. Bir gösterge olarak kullanılan ayakkabı, söze gerek kalmadan katılımcıya kuralları dayatır. Katılımcı, ait olduğu grubun kurallarına uymayı öğrenir. Uymadığı takdirde gruptan dışlanacağını bilir. Bu simgesel ikaz "bir daha ferfeneye katılamazsın" anlamına gelmektedir. Ferfeneyi düzenleyen divan üyelerinde kişinin bir daha aynı hatayı yapmayacağı fikri oluşursa af söz konusu olabilir ama öncesinde mutlaka kişiye bir ceza verilir. Bu durum "bireylerin etkileşiminin duygusal ve pozitif dönüt yaratabilir ya da pozitif duygusal bir durumu ifade edebilir. Eğlence davranışının geleneksel biçimleri istenen duyguları ifade etme ve geliştirme görevini yerine getiren hassas semboller olarak görülebilir. Eğlenceler, sembolik etkileşime dayalı paylaşılan duygusal bir yaşanmışlık dizisidir." (Smith 2009: 348).

"Sosyal Öğrenme Kuramı"na göre ise kadın ve erkekler cinsiyetlerine

göre belirlenmiş rol modellerini öğrenirler, böylece toplumun beklentilerine uygun davranmaları teşvik edilir. Çevrenin kendisi bireyin kendi cinsiyetine uygun rolleri öğrenmesi açısından oldukça zengin bir kaynaktır. Eğlence ortamları da bu sosyal öğrenme mekanizmasını destekleyecek ortamı sağlamaktadır (Güldü; Kart-Ersoy 2009: 103).

#### 4.6. Oturma Düzeni

Ferfene toplantılarında katılımcıların uymak zorunda olduğu belirli oturma düzeni vardır (KK1). Cinsiyet bağlamında değerlendirildiğinde, erkek ve kadın ferfenelerinde katılımcıların oturma düzeni belirli kurallara tabiidir. Sınıf farklılıklarının bir tarafa bırakıldığı toplantılarda tek ölçüt yaşlı ya da genç olmaktır. Başköşede seğmen büyükleri ya da Kadın Ana yer alır. En yaşlı ve bilge kişinin yanında ise en iyi saz çalan kişi oturur ve başköşede sazını çalar. Bu durumda yaşlı-geç farkı gözetilmez çünkü liyakate verilen önem gereği en iyi saz çalan kişi topluluk içinde yaşına bakılmaksızın gerekli değeri bu sayede görmüş olur. Eğlenceye yeni katılanlar ve gençler girişe yakın yerlerde otururlar (KK1, 3).

En yaşlı, bilgili, sesi güzel hanımlar başköşeye oturtulur. Daha sonra sırasıyla orta yaşlılar ve gelinler oturur. Bekâr kızlar ise kapıya yakın otururlar. Kızlar, Kadın Ana'nın mimiklerinden nasıl hareket etmeleri gerektiğini anlarlar (KK1). Sadece oturma düzeni dahi topluluğa ait olmayı ve geleneği yaşatırken aktarmayı sağlar. Yaşlılar ve gençler arasında kurulan köprü, öğrenirken eğitmektedir.

#### 4.7. Katılım Şartları

Festival kapsamında ele alınabilecek eğlenceler, festivaller gibi geniş katılım için fırsatlar önerir. Kadınların ve erkeklerin rolleri vardır, genç yaşlı herkes eğlenceye katılır. Belli bir gruba dâhil olan ve olmayanların kendilerine göre yerleri vardır, zengin ve fakir aynı yerde yürür. Çünkü sosyal tabanlı festival, farkı kabul eder, atılım ve entegrasyon için uğraşır, dış ideolojik kontrole meydan okur (Stoeltje 2009: 340). Festivallerin bir benzeri olan Orta Çağ'da düzenlenen karnavallarda, toplumsal statüler bir süreliğine de olsa unutulmakta ve herkes resmî biçimlerinin dışında kalmaktadır (Bakhtin 2001: 94). Toplu eğlencelerin statü, mekân ve zaman fark etmeksizin bütünleştirici ve rahatlatıcı bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Cinsiyet açısından ise toplumdan topluma farklılıklar yaşanabilmektedir. Eagley'in (2000) "Sosyal Rol Kuramı" anlayışına göre kadın ve erkek davranışlarında meydana gelen farklılıklarda kadın ve erkeklerin toplum içinde kendilerine farklı sosyal roller üstlenmeleri ön plana çıkmaktadır. Schmitt'e (2003) göre ise insanlar cinsiyetlerine özgü psikolojik özelliklere ve cinsiyet rollerine sahip değildir. Toplumsal hayatın kendisi bu farklılıkları ön plana çıkarmaktadır. Zamanla cinsiyete özgü toplumsal roller oluşmaktadır (Güldü; Kart-Ersoy 2009: 102). Eğlenceye katılım da ritüeller de temelde bu anlayış üzerinden şekillenmektedir.

Geleneksel eğlencelere katılım da gönüllülük esas olmasına rağmen eğlence belli kurallara tabidir. Katılımcıların yaşı, cinsiyeti, toplumdaki

konumu düzenlenen eğlenceleri şekillendirmektedir. Bazı durumlarda ritüellere katılım, topluluğun belli üyeleri ile sınırlı olabilirken bazı etkinlikler ise herkese açıktır. Bu tür uygulamalar topluluk aidiyetini de güçlendirmektedir.

Cinsiyet bağlamında ele alınacak olursa, erkeklerde olduğu gibi kadınlar arasında düzenlenen ferfenelerde de çağrı usulü ile davet yapılır. Ferfenelere gelen misafir, eğlenceye mutlak bir ferfene üyesinin tavsisi ve sorumluluğu altında iştirak eder.

#### 4.8. Yeme-İçme/ Sofra Adabı

Yemek, insanın biyolojik ihtiyacının yanı sıra çoğunlukla hayatın anlamının karmaşık sistemlerini ayrıntılandıran kültürel bir alandır. Claude Levi Strauss'un belirttiği gibi yemek sadece karın doyurmaya değil, aynı zamanda düşünmeye de iyi gelir. Yemek, hem fiziksel olarak beslenmek hem de entelektüel olarak varoluşun önemli yönlerinden metaforik olarak bahsetmek için kullanılır (Goode 2005: 172). Yemek, toplumsal statü ve güç ilişkilerinde önemli bir yere sahiptir. Törenselleşmiş bir yemekte bireylerin oturacakları yerler ve onlara ikram edilen yiyecekler de simgesel anlam taşımaktadır (Beşirli 2010: 159-163). Eğlencelerde büyük bir rol oynayan yemekler, grup kimliğinin somutlaştırılıp belirlenmesinde etkin olduğundan, geleneksel yemeklerin yapılması önemlidir. Belirli bir zamanda, belirli yemeklerin yenmesi kişinin aidiyetini doğrular ve geleneğini besler. Yemek, eğlence kültürünün önemli motivasyonlarından biridir. Anadolu'ya ait toplu eğlencelerde yeme içme faslı, halkın temel ihtiyaçları seviyesinde bir araya

geldiği, tat yoluyla geleneği aktardığı aşamalardandır.

Belirli kurallar içerisinde icra edilen bir eğlence olan ferfene, mevsim koşullarına bağlı olarak yapılan yemeklerle başlar. Geçmişte gençler, evlerinden topladıkları yağ, un, bulgur, koyun ve keçilerini getirirlermiş. Daha sonra hayvanlar kesilir, çeşitli yemekler yapılır ve meyveler hazırlanmıştır (Kuran 2013: 287-289). Gelenekte rollerin kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı söylenebilir. "Ocakbaşı" ferfenede yemekten ve yemeğin düzenlenmesinden sorumludur. Geçmişte yer sofrasında büyük tepsiler üzerinde sunulan yemekler bağdaş kurularak yenilirken günümüzde yemekler masalarda servis edilmektedir (KK2, 1).

Ziyafetlerde davetliler toplumsal konumlarına göre sofraya otururlar. Bu farklılaşmalar kültürel anlamda şekillenmektedir (Beşirli 2010: 159-163). Oturma düzenindeki yaş hiyerarşisine burada da rastlanır. Yemek; topluluğun en genç üyelerince servis edilir, en yaşlı kişinin çektiği besmeden sonra "Buyurun ağalar" sözüyle de yemeğe başlanır. Yemek yendikten sonra ferfenenin en yaşlı üyesi tarafından şükür duasına geçilir. Yapılan sohbetlerle toplantı âdeti bir danışma ve tartışma meclisine benzer. "Biliyorsan konuş, bilmiyorsan sükût et." düsturu ile sohbetler verimli bir eğitimsel aktiviteye dönüşür (KK1, 2, 4). Bu durum sohbet toplantılarındaki yemeklerin iletişimsel yönüne vurgu yapmaktadır.

Erkek ve kadın ferfenesinde cinsiyete dayalı farklılıklar görülmektedir. Erkekler, bütçelerine uygun yemekler yapar ve giderleri hep beraber karşı-

larlar. Kadınlarsa evlerinde yaptıkları yemeklerin olduğu “destimala” sarılı çıkınlarını ya da gerekli malzemeleri Ana Kadın’a ya da Ocakbaşı’na teslim ederler, eskiden kimin ne getirdiğini sadece Ocakbaşı yani Mutfakçı hanım bilirmiş (KK1, 2). Ankara düğün yemekçisi ve okuyucusu Hisarlı Hanife Hanım, bazı kadınların yoksulluktan ellerinde boş tencere çıkını ile geldiklerini ağlayarak anlatmış. Bu yemeklerden bazıları; börek, çörek, bazlama, gözleme, şepit, zerde pilavı, üzüm hoşafı ve ev ekmekleridir. Konak sahibi de maddi durumuna göre etli yemekler ve çorbalar hazırlamış. Tüm yemeklerin paylaşıldığı bu geleneğe de “azık karıştırma” denir (KK1). Toplumsal düzen açısından azık karıştırma geleneği, sınıf ayrımı yapılmadan herkesin bir arada olmasını, aynı sofraya oturmasını sağlamaktadır.

Geleneksel eğlencelerin her aşaması, toplumsal yapıyı düzenleyici kurallara sahiptir. Bu yapıyı şekillendiren erkek ferfenelerinde olduğu gibi kadın ferfenelerinde de katılımcıların yaşı ve medeni durumlarıdır. Ferfenede yaşlılara, orta yaşlılara dibek kahvesi, dut kurusu, ceviz içi, kavurğa ikram edilir. Gelinlere ve genç kızlara bal şerbeti, vişne, erik suyu gibi içecekler ikram edilir (KK1, 2). Göstergebilimsel olarak bu ikramlardan kadınların yaşları, medeni durumları, toplulukta kabul görmeleri hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Kadın ferfenesinde yemek sonrası Kadın Ana veya toplum tarafından saygı gören, Kur’an okuyan ve “Hafız Teyze” adıyla anılan kişi tarafından şükür duası yapılır. Vefat edenlerin ruhuna Fatıha okunurken, evlatlarını askere gönde-

renler için de Kur’ân-ı Kerim tilaveti yapılır. Kadın Ana’nın, ‘sofra toplan-sın’ sözünden sonra kısa bir sohbet başlanır. Bu sohbet; düğün, gelin hamamı, sünnet çağrısı yapılır. Bu işlerde destek olacak kadınlar birbirlerine söz vererek yardımlaşır (KK1).

## 5. İşlev

### 5.1. Hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevi

Somut Olmayan Kültürel Miras adı altında korumaya alınan Türkiye’deki geleneksel sohbet toplantıları çok amaçlıdır. Bu eğlencelerin günümüze kadar gelmiş olması toplumsal hayat içerisinde önemli bir rol üstlendiğini (Atlı 2015: 8) eğlendirirken eğitmek gibi amaçlara sahip olduğunu göstermektedir.

Geleneksel sohbet toplantılarında icra edilen müzik, kültürü aktarmada ve hatırlatarak canlandırmadaki işlevi, ait olduğu toplumun kültürel kimliğinin oluşumunu sağlar. Aynı zamanda, o topluma mensup bireylerin geçmişleri ile içerisinde buldukları zaman arasındaki birleştirici etkisi, kültürel kimliğin içerisinde bulunan zamana ve mekâna uyum sağlayarak yeniden kurulmasına (Akın 2018: 105-113) işlevsel yönden katkı sağlar. Günümüzde dernek ve vakıf çatısı altında düzenlenen ferfenelerde katılımcıların sorunları konuşulmakta kısa bir sohbetin ardından ferfene yemeği yenilmekte müzik icra edilerek eğlenilmektedir.

### 5.2. Değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme işlevi

Geçmişte sosyal bir kurum olarak da görev yapan sohbet toplantıları halkı aydınlatma işlevine sahip sosyal bir

organizasyondur. Ferfene; örfü, adabı, edebi öğrenmek, yani işiğe kavuşmaktır. KK1, Ankara seğmenlerinin harp, yangın, hastalık da dâhil olmak üzere her koşulda bu geleneği yaşatmaya çalıştıklarını vurgulamaktadır. Ankara ferfeneleri sadece yemekli eğlenceler değil aynı zamanda günün önemli konularının konuşulduğu, istişare edildiği işlevsel toplantılardır. Bu durum geleneksel yapının sürekliliğini sağlamaktadır. Ferfeneleri sadece eğlence olarak değerlendirmek çok katmanlı işlevsel yapıya haksızlık olacaktır. Ankara ferfeneleri, toplumsal hayatı düzenleyici ve karar alıcı bir mekanizmaya sahip olması yönüyle de ele alınmalıdır. Ferfenelerde dönemin mühim konuları tartışılır ve sorunlara çözüm bulmak amaçlanırdı. Günümüzde ise kişisel sorunların konuşulmasından ziyade cenaze ve taziyeler hakkında konuşulup kararlar alınmaktadır (KK1). Ferfeneler halkın aydınlatılmasında “sivil toplum kuruluşu” (KK1) olarak değerlendirilmektedir. Böylece ferfeneler toplumsal yardımlaşmaya zemin hazırlamaktadır.

Ferfenin iletişimşel yönü topluluğun birbirinden haberdar olduğu yardım toplantılarına dönüşmesine de vesile olmaktadır. Geleneksel yapı topluluğun birbirine yardım etmesini sağlayarak yapıyı güçlü kılmaktadır. Hepsi sır tutan insanlardan oluşan ferfene üyeleri sadece ferfene içinde değil ferfeneye katılanların da aile sorunlarını çözmeye çalışır. “Daniş” adı verilen toplantılar düzenleyerek maddi durumu olmayan ailelerin, evleneceklerin tespit edilmesi (KK1)

noktasında, sosyal bir kurum olarak ele alınan ferfenenin yapısını güçlendirmektedir.

Ferfeneler, toplumun çekirdeğini oluşturan aile kurumunun temellerinin atılabilmesi için önemli bir işlev üstlenmektedir. Ferfenelerin toplumsal düzeni ve sürekliliği açısından bir diğer işlevi de mahallenin fakir bekâr erkeklerinin evlendirilmesidir. Geçmişte evliliğe maddî olarak gücü yetmeyen erkekler, Kadın Ana’ya giderek evlenmek için ricada bulunurlarmış. Evlenebilecekleri eli ayağı düzgün bir kızın ailesine iç güveysi olma isteklerini iletirlermiş. Haluk Balaban’ın babaannesi Samiye Balaban’ın bu yolla 150’ye yakın genci evlendirdiği, bunların içinden en az 30 fakir gencin Ankara’lı zengin ailelere içgüveysi oldukları anlatılmaktadır (KK1). Erkek anaları, gelin bulmak için ferfeneye katılırlarmış. Böylece ferfeneler, ailenin temelinin atılmasında işlevsel bir katkı sunmaktadır. Bu durum geleneksel eğlencelerin geçiş dönemi aşamasında üstlendiği rolü evlilik-eğlence ilişkisi bağlamında ortaya koymaktadır.

Ferfeneler aynı zamanda genç kızların, gelinlerin, hamilelerin yöre kadınlarının tecrübelerinden faydalandıkları, ebelerin gelinlere kadınlara bilgiler verdiği, onların sorunlarına çözüm aradığı toplantılardır (KK1). Gelin hamamlarında da ferfeneler düzenlenmektedir. Geçmişte gelin hamamı sonrası gelin kızlar saçlarını gümüş tel ile örerlermiş. Düğünlerinden bir ay sonra da bu gümüş tel örgüler sökölürmüş. Gelin kızların gümüş teli saçlarına örmelerinin işlevsel bir yönü olduğu söylenebilir. Balaban’ın geleneği öğrendiği ve aktardığı Hacettepe-

li Tel Ören Emine Hanım'ın anlatımına göre; "Gelin kızın saçına gümüş tel örülmesi asırlardan beri gelenektir. Gümüşün insan vücudunda rahatlatıcı özelliğinden dolayı zifaf gecesi heyecanını yatıştırıcı olduğu düşünüldü." (KK1). Bu durum ritüellerin temelinde yatan fiziksel ve psikolojik işlevleri de açıklamaya yardımcı olur. Uygulamaların dayandırıldığı bu temeller sürdürülebilirliklerini sağlamaktadır.

Ankara'da fefene eğlencelerine katılmak bir anlamda ayrıcalıktır. Bu konuda "Kız anadan öğrenir çeyiz dizmeyi, oğlan babadan öğrenir ferfeneyi, muhabbetle gezmeyi" sözünün bir benzeri Dede Korkut Kitabı'nın Mukaddime bölümünde "Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sofraya çekmez" (Ergin 2006: 17) şeklinde geçmektedir. Bu eğlencelerin temelinde; inancın, ada- bın, edebin yörenin yaşlıları tarafından gençlere öğretilmesi yatmaktadır. Yöreyle ait maddi ve manevi kültür bu yolla yeni nesillere aktarılır. Böylece Bascom'un (2010) toplumsal kurallara ve törenlere destek verme maddesi de toplu eğlencelerde işlevsellik kazanmış olur.

Fefene günlerinde katılımcıların mutlaka sorumlu olduğu bir arkadaşı olur (KK1, 3). Ferfenelerin toplumsal hayatı düzenlemesi ve yardımlaşma işlevi düşünüldüğünde arkadaşların birbirinden sorumlu olması, kuralların uygulanması ve sürdürülmesi açısından önemlidir. Bu sohbetlere katılan gençler, geleneklerini benimseyip toplumsal kurallara ve törenlere destek verme işlevini bir anlamda yerine getirmiş olurlar.

### 5.3. Kültürün gelecek kuşaklara aktarılarak eğitilmesi işlevi

Ankara ferfeneleri "Ankaralı" kimliğinin öne çıkarılarak geleneğin yeniden yaratımına dönüktür. Çeşitli dernek ya da vakıflara ait, restore edilerek kente kazandırılan konaklarda yıllar sonra tekrar düzenlenmeye başlanan ferfeneler bir performans ya da turizm nesnesi olarak görülebilir. Ankara ferfenelerini tekrar canlandırmak adına yapılan girişimler ve değişen mekânlar, bu geleneksel eğlencenin işlevsel olarak dönüşüme uğramasına zemin hazırlamıştır. Ferfenelerin yoksullara yardım etme, evlenme, dargınları barıştırma gibi bazı işlevleri, yerini günümüzde kent kimliğinin yeniden yaratımı ve kentin tanıtımı gibi işlevlere bırakmıştır. Bu durum, geleneksel toplu eğlencelerin kentleşme paralelinde işlevsel olarak sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu göstermektedir (Uygur-Altıntop 2017: 518-519).

### 5.4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi

Eğitim ve eğlence işlevinin yanı sıra toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevini de ferfeneler üzerinden örneklemek mümkündür. Ferfenede sosyal hayatın kurallarını öğrenerek olası yaptırımların önüne geçilir. Ferfeneye katılanlar gündelik hayattaki sorunlara bu toplantılardaki sohbet esnasında çözüm bulurlar. Bu durum katılımcıların toplumsal tecrübelerinden faydalanması açısından önemlidir. Gençler, yaşlıların tedrisatından geçtiği gibi deneyimlerinden de faydalanırlar. Böylece toplumun

kurallarını eğlenerek öğrenirler. Kurallara aykırı davranmayarak toplum baskısına maruz kalmazlar.

### 5.5. Örtük İşlev

Geleneksel eğlencelerin ritüelle-  
rinde yer alan tüm bu oyunların eği-  
tim ve mizah unsurlarının yanı sıra  
farklı pek çok işlevi vardır. Kimi oyun-  
ların bireyin topluma, belirli bir akran  
grubuna ya da farklı bir statüye geçişi  
ve kabulü açısından simgesel bir anla-  
mının olduğu gerçeği göz önüne alındı-  
ğında, yetişkinler tarafından oynanan  
geleneksel oyunların örtük işlevlerinin  
de olabileceğini ifade etmek gerekir  
(Aça; Büyükokutan 2011: 53). Ferfene-  
lerin de açık işlevlerinin yanı sıra ör-  
tük işlevleri bulunmaktadır. Geçmişte  
düzenlenen eğlencelerde kadınların,  
ferfene odasına veya eyvana girerken  
ayaklarındaki yemenileri kapı önüne  
dizdikleri söylenir. Ayakkabıların ren-  
gine bakarak ferfenede bulunan evli,  
dul, nişanlı, bekâr kadınların sayısı  
anlaşılmaktaydı. Böylece yöre halkı-  
nın ferfene eğlenceleri sayesinde eş  
buldukları bilinmektedir (KK1). Bu  
durum ferfenelerin geçiş dönemindeki  
göstergebilimsel örtük işlevi olarak yo-  
rumlanabilir.

Daha önce düzenlenen bir ferfe-  
nede katılımcılardan biri eski çeyiz ge-  
lenekleri gereği kendisine yıllar önce  
hediye edilen sandığının içinde buldu-  
ğu yerli domates tohumunu katıldığı  
ferfeneye getirmiştir. Burada bulunan  
katılımcılardan Ziraat Fakültesi öğre-  
tim üyesi tarafından bu yerli tohum  
alınıp Ankara Üniversitesi Ziraat  
Fakültesi'nde ekilmiştir. 2016 yılında  
katılımlı gözlem yaptığım ferfenede  
ise katılımcılara bu yerli tohumdan  
üretilen domates ve domatesten yapı-

lan yemek ikram edilmiştir. Organik  
tarımın ve yerli tohumun önem ka-  
zandığı günümüzde kaybolmak üzere  
olan yerli tohum domates, geleneksel  
eğlencenin insanları bir araya geti-  
ren yapısı sayesinde yok olmaktan  
kurtulmuştur. Bu yönüyle değeren-  
dirildiğinde eğlencelerin çok katmanlı  
işlevsel yönü ve toplumsal hayata et-  
kileri örtük işlevi sayesinde ön plana  
çıkılmaktadır.

### Sonuç

Toplu ya da bireysel eğlenceler  
sayesinde ritüel ve sembollere sahip  
yapıyı anlamak bir toplumu anlama-  
yı da kolaylaştırmaktadır. Geçmişte  
toplum üzerinde etkili pek çok işleve  
sahip olan toplu eğlencelerin zamanla  
tek tipleşip, katılımcı ve icracı bağla-  
mında değişime uğradığı, hatta uygu-  
lama dışı kaldığı da söylenebilir. Küre-  
selleşen dünyada kültürler arasındaki  
farklılıkların azalması zaman içinde  
benzeşmeleri öne çıkarmaktadır. Ge-  
lenekselliğin ve özgünlüğün erozyona  
uğradığı günümüzde toplumsal değere-  
leri yaşatmak zorlaşmaya başlamıştır.  
Bu farkındalığı insanlara kazandırma-  
nın en etkin yollarından biri eğitimidir.  
Eğlencelerin toplumsal cinsiyet bağla-  
mında işlevsel olarak değerlendiril-  
diği bu çalışmada geleneğin öğrenilip  
gelecek kuşaklara aktarılması, eğitim  
yönünü ön plana çıkarmaktadır. Eği-  
tim yoluyla kazandırılacak bilinç, top-  
lumsal özgünlüğün ve zenginliğin ko-  
runmasında ve sürdürülmesinde etkili  
olacaktır. Eğlencenin tabi olduğu ku-  
rallar katılımcıların öğrenme, sosyal-  
leşme süreçlerinin yanı sıra psikolojik  
gelişimlerini de etkilemektedir.



Kadın ve erkek bağlamında değerlendirilen Ankara ferfenelerindeki benzer ve farklı yönler, bu çalışmada tasnif edilmiştir. Ferfene ile ilgili yapılan değerlendirmelerde göz önüne alınması gereken noktalardan bazıları; sohbet toplantılarının geleneksel yapılarının değişip dönüşmesi, gündelik hayatta yaşanan sosyal, kültürel, teknolojik gelişmeler, kadın ve erkeklerin eğlence anlayışlarındaki değişimler olarak sayılabilir.

Ferfene icra-mekân bağlamında değerlendirildiğinde; yöre halkının, geleneği işlevsel boyutta deneyimlediğini ve aktardığını söylemek mümkündür. Geleneksel sohbet toplantılarından olan ferfeneler sayesinde gündelik hayatın problemleri ve bunların çözümleri, etkileşim içinde gerçekleşmektedir. Bu yapılar geleneği bilmek, yaşatmak ve toplumsal düzeni sağlamak açısından önem taşımaktadır. Sadece ferfeneler değil Anadolu'nun diğer toplu eğlenceleri de geleneğin, eğitimin, ekonominin bir parçası olarak kültürün geleceğe taşınmasında işlevsel bir kurum olarak kullanılmalıdır. Ferfenelerin yapısındaki değişimler günümüz ihtiyaçlarına göre şekillenirken eğlencenin temelinde yatan geleneksel öğelerin korunması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması önemlidir. Toplu eğlenceler insanların birlikte eğlenmelerine olanak sağlarken zamansal boyutta geçmiş, şimdi ve geleceği bağlayan bir köprü görevi üstlenmektedir. Bu durum geleneksel yapının ritüelleri sayesinde varlığını korumaktadır. Geleneksel eğlencelerin ve Ankara ferfenelerinin günümüz-

de de sürdürülmesi yukarıda zikredilen birçok husus açısından önemlidir. Günümüzde düzenlenen ferfeneler, geleneksel özelliklerini kaybetmeden geleceğe aktarılabilirse misyonunu devam ettirebilecektir.

#### KAYNAK KİŞİLER

- KK1: Haluk Balaban, 1940 doğumlu, Seğmen, Eğitimci, 15.08.2016 - 22.08.2019, Ankara.  
 KK2: H. Nurgül Begiç, 1964 doğumlu, Akademisyen, 12.08.2016, Ankara.  
 KK3: İsmiini vermek istemeyen görüşmeci, kadın, 1952 doğumlu, 15.08.2016, Ankara.  
 KK4: İsmiini vermek istemeyen görüşmeci, erkek, 1954 doğumlu, 15.08.2016, Ankara.  
 KK5: İsmiini vermek istemeyen görüşmeci, erkek, 1972 doğumlu, 15.08.2016, Ankara.  
 KK6: İsmiini vermek istemeyen görüşmeci, kadın, 1948 doğumlu, 15.08.2016, Ankara.

#### KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet ve Büyükokutan, Aslı. "Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Oyunların İşlevleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Halk Kültüründe Eğlence Sempozyumu*. (11 12-13 Aralık 2009). İstanbul: Motif Akademisi. (2011): 52-63.
- Akın, Bülent. "Kültürel Bellek ve Müzik". *Eurasian Journal of Music and Dance*, (13), 101 117. EJMD / 2018 (13), 101-117, DOI: 10.31722/konservatuvardergisi.496835.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2001.
- Ath, Sağıp. "Somut Olmayan Kültürel Mirasa Bir Örnek: Bahkesir Pamukçu Erfene Sohbet Toplantıları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/40 (2015): 7-25.
- . "Türkiye'deki Geleneksel Sohbet Toplantıları Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Folklor* 117 (2018): 88-101.
- Bakhtin, Mihail. *Karnavaldan Romana*. (çev: S. İrzık). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Briggs, Charles L. "Disciplining Folkloristics". *Journal of Folklore Research* 45/1 (2009): 91 105.
- Bascom, William R. "Folklorun Dört İşlevi". (çev. Ferya Çahış). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*. Ankara: Geleneksel Yayınları, (2010): 124-133.
- Beşirli, Hayati "Yemek, Kültür ve Kimlik". *Millî Folklor* 87 (2010): 159-169.

- Ekcici, Metin. “Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme”. *Millî Folklor* 80 (2008): 33-38.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006.
- Ersan, Mehmet. “Türkiye Selçuklularında Halk Eğlence Hayatı”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XXI/2 (2006): 77-92.
- Georges, Robert, A. “Eğlence ve Oyunlar”. (çev. Derya Filiz Korkmaz). *Millî Folklor* 74 (2007): 128-136.
- Goode, Judith, “Yemek”. (çev. Fatih Mormenekşe). *Millî Folklor* 67 (2005): 172-176.
- Güldü, Özgür; Kart-Ersoy, Müge. “Toplumsal Cinsiyet Roller ve Toplumsal Tutumlar: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64 (2009): 98-116.
- Kuran, Aydın. “Türkler’de Toplu Yemek Yeme Gelenekleri”. *I. Uluslararası Ankara-Kazan ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu*. (06-07 Kasım 2012). Ankara: Kültür Yayınları. (2013): 131-136.
- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.
- Mete, Filiz; Candeğer, Ümmügülüm; Koca, Tuğba. “Somut Olmayan Kültürel Miras: Ferfene (Ankara Örneği)”. *Millî Folklor* 114 (2017): 100-111.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Yayıncılık, 2006.
- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.
- Özdemir, Nebi. “Eğlence-Müze İlişkisi ve Türk Eğlence Geleneği Araştırma Uygulama Merkezi”. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları. (2004): 152-169.
- \_\_\_\_\_. *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Satır, Ömer Can. “Yeni Ankaralı Müzik Anlayışı ve Eğlence Geleneğinin Dönüşümü: Metalaşma ve Tüketim Kültürü Bağlamında Bir İnceleme”. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*. Özel Sayı II. Aynalı Labirent: Küreselleşen Kentte Tüketim. (2014): 203-214.
- Stoeltje, Beverly J. “Festival”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar III*. (çev. Petek Ersoy), Ankara: Geleneksel Yayıncılık, (2009): 334-340.
- Sagır, Adem; Öztürk, Barış. “Sosyolojik Bağlamda Müzik ve Kimlik: Karabük Üniversitesi Örneği”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2, (2015): 121-154.
- Smith, Robert Jerome. “Festival ve Kutlamalar”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar III*. (çev. Sibel Keskin). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, (2009): 341-350.
- Urry, John. *Mekânları Tüketmek*. (çev. R.G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Uygur, Hatice Kübra. “Mardin’in Geleneksel Eğlencesi: Leyli Gecesi”. *Millî Folklor* 102 (2014): 86-98.
- \_\_\_\_\_. “Geleneksel Mardin Leyli Gecelerinin Dans İcrası: Reyhani”. *8 Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, Kültürel Miras Sempozyumu*. (24-27 Ekim 2013), Eskişehir. (2015): 478-500.
- \_\_\_\_\_. “Ankara Ferfene Günleri”. *IV. Uluslararası Kazan Halk Kültürü Sempozyumu*, Ankara. (2016): 479-486.
- Uygur, Hatice Kübra; Altıntop, Gülden. “Geleneksel Toplu Eğlencelerin Mekân Dönüşümü: Ankara Ferfeneleri”. *V. Uluslararası Halk Kültürü ve Sanat Etkinlikleri Sempozyumu*. Ankara, (2017): 515-523.
- Tan Nail; Turhan, Salih. *Ankara Halk Müziği*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Eğitim ve Kültür Daire Başkanlığı. 2000.
- Yönetken, Halil Bedi. “Ankara’da Cümbüş, Ankara Müzik Folkloru, Ankara Dolayları Müzik ve Oyun Folkloru”. *Derleme Notları I*. Kitap. Ankara: Sun Yayınevi (2006): 1-18.

# ATINI YİTİREN TOPLUM: UZUNYAYLA ÇERKESLERİNİN ATÇILIK VE BİNİCİLİK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE\*

## The Society that Lost It's Horse: On the Circassian's Culture of Horse Breeding and Riding

Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN\*\*  
Didem ÇATALKILIÇ\*\*\*

### ÖZ

Atın evcilleştirilmesi, insanlık tarihinin dönüm noktalarından biridir. İnsanoğlu, atın gücünden ve hızından faydalanarak birçok işin üstesinden gelmiştir. Kafkasya coğrafyası da kendi doğal habitata içinde kendi iklimi ve coğrafi yapısına uygun at cinslerinin gelişmesine imkân sağlamıştır. Kafkasya'da yaşayan toplulukların aristokratik tabakası, iyi cins binek atları geliştirmek suretiyle hem kendi konumlarını güçlendirmiş hem de alt sınıfların kontrolünü sağlamada güçlü bir vasıtaya sahip olmuştur. 1864 yılında kitlesel göçlerin başlamasından sonra karayoluyla Osmanlı ülkesine göç eden Kafkasyalı muhacirler, bu at cinslerinden bazılarını yanlarında getirmişlerdir. At yetiştirmeye elverişli bir doğası olan Uzunyayla'ya iskân edilen Çerkesler, geleneksel at yetiştiriciliği yöntemlerini burada uygulayarak ciddi bir ekonomik kazanç elde etmişlerdir. Ülkenin ihtiyaçlarına uygun at cinsi geliştirmek için Uzunyayla'da devlet eliyle bir takım girişimlerde de bulunulmuştur. Özellikle Türk ordusu tarafından talep edilen bu atlar ciddi fiyatlara alıcı bulmuştur. İri yapılı ve sağlam kemik yapısına sahip olan bu atlar, sadece binmede değil aynı zamanda top arabası çekmede de kullanılmıştır. Ancak 1950 yılından itibaren Türk ordusunda ve tarımda makineleşmenin artması, atlara olan talebi çok ani bir şekilde azaltmıştır. Uzunyayla atlarına talebin azalması, at yetiştiriciliğinin de sonunu getirmiş ve Uzunyayla Çerkesleri, ciddi bir ekonomik kayıp yaşamıştır. Böylece Uzunyayla Çerkeslerinin köyden kente göç süreci de yeni bir ivme kazanmıştır. Çerkeslerin, Kafkasya'dan Uzunyayla'ya sadece at cinslerini değil onunla birlikte özgün bir binicilik kültürünü de taşıdıkları bilinmektedir. Söz konusu kültür, köyden kente göçün kesif bir hâl almaya başladığı 1960'lı yıllarda maddi kültür unsurlarıyla birlikte kaybolmaya başlamıştır. Biz bu incelemede Kafkasya'dan Uzunyayla'ya taşınan at yetiştiriciliği ve atlı binicilik kültürünün Çerkes kültüründeki yerini ve ortadan kalkış sürecini incelemeyi amaçlıyoruz.

### Anahtar Kelimeler

Kafkasya, Uzunyayla, Çerkes, atçılık, binicilik.

### ABSTRACT

Domestication of the horse is one of the milestones of human history. Human beings have overcome many things by taking advantage of the power and speed of the horse. In the natural habitat of the Caucasus, it has enabled the development of horse breeds suitable for its own climate and geographical structure. The aristocratic stratum of the Caucasus communities have strengthened their position and developed a powerful means of providing control of the lower classes by developing good-breed riding horses. Caucasian immigrants who migrated to the Ottoman country by road after the mass migration began in 1864, brought some of these horse breeds with them. The immigrant Circassians settled in Uzunyayla district of Kayseri, which has a nature suitable for horse breeding, have achieved a serious economic gain by applying the methods of traditional horse breeding here. A number of attempts were made by the state in Uzunyayla to develop the breed of horse according to the needs of the country.

\* Geliş tarihi: 15 Şubat 2019 – Kabul tarihi: 6 Eylül 2019

Temizkan, Abdullah; Çatalkılıç, Didem. "Atını Yitiren Toplum: Uzunyayla Çerkeslerinin Atçılık ve Binicilik Kültürü Üzerine" Milli Folklor 123 (Güz 2019): 193-204

Bu makale 115K357 numaralı "Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları" adlı araştırma projesinin bir ürünüdür.

\*\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/Türkiye, abduallah.temizkan@gmail.com, ORCID ID:0000-0002-0860-7179

\*\*\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, İzmir/Türkiye, didemcatalkili@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2550-3961

These horses, especially demanded by the Turkish army, found buyers for serious prices. These horses, which have large body structure and solid bone structure, were used not only as a roadster but were also used for pulling cannon. However, after 1950, the increased mechanization in the Turkish army and in agriculture has reduced the demand for these horses very abruptly. The decrease in the demand for Uzunayla horses brought the end of horse breeding in the district and Uzunayla Circassians experienced a serious economic loss. Thus, the process of migration of Uzunayla Circassians from the village to the city gained a new momentum. It is known that Circassians carried not only some horse breeds but also a unique horse riding culture from the Caucasus to Uzunayla. The culture in question, in the 1960s when the migration from the village to the city intensified, began to disappear with elements of material culture. In this study, we aim to investigate the position of horse breeding and horse riding culture in the Circassian culture, which is carried from Caucasus to Uzunayla and the process of its disappearance.

#### **Keywords**

Caucasus, Uzunayla, Circassian, horse breeding, horse riding.

### **Giriş**

At, insanoğlunun yeryüzünde evcilleştirmeyi başardığı hayvanların en önemlilerinden biridir. Bu başarı, insanoğluna mekânı kullanıp mesafeleri aşmada büyük bir zaman kazandırmıştır. Aynı zamanda atı evcilleştiren insan, bu kas yumağının muhteşem gücünü kullanarak sınırlı insan gücünün kifayetsiz kaldığı işlerin üstesinden gelebilmiştir. Günlük işlerin dışında, yeryüzünde topluluklar hâlinde yaşayan insan gruplarının birbirleri ile yaptıkları savaşlarda ata sahip olanlara mesafeleri daha hızlı alma ve rakiplerine göre daha hızlı manevra yapma kabiliyeti kazandırmıştır. Atlar, elbette yaşadıkları coğrafya ve iklim göre bir adaptasyon süreci geçirecek içinde yaşadıkları şartlara uygun nitelikler geliştirmişlerdir. Söz gelimi çöllük bölgelerde yaşayan atlar daha zarif ve uzun bacaklı, Sibiryâ gibi soğuk iklim atları daha uzun ve sık tüylü, Kafkasya gibi dağlık bölgelerdeki atlar ise sağlam ciğerli, kısa ama sağlam bacaklı ve uzun mesafeye mukavemetli olmak gibi nitelikler geliştirmişlerdir. Biz bu makalede Kafkasya'da yetiştirilen at cinsleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Uzunayla'ya ge-

tirilenbu at cinslerinin ve Kafkasya'ya has at yetiştiriciliği ve binicilik kültürünün, bir ekonomik etkinlik olarak yetiştiriciliğinin ve binicilik kültürünün nasıl ortadan kaybolduğunu izah etmeye çalışacağız.

### **1. Kafkasya'da Yaşarken:**

#### **1. 1. At Yetiştiriciliği**

Kafkasya Apsşeron Yarımadası'ndan Taman Yarımadası'na kadar güneydoğu-kuzeybatı istikametinde yaklaşık 1200 km uzunluğunda çok dağlık ve engebeli bir coğrafi alandır Temizkan 2018: 71. Kafkasya'da yetiştirilen birkaç at cinsinden bahsetmek mümkündür. Bunların hepsi bölgeye özgü at cinsleri olup her birinin kendine has nitelikleri bulunsa da ortak özelliklerinin uzun mesafeye dayanıklı, sarp yerlerde hareket edebilme yeteneğine sahip ve zeki hayvanlar olduğu söylenebilir. Bunlardan en meşhur ve yaygın olan iki at türü Karaçay ve Kabardey atlarıdır (Parfenov 2012: 172). Tarihi kaynaklar Kafkasya'da Çerkesler tarafından yetiştirilen bazı at cinslerinin isimlerini vermektedir; Şoloh, Tramkt, Beçlan (Blaramberg 2017: 119; Lavrov 1978:93). Yohann F. Blaramberg, Çerkes atlarının orta boylu, tüylerinin *doru ve demir kır* olduğunu, Çerkes-

lerde yağız at cinsinin bulunmadığını ileri sürmektedir (2017: 119).19. yüzyılın ikinci çeyreğinde Kafkasya'da bulunan Edmund Spencer, hiçbir milletin Çerkesler kadar attan anlayıp idare edemeyeceğini, onların, atlara lisan-ı hâl ile nasıl müdahale edileceğini çok iyi bildiklerini ileri sürmektedir (Spencer 2014: 340). Çerkesler atı arkadaşı olarak görürler. Bir Çerkes atasözü bu durumu çok iyi özetlemektedir: “İyi at iyi arkadaşı gibidir” (Yılmaz 2016: 18). Spencer, her ata cinsini ifade eden bir dövme yapıldığını *Şoloh* cinsi atların simgesinin de at nalı şeklinde olduğunu belirtmektedir. Aslında Prens, soylu ve köle sınıfları gibi temel sosyal tabakalara ayrılmış olan Kafkas toplumu içerisinde iyi cins binek atlarını güçlü prens sülaleleri ya da aristokrat sülaleler yetiştirmekteydiler (Tavkul 1993: 71). Bu aristokrat sülalelerin yetiştirdikleri at cinsleri de bu sülalenin adı ile anılmaktaydı. Buna göre ata vurulan damga, hem atın kimin mülkiyetinde olduğunu hem de atın cinsini ifade etmektedir (Spencer 2014: 340; ).

Kafkas halklarının hayatında müstesna bir yeri olan at, onların ortak destanları olan Nart Destanlarının önemli figürlerinden biridir (Tavkul 2007: 200). Bütün Kafkas halkları gibi Çerkesler de ata ve at yetiştiriciliğine önem vermişlerdir. İyi atlara sahip olmak, iyi bakım ve doğru eğitimle mümkün olabilmektedir. Eyere ve dizgine kolayca alıştırılan bu atlara binerken Çerkesler, mahmuz kullanma ihtiyacı hissetmeden rahatlıkla yönlendirebilmektedirler. Spencer, açlığa ve yorgunluğa dayanıklı bu atları bu kadar uysal yetiştirmenin sır-

rının “şefkat” olduğunu belirtmektedir (Spencer 2014:340; Dubrovin 2017: 15; Gergin 2018: 341).

Kafkasya halkları uzun tarihi süreç içerisinde birbirleri ile kültürel etkileşim içerisinde olmuşlardır. Karayay-Balkarlılardan atçılıkla ilgili birçok kelimenin Çerkesçeye geçtiği bilim adamlarınca tespit edilmiştir (Tavkul 2009: 102). Bu bağlamda söz konusu atçılık kültürünün tüm Kafkas halklarının ortak bir ürünü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çerkesler, Kafkasya dağlıklarının tamamında olduğu gibi, atlarına gösterdikleri ihtimamın aynısını at koşum takımlarına da gösterir, kendi rahatlarını düşündükleri kadar atlarının zarar görmemesini de gözetirlerdi. Söz gelimi meşhur Kafkas eyeri, çok rahat olduğu kadar hafifti de. Hafifliği atın hızını ve dayanıklılığını en az etkileyecek şekilde tasarlanmıştır. Eyerin arkasında ince ve esnek ağaçtan yapılmış *prisoşka*, azık ve *köstek* bulunurdu<sup>1</sup>. Çerkeslerin kullandıkları üzengiler ise düz ve dar olurdu (Blaramberg 2017: 51). Aynı şekilde zorlu tabiat şartlarına karşı kendilerini korumak için giydikleri *yamçı*<sup>2</sup> uzun sefer yollarında Çerkes süvarinin yatak ve yorganı vazifesini de görürdü (Blaramberg 2017: 28; Magomedov 1970: 104).

Çok iyi binici olan Çerkesler için at binmenin sefere çıkma, akın yapma, cesaret ve yiğitlik gibi anlamları da vardı (Baddeley 1995: 130; K. K. 30; Gubjakov 2009: 57,58). Bu sayede Çerkesler askerî kabiliyetlerinin devamlılığını sağladılar ve iyi işleyen bir askerî mekanizma inşa ettiler (Gubjakov 2009: 60). Bu seferlerin en özendirici taraflarından biri de hiç şüphesiz

ganimet elde etme beklentisidir. Bu maksatla Kuban Nehri'nin kuzeyindeki Rus yerleşimlerini basıp yağmalamaları Osmanlı Devleti ile Rusya'nın arasında diplomatik krizlerin çıkmasına dahi yol açmıştır (Gökçe 1979: 150). Sefere çıkmayı planlamış bir askerî sefere çıkmaktan daha çok bir hayat tarzı olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

## 1. 2. Binicilikle İlgili Uygulamalar

Çerkes hayat tarzının merkezinde bu denli güçlü bir yeri olan atla ilgili bir takım uygulama ve ritüellerin ortaya çıkmamış olması düşünülemez. Bu ritüellerden bahsedecek olursak; Çerkesler ata soldan binip yine soldan inerler. Eğer bir haberci atının sağ tarafından inerse kötü bir haber getirdiği anlaşılırdı (Yılmaz 2016: 30). Çerkesler ata asla çizmesiz, kamçısız binmezlerdi (K.K. 29). Çerkeslerde, kız isteme ritüelinin önemli unsurlarından biri de kızın babası ya da kardeşinin evine bir at gönderilmesidir. Eğer anlaşma sağlanırsa at orada kalır aksi takdirde geri götürülürdü (Dubrovin 2017: 89). Çerkesler sefere çıkarken, eskiden sefere çıkıp da kahramanlık gösterenlerin hikâyelerini dile getiren binicilik şarkıları söylerlerdi. Şarkının belli bir yerine gelindiğinde o kahramana saygılarını göstermek için kalpaklarını çıkartarak başlarını atın yelesine doğru eğerlerdi (Dubrovin 2017: 104). Yine Çerkes geleneklerine göre üç erkek birlikte ata binerken en genç olan büyüklerin en sağında durması gerekir. Yaşı en büyük olan ise ortada dururdu. Küçük olan bir yere gönderilirse geride kalanlar pozisyonunu değiştirmezdi (Natho 2014: 172).

Bir atlının bir kadın ya da bir yaşlının önünden geçmesi, Çerkes adetlerine göre büyük bir ayıp olarak kabul edilirdi. Yine bir Çerkesin at üzerindeyken bir kadın ya da kendinden büyüklerle konuşması da ayıplanırdı. Bir atlı ile yaya karşılaştığında önce atlı selam verir; atlı, karşıdan kendisinden yaşlı birine ya da kadına tesadüf ederse attan inip kendisine izin verilinceye kadar onunla yürümek zorundaydı, aksi davranışlar ayıp olarak nitelendirilirdi. Vefat haberi getiren bir süvari, atının ters tarafından yani sağından inmek zorundadır, solundan inmesi uğursuzluk olarak kabul edilirdi (Paşu 2010: 52, 53). Atla ilgili bu uygulamalara dikkatli bakıldığında habze ve toplumsal hiyerarşinin Çerkes sosyal hayatında belirleyici bir rol oynadığı rahatlıkla görülebilir

## 2. Uzunyayla'ya Göçünce:

### 2. 1. At Yetiştiriciliği:

Kafkasya'dan Osmanlı ülkesine göç etmek zorunda kalan Çerkesler, Uzunyayla'yı at yetiştirmeye uygun bir coğrafya olması nedeniyle tercih etmişlerdir (Güleç 1998: 50). Deniz seviyesinden ortalama 1.600 metre yükseklikte olan Uzunyayla, Kayseri ile Sivas arasında dört tarafı dağlarla çevrili 50 kilometre en ve boyunda oldukça geniş bir platodur (İzbrak 2007: 76). Gerçekten de bölge rakımı, toprak yapısı ve ot bakımından zenginliği nedeniyle at yetiştirmeye uygun fazla engebeli olmayan bir platodur. Uzunyayla'ya iskân edilen Çerkeslerden durumu ve statüsü uygun olanlar at yetiştiriciliğine burada da devam ettiler. At yetiştiriciliği her şeyden önce devlet tarafından destekleniyordu. Bu destek, Cumhuriyet dönemin-

de de artarak devam etmiştir. Hatta Pınarbaşı'na bağlı Kazancık, Kaftan-giyen ve Çamurlu köylerinde devlet tarafından aygır ahırları inşa ettirilmiştir (Ünal 2011: 190; Özdemir 2011: 12). Özellikle Türk Ordusu'nun binek hayvanı ve top arabalarını çekmek amacıyla at satın alması, at yetiştiriciliğini ciddi ölçüde desteklemiştir (Akay 2017: 2145). Kafkasya menşeli olup Uzunyayla'da yetiştirilen atlar, kayıtlara *Uzunyayla Atları* olarak geçmiştir. Bunların Şoloh, Yeluh, Yağan, Lo ve Tramt isimli beş arı soydan geldiği tespit edilmiştir (İşcan 2007: 205). Bu at cinsi üzerinde az da olsa Macar, Türkmen ve Moğol atlarının da etkili olduğu düşünülmektedir (Akay 2017: 2145) Alan çalışması sırasında raporda adı verilen bu atların dışında başka isimler de tespit ettik; Bunlardan biri *soğopscinsi* atlardır. Bu atların iri kıyım ve al donlu oldukları bilgisi verilmiştir (K.K. 36). Bazı kaynak kişiler, Şoloh cinsi atın yanında “şığo, şıpef ve bızegopl” at cinslerinin de isimlerini vermişlerdir. Bu atları Kafkasya'dan karayolu ile gelenlerin getirdikleri ifade edilmiştir (K.K. 7, 43, 48, 15). Uzunyayla'da Kafkas cinsi atların dışında Macar ve Arap atlarının da beslendiği ifade edilmiştir (K.K. 10). Çerkes atları ile Uzunyayla atları arasında çok az fark vardır (İşcan 2007: 197).

Uzunyayla atlarının sayılarının 19. yüzyılın sonlarında 14.000'e ulaştığı belirtilse de 1928 yılında yapılan sayımda damgalanmış Uzunyayla atı sayısının 2.500 olduğu tespit edilmiştir (Akay 2017: 2145; Güleç 2007, 216). Uzunyayla atlarının nitelikleri başları büyük, göz bölgesi az belirgin, gözleri

küçük ve parlak olupprofilleri koç burunlu, boyun oldukça adaleli ve orta uzunlukta olup yağız, kır ve az da olsa al renkleri görülmektedir (İşcan 2007: 202; Güleç 2007: 217). 1930'lu yıllarda Uzunyayla atları,Macaristan'dan getirilen Nonius cinsi atlarla ıslah edilerek orduda top arabası çekim işlerinde kullanılmıştır (İşcan 2007: 199). 1938 yılında bölgedeki at yetiştiriciliği ile alakalı olarak devlet tarafından hazırlatılan ancak yazarı belirtilmeyen “Uzunyayla'da At Yetiştirme İşleri: Tetkik ve Mesai Raporu”unda;“Uzunyayla'nın Türkiye'nin en birinci ve en başarılı ıslah yerlerinden birisi olacağı” şeklinde kanaat belirtilmiştir. Söz konusu raporda;“Çok şeylere itiraz edebiliriz fakat bazı gerçekler vardır ki her türlü itirazların üstünde bir konumu vardır ve hürmete de layıktır. O da Uzunyayla yetiştiricilerinin her türlü olumsuzluklara rağmen ilkel yollarla bile olsa ata olan eşi az görülebilen sevgi ve bağlılıkları her şeyin üstünde bir alâkadır.” İfadelerindenÇerkeslerin Anadolu'ya hicret ettikten sonra da ata duydukları muhabbetten bir şey kaybetmedikleri anlaşılmaktadır. (Tetkik ve Mesai Raporu 2007: 195).

Uzunyayla'da iskândan itibaren at yetiştiriciliğini en önemli ekonomik faaliyet olarak icra eden Çerkesler, devrin şartlarında atın hâlâ en önemli ulaşım aracı olmasından istifade ediyor bu nedenle en iyi yaptıkları iş olan at yetiştiriciliğini yapmaya gayret gösteriyorlardı. Türk Ordusu'nun Uzunyayla atlarının çok dayanıklı olması sebebiyle özellikle gelip buradan seçerek at satın aldığı alan çalışmalarımız esnasında birçokÇerkesten

dinledik; “Buranın ikliminin soğuk olmasının yanında nemli zeminde yetişen atların kemiklerinin sert ve kırılmaz ayrıca kondisyonlarının yüksek olması nedeniyle buradan at tedarik edildiği” belirtilmiştir(K.K. 9,35, 44, 13, 16). Uzunyayla’da yaşı 60’ın üzerinde olan hemen herkes atın ve biniçiliğin revaçta olduğu günleri hatırlamaktadır. Özellikle at besleyenlerin o günleri büyük bir özlemle andıklarına defaatle şahit olduk. Bu kişiler, gençliklerinde çok iyi at bindiklerini büyük bir gururla anlatırken hatıralarında kalan bazı ayrıntıları da anlatmaktan büyük haz almaktadırlar. 100-200 attan oluşan sürüleri yaylaya götürmek için 3 veya 4 köy birleşerek bir yıllık çobanı tutardı(K.K. 45, 24, 52). Uzunyayla’nın sert ikliminin yanında hayvan besiciliği yapan hemen herkesin en fazla çekindiği tehditlerden birisi de kurtlardır(K.K. 36). Kurt dışında doğal düşmanı olmayan atlarına gözleri gibi bakan Çerkesler, atlarının rahatça yayılabilmesi için meraların sürülüp ekin ekilmemesi karşılığında köylülerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere çevre köylerle anlaşma yaptıkları anlatılmaktadır (K.K. 25). Bu at yetiştiriciliğinden ne kadar büyük gelir elde ettiklerinin anlaşılması bakımından önemli bir bilgidir. Atlarını kışın Adana ve Antakya’ya götürdükleri ve baharla birlikte Uzunyayla’ya getirdikleri, birçok Çerkes aksakalının hâlâ hatırladığı önemli uygulamalardan biridir (K.K. 5).

Günümüzde eskiden olduğu gibi ticarî amaçla at yetiştiriciliği yapan belki ancak bir iki kişiden bahsedilebilir. Ancak onlar da sadece yarış atları yetiştirmektedirler. Artık ne ordu ne

de Uzunyaylalılar binmek için at satın almaktadır. Ekonomik gücü yerinde olan bazı Çerkeslerin hobi maksatlı at beslediklerini saymazsak bunların dışında atın Uzunyayla Çerkeslerinin hayatından tamamen çıktığını söyleyebiliriz. At beslemeyi hobi olarak yapan Deniz Yağan, Uzunyayla’nın atçılığa çok müsait olduğunu, babasının da atlara çok düşkün olduğunu hatta kendilerine ait “yağan” isimli bir at cinsi olduğunu belirtmiştir.(K.K. 22).

Her sülalenin sahip olduğu yılının atlarını kendi sülale damgası ile damgalaması Kafkasya’da asırlarca uygulanagelen bir geleneğin devamı olması bakımından Uzunyayla’da da titizlikle uygulanmıştır. Bu damgalar, aristokrat ailelerin sahip olduğu bir ayrıcalık olmanın yanında damgayı taşıyan atın kime ait olduğunu göstermesi bakımından önemli bir fonksiyonu icra ettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Kafkasya’da güçlü prens sülaleleri kendi at cinslerini yetiştirdikleri için bazı yabancılar atların üzerindeki damganın mülkiyet değil de sadece atın cinsini gösterdiği gibi bir sonuca varmışlardır. Bu anlamı da içerse bile asıl amacın mülkiyeti vurgulamak olduğu daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır (K.K. 41). Söz gelimi *yeluh* isimli at cinsi Kafkasya’da yetiştirip Uzunyayla’ya getiren Yeluhoy sülalesinin adından gelmektedir (K.K. 34). Dolayısıyla bu aile, getirdiği atlara kendi aile damgasını basmaktadır. Alan araştırması sırasında sülale damgasını bilen bazı Çerkesler damgalama işlemi ile ilgili ilginç ayrıntılar verdiler; Ağaçtan sapı olan damgalarla atların damgalandığını hatırladıklarını belirtmişlerdir (K.K. 37, 7,43).



Bir diğer kaynak kişi tayların iki yaşına bastıklarında damgalandıklarını ileri sürmüştür(K.K. 41,17,31). Güzel at cinsleri yetiştirmek aynı zamanda prestij getiren bir uğraş olduğu için atları damgalamak aynı zamanda söz konusu prestiji kimseyle paylaşmamak hatta temellük etmek anlamına da gelmektedir.

At yetiştiriciliğiyle işgal edenlerin kimi, 80-100 civarı ata malik olduğunu söylerken bu sayının bazı ailelerde 400-500'ü bulduğu ifade edilmiştir (K.K. 39,K.K. 23; K.K. 28,46,32,18). Sayı arttıkça sürülerin bakımı ve bir yerden başka yere sevk de ciddi bir soruna dönüşmekteydi. Bu işlerde ustalaşmış at çobanları, at sürülerini Çukurova ve Amik ovalarına götürmekteydiler. Yetiştirdikleri atları Pınarbaşı'na götürüp orada kurulan at alım istasyonunda ölçümleri yapıldıktan sonra satmaktaydılar. At alımı yapmak için görevlilerin Pınarbaşı'na gelip işlemleri başlatmasını, Uzunyayla'da görüşme yaptığımız yaşlı Çerkesler *miri gelmesi* olarak isimlendirilmektedir(K.K. 41). Yukarıda alıntı yaptığımız raporda zikredildiği gibi atların satılırken yüksekliklerinin önemli bir kriter olduğu hususu kaynak kişilercedoğrulamıştır. Ancak bu konuda çok farklı rakamların verildiği görülmüştür. 150 cm'den 180 cm'ye kadar olan aralıkta birkaç ölçü verilmiştir (K.K. 7,43,48; 15). Söz konusu atlar, o zamanın rayici ile 1.300 liraya kadar sattıklarını belirten kaynak kişiler, bu paranın alım gücünün anlaşılması bakımından o zaman 8 liraya kuzu alındığını ifade etmişlerdir (K.K. 39,42). Miri'nin gelişini ve at alım işlemlerini bir kaynak kişi, önce

atın yüksekliğinin ölçüldüğünü, iri ve sağlam kemikli atların seçildiğini ve çok yüksek meblağlara satılabildiğini belirtirken iki at karşılığında o zamanlar 64 adet kuzu alınabildiğini belirtmiştir. Kaynak kişiler, traktör çıkınca at beslemenin terk edildiğini sadece ata karşı sevgisi olanların bir iki binek atı beslediğini ifade etmiştir. (K.K. 17).Atın ekonomik değer katan bir metâ olmaktan çıkıp Çerkes köylüsü için maddî bir külfete dönüşmesinin at yetiştiriciliğinin bölgede kısa sürede terk edilmesine yol açtığı söylenebilir.

## 2.2. Atla İlgili uygulamalar

At yetiştirme ve binicilikle ilgili Kafkasya'dan taşındıkları bütün uygulama ve ritüelleri Çerkeslerin at sırtında oldukları süre zarfında Uzunyayla'da da devam ettirdiklerini söylemek mümkündür. Cenaze haberlerinin atla haber verildiğini, cenaze haberi götüren Çerkesşüvarisininatın sağından inerek getirdiği kötü haberi ifade etmeden lisan-ı hâl ile iletme geleneğinin Uzunyayla'da da devam ettirildiği anlaşılmıştır (K.K. 12, 51,30,33). Bu usulle cenaze haberi götüren kişiye *şahako* adı verilir (K.K. 30). Bu uygulamadan hayatında at binmemiş Çerkeslerin dahi haberdar oldukları görülmüştür. Biz bunu Çerkes *thamadelerinin habzenin* düzenleyici gücünü anlatmak istediklerinde sıklıkla bu örneği vermelerine bağlıyoruz.

Ayrıca Çerkeslerin askere çağrıldıklarında birliklerine atları ile birlikte gittikleri tespit edilmiştir. Sarıkamış Harekâtı'naatlarıyla birlikte yaklaşık 1.000 kişinin gittiği söylenmektedir(K.K. 28,46; 32; 18). Bu

uygulamanın II. Abdulhamid'in *Hami-diye Alayları* düzenlemesi ile başlayıp cumhuriyet döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır.

Bu uygulamaların yanında Kafkasya'dan Uzunyayla'ya taşınmış ve uzunca bir süre uygulanmaya devam edilmiş olan atlı oyunlar söz konusudur. Çok iyi binici olan Çerkeslerin at üzerinde akrobasi hareketleri yaptıkları, düğünlerde at yarışlarının yapıp cirit oynadıkları, atla son sürat giderken yere dikilen yumurtayı kamçı ile kırdıkları ancak bu gibi oyunların atın hayatlarının merkezinden çıkması ile artık oynanmadığı ve zamanla unutulduğu anlaşılmıştır (K.K. 21,11,27). Yine düğünlerde *deri kapma oyunu* olarak tavsif edilebilecek *Abhaz, Çerkes ve Ubıhlarda* köy düğünlerinde oynanan bir atlı oyundan bahsedilmiştir. Her köyün atlı takımının, yaşlı bir *thamadenin* aralarına attığı deri parçasını kapıp kendi aralarında paslaşarak düğün evinin damına atmaya çalışılması şeklinde oynanan bu oyun da artık unutulmuştur (Ersoy 2006: 211). Aynı şekilde düğünlerde atıcılık ve nişan alma kabiliyetlerinin yarıştırdığı ya sıırığın ucundaki bir nesneye ya da yere konulan bir yumurtaya son hızla giden atın üzerinden ateş etme şeklinde icra edilen bu oyunlar da unutulmuşlar listesine eklenmelidir (Gergin2018: 18). Anlaşıldığı kadarıyla Uzunyayla'da atla oynanan en popüler oyun, at yarışları olarak zikredilebilir. Bu oyunlarla ilgili kaynak kişilerden birisi şu bilgileri vermiştir; Düğün olan köylerde at yarışları düzenlenir birinci gelenlere ödül verilirdi. Yarışı birincilikle bitirene *dışapıa* adı verilen cevizden yapılan çelenk gibi bir süs

eşyası o verilirdi.İkinciye kısır koyun, üçüncüye mendil ya da başka bir şey verilirdi.At yarışları esnasında at üzerinde çeşitli akrobasi hareketleri yapmak adettendi. Düğünlerde atla düğün evine girme âdetinden bahseden kaynak kişi, bunun çok zor olduğunu ve sakatlanmalara yol açtığını da belirtmiştir (K.K. 36).

Yine köy düğünlerinde atlılar tarafından oynanan oyunlardan biri de mendil kapma oyunudur. Kaynak kişiler mendil oyunu adlı bir düğün oyununun, at üzerindeki erkeklerin, her birinde beşer altışar kız bulunan at arabalarıyla yola çıkan düğün alayındaki kızların verdiği bir mendili kapmak için yarışa tutuşmak şeklinde oynanan oyunun artık oynanmadığını belirtmişlerdir (K.K. 17, K.K. 1). At kültürünün çok canlı olduğu bir devre ait bu oyun ve yarışların Demokrat Parti iktidara geldikten sonra artık kalmadığı ifade edilmiştir (K.K. 50,6,26,53,40,47; 8). Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile kast edilen Marshall yardımları ile hem ordunun hem de tarımın mekanize hale gelmesidir. Makineleşmenin, atı ekonomik ve toplumsal hayatın dışına nasıl ittiği bu örnekte çok iyi anlaşılmaktadır.

Atın Çerkes hayatının içinden çekilmesiyle kaybolan geleneklerden biri de Kafkasya'daki baskın geleneğinin Anadolu'da *hırsızlığı* şeklinde devam eden şeklidir. Bu gelenek doğal olarak artık uygulanmamaktadır. Ancak kaynak kişiler bu geleneğe ilişkin çok ilginç anekdotlar anlattılar. Atları tek tek değil sürü hâlinde çalmakta

uzmanlaşmış meşhur at hırsızların bu nitelikleriyle nam yaptıklarını dile getirdiler;

“Bu köyde herkes biniciydi ve köylülerin attan başka da işleri yoktu. Buraya geldikten sonra Çerkeslerin bir diğer işi de at hırsızlığıydı. At çalarken tek tek değil sürü halinde önlerine katarak getiriyorlardı. Atları kışın Adana’ya götürür, yazın geri buraya getirirlerdi. Bu yaylada 400-500 at olurdu. Eski at hırsızlarından benim bildiğim M...h adlı biri vardı. Bu adam her tarafta hırsızlık yapardı. En sonunda Maraş tarafına giderken, tipiye tutulduve bir kayanın dibinde kaldı ve orada öldü. Adamı merak edip aramaya çıkanlarcesediniüç ay sonra o mağarada ölü buldular. Naşını öldüğü yere yakın bir yere gömdüler. Çerkesler sadece Avşarlardan değil, Çerkeslerden de at çalarlardı.” (K. K. 49). Kafkasya’da yaygın bir şekilde icra edilen at hırsızlığının Anadolu’da da devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Kafkasya’da kahraman olarak imlenen at hırsızlığı yapanlar Anadolu’da devlet kolluk kuvvetlerince bir hırsız ve haydut olarak takibata tabi tutularak birer adi suçluya dönüştürülmüştür. Devlet otoritesinin güçlenmesinin yanı sıra zamanla atın ekonomik değerini yitirmesi bu geleneğin terk edilerek tamamen yitirilmesi sonucunu doğurmuştur.

### 2.3. Geleneğin Yitimi

Çerkeslerin Uzunyayla’ya iskânından itibaren 1950’lere kadar devam eden bu sürece Uzunyayla’nın altın yılları denilirse yeridir. Ancak 1950 yılı Uzunyayla için olduğu kadar burada yaşayan Çerkesler için dönüm noktası olmuştur. Çerkeslerin attan

inmesi, en önemli zenginlik kaynakları olan at yetiştiriciliğinin bu tarihten itibaren ani bir çöküş dönemine girmesi anlamına gelmiştir. 1950 yılında Amerika Birleşik Devletleri’nin Komünist bloka karşı müttefiklerini destekleme adı altında başlattığı “Marshall Yardımları” Türk ordusunun o zamana kadar atların gücünü kullanarak yürüttüğü birçok işi artık hibe edilen Amerikan malı motorlu vasıtalarla yapabilmesi imkânını getirmiştir. Bu tarihten itibaren Uzunyayla atları, eskisi kadar para etmemeye başlamış, atlar motorlu ulaşım vasıtalarının köylere girişine kadar yük hayvanı olarak kullanılmaya devam etmiştir (K.K. 41,4,14). Ordunun at alımını terk etmesi sonucunda Uzunyayla Çerkesleri çok ciddi bir ekonomik krize girmiştir (K.K. 35, 44).

Atın Uzunyayla ekonomisindeki merkezî yerinin sarsılmasından sonra sadece at değil atla ilgili ritüel ve uygulamaların unutulmasının yanında maddî kültür unsurlarının en önemlilerinden olan bir kısmı, Kafkasya’dan getirilmiş olan *hafıza mekânı* niteliğindeki at koşum takımları da ya köşelerde çürümeye ve tozlanmaya terk edilmiş ya da Uzunyayla köylerini gezen çerçilerle ucuz plastik gereçler mukabilinde takas edilmiştir. Kaynak kişilerdenbirisini, bazı kısımları saf gümüş işlemeli iki tane eyer takımı ile birlikte atların koşum takımlarının çalındığını belirtmiştir (K.K. 19). Başka bir kaynak kişiialesinin sahip olduğu siyah yamçı, süvari başlığı ve eyer gibi binicilik malzemelerinin elden çıkarıldığını eyerin bir kır bekçisine verildiğini anlatmıştır(K.K. 5). At koşum takımları ile birlikte Çerkes

süvarisinin vazgeçilmez donanımları olan, *yamçı*, *kama* (kinjal) ve *kılıç* (şaska) gibi objeler de benzer şekilde bir plastik gereçve benzeri fabrikasyon ürünlerle karşılığında çerçilerle takas edilmiştir. Uzunyayla Çerkesleri, bu objeleri elden çıkarmalarıyla ilgili çok farklı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu maddî kültür unsurlarının artık para etmediğini, elde tutmalarının gerekmediğini, hatta modasının geçtiğini bu nedenlerden ötürü elden çıkardıklarını ifade etmişlerdir (K.K. 38,3). Bir kaynak kişi at koşum takımlarının melamin tabaklarla takas edildiğini belirtmiştir (K.K. 12). Bir başkası dagümüş işlemeli binicilik takımlarının yanı sıra çok değerli bir Kafkas kamasının babası tarafından yok pahasına satıldığını anlatmıştır. (K.K. 51). Görüldüğü gibi 20. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde girdiğimiz *plastik devri* sahip olunan el emeği klasik ürünleri halk nazarında değersizleştirmiştir (Thompson 2009: 1973,1974). Bunun farkına varan girişimciler bu tür ürünlere sahip olanlara ya fabrikasyon ürünler ya da değerinden düşük nakit para vererek Kafkas kültürüne ait işlevini yitirdiği düşünülen el emeği ürünleri toplamışlardır. Bu girişimciler topladıkları bu ürünleri antika pazarında aldıklarından daha yüksek fiyatlara satmışlardır. Uzunyayla Çerkesleri bugün ellerinden çıkardıkları bu ürünlerin kültürel değerini daha iyi anlamaktadırlar.

### Sonuç

Nevi şahsına münhasır bir kültürel alan olan Kafkasya'nın kadim halklarından Çerkesler, çok eski devirlerden beri yaşadıkları tabiat, iklim ve sosyal çevre ile uyumlu bir kültür inşa

etmişlerdir. Asabiyesi güçlü kandaş toplumlar, çöllerin ıssız bölgelerinde ya da dağların ulaşılmaz derin vadilerinde en iyi cins atları çaprazlayarak tarihi süreç içerisinde safkan diye nitelendirilen üstün nitelikli at cinsleri geliştirmişlerdir. Bedevilerin, Türkmenlerin ve Kafkasya dağlıklarının geliştirdikleri at cinsleri bu cümledendir. Çerkeslerin gücünden ve hızından istifade ettikleri ve savaşlarda kendilerine büyük üstünlük sağlayan bu at cinsleri etrafında inşa ettikleri kültür, 20. yüzyılın ortalarına kadar canlılığını muhafaza etmişse de makineleşmenin kırsal kesime de sirayet etmesi, bu özgün kültürü derinden etkilemiş tabiri caizse sarsmıştır. Bu bağlamda Çerkesin attan inmesi, sadece bazı at türlerinin kaybolması değil aynı zamanda ata bağlı ritüellerin, oyunların, yarışların, inanışların, geleneklerin ve elbette birçok maddî kültür unsurunun bir daha dönememek üzere yitirilmesi anlamına gelmektedir. Asırlar öncesinde Kafkasya'da başlayan ve 20. yüzyılın ortalarına kadar en iyi şekilde icra edilen bir atçılık kültürünün Uzunyayla'da artık uygulamadan kalktığı anlaşılmıştır. Atın ekonomik değerini yitirmesi Çerkeslerin asırlardır yürüttükleri ve uzman oldukları bir faaliyetin sonunu getirmiştir. Bu ekonomik faaliyetin birdenbire sona ermesinin Uzunyayla köylerinin yoksullaşmasına ve köylerin boşalmasına neden olan en önemli etkenlerden biri olduğu görülmüştür. "Çerkesin attan inmesi", geleneksel Çerkes hayat tarzının müthiş bir değişim ve dönüşüm sürecine girmesini de beraberinde getirmiştir. Bu değişim ve dönüşüm, Çerkes kültürünün bundan sonra daha

engebeli ve çetin bir yola yaya gireceğini göstermektedir.Yaptığımız alan araştırması, UzunyaylaÇerkeslerinin at yetiştiriciliği ve binicilik kültüründen geriye elimizde çok az bir bilgi kıvrıntısının kaldığını göstermiştir.

#### NOTLAR

- 1 Prisoška, ateş ederken silahın dengesini ayarlamak için kullanılan bir nevi ayaklı sehpadır. Dubrovin, age, s.16. Köstek ise atların fazla uzaklaşmaması için üç ayağının birbirine bağlanmasını sağlayan bir araçtır. Çerkesçe *şilaha* olarak ifade edilmektedir. Natho 2014: 18.;Blararnberg 2017: 51.
- 2 Çerkesler yamçıya *çaku* adını vermektedirler. Blararnberg 2017: 104.

#### KAYNAK KİŞİLER

- K. K. 1: Adem Şıklaroğlu (Yaş: 66, Kabardey/Şık), Aşağıborandere köyü. 15.07.2017.
- K. K. 2: Adnan Sucan (Yaş: 62, Kabardey/Şogen), Şerefiye köyü, 15.07.2017.
- K. K. 3: Ahmet Bostancı (Yaş: 49, Genzali Sülalesi), 18.07.2017.
- K. K. 4: Ahmet Yılmaz (Yaş: 38, Kabardey/Zepişe), Taşlıgeçit köyü, 03.07.2017.
- K. K. 5: Alaattin Aktoprak (Yaş: 63, Kabardey/Kanamat), Üçpınar köyü 13.07.2017.
- K. K. 6: Asım Altın (Yaş: 85, Hatkoy/Hoças), Kaynar köyü, 03.07.2017.
- K. K. 7: Atay Şimşek (Yaş: 60, Kabardey/Şit), Yahyabey köyü, 18.07.2017.
- K. K. 8: Atilla Akkaya (Yaş: 65, Hatkoy/Lak), Tersakan köyü, 03.07.2017.
- K. K. 9: Avni Özkurt (Yaş: 63, Abzeh/Tuğuj), Devederesi köyü, 24.06.2017.
- K. K. 10: Aydın Tokmak (Yaş: 66, Kabardey/Tokmak), Hilmiye köyü, 26.06.2017.
- K. K. 11: Ayhan Vurdum (Yaş: 48, Kabardey/Vurdum), Karakuyu köyü, 11.07.2017.
- K. K. 12: Aytekin Yıldız (Yaş: 52, Kabardey/Tambiy), Hilmiye köyü, 09.07.2017.
- K. K. 13: Ayşe Özkurt (Yaş: 54, Şapsığ/Neğuç), 24.06.2017.
- K. K. 14: Azmi Aslan (Yaş: 68, Kabardey/Aslan), Karaboğaz köyü, 14.07.2017.
- K. K. 15: Azmi Başok (Yaş: 60+, Kabardey /Pşığıje), Büyükmüşgün köyü, 18.07.2017.
- K. K. 16: Bedriye Özkurt (Yaş: 85, Abzeh/Tuğuj), Devederesi köyü, 24.06.2017.
- K. K. 17: Bedri Kaplan (Yaş: 68, Kabardey/Mole), Sacayağı köyü, 04.07.2017.
- K. K. 18: Cahit Kuş (Yaş: 72, Kabardey/Guş), Yağhpınar köyü, 06.07.2017.

- K. K. 19: Canset Demir (Yaş: 42, Kabardey/Horan), Karahalka köyü, 15.07.2017.
- K. K. 20: Casim Tetik (Yaş: 57, Kabardey/Aşabogo), Yeniyaşpınar köyü, 16.07.2017.
- K. K. 21: Cengiz Vurdum (Yaş: 38, Kabardey/Vurdum), Karakuyu köyü, 11.07.2017.
- K. K. 22: Deniz Yağan (Yaş:???, Abaza/Yağan), Kazancık köyü, 15.07.2017.
- K. K. 23: Erol Canbulat (Yaş: 58, Hatkoy), Akören köyü, 27.06.2017.
- K. K. 24: Fehmi Erdoğan (Yaş: 70, Kabardey/Şahapsou), Gebelek köyü, 14.06.2017.
- K. K. 25: Fehmi Vatanandım (Yaş: 76, Kabardey/Şit), Üçpınar köyü, 14.07.2017.
- K. K. 26: Ferit Altınışık (Yaş: 79, Hatkoy/Candar), Kaynar köyü, 03.07.2017.
- K. K. 27: FevzettinVurdum (Yaş: 76, Kabardey/Vurdum), Karakuyu köyü, 11.07.2017.
- K. K. 28: Halis Güney (Yaş: 70, Kabardey/Mekava), Üçpınar köyü, 06.07.2017.
- K. K. 29: Haydar Demir (Yaş:55, Kabardey/Hojaha), Yukarıkızılçevlik köyü, 15.07.2017.
- K. K. 30: Hayri Şurdum (Yaş: 62, Kabardey/Şurdum), Aşağıkızılçevlik köyü, 04.07.2017.
- K. K. 31: Hayri Karaçay (Yaş: 72, Kabardey/Karaşey), Şerefiye köyü, 04.07.2017.
- K. K. 32: Hilmi Bardak (Yaş: 76, Kabardey), Methiye köyü, 06.07.2017.
- K. K. 33: İkrami Şimşek (Yaş: 73, Kabardey/Garma), Karaboğaz köyü, 01.07.2017.
- K. K. 34: İsmet Boran (Yaş: 78, Kabardey/Yeluhoy), Yukarıborandere köyü, 23.12.2017.
- K. K. 35: Mahmut Özkurt (Yaş: 57, Abzeh/Tuğuj), Devederesi köyü, 24.06.2017.
- K. K. 36: Muhsin Atıcı (Yaş: 76, Kabardey/Kardan), Yukarıkaragöz köyü, 14.07.2017.
- K. K. 37: Musa Cetger (Yaş: 57, Abaza/Cedger), Kazancık köyü, 05.07.2017.
- K. K. 38: Necati Bostancı (Yaş: 85, Genzali sülalesi)
- K. K. 39: Necati Karaduman (Yaş: 75, Kabardey/Karacuk), Yahyabey köyü, 18.07.2017.
- K. K. 40: Necati Tok (Yaş: 79, Hatkoy/Bzeacı), Kaynar köyü, 03.07.2017.
- K. K. 41: Nihat Kızılkaya (Yaş: 60+, Kabardey/Takoho), Aşağıkızılçevlik köyü, 04.07.2017.
- K. K. 42: Refik Kum (Yaş: 74, Kabardey/Şaume), Methiye köyü, 18.07.2017.
- K. K. 43: Remzi Çiçek (Yaş: 60, Kabardey /Arıışe), Sacayağı köyü, 18.07.2017.
- K. K. 44: Saile Özkurt (Yaş: 59, Kabardey/Asker), Aşağıkızılçevlik köyü, 24.06.2017.
- K. K. 45: Selahattin Doğan (Yaş: 83, Kabardey/Şahapsou), Gebelek köyü, 14.07.2017.
- K. K. 46: Selahattin Karademir (Yaş: 71, Kabardey/ Karabe), Kazancık köyü, 06.07.2017.

- K. K. 47: Selahattin Torun (Yaş: 70, Hatkoy), Kaynar köyü, 03.07.2017.
- K. K. 48: Selami Sönmez (Yaş: 60+, Abaza/Açıcaha), Halitbeyören köyü, 18.07.2017.
- K. K. 49: Sadettin Kuş (Yaş: 71, Kabardey/Guş), Yağlıpınar köyü, 12.07.2017.
- K. K. 50: Şahin Güngör (Yaş: 82, Hatkoy/Negör), Kaynar köyü, 03.07.2017.
- K. K. 51: Şahin Yıldız (Yaş: 73, Kabardey/Kankul), Burhaniye köyü, 09.07.2017.
- K. K. 52: Şuayip Çelik (Yaş: 70, Kabardey/Trama), Gebelek köyü, 14.07.2017.
- K. K. 53: Veysel Taşpınar (Yaş: 75, Hatkoy/Candardar), Kaynar köyü, 03.07.2017.
- KAYNAKÇA**
- Akay, "Tolga. Kafkas Göçlerinin Türk At Varlığına ve Irklarına Etkisi", *Geçmişten Günümüze Göç*, C.III, Editör: Osman Köse, Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2017. ss.2141-2153.
- Baddeley, John F. *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*. Çev. Sedat Özden. İstanbul: Kayınhan Yayınları, 1995.
- Blaramberg, Yohann F. *Kafkasya Tarihi, Topografik, İstatistik, Etnografik ve Askerî Tasvir*. Çev. Habibe Eren. Ankara: KAFDAV Yayınları, 2017.
- Dubrovın, Nikolay F. *Çerkesler*. Çev. Habibe Eren & Varol Tümer. Ankara: KAFDAV Yayınları, 2017.
- Ersoy, Hayri. *Sürgün Sessiz Ölü*. İstanbul: Chiviyazıları, 2006.
- Gergin, Erol. *Misafir Kızlar Uzunayla'dan Çerkes Hikâyeleri*. Ankara: Koyusiyah Yayınları, 2018.
- Gökçe, Cemal. *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1979.
- Gubjakov, M. N. *İstorii Adigei s Drevneyşih Vremen do 1920 goda*. Yyy: Yy, 2009.
- Güleç, Ertuğrul. *Uzunayla Atı*. Ankara, Yy, 1998.
- Güleç, İbrahim. "Türk At Irkları", *Uzunayla Rapor ve Belgeleri*. Der. Muhittin Ünal. Ankara: KAFDAV Yayıncılık. 2007.
- İşcan, M. Kaan. "Geçmişten Günümüze Uzunayla At Yetiştiriciliği", *Uzunayla Rapor ve Belgeleri*. Der. Muhittin Ünal. Ankara: KAFDAV Yayıncılık. 2007. ss.196-211.
- İzbırak, Reşat. "Uzunaylada Coğrafya Araştırmaları" *Uzunayla Rapor ve Belgeleri*. Der. Muhittin Ünal. Ankara: KAFDAV Yayıncılık. 2007. ss.74-100.
- Lavrov, L.İ. *İstoriko-Etnografiçeskie Oçerki Kavkaza*. Leningrad: Yy 1978.
- Magometov, A. H. *Etnografiya Osetii*. Ordjonikidze: Yy, 1970.
- Natho, Kadir. *Çerkesya'dan Amerika'ya*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Chiviyazıları, 2014.
- Özbay, Yismeyl Özdemir. *Anularım*. Ankara: KAFDAV Yayınları, 2011.
- Papşu, Murat. "Çerkeslerde Atçılık ve At Kültürü". *Nart* 72 (2010): 52-56.
- Parfenov, Vadim. "Kafkasya Atları". *At Irkları ve Dağılımı*, Der.: Tekin Koçkar, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2012. ss. 170-181.
- Spencer, Edmund. *Türkiye, Rusya, Karadeniz ve Çerkezistan*. Çev. Dilek Cenkçiler. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Tavkul, Ufuk. "Kafkas Nart Destanlarında At Motifi", *Modern Türklük Araştırmaları Der-gisi*, S.3 (2007): 196-205.
- , -----, *Kafkasya Dağlarında Hayat ve Kültür*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 1993.
- , -----, *Kafkasya'da Kültürel Etkileşim – Sosyo-Linguistik Bir Araştırma*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009.
- Temizkan, Abdullah. *Araftaki Kafkasya*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2018.
- Thompson, Richard C., Swan, Shanna H., Moore, Charles J. and Vom Saal, Frederick S. "Our Plastic Age". *Philosophical Transactions of The Royal Society* 364 (2009): 1973-1976.
- "Uzunayla'da At Yetiştirme İşleri: Tetkik ve Mesai Raporu". *Uzunayla Rapor ve Belgeleri*. Der. Muhittin Ünal. Ankara: KAFDAV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Kurulay. *Çerkes Atasözleri*. İstanbul: Tunç Yayınları, 2016.

**Metin EKİCİ, Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019, ISBN: 978-605-155-808-0, 224 sayfa**

Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR\*

Dede Korkut Kitabı'nın Almanya'nın Dresden Kral Kütüphanesinde bulunan ilk yazma nüshası, "Kitabı Dedem Korkut alâ lisân-i tâife-i Oğuzân" adını taşımakta olup 1815'te Heindrich L. Fleischer tarafından bulunmuştur. Mukaddime ve 12 boyun yer aldığı nüshanın ülkemizdeki ilk neşirleri, 1916'da Kilisli Rıfat Bilge tarafından; 1938'de ise Orhan Şaik Gökay tarafından yapılırken ilk bilimsel çalışma, 1958'de Muharrem Ergin tarafından yapılmıştır.

"Hikâyet-i Oğuznâme-i Kazan Beg ve Gayri" başlığını taşıyan ve Vatikan Kütüphanesinde bulunan ikinci nüsha ise 1950'de, İtalyan Türkolog Ettore Rossi tarafından bulunup makale olarak tanıtılmış ve 1952'de kitap olarak yayımlanmıştır. 1958'de Muharrem Ergin'in iki nüshayı birlikte neşrettiği yayının aksine Dede Korkut Kitabı'nın bu iki nüshası, 2000'li yıllardan iki ayrı nüsha olarak yayımlanmaya başlanmıştır. Bunlar arasında Dresden ve Vatikan nüshalarını ayrı ayrı ele alan Semih Tezcan ve Hendrik Boeschoten yayını; Sadettin Özçelik'in Dresden nüshası yayını ve Mustafa S. Kaçalın'ın Vatikan ve Dresden nüshası yayını sayılabilir.

Oğuzname geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan Dede Korkut Kitabı'nın Anadolu'daki ilk yayını

1916'da yapıldığından söz konusu kitap hakkında yeni bir nüshanın varlığı hakkında yaklaşık 100 yıldır beklenen haberi, 25 Nisan 2019'da Bayburt Üniversitesinde düzenlenen "Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu"nda Prof. Dr. Metin Ekici vermiştir. Ekici, adı geçen sempozyumda Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshasının bulunduğunu ve söz konusu nüshada çeşitli soylamalarla 13. boy/destanın olduğunu ilk kez ilan etmiştir. Bu ilanın ardından gerek Türkiye'de gerekse Türk Dünyası'nın çeşitli ülkelerinde Dede Korkut Kitabı'nın bu nüshasının yayımlanması beklenmeye başlanmıştır. Bu bekle-yiş, Ekici'nin çeşitli basın sitelerinde verdiği röportajlar ve Millî Folklor dergisinin 122. sayısındaki "13. Dede Korkut Destanı: 'Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi' Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!" (s. 5-13) adlı makalesiyle bir nebze olsun giderilmiştir.

Ancak bekleyiş 26 Haziran 2019'da son bulmuş, nihayet Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshasının ilk yayını; Prof. Dr. Metin Ekici tarafından "Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-

\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/Türkiye, fazilozdamar@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1729-0265

Aktarma” adıyla Ötügen Neşriyat tarafından İstanbul’da yayımlanmıştır.

Göktürk Ömer Çakır editörlüğünde yayımlanan kitabın kapak resmi, Dr. Mehmet Sağ’a aittir ve “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adını taşıyan ve 100 x 120 cm boyutlarında olan resim, Mehmet Sağ tarafından bu kitap için özel olarak resmedilmiştir. Kapak tasarımı Ceyhun Durmaz’a ait olan bu çalışma; “Önsöz” ve “Giriş” kısmı dışında “Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon” ve “Türkiye Türkçesine Aktarma” bölümleri ile “Sözlük” ve “Dizin” kısımlarından oluşmaktadır.

Kitabın “Önsöz” (s. 9-14) kısmına söz konusu nüshadaki soylamaların birinde yer alan Dede Korkut’un “*Alp ozanlar erdemidir, mert yiğidi mert yiğide tarif etmek*” ifadesiyle başlayan Ekici, bu kısımda Türk edebiyatındaki sözlü ve yazılı edebiyat ilişkisi ve Türk yazıcılık geleneğine ait yaptığı değerlendirmeden sonra günümüze ulaşan nüshaların Türk kültürü açısından önemini “... *bu türden yazılı metinler bir milletin tarih boyunca sahip olduğu pek çok unsuru içermesi bakımından bir kültür hazinesi değerine sahiptir ve kültürel miras olarak kabul edilmelidir.*” (s. 9) cümleleriyle açıklamaktadır. Bu değerlendirmeden sonra Dede Korkut Kitabı’nın Dresden ve Vatikan’da bulunan nüshaların dışında başka nüshasının olmadığı “üzüntüsünün Dede Korkut Kitabı’nın üçüncü nüshasının varlığı olduğuna kanaat getirmesiyle” azaldığını söyleyen Ekici, bu nüshanın kendisine geliş serüveni hakkında bilgi vermektedir. Mart 2019’da Kazakistan’ın Mangışlak Eyaleti’nin Akdağ şehrinde dü-

zenlenen bir sempozyumda, İran’ın Türkmen Sahra Bölgesi’nden bu sempozyuma iştirak eden Mohammad Ghoghgi ve Muhammed Veli Hoca’yla tanıştığını ve bu kişilerin kendisine üzerinde “Dede Korkut” yazan bir fotokopi gösterdiklerini söyleyen Ekici, birkaç gün sonra kendisine e-posta yoluyla pdf dosyası olarak gönderilmesiyle nüshaya ulaştığını söylemektedir. Ardından nüshanın “yavaş yavaş” okunması ve bazen heyecan bazense “acabaların” sebep olduğu hayal kırıklığı arasında gidip geldiği süreci anlatan Ekici, kitaptaki soylamaların ardından Dede Korkut’un 13. anlatması olduğuna kanaat getirdiği “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” anlatmasını okumaya başlayınca duyduğu heyecanı; ardından 25-27 Nisan 2019’da Bayburt Üniversitesinde düzenlenen “Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu”nda Dede Korkut’un üçüncü nüshasını ve 13. boyunu, kamuoyuna ilan etme sürecini ve bu esnadaki heyecanını insan, Ekici’nin satırlarını okurken bile hissedebiliyor. Türkoloji âleminin 100 yıldır beklediği bu nüshanın varlığını öğrenmek bile bizi heyecanlandırırken o satırların okunması ve Türkiye Türkçesine aktarılması sürecinde yazarın hissettikleri, herhalde herkesin “gıpta ettiği” bir duygu olmalı.

Kitabın “Giriş” (s. 15-25) kısmına Dede Korkut/Korkut Ata geleneğinin, sözlü ve yazılı kültür açısından Türk Dünyası’ndaki önemini açıklayarak başlayan Ekici, UNESCO tarafından da kültür mirası olarak kabul edilen Dede Korku/Korkut Ata Geleneği ve söz konusu kitabın nüshaları hakkın-



da “Dede Korkut Kitabı’nın Nüshaları” başlığı altında bilgi vermektedir. Dresden ve Vatikan nüshalarının keşfedilme süreci ve içeriği hakkında verilen genel bilginin ardından Ekici’nin “Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası” olarak adlandırdığı üçüncü nüsha hakkındaki bilgi, kitabın daha iyi anlaşılması amacıyla okuyucular için verilmiştir. “Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası’nın Genel Özellikleri” adını taşıyan ilk başlık altındaki; “*Elimizde bulunan nüsha, 31 varaktır. Sayfalar numaralanmamış, yazma eserlerin usulü takip edilerek yazıcı tarafından takip eden sayfanın ilk kelimesi önceki sayfanın alt kısmındaki boşluğa yazılarak gösterilmiştir. Her sayfa, yıldızla çerçevelenmiş; ana metin, bu çerçeve içine yazılmıştır. Metin, genel olarak “nesta’lik” yazı karakteriyle yazılmıştır. Metnin kenar boşluklarına yazıcı tarafından anlamı bilinmeyeceği düşünülen sözcüklerin açıklaması, üstleri kırmızı ile çizilerek yazılmıştır. Metin içinde ise bir yerde rakam kullanılmıştır. Biz bu kelimeleri, transkripsiyonlu metinde dipnot yöntemiyle verdik. Çerçeve içindeki yazılar çoğunlukla siyah mürekkeple yazılmış olup sadece üç noktada kullanılan arasözler, kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Her sayfada genellikle 14 satırlık yazı bulunmaktadır. Yazıda gerekli olmadıkça hareke kullanılmamış, sadece özel isim veya yanlış okuma ihtimali düşünülen bazı kelimelerde hareke kullanılmıştır. Yazıda durakları gösteren bir işarete yer verilmemiş, iki cümle arasında daha fazla boşluk bırakılmıştır. Satırlar arasındaki boşluklar, eşit olmakla birlikte; bir soylama, bitip yenisine başlanırken arada biraz daha fazla boşluk*

*bırakılmıştır.*” (s. 31) bu bilgi, okuyucunun nüshayı tanımaya yardımcı olmaktadır. Yine bu başlık altında; nüshadaki aynı kelime ve ifadelerin farklı şekillerde/harflerle yazıldığı, birkaç ifadenin ise Arap alfabesindeki bazı harflerin noktalarının unutulmasıyla farklı anlamlara geldiğini açıklayan Ekici, söz konusu nüshada toplam 23 soylama ve 1 anlatmanın olduğunu söylemektedir. Nüshanın 48. sayfasına kadar olan bu soylamalar için “farklı konularda yazılmış” ifadesini kullanan ancak soylamaların içeriği hakkında bilgi vermeyen Ekici, 48. sayfadan başlayarak 61. sayfada son bulan ve nüshada başlıklandırılmayan bu anlatmanın, kendisi tarafından “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” şeklinde adlandırıldığını söylemektedir. Bu kısmın sonunda ise orijinal metinde olmayan ve farklı yazı karakteri ve farklı kalemlerle yazılmış Farsça şiir beyitlerinin olduğunu söyleyerek bu beyitlerin Farsçalarını ve Türkçe çevirilerini dipnotta vermektedir.

“Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası’nın Yazarı, Dili ve Tarihi” adını taşıyan başlık altında; nüshanın son sayfası olan 61. sayfasındaki “Hacılı’ya Allah rahmet eylesin.” ifadesinden dolayı, nüshanın “Hacılı” adındaki bir kişiye sunulmuş olabileceğini düşündüğünü ifade eden Ekici, yine bu başlık altında nüshanın dili hakkında da kısa bilgi vermektedir. Alanı olmadığı için nüshanın dili hakkında kesin bir şey söylemekten imtina eden Ekici, nüshadaki metinde Kıpçak Türkçesine ait birçok kelime ve ek olmasına rağmen nüshanın genel olarak Türkmen ve Azerbay-

can Türkçesi özelliklerini taşıdığını söyleyerek nüshanın yazıya geçirilme tarihi olarak Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'un aynı nüshanın belli başlı sayfaları örnekleminde yazdığı "Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine Konu-Bağlantılar-Yer-Zaman-Okuyuş" adlı incelemesini referans göstererek nüshanın 17-18. yüzyıla ait olabileceğini ancak yine de ayrıntılı çalışmalarla bu metin için bir tarih tespit edebilmenin doğru olacağını söylemektedir.

"Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası'nın İçerik Özellikleri" başlığı altında; nüshadaki soylamalar ve anlatmanın içeriği hakkında genel bilgi veren Ekici, orijinal nüshada soylamalar için başlık olmadığını ve bu soylamaları, Türkiye Türkçesine aktarırken "Soylama-1" vb. numaralar verdiğini söylemektedir. Bu başlık altında artık okuyucu, soylamaların içeriği hakkında genel bir bilgi almaya başlar. Soylamalardaki doğal hayat, bitkiler, hayvanlar, silahlar, il ve bölge isimleri, yerleşiklik ve göçebelik, Oğuz beyleri, İslamiyet'e ait unsurlar ve çeşitli kavramları birer paragrafta genel olarak açıklayan Ekici, Dede Korkut'un 13. boyunu anlattığı paragrafta nüshadaki "boy" sayısının "bir" olduğunu; Dede Korkut Kitabı'nın diğer nüshalarında bulunan birkaç anlatma temelinde açıklar. Salur Kazan'ın Aras Nehri çevresini ve Kars yöresini fethini anlattığı kısmın, "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" anlatmasına hazırlık mahiyetinde olduğunu ve bu kısmın bütünü oluşturan bir yapı parçası olduğunu semantik olarak açıklar. Ayrıca bu anlatmanın içeriğini "*Oğuz beylerinin*

*savaşma nedenleri, nasıl bir devlet ve ordu düzenine sahip oldukları, beylerin unvanları ve fetihleri gibi unsurlar kısaca özetlendikten sonra, esas olarak doğaüstü bir güce sahip olan ejderha ile savaşma ve onu alt etme konusu işlenmiştir.*" (s. 24) şeklinde açıklayan Ekici, Türklerin kendilerine zarar veren doğaüstü güçleri temsil eden ejderha ile nasıl savaşılacağını, onu alt etmenin yollarını ve onun sahip olduğu güçten nasıl yararlanacağını bildiklerini iddia etmektedir. Yine bu kısmın son paragrafında, nüshadaki metinde tasavvur edilen Türk medeniyetinin "kut sahibi insan" olarak yaşamak unsuru üzerine temellendirildiğini ifade eden Ekici'ye göre bu insan tipi; "*millettini bilen ve seven, ailesine ve toplumuna sahip çıkan, dostunu ve düşmanını seçen, her türlü zorluk ve zorbalıkla mücadele etmekten kaçınmayan, mücadele etmek için gerekli ve yeterli eğitimi almış, doğaya ve doğada bulunan her canlıya saygılı olan kişi*"dir (s. 25).

"Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon" (s. 27-151) bölümüne "Metinde Kullanılan Transkripsiyon İşaretleri"ni vererek başlayan Ekici, 31 varaklık bu nüshanın her sayfasını; kitabın sol tarafına orijinal metnini, sağına ise transkripsiyon yapılmış metnini vermiştir. Orijinalinde Arap alfabesiyle yazılı her satırın transkript edilmiş hâlini, bazı kelimelerdeki bölünmeler dâhil, karşısındaki sayfada Latin alfabesiyle veren Ekici'nin kullandığı bu usul, okuyucunun iki metni mukayese etmesine olanak vermesi bakımından oldukça yararlıdır. Ayrıca orijinal metinde derkenar olarak yazılmış bazı açıklamalar da transkript

edilen sayfada dipnot hâlinde verilerek yine okuyucuya hem mukayese şansı vermiş hem de okuyucunun, metni anlamlandırmasını kolaylaştırmıştır. Son olarak Ekici, bu bölümde; orijinal metinde sayfa numarası verilmemiş olmasından dolayı transkript edilen ilk sayfaya, geleneksel usule uygun olarak “1b”den başlayarak numara vermiş ve “31b”de bitirmiştir.

Kitabın “Türkiye Türkçesine Aktarma” (s. 153-204) bölümünde “Giriş” kısmında belirttiği üzere her soylamaya “Soylama-1” vb. başlıklar koyan Ekici, yine orijinal metinde olmadığı hâlde “Soylama-23”ten sonra gelen anlatmayı “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” olarak başlıklandırmıştır. Metnin sadece aktarma bölümünde yapılmış olan bu usulün transkripsiyon yapılmış bölümde olmaması okuyucunun, aktarma kısmının orijinalini bulmakta zorlanmasına sebep olabilir. Soylamalardaki şiirsel ifadelerin anlam bütünlüğünün “tam ve güçlü olarak” Türkiye Türkçesine aynı üslup gücüyle aktarılması, Ekici’nin Türkçeyi şiirsel olarak kullanma yeteneğinin bir göstergesidir. Özellikle tabiat tasvirlerindeki her detayın, anlatının yaratıldığı veya aktarıldığı toplumda yaratıcı veya aktarıcının tabiat gözlemindeki mükemmelliğin aynı üslupta ve anlamsal bütünlüğü bozulmadan verilmesi, aktarma ve çevirinin sadece ilgili dili/lehçeyi bilmekle yeterli olmadığını aynı zamanda “alana” hâkimiyetini de göstermektedir.

Kitabın “Sözlük” (s. 205-212) kısmında metnin Türkiye Türkçesine aktarımında kullandığı kelimeleri ve bu kelimelerin anlamlarını veren

Ekici’nin kelime anlamlandırmasında semantik bir yol izlemesi, yazarın “metne anlamsal açıdan” bakışı ile ilgilidir. Sözlükte yer alan kelimeleri ve bu kelimelerin anlamlarının, hangi sözlükler/kaynaklar kullanılarak verildiğinin ve neden semantik bir anlamlandırmaya gidildiğinin açıklanması, okur için gerekli olabilirdi.

Kitabın “Dizin” (s. 213-219) kısmında söz konusu nüshada geçen “askerî terimler, hayvan ve bitki adları, kişi ve özel adlar ile yer adları” listelenerek dizinlenmiştir. Dizinin transkript edilerek verilmesi de orijinal metinde “aranan” kelimenin/terimin bulunması bakımından oldukça kullanışlıdır.

Sonuç olarak 2019 yılında Türkoloji âleminde yeni bir buluşa imza atılmıştır. Türkmen Sahralı Muhammed Veli Hoca’nın İran’da bulduğu ve Prof. Dr. Metin Ekici’nin Türkiye’de bilim dünyasına ilk ilan edip yayımladığı Dede Korkut Kitabı’nın bu yeni nüshası ve yeni boyu/anlatması, sadece bulunan yeni bir nüsha değil aynı zamanda Dede Korkut Kitabı’nın diğer nüshalarında anlamlandırılmayan ya da açıklanamayan bazı hususları açıklayabileceğini, bu sebeple de tekrar tekrar okunması gerektiğini ve son olarak bu kitabın Türkoloji alanına büyük bir katkı sağladığını düşünüyoruz.

**Yusuf AZMUN, Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması: Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası (Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım).İstanbul: Kutlu Yayınevi, Haziran 2019, ISBN: 9786057680068, 176 sayfa.**

**Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU\***

**Giriş**

İran'ın Türkmen Sahra bölgesindeki Günbed-i Kavus şehrinde yaşayan Mühendis Veli Muhammed Hoca çok sayıda elyazmaları toplamış bir Türkmen koleksiyoncudur. 12 Aralık 2018'de bir iş için gittiği Tehran şehrinde tanıdık bir kitapçıya uğradığında, elindeki yazmayı satan bir kişiyle karşılaşır. Kitapçı arkadaşının önerisiyle, kendisini "Kaçar hanedanı soyundan" geldiğini söyleyen adı açıklanmayan kişiden Veli Hoca bu elyazmasını satın alır. Öykünün bundan sonrası, Türkbilim (Türkoloji) için çok önemlidir: Veli Muhammed Hoca bu elyazmasını yalnızca kendi kütüphanesinde saklayıp başkalarından gizlememiş veya elyazmanın pdf kopyasını yalnızca bir kişiye vererek, bunu önce o kişinin hazırlamasını istememiş, büyük bir eli açıklık yaparak, elyazmanın pdf'lerini çok sayıda kişilere hiç bir istekte, dilekte bulunmadan dağıtmıştır. Bu yüzden, bu elyazmanın 12 Aralık 2018'de Veli Hoca tarafından satın alınması ile Mart 2019 arasında elyazmanın pdf'leri başta İran, ABD ve Türkiye olmak üzere Kazakistan ve bilmediğimiz ülkelerde çok sayıda kişinin eline geçmiş oldu. Bu bakımdan Veli Muhammed Hoca'yı Türkbilim adına bu güzel ve yararlı davranışı

nedeniyle kutlamak gerekir. Bu elyazmanın ilk pdf nüshalarından biri de Veli Hoca tarafından ABD'de yaşayan Türkbilimci Yusuf Azmun'a Aralık 2018 içinde eposta eki olarak gönderilmiştir.

Bu elyazma üzerinde ilki 26 Haziran 2019, ikincisi 27 Haziran 2019 ve üçüncüsü 1 Temmuz 2019'da olmak üzere 3 ayrı metin yayını yapıldı. İlk ikisi kitap olarak, üçüncüsü ise bir araştırma dergisinde makale olarak yayımlandı. Bu yazıda Yusuf Azmun'un 26 Haziran 2019'da satışa sunulan kitabı tanıtılmaktadır.

**Yusuf Azmun**

Yusuf Azmun benim 1966-1970 yılları arasındaki İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden beri tanıdığım bir Türkbilimci arkadaşım. 18 Şubat 1939'da İran'ın kuzeydoğusunda Türkmenlerin yaşadığı Gonbed-Kavus'da doğdu. Lise son sınıfa dek doğduğu yerde okuyan Yusuf, yöresinde lise son sınıf olmadığından, liseyi başkent Tahran'da bitirdi. Ancak İran'daki üniversitelerde sıkıntıya uğradığı ve askerlik muafiyeti alamadığından, ailesi onu ABD'ye gönderdi. Seattle'daki University of Washington'a bağlı Eatchee Valley College'de 2 yıl İngiliz filolojisi dersleri aldı, piyeslerde oynadı. Mali sıkıntılar

\* Michigan State University, Michigan/ABD, timur@msu.edu

yüzünden İstanbul'a geldi, İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne girdi. Prof. Reşit Rahmeti Arat'tan yakın ilgi gördü, üniversite dışında Arat ile Türkmençe üzerinde çalıştılar. Mezun olduktan sonra aynı bölümden arkadaşı Güzin Hanımla evlendi ve Ankara'da DTCF'de Farsça okutmanlığı yaptı, ayrıca TDK'da Özleştirme Kılavuzu üzerinde çalıştı. 1981-2000 arasında İngiltere'de BBC radyosunda Türkmençe ve Orta Asya Dilleri bölüm başkanı olarak çalışırken, Oxford Üniversitesinde Türkmençe dersleri verdi. Emekli olunca Kuzey Kıbrıs'ta Lefke Avrupa Üniversitesi (2000-2008) ve Girne Amerikan Üniversitesinde (2008-2012) Türk Dili ve Edebiyatları bölümlerinde çalıştı. 2012 yılından beri ABD'de Arizona eyaletinde yaşayarak kitap ve yazıların yayımlanmaktadır.

### **Dede Korkut Çalışması**

Merkezi İstanbul'da olan Türk Dili Derneği'nin 5. yayını olarak Kutlu Yayınevinde yayımlanan *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması: Yeni Soylamalar ve Boylar (Hikâyeler) ile Türkmen Sahra Nüshası* adlı 176 sayfalık kitap şu bölümlerden oluşuyor:

“Yusuf Azmun” adı yazarın yaşamöyküsü (s. 5) ile Timur Kocaoğlu'nun “Sunuş” yazısından sonra (s. 6-7), Yusuf Azmun'un hazırladığı şu bölümler geliyor: “Önsöz” (8-11), “Giriş” (s. 12-21), “Kaynakça (s. 22-23), “Transkripsiyon Alfabeti” (s. 24), “Metin” (s. 25-66), “Kitab-ı Türkmen'in Türkiye Türkçesine Aktarımı (s. 67-88) “Sözlükçe” (89-103), “Tıpkıbasım” (s. 105-167). Ayrıca, “Yusuf Azmun: Türkmen

Sahra'dan Arizona'ya Bir Türkbilim Bilgesi” adlı yazıyla (s. 169-174), ünlü Kırgız yazarı Çingiz (Cengiz) Aytmatov'un “Kendisini İngiltere'de Keşfeden Türkmen Bilgesi” adlı yazısı (s. 175-176).

Bu tanıtım yazısında, genel anlamda Dede Korkut'un “Üçüncü Elyazması” sayılan bu Türkmen Sahra nüshası üzerine yapılmış olan üç ayrı çalışma arasında bir karşılaştırma yapmayacak olsam da, bu elyazmasında geçen soylamalar ile boyların sayısında bu üç ayrı çalışmada birbirinden ayrı sayılar verildiğini belirtmek isterim. Verilen sayıların azından çoğuna doğru sıralayacak olursak, Sayın Metin Ekici kitabında elyazmasında ancak “23 soylama” olduğunu ileri sürerken, 4 doktora öğrencisi (Nasser Khaze Shahgoli, Vallolah Yaghoobi, Shahrouz Aghatabai, Sara Bahzad) tarafından dergi makalesi olarak yayımlanan çalışmada ise “24 soylama” var denmekte, buna karşılık Yusuf Azmun ise kitabında “27 soylama” belirlemiştir. Bu üç ayrı çalışmada elyazmadaki soylamalar için verilen bu 23, 24 ve 27 sayılarının hangisinin doğru olduğunu karşılaştırmalı bir inceleme yapacak olan Türkbilimcilere bırakıyorum. Soylamalar dışında bir de bu elyazmasında kaç tane “boy” (boylama, hikaye) olduğu konusunda da ayrılık var. Ekici ile dört doktora öğrencisi kendi çalışmalarında yalnız bir boy (13. Boy) olduğunu söylerken, Azmun ise elyazmada iki boy (13. ve 14. Boylar) bulmuştur. Bu konuda da başka Türkbilimciler görüş bildirirler. Bu üç ayrı çalışmadaki başka bir ay-

rılık da, bu yeni bulunan elyazmanın adlandırılışındadır: Bu elyazmayı Yusuf Azmun “Türkmen Sahra Nüshası”, Metin Ekici “Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası”, Shahgoli ve arkadaşları ise “Günbet Yazması” diye adlandırıyor. İran basınında yer alan yazıların bazılarında ise bu elyazma “Karadağ” nüshası olarak da adlandırılmıştır.

Yusuf Azmun’un kitabına dönecek olursak, “Önsöz” ve “Giriş” bölümlerinde yazar bu Türkmen Sahra nüshasının dili, yazımı (imlâsı) ve söz dağarcığı üzerine ayrıntılı bilgiler vererek, bazı yazım ve dil özelliklerini örnek göstererek, bu elyazmanın 17. yüzyıl sonlarında yazılmış olacağını belirliyor. Onun görüşüne göre bu nüsha 18. ve 19. yüzyıllardan önce, zaman olarak da Safavilerin son dönemlerinde yazılmıştır. (s. 12). Yusuf Azmun bu elyazmanın dilinin de Azerbaycan Türkçesi olarak bir Saray dili olduğunu belirtmektedir. Elyazmada Arapça, Farsça sözlere çok az yer verildiği, Arapça, Farsça tamlamaların da “yok denecek kadar az” olduğunu bildiren Yusuf, bazı unsurların da 17. yüzyıldan çok daha önceki dönemlere ait eski (arkaik) ekler olduğunu ileri sürüyor: *-Ip* gerundium eki yerine kullanılan *-UbAn* ve *UbAnIn* ekleri “sünübeni”, “dönübeni”, “düşübeni”, “éyübeni” gibi. Yusuf Azmun bu kullanımın Dede Korkut’un Dresden ve Vatikan nüshalarında da bulunduğunu hatırlatıyor (s. 16) ve elyazma metninde Azerbaycan Türkçesi dışında “Günümüz Türkmencesinde kullanılan çok sayıda söz”ün de bulunduğunu bildiriyor (s. 10). Yazarın yazdığına göre,

okumakta ve anlam vermekte güçlük çektiği sözlerin çoğunu, Derleme Sözlüğü (TDK) ile Eski Türkçe ve Çağatayca sözlüklerde bulmuş; çünkü bu sözler Azerbaycan dili ile Azerbaycan ağızları sözlüklerinde yokmuş (s. 10).

Giriş bölümündeki önemli bir inceleme de, elyazmada bulunan 27 soylamada geçen 27 ayrı “son sözleri” olan rediflerin numaralandırarak verilmesidir:

1. için/için, 2. gerek, 3. -ı/-i, 4. -r (-ar/-er, -ır/ir, -ur/ür), 5...mı... yok, 6. neye yarar, neye yarar, 7. günü doğar, günü doğar, 8. -r (-ar/-er, -ır/ir, -ur/ür), 9. -maz/-mez, 10. -maz mı?/-mez mi-, 11. -ı/-i, 12. -mak/-mek, 13. gerek, 14. ölür, 15. -ı/-i, 16. -sa/-se, 17. -m (Gazan-idüm), 18. -a/-e, 19. -m, 20. yeg, 21. yahşı, 22. -maz/-mez, 23. andan, 24. dil, 25. -a/-e, 26. durur, 27. -anda/ende (s. 17-18).

Bu 27 ayrı redif de elyazmada 27 ayrı soylama olduğunu kanıtıyor. Yusuf Azmun 17. soylama konusunda ise, şu düşüncesini ileri sürüyor: “Ancak bu soylamaların içerisinde metnin 38. ve 39. sahifelerinde yer alan ve 6 bentten oluşan, her bendin sonunda da *Gazan-idüm* redifinin tekrarlandığı 17. soylamada Gazan’ın adı olan **Deli Dönmez**’in geçmesi çok önemli bir açıklamadır.” (s. 18). Yusuf Azmun benimle bir görüşmesinde, bu soylama olarak söylenmiş olan 17. soylamada Deli Dönmez adlı kişinin Salur Kazan unvanını alarak Han olmasını “gerçekte bu soylama olarak söylenmiş bir boy”dur görüşünde olduğunu bildirmişti. Yusuf Azmun’un ilerde bu konu üzerinde ayrıca duracağını sanıyorum.

Elyazmada 52-61. sayfalarda yer alan 2 ayrı boy (hikâye)'nin adları verilmemiş olsa da, Yusuf Azmun, bu 2 boyu adlandırışını şöyle açıklıyor: “Yazmada boy başlıkları yoktu. Bu yüzden 13. boyun başlığını *Salur Kazan'ın Aras Suyı ile Kars Kal'asını Aldığı Boy*, 14. boyun başlığını da *Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy* olarak koydum.” (s. 20).

Yusuf Azmun, Giriş bölümünün sonlarına doğru bu Türkmen Sahra nüshasının önemini vurguluyor: “Bu kitap halkbilimi, edebî ve dilbilimsel yönden araştırılmaya değer. Dede Korkut'la ilgili bazı sorunların çözülmesinde yararlı olabilir. Bu kitap, Türk Dili ve Edebiyatı ile Çağdaş Türk Lehçeleri öğrencilerine yeni çalışmalar için olanak sağlayabilir.” (Bu alıntıda yazarın “kitap” olarak belirttiği Türkmen Sahra nüshasıdır).

Giriş bölümünden sonra iki sayfada verilen “Kaynakça” bize Yusuf Azmun'un bu Türkmen Sahra nüshası üzerinde çalışırken özellikle hangi sözlüklerden yararlandığını göstermesi bakımından çok önemlidir. Yazar, İran, Azerbaycan Cumhuriyeti, Türkiye, Rusya ve başka ülkelerde yayımlanmış çok önemli şu sözlükleri kullanmıştır (dillere göre):

### **Farsça ile Arapça Sözcükler İçin**

*Ferheng-e Amid* (Elmî, Tehran: 1351 H. Ş. // Aryanpur, A. ve Aryanpur, *Persian-English Dictionary* (Emir Kebir, Tehran: M. 2535, Şah Takvimi) // *Ahterî-yi Kebîr* (İstanbul: 1310) // *Ferheng-e Farsî be-Rusî* (Moskova: 1983) // *Ferheng-e Vâjgân-e Teberî*

(Tehran: Ehyâ-e Ketâb, 1381 H. Ş.) // S. Haim, *SPersian-English Dictionary* (Beroukhim, Tehran: 1974) // M. Moin, *Ferheng-e Farsî* (Emir Kebir, Tehran: 1381 H. Ş.) // *El-Muncid* (Beirut: 1927) // Ş. Sami *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Kapı Yayınevi, 2004) // M. Sarı *Türkçe-Arapça Lugat* (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1984) // *Thesaurus Linguarium Orientalium* (İstanbul: Simurg, 2000)

### **Azerbaycan, Türkmen ve Genel Türk Dili Sözcükleri İçin**

Altaylı, S., *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü, I – II ciltler*, (Ankara: M. E. B., 1994) // *Azerbaycanca-Rusça Lügət* (Baku: Elm, 1986) // *Azerbaycanca-Rusça Lügət* (Baku: Azernesir, 1985) // *Azerbaycan Dialektoloji Lügəti, I-II ciltler* (Ankara: TDK, 1999-2003) // S. Musayev *Azerbaycanca-İngilizce Lügət* (Baku: Azerbaycan Dövlət Diller İnstitutu, 1998) // *Türkmen Diliniñ Düşündirişli Sözlüğü* Aşgabat: Ylym, 2015) // *Türkmen Diliniñ Sözlüğü* (Aşgabat: Ylym, 1962) // E. Merdanî, *Kaşkayı Sözlüğü* (Gom: Ensari, 1386 H. Ş.) // Şey Süleyman Efendi, *Lugat-ı Çagatay ve Türkî-yi Osmanî* (İstanbul: (1298 H.) // G. Clauson, *Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, (Oxford: Clarendon Press, 1972) // *Derleme Sözlüğü* (Ankara: TDK, 1993) // M. M. Esterabadî, *Senglâh* (Tebriz: 1391 H. Ş.)

### **Moğulca Sözcükler İçin**

G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, I-IV* (Wiesbaden: Harrosowitz, 1963) // F. D. Lessing (Çeviren G. Karaa-

ğaç), *Moğolca-Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK, 2003).

Yazar kaynakçasında Muharrem Ergin, Orhan Şaik Gökyay, Semih Tezcan, Osman F. Sertkaya'nın Dede Korkut üzerine olan çalışmalarını da yararlandığı kaynaklar olarak göstermektedir.

Yusuf Azmun'un Türkmen Sahra nüshasının metninde İslam Ansiklopedisine dayalı transkripsiyon kullanılmıştır. Metin bölümünden sonra bu metnin Türkiye Türkçesine çevirisi (yazar "Türkiye Türkçesine Aktarımı" terimini kullanıyor) yer almaktadır. Sözlükçe bölümünde metinde geçen sözcüklerin çoğu alınmışsa da, bu metindeki bütün sözcükleri içeren tam bir Sözlük Dizin değildir. Sözcüklerin elyazmada geçtiği ilk yerleri elyazma sayfası ve satırı olarak veriliyor, bir sözcüğün metinde kaç kez geçtiği verilmemiş.

Bu kısa tanıtım yazısında, Yusuf Azmun'un metnindeki yanlış okumalar, günümüz Türkçesine çevirideki çeviri yanlışları ve sözlükçede verilen sözcüklerin bazılarında yanlış anlamlandırılması olup olmadığı üzerinde durmadım. Ancak bu konuda bana birkaç Türkbilimci, her üç çalışmada da elyazma metnini yanlış okumalar, çeviride çeviri yanlışlıkları, sözlük-dizinlerde de yanlış anlamlandırmaların olduğunu ve bu konuda her üç çalışmayı da bu bakımdan karşılaştıran incelemeler yayımlayacaklarını söylediler. Bu inceleme yazıları yayımlanınca bunları göreceğiz.

Bu tanıtımın sonunda ben her üç bilimsel çalışmayı yapmış olanları

yürekte kutlarım, 12 Aralık 2018'de yeni bulunmuş bir elyazma üzerinden daha 6,5 ay geçmişken, 26 Haziran ile 1 Temmuz arasında üç ayrı çalışmanın yayımlanmış olması Türkbilim açısından sevindirici bir olaydır. Bundan sonra da başka yeni çalışmalar çıkacağına inanıyorum. Ancak, böyle güzel çalışmalara neden olan Veli Muhammed Hoca'yı yalnızca bu elyazmayı satın alarak bulduğu için değil, belki daha çok bu elyazmanın renkli pdf kopyalarını çok sayıda kimseye hiç bir karşılık beklemeden göndermiş olduğu için bir kez daha kutlamak gerekir. 21 Haziran 2019'da Avrasya Yazarlar Birliği'nin altın madalyası ile ödüllendirilmeyi Veli Muhammed Hoca gerçekten de hak etmiştir.



**Necati DEMİR. Dede Korkut Destanı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019, ISBN: 978-605-155-818-9, 388 + 40 (ekler) sayfa.**

**Dr. Öğr. Üyesi Ümit EKER\***

Türklük bilimi alanında eserler veren Necati Demir, özellikle *Dânişmendnâme*, *Battalnâme*, *Saltıknâme*, *Ulu Han Ata Bitiği*, *Dede Korkut Destanı* vb. tarihî eserler konusundaki incelemeleri Türklük bilimine kazandırmasıyla tanınmaktadır. Demir'in son olarak yayımladığı *Dede Korkut Destanı* adlı kitap, 2019 yılında basılan metinlerden ve bizzat araştırmacı tarafından sözlü geleekten derlenen çeşitli hikâyelerden oluşmaktadır. Kitabın teorik zeminini oluşturan giriş bölümünde Dede Korkut Destanı ile ilgili çeşitli bilgiler verilmiştir. Destan ve bu destan ile ilgili hikâyeler üzerinde yeni görüş ve tekliflerin de sunulduğu giriş bölümü şu alt başlıklardan oluşmaktadır: 1. Dede Korkut Kitabı'nın Yazılış Zamanı, 2. Dede Korkut Kitabı'nın Yazılış Yeri, 3. Dede Korkut Hikâyelerinin Konuları, 4. Dede Korkut Destanı'nda Mekân, 5. Dede Korkut Destanı'nda Zaman, 6. Türk Düşünce Dünyasında Dede Korkut (s. 18-25).

Demir, giriş bölümünün ilk kısmında *Dede Korkut Kitabı*'nın yazılış zamanı üzerinde durmuştur. O'na göre Dede Korkut hikâyelerinin oluşumunda Reşideddin'in *Câmiu't-Tevârih* adlı eserinin büyük etkisi vardır, hatta Dresden ve Vatikan nüshaları bu eser örnek alınarak yazılmıştır (s. 18). Demir, *Dede Korkut Kitabı*'nın Giriş

bölümündeki "Ahir zamanda hanlık tekrar Kayı boyuna geçecek. Kimse ellerinden alamayacak. Ahir zaman olup kıyamet kopuncaya kadar. Bu dediği Osman neslidir, işte sürüp gitmekte." ifadelerinin, yazımı 1436'da tamamlanan *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserde de bulunduğu hareketle eserin II. Murat döneminde 1421-1436 yılları arasında büyük ihtimalle de 1430-1436 yılları arasında yazılmış olabileceğini ifade etmiştir (s. 18, 19).

Giriş bölümünün ikinci alt başlığı "Dede Korkut Kitabı'nın Yazılış Yeri" adını taşımaktadır. Bu bölümde Demir, *Dede Korkut Kitabı*'nın yazılış yeri hakkında tespitlerde bulunmuştur. Buna göre *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden ve Vatikan nüshaları ortak bir nüshadan istinsah edilmek suretiyle çoğaltılmıştır. Ayrıca bu nüshaların Azerbaycan Türkçesinin özelliklerini gösterdiği ifade edilmiştir; ancak bu dönemde öyle bir ayrışmadan söz etmek mümkün değildir. Batı Türkçesinde Osmanlı Türkçesiyle Azerbaycan Türkçesinin birbirinden ayrılması 15. yüzyıl sonrasında bölgede oluşan sosyal-siyasal iklimin etkisiyle gerçekleşmiştir. Demir'e göre hikâyelerin yeri üzerine yapılan çeşitli çalışmalar ve kendi tespitleri bu ilk ortak nüshanın büyük ihtimalle Ahlat'ta yazıldığını göstermektedir (s. 19, 20).

Giriş bölümünün üçüncü alt baş-

\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ABD, Çanakkale/ Türkiye, umiteker@gmail.com, ORCID ID: 0000-002-4380-1815

lığı “Dede Korkut Hikâyelerinin Konuları” adını taşımaktadır. Demir’e göre *Dede Korkut Kitabı*’nda yer alan hikâyeler üç aşamada meydana gelmiştir. Birinci aşama *Köktürk Yazıtları*’ndan önceki aşamadır ve hikâyelerin bir kısmı bu aşamada oluşmuştur. Örneğin M. 580’den önce yazılan *Ulu Han Ata Bitiği* adlı eserde Tepegöz’den bahsedilmektedir. Bu hikâyenin yani Basat’ın Tepegöz’ü öldürdüğü hikâyenin yanı sıra *Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*’nda geçen bazı olaylar da eserde yer almaktadır. Demir’e göre hikâyelerin özelliklerine bakarak bunların bir kısmının Oğuz boylarının 9. 10. yüzyıllar arasındaki Sir Derya ile Aral Gölü çevresinde oluştuğu, ancak 14. 15. yüzyıllarda Türkiye’nin doğusunda oluşanlarla birlikte kaleme alındığı düşünülebilir (s. 20-23).

Giriş bölümünün dördüncü alt başlığı “Dede Korkut Destanı’nda Mekân” adını taşımaktadır. Demir bu bölümde hikâyelerin mekânıyla ilgili olarak günümüz Kazakistan’ı, Azerbaycan’ın batısı, Ermenistan ve Gürcistan çevresini işaret etmiştir. Ayrıca bazı hikâyelerde Türkiye içindeki Mardin, Trabzon, Bayburt, Derbent, Düzmürt (Demir’e göre Giresun Kalesi) de mekân olarak yer almaktadır. Demir’e göre mekân aslında Aral Gölü çevresi ve Sir Derya’nın aşağı bölgeleridir. Buradaki olaylar Selçuklular döneminde Azerbaycan ve Anadolu’ya göç eden Oğuzlar tarafından bu bölgelere taşınmış, bunlar sanki Azerbaycan ve Anadolu’nun doğusunda oluşmuş gibi algılanmış ve bu

şekilde eklemeler de yapılarak yazıya geçirilmiştir (23, 24).

Giriş bölümünün beşinci alt başlığı “Dede Korkut Destanı’nda Zaman” adını taşımaktadır. Bu bölümde hikâyelerin zamanı üç katman olarak ifade edilmiştir. Buna göre birinci katman tarihin derinliklerindedir. Bu nedenle bu döneme ilişkin bir zaman aralığı belirlemek mümkün değildir. İkinci katman ise 9. 10. yüzyıllardır. Oğuzların Orhun Vadisi’nden sonra gelip yerleştikleri Aral çevresi ve Sir Derya’nın aşağı bölgesidir. Son katman 10. yüzyıldan sonraki zaman dilimidir. Bu dönemde Oğuzlar Azerbaycan ve Anadolu’ya yerleşerek bu bölgeleri yurt edinmişlerdir (s. 23, 24).

Giriş bölümünün altıncı ve son bölümü ise “Türk Düşünce Dünyasında Dede Korkut” adını taşımaktadır. Bu bölümde Dede Korkut ile ilgili efsaneler, hikâyeler dile getirilmiş, Dede Korkut’un kimliği, toplum içindeki yeri, saygınlığı üzerinde durulmuştur. Bu bilgiler hem Türk düşünce sistemini açık bir şekilde ortaya koyar hem de Türklerin toplum hayatını, kültürel değerlerini ve değer yargılarını gözler önüne serer (25-34).

Kitabın giriş bölümünün sonucunda şu tespitlerde bulunulmuştur: *Dede Korkut Kitabı*, farklı coğrafyalarda kaleme alınmış bölümlerden oluşur. Bazı hikâyelerin mekânı Kazakistan sınırları içerisinde, bazılarında Türkiye’nin doğusu ile Azerbaycan’ın batısı, Ermenistan ve Gürcistan çevresidir. Olaylar farklı zamanlarda geçmiştir. Bu konuda üç katmandan söz edilebilir. M. 580’den önceki zaman, 9. ve 10 yüzyıllardaki zaman, Oğuzların

Azerbaycan ve Anadolu'yu yurt tutmaları ve sonraki zaman (11. yüzyıl ve sonrası). Yazarlar farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda geçen olayları Dede Korkut'un ağzından yazıya geçirmişlerdir. Dede Korkut Hikâyeleri hâlâ Anadolu'da araştırmacılar tarafından derlenmektedir. Bu durum, hikâyelerin en az bin yıldır sözlü gelenekte yaşadığını/kuşaktan kuşağa aktarıldığını gösterir (s. 35).

Kitabın birinci bölümü “Yazılı Kaynaklarda Dede Korkut” adını taşımaktadır ve şu alt bölümlerden oluşmaktadır: Ulu Han Ata Bitiği'nde Dede Korkut, Kitab-ı Oğuzname-i Türkî'de Dede Korkut, Kayı Yabgu Han Boyu, Dede Korkut Destanı (Topkapı Nüshası), Kuzu Yavı Han Boyu, Ali'nin Han Olması ve Şah Melik Konusu, Salur Ögürçik Alp ve İnkeş Oğlu Salur Kazan Boyu, Yazıcıoğlu Ali Tevarih-i Âl-i Selçuk'ta Dede Korkut, Ali Şir Nevayî Nesayimü'l-Muhabbe Min Şemayimî'l-Fütüvve'de Dede Korkut, Bayatî-Câm-ı Cem-Âyin'de Dede Korkut, Bayburtlu Osman Tevarih-i Cedid-i Mir'at-ı Cihan'da Dede Korkut, Buharalı Hafız Derviş Ali Çengî Tuhfetü's-Sürûr'da Dede Korkut, Kul Ata Leylâ-Mecnun Mesnevisi'nde Dede Korkut.

“Ulu Han Ata Bitiği'nde Dede Korkut” bölümünde M. 580 öncesinde Türkçe olarak kaleme alınan, yine bu tarihten önce Farsçaya, M. 820'de Arapçaya çevrilen *Ulu Han Ata Bitiği* adlı eserdeki Dede Korkut Hikâyeleri ile ilgili bilgiler ortaya konulmuştur. Buna göre, Türklerin *Oğuzname* adını verdikleri çok önemli bir kitapları mevcuttur. Bu kitapta Oğuz'un doğu-

mu, günlük hayatı, adını alması gibi olaylar anlatıldığı gibi Tepegöz adlı bir yaratıktan da bahsedilir. Tepegöz kitabın sonunda Türkler arasından çıkan genç ve güçlü bir yiğit tarafından öldürülür. *Oğuzname*'de ayrıca Bamsı Beyrek ile Pay Püre Bey kızı Banı Çiçek arasındaki olaylar da yer alır, ancak bu olaylar hatalı olarak “Basat'ınTepegöz'ü Öldürdüğü Boy”da gösterilmiştir (s. 39-41).

“Kitab-ı Oğuzname-i Türkî'de Dede Korkut” bölümünde, Berlin Kral Kütüphanesi (Alte Königliche Bibliothek), Yazmalar Cetveli, C. IV, Nu. 34, Berlin 18891 kaydı ile yer alan *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî* adlı eserdeki Dede Korkut ve Oğuzlar ile ilgili bilgiler ortaya konulmuştur. Kitap 86 varaktır ve kapağında *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî ve Tatarca Darb-ı Meseldür* kaydı bulunmaktadır. Demir eserinde, bu kitapta Dede Korkut ile ilgili önemli bilgiler bulunduğunu ifade etmiş ve en önemlisi de bu kitabın *Oğuzname*'nin bir devamı olduğunu ortaya koyacak deliller taşıdığını belirtmiştir. *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî ve Tatarca Darb-ı Meseldür* adlı kitaba göre Dede Korkut'un tam adı “Sultan Selveri Kazan Okçısı Kozan Belgisi Karımışoğlu Dede Korkut”tur (s. 42-47).

“Kayı Yabgu Han Boyu” adlı bölümde, Reşideddin'in *Câmiu't-Tevârih* adlı eserinin 2. cildinde yer alan “Türklerin ve Oğuz'un tarihi ve onun (Yani Oğuz Han'ın) cihangirliğinin hikâyesi” adını taşıyan kısımdaki olaylar anlatılmaktadır. Demir tarafından bu bölüm *Oğuzname* olarak ifade edilmiştir ve yine ona göre yazılış tarihi muhtemelen 1305'tir. Kitapta Oğuz boyları-

nın başından geçen olaylar hanlığın el değiştirmesi, çeşitli çekişmeler savaşlar ve Dede Korkut'un ara buluculuğu, ad koyması anlatılmaktadır (s. 48-59).

“Dede Korkut Destanı (Topkapı Nüshası)” adlı bölümde, Topkapı Sarayı Revan 1391 numarada kayıtlı *Tevârih-i Âl-i Selçuk* adlı el yazması eserin kapağından sonraki boş sayfa-larına yazılmış üç sayfalık manzum mensur metin ele alınmıştır. Demir, bu eserin, içerdiği bilgiler itibariyle *Dede Korkut Kitabı*'nın bir nüshası olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. *Dede Korkut Kitabı*'nın Topkapı nüshası, bazı kahramanlar hakkında yeni bilgiler içermesi, önceki nüshalarda olmayan bazı kahramanlardan bahsetmesi ve bunlarla ilgili yeni bilgiler vermesi bakımından önemlidir (s. 60-71).

“Kuzu Yavı Han Boyu” adlı bölüm *Kazan Oğuznamesi* ile Şecere-i Terâkime'nin St. Petersburg Nüshası'ndan yararlanılarak oluşturulmuştur. *Kazan Oğuznamesi*, N. Demir ve Ö. Aydoğdu “Oğuzname [Kazan Nüshası]” adıyla daha önce yayımlanmıştır<sup>1</sup>. Bu bölüm daha önce yayımlanan eserden yararlanılarak oluşturulmuştur ve Oğuz Kağan ilinin yurtları, yurtlarda kaç yıl ve ne şekilde oturdukları ve Türkmen diye nasıl ad verildiğinin anlatılması gibi konuları içermektedir (s. 72-94).

“Ali'nin Han Olması ve Şah Melik Konusu” başlıklı bölüm *Kazan Oğuznamesi*, Şecere-i Terâkime'nin St. Petersburg Nüshası, *Reşideddin Oğuznamesi*'nden yararlanılarak oluşturulmuştur. Bu bölümde Oğuz Yabgu Devleti'nin yıkılışı, Selçuklu

Devleti'nin kurulma hazırlıkları anlatılmaktadır (s. 95-100).

“Salur Ögürçik Alp ve İnkeş Oğlu Salur Kazan Boyu” bölümü *Kazan Oğuznamesi*'nin 164-176 sayfaları arasında yer almaktadır. Bu bölümde Oğuz Kağan, Dede Korkut ve Salur Kazan'ın yaşadıkları zamanlar belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre, Oğuz Kağan Hz. Muhammet'ten dört bin yıl önce, Salur Kazan da 930'lu yıllarda yaşamıştır. Hikâyede Dede Korkut'un hem Oğuz Kağan hem de Salur Kağan zamanında yaşaması Dede Korkut adının şahıs adı değil de bir görev adı olduğunu düşündürmektedir (s. 101-108).

“Yazıcıoğlu Ali Tevârih-i Âli Selçuk'ta Dede Korkut” bölümü Topkapı Sarayı Revan bölümü 1391 numarada kayıtlı Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçukname (Tevârih-i Âl-i Selçuk)* adlı eserinde geçen kısa bilgiden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Eserin başında geçen ifadeler *Dede Korkut Kitabı*'nda da geçtiği için yazımı 1436'da tamamlanan *Tevârih-i Âl-i Selçuk*'taki ifadelerin *Dede Korkut Kitabı*'ndan alındığı söylenebilir (109).

“Ali Şir Nevayî Nesayimü'l-Muhabbe Min Şemayimi'l-Fütüvv'e'de Dede Korkut” adlı bölümde *Nesayimü'l-Muhabbe*'deki Dede Korkut ile ilgili kısa bilgilerden oluşmaktadır. *Nesayimü'l-Muhabbe*'nin 1495, 1496 yıllarında tamamlandığı düşünülmektedir (s. 110).

“Bayatî-Câm-ı Cem-Âyin'de Dede Korkut” adlı bölüm Hasan bin Mahmud el-Bayatî tarafından kaleme alınmış, içerisinde Dede Korkut ile ilgili bilgilerin de olduğu *Câm-ı Cem-Âyin*

adlı eserden yola çıkılarak oluşturulmuştur (s. 113).

“Bayburtlu Osman Tevarih-i Cedid-i Mir’at-ı Cihan’da Dede Korkut” başlıklı bölümde Bayburtlu Osman tarafından yazılan *Tevarih-i Cedid-i Mir’at-ı Cihan* adlı eserdeki Dede Korkut ile ilgili bilgiler değerlendirilmiştir (s. 113, 114).

“Buharalı Hafız Derviş Ali Çengî Tuhfetü’s-Sürûr’da Dede Korkut” adlı bölümde Buharalı Hafız Derviş Ali Çengî’nin 17. yüzyılda yazdığı *Tuhfetü’s-Sürûr* adlı eserdeki bazı kahramanlar ele alınmıştır. *Dede Korkut Kitabı*’ndaki özellikle Bayındır Han, Bögdiz, Emen, Salur Kazan adlı kahramanlar *Tuhfetü’s-Sürûr*’da da bulunmaktadır (s. 115).

“Kul Ata Leylâ-Mecnun Mesnevisi’nde Dede Korkut” adlı bölüm, Azerbaycan sahası şairlerinden Kul Ata’nın Leyla-Mecnun Mesnevisi’ndeki Dede Korkut ile ilgili ifadeler üzerine kurulmuştur (s. 116).

Kitabın ikinci bölümü “Dresden, Vatikan ve Türkmen Sahra Yazma Nüshalarında Dede Korkut” adını taşımaktadır. Bu bölümde Dresden nüshasındaki on iki nüsha ile *Türkmen Sahra Nüshası*’nın Türkiye Türkçesine aktarımı bulunmaktadır. Boy’ların (= hikâyeler) Dresden ve Vatikan nüshasındaki orijinal adları her alt bölümün altında dipnotta ifade edilmiştir. Bölüm “Dede Korkut Destanı” adlı bir başlık ve bu başlığın altında da *Dede Korkut Kitabı*’ndaki mukaddime “Giriş” adıyla yer almıştır. Giriş bölümünden sonra ise Dresden ve Vatikan nüshalarında yer alan on iki hikâyenin Türkiye Türkçesine aktarı-

mı verilmiştir. Aktarım N. Demir tarafından yapılmış olup eski aktarımlara göre daha yenidir ve hedef kültür/dil/metin merkezli çeviri yöntemine uygun olarak düzenlenmiştir. Bu bakımdan aktarımın önceki aktarımlardan daha anlaşılır, kaynak ve hedef metne daha uygun olduğu söylenebilir. Bu bölümde Dresden nüshasındaki sıralamayla şu hikâyeler bulunmaktadır: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı, Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması Destanı, Kam Püre Bey’in Oğlu Bamsı Beyrek Destanı, Kazan Bey’in Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Oluşunun Destanı, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul’un Destanı, Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı Destanı, Kazılık Koca Oğlu Yikenek Destanı, Basat’ın Tepegöz’ü Öldürmesi Destanı, Begil Oğlu Emren’in Destanı, Uşun Koca Oğlu Segrek Destanı, Salur Kazan’ın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Kurtarması Destanı, İç Oğuz’a Dış Oğuz’un Asi Olması ve Beyrek’in Ölmesi Destanı (s. 119-283).

İkinci bölümde Dresden ve Vatikan nüshalarındaki toplam bu on iki hikâyenin yanı sıra çok yakın dönemde bulunan ve Türklük bilimi literatürüne “Türkmen Sahra Nüshası” olarak geçen metnin de aktarımı bulunmaktadır. “Türkmen Sahra Nüshası” bölümü ayrı olarak “Dede Korkut Kitabı’nın Türkmen Sahra Nüshası Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Destanı” adıyla düzenlenmiştir. Demir dipnotta bu bölümdeki aktarımın Metin Ekici tarafından temin edilip 2019’da yayımlanan “*Soylalar ve 13. Boy Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*” (Ekici 2019) başlıklı çalışmasında yer alan

tıpkıbasım esas alınarak hazırlandı-  
ğını belirtmiştir. Bu tıpkıbasım Demir  
tarafından tekrar okunmuş ve Türkiye  
Türkçesine aktarılmıştır (s. 284-290).

Üçüncü bölüm “Kazakistan ve  
Türkmenistan’da Dede Korkut” adı-  
nı taşımaktadır ve burada adından  
da anlaşılacağı üzere Kazakistan ve  
Türkmenistan’daki Dede Korkut ile  
ilgili hikâyeler ortaya konulmuştur.  
Kazakistan’daki hikâyeler Abdimalik  
Nısanbayev’in “Kazakistan’da Dede  
Korkut” (Nısanbayev 2000), adlı ese-  
rinden yola çıkılarak hazırlanmış-  
tır. Bu bölümde, *Korkut* (3 adet), *Ak  
Kuğu*, *Jelmaya*, *Ah*, *memleketim*,  
*Halkım!*, *Sarın*, *Alaca Dana*, *Uçar’ın  
Uluması*, *Hop Hop*, *Başparmak*, *Sıyır-  
şı ile Korkut*, *Korkut Ata’nın Kopuzu  
İcat Etmesi*, *Bağlı Geyiğin Ağlayışı*,  
*Başparmak* adlı hikâyeler yer almak-  
tadır (s. 293-308). Aynı bölümdeki  
“Türkmenistan’da Dede Korkut” baş-  
lıklı alt bölümde ise Dede Korkut’un  
Türkmenistan kaynaklı hikâyeleri ele  
alınmıştır. Bu bölümdeki hikâyeler  
Yusuf Akgül’ün “Dede Korkut-Korkut  
Ata Hikâyelerinin Türkmenistan’da  
Derlenen Sözlü Varyantları” (1997)  
adlı eserinden hareketle hikâyeler  
üzerinde küçük düzeltmeler yapılarak  
hazırlanmıştır. Burada Türkmenis-  
tan kaynaklı şu hikâyelere yer veril-  
miştir: *Iğdır Boyu*, *Teke Muhammed  
Boyu*, *Salur Kazan ve İtemcek Boyu*,  
*Korkut’un Kabri Nasıl Kazıldı Boyu* (s.  
309-315).

Kitabın dördüncü bölümü “Söz-  
lü Kaynaklarda Dede Korkut” adını  
taşımaktadır. Bu bölüm, “Dede Kor-  
kut Destanı’nın Günümüzdeki İzleri”  
alt başlığıyla başlamaktadır. Bura-

da Anadolu coğrafyasının çeşitli böl-  
gelerinde anlatılagelen Dede Kor-  
kut hikâyelerine değinilmiş ve Dede  
Korkut’un Anadolu coğrafyasındaki  
izleri değerlendirilmiştir. Ayrıca Dede  
Korkut hikâyelerinin çeşitli varyant-  
larının Anadolu’nun çeşitli yerlerin-  
den hâlâ derlenmeye devam edildiği  
ifade edilmiştir. Bu bölümde Trabzon  
adının nereden geldiği Akçaabat yöre-  
sinden derlenen bir hikâyeye anlatıl-  
dıktan sonra Beybörek hikâyesinin  
üç varyantına yer verilmiştir (s. 319-  
340).

Kitabın sonunda, kitap içinde yer  
alan çeşitli özel isimler ve karakterler  
ile ilgili açıklamaların olduğu “Açık-  
lamalar ve Bilgi Notları” (s. 343-364),  
bilinmeme ihtimali olan kelimelerin  
açıklandığı “Sözlükçe” (s. 367-370),  
eserde kullanılan kaynakların yer al-  
dığı “Kaynakça” (s. 373-374), çeşitli  
özel isimlerin bulunduğu “Dizin” (s.  
377-388) bölümleri bulunmaktadır.

Kitabın en son kısmında “Ekler”  
bulunmaktadır ve bu bölüme sayfa  
numarası verilmemiştir. Bu kısımda  
Aybek ed-Devâdârî’nin *Ulu Han Ata  
Bitiği* adlı eseriyle ilgili bilgiler, yine  
Dede Korkut ile ilgili bilgiler içeren  
*Dürerü’t-Ticân ve Gurerü Tevârihi’z-  
Zaman* adlı eserden dört fotoğraf,  
*Kitab-ı Oğuzname-i Türkî Berlin Nüs-  
hası* ile bilgiler ve esere ilişkin on fo-  
toğraf, Resîdeddin’in *Câmiu’t-Tevârih*  
adlı eseriyle ilgili bilgi ve eserin dört  
fotoğrafı, *Dede Korkut Topkapı Nüşa-  
sı* adlı eserle ilgili bilgi ve eserin üç fo-  
toğrafı, *Kazan Oğuznamesi* adlı eserle  
ilgili bilgi ve eserle ilgili beş fotoğraf,  
Bayatî’nin *Câm-ı Cem-âyin* adlı ese-

riyle ilgili bilgi ve eserin dört görüntüsü bulunmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde 2019 yılında Ötüken Yayınları tarafından basılan *Dede Korkut Destanı* adlı kitap *Dede Korkut Kitabı*'na önemli ölçüde eklemeler getirmektedir. Bunların Dede Korkut külliyyatına büyük katkı sunacağı ortadadır. Bu eklemeler şöyle özetlenebilir: 1. *Köktürk Yazıtları*'ndan önce yazıldığı düşünülen *Ulu Han Ata Bitiği* adlı eserde yer alan Dede Korkut ile ilgili bölüm, 2. Reşideddin Oğuznamesi'nde yer alan Dede Korkut ile ilgili bölüm, 3. Berlin Kral Kütüphanesi'nde bulunan *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî* adlı eserde yer alan Dede Korkut ile ilgili bölüm, 4. Topkapı Sarayı'ndaki başlıksız eser, 5. *Oğuzname*'nin Kazan nüshası içinde yer alan "Oğuz Kağan İlinin Yurtları, Yaşadıkları Yurtlarda Kaç Yıl ve Ne Şekilde Oturdıkları ve Türkmen Diye Nasıl Ad Verildiğinin Anlatılması" başlıklı bölüm, 6. *Oğuzname*'nin Kazan nüshası içinde yer alan "Ali'nin Han Olması" başlıklı bölüm, 7. *Oğuzname*'nin Kazan nüshası içinde yer alan "Salur Ögürçik Alp" başlıklı bölüm, 8. Cem Sultan'a sunulmak üzere Hasan bin Mahmud el-Bayatî tarafından yazılan *Câm-ı Cem-âyin* adlı eserde yer alan Dede Korkut ile ilgili bölüm, 9. Bilim dünyasınca yeni tanınan "Türkmen Sahra Nüshası"nda yer alan "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" başlıklı bölüm (Demir 2019a; Demir 2019b). Ayrıca kitabın üçüncü bölümündeki Kazakistan ve Türkmenistan'da Dede Korkut bölümlerinde Dede Korkut'un Anadolu dışındaki rivayetleri gözler önüne

serilmiştir. Dördüncü bölümdeki Dede Korkut'un Anadolu'nun değişik bölgelerinden derlenen sözlü rivayetleri kitabın en özgün bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Demir'in bizzat derlediği metinlerin ağırlıkta olduğu metinler Dede Korkut ile ilgili mevcut sözlü birikimi ortaya koyması bakımından son derece önemlidir.

Özetle eserin Dede Korkut ile ilgili külliyyata büyük katkı sunduğu ve bundan sonra yapılacak çalışmalara yol gösterici olacağı ortadadır.

#### NOTLAR

1 Bk.; Demir ve Aydoğdu 2015.

#### KAYNAKÇA

- Akgül, Yusuf. *Dede Korkut-Korkut Ata Hikâyelerinin Türkmenistan'da Derlenen Sözlü Varyantları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Demir, Necati. *Dede Korkut Destanı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019a.
- \_\_\_\_\_. "2019'da Yayımlanan Metinler Işığında Dede Korkut ve Dede Korkut Kitabı". *Z/WT*, 11 (2019b): 7-29.
- \_\_\_\_\_ ve Özkan Aydoğdu. *Oğuzname Kazan Nüshası İnceleme-Metin-Dizin Tıpkıbasım*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Ekici, Metin. *Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.
- Nısanbayev, Abdımali. *Kazakistan'da Dede Korkut*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

**Aslıhan SÜMBÜLLÜ\***  
**Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN\*\***

Ulaşım ve iletişim araçlarındaki hızlı gelişmeye bağlı olarak kent merkezlerinde ortaya çıkan hızlı nüfus artışı hayatın doğal seyrinde ciddi değişim ve dönüşümler meydana getirmiştir. Başta fiziki çevre, iş hayatı ve insan ilişkileri olmak üzere kent hayatını bütün yönleriyle farklı bir mecra ya taşıyan bu gelişme çeşitli ilmi disiplinlerin, meslek gruplarının, yönetim birimlerinin ve siyasi kurumların ilgi odağı hâline gelmiştir. Neden bu noktaya gelindi? Çözüm nedir? Bunlar, her kesimden düşünen insanların cevabını bulmaya çalıştığı sorular olma ya başlamıştır.

Teknolojik gelişmelere bağlı olarak hızlı kentleşmenin ortaya çıkardığı sorunların sebep ve sonuçları araştırılırken çare, çoğu kez yine teknoloji odaklı arandı. Oysa toplumların yüzlerce yıl içinde deneme yanılma yoluyla kazandıkları, farklı dönemlerde yaşayan insanların denetimlerinden geçerek günümüze kadar ulaşan alışkanlıkları vardı. Bu alışkanlıklar hayatın doğal akışı içinde öğreniliyor, sonraki nesillere aktarılıyor, böylece “mutlu insan”, “huzurlu toplum” arayışları bugünkü kadar içinden çıkılmaz bir problem hâline gelmiyordu. Bu sözlü kültürü yok sayan, başka toplumlardan, daha doğrusu Batı’dan gelen her şeyi “çağdaş” ve “modern”

kabul ederek el üstünde tutan, eskiye ve bize ait olan her şeyi “ilkel” ve “çağdışı” görerek gündelik hayattan süratle uzaklaştırmaya çalışan anlayış, şimdi içine düştüğü çaresizliği fark etmiş durumdadır. Günümüz insanı bir yandan “Hadi gelin köyümüze geri dönelim” fantezisiyle oyalanırken diğer yandan “nasıl beslenmeliyiz?” sorusuna “babaannenizin beslendiği şekilde beslenin” cevabını veren onkologları dinleyerek şaşkına dönmektedir.

Bu hengâme içinde yıllarını kültür tarihi araştırmalarıyla geçiren, Anadolu hayatının bütün inceliklerine aşına olduğu gibi Batı’yı da derinlemesine tanıyan bir halk bilimci, kültürel miras aktarımında sergilenen ihmallerin nasıl bir çarpık kentleşme ortaya çıkardığını bütün çıplaklığıyla gözler önüne seriyor ve eserine çarpıcı bir isim veriyor: Paldır Kültür Kentleşmeler.

Prof. Dr. M. Öcal Oğuz imzalı bu çalışma, Grafiker Yayınlarından 2019 yılının Ocak ayında çıkmıştır. Kitabın ön kapağı düzensiz konumlanmış çok katlı binalardan oluşan bir kent görünümünü sunmaktadır. “Paldır Kültür Kentleşmeler” başlığı büyük ve kalın punto harflerle verilmiş, “aniden, habersiz” anlamındaki “paldır küldür” zarfına dikkat çekilerek habersiz bir biçimde kültürümüzün değiştiği vur-

\* Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Doktora Öğrencisi

\*\* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, duzugun@atauni.edu.tr



gulanmıştır. Ayrıca “Kültür” kelimesindeki “T” harfi düşecekmiş gibi tasarlanarak kültürel mirasımızın ihmal ve göz ardı edildiği, bu nedenle çeşitli problemlerin ortaya çıktığı mesajı verilmiştir. 160 sayfadan oluşan kitabın arka kapağının üst kısmında, kitabın ön sözünden bir kesit ve altında ise yazar hakkında bilgi yer almaktadır.

Eserin ön sözünde çalışmanın amaç ve kapsamından bahseden Oğuz, hızlı kentleşme süreciyle beraber unutulmuş veya gereksiz görülen, bizi anlatan, kimliğimizin ve aidiyetimizin temeli olan kültürel unsurların günümüze taşınması yahut uyarlanmaması gerektiğini vurguladığı ön sözden sonra “Yeni Kent Dediğim” başlıklı Giriş’te Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar değişen, köy-kent nüfusu, kültür aktarımı, toplanma mekânları, dili, terimleri, ürün ve üretimleri değerlendirmektedir. Ona göre yeni kentte modern olabilmek için eski olan her şeye sırt dönmüş, gelenek yararsız ve işlevsiz görülmüş, böylece yeni kuşakta bir “kimlik ve aidiyet” duygusu oluşmamıştır. Yazar giriş kısmında, kitabın hedefini “farkındalığı oluşmamış yeni kentlere öneri, gelenekten hatırlanmış ve tasarlanmış alternatif çözümler” olarak göstermektedir.

Ön söz ve Giriş başlıklarından sonra ana başlıklar gelmektedir. Kitap altı ana bölümden müteşekkildir. Evde, sokakta, eğitimde, edepte, sanatta ve işte kültürel değişimler, alt başlıkları ile beraber kapsamlı olarak değerlendirilmiştir. Her başlık için tespit edilen sorunlar ve değişmeler karşısında bir halk bilimci bakış açısıyla öneriler sunulmuştur.

### **Birinci Bölüm: Evde**

Bu bölümde yazar, kişilerin eve sokağa ya da mahalleye aidiyetinden bahsederek konuya giriş yapmıştır. Sosyalleşme mekânlarının (hab, imce, ocak, dernek) kimsenin yalnızlık duygusuna, buhran ya da bunalıma düşmesine izin vermeyen yapılar olduğuna dikkat çekmiştir. Eski kentin evlerinin, yapı malzemesi açısından son derece çevreci ve geri dönüşüme açık olduğunu ve mimarının asla bir ağacı ve minareyi ezip geçmediğinin altını çizmektedir.

Yeni kentte ortaya çıkan gecekondu apartmana ve en sonda rezidansa uzanan yapılanma kültürel yozlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Evlerin kapıları birbirine yaklaştıkça “kapı komşuluğu”ndan uzaklaşmıştır. Buralarda yetişen nesil ise maalesef “ölü görüp ağlamamış, düğün görüp oynamamış” cinsten olmuştur. Eserde, yazarın ayrıntılı tasvir ettiği evlerin odaları ve odaların kullanım şekillerine bakarak tek tipleşen yaşam tarzını eleştirdiğine şahit olunur. Evin en büyük odasının misafirden misafire kullanıldığından, mutfağının eski kentteki güz hazırlıkları (salça, reçel, turşu, sebze kurusu hazırlama) gibi üretim yapmaya elverişli olmadığından ve en küçük bölümünün ise çocuklara ayrıldığından yakınılmıştır.

“Apartmanlar, örneğin Türkiye’de her yıl iki kez tekrarlanan basit bir bayramlaşma ritüelini bile kentlileştirememiş, bayramlaşmalar apartman daireleri arasında âdeta ‘evcilik oyunu’na dönüşmüştür. Bu apartmanlar, daha işin abc’si sayılması gereken kentsel selamlaşmayı bile bir kültüre dönüştürememiştir. Kim kimi öpecek,

kim kime sarılacak, kim kime elini uzatacak, kim kime ne diyecek çözümlenebilirsen. Düşün salonlarında kim çalar, kim oynar, kim kiminle oynar belli değil. Burada yetişen çocuklar cenazede ‘geçmiş olsun’ derler, doğumda ‘gözün aydın’ demeyi bilmezler.”

Yazar bu bölümün sonunda, mesken ve konut tasarlama sürecinde bulunan mühendis, mimar, imalatçı ve sanayicilerin uygulamalı halk biliminden ve halk bilimcisinden yararlanması gerektiğini vurgulamıştır.

### **İkinci Bölüm: Sokakta**

İkinci bölümde ise “yeni kent”te tepeler, çayırlar, ormanlık ve sulak alanların gelenekteki amaçlarına uygun değil de yalnızca kentleşmeye uygun bir şekilde kullanılmasından eleştirilmektedir. Bu anlamda yazar “Hıdırlık”, “Bayram Yerleri” ve “Meydanlar”ı yok etmenin kültür aktarımının sağlandığı, acının ve sevincin paylaşıldığı mecraları da yok ettiğini ve ne yazık ki “toplanamadığımız yerlerde, dağıldığımızı” belirterek eski kentte “Hıdırlık” adı verilen mekânlarda insanların 6 Mayıs’ta davetsiz organizasyonsuz bir araya geldiğine, yeni kentte ise insanların popüler kültür mekânlarına davet edildiğine, böylece kimliğimiz dışında uygulamalarla yozlaştığımızı dikkat çekmiştir.

Yeni kentte Ramazan ve oruç etrafında oluşan kültürel mirasın bir hayli örselendiğini, “Anadolu’nun pek çok eski kentinde yaşayan ramazan ritüelleri yeni kent meydanlarında yerini bulamadı” biçiminde ifade eden Oğuz, yeni kentin bayramları ile ilgili dikkatlerini de şöyle ifade eder: Eskiden insanların bahçesinde beslediği, bayram namazı ardından dededen to-

runa tüm ailenin katılımıyla kurban edilen hayvanlar artık “geçici mezbaha niteliğindeki yerlerde yalnızca erkeklerin katılımıyla kesilip, poşetlenip geç vakitlerde evlere getirilir oldu”. Hristiyan kültüründe bulunan “Şükran Günü” hayatta kalırken Kurban Bayramı yalnızca trajik haberlerle karşımıza getirildi; bir “şükür kavuşması” olamadı. Bayram süresince “herkesin bir şekilde yolunun düştüğü, eğlencelere katıldığı, konu komşuyla bayramlaştığı, sosyalleştiği” bayram yerlerinin de hayatımızdan çıkışıyla birlikte yeni kent sakinleri “iade-i bayram ziyareti ve iade-i bayram telefonu” şeklinde teknolojik bir alana kaydı.

“Boz Atlı Hızır”ın uçup gittiği yeni kente “Ren Geyikli Noel Baba”nın yerleşmesiyle birlikte kent yaşamında bolluk, bereket, kavuşma, kismet ve çoğalma motifleri de unutulmaya yüz tutmuştur.

Bu bölümde ayrıca belediyelerin “Pinokyo, Pamuk Prenses, Karaip Korsanı, Şirinler” gibi heykelciklerin yerleştirildiği parklarda dahi çimlere basılmasına izin vermediğine, çocukları yaş sınırı olarak gruplandırıp açık alan oyun bilgisinin kuşaktan kuşağa aktarımını engellediğine dikkat çekilmekte, bu nedenle kentleşme ve sanayileşme sürecinde sokak için yapılan çalışmalarda da uygulamalı halk biliminden yararlanılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

### **Üçüncü Bölüm: Eğitimde**

Bu başlık altında yazar, çocukların kültür aktarımının sağlandığı mekânlardan uzaklaşarak küresel popüler kültürü öğrenip hayatlarına uygulamaya çalıştıklarını “Yeni kentte geleneksel kültürün kuşaktan ku-

şağa aktarılamaması genç ve gelecek nesiller arasında hem kimlik ve aidiyete dayalı sorunlar ortaya çıkarıyor hem de kültürel mirastan bilimde, sanatta, yöneticilikte ve hayatın pek çok alanında esin kaynağı olarak yararlanılması mümkün olamıyor.” yorumuyla dikkatlere sunmaktadır. Bunun, “cenazede ‘Başın sağ olsun’ bile diyemeyen” bir neslin yetişmesine zemin hazırladığına işaret eden yazar, problemi şöyle özetlemektedir: “Yeni kent, çocukları doğumdan, düğünden, cenazeden başlayarak kültür aktarılan, ritüel yaşatılan mekânlardan ya uzaklaştırdı ya bu mekânları ortadan kaldırdı”.

Yazarın ifadesiyle “Kültürel kimlik ve aidiyeti oluşturan, son zamanlarda ‘somut olmayan’ olarak ifade edilen kültürel miras, sit alanları veya tarihî yapılar gibi ‘somut’ olmadığı için yıkılan duvarlarının taşları görülmediği, yanan tavanının alevi, dumanı göğe çıkmadığı için ne varlığı ne de yok oluşu fark ediliyor.”

Yeni kentte çocuklar akranları ile oynamaktan uzaklaşarak, stres çarkı, oyun hamuru, slime denilen yeni tür icatlarla kandırılmış ve ezberci eğitimin reddedilmesiyle birlikte tamamen türkü, şiir, oyun, tarih akılda tutmaktan uzaklaştırılarak robotik bir insan hâline sokulmuştur. “Çocuklar, ağaçtan, taştan, topraktan ve çamurdan oynanan geleneksel oyunlar yerine plastik oyuncaklarla” oynayıp şiddete eğilimli insanlar hâline gelmiştir. Yazar bozkır hayatının sunmuş olduğu söğüt ve kavak dalları, onların etrafında oynanan oyunlar ve yine bu dallarla yapılan oyuncakların yerini alan “pahalı ithal ağaç modasının olduğu

hiçbir belediyede” söğüt dikilmeyip üstelik kesildiği yönündeki dikkatini de okuyucuyla paylaşmıştır. Kuşaktan kuşağa aktarılan hikâye, fıkra ve nükteler ile hayatımızda yer edinmiş olan Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa, Kavuklu, Pişekâr, Hacivat, Karagöz gibi tipler yerini akıllı telefonlarda yaşayan “caps, karikatür, hazır komik cümlecikler ve videolar” a bırakmış, dolayısıyla sözlü kültürü zayıflamış, hazıra gülen bireyler yaratmıştır. “Sözlü kültür ortamı ‘anonimler dünyası’dır. Yani binlerce yılın deneyimi, birikimi, gözlemi, söylemi, estetiği veya sanatı, denizin azgın dalgalarıyla bir anlamda ‘kumlanmış’ cam kırıklarının rengârenk ve sevimli taşlara dönüşmesi gibi ‘olarak’ ve ‘olgunlaşarak’ günümüze ulaşmaktadır.”

Sözlü kültür ortamından uzak ve modern eğitimle yetişen çocuklar eğitimde ezberden uzaklaşmış ve bu nedenle öğrenme ve aktarma sürecinde sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu eğitim sisteminde çocuk, şiir, şarkı, müzik ezberlemediği için duygularını coşturacak ya da hafifletecek bir araç bulamamış; deyim, atasözü, vecizeler ezberleyip konuşmalarını süsleyememiş; milleti ve kültürü için önemli bir tarihi aklında tutup millî şuurunu sağlamlaştıramamıştır. Yazarın ezberle ilgili diğer tespitleri de şöyledir: “Yeni kent, eski kentin ve köyün ‘eğitimde ezbercilik’ olarak tanımladığı öğrenme biçimlerini muhakemesiz ve sorgulamasız öğrenme olarak niteledi ve bu durumla mücadele ederken her türlü ezberin yanlış veya gereksiz olduğu gibi bir genel yargının ortaya çıkmasına ve eğitimde ezberin büsbütün ortadan kalkmasına neden oldu. Oysa

ezber, öğrenmenin ve aktarmanın önemli yol ve yöntemlerinden biriydi.”

Yalnızlaşan, sırf güvende olsun diye odasıyla sınırlandırılan çocukta obezite, depresyon ve şiddet sorunları baş göstermiştir. Yazarın bu duruma çözüm önerisi ise “çocukların akranlarıyla birlikte muhakemeli bir ortamda, kuşaklar arası iletişimin sağlanarak büyütülmesi” yönündedir. Doğa ile iç içe olan eski kent çocuğu yüzlerce yabancı otun hem adını hem ne işe yaradığını bilirdi fakat yeni kentte çocuklar doğayla buluşamadığı için bu bilgilerden uzaklaşmış ve o yüzden “hem aile ekonomisine katkı sağlayamaz hâle gelmiş hem de bu otların etrafında oluşan türkü, şarkı ve efsanelerden” bihaber kalmıştır. “Beştaş oyunu” gibi geleneksel çocuk oyunları yeni kentte kendisine yer edinememiştir. Temel becerileri geliştiren bu tür oyunların eğitim sistemimizde uygulamalı bir şekilde bulundurulması gereği de yine yazarın önerileri arasındadır: “Yeni kent kuşaktan kuşağa aktarılması gereken mirası örgün eğitimde kreşten liseye kadar bütün sınıfların müfredatına bir şekilde yerleştirmeli ve uygulamalı olarak öğretmelidir.” Aynı zamanda yeni kent, eğitim sisteminde “ezber konusunu yeniden gündemine almalı, ezberleme alan ve konularını yeniden belirlemeli ve eğitim müfredatını da buna göre şekillendirmelidir.”

#### **Dördüncü Bölüm: Edepte**

Sözlü kültürün muhakemeli ortamından uzaklaşma sebebiyle kültürel ortamda gerekli gereksiz her yere töre suçlamalarının yakıştırılmasının eleştirildiği bu bölümde edebe, örf ve ananeye uymayan durumlar örnekle-

riyle sunulmuştur. Eski kentte cahil kelimesi delikanlı, genç, çocuk anlamlarında kullanılırken günümüzde okuryazar olmayanları kasteder hâle gelmiştir. “Doğrusunu söylemek gerekirse yeni kent ‘eğitilmiş olmak’ üzerine çok çalıştı ama ‘adam olmak’ konusunda herhangi bir eğitim müfredatı geliştiremedi.” “Böylece okulu bitirmek ve diplomayı almak, başarının kanıtı olarak görüldü”. Tecrübe, birikim ve ustalık kavramlarını karşılayan “aksakal”lar her şeyi gençlerin bildiği yeni kentte yalnızca “ölümü bekleyen tüketiciler konumuna getirildi”.

Yazar kültür aktarımının başrolünü üstlenen yaşlıları yalnızlık girdabından çıkararak kuşaklar arasında sağlam bir iletişim ağı kurulması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü “Kültür değişmelerinin diğer nedenleriyle birlikte yeni kentin çok katlı ve az odalı evleri, dede/nine ile torunun birlikte yaşamasını imkânsız kılınca ve çocuklar sıfır yaştan itibaren okullaşıncı kuşaklar arası kültür aktarımı da kesildi.”

Bu bölümde ayrıca sözün hâkim olduğu eski kentte dostluk ve muhabbet için meclisler kurulurken yeni kentte sözün yerini klavyenin aldığı, bu sebeple klavye üzerinden kavgaların, ayıplamaların başladığı ifade edilmiş, çözüm ise veciz bir cümle ile ortaya konulmuştur: “Sözün kıyası, görüldüğü gibi okul, hayatı yeterince öğretmiyor, bu nedenle ‘hayat okulu’nun sözlü kültür çağında kazandığı erdemleri okul müfredatına daha fazla entegre etmemiz gerekiyor.”

#### **Beşinci Bölüm: Sanatta**

Bu başlık altında yazar, yeni kentin sanattaki esin kaynakları arasın-

da Karacaoğlan, Köroğlu veya Aslı ile Kerem'in kendilerine yer bulamadıklarından, eski kentin ebru, minyatür, hat sanatının yeni kentin resimleri karşısında tutunamadığından yakınmış ve öneri olarak da yeni sanatın yeni kişilerinin yanında operada Kerem, balede Selcan Hatun, piyanoda Karacaoğlan'ın yer alması, eski ile yeninin özdeşleşmesi, sentezlenmesi gerektiği görüşlerini ileri sürmüştür. Oğuz'a göre "Yeni sanatlar icra ve ifa teknikleri kadar esin kaynakları bakımından da doğdukları veya geldikleri yerleri merkeze aldılar, oralardan ödünçledikleri konularla Türkiye'nin yeni kent toplumunun karşısına çıktılar. Bu tutum ve yaklaşım, sadece eski sanatların unutulmasına değil, onlarla birlikte yaşayan, var olan, kuşaktan kuşağa aktarılan pek çok kültür unsurunun da kaybolmasına sebep oldu."

Yazar, konuyla ilgili tespit ve yorumlarını şöyle sürdürür: Yeni kentteki yeni sanat dalları benimsenirken "âşıklık geleneği, meddahlık, Karagöz, mevlid, yaren, sıra gecesi" gibi geleneksel icra yöntem ve uygulamaları "cazibe merkezine" giremedi. Kültürel belleğimizde yer alan "telmih" metodu ile eski kentin sözlü kültür ortamında, anlatan ile dinleyen arasında bulunan "ortak kodlar" sebebiyle uzun anlatmalar kısa anlatmalar içinde anılıyordu. Yeni kent bu tür kültür kodlarını sürdürmediği gibi yerine "ithal anıştırmalar"ı koydu. "Yalancı tipi için Yaltacık yerine Pinokyo, kahraman kadın için Banı Çiçek ve Selcen Hatun yerine Zeyna, güzel kız için Ayzıt ve Nardaniye Hanım yerine Afrodit ve Pamuk Prenses, Köroğlu yerine Robin Hood, Kerem ile Aslı yerine Ro-

meo ile Juliet"i tercih eden yeni kentte oluşan sanatta öncekine ait izler kalmamıştır.

"Eski Yunan mitolojisi ve Homer destanları, yeni kentin bütün sanat hatta bilim alanlarında kendine yer bulurken, onun Türk kültüründeki benzeri olan Türk mitolojisi ve Dede Korkut boyları, yeni kentin sanatının ve biliminin esin kaynakları arasına giremedi. Örneğin Zeus karşısında Ülgen, Afrodit karşısında Banı Çiçek, Apollon karşısında Boğaç, yeni Türk kentinde ne tanınırlık ne de sanatın esin kaynağı olarak en azından bir karşılaştırılabilirlik düzeyine ulaşabildi. Bilimin Yunan mitolojisinden esinlenmesine 'Oedipus Kompleksi', 'Panikleme' veya 'Aşıl tendonu' gibi hastalık adlarından başlayarak yüzlerce hatta binlerce örnek verilebilirken, yeni kentte Türk bilimi kendi kültüründen esinlenemedi."

Yazar dizi ve film sektöründe de 1980'lere kadar olan dönem ve sonrasını kıyaslayarak, sonraki dönemde çocukların senaryolarda işlevsizleştirildiğinden, yalnız ve arkadaşsız, sokağa çıkmayan, evde ve kreşte yetişip büyükleri ile akıllı akıllı konuşan "modernist" çocuk tipinin sahnelerde yer almasından yakınmıştır. Dizi film sektöründe göze çarpan göz tırmalayıcı başka bir unsur ise eski kentte yer alan eşyaların, yöresi ve kullanış amacı ayırt edilmeksizin her dizi ve filmde karşımıza çıkmasıdır. Halk kültürünü ve hayatını bilmeyen senaristler "Hakkâri kilimi üzerinde Edirne filmi, Artvin evinde Muğla dizisi" çekip, dizi/filme otantiklik havası katmak için "isli gaz lambası" kullanmayı âdet edinmişlerdir. Oysa

“gaz lambası”nın temizliği eski kentte becerikli ve özenli olma, “şişe ne kadar kirli olursa az ışık vereceği” için israftan kaçınma, “Perşembeyi Cuma-ya bağlayan gece aile ruhlarının evi ziyaret ettiği”ne inanıldığı için yine bu gaz lambalarının temiz tutulması ile atalara saygı duyma ve özen gösterme olarak değerlendirilir.

“Bizim yeni kentin eğitim sistemi, sanat ve bilim ortamı, bir anlamda ‘eski’ ile ‘geriye gitme’ çağrışımı arasında şartlandı. Eskinin sürdürülmesi gereken yaşam tarzı olmaktan ziyade, yeni ihtiyaçlar için esin kaynağı olduğunu öğrenemedi. Eski de yeninin içinde kendini konumlandıramadı. Böylece sanatın ve bilimin esin kaynaklarını, yararlanma alanlarını genişleten, kültürde ve kültürel miras aktarımında devamlılığı sağlanan bir yol ve yöntem geliştirilemedi. Toplumda Batı’yla özdeşleşen ‘modern’ ve eskiyle özdeşleşen ‘çağdışı’ gibi iki zıt seçenek varmış gibi bir algı oluştu.”

Yazar yapımcılar, yönetmenler ve senaristlerin bu tür “folklorik” sahne ürünlerinin geçmişini bilerek veya araştırarak karşımıza getirmeleri gerektiğini savunmuştur. Yine eski kentin edebiyatında yer alan, Dede Korkut, Battalname, Hz. Ali Cenknemesi, Alp Er Tunga, Oğuz Kağan ve Rüstem’in ne yazık ki sadece edebiyat ve dil araştırmacılarının inceleme alanında sıkışıp kaldığını; bunun yerine Yunan mitolojisinin, edebiyat, bilim ve sanatımızın önemli esin kaynaklarından biri olduğunu belirten yazar, bu noktada sanatçının görevini, eski sanat ve kahramanları çağın konu ve kahramanlarıyla buluşturmak biçiminde özetlemiştir.

### Altıncı Bölüm: İşte

Son bölümde alışveriş merkezleri, usta-çırak geleneği, üretim tarzı, halk hekimliği uygulamaları ve ulaşım şekilleri değerlendirilmiştir. Günümüzde “duran, düşünen, konuşan, pazarlık yaparak sosyalleşen” insanların azaldığına ve hızlı, stresli AVM müşterilerinin sayısının arttığına dikkat çekilmiş ve AVM’lerde gelenek ustalarına ihtiyaç duyulmadığı için “geleneksel bilgi sisteminin paha biçilmez deneyimleri”nin yok olup gittiğinden, mutfak kültürünün değişmesiyle birlikte gıdaların kurutulması tüketiminin de unutulduğundan, ayrıca kentteki ulaşım problemlerinden bahsedilmiştir.

Ülkemizde köyün son yıllarda yaşadığı serüveni “Türkiye’de 20. yüzyılın ikinci yarısında hız kazanan sanayileşme sürecinde tarım ve hayvancılık merkezleri olan, üretim tarih ve deneyimleri bin yıllara yaslanan köyler boşalmaya başladı. Sanayileşen kentlerin sunduğu imkânlar ve özenilen hayatlar, köy yaşantısını cazip olmak bir yana katlanılır olmaktan bile çıkardı.” cümlesiyle özetleyen yazar, insanların eğitim, uygarlık, düzenli maaş ve sigortalı iş gibi sebeplerle kentlere göç ettiğini ve bu nedenlerle de çoğunlukla yaşlı nüfusun kaldığı köyde orta yaş ve genç nüfusun da zahmetli işlere girmediğini aktarmıştır.

“Eski tarım ve hayvancılık mantığına ve sistemine göre kurulmuş eski köyler, gıda hammaddesi üretir olmaksızın çıkararak paketlenmiş gıda tüketir uzak mahalleler konumuna getirildi.” Bu şekilde bir tablo varken kentlerin gıda ihtiyacının karşılanmasını bekle-

menin hayal olduğunu savunan Oğuz, bu olumsuz duruma eski köylere teşvikler ile çare olunacağını belirtmiştir. Birtakım teşvik sistemleri ile kurulan ‘yeni köy’ün, eski köylüyle birlikte yerli tohumları- ırkları, unutulmuş tat ve lezzetleri araştırıp öğrenerek binlerce yıllık geleneksel bilgi sistemiyle bütünleştirip başarıya ulaşabileceğini iddia etmektedir.

Paldır Kültür Kentleşmeler adlı eserinde tespit ettiği problemler, ortaya koyduğu öneriler ve bu çerçevede geliştirdiği düşüncelerle Prof. Dr. Öcal Oğuz,

1. Çarpık kentleşme sorunu ile ilgili eleştirilere yeni ve farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Çevresindeki birçok kişiden “eskiden” ile başlayan cümleleri duyan okuyucunun, konuyu bir alan araştırmacısının dikkatiyle değerlendirmesine ve düşünmesine imkân ve fırsat hazırlamıştır.

2. Kültür değişimleri olgusunu geniş bir çerçevede değerlendirerek her değişimin mutlaka gelişme olarak algılanmasının mümkün olmadığını ortaya koymuştur.

3. Kültürel miras aktarımı ile kalkınma arasındaki ilişkiye dikkat çekerek köklerinden beslenmeyen bir yenileşmenin kalkınma hamlelerini akim kıldığı gerçeğini ortaya koymuştur.

4. Önyargılı bir tutumla “eski”ye ait her şeyi “ilkel” ve “çağdışı” görüp dışlayan, yeniye ait her şeyi “çağdaş” ve “modern” diyerek yücelten anlayışa sahip aydınların ülke kalkınmasıyla ilgili köklü çözümler önerileri geliştiremeyeceğini göstermiştir.

5. Ülkemizde aydınlar ve özellikle akademisyenler tarafından her fırsatta dile getirilen disiplinler arası

yaklaşım yetersizliğinin kentleşme sorununda çok bariz bir biçimde ortaya çıktığını ispatlamıştır. Sadece akademik çalışmalarda değil, her türlü üretim ve tüketim süreçlerinde birbirinden habersiz sektörlerin insan ve toplum yaşamını hangi güçlüklerle yüz yüze getirdiğini açıklamıştır. Mimar, tasarımcı ve üreticinin yeterince iletişim hâlinde olmamasından kaynaklanan sorunlara kültürel alışkanlıklar da eklenince işin nasıl içinden çıkılmaz bir boyuta taşındığını gözler önüne sermiştir.

6. Çağdaş kenti oluştururken kültürel mirasın sağlıklı bir biçimde aktarımı ve korunmasını sağlamak için uygulamalı halk biliminden yararlanılması gerektiğini vurgulamıştır.

## TÜRK HALK BİLİMİ ÇALIŞMALARININ ÖNEMLİ İSMİ PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN'İ KAYBETTİK

Erkan ASLAN\*

10 Nisan 1953 tarihinde Mersin'in Silifke ilçesine bağlı İmamuşağı köyünde dünyaya gelen Prof. Dr. Ali Berat Alptekin; ilkokulu köyünde, ortaokul ve liseyi Silifke'de tamamlamıştır. 1973 yılında başladığı Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden 1977 yılında mezun olmuştur. 1977-1979 yılları arasında Silifke'de edebiyat öğretmenliği yaptıktan sonra, 1979 yılının mayıs ayında mezun olduğu Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde asistan olarak akademik hayata adım atar. 1980 yılında, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu danışmanlığında *Kırmanşah Hikâyesi Üzerinde Bir Çalışma* adlı doktora ön çalışmasını, 1982 yılında ise *Taşeli Plâtosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması -İnceleme-Metinler-* adlı doktora tezini tamamlar. 8 Ağustos 1985 tarihinde Fırat Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne yardımcı doçent olarak atanan Prof. Dr. Alptekin, 9 Ekim 1996 tarihinde doçent olur. Daha sonra Elazığ'daki görevinden 24 Ağustos 1998 tarihinde ayrılarak Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalına atanır ve 21 Mayıs 2002 tarihinde doçent olur. Selçuk Üniversitesi'nin bölünmesi ile çalıştığı fakülte, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne dâhil edilir ve 16 Temmuz 2019 tarihinde buradan emekli olur.

Çalışma alanıyla ilgili bir kısmı ortak; 45 kitabı ve 400'den fazla makale, derleme yazısı ve bildirisi yayımlanan Prof. Dr. Alptekin, 30 kadar yüksek lisans ve doktora tez danışmanlığı yürütmüştür. 13 Şubat 1978 tarihinde sınıf öğretmeni Ayşe Hanım ile evlenen Prof.

Dr. Alptekin'in bu evlilikten Emine Gökçen Koçer ve Ali Gökhan Alptekin isimli iki çocuğu olmuştur.

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, halk biliminin birçok farklı alanıyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Masal ve halk hikâyesi üzerine yaptığı çalışmalar, Türk halk bilimi araştırmalarında köşe taşı niteliğindedir. Onun, *Taşeli Plâtosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması -İnceleme-Metinler-* başlıklı çalışması yöntem açısından birçok çalışmaya örnek olmuştur. Yine *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* adlı çalışması, yayımlandığı tarihten günümüze, halk hikâyeleri konusunda başvurulan temel kaynaklardan biridir. Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in âşık edebiyatı konusunda yaptığı çalışmalar da başucu eserleri niteliğindedir. Özellikle Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Esmâ Şimşek ile birlikte, Azerbaycan âşıkları üzerine hazırladığı antoloji niteliğindeki çalışmaların değeri, yayımlandığı zamanın şartları da göz önüne alındığında daha iyi anlaşılır. Bütün bu çalışmaların dışında, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in halk biliminin birçok alanıyla ilgili oldukça değerli çalışmalar yaptığı bilinmektedir.

Türk halk bilimi araştırmalarının değerli bilim insanı Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, 31 Ağustos 2019 tarihinde aramızdan ayrıldı. Değerli bilim insanı, 01 Eylül 2019 tarihinde, Konya Üçler Mezarlığında sonsuzluk âlemine uğurlanmıştır. Yazarımız, hakemimiz ve Danışma Kurulu Üyemiz olarak Millî Folklor Dergisine unutulmaz katkıları olan ve Türk halk bilimi çalışmalarına büyük hizmetleri bulunan hocamıza Allah'tan rahmet, ailesine, sevenlerine ve Türk halk bilimi camiasına başsağlığı dileriz.

\* Doktora Programı Öğrencisi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Bölümü. Ankara/Türkiye. e.aslan36@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5519-8486



# GENEL AĞIN BÜYÜK ANSİKLOPEDI PROJESİ: TÜRK EDEBİYATI İSİMLER SÖZLÜĞÜ (Başlangıçtan Günümüze)

Dr. Emine ÇAKIR\*  
Hilal ERDOĞAN AKSU\*\*



T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nin desteklediği "Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan Günümüze)" adlı Proje, Prof. Dr. Mustafa İsen'in yürütücülüğünde 2013-2015 ve 2017-2019 yılları arasında *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan 20. Yüzyıla)* ve *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985)* adlarıyla iki aşamalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Projenin amacı, resmi web sitesinde (<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/>); "Dünyanın önemli bilim insanlarının, liderlerin, insanlık tarihine ışık tutan şair ve yazarların biyografileri,-kendi kendisiyle karşılaştırma ve örneklendirme bakımından- yeni nesillerin rehberi durumundadır. Bu bakımdan Türkiye'deki gençleri de kendi değerleriyle karşılaştırmak gerekmektedir. Türk edebiyatının tarih içerisindeki değerlerini, Türkiye'de eğitim gören gençlerle karşılaştırmak amacıyla olan bu projede, Türk edebiyatının geçmişten geleceğe şair ve yazarlarının biyogra-

fileri yer alacaktır. Bu Proje, zengin biyografi geleneğini açığa çıkarmaktadır. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi, Türkçenin başlangıçtan yeni bir edebiyat geleneğinin doğduğu 20. yüzyıla kadarki divan, âşık ve tekke edebiyatına ait şair ve yazarların bütününü kapsayacak, bilimsel verilere dayalı bir biyografi sözlüğünü hazırlamayı, titiz bir inceleme ve editörlük aşamasından sonra da Genel Ağ ortamında dünyanın hizmetine sunmayı amaçlamaktadır. Türk edebiyatının "wikipedia"sı olması hedeflenen Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü projesi, 1 Şubat 2013 tarihinde başlamış olup, iki yıl içinde tamamlanması amaçlanmaktadır. Proje'nin ikinci aşamasında ise Tanzimat sonrası modern Türk edebiyatı ve 20. yüzyıl halk edebiyatının ele alınması planlanmaktadır. Proje ile daha önce Halûk İpekten vd. tarafından hazırlanan Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Ankara 1998) adlı çalışmada tespit edilen 3180 ismin, tekke ve âşık edebiyatı ile yaklaşık 9000 civarında şair ve yazar sayısına ulaşacağı öngörülmektedir. Proje tezkirelerde gündeme gelmemiş; ama eserleriyle edebiyat dünyasında var olmuş isimlerin kütüphanelerin tozlu sayfalarında kalmaktan kurtarılması, Türk edebiyatıyla ilgili değerlendirme süzgecinden geçmiş, doğru, güvenilir, bilimsel bilginin yararlanıcılara Genel Ağ ortamında etkin bir

\* Ordu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, eminecakir.thb@gmail.com

\*\* Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, herdogan@sakarya.edu.tr

şekilde ulaştırılmasını amaçlamaktadır”, şeklinde ortaya konulmuştur.

Proje kısa adıyla TEİS 1 (2013-2015) ve TEİS 2 (2017-2019) olarak iki kademe tamamlanmıştır. 1 Şubat 2013 tarihinde “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü” adı altında açılışı yapılan Proje, başlangıcından ölüm tarihi 1920’ye kadar olan âşık, mutasavvıf ve divan şairleri ile sınırlandırılmıştır. Maddelerin yaşadığı yüzyıllar düşünülerek proje editörlüğü iki koldan yürütülmüş, bu kapsamda Türk Halk Edebiyatı/ Türk Halk Bilimi ve Divan Edebiyatı alanındaki uzmanlar birlikte çalışmıştır.

Projenin ikinci aşaması ise 2017-2019 yılları arasında “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü 2” adı altında ansiklopedi maddeleri “ölüm tarihi 1860 ile doğum tarihi 1985” ile sınırlandırılmıştır. Projenin bu ikinci aşamasında da editörlük süreci iki ayrı koldan yürütülmüştür. TEİS 2’de ansiklopedik maddenin yaşadığı yüzyıl düşünülerek Türk Halk Edebiyatı/ Türk Halk Bilimi ve Yeni Türk Edebiyatı alanındaki uzmanlar birlikte çalışmıştır. TEİS 1’de ansiklopedik maddelerin “hayatı, eserleri-edebi kişiliği ve eserlerinden örnekler” verilirken, TEİS 2’de telif gerekçesiyle “hayatı ve eserleri-edebî kişiliğinden” bahsedilmiş, eserlerinden örnekler verilmemiştir.

TEİS 1’in yürütücülüğünü Prof. Dr. Mustafa İsen (Başkan), Prof. Dr. Filiz Kılıç, Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak, Prof. Dr. M. Öcal Oğuz ve Prof. Dr. Mehmet Arslan yapmıştır.

Editörler grubu ise şu isimlerden oluşmaktadır:

### **Divan Edebiyatı**

Başlangıç-15. Yüzyıl: Prof. Dr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz - Yrd. Doç. Dr. Sibel Üst - Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gürbüz

16. Yüzyıl: Prof. Dr. Mustafa İsen - Prof. Dr. Filiz Kılıç - Doç. Dr. Tuncay Bülbül - Doç. Dr. Tuba Durmuş

17. Yüzyıl: Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak - Prof. Dr. Atabey Kılıç - Doç. Dr. Ayşe Yıldız

18. Yüzyıl: Prof. Dr. Osman Hora - Prof. Dr. M. Fatih Köksal

19. Yüzyıl: Prof. Dr. Mehmet Arslan - Doç. Dr. Mehtap Erdoğan

### **Âşık ve Tekke Edebiyatı**

16. Yüzyıl: Prof. Dr. M. Öcal Oğuz - Dr. Tuba Saltık Özkan

17. Yüzyıl: Prof. Dr. Metin Ekici - Dr. Selcan Gürçayır Teke

18. Yüzyıl: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin - Hilal Erdoğan

19. Yüzyıl: Prof. Dr. Ali Yakıcı - Emine Çakır

Projenin teknik destek grubunda ise şu isimler yer almıştır: Yazışma: Emine Sıdıka Toptaş; Bilgi İşlem: Kürşat Ersolak; Yazılım: Hidayet Tütüncü; Tasarım: Şevket Çalışkan; Mali İşler: Hüseyin Kocakale.

*Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Başlangıçtan 20. Yüzyıla) Projesi pek çok akademisyenin değerli katılımlarıyla 31 Mart 2015 tarihinde tamamlanmıştır. Halk edebiyatı ve Divan edebiyatı alanından toplam 590 yazar, projeye destek vermiştir.

Projenin bu ilk adımında halk edebiyatı alanında 1927, divan edebiyatı alanında ise 5053, toplam 6980 maddede sisteme yüklenmiş ve elektronik bağlamda <http://www.turkedebiyati-isimlersozlugu.com/> web uzantısında okurların hizmetine sunulmuştur. Söz konusu proje ile Türk edebiyatının başlangıcından 20. yüzyıla kadarki âşık, tekke ve divan şairi külliyatına ait yaklaşık 7000 isim genel ağ ortamında okuyucusuyla buluşmuştur.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi tamamlandığı günden bugüne gerek akademik ortamda gerekse

basında birçok tanıtım, haber ve köşe yazısı yazılmıştır. Doğan Hızlan da projeyi köşesine taşıyan isimlerdendir. Projeye ilgili bir diğer gelişme ise Millî Eğitim Bakanlığının elektronik eğitim portalı olan EBA (Eğitim Bilişim Ağı) ile ilgilidir. Millî Eğitim Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü ile Ahmet Yesevi Üniversitesi arasında 11 Aralık 2015 Cuma günü ‘İşbirliği Protokolü’ imzalanmıştır. Protokolle “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü” Eğitim Bilişim Ağı’nda yayınlanma kararı alınmıştır.

Projenin devamı niteliğinde olan *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II* (20. Yüzyıldan Günümüze) Projesi ise 1 Mart 2017 tarihinde başlamıştır. Bu projenin yürütücülüğü ise Prof. Dr. Mustafa İsen başkanlığında Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, Prof. Dr. Yakup Çelik, Prof. Dr. Fazıl Gökçek, Prof. Dr. Gonca Gökalp Alpaslan ve Prof. Dr. Mustafa Kurt’tan oluşan bir ekip tarafından yapılmıştır.

Projenin danışmanlığını ise Prof. Dr. Osman Horata ve Doç. Dr. Tuba Durmuş yapmıştır.

Proje alan editörlükleri ve ilgili editörleri ise şu şekildedir:

Üst Editörlüğünü Prof. Dr. M. Öcal Oğuz’un yaptığı Âşık ve Tekke Edebiyatı Alan Editörlüğü, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, Prof. Dr. Ali Duyamaz, Prof. Dr. Ali Yakıcı, Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz, Prof. Dr. Dilaver Düzgün, Prof. Dr. Esmâ Şimşek, Prof. Dr. Fatma Ahsen Turan, Prof. Dr. Hamiye Duran, Prof. Dr. Metin Ekici, Doç. Dr. Evrim Ölçer Özünel, Emekli Dr. Öğr. Üyesi Doğan Kaya, Dr. Emine Çakır, Arş. Gör. Ahmet Erman Aral, Arş. Gör. Gözde Tekin ve Arş. Gör. Hilal Erdoğan Aksu’dan oluşmaktadır.

Üst Editörlüğünü Prof. Dr. Yakup Çelik’in yaptığı Yeni Türk Edebiyatı Alanı Alt Editörlükleri ve ilgili alan

editörleri ise şöyledir:

1800-1900: Prof. Dr. Fazıl Gökçek, Doç. Dr. Şerife Çağın, Dr. Öğr. Üyesi Emine Tuğcu, Dr. Öğr. Üyesi Halef Nas, Dr. Öğr. Üyesi Özlem Nemutlu

1901-1930: Prof. Dr. Yakup Çelik, Prof. Dr. Nihayet Arslan, Dr. Öğr. Üyesi Çilem Tercüman, Arş. Gör. Esengül Sağlam Can

1931-1960: Prof. Dr. Yakup Çelik, Prof. Dr. Salim Çonoğlu, Prof. Dr. Gonca Gökalp Alpaslan, Doç. Dr. Soner Akpınar, Dr. Nurtaç Ergün Atbaşı, Dr. Koray Üstün

1961-1985: Prof. Dr. Baki Asiltürk, Doç. Dr. Mustafa Kurt, Dr. Öğr. Üyesi Bahanur Garan Gökşen, Dr. Öğr. Üyesi Beyhan Uygun Aytemiz, Dr. Dinçer Apaydın

Polisiye-Bilim Kurgu: Doç. Dr. Seval Şahin Gümüş, Dr. Öğr. Üyesi Didem Armalı Büyükarman, Dr. Banu Öztürk

Çocuk Edebiyatı: Dr. Öğr. Üyesi Tacettin Şimşek, Arş. Gör. Saadet Çetin

Balkan Yazar ve Şairleri Alan Editörlüğü: Prof. Dr. Mustafa İsen, Doç. Dr. Tuba İşinsu İsen Durmuş

Türk Dünyası (Balkan Ülkeleri Dışında) Alan Editörlüğü: Prof. Dr. Orhan Söylemez, Dr. Öğr. Üyesi Saadet Azap.

Bu projenin teknik destek grubu ise şu isimlerden oluşmuştur: Yazışma: Emine Sıdka Toptaş; Yazılım: Hidayet Tütüncü ve Şevket Çalışkan; Mali İşler: Hüseyin Kocakale.

İlk projenin devamı olarak düşünülen projede âşık ve tekke şairleri için kapsamı 1920 sonrası ölümlüler ve 1985’e kadar doğumlular oluştururken; yeni edebiyat şair ve yazarları için kapsam ölümü 1860’tan başlayarak 1985 doğumlulara kadar sınırlandırılmıştır. Sadece Türkiye sahası ile sınırlı olmayan proje, Balkan coğ-

rafyasında, Kıbrıs ve Azerbaycan'da Türkçe yazan, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde "gurbetçi" tanımıyla bulunan ve Cengiz Aytmatov gibi eserleriyle ülkemizde çok tanınanların biyografilerine de yer vermiştir.

TEİS 2, yaklaşık 7500 âşık ve tekke şairleri ile yeni edebiyat şair ve yazarlarını kapsamayı hedeflemektedir. Maddelerin siparişi, ataması ve yazımı işlemleri sistem üzerinden açılan üyelik hesapları üzerinden yapılmıştır. Yazarlar genel ağ ortamında oluşturdukları üyelik hesapları üzerinden genel listeye ulaşıp, yazmak istedikleri maddeleri talep etmişlerdir. Ayrıca listede bulunmayan ve proje kapsamında değerlendirilebileceğini düşündükleri yeni isimleri proje editörlerine sistem üzerinden önerebilmişlerdir. Madde talep, yazım, düzeltme, düzenleme ve onay sürecinin sistem üzerinden yürütüldüğü projede yazımı tamamlanmış ve editörden onay almış maddeler projenin genel ağ ortamında yayımlanmaktadır.

Okuyucular, hazırlanan veri tabanında, edebiyatçıların isimlerine (madde başlıklarına), alanlarına, yettiikleri sahalara, yaşadıkları yüzyıllara, doğum tarihlerine, doğum yerlerine, ölüm tarihlerine, mesleklerine, eserlerine göre arama yapabilmektedir. Projede, şair ve yazarların biyografilerinin yanında ele alınan isme ait bestelenmiş veya seslendirilmiş şiirlerinden örneklere, şair ve yazarların resim ve minyatürlerine de yer verilmesi planlanmaktadır.

Proje kapsamında biyografisi yazılan maddeler hakkında yeni gelişmeler oldukça, sistemin güncelleme yapmaya izin vermesi Türk Edebiyatının Wikipediası olarak görülen projenin en önemli özelliklerinden biridir. Bu yönüyle projeye sürekli yeni bilgilerin eklenmesi, eski ve eksik

bilgilerin düzenlenmesi söz konusudur. Ayrıca mükerrer olarak sisteme yüklendiği tespit edilen maddeler de süreçte tespit edilerek düzenlemeye gidilebilmektedir.

Türkiye'den ve yurt dışından yaklaşık 1000 akademisyenin madde yazarlığı yaptığı TEİS 2'de, Âşık ve Tekke Edebiyatı alanından yaklaşık 3000, Yeni Türk Edebiyatı alanından yaklaşık 4400, toplamda yaklaşık 7400 madde proje bitimi itibarıyla dijital ortamda paylaşılacaktır.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II Projesine şuan <http://teis.yesevi.edu.tr/> adresinden ulaşılmaktadır. Proje tamamlandıktan sonra Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi I ile birleştirilip <http://www.turkedebiyatii-simlersozlugu.com/> adresinden "Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi (Başlangıçtan Günümüze)" adı altında hizmet verecektir.

Son aşamada Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi (Başlangıçtan Günümüze)'nde toplamda Âşık ve Tekke Edebiyatı Alanından 4927, Divan Edebiyatı alanından 5023, Yeni Türk Edebiyatı alanından ise 4400 ismin dijital ortamda yayımlanmasıyla takriben olmak üzere toplamda 15000 ansiklopedik madde araştırmacılar ve okurlarla buluşmuş olacaktır.

Yaklaşık altı yıldır devam eden projenin her aşamasında destek olan başta T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'ne, öz verili çalışmalarından dolayı proje ekibi ve madde yazarlarına Türk edebiyatının bu zengin biyografi geleneğini dijital ortama aktardıkları için araştırmacılar ve okurlar adına ayrı ayrı teşekkür ederiz. Ayrıca Projenin başlangıcından tamamlandığı güne kadar halk edebiyatı alan editörlüğü ve madde yazarlığı yapan ve hastalığına rağmen

desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ve kısa zaman önce vefat eden değerli Hocamız Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'e Allah'tan rahmet diler, alana katkılardan dolayı minnet ve şükranla yad ederiz.

#### KAYNAKÇA

- Çakır, Emine (2014). "Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi Devam Ediyor!", *Millî Folklor*. Yıl. 26. Sayı: 102. s.180-181.
- Çakır, Emine (2014). "Türk Edebiyatının Wikipedia'sı: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi", *Millî Folklor*. Yıl: 25. Sayı: 99, s. 213-214.
- Çetin, Saadet. (2018). "Kökü Mazide Bir Âti: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985) Projesi", *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86: 215- 218.
- Durmuş, Tuba Işın (2014). "Yayın Değerlendirme/ Book Reviews Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi", *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/ Sayı: 69, s. 297- 298. <http://osmanhorata.com.tr/dokuman/basin/haberler/16.pdf>; [erişim tarihi 12.09.2019].
- <http://teis.yesevi.edu.tr>; [erişim tarihi 12.09.2019].
- <http://www.edebifikir.com/haber/turk-edebiyati-isimler-sozlugu.html>; [erişim tarihi 12.09.2019].
- <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/doganhizlan/sanal-dunyada-turk-edebiyati-isimler-sozlugu-28240082>; [erişim tarihi 12.09.2019].
- <http://www.turkedyatiisimlersozlugu.com>; [erişim tarihi 12.09.2019].
- <http://yegitek.meb.gov.tr/www/turk-edebiyati-isimler-sozlugu-ebada/icerik/461>; [erişim tarihi 12.09.2019].
- [https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrk\\_Edebiyat%C4%B1\\_%C4%B0simler\\_S%C3%B6zl%C3%BCk%C4%9F%C3%BC](https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrk_Edebiyat%C4%B1_%C4%B0simler_S%C3%B6zl%C3%BCk%C4%9F%C3%BC); [erişim tarihi 12.09.2019].
- <https://www.haber3.com/guncel/turk-edebiyati-isimler-sozlugu-projesi-tanitim-toplantisi-haberi-2158068>; [erişim tarihi 12.09.2019].



# MİLLÎ FOLKLOR

Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi  
Yayın İlkeleri

**Genel İlkeler:** 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Bir yıl önceye ait “öz”lü makalelerin tamamı, bir yılı doldurmayanların ise Türkçe ve ikinci dildeki özetlerin yer aldığı birinci sayfaları <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir. “Öz”lü olmayan yazılarda erişim sınırı bulunmamaktadır.

**Amacı:** a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmalarını yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM’ün Korunması Sözleşmesi’nin hedeflerinin kuramsal ve yönetsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı –Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde (Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

**Konu:** Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

**İçerik:** a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yönetsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

Daha Önce Yayımlanmamış Olma: Millî Folklor’da yayımlanacak yazılarda daha önce

hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor’da yayımlanamaz. Bir yazarın aynı yıl içinde en fazla iki “öz”lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

**Gelen Yazıların Değerlendirilmesi:** Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu’nun eleştirisi, önerisi ve düzeltme taleplerini dikkate alırlar. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu’na sunabilirler. Yayım kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapılabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

**Genel Kurallar:** Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

**A) Başlık:** 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

**B) Yazar Adı:** Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

**C) Öz ve Anahtar Kelimeler:** Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

**Ç) Makale Metni:** Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özlere, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlü makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70'ten az ve alıntı oranı % 30'dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

**D) Kaynak Gösterme:** Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988:8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a, Elçin 1988b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayımlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988'den) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

**E) Kaynakça:** Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir.

Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktan yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Gelenegin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarıoğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme "kısa yapıt" sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. "Özlü, Tezer"). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. "Âşıklık Geleneginin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu". Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. "Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. "Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi". Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (— . şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

— . Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadınlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

**F) Dipnot:** Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

**G)Yazıların Gönderilmesi:** Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, [gelenekselyy@yahoo.com](mailto:gelenekselyy@yahoo.com) adresine gönderilir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

**H) Editörlük Düzeltmeleri:** Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

**I) Telif Hakkı:** Yayınlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alınabilir.

## MİLLÎ FOLKLOR

An international and Quarterly Journal of Cultural Studies

The publication principles information

for the contributors

**General Principles:** As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared, and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The

articles which were published before one year can be read online for free on <<http://www.millifolklor.com>> website, other articles' only abstracts are published on the website.

**Objectives:** a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the “cultural studies” methods, and also elevate these studies from local level to national level and from



national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish ( or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

**Subjects:** The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

**Content:** a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Milli Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.

**Evaluation of the Articles Sent for Publication:** The articles sent for publication in *Milli Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge.

The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

**General writing Rules:** The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Milli Folklor* are listed below:

**A)Title:** The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

**B) The Name of Author:** The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

**C)Abstract:** Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

**D)The Text of Article:** The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

**E) Citations and Bibliography:** The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

**G)Footnotes:** The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

**H) Submission:** An article conforming the above mentioned criteria should be sent

to the gelenekselyy@yahoo.com e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

**I) Authors' right:** The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

## MİLLÎ FOLKLOR

### Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles Les principes de publication

**Les principes générales :** *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

**Note à l'attention des auteurs:** Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes

tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français).

Tout article doit être proposé à la rédaction de *Millî Folklor* sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <[gelenekselyy@yahoo.com](mailto:gelenekselyy@yahoo.com)>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés.

Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.